



On the Question of Unity in Maimonides' Thought / לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם

Author(s): דוד הנשקה and David Henshke

Source: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, No. 37, Maimonidean Studies in Memory of Prof. JACOB LEVINGER / (קיץ תשנ"ו), pp. 37-51

Published by: Bar Ilan University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24216897>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Bar Ilan University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

דוד הנשקה

לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם

א

המתח שבין משנתו ההגותית של הרמב"ם, ששיאה בספרו מורה הנבוכים, לבין משנתו ההלכתית, שפסגתה בחיבורו משנה תורה, הוא מן הצירים העיקריים שחקר הרמב"ם סובב עליהם¹. ובתוך סוגיא זו, הפרשה המרכזית היא בוודאי מצות הקרבנות והכרוך בה. להסבר תמציתי של הבעיה העתיקה, ננקוט לשונו הבוטה של רבי יעקב עמדין (מטפחת ספרים, פרק ח, ירושלם תשנ"ה, עמ' פז-פח):

כשאני רואה ומתבונן בטעמי מצוות של ספר מורה נבוכים נפשי עלי תתעטף ונופלת בחולשה, ובפרטות בטעם ירי, שנתן לקרבנות כדלף טורד ביום סגריר ... לבטל מ"ש אנשי כנה"ג 'על העבודה העולם עומד' ... מי יעצר כח להכיל כל השגעות הנכללות בזה בלבד, אשר ... בעל ספר מורה נבוכים נטה שכמו לקבלן, האם כדי להעמיק בערמה כתחבולן, הוצרכה הכוונה האלהית להגביל לכל חטא בפני עצמו, קרבן מיוחד לעצמו נבדל בתנאיו ומעשי עבודתו, וכן למועדי ד' ותמידים ומוספים הנפרדים במיני הבהמות ובמספרם ובנסכיהם, וכדומה לזה פרטים הרבה ... המבוארים לרב רבינו משה ז"ל בספרו הנכבד והמקודש בדיני התורה באריכות רב. ואיך אפשר לצייר ששני החיבורים ... יצאו מתחת יד מחבר אחד, הלא לפי דברי ספר מורה נבוכים כל הלכות קדשים הארוכות הרחבות והעמוקות כמעשה הכל המה, להג הרבה ויגיעות בשר יחשבום בלי ספק!

המרחק הגדול הנראה בין מורה הנבוכים וטעמיו ההיסטוריים-יחסיים לעניני הקרבנות, לבין טיפולו היסודי והממצה של הרמב"ם בשני ספרים שלמים מחיבורו ההלכתי הגדול בענינים אלו, שימש לר"י עמדין כראיה שדי בה לשלול מן הרמב"ם את אבהותו על מורה נבוכים. הדברים ידועים ועתיקים, ולא באנו כאן אלא לעיין מחדש בפסקה אחת שבמשנה תורה, שברגיל נתפרשה כאחד הביטויים המובהקים ביותר לגישתו המסורתית, הלא-

1 לענין זה מוקדש חיבורו האחרון של יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלם תש"ן. המבחר הביבליוגרפי המובא בסימו של ספר זה הוא, כמובן, טיפה מן הים הגדול, שהענין בו אינו פוסק.

פילוסופית, של משנה תורה. כך היא לשון הרמב"ם בקטע המפורסם המסיים את ספר עבודה, קודם המעבר לספר הקרבנות (הל' מעילה ח ח):

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו, ואל יהרוס לעלות אל ד' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בד', ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוות שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט אדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על ד', ולא יחשב בהן מחשבתו בדברי החול. הרי נאמר בתורה 'ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם', ואמרו חכמים: ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים. והעשייה ידועה, והיא שיעשה החוקים, והשמירה – שיוזהר בהן, ולא ידמה שהן פחותות מן המשפטים. והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה ... והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע וכו'.

וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן², לפיכך³ אמרו חכמים שאף על⁴ עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה צויה על החוקים, שנאמר 'ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'.

בעל חת"ם סופר (בחיידושו לחולין קלא ע"ב) מעיר כלפי פולמוסו החריף של הרמב"ן (בפירושו לויקרא א ט) נגד טעמי הקרבנות של הרמב"ם במורה: 'הרי הרמב"ם עצמו סוף הל' מעילה כתב כרמב"ן!⁵ ואילו רבי מסעוד חי רקח, מפרשני הרמב"ם במאה הי"ח,

2 כבר העיר י' שטרן, "The Idea of a *Hog* in Maimonides' Explanation of the Law", in: S. Pines, Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, p. 111, מצויה במקורות חז"ל שבידינו המסווגים מצוות מסוימות כ'חוקים'. [ש"ז הבלין, חוקים ומשפטים – בתורה, בחז"ל ובמשנת הרמב"ם, בראילן כו-כו (תשנ"ה), עמ' 153 ואילך, דן במקורותיו של הרמב"ם לסיווג מצוות מסוימות כ'חוקים', אך אינו מעיר על נקודה זו. כן לא נזכרה שם הכללת דיני טומאה וטהרה כ'חוקים' בסוף הל' מקואות].

3 על חילופי הנוסח שבכאן ראה להלן בפנים.

4 בדפוסים המצויים: שבשביל, אבל בכל כתביהיד שבמהד' פרנקל הוא כמובא בפנים, וראה גם מהד' ר"י קאפח. ואמנם, במקור הדברים (אבות א ב) הרי נאמר שעל שלשה דברים העולם עומד, והעבודה היא סעיף אחד בלבד מתוכם. [הערת י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלם תשנ"ד, עמ' 242 הע' 20, עומדת על נוסח הדפוס דווקא, עיי"ש].

5 בעקבות קביעתו שאף הרמב"ם מודה בגישת הרמב"ן לקרבנות, מעלה החת"ם סופר פירוש מקורי למימרת התלמוד שם על כהן שאינו מודה בעבודה: כהן שאינו מודה בערכה הפנימי של עבודת הקרבנות, וסבור שאינה אלא להוציא מליכס של עובדי עבודה זרה, אין לו חלק בכהונה! החת"ם סופר שם מביא בשמו של מהר"ט, בספרו צפנת פענח (ונציה ת"ח) לראש ויקרא, את ההסתמכות על דברי הרמב"ם בהל' מעילה. אך אע"פ שמהר"ט משתדל שם ליטול מגישת הרמב"ם את עוקצה, אין הוא מביא את הדברים שבמעילה. אכן, עצם הגישה, ששיטת הרמב"ם במורה אינה ייצוג מלא או מהימן של שיטתו, היא כמובן עתיקה. ראה, לדוגמא, בדרשות ר"י'ן שועיב לראש ויקרא, מהד' מצגר, ירושלם תשנ"ב, עמ' קצב: 'ואין ספק כי הרמב"ם ז"ל היה לו דרך אחרת בזה, וכתב זה (=דבריו במורה) לסכר פי המדברים על זה, וקרוב הדבר לשכל, וכן נהג בטעמי המצוות'.

המודע כנראה אף הוא לצל שמטילה משנת הקרבנות של הרמב"ם על כלל הגותו, מכריז במעשה רקח (ליוורנו תרכ"ג) על אתר בהתלהבות: 'מכאן אתה רואה רוב חכמתו וחסידותו של רבינו, ואשריו לאדם שישכיל בדבריו אלה בכל יום ויום, ולא יסורו ממנו כל ימי חייו! ובמחקר המודרני, "טברסקי, מראשי הטוענים לאחדותה הבסיסית של משנת הרמב"ם, אשר הקדיש גם מאמר מיוחד לניתוח פסקה זו', חוזר וקובע: 'אין צריך לומר, שעל רקע סולם הערכים הקבוע של ה'מורה', מתמיה מקום הכבוד הניתן בקטע זה לקרבנות ... ברור, שההסבר החברתי-היסטורי של ה'מורה' בנוגע לקרבנות — כולל האימרות המפורשות שלפיהן אין לקרבנות אלא ערך משני ... לא על נקלה הוא מתיישב בהקשר הזה'⁷.
האמנם מוצעת ב'דברים נלכבים' אלה (כלשון טברסקי) תפיסה מסורתית תמימה, רחוקה בתכלית ממורה נבוכים, בדבר משמעותם של הקרבנות בפרט והמצוות בכלל?⁸

