

דור דור ורמב"ם: הרמב"ם של הרב אהרן קוטלר

מנחם קלנר

במחקר צנוע זה, המוקדש בהערצה ובחיבה לידידי יעקב בלידשטיין, בכיר חוקרי משנתו ההלכתית של הרמב"ם בימינו, אני מבקש לנתח את הדרך שמשנה זו מנוצלת בידי אחד ממעצבי תפיסת העולם החרדית במאה העשרים, הרב אהרן קוטלר (1891-1962; להלן: הרא"ק).¹ דור דור ודורשיו, פרשן פרשן ורמב"ם: ביהדות האורתודוקסית של המאה העשרים אומץ הרמב"ם בידי גורמים שונים ומגוונים כסמכות המעניקה

* אני מבקש להודות לד"ר קימי קפלן על עזרתו האדיבה וכן לפרופ' מלך שפירא ולמר אליעזר ציטרונבאום על הערותיהם המועילות. פרופ' דניאל י' לסקר שאל שאלות מעמיקות ותיקן טעויות וג'ולין קלנר העירה הערות מועילות, ואני מודה גם להם.

1 הרב קוטלר נולד בסביסלוביץ, פולין, ונפטר בארצות הברית. הוא היה חתנו של ר' איסר זלמן מלצר (1870-1953), נחשב לעילוי והיה מנהיג בולט בקרב חוגי אגודת ישראל באירופה. בעת מלחמת העולם השנייה הגיע לארצות הברית והיה לאחד הפעילים החשובים ב'ועד ההצלה'. הוא יסד והנהיג את הישיבה הגדולה 'בית מדרש גבוה' בלייקווד, ניו ג'רזי, והיה ממנהיגי אגודת ישראל העולמית לאחר השואה. לפרטים ביוגרפיים ראו M. Sherman, *Orthodox Judaism in America: a Biographical Dictionary and Sourcebook*, Westport, Conn. 1996, pp. 122-123. הודות לידידי פרופ' גרשון גרינברג זכתי להשיג את הספר המוזכר בעולם החרדי, N. Kamenetsky, *The Making of a Godol*, New York 2002, Jerusalem 2004, וראו שם, מהדורה ראשונה, עמ' 296-314. על הוויכוחים סביב ספר זה ראו ד' אסף, נאחז בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו, עמ' 33-34; וראו גם M. Shapiro, 'Of Books and Bans', *Edah Journal*, 3:2 (2003), pp. 2-16. על פועלו של הרב קוטלר למען תלמידי חכמים באירופה בזמן המלחמה ואחריה, ראו E. Zuroff, *The Response of Orthodox Jewry in the United States to the Holocaust: the Activities of the Vaad ha-Hatzala Rescue Committee, 1939-1945*, Hoboken 2000, pp. 136, 151, 244. על הישיבה שיסד הרא"ק ראו Y. Finkelman, 'Haredi Isolation in Changing Environments: A Case Study in Yeshiva Immigration', *Modern Judaism*, 22 (2002), pp. 61-84; S.R. Lewitter, 'A School for Scholars, the Beth Medrash Govoha, the Rabbi Aaron Kotler Jewish Institute of Higher Learning in Lakewood, New Jersey: A Study of the Development and Theory of One Aspect of Jewish Higher Education in America', Ed.D Dissertation, Rutgers University, 1981. נוסח מורחב של מאמרו של פינקלמן יצא לאור בעברית; ראו י' פינקלמן, 'משטטל למובלעת: הרב אהרן קוטלר וצמיחתה של אורתודוקסיה בדלנית בארצות הברית', בתוך י' שלמון, א' רביצקי וא' פרזיגר (עורכים), *אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים*, ירושלים תשס"ו, עמ' 553-555.

לגיטימיזציה. כידוע, גם הרבי מלובביץ וגם הרבי מליבוויץ, שניהם העמידו את עצמם כדובריו של הרמב"ם בימינו. אנשי תנועת 'מימד' היוגית אימצו אותו, אך כך גם מתנגדיהם בציונות הדתית, ואילו לרמב"ם של ר"ד סולובייצ'ק גוון קבלי חיוור. אין זה פלא אפוא שהרב אהרן קוטלר מבין גם הוא את הרמב"ם כאילו הוא תומך בעמדותיו. במאמר זה אטען שהרא"ק לא רק מפרש את הרמב"ם כאילו הנשר הגדול צמח בישיבות מזרח אירופה (דבר שלגמרי אינו מפתיע), הוא גם 'מעמיס' עליו דברים שלכאורה צריך היה לדעת שהם זרים לרמב"ם מכול וכול.²

תלמידי 'רבי אהרן' כינסו הרצאות, שיעורים, מכתבים, הספדים ועוד חיבורים מזמנים של הרא"ק לארבעה כרכים של 'משנת רבי אהרן'.³ להלן נבדוק כמה התייחסויות של הרא"ק לרמב"ם בכתבים אלה.

2 אני נוקט לשון זה בעקבות ר' ישראל סלנטר, שהרי הרא"ק למד בישיבת 'כנסת ישראל' (סלבודקה), שפעלה בהשראת תנועת המוסר. מטבע לשון זה שגור היה בפיו של ר' ישראל, שהיה ער כנראה לכך שלעתים הוא 'העמיס' על כתבי חז"ל דברים שהם עצמם אולי לא התכוונו להם; ראו מ' פכטר (מהדיר), כתבי ר' ישראל סלנטר: דרושים, מאמרים, איגרות, ירושלים תשל"ג, עמ' 115, 133, 234. מעניין לציין שר' ישראל, כמו הרא"ק אחריו, מפרש את הרמב"ם כן שיחאים לעמדותיו. וראו למשל שם, עמ' 129-130 והערה 19 של המהדיר על אתר. אני מודה לידידי פרופ' מרדכי פכטר שהסב את תשומת לבי לעניין זה. כאן יש להזכיר את דבריו של יצחק טברסקי: 'מאלף לעבור על ספרי מופת בחסידות וגם על ספרי יסוד של תנועת המוסר כדי לראות עד כמה השימוש ברמב"ם הוא בררני ואיסטרטגי, בהתאם לתפיסה של *philosophia perennis* (י' טברסקי, 'לדמותו של הרמב"ם: מסה על מעמדו הייחודי בתולדות ישראל', אסופות, י' (תשנ"ו), עמ' כו).

ראוי לציין שבארבעת כרכי 'משנת רבי אהרן' מסתמך הרא"ק על מגוון רחב של מקורות חז"ל ומצטט מהם הרבה. מספרות הראשונים ההלכתית הוא מביא מעט מאוד, ומספרות ההגות הימריינימית, קבלה ופילוסופיה כאחד, הוא מתעלם כמעט כליל. יוצא מן הכלל בולט הוא ספר 'זוהר הלבבות', אבל הרא"ק משתמש בו כספר מוסר ולא כספר פילוסופיה ומצטט מעט מאוד מהקדמה ומהשער הראשון. מ' הכוזרי' הוא מצטט פעמים בודדות, ומ'ספר העיקרים' – פעם אחת. מכתבי הרמב"ם מצטט הרא"ק אך ורק מ'משנה תורה', ובתוך זה הוא מתעלם כמעט כליל מארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה. ספרות המוסר הימריינימית זוכה לקצת יותר תשומת לב ('שערי תשובה' במיוחד). מאחרונים מסוימים מצטט הרא"ק הרבה מאוד: רמח"ל מופיע במפתחות, אך לא במקום בולט, ולעומתו, הגר"א ורבי חיים מוולוז'ין מצוטטים יותר. אולם עיקר תשומת הלב ניתנת לדמויות מעולם המוסר, כיאה לבוגר ישיבת סלבודקה: ר' יוסף זונדל מסלנט (1786-1866), ר' ישראל סלנטר (1810-1883), ר' שמחה זיסל מקעלם (1824-1898) ור' נתן צבי פינקל, ה'סבא' מסלבודקה (1849-1927).

3 דיון מאיר עיניים על הדרך שבה 'קלט' הרמב"ם במזרח אירופה בתקופה המודרנית ראו A. Nadler, 'The "Rambam Revival" in Early Modern Jewish Thought: Maskilim, Mitnagdim, and Hasidim on Maimonides' *Guide of the Perplexed*', B. Kraut (ed.), *Moses Maimonides: Communal Impact, Historic Legacy*, New York 2005, pp. 36-61.

4 כל הכרכים יצאו בלייקווד בהוצאת מכון משנת רבי אהרן בשנים תשמ"ח-תשס"ה. תלמידיו של הרא"ק הוציאו לאור גם את חידושיו על 'משנה תורה' לרמב"ם בשני כרכים: 'משנת רבי אהרן על הרמב"ם הלכות שכנים', ירושלים תשל"ה; 'משנת רבי אהרן – חידושים וכיאוורים בעומק הסוגיות ודברי הפרשנים והרמב"ם', ירושלים תשמ"ו. הדיונים בספרים אלה הלכתיים בלבד ואין הם שופכים אור על השימוש ההגותי של הרא"ק בכתביו של הרמב"ם.

ב'משנת רבי אהרן', כרך ג, אנו קוראים:

הרמב"ם סוף הלכות מעילה כותב: 'ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' 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 בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול'.⁵ ביאור הדברים הוא, כי התורה האלוקית היא רתבה מארץ מדה ועמוקה מני ים, ואם אדם ניגש לתורה בכלי שכלו המצומצמים ומעריכה לפי מדת שכלו האפסית, הרי זה כאילו מוריד את התורה למדרגת שכלו והשגתו, ואין לך הוצאה לחולין ומעילה בקודש גדולה מזו [...] אין אדם יכול להעריך תורה לפי השגתו הוא, אלא עליו לקבל ביאורי חז"ל לכל מלה ואות שבתורה. כי לשון התורה אינה הלשון הרגילה שאנו משתמשים בה ואיננה לפי מושגינו אנו, וכדי להבינה צריך השגה כבירה ולימוד התורה לשמה בקדושה ובטהרה וקבלה נאמנת איש מפי איש, ולכן רק ע"י שלשלת הקבלה של חז"ל [...] יכולים אנו להבין משהו לפי מדת השגתנו בדברי התורה הקדושה. דברי הרמב"ם נוגעים לכל עניין שבתורה – הלכה ואגדה דין וסיפור – כולם אין אדם יכול להעריכן לפי שכלו, וביותר צריך להיזהר בסיפורי התורה שבהם אפשר לטעות מאד וטעותם מערערת את יסודות עם ישראל.⁶

שני דברים לומד הרא"ק מדברי הרמב"ם: א. אין מקום במסורת היהודית לחידושים מהותיים; ב. אין לגשת לתורה בכלים שכליים בלבד אלא יש להישען תמיד על מסורת שמקורה בדברי חז"ל.⁷ כאן אני מבקש לדון בעניין השני ולטעון שפועלו האמיתי של הרמב"ם צריך להיראות בעיני הרא"ק 'הוצאה' [של דברי תורה] לחולין ומעילה בקודש [שאינן] גדולה מזו. להלן אתייחס לכמה מקורות בארבעה חיבורים שונים של הרמב"ם על מנת להראות שבעיניו יש מקום, ואפילו צורך, לגשת לתורה גם בכלים שכליים

5 דיון על הלכה זו ראו ד' הנשקה, 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 51-37.

