

פירושי אגדות על-פי הרמב"ם

אליהו נגר

הרמב"ם מקדיש מקום רחב בכתביו להתייחסות בני אדם הקוראים או לומדים את אגדות חז"ל. בפירושו למשנה מסכת סנהדרין פרק "חלק" (י א, עמ' לו-קלז), הוא מחלק אותם לשלוש כיתות. על הכת הראשונה, של רוב הלומדים המבינים את האגדות כפשטן "ונעשו אצלם כל הנמנעות מחוייבי המציאות", כותב הרמב"ם:

והכת הזו המסכנה – רחמנות על סכלותם, לפי שהם רוממו את החכמים לפי מחשבתם ואינם אלא משפילים אותם בתכלית השפלות ואינם מרגישים בכך.

הגם כי הגישה התופסת את האגדה כפשוטה עטויה באיצטלה של תמימות דתית, הרי בפועל היא תולדה של רדידות מחשבתית ובורות עמוקה העומדת בניגוד למטרות התורה ולמשמעות אליה התכוונו החכמים חכמים בדבריהם. הנזק ההשקפתי והתדמיתי לחכמי ישראל הנגרם בעטייה של גישה זו גדול לאין ערוך מהתועלת האמונית שלטעמם עשויה להצמיח: "וחי ה' כי הכת הזו מאבדים הדר התורה ומחשיכים זהרה, ועושים תורת השם בהפך המכוון בה".¹

יחד עם זאת, אין להבין כי הרמב"ם מביע הסתייגות מעצם האגדה. אדרבא, הרמב"ם הדגיש חזור והדגש, כי חכמים שיקעו באגדות וכמדורשים תוכנות ורעיונות שפיענוחם מחייב ידע מוקדם בתחום המדע והפילוסופיה.²

תכלית הדרשות והיחס אליהן

כותב הרמב"ם בהקדמתו למשנה (עמ' יט):

והענין הרביעי הזה, כלומר הדרש שהובא בתלמוד, אין לחשוב שהוא קל חשיבות או שתועלתו מעטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מן הרמזים העמוקים והענינים הנפלאים. לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות, יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן הענינים האלהיים וענינים אמתיים ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר פלו בו הפילוסופים דורותיהם...³

1 פיהמ"ש סנהדרין שם, עמ' קלו.

2 וכמובן שהדברים מתייחסים למדע ולפילוסופיה העתיקה שהיתה שלטת באותם ימים. כי מאז השתנו דפוסי המחשבה והמדע, שמבחינה מסויימת ניחוחם המדעי מחוויר לנוכח המדע החדש. ברם אין לכך השפעה לעצם הרעיון שאין לגשת לדברי חכמים בהבנה הראשונית, כעולה מפט הדברים.

3 נציין, כי כל הציטטים מדברי הרמב"ם שהבאנו במאמרנו. לקוחים ממהדורותיו ומתרגומיו של הר"י קאפת.

מכאן נשללת מכל וכל גישה המקבלת את האגדה כפשוטה וגוזרת ממנה את השקפת היהדות. הרמב"ם מותח ביקורת נוקבת כלפי תפיסה כזו. לטעמו, הגם כי גישה פשטנית זו עטויה באיצטלה של תמימות דתית, הרי בפועל היא תולדה של רדידות מחשבתית ובורות עמוקה העומדת בניגוד למטרות התורה ומטרות חכמים בדבריהם. הנזק ההשקפתי והתדמיתי לחכמי ישראל הנגרם בעטייה של גישה זו גדול לאין ערוך מהתועלת האמונית שלטעמם עשויה להצמיח.

הרמב"ם ייחס חשיבות רבה – כאמור – להבנת האגדות, ואף הודיע על כוונתו לחבר ספר ובו ביאורי האגדות והדרשות. אמנם בסופו של דבר לא חיבר הרמב"ם ספר זה מאותם הטעמים שמנה בפתיחתו למורה נבוכים.⁴ עם זאת, בכתביו השונים פזורים ביאורים של ענייני אגדה, אשר מהם ניתן לעמוד על הלך מחשבתו ותפיסתו כיצד יש לפרש את האגדות. להלן נציין חלק מאותם עניינים.

א. "מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה"

הרמב"ם מצביע על קשיים העולים למקרא דברים הללו. שהרי ההלכה באה לעולם רק אחרי מתן תורה, והיעלה על הדעת שקודם מתן תורה העולם היה שומם ומחוסר תכלית? לא זו אף זאת: כלום על האדם להזניח את כל העניינים הקשורים ליישובו ובניינו של עולם? בוודאי לא לכך התכוונו חכמים. אדרבה, יש להניח שחכמים ביקשו להנחות את האדם כיצד להגיע קרוב ככל האפשר אל השלמות.

ומהי השלמות הראויה? זו באה לידי ביטוי בשני אופנים: האחד, במידות ובמוסר, והשני, ברכישת המושכלות והמדעים. מי שִׁנְשָׂאוֹ ליבו להגשים יעדים אלו, חייב יהיה

4 עמ' ח' במהד' הר"י קאפח: "וכבר אז הבטחנו בפירוש המשנה שאנו נבאר עניינים מופלאים ב"ספר הנבואה" וב"ספר התיאום", והוא ספר אשר הבטחנו שנבאר בו עניינים הקשים שבכל הדרשות אשר פשטיהן נוגדים מאוד את האמת מחוץ לכל מושכל, והם כולם משלים. וכאשר החילותי זה שנים מספר באותם הספרים וחיברתי בהם חלק, לא ישר בעיני מה שהתחלתי לבאר באותה הדרך, לפי שראיתי שאם אבאר במשלים ואסתיר מה שראוי להסתיר, הרי לא יצאנו מן ההנחה הראשונה, וכאלו החלפנו דבר בדבר ממין אחד. ואם אבאר מה שצריך לבאר, הנה לא יתאים הדבר להמון בני אדם, והרי אין כוונתנו אלא לבאר ענייני הדרשות ופשטי הנבואה להמון. וראיתי עוד, שאותם הדרשות כאשר רואה אותן הסכל מציבור הרבנים, לא יקשה לו מהם מאומה, כי אין הסכל הפתי הריק מידיעת טבע המציאות מרחיק את הנמנעות. וכאשר יראה אותן שלם מעולה לא יימלט מאחד משני דברים: או שיפרשם כפשוטם ותהיה לו מחשבה רעה על האומר ויחשבהו לסכל, ואין בכך הרס ליסודות האמונה; או שיחשוב שיש להן סוד, הרי זה ניצול ודן את האומר לזכות, בין שנתבאר לו סוד אותו הדבר או שלא נתבאר. אבל עניין הנבואה וביאור דרגותיה וביאור משלי ספריה, הרי במאמר זה יתבאר באופן אחר של ביאור. ובגלל עניינים אלו הנחתי מלחבר אותם שני הספרים כפי שהיו, והסתפקתי בהזכרת יסודות האמונה וכמה כללים במושגי האמת בקצור ורמז הקרוב לביאור. כפי שהזכרנו בחיבור הדינים הגדול 'משנה תורה'."

לשקוד תדיר על דלתות החכמה והתורה, מבלי שיסיח דעתו לדברים אחרים.⁵ על כן, כאשר ביקשו חכמים לזרז את האדם לעניין חשוב ונכבד זה, ניסחו זאת בלשון "שאין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה".⁶ וכביאורו של הרמב"ם:

שתכלית כל מה שבעולם ההויה וההפסד הוא איש שלם כולל החכמה והמעשה כמו שביארנו. וכיוון שמדבריהם ע"ה אנו לומדים שני הדברים הללו, כלומר החכמה והמעשה, ממה שבארו וממה שרמזו, בצדק אמרו 'אין לו להקב"ה בעולמו חוץ מארבע אמות של הלכה'.⁷

משמעות דברי הרמב"ם, שמדעים ופילוסופיה הם חלק בלתי נפרד מד' אמותיה של ההלכה. בהלכות יסודי התורה הקדיש הרמב"ם ארבעה פרקים לתאור מבנה המציאות, העולם והאדם. תאור זה כולל התייחסות לעולם השקללים הנבדלים, למערכת האסטרונומיה ולעולם מדעי הטבע ונפש האדם. בסוף דבריו ציין הרמב"ם, כי תחומים אלו הם שנקראים 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה'. ובלשון מליצית נקראים גם בשם 'פרדס'.

ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצוות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו 'פרדס' כמו שאמרו 'ארבעה נכנסו לפרדס'.⁸

נחיצותם וחשיבותם של לימודים הללו, באים לידי ביטוי בעובדה שהרמב"ם משבץ אותם כחלק בלתי נפרד מהגמרא: "והענינים הנקראים 'פרדס' בכלל הגמרא הן". אם כן, העיסוק במדעים ובענייני מחשבה והשקפה הם עצם מעצמיו ובשר מברשו של לימוד התלמוד.⁹ נמצא כי ד' אמות ההלכה שציינו חכמים חובקות זרועות עולם. על רקע האמור יש פתח להבין את הקביעה הבאה: "כל השונה הלכות מוכטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר (חבקוק ג ו): 'הליכות עולם לו', אל תקרי הליכות אלא הלכות".¹⁰ נראה להסביר, כי לשנות הלכות, מובנו לעסוק תדיר בחזרה ושינון של אותן הוראות והדרכות מעשיות וענייניות כאחד.

5 ביטוי למגמה זו עולה מההלכה הבא בעניין מצות תלמוד תורה: "מי שנשא לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ולא עליך הדבר לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה, ואם הרבית תורה הרבית שכר, והשכר לפי הצער". (הלכות תלמוד תורה ג ו).

6 בכך בעצם הרמב"ם מבטא את שאמר, שכל מה שכילו בו הפילוסופים ימיהם, טמונים ומקופלים בתוכנם של משפטים קצרים אלו.

7 הקדמה למשנה, עמ' כד.

8 הלכות יסודי התורה ד יג.

9 יעויין היטב בדבריו של הר"י קאפח בהערותיו שם על אתר. וראה חנה כשר, 'תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם', בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה', (תשמ"ו) עמ' 71-81.

10 בבלי. מגילה כח ע"ב.

ב. הנס שנעשה לר' אלעזר בן עזריה

בסיפור הדחתו של רבן גמליאל מתפקיד הנשיאות, פנו חכמים לר' אלעזר בן עזריה כדי למנותו לנשיא במקום רבן גמליאל. ר' אלעזר בן עזריה התנה את היענותו החיובית, בהתייעצות תחילה עם נוות ביתו. רעיתו של ר' אלעזר לא גילתה התלהבות מהעניין, והעלתה טעמים המלמדים על הבנתה ברזי הדינמיקה של ההנהגה. בנוסף, ציינה גם, כי גילו ומראהו הצעיר המחוסר שיער שיבה, לא יתקבלו בעין יפה בנהגים וברפואי התרבות של הקהילה,¹¹ ולכן די בטעם זה כדי לסרב להצעת המינוי. לפי המסופר בתלמוד, בעיה זו באה על פתרונה באופן מהיר ופלאי. בו ביום נעשה נס, ושערותיו של ר' אלעזר בן עזריה הלבינו.

אמרה ליה: לית לך חיוורתא. ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש ליה ניסא וְאֶהְדְּרוּ לִיה תמני סרי דרי חיוורתא. [תרגום: אמרה לו (אשתו): אין לך שערות לבנות. אותו יום היה ר' אלעזר בן שמונה-עשרה שנה. נעשה לו נס, והוחזרו לו (= שערותיו הפכו) שמונה-עשרה שורות של שערות לבנות].
היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה: 'הרי אני פֶּבֶן שבעים שנה', ולא בן שבעים שנה' (ברכות כז ע"ב).

הרמב"ם מסביר בפירוש המשנה (ברכות א ט), כי הפער בין גילו הצעיר של ר' אלעזר לבין חזותו המבוגרת ביחס לגילו, אינו תוצאה של נס. מדובר בשינוי שהתפרס על פני זמן ממושך וכתוצאה טבעית מסגנון אורח חיים חריג שהתווה לעצמו ר' אלעזר.