ב

נראים הדברים שלפנינו אחת מן הדוגמאות המרהיבות לכשרון הכתיבה הדרו-מדי של הרמב"ם, 'לקטן ולגדול'⁹. על פניו, קטע זה משמש להאדרת מצוות העבודה, אך בפנימו מצויה כל תפיסתו הרדיקלית של מורה הנבוכים. הצעד הראשון בעניינו כבר נעשה בידי ש' רוזנברג¹⁰. הוא הצביע על מה שנראה כליבה של הפסקה האמורה, היינו הקל-וחומר שדורש כאן הרמב"ם: אם עצים ואבנים, עפר ואפר, נתקדשו מפני שנקרא שם אדון העולם עליהם, על אחת כמה וכמה המצוות שחקק לנו הקב"ה, שיש להתיחס אליהן בכבוד הראוי. רוזנברג רואה בדברים אלה את תשובתו של הרמב"ם לשאלה, מה טעם בקיום מצוות שטעמן כבר עבר מן העולם. שכן שתי התיחסויות קיימות כלפי המצוות: הראשונית היא זו הבנויה על טעמי המצוות, אך ישנו גם יחס משני, הבא בדיעבד: לאחר שכבר נקבעו מצוות ידועות בהלכה, הרי שהן נתקדשו מכח סמכותה; וקידוש זה תקפו עולה בקל וחומר מקידושו של הדיוט את חפצי ההקדש. בשני המקרים מחייבת ההקדשה, אע"פ שטעמה הספציפי כבר בטל. ברם, עם שנראה כי רוזנברג קלע למטרה בהעמידו קטע זה במרכז הענין, דומה שיש עוד להוסיף לפרשנות הדברים, כדי להעמיד את תפיסת הרמב"ם באורה

6 "טברסקי, בירור דברי הרמב"ם הלכות מעילה פרק ח, הלכה ח — לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם, פורקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים ל" כ"ץ, ירושלם תש"ס, עמ' כד-לג.

7 "טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלם תשנ"א, עמ' 310-311.

8 לדעה מקובלת זו ראה עוד, לדוגמא בעלמא: רמ"מ כשר, תורה שלמה לויקרא, כרך כה, עמ' 275; ר"ק כהנא, הקדמה לספר הזכרון לריטב"א, ירושלם תשמ"ג, עמ' כא-כב (וכן במובא שם, עמ' קיט); לוינגר (לעיל הע' 1), עמ' 12.

9 הקדמה למשנה תורה, ספר המדע, מהר" כהן-קצנלבוגן, ירושלם תשכ"ד, עמ' יד. וראה "לוינגר, על טעם הנוצרות במורה נבוכים, בר אילן, ד-ה (תשכ"ז), עמ' 304, על 'דרכו של הרמב"ם לרמח לפעמים גם במשנה תורה עצמו לעניינים סודיים המיועדים רק ליחיד סגולה' [ועל כך שהערה זו יוצאת דופן בכלל שיטתו של לוינגר, ראה א' רביצקי, סתרי תורתו של מורה נבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו, מחקרי ירושלם במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 65 הע' 170], וראה להלן.

10 ש' רוזנברג, פרשנות התורה במורה נבוכים, מחקרי ירושלם במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 143-142.

הנכון. שכן אם במוקד ההשוואה מצוי תוקף הקידוש, של חפצי הקדש מהך גיסא ושל המצוות מאידך גיסא, הרי אין בהקדש מקבילה להבחנת רחנברג בין לכתחילה ודיעבד בקביעת המצוות: בטעמו של ההדיוט בקידושו לא חל כל שינוי, ואין כל תימה אפוא בתקפו; ה'לכתחילה' של ההקדש הוא העומד אף בדיעבד. כיצד אפוא תורמת השוואת ההקדש להבנת המצוות שטעמן בטל?

נראה אפוא שעיקרה של ההשוואה נעוץ בעצם מהותו של ההקדש: עצים ואבנים, עפר ואפר. לרמב"ם היה ברי שקידושם של חפצים אלה לא שינה במהותם דבר¹¹, ואף לאחר שהוקדשו אין כאן אלא עצים ואבנים, ותו לא. מהו אפוא יסוד ההקפדה הגדולה שהקפידה תורה בכבודם של עפר ואפר? הוזה אומר: שמו של אדון העולם שנקרא עליהם. מעתה יכול הרמב"ם לדון על חשיבות המצוות – מתוך הנחת היסוד של מי שעלול לבטל בהן ולחשוב בהן כדברי החול, היינו מי שלמד את מורה הנבוכים, ובהווה אינו מוצא בתכנן של מצוות העבודה טעם או תכלית של ממש. כלפיו אומר כאן הרמב"ם: אמת, המצוות נראות לעתים ממש כעצים ואבנים, שהרי בהווה אין לכולן טעם חי או תכלית פועלת, אך אם עצים ואבנים של הקדש ראויים ליחס של כבוד וזהירות קפדנית בשל זיקתם העקיפה לאדון העולם, על אחת כמה וכמה עצים ואבנים של מצוות: שמו של אדון העולם נקרא עליהן בדרך ישירה בהרבה, שהרי הן החוקים שנחקקו בתורתו, ויש אפוא להקפיד בקיומן ולהבין את חשיבותן.

וכדרך שיסוד ההקפדה בהקדש הוא לכתחילה רק בכך שנקרא שם אדון העולם עליו, ולא בתבונת פועלתו של האדם המקדיש, כך הוא אף ביחס למצוות: קיום המצוות, הזהירות וההידור בהן, ואף השמחה הגדולה שבשמירתן, כל אלה לא באים, לכתחילה, בשל טעמיהן וערכן הפנימי, אלא מכח היותן חוקי ד', שגירי הא-להות, כפי שעוד יתבאר. ואילו ענינם של טעמי המצוות מצוי במישור אחר לגמרי: היחס הראוי למי שנקרא שמו עליהן מחייבנו להניח שיש במצוות ביטוי לתבניותיו של מחוקקן. המניע לחיפוש טעמי המצוות אינו אפוא אלא זה המשמש להבנת חוקי הטבע: בשני המקרים מונע האדם מן הרצון להכיר את בוראו על אמיתתו – מתוך הבנת חוקיו; בשני המקרים אין לאותו חיפוש כל זיקה לקיומם המחייב של אותם חוקים¹².

ויש להדגיש, שאין לרוכך קל וחומר מפתיע זה בטענה שממנו דוקא נסיק כי למצוות יש תוכן חי ופועל – שהרי הן יתרות בהרבה על חפצי הקדש. שכן ברי כי מן הרמב"ם, איש ההגיון וההלכה, לא נעלמה המגבלה הבסיסית הידועה לכוחו של קל-וחומר: 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון'¹³, ואין להחיל ב'חומר' חומרות יתרות על אלה המצויות ב'קל'. אין בכוחו של קל וחומר אלא להטיל על החומר, בדרך כל שכן, את תכונות הקל, אך אין בו

11 ליחסו של הרמב"ם לקביעות המשפטיות של ההלכה כסטטוס משפטי בלבד, נטול תוכן מציאותי-נטורליסטי, ראה מאמרי, על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני, צב (תשמ"ג), בעמ' רלח-רלט, וראה מה שצינתי במאמרי ליסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן, שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-ג'), עמ' 196 הע' 47.

12 להקבלה היסודית במשנת הרמב"ם בין חוקי הטבע למצוות התורה, ראה: ספר המצוות, עשה ג; מורה הנבוכים ג כו ועוד. וראה שטרן (לעיל הע' 2), עמ' 94-97, 118-119.

13 וראה פירוש המשנה לרמב"ם, ב"ק ב ה, מהד' ר"י קאפח: 'כשאנו למדים איזה דין בקל וחומר לא יהא יותר חמור מזה שנלמד ממנו, אלא יהיה כמותו... ואין בזה מחלוקת, לפי שהוא מן התורה'. ע"ש.

מקור להגדילן. ולעניננו, דיין למצוות הבאות מן חפצי ההקדש להיות כמותם: אף כשנניח שאין לחוקים ולקרבנות ערך עצמי חי, כמותם כעצים ואבנים, שהרי באמת לא נולדו אלא מתוך צורך יחסי-היסטורי שכבר עבר זמנו, מכל מקום יש להתייחס אליהן כראוי למי שנקרא שם אדון העולם עליהן. דומה שקל וחומר מעין זה, מעצים ואבנים לחוקי התורה (!), לא היה עולה בשום פנים אף בקצה דעתו של אדם הספוג בתודעת ערכן הפנימי, החי והפעיל, של המצוות כולן.