6 משנת רבי אהרן (לעיל הערה 4), כרך ג, עמ' קעז. אין כל ספק שהרא"ק הבין את הכיטוי 'יסודות עם ישראל' בדרך מאוד לא רמב"מית. על משמעות ביטויים כגון זה ראו בספרי *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, London 2006, chap. 7.

7 לביטוי חריף במיוחד של דעה זו ראו משנת רבי אהרן (לעיל הערה 4), כרך ד, עמ' ל.

ז"ל גינו את המגלה סתרי תורה. הם ז"ל הבהירו ששכרו של המסתיר סתרי תורה הברורים ומתקנים לבעליהעיון גדול מאוד [...] הם הבהירו את עמקותו של מעשה מרכבה ואת זרותו לדעת ההמון. התברר שנאסר באיסור תורה על מי שניחן בהבנתו ללמד ולהסביר אפילו את המידה אשר התבארה לו אלא בעל-פה ליחיד המתואר.¹⁵ וגם לו אין לציין אלא ראשי פרקים. זאת היא הסיבה לכך שידיעת דברים אלה נקטעה מן האומה כליל עד שלא נמצא ממנה לא מועט ולא הרבה. ראוי היה שכך ייעשה לה, כי היא עברה תמיד מפה לאוזן ולא נכתבה מעולם בספר.¹⁶

כלומר, ידיעת סתרי תורה אלה 'נקטעה מן האומה כליל' עד כדי כך 'שלא נמצא ממנה' בזמנו של הרמב"ם 'לא מועט ולא הרבה', ככל הנראה משום שידיעה זו 'עברה תמיד מפה לאוזן ולא נכתבה מעולם בספר'. הרמב"ם ממשיך ומודיע שאולי הצליח לגלות מחדש את המסורת האבודה; בלי מורים, בלי התגלות, אלא על ידי פרשנות עצמאית של המקרא ושימוש בתובנות אישיות:

מכיוון שכך, איזו תחבולה יש בידי להסב את תשומת-הלב אל מה שאולי התגלה, התברר והתחוויר לי ללא ספק במה שהבינתי מזאת? הימנעות מלכתוב דבר ממה שהתגלה לי, כך שהדברים יאבדו עם אובדני שאין מנוס ממנו – נראית בעיני קיפוח גדול של זכותך וזכות כל נבון וכגזלת זכות ממי שהיא מגיעה לו, או קנאה ביורש על ירושתו. כל אחת משתי אלה תכונה מגונה. אולם כבר הוזכר שיש איסור תורה לומר את הדברים במפורש. נוסף לכך הדעת נותנת זאת. יתר על כן, מה שנודע לי מזאת נודע לי באינטואיציה¹⁷ והשערה. לא באה לי בו התגלות אלוהית שתלמדני שכך היתה כוונת הדברים, ואת אשר אני מאמין באשר לזאת לא קיבלתי מפי מורה; אלא הורוני כתובי הספרים הנבואיים ודברי החכמים יחד עם הנחות עיוניות שהיו לי שהדבר הוא כך בלי ספק. אך אפשר שהעניין שונה והכוונה היא לדבר אחר.

למרות היסוסיו כותב הרמב"ם שהביאור שהוא מציע ל'מעשה מרכבה' הונחה על ידי האלוהים והונע על ידו, יתעלה:

ולהעריך דברי תורה לפי ההשגה האנושית, ושלעתים אי אפשר 'לקבל ביאורי חז"ל לכל מלה ואות שבתורה', אם משום שאין ביאורי חז"ל לעניין הנידון ואם משום שביאורים אלו אינם מספיקים או אפילו טועים.

נתייחס ראשונה לחידושים מהותיים בעניינים חשובים מאוד. המשנה במסכת חגיגה, סוף פרק א, אומרת:

הָיָה נִדְרִים פּוֹרְחִין בְּאֵיזֵר, וְאֵין לָהֶם עַל מָה שִׁסְמְכוּ. הַלְכוֹת שֶׁבֶת חֲגִיגוֹת וְהַמְעִילוֹת, הָרִי הֵם כְּהֹרִים הַתְּלוּיִן בְּשַׁעֲרָה, שֶׁהֵן מִקְרָא מָעֵט וְהַלְכוֹת מִרְבּוֹת. הַדִּינִין וְהַעֲבוּדוֹת הַטְּהוֹרוֹת וְהַטְּמָאוֹת וְעִרְיוֹת, יֵשׁ לָהֶן עַל מָה שִׁסְמְכוּ – הֵן הֵן גּוֹפֵי תוֹרָה.⁸

משנה זו נמצאת פה, כנראה, בגלל ההתייחסות לחגיגות. אולם המשנה גם מתייחסת לעריות – וזו אולי הסיבה שהקטע הבא מופיע מיד אחריה, בראש פרק ב:⁹

אֵין דּוֹרְשִׁין בְּעֶרְיֹת בְּשִׁלְשָׁה וְלֹא בְּמַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית בִּשְׁנַיִם וְלֹא בְּמִרְכָּבָה בִּיחִיד, אֲלֵא אִם כֵּן הָיָה חֹכֶם וּמִבִּין מַדְעָתוֹ. כָּל הַמְּסַכֵּל בְּאַרְבַּעַת דְּבָרִים, רָאוּי לוֹ כָּאֵלּוּ לֹא בֹא לְעוֹלָם. מָה לְמַעַלָּה, מָה לְמַטָּה, מָה לְפָנִים, וְמָה לְאַחֲרֵי. וְכָל שֶׁלֹּא חָס עַל כְּבוֹד קוֹנוֹ, רָאוּי לוֹ שֶׁלֹּא בֹא לְעוֹלָם.¹⁰

משנה מפורסמת זו מודיעה לנו בין היתר שלחז"ל הייתה תורה סודית, אוטורית. במסגרת דיוננו כאן אין צורך להתעכב על בירור מהותה של תורה זו אלא להכיר בקיומה.¹¹ הבבלי על אתר – חגיגה יג ע"א – מזהה תורה אוטורית זו כ'סתרי תורה'. בהקדמה לחלק ג של 'מורה נבוכים' מתייחס הרמב"ם לזיהוי זה וכותב:¹²

כבר הבהרנו כמה פעמים¹³ שעיקר המטרה בספר זה הוא להבהיר מה שאפשר להבהיר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה בהתאם למי שלמענו חובר הספר הזה. הבהרנו שדברים אלה הם מכלל סתרי תורה,¹⁴ והרי אתה יודע ש(החכמים)

8 משנה, חגיגה א, ת.

9 ראו D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, Leiden 1980, pp. 19-20.

10 משנה, חגיגה ב, א.

11 לדיון מאלף באוטוריזם היהודי הקלאסי ראו ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאוטוריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז.

12 להלן אצטט מתוך תרגומו של מיכאל שורץ, תל-אביב תשס"ג.

13 שורץ מפנה לח"ב, פרק ב, ל'הקדמה' וכן לסוף הפרק, ליד ההפניה להערה 16, עד סוף הפרק; לפרק כס סמוך לסופו, ליד ההפניה להערה 60; ולח"א, פתיחה, עמ' 11-14 (מהדורת שורץ, עמ' 427, הערה 1).

14 שורץ מפנה לח"א, פרק לג; פרק לד, עמ' 81 (שם, הערה 2).

15 שורץ מפנה לח"א, פתיחה, עמ' 11; שם, פרק לג, על פי המשנה, חגיגה ב, א (שם, הערה 6).

16 מורה נבוכים, ח"ג, הקדמה (שם, שם).

17 ערבית: 'חדס'. על ביטוי זה במשנת הרמב"ם ראו א' ערן, 'תפישת ה"חדס" אצל הרמב"ם וריה"ל', טורא, ד (1996), עמ' 117-146, וכן דיונו הארוך של שורץ בתוך מורה נבוכים, ח"ב, פרק כב, מהדורת שורץ, עמ' 331, הערה 9.

המחשבה המונחית¹⁸ והסיוע האלוהי¹⁹ הניעו אותי בזה אל מצב שאתאר לך אותו, והוא שאבאר לך מה שאמר יחזקאל הנביא, עליו השלום, ביאור שכאשר ישמע אותו כל אחד, יחשוב שלא אמרתי דבר נוסף על מה שהכתוב מורה עליו, אלא שאני מתרגם, כביכול, ביטויים משפה לשפה, או מסכם את משמעות פשט הדברים. כאשר יתבונן בו מי שלמענו חובר ספר זה וישתדל להבין את פרקיו, פרק פרק, בתשומת-לב שלמה, יתברר לו הדבר כולו אשר התברר והתחוויר לי עד שלא ייסתר ממנו מאום. זה הוא מרב היכולת לחבר את ההוראה לכל אחד עם האיסור ללמד מפורשות דבר בנושא זה כמתחייב. לאחר שהקדמתי הקדמה זאת תן דעתך לפרקים שיבואו בנושא הנכבד, הנשגב והגדול הזה, אשר הוא יתד שהכול תלוי בו ועמוד שהכול נשען עליו.

הרמב"ם מבחיר פה שוב שפשו של הנושא 'הנכבד, הנשגב והגדול', נושא ש'הוא יתד שהכול תלוי בו ועמוד שהכול נשען עליו', 'התברר והתחוויר' לו הודות למחקר עצמאי; הוא לא נמסר לו בידי מורה ולא הגיע אליו קבלה מ'ביאורי חז"ל לכל מלה ואות שבתורה', כפי שדורש הרא"ק.²⁰ גם בפירוש המשנה מדגיש הרמב"ם שהבנתו את המשנה שלנו במסכת תגיגה לא נבעה ממסורת אבות. בהקשר זה הוא נוקט לשון יוצאת דופן (אצלו ואצל כל פרשן יהודי מסורתי):

ושמע ממני אני מה שנתברר לי לפי דעתי ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, והוא, שהם מכנים ב'מעשה בראשית' למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה. וכוונתם ב'מעשה המרכבה' המדע האלהי, והוא הדבור על כללות המציאות, ועל מציאות הבורא, ודעתו, ותארו, וחיוב הנמצאים ממנו, והמלאכים, והנפש, והשכל הדבק באדם, ומה שאחרי המות. ומחמת חשיבות שני המדעים הללו,

18 שורץ מסביר: 'כלומר, שהאל הנחה אותה אל האמת' (שם, עמ' 428, הערה 14).

19 מאחר שהרמב"ם אומר במפורש בפסקה הקודמת שלא זכה להתגלות אלוהית בהכנת הדברים, אינני מייחס חשיבות מיוחדת לביטוי זה, מעבר לאמירה 'דחית' גרידא והבעת ענווה.

