

השמחה במשנתו המוסרית של הרמב"ם

א

בתארו את אישיותו של החכם ואת דרכו בחיים, קובע הרמב"ם את השמחה כאחד ממרכיבי ה"דרך הישרה". כבר בפתיחה המסכמת שבהלכות דעות א, א, מופיעים ה"מהולל" (מלשון הוללות) וה"אונן" כבעלי מידות קיצוניות ורעות. ובהמשך אותו פרק מסיים הרמב"ם את רשימת המידות ה"בינוניות" והטובות המומלצות באזהרה, שלא יהא אדם "מהולל ושחוק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת וסבר פנים יפות". השמחה זוכה לתיאור מפורט יותר בפרק השני של הלכות דעות¹, וגם כאן הריהי ממצעת בין השחוק מכאן והעצבות מכאן – הגדרה נוספת, חיובית, אין בידינו. תביעה והגדרה זו למד הרמב"ם מדברי התלמוד: "אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש... אלא מתוך דבר שמחה". אולם בעוד שהמימרה התלמודית רואה בשמחה גורם בהכנה להשריית שכינה ורוח הקדוש, רואה בה הרמב"ם מידה המהלכת על פני החיים כולם².

- 1 הלכות דעות ב:ז. "לא יהא אדם בעל שחוק והתלות ולא עצב ואונן אלא שמח. כך אמרו חכמים שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערות. וצווי שלא יהא אדם פרוץ בשחוק ולא עצב ומתאבל אלא מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות. וכן לא יהא בעל נפש רחבה נבהל להק ולא עצל ובטל ממלאכה אלא בעל עין טובה. מעט עסק ועוסק בתורה, ואותו המעט שהוא חלקו ישמח בו. ולא יהא בעל קטטה ולא בעל קנאה ולא בעל תאוה ולא רדוף אחר הכבוד. כך אמרו חכמים הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. כללו של דבר ילק במידה הבינונית שבכל דעה ודעה...".
- 2 שבת ל ע"ב. הרמב"ם אינו גורס את התוספת: "שמחה של מצוה". ראה דקדוקי סופרים, שם, אות ד' בהערות. מימרה זו היא בין המימרות התלמודיות הבחירות, שעליהן ניתן לסמוך את תורת "שביל הזהב", ואף כאן מדובר בהגדרת חכונה ספציפית (השמחה) ובמטרה ספציפית (השגת הנבואה). כבר בתלמוד, שם, מרחיבים חכמי בבל את הנאמר לכלול תחומים אחרים: "אמר רב יהודה וכן לדבר הלכה. אמר רבא וכן לחלום טוב". "חלום טוב" – נבואה בועיר אנפין, ושמא הדבר כן גם לגבי לימוד הלכה (השווה בבא"ב תרא יא ע"א – ע"ב). במקביל נקבע (ברכות לא ע"א), כי אין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה זו; אולם נראה מדברי הרמב"ם (הלכות תפילה ג, כא), כי הוא גרס

הרמב"ם חוזר להגדרת השמחה במיצוע בתארו את יחסי האישות שבין אדם לאשתו: "ולא יהיו שניהם לא שכורים ולא עצלנים ולא עצבנים, ולא אחד מהם, ולא תהיה ישינה ולא יאנוס אותה והיא אינה רוצה אלא ברצון שניהם ובשמחתם". בעוד שהפריטים: שיכורים, ישינה, אנוסה, שאובים מסוגיה העוסקת בדברים שבינו לבינה⁴, הרי הקביעה "לא עצלנים ולא עצבנים" מקורה במימרה הנוכרת, המתארת את ההכנה לקבלת דוח הקודש. הרמב"ם שילב כאן את הדברים, כיוון שראה בשלילת העצלות והעצבות את אחד ממרכיבי השמחה ("אלא... בשמחתם") – והשמחה מקובלת עליו כמרכיב חיוני בחיי אישות⁵.

השמחה מנוגדת, איפוא, לעצבות ולעצלות – בפרט אחרון זה מתבטא אופיה האקטיבי של השמחה, ואליו עוד נחזור להלן. השמחה אף מנוגדת לשחוק ולקלות ראש, "המרגילן את האדם לערוה". הרמב"ם חשש לא מעט מן הגלישה משמחה לאבדן רסן, כשהשמחה משחררת את האדם מנורמות וכולות, במיוחד בתחום המיני. בימי חג ומועד, קבע הרמב"ם, "חייבין בית דין להעמיד שוטרים... שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכל ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עברה, וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה ולא ימשכו ביין – שמא יבואו לידי עברה"⁶. נראה בעליל, כמה חרד הרמב"ם מפני

כתוספתא כנידון (ברכות ג, כא: והשווה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, עמ' 47). וראה להלן, הערה 37.

3 הלכות דעות ה"ד. וראה שינוי נוסחאות אצל "כהן, ספר המדע לרמב"ם, ירושלים, תשכ"ד, שיש גורסים: "עצבים" במקום "עצבנים".

4 נדרים כ"ע"ב. וראה הערת כהן לשורה 31, שם. בהלכות איסורי ביאה כא"י, מובאים רק הפריטים השאובים מסוגיית נדרים בלבד.

5 המקור התלמודי לחשיבות השמחה בחיי אישות – בבא בתרא י"ע"ב. אולם הלכה זו כולה תואמת את דעת הרמב"ם כרופא. שכן הפעולה המינית אינה, לדעתו, "פעל טבעי (=פיסיולוגי) לבד... ולכן יזיקו בענין זה המקרים הנפשיים או יועילו בו מאוד". הוא ממשיך למנות את ה"שמחה, השעשוע, הצחוק, המנוחה" כמזעילים לפעולה המינית ואת ה"אבל היגון והאנחה" כמזיקים. הבסיס התיאורטי לקביעות אלה הוא, כי השמחה וכדומה מתממים מרחיבים ומניעים את הגוף, בעוד שהצער מקצר; ראה: על חזקת כח הגברא, פרקים ב – ג (רמב"ם, כתבים רפואיים, מהד' מונטנר, ד, עמ' 48 – 49), ולהלן בפנים בסמוך להערות 15 – 17. (ידיד ד"ר ראובן בונפיל הפנה את תשומת לבי למאמרו של י' ליבוויץ, המצריך להלן בהערה 15, ואף הציע לי לבדוק את הנושא מנקודת ראות זו.)

6 הלכות יום טוב ו, כ. הרמב"ם מצרף לתפקידי הכפיה המוטלים על ה"שוטר" התלמודי אף את תפקידי האגרנומוס, הממונה על השערים והמדות (ב"ב פא ע"א) ומוסיף עליהם את הפיקוח המסחרי והחברתי, ראה אף הלכות גניבה ח, כ; סנהדרין א, א; ספר המצות, עשה קעו. תפקידים אלה תואמים את פעילות ה"מוחתסב". אף הוא אחראי לרמה המוסרית של החיים בשוק וברחוב, כולל מניעת שכרות ותפקוד מיני, ואף הוא נמנע מלהדויר לתוך הבית והחצר הפרטית. ראה, R. Levy, Social Structure of Islam, Cambridge Mass., 1957, pp. 222, 334–337; D. Foster.

הדרדרות מן השמחה לשכרות ומכאן להתפרקות מינית – עד שהורה לגייס שוטרים, אשר ישוטטו במקומות ציבוריים וימנעו מעשי עבירה.

בקטע האחרון של הפיסקה בהלכות דעות מדבר הרמב"ם על האופי המוסרי-חברתי של השמחה, ואף זאת במסגרת שביל הזהב: "וצו שלא יהא אדם פרוץ בצחוק ולא עצב ומתאבל אלא מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות". קבלת כל אדם בסבר פנים יפות היא הביטוי החברתי של התופעה הנפשית; מתן צדקה ועזרה לנזקק צריכים אף הם להעשות "בסבר פנים יפות ובשמחה"⁷. אולם סבר פנים יפות אינם עניין למיפגש החברתי עם הזולת בלבד, אלא הבעה מתמדת של האדם השמח; על האדם להיות "שמח כל ימיו בנחת וסבר פנים יפות". והרמב"ם הרופא ידע, כי מצב נפשו של אדם משתקף, במימד הפסיכולוגי, בהבעת פניו⁸.