שיטת כתיבה דרמטית זו נקוטה כאן בידי הרמב"ם אף באשר למימרא שעל עבודת הקרבנות עומד העולם, אלא שבדפוסים נשמטה תיבה מכריעה, ולכך נתעמעמו הדברים: 'כל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן, לפיכך אמרו חכמים שאף על עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכים הישרים לחיי העולם הבא'. תיבת 'לפיכך' מצויה בכל כתבי-היד¹⁴, אבל איננה בדפוסים. בלא תיבה זו מימרת החכמים עומדת לעצמה, ואפשר להבינה אפוא כפשוטה במקורה: מוטעמת בה חשיבותה הייחודית של עבודת הקרבנות לעצם קיום העולם¹⁵. אבל בניסוח המקורי שלדברים, תיבת 'לפיכך' תולה מימרא זו בעצם הכללת הקרבנות בגדר החוקים. מתברר אפוא שאין כאן חשיבות מהותית ל'עבודה' כשהיא לעצמה כלל ועיקר, אלא הענין תלוי בהיותה שלזו מכלל החוקים, שבעשיית כל החוקים, ואף המשפטים, זוכים הישרים לחיי העולם הבא. אכן, כבר בפירוש המשנה לאבות א ב פירש כך הרמב"ם (מהד' ר"י שילת, ירושלם תשנ"ד): 'ובקיום צווי התורה, והן הקרבנות — התמדת תיקון העולם וסידור מציאותו על האופן השלם ביותר'. הרי שעבודת הקרבנות אינה אלא דוגמא לכלל 'ציווי התורה', והן הן החוקים והמשפטים שבמשנה תורה¹⁶. אלא שכאן הוסיף הרמב"ם ש'עולם' זה המתקיים בכח העבודה אינו אלא העולם הרוחני ('חיי העולם הבא'), אשר שמור לכל מקיים חוק בכללו.

בלב ליבו של עולם ההלכה בכלל, בעיצומה של היד החזקה, ובאמצען של הלכות המקדש בפרט (בסוף ספר עבודה ובפתחו של ספר הקרבנות), מעמיד אפוא הרמב"ם את תפיסתו הפילוסופית-רדיקלית בדבר משמען של המצוות: טעמן אפשר לו להיות יחסי, באופן שבהווה אין תכנן יתר לעתים על 'עצים ואבנים'; אבל הואיל ובחוקי ד' מדובר,

14 כך הוא בכל כתבי-היד שבהם נעשה שימוש במהד' פרנקל (תימניים, ספרדיים ואשכנזיים), וכ"ה בכ"י אוקספורד 568, כ"י ספרדי מסוף המאה הי"ג הכולל את משנה תורה במלואו, ש'אביו' נכתב כנראה עוד בחיי הרמב"ם (ראה א"ש רונטל, שתי הערות, תרביץ, מא [תשל"ב], עמ' 450-452); משום-מה מהדורת פרנקל אינה עושה שימוש בכ"י זה. במהדורת ר"י קאפח שם, ירושלם תשנ"ג, מופיע נוסח הדפוסים, בלא ציון לגרסת כתבי-היד.

15 וראה תענית כז ע"ב, וש"נ: 'אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ' וכו'. וכבר ציינו ב'מקורות וציונים' שברמב"ם שם מהד' פרנקל, כי בהבאת המימרא בידי הרמב"ם, בפירושו לתענית ד ב, הוחלפו 'מעמדות' ב'קרבנות'. והוא עפ"י הירושלמי שם, סח ע"א, וש"נ: 'אין העולם עומד אלא על הקרבנות'. ובכ"י גטינגן 3 של מגלה לא ע"ב אכן שולב: 'מעמדות וקרבנות'. (תודתי לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שליך הרב הרצוג בירושלם ת"ו, על השימוש באוצר חילופי הנוסח המסודר במכון לכל הבבלי). וראה פסיקתא דרב כהנא, 'ידיה ביום כלות', מהד' מנדלבוים, עמ' 11; אבות דר' נתן, מהד' שטנר, נר"א פ"ה, דף י', ועוד.

16 וכי"ב בפירושו לתענית ד ב: 'וקורין [במעמדות] במעשה בראשית, כי שלמות המציאות היא העבודה, ואין עבודה אצלנו אלא עם הקרבנות, וכך אמרו (ראה לעיל הע' 15): אלמלי קרבנות לא נתקיימו שמים וארץ'. הרי שאף כאן אין הקרבנות אלא ביטוי לשלמות העבודה.

ראויים הם ליחס המתאים: לעולם יש להניח כי בחקיקתם גלומה תבונת המחוקק, ולעולם יש לקיימם בהקפדה.

עצם הרעיון בדבר יחסיון ההיסטורית של מצוות, העומד כאן רק ברקע ההשוואה לעצים ואבנים, מובע בבירור במקומות שונים במשנה תורה. כבר במגן המצוות שבהקדמה למשנה תורה, חלק הלאוין, לא-תעשה מ, כותב הרמב"ם:

שלא יעדה איש עדי אשה, שנאמר 'לא ילבש גבר שמלת אשה', מפני שזה היה¹⁷ מנהג עובדי עבודה זרה, וכן מפורש בספרי עבודתה.

חמשת הלאוין הבאים ברשימה שם בסמוך מנומקים אף הם במנהג עבודה זרה, אך לא נאמר בהם שמנהג זה שייך לעבר דוקא, כאמור כאן, ואף לא מופיעה ההסתמכות – האופינית כל כך למורה הנבוכים – על 'ספרי עבודתה'. אבל שני האלמנטים גם יחד מופיעים במקומות מקבילים בכתבי ההלכה של הרמב"ם. בספר המצוות, ספר הלכה פופולרי, שהרמב"ם נתחרט על כתיבתו בערבית 'מפני שהכל צריכין לקרותו'¹⁸, נאמר בלא-תעשה מב (מהד' ר"י קאפח, ירושלם תשל"א): 'האזהרה שהוזהרנו מללבוש בגד הארוג מצמר ופשתים, כדרך שהיו לובשים כומרי עבודה זרה באותו הזמן, והוא אמרו יתעלה "לא תלבש שעטנז", ועד היום מפורסם אצל נזירי הקבטים במצרים'. האם המשפט האחרון בא לימר שלא עבר זמנו של טעם המצוה, שהרי עד היום נוהגים בכך, או שלא בא אלא להוכיח שאכן כך נהגו 'באותו הזמן' שניתנה בו תורה, שהרי שרידי המנהג מצויים עד היום? תשובה לשאלה זו יש ללמוד מהקבלת ספר המצוות למשנה תורה באחד משאר הלאוין שבקבוצה זו. בספר המצוות, לא-תעשה מא, כתוב: 'האזהרה שהוזהרנו מלרשום גופנו במיני הכחול והסקרה וזולתם, כדרך שעושים עובדי עבודה זרה, כפי שהדבר מפורסם אצל הקבטים עד היום'. אפשר אפוא לחשוב, שטעמו של האיסור תקף, שהרי עד היום נוהגים בזה הפגנים. ברם, במשנה תורה, הל' עבודה זרה יב יא, נאמר על איסור זה עצמו: 'וזה היה¹⁹ מנהג הגוים שררשמן עצמן לעבודה זרה שלהן', ואין כל אזכור למנהג שבהווה. נמצא שעיקר הדבר הוא במנהג שבעבר, אלא שבספר המצוות מביא לו הרמב"ם ראייה משרידיו שבהווה, ולכך במשנה תורה הביא את העיקר בלבד²⁰. כיוצא בזה ממש מצינו אף באיסור השחתת הזקן²¹. גם ה'ספרים המיוחדים לכך', היינו לעבודת האלילים, נזכרו כראיה

17 כך היא גרסת בכיר כתבי-היד, אוקספורד 577 (שעליו, כידוע, אישור הרמב"ם בכתב-ידו), וכך בכ"י ששון 1043 ובשני כתבי-יד תימניים. בשאר עדי הנוסח: שזהו, שהוא, ויש שהשמיטו את כל הנימוק ('מפני...עבודתה'). ראה ספר המדע, מהד' כהן-קצנלכוגן, ירושלם תשכ"ד, שם. [במהד' ר"י קאפח, ירושלם תשד"ם, משו"ם-מה אומצה דווקא ההשמטה הגמורה!]

18 אגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, א, ירושלם תשמ"ז, עמ' רכג.

