



אמונתו האמיתית של הרמב"ם

בירור דעותיו הטהורות של הרמב"ם



תוכן עניינים

2	הקדמה
5	הערות על המבוא
9	מפרשי הרמב"ם
14	חידוש העולם
26	הנפש והאלקים
29	השארות הנפש ושכר העולם הבא
33	תחיית המתים
36	שכר ועונש
39	השגחה
44	הנבואה
48	תורה מן השמים
55	ניסים
61	תפילה
66	מצות מעשיות
72	חופש הרצון
79	לימוד תלמוד או פילוסופיה
83	חיי מוסר או עיון
89	מיהו הראוי ללמוד פילוסופיה

הקדמה

הרמב"ם מלבד גדלותו בהלכה היה ענק המחשבה, ועסק בענייני האמונה בעיון ובעומק. ספריו הם אבן יסוד בספרי האמונה, ולהם היתה השפעה רבה על עם ישראל, כדבריו של הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה ח"א עמ' 106) "איך נוכל להעלים את עינינו מלהחזיק טובה לרבינו הרמב"ם על עבודתו הגדולה בספר המורה, להעמיד את יסוד קדושת האמונה על טהרתו ולהרחיק את ההבלים הנוראים של ההגשמה באלהות מעל גבול ישראל. נקל לנו לתאר מה היה גורל האמונה, לולא עבודתו הקדושה הזאת אשר עבד בה במסירות נפש כל כך ואשר סבל עליה סבלות כל כך נוראה, אשר רק נפש קדושה כנפשו הגדולה היתה יכולה לעבור עליה בכל כך דרך נועם ושלוש, ומפעלו זה גרם שבי"ה בכלל תמה ונכרתה אמונת טעות זו מלב האומה כולה, ונקבע יסוד בכל לב בעיקר הדת, להאמין באמונה שלמה שהקב"ה אין לו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל".

כל ספר שנכתב, ככל שהוא עמוק יותר, כך קל יותר להבין אותו בצורה לא נכונה ולתלות בו דעות משובשות. הרמב"ם האריך בזה בפתחת המורה נבוכים ובהקדמה לפירוש המשנה, והסביר שמסיבה זו הסתירו חז"ל את דבריהם משום שחששו שחלושי השכל יבינו בהם דברים שלא כמו שכינו בהם האומרים אותם. גם ברמב"ם, ובמיוחד בספרו מורה נבוכים ניסו כמה פעמים לתלות בו דעות לא נכונות, והדברים התבררו בשעתם כלא נכונים (הארכנו בזה בפרק מפרשי הרמב"ם).

יש לשאול, מדוע בעלי הדעות הכפרניות נטפלו לרמב"ם יותר מאחרים, וניסו לתלות דוקא בו את דעותיהם? התשובה לכך פשוטה, הרמב"ם הוא זה שעסק וכתב רבות בענייני האמונה גם על דרך הפילוסופיה, ולכן דוקא את דבריו אפשר לפרש בפירוש מסולף ולהטות אותם לדעות זרות. מי שלא כתב כלל בענייני האמונה או שכתב דברים רק על דרך הפרשנות המקובלת באומה, אין אפשרות להוציא מדבריו דעות משובשות בענייני האמונה. הדבר דומה לתנ"ך שהוא ספר היסוד של אמונת ישראל, ועליו דוקא בנו הנוצרים והמוסלמים את יסוד דתם המשובשת. גם בהלכה מי שכותב דברים משובשים ינסה להוכיח את דבריו מהתלמוד ומספרי הלכה ולא מספרי אמונה. כל ספר שנכתב בכל נושא, דוקא באותו נושא של הספר אפשר להבין אותו בצורה לא נכונה ולתלות בו דברי שיבוש, וכבר המליצו על כך שהצל הולך תמיד אחרי האור (אדר היקר עמ' 119).

לאחרונה יצא ספר בשם 'כפירותיו של הרמב"ם', שמנסה לייחס לרמב"ם דעות כפרניות (ח"ו). לדעת מחבר הספר יש בדברי הרמב"ם רמיונות לדעות שהם נגד עיקרי האמונה שקבע הרמב"ם עצמו, ורמיונות אלו מראות לדעתו שהרמב"ם ח"ו לא האמין ביי"ג עיקרים. אף שהרמב"ם במקומות רבים מאוד, כתב במפורש ולא ברמיונות את עקרי האמונה, וספריו בהם עסק כל חייו נכתבו לברר אותם או לברר את ההנחות הנובעות מהם (כמו חלק ב' במורה נבוכים על קדמות העולם, הקדמת הרמב"ם למשניות על הנבואה, ובכלל כל פירוש המשניות והמשנה תורה שמבררים את פרטי המצוות, שהם שייכות רק בהנחת היסוד של תורה מן השמים), וגם הנהגתו המעשית בתפילה ושמירת המצוות היתה לפי התורה וכל עקרונות האמונה, סובר המחבר שכל זה נדחה מפני כמה "רמזים אפלים" כלשונו שמצא בכתביו של הרמב"ם. לדעתו המטרה בכל מה שכתב הרמב"ם ועסק כלי ימיו היא לרמות את "האנשים התמימים" שיחשבו שהוא באמת מאמין בעקרי האמונה, אבל לאמיתו של דבר לא רק שלא האמין בהם (ח"ו), אלא גם כתב שקרים גמורים כדי שהציבור יחשוב שהוא מאמין בעיקרי האמונה או כדי לגרום לציבור להאמין בדעות שאינן נכונות. לאותם מקומות בהם יש מעט שאלה על דברי הרמב"ם, התייחס הרמב"ם בעצמו והסביר אותם היטב, אבל מחבר הספר אינו מוכן לקבל את ההסברים הללו וטוען שגם הם נועדו כדי לרמות את האנשים. לדעתו של המחבר, אם מוצאים רמז בכתבי אדם מסויים לכפירה או למשהו אחר, אין לו שם דרך להוכיח את שאינו סובר כך, וגם אם יאמר ויסביר את דעתו נאמר לו במחילה מכבודך הפרשנות על הרמז היא באחריות הקורא בלבד ולא באחריות הכותב, והרמז גובר על דבריך המפורשים.

כמוכן כשיש סתירה בין הרמזים לדברים המפורשים (לו היתה סתירה, באמת היא אינה קיימת), אפשר לטעון הפוך שהדברים המפורשים הם דעתו האמיתית של הרמב"ם והרמז נכתב לאיזה סיבה למשל כדי לשכנע את מי שנטה אחרי הפילוסופיה שימשך אחר דעותיו של הרמב"ם וישוב לאמונה, כמו שכתב הרמב"ם בפתחה לספרו שמיעד את הספר למי שנטה אחרי הפילוסופיה ומחמת זה נחלשה אמונתו בתורה. המחבר אינו מקבל זאת, אולי מתוך הערצה לאפיקורסים, רגשות בוז שהוא חש למאמינים בתורה, ורצון עז לערער את עקרי האמונה אצלם, כנראה מכל הספר.

