

# עיונים ברמב"ם ובהערות הגר"י קאפח

אליהו נגר

הר"י קאפח נטל על עצמו משימה כבירה, לגאול תורתן של ראשונים ממחלצות השפה הערבית ולהריקן אל השפה העברית. למלאכה אדירה וכבירה זו נוסף מפעל ההדרה עשיר של סדרת משנה תורה של הרמב"ם, המלווה במאות הערות והארות. עיון בהערותיו של הר"י קאפח מצביע על הפנמה עמוקה של משנת הרמב"ם על כל היבטיה (=הלכתיים – מחשבתיים), צדדיה (בעיות נוסח ופרשנות) ורבדיה (נגלה ונסתר).<sup>1</sup> בשורות שלהלן נציג דוגמות אחדות המשקפות קביעה זו, והן בבחינת טיפה מן הים.

## פסוק הפתיחה לספר המדע

הרמב"ם נהג לפתוח כל ספר מספריו שבמשנה תורה, בפסוק המכיל את שם הספר. את ספר המדע פותח הרמב"ם בפסוק (תה' לו, יא): **"משוך חסדך ליודעיך וצדקתך לישרי לב"**. את הטעם לשיבוץ פסוק זה בפתיחת הספר מנמק הר"י קאפח כדלקמן:

כוונת רבנו בהביאו פסוק זה כאן, למה שכתב במו"נ ח"א פנ"ד וז"ל: ואמרו למען אמצא חן בעיניך מלמד כי מי שידע את ה' הוא אשר ימצא חן בעיניו... אלא כל מי שידעו הוא הרצוי והמקורב ומי שסכל ידיעתו הוא הזעום והמרוחק, ולפי ערך הידיעה והסכלות יהיה הרצון והזעם והקרבה והריחוק ע"ש ולפיכך פתח **משוך חסדך ליודעיך** (=ההדגשה במקור, א"נ).

אם כן כוונת הרמב"ם בהביאו פסוק זה נועדה להבליט את המשקל של **ידיעת ה'** על פני **אמונת ה'**. קרבה **אמתית** לה' אינה אלא בדרך **הידיעה**;<sup>2</sup> ואולם חסרון ידיעה מבטא את

<sup>1</sup> בהקשר דומה יפים כאן דבריו של פרופ' מ' בר אשר, שהכתיר את הר"י קאפח בשלושה תארים: **המתעד, המהדיר והמפרש**. הנ"ל הלך ומנה את השתלבותם של תארים אלו במפעלו הכביר של הר"י קאפח. ראה מ' בר אשר, "הרב יוסף קאפח – החוקר והמנהיג הרוחני", **פעמים**, 84 (תש"ס), עמ' 5-11.

<sup>2</sup> כך גם פתח את הל' יסודי התורה בקביעה: "יסוד היסודות ועמוד החכמת **לידע** שיש שם מצוי ראשון", וכך גם בספר המצוות, מצוות עשה הראשונה: "שצונו **בידיעת האלהות** והוא **שנדע** שיש שם עלה וסבה הוא הפועל את כל הנמצאים", אם כי בתרגום ר' **שמואל אבן תיבון** מופיע בספר המצוות: "שצונו בהאמנת האלוהות". אך כבר העיר הר"י קאפח במהדורתו לספר המצוות (הערה 1), כי ראוי לתרגם "ידיעה", ואף מצא לכך אישוש חזק מתרגומו של ר' **יהודה אבן תיבון** לספר "אמונות ודעות", שתרגם מילת "**אעתקאדאת**" במובן של דעות, ולא אמונות. אם כן תיבה זו המופיעה גם כאן בספר המצוות, הוראתה היא **ידיעה** ולא **אמונה**. עם זאת, בתרגומו של הר"י קאפח אין עקיבות בתרגום מילה זו במובן של דעה, וזאת על מנת למנוע סרבול בלשון ואי הבנה המתחייבים ממבנה המשפט בתרגום

ההתרחקות מה'. מכאן עולה, כי פירוש הכתוב הוא כדלהלן: חסד ה' משוך אל היודעים את ה'.

**'חסד' 'וצדקה':** ראוי להתייחס כאן למילים המופיעות בפסוק: **חסד, צדקה**. כמו"נ<sup>3</sup> עומד הרמב"ם על משמעם של מונחים אלו ומפרשם באופן הבא. **'חסד'** מבטא את **"ההפלגה באיזה דבר שהופלג בו, ושמוש בהפלגה במעשה הטוב ביותר"**.<sup>4</sup> עוד מבהיר הרמב"ם, כי מעשה הנובע ממידת החסד כולל שני אספקטים:  
**א.** הטבה שהיא פועל יוצא של רצונו הטוב של המטיב: **"להטיב למי שאין לו זכות עליך כלל"**.

**ב.** הטבה הנגזרת מכוח חיוב המוטל על מעניק הטבה, אלא שמעניק הטבה נותן יותר ממה שהוא חייב: **"להטיב למי שיש לו זכות עליך ביותר מן המגיע לו"**.  
בעניין זה מציין הרמב"ם, כי מילת **חסד** המופיעה ביחס לה', מתייחסת להטבה מהסוג האחרון.

ולפיכך כל טובה הבאה מאיתו יתעלה נקרא חסד אמר חסדי ה' אזכיר, ולפיכך כל המציאות הזו כלומר המצאתו יתעלה אותה הוא חסד. אמר חסד עולם יבנה ענינו בנין העולם חסד הוא, ואמר יתעלה בתאור מדותיו ורב חסד.<sup>5</sup>

הטקסט. וכפי שהעיר על כך במהדורתו למו"נ ב:יג בתרגמו את דברי הרמב"ם באופן הבא: "השקפה הראשונה והיא השקפת כל המאמין בתורת משה", במקור הערבי מופיעה מילת **'אעתקאד'**, ולכאורה, היה צריך לפרש **היודע**, ולא **המאמין**; על כך מעיר הר"י קאפח כדלקמן: **"אף כאן 'אעתקאד' והכוונה כל מי שדעתו סברתו והשקפתו דעת תורה ותרגמתי המאמין כדי להקל מעצמי נטל ההסברה, אם כי אינה מדוייקת"** (מו"נ ב:יג, הע' 3). ראה בעניין זה מאמרו של א' נוראל, "מושג האמונה אצל הרמב"ם", **דעת הרמב"ם** (תשס"ד), עמ' 415 – 419. נראה לנכון להניח כי במקרים רבים הר"י קאפח נוקט בהתאם להוראת הכלל של הסיבה החמישית, לפיו פעמים הדברים הם **"לפי תפישת השומע"** ובמקום הנדרש **"ידייק באותו העניין ויבאר אמתו במקום הראוי"** (מו"נ, ההקדמה המופיעה אחרי "צוואת זה המאמר"), וכך הוא בעניין דנן בפרק ג, בו הגדיר הרמב"ם את עניין האמונה, הקפיד הר"י קאפח להבהיר את העניין ותרגם בהתאם לדיוק הנדרש, ואף מצא לנכון בהערתו להבהיר היטב את ההבדל בין אמונה לידיעה, אך במקומות אחרים כדי למנוע סרבול הניח זאת בהתאם לשטף הלשון, ונראה כי יסוד זה הוא מפתח להבהרת עניינים רבים בהערותיו של הר"י קאפח.

<sup>3</sup> מו"נ ג:נג.

<sup>4</sup> מו"נ, שם.

<sup>5</sup> נקודה זו באה לביטוי גם בהלכות תשובה פ"ג: "רב חסד", "מטה כלפי חסד".

לעומת זאת, המונח, 'צדקה' מתייחס כלפי מעשה הנעשה במידה הנדרשת בלבד. "אבל מלת צדקה היא נגזרת מן צדק... ופירושו להביא לכל בעל זכות את המגיע לו, וליתן לכל מצוי מן הנמצאים כפי הראוי לו".

בפרק התוכף<sup>6</sup> מונה הרמב"ם את ארבע השלמויות שמנו הפילוסופים: שלמות הקנין, שלמות הגוף, שלמות המידות, והשלמות השכלית. פסגת היעד הנה השלמות השכלית, אשר מיצויה המושלם מצוי בשאיפה הבלתי פוסקת לידיעת ה'. מרכזיותה וחשיבותה של השלמות השכלית מוצאת ביטוי מרשים בדברי הנביא ירמיה, המכתיר את השגת ה' כגולת הכותרת של השלמות השכלית, אשר רק בה ראוי להתעטר ולהשתבח: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל ויד' ע אותי".<sup>7</sup> לשם הגשמת מטרה זו יש צורך להתבונן במציאות הטבעית ולהכירה על יסוד מדעי הטבע מנקודת מבט החושפת את ההנהגה המוסרית הטבועה בחוקי הטבע, והם הנקראים בשם צדקה, חסד ומשפט. ובלשונו של הרמב"ם:

אמר (=הנביא ירמיה) כי ההתפארות<sup>8</sup> היא בהשגתי ובידיעת תארי, כלומר מעשיו כעין מה שבארנו באמרו הודיעני את דרכיך<sup>9</sup> ובאר לנו בפסוק זה כי אותם המעשים אשר חובה לדעת אותם ולהתדמות בהם הם חסד צדקה ומשפט... ואמר כי באלה חפצתי נאם ה' רוצה לומר מטרתי שיהא מכם חסד וצדקה ומשפט בארץ כדרך שבארנו בשלוש עשרה מדות שהמטרה להתדמות בהן ושיהיו אלה הליכותינו נמצא כי התכלית אשר הזכיר בפסוק זה היא: שהוא באר כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת הוא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכלתו, וידע השגחתו על בראיו בהמצאתם והנהגתם היאך היא והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט.

נמצאנו למדים, כי מילת חסד מוסבת כלפי עצם המציאות,<sup>10</sup> ומילת צדקה כלפי עקרונות מוסריים, אשר על מכונם פועלת המציאות.<sup>11</sup> בלשון חכמים עקרונות הללו נקראים בשם

<sup>6</sup> מו"נ ג:נד.

<sup>7</sup> על הפרשנויות לפסוק זה בהגות ימי הביניים – ראה מאמרו של א' מלמד, 'פירושים פילוסופיים לירמיה, ט: כב – כג

במחשבה היהודית בימי הביניים והרנסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה) עמ' 31-82.

<sup>8</sup> נראה כי ההתפארות אינה מעניין של גאווה, אלא מלשון תפארת, על דרך האמור במשנה "כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם" (אבות ב:א).

<sup>9</sup> הרמב"ם ביאר זאת במו"נ א:נד.

<sup>10</sup> גם רס"ג מביא כתוב זה ומציין, כי עצם המציאות משקפת את החסד, כעולה מדבריו בהקדמתו לאיוב: "וממה שברור כי המצאתו את הבריאה אחר שלא היתה הוא החסד הגדול, כאשר ברא את העולם בכללותו והושיב בו בני אדם לתועלתם ובו אמר הנביא: "כי אמרתי עולם חסד יבנה". בדומה כתב ב"אמונות ודעות" בתחילת המאמר השלישי. עם זאת, יש להפנות את תשומת הלב לכך שהזיהוי של החסד עם הבריאה מודגשת אצל רס"ג כלפי בריאת יש מאין (ליתר

'שלוש עשרה מידות'<sup>12</sup>. בהתאם למובא עד כה יש לקרוא את הפסוק המופיע בראש ספר המדע באופן הבא: הכרת המציאות של ה' (=חסדך) והכרת העקרונות המוסריים הגלומים בה (=צדקתך) משוכה לאותם שיודעים את ה' ולישרים בלבם.<sup>13</sup>

**ההבדל בין רס"ג לרמב"ם בהבנת הכתוב:** בהתאם להערת הר"י קאפח שהוצעה בראשית הדברים, ניתן להבחין בקיומו של הבדל בין פירוש הרמב"ם לבין האופן שבו מפרש רס"ג כתוב זה. עפ"י רס"ג, הכתוב מתפרש כפנייה ובקשה לה', שישפיע מטובו וחסדו לישרים וליודעי שמו: "**אנא, השפע מחסדך למכירים ומודים בך ומצדקותיך לישרי לב**". ברם לפי הרמב"ם, אליבא דהר"י קאפח, הכתוב אינו על דרך הבקשה לה',

דיוק יש מ'א' יש). בעוד אצל הרמב"ם **החסד** מתייחס לעצם המצאת המציאות ללא הדגשה והבלטה של בריאת יש מאין. ייתכן שהבדל ניסוח זה נעוץ במחלוקתו של הרמב"ם עם רס"ג לגבי האופן שבו יש להתייחס לעניין המשקל של בריאת יש מאין בקביעת התשתית ההוכחתית של עקרונות הדת (מו"נ א:עא). ההבדל בא לביטוי בנקודה הבאה: רס"ג ביקש להוכיח את מציאות ה' מכוח ההוכחה של חידוש העולם, לפיכך בספרו "אמונות ודעות", הוא דן בניסיון להוכיח את העובדה שהעולם נברא יש מאין, ועל בסיס זה הוא מוכיח מאליו, כי יש בורא לעולם. לעומת זאת, הרמב"ם שלל דרך הוכחה זו וטעמו ונימוקו עמו, הואיל ועניין חידוש העולם אינו דבר שניתן להוכיחו כלל וכלל. לדעת הרמב"ם, בשאלת חידוש העולם או קדמותו או נמצאים במצב של **מעמד שכלי**, מה שמוכר בשם **אנטינומיה**. הווה אומר, שבסוגיה זו אין כל אפשרות להוכיח את קדמות העולם, אך בה בעת אין כל אפשרות להוכיח את קיום חידוש העולם (מו"נ ב:כב). ההכרעה בעניין היא על בסיס של המסורת, ולא מפאת ההוכחה המדעית (מו"נ ב:כג). כפי שמטעים הרמב"ם, הקושי של ההוכחה נעוץ בעובדה, כי הסקת המסקנות על בסיס אמפירי חוטאת בהשלכה מהתוצאה על הסיבה, דבר המאיים את האפשרות להסיק מסקנה מוכחת ומוכרחת (מו"נ ב:יז); לפיכך טוען הרמב"ם, שאין כל טעם לבסס את הוכחת מציאות ה', שהיא העיקר הגדול, על בסיס שאינו מוכח כלל, לפי שבדרך זו או אחרת את העיקר של מציאות ה', הואיל ואנו מטפילים אותו על יסוד ההוכחה של בריאת יש מאין. לפיכך נראה, שהרמב"ם מייחס כאן את **חסד ה'** כלפי המציאות עצמה, קרי למה שברור וגלוי לכל מעיין, ואינו מתייחס כרס"ג ל**חסד** בזיהויו עם בריאת יש מאין.