19 אף כאן, זוהי גרסת בכיר כתבי-היד הנ"ל (ונדפס במהד' רנ"א רבינוביץ, ירושלם תש"ן). אך כאן היא מקוימת אף בדפוסים ובעדים נוספים. אלא שגם כאן יש מכתבי-היד הגורסים: הוא (וכך הדפיס ר"י קאפח במהדורתו שם), ויש שמשמיטים תיבה זו כל עיקר. ראה במהד' כהן-קצנלכוגן, שם.

20 על משמעותה ההלכתית של העובדה כי טעם מצוות אלו נחלה בעבר דווקא, ראה מנחת חינוך על ספר החינוך, מצוה רנא, ס"ק א.

21 בספר המצוות, לא-תעשה מד, מהד' ר"י קאפח: 'וגם זה היה דרך כומרי עבודה זרה, כפי שהוא מפורסם היום מעדי נזירי האירופיים, שהם מגלחים את זקנם'. מכאן אפשר אפוא להניח, שטעמו של האיסור תקף, שהרי אף כיום נוהגים כך. אבל במשנה תורה, הל' עבודה זרה יב ז: 'דרך כומרי עבודה זרה היה להשחית זקנם, לפיכך אסרה תורה להשחית הזקן'. ואף כאן זוהי הגרסא המקורית (המתועדת בכ"י אוקספורד הנ"ל ובעדים נוספים, כולל הדפוסים), אך יש שהשמיטו תיבת 'היה', ויש ש'תיקנו': היא.

בספר המצוות, לא־תעשה מ²².
אלא שבכל אלה מדובר בלאוין, המונעים מעשיית דבר שהיה פעם מנהג עבודה זרה; החידוש הגדול שבענינו, בסוף הל' מעילה, הוא בכך שמדובר במצוות עשה חיוביות, המחייבות בקום ועשה, ואף בתחום המקודש של עבודת הקרבנות. טענת היחסיות ההיסטורית בתחום זה היא רדיקלית בהרבה – ולכך הדברים אכן אינם אמורים כאן בפירוש כלל ועיקר. ברי אפוא שהרמב"ם לא מצא לנכון למסור בגלוי ובמפורש לכלל ההמון את מכלול השקפותיו בטעמי המצוות. אך מניתוחנו עולה כי הרמב"ם טרח ללמד השקפות אלה אף במשנה תורה – לכל הראוי להבינן מדבריו. לא סוף דבר שהרמב"ם אינו מתכחש בחיבור זה לדעותיו האמיתיות, אלא שהוא משתדל להביען – אך בדרך הראויה לכך לדעתו.

ג

למרבה הענין, המקום הנוסף במשנה תורה שבו מקדיש הרמב"ם דיון של ממש לסוגית טעמי המצוות הוא בסוף הספר הבא, ספר קרבנות, החלק השני מחלקי הי"ד המוקדש לעבודת המקדש. ספר הקרבנות מוקף, מלפניו ומאחריו, דיונים עקרוניים על טעמי המצוות; ובוודאי אין זה מקרה. והנה, בעוד שבקטע דלעיל, בסוף ספר עבודה, אין הרמב"ם אלא מדגיש את החובה לחפש למצוות טעמים ולא להקל ראש במשמען, הרי בסוף הל' תמורה שבסיום ספר הקרבנות הרמב"ם מוסיף על כך ומתווה דרך וכיוון לחיפוש הטעמים:

אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הן, כמו שביארנו בסוף מעילה²³, ראוי להתבונן בהן,

ראה במהד' כהן־קצנלבוין, שם. אשר לאיסור הקפת הראש, הדבר ברור הן בספר המצוות (לא־תעשה מג) והן במשנה תורה (הל' עבודה זרה יב א) שמדובר במנהג העבר [אלא שאף כאן יש מעדי הנוסח המשניים ש'תיקנו': במקור נאמר 'אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה וכומריהן', ואילו באותם כתבי־יד נאמר: כמו שמגלחין עובדי עבודה זרה וכו'. ראה מהד' כהן־קצנלבוין, שם].

22 באגרתו לחכמי פרוכנס (אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, ב, 'ירושלם תשמ"ח, עמ' תפא) כותב הרמב"ם (המקור עברי): 'וגם קראתי בעניני עבודה זרה כולה, כמדומה לי שלא נשאר חיבור בעולם בענין זה כלשון ערבי, שהעתיקו אותן משאר לשונות, עד שקראתי אותו והבנתי עניני וירדתי לסוף דעתו. ומאותן הדברים נתברר לי טעם כל המצוות שיעלה על לב אדם שאינן דברים שיש להן טעם, אלא גזרת הכתוב. וכבר יש לי חיבור גדול בענין זה כלשון ערבי, בראיות ברורות על כל מצוה ומצוה'. מן הדברים שבפנים למדים אנו שדברים אלה נתבררו לרמב"ם הרבה קודם לכתיבת מורה הנבוכים, שהרי יש להם ביטוי כבר בספר המצוות, שכתבתו קדמה, כידוע, אף למשנה תורה. ואילו האגרת, שנכתבה לגדולי תורה מובהקים, חבורת לוניל שמסביב לר' יהונתן הכהן, מלמדת במקביל על חשיבותה של שיטה זו בהנמקת המצוות בעיני הרמב"ם, ועל כי ראוייה וראויה לדעתו לאנשי הלכה, ולא דוקא למתפלספים.

23 בסוף מעילה לא נתבאר שחוקי התורה הם גזרות בלא טעם, אלא שיש לכבדם אף כשאין טעמם ידוע. משמעות דברי הרמב"ם כאן היא אפוא בהדגשה, שאין להתרפות בחיפוש טעמי המצוות מר"ך הידיעה שאינם מתנים את תוקף המצוה. ואמנם, זוהי משמעות המתח 'גזרה' או 'גזרת הכתוב' במשנה תורה: הלכות שתקפן אינו מותנה בטעמיהן, שכן אופים של טעמים אלה אינו חדר־משמעי; אך אלה האחרונים קיימים בלא ספק. השווה: 'י שטרן, על סתירה כביכול בין מורה נבוכים למשנה תורה, שנתנו המשפט העברי, יד־טו (תשמ"ח־מ"ט), עמ' 289 ואילך. הגדרתנו שונה, ולענ"ד אין לקבל כמה וכמה מן הביאורים שם, ואין כאן מקומו. אך עצם הטענה, שבמשנה תורה אין ל'גזרת הכתוב' משמעות של ציווי

וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים²⁴ שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה. יראה לי שזה שאמר הכתוב 'והיה הוא ותמורתו יהיה קדש' כעניין שאמר 'ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו': ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו, ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי, אמרה תורה: אם פדה לעצמו יוסיף חומש. וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף, שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה. ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר: 'טוב הוא'. לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר 'והיה הוא ותמורתו יהיה קדש'. וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר: 'הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת להודיעך קושט דברי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך'.

טעם פרטי להלכות ספציפיות ניתן כאן, אך הרמב"ם מכליל את כיוון המחשבה המוצע בו ל'רוב דיני התורה'. אפיו של הטעם הפרטי המוצע כאן אמור אפוא לכווננו לטבעם של טעמי המצוות בכלל: המצוות בכלל, וכנראה במיוחד דיני ספר קרבנות, נובעות מירידתה של התורה לסוף דעתו של אדם וקצת יצרו הרע. אין אפוא לחפש תכלית חיובית מהותית למצוות אלה, אלא ענין שבדיעבד לפנינו, הבנוי לתיקון יצר לב האדם. וראוי להדגיש את ההטעמה שבלשון 'רוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק' וכו': אין כאן ענינים אונטולוגיים, ולא באו מצוות אלה אלא כדרכי עקיפין מתוככמות ליישור המעשים והדעות²⁵.

נטול טעם כל עיקר, היא בודאי נכונה. נויש להוסיף על דברי שטרן (עמ' 287), המוצא התפתחות בענין זה מפירוש המשנה, שם עדיין מודה הרמב"ם בקיומן של מצוות בלא טעם, כי השיטה הראשונה ניכרת עדיין בספר המצוות. בהל' עדות יג טו כתוב: 'זה שפסלה תורה עדות הקרובים, לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה, שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזרת הכתוב הוא. לפיכך האהבה והשונא כשר לעדות, אע"פ שהוא פסול לדיינות, שלא גזרה תורה אלא על הקרובים'. אף כאן אין משמע הדברים שאין בעולם טעם לפסול הקרובים לעדות, אלא שחוק זה אינו מותנה בטעמו הנראה במבט ראשון לעין, שהרי אף לרעתו אין אדם מעיד על קרובו. והשווה שטרן, שם. אבל בספר המצוות, לא־תעשה רפז, נאמר בזה: 'וזו היא גזרת הכתוב, שאין לה טעם כלל'. כאן עדיין שודרת אפוא התפיסה הראשונה].