20 בכתביו של רבי יצחק אברבנאל יש כדי לחזק את דרכי בהבנת הרמב"ם כאן. בחיבורו 'טענות לקוחות מטבע הכתובים' ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת יחזקאל, כותב אברבנאל: 'ואין ספק שהרב המורה ראה בפסוקים כל הדברים האלה אשר העירוני או רובם, אבל הוא היה נשען כל כך על דעתו ועל חקירותיו, שאחרי חשבו שהיה זה האמת ושכן ראוי שיהיה, לא חשב לפסוקים והוא חשב לשונתם, או אולי בחשבו שענין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן. רחמנא לצלן מהאי דעתא' (אברבנאל, סוף מורה נבוכים בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון עם ארבעה פירושים: אפודי, שם טוב, ו' קרשקש ואברבנאל, אחרי טענה כ"ח שם). אני מודה למר לירון הנך אשר הסב את תשומת לבי למובאה זו. דיון בשאלה אם הרמב"ם אכן חשב שחקירת הנביא יחזקאל 'משובשת' (רחמנא לצלן מהאי דעתא), ראו ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 85-157, בייחוד עמ' 148-149; ז' הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד מורה נבוכים ח"א פ"א', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 24-23.

הטבעי והאלהי – ובצדק החשיבות – הזהירו מללמדם כשאר המדעים הלימודיים. וידוע שכל אדם בטבעו משתוקק לכל המדעים בין שהוא טיפש או חכם, ואי אפשר לאדם שלא יחשוב בשני המדעים האלו בעיון הראשון, ומשליט מחשבתו עליהם בלי שיהיו לו הקדמות ולא נכנס בשלבי המדע, לפיכך מנע מזה והזהיר על כך. ואמר בהפחדת המשליט מחשבתו ב'מעשה בראשית' בלי הקדמות כמו שאמרנו 'כל המסתכל בארבע דברים' וכו'. ואמר בהתרעת המשליט מחשבתו ומתבונן בעניני אלהות בדמיונו הפשוט מבלי שיתעלה בשלבי המדעים, 'כל שלא חס על כבוד קונו' וכו'.²¹

גם פה מדגיש רמב"ם (בדרך יותר החלטית ופחות מהוססת מזו שנקט ב'מורה נבוכים' – אולי משום שהיה צעיר יותר?) שהסברו לכוונתם של חז"ל בביטויים 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' לא נבע ממסורת שקיבל אלא ממה שנתברר לו לפי דעתו ממה שעייין הוא בדברי חכמים. כידוע, הרמב"ם חוזר על פירוש זה ב'משנה תורה', וגם שם אינו מביע היסוסים:

ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס כמו שאמרו 'ארבעה נכנסו לפרדס', ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על ברין. ואני אומר שאין ראוי להטיל בפרדס אלא מי שנתמלא כרסו לחם ובשר. ולחם ובשר זה הוא לידע באור האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות. ואע"פ שדברים אלו 'דבר קטן' קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים: 'דבר גדול, מעשה מרכבה; ודבר קטן, היות דאביי ורבא', אע"כ ראויין הן להקדימן, שהן מישבין דעתו של אדם תחלה, ועוד שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שידעם הכל: קטן וגדול, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר.²²

בסוף פרק ב הבהיר הרמב"ם שהנושא הנידון בפרקים א-ב של הלכות יסודי התורה הוא זה הנקרא בפי חז"ל 'מעשה מרכבה' במשנה שלנו, במסכת תגיגה. ואלו דבריו:

דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים הם ממה שצריך לבאר בענין זה, וביאור כל העיקרים שבשני פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה. צו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו אלא לאיש

21 פירוש המשנה, תגיגה ב, א, מהדורת קאפח, סדר מועד, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנא; ההדגשות שלי. לדיון במובאה עצמה ראו במאמרי 'Maimonides' Commentary on Mishnah Hagigah II.1: Translation and Commentary', M.D. Angel (ed.), From Strength to Strength: Lectures from Shearith Israel, New York 1998, pp. 101-111.

22 משנה תורה, הלכות יסודי התורה, סוף פרק ד.

א. הרמב"ם קובע נחיצות: 'ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותם נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתות בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע'.²⁵

ב. הרמב"ם מסתמך על דעתו-הוא גם בנושאים חשובים מאוד שאי אפשר לומר עליהם שנקטעה בהם מסורת חז"ל, למשל בעניין טיב ההשגחה האלוהית באדם. ב'מורה נבוכים', חלק ג, הרמב"ם מתייחס לעמדות האפשריות בשאלת השגחת ה' בנמצאים ומונה חמש דעות. וכך הוא פותח את הסברו על הדעה החמישית: 'הדעה החמישית היא דעתנו, כלומר, דעת תורתנו. אני אודיעך ממנה מה שנאמר במפורש בספרי נביאינו, והוא מה שמאמינים בו המון חכמינו'.²⁶ כן אמסור לך מה שהאמינו כמה מן המאחרים מבינינו. גם אודיעך מה אני מאמין בעניין זה'.²⁷ בטקסט בלתי צפוי זה הרמב"ם אומר במפורש שדעתו בהשגחה – עניין שכולו נלמד, כפי שצוטט לעיל מדברי הרא"ק, מ'סיפורי התורה שבהם אפשר לטעות מאד וטעותם מערערת את יסודות עם ישראל' – אינה זהה עם 'דעת תורתנו'.²⁸ ואמנם הוא מוסיף דעה שישית בהשגחה, דעתו-שלו, ופותח כך את דבריו בנידון:

ואילו מה שאני מאמין באשר ליסוד זה – כלומר, ההשגחה האלוהית – הוא מה שאתאר לך. באמונתי זאת, שאתאר, אינני נשען על מה שהוכחה מופתית הביאתני אליו. אלא נשען אני על מה שהתברר לי שהוא כוונת ספרו של האל וספרי נביאינו. דעה זאת, אשר אני מאמין בה, פחות מגונה מן הדעות הקודמות וקרובה יותר אל ההיקש השכלי.²⁹

בהמשך, בדיונו המפורט בעמדתו, משתמש הרמב"ם בכיטויים הבאים: 'כי אני מאמין', 'דעתי עליהם', 'אין אני מאמין בשום אופן', 'כל זה, לדעתי', 'לדעתי ולפי מה שאני סובר', 'מה שעורר אותי לדעה זאת'. אין צורך להיכנס כאן לשאלות המרתקות כיצד ראה הרמב"ם את הקשר בין דעתו בהשגחה לבין 'דעת התורה', ומהי דעתו באמת.³⁰

25 שם, הלכות קידוש החודש יז, כד.

26 שורץ מעיר: 'ג'מהור אהבאנא. ואפשר לתרגם: "קהל חכמינו". ספק אם יש לביטוי ג'מהור כאן המשמעות השלילית שיש לו במקומות אחרים בספר. אבל השוו לעיל, ח"א, עמ' 15: "בור מהמון הרבנים" (מהדורת שורץ, עמ' 478, הערה 25).

27 מורה נבוכים, ח"ג, פרק יז (שם, שם).

28 בהמשך הפרק אומר הרמב"ם במפורש שאת תורת ההשגחה לומדים מסיפורים: 'כל סיפורי אברהם ויצחק ויעקב הם ראייה גמורה להשגחה הפרטית' (שם, עמ' 481).

29 מורה נבוכים, ח"ג, פרק יז (שם, עמ' 480).

30 על הקשר בין דעתו של הרמב"ם לבין דעתה של התורה ראו ד' שורץ, אמונה ותבונה,

אחד בלבד והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו ואחר כך מוסרין לו ראשי הפרקים ומודיעין אותו שמץ מן הדבר והוא מבין מדעתו וידע סוף הדבר ועומקו, ודברים אלו דברים עמוקים הם עד למאד ואין כל דעת ודעת ראוייה לסובלן, ועליהם אמר שלמה בחכמתו דרך משל כבשים ללבןשף (משלי כז כו) כך אמרו חכמים בפירוש משל זה: דברים שהן כבשונן של עולם יהיו ללבושך, כלומר לך לבדך ואל תדרוש אותם ברבים. ועליהם אמר יהוה לך לבדך ואין לזרים אֶתְךָ (משלי ה יז), ועליהם אמר דבש וחלב תחת לשונך (שיר השירים ד יא), כך פירשו חכמים הראשונים דברים שהן כדבש וחלב יהיו תחת לשונך.³¹

בפרק ד מתייחס הרמב"ם לתוכן הדברים הנידונים בפרקים ג-ד וכותב:

כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כבר מדלי הם ודברים עמוקים הם, אבל אינם כעומק ענין פרק ראשון ושני, וביאור כל אלו הדברים שבפרק שלישי ורביעי הוא הנקרא מעשה בראשית. וכך צוו החכמים הראשונים שאין דורשין בדברים האלו ברבים אלא לאדם אחד בלבד מודיעין דברים אלו ומלמדין אותו.³²

מכל האמור עולה בבירור שהרמב"ם טוען שחז"ל כינו בלשונם את התחום הנקרא ביוונית 'פיזיקה' בשם 'מעשה בראשית', ואת התחום הנקרא ביוונית 'מטאפיזיקה' הם כינו בשם 'מעשה מרכבה'. הוא גם טוען שהזיהויים בין 'פיזיקה' ל'מעשה בראשית' ובין 'מטאפיזיקה' ל'מעשה מרכבה' נשתכחו מבני ישראל והוא גילה אותם מחדש בעצמו. מה שברור מעבר לכל ספק הוא שהרמב"ם מסביר את מהותם של 'סתרי תורה' בלא להישען על מסורת חז"ל; הוא נשען על שכלו-הוא. כדבריו ב'מורה נבוכים' שהוכחו לעיל, 'מה שנודע לי מזאת נודע לי באינטואיציה והשערה. לא באה לי בו התגלות אלוהית שתלמדני שכך היתה כוונת הדברים, ואת אשר אני מאמין באשר לזאת לא קיבלתי מפי מורה; אלא הורוני כתובי הספרים הנבואיים ודברי החכמים יחד עם הנחות עיוניות שהיו לי שהדבר הוא כך בלי ספק'.

אם כן, לא ייתכן שהרמב"ם יסכים עם השימוש שעשה הרא"ק בדבריו כאשר טען, כזכור, שאין 'עניין שבתורה' – הלכה ואגדה דין וסיפור – כולם אין אדם יכול להעריך לפי שכלו, וביותר צריך להזהר בסיפורי התורה שבהם אפשר לטעות מאד וטעותם מערערת את יסודות עם ישראל'. יטען הטוען שלרמב"ם לא הייתה ברירה אלא לקבוע עמדה עצמאית בעניין ספציפי זה, מאחר שמסורת חז"ל נקטעה ולא הייתה ידועה. טיעון זה נופל משני טעמים:

23 שם, ב, הלכות יא-יב.

24 שם, ד, י.

לענייננו די אם נסב את תשומת הלב לעובדה שבנושא שהרא"ק רואה כקשור ל'יסודות עם ישראל', נושא שטעות בו עלולה לערער יסודות אלו, הרמב"ם נשען שוב על דעתו של ר' אלעזר על מסורת חז"ל; הוא אפילו מרמז שדעתו שונה מזו של החכמים – או לפחות של מקצתם.

