

## “אין לו חלק”: מטרת הרמב"ם בקביעת י"ג עיקרי האמונה

א.

הדעה המקובלת הן על חוקרי הרמב"ם ולומדי משנתו הן על המון העם מישראל במשך דורות היא ש"ג היסודות שניסח הרמב"ם בפירושו ל"פרק חלק" הם עיקרי האמונה היהודית המגדירים את זהותו של האדם מישראל, ובקיצור דוגמות.<sup>1</sup> דעה זו מבוססת על דבריו של הרמב"ם מיד לאחר הרצאת י"ג העיקרים:<sup>2</sup>

וכאשר יודה האדם באלה היסודות כולם ויאמין בהם אמונה שלמה, הריהו נכנס בכלל ישראל, וחייבים לאהבו ולרחם עליו וכל מה שחייב ה' מקצתנו לקצתנו מן האהבה והאחווה. ואפילו עשה מה שעשה מן העברות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע, הרי הוא ייענש כפי מריו. **ויש לו חלק**. והוא מפורשי ישראל. ואם יתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות, הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר, **ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות**, וחייבים לשנאו ולאבדו. ועליו הוא אומר: "הלא משנאיך ה' אשנא" וכו'.

הנה הרמב"ם מביא כאן שתי תוצאות לאמונה בעיקרים, כניסה לכלל ישראל וזכייה בחלק בעולם הבא. תוצאות אלו מלמדות כי י"ג היסודות שניסח לפני כן הן דוגמות, שהרי הדוגמות הן: "אמונות שנקבעו בידי סמכות דתית שקבלתן מגדירה את ההשתייכות לדת מסוימת ומהווה תנאי לישועה".<sup>3</sup>

אם הבנה זו נכונה, נמצא שהרמב"ם היה הראשון שניסח דוגמטית את עיקרי היהדות. ולא זו בלבד שדבר זה לא נעשה עד ימיו על ידי איש מהוגי הדעות ביהדות, לא פילון ולא רס"ג או אחרים, ואף רבים מן הבאים אחריו חלקו על ניסיונו זה, לא מצאנו במקורות הקדומים מגמה הנוטה לכיוון זה. לא התורה ולא חז"ל, אינם מציעים בשום מקום את הגדרים הבסיסיים של היהדות, ואף אינם רואים צורך להתעסק בעניינים מסוג

1 תקצר היריעה מלהזכיר את דעת כל חוקרי הרמב"ם בעניין זה. ראה למשל: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 166; מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, הוצאת ספריית הלל בן חיים, ירושלים תשנ"א, בהקדמה.

2 בתרגומו של ר"י שילת במהדורתו להקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ז. כל הציטוטים להלן הם מנוסח זה.

3 קלנר (לעיל, הערה 1), עמ' 23.

זה.<sup>4</sup> התייחסותם הופנתה לסוגיות של עיקר וטפל, קולה וחומרה, אמצעי ותכלית במצוות ובאמונות, אך זאת תמיד מתוך אספקלריה היררכית המציגה אולי סדר עדיפויות, אבל לעולם אינה קובעת מספר מצומצם של סעיפים להגדרתן.<sup>5</sup>

הדבר המפתיע במהלכו זה של הרמב"ם, שניתן לכנותו כלא פחות ממהפכני, הוא העובדה שהרמב"ם הבליע אותו בפירושו למשנה בלא לציין או לפחות לרמוז שיש בדבריו חידוש שלא נעשה כמותו בעבר. שטף דבריו שם מעיד שלהרמב"ם נראה הדבר כגלוי וברור, כמעט פועל יוצא של דברי המשנה. הדבר מפליא עוד יותר לאור העובדה שמלשון הרמב"ם, בעיקר בספר "מורה הנבוכים", אבל גם בחיבוריו האחרים, ניכרת מודעותו הרבה לחידושים שנכתבו על ידו, עד שבשעה שהוא מחדש חידוש גדול או עומד על יסוד עמוק, הוא אינו חוסך מילים כדי להדגיש אותו או לשבח אותו. ומאליה עולה השאלה: מדוע אפוא בהרצאת י"ג העיקרים, התעלם מכל זה?

תמיהה זו, הנראית סגנונית בעיקרה, מביאה אותנו לתהות אם אכן הרמב"ם מתכוון בדבריו בפירושו למשנה לקבוע את הדוגמות של היהדות. על תמיהה זו ניתן להוסיף עוד כמה וכמה קושיות:

א. אם אכן מדובר על דוגמות, מדוע הרמב"ם בוחר לציין אותן באופן מסודר ומאורגן רק בפירוש המשנה, במסכת הנמצאת באמצע סדר המשנה ובאמצע פירושו שם?

ב. מדוע לא מצאנו את הדוגמות הללו בספר "משנה תורה" ובספר "מורה הנבוכים" באופן מסודר? ב"מורה הנבוכים" אין הדוגמות הללו מופיעות כלל, ואילו ב"משנה תורה" הן מפוזרות לאורך הספר, ורק במקום אחד הוא מביא אותן יחד, בהלכות תשובה פרק ג, וגם שם לא כיחידה עצמאית אלא כחלק מרשימה של אמונות ומעשים המוציאים את האדם מכלל ישראל, כגון: הפורש מן הציבור, מחטיאי הרבים, המשומד לעברה אחת או לתורה כולה, ועוד עברות קלות לכאורה, כגון המכנה את חברו בשם או המבזה את המועדות, שהרגיל בהן מאבד את חלקו בעולם הבא.<sup>6</sup>

4 אין תופעה זו חריגה ביחס למפעלי הראשונים. וכשם שחז"ל לא עסקו בעיקרים, כן לא עסקו במניין המצוות.

5 דוגמאות מובהקות לזה הן תוכחת הנביאים נגד העדרת עבודת הקרבנות על פני המוסר החברתי ("למה לי רוב זבחים" וגו'): דברי הגמרא (מכות כד ע"א) בדבר צמצומן של המצוות מתרי"ג לאחת (!); המשנה בסנהדרין הקובעת למי אין חלק לעולם הבא שנדון בה להלן ועוד.

6 ראה י' שטיגליץ, י"ג העיקרים לרמב"ם, סיני נו (התשכ"ו), עמ' 58–61. שעסק בסדר העיקרים בהלכות תשובה אך התעלם לחלוטין מן העובדה שהם באים לצד מעשים המוציאים את האדם מן העולם הבא. וראה הרב נ"א רבינוביץ, פירוש יד פשוטה לספר המדע, הוצאת מעלות, ירושלים תש"ן.