24 משמעו של ביטוי זה במשנה תורה עדיין לא נתברר כל צרכו. וראה י"ג וייס, הביטוי 'חכמים ראשונים' במשנה תורה לרמב"ם, דיני ישראל, ד (תשל"ג), עמ' 125 ואילך; מו"ר הרב"ז בנדיקט, אסופת מאמרים, 'ירושלם תשנ"ד, עמ' קנח והע' 48, ואכמ"ל.

25 והשווה סוף הל' מקוראות שבסוף ספר טהרה: 'דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן, והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאה מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוונת הלב ... ואעפ"כ רמז יש בדבר: כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהר, ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות, שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהר'. שלילת משמעותן העצמית־האונטולוגית של הטומאה והטהרה, והעתקת ענינן ליישור הדעות, עלולת בקנה אחד עם הדברים שבסוף ספר קרבנות, כדרך שאף כאן מתפרשת 'גזירת הכתוב' כדבר תכליתי ותבוני — אף שמשמעותו זו אינה גלויה.

על דרך זו ממש בנויים דברי הרמב"ם גם בענין כיסוי הדם שבסוף הל' שחיטה, המסיימות את ספר הקדושה:

וכשמכסה לא יכסה ברגלו, אלא בידו או בסכין או בכלי, כדי שלא ינהוג מנהג בזיון במצוות ויהיו בזויות עליו. שאין הכבוד לעצמן של מצוות, אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצילנו מלמשש בחושך, וערך אותם נר ליישר המעשים²⁶ ואור להורות נתיבות הישר. וכן הוא אומר 'נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי'.

שוב לפנינו כתיבה דרמטית במובהק. לכאורה מלמד פה הרמב"ם על הזהירות וההידור שיש לנהוג במצוות, אך תוך כדי דיבור הוא רואה צורך להדגיש, במעין הטעמה מהופכת, שהכבוד אינו מתיחס לעצמן של מצוות. וכבר העיר בעל אור שמח (על אתר) על כך, שרקע הדברים מצוי בטעמה של מצות כיסוי הדם, כפי שהוא מוצע במורה הנבוכים (ג' מו): 'דרך האלילות היתה להקדיש את הדם למזון השדים ולאכול את הבשר בקיבוץ של חבורת העובדים לאותו שד. בין שאר המצוות שבאו לעקור פולחן זה כולל שם הרמב"ם את כיסוי הדם, המונע את ההתקהלות סביבו, 'להפר האחוה בין השוטים באמת ובין שדיהם'. אף כאן לא באה המצוה אפוא אלא להצילנו מן המימוש בחושך, ומכח הירידה לסוף יצרו הרע של האדם. והואיל וה'חושך' האמור כבר אינו מכסה בימינו את הארץ, נמצא שאף מסיבה זו אין הכבוד לעצמן של מצוות, אלא למי שצוה עליהן. כבוד זה מחייב את ההנחה, שהיה לנותן המצוה טעם של ממש בציווי, וכבודו זה של נותן המצוה הוא אף הסיבה לקיומה בהווה. לאמור, הואיל ונקרא עליה שם אדון העולם, נמצא המקיימה מתעסק בו יתעלה, כפי שיתבאר להלן.

ד

מעתה ראוי להטעים כי לשיטת הרמב"ם כפי שנתבאר, המצוות שכח טעמיהן פג בהווה אינן שונות במהותן מאלה הנראות בעינינו סבירות ומועילות:

לא חייבה חכמתו יתעלה... שיצוה אותנו בעזיבת כל מיני העבודות הללו [=האלילות] ולהזניח ולבטלן, לפי שזה היה אז מה שלא יתכן לקבלו לפי טבע האדם, שהוא נינוח תמיד במורגל. והיה נעשה אז כמו אילו בא נביא בזמנים הללו וקורא לעבודת ד' ואומר: הנה ד' ציוה אתכם שלא תתפללו לו ולא תצומו ולא תשועו לפניו בעת צרה, אלא תהא עבודתכם מחשבה בלי מעשה כלל (מורה הנבוכים ג, לב, מהד' ר"י קאפח).

מן ההשוואה עולה כמדומה בכירור, שכדרך שעבודת ד' בקרבנות היא ויתור לפי מצבו הרוחני של הדור בזמן מתן תורה, כך גם עבודת ד' בצום, בתפלה או בכל מעשה שהוא, אינה אלא ויתור לנטייתו הנפשית של האדם בן זמננו. האידיאל הוא אפוא עבודת ד' במחשבה, בלא מעשה כלל²⁷. טעמי המצוות חשובים אפוא ביותר להכרת תבניות התורה,

26 בדפוסים: המעקשים, אבל בכל כתבי־היד שבמהד' פרנקל כפפנים.

27 וראה גם מ"ג נ כו: 'השלמות הוה האחרונה אין בה מעשים'. השווה שטין (לעיל הע' 2), עמ' 119-120, שכבר עמד על משמעות השוואתו של הרמב"ם, אלא שהוא מעמידה על שלילת התפלה דווקא, בשל בעית תארי האל־שהיא מעלה. אך דומה שהתפלה אינה משמשת כאן אלא דוגמא לעבודה של מעשה — חו, בכל דוגמותיה, פחותה במעלתה מעבודת המחשבה. וראה להלן.

וממילא — להשגת נותנה וידיעתו על אמיתותו כפי כח האדם. אך חשיבות קיום המצוות אינה נעוצה כלל בטעמים ונימוקים אלה, יהיו משכנעים כאשר יהיו; שהרי אדרבה, טעמים אלה תורמים להכרת יחסיותן של המצוות. עצם א־להיותן של המצוות היא אפוא המניע הראשוני לקיומן:

כי כל מעשה העבודות הללו, כקריאת התורה והתפלה ועשיית שאר המצוות, אין תכליתן אלא שתוכשר בהתעסקות במצותיו יתעלה מלעסוק בעניני העולם, כאילו התעסקת בו יתעלה, לא בזולתו (שם נא).

העיסוק בשגירי הא־להות, הלא הוא קיום המצוות, מביא לידי עיסוק 'בו יתעלה' — והשגת זה האחרון היא כל האדם²⁸. לפיכך אין הרמב"ם חש כלל אי נוחות בטעמי מצוות שאינם רלוונטיים להווה; שהרי המניע לקיום המצוות, הלא הוא א־להיותן, הוא דווקא המחייב את החלתן לנצח, בלא שינוי, תוספת או חסרון — כתכונת נותנן²⁹. נצחיות החוק היא המבטאת את א־להיותו, ורק זו האחרונה היא טעם קיומם³⁰. אך חכמת נותן התורה מחייבת שתהיה תבונה ותכלית בכל אותן עבודות — ורק כאן הוא מקומם של טעמי המצוות. ה'התעסקות בו יתעלה' היא אפוא מטרת האדם בקיום המצוות, ובמישור זה אין חשיבות לטיבה ולתועלתה של כל מצוה בנפרד; ואילו התועלתיות הפרטיות, לגוף ולנפש, העולות מכל מצוה ומצוה, הן סיבותיו של נותן התורה לקביעת מצוות אלה דווקא, בצורתן שנקבעה³¹.

28 ראה, לדוגמא: הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, מהר"ר שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' נו; שמונה פרקים, ה, מהר"ר הג"ל, עמ' רמא; מו"נ ג, נד, וראה גם שם נב. דברי הרמב"ם במורה נא שהובאו בפנים מתיחסים לבעלי הדרגות העליונות, אלא שמאלה דווקא יש להסיק על תכליתן האחרונה של המצוות. לדעת שלמה פינס, "The Limitations of Human Knowledge According to Al Farabi, ibn Bajja and Maimonides", in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge Mss. 1979, pp. 82–109, השלמות האחרונה לרמב"ם מתבטאת בפעילות חברתית. כנגד זה, ראה ז' הריי, בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם, עיון, כט (תש"ם), עמ' 211–212.

29 כדברי הרמב"ם הידועים במו"נ ג מא, שראוי היה לחוק להשתנות לפי שינויי הזמן והנסיבות, אלא שבמישרין דבר זה מן הנמנע, לפי שהוא יפגע בא־להיותו של החוק. וראה מה שהערתי בזה במאמרי, ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי, כ (בדפוס), הע' 83.