לפי גישה זו אין לנו שום אפשרות לדעת מהי דעתו האמיתית של הרמב"ם. הרבה יותר קל היה לטעון למשל שהרמב"ם באמת היה חסיד ברסלב, למצוא לכך רמזים רבים בספריו, ואת המקומות שסותרים את זה לפרש שהוא כתב את הדברים כדי להשפיע על הנוטים אחרי הפילוסופיה בדרו שיסכימו לדעותיו. אם היינו טוענים כך היה צריך למחוק הרבה פחות מקומות בספרי הרמב"ם, והיו הרבה יותר מקומות שניתן להביא סמך לדברים אלו. כמוכן שהדברים אינם נכונים, את הרמב"ם צריך לפרש לפי הדברים שכתב בעצמו ולא ליחס לו הזיות ודמיונות של הכותב.

הקורא את הספר מבחין מיד שאין כאן ספר מדעי הבוחן מבחון באופן אובייקטיבי את דבריו של הרמב"ם. למחבר הספר דעות משלו על כל נושא, אותם הוא אינו טורח להסתיר, כל נושא שהספר עוסק בו מלא דברי

בוז ולעג על המאמינים בתורה מצד אחד, וצווחות התפעלות ודברי שבח על הכופרים בתורה מהצד השני, עד כדי כך שישנם כמה נושאים שאינם קשורים כלל לדברי הרמב"ם בהם לכאורה עוסק הספר, וגם בהם המחבר מאריך לשפוך אש וגופרית על המאמינים בתורה ולחזק את דעותיו הוא, תוכן הספר וסגנונו אינו נראה כספר מחקר, אלא כספר תעמולה מלא ארס בעד דעותיו של המחבר. בנספח בסיום הספר מדרג המחבר את מפרשי הרמב"ם לפי מדת הכפירה שלהם בתורה וכותב שהכופר הגדול ביותר לדעתו הוא הדמות המוערצת אצלו. לכך יש לצרף את העובדה שהספר כולו בנוי על העיקרון שהרמב"ם כתב במפורש דברים שאינם נכונים כדי להשפיע על ההמון שיאמינו בדעות שהוא רצה שיאמינו, מחבר הספר רואה בשקרים כאלו דבר לגטימי לחלוטין, ולכל אורך הספר משבח הנהגה זו של שקר לצורך שכנוע. צירוף שני הדברים הללו מעלה מיד את השאלה אם מחבר הספר עצמו לא נקט בדרך זו, והוא בעצמו יודע שהדברים שכותב אינם נכונים והסיבה שהדברים נכתבו והופצו היא כדי לשכנע את המאמינים בתורה לכפור בה.

אם במקומות מסויימים היה אפשר לתלות את דברי המחבר בהבנה מוטעית, בחלק מהמקומות קשה מאוד לומר כך. פעמים רבות המחבר כותב דברים בשם מקור מסויים, וכשפותחים את המקור בפנים כתוב שם הפוך ממה שהביא בשמו. למשל, הדברים שכתב במבוא בשם הר"י אברבנאל ותשובות הרשב"א (הבאנו בפרק הערות על המבוא אות ד,ו), דבריו בשם הר"י אברבנאל שהבאנו בפרק חידוש העולם (אות כב), דבריו בשם הנרבוני שהבאנו בפרק תורה מן השמים (אות ד,י), וכן בציטוטים מדברי הרמב"ם שהבאנו בפרק על תפילה (אות ו). בנוסף, ישנם דברים בספר שאין בהם כל הגיון, כמו הנסיון לומר בדעת הרמב"ם שאין אלוקים ואין כלל מציאות רוחנית, אין הסבר לדברים אלו ללא הבנה שמדובר בספר תעמולה ולא בספר שמחפש את האמת, כמו שהוכחנו בפרק הנפש והאלקים. הדברים הללו מראים שספר זה אינו כפירותיו של הרמב"ם אלא כפירותיו של מחבר הספר. דברים דומים כתב הר"י קאפח (הקדמתו למורה נבוכים עמ' 29) על אחד ממפרשי הרמב"ם עליו מסתמך המחבר פעמים רבות "נראה שהוא היה בעל דעות חורגות מן המסור והמקובל באומה ואף בדברים יסודיים... ולא היה אכפת לי אם היה מבטא את כפירותיו והזיותו בתור דעות שלו, הנו ככל הפקפקנים והספקנים והכפרנים שבעולם, אך מצער הדבר שהוא מנסה להשחיל את דעותיו כאילו רבינו הרמב"ם חלילה סבור כך. ולפעמים נדמה כי **ביודעין** הוא מנסה להטעות את הקורא, ויש **להיזהר בו**". הדברים נכונים שבעתיים על ספר זה.

הרמזים שכביכול מראים על דעותיו של המחבר, מורכבים משלשה סוגים.

הסוג הראשון, הם דברים שכתב הרמב"ם שראשונים אחרים חלקו עליהם בחריפות, אבל דעות אלו הם בתוך האמונה ב"יג עיקרים והם רחוקים מאוד מאותם הדעות שמנסה המחבר לתלות ברמב"ם, וגם החולקים על הרמב"ם לא הבינו בדברי הרמב"ם כמו שהבין הוא. הטקטיקה של המחבר היא להביא בקצרה את דברי הרמב"ם והחולקים עליו, לעשות שינוי קטן בדברי הרמב"ם כדי להטות את דברי הרמב"ם לדעותיו הוא, ולפרש את ההתנגדות לרמב"ם כהתנגדות לדעות שהמחבר טופל על הרמב"ם. עסקנו בנושא זה בפרק הראשון והשני (מפרשי הרמב"ם), ביחס לפולמוס הרמב"ם, וגם במהלך הספר בכמה מקומות (כמו בפרקים: הנפש והאלוקים, השגחה, הנבואה, ניסים).

הסוג השני, הם רמזים שבהשקפה ראשונה נראה מהם כמו שהבין המחבר, אבל יש להם הסבר טוב מאוד, ובדרך כלל הרמב"ם עצמו הסביר את הדברים היטב. באותם רמזים רוב המתנגדים לרמב"ם, אחר ששמעו את ההסבר קיבלו אותו. המחבר כמובן לא מקבל שום הסבר וטוען בתוקף שההבנה הכפרנית היא הנכונה.