הריני כבן שבעים שנה, ולא אמר בן שבעים שנה, לפי שלא היה בן שבעים כי אם צעיר לימים, אלא שהיה מרבה להגות וללמוד ולקרוא לילה ויומם עד שחלשו כחות גופו ונזדקן, ונעשה כזקן בן שבעים שנה, והרי החלה בו הזקנה ברצונו כמו שנתבאר בתלמוד.

אם כן הפער בין גילו הצעיר לבין מראהו של ר' אלעזר הוא תוצאה טבעית של יגיעה ושקידה למעלה מן הרגיל, אשר גרמו להתשת כוחו וגופו הצעיר של ר' אלעזר. פירוש זה מעניק מובן טבעי ושכלי לדברים, תוך התעלמות מהטעם שהוזכר בתלמוד. ייתכן שהתעלמות זו הינה פועל יוצא של התפיסה שעל פיה ענייני השקפה אינם כענייני הלכה הנקבעים מכח היצמדות לכללים מוגדרים. ומכאן, בענייני מחשבה רשות נתונה להעלות פירושים שונים.¹² אולם מתגלה קושי לנוכח הסיפא של דברי הרמב"ם שציין כי

11 על עניין זה ניתן ללמוד אף מהפנאים הנדרשים משליח צבור: "מי שלא נתמלא זקנו, אע"פ שהוא חכם גדול לא יהא ש"ץ מפני כבוד ציבור" (רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים ח יא). אם כי לדעת הרמב"ם, אין הכוונה שחובה לגדל זקן, אלא הדברים מתייחסים לפרק גיל שבו מבחינת הטבע יש לאדם זקן.

12 אם כי יש להדגיש שאליבא דהרמב"ם חופש הפירוש מותנה בכך, שהדברים יעלו לרצון במשקל השכל והתבונה, ולא יהפכו את דברי חכמים לדברי שוטים. וראה: אהרן קאפח, מנחת אהרן, ירושלים תשס"ז, עמ' 241-230.

הסברו הוא "כמו שנתבאר בתלמוד". נראה לומר, כי לשון זו שבה נקט הרמב"ם ("כמו שנתבאר" וכו') אינה מכוונת לעצם סיפור הנס, אלא למה שקדם לכך במסגרת הדיון אודות המינוי של ר' אלעזר, כמפורט להלן:

- ❖ פנייתו של ר' אלעזר לרעייתו היתה בעקבות הצעת המינוי שהופנתה אליו.
- ❖ חכמים ביקשו למנותו, אף שידעו מכבר שלא נתמלא זקנו. משמע, שגדולתו בחכמה הכריעה את העניין של החזות החיצונית.
- ❖ השיקולים שהוצעו בתלמוד לגבי העדפת ר' אלעזר על פני חכמים גדולים כר' עקיבא מנומקים באופן הבא:

מאן נוקים ליה? נוקמיה לרבי יהושע? בעל מעשה הוא; נוקמיה לרבי עקיבא? דילמא עניש ליה, דלית ליה זכות אבות. אלא נוקמיה לרבי אלעזר בן עזריה, דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא. הוא חכם - דאי מקשי ליה מפרק ליה, והוא עשיר - דאי אית ליה לפלוחי לבי קיסר אף הוא אזל ופלח, והוא עשירי לעזרא - דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה" (ברכות כו ע"ב).

עולה מן המקובץ, שחכמים הוקירו והעריכו את חכמתו של ר' אלעזר ללא כל קשר ועניין לסיפור הנס. הפנייה לר' אלעזר למרות גילו הצעיר מהווה עדות ברורה כי חכמתו היא תולדה ותוצאה של שקידה מופלגת ויגיעה של ממש. ונראה כי לכך התכוון הרמב"ם בצינונו 'כמו שנתבאר בתלמוד'.

גם בתלמוד הירושלמי (תענית ד א, יט ע"ב) מופיע דבר מינויו של ר' אלעזר לנשיא, אך שם לא נזכר שום שיג ושיח בינו ובין רעייתו, ואף הביטוי 'נס' לא ננקט כדי לתאר את עובדת שינוי מראהו של ר' אלעזר. וכך נאמר שם: "מינו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה בן שש עשרה שנה, ונמלא כל ראשו שיבות".

הגם כי מצויין שמינו את ר' אלעזר בגיל שש עשרה, לא מצויין כי בה בעת צמח זקנו. אלא מצויין כי נמלא ראשו שיבות. ללא כל ציון של זמן מתי נתמלא ראשו שיבות ובאיזה אופן זה אירע.

כמו כן לא מצוין כיצד ומתי נתמלא ראשו שיבות. עובדה העשויה להוות חוליה המקשרת לביאורו של הרמב"ם.¹³ ייתכן שהרמב"ם מפרש ביטוי זה כמתייחס למראה פניו ולחולשת גופו של ר' אלעזר שנראה כאיש שיבה, ולא דווקא כמצוין צמיחת שיער וזקן שיבה. בצד זה לא נמנע להסב את הביטוי לעולם הרוח והמחשבה ולפרשו כדוגמת הביטוי 'נתמלא כריסו לחם ובשר',¹⁴ שאין הכוונה למילוי איברי הגוף במעדנים אלא זהו משל למילוי של חכמה ודעת. אף כאן משמעו, שלמרות גילו הצעיר נתמלא בחכמה

13 ניסיון מעניין להסביר אגדה זו ברוח הרמב"ם מופיע אצל אהרן קאפח, שם, עמ' 230-241.

14 הלכות יסודי התורה ד כ.

ראויה כאיש שיבה. נסכם ונאמר: הגם כי הרמב"ם לא פירש את עצם הסיפור, אך מדרך פירושו הקורא זוכה ליקנות מתנובת ההיגיון ולעמוד על מהות העניין המסופר.

ג. המעשה של חוני המעגל

הסיפור אודות חוני המעגל מופר וידוע (משנת תענית, ועוד). אמנם הרמב"ם לא מבאר את פשר המעשה של חוני המעגל, אך הערתו אודות ההקשר שבו מובא הסיפור, מסייעת להאיר את העניין. להלן נביא את המשנה בשלמותה ואת פירוש הרמב"ם למשנה זו.

על כל צרה שלא תבא (בכת"י: שתבוא) על הצבור מתריעין עליהן חוץ מרוב גשמים. מעשה שאמרו לו לחוני המעגל: התפלל שיִרדו גשמים. אמר להם: צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו. התפלל ולא ירדו גשמים. מה עשה? עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך. נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם עלי בניך. התחילו גשמים מנטפין. אמר: לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות. התחילו לירד בזעף. אמר: לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן, עד שיצאו ישראל מירושלם לחר הבית מפני הגשמים. באו ואמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שיִרדו, כך התפלל שילכו להן. אמר להן: צאו וראו אם נמחת אבן הטועים. שלח לו שמעון בן שָׁטָה: אלמלא חוני אתה גזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו? ועליך הכתוב אומר (משלי כג כה): 'ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך'.¹⁵

ופירש הרמב"ם (שם, במשנת תעניות): "וסוף המעשה, שהוא נתפלל על סלוקו ונסתלק, ומחה בו על כך שמעון בן שטח כמו שאתה רואה, וזהו מה שרצה ללמוד ממעשה זה".

עולה מן האמור כי אליבא דהרמב"ם הסיפור אודות חוני המעגל שובץ במשנה על מנת להסב את תשומת הלב להסתייגות ממעשהו של חוני המעגל ולא להביע התפעלות מנפלאותיו. הימנעותו של ר' שמעון בן שטח לגזור עליו נידוי נשענת על רקע היכרות מוקדמת עם חוני המעגל, בדבר היותו אדם כשר וירא שמיים, ושהוא נוהג לפנות 'כבן המתחטא לפני אביו'. הווה אומר חוני המעגל לא פעל מתוך שתפס עצמו כמחולל פלאות, אלא שכך היא דרכו לפנות ולהתפלל אל ה' בצורה ובאופן 'כבן המתחטא לפני אביו'.¹⁶ סביר להניח שאת עניין ירידת הגשמים וסילוקם, הרמב"ם יפרש זאת כחלק בלתי נפרד ממהלכם הטבעי של הדברים הקימים מששת ימי בראשית, ואף על פי אותו עיקרון שהעלה בשמונה פרקים כלפי אותם שמסכנים עצמם ובכל זאת ניצולים מהסכנה.

15 משנה תענית ג ח [ד].

16 ומילת מתחטא פירשה הרמב"ם בפירושו המשנה על אתר שהיא: מתגעגע ומתפנק געגוע ופינוק.

ופעמים יטעו בני אדם באלו הפעולות, ויחשבו אחד משני הקצוות טוב, ומעלה ממעלות הנפש. פעמים יחשבו הקצה הראשון טוב, כמו שיחשבו המסירה לסכנות מעלה, ויקראו המוסרים עצמם לסכנות 'גיבורים'. וכשיראו מי שהוא בתכלית ההסתכנות ושימת נפשו בכפו, ומפיל עצמו למיתה בכוונה, ופעמים שינצל במקרה – ישבחוהו בזה, ויאמרו: זה גיבור.¹⁷

אם כי הרמב"ם לא נתן הסבר לעצם האגדה, אך באופן התייחסותו לעניין יש הַכוונה כיצד לגשת ולקרוא את דברי חכמים ובמה לשים את העיקר.¹⁸

17 שמונה פרקים לרמב"ם פרק ד.

18 עניין הנידוי הזה נרמז בפסיקת הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ו יב), שמנה בין הדברים המחייבים נידוי "המביא את הרבים לידי חילול ה'". נושאי כליו של הרמב"ם על אתר העירו כי הדברים מכוונים לעניין חוני המעגל שנודון גם במסכת ברכות יט, עמ' א. ככל הנראה, עניין חילול ה' שנפסק בהלכות הרמב"ם נרמז בדבריו בפיהמ"ש במסכת תעניות, שכתב שחוני המעגל 'נתפלל על סילוקו' [=של הגשם] וכו'. בגמרא תענית (כג עא, שבו יש תוספת והרחבה למה שכתוב בברכות יט) מקושר חילול ה' באופן מפורש למעשהו של חוני המעגל. ייתכן כי חילול ה' בא לביטוי בכך, שההמון ככל הנראה ייחס לחוני המעגל השפעה על מעשי שמיים, ולכן הם כבר מצאו לנכון לפנות אליו ולבקש ממנו, כאילו הקב"ה מופעל חלילה מלמטה. ויש לזה הד בתלמוד, כי בעוד שמעון בן שטח רוצה לנדותו הרי שבני לשכת הגזית משבחים אותו ורואים זאת על דרך העיקרון של צדיק גוזר והקב"ה מקיים, כדלהלן: "אמרו לו: רבי, כשם שהתפללת שיירדו, כך התפלל וילכו להן... תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל? 'ותגזר אִמָּר ויקם לך, ועל דרכיך נָגַה אֹר' (איוב כב כח). 'ותגזר אמר' – אתה גזרת מלמטה, והקדוש ברוך הוא מקיים מאמרך מלמעלה" (בבלי, תענית כג ע"א).

נימה אחרת עולה מהסכוליון של מגילת תענית שבה מצוין כי יחסו את ההשפעה לזכות ישראל: "אותו היום עשאוהו יום טוב, לפי שאין הגשמים יורדים אלא בזכותן של ישראל, שנאמר (דברים כח יב): 'יפתח יי' לך את אוצרו הטוב את השמים'. 'לך' – בזכותך ובך הדבר תלוי. ואומר (בראשית יב ג): 'ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך'. 'בך' – בזכותך הגשמים יורדין והטללים יורדין בזכותך. ואומר (ויקרא כו ד): 'זנתתי גשמיכם בעתם'. ומעשה שנתענו בימי שמואל הקטן וירדו להם גשמים קדם הגן החמה. כסבורים העם לומר שבח הוא להם. אמר להם: הרי אתם דומים למלך שכעס על בנו. אמר לאפטרופוס שלו: אל תתן לו פרנסתו עד שיבכה ויתחנן לפני". (מגילת תענית [ליכטנשטיין] הסכוליון, ד"ה [א ה] 'והתפללו').