<sup>11</sup> לטיבם של מידות אלו ביחס להנהגת ה' ראה א' רביצקי, 'הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם', **דעת** 59-77 תשס"ו, עמ' 45.

<sup>12</sup> ראוי לציין, כי אין למספר שלוש עשרה משמעות מסוימת לגבי המידות, שכן לפי הרמב"ם ניתן לספור יותר, כעולה מדבריו במו"נ א:נד. וכהערת הר"י קאפח שם, הערה 27.

<sup>13</sup> הביטוי **ישרי לב** עשוי להתפרש בשני מובנים: **ישרי לב** בהוראת **ישרי דעת**, וכאן מילת **לב** מתפרשת בהתאם להשאלה המופיעה במו"נ א:לט. עם זאת ייתכן לפרש ש-'**ישרי לב**' מתייחס כאן למישור המידות, ונמצא שהכתוב מציין את שתי השלמויות הנדרשות: **א**. מעלות ההגיוניות הטמונה במילת '**יודע**'. **ב**. מעלות המידות הטמונה במילת '**ישרי לב**'. כמו כן נראה כי אין לחלק את הכתוב לשניים, ולפיו **חסדך** יתייחס ל-'**יודע**', ו**צדקתך** תיוחס ל**ישרי לב**, אלא הוראת הכתוב שהן החסד והצדקה משוכים ליודעים ולישרי לב כאחת. דרך קריאה זו היא על אותו יסוד שהתווה רס"ג בפירושו למשלי, בהתייחסו לפסוק: "**שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן**", כתב כדלהלן: "**דרך העבריים ליחס שני דברים לשני בני אדם, והכוונה שהם יחד מתייחסים אל כל אחד מהם, וזה כגון דבר ה' יתהדר ויתרומם אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. לא שלל מישרי לב מה שחייב לצדיק ולא מהצדיק מה שחייב לישרי לב. אלא הכל לכל אחד מהם ויהיה הסדר: אור ושמחה זרועים לצדיק ולישרי לב**".

אלא הכתוב קובע ומודיע, מי הם הזוכים להיות מושגחים בהשגחה פרטית,<sup>14</sup> והתשובה לכך: **יודעיך וישרי הלב.**<sup>15</sup>

### יסודי התורה ולא יסודי האמונה

הפרקים הראשונים של ספר המדע נקראים בשם 'הלכות יסודי התורה'. הנושאים הנידונים בהלכות הללו הם: **מציאות ה'**, **ייחודו, אי-גשמיותו, מציאות המלאכים, נבואה**. המשותף לנושאים אלו-כולם הקשר לתחום ההשקפה והאמונה בלבד. וכאן מתעוררת השאלה, מפני מה בחר הרמב"ם לקרוא הלכות אלו בשם **יסודי התורה**, ולא בשם **יסודי האמונה**, שם העולה בקנה אחד עם הנושאים הנידונים בהלכות אלו? להלן ננסה להשיב על כך: מן המפורסמות, שנושאים ועניינים מחשבתיים מהווים אצל הרמב"ם יסוד מוסד של כל התורה: **"שדרכי תמיד בכל מקום שיש איזה רמז בעניני אמונה אבאר משהו, כי חשוב אצלי להסביר יסוד מיסודות הדת יותר מכל דבר אחר שאני מלמד"**.<sup>16</sup> לדעתו, פסגת השלמות היא הקניית **"דעות נכונות"**,<sup>17</sup> והמצוות הן אמצעים להשגת דעות נכונות אלו. יותר מכך, הקריטריון אשר לפיו נקבעת ההבחנה בין

<sup>14</sup> במשנת הרמב"ם השגחה פרטית אין כוונתה לשינוי מערכות הטבע בעבור הצלת היחיד מצרות ומנזקים, אלא עניינה השגת השלמות ונצירת האדם מפגעי **"תאוותיו הדמיוניות ותענוגות הושייו הגופניים"**, לבל יסולק מגן העיון, כפי שאירע לאדם הראשון. ראה דברי הרמב"ם מו"נ א:ב, א:ז. שם ב:ל. לעניין ההשגחה, ראה מו"נ ג:ז-יח, ושם נא. על תפיסת ההשגחה במשנת הרמב"ם, ראה מאמרו של מ"צ נהוראי: 'הרמב"ם והרלב"ג שתי מגמות בהשגחה', **דעת הרמב"ם תשס"ד**, עמ' 383 – 396.

<sup>15</sup> הרב יהודה שביב (במאמרו "פסוקי הפתיחה לספרים שבמשנה תורה", בתוך קובץ הרמב"ם – חידושי תורה, סיני קלה-קלו, עמ' 10) רואה פסוק זה כמציין **בקשה ותפילה לה'**, ובהמשך דבריו ציין, כי תפילה ובקשה זו המשתמעת מהכתוב, אף עולה בקנה אחד עם תפיסת הרמב"ם בסוגיית **ההשגחה**. הרב שביב מסתמך על דברי הרמב"ם, כדלקמן: **"שמידת ההשגחה האלהית על בני האדם היא בהתאם לשלמותם"** (מו"נ ג:יח). כשנדקדק ניווכח לראות כי איפא מסתברא. בחינה מעמיקה של תורת **ההשגחה** של הרמב"ם מזמינה קשיים ניכרים לגבי עצם המשמעות של השפעת התפילה ומטרתה, שלא כאן המסגרת לדון בה, אך בקצירת האומר נאמר כי ההשגחה אצל הרמב"ם מתייחסת להכרה הפנימית של האדם במעלות ההשגה, ואינה מכוונת כלל אל השפעה הנעשית או נגרמת באמצעות התפילה. כמו כן לא ניתן כלל לנתק את תורת ההשגחה של הרמב"ם מהדיון שלו בסוגיית שלילת התארים ואף לא מתורת הנס. בשים לב לנקודות אלו, אזוי קשה יהיה להלום את השידוך בין פסוק זה לבין האמור במורה הנבוכים, אם וכאשר נראה בו פנייה ובקשה. ברם לאור ההסבר העולה מהערת הר"י קאפח, ניכר כי הר"י קאפח היה ער לבעייתיות זו, וייתכן שלפיכך פירש את הכתוב באופן שניתן להבין, כי אינו מתאר בקשה אלא ציון וקביעת מצב המושגת, כמוסבר לעיל בגוף הטקסט. על משמעות הקשר בין תפילה לבין השגחה וטיבה במשנת הרמב"ם ראה מאמרו של ח' קרייסל: **"מדו-שיח להתבוננות: הטרנספורמציה של מהות התפילה בפרשנות הפילוסופית"**, בתוך: **שפע-טל** – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק (עורכים ז' גריס, ח' קרייסל, ב' הוס), באר שבע תשס"ד, עמ' 59 – 83.

<sup>16</sup> פירוש הרמב"ם למשניות, ברכות ט, ז.

<sup>17</sup> מו"נ ג:כז-כח.

תורה אלוהית לבין תורה אנושית, אף הוא מושתת על בסיס זה.<sup>18</sup> זאת ועוד: במאמר תחיית המתים עומד הרמב"ם על המניעים שהנחו אותו לכלול בחיבורו **משנה תורה** עניינים הקשורים להשקפות ודעות, ואף לייחד לכך את הכרך הראשון. הדחף הכביר להקדיש את מירב תשומת הלב לענייני מחשבה בחיבור הלכתי- נבע מהטעמים הבאים:

1. המרכזיות של עניינים הללו בעולמה של התורה.
  2. בעלי סמכות רבנית אשר שליטתם במכמני ההלכה אינה מוטלת בספק מתגלים לפתע כחסרי ידע בסיסי בכל הקשור לעולם המחשבה והפילוסופיה.<sup>19</sup>
- הנזק הרוחני הנגרם בעטיה של בורות זו מודגם בנושא '**אחדות האל**' ו'**ואי גשמיותו**'. כפי שמטעים הרמב"ם, דווקא בעניין כה יסודי נחשפת רפיסות ורדידות בקרב גדולים וטובים בטיב תפיסתם של מושגים אלו ובעצם ההתייחסות לעניין זה.

וכאשר נחלצנו לכך ראינו שאין זה מן הצדק שנתכוין למה שרצינו לבאר ולקרב פרטי הדינים ואניח יסודותיו מוזנחים לא אבארם ולא אדריך לאמתתם. **ובפרט כאשר מצאנו אחד המדמים שהוא חכם ושהוא מחכמי ישראל באמת ושהוא יודע דרך הלכה וישא ויתן במלחמתה של תורה מנעוריו לפי דמיונו, והוא מסופק האם ה' הוא גוף בעל עין ויד ורגל ומעים**<sup>20</sup> כפי שנאמר במקראות או שאינו גוף.<sup>21</sup>

הרמב"ם מגלה יחס מסויג ביותר כלפי חכמים אלו, ואף נוקט לשון חריפה ובוטה:

<sup>18</sup> מו"נ ב:מ. ראה ז' הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון כט (תשמ"מ), עמ' 198-212.  
<sup>19</sup> במקרים מסוימים בורות זו הופכת להיות לעיקרון אידיאולוגי. הבעייתיות שיש בגישה כגון זו בעניינים הקשורים למתח שבין דת למדינה הועלתה ע"י א' רוזן צבי המנוח במאמרו "**בתי הדין הרבניים, ההלכה והציבור: גשר צר מאוד**", משפט וממשל ג (1995), עמ' 173.

<sup>20</sup> במו"נ א:מו, מסביר הרמב"ם את הרציונלים שלפיהם מקוטלגים התארים המיוחסים לה'. לפי האמור שם, לא הושאלו לה' תארים של אברים פנימיים, אך מצאנו התייחסות לאברים פנימיים בכתוב "**המו מעי**". הרמב"ם מתגבר על קושי זה בכך שהוא מפרש, כי **מעיים** נאמר בדרך השאלה, כאשר בהקשר דגן הכוונה היא ללב. הואיל וכך הרי ש-לב מתפרש בביאורי השמות המשותפים כמתייחס אל ההשגה השכלית: "**ולא הושאל לו מן האברים הפנימיים כי אם הלב מפני שהוא שם משותף והוא גם שם השכל והוא מוצא חיי החי. כי אמרו המו מעי לו, המון מיעיד, הכוונה גם בהם על הלב. כי מעי שם הנאמר באופן כללי ופרטי והרי הוא שם המעים בפרט והוא שם כל אבר פנימי בכלל. ונמצא שהוא גם שם הלב והראיה לכך, אמרו ותורתך בתוך מעי כאלו אמר בתוך ליבי**". אך ככל הנראה, כאן במאמר תחיית המתים ציין הרמב"ם את הביטוי "מעיים" על מנת להמחיש את חוסר ההבחנה בענייני ההגשמה של אותם החכמים, שכלפיהם מכוונת הביקורת.

<sup>21</sup> אגרות הרמב"ם, מאמר תחית המתים, ד.