ב

(1)

השמחה היום-יומית, שצריך האדם להתמיד בה, נגזרת אחר יחסו לגורלו ולמאורעות הבאים עליו, הן לטוב הן לדע. הרמב"ם ידע, כי ההלכה אינה מזלזלת בהבחנה שבין הטוב והרע המגיעים לאדם; לזה נקבעה ברכת הטוב והמטיב ולזה ברכת דין האמת. ואף אם הטוב והרע הוא ארעי וחולף, יש להתייחס בכבוד ראש למציאות כמות שהיא: "מברך על מה שהוא עכשיו ולא יביט לסוף, לפי שאותו הסוף אפשרי, ודיו לאפשרי היותו אפשרי"⁹. אולם העדפת המציאות העכשווית מהולה בהכרה, כי אין לזהות מציאות זו עם

Agoronomos and Muhtasid, J. Economic and Social History of Orient 13 (1970), pp. 128–144. אמנם אף ל"שוטר הרבים" התלמד נדע חפיד החורג מאכיפת החלטות בית הדין בלבד (ראה ח' אלבק, משנה, נשים עמ' 326; ד' הלבני, מקורות ומסורות, נשים, עמ' תשי – תשיא; ובפירוש בתחומא בוכר, שופטים, ג: "שוטרים אילו פרנסים". מסורת תלמודית זו נמשכת מה"שוטר" המקראי: ראה אנציקלופדיה מקראית, ז, עמ' 534 – 535), אך לא נראה, שכאן מקור דברי רבינו. גישת הרמב"ם לנושא שימשה, כנראה, יסוד לדברי ר' מנחם המאירי (פרובנס, מאה יד): השוטרים "מפשפשים במעשי העם ומביאים את דיבתן לפני בית דין" (בית הבחירה למסכת סנהדרין, עמ' 52); והשוה ההגדרה המצומצמת יותר אצל רש"י, סנהדרין טו ע"ב, ד"ה שוטרים. לפי י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ת"א תשכ"ח, עמ' 134, תחילת מוסד "בירורי עבירות" בקטלוגיה של המאה היג' ושמן משחק מוסד זה בדברי המאירי.

7 הלכות מתנות עניים יד: ושמחה עודפת על סבר פנים יפות (ראה פירוש המשנה לאבות ג, טו).

8 ראה להלן, הערה 17.

9 פירוש המשנה לברכות טב, (תרגום י' קאפח). הדברים שאובים מסוגיית ברכות ס ע"א, אך פירש לפי דרכו שלו. וכן בהלכות ברכות יד: "שאין מברכין על העתיד להיות אלא על מה שאירע עתה". לפי דבריו אלה, מקביל הרמב"ם את רשת המשנה לסיפא ("הצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא"); אין מודים על העתיד או חרדים מפניו (רישא) ואין צועקים על "מה שכבר נעשה". להלן נעסוק בהיבטים הרפואיים-נפשיים של גישה זו.

התכלית העשויה לצמוח ממנה. מתח זה מתגלה בכל חריפותו בפירוש הרמב"ם להלכה, כי "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה". כאן אין השוני שבלשון הברכות חשוב; העיקר הוא שמתייחסים אל הטוב ואל הרע גם יחד בברכה: בשני המקרים מדים לה' בשמחה – "שיקבלם בשמחה ויכבוש רגשותיו וישוב דעתו כשמברך ברוך דיין האמת עד שייראה כמו בזמן שהוא מברך הטוב והמטיב". והסיבה: "לפי שהרבה דברים נחשבים לרע בתחלתם וסופם מביאים טובה גדולה . . . ולכן אין ראוי לנבך להצטער בבוא צרה גדולה וגזירה הרת סכנה . . . וגם אל יתפתה וישמח שמחה רבה כשתגיעהו טובה לפי מחשבתו, לפי שאינו יודע התכלית". מכיון שאין התוצאות ידועות, אין להתייחס למקרים כולם אלא כאל שלבי ביניים בלבד. עד כאן נדרשת התאפקות וצלילות הדעת, תגובות התואמות את "שביל הזהב". אולם – ממשיך הרמב"ם – לגבי תכליתו האמיתית, הנפשית, של האדם, אין קשר הכרחי בין מאורעות הגורל לבין האושר המיוחל, "ולכן יכוון האדם מחשבתו ויבקש מהאל שיהיה כל מה שיקרהו בעולם הזה מטובותיו ורעותיו סבה להשגת האושר האמיתי"¹⁰. משתמע מכאן, כי האושר האמיתי נובע מן השמוש הדינאמי והנפשי שעושה האדם בגורלו, ולא מתכני הגורל עצמם¹¹.

הרמב"ם אינו תובע מן האדם שישמח בכך שקרהו אסון, ואף אינו מדגיש את ההתאפקות לנוכח אירועי הזמן בלבד. העיקר הוא שהאדם יתמיד בשמחתו אף בעיתות צרה, ובכך יפרה המאורע הכאוב את חייו הנפשיים. ואמנם כך מטעים הרמב"ם במשנה תורה: "חייב אדם לברך על הרעה בטוב נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה, שנאמר ואהבת את ה' וגו' ובכל מאדך, ובכלל האהבה היתירה שנצטוינו בה שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה"¹². בכגון זה נהפך האסון עילה לעבודת ה' ואהבתו. "שמח

10 פירוש המשנה לברכות ט.ה.

11 תכופות ממצט הרמב"ם בחשיבותו של מצבו החומרי של אדם וגורלו במישור זה. ראה לדוגמא הלכות דעות 1:1: "הכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואיני כדאי לנקום עליהם". (אולם ראה בסוף אותו פרק, שם מוסר הרמב"ם הסבר פונקציונלי-חברתי לאותה הלכה; וכבר עמד ש' ראבידוביץ, פורק בתורת המוסר של הרמב"ם, ספר היובל למ"ט קפלן, נירייווק, תשי"א, חלק עברי, עמ' רלד) וראה על נקודה זו. כידוע, מתפקד המוסר במשנת הרמב"ם בשתי רמות: במישור פונקציונלי-חברתי ובמישור נפשי-דתי. השווה י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 164. מאידך גיסא יטען הרמב"ם, כי התקדמות דתית אינטלקטואלית (הן של יחיד, הן של חברה) תלויה במצב החומרי, כשרק הברכה והשלוש מאפשרים את הפיתוח הרצוי (הלכות תשובה ט,א – ב; הלכות מלכים יב,ד – ה; מורה נבוכים ג,כז; וכן בכתביו האחרים). אי לכן טורח הרמב"ם להראות (הוא עיקר מגמתו בהלכות תשובה), שאין הברכה הפיזית תכלית בפני עצמה, והיא רק משרתת את התכלית הרוחנית, אך בכל זאת מוכן הוא להודות, במקורות אלה, בהשפעה הראליסטית שיש לתנאי קיומו הפיזי של האדם על חייו הרוחניים.

12 הלכות ברכות י,ג.

ביסורים"¹³ פירושו, איפוא, שהאדם נשאר שמח על אף יסוריו ושמחתו אף גדילה, על שיכול לאהוב את ה' בתנאים הקשים שנוצרו. השמחה היא מרכיב באהבת ה', מרכיב נפשי-רצוני, המלווה ומפנים את אמירת הברכה הנורמטיבית.

(2)

מן המפורסמות הוא, שהרמב"ם שייך לאותה מסורת, המשלבת את תורת המידות והמוסר בתורת הבריאות והחולי. כשם שיש בריאות וחולי גופניים, כך תופסים מונחים אלה לגבי נפשו של האדם. ואף ניתן ללמוד על הטיפול בחולי נפשי מתוך הדמיון לטיפול במחלה פיזית; בשני המקרים יש להחזיר את האדם לאיזונו הנורמלי, על-ידי הטייתו הזמנית לקוטב המנוגד למצבו הנוכחי, כאן על-ידי תרופות ופרמקולוגיה, כאן באמצעות ההתנהגות עצמה. מסגרת אחידה זו משמשת הן בהלכות דעות, הן בהקדמת הרמב"ם למסכת אבות¹⁴.

אולם אין הכוונה לדמיון צורני בלבד. כבר טענו מספר חוקרים, כי הרמב"ם הוא מחלוצי התפיסה הפסיכוסומטית, בקבעו כי מצבי נפש משפיעים על בריאותו הגופנית של האדם¹⁵. ואכן ממליץ הרמב"ם בפני הרופא להתחשב באופן יסודי בגורמים נפשיים כשהוא עוסק בעיצוב בריאות הגוף, וכוונתו הן לרפואה מונעת, הן לטיפול בחולי קיים. התכונות הזוכות מקודת-ראות זו לדין הנרחב ביותר הן השמחה והעצב. הרמב"ם

13 הביטוי מובא בהלכות דעות ב.ג. קיים דמיון-מה בין דברים אלה ובין הנאמר בהלכות חשונה ז.ח. בעל תשובה שמח בעלבון, המאפשר לו להיזכר בעברו המוכתם ולהתבייש בו, כי זאת חוויה חיובית (וראה שם ב.ד. ב.ח.); הוא אינו שמח בעלבון ובסבל כשלעצמם. אף הלכה זו מבוססת על ברייתא יומא כג ע"ב ("אם חרפו... שומעין" = "שומעין חרפתן"). הרמב"ם רואה בשמחה תגובה נאותה הן על פגעי הטבע והגוף ("יסורים") הן על פגעים שמנחילה החברה ("נעלבים"). (אחרי מסירת המאמר לדפוס ראיתי את הצעת הדברים בטור, או"ח, סימן רכב. עיין שם.)