כידוע,³¹ לדעתו של הרמב"ם ישנם נושאים חשובים שחז"ל לא קבעו בהם דעה מחייבת (לדוגמה, סדר הדברים בימות המשיח);³² ישנם גם נושאים חשובים שבהם חכמים מסוימים קבעו דעה מוטעית (לדוגמה, גזירת הכוכבים);³³ וישנם נושאים חשובים שבהם עמדת החכמים אינה קובעת (לדוגמה, ענייני קידוש החודש).³⁴ איני בא להביע כאן עמדה בשאלה אם צודק הרא"ק בתפיסתו בנוגע למסורת היהודית, אולם נראה לי שהצלחתי להוכיח שהרא"ק לא ירד לסוף דעתו של הרמב"ם כשייחס לו את עמדתו.

חל-אביב תשס"א, עמ' 142; וביתר פירוט: D. Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Leiden 2005, pp. 136-148; M. Cohen, 'Maimonides' Disagreement with "the Torah" in his Interpretation of Job', *Zutot*, 4 (2004), pp. 66-78. דיונים על תורה ההשגחה של הרמב"ם ראו י"י דינסטאג, 'השגחה במשנת הרמב"ם – רשימה ביבליוגרפית', דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 17-28; ראו גם Z. Diesendruck, 'Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence', *IJUCA*, 11 (1936), pp. 341-366; C.M. Rassel, 'Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence', *AJS Review*, 12 (1987), pp. 25-71; J. Diamond, 'Maimonides on Leprosy: Illness as Contemplative Metaphor', *JQR*, 96 (2006), pp. 96-122.

31 לפחות למי שקרא את ספרי Maimonides on 'The Decline of the Generations' and the Nature of Rabbinic Authority, Albany 1996.

32 וראו דבריו ב'משנה תורה': [...] וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן [...] ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפוסקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו [...] (הלכות מלכים יב, ב-ד).

33 וראו ב'אגרות הרמב"ם': ודאיתנין עלה מעיקרא היא, שכל דברי החזו"ן ככוכבים שקר הם אצל כל בעלי מדע. ואני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידי מן החכמים בתלמוד ובמשנה ובמדרשות, שדבריהם מראין שבשעת תולדותיו של אדם יגרמו לו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה ויהדר אפירכי ואשינויי [= ויחזר אחר קושיות ותירוצים]. וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן ויתלה בדברי יחיד מן החכמים, שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהיו לפניו. הלא תדעו שהרי כמה פסוקים מן התורה אינן כפשוטן, ולפי שנודע בראיות של דעת שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו, תרגמו המתרגם תרגום שהדעת סובלת. ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו שהעניינים לפניו הן לא לאחר. וכבר הגדתי לכם את לבי בדבר הזה (מהדורות י' שילת, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' תת; ההדגשה שלי).

34 ראו המובאה מהלכות קידוש החודש יז, כד (לעיל, ליד הערה 25).

דבר זה אינו מפתיע, שכן אין סיבה לחשוב שהרא"ק הכיר מקרוב, ובהקשרן ההיסטורי, את המובאות מ'מורה נבוכים' שניתחתי כאן. אם כן, אפנה עכשיו לבדיקת מקרה שבו הרא"ק מפרש את הרמב"ם בדרך שהופכת אותו על ראשו, כביכול, בהקשר שלפחות כמה מהיבטיו היו מוכרים היטב לרא"ק.

ב'משנת רבי אהרן' מצטט הרא"ק את דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל, פרק יג:

[ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר: יורו מִשְׁפָּטֶיךָ ליעקב ותורתך לישראל (דברים לג י). לפיכך הובדלו מדרכי העולם: לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוהלין, ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר: פֶּרֶךְ ה' חִילו (שם, לג יא). והוא ברוך הוא זיכה להם, שנאמר: (ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לכם בתוכם) אני חלקך ונחלתך (בתוך בני ישראל) (במדבר יח כ).] ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נִדְּבָה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל [ו]לעמוד לפני יי [לשרתו ולעבודו, לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלהים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם],³⁵ הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים [ו]ללוים, [הרי דוד ע"ה אומר (תהלים טז ה): ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיקי גורלי].³⁷

מי הם 'כל באי העולם' המוזכרים פה? על זה כותב הרא"ק: 'והם הם הבני תורה שבדור המסורים לגמרי לתורה, כי מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד (ברכות ח ע"א). וזהו מקום עבודת בית המקדש ושמירת משמרת המקדש שהיה על ידי הלויים'.³⁸ אם כן, במהלך פרשני מבריק מגייס הרא"ק את הרמב"ם לתמיכה בישיבה שהנהיג בלייקווד.³⁹ איך הוא עושה זאת? הרמב"ם אומר

35 קטע זה (הלכה יב לפי הדפוסים המקובלים) לא הובא על ידי הרא"ק.

36 אצל הרא"ק, במקום הקטע בסוגריים מרובעים: 'וכו'.

37 משנת רבי אהרן (לעיל הערה 4), כרך ג, עמ' קנא. הלכה זו מובאת גם בכרך ד, עמ' מב, פב. בשני המקומות האלו הוא משמיט את הביטוי 'כל באי עולם'. ההלכה נזכרת גם בכרך א, עמ' עה, וכן בכרך ב, עמ' רב.

38 שם, שם.

39 הרא"ק גם מגייס (ביטוי מתאים מאוד בהקשר זה) את הרמב"ם למאבק שניהל המחנה שלו נגד גיוס בני ישיבות לצה"ל. דיון על השימוש בהלכה זו של הרמב"ם בהקשר של הוויכוח על גיוס בני ישיבות ראו מ"ע הרטום, 'גיוס בני לוי ותלמידי חכמים לפי מקורות ההלכה', י' כהן (עורך), גיוס כהלכה: על שחרור תלמידי ישיבות מצה"ל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 257-261; ראו גם S. Cohen, *The Sword or The Scroll? Dilemmas of Religion and Military Service*

על האיש שמקיים את כל הנאמר בהלכה יג: 'יהיה ה' חלקו'. שואל הרא"ק: מה חלקו של ה' בעולמו? – ועונה: מאז שחרב בית המקדש, חלקו של ה' בעולם הוא 'ד' אמות של הלכה בלבד'. ודוק: אנו דנים פה ב'באי עולם' – איזה עולם? עולמו של הקב"ה. ומהו עולמו של הקב"ה? עונה הרא"ק, כאמור: 'מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד'. ועוד: מי שממלא את התנאים בהלכה יג 'נתקדש קדש קדשים'. אבל, 'מיום שחרב בית המקדש [מקומו של קדש הקדשים] אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד'. ובכן, מי הם 'כל באי עולם' הראויים שהציבור יפרנס אותם כפי שפרנס בעבר את בני שבט לוי? 'זהם הם הבני תורה שבדור המסורים לגמרי לתורה'.

אולם שימוש זה של הרא"ק בדברי הרמב"ם מעורר כמה וכמה בעיות:

- א. בכל מקום אחר שהרמב"ם משתמש בביטוי 'כל באי עולם' ב'משנה תורה' הוא מרמז בבירור לבני אדם סתם, ולא לבני ישראל בפרט.⁴⁰
- ב. הרמב"ם התנגד נחרצות לתמיכה מכספי ציבור בתלמידי חכמים.⁴¹
- ג. בהקדמתו לפירוש המשנה מצטט הרמב"ם את הגמרא במסכת ברכות, בגרסה שונה מזו המוכרת בדפוסים המקובלים – 'אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד' – בלא המלים 'מיום שחרב בית המקדש'.
- ד. הרמב"ם מפרש גמרא זו בדרך שאינה נוחה לעמדת הרא"ק.
- ה. קיים יסוד טוב להניח ש'הבני תורה שבדור המסורים לגמרי לתורה' של הרא"ק אינם מסורים לאותה תורה שהרמב"ם ביקש להנחיל לדורות שבאו אחריו.

נבדוק כל בעיה לחוד. בעניין זהותם של 'באי עולם' ראוי לשים לב לדבר הבא: ספר 'משנה תורה' מחולק לארבעה עשר ספרים. הספר השביעי, ספר זרעים, ורק הוא, מחולק לשבעה חלקים, והחלק האחרון, הלכות שמיטה ויובל, מחולק לשלושה עשר פרקים. הפרק האחרון, פרק יג, מחולק בדפוסים לשלוש עשרה הלכות.⁴² אם כן,

in Israel, Amsterdam 1997, pp. 100-101; N. Stadler and E. Ben-Ari, 'Other-Worldly Soldiers? Ultra-Orthodox Views of Military Service in Contemporary Israel', *Israel Affairs*, 9 (2003), pp. 17-48, esp. p. 26

40 בעל היובל שלנו נזקק לעניין הזה לאחרונה, וראו י' בלידשטיין, 'הפצת הדת כמטרת המלחמה במשנת הרמב"ם', א' בר-לב (עורך), שלום ומלחמה בתרבות היהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 85-97. לדברי בלידשטיין, 'הניב המדרשי "באי עולם" או "כל באי עולם" אהוב על הרמב"ם והוא משתמש בו לציין את האנושות, על פי רוב בהקשר רוחני או תרבותי' (שם, עמ' 86, הערה 7). בלידשטיין מציין את ההלכה הגידונה כאן מהלכות שמיטה ויובל וכן הלכות תשובה ג, ג; ו, ג; הלכות ספר תורה י, א; הלכות סנהדרין יב, ג. על כך יש להוסיף גם הלכות מלכים ת, י (כפי שנרמז בהערה 8 שם).

41 ראו הערה 49 להלן.

42 בכל המהדורות המדויקות, המבוססות על כתבי יד (מהדורת י' קאפח, יד פשוטה של הרב נ"א רבינוכי, מהדורת ש' פרנקל, 'רמב"ם מדויק' של הרב י' שילת ו'משנה תורה' בכרך אחד של י'

הטקסט שלנו נמצא בדיוק באמצע הספר כולו: בסוף הספר השביעי, בסוף החלק השביעי של אותו ספר, בסוף פרק יג. אף שאני רחוק מלהיות חסיד של הנומרוולוגיה מבית מדרשו של שטראוס,⁴³ קשה לי מאוד להאמין שטקסט זה נמצא במקומו המיוחד בלא כוונת מכוון. ומה אנו מוצאים במקום המיוחד הזה? ביטוי – אולי החד ביותר – לתפיסה האוניברסליסטית של הרמב"ם, לפיה כל איש ואיש מכל באי העולם יכול, אם יתן ברוח נדיבה ובתבונה הדעת, לעמוד לפני ה', לשרת אותו ולעבדו. אדם כזה, אם הוא לומד 'לדעה את ה'', והולך ישר 'כמו שעשהו האלהים',⁴⁴ ופורק מעל צווארו הבלי היום-יום, הריהו 'נתקדש קדש קדשים' ויזכה לחלק לעולם הבא ולפרנסה מספקת בעולם הזה. אדם כזה רואה את ה' כמנת חלקו וכוסו ובעקבות כך ה' יתמוך בגורלו, הווי אומר, ייתן לו חלק בעולם הבא.