וכאשר ידענו את אלה המפסידים מאוד ושהם מסופקים והם מדמים שהם מחכמי ישראל והם היותר סכלים בבני אדם ויותר תועים מן הבהמות<sup>22</sup> וכבר נתמלאו מוחותיהם פלאות והזיות ודמיונות נפסדים כנערים וכנשים ראינו שכן ראוי שנבאר בחבורינו ההלכתיים יסודות הדת על דרך ההודעה ולא על דרך הלמידות.<sup>23</sup>

ניכר בבירור כי ההיבט המחשבתי הנו יסוד מוסד של כל התורה, פרטותיה ודקדוקיה. עתה מחזור היטב הטעם, מדוע נקראו הלכות אלו בשם יסודי התורה, ובלשון הר"י קאפח:

<sup>22</sup> רבנו נקט ביטוי זה, הואיל ומצד הטבע, הבהמה אינה מצויידת עם הכשרון השכלי והיכולת להתבונן כדי להבחין בין אמת לשקר או בין אפשרי לנמנע. בעוד האדם ניחן בכוח שכלי לבחון ולהתבונן, ובכוח בחירתו מכריע לא להתבונן, וללון עם הבינה. בהקשר אחר ציין הרמב"ם (מו"נ א:ב) את האמור בתה' מט, יג: "אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו". ואולי זוהי גם דרך התחקות על דרך הכתוב: "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן" (ישעיה, א ג). רס"ג בביאורו לישעיה העלה את השאלה כיצד הכתוב משווה את העניין לבעלי חיים, והשיב כי זה נאמר א. בדרך הגזמה. ב. או לפי הרציונל הדומה למה שהקדמנו לעיל: "שהאדם רע הבהירה, מצבו גרוע יותר מן הבהמות, כי הן אכן מונהגות כפי מה שמורכב בטבען, ואין בהם מחשבה, שישתמשו בו כדי להוסיף בו. והאדם, במחשבה שבו, שואף להוסיף על מה שמחייב טבעו". תפסיר ישעיה לרס"ג, תרגום י' רצהבי, קרית אונו, תשנ"ד, עמ' רנו-רנז. עם זאת בהקשר דנן דברי הרמב"ם מוסבים לעניין ההתבוננות במישור העיוני והמחשבתי, ואם נכונה ההשוואה לכתוב הזה בישעיהו, כמקור לעצם השימוש בדימוי לבהמות, הרי שלא יהיה מופרז להניח בדעת הרמב"ם כי את ההיגד: ישראל לא ידע ניתן לפרש אותו כמתייחס אל ההנהגה הרבנית, וההמשך עמי לא התבונן כמתייחס אל ההמון העם המונהגים ע"י אלו שלא יודעים ידיעה נכונה את ה' וממילא אין להם מי שיעוררם. לפי ביאור זה, ההיגד 'עמי לא התבונן' הוא בעצם תוצאה של המצב בו 'ישראל לא ידע'. יצוין כי השימוש בדימוי של בעלי חיים בייחס לבני אדם מוצאים אנו אצל הרמב"ם גם לגבי התהום הנפערת בין האדם השלם ההולך בדרכי הנבואה לבין ההמון, אשר במצב השלמות שאליה הגיע, הוא נמצא במצב, "שיהא האדם הזה כבר חדל לחשוב ובטל תשוקתו לשררות הבלתי אמיתיות, כלומר אהבת הנצחון או שירוממהו בני אדם וישיג כבודם ומשמעתם לעצמו של דבר, אלא יראה את כל בני האדם כפי מצביהם שהם בהם בלי ספק כבהמות וכחיות הטרף אשר לא יחשוב השלם יחיד הסגולה כאשר חושב עליהם אלא היאך להינצל מנזקי המזיקים מהם" (מו"נ ב:לו).

<sup>23</sup> הכוונה כאן לדרכי ההוכחה, וזאת כנראה בשל העובדה שמשנה תורה הנו לקטן ולגדול, וחובת שלילת הגשמות היא חובה המוטלת על כולם בשווה: "אבל שלילת הגשמות וסלוק הדמיוני וההתפעלות ממנו הוא דבר שראוי לפרשו ולבאר ל כל אדם כראוי לו ולשננו לקטנים ולנשים ולפתאים ולחסרי התבונה, כמו שמשננים להם שהוא אחד ושהוא קדמון ושאינו לעבוד זולתו" (מו"נ א:לה). ברם הצורך בהסתרת הסוד הוא רק כלפי ההוכחה בענייני התארים: "אבל הדבור בתארים ואיך לשלול אותם ממנו, ומה ענין התארים המיוחסים לו, וכן הדבור על בריאתו מה שברא ועל אופן הנהגתו את העולם... כל אלו דברים עמוקים... ואלה הם הדברים אשר אין ראוי לדבר בהם אלא בראשי הפרקים... ורק עם האדם שקדם תאורו" (מו"נ א:לה).

קרא להלכות אלו יסודי התורה כי לדעת רבנו מי שנדמה לו<sup>24</sup> שהוא יודע תורה ואינו יודע את ה' בדרכו שלרבנו ושטתו גם תורה אין לו.<sup>25</sup> וראה במאמר תחית המתים מהדורתי תחלת קטע ב'.

**בין יסודי התורה לבין גופי התורה:** להשלמת הדברים נתייחס להלן לדברי הרמב"ם בפירושו למסכת חגיגה,<sup>26</sup> שם נאמר כך:

**היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו הלכות שבת חגיגות ומעילות כהררים התלויים בשערה, מקרא מועט והלכות מרובות הדינין והעבודות, הטהרות והטמאות והעריות יש להן על מה שיסמוכו והן גופי תורה.**

את הסיפא של המשנה מפרש הרמב"ם באופן הבא: "וענינו הן הן גופי תורה, כלומר שהמצות אשר נאמרו בהן מקראות מועטין הכל גופי תורה".<sup>27</sup> הרחב דבר: משנה זו חותמת את הפרק הראשון של מסכת חגיגה, ומתחיל פרק שני הפותח במשנה הבאה: "אין דורשין בעריות בשנים ובמעשה מרכבה ביחיד ובמעשה בראשית בשנים".

אם נתבונן במשנה החותמת את הפרק הראשון והמשנה הראשונה הפותחת את הפרק השני נגלה אי התאמה בין הסיפא של פרק א' לבין הרישא של פרק ב', ואף אין לכך קשר כלשהו לעניין מסכת חגיגה. הרמב"ם הרגיש באי התאמה זו, והוא מבאר, כי לא כך הם פני הדברים, ולאמתו של עניין, יש קשר הדוק בין הסיפא לבין הרישא, והקטע של **אין דורשין** שובץ בידיעה ובכוונה, הואיל והוא מהווה ביודעין המשך והשלמה לאמור

<sup>24</sup> נקט לשון זו בהתאם ללשון הרמב"ם: "ומדמים שהם חכמי ישראל". אלא בעוד שהרמב"ם נקט לשון זו כלפי דמויות רבניות במובהק, כגון ר' שמואל אבן עלי, נוקט הר"י קאפח לשון המתייחסת לבני אדם.

<sup>25</sup> זהו ביטוי הלקוח מהתלמוד (יבמות קט, ע"ב), שם מובא כדלקמן: "ר' יוסי אומר: כל האומר אין לו אלא תורה, אין לו תורה. פשיטא, אלא כל האומר אין לו תורה, אין לו אלא תורה. הא נמי פשיטא, אלא דאפילו תורה אין לו". רש"י על אתר מפרש, שהכוונה למי שלומד תורה ואינו מקיימה. מהר"ץ חיות בחידושו אומר על דרך הצחנות: "כל האומר שיש לו רק תורה שבכתב ללא התורה שבעל פה גם תורה אין לו". אהבת איתן מפרש, כי הכוונה "למי שנמנע מגמילות חסדים". כלומר, אנו רואים שדברי חכמים סובלים משמעויות שונות. לענייננו, חשוב לראות כיצד הר"י קאפח משבץ אמרה זו לתוך משנת הרמב"ם ומיישם אותה בהתאם להשקפת הרמב"ם ותפיסתו. אליבא דהרמב"ם, הגרעין המחשבתי הוא הבסיס לתורה, והוא הבסיס גם לזכיית חיי נצח, הנקרא בשם העולם הבא. וראה מאמרה של ח' כשר: "תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם", מחקרי ירושלים, ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 71 – 81.

<sup>26</sup> פ"ב ה"א.

<sup>27</sup> פירוש המשנה לרבנו, שם.

בחימת פרק א באופן הבא: "והזכיר ענין זה (=אין דורשין) במקום זה, לפי שאמר לעיל הן הן **גופי תורה** לפיכך הזכיר ענינים שהם **יסודות גופי תורה**".<sup>28</sup>

אם כן הואיל והמשנה חתמה פרק א' בהזכרת הדברים שמהווים את **גופי התורה**, קרי את החלק המעשי, מה שבלשון הרמב"ם נקרא בשם '**תקון הגוף**',<sup>29</sup> מן הראוי היה להזכיר את הדברים, שהם בבחינת יסודות של גופי תורה קרי העניינים המחשבתיים, הנקראים בשם '**תקון הנפש**'.<sup>30</sup>

על רקע האמור, יש לפרש כך את הצירוף **הלכות יסודי התורה: היסודות של גופי תורה**. פירוש זה עולה בקנה אחד עם העניינים הנדונים בהלכות יסודי התורה, העוסקים במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, שעליהן נסובה משנת '**אין דורשין**'.

ההתייחסות לפן המחשבתי **כיסודות של גופי תורה** משתבץ היטב אף לאור הגדרת המונח תורה במשנת הרמב"ם כעולה מהדוגמות שלפנינו:

### הגדרת המונח 'תורה'

**א.** במו"נ מגדיר הרמב"ם תורה כ – "**ספר שהוא הכשרת ראשונים ואחרונים**".<sup>31</sup> בחינת ההקשר מלמדת, כי הרמב"ם קבע הגדרה זו מתוך הנחת יסוד ברורה, כי בסיפורי התורה חבויים מסרים, אשר פְּעֻנוּחָם יושג בנקל, רק כאשר נהיה ערים למונחים הפילוסופיים המשוקעים בכתוב. על בסיס הגדרה זו נטרל הרמב"ם את האבסורד הגדול שהעלה המקשה בקראו את הכתוב, מבלי שהיה ער לרובד הפילוסופי החבוי בו. נמצא כי דווקא העירנות לרובד הפילוסופי היא זו שעשויה למנוע הסקת מסקנות שגויות ומוטעות ביחס לכוונת התורה, למטרותיה ולעקרונותיה.

**ב.** במקום נוסף במורה הנבוכים מגדיר הרמב"ם את המונח "תורה": "**וכאשר תתבונן באותו ספר המכשיר לכל מוכשר אל האמת ולפיכך נקרא תורה**".<sup>32</sup> ואף שם ההקשר והרקע אחוזים וקשורים לעניינים השקפתיים.

<sup>28</sup> על דברי הרמב"ם הללו עמד גם י' טברסקי בספרו **מבוא למשנה תורה**, ירושלים תשנ"א, עמ' 271-272.

<sup>29</sup> תקון הגוף, מו"נ ג:כו-כח.

<sup>30</sup> תקון הנפש, שם. ייתכן שהוקדם כאן תיקון הגוף לתיקון הנפש בשל ההכרחיות שנדרש תיקון זה קודם תיקון הנפש, וכפי שביאר הרמב"ם שם, וכך ציין הרמב"ם גם בהלכות יסודי התורה, שהם המשפיעים. ברם הרמב"ם התחיל במשנה תורה קודם בעניינים הקשורים בתיקון הנפש, זאת בשל הסדר שנוקט הרמב"ם, ההולך מן היסודי ביותר לדבר הפחות יסודי, ולא על סדר העשייה של הדברים.

<sup>31</sup> מו"נ א:ב. וראה על כך שרה קליין ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם הראשון בפרשת בראשית**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 52-60.

<sup>32</sup> מו"נ ג:יג. בשתי ההיקרויות הללו עוסק הרמב"ם בשאלת התכלית; כאן בשאלת תכלית העולם, ובהיקרות הראשונה בתכלית האדם שהוא בבחינת עולם קטן, כעולה מדברי הרמב"ם במו"נ א:עב.

ג. היבט זה משתקף אף בכתביו ההלכתיים. וכך הוא מציין בהלכות תשובה: "תורה זו היא עין חיים".<sup>33</sup> הדברים נכתבים על רקע הבנת המשמעות של ייעודי השכר החומריים המופיעים בתורה, ובהגדרה זו מצביע הרמב"ם על תכליתה הפילוסופית, והמונח עין חיים מתפרש עם העולה בפרשנות האליגורית לסיפור גן עדן.<sup>34</sup> נמצאנו למדים, כי משמעות רבה גלומה בצירוף הלכות יסודי התורה, ולאור הנסקר, הרי שביטוי זה מקפל בתוכו את התכלית של מפעלו של הרמב"ם ותפיסתו את תכלית התורה ותכלית האדם.