30 דומה שלמסקנה מעין זו בהכנת שיטת הרמב"ם הגיע ראי"ה קוק. במאמרו 'טללי אורות', משנת תר"ע (מאמרי הראי"ה, א, ירושלים תש"ם, עמ' 18–19), הוא מבקר את יסוד טעמי המצוות שלרמב"ם, 'כי נקודת הזוהר היותר עליונה אצלו הוא העבר', ויכול הוא לבוא עד לכדי ערך של ידיעה ארכיאולוגית, שאין בה תוכן לחיים בפועל'. אבל בערפלי טהר, שתחילת הדפסתו בתרע"ד, כותב בזה הרב (ירושלים תשמ"ג, עמ' כב–כג) ש'עיקר הכל תלוי לדבריו [=של הרמב"ם] בהכרת אלהיותה של התורה, והיה אפשר לשנות איזה דבר אם רואים שהזמן מרשה או מכריח, אבל הדבר יביא לחשוב שהתורה אינה אלהית ... על כן הכל קיים לעד ... שלא יצויר ע"י ביטול חלקי ושינוי פרטי שאין התורה אלהית, ותשפיע תמיד באור חייה על האומה והעולם'. עיין שם היטב.

31 והשווה י' בן ששון, לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים, תרבי"ן, כט (תש"ך), עמ' 278, שאינו מבחין כדברינו בין שני כיווני ההסתכלות (מצד המחוקק ומצד מקיים החוק), אך אעפ"כ קרוב מאד למסקנתנו, באמצעות הבחנה בין תכלית עצם התורה (=השגת ד') לתכלית כל מצוה פרטית שבה (=טעמי המצוות). שטרן (לעיל הע' 2) מעמיד כבר בתחילת דבריו (עמ' 93) על הבחנת היסוד שבין כיווני ההסתכלות, אך משבא ליישב את הסתירה שבין מו"נ ג נא, המעמיד את קיום המצוות על השגת ד', לבין כל פרקי טעמי המצוות דלעיל מינה, המעמידים על הנימוקים התועלתיים של כל מצוה בנפרד,

אין תימה אפוא שדברי הרמב"ם דלעיל על חשיבות המצוות וכבודן, שהקשרם בחוקי הקרבנות וכיו"ב, הוחלו עפ"י ניסוחם על כללן של המצוות: כל המצוות שבמעשה, אף אלה שתועלתן גלויה וברורה, בתכליתו של דבר לא באו לצורך עצמן, אלא לשם השגת נותנן. אכן, הסתייגות זו מ'עצמן של המצוות', והעתקת חשיבותן אל מעבר להן, לנותנן, מוצאים אנו — בניסוח זהיר ורומזני, שכבר הכרנוהו לעיל בכגון דא — אף במצוה שאין בה מסממני ה'חוק'. כך היא לשון הרמב"ם בסוף הלכות לולב, בתיאור השמחה היתרה שנהגה במקדש בחג הסוכות³²:

מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידיים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות. אבל כל העם, האנשים והנשים כולן, באין לראות ולשמור. שהשמחה³³ שישמח אדם בעשיית המצוות ובאהבת האל שצויה בהן עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו וכו', ואין הגדולה והכבוד אלא לשמח לפני ד', שנאמר 'והמלך דוד מכרכר ומפזז לפני ד'.

כבר הציע י' בלידשטיין³⁴ את הפרשנות המסתברת, כי השמחה שישמח האדם אינה בשני הדברים במקביל (עשיית המצוות ואהבת האל שצויה בהן), אלא שעשיית המצוות מביאה לאהבת האל, וכוזו האחרונה ענינה של השמחה. כך עולה מסיים הקטע, שדן בשמחה לפני ד' דווקא, והמצוות אינן אפוא אלא אמצעי לכך. אכן, הנוסח המקורי ('שהשמחה') מורה על נימוק לאמור לפניו; ואם השמחה בעיקרה היא בעשיית המצוות, והלוא זו מוטלת על הכל, כיצד נאסרה מכל נימוק זה שמחת 'כל העם', ולא הותרה אלא לגדולי חכמי ישראל' וכיו"ב?³⁵ אך אם מבינים אנו שכדרך שהכבוד אינו לעצמן של

אין הוא מיישבה תחילה באמצעות הבחנת יסוד פשוטה זו, אלא נזקק להבחנה בין ההמון ליחיד הסגולה: לאחרונים מכוון ג נא, אך כלל ההמון זקוק לטעמי המצוות המפורטים (עמ' 123-124). ברם, כיוון שאף שטרן מודה בהמשך (עמ' 124-125) שבאשר למצוות שפג תוקף טעמיהן דין ההמון כדין יחיד הסגולה, נמצא שכבר אין צורך מתחילה בהבחנה זו, והסבר הסוגיא כולה עולה מהבחנת טעמו של המחוקק לחוקיו מטעמם של מקיימי החוק בשמירתו, כאמור. ומכל מקום ברי, שאין כל יסוד בדברי הרמב"ם לפרשנות השוללת לדעתו כל ערך של ממש למשנת טעמי המצוות שלו, כאילו נאמרה זו מתחילה רק למי שאין אמונתם בדרגה הראויה; אבל הדעה הראויה היא האמורה בג נא, שאין תכלית למצוות אלא בעצם קיומן כעבודת ד' (י' ליבוביץ, אמונתו של הרמב"ם, תל אביב תש"ס, עמ' 82). כאמור, אלו שני כיווני הסתכלות נפרדים, ואין כאן כלל ניגוד. מדברי הרמב"ם בכל המקומות (וראה גם המובא לעיל הע' 22) ברור, שטעמי המצוות שלו נראו בעיניו כהישג מזהיר וכתגלית מרשימה. ואף באשר לג נא, ברי שאין הרמב"ם מעמיד את קיום המצוות כתכלית לעצמה, אלא כאמצעי להשגת ד' — שהיא בלבד התכלית העליונה.

32 הרמב"ם נמנע כליל משיכה של שמחה זו לבית השואבה ולניסוך המים, כעולה לכאורה מן המקורות. ראה על כך ר"פ פולא, ביאור לספר המצוות של רב סעדיה גאון, כרך ג, מלואים ס"ה, ואכמ"ל. כך הן בכתבי־היד הן בדפוסים הישנים והן בהבאות הראשונים. רק בכ"י בודד ובדפוסים שמונציה של"ד ואילך נשמטה האות ש'. ראה ילקוט שינוי נוסחאות שברמב"ם מהד' פרנקל שם. וראה גם מהד' ר"י קאפח שם.

33 י' בלידשטיין, השמחה במשנתו המוסרית של הרמב"ם, אשל באר שבע, ב (תש"ס), עמ' 157. וראה טברסקי (לעיל הע' 7), עמ' 315.

35 וראה דיונו של בלידשטיין בזה, שם, עמ' 158-160 (בלא איזכור לגרסת 'שהשמחה').

מצוות, אלא למי שציוה עליהן, כך הוא אף בשמחת המצוות, שאינה אלא באהבת האל- שציוה בהן — הרי מובן שהשמחה הוגבלה לאלה המבינים כראוי את משמעה. יש להיזהר שלא תיהפך זו לשמחת 'עצים ואבנים', אלא תכוון דוקא למי ששמו נקרא עליהם. מכאן יש בידינו להבין את קביעתו המפורסמת של הרמב"ם (בהל' מלכים סוף פרק ח) על מעמדם של המקיימים שבע מצוות בני נח:

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם, אלא³⁶ מחכמיהן.