קשה להאשים את הרא"ק על שלא היה ער לגישה האוניברסליסטית של הרמב"ם. הרא"ק התחנך על פי המסורת היהודית ואין כל ספק שהיה משוכנע שהרמב"ם הוא חלק אינטגרלי ממסורת זו, שקיבלה כמובנת מאליה את ההנחה שקיים הבדל של מהות בין ישראל לבין אומות העולם (לטובת ישראל, כמובן), ובכל זאת הוא ידע היטב שהמשמעות הבסיסית של הביטוי 'כל באי עולם' בכתבי חז"ל היא כל באי עולם, ולא

מקבילי, ההלכה שלנו היא הלכה יג. אבל המספור הזה הוא אך ורק המספור המקובל בדפוסים, שאומץ בידי המהדירים הללו לנחות הקורא. הרמב"ם לא מספר את ההלכות ב'משנה תורה' ואין אחידות בכתבי היד ובדפוסים. היה נחמד אם ההלכה הגידונה כאן הייתה הלכה יג גם לפי הרמב"ם עצמו, אבל לא כן היא. כנראה יש גבול למוכנותו של הרמב"ם לשתף פעולה עם אנשים האוהבים 'לשחק' במספרים. הרב שלומי אלדר חסך ממני טעות טיפישית בנושא הזה ואני מודה לו על כך.

43 L. Strauss, 'How to Begin to Study The Guide of the Perplexed', *The Guide of the Perplexed*, translated by Sh. Pines, Chicago 1963, pp. xi-lvi, esp. p. xiii; J. Kraemer, 'Moses Maimonides: An Intellectual Portrait', K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York 2005, pp. 11-57, esp. pp. 20, 42

44 אולי יש כאן רמז לדחיית רעיון החטא הקדמון, דחייה הקשורה באוניברסליות של הרמב"ם. כל בני האדם נעשו ביד האלוהים ללכת ישר, ובכן, הם אינם מוכתמים בחטא הקדמון. מעניין לציין שהגמרא במסכת עבודה זרה כב ע"ב (וראו גם מקבילות) מייחסת סוג של 'חטא קדמון' לגויים באומרה: 'אמר מר עוקבא בר חמא: מפני שהעובדי כוכבים מצויין אצל נשי חבריהן, ופעמים שאינו מוצאה, ומוצא את הבהמה ורובעה. ואיבעית אימא: אפילו מוצאה נמי רובעה, דאמר מר: תביבה עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן, דא"ר יוחנן: בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. אי הכי, ישראל נמי? ישראל שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן'. הרמב"ם מביא גמרא זו וכותב: 'מן האמירות המופלאות גם (אותה אמירה) שהפשט שלה מגונה ביותר, וכאשר תבין את פרקי הספר הזה הבנה אמיתית, תתפעל מחוכמת משל זה והתאמתו למציאות והוא דברם: משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן. גויים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן. שקול אפוא בדעתך גם את זאת' (מורה נבוכים, ח"ב, פרק ל, מהדורת שורק, עמ' 369). אם הנחש מסמל במשנת הרמב"ם את הדמיון, והדמיון אינו נחלתם הבלעדית של נכרים, הרי שיהודי שאינו עוסק בתורה 'מוזהם' לא פחות מהנכרי. על הנחש כסמל לדמיון ראו ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 213-217.

רק יהודים.⁴⁵ זאת ועוד; הרא"ק יכול היה לדעת שבכל מקום שהרמב"ם עצמו משתמש בכינוי כוונתו לבני אדם בכלל.⁴⁶ יתר על כן, הרא"ק הכיר את הביטוי גם מהפיוט 'ונתנה תוקף'.⁴⁷

ונתנה תוקף קדשת היום. כי הוא נורא ונאִים. ובו תנשא מלכותך. ויכון בחסד כסאך. ותשב עליו באמת. אמת כי אתה הוא נִין ומוכיח ויודע ועד. וכותב וחיות (וסופר ומונה). ותזכר כל הנשכחות. ותפתח את ספר הזכרונות. ומאליו יקרא. וחיותם יד כל אדם בו. ובשופר גדול יתקע. וקול דממה דקה ישמע. ומלאכים יתפזזו. וחיל פִּדְיוֹן. וכל באי עולם יעברו לפניך כבני מרון: כבקר רועה עדרו. מעביר צאנו תחת שבטו. כן תעביר ותספור ותמנה ותפקד נפש כל חי. ותחתך קצבה לכל בריותיך. ותכתב את גזר דינם.

אין ספק שהרא"ק הכיר את מקורו של הפיוט במשנה: 'בארבעה פרקים העולם נדון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר (תהלים לג יג) היוצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם. ובחג נדונים על המים'.⁴⁸ אין גם ספק שהרא"ק הבין היטב את פשר הפסוק המצוטט במשנה. הנה הפסוק בהקשרו הקרוב:

יִרְאוּ מִה' כָּל הָאָרֶץ מִמֶּנּוּ יִגְוּרוּ כָּל יִשְׂבֵי תֵבֶל. כִּי הוּא אֵמֵר ויִהי הוּא צִנָּה ויעֲמֹל: ה' הַפִּיר עֲצַת גִּוִּים הִנֵּא מַחֲשָׁבוֹת עֲמִים. עֲצַת ה' לְעוֹלָם תַּעֲמֹד מַחֲשָׁבוֹת לְבוֹ לְדֹר וָדֹר. אֲשֶׁרִי הִגִּיד אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵינוּ הָעֵם בָּחַר לְנַחֲלָה לוֹ. מִשְׁמִים הִבִּית ה' רָאָה אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם. מִמֶּכּוֹן שְׁבָתוֹ הִשְׁגִּית אֶל כָּל יִשְׂבֵי הָאָרֶץ. הַיֹּצֵר יִחַד לָבָם הַמְבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם (תהלים לג ח-טו).

45 ראו מ' הירשמן, 'תורה לכל באי העולם': זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב תשנ"ט.

46 ראו הערה 40 לעיל. אביא כאן שתי דוגמאות מדברי הרמב"ם בנידון: 'לפיכך נברא אדם יחידי בעולם ללמד שכל המאבד נפש אחת מן העולם מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת בעולם מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא, הרי כל באי עולם בצורת אדם הראשון הם נבראים ואין פני כל אחד מהן דומין לפני חברו, לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר בשבילי נברא העולם [...] (משנה תורה, הלכות סנהדרין יב, א); [...] וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח' (שם, הלכות מלכים ח, י).

47 לסקירת הידע על אודות הפיוט ראו ד' גולניקין, <http://www.schechter.edu/pubs/insight48.htm>

48 משנה, ראש השנה א, ב. פירושו של הרמב"ם למשנה הזאת צווח דרשני אבל אין זה המקום להיכנס לעניין. וכך הוא כותב: 'בארבעה פרקים העולם נדון בפסח על התבואה כו' – על התבואה במה שיתחדש עליה מלקות ואם תהיה מרובה או מעוטה. ובני מרון הצאן, תרגום כבשים אמרנא, ועניינו שמחשבוין על בני אדם ודינין עליהם בבריות ובחללים והמות והחיים וחולתם מענייני האדם. והנגלה מזה המאמר מבואר כאשר תראה, אבל הנסתר עניינו קשה מאוד בלי ספק' (תרגום ר' יוסף בר' יצחק בן אלפואל).

בעל המזמור מבחין בין העם הנבחר לבין 'כל בני האדם', 'כל ישבי הארץ'. המשנה קובעת שכל בני האדם נידונים בראש השנה, ובעל הפיוט 'ונתנה תוקף' ודאי ידע זאת. אינני יודע אם הרא"ק רצה שקוראיו ילמדו מפירושו לביטוי 'כל באי עולם' שכוונת הפייטן של 'ונתנה תוקף' הייתה שרק יהודים נידונים בראש השנה (לאפוקי נכרים), אבל ברור שהוא לא פירש נכון את כוונתו של הרמב"ם בשימושו בניב 'כל באי עולם' בהלכות שמיטה ויובל. כך או כך, הרא"ק משתמש בהלכה זו של רמב"ם כדי לטעון ש'הבני תורה שבדור המסורים לגמרי לתורה' הם – שבט לוי של ימינו וכדי לרמוז שמגיע להם 'דבר המספיק ל[הם] כמו ש[ה'] זיכה לכהנים [ו]ללוים' בימי בית המקדש. הרא"ק משוכנע בכל רמ"ח איבריו ובכל שס"ה גידיו – וגם רוצה לשכנע! – שהקהילה היהודית חייבת לתמוך תמיכה כספית בתלמידי הישיבות והכוללים, ודבר זה אינו מפתיע. ברם, אין זה צפוי שירתום את הרמב"ם לרעיון זה, שהרי ידועים דבריו החריפים של הרמב"ם בפירושו למשנה אבות ד, ו.⁴⁹ עמדתו מסוכמת בפירושו למסכת נדרים: 'ואני תמה על אנשים גדולים שעוורה אותם התאוה והכחישו את האמת והנהיגו לעצמם הקצבות בעד המשפטים והלמוד ונתלו בראיות קלושות. ונדבר בענין זה במקומו במסכת אבות'.⁵⁰ הרמב"ם אף פוסק בנידון הלכה למעשה בהלכות תלמוד תורה:

כל המשנים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה; אמרו חכמים כל הנהגה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד צו וואמרו אל תעשה עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צו וואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות.⁵¹

עמדת הרמב"ם שנויה במחלוקת, והדבר ידוע.⁵² אך הרא"ק מתעלם מדבריו המפורשים ביותר של הרמב"ם ומן הסערה שחוללו, ומגייס את הרמב"ם בצורה מתמיהה לטובת עמדה החולקת על זו של הרמב"ם עצמו. ראינו ש'גיוס' זה נעשה באמצעות שימוש

49 על הקשר היסטורי אפשרי של דברי הרמב"ם ראו מ"ע פרידמן, 'הרמב"ם, זוטא, והמוקדמים: סיפורם של שלושה תרמוט', ציון, ע (תשמ"ה), עמ' 473-527, בייחוד עמ' 497-499.

50 פירוש המשנה, נדרים ד, ג; מהדורת קאפח, סדר נשים, עמ' צ.

51 משנה תורה, הלכות תלמוד תורה ג, י.

52 ראו E. Kanarfogel, 'Compensation for the Study of Torah in Medieval Rabbinic Thought', R. Link-Salinger (ed.), *Of Scholars, Savants, and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought: Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York 1989, pp. 135-147

הלכה – נמצא שלא היה לה' בעולם כלום. אבל אם תעיין בזה הדיבור עיון פנימי, תראה בו מן החכמה דבר פלא, ותמצאהו כולל דבר גדול מן המושכלות. ואני אבארהו לך, כדי שיהיה זה משל לשאר מה שיבוא לידך, ולכן התבונן בו כראוי.⁵⁴

הגרסה המובאת כאן על ידי הרמב"ם ידועה מכתבי יד שונים (ראו דקדוקי סופרים על אתר), וכן מספר 'הלכות גדולות',⁵⁵ ואין דרך לדעת בוודאות אם הרמב"ם הכיר את הגרסה ה'סטנדרטית' והעדיף את הגרסה הזאת, או שמא הכיר רק את הגרסה שהביא. ברם, מאחר שהגרסה המקובלת מופיעה אצל הרי"ף, סביר להניח שהרמב"ם הכיר את שתי הגרסאות והעדיף אחת מהן. אף על פי כן, אין דרך לדעת אם הרמב"ם קשור את שתי הגרסאות זו לזו והחליט כפי שהחליט מאחר שהעדיף רעיונית את הגרסה שהביא, או שמא השתכנע מסיבות אחרות שגרסה זו עדיפה.⁵⁶ כך או כך, הרא"ק אינו יכול להשתמש בגרסה ה'סטנדרטית' ולפרש את הרמב"ם באמצעותה.