14 לסקירה כללית של מסורת זו ראה: H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge Mass. 1934. Vol. II. pp. 263f. ש' בארון מציין לשימורו של ר' אברהם אבן דאוד בהקשר זה במונח "רפואת הנפש" (Vol. Social and Religious History of the Jews. Philadelphia 1958. Vol. VIII. p. 405, n. 49). יש להוסיף, כי הראב"ד דוגל בשיטה האריסטוטלית של השביל הבינוני, המזוהה על ידו עם מוסר היהדות, ואף מכנה שביל זה כמידת ה"ישר" (אמונה רמה, מאמר ג', עמ' 98-99), מונח האהוב במיוחד על הרמב"ם.

15 ראה י' לייבווין, השפעת גורמים נפשיים על תהליכים גופניים לפי הרמב"ם, דפים רפואיים, כרך י' חוברת ב' (איר תשי"א), עמ' 1-3. בהערכה שקולה יותר קדם R. Meyerhoff. *The Medical Work of Maimonides, Essays on Maimonides* (S. Baron, ed.), New-York 1941, pp. 282-283, ובאותה נימה ממשיך Vol. VIII. pp. 260-261; Baron, loc. cit. אלה מזכירים, כי התופעה הפסיכוסומטית ושומעוה היתה ידועה לקדמונים ולבני דורו של הרמב"ם, אך טוענים כי הוא הרחיק לכת בהדגשה שהדגיש גורם זה. לפי נוסח הדפוס המליץ הרמב"ם על "הדרך האמצעית כדי שיהיה שלם בגופו" (דעות א.ד.) אך כבר העיר בעל עבודת המלך, כי חבת "בגופו" חסרה בכתיבתו; ושמה השפיע כאן היסוס בדעות ד.א.

מתאר את השפעת השמחה והעצב על מצב הגוף, נותן הסבר תיאורטי להשפעה זו ומצביע על דרכים לקירוב השמחה הרצויה ולהרחקת העצבות.

הדין המקיף ביותר בעניין זה מופיע בספר הנהגת הבריות¹⁶. דין זה פותח בקביעה, כי "ההפעלות הנפשיות ישנו הגוף שינויים גדולים מבוראים נראים לכל". הרמב"ם ממשיך ומתאר את התופעות הבולטות ביותר בעניין זה – שינויים בקלסתר פניו של אדם, תנוחתו הכללית, חוזק קולו, תחושת כובד בעיניים, איבוד התאבון – או את הפכס. ההסבר הפיסיולוגי המוצע אומר, ששמחת האדם מביאה ל"תנועת החום הטבעי והדם אל שטח הגוף" בעוד שמצב הפוך מביא "להעמיק והכנס החום הטבעי והדם אל תוך הגוף".

כיצד יגיע האדם למצב נפשי תקין? ובמסגרת הדין בספר הנהגת הבריות – כיצד ישיג האדם את השמחה וימנע את העצבות? אם בהלכות דעות מקיש הרמב"ם מן הרפואה הפיזית על הנפשית, הרי שכאן הוא שולח את הרופא ללמוד מן הפילוסופיה ומן המוסר הנבואי. הכתובים העיוניים כמו גם הכתובים הדתיים מלמדים אותה תורת הנפש ומחנכים לאותה צורת חיים – חיים הרחוקים מן העצבות והקרובים לשמחה. מובן, כי לא נוח היה לרמב"ם, יהודי הכותב בעיקר עבור קהל מוסלמי, לפרט לאילו נביאים הוא מתכוון; אך הוא מצהיר, כי "כן היא דעת הרופאים והפילוסופים וקצת בעלי התורות שקדמו לדת הישמעאלים"¹⁷.

לגופו של עניין חוזר הרמב"ם על רוב הנקודות המוכרות לנו מכתביו היהודיים, אולם עתה ניתן לראות, כיצד ממלאות ההלכות הדתיות תפקיד רפואי מובהק. העצבות נובעת מהתייחסות מוטעית למציאות: אסור לאדם לייחס חשיבות למאורעות הזמן, שאינם פוגעים אחרי הכל אלא בנכסיו או בגורלו הפיזי, ואינם אלא "צרות מדומות". העבר אינו ברישינו והעתיד הוא רק "אפשרי", ובשני המקרים לא כדאי להתעצב יתר על המידה. כאן חוזרת הנימה שמצאנוה בפירוש המשנה, כשמגמתה התירפוטית ברורה: ככל שימנע האדם מלמתוח קו ממאורעות ההווה לעתיד האפשרי (והמדכא!), כך תרבה מנוחת נפשו. מאידך גיסא, אין הרמב"ם מזהיר מפני העצבות בלבד. נאמן למשנת "שביל הזהב" הוא מתריע אף על שמחה שלא במקומה, שמחה ב"טובות העולם", שאף הן אינן אלא "טובות מדומות". שהרי השמחה מחממת את הגוף, ואדם עלול למות משמחה מופרזת¹⁸. העיקר "שלא תשתנה הנפש ולא תתפעל כי אם מעט מזער".

אולם בזה משלב הרמב"ם מספר מומנטים שונים. בתחילת הדין קבע, כי יש להרחיק

16 הציטוטים דלהלן לקוחים מהנהגת הבריות, תרגם משה אבן-תיבון, שער ג, סעיפים 12 – 19 (כתבים רפואיים, מהדורת ד' מונטנר, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' 58 – 63).

17 שם, סעיף 16. והשווה להלן, בסמוך להערה 52 ובהערה 53. וכן ראה דברי הרמב"ם בנוגע להשפעת השמחה על כושר הראות הסיכה לתופעה זו במורה נבוכים.

18 שם, סעיף 14, עמ' 60. והשווה 47, n. 404, p. VIII, loc. cit., Baron.

את העצבות, המשפיעה לרעה על הגוף, בעוד שפעולת השמחה היא חיובית. אך מסיום דבריו משתמע, כי שמחה מופרות מזיקה לא פחות מעצבות, והעיקר הוא שחרור הנפש מהשפעת צרות או טובות "מדומות", הגורמות תגודות נפשיות בלתי־רצויות. זאת ועוד: מסתבר מתוך דבריו האחרונים, כי השמחה הנגררת מהטוב האמיתי (יש כזו, כפי שנראה להלן) אינה מסיטה את הגוף מאיזונו הבריא – אך אין הרמב"ם נכנס לבעיה זו, המשקפת את שילוב המומנט הפיסיולוגי־עובדתי עם זה הערכי־מוסרי.

השילוב בהלכות דעות שונה; כאן מזהה הרמב"ם כדרכו את הצו האלהי עם המתאים לטיבו ולצרכיו של האדם. הדרך האמצעית נקראת ה"דרך הישרה", כיון שהיא מביאה את האדם לשלמות, והיות שמצוות אלה זהות עם "השמות" . . . נקרא בהן היוצר "חייב האדם להדמות אליו כפי כחו", הרי שהרמב"ם מקשר את תורת "שביל הזהב" גם עם מידותיו של הקב"ה (!) ועם החובה ללכת בדרכיו. על דרך זו ציוו, איפוא, "חכמים ראשונים" מכאן, והאל מכאן. אין לשכוח, כמובן, שהרמב"ם אף טוען, כי טהרת המידות היא הכנה הכרחית לפילוסוף ולנביא כאחד, וכי הכוונה המידות במודעות מתמדת לתכלית זו היא עצמה "דרך העבודה השלמה ביותר". אמנם יסיים הרמב"ם, כי "ההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו", אך נראה כי בזה רמז ליעדי האדם הנעלים ביותר (ועדה לכך הראיה שהוא מביא מבראשית יח, יט): ידיעה־הליכה במידותיו של האל והזיכך הנחוץ להתעלות רוחנית בכלל, ולא להטבה תועלתנית בלבד¹⁹.



משנת "שביל הזהב" האריסטוטלי נתונה, כידוע, לפרשנויות שונות ומגוונות. לענייננו חשובות שלוש נקודות, אותן מבהיר אריסטו²⁰: (א) הקצוות הבלתי־רצויים הם חלק מקשת, שבאמצעותה יש לאתר את המידה הרצויה. קיים, איפוא, רצף בין הרצוי לבין הבלתי־רצוי; (ב) לא כל מידה רעה או התנהגות רעה שייכת לרצף זה או מוגדרת כרע כיון שהיא פוגעת במידה האמצעית – טול, לדוגמא, את הניאוף או הגול! מידות שהן רעות כשלעצמן אינן שייכות מלכתחילה לקשת, שבתוכה ניתן לאתר את שביל הזהב; (ג) הסגולה הרצויה אינה מיצוע אריתמטי ואף לא דרך מוגדרת וקבועה בין שני קצוות, שאף הם מוגדרים ותחומים.