הסוג השלישי - ממנו בנוי רוב הספר של המחבר - הם רמזים שאין בהם שום ראיה לדעותיו של המחבר, מה שהוא עושה כדי לחפות על התוכן השכלי שלא קיים בראיות אלו, זה לשפוך המון מלל המורכב מצווחות התפעלות מהדעות הכפרניות שהוא מיחס לרמב"ם מחד גיסא, ושפיכת בוז על מי שמפרש אחרת מאיד גיסא כדי ליצור רושם שאי אפשר לפרש אחרת. כשהמחבר מגיע ל"רמזים אלו" ספרו של המחבר דומה יותר לספר פנטזיה מאשר לספר מחקר. ככל שהראיה קלושה יותר כך המלל הספרותי שיוצר תפאורה שנועדה להשפיע על היחס שלנו לדברים, רב יותר. לדוגמה בתחילת הספר יש מריחה של כמה דפים בגנות החושבים שאפשר לשלב בין מדע לתורה, דבר שאין לו שום הגיון כמו שנסביר בהמשך. מסיבה זו חלק גדול מאוד מהספר אינו התעסקות בתכנים שכליים ודיון בדברי הרמב"ם אלא תרגיל פסיכולוגי של יצירת מטאפורה דמיונית הגורמת לאדם לחשוב שלא יתכן לומר שהרמב"ם האמין בעקרי האמונה.

כחלק מהנסיון לייצר מציאות דמיונית אצל הקרא, המחבר מנסה ליצור רושם לאורך הספר - בעיקר בהתחלה ובסוף - שגם אצל גדולי ישראל מי שעסק בפילוסופיה הבין ברמב"ם כמותו, ומי שחשב בדעת הרמב"ם אחרת אינו מבין מספיק בפילוסופיה. מי שמכיר את המציאות יודע שהיא הפוכה. הגדולים לאורך הדורות שלא הבינו ברמב"ם כדבריו, כבעל העיקרים בעל העקדה הר"ח קרשקש הר"י אברבנאל המהר"ל ובדורינו הרב קאפח ועוד, עסקו בפילוסופיה ובדברי הרמב"ם יותר מאותם גדולים שהתנגדו לרמב"ם, וכמו שהעיר הרמב"ם עצמו באגרת תחיית המתים.

במאמר נעבור על הרמזים שמביא המחבר לתמוך בדעותיו, ונראה שבחלקם אין בהם ראיה לדעותיו ואפשר לפרשם ללא כל דוחק באופן המתאים לאמונה, ולכן אין שום סיבה לבטל את דברי הרמב"ם המפורשים במקומות אחרים מפני אותם הרמזים, וברובם הגדול אין שום אפשרות לפרשם כדבריו של המחבר.

כאמור לעיל, היות ונראה שמטרת ספרו של המחבר היא נסיון להפיץ את דעותיו הוא, חלקים גדולים מהספר הם אמצעי תעמולה לאותם דעות בלא קשר לדברי הרמב"ם. כמעט ולא התייחסתי לקטעים אלו, משום שמטרתי היא לברר את דעת הרמב"ם בלבד, אותם דעות כשלעצמם ראויות לדיון נפרד.

הנסיון ליחס לרמב"ם דעות של כפרניות, לא התחיל מספרו של המחבר. באקדמיה נכתבו כמה ספרים ברוח זו, ויחסו לרמב"ם חלק מהדעות שמיחס המחבר לרמב"ם, אף שלא הרחיקו לכת כדברי המחבר. אמנם הגישה בספרים הללו רובה השערות ודברי הגות שאין להם ביסוס והוכחה חזקה, ופעמים שאותם ספרים משקפים רק את דעת כותביהם ותו לא, כמו שציין המחבר בספרו (בהקדמה, ובעיקר בנספח בסוף) והביא כמה דוגמאות לכך. מקצת ההוכחות שהובאו באותם ספרים, נמצאים בדרך כלל בספרו של המחבר, והדברים שכתבנו הם תשובה גם לדבריהם.

המחבר כותב (בנספח) שספרו שונה מהספרים שנכתבו עד עתה בכך שבשונה משאר הספרים הוא מתיימר לחקור את דברי הרמב"ם בצורה פילוסופית רציונלית לאור דברי מפרשי הרמב"ם שקדמו לדורו, ולכן יש לו חשיבות רבה יותר לדעתו. בספר זה הראנו שפרשנות זו שלא נכתבה בתקופתו של הרמב"ם אלא כמאה עד מאתיים שנה מאוחר יותר, ולא היתה מקובלת על גדולי ישראל, גם היא אינה אלא דעת אותם המפרשים עצמם ולא דעתו של הרמב"ם עצמו, ופרשנותם אינה מוכרחת ולפעמים אינה הגיונית בדברי הרמב"ם. מלבד זאת, חוץ ממה שגם בין אותם המפרשים יש הבדלים גדולים בפרשנות של הרמב"ם, דעתם בהרבה נושאים - למשל בנושא מציאות הבורא - רחוקה מאוד ממה שאומר המחבר בשם.

בדברינו לא עסקנו בדעתם של המפרשים הללו אלא בדעתו של הרמב"ם עצמו. בדברי המפרשים האחרים עסקנו קצת בסוף הספר בפרק 'מפרשי הרמב"ם', וכדאי מאוד ללמוד פרק זה כהקדמה לספר.

עיקר כוונתנו היא לברר את שיטת הרמב"ם לאור דבריו שלו, כדי להוציא מדברי המתקש שרוצה לתלות דעות משובשות בדברי הרמב"ם. לכן לא הרבנו בהבאת מפרשים התומכים בשיטתנו למרות שישנם מפרשים רבים הסוברים כך, אלא עסקנו רק להוכיח את הפירוש האמיתי בדברי הרמב"ם מתוך דבריו שלו.

לאמיתו של דבר נושא זה לא היה ראוי לדיון. כשרואים כמכלול את ספריו של הרמב"ם דעותיו כפי שנכתבו במפורש בכל ספריו, ודמותו העניקית והגדולה, אין ראוי להעלות ספק שמא נטה חלילה בדעותיו למה שמנסה מחבר הספר לתלות בו, ולא היה לכבודו של הרמב"ם לדון בזה. אבל כיון שיצאו מערערים כתבתי ספר זה, לא משום שיש איזה מקום להסתפק בדבר ח"ו, אלא רק כנגד המשחיתים.

כמה הערות קצרות לקורא.

כשהתייחסתי לדברי מחבר הספר קראתי לו בקיצור המ'.

במהלך הכתיבה היו לי חילופי דברים בכמה נושאים עם המ', הבאתי אותם בהערות, השמטתי את דברי הגידוף שלו, ולצורך זה שינתי מעט מהלשון.

ברוב מהמקומות ניתן להבין את הדברים שכתבתי בלי לפתוח את דברי הרמב"ם בפנים, בחלק מהמקומות בהם יש דיוקים בלשונו הרמב"ם כדאי לפתוח את דברי הרמב"ם בפנים כדי להבין היטב.

מחמת קוצר הזמן ישנם מקומות שלא ציינתי את המקור המדוייק, וקיצרתי גם בעריכה.