ומה אומר הרמב"ם בענייננו? דברים שאינם מתאימים לקו שהרא"ק מייחס לו. הפשט של הדברים, 'אין לו להקב"ה בעולמו חוץ מארבע אמות של הלכה' – וזה הפשט שהרא"ק מסתמך עליו – הוא 'בתכלית הרחוק מן האמת', מאחר שלא ייתכן ש'ארבע אמות של הלכה בלבד הן התכלית, ושאר החכמות והידיעות מושלכות' (דבר שמאוד ייתכן בעיניו של הרא"ק!). הרמב"ם מוכיח שהפשט בלתי קביל בטענה מעניינת: אם הפשט נכון, אזי בזמן האבות – 'שלא הייתה שם הלכה' – לא היה לו להקב"ה כל חלק בעולמו. טענה זו מעניינת מאחר שהיא תומכת בקביעה שבעיני הרמב"ם האבות לא קיימו מצוות – אבל דבר זה אינו מענייננו כרגע.⁵⁷

למדו האבות תורה, וראו לדוגמה מכות כג ע"ב; בראשית רבה נב, יא; סב, ג; סג, ו; שיר השירים רבה ו, ו. הרמב"ם מזכיר אגדה זו במורה נבוכים ח"ב, פרק מא, ומכנה את שם ועבר 'נביאים' בח"ב, פרק לט.

54 מהדורת י' שילת, 'ירושלים תשנ"ב, עמ' נה; מהדורת קאפח (המהדורה הדו-לשונית), כרך א, ירושלים תשכ"ג, עמ' 68.

55 ספר הלכות גדולות, הלכות ברכות, פרק חמישי, מהדורת מאיר הילדסהיימר, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 52.

56 לי נראה ברור למדי שיש לרמב"ם סיבות הגותיות להעדיף את הגרסה שהביא. לפי הגרסה המקובלת, ההפסקה בהבאת קרבנות גרמה נתק מסוים בינינו לבין אבינו שבשמים, נתק שיש לתקנו דרך לימוד תורה במקום הבאת קרבנות. מאחר שהרמב"ם קובע שציווי הקרבנות על ידי ה' היה פרי 'הכוונה השנייה', ולא חלק ממה שאפשר לכנות 'התכנית האלוהית המקורית' (מורה נבוכים, ח"ג, פרק לב), אין כל ספק שהוא לא היה שבע נחת מהגרסה המקובלת. לפרטים ראו בספרי *Maimonides' Confrontation with Mysticism* (לעיל הערה 6), עמ' 140-154.

57 ראו מאמרי *'Rashi and Maimonides on Torah and the Cosmos'*, E. Kanarfogel (ed.), *From Rashi to Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Law and Interpretation* (forthcoming).

במובאה מן הגמרא: 'והם הם הבני תורה שבדור המסורים לגמרי לתורה, כי מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד (ברכות ח ע"א). וזהו מקום עבודת בית המקדש ושמירת משמרת המקדש שהיה על ידי הלויים'. והנה דברי הגמרא שם במלואם:

אמר ליה רבא לרפרם בר פפא: לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא [= שיאמר לנו מר מדבריו המעולים בשמו של רב חסדא בענייני בית הכנסת]! אמר ליה, הכי אמר רב חסדא: מאי דכתיב (תהלים פז ב) אֶהְבֵּה ה' שְׁעָרֵי צִיּוֹן מִכָּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב? אוהב ה' שְׁעָרֵים הַמְצֻיָּיִים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ואמר אביי: מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא [= לכתחילה הייתי לומד בביתי ומתפלל בבית הכנסת, אבל כשמעתי את מה שאמר רבי חייא בר אמי בשמו של עולא]: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד – לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא [= לא הייתי מתפלל אלא במקום שהייתי לומד]. רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוה תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי, היכא דהוה גרסי [= אף על פי שהיו תריסר בתי כנסת בטבריא רב אמי ורב אסי התפללו רק בין העמודים, איפה שלמדו].

למיטב ידיעתי, הרמב"ם מצטט גמרא זו רק פעם אחת בכל חיבוריו, בהקדמתו לפירוש המשנה:

ולפי שידעו, עליהם השלום, זה הענין, וידעו שכל דבריהם ברורים, אין בהם סיגים – וזרזו עליהם, והזהירו מן הזלזול בהם ואמרו (עירובין כא ע"ב וגיטין נז ע"ב): 'כל המלעיג על דברי חכמים גידון בצואה רותחת'. ואין צואה רותחת גדולה מן הסכלות, אשר השיאתו להלעיג. ועל כן לא תמצא לעולם מואס בדבריהם אלא איש מבקש תאוה, נותן יתרון למורגשות, מאותם שלא האיר לבם בדבר מן המאורים הבהירים. ולפי שידעו באמת דבריהם, בלו בהם ימיהם, וצו לשקוד עליהם בעתות הלילה ובקצות היום, ושמום תכלית כמו שהנם, ואמרו (ברכות ח ע"א): 'אין לו להקב"ה בעולמו חוץ מארבע אמות של הלכה'. והתבונן בזה הדיבור, כי אם תעיין בו כפשוטו – תראהו בתכלית הרחוק מן האמת, כאילו ארבע אמות של הלכה בלבד הן התכלית, ושאר החכמות והידיעות מושלכות. ובזמן שם ועבר⁵⁸ ומי שאחריו, שלא הייתה שם

58 לפי כמה מקורות, שם בן נח, ועבר, נכדו של שם, יסדו 'בית מדרשם של שם ועבר', שבו

בסוף המובאה שהבאתי מההקדמה לפירוש המשנה מבטית הרמב"ם לבאר את מאמרו של עולא; הביאור ארוך, ובסופו הרמב"ם קובע:

הנה כבר התברר מכל מה שאמרנו, שתכלית כל מה שבעולם ההויה וההפסד – איש שלם, כולל החכמה והמעשה, כמו שספרנו. ואחר שלמדנו מדבריהם, עליהם השלום, אלו שני העניינים, רצוני לומר, החכמה והמעשה, וממה שבארוהו וממה שרמזוהו – הנה אמת נכון מה שאמרוהו 'אין לו להקב"ה בעולמו חוץ מארבע אמות של הלכה'.⁵⁸

כיום המצוות (ולאו דווקא העיסוק הבלעדי בהן) מאפשר לאדם להביא לידי שלמות (כל אחד ברמתו-הוא) את מה שמבדילו 'משאר מיני בעלי חיים', דהיינו 'ציור המושכלות. והנכבד שבמושכלות – ציור אחדות ה', 'תפאר ויתרומם, ומה שכרוך בזה מן האלוהיות, לפי ששאר החכמות אינו אלא להתלמד בהן כדי להגיע אל החכמה האלוהית'.⁵⁹ בעצם, הרא"ק מגיע למסקנה רחוקה מאוד מזו של הרמב"ם: לפי הרמב"ם, העיסוק בהלכה חשוב מאחר שהוא מאפשר עיסוק במדעי הטבע (במובן הימייני-ביניים של המלה), והעיסוק במדעי הטבע, בתורו, מאפשר עיסוק במדע האלוהי, דהיינו מטאפיזיקה.⁶⁰ עניין זה מביא אותנו מעצמו לנקודה האחרונה שיש לדון בה בהקשר הנוכחי. טענתי לעיל ש'הבני תורה שבדור המסורים לגמרי לתורה', לשיטתו של הרא"ק, אינם מסורים לתורה שהרמב"ם ביקש להנחיל לדורות שבאו אחריו, ושומה עלי עכשיו להתייחס לנקודה הזאת. קודם כול, מה אומר הרא"ק? בדיון שכותרתו 'במעלת תורה שבעל פה' – אנו מוצאים:

והנה הגמרא – שהיא התורה שבעל פה – היא הפירוש לתורה שבכתב, ופירוש זה אף הוא נמסר למשה מסיני, עם כללים וי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ואין לנו תורה שבכתב בלי תורה שבעל פה. אך כבר נתבאר באגרותיו של הגאון רב ישראל סלנטר,⁶² שאצלנו גם הש"ס ופירושי הראשונים והפוסקים

הם בגדר תורה שבכתב, ואילו העיון בדבריהם על ידי פלפול והבנת דבר מתוך דבר, זה נקרא גמרא.⁶³

מובאה זו מבטאת גישה שמרנית ביותר: דברי 'הש"ס ופירושי הראשונים והפוסקים' הופכים להיות תורה שבכתב, וכך אין להעלות על הדעת שיש בהם השפעות היסטוריות, ו'העיון בדבריהם על ידי פלפול והבנת דבר מתוך דבר' הופכים להיות תורה שבעל פה, גמרא, וכך אין להעלות על הדעת שיש לנו הזכות לחלוק על פירושי האחרונים. נוסף לזה, הרא"ק מגדיר כאן 'גמרא' (תוך שימוש בלשון הרמב"ם, כפי שנראה מיד) כ'פלפול והבנת דבר מתוך דבר'. בהמשך דבריו הרא"ק מבדיר שהוא מסתמך כאן על הרמב"ם:

וכן מבואר במה שפירש הרמב"ם את דברי הגמרא בקידושין, 'לעולם ישלש אדם את זמנו – שליש במקרא, שליש במשנה, ושלש בגמרא' – ומפרש הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה שמקרא זה תורה שבכתב, משנה זו תורה שבעל פה ובכלל זה כל דברי הגמרא והגאונים, וגמרא היינו שיבין אחרית דבר מראשיתו ויבין דבר מתוך דבר וידמה דבר לדבר, היינו בירור הדברים לעומקן על פי דרכי הלימוד, עד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.⁶⁴ וכתב עוד, 'במה דברים אמורים? בתחילת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה וכו' [שידיעת התורה אצלו כבר מושלמת], יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו'. ומבואר בדברי הרמב"ם שבזמננו ידיעת הגמרא הרי היא כידיעת המשנה, שאף אם ידע אדם את כל הש"ס בעל פה עדיין אסור לו לפסוק מכוח ידיעה זו בלבד, כדרך שאמרו⁶⁵ 'כל המורה הלכה מתוך משנתו הרי זה ממבלי עולם'. וכשם שאי אפשר להוציא הלכה ברורה מהמשנה ללא ידיעת המשא ומתן שבגמרא, כך אין אפשרות לבן זמננו להורות מתוך הגמרא, אם יחסר לו דרכי העיון והסברה בהבנת הראשונים והפוסקים.