יושם אל לב: נימת הסתייגות עולה מעצם גילויי השבת, והסמיכו לכך את מִשַׁל המלך והאפטרופוס. ומזה עולה כי ההיענות אינה תלויה בתכונה מסויימת המאפיינת את הפונים לה', אלא בעצם הפניית מבטם אל ה', על דרך העיקרון של 'קרוב ה' לכל קוראיו'. לעצם החשש שעלול להיווצר רושם שכאילו ה' כפוף חלילה למוצא פי האדם, ראה דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, שבהם הוא מביע הסתייגות חריפה מנקיטת לשונות של תפילה המעוררים רושם כי לעצם הביטויים יש השפעה על רצון ה' 'עד שיעוררוהו (את הקב"ה. א"נ) להתפעל לפי דמיונם", ובהמשך: "וכבר ידעת גודל חטאת המטיח דברים כלפי מעלה" (מו"נ ח"א נט).

ועוד: יש מקום לעיין אם עניין זה לא נקשר במידה מסויימת להגסת הדעת כלפי הבורא שיוחסה לחוני המעגל בגמרא (ברכות יט ע"א). הימנעותו של שמעון בן שטח מלנדות את חוני, נומקה בכך שהוא מכיר ויודע שהוא 'כבן המתחטא לפני אביו'. הרמב"ם פירש: "מתחטא – מתגעגע ומתפנק" (בתרגום הר"י קאפח). ניתן להבין, כי שמעון בן שטח הכיר וידע, שדרך תפילתו של חוני המעגל היתה נעשית כבן המתחנן לאביו וכוונתו לשם שמיים, ולא מתוך מניעים ושיקולים אחרים. המעגל לא נעשה לשם קביעת תחום התפילה, ולא מתוך מחשבה שעצם הציור הוא שגורם השפעה.

ד. ענייני משיח וגאולה

בין התמורות והשינויים הצפויים בימות המשיח, מובעת בתלמוד דעה של רבן גמליאל ש"עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת"¹⁹. כלומר, בגדים וכל מיני מאפה יצמחו מהאדמה. לפי ביאור זה, ימות המשיח עומדים בסימן שינוי מהותי של סדרי חוקי הטבע. לעומת זאת הרמב"ם סבור כי השינויים הללו לא יחולו באדמת בראשית, לדעתו מה שאמרו חכמים שהארץ תוציא כלי מילת, כוונת העניין לציין כי השפע הכלכלי יהיה יציב ואיתן, באופן שיהיה ניתן להשיג את המצרכים לקיום הגוף ללא טרחה ויגיעה רבה. אם כן התמורות והשינויים המיוחלים, אינם אמורים אודות אדמת בראשית, אלא תמורות במישור החברתי הכלכלי.

היחס בין המשמעות הרעיונית של הדברים לבין פשטם, מודגם בתלמוד הבבלי (שבת ל ע"ב), באמצעות שיג ושיח שהתקיים בין רבן גמליאל לבין תלמיד שליגלג על דבריו כאשר הבין את דרשתו זו כפשוטה, כנראה על יסוד העיקרון של 'עולם כמנהגו נוהג'. בתגובה לטענה זו, הטעים רבן גמליאל, כי הדברים שאמר בדרשתו אינם מנוגדים למציאות, ובתוך כך מנה לפניו עניינים מהמציאות שמהם ניתן להסיק על האפשרות שציין בדבריו. וכך מוצעים הדברים שם בתלמוד:

כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר (ירמיה לא ז): 'הרה ויולדת יחדיו'. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר: אין כל חדש תחת השמש! אמר לו: בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחוי ליה תרנגולת.

ותו, יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר 'ונשא ענף ועשה פרי' (יחזקאל יז כג) מה ענף בכל יום – אף פרי בכל יום. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר: והכתיב 'אין כל חדש תחת השמש'! אמר לו: בא ואראך דוגמתם בעולם הזה. נפק אחוי ליה צלף.

ותו, יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר 'יהי פסת בר בארץ' (תהלים עב טז). ליגלג עליו אותו תלמיד, ואמר: אין כל חדש תחת השמש! אמר ליה: בוא ואראך דוגמתן בעולם הזה. נפק אחוי ליה כמיהין ופטירות, ואפלי מילת – נברא בר קורא.

השיג והשיח בין רבן גמליאל לבין אותו תלמיד, שופכים אור על העניין דנן בהתאם לנקודות הבאות:

❖ תגובת רבן גמליאל היא על פי העיקרון 'ענה כסיל כאיוולתו'. יחד עם זאת, אין הוא דוחה באופן עקרוני את עצם הטענה של התלמיד הנסמכת על העיקרון של 'עולם כמנהגו נוהג'.

❖ רבן גמליאל מנסה להשיב לתלמיד במטבע הלשון "בוא ואראך דוגמתן", ומסדיר לפני התלמיד דברים הקיימים בטבע שניתן להחיל בהם את העיקרון הזה.

❖ התלמיד שליגלג, לא הכיל במחשבתו את האפשרות שהדברים אינם כפשוטם, ומשום כך התבקשה תגובה על דרך העיקרון 'ענה כסיל כאיוולתו'.

המסקנה המתבקשת: הבנת הדברים כפשוטם היא זו שמובילה לליגלוג על דברי חכמים.²⁰

התייחסותו של הרמב"ם לעניין מופיעה בפירושו למשנה, כדלקמן:

אלא שבאותם הימים תוקל על בני אדם פרנסתם מאד, עד שכשיעבוד האדם איזה עבודה מועטת שתהיה ישיג תועלת גדולה. וזהו ענין אמרם (שבת ל ע"ב): 'עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת', לפי שדרך בני אדם לומר אם מצא אדם איזה דבר מוכן בשפע, מצא פלוני לחם אפוי ותבשיל מבושל. והראיה לזה מאמר הכתוב (ישעיה סא ה): 'ובני נכר אפריכם וכורמיכם', משמע שיהא שם החריש והקציר. ולפיכך כעס החכם הזה שאמר את הדברים הללו על תלמידו בעת שלא הבין בדבריו את הענין הזה וחשב שהדברים כפשוטן, והשיבו לפי ערך השגתו, ולא זאת היא התשובה. והראיה, שלא אמר לו את האמת - מה שלמד בפסוק (משלי כו ד) 'אַל תען כסיל כאוֹלְתוֹ'.²¹

נוסיף ונציין כי במשנה תורה, הרמב"ם רומז שהפירוש של 'כלי מילת' מתייחס לשפע כלכלי טוב:

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המערנין יהיו מצויים כעפר.²²

(ה) "וגר זאב עם כבש"

בדברי הנביא מתואר כי בימות המשיח ישרור שלום עולמי, "וגר זאב עם כבש... וְשַׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חוֹר פֶּתֶן" (ישעיה יא ו-ח). מפשט הכתוב עולה, שהדחפים הטבועים בחיות הטרף יעברו שינוי מהותי. לשיטת הרמב"ם, אין בדברי הנביאים או המסורת מה

20 אולי זו דוגמה לקבוצה השנייה שמנה הרמב"ם בהבנת האגדות כפשוטן, אשר מחמת כך באים לזלזל בחכמים. ואולי אפשר לומר עליהם: 'כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת' (עירובין כא ע"ב).

21 פירוש המשנה לרמב"ם מסכת סנהדרין פרק י, עמ' קלט.

22 הלכות מלכים ומלחמות. יב ח.

שמחייב להניח ולסבור את שינויו של העולם מכפי שנברא בששת ימי בראשית.²³ ובכל העניינים הללו יש לדגול בהתאם לכלל 'עולם כמנהגו נוהג'.

זאת ועוד: קבלת הדברים כפשוטם, פוגעת בעקרונות יסוד חשוכים כפי המבואר להלן:

בהלכות יסודי התורה קובע הרמב"ם את מצות אהבת ה' ויראתו.²⁴ מצוות אהבת ה' מקפלת בתוכה את חובת ההתבוננות "על ברואיו ומעשיו הנפלאים של ה'", וזאת על מנת שהאדם ישכיל "ויראה מֵהֵן חכמתו שאין לה ערך ואין לה קץ".²⁵ אחד הדברים העשויים לעורר התפעלות מהחכמה הטבועה בבריאה, הוא ההתאמה בין אופיים של בעלי החיים, ובין התבנית הפיסית שנבראה לצורך גילום המהות שהוטבעה בהם. כך, למשל, הצבי אשר מזומן להיטרף ע"י האריות והנמרים, נברא עם מנגנון הצלה של המהירות המאפיינת אותו. וכן אותן חיות אשר מאכלן הוא בשר, זומנו להם ציפורניים חדות ושיניים חזקות המיוחדות לשם מיצוי טבעם. אם נניח כי יחול שינוי בטבעם ולא יטרפו, הרי שהמציאות של תבנית האיברים שהותאמה ע"י הבורא לטבעם, תנציח מצב של חוסר התאמה, וזה מן העקרונות והיסודות שאין להניח ולסבור כלפי הבורא. וכך אומר הרמב"ם במורה:

ואחר ביאור זה אומר, שאין מקום לבן-דעת לומר כי דבר ממעשה ה' בטל או הבל או שחוק. אבל לפי השקפתנו אנו כל הנוהים אחרי תורת משה רבנו, הרי מעשיו כולם טובים וחשובים. אמר 'וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בראשית א לא), שכל מה שעשה יתעלה בגלל איזה דבר, הרי אותו המעשה הכרחי במציאות אותו הדבר המכוון, או מועיל מאוד. למשל, תזונת החי הכרחית לקיומו, ומציאות העיניים לו מועילים מאוד בקיומו. ואין הכוונה במזון אלא קיום החי זמן מסוים, ואין מטרת החושים אלא התועליות הנמצאות לחי בהשגותיהם. וכך היא גם ההשקפה הפילוסופית, שאין בכל הדברים הטבעיים מאומה על דרך ההבל, כלומר: כל מה שאינו מלאכותי הרי הם כולם פעולות הפוונה בהם תכלית מסויימת בין שידענו תכליתן או שלא ידענו.²⁶

לאור האמור, יש הכרח להפקיע את הכתוב מפשוטו, כדי שלא תהיה פגיעה במה שראוי לסבור ביחס לה', ולנתבו לאפיק אחר, כדלהלן:

23 מו"נ ח"ב כט. וכן הרחיב הרמב"ם בעניין הזה במאמר תחית המתים.

24 הלכות יסודי התורה ב א.

25 שם, שם, ב ואילך.

26 מו"נ ח"ג כה.

וזה שנאמר בישעיה 'וגר זאב עם כבש' – משל וחידה. עניין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם המשוליים כזאב וכנמר, שנאמר: 'זאב ערבות יִשְׁדָּרְם, נמר שֶׁקֵד על עריהם' (ירמיה ה ו).²⁷

משמעות הכתובים, כי לנוכח השינויים החיוביים בדפוסי היסוד של החברה והתרבות, יתאפשר לבני אדם לחיות יחד בשלום ובמישור, בשקט ובשלוה.²⁸ בהמשך מבאר הרמב"ם בדרך משל גם את הכתוב 'ואריה כִּפְקֹר יאכל תבן' (ישעיה יא ז), שאין הכוונה שיחול שינוי בהרגלי האכילה של האריה, אלא למצב שבו 'לא יגזולו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל'.²⁹

ו. "אז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עוֹרִים"

במדרש נאמר: "לעתיד לבא, הַעֲוֹרִים מתרפאים, שנאמר (ישעיהו לה ה): 'אז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עוֹרִים'. והַפְּסָחִים מתרפאים, שנאמר (שם שם ו): 'אז ידלג פְּאִיל פְּסָחִים'".³⁰

בביאורו לסיפור חטאו של אדם הראשון בגן עדן, מתייחס הרמב"ם למצב שלאחר החטא, שבו נאמר: "וּתִפְקַחְנָה עֵינֵי שְׂנֵיהֶם, וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירוּמִים הֵם" (בראשית ג ז). הרמב"ם מטעים, כי 'פקיחת העין' האמורה בכתוב, פירושה פקיחה רעיונית ומחשבתית, ולא במובן ראיית עין הבשר. לאחר הבהרה זו, עובר הרמב"ם להדגים ביאור זה גם בפסוקים אחרים. בין היתר הוא מציין את הכתוב: 'אז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עוֹרִים'.