### לדמותו של הנבוך

בפתיחה למורה הנבוכים מעלה הרמב"ם קווים שמטרתם לאפיין את דמות הקורא, שלמענו מיועד ספר מורה הנבוכים.<sup>35</sup> בעניין זה מציין הרמב"ם את המטרה הבאה: "להעיר לאדם דתי שכבר נקבעה בלבו והושג בדעתו אמתת תורתנו והוא שלם בדתו ומדותיו". התיבה 'נבוכים' יצרה רושם שגוי, לפיה 'המבוכה של הנבוך' מבטאת חוסר ודאות והתלבטות ביחס שבין אמונה לכפירה. לאור הנחה שגויה זו, התגבשה תפיסה לפיה ספר מורה הנבוכים מופנה לבני אדם שאמונתם רופפת בקרבם, והמבוכה נעה בין קבלת עול תורה ומצוות לבין פריקת עול תורה ומצוות. לשון אחרת: מטרת הרמב"ם במורה הנבוכים לפנות לטיפוסים מתנדנדים ולשכנעם באמתת התורה על מנת שיחזרו בתשובה שלמה. גישה זו הנביטה מסקנה, לפיה אדם השומר מצוות ומאמין, אינו נזקק כלל למורה הנבוכים, ואף מוטב לו להינזר כליל מלבוא בשערי הספר, שמא תרופף אמונתו. לשיטה זו דברי הרמב"ם במורה הנבוכים אינם מביעים את אמתתה של התורה, ודבריו הם בבחינת 'ממרח פילוסופי מגונה במסווה של תורה'. כשנעיין הדק היטב, נוכל לראות, כי גישה זו נטולת כל יסוד וזאת מכמה וכמה היבטים שיובאו בפירוט להלן:

**1. לשון ברורה ומפורשת:** בפתיחה לספר מורה הנבוכים כותב הרמב"ם, כי הספר מכוון בעיקרו "להעיר לאדם דתי שכבר נקבע בלבו והושג בדעתו אמתת תורתנו שלם בדתו ומדותיו". מילים ברורות אלו אינן מרמזות כלל על מי שיש לו ספק באמונה, אלא על מי

<sup>33</sup> פ"ט ה"ד (במהדורות אחרות הלכה א).

<sup>34</sup> מו"נ א:ב, וב:ל, וכן בא:מב, בביאור שם משותף חי.

<sup>35</sup> על טיבו של דמות המקשה ודרכי הפתרון המוצע ע"י הרמב"ם עמדה בהרחבה ובהעמקה, שרה קליין בספרה פירוש הרמב"ם לסיפורים בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, וראה להלן הע' 43.

שבלשון הרמב"ם נקרא בשם: "סכל המתעקש עקשות הנקראת בשם העקשות המופתית".<sup>36</sup>

**2. הנמען של הספר:** ספר מורה הנבוכים נכתב לתלמידו של הרמב"ם כפי שעולה מאיגרת ההקדשה שסיפח הרמב"ם לספר שלפנינו. לא ניתן להטיל ספק בטיב דתיותו של התלמיד, ובפרט לאור השבחים שמרעיף עליו הרמב"ם. יתר על כן, הרי הרמב"ם נתן לתלמידו זה את הרשות לפתוח בית מדרש ללמד ולהורות הלכה.<sup>37</sup> והרי לא ניתן להעלות על הדעת, כי הרמב"ם היה נותן רשות זו לו היה מדובר בתלמיד נבוך שאינו שלם בדתו ובאמונתו.

**3. תועלת הספר:** עניין זה עולה היטב אף מסיכום התועלת העולה מלימוד הספר. הרמב"ם מוצא לנכון להבחין בין שלושה טיפוסים קוראים שיגיבו לספרו:

\* **מתחילים בעיון:** הרמב"ם מציין, שקורא המתחיל בעיון "ימצא תועלת במקצת פרקי המאמר".<sup>38</sup>

\* **השלמים בדת:** עפ"י הרמב"ם, קורא מעין זה "ישיג תועלת בכל פרקיו".<sup>39</sup>

\* **המבולבלים המחזיקים בדעות בלתי נכונות:** לגביהם אומר הרמב"ם:

**הם ירתעו מפרקים רבים ממנו ומה מאוד יקשה עליהם כי לא יבינו להם ענין, ועוד כי מהם יתגלה פסולת הסיגים שבידם שהם סגולתם ורכושם המיועד ליום אידם.**<sup>40</sup>

**4. בחינת מכלול הספר:** בחינה מעמיקה של הספר מורה הנבוכים מלמדת, כי ניתן לראות במורה הנבוכים יחס הדומה ליחס שבין המשנה לגמרא; רוצה לומר, אם ספר המדע הוא בבחינת משנה, הרי שספר מורה הנבוכים הוא התלמוד של ספר המדע.

<sup>36</sup> מו"נ א:לא. אם כי הדברים מתייחסים לחולק על דברים המוכחים וברורים מבחינה מדעית, כפי שהביא, הרמב"ם שם את הדוגמה על החולקים כי העולם כדור. אך עניין זה מופיע אצל הרמב"ם גם בהקשרים הלכתיים, כלפי כל מי שחולק על דבר ברור, שמחייב אותו העיון ביסודות אותו תחום. כך אנו מוצאים לעניין מה שנשאל הרמב"ם על אמירת פיוטים בשבת. לאחר שציין את המקורות לביסוס עמדתו, ציין "וזה דבר שלא ייעלם מאיש מתלמידי החכמים .. ולא יכחישנו אלא המתנגד לדברים הגלויים לעין" בהמשך הדברים הרמב"ם חותם את דבריו בלשון הבאה: "זוהי דעתי שהעיון מחיבה, ומי שסובר אחרת הניחהו בדעה שהוא מדמה" (שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן רח). קטע זה תרגמו הר"י קאפח כדלקמן: "וזה דבר שלא יסכל בו שום תלמיד חכמים... ולא יתעקש ויתוכח בו אלא עקשן בדברים הגלויים" את חתימת הדברים תרגם באופן הבא: "זוהי דעתי כפי מה שמחייב העיון. ומי שסובר זולת זה ישאר בדמיונותיו". משנה תורה מהדורת הר"י קאפח, הלכות שבת פרק ל, עמ' תרלה, הע' כז.

<sup>37</sup> אגרות הרמב"ם, בתרגום ר"י קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ז, עמ' קלד פסקה כא.

<sup>38</sup> מו"נ פתיחה, "צוואת זה המאמר".

<sup>39</sup> מו"נ, שם.

<sup>40</sup> מו"נ, שם.

מדברינו עד כה עולה בבירור, כי הטענה לפיה ספר מורה הנבוכים מיועד למי שאינו שלם בדתו, חוטאת לדברי הרמב"ם עצמו, ללשונויותו המפורשים, לרוחו ולכוונתו.<sup>41</sup>

**כיצד מתיישבת שלמות דתית עם מבוכה?** הפיתוי לטעון שספר מורה הנבוכים אינו מיועד לשלמים, נועד אולי לפתור את השאלה, כיצד מתיישבת שלמות דתית עם מבוכה ולבטים. וכבר הצביע על עניין זה הר"י קאפח כדלהלן:

רבים תעו טעו בהבנת דברי רבנו בתחלת הקדמתו... בתארו שהספר נכתב לאדם דתי שלם באמונתו שכבר עיין במדעי הפילוסופיא ונבוך בפשטי העניינים. ודמו שלא נכתב ספר זה אלא לנבוכים. **דמו כי מה שכתב רבנו שם, ועין במדעי הפילוסופיא וידע עניניהם שזה לגריעותא.**<sup>42</sup>

מן הדברים עולות שתי נקודות:

- א.** הנחה זו אין לה תשתית איתנה, אלא היא פרי הדימוי.
- ב.** הפרשנות תלושה מכוונת הרמב"ם, בכך שדימו כי מה שציין הרמב"ם, נאמר לגריעותא.

מסתבר, כי לו ניתנה הדעת באופן הראוי, הרי **שמעיקרא קושיא ליתא**, ולא היה מקום כלל לתמוה, כיצד תיתכן מבוכה עם שלמות דתית, ואדרבא, היא הנותנת: **"כי מי שאינו שלם בדתו לא יטרידהו מאומה, יתהלך במישרים"**.<sup>43</sup>

הווה אומר, דווקא קיומה של המבוכה היא אות וסימן לשלמותו של האדם ולא ההפך. לשם כך יש להסב את תשומת הלב למשמעות המקופלת במליצה **"יתהלך במישרים"**. ביטוי זה לקוח מפסוק במשלי, המציין את התוצאות ההרסניות של שתייה מופרזת של יין,

<sup>41</sup> בהקשר לכך יפים כאן דברי רס"ג המציין, כי העוול שעושים לאמת הברורה היא בבחינת רשע. וכך עולה מהקדמתו לספר אמונות ודעות, שם הוא מציין: "וכבר דמה הרצאת הכתוב דברי הצדק כהרצאת המעות באמרו כסף נבחר לשון צדיק לב רשעים כמעט... עשה את אשר ידיעתם מעטה במלאכת החליפין או חסרי הסבלנות רשעים מפני שהם עושים עוול לאמת". אמונות ודעות, הקדמה, עמ' ד.

<sup>42</sup> הקדמת הר"י קאפח למו"נ, המופיעה בשם **"דברים אחדים"**, עמ' 17.

<sup>43</sup> על דמותו של הנבוך ראה מאמרו של ר' ישפה **ספר איוב כמורה נבוכים מקראי**, דעת הרמב"ם, תשס"ד עמ' 205 – 231. ושם (עמ' 216) בהתייחסו לדמות הנבוך מצא לנכון להשוות זאת לדמותו של איוב, כפי שעולה מפרשנות הרמב"ם בעניין. במסגרת זו הבחין בשלושה שלבים: "בשלב הראשון הוא יהודי פשוט, ללא כל חשיפה קודמת לפילוסופיה ולמדע. אמונתו התמימה מבוססת על הקבלה בלבד... הוא עוד לא נבוך אלא פשוט בור ועם הארץ מבחינה פילוסופית. רק בשלב השני הוא מתקדם למבוכה כשהוא נבוך מהסתירות לכאורה בין הדת והתבונה, בגלל חשיפתו לפילוסופיה. זהו השלב של התלמיד שהרמב"ם כתב בשבילו את מורה הנבוכים. המורה כפי ששמו מעיד, אמור להורות לתלמיד את הדרך לשלב השלישי, דהיינו, להבנה בוגרת ומתוחכמת יותר של אופיים המשותף של השמות המקראיים. זהו השלב האחרון בהתפתחות התלמיד, השלב שהרמב"ם מכנה: "הכמת התורה על אמת".

כדלהלן: "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים" (מש' כג, לא). ובכן שתייה מופרזת מביאה לידי העדר תחושה של המציאות הסובבת, ובשל כך השיכור אינו חש בבעיה כאשר הוא נתקל בחפצים ובשאר דברים בעת הילוכו, וכתוצאה מכך הוא חשוף לפגעים ולנזקים. הסבר לפסוק זה מופיע גם בתלמוד במסכת יומא (עד-עה) שם נאמר: "כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים. ר' אמי ור' אסי, חד אמר כל הנותן עינו בכוס עריות דומות עליו כמישור. וחד אמר כל הנותן עינו בכוסו כל העולם, דומה עליו כמישור". נביא את פירושו של **עיון יעקב**, המציין כדברים האלה:

כי ראוי לכל אדם להשגיח עצמו בדרכיו שלא יהא נכשל במכשולות שבדרכים ליפול. משא"כ (=מה שאין כן) השיכור. דרכו ליפול בכל מכשולות הדרכים, לפי שהכל דומה עליו כמישור...

רק הֶהְדוּק בדתו ובתורתו (=הפיקח) עשוי להיות ער לבעיות הקשורות לאמונות ודעות, ומחמת כך יעשה ככל יכולתו למצוא פתרון, אך מי שרדום במחשבתו, אין לו הרגישות לדקויות, ולכן לא ימצא בעצמו דחף לעיונים אלו.<sup>44</sup> באופן זה מצטיירת דמותו של השלם במשנת הרמב"ם כעולה מהדוגמות הבאות:

1. בהתייחסו לדרך הראויה שבה יש לגשת לאגדות חז"ל, מנסח הרמב"ם את תכונותיו של הקורא הנמנה עם האסכולה הרצויה באופן הבא:

שכל זמן שיזדמן לך דבר מדבריהם ממה שהשכל מרחיקו תתעכב אצלו ותדע שהוא חידה ומשל ותשאר בטרדת הלב ואמוץ המחשבה בהבנתו, דואג למצא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת התבונן בדברי תשיג תועלת אם ירצה ה' יתעלה.

2. בתחילת ספר מורה הנבוכים מופיעה איגרת שכתב הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, ובה פרטים המסייעים ביד הקורא לעמוד על המניע לכתיבת מורה הנבוכים. בין השאר מופיעה התייחסותו של הרמב"ם לתשוקתו העזה של תלמידו ללימודים העיוניים ולהשתלמות ברכישת המדעים והחכמה, וכן רצונו העז לעמוד על סתרי תורה מבלי שיסתפק ברמיזות

<sup>44</sup> הדבר דומה להבדל בין תלמידי חכמים הנכנסים לעובי הקורה בעניינים הלכתיים ומחפשים בספרות השו"ת והפסיקה לבין מי שלא מוטרד כלל ומוצא לו פתרונות בספרי הקיצורים. כך העניין גם כלפי העיון ביסודות ההלכה, כעולה מדבריו של מהר"ץ חיות בהקדמתו לספרו: "... לא הלכתי בדרך רוב המחברים אשר כולם מתנבאים בסגנון אחד לבאר רק פרטי המצוות וסדר עשייתן לבד, ועיקרי יסודי התורה בקרן זוויות מונחים, אין דורש ואין מבקש אותם להרימם מערימת עפר. ולדאבון נפש השרידים אשר ה' קורא יחזו כי רפו יסודותיה של תורה אצל עדת המעינים ויתרבו דעות שונות אצל בעלי האמונה ושוכחים העיקרים הראשים אשר הונחו ליסוד מוסד לאנשי האומה". **ספר תורת הנביאים** (המכונה **אלה המצוות**) בתוך: **כל ספרי מהר"ץ חיות**, ירושלים תש"ח, הקדמה, עמ' ג.