כתבתי את הדברים כך שברוב המקומות אפשר להבין את הספר בלי לקרא את ספרו של המ'. הספר מיועד רק למי שהציץ ונפגע מהדעות המקולקלות של האפיקורסים, ולא למי שדעותיו ישרות בלאו הכי ואינו צריך לכל זה, כדברי התוס' יו"ט בשם המדרש שמואל על המשנה ודע מה שתשיב לאפוקורס (אבות ב יד) "ובאמרו מה שתשיב הודיע שלא תלך אתה אצלם להקשות להם על סברתם אלא אם יבואו אליך ויקשו לך דע מה שתשיבם. אמנם אתה לא תתחיל לשסות בך את הכלב".

אסיים בדברי הרמב"ם (אגרת תימן) שכל הקם לעקור את האמונה הקב"ה יפר עצתו "שאלו כמו כן שמו כונתם לסתור דתנו ולהפר תורתנו בטענות שטוענים אליה ובקושיות שמחברים, ומגמתם בכל זה להפר התורה ולמחות עקבותיה בחבוריהם, כמו שהתכוננו האנשים במלחמותיהם. וזה לא יצלח ולא זה, שהקדוש ברוך הוא בשר אותנו על ידי ישעיהו, שכל אנס או נצחן שיתכון לסתור תורתנו ולבטל דתנו בכלי זיין ישבר הבורא כלי מלחמתו ולא יצליחו. וזה על דרך משל, כלומר שעצתו לא תשלם לעולם. וכמו כן כל טוען שיתכון לבטל מה שבידינו, יצא מחויב מן הדין בטענתו ויבטל אותה ולא תתקיים, כמו שנאמר (ישעיהו נ"ד י"ז): "כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאם ה'".

יהי רצון שספר זה יביא תועלת ולא תצא תקלה מתחת ידי.

שלם בע"ה יז' חשוון תשפ"ה

כתובת מייל: mny96643

הערות על המבוא

א) המ' מצייר מציאות דמיונית שהיא שקר הסטורי. לדעתו בספרי הרמב"ם ישנם דעות ברורות של כפירה, שהם מנוגדות לדברי הרמב"ם המפורשים שחזק את האמונה ב"יג עיקרים. לדבריו מסיבה זו יצאו נגד הרמב"ם בזמנו, והסיבה היחידה שהמחלוקת נגד הרמב"ם שקעה היא משום שראו בשריפת התלמוד עונש על כך שיצאו נגד הרמב"ם. ולכן למרות שהמשיכו לחשוב שדברי הרמב"ם הם נגד י"ג עיקרים הסכימו לקבל את דבריו. לדבריו, בהמשך הדורות גם כן קיבלו את דברי הרמב"ם למרות שחשבו שדעותיו אינם מתאימות ל"יג עיקרים, משום שלא יכלו להתעלם מגדלותו ההלכתית, וכדי ליישב את הדברים בעיני העם תרצו שהרמב"ם כתב את המורה נבוכים עבור מי שנטה אחרי הפילוסופיה אבל הוא עצמו לא האמין בדעות אלו, או שפשוט התעלמו מדעותיו וקבלו את פסיקותיו למרות שידעו מדעותיו, והדבר היה אפשרי משום שרוב העם לא הבין או למד את דברי הרמב"ם ולכן לא שמו לב לדעותיו. כדי לחזק תפיסה דמיונית זו מרבה המ' דברי לעג על החושבים אחרת, ומביא כמה גדולי ישראל בודדים (שחלקם לא עסקו הרבה בפילוסופיה) במהלך הדורות שיצאו נגד המורה נבוכים בחריפות כסמך להמצאה שלו, שמי שהכיר את דברי הרמב"ם ידע שיש דעות זרות בדבריו.

הדברים הם שקר וסילוף של ההסטוריה. הסיבה שהרמב"ם התקבל לא היתה מחמת שריפת התלמוד או משום שהחשיבו את המשנה תורה, אלא משום שרוב גדולי הראשונים ובראשם הרמב"ן עוד לפני שריפת התלמוד והתפשטות המשנה תורה למדו היטב את ספרי הפילוסופיה של הרמב"ם וקבעו שאין בכך כפירה (על אף שחלקו על הרמב"ם בנושאים מסויימים). היחיד שחזר בו בגלל שריפת התלמוד היה רבינו יונה לפי עדות שנמסרה בעל פה (וגם עליה יש מפקקים), וגם במקרה זה הדבר גרם לו לחזור בו ולפרש בדברי הרמב"ם שהאמין בכל הדעות של התורה, אבל לא עלה בדעתו להמשיך ולתלות ברמב"ם דעות זרות ולקבל אותם בגלל המאורע של שריפת התלמוד. היו אמנם מקצת מגדולי ישראל שחלקם שחששו לדעות זרות בכתביו של הרמב"ם, אבל הדברים התבררו כלא נכונים. ניתן לקרא על כך בויקיפדיה ערך פולמוס הרמב"ם ובכל ספרי ההסטוריה. בפרק הבא הארכנו קצת בזה.

בדברי גדולי הדורות שחיו בתקופת הרמב"ם ואחריה הדברים מפורשים שדעתם היתה שאין בדבריו כל דעה של כפירה ח"ו. אותם גדולים עסקו בפילוסופיה ועמדו על כל קוץ וקוץ בדברי המורה נבוכים ולכן הגיעו למסקנה זו. כך מובא באריכות בדברי הרמב"ן (אגרת הרמב"ן, הובאה בכתבי רמב"ן ח"א), בדברי הרשב"א בתשובותיו, בדברי הריטב"א בספר הזכרון, ספר העיקרים, הר"א קרשקש, רבי אברהם בנו של הרמב"ם, הר"י אברבנאל, השל"ה, בדברי הרמ"א שגם כתב הערות על המורה נבוכים, בדברי רבי מרדכי יפה בעל החשובים שכתב פירוש פינת יקרת על המורה נבוכים, ועוד גדולי ישראל רבים לאורך הדורות. אין הגיון להמציא המצאות דמיוניות מדוע קבלו את דברי הרמב"ם, כשהסיבה לכך מפורשת היטב בדברי אותם גדולי ישראל שקבלו אותו.

גם עצם הסברא שקבלו את דברי הרמב"ם אף שחשבו שדעותיו חיצוניות משום שראו בשריפת התלמוד עונש או משום שלא יכלו להלחם נגד התפשטות המשנה תורה היא שטות מוחלטת. כל הרואה את דברי גדולי ישראל לאורך הדורות שם לב שבכל מקום שהיה חשש ולו הקטן ביותר לדעות של כפירה הפרישו את הציבור מאותם דעות ולא חששו לכבודו של אדם גדול ולא לשום דבר אחר. בפרק הבא הבאנו דוגמאות למקרים כאלו, וגם המ' בספרו מביא כמה דוגמאות לכך. אין גם הגיון לראות בשריפת התלמוד עונש אם לא מאמינים בתורה מן השמים או באלקים כדעותיו של המ' בספרו, ואם מאמינים בכך אם כן מצוה לצאת כנגד דעות של כפירה וגם כן אין הגיון לראות בשריפת התלמוד עונש על המלחמה ברמב"ם.