ודע כי המלה הזו, כלומר 'פִּקְחָ', אינה נאמרת בשום פנים כי אם על עניין פקיחת רעיון, לא על חידוש חוש הראות, 'ויפקח אלהים את עיניה' (בראשית כא יט); 'אז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עוֹרִים'...³¹

זאת ועוד: בפרק הסיום של מורה הנבוכים, כותב הרמב"ם על הצורך לשקוד ולשאוף לרכוש את השלמות השכלית ושלמות המידות, ומביע את תקוותו שתלמידו או קורא הספר יזכה להגשים מטרות חשובות אלו. לבסוף, חותם הרמב"ם את דבריו בייחול לימים אשר בהם יקויים הכתוב 'אז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עוֹרִים'.

וכה דבריו:

- 27 הלכות מלכים ומלחמות, יב א-ב.
 28 דוגמה לכך שנחש מציין התייחסות למערך יחסים בין בני אדם, עולה מלשון התלמוד בענייני אישות: 'אין אדם דר עם נחש בכפיפה' (כתובות עז ע"א; יבמות קיב ע"ב). והדברים משלימים יפה את הכתוב 'וּשְׁעָשַׁע יונק על חור פתן', שהכוונה אנשים חלושים יוכלו לחיות בצוותא עם אנשים חזקים מבלי שיהיו נתונים לניצול.
 29 שם, בהלכות מלכים ומלחמות.
 30 בראשית רבה (וילנא) פרשה צה, ד"ה 'ואת יהודה'.
 31 מו"נ ח"א ב.

והנני מאחל לך בעת ההתבוננות המעמיקה שתשיג כל עניין שפללתי בו בעזרת ה' יתעלה, והוא יזכנו וכל ישראל חברים למה שהבטיחנו בו: 'אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה'...³²

אם כן, הבטחה זו מתייחסת למצב חברתי תקין, שבו בני אדם יתנו דעתם להתהלך באור השכל והתבונה, כדי להגשים את התכליות העומדות ביסוד התורה, ובכך ימומש הייעוד '[כי] מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'³³.

ז. יום ה' הגדול

במקורות מסוימים, מפרשים את הביטוי 'יום ה' הגדול', כמתייחס ליום דין גדול שיהיה לעתיד לבוא. כך למשל, הכתוב בתהילים (א ה): 'לא יקומו רשעים במשפט', מתפרש בתרגום כמתייחס ליום הדין הגדול: "לא קיימין רשיעיא ביום דינא רבא". לרמב"ם תפיסה שונה בעניין. לדעתו, 'יום ה' הגדול והנורא' אינו יום מוגדר הקבוע לפני ה' לדון את העולם, אלא זהו ביטוי המתייחס לכל אירוע שבו היתה תשועה, הצלה וניצחון, או לחלופין, יום שבו אירעה צרה גדולה.

לעניין תשועה והצלה: "כי כל יום יהא בו נצחון גדול או צרה גדולה, הרי הוא נקרא 'יום ה' הגדול והנורא'". ולעניין יום של צרה: "כבר אמר יואל (ב יא) כיוצא בזה על יום בוא אותו הארבה עליהם, 'כי גדול יום ה' ונורא מאד ומי יכילנו'" (מו"נ ח"ב כט, עמ' רל).

ח. אחרית הימים

קיימת דעה, שהעולם עתיד, בתאריך מסויים, לחזור למצב ראשוני של תוהו ובהו, כעולה מהמובא לקמן:

אמר רב קטינא: שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב, שנאמר (ישעיה ב יא, יז) 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. אביי אמר: תרי חרוב, שנאמר (הושע ו ב): 'יחיינו מימים, ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו'. תניא פנתיה דרב קטינא: כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לשבע שנים, כך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה, שנאמר (ישעיה, שם): 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. ואומר (תהלים צב א): 'מזמור שיר ליום השבת' – יום שכולו שבת. ואומר (תהלים צ ד): 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר'.

32 מו"נ ח"ג נד.

33 דיון בטיב תפיסתו של הרמב"ם את ימות המשיח, ראו: אביעזר רביצקי, 'כפי כח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם', על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, עמ' 74-105; דב שורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ז; עמוס פונקשטיין, טבע, היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, הוצאת משרד הביטחון (סדרת 'אוניברסיטה משודרת'), תל אביב תשמ"ו.

תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה,
שני אלפים ימות המשיח.³⁴

הרמב"ם מדגיש, כי מצד יסודי הדת אין הכרח לאמץ דעה זו, ויש רשות להחזיק
בדעה שהעולם ימשיך להתמיד כפי שהוא מתחילת ימי בראשית:

והעניין אשר אנו סובבים סביבו כבר נתבאר, והוא שהפסד העולם הזה ושינויו מכפי
שהוא, או שינוי דבר מטבעו והתמדתו כפי אותו השינוי, הוא דבר שלא נאמר לנו בו
לשון נביא, וגם לא דברי חכמים (מור"נ שם).

מה שציין הרמב"ם, שלא נאמר בעניין הזה 'לשון נביא' הדברים נכונים וברורים,
אך מה שציין שלא נמצא בעניין הזה 'דברי חכמים', עומד לכאורה בניגוד לדברי רב
קטינא שהובאו לעיל. אם כן, כיצד יישוב הרמב"ם את הדברים? מתברר, כי מקור זה לא
נעלם מהרמב"ם, שהרי בהמשך הוא אף מביא אותו. אלא שלדעתו יש להתייחס למקור
הנ"ל באחד משני האופנים: 1. אין הדברים כפשוטם. 2. הדברים הינם דעת יחיד, ואינם
מוסכמים על הכל.³⁵

כי אַמְרָם 'שְׁתָּא אַלְפֵי שְׁנֵין הוּי עַלְמָא וְחַד חֲרוּב' אינו העדר המציאות כליל. לאמרו
'וְחַד חֲרוּב', הורה על קיום הזמן. ועוד, שזה דברי יחיד, והוא באופן מסוים (מור"נ שם).

ההוכחה של הרמב"ם כי הדברים אינם כפשוטם מעוגנת באותו מקור מכח דיוק
בדברי חכמים, כמוסבר להלן: מוכרח להבין כי אין הלשון 'וְחַד חֲרוּב' מתייחסת לכליון
העולם. הזמן הוא חלק מהמציאות. אין להניח כי המציאות תאבד ותכלה, כי אי אפשר
לאמוד אותה בהגדרות של זמן, שאלמלא כן היה גם הזמן מתכלה עם חורבן העולם.
עצם קביעת פרק זמן של אלף שנה שבו יהיה העולם חרב, מראה בעליל כי אין לייחס
את האובדן והכליון לכל המציאות.³⁶ אשר על כן, יש לפרש את מילת 'עולם' במובנים
שונים, ולא כמתייחסת למציאות עצמה. את מלאכת הפירוש מותיר הרמב"ם בידי
הקורא. וכאן בעצם נרמז כי גם מילת 'עולם' היא שם משותף.³⁷

חשוב להבהיר: לשיטת הרמב"ם, 'אחרית הימים' המוזכרת בדברי הנביאים, אינה
מתייחסת לקץ העולם אלא לימות המשיח, בהם יבוא השינוי באימוץ דפוסי חשיבה

34 בבלי סנהדרין צז ע"א.

35 ייתכן שיש לדייק כאן בלשון הרמב"ם, שלעניין הימצאות דעה כזו בכתבי הקודש נקט לשון יחיד – 'דברי
נביא', ואלו בשאר ספרי ההלכה נקט לשון רבים – 'דברי חכמים'. בא לאפוקי דברי חכם בודד.

36 ברוח זו מוסברים הדברים אצל הר"י קאפח בהתייחסו לדברי הרמב"ם הללו: "שהרי אמר 'וְחַד' ואין זמן
אלא בתנועות גרמי השמיים" (הלכות תשובה ח יד, אות מ, עמ' תרמו, טור שמאלי).

37 כאן נוקט הרמב"ם בהתאם לכלל שהתנוה בהקדמה למורה נבוכים, שיש דברים שדי להעיר שהם משל:
'ויספיק לך במקצת דברים שתבין מדברי שפרשה פלונית משל, ואף על פי שלא אבאר שום דבר נוסף. כי
כאשר תדע שהיא משל, יתבאר לך מיד לאיזה דבר היא משל, כמי שמסלק דבר החוצץ בין הראות והנראה".

ותרבות העולים בקנה אחד עם השלמות האנושית. כותב הרמב"ם בהלכות תשובה (ט ב

ח-י):

[ח] ומפני זה נתאו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכות שאינה מנחת להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע, וירבו בחכמה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא. [ט] לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר: 'כי מלאה הארץ דעה את ה' (ישעיה יח ט), ונאמר: 'ולא ילמדו עוד איש את אחיו ואיש את רעהו' (ירמיה לא לג), ונאמר: 'זהסירותי את לב האבן מבשרכם' (יחזקאל לו כו), מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבאו כל הגוים לשמעו, שנאמר: 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים' (ישעיה ב ב).

[י] וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא. אבל ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים (סנהדרין צט ע"א, ועוד): 'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד'.

אנו רואים, שהכתוב שבו מוזכר עניין אחרית הימים מתפרש לעניין קץ שעבוד מלכיות, ולא לקץ העולם.

ט. תיאורים של שינוי בסדרי העולם

לעיל דנו בדברי הרמב"ם ביחס לחורבן העולם. עתה ניגש לברר את דעתו בדבר שינויים בסדרי עולם לעומת הסדרים שנקבעו בששת ימי בראשית. תיאורים מהסוג הזה, הרמב"ם מפרשם כמתייחסים לשינויים במישור המדיני והחברתי ולא במהלכם הטבעי של הדברים. ואותן לשונות שונות ומגוונות המופיעות בדברי הנביאים, הן פרי סגנונו הייחודי של כל נביא. כותב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ב כט):

צריך שתדע כי ישעיה ע"ה, רגילים בדבריו הרבה מאוד ובדברי זולתו מעט, שכאשר הוא מודיע על פירוק ממשלה או אבדן אומה גדולה, אומר זאת בלשון שהכוכבים נפלו, והשמים קדרו, והשמש חשכה, והארץ נהרסה ורעשה, והרבה כדומה להשאלות אלה. וזה כמו שאומרים אצל הערבים על מי שאירעה לו צרה גדולה "נהפכו שמיו על ארצו". וכן כאשר מתאָר הצלחת ממשלה והתחדשות אושר, מכנה את זה בתוספת אור השמש והירח, והתחדשות שמים, והתחדשות ארץ וכיוצא בזה. כמו שהם (= הנביאים), כאשר מתארים אבדן אדם או אומה או עיר מייחסים מצבי כעס וחרון גדול לה' עליהם, וכאשר מתארים הצלחת עם מייחסים לה' מצבי שמחה וששון. ואומרים במצבי הכעס עליהם, יצא, וירד, ושגא, והרעים, ונתן קולו, והרבה כיוצא בזה. ואומרים גם ציווה, ואמר, ופעל, ועשה, וכיוצא בזה כמו שאבאר. וכן כאשר מודיע הנביא אבדן אנשי מקום מסויים יש שהוא מחליף במקום אנשי אותו המקום כל המיו, כמו שאמר ישעיה ע"ה: 'ורחק ה' את האדם' (ו יב), וכיוצא בזה

ישראל, ואמר צפניה בזה (א ג-ד): 'וְהִכְרַתִּי אֶת הָאָדָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה... וְנִטִּיתִי יָדִי עַל יְהוּדָה'. דע גם את זאת.³⁸

יש להטעים, כי השימוש בגרמי השמיים כמתייחסים למישור האנושי חברתי, יש לו יסוד איתן בדברי חז"ל ואינו פרי דמיונו של הרמב"ם. כך למשל, האמור בקהלת (יב ב): "עַד אֲשֶׁר לֹא תַחֲשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ" וכו', מיוחס בתלמוד למצב איברי האדם בעת הזקנה:

עד אשר לא תחשך השמש – זו פדחת והחוטם. והירח – זו נשמה. והכוכבים – אלו הלסתות. ושבּו העבים אחר הגשם – זו מאור עינו של האדם שהולך אחר הבכי.³⁹

יצויין, כי הרמב"ם מתייחס לעניין זה בהלכות תשובה, לגבי מי ששב בתשובה באחרית ימיו:

אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו, כל עוונותיו נמחלים, שנאמר (קהלת, שם): 'עד אשר לא תחשך השמש', שהוא יום המיתה.⁴⁰

אם כן, עצם הפירוש המסב את גרמי השמיים לחיי האדם יש לו, כאמור, בסיס מוצק בדברי התלמוד.