ג. החשבת העיקרים כדוגמות מסתמכת על העובדה שמי שמאמין בהן זוכה לעולם הבא. ואולם בדברי החיתום שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם, הוא אומר במפורש רק שהמאמין נכנס לכלל ישראל, אבל את עניין העולם הבא הוא מביא בדרך אגב, ומדגיש שגם אם יחטא המאמין הזה, לא יאבד את חלקו לעולם הבא. ואם אכן אלה דוגמות, מדוע אין בסופן הצהרה שיש למאמין בהן חלק לעולם הבא?

ד. העיקר החמישי ואופן ניסוחו של העיקר השלושה-עשר אינם מתיישבים עם ההבנה הדוגמטית. העיקר החמישי מזהיר פחות על אמונה הכרחית ויש בו בעיקר תיאור פרקטי של עבודת האל (שאסור לעבוד אל אחר). ואשר לעיקר השלושה-עשר, אין הרמב"ם מפרט את תוכנו, ורק מפנה למה שפירש לפני כן: "וכבר ביארתיהו". למותר לציין שניסוח זה אינו מאפיין את מי שמבקש לנסח בפעם הראשונה בהיסטוריה היהודית את עיקרי היהדות.

ה. קלנר (עמ' 25) מבקש להוכיח מספר "משנה תורה" שהרמב"ם פוסק להלכה שכל הכופרים באחד מן העיקרים אין להם חלק בעם ישראל, וראוי לאבדם, ומסיק שהעיקרים הללו הם דוגמות. אולם חוששני שלא דק בהבחנה שיש בין הכופרים. בניגוד למינים ולאפיקורסים, המונח כופרים הנזכר בספר "משנה תורה" אינו מבטא קטגוריה העומדת בפני עצמה, ורק מציין את פעולת המחשבה של מי שאינו מאמין באחת מן האמונות. לכן בכל עת שהרמב"ם משתמש במונח **כופרים** הוא מציין כמה הם כופרים: כופרים בתורה, כופרים בימות המשיח, כופרים בתחיית המתים (הלכות תשובה ג, יד, ג, יז). לכן ראוי לדייק ולומר שכאשר הרמב"ם אומר שמי שכופר בתורה שבעל פה הוא אפיקורס וראוי לאבדו (הלכות ממרים ג, ב) אין הוא כולל בהם את מי שכופרים בימות המשיח או בתחיית המתים. אלו מנויים רק בהלכות תשובה כמי שאין להם חלק לעולם הבא, אך בשום מקום, מלבד בפירושו למשנה, הרמב"ם אינו אומר שאינם בכלל עם ישראל.<sup>7</sup>

ו. את ספר "משנה תורה", הרמב"ם פותח בהלכות יסודי התורה, מונח הזהה ליסודות התורה הנזכרים בפירושו למשנה, אך מזכיר בהן רק חלק מן העיקרים. ונשאלת השאלה: למה השמיט חלק ניכר מן הדוגמות?

7 אמנם ניתן לטעון שהכופר בימות המשיח או בתחיית המתים כופר בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, מפני שהן ייעודים המובטחים, במפורש או שלא במפורש, אך גם אילו היה הדבר נכון, היינו מצפים שהרמב"ם יציין אותם לכל הפחות לצד שאר הכופרים. זאת ועוד. אם נלך בדרך זו, נמצא שכל מי שכופר באחד מן העיקרים הוא למעשה כופר בתורה, מפני שהרמב"ם מוצא לכולם סמך בכתוב בתורה, ודבר כזה כמובן לא ניתן להיאמר לאור הבחנתו של הרמב"ם בין המינים והאפיקורסים לבין מיני הכופרים.

ז. בהלכות עבודה זרה ב,ג, הרמב"ם פוסק שכל מי שמעלה על דעתו מחשבה מנוגדת לאחד מעיקרי התורה, עובר על איסור "ולא תתורו אחרי לבבכם [...] אשר אתם זונים אחריהם" (במדבר טו, לט). ברור שעיקרי התורה שהוא מתכוון להם כאן הם העיקרים הראשונים שדן בהם בהלכות יסודי התורה, הדנים במציאות האל ומאפייניו ובנבואה, מפני שרק בהם יש מקום לחשש שהוא מזכיר שם: "מפני שדעתו של אדם קצרה, ולא כל הדעות יכולות להשיג האמת על בריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו, נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו", ורק הן עלולות להטות את לב האדם לעבוד עבודה זרה, עניין הנידון בהלכות שם. לעומת זאת, האמונה בגמול אינה אמונה הטעונה עיון מעמיק העלול להביא לידי מסקנות מוטעות, מפני שהיא תלויה בעיקרה בקבלת המסורת. יתרה מזו. בעת קריאת ההלכות הללו, הקורא, וייתכן אף הרמב"ם, בסדר כתיבתן, עדיין לא פגשו את שאר הכופרים, משום שהם נזכרים רק בהמשך החיבור, בהלכות תשובה!

ח. בהלכות איסורי ביאה יד,ב, כשהרמב"ם מציב את העיקרים כראש וכעיקר הנושאים המלמדים את הגר, הוא אומר: "ומודיעין אותו עיקרי הדת, שהוא ייחוד השם ואיסורי עכו"ם. ומאריכין בדבר הזה". ואילו את העיקרים האחרים של התורה והגמול אין הרמב"ם מזכיר כלל. ונשאלת השאלה: למה השמיט במקום מרכזי זה של כניסה לכלל ישראל את שאר הדוגמות המהוות תנאי לכניסה?<sup>8</sup>

ט. הרמב"ם משמיט מן העיקרים אמונות אחרות, חלקן אף החשיב אותן במפורש כעיקר. אחת מהן היא הבחירה החופשית, שהוא מחשיב אותה כעיקר (הלכות תשובה ה,ה), ואחת היא האמונה בבחירת עם ישראל.

י. החשבת העיקרים כדוגמות אינה מתיישבת עם הדעה שיש גם לגוי חלק לעולם הבא, אם הוא מאמין בדעות הנכונות. שבע מצוות בני נח כוללות רק את האיסור לעבוד עבודה זרה (וייתכן שאף את כל מה שנובע ממנו מבחינה תאולוגית) וגם אם נניח שהוא חייב לקיימן מפאת תוקף נבואת משה (הלכות מלכים ת,יד), דבר המחייב את קבלת עיקרי התורה, עדיין האמונה בתחיית המתים ובימות המשיח אינה נזכרת שם.

יא. לפי התפיסה שהעולם הבא הוא הישארות השכל, לא ברור כיצד העיקרים האחרונים, שאינם תאולוגיים, יכולים להיות תנאי לכך. דומה שרק השקפות

8 קשה בעיני דעתו של הרב "שילת (הקדמות, עמ' קפז), הסבור שהרמב"ם כלל זאת בהמשך דבריו, באמרו שיש להודיע לגר את המצוות (עיקרי התורה) ועונשן ושכרן לעולם הבא (עיקרי הגמול) משני טעמים: שאילו היו עיקרים, היה ראוי שיאריך בהם ולא יקצר; ושמלשוננו עולה שהמונח "עיקרי דת" מוסב רק על המשפט הראשון "ייחוד השם ואיסור עכו"ם" ולא על שאר האמור בהלכה.