שרמזו לו הרמב"ם במהלך הלימוד המשותף. מהאופן שהרמב"ם מתאר עניין זה ניתן לראות כי העניין של **"אימוץ המחשבה"** **'טרדת הלב'** והמבוכה משמשים כקווי אפיון של **הבשלות** למסירת סתרי תורה.

וראיתי שאתה דורש ממני עוד ועוד, ואילצתני לבאר לך דברים מן הענינים האלהיים ושאודיעך הנחות המתכלמין הללו והאם אותם דרכים הוכחתיים ואם לאו מאיזו אומנות הם. וראיתך שכבר קלטת משהו מן זולתי ואתה נבוך והחלו בלבך הסוסים ונפשך הנכבדה דורשת ממך למצא דברי חפץ.

הנה כי כן מבוכת הנבוך צומחת מתוך **בשלותו** של האדם, ודווקא מחמת שלמותו הדתית והתודעתית.<sup>45</sup>

### הרמב"ם והתודעותו אל הקבלה

בין האגדות השונות שנרקמו סביב דמותו הענקית של הרמב"ם, ידועה האגדה, לפיה הרמב"ם לקראת סוף ימיו זכה ללמוד את הקבלה. אגדה זו מופיעה בצורות ובנוסחאות שונות.<sup>46</sup> התופעה שבה מייחסים לחכם חזרה מדעה מפורשת שהביע מוכרת וידועה, מופיעה בהקשרים שונים.<sup>47</sup> עצם ההיזקקות לאגדה מעין זו יש בה כדי לבטא מה רב הפער הקיים בין משנתו של הרמב"ם העולה מכתביו לבין תפיסות קבליות. עדות ראשונה לכך

<sup>45</sup> על רקע זה נבין אל נכון את תשובת הר"י קאפח כאשר נשאל בעניין ההשכלה, וענה: "אי אפשר להיות דתי בלא השכלה כללית". ראיון לגיליון **נקודה** (218), ראש השנה תשנ"ט. באופן דומה מובא בשם הגר"א שציון, כי ככל שישחר לאדם חכמת חיצונית, כך יחסרו לו עשר ידות בתורה.

<sup>46</sup> על גלגוליה של אגדה זו עמד ג' שלום במאמרו **"מחוקר המקובלים: אגדת המקובלים על הרמב"ם"**, בתוך: **מחקרי קבלה**, א, ג' שלום (ההדיר יוסף בן שלמה), 1998, עמ' 189 – 200. במאמרו זה הצביע ג' שלום על הקשיים לשייך איגרת זו לרמב"ם, וכן הצביע על הופעתה לראשונה.

<sup>47</sup> כך למשל אירע בתשובתו המפורסמת של הנודע ביהודה בה התיר באורח ברור להתגלח בחול המועד בניגוד לדעתו של רבנו תם. וכעבור זמן נפוצה שמועה שאף נזכרה בדברי פוסקים לפיה **הנודע ביהודה** חזר בו מדעתו להתיר. על סוגיה זו של הגילוח בחול המועד וההתייחסות למהלכה של השמועה וגלגולה עמד בהרחבה רבה מ' בניהו בספרו **תגלחת בחולו של מועד**, ירושלים תשנ"ה, עמ' כ-כט. יצוין כי גם על מי שאינם בני ברית נכתבו איגרות, שחזרו בהם מדעתם. כך אנו מוצאים, כי יוחסה איגרת, לפיה **אריסטו** חזר בו בסוף ימיו לא רק מדעותיו אלא אף מיווניותו והפך להיות יהודי. המעניין כי ניתן למצוא מאפיין משותף בין האיגרת שבה מופיעה חזרתו של אריסטו לבין האיגרת על חזרתו של הרמב"ם: בשתי האיגרות מצוינת העובדה, כי האמת נתגלתה להם בסוף ימיהם, כאשר חיבוריהם כבר נתפשטו מה שלא נותן סיפק בידיהם לכתוב את הדברים באופן מחודש. איגרת זו מופיעה בתוך קובץ המכיל את מבחר הפנינים, איגרת המוסר וספר בחינות עולם, ירושלים תשמ"ג (מובא בסוף איגרת המוסר, עמ' 31). מעניינים בהקשר הזה דברי החזון אי"ש בנוגע למסופר על הגר"א: **"לבי נוטה כי המסופר בשם הגר"א אמת אבל אין להתחשב הרבה עם נטיית הלב בלי יסוד שכלי"**. קובץ איגרות ב, אגרת כא, עמ' לו.

עולה בפירושו של בעל **מגדל עוז** על דברי הרמב"ם. בטרם נביא מדבריו של בעל **מגדל עוז**, ראוי שנציין את ההקשר שעליו נסוב הדיון והצורך לחשוף אגדה זו. בפרק הראשון מהלכות יסודי התורה עוסק הרמב"ם בקביעת ההלכות הנוגעות לעניין ייחוד ה' ושליטת הגשמיות. בהקשר לכך מדגיש הרמב"ם, כי רוחניותו המוחלטת של ה', אינה ניתנת כלל להשגה. האדם באשר הוא אדם יכול להתחקות רק על פעולותיו של ה', אך בשום פנים ואופן אינו יכול להשיג את מהותו של הקב"ה. על רקע קביעות אלו עולה השאלה, כיצד ניתן להסביר את בקשתו של משה: "**הראני נא את כבודך**". כלום משה רבנו ביקש להשיג מה שצריך להיות ברור לכול, שאינו ניתן להשגה?<sup>48</sup> הרמב"ם מעלה שאלה זו ומציע תשובה בצדה, ואלו דבריו:<sup>49</sup>

מהו זה שביקש משה רבנו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך. ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמין ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים. כך ביקש משה רבנו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת מציאותו כאשר היא.

לפי הסברו של הרמב"ם, נקודת המוצא בבקשתו של משה היא ההכרה ברוחניותו של ה', ודווקא בשל הכרה זו מבקש משה להגיע לוודאות מוחלטת ביותר בעניין נבדלותו של ה' מיתר הברואים. לפיכך חובה להניח כי ראיית פנים אינה מתייחסת כלל למצג מוחשי אלא למוחלטות של הוודאות המוכרת לנו במערכת יחסים חברתית, **ראיית פנים** היא ביטוי לדבר ודאי ביותר. התורה, בהיותה מדברת בלשון בני אדם,<sup>50</sup> נקטה את הביטוי הזה כדי לציין את חפצו של משה להגיע לוודאותו המוחלטת של האל מבחינת נבדלותו. התשובה לבקשתו של משה מנומקת ע"י הרמב"ם באופן הבא:<sup>51</sup>

והשיבו ברוך הוא שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמתת דבר זה על בוריו. והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו

<sup>48</sup> דיון מקיף ומעמיק בעניין בקשתו של משה ובהיבטים העולים מכך במשנת הרמב"ם ראה אצל ח' כשר, **פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור**, דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 29-66. נדפס שוב בתוך: **דעת הרמב"ם**, תשס"ד, עמ' 245-283.

<sup>49</sup> הל' יסודי התורה א יא.

<sup>50</sup> במו"נ מבאר הרמב"ם את הביטוי **דברה תורה כלשון בני אדם** - באופן הבא: "**ענינו שכל מה שאפשר לכל בני אדם להבינו ולהשכילו במחשבה ראשונה הוא אשר נעשה ראוי כלפי ה' יתעלה, ולפיכך תארוהו בתארים המורים על גשמות כדי להורות עליו יתעלה שהוא מצוי**". מו"נ א:כו. וראה שם על אתר הע' 1 של הר"י קאפח, שבה ציין את כל המקורות שבהם מופיע ביטוי זה בתלמוד, וכן הפנה למורה הנבוכים א:לג, ופרק מו, שם התייחס הרמב"ם לפתגם זה שוב.

<sup>51</sup> הל' יסודי התורה א יב.

ולא ידע לאחוריו. עד שהשיג מאמתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר הנמצאים כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחוריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים. ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר וראית את אחורי ופני לא יראו.

התשובה לבקשת משה מבליטה היטב את קביעת הרמב"ם בדבר נבדלותו של ה' ואי גשמיותו. משה זוכה להכרה לפיה אפילו בתהליך הברור, המזוקק והמטוהר ביותר לא ניתן להגיע למהות ההשגה של נבדלות ה', וזאת מעצם היות האדם 'שכל מצוי בחומר'.<sup>52</sup> החומר הוא המסך החוצץ בעד האדם מלהשיג את הדבר הנבדל. מעלתו הייחודית של משה היא בכך שהצליח להסיר את כל המשוכות, ורק עובדת היותו בעל חומר עמדה לפניו.<sup>53</sup> אפילו במצב נעלה כגון זה, שלא הושג ולא יושג מעולם, אף על פי כן, הכתוב מתאר זאת כראיית **אחור** ולא **פנים**. נמצא כי בקשת משה, מונצחת בכתוב, על מנת ללמד בדרך קל וחומר את הנמנעות להשיג את הנבדל מחומר כפי שהוא. מנקודת ראות זו ניתן להבין כי בעצם הרמב"ם הצליח להשיג את מטרתו, בכך שהוכיח שלוש נקודות יסוד:

- א.** המטרה החשובה והיסודית ביותר היא אחדות ה' ושלילת גשמותו. דבר זה בא לביטוי בעצם הערגה והשאיפה של משה רבנו, רבן של כל נביאים.
- ב.** השגת רוחניותו המוחלטת של ה' כפי שהיא אינה ניתנת כלל להשגה, ואפילו רבן של כל נביאים לא השיג אלא את פעולותיו בלבד ולא את מהותו. ויתרה מזו, במורה הנבוכים אף מוטעם הענין כי בקשתו של משה היתה בבחינת חריגה שכמעט והיה ניזוק מעצם השוטטות המחשבתית במה שלמעלה מיכולת האדם להשיג.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> כלשונו של הרמב"ם בפרק השביעי משמונה פרקים.

<sup>53</sup> בשמונה פרקים בפרק השביעי עמד הרמב"ם על המסכים השונים החוצצים בהשגת הנבואה ובהשגת הקרבה לה'. כפי שהטעים שם הרמב"ם, המעלות נחלקות ל: 1. מעלות הגיוניות (=הבנה, זיכרון, וכו'). 2. מעלות מידותיות (=תכונות כתוצאה של התנהגות מוסרית) וכנגדן המגרעות ההגיוניות והמדותיות. לדעת הרמב"ם, מגרעת של אחת מן המעלות הללו, הן מה שנקראות בשם מחיצות. במהלך הרצאת דבריו, נגע הרמב"ם, גם בעניין בקשת משה, והשיב תשובה זהה לזו שהעלה בספר משנה תורה.

<sup>54</sup> הרמב"ם במורה נבוכים מתייחס לשתי הבקשות של משה ומציין, כי את הבקשה הראשונה כינה הכתוב בשם: 'ראיית פנים' אך זו 'הסתיר אותה ה' ממנו' את טיב המשמעות של הסתרה זו מטעים הרמב"ם באופן הבא: 'ואמרי הסתיר ממנו כוונתי בכך שאותה ההשגה נעלמת ונמנעת בטבעה. וכל אדם שלם כאשר יתחבר שכלו במה שבטבע להשיג ויחשוב על השגחה אחרת מאחרי זו, יש שתשתבש השגתו או יאבד כמו שיתבאר באחד מפרי מאמר זה. אלא אם כן ילוח אליו סיוע אלהי כמו שאמר ושכתי כפי עליך עד עברי' (מו"נ א:כא).

ג. מדברי הרמב"ם עולה, כי השגתו של משה רבנו לא התאפיינה בתוספת ידע אודות המושג פנים ואחור, אלא בנטרול המשמעות המגשימה. בכך בעצם מונחת החקירה בדרך תוארי השלילה שהובלטה בספר מורה הנבוכים.<sup>55</sup>

### השגת הראב"ד

על ההסבר של הרמב"ם נמתחה ביקורת חריפה של הראב"ד המציין: **"ופנים ואחור סוד גדול הוא ואין ראוי לגלותו לכל אדם, ואולי בעל הדברים הזה לא ידעהו"**. לדעת הראב"ד, הסברו של הרמב"ם חף מכל זיקה לתורת הסוד, באופן המעורר את החשד, שמא הרמב"ם לא הכיר תורה זו כלל.<sup>56</sup> נראה שהראב"ד הניח כך בשל העובדה שהסברו של הרמב"ם למושג **פנים ואחור** אינו בחשיפת תוספת מידע לגבי המשמעות הטמונה במושגים הללו, וכיצד הם משקפים צדדים בתורת האלוהות. אדרבא, מדבריו של הרמב"ם עולה, כי **פנים ואחור** הם רק **מעטפת הכרחית** לתאר את מה שלא ניתן ליחס לה! הביטויים כשלעצמם הם רק על דרך המליצה בלבד, ואינם מכילים משמעות פנימית. לשון אחרת: בעוד שאליבא דהראב"ד הסוד הוא **בגילוי משמעויות** נוספות החבויות במונחים ובמושגים שנוקט הכתוב, הרי שאצל הרמב"ם הסוד הוא דווקא **נטרול המשמעות** הקיימת של המונח וריקונו מכל סממן גשמי.<sup>57</sup>

### תשובת בעל המגדל עוז

הנחת היסוד של בעל מגדל עוז<sup>58</sup> היא כדברי הראב"ד, שהאופן שבו מפרש הרמב"ם את המונחים פנים ואחור וכן בקשת משה והתשובה שקיבל – נקיים לגמרי מכל משמעות קבלית. אך בעוד הראב"ד הסיק כי עמדת הרמב"ם היא בשל אי ידיעתו את הקבלה,

<sup>55</sup> לנטרול ההגשמה הקדיש הרמב"ם את הפרקים א-ג בחלקו הראשון של מורה הנבוכים, ולשלילת התארים יוחזו הפרקים ג-עא.