י. בית דינו של הקב"ה, פמליה של מעלה

ביטויים אלו אף הם מתפרשים בדרך משל. הם באו לציין, כי המציאות מונהגת באמצעות כוחות השופעים, אשר הסיבה הראשונה להם היא הקב"ה. כך כותב הרמב"ם במורה (ח"ב ו, עמ' קעז):

שאינ תורתנו מכחישה שהוא יתעלה מנהיג את המציאות הזו באמצעות המלאכים. לשון חכמים במה שאמרה תורה 'נעשה אדם בצלמנו' ובאמרו 'הבה נרדה', שא"ל לשון רבים. אמרו, כביכול שאין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה.

היסוד לפרשנות זו נגזר על-פי העיקרון של הרחקת ההגשמה ושליטת התארים. השימוש בביטוי 'כביכול' עשוי רק לאשש מגמה פרשנית זו. הרמב"ם מנחה את הקורא לתת דעתו לניסוח שבו בחרו חכמים, ונקטו בביטוי 'מסתכל' ובביטוי 'פמליה' המושאל מהשפה היוונית. עניין זה מלמד על התאמה רעיונית בין כוונת חכמים לבין דברי הפילוסופים בענייננו. בהמשך הדברים שהבאנו לעיל ממו"נ, כותב הרמב"ם:

38 מו"נ ח"ב, כט, עמ' רכו. אגב: מה שכתוב בתלמוד (מגילה ג ע"א) 'נודעוזה ארץ ישראל ת"ק פרסה על ת"ק פרסה' (מפני שיונתן בן עוזיאל גילה בתרגומו לנביאים, כביכול את סתרו של הקב"ה), ניתן להסביר על יסוד האמור כאן כמתייחס להדים הציבוריים שעוררה הפרשנות של יונתן בן עוזיאל.

39 מסכת שבת קנא ע"ב.

40 הלכות תשובה ב א-ב.

והתפלא על אמרם 'מסתכל', כי בלשון זה עצמו אומר אפלטון כי ה' מסתכל בְּעוֹלָם השְׁכָלִים ושופעת ממנו המציאות. ובכמה מקומות אמרו כך בסתם: 'אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה' (סנהדרין לח ע"ב), ו'פמליא' הוא הצבא בלשון יון. ובבראשית רבה (פרשה יב א) נאמר עוד, ובמדרש קוהלת, 'את אשר כבר עשהו' (ב יב), 'עשהו' לא נאמר אלא 'עשהו' – כביכול הוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר שבך והושיבו אותו על בנו, שנאמר: 'הוא עשך ויכוונך' (דברים לב ו). ונאמר עוד בבראשית רבה (פרשה נא ג): 'כל מקום שנאמר 'וה' - הוא ובית דינו' (מ"ג שם).

דברי החכמים ודברי הפילוסופים עולים בקנה אחד, וההבדל ביניהם הוא עניין של סגנון לשון. לפעמים נקטו חכמים במונח היווני 'פמליא' ולעיתים נקטו בלשונות השאולים מ'מלכותא דארעא', כגון 'בית דינו של הקב"ה'. עיקר העניין הוא, שאין להעלות על הדעת קיומו של בית דין של ממש בשמיים שבו מתנהלים דיונים, וכל מה שנמשך במארג דמיוני זה.⁴¹

וממשיך הרמב"ם וכותב:

ואין הכוונה בכל הלשונות הללו מה שמדמים הסכלים, שיש שם דיבור – יתעלה – או מחשבה, או רעיון, או עצה והיעזרות ברעיון הזולת, והיאך ייעזר הבורא במה שברא. אלא כל זה ביאור, כי אפילו פרטי המציאות, אפילו בריאת אברי בעלי החיים כפי שהן, כל זה באמצעות מלאכים, כי כל הכוחות מלאכים.

יא. שערי השמיים

בדרך דומה מתייחס הרמב"ם לדברי חז"ל בעניין גלגל 'ערבות' (אחד משבעה רקיעים), שעליו אמרו בתלמוד במסכת חגיגה (יב ע"ב) שבו נמצאים 'גנזי חיים, טל שיחיה בו את המתים, נשמתן של צדיקים', ועוד. הדברים הללו מעלים רושם, לכאורה, כי בשמיים יש שערים למקומות אשר בהם נמצאים אוצרות השפע הללו היורדים לעולם. במורה הנבוכים⁴² מבאר הרמב"ם, כי יש להבין את הדברים הללו כמתארים את ההשפעה הקיימת בין המציאות הארצית לבין המערכת האסטרונומית של גרמי השמיים. בוודאי אין להבין אותם כמצביעים על מקום גיאוגרפי שבו מצויים השערים הללו. וכך כתוב במורה"נ:

והראיה למה שאמרתי לך, אמרם (שם בגמרא): 'ערבות - שבו צדק וצדקה, ומשפט וגנזי חיים, וגנזי שלום וגנזי ברכה, ונשמתן של צדיקים, ונשמות ורוחות שעתידים להבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו המתים'. ופשוט הוא, שכל מה שמנו כאן

41 בתוך דברי הרמב"ם אנו יכולים להבחין כי את המילה 'מסתכל', הסביר במונח של עצם השפעת המציאות ותפקודה כפי שברא ה'. ואם כן יש כאן הערה כיצד להבין הרבה מדברי חז"ל המציינים כי ה' צופה ומסתכל וכד'. כל הלשונות הללו

יש להביןם כמתייחסים לעצם הנהגת המציאות, ולא כפעולה המתייחסת למצבי ההתבוננות של הבורא.

42 מ"ג ח"א ע. עמ' ק"ט.

אין מהם דבר שהוא גוף, שאז יהיה במקום, כי 'טל' אינו טל כפשוטו. והתבונן היאך אמרו בזה: 'שבו', כלומר שהם בערבות, ולא אמרו שהם עליו. והרי כאלו הודיעו, שהדברים הללו המצויים בעולם, אינם מצויים כי אם מכוחות הבאים מערבות. ה' יתעלה הוא אשר עשאו מוצא להם ורפזם בו, אשר מפללם גנזי חיים.⁴³

דומה לכך הוא עניין "נעילת שערי שמיים". המונח 'נעילה' המתקשר לתפילה המיוחדת שהיתה נאמרת בתעניות ציבור – כיום רק ביום הכיפורים – מתפרש בתלמוד הירושלמי במסכת תעניות (ד א). שם שאלו: "עד אימתי הוא נעילה? ... רב אמר בנעילת שערי שמים, רבי יוחנן אמר בנעילת שערי היכל". נפסקה הלכה כרב ונתפרשה ע"י הרמב"ם כביטוי לנעילת היום ולשקיעת השמש. וכה דבריו:

וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד, כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית, וזו היא התפלה הנקראת 'תפלת נעילה'. כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה.⁴⁴

אם כן, 'נעילת שערי שמיים' היא ביטוי לשקיעת השמש בסיומו של יום, ולא ציון של הגורמים העוסקים בחתימת הדין של בני אדם. אגב, לאור אזהרתו של הרמב"ם שלא לפרש מונחים הקשורים בצבא מרום, כמתייחסים למציאות ממשית של בית דין, יש לתת את הדעת לעניין טיבו ומשמעותו של ראש השנה כיום דין, אך לא כאן המקום לדון בכך.

יב. הופעת מלאכים

הרמב"ם מציין כי מילת 'מלאך' מופיעה במספר הוראות: 1. עולם המלאכים, הנקראים 'שכלים נבדלים'. 2. בני אדם. 3. הפוטנציאל הגלום בכל דבר ודבר הנמצא בטבע: דומם, צומח, חי, מדבב, ואף גרמי השמיים.

הרמב"ם מדגיש, כי 'מלאכים' המתייחסים לשכלים הנבדלים אינם לובשים גוף ואינם נשלחים ממרום, כי אין הנבדל הופך להיות בשר. לאור עיקרון יסודי זה, קבע הרמב"ם כלל: התגלות מלאך אינה בהקיצן⁴⁵ אלא רק במצב של חלום נבואי.⁴⁶ יתירה מזאת: תיאורים המופיעים אצל הנביאים במהלך ההתגלות אינם משקפים את דמותו של

43 שם, שם, שם.

44 רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים א ז [ט].

45 "כבר ביארנו שכל מקום שנזכר ראיית מלאך או דיבורו, שאין זה אלא במראה הנבואה או בחלום. בין שפורש הדבר, ובין שלא פורש, כמו שקדם. דע זה והבינהו מאוד מאוד" (מו"נ ח"ב מב).

46 הדגשתי חלום נבואי, להבדיל מחלום רגיל, שכולו 'מרוח במשחת הדמיון'. מה שאין כן הנבואה, שהיא תוצאה של תהליך ארוך ומזוקק של צמיחה הדרגתית בשליבותיו של סולם המעלות.

הנבדל, אלא את דרכי הציור של הנביא באמצעות כחו המדמה.⁴⁷ לגבי מצבים שאינם עניין נבואי, יש להידרש להוראותיו הנוספות של השם המשותף 'מלאך', ולשבץ את המובן בהתאם לעניין הנדון. לדוגמה: 'מלאך' עשוי להיות שם לנביא, או לכל שליח המבצע שליחות. כך למשל בעניין יהודה, נאמר במדרש כי הזדמן לו 'מלאך הממונה על התאוה'.

אמר ר' יוחנן: בקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאוה. אמר לו: יהודה, היכן אתה הולך? מהיכן מלכים עומדים, מהיכן גדולים עומדים? ויט אליה אל הדרך - בע"כ (= בעל כרחו) שלא בטובתו.⁴⁸

הרמב"ם מפרש ש'המלאך הממונה', אינו מלאך שנשלח כעת משמיים, אלא חכמים בתפארת מליצתם, ביקשו לרמוז כאן לגירוי התאוותני אשר הביא את יהודה לאותו מעשה:

ושם נאמר במעשה יהודה ותמר: אמר ר' יוחנן, ביקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאוה, כלומר כוח הקשוי. והנה קרא גם את הכוח הזה 'מלאך'. וכך תמצאם תמיד אומרים מלאך שהוא ממונה על כך וכך. כי כל כוח שמינהו ה' יתעלה בדבר מן הדברים, הרי הוא מלאך הממונה על אותו דבר" (מור"נ ח"ב ו).

אם כן, בהקשר דנן 'מלאך הממונה' מציין את הזיקפה הטבעית, שהיא פועל יוצא של הדחף התאוותני שהשתלט על יהודה, בעת שנטה מן הדרך לעבר זו שחשבה לפרוצה. על יסוד פירוש זה נפתח פתח להבין, כי התיאור במדרש אודות השיג ושיח שהתנהל בין יהודה למלאך, הוא ביטוי להרהורים ולבטים פנימיים של יהודה בינו לבין עצמו, בניסיון לשכך את הלהט המלחך בקרבו, אלא שבסופו של עניין, תוקף התאוה הכניע והכריע אותו שלא בטובתו. הרמב"ם מציין כי יש מקומות נוספים שבהם מופיע הביטוי 'מלאך הממונה', ויש לפרשם כמתייחסים לכוחות הקיימים בטבע האדם. לאור הנחיה זו הרי טמון כאן מקור לא אכזב לפענח מקורות רבים בחז"ל המתייחסים למלאכים הממונים. זאת ועוד: הרמב"ם מוצא לנכון להתייחס גם לדברי חכמים בעניין מה שאמרו, שיש מלאך המצייר את העובר בבטן האם.⁴⁸ הרמב"ם נאמן לדרכו, ומדגיש כי לא עלה על דעתם של חכמים לפשוטם של הדברים, לתאר כי מלאך משמיים נכנס בגופה של האישה כדי לרקום ולצייר את העובר. ביאור הדברים הוא, כי בכח הזרע טמון

47 "וכבר ידעת כי השגת המנוקה מן החומר, המעורטל מן הגשמיות לגמרי קשה מאוד על האדם, זולתי לאחר הכשרה ממושכת... גם מחמת קושי זה דברו ספרי הנביאים בלשונות שאפשר להבין מפשוטם גשמות המלאכים ותנועותיהם, ושהם צורת אדם, ושהם מצויים מאת ה', מפעילים פקודותיו ועושים את רצונו במצותו. כל זה כדי להדריך את המחשבה על מציאותם, ושהם חיים שלמים כמו שבארנו כמה שכלפי ה' אלא שאילו השאירו את הדבר בהם כפי דמיון זה, כי אז הייתה נדמית אמיתתם ועצמותם לעצמות ה' בדמיון ההמון. כי גם כך נאמרו בה' לשונות שמראים פשטיהם שהוא גוף חי בעל תנועה כצורת אדם" (מור"נ ח"א מט).