בסיפא שלדברים מגביל הרמב"ם את שלילתם של מקיימי מצוות בני נח מפני הכרע הדעת: 'אע"פ שאינם גרי תושב וחסידי אומות העולם'³⁷, מכל מקום חכמים הם. הגבלה זו וודאי תואמת למשנתו הרציונלית כי יש למצוות נימוקים תבוניים, והעומד על תועלתן מדעתו הרי זה חכם. אך דווקא מתוך רציונליות זו, קשה להבין כיצד שילב הרמב"ם בשיטתו את הקביעה, שמקורה ב'משנת ר' אליעזר'³⁸, כי בלא הכרה במקורן של מצוות אלה בתורת משה, אין המקיימן נחשב כחסידי אומות העולם ואינו נכנס לגדר גר תושב. כלומר, אין מצוה להחיותו³⁹, אין היתר להושיבו בארצנו⁴⁰ וכל כיו"ב⁴¹. הדברים נראים כמעין

36 זוהי, כידוע, הגרסא הנכונה (תחת 'ולא' שבדפוסים), כפי שמוכחים כתבי-היד והבאות המחברים, אפילו נמתן קמעה את הקביעה שהיא גרסת כל המקורות למעשה' (טברסקי 'דלעיל הע' 7, עמ' 339 הע' 239). לראיתו של י' פאור, 'עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלם תשל"ח, עמ' 151 הע' 43, לטובת גרסת הדפוסים, אין מובן. ע"ש. ויש להעיר, שמלבד היסוד הטקסטואלי הרעוע לגרסת 'ולא', אין היא מתיישבת כל עיקר אף מבחינה סגנונית. אף זו: המושג 'חכמי אומות העולם' מופיע עוד ברמב"ם בהל' ברכות י' א': 'הרואה חכמי אומות העולם מברך ... שנתן מחכמתו לבשר ודם, חכמי ישראל ... שנתן מחכמתו ליראיו'. הבסיס להבחנה זו הוא בהנחה, שחכמי אומות העולם אמנם חכמים, אך אינם יראי ד'. ודבר זה עולה בקנה אחד דווקא עם גרסת 'אלא': חכמים אלה מצוינים בהכרע הדעת דווקא, ואף שיראת ד' אין בהם, 'עדיין חכמתם חכמה. גם במו"נ ב'ח מקבל הרמב"ם את שיטת 'חכמי אומות העולם' (כך במקור הערבי) בעניני תכונה, וברור שחכמים אלה (כולל אריסטו שנזכר שם) לא קיבלו את נבואת משה כמחייבת. וראה גם הלכות יסודי התורה ג' ה'; קידוש החודש ט' א' ב', ה'; י' כד.

37 לוינגר (לעיל הע' 1), עמ' 23, מסיק מן הגרסא הנכונה ברמב"ם (כלעיל הערה קודמת) כי 'רק נוסחה משובשת שללה מאת הגויים ... את התואר הנכבד 'חסידי אומות העולם' ואת המעמד של 'גר תושב'. ודברים אלה אי-אפשר להלמן, כי שאלת הנוסח מתחסת אך ורק למעמד הגויים הללו כ'חכמים', אך אין לה כל נגיעה לשלילה הנחרצת, לכל הנוסחאות, ביחס למעמד של 'חסידי אומות העולם' או 'גר תושב'.

38 משנת ר' אליעזר, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 121. הרמב"ם עצמו ציין למקור זה בחשובתו, מהד' בלאו, עמ' 283. וראה הערות ר"ש אברמסון, שם, סוף כרך ג, עמ' 163. מקבילה מסוימת לדברים מצויה גם באגרת הרמב"ם לר' חסדאי הלוי (אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, ב, ירושלם תשמ"ח, עמ' תרפא). אך האותנטיות של אגרת זו עומדת בספק גדול (ראה שילת, שם, עמ' תרעג-תרעו; לוינגר [לעיל הע' 1], עמ' 171-167).

39 עיין רמב"ם ע"ז י' ב; שבת ב' יב; זכיה ומתנה ג' יא; מלכים סוף פרק י'.

40 עיין רמב"ם ע"ז י' ו; איסורי ביאה יד ז'.

41 על גדרי גר תושב לשיטת הרמב"ם יש לדון. וראה ריא"ה הרצוג, זכויות המיעוטים לפי ההלכה, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 169 ואילך; ר"י גרשוני, המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה, שם, עמ' 180 ואילך; ר"ב זולטי, בעניני גר תושב, תורה שבעל-פה, כא (תש"ם), עמ' כא ואילך. וראה י' בלידשטיין, למעמדו של גר תושב במשנת הרמב"ם, סיני, קא (תשמ"ח), עמ' מד ואילך.

כפייה של תורת ישראל על כלל האנושות. זו האחרונה אינה מצווה רק על קיום צווים מינימליים ותבוניים כז' מצוות בני נח, אלא ראוי לה להכיר במקורן שבדת משה וישראל דווקא. מדוע?⁴² התשובה מתבקשת עתה מן הדברים דלעיל: עיקרו של קיום המצוות נועד להכוונת האדם להשגת בוראו, באמצעות העיסוק בחוקי ד', המייצגים את אלהותו. ובתפיסת הרמב"ם תכלית זו של השגת הבורא היא ייעודו של האדם כאשר הוא, ואין בין ישראל לאומות אלא היקף המצוות שניתנו להן, ושיעורה השונה של השגת הבורא המגיע אליהם מתוך כך. נמצא שגוי המקיים את מצוותיו מתוך הכרע הדעת בלבד הרי זה בוודאי חכם, שהרי עמד על תועלתן של המצוות. אך הואיל ואינו מדע למקורן האלקי, אין קיום המצוות שלו מכון להשגת הבורא כל עיקר, ולא בא אלא להשגת תועליית המצוות. וגר תושב, כל שכן חסיד אומות העולם, אינו אלא זה שעובד את ד' בקיום מצוותיו, ולא זה שמכוון להשגת תועלת בלבד.⁴³ והואיל ובסיני בלבד נתקיים המעמד המחייב של מתן

42 כבר מ' מגדלסון, *Hebräische Schriften, III (Gesammelte Schriften)*, 16, 1929, עמ' 178, במכתבו העברי לר' יעקב עמדין (מט' במרחשון תקל"ד), העלה את הסברא, שיסוד דברי הרמב"ם כאן נערץ בשיטתו, המצויה בכמה מקומות בכתביו, כי הטוב והרע המוסריים (שיש לזהות עימם את ד' מצוות בני נח) אינם בבחינת 'מושכלות', כי אם 'מפורסמות'. מגדלסון שיער, שהרמב"ם סבר כי 'המפורסמות' צריכות קבלה כדי לבססן, שהרי מן התבונה אינן עולות; והיסוד הנאמן לקבלה אינו אלא סיני. י"י גוטמן, דת ומדע, ירושלם תשל"ט, עמ' 201, הע' 30 (ממאמר שפורסם ב'1931), כבר העיר בקיצור: 'פירושו זה של מגדלסון מוטעה הוא'. אך הדבר לא מנע מש' שורצשילד "Do Noachite Have to Believe in Revelation?", *JQR*, 53 (1962-3), p. 40 ff. "Maimonides and Aquinas on" פוקס (עמ' XV ואילך) לילך בעקבות הסבר זה. אך אין "Natural Law", דיני ישראל, ג' (תשל"ב), חלק אנגלי, עמ' 36, (לעיל הע' 36), שמגדלסון לא ידעה, בניגוד ספק שגוטמן צדק. ראשית, הגרסא הנכונה ברמב"ם (לעיל הע' 36), שמגדלסון לא ידעה, שהרי דווקא להולכים בעקבותיו, מוכיחה שהכרע הדעת לקיים ד' מצוות בני נח אינו שגוי כל עיקר, שהרי דווקא הכרעה זו מוכה את בעליה בתואר 'חכם'. אכן, מעיקרא דינא פירכא: ה'מפורסמות' כוללות לדעת הרמב"ם גם את 'לא תרצח' (מ"ב ב לג). האמנם אין הרמב"ם מכיר בתבוניותו של צו זה? אלא ברי שמצוה זו היא בגדר ה'מפורסמות' רק לפי שתבוניתה אינה בכוננותה האבסולוטית, אלא כרצונם של בני אדם להתקיים. רצון זה, העומד ביסוד כל הציוויים המוסריים, אינו מן ה'מושכלות', אינו ענין לתבונה, אלא מוטבע הוא בתבונתם של בני אדם. וכיוון שזוהי משמעות סיווגם של ציוויי המוסר כ'מפורסמות', קשה לראות בסיווג זה פתרון לדברי הרמב"ם שבענינו. הבסיס לקיום ד' מצוות בני נח מתוך הכרע הדעת הוא בסיס נאמן ומרצק — כל שלא נשתנו טבעיהם של בני האדם. אדרבה, בסיס זה נראה איתן בהרבה מן האמונה במעמד סיני, היכולה כמובן להתערער. בספרות הדנה בדברים אלה של הרמב"ם ישנה גם גישה אחרת, המנסה לבטל את משמעותם הברורה של דבריו — והיא לא תצלח. ראה: ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלם תשל"ב, עמ' 360, ובעקבותיו, כנראה, ש' אטלס, נתיבים במשפט העברי, ניו יורק תשל"ח, עמ' 28-29. וראה לוינגר דלעיל הע' 37. ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"א, עמ' 116, מעלה מדברי הרמב"ם הללו, כי ההבנה השכלית בטעמה שלמצוה אינה ענין לקיומן של המצוות, והוא מקשר זאת לנכון בטעמי המצוות ההיסטוריים שלרמב"ם, שביטולם אינו פוסט מחובת קיומן. ברם, בקביעה נכונה זו כשלעצמה אין כדי להסביר את טעמם שלדברים, בשתי הסוגיות.