תורת ה' ודרכיו. וגם האדם הגדול בענקים אין בידו רק לחפש ולגלות תעלומות סתרה. ועל התלמוד אין להוסיף ולגרוע מאומה. לזאת, התלמוד אצלנו כמו בחינת מקרא בימי חז"ל, ולימוד המקרא אצלנו כמו בחינת א"ב בימי חז"ל לבוא על ידו ללימוד התלמוד. וספרי גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים הוא כמו בחינת משנה בימי חז"ל [...].

לעניות דעתי, רב ישראל טוען טענה הרבה יותר צנועה מזו שהרא"ק טוען בשמו, וראו י' ליבקין מסלנט [= ישראל סלנטר], אור ישראל, ווילנא תר"ס, פרק יח (תוקן לפי פכטר, כתיב ר' ישראל סלנטר [לעיל הערה 2], עמ' 246).

63 משנת רבי אהרן (לעיל הערה 4), כך ד, עמ' ל. בהמשך העמוד הרא"ק כותב: 'ודברים שהתחדשו לחכמי דור שעבר הרי שלדור שאחריו כבר הם בגדר משנה [...]'.⁶⁴

64 ביטוי זה מופיע במסכת יומא כו ע"ב, והכוונה, לפי רש"י: אני מתייחס רק לאלו המורים כדת ולהלכה.

65 המביא לבית הדפוס הוסיף כאן: 'תד"א [= תנא דבי אליהו] וזוטא פט"ז'.

58 מהדורת שילת, עמ' ס.

59 שם, עמ' נה.

60 עמדתו של הרמב"ם, לפיה ההלכה משמשת כלי ולא תכלית בפני עצמה (אמנם כלי חשוב מאוד), עוררה תרעומת במשך הדורות. לדיון בעמדה עצמה ראו במאמרי 'רבנים בפוליטיקה: מחקר על תיאוריה פוליטית יהודית בימי-הביניים ובעת החדשה', מדינה וחברה, ג (תשס"ג), עמ' 673-698. דוגמה לתרעומת שעמדה זו עוררה ראו שם טוב אבן שם טוב, ספר האמונות, פרארא 1556, שער א, פרק א, ז ע"א, ובכלל, א' פלג, 'ביקורת השכלתנות היהודית בהגותו של ר' שם טוב בן שם טוב', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשס"ב.

61 תתיכותרת: 'שיחה לגדיבים תומכי תורה'.

62 המביא לבית הדפוס הוסיף כאן:

'אור ישראל ית'. וכך מצאתי שם: 'מעט חתימת התלמוד ננעלו דרכי התורה להבין ולהורות מבתי הקודש על-פי המידות המסורות מסיני. ורק אל התלמוד ענינו צופיות לשאוב ממנה

עד כאן דבריו של הרא"ק המסתמכים, לכאורה, על דברי הרמב"ם. ומה בדיוק כתב הרמב"ם? הנה דבריו בהלכות תלמוד תורה:

וחייב לשלש זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר וידין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, ועניין זה הוא הנקרא תלמוד. כיצד? היה בעל אומנות יהיה עוסק במלאכה שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב, ובשלש שעות בתורה שבעל פה, ובשלש מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר, ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושה בכלל תורה שבעל פה. והענינות הנקראים פרדס בכלל התלמוד. במה דברים אמורים? בתחילת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי תורה ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב לבו וישוב דעתו.⁶⁶

יש לשים לב לכך שכדרכו, הרמב"ם מוסר כאן מסרים שונים לקהלים שונים בעת ובעונה אחת.⁶⁷ הקורא הלכה זו כאילו נכתבה בידי ראש ישיבה מן השורה יסבור שהרמב"ם דורש שהתלמיד המתקדם 'יפנה כל ימיו לתלמוד בלבד' ולכן יחשוב שהרמב"ם דוגל בסדר לימוד יהודי אשר שם במרכז את לימוד הש"ס והפוסקים. כך, ללא כל ספק, קרא הרא"ק הלכה זו. האם לכך אכן התכוון הרמב"ם? ישנן סיבות טובות לחשוב שלא כך הדבר.⁶⁸ הרמב"ם מבהיר לנו שהתלמיד המתחיל חייב לחלק את זמן לימודו לשלושה: א. תורה שבכתב (כולל 'דברי קבלה'); ב. תורה שבעל פה⁶⁹ (כולל 'פירושן')⁷⁰;

66 משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, יא-יב. הדברים מובאים כאן לפי הנוסח המופיע במהדורת קאפח. לדעתי, אין צורך להתעכב על שאלות העולות משינויי הנוסח בין גרסת הרב קאפח לבין גרסת הדפוס שעמדה לפני עיניו של הרא"ק, מאחר ששינויים אלה אינם נוגעים לדיונו כאן.

67 על צורת כתיבה זו אצל הרמב"ם ראו הנשקה (לעיל הערה 5), וכן במאמרי 'The Literary Character of the Mishneh Torah: On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works', E. Fleisher, G. Blidstein, C. Horowitz and B. Septimus (eds.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 29-45.

68 לדיון מורחב יותר ראו מאמרי 'משנה תורה – מדוע?', מסורה ליוסף, ד (תשמ"ה), עמ' 329-316.

69 לביור ביטוי זה בהגותו ההלכתית של רמב"ם ראו J. Blidstein, 'Maimonides on Oral Law', *Jewish Law Annual*, 1 (1978), pp. 108-122; *Idem*, 'Oral Law as Institution in Maimonides', I. Robinson (ed.), *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston 1990, pp. 167-182.

70 על ביטוי זה ראו בהתחלת ההקדמה ל'משנה תורה': 'כל המצות שניתנו לו למשה בסיני

ג. תלמוד. ומהו 'תלמוד' ('גמרא', אליבא דנוסח שעמד לפני הרא"ק)? הרמב"ם מסביר: 'יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר וידין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה'. וכבדרך אגב הוא מוסיף: 'והענינות הנקראים פרדס בכלל התלמוד' הם. אם כן, הרמב"ם מבחין כאן בין 'תלמוד' לבין תורה שבעל פה. ומהו תלמוד? אומר לנו הרמב"ם, כאילו הדבר מובן מאליו, שהמושג 'תלמוד' כולל 'הענינות הנקראים פרדס'. קוראי מאמר זה ודאי זוכרים שבענין הרמב"ם, פרדס = מעשה בראשית ומעשה מרכבה; מעשה בראשית = פיזיקה אריסטוטלית; מעשה מרכבה = מטאפיזיקה.⁷¹ סביר להניח שגם הרא"ק ידע זאת. הוא הוסיף מלים (בסוגריים מרובעים) לדברי הרמב"ם כך שמתעוררת המחשבה שהבין בדיוק את כוונתו של הרמב"ם, ובתוך כך ביקש להוציא את ה'עוקץ' מדבריו: 'וכתב עוד, "במה דברים אמורים? בתחילת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה וכו' [שידיעת התורה אצלו כבר מושלמת], יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו'. התוספת, ולמעשה הפירוש, של הרא"ק, מאפשרת לו לטעון שרק מי 'שידיעת התורה אצלו כבר מושלמת' – וכמובן שאין אדם כזה עלי אדמות! – ילמד פרדס. אם זו הייתה כוונתו של הרא"ק, דומה שהבין היטב את ה'סכנות' הטמונות בדברי הרמב"ם ופעל לסיכולן.

יש לשים לב לעוד נקודה מזוהה בדברי הרא"ק לעיל: 'ומפרש הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה שמקרא זה תורה שבכתב, משנה זו תורה שבעל פה ובכלל זה כל דברי הגמרא והגאונים'. ואין לשכוח את דבריו שצוטטו אף הם לעיל: 'שאצלנו גם הש"ס ופירושי הראשונים והפוסקים הם בגדר תורה שבכתב, ואילו העיון בדבריהם על ידי פלפול והבנת דבר מתוך דבר, זה נקרא גמרא'. הווי אומר, גמרא, תורה שבעל פה, כוללת את דברי האחרונים. בזה הרא"ק מרחיב מאוד את יריעת 'תורה מן השמים', אבל ידועים דברי הרמב"ם ב'ספר המצוות': 'השרש השני שאין ראוי למנות [בין

כפירושן ניתנו [...] תורה זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה'. וראו גם המצוות השלישית בפירוש המצוות בהלכות ממצרים: 'שלא להוסיף על התורה לא במצוות שבכתב ולא בפירושן שלמדנו מפי השמועה'.

71 על הגדרת 'פרדס' ב'משנה תורה', הלכות יסודי התורה, ראו לעיל, אחרי הערה 21. אם כן, הנושא הנידון בפרקים ג-ד הוא מעשה בראשית, וראו גם פתיחת הרמב"ם ל'מורה נבוכים': 'בחיבורינו ההלכתיים ביארנו משהו מעניין זה והעירונו על עניינים רבים. הזכרנו שם שמעשה בראשית הוא חוכמת הטבע [ערכית: אל-עלם אל-טבעי (מילולית: הידיעה הטבעית)]; ביטוי זה הוא התרגום הערבי השגתי למלה היוונית "פיזיקה", ומעשה מרכבה הוא חוכמת האלוהות [ערכית: אל-עלם אל-אלהי (מילולית: הידיעה האלוהית)]; ביטוי זה הוא התרגום הערבי השגתי למלה היוונית "מטאפיזיקה" (מהדורת שורץ, עמ' 11-12). וראו גם פירושו של רבנו למסכת חגיגה ב, א, שנידון לעיל.

לסיכום חלק זה של הדיון ניתן לומר שהוכחנו שהשימוש שעושה הרא"ק בהלכות שמיטה ויובל יג משרת מטרת משלו, אבל הוא רחוק מלהיות נאמן לכוונותיו של הרמב"ם עצמו.

*

ניתחנו שלושה עניינים שבהם הרא"ק מסתמך על דברי הרמב"ם בצורה מתמיהה: מקומם של החידוש והחקירה העצמאית בעניינים אמוניים; אוניברסליזם ותמיכה בלומדי תורה; מהותו של תלמוד תורה. באשר לעניין הראשון, סביר למדי שהרא"ק לא התעמק בטקסטים שנידונו כאן ('מורה נבוכים' ופירוש המשנה), שהרי הם לא היו חלק מן ה'סילבוס' הישיבתי בזמנו. באשר לעניין השני, ייתכן שהרא"ק לא שם לב למסרים האוניברסליים בכתבי הרמב"ם, אף שלא ייתכן שלא הכיר את דבריו ה'שערורייתיים' של הרמב"ם בנוגע לפרנסת לומדי תורה. בעניין השלישי – לימודי 'מדע' כחלק מתלמוד תורה – קשה להניח שעמדותיו של הרמב"ם בנידון זה נעלמו מעיני הרא"ק: הרי הוא עצמו מפרש, או מתקן, את דברי הרמב"ם, בדרך שמעידה על כך שהבין את ה'בעייתיות' הכרוכה בהם; קשה להאמין שהתעמק בהלכות תלמוד תורה אך דילג על הלכות יסודי התורה.