עיקר התפתחותו של העובר, וזהו עניין מלאך המצייר. הרמב"ם ער לכך, כי דרך פירוש, המנטרל את המימד הפלאי, עשויה לעורר אי נחת בקרב חלק מן הלומדים האמונים על ציורים דמיוניים ורואים בהם פירוש אמיתי ונכון לאגדות חז"ל. על-כן הוא מציע את ביאורו תוך הבעת מילות גנאי בוטות כלפי מסתייגים פוטנציאליים:

וכמה חמור סמאון הסכלים, וכמה מזיק הוא. אילו אמרת לאדם מאותם המדמים שהם חכמי ישראל, כי ה' שולח מלאך, נכנס בבטן האשה ומצייר שם את העובר,⁴⁹ היה הדבר מוצא חן בעיניו ומקבלו, ורואה שזו עצמה ויכולת ביחס לה' וחכמה ממנו יתעלה. על אף שהוא סבור כי המלאך גוף של אש בוערת שיעורו כדי שליש העולם בכללתו, וייראה לו כל זה אפשרי ביחס לה'. אבל אם תאמר לו כי ה' נתן בזרע כוח מצייר, הקובע תבנית אברים אלו ותוארם, והוא המלאך; או שכל הצורות מפעולות השכל הפועל, והוא המלאך והוא שרו של עולם שמזכירים חכמים תמיד, יירתע מכך. מפני שאינו מבין עניין העצמה והיכולת האמיתית הזו, והיא המצאת הכוחות הפועלים בדבר אשר אינו נישג בחוש (מ"ג ח"ב ו).

הנה כי כן, מן הראוי לכוון את ההתפעלות כלפי מהלכם הטבעי של הדברים, ולא כלפי מה שחורג ממנו.⁵⁰ יושם אל לב, כי אגב אורחא, הרמב"ם שזר בדבריו, ביאור לעניין 'שרו של עולם'.

פירושים מובלעים

יש מקומות שבהם ניתן לעמוד על ביאוריו של הרמב"ם לדברי חז"ל, על-פי האופן שבו הוא מציג את הדברים. להלן נדגים זאת בדוגמאות אחדות. ונתחיל בעניין הכרת אברהם אבינו את בוראו:

יג. "בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו"⁵¹

במדרשים אנו מוצאים התייחסות לשלבי הצמיחה הרוחנית של אברהם אבינו ודרכי השגתו את הבורא. חכמים הצביעו על גיל שלוש שבו הכיר אברהם את בוראו. ואילו הרמב"ם בנסחו עניין זה מציין: "ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו".⁵²

מדוע הרמב"ם מציין גיל שונה ממה שמופיע בדברי חכמים?

הר"י קאפח העיר כי הרמב"ם נקט גיל ארבעים, משום שזה מבטא את השלב האחרון והמגובש של אברהם אבינו בהכרת בוראו. לעומת זאת, דברי המדרש מתייחסים לשלב הראשון, לתחילת הכרתו של אברהם אבינו. היסוד להבחנה זו מעוגן

49 ראה בבלי נידה טז ע"ב: "אותו מלאך הממונה על ההריון".

50 ביקורת דומה השמיע הרמב"ם כלפי טעמים פלאיים במצוות. ראה מ"ג ח"ג לא.

51 בבלי נדרים לב ע"א.

52 רמב"ם הלכות עבודה זרה א ג א.ז.

בלשון הרמב"ם בתחילת ההלכה, שכתב כי אברהם "התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן". אם כן תחילת השוטטות הרעיונית התחילה מוקדם בגיל קטן, ובשלות ההכרה התמצתה בגיל ארבעים. נמצא כי אין סתירה בין הרמב"ם למדרש.

נשים לב, כי הרמב"ם לא ציין (בכוונה!) שמדובר בגיל שלוש שנים. מדוע? על-פי הכרת הלכי מחשבתו של הרמב"ם, יש להניח, כי לדעתו אין אפשרות להגיע בגיל זה למצב של שוטטות מחשבתית כמו זו המתוארת אצל אברהם. מה גם כי הרמב"ם מקדים ואומר ששוטטות זו היתה 'כִּינן שנגמל איתן זה',⁵³ כלומר לאַחַר שנגמל, ובוודאי שזה לא יכול להתייחס לגיל שלוש.

לכן נראה להציע ביאור נוסף: אף אם נניח שדברי הרמב"ם והמדרש מתייחסים לאותו שלב של בשלות מחשבתית, בכל זאת ניתן ליישב את הדברים. ייתכן שציין גיל שלוש שנים, המופיע במדרש, מפרשו הרמב"ם כמתייחס לשלבים השונים בפרקי החיים, המחולקים לשלושה: גיל הילדות, גיל הנערות, וגיל העמידה. וכבר מצאנו בהקשר אחר חלוקת זמן החיים לשלוש: א"ר תנחום בר חנילאי: לעולם ישלש אדם שנותיו, שלישי במקרא, שלישי במשנה, שלישי בתלמוד.⁵⁴

ואם כן לפי זה נוכל לומר, בדרך המליצה, שגיל שלוש הוא כמו גיל ארבעים.⁵⁵

יג. בקשת מחילה הלוך ושוב

כאשר אדם פוגע בחבירו, כגון שהכלימו, עליו לבקש ממנו מחילה. אולם כאשר החבר מסרב למחול, צריך הנפגע לחזור ולבקש ממנו שוב ושוב, עד שלוש פעמים. לעומת זאת, אם פגע אדם ברבו, אז חל דין אחר, כדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ט [יג]): "ואם היה רבו – הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו".

מקור דברי הרמב"ם, הוא בתלמוד במסכת יומא, שם אמנם מצוין מספר אחר, כדלקמן:

53 לביאורו של הר"י קאפח, ניתן גם להסביר כי 'נגמל איתן זה' מתייחס לגיל שלוש, והגמילה כאן היא במישור הביולוגי.

54 בבלי עבודה זרה יט ע"ב. בהלכות תלמוד תורה (א יא [יג]) כותב הרמב"ם: "וחייב אדם לשלש זמן למידתו". מכאן שהרמב"ם הבין דברים אלו כמתייחסים לשילוש של היום, חלוקת יומו של אדם לשם לימוד, ולא של שנותיו. והדבר מסתבר יפה מן הבחינה השכלית, שאם לימודו של אדם יתחלק בהתאם לשנים ולא לימים, הרי אין ערובה כלל שייגיע לשלב של לימוד תלמוד.

55 דוגמה למליצה דומה בעניין הגיל מופיעה בביאורו של ר' אברהם אבן עזרא למילת 'עזאול' (ויקרא טז ח): 'ואני אגלה לך קצת הסוד ברמו, בהיותך בן שלשים ושלש תדענו'. הרמב"ן העיר על אחר כי ה'סוד' מופיע שלושים ושלושה פסוקים אחרי כן, והוא: 'ולא יזכחו עוד את זבחייהם לשעירים'. וזה לשון הרמב"ן: 'והנה ר"א (= רבי אברהם) נאמן רוח מכסה דבר, ואני הרכיל מגלה סודו שכבר גלו אותו רבותינו ז"ל במקומות רבים וכו'.

אתא רבי חנינא בר חמא, אמר: כולֵי האי נהדר וניזיל? לא הדר. איקפיד רבי חנינא, אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי, ולא איפייס. – והיכי עביד הכי? והאמר רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים! – רב שאג⁵⁶.

אנו רואים כי בתלמוד מופיע שרב הלך לפייס את רבי חנינא 13 פעמים (!). האם הכוונה למספר הזה כפשוטו? הפירוש הנפוץ הוא, שעשה כן פעם אחת בכל שנה, בערב יוה"כ, במשך 13 שנים, ואם כך – מה ראה הרמב"ם להעצים את המספר הנקוב בתלמוד ולכתוב 'אפילו אלף פעמים'?

נראה להסביר, שלדעת הרמב"ם, המספר 'שלוש-עשרה' שהוזכר בתלמוד, לא ננקט כדי לציין קביעה הלכתית כמה פעמים יש ללכת, או כמה פעמים הלך אותו תלמיד, אלא זהו מספר המציין ריבוי בדרך ההפלגה, כדוגמת מספר שבע, שבעים, וכיוצא בזה. הרמב"ם, בזהירותו, הבין שאם בקביעת ההלכה ינקוט במספר 'שלוש עשרה', אזי העניין עשוי להתפרש פשוטו כמשמעו. כיון שנקט במספר של אלף פעמים, הרי ברור לכל, שהמספר מופיע בדרך של ריבוי והפלגה. נמצא, כי בדרך ניסוחו השמיענו רבינו שהמספרים הללו בדברי חכמים הינם על דרך ההפלגה, גם אם הם מופיעים בתוך משא ומתן הלכתי.⁵⁷

יד. קבלת עול מלכות שמים

סדר הפרשיות של קיום מצַנת קריאת שמע בתפילה, שונה מהסדר המופיע בתורה. בסדר קריאת התורה, פרשת ציצית (במדבר טו לז-מא) קודמת לפרשת 'שמע' (דברים ו ד-ט) ולפרשת 'והיה אם שמוע' (דברים יא יג); ואילו בסדר התפילה, בקריאה לקבלת עול מלכות שמים, מקדימים את פרשת שמע לשאר הפרשיות. ההעדפה להקדים את פרשת שמע מנומקת בתלמוד (ברכות יג ע"א) כדלהלן:

למה קדמה פרשת 'שמע' לן'היה אם שמוע' – כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצוות.

56 בבלי יומא פז ע"ב.

57 דוגמאות לשימוש במספר 'אלף' לציין ריבוי מופיעות, למשל, בדברי הרמב"ם הבאים: (א) "אמרו חכמי הרופאים: אחד מאלף מת בשאר חלאים, והאלף מרוב התשמיש" (הלכות דעות ד יט [כח]). (ב) "היתה חצר שיש בה גוים וישראל, אפילו ישראלי אחד ואלף גוים, ונפלה עליהם מפולת, מפקחין על הכל מפני הישראלי" (הלכות שבת ב כ [כא]). וכן בהגדרת 'מקום פטור' בענייני ארבע הרשויות: (ג) "וכן חריץ שאין בו ארבעה על ארבעה ועמקו משלשה עד החתום, וכן מקום המוקף שאין בו ארבעה על ארבעה, אפילו היה ארכו אלף מיל ורחבו ארבעה פחות שעורה וגבהו משלשה ומעלה – הרי זה מקום פטור" (הלכות שבת יד

הרמב"ם בהתייחסו לכך בפרק א של הלכות קרית שמע (הל' ב), מנסח את הדברים באופן הבא:

ומקדימין לקרות פרשת שמע, מפני שיש בה ציווי על ייחוד ה' ואהבתו ותלמודו, שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו.

ובפרק ב (ה"ט), כאשר ציין בעניין הפוונה ודקדוק הקריאה כתב:

וצריך להאריך בדלת של אחד כדי שימליכּוּהוּ על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם.

מכותלי דבריו עולה, כי ה'עול' מוסב לעניין ייחוד הבורא ושליטת ההגשמה וספיחיה. נקודה זו אף מוטעמת בכך, שהרמב"ם שזר לתוך הגדרת פרשת שמע, גם את מילת 'ותלמודו'. נושאי כליו התקשו בתוספת זו, משום שהניחו כי הכוונה לתלמוד תורה. על כן תרו אחר נסיונות הסבר ליישב את הקשר והיחס בין מצַנַת תלמוד תורה לבין פרשת שמע, אע"פ שמצַנַת תלמוד תורה אינה מופיעה כלל בפרשת שמע.