<sup>56</sup> ייתכן שהשגת הראב"ד מרוככת במידת מה, ואולי סבר שדברי הרמב"ם מנוכרים לתורת הסוד, אך הסתפק בציון מרוכך יותר, לפיו הרמב"ם לא ידע את הדברים. פירוש זה עשוי להשתמע בשים לב ללשון הראב"ד שנקט את הביטוי **"בעל הדברים הזה"**, וכן לעניין דברי הרמב"ם בקבעו, כי העולם הבא – אין בו אכילה ושתייה שם העיר הראב"ד על אתר: **"דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד. וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה"**. אך מכלל השערה לא יצאנו.

<sup>57</sup> נקודה זו גם מאפיינת את ההבדל בעניין כוונת התפילה בין תפיסת המקובלים לבין תפיסת הרמב"ם. על הכוונה ראה י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 77 – 92. על הכוונות בתפילה ובמתח שנוצר בין ההלכה לבין הכוונה אצל המקובלים, ראה מאמרו של מ' חלמיש **"ההתמודדות עם חובות הכוונה"**, בתוך ספרו הגדול: **הקבלה – בתפילה בהלכה ובמנהג**, רמת גן, תש"ס, עמ' 71 – 105.

<sup>58</sup> ר' שם טוב (בר' אברהם) אבן גאון. היה מתלמידי הרשב"א, והוא הראשון שציין מקורות לדברי הרמב"ם. עיקר מגמתו הנה לדחות את השגות הראב"ד על הרמב"ם.

ולפיכך כתב מה שכתב, סבור בעל **מגדל עוז**, שבאמת שהרמב"ם אכן היה ער לכך שקיים רובד נוסף, אלא שלא נתן לו ביטוי כאן.

ואני אומר כמה פנים לתורה נסתרים וגלויים והדרך אשר תפס ר"מ ז"ל בזה דומה לדרך שתפס בספר מורה הנבוכים לישב דעת המתפלסף הציקוהו פשטי המקראות ולכך חברו בלשון הגרי. אבל הוא בעצמו יודע כי דרך האמת נעלמת ואינה נמסרת אלא מפה לפה ובחשאי.

לדעתו, הרמב"ם כתב את ההסבר בהתאם לכיוון המחשבה המופיע במורה הנבוכים, שאינו עולה בקנה אחד עם תורת הנסתר; עם זאת, מוסיף ומציין בעל **מגדל עוז** את הדברים הבאים:

ולדעתי שר"מ ז"ל ידע בהם בסוף ימיו שאני מעיד שראיתי בספרד ארץ מולדתנו כתוב במגלה של קלף ישן מיושן ומעושן לשון זה: אני משה ב"ר מימון כשירדתי לחדרי מרכבה בינתי בענין הקץ וכו', וקרובים היו דבריו לדברי המקובלים האמיתיים שרמז רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בתחילת פירושו לתורה.

בעל **מגדל עוז** אינו מתספק בכך ומוסיף, כי מצא תשובה אחרת של הרמב"ם, שעולה ממנה מובן מיסטי:

גם ראיתי תשובה אחרת ממנו והיה ז"ל מגיד בה שהתחיל לפרש הגדות על דרך נסתר כאשר ייעד מזמן וכשחזר על הדברים ראה אותם נסתרים כבתחלה לא עלה בידו פרסום בהם אלא כמעתיק מלשון ללשון וכמדומה לו שטבע אלה הנסותרות להיות נעדרות מפרסום ה' בסיני במ קדש ולכך לא גמרם וגנזם.

בטרם נבחן את לשונה ותוכנה של האיגרת, הרי שיש להצביע על סתירה פנימית בתוך דבריו של בעל **מגדל עוז**, כדלהלן:

1. מצד אחד הוא טוען כי הרמב"ם ידע שיש רובד נוסף נסתר העולה בקנה אחד עם משמעות קבלית, אלא שרובד זה לא בא לביטוי בכתביו, אך בה בעת הוא טוען, כי מצא איגרת שבה התודע הרמב"ם לתורת הנסתר, לאחר התפשטות כתביו.
2. אילו הכיר הרמב"ם מעיקרא בקיומו של רובד נסתר במשמעות התואמת את תפיסת המושגים הקבלית, אם כן מה הטעם והצורך להתודעות לקבלה עד כדי רצון לחזור בו ממה שכתב? ועוד, מדוע שקד הרמב"ם במלוא התנופה והעצמה להכניס דעות ואמונות העומדות בניגוד לאמת הכמוסה עמו, ומדוע יראה בהם משום **סתרי תורה**?

3. במאבקו על דעותיו הפילוסופיות לא חסך הרמב"ם את שבט לשונו מחכמי דורו וכינה אותם בכינויים מגוונים כגון: **בערים, טיפשים, תועים מן הבהמה**, ועוד לשונות לעג כאלו. קשה מאוד להניח, כי הרמב"ם גינה את חכמי דורו כאשר הוא בעצם מחזיק באותן הדעות שהם החזיקו, ואף סבר שדעותיו הן האמת לאמתה<sup>59</sup> בעוד הדעות שיצא כנגדן הן דעות כוזבות ונפסדות.<sup>60</sup>

4. אף אם נבקש למצוא מזור בהנחה השגויה, כי את עמדותיו הקבליות העלים הרמב"ם מקוראיו של מורה הנבוכים, כיון שהספר נכתב לבני אדם המתנדנדים בדעותיהם, עדין עולה השאלה, מדוע הטעה הרמב"ם את קוראי חיבורו משנה תורה בספר **המדע**, שהרי לפי דבריו, חיבור זה נועד **לקטן ולגדול**, ולא לנבוך.

5. עיון מדוקדק מלמד, כי הרובד הפילוסופי משוקע בחיבור **משנה תורה**, ובפרט בספר **המדע**, אשר התכנים הפילוסופיים עולים בו באופן מובהק, אף יותר ממה שעשוי להשתמע מספר **מורה הנבוכים**, כעולה מהדוגמות שלהלן:

**א. בהלכות יסודי התורה** משתית הרמב"ם את ההוכחה למציאות ה' על בסיס שיטת הקדמות, הכופרת בבריאת יש מאין, מבלי לנמק את פשר העניין. לעומת זאת, **במורה הנבוכים** הבהיר הרמב"ם, מפני מה נקט דרך הוכחה זו.

**ב. הופעת הנבואה באופן הכרחי.** במורה הנבוכים הבחין הרמב"ם בין דעת ההמון ודעת הפילוסופים לבין דעת התורה לגבי השראת הנבואה.

**השקפת ההמון** שאין צורך בשלמות המעלות ההגיוניות והמידותיות על מנת להתנבא, אלא ה' יכול לנבא כל אדם. **עפ"י השקפת הפילוסופים**, אדם המוכשר ומכין עצמו לנבואה, **בהכרח מתנבא**. בהקשר לכך ציין הרמב"ם, שלפי **השקפת התורה**, אין הכרח שהאדם יתנבא, אף אם הכשיר עצמו לכך, ותמיד קיימת האפשרות **שה' יכול למנוע** את הנבואה.<sup>61</sup> לעומת זאת, **במשנה תורה** כאשר מציין הרמב"ם, כי אדם שעונה על

<sup>59</sup> "כי מטרת כל המאמר הזה, וכל מה שהוא מסוגו, הוא ידיעת התורה באמת" (מו"ג, פתיחה).

<sup>60</sup> בעניין האמונה בכישופים ובכל העניינים הסגוליים, כתב הרמב"ם: "ודברים אלו כולן דברי שקר וזכב הן, והן שהטעו בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן" (הל' עבודה זרה יא כא).

<sup>61</sup> לעומק המשמעות של מניעה זו, ראה מאמרו של א' גולדמן, **נבואה ובחירה - פן כמוס של תורת הנבואה של הרמב"ם' מחקרים ועיונים**, (עורכים: ד' סטטמן, א' שגיא), ירושלים (תש"ס), עמ' 115-123.

הקריטריונים הנדרשים לנבואה, אזיי "מיד רוח הקדש שורה עליו",<sup>62</sup> לכאורה, מלשון זו ניתן להסיק, כי עמדת הרמב"ם כאן זהה עם ההשקפה של הפילוסופים.<sup>63</sup>

**ג. שאלת הידיעה והבחירה:** לאחר שקבע הרמב"ם בהלכות תשובה<sup>64</sup> את העיקרון לפיו האדם הנו בן חורין לחלוטין, וכל מעשיו הם פרי בחירתו והכרעתו הרצונית, עובר הרמב"ם לטפל בשאלה, האם ידיעת ה' את הדברים מראשיתם סותרת את עיקרון הבחירה. הרמב"ם מעלה את השאלה וקובע, כי אין ידיעת ה' משפיעה כהוא זה על בחירתו והכרעתו של האדם. עם זאת מטעים הרמב"ם, שאין לאדם אפשרות להשיג את ידיעת ה', ובקביעה זו הוא חותם את ההסבר לשאלה. נציין כי במורה הנבוכים הרחיב הרמב"ם וביאר באופן נהיר את מושג הידיעה של ה' ואת ההבדל בינה לבין ידיעתו של האדם.<sup>65</sup> ברם כאן במשנה תורה, מלבד קביעת העיקרון כי אין דעתנו משגת את מחשבת ה', לא ניתן כל הסבר המלווה בהדגמה כמו במורה הנבוכים. הרושם שמתקבל כי עצם העלאת סוגיה מורכבת וקשה כגון זו תוך הימנעות ממתן תשובה מנומקת ומבוארת היא מעשה לא חכם כלל, משום שבכך יש פתיחת פתח העלול לעורר ספק בלב המאמין התמים, ובלשונו של הראב"ד: "וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק, ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה".

אם כן גם כאן עדים אנו, שהחיבור משנה תורה כולל בתוכו מונחים עניינים הקשורים קשר הדוק וצמוד עם העניינים הנדונים בספר מורה הנבוכים.

**ד. שלילת האמונה בכישופים והשמטת מציאות השדים:**<sup>66</sup> עמדת הרמב"ם בעניין הכישוף והשדים וכיוצא באמונות הללו עומדת בניגוד מוחלט לאמונות ותפיסות העולות מפשט דברי האגדות בתלמוד ובמדרשים. השגה חריפה על גישתו של הרמב"ם יצאה מעטו של הגר"א שקבע, כי עמדתו זו של הרמב"ם יונקת את חיותה מ"הפילוסופיה הארורה".<sup>67</sup> אם כן, דווקא מחריפות ההשגה נקל להבין, כי קיים קשר ברור והדוק בין העמדות המנוסחות במורה הנבוכים לבין העמדות המנוסחות במשנה תורה, ואין לנתק ביניהן.

**ה. בפרק ב מהלכות יסודי התורה מתאר הרמב"ם את סדרת עשרת המלאכים. על עניין זה מעיר בעל מגדל עוז, כי "זה הלשון מוכיח כי הר"מ היה מקובל גדול בנסתרות אלא**

<sup>62</sup> הל' יסודי התורה ז א-ב.

<sup>63</sup> על עניין זה העיר כבר הלחם משנה על אתר. ואם כי הר"י קאפח מציין בהערותו, כי אין מכאן סתירה למורה הנבוכים, כיוון שיש להבחין בין רוח הקודש לבין נבואה, מכל מקום הדברים כאן מכוונים להצביע, שאין מקום להבחין בין הרובד המופיע במשנה תורה לבין מורה הנבוכים, וכי הבחנתו של בעל מגדל עוז לעניין מורה הנבוכים נסותרת ממשנה תורה עצמו. שכן לפי טעמו, לא היה מקום כלל שהרמב"ם ינסח דבריו במשנה תורה בניסוח שממובנו הראשון עשוי להשתמע כי הנו מצדד בעמדה הפילוסופית, וסימן לדבר שכך אף הבין הלחם משנה.

<sup>64</sup> פרקים ה-ו.

<sup>65</sup> מו"נ ג:טז, ושם פרקים כ-כב.

<sup>66</sup> הל' עבודה זרה, יא.

<sup>67</sup> ביאור הגר"א לשו"ע, יורה דעה, סי' קעט, ס"ק יג.