תאולוגיות מסוימות יכולות לשמש כשער לעולם הבא, ואילו האמונה בתורה ובמצוותיה הן רק הדרכים המעשיות לקניית אותן השקפות.

יב. ניסוחם של העיקרים באופן כללי אינו עונה על הציפייה מניסוח דוגמות. בעיקרים אחדים, הרמב"ם מקצר מאוד (ע"ע תחיית המתים), ובעיקרים אחרים הוא מאריך מאוד (ע"ע נבואת משה). ובכלל, הקיצור אינו אחד מן המאפיינים המובהקים שלהם.

דומה שדי בטענות ובקושיות הללו כדי להבין שקשה מאוד לטעון שהדוגמטיקה היא העיקרון המנחה את הרמב"ם בניסוח העיקרים בפירושו למשנה. אדרבה, ממה שאמרנו לעיל בקצרה בעניין ההלכות שבספר "משנה תורה", נראה שהעיקרים מורכבים מכמה קבוצות שייעודן שונה: יסודי התורה (לא כהבנת ר"י אלבו, שבהם תלויה כל התורה, אלא) כאמונות העומדות ביסוד התורה, כוללים רק את העיקרים הבאים בהלכות יסודי התורה הקובעים למי יש חלק לעולם הבא, באים נוסף על עוד כמה וכמה מעשים בהלכות תשובה; היסודות התאולוגיים השוללים עבודה זרה, שראוי ללמד אותם לגרים, הם רק היסודות הראשונים הדנים במציאות האל ובאחדותו וכו'. ומהי לפי זה משמעותו של יציר הכלאיים שיצר הרמב"ם בצירוף כולם לכלל י"ג עיקרים?

## ב.

רמז ראשון לתשובה לשאלה שהעלינו לעיל, ניתן למצוא ב"איגרת תחיית מתים", שהרמב"ם מדבר בה באופן כללי על העיקרים שניסח במקומות אחדים בפירושו למשנה. וזה לשונו (מהדורת הרב שילת, עמ' שמא):

וכאשר ידענו באלו האובדים לגמרי, ושהם מזקינים וחושבים שהם מחכמי ישראל, והם הסכלים שבבני אדם, ויותר תועי דרך מן הבהמות, וכבר נתמלא מוחם משגעונות הנשים הזקנות ודמיונות נפסדים כנערים וכנשים, ראינו שצריך לנו לבאר בחבורינו התלמודיים עקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראייה. כי הבאת הראיה על השרשים ההם צריכה למהירות בחכמות רבות, לא ידעו התלמודיים דבר מהן, כמו שבארנו ב'מורה הנבוכים'. ובחרנו להיות האמתות מקובלות אצל ההמון (נ"א: הכל) לפחות. וזכרנו בפתיחת חבור המשנה עקרים ראויים להאמין בנבואה, ועקרי הקבלה, ומה שיתחייב שיאמינהו כל רבני בתורה שבעל פה. ובארנו בפרק חלק שרשים נתלים בהתחלה ובגמול, רצוני לומר מה שיתלה בייחוד, ובעולם הבא, עם שאר פנות התורה.

וכן עשינו גם כן בחבור הגדול המכונה משנה תורה, אשר לא יכירו מעלתו אלא המודים על האמת מאנשי הדת והחכמה, כשיהיה להם שכל טוב והכרה בדרכי החבור וידיעה בפזור הדברים ההם אשר קבצתם, ואיך סדרתם. וזכרנו בו גם כן כל העיקרים התוריים והתלמודיים, וכונו בזה שיהיו אלו הנקראים תלמידי

חכמים או חכמים או גאונים או כמו שתרצה שתקראם, בונים סעיפיהם על שרשים תלמודיים, ותהיה תורתם סדורה על פיהם, ותלמודם כולו עולה בידם. וכל זה נבנה על עיקרים תוריים, ולא ישליכו ידיעת ה' אחרי גום, אבל ישימו השתדלותם הגדולה וזריזותם על מה שישלימם ויקרבם אל בוראם, לא על מה שיביא לחשב בהם השלמות אצל ההמון.

ראוי לשים לב שהרמב"ם משתמש במונח "עיקר" (או יסוד) במשמעות אחרת ממה שאנחנו רגילים לה. אין מונח זה מהווה קביעה מוחלטת ועצמאית, אלא מילת יחס המציינת קדימה וראשיתיות של חלק אחד ביחס לחלק אחר, מפאת חשיבותו או מפאת היותו השורש הסיבתי שלו. סקירה מהירה של כמה הלכות בספר "משנה תורה", שבהן הרמב"ם מזכיר את המונח "עיקר" עשויה להבהיר את הדבר היטב:

א. וראיתי לחלק חיבור זה לארבעה עשר ספרים: ספר ראשון אכלול בו כל המצוות שהן עיקר דת משה רבינו, וצריך אדם לידע אותן תחלת הכל, כגון ייחוד שמו ברוך הוא ואיסור עבודה זרה. וקראתי שם ספר זה ספר המדע. (מניין המצוות להרמב"ם).

ב. וידעת דבר זה מצות עשה. שנאמר "אנכי ה' אלהיך". וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה. שנאמר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". וכופר בעיקר, שזהו העיקר הגדול, שהכל תלוי בו (הלכות יסודי התורה א,א).

ג. וכל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל, או מי שמשא נקביו, או מי שמעיו קשין, אפילו אכל מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל ימיו יהיו מכאובים וכחו תשש. ואכילה גסה לגוף כל אדם כמו סם המות, והוא עיקר לכל החלאים (הלכות דעות ד,טו).

נמצא שהמונח "עיקר" הנזכר כאן בדברי הרמב"ם משמעו עניין יסודי שהוא שורש לשאר העניינים, וייתכן אף מחייב אותם וגורם אותם. גם את צירוף הלשון "כופר בעיקר", הנזכר כמה פעמים בדברי הרמב"ם, יש לבאר על דרך זו. אין מדובר בכפירה בעניין מסוים, אלא הבעת כפירה בדברים שהם ראשוניים בחשיבותם ביחס לשאר דברים, שהכפירה בהם ממילא הופכת את הענפים המסתעפים מהם לחסרי משמעות. משום כך, חוץ מצירוף זה, לא מצאנו שהרמב"ם משתמש במונח "עיקר" או "יסוד" באופן עצמאי, אלא תמיד בסמיכות לשם כלשהו: עיקרי התורה, עיקר הדת, עיקר החלאים וכדומה.