אריסטו קובע, כי טיבם של הקצוות והמיצוע הוא קונטקסטואלי. על האדם לדעת בכל

19 הלכות דעות א,ד,ו; הקדמה למסכת אבות, סוף פרק ד (והשווה סוף פרק ה); מורה נבוכים א,לד; שם, בל; ג,לא. ללשונות הרמב"ם כאן, השווה ראבידוביץ', שם (הערה 11), עמ' ריב – רג, הערה 28. י. היינמן (להלן הערה 44, עמ' 158) ער לזהירות המימונית: נקרא.

20 לנקודות אלה ראה W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, pp. 132–137. ובמיוחד: S. Clark, *Aristotle's Man*, Oxford, 1975, pp. 85–89.

מצב ומצב מה הוא יותר מדי ומה הוא פחות מדי: "לחוש תחושות בשעה הראויה ולגבי הדברים והאנשים הראויים להן ולשם המטרה הראויה וכדרך הראויה – זוהי המידה האמצעית והמעולה שהיא סימן ההיכר של הסגולה הטובה, ובדומה לכך ישנה גם בתחום המעשים מידה יתירה חסרה ואמצעית"²¹. לא מדובר, איפוא, בתחושות או במעשים שהם רעים תמיד, אלא בהתאמת המעשה (או התחושה) לגירוי, התאמה הדורשת הערכה נכונה ובשילה מכאן, ושלטון נפשי עצמי מכאן. האדם שזכה ב"סגולה הטובה" מכיר בערך השונה של חוריות שונות, יודע לסווג את המציאות כמות שהיא ואף מסוגל לכלכל את דרכו בהתאם. "יותר מדי" ו"פחות מדי" פירושה: ביחס למצב מסוים. תחושה שהיא מופרזת במסגרת אחת – תתאים למסגרת אחרת. אדם נוקשה וקפוא, שאינו ער לריכוז המציאות, מן ההכרח שיכשל במבחן זה.

בהלכות דעות נוקט הרמב"ם עמדה דומה. ה"דעות" השונות שיש לבני אדם הן "תכונות"²², שקנו להן שביטה באישיות. הרמב"ם, כאריסטו, מעוניין בפיתוח אדם המבטא את אישיותו השקולה והנכונה במעשים מסויימים ו"בנכונות לפעול באופן מסוים גם כשאין היא מתגלה למעשה"²³. "יש אדם שהוא בעל חימה וכועס תמיד ויש אדם שדעתו מיושבת עליו ואינו כועס כלל"²⁴, וכן הלאה. המידה הבינונית תימצא, איפוא, אצל אדם היודע מתי לכעוס ומתי להתרחק מכעס, ובאיו מידה של כעס יש להגיב על מקרה זה או אחר. המידה הבינונית היא הנכונות והכשרון לבחון את המציאות ולהתייחס אליה ביורש הנובע מחכמה ושלטון עצמי כאחד²⁵.

לגבי השמחה תבע הרמב"ם, כזכור, ש"לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות ולא עצב ואונן... לא יהא אדם פרוץ בצחוק ולא עצב ומתאבל". עלינו להבין, כי אף כאן הכוונה לאישיות פגומה, המתייחסת בקלות ראש (או בקדירות) להוריה בכלל. התייחסות זו כרוכה בתפיסה מעורערת של המציאות, וכבר הבהיר הרמב"ם בספר הנהגת הבריות ובפירושו המשנה, כי מדובר במיוחד ביחס משקל כבד לטובות ולרעות "מדומות", שאינן ראויות לתשומת לב רצינית. מסתבר, כי אין כוונת הרמב"ם לקבוע מידה אחת ובלעדית לשמחה, שהרי משנת "הדרך הבינונית" קובעת (הן במקורה האריסטוטלי הן בגירסתה המיימונית), שאין על האדם להשאר דרך קבע בעמדה אחת, אלא עליו לווסת את

21 אריסטו, אתיקה – מהדורת ניקומאכוס (תרגום י' ליבס, ירושלים, חשל"ג) ספר ב, פרק ו, 1106b24 – 1106b21.

22 הקדמה למשנת אבות, פרק ד.

23 א' שביד, עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ט, עמ' עה. הדמיון לאריסטו הוא לפעמים צורני בלבד ולא תכני. דומה כי בהכרעותיו המוסריות של הרמב"ם בפרשה זו מתבטאת נטיה סטואית ואפילו קיניקאית.

24 דעות א,א.

25 ראה שימושו של הרמב"ם כמונח "מבין" בהלכות דעות יז, והשווה ראבידוביץ, שם, עמ' רלה.

התנהגותו לפי הערך המשתנה של המצבים המשתנים; ה"בינוני" נשאר "בינוני" רק בזכות ידיעתו מתי לנוע לקצוות, שהם אמנם פסולים כתכונות קבועות.

מאידך גיסא דומה, כי אף הרמב"ם יודה, שהתגודות המבוקשות אינן תגודות קלות ברוח המאורעות בלבד. ישנם – ובמיוחד כשמדובר בשמחה – מועדים ומצבים שהארם חייב לקדם בשמחה עילאית, והריהו אף חייב ליצור מצבים אלה ולשאוף אליהם. המדובר כאן במצבים רוחניים ובמועדים, שמטרתם לגרור אחריהם מצבים אלה. כבר ראינו, כיצד מצמצם הרמב"ם את דיונו בשמחה ובעצבות המזיקים למצבי נפש, הנובעים מטובות או רעות "מדומות", כלומר: חומריות. אך השמחה, הנובעת מהתעלות רוחנית ומן המפגש עם הטוב האמיתי וההתייחסות אליו, אינה מוגזמת או מזיקה; אדרבא, ההיפך הוא הנכון.

אינני בטוח כיצד, אם בכלל, יש לשייך שמחה זו לשמחה ה"בינונית" הנדונה בהלכות דעות. יתכן כי המסגרת הנפשית, שבתוכה נרקמו הלכות דעות, צרה מהכיל את השמחה הרוחנית, ואין לחפש את זו בדין שמגמתו חישול האדם בפני ההפרזה בהתייחסותו לעולם החומרי-חברתי. ואם כן – אין הכוונה לדון בהלכות דעות בכל מובניה והיבטיה של השמחה. ואמנם בפירוש המשנה מביע הרמב"ם את מודעותו לשניות זו ומכיר, כי לא ראי שמחה זו כראי שמחה זו²⁶. אולם גם ראינו, שכל מידה "בינונית" יונקת מן ה"קצוות"; וכשם שיחייב הרמב"ם את האבלות והאנינות במועדס, כך יחייב את השמחה העילאית במועדה. האם פתחנו בזה פתח לשמחה הרוחנית? או שמא ערבבנו מין בשאינו מינו, שכן אין שמחת הנפש, על כל המרחב שבה, יכולה לדור בשולי השביל הבינוני? ולא נראה לי, כי הבחנת הרמב"ם בין "חכם" ל"חסיד", ויחוס השמחה העילאית ל"חסיד" ולא ל"חכם", יכולים לשמש פתרון לבעייתנו.

ג

כבר רמזנו לאופיה האקטיבי המוסרי של השמחה: "עשיתי ככל אשר צויתני" – שמחתי ושימחתי בו"²⁷. נתעכב כעת על אותם קטעים, שבהם מרחיב הרמב"ם ומטעים, כי השמחה דורשת, מעצם טבעה, את שיתוף הזולת. כשהוא מתאר את שמחת הרגל קובע הרמב"ם²⁸:

26 פירוש המשנה לברכות ט.ה: "וגם אל יתפתה וישמח שמחה רבה כשתגיעהו טובה לפי מחשבתו, לפי שאינו יודע התכלית: וכן אסרו ... להרבות בשמחה ושחוק וזלתי אם היתה אותה השמחה בדבר נעלה כלומר עשיית הטוב ודרישתו".

27 משנה, מעשר שני ה.יב.

28 הלכות יום טוב ו.יג.

כשהוא (=היהודי) אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר ליתום ולאמנה עם שאר העניים והאומללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו.