ב) המ' טוען ש"כל" פרשני הרמב"ם הקדמונים הבינו כדבריו. הדברים אינם נכונים.

א. גם אותם פרשנים חלוקים בפירוש דברי הרמב"ם בהרבה דברים בנושאים אלו, ודעת כולם שונה מדעותיו של המ', כמו שצינו כמה פעמים בספר.

ב. מדובר בפרשנים שאלו היו גם הדעות שלהם עצמם ולכן פירשו גם הרמב"ם, ולא משום שהדברים מוכרחים ברמב"ם. היו גם פרשנים של המורה נבוכים וגדולי ישראל נוספים שעסקו גם בפילוסופיה והבינו אחרת ברמב"ם כהרמב"ן הריטב"א העיקרים הר"י אברבנאל הר"א קרשקש הלבוש הרמ"א השל"ה ועוד. בכלל במאות השנים הקרובות ליציאת המורה נבוכים נכתבו עשרות רבות של פירושים על הספר, שרבים מהם פרוש את המורה נבוכים בצורה מדוייקת לפי דבריו עצמו, ולא תלו בו דמיונות שלא כתובים בו, כמו למשל פירוש רבי משה בן שלמה מסלרנו, פירוש רבי אברהם אבולעפיה, פירוש רבי מרדכי כומטיאנו, ועוד, לשיטתם דעותיו הרמב"ם במורה נבוכים תואמות למה שכתב בפירוש, ולא תלו בו את דעותיו של המ' או דעותיהם של אותם מפרשים שמביא כסמך לדבריו. המ' כמובן התעלם מאותם מפרשים למרות שעסקו בפילוסופיה וחיו באותה תקופה.

הדברים שטוען המ' שאותם מפרשים שהוא סומך עליהם חיו את התקופה של הרמב"ם ולכן הבינו טוב יותר את דברי הרמב"ם הם שקר. מי שחי בתקופת הרמב"ם והבין את הדברים היטב היה הרמב"ן והראשונים שבתקופתו, אותם מפרשים ברובם חיו 100-200 שנה אחרי הרמב"ם. המפרש הראשון של הרמב"ם היה רבי

משה בן שלמה מסלרנו, שהיה פילוסוף בעצמו והלך בדרכו של הרמב"ם. הוא פירש את דברי הרמב"ם לפי הפרשנות המסורתית ולא תלה בו את ההמצאות והדמיונות של המי'. גם בתקופה של אותם המפרשים וקודם להם היו מפרשים אחרים שסברו שלא כמותם כמו רבי אברהם אבולעפיה, רבי מרדכי כומטיאנו ועוד.

כמובן שטענתו שללא אותם מפרשים לא היה אפשר להבין את דברי הרמב"ם אינה נכונה, הר"י אברבנאל ועוד מפרשים הבינו היטב את דברי הרמב"ם גם ללא פרשנות אותם המפרשים, וכתבו להיפך, שאותם מפרשים הטו את דברי הרמב"ם מהפרשנות האמיתית שלהם. בכל הדברים הללו הארכנו בפרק מפרשי הרמב"ם.

ג) המי' יוצר מצג שוא כאילו הדעות הכפרניות שלו מוכחות מספרי הרמב"ם, והנסיון לפרש שלא כך ברמב"ם אין לו התכנות ברמב"ם, כסמך לכך מביא כמה גדולים בדורות מאוחרים יותר שהתנגדו בחריפות לרמב"ם. בהמשך הספר נראה שאין שום אפשרות לתלות ברמב"ם את הדעות שמיחס אליו המי'. על כל שם שהוא מביא שהתנגד לרמב"ם אפשר להביא מאות שמות של גדולי ישראל שראו והעמיקו בכתבי הרמב"ם כמו העיקרים השל"ה והלבוש והרמ"א בעל הלשם ועוד, שלא ראו כל רמז של כפירה בדבריו, וזאת על אף שרבים מהם עסקו בפילוסופיה הרבה יותר מן המתנגדים לרמב"ם. המציאות ההסטורית היא שכמעט כל גדולי ישראל שלמדו והעמיקו בדברי הרמב"ם, במיוחד אלו שהבינו בפילוסופיה, סברו שאין שום רמז של כפירה בדבריו גם אם לפעמים לא הסכימו איתו.

בנוסף, כמעט כל הגדולים שהתנגדו לרמב"ם לא יחסו אליו אותם דעות שמיחס עליו המי', אלא הבינו ברמב"ם כפשוטו וכמו שהבאנו בספר, אלא שחלקו על הרמב"ם גם בדברים אלו. למשל הרמ"ה אף שחלק בחריפות על נקודות מסוימות ברמב"ם כיבד אותו מאוד וכתב עליו קינה. בכל הספר ציינו את המקומות בהם חלקו על הרמב"ם, והראנו שגם מי שחלק לא הבין הרמב"ם כדברי המי'. בפרק הבא הארכנו קצת בנושא זה.

ד) המי' מנסה להראות שגם הגדולים שעסקו בפילוסופיה והבינו ברמב"ם שלא כדבריו לא האמינו במה שהם עצמם מפרשים ברמב"ם. אף שבדבריהם כתבו בתקיפות רבה לפרש ברמב"ם כדבריהם, טוען המי' (כשיטתו שאין להאמין למה שכתוב במפורש) שהם שיקרו ולא האמינו במה שהם כתבו. כראיה לכך מביא דברי ר"י יעב"ץ שכותב "בשיעורים שהרצה אברבנאל בליסבון במורה הנבוכים, אחרי שהיה מפרש כוונת הרב באר היטב היה אומר: זו כוונת רבינו משה, לא כוונת משה רבינו". כל הרואה את הדברים בפנים מבין שכוונת הר"י יעב"ץ שבמקומות מסויימים אחר שהר"י אברבנאל ביאר דברי הרמב"ם באופן שאינו סותר את י"ג עיקרים, חלק עליו וכתב שגם לפי פירושו ברמב"ם האמת אינה כדעת הרמב"ם, וזו כוונתו במה שאמר שדעת תורת משה רבינו אינה כדעת הרמב"ם, וכמו שכתבנו לעיל שהיו מחלוקות בנושאים מסויימים בין הרמב"ם לגדולים אחרים, אבל גם אותם גדולים לא פרושו את דברי הרמב"ם באופן שסותר את התורה. הדברים מפורשים במקומות רבים בפירוש הר"י אברבנאל למורה נבוכים בהם חלק הר"י אברבנאל על הרמב"ם אף שפירש את דברי הרמב"ם כפשוטם באופן שאין בו שום סתירה לעקרי האמונה. אין כאן שום רמז לומר שדעת הר"י אברבנאל היא שפירושו בדברי הרמב"ם אינו אמת בדעת הרמב"ם כמו שרוצה המי' להבין. וקל וחומר מפרשים אחרים כהרמב"ן בעל העקידה והעיקרים שפירשו את דעת הרמב"ם וסברו שפירושם אמת. אילו היו מפרשים ברמב"ם כדבריו של המי', ודאי שהיו יוצאים נגדו כמו שיצאו נגד כל מי שהיה בו חשש לדעות אלו, וכמו שהארנו בפרק מפרשי הרמב"ם.