**שקיים בעצמו יהיו לך לבדך**; לפיכך שוב מתעוררת השאלה, אם הרמב"ם היה מקובל גדול בנסתרות, איזו קבלה חדשה גילה בסוף ימיו? ו. זאת ועוד, עשרת המלאכים הללו נזכרו ונשנו גם במורה הנבוכים, והרי זה משמיט בעצם את הנחת היסוד של בעל **מגדל עוז**, לפיה מורה הנבוכים חף ממשמעויות ברובד החוץ-פילוסופי.

לפיכך עולה מדברינו, כי ההנחה שלפיה הרמב"ם היה ער לקיומו של רובד נוסף, השונה לחלוטין מהתפיסות אותן ניסח במורה הנבוכים, אין לה על מה שתישען, ואף מבחינה מהותית קבלת הנחה זו מוליכה למסקנה חמורה, לפיה הרמב"ם מוצג חלילה, כמי שביודעין מניח מצג כוזב ומטעה לציבור.

### קשיים מנוסח האיגרת

להלן נציג את הקשיים העולים מלשון האיגרת, ושיש בהם כדי לשלול את ייחוסה לרמב"ם.

1. באיגרת יש נסיון לחקות את לשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: **"אני משה ב"ר בינתי בספרים"**, אך ההמשך **"ירדתי לחדרי מרכבה"** מעורר קושי, שכן הביטוי **ירדתי** אינו הולם כדבעי את פירוש הרמב"ם למונח זה. בהתייחסו במורה הנבוכים לעניין השפע הנבואי, מסביר הרמב"ם, כי מילת ירידה מתייחסת בין השאר לעניין חלות הנבואה, אך זאת רק כאשר מילת "ירד" נאמרת ביחס לה, כמו "וירד ה'". ברם כאשר מילת **ירד** מתייחסת לפעולת בני אדם, הרי היא מציינת פנייה לדברים שפלים ופחותים - כדלהלן:

וכאשר האדם פונה במחשבתו כלפי דבר פחות מאוד אומרים שהוא ירד, וכן אם פנה במחשבתו כלפי דבר נעלה ונכבד אומרים עלה.<sup>68</sup>

לפיכך התיבה "ירידה" בהקשר של מעשה מרכבה אינו תואם כלל וכלל את לשונותיו של הרמב"ם. אף אם נניח כי הרמב"ם סבר משמעות אחרת **למעשה מרכבה**, ממה שהניח קודם, הרי לא סביר כלל, שיהפוך הרמב"ם לשונו וינקוט ביטוי שלפי הפירוש שלו מתייחס למשהו שפל וירוד.

2. **עניין הקץ**: לפי דברי האיגרת, ההבנה של הרמב"ם בעניין הקץ היא זו שהעמידה אותו על טעותו, ולכן מצא לנכון לחזור בו ממה שכתב. הקושי כאן ניכר בבירור, שכן הרמב"ם כמעט שלא עסק במורה הנבוכים בענייני הגאולה המשיחית.<sup>69</sup> מרכז הכובד של שיטתו הוא בתורת האלוהות ובשלילת התארים. אם כן, אף אילו יצויר כי הרמב"ם חזר בו מעניינים הקשורים לשאלת קץ הימים, מה לזה ולשיטתו הפילוסופית? זאת נוסף לעובדה,

<sup>68</sup> מו"נ א:י.

<sup>69</sup> גם במשנה תורה הנחה הרמב"ם את הקורא לא לעסוק בענייני האגדות הללו וכיוצא בהן, מן הטעם "שאינן מוסיפים לא אהבה ולא יראה". השווה מ' הלברטל **על דרך האמת: הרמב"ם ויצירתה של מסורת**, ירושלים תשס"ו. והשווה לדבריה של ח' פדיה, **הארץ**, מדור ספרים, הארץ, (27.9.06) עמ' 10-11.

כי סמוך למותו כתב הרמב"ם את מאמר תחיית המתים, ושם מרובות ההפניות למורה הנבוכים ולשאר חיבוריו, ואין בהם כל נימה של שינוי עמדה וכיוצא בזה בעניין התכלית. אדרבא, הרמב"ם מטעים ומברר שם ביתר בהירות את טיב תורת הנס ואת תפיסתו בשיבוץ תחיית המתים במקום הראוי לה להיות משוכצת במסגרת שיטתו.

3. מה שציין בעל **מגדל עוז** שדברי הרמב"ם היו קרובים לדברי המקובלים שהזכיר הרמב"ן, על כך יש להעיר את הדברים הבאים:

- א.** אם המדובר בדברי קבלה, אזי אין מחזור, מדוע הרמב"ם נוקט לשון **בינותי**, ואינו נוקט לשון **קיבלתי**.
- ב.** הרמב"ם חי לפני הרמב"ן, ומן הראוי היה שהדברים הכתובים באיגרת ההתודעות ל**קבלה**, שיוזכר בה מסורת קבלית שקדמה לרמב"ן ושקדמה אף לרמב"ם או לפחות בסמוך לזמנו, כגון הראב"ד, ולא לאחריו.
- ג.** בעל **מגדל עוז** ציין, כי הדברים היו **קרובים** לדברי המקובלים המוזכרים בהקדמת הרמב"ן. על מנת לעמוד על הבעייתיות העולה בהקשר זה, ראוי להקדים כאן את הערת האזהרה של הרמב"ן בחתימת הקדמתו לתורה, כדלהלן:

ואני הנני מביא בברית נאמנת והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה לכל יסבור סברה ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה שלא ישיגו דברי ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולתי מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מבין. והסברא בהן אולת, מחשבה מועלת רבת הנזקין, מונעת התועלת אל יאמן בשוא נתעה כי לא תבאהו בסברותיו רק רעה.<sup>70</sup>

שפתי הרמב"ן ברור מיללו, כי אין כל מקום לסברא ואומדנא בדבריו, כיוון שדבריו הם **דברי קבלה**. לאור אזהרה חמורה זו, לא ברור כלל מה טיבה של **הקבלה** שקיבל הרמב"ם, ובהכרח עלינו להיתלות באומדנות ובהשערות לגבי טיבה של הקבלה שהתודע אליה. זאת ועוד, בעל **מגדל עוז** מציין, כי דבריו של הרמב"ם באיגרת הנ"ל היו **קרובים**, ומכלל הן נשמע לאו: **קרובים** אך לא **זהים**. עתה ניצבת השאלה הנוקבת אם הרמב"ן קבע איסור לסבור סברא בדברים המפורשים שהוא כותב, הרי שעל אחת כמה וכמה חל האיסור כלפי מה שאינו מפורש וברור. נמצא, כי אף אם נודה בכנותה של האיגרת, הרי הבסיס שמתחתיה נשמט כליל, ואין להיאחז בה, ודווקא מחמת ההצהרה כי המדובר בדברי קבלה,

<sup>70</sup> בהקדמה לפירוש הרמב"ן לתורה. על הפרובלמטיות העולה מהקביעה שאין לסבור סברא, וניסיון להסביר זאת, ראה אצל מ' אידל, ר' **משה בן נחמן** – **קבלה, הלכה ומנהיגות רוחניות**, תרביץ סד תשנ"ה, עמ' 535 – 580. ניתוח מקיף ומעמיק של הקדמת הרמב"ן נדונה אצל ח' פדיה, **הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**, תל אביב תשס"ג, עמ' 120 – 158.

והזהירות המופלגת הנדרשת בה יש להתייחס לענייני הקבלה.<sup>71</sup> אגב אורחא, ניתן גם לשאול, אם המדובר בדברי קבלה, כיצד ייתכן שהדברים שבאיגרת הם קרובים ולא זהים?

4. בהקדמת הרמב"ן אין מוזכרים כלל שמות של מקובלים, אך ככל הנראה יש להבין את דברי בעל מגדל עוז לא כמתייחסים לדמויות של מקובלים אלא אולי לדברים עצמם, שהם מקובלים. מכל מקום, כפי שהצבענו לעיל, כל סימן ורמז שנוכל לדלות מעדותו של בעל מגדל עוז, במה היו דומים הדברים, ובמה היו שונים. עם זאת הועלתה השערה, כי ככל הנראה הדברים מתייחסים למה שציין הרמב"ן, שכל התורה היא שמותיו של הקב"ה.<sup>72</sup> לגופם של דברים, שלילת ייחוס האיגרת לרמב"ם עולה אף לאור הנחה זו, בשים לב לטעמים הבאים:

בכתביו הרפואיים סבר הרמב"ם בתחילה, כי לשון הקודש היא טבעית ולא הסכמית. במורה הנבוכים הביע הרמב"ם דעה שונה לחלוטין, לפיה לשון הקודש היא הסכמית, הוזה אומר, היא המצאת בני האדם ולא מאת ה'. אילו קיבלנו את ההנחה, לפיה הדברים שבאיגרת מתייחסים לעניין תפיסת לשון הקודש, בהכרח נצטרך להניח כי הרמב"ם חזר בשלישית לעמדה מנוגדת לחלוטין, באופן החותר תחת אושיותיה של משנת הייחוד שהציג הרמב"ם בכתביו ההלכתיים והמחשבתיים, שהרי על יסוד תפיסתו את לשון הקודש כהסכמית, הוא יצא חוצץ כנגד השימוש בשמות הקודש, ועל בסיס זה באר ביאר היטב את מובנו של שם המפורש.<sup>73</sup> שינוי מהפכני ובעל השלכות רבות כגון זה לא ייתכן, וקשה

<sup>71</sup> מטעם זה העדיף הרמ"א לעסוק בפילוסופיה ולא בקבלה, כפי שכתב בתשובתו למהרש"ל. ואלו דבריו: "...שאני אם אברח, אברח יותר מלעסוק בקבלה להבין בדבריהם ממה שאברח לעסוק בפילוסופיה, כי יותר יש לחוש שלא יטעה כמבאר לאדוני ממה שכתב הרמב"ן בהקדמת פירושו לתורה". שו"ת הרמ"א, סימן ז. ביטוי מאלף לזהירות זו עולה יפה מדברי ר"י דביר במהדורתו המדוייקת לפירוש הרמב"ן. בדברי המבוא החשובים שהקדים לספר, הוא מציין, כי נמנע מלפרש את העניינים הקשורים לקבלה בדברי הרמב"ן, והוסיף, כי הרב שך התנה את הסכמתו לספר רק בתנאי שלא יגע בשטח זה כלל. ובלשונו: "בדברי חכמת האמת של רבינו לא נגעתי כלל מהסיבה הנ"ל, ולא ניסיתי לנגוע בקצותיה. ראוי לציין שמרן הגרא"מ שך שליט"א [זצ"ל] הבטיח לכתוב הסכמה לחיבורי רק לאחר חקירה יסודית והבטחה מוחלטת שאינני נוגע בשטח זה, כנראה מפני חששו מהעיוותים ומהמתפרצים בשטח זה ונוקיהם המרובים" פירוש הרמב"ן על התורה, עם ביאור בית היין, ירושלים תשס"ה, כרך א, עמ' כב.

<sup>72</sup> ג' שלום, לעיל הע' 46, עמ' 192. עם זאת ניתן לומר, כי אין כל הכרח להשערה זו משום שבעל מגדל עוז מציין, כי האיגרת מתייחסת לעניין הקץ, לפיכך נראה לשער, כי אולי הכוונה לעניין מה שזכר הרמב"ן שם לעניין חמישים שערי בינה, שמספר זה שייך לעניין היובל והשמיטות הקשורות קשר הדוק לעניין הקץ.

<sup>73</sup> לעניין זה ראה מאמרו של א' רביצקי, "הרמב"ם ותלמידיו על מגיה לשונית ושגגות כותבי הקמיעות", בתוך: תרבות יהודית בעין הסערה" (עורכים: א' שגיא, נ' אילן), ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 458-431.

להניח שיצוצו לפתע במשנתו העקיבה והמורכבת של כל אדם בעל מחשבה, כל שכן כלפי אישיות רצינית ואחראית כדוגמת הרמב"ם.  
 5. קושי אחר מתעורר לאור מה שצוין שקבלה זו באה ע"י התגלות. מלבד העובדה שגישה כזו אינה יכולה כלל להתחבר לתפיסת ההתגלות של הרמב"ם, גם לא סביר להניח שבנקל ובחטף יושפע הרמב"ם ויתהה על הראשונות ללא בחינה מעמיקה ונוקבת.

### קשיים מצד הנסיבות

**א.** באיגרת אין כל התייחסות מאיזו דעה חזר בו, כך שאין כל משמעות להצהרה הכללית הזו, ואין בה שום גילוי דעת ברור ומוכן.  
**ב.** אין כל רמז מצד בניו ונכדיו של הרמב"ם בעניין, בפרט לאור העובדה כי ר' אברהם נלחם מלחמות רבות אחר פטירתו של אביו וגינה בחריפות רבה את המטילים ספק בכשרות הדעות הפילוסופיות שהובאו במורה הנבוכים. אדרבא הראב"ם הדגיש הדגשה רבה כי דעות אלו הם העומק האמיתי של התורה,<sup>74</sup> ולו היה שמץ של אמת בעניין גילוי זה של הרמב"ם, היה מקום שר' אברהם היה מזכיר זאת או רומז לכך על מנת לשכך את המחלוקת הרבה שהתנהלה סביב תפיסתו הפילוסופית. די היה לומר שאביו חזר בו מהדעה הפילוסופית והכול היה בא על מקומו בשלום.  
**ג.** הרמב"ן שהיה סניגורם של ראשונים ועשה מאמץ כביר להגן על הרמב"ם מפני החרם, אינו מזכיר עניין זה כלל, ומכיוון שהוא מקובל איש מפי איש, היה מקום להניח, כי היה מגיע לאוזניו עניין זה, מה שבוודאי היה לו לעזר רב הן במאבקו כנגד החרמת כתביו של הרמב"ם והן כלפי עצמו במחלוקותיו בכתביו על הרמב"ם.  
**ד.** לראשונה שומעים על האיגרת הזו כשלוש מאות שנה לאחר פטירת הרמב"ם. ואף גם זאת, לא בצורה ברורה, אלא נייר ישן מעושן בכל צורות הבלאי האפשריות. נמצא כי דברים מקוטעים ונייר מקוטע גורמים, כנראה, גם לסברא ולהנחה להיות מקוטעת ולא ברורה.