אם כן, הרא"ק קורא רמב"ם אחר מהרמב"ם שאני קורא – ודבר זה אינו מפתיע. אבל ראינו שלפחות באחד מן המקרים הוא 'מעמיס' על הרמב"ם עמדה שהיה עליו לדעת שאינה של הרמב"ם – עמדה שרבים משומעיו ומקוראיו חייבים היו לדעת שאינה של רמב"ם – ודבר זה בהחלט מפתיע. במקרה אחר ראינו שהרא"ק 'מעמיס' על הרמב"ם עמדה רמב"נית הנוגדת במפורש את עמדתו של הרמב"ם – וגם דבר זה מפתיע מאוד. כדי להסביר את התמיהות הללו ניתן להציע כמה אפשרויות:

- א. הרא"ק לא הכיר את דברי הרמב"ם.
- ב. הרא"ק הכיר את דברי הרמב"ם אבל הבין אותם כאילו הם מתאימים לעמדות של הוגים שחלקו עליו.
- ג. הרא"ק כתב כתיבה 'פוליטית' והתאים את מקורותיו ליכולת הקליטה של קהלו. הטוען טענה כזאת יכול להביא את הרמב"ם עצמו כתנא דמסייע; לית מאן דפליג שהוא עצמו פעל כך.⁷⁴

האפשרות הראשונה נראית לי דחוקה ביותר. הרא"ק הצעיר היה ידוע כעילוי, נלקח כחתן על ידי אחד מגדולי הדור, ר' איסר זלמן מלצר, התחיל בגיל צעיר, בהיותו בן עשרים ושתיים, להגיד שיעורים בישיבת סלצק הידועה, והיה לדמות בולטת בנוף

74 יש עוד אפשרות, שאני דוחה לגמרי, ולפיה הרא"ק ניסה להוליד את קוראיו שולל. אינני מאמין לרגע שאדם בשיעור קומתו של הרא"ק היה מתנהג כך.

תרי"ג מצוות] כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי. אם כן, הרא"ק הרחיב מאוד את היריעה שהרמב"ם צמצם. על צמצום זה, כידוע, יצא קצפו של הרמב"ן בהשגותיו ל'ספר המצוות'. השגתו של הרמב"ן לכלל ב נפתחת במלים אלה:

העיקר השני גזר בו הרב ז"ל שאין כל מה שילמדו אותו באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי ראוי למנותו בכלל המצוות שנאמרו למשה בסיני ולקרותן מצוות דאורייתא ולא יאמר ג"כ שלא ימנה דבר מכל מה שסמכו אותו לאחת משלש עשרה מדות הללו אבל אם יזכירו בגמרא בפירוש שהוא מדאורייתא ימנה אותו ואם לא הזכירו זה בבאור יגזור שהוא מדרבנן.

השגה ארוכה מאוד זו מסתיימת במשפט הבא:

וזה מה שהיה בדעתי לכתוב על העיקר הזה בתכלית הקיצור. וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא וסותרות ענייניו, כי הספר הזה לרב ז"ל עניינו ממתקים וכולו מחמדים מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא יאמר.⁷²

למרות כל זאת מפרש הרא"ק את הרמב"ם כאילו הוא מסכים עם הרמב"ן! אין דרך אחרת להבין את טענתו שהרמב"ם כלל בתורה שבעל פה לא רק את המשנה, ולא רק את הגמרא, אלא גם את דברי הגאונים!⁷³

72 אין טעם להיכנס כאן לדיון במחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן בנידון. הנושא זכה לניתוחים רבים גם בעולם ההלכה (שו"ת חוות יאיר, סימן קצה) וגם בעולם המחקר. תתן היובל שלנו נתן את דעתו המפרה לשאלה זו, וראו שני מאמרים מתוך ספרו 'עיונים במחשבת ההלכה והאגדה' (באר-שבע תשס"ד): 'מסורת וסמכות מוסדית: לרעיון תורה שבעל-פה במשנת הרמב"ם' (עמ' 135-154); 'אפילו אומר על ימין שהוא שמאל': לעצמות הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה' (עמ' 315-338). ראו גם מאמרו "Maimonides on 'Oral Law'" (לעיל הערה 69), וכן ד' הנשקה, 'ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' 103-149; ד' סינקלר, 'חשיבה משפטית במשפטם של הרמב"ם והרמב"ן', א' ורהפטיג (עורך), מנחה לאיש – קובץ מאמרים מוגש בהוקרה להרב אברהם ישעיהו דולגין, ירושלים תשנ"א, עמ' 349-355. משה הלברטל דן בנושא זה באריכות ובעומק, וראו בספרו על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 43-66. ראוי לציין שהמחלוקת פה בין הרמב"ם לרמב"ן קשורה בעוד נושאים: מהות אמונת חכמים ושאלת ירידת הדורות. על הנושא הראשון ראו במאמרי 'רבנים בפוליטיקה' (לעיל הערה 60); על הנושא השני ראו בספרי Maimonides on 'The Decline of the Generations' and the Nature of Rabbinic Authority' (לעיל הערה 31), וכן במאמרי 'Maimonides on the Decline of the Generations', Y. Elman and J.S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies Presented to Dr. Norman Lamm in Honor of His Seventieth Birthday*, New York 1997, pp. 163-186.

73 ראוי להסב את תשומת לב הקורא לכך שעמדתו של הרמב"ן מרחיבה את סמכותם של רבנים ופוסקים ועמדתו של הרמב"ם מצמצמת סמכות זו. לפרטים ראו במאמרי 'רבנים בפוליטיקה' (לעיל הערה 60).

'מורה נבוכים' ואמנות ההסתרה

חיים קרייסל

א

בהקדמתו ל'מורה נבוכים' זן הרמב"ם בצורך להסתיר עניינים נשגבים מעיני ההמון, ובדרכי ההסתרה. כבר הנביאים – שהשיגו את שיא החכמה העיונית בתורת האלוהות, בסדר המציאות ובקשר בין האל לעולם – הסתירו עניינים אלו. גדולי חז"ל ירשו את החכמה הנסתרת ומסרו אותה לתלמידים ובחרים, ובה בעת המשיכו להסתירה מעיני האחרים. לפי הרמב"ם, סודות אלו נשכחו, אולם דרך העיון הוא הצליח לגלות אותם מחזש¹. בדומה לקודמיו, הרמב"ם רצה לחנך אחרים באמיתות שהשיג אך הוא גם הבין את הסכנה הכרוכה בכך. אסור למסור סתרי תורה לאדם ההמוני; גילוי סתרי תורה עלול להזיק לאמונתו מפני קוצר השגתו.² אפילו לחכמים יש למסור עניינים אלו בדרך סתומה. רק מי שמסוגל להבין אותם יבחין בכוונה.³ הרמב"ם סבור שיש לראות במראות הנבואה ובמדרשי חז"ל משלים פילוסופיים שמאירים את האמת לאדם המשכיל ומשאירים את האחרים באפלה. למעשה, לדעת הרמב"ם, חז"ל השתמשו בדרך המשל כדי לדון בסודות במשלי הנבואה ולבאר אותם.⁴ הרמב"ם ממשיך בדרך, מגלה טפח ומכסה טפח, אולם אין הוא רואה תועלת בשימוש בטכניקות ששימשו אותם. הרי משלי הנבואה וחז"ל עדיין קיימים ופתוחים לקורא הנבון. לכן, בספרו 'מורה נבוכים' משתמש הרמב"ם בטכניקות אחרות כדי לגלות טפח נוסף, טכניקות שלמעשה תופסות את מקומו של המשל ומיועדות להסביר בדרך סתומה את משלי הנביאים וחז"ל. וכך הוא כותב בפתיחה:

בספר זה יש שאביא פרקים שלא יוזכר בהם שם משותף, אלא שאותו פרק יהיה הכנה לזולתו. או שאותו פרק יעיר על משמעות ממשמעויותיו של שם משותף, שאיני רוצה לציין במפורש אותו שם באותו מקום. או שהפרק יבאר

1 ראו מורה נבוכים, ח"ג, הקדמה; השו"ש, ח"א, פרק עא.

2 ראו שם, ח"א, פרק לג.

3 לדיון בגישתו של הרמב"ם לאוטוריזם של חז"ל ראו ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאוטוריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ו.

4 דוגמה טובה לכך מביא הרמב"ם ב'מורה נבוכים', ח"ב, פרק י', בדיונו בסולם יעקב ובמדרש חז"ל על מספר המעלות שהיו בסולם, וראו ש' קליין-ברסלבי, 'פירוש הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', בראילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 249-329.

הרבני במזרח אירופה לפני השואה. קשה להאמין שאדם כזה לא הכיר את המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן סביב הגדרת מצוות דאורייתא, וקשה להאמין שאדם כזה לא הכיר את דבריו החריפים והבוטים של הרמב"ם נגד תמיכה מכספי ציבור בלומדי תורה. האפשרות השנייה מתחלקת לשתיים: א. הרא"ק 'העמים' על דבריו של הרמב"ם פירוש שיאפשר לו לשלבם בעולמו-שלו; ב. הרא"ק היה שרוי כל כך בעולמו-שלו עד שלא היה מסוגל לקרוא את דברי הרמב"ם כמות שהם.⁵ אפשרות זו נראית לי מאוד. הרא"ק נטל חלק חשוב בעיצובה של תפיסת עולם שהתהוותה במאתיים השנים האחרונות, דהיינו מכלול הרעיונות הנקרא בפשטנות-מה 'חרדיות'. בעיניו, התפיסה הזאת היא-היא היהדות, ולא ייתכן שהרמב"ם יחרוג כל כך מ'קונסנסוס' זה. האפשרות השלישית מתחזקת לאור העובדה שרוב דבריו של הרא"ק שנקבצו ב'משנת רבי אהרן' יועדו לקהלים 'עממיים' (תלמידים, מורים, גבירים), ולא לעמיתיו גדולי התורה וראשי הישיבות.

אין לי, כמובן, דרך להכריע בשאלה זו; אתם, הקוראים, מוזמנים לעשות זאת בעצמכם. אבל בכל זאת עולות מן הדיון כמה מסקנות. ראשית, דומה שהרמב"ם כל כך חשוב עד שאי אפשר לוותר על תמיכתו, גם אם התמיכה הזאת נראית מאולצת. שאילולא כן, מדוע הרא"ק נזקק לו? ניסיתי להראות פה שהיה קל יותר לרא"ק לעצב את תמונת עולמו בלי הרמב"ם, ובכל זאת הוא היה איתן בדעתו להסתמך עליו. שנית, בעיני קוראיו של הרמב"ם, דבריו הם מעין מבחן רורשך: כל קורא מסתכל על כתמי הדיו שעל הדף ורואה תמונה אחרת.⁶ אני משוכנע שהתמונה שמתאר יעקב בלידשטיין במחקריו הרבים והמאלפים על משנתו ההלכתית של הרמב"ם היא התמונה שהרמב"ם עצמו רצה שקוראיו יראו.

75 על אפשרות זו בין גדולי תורה במאה העשרים ראו M. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004, pp. 157-158.

76 אני מודה לג'ולין קלנר עבור תובנה זו.

על פי הבאר
מחקרים בהגות יהודית
ובמחשבת ההלכה
מוגשים ליעקב בלידשטיין

בעריכת

אורי ארליך, חיים קרייסל, דניאל י' לסקר



הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



ספריית גולדשטיין-גורן במחשבת ישראל
פירסום מס' 8