ואולם הר"י קאפח הסב בביאורו את תשומת לבנו, כי עניין 'ותלמודו' מכוּנָן לעצם הלימוד והיגיעה במושג אחדות ה', כפי שהם עולים וניבטים במלוא העוז במורה הנבוכים וביתר כתבי הרמב"ם. אליבא דהרמב"ם, עניין ייחוד ה', משמש ציר מרכזי ובסיסי למהותה של תורת ישראל. השקוד על לימוד משנת הרמב"ם, בוודאי נהיר לו, כי מהותו וטיבו של ייחוד ה' אינם מסתכמים במלל הנלהג כלחש סגולה. יש לשאוף לכך, שעניין אחדות ה' וייחודו, יהיה חקוק ומצוייר בתודעת האדם, באופן שתהיה הסכמה בין הלשון והלב (השכל). לשם הבנת מצוה זו על בוריה, יש צורך בלימוד רחב ומקיף, מעמיק ויסודי. על כן הרמב"ם לא הסתפק רק במילת 'ייחודו', והוסיף גם "ותלמודו". נמצא שמילת תלמודו אינה מתייחסת למצַנַת תלמוד תורה, אלא מתייחסת לתלמוד [ללימוד] של מצַנַת ייחוד ה'. וכמוטעם ומודגש בלשונו הבהירה של הר"י קאפח:

'ותלמודו' - הכינוי הזה מוסב על ייחוד ה', שאין אדם יכול לבוא לידי ייחוד ה' באמת אלא לאחר למידה מעמיקה מקיפה. ולצורך למידה זו יחד רבינו תשעה עשר פרקים בספרו מורה הנבוכים ח"א מן פרק ג' ועד פרק סט. וכל זה לאחר הכנה וריכוך מתחילת אותו הספר עד פרק ג'. ואין האהבה כלומר אהבת ה', אהבת אמת נקשרת בלב האדם אלא לאחר או עם הידיעה המעמיקה, וכמ"ש רבינו בסוף הלכות תשובה.... ואם לא ידע האדם את ייחוד ה' ידיעת אמת על ידי הלמידה, אינו יכול לדעת רבינו לקבל עליו עול מלכות שמים, אלא עול מלכות מה שדמין רבינו במורה ח"א פרק ס. ולפיכך נאמר 'והיו הדברים האלה על לבבך', ולא על דל שפתיך.

טו. "ביקש יעקב אבינו לגלות את הקץ"

הטעם לאמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקריאת שמע, מובא בדרש תלמודי, שלפיו יעקב אבינו ביקש לגלות את הקץ ונעלם ממנו. משום כך העלה חשש שמא סיבת הדבר בכך שבניו אינם אמונים באופן מוחלט על יחוד ה'. וכאשר שאלם על כך, השיבו לו כי הם מחזיקים באמונה זו באופן מוחלט. בתגובה לכך הביע את השבח 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וכך מובעים הדברים בתלמוד:

דאמר רבי שמעון בן לקיש: 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם' (בראשית מט א). ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלוש יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו? אמרו לו בניו: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד - כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.⁵⁸

הרמב"ם כאשר קובע הלכה זו, מביא את עניין המסורת בהדגשים ובשינויים, כעולה מדבריו בהלכה הבאה:

הקורא קריאת שמע, כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', וחוזר וקורא כדרכו 'ואהבת את יי' אלהיך' עד סופה. ולמה קורין כן? מסורת היא בידינו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציוס וזרום על יחוד השם, ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם: בְּנֵי, שמא יש בכם פְּסוּלֶת מי שאינו עומד עמי ביחוד אדון כל העולם, כענין שאמר לנו משה רבינו 'פן יש בכם איש או אשה' וגו' (דברים כט ז)? ענו כולם ואמרו לו: 'שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד'. כלומר, שמע ממנו אבינו ישראל, יי' אלהינו יי' אחד. פתח הזקן ואמר: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח זה שִׁבַּח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה.⁵⁹

נושאי כליו של הרמב"ם, הרגישו בשינוי החד בין דברי התלמוד לבין דברי הרמב"ם. לפי דברי ר' שמעון, עניין גילוי הקץ הוא הטעם שעמד ביסוד פניית יעקב לבניו, ורק משנעלם ממנו, העלה את שאלת האמונה בה'. לעומת זאת, מדברי הרמב"ם עולה, כי מלכתחילה פניית יעקב לבניו נעשתה לשם ציווי וזירוז ביחוד ה'. אין הרמב"ם מזכיר כלל את העניין של גילוי הקץ. מדוע? בעל ה'כסף משנה' מסביר טעם השמטה זו בשתי פנים: האחת, שעניין הקץ לא רלבנטי כעת להלכות קריאת שמע. הטעם השני, שהרמב"ם קבע הלכה זו על בסיס של מקור בספרי שבו לא מוזכר עניין גילוי הקץ. נביא את דברי הכס"מ כלשונם:

58 בבלי פסחים דף נו ע"א.

59 הלכות קריאת שמע א ד.

לעניין הטעם הראשון הוא כותב: "וי"ל שרבינו לא רצה לכתוב שביקש לגלות את הקץ לבניו ונסתלקה ממנו שכינה, לפי שאינו מענינו".

ולעניין הטעם השני כותב הכס"מ:

ומצאתי בספרי על פסוק 'שמע ישראל': כשנפטר יעקב אבינו מן העולם קרא לבניו והוכיחם כל אחד בפני עצמו, וחזר וקרא כולם כאחד. אמר להם: שמא בלבבכם מחלוקת על מי שאמר והיה העולם? אמרו לו: שָׁמַעְנוּ, כשם שאין בלבך מחלוקת כך אין בלבנו מחלוקת על מי שאמר והיה העולם.

לאור האמור אנו למדים, כי הרמב"ם ביפר את המקור במדרש ספרי, הואיל והדברים במקור זה, אינם סותרים את מערכת המושגים של משנתו. אפשר להניח, כי העדפת גירסת הספרי על פני גירסת התלמוד, נעוצה בעובדה שבתלמוד מופיעים דבריו ר' שמעון כדברי דרש – "כדרש ר' שמעון". אף אם נותר את דברי ר' שמעון במתכונתם, אפשר לומר, כי 'ביקש לגלות את הקץ', פירושו: ביקש להעמידם על תכלית האדם שהיא השגת ה'. והוא הדבר אשר נרמז בלשון הרמב"ם: 'ציום וזירום על יחוד ה'. החשש המנומק בטעם "שמא יש בכם פסולת", ניתן להסבירו לאור שיטת הרמב"ם בדבר הקושי לבאר את העניינים הנוגעים במושגי טוהר הייחוד. קושי זה הוא העניין שנאמר בו "נסתלקה ממנו שכינה", כלומר נעלם ממנו. יעקב אבינו רצה לדעת בוודאות, האם הקושי נובע רק מפאת עומק המושג, או מפאת סיבה חריפה יותר, שמא בניו כלל לא מחזיקים באמונת הייחוד מתוך סטייה וכפירה. ומשנוכח לדעת שמבחינת עצם האמונה הם מודים ביחוד ה', אע"פ שלא העפילו למרום השגב העיוני, די בכך כדי לתת הודיה לה'. עניין זה מוטעם יפה בהקבלת הרמב"ם לדברי משה (דברים כט יז) "פן יש בכם... וכו'".⁶⁰

טז. תכונות הנביא

בתלמוד נאמר: "אמר ר' יוחנן: אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו" (נדרים לח ע"ב) בביאור התכונות הללו, צויין בתלמוד, כי עשיר מתייחס לעושר כלכלי, וגיבור מציין גבורה פיסית. לעומת זאת, הרמב"ם מפרש את התארים הללו כמתייחסים ל'מעלות מידותיות', ולא לדברים חומריים. בהלכות יסודי התורה (ז א) כתב הרמב"ם "חכם – גדול בחכמה, גבור – במדותיו". בהתאם לכך, עשיר זה המסתפק במועט, וגיבור זה הכובש את יצרו.

נושאי כליו של הרמב"ם דנו בהבדל שבין הפירוש בתלמוד לבין דברי הרמב"ם. ר' יוסף קארו, בפירושו 'כסף משנה', סבור כי הרמב"ם כתב את דבריו בהלכה על-פי

60 על הזיקה שיש בין פרשת שמע לעניין משה רבינו ראו ספר 'מְלַמֵּד התלמידים' (לר' יעקב אנטולי) לפרשת ויחי.

הנאמר במשנת אבות (ד א): 'איזהו עשיר? השמח בחלקו, איזהו גבור? הכובש את יצרו'. ואולם, לדעתו, הרמב"ם "סברא דנפשיה קאמר", כי "משמע בגמרא [בנדרים], דגבור – כפשוטו, שיהא בעל כח; וכן עשיר – כפשוטו, שיהיה לו ממון הרבה".

ואנו נאמר: הגם כי זו, לכאורה, סברא עצמית של הרמב"ם, בוודאי היא תואמת את יסודות החשיבה התלמודית כפי שהיא עולה במקומות רבים. ועם זאת, על-פי הקדמתו של הרמב"ם למסכת אבות (בפרק השביעי מ'שמונה פרקים'), נראה כי אכן הרמב"ם נסמך על דברי המשנה באבות, שבה יש התייחסות ברורה לתכונות נפשיות-מידותיות. לפיכך, יש לפרש את המשנה באופן הבא: איזהו עשיר? כלומר, איזהו עשיר האמור בעניין השגת השלמות הנבואית? זה השמח בחלקו, וזהו דבר שמציין תכונת נפש.

יש להניח, כי הרמב"ם העדיף לפסוק על-פי מסכת אבות בשל אופיו היחודי של מקור זה. הרמב"ם סבור כי התכנים המופיעים במסכת אבות, הם אשר מכשירים ומביאים לדרגת הנבואה. וכך כותב הרמב"ם בהקדמה למסכת אבות (עמ' רמז):

וכבר אמרו עליהם השלום: 'האיי מאן דבעי למהוי חסידא – ליקיים מילי דאבות'. ואין אצלנו מעלה למעלה מן החסידות זולת הנבואה, והיא המביאה אליה, כמו שאמרו: 'חסידות מביאה לידי רוח הקודש'. הנה נתבאר מדבריהם, שההתנהגות במוסרי מסכתא זו מביאה לידי נבואה. והנני מבאר אמתת דבר זה, לפי שהיא כוללת חלק גדול מן המידות.

ניתן לפרש גם אחרת, וזאת ע"י הבחנה בין עיקר העניין לבין המשכם של הדברים. על פי זה יוסבר כי הדוגמאות של גבורה פיסית או עושר כספי, אינן לשם קביעת עמדה שכך צריך להיות, אלא שזה דרך ברוך כתיבת הדברים שנמשכים אחר פשטו של המשל. וכפי שציין הרמב"ם בפתיחה לספר מורה הנבוכים (עמ' י):

ודע, כי המשלים הנבואיים יש בהם שני (!) דרכים. מהם משלים שכל מלה שבאותו המשל כוללת ענין, ומהם אשר כל המשל מורה על כל הענין הנמשל, ויבואו באותו המשל מלים רבות מאד שאין כל מלה מהן מוסיפה דבר באותו הענין הנמשל, אלא נאמרו ליפות המשל והסדרת הדברים בו, או כדי להוסיף בהסתרת הענין הנמשל, ויהיה סדר הדברים כפי מה שראוי לפשט אותו המשל, והבן זה היטב.

לפי האמור, אין מחלוקת בין המסכתות, אלא יש כאן הבחנה בין הדוגמאות הניתנות בדרכי המשל לבין מהותו של העניין. במסכת נדרים הנזכרת לעיל (לח ע"ב), מובאות דוגמאות של נביאים במקרא שמהם למדנו מהן התכונות הנדרשות מנביא ("גיבור ועשיר וחכם ועניו"). בין השאר, מובא הפסוק: "הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו, את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי" (שמואל א, יב ג), כדי ללמד ששמואל הנביא היה "עשיר" במובן של שמח בחלקו, ולא במובן של צובר נכסים וממון. הוא נמנע מלקבל הטבות כנבחר צבור, הסתפק במה שהיה לו והיה נוטל עימו ממקום למקום את מאכלו ושאר חפציו, כדי לא ליהנות מאחרים.