החובה לשתף את העני היא מן המקרא: "ושמחת בחגך, אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך"²⁹. אולם הרמב"ם ער במיוחד למצבם של הנוקדים שמנאם המקרא. אופיינית לו ההבחנה בין "עניים" לבין "מרי נפש" – ההכרה כי עוני כלכלי אינו ההשפלה הבלעדית; מסתבר, כי כאן דאגה לנפשם של יתום ולאמנה, שהם עברו קטיגוריה נפשית, ולא כלכלית³⁰. ואף בספר המצוות טועד הרמב"ם לציין ל"עניים" ול"מסכנים" בנפרד³¹. ומעל הכל הרחיב כאן הרמב"ם בטענתו, כי שיתוף הזולת הנצרך הוא מסממני השמחה, בהבחינו בין שמחת-כרס אנוכית ושמחת-מצווה מוסרית. אולם אין כאן עדיין הטעמה שיטתית לדרישה זו, החורגת מעבר לנאמר במקרא.

הטעמה זו נמסדת כשהוא קובע את חובת מתנת עניים בפורים³²:

מוטב לאדם להרבות במתנות לעניים מלהרבות בסעדו ובמשלוח מנות לרעיו. שאין שם שמחה גדולה ומפוארת אלא לשמח לב עניים ויתומים ולאמנות וגרים. שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.

השמחה משמשת אכסניה ערכית למתנות לאביונים ולהטבה לזולת. אמנם אף כאן מדובר במתנות לאביונים, אך העיקר הוא לשמח לב עניים ורוחם, כי דווקא בתוצאה הנפשית דומה האדם לבוראו, המחיה רוח שפלים ולב נדכאים. ובוה הגענו להטעמה יסודית יותר של הערך המוסרי: המשמח את הזולת דומה בכך לאל. הקטע אופייני למשנתו המוסרית

29 דברים טז, יד.

30 הבחנה זו והרגישות לסבלם הנפשי של האלמנה והיתום עולים במיוחד מהלכות דעות וי: "חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשו שפלה למאד ורחמן נמוכה, אע"פ שהן בעלי ממון, אפילו אלמנותו של מלך ויתומיו ... והאין נוהגין עמקין? לא ידבר אליהם אלא רכות ולא ינהוג בהן אלא מנהג כבוד ולא יכאיב גופם בעבודה ולבם בדברים קשים ... ינהלם בנחת וברחמים גדולים ובכבוד". ראה גם ספר המצוות לא תעשה, רנ"ו. (מן הראוי להעיר, כי הביטוי "מרי נפש" יציין לפעמים מצב דכאון עמוק; ראה הלכות סנהדרין, סוף פרק יח.) וכן נראה כי הרמב"ם מבחין בין החובה לשמח חתן וכלה לבין החובה לספק את צרכיהם: הלכות אבלות יד, א.

31 ספר המצוות, עשה, נ"ד (תרגום קאסח). בהלכות חגיגה ב, יד, מאידך גיסא, מוסר הרמב"ם על האחריות החומרית בלבד.

32 הלכות מגילה ב, יח.

של הרמב"ם בכלל: המוסר הוא פרי ידיעת פעולות ה' והרצון להידמות אליו (ולא פונקציה חברתית בלבד), חזיון המוכר לנו מסיום ספר מורה נבוכים (ג, נד)³³. ואף כאן מתמזגים שני מומנטים כעילות לשמחת המשמח: ערך המעשה עצמו, שמקורו העליון משמש ערבון לגדולתו; וההכרה הדתית, שהיא עצמה גורמת לרגשי שמחה.

מובן, כי מטרתם המעשית והחשובה של דברים אלה היא לעודד בני אדם לדאוג לעניי האומה, במיוחד בימי חג, השופעים כל טוב מכאן, ומעוררים רגשי קיפוח מכאן. אולם הרמב"ם נשאר נאמן לתפיסה המקראית הבסיסית, בהציגו דאגה חברתית זו כמרכיב אורגני של מהותו הרוחנית של היהודי ושל חוויתו הדתית. ותוך תביעתו לערב את הזולת בשמחת החג, הספיק להסביר, כי השמחה האמיתית עוברת את גדות האינדיבידואליזם ונהפכת לחסד. ניכר לעין, כי האופציה המוסרית הנפתחת בתוך החג המגושם יקרה לרמב"ם מאד, ומהווה מוקד חשוב למשמעות היום³⁴.

ד

ימי חג ורגל הם מועדים מיוחדים לשמחה. דבר זה לא נתחדש, כמובן, בבית מדרשו של הרמב"ם – לפנינו תופעה אנושית כללית³⁵ והלכות השאובות מן המקרא והתלמוד. אך גם כאן נתוספו נימות והדגשים מיוחדים. במסגרת זו מרחיב הרמב"ם בהגדרת השמחה כערך דתי. כבר ראינו, כי אופיה המוסרי של השמחה מתבטא במיוחד בימי הרגל, אך כוונתנו כאן (ואמנם קשורים הדברים אלה באלה) למיבנה הנפשי של שמחת היחיד. נפתח על דרך השלילה³⁶:

כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות השמחה. שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר: תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל. הא למדת שהעבודה בשמחה.

33 ראה י' גוטמן, כ"ל בהערה 11.

34 ראה דבריו בפירוש המשנה לברכות ט"ה (הערה 26 לעיל).

35 במורה נבוכים מדגיש הרמב"ם את התפקידים האנושיים-חברתיים שממלאים המועדים באופן כללי, אף שכל מועד ומועד מוסבר על פי טעמו ההיסטורי-דתי: "הימים הטובים הם כולם לשמחה ולקבוצים שיש בהם הנאה שכני אדם צריכים אליהם ברוב, ויש מהם תועלת גם כן בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקיבוצים המדיניים" (ג, מג). לגבי קביעת חג הסוכות לאחר האסיף מסתמך הרמב"ם על הנוהג האנושי-כללי, כפי שמציגו אריסטו (שם). אף השבת מוסעמת הטעמה כפולה זו (חברתית ודתית).

36 הלכות יום טוב ו, כ.

ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיכרות³⁷.

המבינה הלוגי של הסעיף אינו ברור לגמרי, אך נראה כי יש לפרשו כך: (א) הבעיה: האם שחוק וקלות ראש הן "שמחה" רצויה או שמה הן "הוללות וסכלות" שאינן שמחה? (ב) התשובה: מתברר מדרשת הכתוב דברים כח, מז, כי עובדים את ה' מתוך שמחה, ואם כן נגדיר כ"שמחה" רק את אותן פעולות ותחושות, המביאות לעבודת ה' או הקשורות אליה; (ג) קלות ראש ושחוק אינן מביאות לעבודת ה' (הנחה); (ד) על כן, אין אלה מסוגלות כשמחה אלא כהוללות וסכלות. למעשה טובע הרמב"ם כאן שיהיה לשמחה תוכן דתי, והוא משייך את השמחה למגמה רחבה זו. מן הראוי להעיר, כי הרמב"ם שולל כאן את ה"שחוק" ו"קלות הראש", הידועות לנו מהלכות דעות. אולם כאן אין הוא שוללם כתכונות בלבד, אלא אף כפעולות; ומשמע שאין הן הפרזה במידת השמחה, קיצוניות לעומת המידה הבינונית בלבד, אלא פעולות המנוגדות עקרונית ומעצם טיבן לשמחה בכלל. זאת מפני שהשמחה מוגדרת כאן לא בצורה פסיכולוגית או כמותית, אלא בצורה ערכית-תכנית. מכל מקום, בהלכה זו משמשות לשונות והגדרות מתחלפות: "שמחה שיש בה עבודת יוצר הכל" (= השמחה עצמה יש בה מן העבודה) מכאן, ו"העבודה בשמחה" (= עבודת ה' נעשית בשמחה) מכאן. כאן השמחה היא היא עבודת ה', וכאן השמחה היא תחושה הנלווית לעבודת ה'. ההגדרה האחרונה היא הפשוטה, אך הרמב"ם יחזור, כפי שניווכח, להגדרה הראשונה דווקא. מכל מקום, הובלט הקשר שבין השמחה לעבודת ה', כשהדבר מתבסס על דרשה מעניינת: ה"שמחה וטוב הלבב" אינם תנאים הנוחים לעבודת ה' בלבד, אלא מרכיבים אינטגרליים בעבודה זו³⁸.

הרמב"ם חוזר לקשר שבין שמחה לעבודת ה' בסוף הלכות לולב³⁹, וכאן הדברים הם

37 קביעה אחרונה זו נראית מבוססת על הנאמר בברכות לא ע"א: "אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות וכי ולא מתוך שחוק וכי" אלא מתוך שמחה של מצוה. אולם כבר ראינו, כי הרמב"ם אינו פוסק הלכה זו בהלכות תפילה, וסביר שלא גרס בגירסת הבבלי בברייתא זו (ראה הערה 2 לעיל). נראה, איפוא, כי הרמב"ם הסיק את הנאמר כאן מן האמור לגבי השגת רוח הקודש, וראה כנבואה סוג של עבודת ה'.