ה) המי' טוען שהעלימו את הכפירות שלהם. כל העוסק בספרי פילוסופיה של הקדמונים ידע שהדבר החמור ביותר בעיניהם היה לשקר במפורש בענייני הדעות. לא היה ולו אחד שכתב ספרים שלמים להוכיח דברים שלא סבר אותם. לכל היותר היו שנמנעו מלומר כל מה שחשבו (וגם זה היה נדיר). לשקר במפורש ולכתוב פעמים רבות באריכות רבה ובנחרצות דעות שלא סברו כמותם - לא היה דבר כזה.

הנסיון של המי' בתחילת הפרק ל"נרמל" אפיקורסות ולומר שהכופרים היו מקובלים בחברה היהודית שהאמינה בתורה גם כן אינו נכון עובדתית. היכולת שלו לדעת מה חשבו בני הקהילה (במידה ובני אותה קהילה היו מאמינים בתורה) על האפיקורסים שואפת לאפס. ממה שידוע לנו ההיפך הוא הנכון. לכל אורך הדורות היחס לאפיקורסים היה שלילי ביותר, ודברי הרמב"ם (הקדמה לפרק חלק) שכותב על עקרי האמונה "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחווה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפורשע ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכי" היו נר לרגליהם. דוגמא לכך אפשר לראות בדברי הרשב"א (שו"ת סי' תיד-תיז).

גם דבריו שאותם כופרים תלו את עצמם ברמב"ם שראו בו את ה"גדול" שסמכו עליו, מעוררים גיחוך. כופר אינו נזקק לשום "אדם גדול" לסמוך עליו. מבחינה הסטורית אותם כופרים היו גם לפני הרמב"ם כמו שמציין הרמב"ם עצמו בפתחת המורה נבוכים, אף שלא היה להם "על מי לסמוך"...

ו) המי' הביא את דברי דברי החכם אנבויט (הוא רבי ידעיה הפניני) לרשב"א (שו"ת הרשב"א א תיח) שמשביב על תוכחתו של הרשב"א בכך שמסתמך על הרמב"ם. לדבריו יש כאן הוכחה שהכופרים הסתמכו על הרמב"ם.

יש כאן תרגיל הטעיה של המ'. באותה אגרת ארוכה מפרט החכם אנבונט לרשב"א את כל המקומות בהם יש מקום לתלות דעות כפרניות ברמב"ם, ומפרש היטב שלא עלה על דעתו ודעת שאר חכמי בדרש לתלות דעות אלו ברמב"ם או להאמין בדעות אלו, ומסביר היטב שקיבל את חידוש העולם וניסי התורה כפשוטם. וכך מסיים בדבריו שם "הנה תתקיים ותתאמת כל מה שבארנו בחוק התורה האמיתית משנוי הטבע והמופתים האלהיים כלם בין הנזכרים בספרי הנבואה בין הנזכרים בתלמוד ובמדרשות וכל שכן חידוש העולם שהוא יסוד אמונת המופתים והתחלתם". כל המעיין באותה אגרת ארוכה שמפרטת היטב את דעותיהם של חכמי בדרש שעסקו בפילוסופיה והלכו בדרכו של הרמב"ם, רואה שלא האמינו אפי' באחת בדעותיו של המ' ולא עלה על דעתם לפרש כך ברמב"ם. אמנם למרות שפרשו את דברי הרמב"ם כפשוטם ולפי מה שכתבנו בספר, היו דברים בהם הרמב"ם נחלק על גדולי ישראל אחרים, ועל זה כתבו שאין שום פגם במי שהולך אחר דעתו של הרמב"ם, וכמו שכתבנו כמה פעמים שבאמת היו מחלוקות בין הרמב"ם לראשונים אחרים אבל לא דעות של כפירה אלא בפרטים בתוך הדעות של האמונה.

גם הדברים שמביא בשם הריב"ש (שו"ת הריב"ש א מה) שכותב שדברי הרמב"ם הם כדי להשיב לאפיקורס ולא סבר כך באמת, כראיה לכך שהבין שפשטות דברי הרמב"ם נגד האמונה, הם סילוף. באותה תשובה מסביר הריב"ש בדיוק לאיזה דברים ברמב"ם התנגד. כך כותב הריב"ש "ועכ"ז לא נמלט הרב ז"ל מהמשך קצת אחר החכמה בקצת המופתים כגון בבן הצרפתית ובמעמד הר סיני וְאֹלֵי לא היתה כונתו רק באשר לא יוכל להשיב האנשים ההם לגמרי מן הקצה אל הקצה. ובאר להם ענינים מעטים מן התורה בדרך מסכמת אל הפילוסופיא וגם זה כתבו ברמז ובהעלם". אם כן הריב"ש דיבר על על נקודה זו של פרשנות חלק מהמופתים שלא היו כפשוטם או שבהר סיני שמעו קול דברים ולא פירוט דברים כמו שנביא לקמן בפרק תורה מן השמים. הריב"ש חלק על קביעה זו, והסתפק שמא גם הרמב"ם לא כיון לזה באמת, וכמו שכתבנו כמה פעמים שבאמת היו מחלוקות בין הרמב"ם לראשונים אחרים. אבל לא עלה בדעתו של הריב"ש לתלות ברמב"ם חוסר אמונה בעקרי התורה. גם באותם דברים בהם חלק הריב"ש על הרמב"ם העלה רק כאפשרות בעלמא שמא הרמב"ם לא סבר אותם, מסיום דברי האגרת וכן מתחילת הדברים שם נראה שגם בהם נטה לומר שהרמב"ם באמת סבר את מה שכתב.