נשוב לדברי הרמב"ם ב"איגרת תחיית המתים", שם הרמב"ם משתמש במונח "עיקר" במשמעות שהזכרנו לעיל כדי לציין שהוא משלב בכתביו התורניים (פירוש המשנה, משנה תורה והכתבים שפסק בהם הלכה) ביאור ופירוש לשורשים האמוניים

של התורה שכל מי שעוסק בה חייב לדעת אותם. הצורך בזה נובע לשיטתו מן הפער בין הכושר הלמדני וההלכתי של בעלי התלמוד לבין הדעות האמתיות באלוהות שלא ידעו אותן. ולא הבאנו לעיל שהרמב"ם מזכיר את תלמידי החכמים בתקופתו שהסתפקו או שייחסו בוודאות צורה גשמית לאל, ואף הסתמכו על דרשות חכמים בתלמוד! לדעתו, בדרך אופיינית מאוד לו, ידיעת התורה אין בה תועלת לחכמים אלה, מפני שתפיסות היסוד שלהם בטעות יסודן, ועל כן הם "יותר תועי דרך מן הבהמות". מטרתו הייתה אפוא להטמיע לאותם למדנים ובעלי תורה שבעל פה את היסודות הנכונים של התורה בתוך לימודם, כדי שילמדו את המצוות וההלכות על יסוד רחב עם עוגן רוחני מוצק, ובעיקר נכון.<sup>9</sup> לדבריו, הוא מרצה את הדברים בדרך של סיפור (נ"א: הודעה), ולא בדרך של הוכחות ומתן ראיות, מפני שהוא יודע שלרבים מלומדי התורה, הדבר יהיה קשה. לכן הוא מסתפק בהנחלת הדעות בדרך של קבלה.

דברים אלה מציבים את עיקרי התורה שפירט בפירושו למשנה, כולל העיקרים שאנו עוסקים בהם, יחד עם ההשקפות האמתיות והמצוות הנגזרות מהן המפורטות ב"ספר המדע" על ציר אחד. לכולם משמעות אחת, והיא ביאור אמונות היסוד שעליהן מושתתת התורה. בפירוש המשנה, הוא מרחיב לרובן בעניין זה בהקדמתו לפירושו וגם במקום שהמשנה מדברת על חלקו של האדם לעולם הבא. בדומה לזה הוא קובע בספר "משנה תורה" בספר הראשון בו כדי לבטא את קדימותן וחשיבותן של האמונות הללו ביחס לשאר המצוות. מובן שהבנה זו מסלקת את העוקץ הדוגמטי מן העיקרים שאנו עוסקים בהם. ממבט רחב זה אין הם מצטיירים עוד כקבוצה סגורה ומובחנת אלא כחלק ממערך כללי שהרמב"ם מכוון אליו שהוא מרחיב בענייני הנוגעים לשורשי התורה בכל מקום שמזדמן לו.<sup>10</sup> טענה זו מתחזקת מלשון הרמב"ם במילות ההקדמה לעיקרים, ולפיהן הוא עומד להזכיר את "עיקרי תורתנו ויסודותיה". וראוי לשים לב לעובדה שאין הוא מכנה אותם בשם 'עיקרי האמונה הישראלית' ולא 'עיקרים שמביאים לעולם הבא' אלא "עיקרי תורתנו ויסודותיה". לדבר זה משמעות קריטית בהבנתם. הם פירוט האמונות שבשורש התורה.

אך כל זאת עדיין אינו פותר את שאלת מטרתו של הרמב"ם בניסוח העיקרים בביאורו למשנה הראשונה בפרק חלק. אמנם מובנת מטרתו הכללית בהרחבה בענייני אמונה, אך עדיין יש צורך להבין כיצד ניסוח העיקרים קשור למה שנאמר במשנה. ובכן, עיון מעמיק בפירושו של הרמב"ם מעלה כי י"ג העיקרים אינם הגדרה או תנאי פתיחה למי שרוצה להיכנס לכלל ישראל, כפי שסוברים רבים מלומדי משנתו, אלא הם אוסף

9 ובוה תבטל ההשוואה שהשווה חתם סופר (יו"ד, חלק ב, סימן שנו) למשל בין האמונה באמתת פרשת בלק ובלעם לדוגמה לבין האמונה בימות המשיח. לדעת הרמב"ם, נוסף על החובה להאמין בימות המשיח מתוקף היותם כתובים בתורה, יש לאמונה בהם קדימות לשאר אמונות, מפני שהיא חלק מיסודות התורה.  
10 מקום נוסף לדוגמה הוא פירושו למשנה בסוף מסכת ברכות, שבו הוא מבאר כנראה את אפשרות שלילת הבחירה.

של האמונות העומדות ביסוד התורה, שממילא מאפיינות את השקפתו של האדם מישראל. לאור משמעות זו, הרמב"ם אנו מבקש להציב דוגמות לדעתנו אלא לפרש מיהו האפיקורוס המוציא את עצמו מן הכלל הנזכר במשנה. במילים אחרות. לא קביעה לכתחילה יש כאן, אלא הסבר בדיעבד. להלן נעמוד על ביאור הדבר.

המשנה שהרמב"ם מבסס עליה את העיקרים אומרת:

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.<sup>11</sup> ואלו שאין להם חלק: האומר אין תחית המתים,<sup>12</sup> ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס.

ברור היה לכל מי שעסק בהרמב"ם כי אף על פי שמשנה זו גודרת גדרות כלשהן באמונה היהודית, היא אינה עושה זאת באופן דוגמטי. סימנים רבים לזה מצאו הללו בה ובסוגיות הגמרא שעליה, אך דומה שראש וראשון להם הוא סגנונה וניסוחה. בעוד שדוגמה מציינת במהותה היגד חיובי שהוא תנאי הכרחי (ואולי אף מספק) לכניסה לקבוצה או אמונה מסוימת, המשנה מנוסחת דווקא בהיבט השלילי, למי אין חלק לעולם הבא. היא מניחה כי "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", היגד שכמעט אינו אומר דבר, מפני שאין המשנה מפרשת מה מזכה את האדם להיכנס לכלל ישראל, ומציינת רק שהמאמין בדבר פסול או העושה דבר פסול הנזכר בהמשך המשנה נחשב אפיקורוס ואינו זוכה לעולם הבא. דרך זו מעידה כי גם אם מוצבים כאן גבולות מסוימים, ודאי אין הם משקפים את התנאים המקדימים לזכייה בעולם הבא אלא רק את "כרטיס היציאה" ממנו.