יצויין כי בגישה זו נקט הר"י קאפח כדי ליישב את דברי הרמב"ם עם דברי התלמוד, ובלשונו: "ואע"פ שבש"ס המשיכו להביא ראיות על גבורה פיזית ועל עושר כמותי אין הכוונה כפשט הדברים, אלא כך דרך חז"ל במשליהם, וכפי שבאר רבינו בהקדמתו למורה. ולפיכך אין להצעב על פרטי המשל והמשכו ע"ש היטב" (הלכות יסודי התורה ז א, אות א).

יז. דרשות "אל תקרי"

במדרשים נמצא הרבה פעמים, שכתוב המתפרש כפשוטו באופן מסויים, מתבאר באופן שונה ע"י חכמים. הביאור שבמדרש מנוסח באופן השולל את המובן הראשוני, ולמרבה התימה, הפירוש המוצע תחתיו אינו עולה בקנה אחד עם פשט הכתוב. למשל, הפסוק "ויתד תהיה לך על אַזְנֶךָ" (דברים כג יד), נדרש: "אל תקרי אַזְנֶךָ אלא אוזְנֶךָ" (כתובות ה ע"א). הדרשה מפקיעה באופן צורם את המובן הראשוני של הכתוב. הרמב"ם מסביר, כי דרשות הללו הפותחות בלשון 'אל תקרי', לא נדרשו מתוך מגמה המתעלמת מפשט הכתוב, אלא מטרתן לשאוב מהכתוב משמעות נוספת מלבד המשמעות הרגילה, כאשר על פי רוב זה נעשה בעניינים של מוסר ודרך ארץ. וכך כותב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג מג):

ונתפרסמה דרך זו באותו הזמן ונשתמשו בה הכל, כדרך שמשתמשים הפייטנים במאמרים הפיוטיים. אמרו ז"ל, 'תני בר קפרא: ויתד תהיה לך על אַזְנֶךָ' – אל תקרא אַזְנֶךָ אלא אַזְנֶךָ, מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו. מי יתן וידעתי האם התנא הזה לדעת הסכלים הללו כך סבור בפירוש פסוק זה, ושזה הוא עניין המצוה הזו, ושהיתד היא האצבע וְאַזְנֶךָ הם שתי האזניים. אינני חושב שמי שהוא מְשַׁלְּמֵי הדעת יסבור כן, אלא זו מליצה פיוטית נאה מאוד, זירו בה על מידה נעלה, והוא: כשם שאסור לומר דבר מגונה, כך אסור לשמעו, והסמיך את זה לפסוק על דרך המשלים הפיוטיים. וכך כל מה שאומרים בדרשות 'אל תקרי כך אלא כך', זהו עניינו.

הווי אומר: הכתוב נשאר על כנו ומובנו הראשוני קיים, ולא באה דרשת 'אל תקרי', אלא כדי להביע רעיון מחשבתי או מוסרי.

יח. שטן, יצר הרע ומלאך המוות

מונחים אלו מעלים רושם, שחז"ל האמינו בקיומם של כוחות אופל ורוע כְּבַמְגִּיחָה שחורה. בשיטות מסוימות, שמות הללו זכו ל'נשמה יתירה', והפכו להיות יצורים של ממש הפולשים ובולשים אחר האדם. בהתאם לכך, ייחסו לכוחות אלו יכולת לקטרג על האדם ולנגוס באושרו ובשלוותו. לפי גישה זו, עולה הרושם כי תפקיד האדם בעולם הוא להיות ערוך למלחמה תמידית ולמאבקים נגד כוחות הרוע הללו.

על הקשיים שיש בתפיסה זו עמדנו במקום אחר, וכאן נציין רק לפיוון הפרשני שהרמב"ם מציע לבְּאָר מונחים הללו, התורם להישרת הדעת ולפיוון המחשבתי שאליו יש לנתב את ההבנה של המדרשים והאגדות. עקרונית, מונחים הללו מתייחסים לעובדת היות האדם מורכב מחומר, אשר מחמתו ובסיבתו כל המקרים הנפשיים של שגייה בדמיונות וההטעיות השונות, ואף החולי הפיסי הנובע מחמת מורכבות זו.

וכך כותב הרמב"ם במו"נ (ח"ג כב):

...אִמְרָם בתלמוד: 'אמר ר' שמעון בן לקיש: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות' (בבא בתרא טז ע"א). הנה הבחין את כל מה שאמרנו הבחנה שלא תקשה על בעל הבנה. והנה נתבאר לך כי על עניין אחד בעצמו מכנים בשלשה שמות הללו, ושפל הפעולות המיוחדות לכל אחד מאלה השלשה הם כולם פעולת דבר אחד. וכך אמרו גם חכמי משנה הראשונים, אמרו, 'תנא: יורד ומתעה, עולה ומשטין, נוטל רשות ונוטל נשמה' (ב"ב שם). הנה נתבאר לך כי אשר ראה דוד במראה הנבואה בעת הדְּבָר 'וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם' (דה"א כא טז), שלא הראוהו את זה אלא להורות על עניין. אותו העניין עצמו הוא המדובר בו גם במראה הנבואה במרי בני יהושע הכהן הגדול: 'והשטן עומד על ימינו לשטנו' (זכריה ג א). ואחר כך ביאר ריחוקו ממנו יתעלה באמרו: 'יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבוחר בירושלם' (שם ג ב). והוא אשר ראה גם בלעם במראה הנבואה בדרך, בעת אמרו לו 'הנה אנכי יצאתי לשטן' (במדבר כב לב).

ודע כי 'שטן' נגזר מן 'שִׁטָּה מעליו וְעֵבֶר' (משלי ד טו), כלומר: שהוא מעניין ההסרה וההרחקה, כי הוא הַמְּסָה מדרך האמת בלי ספק, ומרחיק בדרכי התעייה. ועל עניין זה עצמו נאמר גם: 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו' (בראשית ח כא). וכבר ידעת פרסום השקפה זו בתורתנו, כלומר: יצר טוב ויצר רע, ואמרם 'בשני יצריך' (ברכות ט ה). וכבר אמרו כי יצר הרע נוצר בכל אחד מבני אדם בעת לידתו: 'לפתח חטאת רובץ' (בראשית ד ז), וכמו שאמרה התורה 'מנעוריו' (שם ח כא). ושיצר טוב אינו נמצא לו אלא לאחר שלמות שכלו, ולפיכך אמרו: נקרא יצר הרע 'מלך גדול', ונקרא יצר טוב 'ילד מסכן וחכם' במשל הנשוא לגוף האדם ושינויי כוחותיו, באמרו 'עיר קטנה ואנשים בה מעט' (קהלת ט יד) וגו'. כל הדברים הללו לשונם ז"ל מפורסמים. וכיון שבארו לנו כי יצר הרע הוא השטן והוא מלאך בלי ספק, כלומר שגם הוא נקרא מלאך, לפי שהוא בתוך בני האלוהים, יהיה אם כן גם יצר טוב מלאך באמת. ואם כן, הדבר הזה המפורסם בדברי חכמים ז"ל כי כל אדם נצמדו לו שני מלאכים, אחד מימינו ואחד משמאלו, הם יצר טוב ויצר רע. ובפירוש אמרו ז"ל בגמר שבת (ק"ט ע"ב) בשני המלאכים הללו, אמרו אחד טוב ואחד רע. ראה כמה נפלאות גילתה לנו אימרה זו (של רבי שמעון בן לקיש), וכמה סילקה מן הדמיונות הבלתי נכונות.⁶¹

ניתן לסכם ולומר כדלהלן: 'שטן' הוא שם כללי לחומר על כל מצביו השונים, ובתוך כך לכל מה שנמשך בסיבתו ומחמתו. 'יצר הרע' מתייחס לכח הדמיון של האדם.⁶² 'מלאך המוות' מציין את מנגנון הבלאי המאפיין את החומר.⁶³

ניתן לפרש זאת גם בהקשר של חיי האדם כאן, כמתייחס לשבעים פנים ואופנים שבהם ה'שטן' עשוי ועלול להמית את האדם מיתה רוחנית. ומובן ש'שבעים' עניינו רבוי.

יט. שדים ומזיקים

שמות אלו מציינים מצבים נפשיים שבהם האדם הווה ורואה דברים בדמיון משובש, יצורים שאינם קיימים במציאות הממשית. הבלי מחשבותיו ורעותיו של האדם, הם המזיקים הגדולים. בתאור מצבו של האדם לאחר גירושו מגן עדן מוכא במדרש, כי מצב זה נמשך 130 שנה כמניין ק"ל, וכל אותן שנים האדם הוליד רוחות ושדים. הרמב"ם מבאר זאת (מו"נ ח"א ז) בדרך מטאפורית:

וכבר ידעת שכל מי שלא הושגה לו הצורה הזו אשר בארנו עניינה, שאינו אדם אלא בעל חי בצורת אדם ותבניתו, אלא שיש לו יכולת למיני הנזקים והמצאת הרעות, מה שאין לשאר בעלי החיים, כי המחשבה והסברא שהייתה מעותרת לו להשגת השלמות – אשר לא הושגה – משתמש בה במיני התחבולות המביאות לרעות והמצאת הנזקים, וכאלו הוא דבר הדומה לאדם או חיקויו. וכך היו נלדי אדם אשר קדמו לשם. ואמרו במדרש (ערובין יח ע"ב; בר"ר פ"ב, פכ"ד): כל אותן מאה ושלושים שנה שהיה אדם נוזף בהן, היה מוליד רוחות, כלומר שדים, וכאשר נרצה הוליד דומה לו, כלומר בדמותו כצלמו. והוא אמרו: ייחי אדם שלשים ומאת שנה, ויולד בדמותו כצלמו (בראשית ה ג).

ולביאור 'שד' כמתייחס לפרי הדמיון ולא למהות ממשית, באר הרמב"ם במקום

אחר:

וכבר ביארו חכמים עניין אמרו 'לא אלק' (דברים לב יז). אמרו שהם לא חדלו מלעבוד נמצאים עד שעברו דמיונות. לשון ספרי (על הפסוק הנ"ל 'זבחו לשדים לא אלק', וכו'): 'לא דיין שהם עובדים חמה ולבנה כוכבים ומזלות, אלא שעברו בבוואה שלהם'.⁶⁴ ובבוואה שם הצל.

⁶² 'הדמיון הוא יצר הרע באמת' (מו"נ ח"ב יב).

⁶³ על דרך זו ניתן לפרש 'מלאך המוות שבעים עיניים'. הפוונה היא, שיש צורות שונות של מוות שבהן האדם מוצא את מותו. וראו גמרא עבודה זרה כ ע"ב (ובמדרשים מקבילים): "אמרו עליו על מלאך המוות, שפולו מלא עיניים, וחרבו שלופה בידו", וכו'.

⁶⁴ מו"נ ח"ג מו (עמ' שפה).

חתימה

מאמר זה סקר היקרויות שונות בכתבי הרמב"ם שמהן ניתן לדלות ביאורים ודרכי מחשבה לפירוש האגדות, שלא רבים נדרשו להן כמותו. מדברינו עולה בבירור, שאע"פ שהרמב"ם לא כתב ספר מיוחד לביאור האגדות (דבר שנתכוון לעשות), הניח בידי הקורא המתעניין יסודות ועקרונות שיוכלו לסייע בידו לפענח את האגדות של חז"ל. כמובן, לא עסקנו במאמרנו זה בכל השמות המשותפים והמושאלים שבאר הרמב"ם, אשר גם מהם ניתן בוודאי לדלות אוצר בלום של אפיקי מחשבה שיסייעו רבות בפירוש האגדות ומדרשי חז"ל לפסוקי המקרא. נמצא, כי בצד הביקורת על הבנת האגדה כפשוטה, פתח הרמב"ם פתח כפתחו של אולם להבנת מהלכי האגדה, רעיונותיה ואפיקיה.