ז) רבי שמואל בן תיבון המתרגם של ספרי הרמב"ם, עסק גם כן בפילוסופיה, ובמקומות רבים פירש את פסוקי התורה באופן שיתאים לעקרונות הפילוסופיה. גם עליו היו מחכמי ישראל שטענו שלא האמין בכל עקרי התורה, וכך סבר המקובל רבי יעקב בר ששת, ולכן חיבר כנגדו את הספר משיב דברים נכוחים. אבל רבים מחכמי ישראל לא סברו כך, אלא סברו שהאמין בכל עקרי דברי התורה באמונה שלימה, אף שפרש בחלק מהמקומות את התורה לפי עקרונות הפילוסופיה. כך סבר גם הרד"ק שהכירו באופן אישי ולאחר מותו כתב הספד גדול עליו, וכך סבר גם הרמב"ם ששיבח אותו באגרותיו וכתב שליבו שלם. נביא קצת מדברי רבי שמואל אבן תיבון בספריו, מהם נראה שהאמין בכל עקרי התורה ורחקה דרכו מהדעות שמיחס לו המ'. בתחילת ספרו יקוו המים (פ"א) כותב "וזה החלי להציעו אחרי שאלי מאלהי לשמור דברי פי משגיאה... כי אני לא כונתי בדברים ההם רק על האמת נמשך אחר מה שנראה לי שהוא דעת המדברים ברוח הקודש והנביאים ע"ה ומחכמי המשנה הנמשכים אחריהם ז"ל". אם כן רבי שמואל האמין במציאות התפילה, בתורה והנביאים שנאמרו ברוח"ק, וכן בדברי חז"ל. בכל הספר (למשל בפ"ג, פ"ד, פ"ה, ועוד) מביא רבי שמואל את דברי הכתובים ואת דברי חז"ל ומקבלם כאמת מוחלטת. רבי שמואל אמנם פירש הרבה פסוקים בדרך משל, אבל מדגיש שזה לא בניגוד לפשט אלא בנוסף על הפשט וכמו שכתבנו בפרק חידוש העולם (אות יד, טו) בשם הרמב"ם. וכך כותב בספרו יקוו המים (פכ"ב) אחר שמפרש את המגדל של דור הפלגה ומראה הסולם של יעקב בדרך משל "וכל זה שאמרנו במגדל עם היות המקראות ההם אינם יוצאים מידי פשוטן במת שיסבלו כי אין תוכות סתרי הורה מוציאין הפסוקים מפשוטן חלילה, שאלו היה כן לא היו החכמים ז"ל מוציאים רוב התורה ורוב דברי המדברים ברוח הקודש והנביאים מפשוטיתן, והשבעים פנים שיש לתורה אין האחד סותר האחר, והנה קצת החכמים שם פסוקי הפרשת הראשונה מבראשית בדורות, ואילו היה מפני זה מוציא הפסוקים מפשוטיה לא היה אצלו בתורה חידוש העולם וזה מה שאין ראוי להעלות על לב". אם כן דעת הקדמות לדעת רבי שמואל היא "דעה שאין להעלות על לב".

בענין ההשגחה כותב רבי שמואל (שם פכ"א, וכן שם בפט"ז) כדעת הרמב"ם שהבורא יודע ומשגיח בפרטים בעולם הזה, וכפי גודל מעלתו של האדם כך גודל ההשגחה עליו "וכל זה לבטל בה דברי הרשעים המסלקים השגחתו בשפלים ואף ידיעתו אותם מצד עליונותו... בעבור שהזכיר בסוף המזמור שלפניו שעיקר השגחת השם בשפלים היא בחסידים ואמרו "תהלה לכל חסידיו" ואח"כ אמר "ישמח ישראל בעושייו" כלומר כמיחד בהם השגחת יתירה על שאר האומות עד שהוא כמיחד בו עשייה זולת העשייה הכוללת הכל וכאמרו הוא עשנו ולא אנחנו עמו וצאן מרעיתו" והאריך שם הרבה בזה, ובסיום הפרק כתב "ושהנהגתו והשגחתו כוללות כל אשר בה לאיש ואיש ההשגחה הראויה בהם ותכליתה היא בישראל בחסידים וצדיקים ובברי לבב מפני שקיום האמונה הזאת היתה עיקר כוונתו הספר ההוא כאשר אמרנו"¹.

¹ רבי משה, בנו של רבי שמואל, מציין באגרתו בנושא ההשגחה (הובאה באתר אוצר הספרים היהודי השיתופי) למקורות אלו בספר מקוה המים, וכותב שבהם מפורש שדעת אביו שההשגחה היא כפשוטה. יש לציין שהר"י קאפח (הקדמה למורה נבוכים במהדורתו עמ' 26) כותב שבשעה שכתב ר"ש את אגרותיו לרמב"ם לא הבין הרבה בפילוסופיה, ואת הספר יקוו המים כתב מאוחר יותר כשהבין הרבה בחכמה זו. ולכן יש לסמוך יותר על דבריו בספר הזה מאשר על דבריו באגרות, וראה מה שכתבנו בפרק השגחה.

ח) רבי שמואל אבן תיבון שלח לרמב"ם שרצונו לבא ממרחק אליו לשאול ספיקותיו, הרמב"ם כתב לו שחבל על טרחתו לבא אליו כיון שהרמב"ם עמוס מאוד ולא יוכל להאריך עמו. המ' שופך מלל רב כדי לנסות לומר שלמרות שהרמב"ם היה עמוס מאוד מאוד, "אין שום הגיון" לומר כי לא היה מספיק זמן לרמב"ם לעשות על השאלות, ולכן "שקוף" לומר שהסיבה היא שהרמב"ם לא רצה שידע את דעותיו האמתיות. כל זה למרות שהרמב"ם עצמו מעיד שר"ש אבן תיבון עמד על סוף דעתו ואם כן לא היה מה להסתיר ממנו (אולי גם בזה יאמר המ' שמה שכתב כן הרמב"ם בא לרמות את האנשים...).

ראיה "ברורה" זו מעלה גיחוך, הרבה יותר הגיוני לומר שהרמב"ם כתב דברי אמת ובאמת לא היה זמן. הרי הרמב"ם באותה האגרת מתאר כיצד כתב את מכתבו "ובורא עולם יודע אין כתבתי לך השיעור הזה, ואני בורח מבני אדם מתיחד במקום שלא ירגישו, ואני פעם נסמך לכותל ופעם כותב שוכב לרוב חולשת הגוף". גם באגרת הבאה לחכמי לונל (מהדו' שילת) שבקשו מהרמב"ם לתרגם להם מכתביו כותב הרמב"ם שאין לו זמן כלל, שם אי אפשר להסביר שאמר כך מטעמיו של המ', ומוכרחים לומר שבאמת לא היה לו זמן. לי עצמי היה מקרה שרציתי לבא לאחד מגדולי הדור הקודם לשאול שאלה שהתשובה עליה קצרה הרבה יותר משאלות רשב"ת ולא היה לו זמן (אא"כ נאמר שגם אותו גדול פחד שאגלה את מחשבתיו...). גם המ' יודע שאין ראיה מכאן ולכן הרבה לשפוך מלל להסביר כמה זה "לא הגיוני....".

בקשר לדעותיו של ר"ש אבן תיבון עצמו גם הם שונות בהרבה ממה שהמ' טופל עליו כמו שנראה לכל מעיין בכתביו, הארכנו בזה בסוף הספר בפרק מפרשי הרמב"ם (אות ד, ט).

הרב קאפח (הקדמה למו"נ במהדורתו, עמ' 24-25) כותב סיבה אחרת מדוע הרמב"ם לא רצה שרבי שמואל בן תיבון יבא אליו, והיא שבאותו הזמן רבי שמואל לא ידע הרבה בפילוסופיה כמו שכותב לו הרמב"ם בהמשך אותה האגרת ביחס לאחת השאלות שנשאל, שקשה לו לענות לו משום שהדבר צריך הקדמות רבות בפילוסופיה שלא היו באותה תקופה לרבי שמואל, ולכן נמנע הרמב"ם מלענות. וזו הסיבה שלא היתה תועלת מביאתו אליו. בין כך ובין כך אין מכאן שום הוכחה לשיטתו של המ'.