43 ברם, בשלילה זו של מעמד החסידות מחכמי אומות העולם אין כדי לשלול את חלקם לעולם הבא, כפי שכבר הדגיש היטב לוינגר (לעיל הע' 1), עמ' 23 הע' 7. שכן היותו של אדם מחסידי אומות העולם הוא תנאי מספיק לקבלת חלק לעולם הבא, אך מעולם לא קבעו הרמב"ם כתנאי הכרחי. ניתן אפוא לתאר אדם שמעלתו הרחנית מוכה אותו בעולם הבא — אף שניכורו ממעמד סיני שולל הימנו את התואר 'חסיד אומות העולם'. ולהיפך, המקבל ד' מצוות בני נח ומקיימן כחיובים מסיני הרי זה חסיד אומות העולם שיש לו חלק לעולם הבא — אפילו הוא משולל הישגים רוחניים נוספים. בכך מיושבות מעיקרן קושיותיו של מ"צ נהוראי, חסידי אומות עולם יש להם חלק לעולם הבא, תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 465

מצוות, אף לבני נח⁴⁴, הרי בלא הכרה בו אי־אפשר לעבוד את ד' בקיום מצוותיו. נמצא שהתפיסה הגלומה בקביעה זו שלרמב"ם היא, פרדוקסלית, דווקא בעלת אופי אוניברסלי מרחיק לכת: הבשורה שיצאה מסיני אינה מכוונת לישראל בלבד, כי האומות כולן נקראו בה למידה של השגתו יתעלה⁴⁵.

כאן מתחדדת אפוא התפיסה שייחסנו לרמב"ם בדבר משמעותו של קיום מצוות: לא סוף דבר שה' חוקים' הם בעיקרם דרכים להשגת ד' באמצעות העיסוק במצוותיו, שכן תכליתם יש שכבר בטלה. ולא רק המצוות שטעמן עדיין חי, שאף הן לא נועדו בעיקרן אלא לעסוק בו יתעלה, אלא אפילו ז' מצוות בני נח, התבונות באורח המובהק ביותר (והדעת נוטה להן – ה' מלכים ט א), והאנושות כולה נצטוותה בהן, אף אלה מכוונות לתכלית התיאוצנטרית דווקא. פילוסופיית המצוות שלרמב"ם, הנראית במבט ראשון

ואילך, ואין צורך בפירושו הבעיתי להלכה דגן. על נקודה זו עמדה גם ח' כשר בסוף תגובתה לדברי נהוראי, תורת משה כאמצעי לעולם הבא, תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 306, ואעפ"כ הניחה שמצויה סתירה בענינו בכתבי הרמב"ם, ע"ש עמ' 302 ואילך. זאת כנראה מתוך מקומות אחרים בכתבי הרמב"ם, מהם הסיקה שאין חלק לעולם הבא אלא לישראל המקיימים מצוות. וכבר העיר נהוראי בתשובתו, תגובה לתגובה: כמה יזכה הגר לעולם הבא, תרביץ, שם, עמ' 307, שעיקר ראייתה של כשר הוא מן האמור בהל' איסורי ביאה יד ב-ד, בהלכות קבלת גרים: 'ומודיעין אותו שבעשיית מצוות אלה יזכה לחיי העולם הבא, ושואין שם [כצ"ל, ע"י מהד' פרנקל, שם] צדיק גמור אלא בעל החכמה שעושה מצוות אלו ויודען. ואומרים לו: הוי ידע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל'. כאן נשלל, לכאורה, העולם הבא מכל מי שאינו בכלל ישראל עושי המצוות, בסתירה לקביעת הרמב"ם בשאר מקומות שלחסידי אומות העולם יש חלק לעולם הבא. ויש להעיר, שעל סתירה זו כבר עמד מהר"ץ חיות בהגהותיו ליבמות מז ע"ב, והחליט שטעות סופר נפלה בדברי הרמב"ם כאן. אלא שלהשערה זו אין יסוד, כפי שכבר העירו בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהד' פרנקל כאן. וראה נסיונו של נהוראי שם לתרץ, והדברים אינם נראים בעיני. אך דומה שדברי הרמב"ם מתבהרים מתוך הקשרם, וכך הוא המשך הדברים: 'ואומרים לו: הוי ידע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל, וזה שתראה ישראל בצער בעולם הזה – טובה צפונה היא להם, שאינם יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה כאומות ... ואין הקב"ה מביא עליהן רוב פורענות כדי שלא יאבדו, אלא כל האומות כלין והן עומדין'. ניכר שהדברים אמורים במישור הלאומי, וענינם השוואת ישראל כנגד האומות. העולם הבא אינו צפון אפוא אלא לצדיקים, והללו – במישור הלאומי – אינם אלא ישראל, היודעים את המצוות ומקיימים אותן כאומה. אבל שאר האומות, בתור שכאלה, אינן זוכות לעולם הבא, אף שכיחידים ישנם, כמובן, גויים הזוכים לכך עקב מעמדם האישי. [על צדקתם של ישראל כאומה כנגד רשעות האומות ... בכללן, ראה עוד הל' איסורי ביאה יט יז; הל' מתנות עניים י ב; הל' עבדים ט ח.]. לא מצינו אפוא בכתבי הרמב"ם היגר השולל מגויים בעלי מעלה את חלקם לעולם הבא, אף שמעלה זו אינה כרוכה בהכרח בתורה מסיני.

44 ראה סנהדרין נט ע"א: 'כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני – לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית בסיני – לישראל נאמרה, ולא לבני נח'. נמצא שהקביעה כי בסיני ניתנה תורה ונתחדשה הלכה' (שבת קלה סע"א) מתיחסת אף למצוותיהם של בני נח. וכבר העירו כמה חכמים, שהצורך בציות לנבואת משה דווקא, ולא למצוותיהם הקדומות של בני נח, הוא תוספת שהוסיף הרמב"ם על מקורו שבמשנת ר' אליעזר, ובמקביל לנאמר בפירוש המשנה לחולין סוף פרק ז. ע"ש. ראה, לדוגמא, א"צ רבל, לבידור דעת הרמב"ם בעניין שכר ועונש, חורב, ב (תרצ"ה), עמ' 114 הע' 11.

45 דומה שבדינו של י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, ירושלם תשמ"ג, עמ' 229–231, על 'עבודת ד' אוניברסלית במציאות טרום משיחית', היה מקום לכלול הלכה זו (וראה שם, עמ' 240–241, בהקשר אחר).

כאנתרופוצנטרית במובהק, מכוונת אפוא בעיקרה דווקא לקוטב הנגדי. שכן המבט התועלת-מעשי הוא מבטו של נותן החוק, סיבת חקיקתו, אך הפנייה להשגת ד' היא מניעו של מקיים המצוות.

* * *

עיוננו זה היה קרוב לליבו של יעקב לוינגר, זכרו לברכה ולתחייה, אילו היה סיפק בידי להתדיין עימו בעניינו. ולא רק בגלל שגוף הנושא עמד במרכז התענינותו המדעית, אלא מפני שהנאמנות הגמורה למסורת ההלכה, המצורפת הרמונית לידיעת מידת היחסיות של מסורת זו, היתה משרטוטיה המובהקים של אישיותו. נסיים אפוא את הדברים בהבאת קטע מדבריו, בספרו רב הענין בין שיגרה לחידוש (ירושלם תשל"ג, עמ' 130-135), הנוגע ישירות לעניננו — ומן הזווית האמורה:

עכשיו שזכינו אחרי כאלפיים שנה לחזור לארצנו ולהקים מחדש ממלכה יהודית, וגם זכינו (בכ"ח באייר תשכ"ז) לשחרר את ירושלים ואת הר הבית מידיהם של הגויים, ששלטו בהם, האם כבר הגיעה השעה לחזור ... ולעשות לפני ד' את קורבנות חובותינו כשרק יהיה הדבר לאל ידינו? ... היהודי, הרואה את חידוש העבודה כחלק בלתי נפרד ממכלול חובותיו הדתיות, לא יעצום, אמנם, את עיניו מראות את התוצאות הפוליטיות והבטחוניות העלולות לצמוח מזה, אך גם לא יירתע מהן רתיעה מכרעת.