לאור זאת, נראה לומר שהרמב"ם ממשיך בפירושו את המגמה שהתחילה במשנה. כאמור לעיל, הוא אינו מדבר על "ג' היסודות של האמונה הישראלית אלא על "יסודות תורתנו". מונח זה מפנה אותנו חזרה להגדרת "אפיקורוס", שהביא לעיל, שהוא מי "שלא יאמין ביסודות התורה" (דברי הרמב"ם שם). דהיינו, בניגוד להבנה הראשונית מדבריו לעיל, נראה דווקא שהרמב"ם אינו בא להציב את הגדרים הקובעים למי מכוון המאמר "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", אלא לבאר את הצד השלילי שלו, הצד של האפיקורוס המוציא באמונותיו את עצמו מן הכלל. לפי זה, התורה הוכנסה כנתון נוסף לפי הרמב"ם, אף על פי שאינה נזכרת במשנה, כדי לגשר על הפער שלכאורה בין היות האדם חלק מכלל ישראל לבין החלק שהוא מקבל לעולם הבא. לפי פירושו, יש לבאר את המשנה כך: כל ישראל, היינו כל מי ששייך למסורת ישראל (לתורה), יש לו חלק לעולם הבא, מפני שבהכרח הוא בעל האמונות הנכונות שהתורה מושתתת עליהן. לעומת זאת, לאפיקורוס, מי שמזלזל בתורה או בחכמיה, אין חלק לעולם הבא, מפני שאמונות היסוד שלו פגומות.

11 לגרסאות השונות של משפט זה, ראה א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 588, הערה 11.

12 כן הוא לפי נוסח הרמב"ם, ולא כמובא בדפוסי הגמרא, "אין תחית המתים מן התורה".

עתה ברור כיצד משתלבת מטרתו הכללית של הרמב"ם במסגרת פירושו. עם הזכרת האפיקורוס וההסבר מדוע אינו בכלל ישראל, הוא מבאר בדרך אגב למי שלומד המשנה את יסודות התורה, הרעיונות האמוניים שהתורה דורשת שיהיו למי שאוחזים בה. לעניין זה יש משמעות רבה בהקשר הנוכחי, מפני שמבחינת האדם מישראל, הרעיונות האלה הם תעודת הזהות שלו. הם המאפיינים של אמונתו כנצר מעם ישראל, ונמצא שכל אדם מישראל שאינו מאמין באחד מהם, מנתק את עצמו מכל התורה, נחשב כמזלזל בה, מוציא את עצמו מכלל ישראל ומאבד את חלקו לעולם הבא. נשוב ונדגיש. אין אלו התנאים המקדימים ההכרחיים לכניסה לכלל ישראל, אלא רק מאפייני הזהות של כל מי שהוא חלק מעם ישראל. כדוגמה הממחישה את ההבחנה הזאת, ניתן להביא את יחסו של האזרח במדינה מסוימת לדגל שלו. כדי לקבל אזרחות, על פי רוב אין האדם חייב להישבע בדגל, אך אם אחר שזכה לאזרחות הוא שורף את הדגל או סמל לאומי אחר, הדבר הוא בגדר כפירה במדינה, וקרוב לוודאי שיאבד את אזרחותו. וכך הם העיקרים. אין הם כרטיס כניסה לעם ישראל, אך בעבור מי שהוא כבר חלק מעם ישראל, הם מהווים תעודת זהות, ונמצא שכפירה אפילו באחד מהם יש בה משום ביטוי של זלזול בתורה כולה המביא להוצאתו אותו מן הכלל.<sup>13</sup>

לפי הבנה זו, ברור שכל הקושיות שהעלנו לעיל אינן מתחילות כלל. ניסוחיו של הרמב"ם אינם צריכים להיות מחויבים למסגרת של דוגמות. כלומר, הם אינם צריכים להיות מדוקדקים ותמציתיים, ואין זה מן הנמנע שעיקרים מסוימים יש להם אופי מעשי יותר, מפני שאינם מבטאים מאפיין ולא אמונה הכרחית. משום כך, אין חובה שתהיה התאמה מוחלטת בין מניין העיקרים בספר "משנה תורה" לבין מניין העיקרים ב"פירוש המשנה". ב"פירוש המשנה", הם נזכרים באופן כללי, ואילו בספר "משנה תורה" בא כל עיקר בהקשר למצווה או עניין מסוים השייך לו. אך מעל הכול, לפי זה ברור מדוע העיקרים באים בניסוחם זה דווקא ב"פירוש המשנה" ולא בספר "משנה תורה". כדי לפרש מיהו האפיקורוס הנזכר במשנה, היה על הרמב"ם לציין את מאפייני האמונה של מי שאוחז בתורת משה. אין בזה קביעה הלכתית כלשהי. את הפירוט ההלכתי הרמב"ם מביא במקומות אחרים בספר "משנה תורה", אולם היגד פרשני יש כאן.<sup>14</sup> כמו כן מובנת שיטת הרמב"ם בהרצאת העיקרים. לכל עיקר הוא מצרף כותרת. וכפי שאמרנו לעיל, לא תמיד הרחיב מעבר לזה. מכאן נראה שהוא רואה מייחס חשיבות רבה בדבריו בעיקר

13 ואכן גם בספר משנה תורה, רוב י"ג העיקרים מובא בהלכות תשובה בהגדרת מי יוצא מכלל ישראל, ולא במקום אחר.

14 יש לציין את פרשנותו המורכבת של המונח "אפיקורוס" על ידי הרמב"ם הן בפירושו כאן הן בהלכות תשובה. האפיקורוס הוא מי שאינו מאמין בתורה ובנצחיותה. אך בעוד שבהלכות תשובה ביטוי זה מציין את מי שכופר בעיקרים אחדים מי"ג העיקרים הנוגעים ישירות למעמדה של התורה, בפירושו כאן הוא מציין את מי שכופר בכל אחד מן העיקרים. היסוד לפרשנות מורכבת זו, הוא העובדה שהרמב"ם מציג כאן את י"ג העיקרים כיסודותיה של התורה דווקא ולא של האמונה הנכונה בכלל, ונמצא שהשורש של האמונה בעיקרים, האמונה בתורה, היא עצמה עיקר מן העיקרים.