38 פסוק זה (דברים כח, מז) נדרש באופן דומה בהלכות לולב ח, טו. בהלכות תלמוד תורה ג, יג והלכות תשובה ט"א, דורש הרמב"ם את הסיפא: "רב כל"; הברכה החומצית ניתנת בכדי להקל על האדם בעבודת ה'. בהלכות תשובה (שם) אף מדגיש הרמב"ם את החובה לעבוד את ה' בשמחה.

39 הלכות לולב ח, טו. מיקומו של דין זה בסוף הלכות לולב אינו מקרי. כבר העיר הרמב"ם (שם, ח, יב), שחג הסוכות זוכה ל"שמחה יתרה", הלא היא שמחת בית השואבה; וכן ראה ספר המצוות, עשה, נ"ד. ובתאורו את מצוות נטילת לולב (ספר המצוות, עשה, קס"ט) כותב הרמב"ם: "נצטוינו לטול לולב ולשמח לפני ה' שבעת ימים", ומסתמך על ויקרא כג, כ, כשסוגיית התלמוד (סוכה מג ע"א) קשרה את שמחת התג לנטילת הלולב – המנועצת בחפילת ההלל – דווקא; ראה גם דברים טז, יג – טו. ומפורשות אומר רבינו: "... נצטוינו לשמח לפני ה' ביום ראשון של סוכות, ובאר שאותה השמחה תהיה בלקיחת זה חז" (ספר המצוות, שורש י"א); כי "הם שמחה בצאתם מן המדבר אשר לא

חרמשמעיים. לאחר תאור שמחת בית השואבה (על כך, להלן), הוא מסיים:

השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה היא. וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' בשמחה ובטוב לבב . . .

כאן ברור מללו. השמחה היא עצמה עבודה. אולם לא בשמחה סתם מדובר, אלא בשמחה שבעשיית המצוה ("שמחה של מצווה" התלמודית) ובאהבת ה'. ושמה אין כאן שתי עילות נפרדות לשמחה, אלא אחת המגדירה את חברתה; העושה את המצוה שמח, כי בזה מבטא הוא את אהבתו לה' – וזאת המטרה אליה מוליכה המצווה הנורמטיבית⁴⁰. יתכן גם, כי הערך הדתי של השמחה נעוץ בזה שהיא משקפת את ההסכמה הנפשית הרצונית למצווה. השמחה בעשיית מצווה מוכיחה, שהאדם עושה מתוך אהבת ה', וכי הצטיינות וקבלת סמכות אינן העילות היחידות למילוי רצון המצווה. וכבר פירש כן ר' יודאל די טולושא (בעל "מגיד משנה") במאה הי"ד: "ועיקר הדבר שאין ראוי לו לאדם לעשות המצוה מצד שהן חובה עליו והוא מוכרח ואנוס בעשייתן אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן ויעשה הטוב מצד שהוא טוב ויבחר באמת מצד שהוא אמת ויקל בעיניו טרחן ויבין כי לכן נוצר לשמש את קונו, וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל . . ."⁴¹.

תפיסת השמחה כביטוי לרצון המסכים והמזדהה עולה מן המקורות בתחומים מספר, וכבר הקדיש י' מופס מחקר מפורט לנושא זה⁴². ואמנם ראינו, כי השמחה היא תגובה נאותה על אירועי החיים, וכי על האדם להדחות בשמחה על כל הקורה לו – וברור, כי ההסכמה הנפשית לרצון שמים היא מרכיב דומיננטי בתגובה זו. ואף בעניינים שבינו

היה מקום זרע ... אל מקום אילנות נותני פרי והנהרות... (מורה נבוכים ג. מג).

40 ראה, I. Twersky, Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah, Jewish Medieval and Renaissance Studies (A. Altman, ed.), Harvard U. Press, 1967 p. 105, n. 53.

41 מגיד משנה, שם. בקטע זה משולבים כמה קטעים הלקוחים מדברי הרמב"ם עצמו; השווה הלכות חשובה ט"א: הקדמה לשמונה פרקים. למעשה מזכיר ר' יודאל מיספר מניעים: השמחה בעשיית הטוב "מצד שהוא טוב" מכאן, והשמחה הנובעת משימוש של ה' מכאן, ואין הדברים זהים. השווה רמב"ן, חספות לספר המצוות. לא תעשה. ס"ז.

42 Y. Muffs, Joy and Love as Metaphorical Expressions, Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults (ed. J. Neusner) Leiden 1975. pp. 1–36. ניתן להוסיף כמה דוגמאות לשילוב השמחה בקבלת עול מרצון: ראה מכילתא דר', מסכתא דבחדש, פרשה ה (הורוביץ-ריבין, עמ' 219, שורה 14): "לקבל מלכות שמים בשמחה"; מכילתא דרשב"י לשמות יט, יט (אפשטיין-מלמד, עמ' 144, שורה 25): לשון התפילה: "ומלכותו ברצון קבלו עליהם ... לך ענו שירה בשמחה רבה". דוגמא הלכתית: השמחה כשנשמים יורדים על הפירות מכשירים לקבל טומאה כאילו ניתן המים על הפירות ברצון ובכוונה (משנה מכשירין ג, ובפירוש המשנה שם). ראה גם רש"י לפסחים סח ע"ב, ד"ה דבעינו.

לבינה באה השמחה בניגוד לכפיה: "ולא יאנוס אותה והיא אינה רוצה אלא ברצון שניהם ובשמחתם"; ובדומה לזה: "ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחה אלא בדעתה ומתוך שיחה ושמחה"⁴³. לא מן הנמנע, כמובן, כי השמחה ההדדית משמשת פונקציות אחרות בחיי אישות, אך נראה כי היא גם מביעה את רצונם הנפשי של בני הזוג זה בזה.

נחזור לענייננו: שמחה זו, המודגמת בשמחת בית השואבה, משכיחה את מעמדו החברתי של האדם, המתמסר כולו לעבודת ה' ולביטוייה המוחשיים. הרמב"ם מזכיר בקשר לכך את דוד המלך, המכרכר והמפזז לפני ארץ ה' תוך נכונות להשפיל את עצמו בעיני הבריות: "כל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעניו במקומות אלו חוטא ושוטה . . . וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגרול המכובד העובד מאהבה . . . ואין הגרולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה'". גרולתו האמיתית של אדם אינה אלא בעמידתו באהבה לפני אלהיו; וגם כאן קשורה השמחה בהבנה נכונה של המציאות (המגיס דעתו אינו חוטא בלבד אלא גם שוטה!) ונוכרים אנו בהלכות דעות, שם כבר נדרש מן האדם קיצוניות בשלילת הגאווה ובנכונות לענווה, "שיהיה שפל רוח נמוכה מאד . . . שכל המגיס דעתו כפר בעיקר". כאן רואים אנו, כיצד מונעת עמידה גאוותנית את האדם מלשמוח שמתה מלאה לפני ה', שמתה הדרושת הזנתת כל קנה-מידה חברתי מכאן, והתמסרות טוטאלית לאהבת ה' המתבטאת בשמחה לפניו, מכאן⁴⁴.

ה

(1)

מעניין, כי הרמב"ם מגביל את ההשתתפות והפעילה בשמחת בית השואבה. ואלה דבריו בנדידן: "מצוה להרבות בשמחה זו. ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי המעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות. אבל כל העם, האנשים והגשים, כולן באין לראות ולשמוע". תאור זה מבוסס אמנם על המשנה, אך אף אם זו מזכירה כי "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפניו" (= לפני המסתכלים מן הצד?) אין היא אוסרת על הנוכחים את ההשתתפות התפשית בשמחה⁴⁵.

43 הלכות דעות ה.ד. הלכות אישות טו.ד.

44 הלכות לולב ח.טו. הלכות דעות ב.ג. (להלכה אחרונה זו, ולגישת הרמב"ם לנושא, ראה ראבידוביץ, שם, עמ' ריג - ריד). יש לציין, כי היו חוקרים שתמחו על דברים אלה, ה"בלחי"אפיינים" למשנתו הצוללה של הרמב"ם! ראה I. Heinemann. Maimuni und die arabischen Einheitslehrer. MGWJ 79 (1935), p. 138. n. 189 הראיה ממלך, שאינו מחל על כבודו - סימן כי השפלה זו מביאה "גדולה וכבוד".

45 הלכות לולב ח.ד. ידיר, ד"ר אברהם פיינטוך, העיר לי, כי הרמב"ם נמנע מן

אפשר כי הרמב"ם חשש מהפיכת השמחה הרוחנית להוללות (וכבר ראינו עד כמה הוא רגיש לנושא זה), ועל כן מנע את ההמונים מלהשתתף באורח פעיל במאורע והגבילם להיות צופים מן הצד בלבד. כבר העידה הברייתא⁴⁶, כי בשל נוכחותם הבלתי־מבוקרת של גברים וגושים באותו מעמד, "ראו בית דין שהן באין לידי קלות ראש" ועל כן הפרידו בין המינים. ושם הוסיף הרמב"ם סייג משלו בעקבות המקורות התנאיים.