### ליקוטי פרחים

להלן נציע מספר מקורות אשר מהן ניכר היטב, כי הנחת היסוד לדבריהם הייתה שדברי הרמב"ם היו חפים ממשמעויות קבליים, ואף לא נתנו משקל רב לעניין האיגרת הזו.  
**א.** בשער הגלגולים להרב חיים ויטאל, תלמידו המובהק של האר"י, מבואר היטב, כי הרמב"ם לא זכה לחכמת הקבלה, בנגוד לרמב"ן שזכה לחכמה זו. ושם העדר זכייה זה מנומק ונשען שם על בסיס של טעמים קבליים. מכאן שגם לדעת גדול המקובלים, הרמב"ם לא היה מקובל.  
**ב.** בספר שומר אמונים הקדמון, אשר נכתב כספר הגנה על קדמות הזוהר והקבלה, מצויה התייחסות לעניין השאלה, כיצד ייתכן שספרות זו אינה מוזכרת אצל הרמב"ם. על כך משיב בעל שומר אמונים, כי הרמב"ם לא ידע את חכמת הקבלה. בצד זה הוא מוסיף

<sup>74</sup> כפי שבאים הדברים לביטוי בספרו מלחמות ה', יצא לאור ע"י ר' מרגליות, הוצאת מוסד הרב קוק (ללא ציון שנה).

ומזכיר את האגדה אודות התוודעותו של הרמב"ם לקבלה, אך בהיותו ער לבעייתיות הוא נזהר בלשונו וכותב: **"אם תרצה להאמין"**. העובדה כי ר' יוסף אחירגס בוחר להשאיר את עניין אגדה זו להכרעתו הרצונית של הקורא ("אם תרצה"), מצביעה על כך שהוא לא יחס לה כלל משמעות אמיתית. אילו הייתה ודאות לעובדת התוודעותו של הרמב"ם לקבלה, לא היה שייך כלל להשאיר עניין זה לרצונו השרירותי של הקורא.

ג. בשו"ת **יביע אומר**, במהלך דיון הלכתי מביא הרב עובדיה יוסף את דברי הרב הדיה, פוסק מובהק הידוע כבעל זיקה עמוקה לקבלה. הרב הדיה הטעים, כי בעניין הנדון הוא מוצא לדברי הרמב"ם מקור בזוהר, ופסיקת הרמב"ם נובעת בזיקה למקור זה שמן הזוהר. על כך מגיב הרב עובדיה יוסף בתמיהה ושולל אפשרות זו. כיוון שהזוהר התגלה רק לאחר הרמב"ם, ואם כן ברור, שלא יתכן שהזוהר שימש כמקור להרמב"ם. ובלשונו של הרב יוסף:

אולם ראיתי להרה"ג רבי עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (חיו"ד, סי' לג, סעיף ב). שהרמב"ם לא התיר לכתוב מבחוץ אלא רק שם שדי, שהוא על פי הזוה"ק פרשת ואתחנן... ותמיהני עליו שהרי בוודאי לא היתה סמיכתו של הרמב"ם במה שהתיר לכתוב שדי מבחוץ על סמך דברי הזוהר הקדוש, **שהרי ספר הזוהר לא נתגלה בימיו**. וכמ"ש (וכמו שכתב) כיו"ב (=כיוצא בזה) מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' נא) ד"ה וכיוצא, שלא יתכן לומר שהרמב"ם יצא לו דבר זה מדברי הזוהר הקדוש, שהרי ספר הזוהר לא נתגלה אפילו לאחרונים כמו הרשב"א והרא"ש, קל וחומר שלא נתגלה בימי הרמב"ם.<sup>75</sup>

שתיקתו מלהזכיר את עניין האגדה, אומרת דרשני.<sup>76</sup>

### התייחסותו של הר"י קאפח

על רקע כל האמור והמוטעם נבחן את עמדת הר"י קאפח לעניין איגרת זו ולעדות זו שמוסר בעל **מגדל עוז**. על דברים אלו כותב הר"י קאפח כדלקמן: **"ועיין מג"ע שאין דבריו עניין לעניין אלא לגדולתו של רבנו, ואינן עניין לכאן"**.

<sup>75</sup> שו"ת **יביע אומר**, חלק ח, יורה דעה, סי' כח, עמ' שמ-שמא. דיון חלקי על מעמדה של הקבלה במעמדה של הקבלה בפסיקתו של הרב ע' יוסף ראה מאמרו של הרב ב' לאו, "מקומה של הקבלה בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף", **דעת** 55 תשס"ה, עמ' 131-151.

<sup>76</sup> ייתכן וזה בהתאם לכלל לפיו: **'לאו מר בריה חתים עליה'**, אשר כיוצא בזה כתב הרב ע' יוסף לעניין דברים שנמצאו במדרש תנחומא, שהם בבחינת תוספת שלא יצאה מדברי האמוראים והתנאים: וכפי שכתב: "אמנם זה זמן כביר ששיערת מסברא שישנם תוספות רבות במדרש תנחומא שלפנינו ואינם מרבתינו האמוראים, ולא מר בריה, דרבינא חתים עליהו". שו"ת **יביע אומר**, חלק ג, אורח חיים, סי' ג, אות ו, עמ' ח.

ראשית מתייחס הר"י קאפח לעצם העניין הנדון, דברי בעל **מגדל עוז** אינם נותנים לנו מענה לגבי עמדת הרמב"ם בהלכה הנדונה כלל וכלל. לפיכך יש צורך לבחון תחת איזה סוגה ספרותית ניתן לשייך את עדותו של בעל **מגדל עוז**. הר"י קאפח מציין שדברים אלו אינם אלא "**לגדולתו של הרמב"ם**", כלומר, השאלה אם הרמב"ם ידע קבלה או לא ידע קבלה אינה תורמת עתה דבר להבנת ההלכה, אך היא קשורה בעצם ל**ספרות השבחים**. מכאן עובר הר"י קאפח להתייחס להמשך דבר בעל **מגדל עוז** כדלהלן: **ומ"ש** (ומה שכתב) **המגדל עוז שמצא בתשובה שרבנו החל לפרש האגדות ופירש, הלא כה דבר בסוף הקדמתו למו"נ**.

בהקדמה למורה הנבוכים ציין הרמב"ם, כי הוא החל בביאור האגדות, אלא שבסופו של עניין חזר בו מדרך זו, ולפיכך נקט את הדרך שהתווה במורה הנבוכים. לגבי טיב הביאור שכתב הרמב"ם ומה אופיו, ציין שם הר"י קאפח: "**ואנחנו לא נדע באיזו דרך או שיטה החל כי עד כמה שידוע לי לא נשתייר מאומה מזה**".<sup>77</sup>

מדברי הר"י קאפח משתמע, אם עוסקים אנו בשאלת חזרת הרמב"ם מדעותיו, הרי הרמב"ם הצהיר מה הכיוון שאליו ביקש לחזור, והוא בעצם **הכיוון הפילוסופי שהתווה במורה הנבוכים**. ואם מתייחסים לדברים שמהם חזר בו הרמב"ם הרי בחינה מעמיקה מלמדת על מעבר הפוך, שדווקא דעות שנוטות יותר לתפיסה קבלית ננטשו ע"י הרמב"ם לטובת עמדות פילוסופיות יותר. אישוש לפרשנות זו עולה מכמה סוגיות ברמב"ם.

**א.** כפי שצויין לעיל, בעניין לשון הקודש חזר בו הרמב"ם מהתפיסה, שלשון הקודש היא **טבעית**, וביכר על פניה את הדעה שהלשון היא **הסכמית**. דווקא על עמדה זו שהיא הסכמית, יצא קצפם של המקובלים על דברי הרמב"ם.

**ב.** **ספר שיעור קומה**:<sup>78</sup> בצעירותו סבר הרמב"ם, שזהו ספר סוד ומיוחס לחכמים, אך מאוחר יותר שלל זאת בחריפות יתרה, באופן שניכר גם מאופן מחיקת הדברים בגוף הטקסט.<sup>79</sup>

הנה כי כן בחינת חזרתו של הרמב"ם בענייני מחשבה, אינה יכולה כלל להתיישב עם ההנחה, שלפיה עבר הרמב"ם שינוי קיצוני. לא בכדי מציין הר"י קאפח בסוף הקדמתו למורה הנבוכים את הדברים הבאים "**ואחרון אחרון הביב ספר זה אשר כתבו רבנו לעת זקנתו ושקע בו תמצית חייו**".<sup>80</sup>

<sup>77</sup> פתיחה למו"נ, הע' 57.

<sup>78</sup> על יחסו של הרמב"ם לספר, ראה מאמרו של ר' ישפה "הרמב"ם ושיעור קומה" בתוך: מנחה לשרה – מחקרים בפילוסופיה יהודית מוגשים לפרופסור שרה הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 195-209; אך ראה שרה קליין ברסלבי, **שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 31 הע' 1.

<sup>79</sup> ראה מה שהעיר על כך הר"י קאפח במהדורתו לפירוש המשנה של הרמב"ם, פרק חלק ביסוד השביעי, הערה 42. וכן מה שהעיר במו"נ א:א, הע' 6. ובמאמרו **'שריד מחיבור תימני עתיק בענייני ספר שיעור קומה'**, בתוך כתבים א, עמ' 475-478.

<sup>80</sup> דברים אחדים (לעיל הע' 38), עמ' 30.

ההדגשה שעל פיה הספר נכתב **לעת זקנתו**, נועדה לשלול את האפשרות, שהייתה חזרה נוספת של הרמב"ם, שהרי בספר זה שיקע הרמב"ם את "**תמצית חייו**" ולא סביר כלל להניח כי הרמב"ם היה הפכפך, שברגע קט ישנה עמדותיו מן הקצה אל הקצה, אלא אם כן נקבל את מה שרמז הר"י קאפח בתגובתו לעניין התשובות לחכמי לונגיל, שם כתב שלא יהיה מוצא:

אלא לומר על רבינו כפי שאמר הורקנוס על אביו ר' אליעזר הגדול בשעה שבא לחלוץ תפילין בערב שבת או החלק הראשון של משנת ר' שמעון בן עקשיה בסוף מסכת קנים.<sup>81</sup>

דברי הר"י קאפח, כפי שציין, מתייחסים לאמור בתלמוד בבלי, שם נאמר: "**כמדומה אני שדעתו של אבא נטרפה אמר להן דעתו ודעת אמו נטרפה**".<sup>82</sup> אך בוודאי קשה להניח, כי דעתו של הרמב"ם נטרפה לעת זקנתו. קשה לייחס לתלמיד חכמים מן השורה דבר זה, על אחת כמה וכמה כלפי הרמב"ם, ולפיכך הסב הר"י קאפח בהמשך לסוף מסכת קנים, שם נאמר:

ר' שמעון בן עקשיה אומר: זקני עם הארץ כל זמן שהם מזקינין דעתם מטרת עליהן, שנאמר: מסיר שפה לנאמנים ודעת זקנים יקח, אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שהן מזקינין, דעתן מתישבת עליהן, שנאמר: ביששים חכמה וארך ימים תבונה.<sup>83</sup>

אם כן, הר"י קאפח סבור, כי האפשרות להניח את המעברים החדים הללו בסוף זקנתו של הרמב"ם תיתכן, רק אם נניח את האפשרות שנטרפה דעתו של הרמב"ם, ואפשרות זו אינה סבירה, שכן לפי המשנה סבירות זו תיתכן רק בעמי הארץ, וזאת כלל לא ניתן לייחס לרמב"ם.

## חתימה

במאמר זה ביקשנו להתחקות אחר טיבן של הערותיו והארותיו של הר"י קאפח זלה"ה. מהמעט שהוצג נמצאנו למדים על שילוב נדיר של חדות ושנינות, עם רוחב דעת ועיון עמוק, החודרים לעומק משנת הרמב"ם על כל היבטיה, רבדיה וצדדיה. כאמור, זהו רק בבחינת טיפה מן הים, אך כמובן מהמעט שבמעט הזה, יעיד החלק על השלם.

<sup>81</sup> ר"י קאפח, "שאלות חכמי לונגיל ותשובות הרמב"ם כלום מקוריות הן", **כתבים**, ב, עמ' 661.

<sup>82</sup> קנים ג ה.

<sup>83</sup> שם, שם.