להצבת הקטגוריות האמוניות של התורה ושרטוטן בקווים כלליים, ולא לפירוט מדויק של האמונות.<sup>15</sup>

דומה שכך יש להבין אף את דבריו בסוף העיקרים, הנראים לכאורה כמנוסחים דוגמטיים. כאמור, הוקשה לנו מדוע הרמב"ם אינו מדגיש את הזכייה בחלק בעולם הבא כתוצאה מן האמונה בעיקרים. אולם מהבנתנו במגמת דבריו, עולה שהדבר אינו קשור למהלך הדברים ושמטרתו רק לומר מיהו האפיקורוס המזלזל במצע הרעיוני של הזהות הישראלית (התורה), שכתוצאה מכך הוא מאבד את חלקו לעולם הבא, אך ודאי שאין זה מעיקר ענייננו כאן. עיון מדוקדק בהמשך דבריו של הרמב"ם המובאים בפתיחת דבריו מוכיח זאת על נקלה. לא לחינם הרמב"ם מדגיש כי החוטא מתוך תאוותו באחת ממצוות התורה אינו יוצא מכלל ישראל, תוספת שאיננה ברורה כלל למי שרואה את עיקר דבריו שבראש דבריו בהצבת היסודות כדוגמות היהדות. אך לפי הבנתנו, הדבר ברור. הרמב"ם בא להדגיש מתי האדם נחשב כמזלזל בתורה ומתי אינו בגדר מזלזל בתורה: אם הוא עובר עברה אפילו לתיאבון, עדיין אינו גדר אפיקורוס, אך אם הוא כופר באחד מיסודותיה, הוא נחשב ככופר בכל התורה כולה.

הבנתנו מסייעת להבנת מיקום העיקרים בספר "משנה תורה". כאמור, העיקרים הללו הם סך האמונות שהתורה מלמדת, אך אין זה אומר שיש לכולם משקל שווה ומשמעות זהה. כי כמו שנראה להלן בהרחבה, חלק מהם מטרתם לבסס את האמתות התאולוגיות, חלק מטרתם להעמיד את הבסיס לאמונה ולקבלת התורה, וחלק מהם מטרתם להעיד על הגמול המובטח לעובד ה', ובעצם על המשמעות שיש לקיום המצוות. אשר על כן, לצורך זכייה בכניסה לעולם הבא והישארות השכל, השייכים תאורטית גם לגויים, ודאי שהאמונה באמתות התאולוגיות המנוסחות בעיקרים הראשונים ונידונות בהרחבה בספר "מורה הנבוכים" מספיקות. נוסף על האיסור לעבוד עבודה זרה, הם מהווים את הקריאה היסודית של היהדות. המונותאיזם, שמקורה בימי אברהם, ולכן רק בהם יש להאריך כשבאים ללמד את המתגייר את יסודות היהדות. ואם אנו מבקשים לבסס את האמונה בתורה והבנת תכליתה ותוקפה, עלינו להוסיף לעיקרים הללו גם את העיקרים שבקבוצה השנייה, המלמדים על הנבואה בכלל ועל נבואת משה בפרט. ואמנם עיקרים אלו באים בהלכות יסודי התורה. מבחינת העונשים של האדם והחזרה בתשובה מהם, יש להוסיף על מה שמנינו עד עתה את שאר העיקרים, כולל אלה הנוגעים לגמול, שכפירת האדם בהם מביאה לאיבוד חלקו לעולם הבא.

דא עקא. ודאי שאין בניסוח העיקרים התייחסות לכלל האמונות בכל עניין ועניין. לאמונה האמתית בתורה, יש להוסיף עניינים אחדים בנבואה (כגון שאין הנביא רשאי לחדש בתורה) ועניינים בדרך קבלת התורה והשתלשלותה, כמו שהרמב"ם כותב

15 וכפי שהבהיר זאת במורה נבוכים, חלק א, פרק לו, ביחס להגשמה: "שאני לא אשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה".

ב"איגרת תחיית המתים". ולעניין התשובה יש להוסיף עוד מעשים השוללים מן האדם את חלקו בעולם הבא. אך ודאי שמבחינת קטגורית, די ב"ג העיקרים כדי לשקף את הזהות הברורה של האדם מישראל על פי התורה.

נמצא שהרמב"ם אינו בא לנסח בדבריו שום דוגמות ליהדות, ועל כן אינו רואה במעשהו משום חידוש. הוא בא רק לבאר על דרך הסיפור וההודעה מהן האמונות המאפיינות את האדם מישראל. אמונות החורגות מהן הוא מכונה אפיקורסות, כדי לפרש מדוע יש לכל ישראל חלק לעולם הבא שהוא העניין שהמשנה מדברת עליו. רק צירוף של מאפיינים אלה יחד עם האמונות הבאות בהקדמתו לפירוש המשנה ביחס לנבואה ולהשתלשלות התורה שבעל פה, עשוי וסייע לאדם הרבני, הנוטל חלק בהעברת מסורת היהדות, להיות שלם בתורתו וביסודותיה, אולם מצד שני די בהם כדי לסרטט את קווי המתאר הכלליים של האמונה היהודית. לכן אין להעניק להם משמעות מעבר לזה. יש מעשים המוציאים את האדם מכלל ישראל, גם אם אינם קשורים לאמונות מסוימות, ויש אמונות מסוימות המקנות לאדם באשר הוא אדם חלק לעולם הבא, גם אם אינן מקיפות את כל י"ג העיקרים. המטרה בניסוח העיקרים הייתה לבאר מיהו האפיקורוס הנזכר במשנה אבל גם לכוון עמוד שדרה השקפתי ללומדי התורה.

לשיטתנו, מספר ראיות אפשריות ממשנתו ההלכתית של הרמב"ם. אחת מהן מטקס קבלת הגר המפורט בהלכות איסורי ביאה, שהבאנו לעיל, שמוכח ממנו שאין צורך בקבלת כל י"ג העיקרים כדי להיכנס לכלל ישראל. תפיסת העיקרים כמגדירי זהות בדיעבד, לא לכתחילה, מתיישבת עם הלכה זו, מפני שהיא מאפשרת את קיומו של תהליך למידה וכניסה מדורגת לעם ישראל בלא צורך בהבנה מיידית מלאה של כל העיקרים המהווה טורח רב לגר.

הראייה השנייה היא מן היחסו הסובלני של הרמב"ם כלפי כת הצדוקים והבייתוסים, האנשים שהתחנכו מינקותם על דעות המכחישות את התורה שבעל פה. והנה, על אף שהאמונה בתורה שבעל פה היא חלק מעיקר האמונה בתורה מן השמים, ומי ששולל אותה הוא בגדר אפיקורוס (ראה הלכות ממרים ג,א), אפשר שמי שכופר בה אינו יוצא לחלוטין מכלל ישראל, כמו שאומר הרמב"ם שם בהלכה ג. וזה לשונו:

במה דברים אמורים? באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו, וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים, וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות, שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אח"כ [שהוא יהודי, וראה יהודים ודתם, שהוא כאנוס מפני שגידלוהו הוריו על פי טעותם]. כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי

אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

דומה שאילו הייתה האמונה בתורה שבעל פה דוגמה, לא היה מקום להבחנה שהרמב"ם מבחין מי שאינם הולכים בדרכי התורה וליחסו סובלני כלפי מי שהוא מכנה "טועים". וכי מה משנה למה האדם כופר? אם הוא מאמין באמונה ההכרחית, הוא בכלל ישראל, ואם לאו אינו בכלל ישראל! אלא ודאי הבחנה זו יסודה בעובדה שהכפירה באחד מ"ג היסודות רק באה להגדיר מיהו אפיקורוס בלא לומר שום דבר בעניין הכניסה לכלל ישראל. על כן, יש להתחשב במה שהביא את האדם לכפור בתורה. אם התחנך על ברכי הכפירה הזו, ולא כפר מדעתו, ניתן להתייחס אליו בסובלנות ולא לראות אותו כמי שהרים ידו בתורת ישראל והפקיע את עצמו מליטול חלק בעם ישראל.<sup>16</sup>

ראיה שלישית אפשרית לשיטתנו יש מן היחסים השוררים בין תפיסת הייחוד (העיקר השני) לבין שלילת הגשמות (העיקר השלישי). תפיסת הייחוד מורכבת מכמה ייחודים שהרמב"ם מדרג אותם, שהעליון בהם הוא ייחוד השולל ממנו כל תפיסה של אחדות שאנו מכירים מן המציאות הגלויה. לכן, למעשה מבחינה פילוסופית "אין יחוד כי אם בשלילת הגשמות" (מורה הנבוכים א, לה). והנה בהלכות תשובה ג, ז, כשהרמב"ם דן במינים, הוא דן באדם המייחד את האל, ואף על פי כן מגשים אותו: "והאומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה". ונשאלת השאלה: כיצד דבר זה אפשרי? הרי ברור שמי שמגשים את האל, מן הסתם אינו מייחד אותו כפי שנדרש בעיקר השני, ונמצא שלפני שהוא עובר על הגשמה, הוא עובר על עיקר הייחוד.<sup>17</sup>

אלא מסתבר, שיש רמות אחדות של ייחוד האל, ואם האדם מקבל לפחות את ההצהרה היסודית של הייחוד, (שיש רבון אחד ולא שניים, אף על פי שעדיין לא הפנים את משמעותו המלאה של הייחוד, הכוללת הכרה בסוג אחדות זה שאינו לו שום שותפות עם האחדות הגלויה במציאות, עצם הצהרתו על כוונתו לייחד את האל מוציאה אותו מכלל מין, ואינו יוצא מכלל ישראל).

מובן שעל פי התפיסה שיש לפנינו דוגמות, אין להליך זה מקום כלל, שהרי יש לשאול: כיצד ייתכן שמי שאינו מייחד כפי שמפורט בעיקרים, יכול להיחשב כישראל? הרי כל זמן שאינו עונה על תנאי הכניסה במלואם, אינו יכול להיכנס לכלל ישראל!

16 לנפקותות ההלכתיות של סוגיה זו, ראה י"ד הלוי סולביצ'יק, שיעורי הגרי"ד, תפילין, סת"ם, ציצית, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ד, עמ' פא-פד. לכפירה בשוגג, ראה מ' קלנר, "כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי הביניים", בתוך מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 393-403.

17 וקשה לומר שהעובדה שהוא מגשים רק מלמדת שהייחוד מעיקרו לא היה שלם, מפני שאז היה צריך לציין שהתפיסה שמביאה אותו להיקרא מין היא תפיסת הייחוד השגויה שלו, ולא תפיסת הגשמות.

לכן מסתבר שאדם זה, כאמור, נחשב בכלל ישראל מכוח היותו נצר לעם ישראל, ורק כפירתו בעיקרים מוציאה אותו מכלל ישראל. משום כך, תהליך היציאה אינו חייב להיות חד אלא מורכב ועדין יותר. אם יצהיר על כוונתו לייחד את האל, אלא שעדיין לא השכיל לעשות זאת באופן מלא, עדיין הוא בכלל ישראל.

### ג.

חוב אחרון שנתר לנו הוא ביאור סיבת היעדרותם של העיקרים מספר "מורה הנבוכים". מדוע אין בספר זה אזהרה מפני אמונות פסולות ואפיקורסות בהשקפתו הפילוסופית של הרמב"ם? נבקש לבאר את הדבר לאור דברינו לעיל, אך נקדים לביור דיון קצר על מגבלות השכל במשנתו של הרמב"ם.

כידוע, הרמב"ם נותן דרור לחשיבה האנושית, ואף מזהה את שלמות האדם עם השגותיו השכליות. אך לצד זה, הוא מודע לעובדה שיש לחשיבה האנושית תחומים מסוימים שאין לה השגה בהם.<sup>18</sup> הוא סבור שהאדם המשכיל יכול לצעוד בטח בנתיבי העיון הפילוסופי, להסיק מסקנות ולהקיש היקשים, רק אם הוא יודע ומבחין מתי הוא מגיע לגבול העיון, קרי מתי מסקנותיו אינן הכרחיות עוד אלא אפשריות ומתי היקשו כבר חרג מתחום השכל ונעשה דמיוני.

את הדברים הללו הרמב"ם אומר בשני פרקים בספר "מורה הנבוכים" (חלק א, פרקים לא–לב). להלן דבריו בקיצור:

דע כי יש מושאי השגה אשר בכוחו של השכל האנושי להשיגם. אך יש במציאות נמצאים ודברים אשר אין בשום פנים בטבעו להשיגם, אף לא בעקיפין, אלא שערי השגתם סתומים בעדו... אם תעצור במקום הספק ולא תרמה את עצמך בכך שתחשוב שיש הוכחה מופתית למה שלא הוכח הוכחה מופתית, ולא תמהר לדחות את כל מה שלא הוכח הפכו, ותחליט להכחישו, ולא תשאף להשיג מה שאין ביכולתך להשיג, אזי השגת את השלמות האנושית, ותהיה בדרגת ר' עקיבא, עליו השלום, אשר נכנס בשלום ויצא בשלום כאשר עיין בדברים המטפיסיים האלה.

עלינו לשים לב לפירושו של הרמב"ם לאגדת "ארבעה נכנסו לפרדס" (תוספתא חגיגה ב, ג; בבלי חגיגה יד ע"ב). לשיטתו, ההבדל בין ר' עקיבא, ש"נכנס בשלום ויצא בשלום", לבין שאר החכמים, שנפגעו מעיונם הוא: ר' עקיבא השכיל לעצור במקום

18 הרחבתי בעניין זה בקשר לתפיסתו הדתית של הרמב"ם במאמרי "מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות", בתוך מברכת משה, קובץ מאמרים לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בעריכת צבי הבר וקרמיאל כהן, מעלה-אדומים תשע"ב, עמ' 767–790.