ברם קיימת גם אפשרות שניה, המשלימה את הנאמר לעיל. הרמב"ם קובע (בעקבות התלמוד), כי השמחה היא מתנאי הנבואה. אך שלא כתלמוד, מקפיד הרמב"ם לתחם בצורה ברורה ומדוקדקת את הנבואה, והוא קובע כי היא אינה נחלת הכל, אלא מחייבת הכנות מרובות ומייגעות, ואסור להקדים את המאוחר. אין לוותר על הכנות אלה – הכנה מוסרית, נפשית ואינטלקטואלית כאחת. אדם שאינו מוכן, לא יכנס לטרקלין, ואם דחק ונכנס – יתכן רצא גיזוק⁴⁷.

לא מן הנמנע, כי הרמב"ם תפס את שמחת בית השואבה (בעקבות מימרות תלמודיות ידועות) כחוויה המביאה את האדם לסף ההינבאות או לרוח הקודש⁴⁸. שירים ותשבחות, ברכות ספונטניות המזכירות את התפילה המקראית, ריקודים וכלי נגינה⁴⁹ – כל אלה דומים להכנות להשריית רוח הקודש, שאותן כבר מנה בהלכות יסודי התורה. ברור כי הרמב"ם ראה כאן מעמד, שאין לשתף בו את ההמון הנבער. שאלה היא, אם גישה אריסטוקרטית זו אינה מתקשרת לסוגיות בתודת הנבואה שלו ומשקפת את הקריטריונים המדוקדקים המשמשים באותה משנה. אמנם, אין רמז בדבריו שיש לשוות לשמחת בית השואבה אופי זה. אדרבא, בפירוש המשנה מוטעם, כי המונח "בית השואבה" מקורו בפסוק "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה" בלבד, כשיטת הבבלי, מבלי כל קשר לפירוש הפנאומטי הנמצא בירושלמי ובמרדכי ארץ ישראל: "ולמה נקראת שמחת בית

השימוש במונח "שמחת בית השואבה" בהלכות אלה בכלל והוא מדבר ב"שמחה יתרה" שבחג הסוכות בלבד. (אחרי מסירת הדברים לדפוס ראיתי את דברי א' הילבין, חקרי זמנים, ירושלים חשל"ו, עמ' ריא – רטז.)

46 תוספתא, סוכה ד,א.

47 הלכות יסודי התורה ד,יג; יסודי התורה ז,א; מורה נבוכים ב,לב,לו. הרמב"ם מסתמך על אימרת התלמוד: "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה" (שבת צב ע"א) ועל היות מעשה מרכבה ומעשה בראשית מסורות אסטריות. גישה זו תואמת את הגישה שרווחה לגבי ההכנות הנדרשות ללימוד הפילוסופיה. ראה S. Pines, Translator's Introduction, in: Moses Maimonides, The Guide of the perplexed, Chicago 1963. pp. lxxxix-xc, ci עמ' 159 – 160.

48 ראה להלן, הערה 51, וכן את דברי הלל (תוספתא סוכה ד,ג) על פירושם כרש"י ותוספות (סוכה נג ע"א). השווה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 888.

49 "האיך היתה שמחה זו? החליל מכה וסנגנין בכנור ובנגלין ובמצלתיים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו. ומי שירד בפה, בפה. ודוקדקין וספקין ומטפחין ומפוזין ובכרכרין כל אחד ואחד כמו שהוא יודע ואומרים דברי שירות ותשבחות..." (הלכות לילב, ת"י).

השואבה, ששם היו שואבים ברוח הקודש על שם ושאתם מים, וכו' ⁵⁰. אף ניכר, כי הרמב"ם איכלס את רשימת המשתתפים בראשי מוסדות ואנשי הלכה (ראשי ישיבות והסנהדרין, גדולי חכמי ישראל) בעוד שהמשנה מזכירה חסידים ואנשי מעשה בלבד; ואף אם סמך הרמב"ם על המסופר בתלמוד בדבר השתתפותם של חכמים ונשיאים בשמחה, התמונה הכללית היא ברורה. אך דווקא זהירות מכוונת זו מראה על הרגישות למגמות השונות המפעמות במאורע, וביניהן מגמת ההתעלות וההתקשרות לספירות עליונות ⁵¹. יש למנוע, איפוא, מן ההמונים הוללות והתפרצות "רוחניים", כשם שיש למנוע מהם את ההוללות המגושמת.

(2)

בשני מישורים קשורה השמחה לרוח הקודש ולהתעלות רוחנית. באחד, השמחה היא גורם המכין את האדם לנבואה וקדם לה. בשני, השמחה והאושר הם פרי ההתעלות ומלווה.

כבר ראינו, כי הנביא אינו מנבא, אלא מתוך שמחה, ולפיכך על האדם הרוצה להתעלות עד לרוח הקודש "ללכת בדרך הנבואה" – כלומר, להבריא ממנו את העצבות והדכאון. עובדות אלה מוסברות במורה נבוכים מתוך הזיקה שבין מצבו הפיזי של האדם לבין כושרו לנבואה. שהרי הנבואה קשורה בכח המדמה ו"הכח המדמה כח גופני בלא ספק". כשם שהשמחה והעצבות משפיעות לטובה או לרעה על מצב הגוף בכלל ועל תפקודו, כך הן משפיעות על כח הדמיון האחרון בגוף; "ולזה תמצא הנביאים תתבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם". נמצינו למדים, כי יחסי הגומלין שבין גופו של אדם לבין נפשו, אותם הדגיש הרמב"ם בהלכות דעות ובכתביו הרפואיים, מגיעים גם לשערי ההינבאות, כשוויונות מן הצד הפיזי של האדם, וצד זה מושפע מן הצד הנפשי. תהליך זה אינו מצטמצם לנביאים ההיסטוריים שבעבר הרחוק בלבד; שכן העצב וההשפלה שירדו על האומה עם החורבן והגלות הם שגרמו להפסקת הנבואה ולמניעתה עד ימינו ⁵².

50 פירוש המשנה לסוכה ה.א: והשווה בבלי, שם, נ.ע"ב; ירושלמי סוכה, שם, נה ע"א; מדרש תנאים, עמ' 94; מדרש רות רבה, סוף פרק ד. העדפה מורליסטית (ואנטי-מיתולוגית) דומה בהסבר "אכן שתיה" כ"מקום העבודה הוא יסוד העולם" (פירוש המשנה, כפורים ה.א); כאן מגמת הרמב"ם לדחות את התפיסה כי העולם נברא מאבן השתיה.

51 נסיון למנות את התופעות הקשורות את שמחת בית השואבה לעולם פנאומטי (אולם עם הטיה למסגרת תרבותית-דתית ספציפית מאוד) אצל: E.R. Goodenough. Jewish Symbols in the Greco-Roman Times, New York 1952 et seq., IV, pp. 148–158.

52 מורה נבוכים, ב.לו. (והשווה לעיל, בפנים, סמוך להערות 15 – 18. מכל-מקום נשאלת השאלה, האם אין יחס מיוחד בין מצבו הנפשי של האדם לבין פעולת הכח המדמה). לפי מיטב ידיעתי, אין

השמחה (או הצער) המשפיעה על הכח המדמה נגזרת בעיקר, בתיאור זה, בעקבות גורמים חיצוניים: היציבות או ההשפלה המדינית-חברתית, הזימרה והניגון, ומאורעות שונים בחייהם הפרטיים של הנביאים או המתעדרים לנבואה⁵³. ושמה ההתבודדות והכוונת הדעת, הנדרשים להינבאות, מגמתם, בין היתר (אם אכן שייכים הם לנושא השמחה, כפי שמשמע מרשימת הפריטים בהלכות יסודי התורה זר), להרחיק את האדם מגודמים העלולים להצר לו או לעצבן; והרי אותה התבודדות אינה מונעת מבני הנביאים שיהיה "לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור". מבחינה חיובית יותר, על המתנבא לכוון את עצמו לשמחה נפשית-עצמית, התלויה בשלוותו הפנימית וביחסו לה'. בזה מתקרבת שמחה זו אל השמחה המהווה מרכיב בעבודת ה' ואהבתו – ואל נשכח, כי הנבואה קשורה במשנת הרמב"ם גם בהשפעה המגיעה לאדם דרך השכל הפועל, כלומר, לדעת האלהים הוזהר עם אהבתו.

הרמב"ם יגיש ביד-החזקה להסביר את הקורה בנבואה, אלא בזה שאת ש"דעתו פנויה תמיד למעלה ... להבין באותן צורות הקדושות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה ... מיד רוח הקדש שרה עליו" (יסודי התורה זא). אין זכר לחלקו של הכח המדמה בנבואה, אף שההבחנה בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, החשובה לסמכות בתורה בכלל, מובלטת היטב (שסב, ב – ו). בפירוש למשנת מנהדרין יא, מדגיש הרמב"ם, כי הנבואה נובעת מהתחברות השכל האנושי עם השכל הפועל (היסוד השישי) ואף מדבר על החלשת הדמיון והחוש אצל משה רבינו (היסוד השביעי). אך אין הוא אומר, שיתר הנביאים מתנבאים, בין היתר, בכח המדמה. מרכיב זה חסר אף בהקדמה לאבות. ונמצא רק במורה. ברם השווה L. Strauss, Notes on Maimonides' Book of Knowledge. Studies in Mysticism and Religion Presented to G.G. Scholem, Jerusalem 1967, p. 277. במובן רחב יותר טוען הרמב"ם, כי ההליכה ב"שביל הבינוני" הכרחית לפיתוח האופי המוסרי הנחוץ לנבואה. ההקדמה למסכת אבות מציגה את הנבואה כמטרת דרך אמצעית זו (השווה א' שביד, שם [הערה 23], עמ' צו, קכ). ובפרט הנוכח במורה טוען הרמב"ם, כי רק אדם המשחזר מן השעבוד לחומרות (על-ידי מוסר שביל הזהב! ראה הערה 7 במהדורת פינס) הוא בעל כח מדמה שלם וראוי לנבואה, ומכאן עובר הדיון לנושא השמחה. אולם מעניין, כי הרמב"ם גם יטען, ואף במורה, כי הקיצוניות מטה כלפי עצב, חאת בתארו את הרע שאנשים מביאים על עצמם: "היות הנפש מרגלת בדברים שאינם הכרחיים, ושוב לה טבע חזק להשתוקק למה שאינו הכרחי ... חאת התשוקה הוא ענין אין תכלית לו ... ולא יסור סכל רע המחשבה מהיותו בצער ואנחה על אשר לא ישיג לעשות מה שיעשהו פלוני מן המותרות ..." (ג.יב). אין כאן אלא דוגמא להחשבת ה"טובות המדומות" שכנגדה מתרע הרמב"ם בכתביו האחרים. רעיון זה הוא, כמובן, מנכסי צאן ברזל של ההגות המורליסטית בכלל, וכלשון חז"ל: "איהו עשיר השמח בחלקו" (משנה אבות דא; וראה שמונה פרקים, פרק ז, והלכות דעות ב,ז).

53 הרמב"ם ממליץ, כידוע, "בשמיצת שירים ומיני נגינות, ובטיל בנגות ובניני פאר, ושיבה עם צורות נאות" כתרופה למרה שחורה ודכאון (שמונה פרקים, פרק ה). וכן הציע לחולים המלכותיים שבהם טיפל להרדם תוך שמיעת מוסיקה, או להרבות בצייד ובמשחקי כדור; ראה פרקי משה ברפואה, שער י"ח, סעיפים ב,ג; J. Leibowitz, ed., Maimonides on the Causes of Symptoms, Berkeley: 1974. pp. 132–133.

(3)

השמחה אינה מרכיב בעבודת ה' ובהבנתו בלבד, בחינת צורה שבה מבטא האדם את אהבתו לאל או הודאתו לו; היא אף תופעה המלווה את האהבה וצומחת בקירבתה. הרמב"ם חוזר ומדגיש, כי האהבה את ה' בפועל, הזוכה להתעלות רוחנית, חש נעימות, תענוג ושמחה. "שכר הצדיקים שיוכו לנועם זה ויחיו בטובה זו"⁵⁴. כמובן, אין הרמב"ם פוסח על המימרה התלמודית, המתארת את הצדיק "נהנה מזיו השכינה", אולם הוא מקשר הנאה-ידיעה זו עם השמחה, כשהוא מצטט את הפסוק "ושמחת עולם על ראשם" וקובע, כי "אין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש" אלא מצב רוחני⁵⁵. תענוג זה קיים בצורה מושלמת בעולם הבא אך הוא מרכיב בידיעת ה' ואהבתו גם בעולם הזה. שהרי "נצטוונו על אהבתו יתעלה, והוא: שנתבונן ונסתכל במצותיו וצויו ופעולותיו כדי שנשיגהו ונתענוג בהשגתו תכלית התענוג – וזוהי האהבה המצוה עלינו . . . בהשתכלות תבוא לידי השגה, וימצא לך התענוג ותבוא האהבה בהכרח"⁵⁶. לא כאן המקום לעמוד על השלבים השונים שמונה הרמב"ם בהקשר זה, על המשותף שביניהם ועל המייחד כל אחד מהם. לענייננו מספיק שניזכר, כי מדובר בתענוג רוחני הנובע מידיעת ה' והמוליך לאהבתו – דברים המצויים עלינו וניתנים, איפוא, להשגה בחיים הנכחיים, כשעולם הבא משוור במציאות שלפני המוות.

השמחה תופסת מקום דומה בספר המורה: "האמונה באלהים והשמחה באמונה ההיא הם שני ענינים אי אפשר שיסורו ולא ישתנו לעולם ממי שהגיע אליו"⁵⁷. מוטיב השמחה שבהשגת האל ואהבתו חוזר תכופות בפרק ג' שבחלק ג' בספר המורה, תוך שילוב פסוקים מתאימים משירי-השירים, פסוקים המדגישים את עזות החוויה. שמחה אינטלקטואלית זו היא מרכיב בתורת ההשגחה של הרמב"ם, כשההשגחה מותנית ב"השגת השם יתברך ובשמחתו במה שהשיג". משה, שהתמיד בנבואתו, אף התמיד ב"השגת האמתיות ושמחתו במה שהשיג", עד שהיה תמיד עם ה', אף כשהתעסק עם בני אדם והתהלך בתוכם. תחושת תענוג ושמחה זו היא המוליכה את הדימור "מיתת נשיקה": בהתגברות האהבה וההשגה "תרבה השמחה בהשגה . . . עד שתפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא", והאדם נפטר "בענין הנאת ההשגה ההיא מרוב חשק". דומה שתאור זה משלב שתי נימות עיקריות במשנת הרמב"ם: הנימה הדתית והנימה האינטלקטואלית.

54 הלכות תשובה, ח, א.

55 שם ח, ב. יש לציין כי בסכמו את דברי רב (ברכות יז ע"א), המתארים את "עולם הבא" מוסיף הרמב"ם שאין שם "עצב ושחוק"; מלשון זה מתבקש שאמנם "שמחה" כן תהיה שם (והשווה לעיל, בסמוך להערות 2 – 4).

56 ספר המצות, עשה, ב.

57 מורה נבוכים, ב, כט.

מצד אחד, השמחה והאושר בנוכחות האל ובקירבת האדם אליו היא תופעה דתית קלאסית, שעקבותיה נודעות בספרות הדתית והמיסטית החל מספר תהילים. מצד אחר, ראתה המסורת הפילוסופית־דתית בידעת האל את מקור השמחה והאושר. בעוד שהטרמינולוגיה והדימויים שבתאור שאובים, אולי, מן המסגרת הדתית, ברור כי המערכת הרעיונית המפרנסת דימויים אלה היא ביסודה אינטלקטואלית⁵⁸.

58 על השמחה בנוכחות האל כתופעה דתית כללית ראה, בין היתר: E. Von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1946, p. 135; W. James, *Varieties of Religious Experience*, N.Y. 1929, pp. 47–50, 78; E. Underhill, *Mysticism*, N.Y. 1955, pp. 437–443 וידעת ה' בפרט, ראה אצל וולפסון (הערה 14 לעיל) עמ' 299 – 322; על צרוף המגמה הדתית חו האינטלקטואלית במיפגש שבין הניאופלטוניזם האריסטוטליות בעולם האיסלמי, ראה גוטמן, כנ"ל, עמ' 127, וכן A. Altman, *Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity*, Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem 1965, (English Section), I, pp. 47ff. לסיכום לגבי הרמב"ם בפרט, ראה י' גוטמן, כנ"ל, עמ' 163; G. Vajda, *L'Amour de Dieu dans la Théologie Juive du Moyen Age*, Paris 1957, pp. 138–140.

Eschel Be'er-Sheva

אשל באר-שבע

פרקים במחשבה היהודית
לדורותיה

ב

בעריכת

ראובן בונפיל, יעקב בלידשטיין, יוסף שלמון
החקין והביא לדפוס אביגדור שנאן



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
החוג למחשבת ישראל
באר שבע תש"ם
בהוצאת א' רובינשטיין ירושלים

1980