הראוי לו, ולא ניסה להשיג את מה שאין ביכולתה של החשיבה האנושית להשיג. הוא הצליח להישמר ממסקנות מוטעות ומדמיונות כוזבים, וכך הגיע לבסוף לשלמות האנושית. ומכאן נלמד על השאר. כל מי שניסו להשיג השגות שאינן מוכרחות, הגיעו לבסוף לידי טעות וכפירה, וסופם ידוע לכל.

אזהרה עיונית זו מופנית לכל אדם המבקש ללכת בנתיבי החקירה הפילוסופית. עליו לשים לב לכל צעד ושעל בעיונו הפילוסופי, לבדוק אם ההיסק שהוא מבקש להסיק מחויב אם לאו, ולפי זה להבדיל בין האמתות המוחלטות ובין תאוריות שאינן הכרחיות. אמנם ייתכן כי בראשית דרכו של המעיין, דבר זה יבוא בנקל, אך ברור הוא שככל שיעלה בדרכי העיון והחקירה, כן תקשה עליו ההבחנה בין המסקנות. העיון הפילוסופי ברמתו הגבוהה הוא כה דק ועדין, עד כי מי שלא ישעה לאזהרה זו, יוכל בקלות לחצות את הקו המפריד בין המאמין לבין הכופר, בין מי שמאמין באמונה נכונה ומממש את הפוטנציאל האנושי לבין מי שקיומו פחות מקיום הבהמה.

במקום אחר במשנתו, הרמב"ם משייך את האזהרה על דרך העיון לאזהרת התורה "ולא תתורו אחרי לבבכם" (במדבר טו, לט). וזה לשונו (הלכות עבודה זרה ב, ג):

ולא עבודה זרה בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שגורמת לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה, מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך ונחשב ונמשך אחר הרהורי הלב. מפני שדעתו של אדם קצרה, ולא כל הדעות יכולות להשיג האמת על בריו. ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו, נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו [...]. ועל עניין זה הזהירה תורה, ונאמר בה "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם". כלומר, לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת.

בדברים אלה, הרמב"ם קושר את דרך העיון הפילוסופית הראויה עם ניסוחם של העיקרים. לדעתו, קוצר מחשבתם של בני האדם יכול להביאם בקלות למסקנות פילוסופיות מוטעות, בייחוד מסקנות הסותרות את אחד מעיקרי האמונה. על כן, ציוותה אותנו התורה שלא נתחיל לעסוק במחשבה העומדת בניגוד לאחד מן העיקרים, אלא נקבלם כאמת מוחלטת.

ונשאלת השאלה: האם דבריו אלה עולים בקנה אחד עם מה שהוא אומר בספר "מורה הנבוכים"?

דומה שקיים פער לא מבוטל בין מה שנאמר כאן לבין מה שנאמר בספר "מורה הנבוכים". כאן הרמב"ם טורח לציין דעות מסוימות ומוגדרות (הדעות הסותרות את עיקרי התורה) שהאדם מנוע מלהגות בהן. לעומת זאת, בספר "מורה הנבוכים",

הרמב”ם אינו מזכיר דעות אלא מדבר באופן כללי על מסקנות פילוסופיות שאינן הכרחיות.

ונשאלת השאלה: מה טיבו של הבדל זה?

נראה, שהרמב”ם פונה בשני מאמרים אלה לשני מיני בני אדם. בהלכות עבודה זרה, הרמב”ם פונה לכלל הציבור, שרובו אינו משכיל ואינו בקי בעיוני הפילוסופיה, וצריך להזהירו שישמר לנפשו ויתרחק מדעות כוזבות. לעומת זאת, בספר ”מורה הנבוכים”, הרמב”ם פונה למעיינים הפילוסופיים הבקיאים בדרכי העיון, ומציין בפניהם את המגבלה האנושית השכלית. במילים אחרות. בספר ”מורה הנבוכים”, הרמב”ם דן במגבלה אובייקטיבית של החשיבה האנושית באשר היא, ובהלכות עבודה זרה הוא דן במגבלה סובייקטיבית שאינה נוגעת לכלל בני אדם (”ולא כל הדעות יכולות להשיג האמת על בוריו”, משמע שיש דעות היכולות להשיג את האמת על בוריה).

מעתה, ניתן להבין למה נפקד מקומם של העיקרים מספר ”מורה הנבוכים”, מפני שלמעייני בענייני האלוהות אין צורך בהם. בהנחה שעיין בדברים בצורה נכונה ובכנות פנימית, הוא עתיד להגיע בעצמו לאמתות המנוסחות בעיקרים אלה (כפי שסביר להניח שעשה הרמב”ם). אין הוא זקוק ללימוד חיצוני של אמתות פילוסופיות, מפני שהוא עצמו מגיע אליהם בחקירתו האישית. הסכנה היחידה האורבת לפתחו במהלך עיונו היא רק מגבלת החשיבה האנושית האובייקטיבית, כפי שאמרנו לעיל. ואמנם עליה הרמב”ם מדבר בהרחבה בחלק הראשון של ספר ”מורה הנבוכים”. אם כן, ניתן לומר שהוא סבור שהעיקרים הללו הם רק חזרה על המסקנות הידועות לו זה מכבר.

לעומתו ניצב ההמון. יש חשש רציני שהמון העם, שאינו רגיל בדרכי העיון הפילוסופי, יגיע לידי מחשבות ודעות מוטעות ביחס לאלוהות, כפי שמצאנו ב”איגרת תחיית המתים” הנזכרת לעיל, ולמענו יש לנסח את היסודות העשויים להגן עליו מלהגיע בטעות לידי כפירה ולאִיבוד חלקו בעולם הבא. לציבור זה פונה התורה באזהרתה ”ולא תתורו” לפי פרשנותו של הרמב”ם, ומונעת אותו מלעסוק באמונות שאין הוא יכול להשיג מתוך עיון עצמאי.

אם נכונים דברינו, דברי הרמב”ם לעיל ב”איגרת תחיית המתים” מתיישבים עם תופעת היעדרותם של העיקרים מספר ”מורה הנבוכים”. הרמב”ם מבקש להתאים את משנתו הבנויה בעיקרה על יסודות הפילוסופיה, המתאימה לקבוצת איכות מצומצמת, גם להמון הרחב, לציבור לומדי התורה. בשבילם היה צורך לנסח את העיקרים על דרך הקבלה, לא על דרך ההוכחה, כדי שיכוננו את לימודם על יסודות אמוניים נכונים. אולם למשכיל אין צורך בזה. חקירתו השכלית, כל זמן שהיא נעשית בכנות האינטלקטואלית הנדרשת, עשויה להוביל אותו למסקנות הנכונות, וכך ישיג את שלמותו האישית גם בלא לימוד העיקרים.