מפרשי הרמב"ם

פרק זה הוא תגובה לפרק האחרון של הספר (הנספח). הבאנו אותו בתחילה משום שהוא נוגע לנושאים של המבוא, והוא גם הקדמה לספר, ישנם דברים שזכרו כבר במבוא והבאנו אותם שוב כדי שהדברים יהיו על הסדר.

א) בתקופתו של הרמב"ם, וגם אחריה, היו מקומות בהם התפשט בישראל לימוד הפילוסופיה. מכיון שהדעות שהחזיקו בהם הפילוסופים באותה תקופה היו סותרים לחלק מעקרונות התורה, נוצר אצל הלומדים קונפליקט בין התורה לפילוסופיה, וכך התפתחו בישראל שלש קבוצות שונות זו מזו ביחסם לפילוסופיה:

הקבוצה הראשונה קיבלה את עקרונות הפילוסופיה כאמת מוחלטת, וביטלה את דברי התורה מפניה. פעמים בחוסר אמונה מוצהר בתורה, ופעמים בפרשנות מרחיקת לכת מאוד שנועדה להתאים את התורה לפילוסופיה.

הקבוצה השנייה נקטה בגישה הפוכה. היא קבלה את התורה לפי פשוטה כאמת מוחלטת, וסברה שדברי הפילוסופים אינם אמת.

הקבוצה השלישית הלכה בדרך ממוצעת. היא קבלה את התורה כאמת מוחלטת, אבל סברה שלא כל דברי התורה וחז"ל הם כפשוטם, וישנם מקומות שהשכל האנושי מכריח לפרש בצורה שונה מהפשט שנראה בהשקפה ראשונה. במקומות אלו מפרשים את דברי התורה לפי האמיתות של השכל האנושי שחלקם התבררו בדברי הפילוסופים. למשל בטויים של הגשמה שזכרו ביחס לבורא יש לפרשם בדרך העברה כיון שהשכל מכריח שלא תתכן הגשמה אצל הבורא.

בפתיחה למורה נבוכים מזכיר הרמב"ם את שתי הקבוצות הראשונות "אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמתו אמתת תורתנו והוא שלם בדתו ובמדותיו ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עניניהם ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו והציקוהו פשטי התורה ומה שלא סר היותו מבין מדעתו או הבינהו זולתו מעניני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים, ונשאר במבוכה ובהלה, אם שימשך אחרי שכלו וישליך מה שידעוהו מהשמות ההם ויחשוב שהוא השליך פינות התורה, או שישאר עם מה שהבינו מהם ולא ימשך אחר שכלו, אך ישליכהו אחרי גוו ויטה מעליו, ויראה עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונוק בתורתו, וישאר עם המחשבות ההם הדמיוניות, והוא מפניהם בפחד וכובד ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה". ממשיך הרמב"ם וכותב שהוא עצמו הלך בדרך השלישית, ולכן חיבר את ספר מורה הנבוכים כדי ליישב את הסתירה הנראית במבט ראשון בין השכל לתורה "אבל המאמר הזה דברי בו עם מי שנתפלסף, כמו שזכרתי, וידע חכמות אמתיות, והוא מאמין לדברים התוריים, נבוך בעניניהם". וכך כתב הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה א עמ' 106) על הרמב"ם "כי דבר ידוע הוא שלא הלך בעינים עצומות אחרי אריסטו ואחרי הפילוסופים הערבים מפרשי דבריו, רק הוא ז"ל חקר ובחן וזיקק את הדברים לפי כל הכחות של המדעים שהיו בזמנו ועוד יותר מהגבול שלהם, ואחרי בירור הדברים, שנתבררו לו שלא היו בהם משום סתירת יסודי התורה והיתה דעתו נוטה אליהם, לא כיחד את האמת להגיד שהם הנם דעותיו, ומצא לנכון לפרש על פיהם דברי תורה שבכתב ושבעל פה". דוגמא נוספת להולכים בדרך זו ניתן למצוא בדברי רבי דעיה הפניני שהובאו בתשובות הרשב"א (א תיח).

מאידך, חלק מחכמי אותו הדור הלכו בדרך השנייה, והיו גם אנשים שהלכו בדרך הראשונה ופרשו מדרך התורה.

כמובן שבין שלש הקבוצות הללו יש הרבה דרגות ביניים, אבל כולם סובבים על הציר של שלש הגישות הללו.

ב) באותה תקופה היו מחלוקות ועימותים רבים בעולם היהודי בנושאים אלו. כשמתבוננים בעומק על הגישות שהיו לרבותינו הראשונים בנושאים אלו, רואים שהמתנגדים לגמרי לפילוסופיה (הקבוצה השנייה) חלקו בכמה עקרונות חשובים על הסוברים שיש לפרש את התורה במקומות מסויימים לפי דרך הפילוסופיה (הקבוצה השלישית). מחלוקת זו היתה מחלוקת חזקה, וכל צד היה מאוד נחרץ בדעתו, אבל בשום פנים ואופן לא סבר על הצד השני שהוא מחוץ לדרך התורה לגמרי ח"ו, להיפך החולקים כבדו מאוד זה את זה. לכן מצאנו ראשונים רבים שחלקו על הרמב"ם בצורה נחרצת בכמה נושאים חשובים, וכבדו אותו מאוד וקבלו את פסקיו בהרבה מקומות, כמו הרמ"ה והר"ן והריב"ש והרשב"א ועוד. ואלו דבריו של הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה ח"א עמ' 105) "וגם באילו הדעות אשר אנו מוצאים שרבים מחכמי הדורות חולקים עליהן, יכולים אנחנו רק לומר שהננו מוכרעי מוכרעים להחזיק בהדעות שרוב גדולי ישראל נטו אליהן, אבל חס לנו להחליט על דעותיו של רבינו הגדול שהן דעות חיצוניות, חלילה! ואחרי שרבינו הרמב"ם, שתורת ד' היתה מקור חייו, מצא את לבבו נאמן לד' ולתורתו ועמו באלה הדעות, הלא זה הדבר בעצמו הוא הצד המכריע, שאין בהן דבר שיוכל להטיל טינא בלב או לדחות את מי שהוא מקדושת התורה וקדושת ישראל".

שונה מאוד היה היחס של המאמינים בתורה לקבוצה הראשונה שביטלה את התורה מפני הפילוסופיה - בין אם הדבר היה במוצהר ובין אם פרשו את התורה לגמרי לפי הפילוסופיה – אליהם התייחסו ככופרים גמורים

"מכל בני גדלה החטאים האלה בנפשותם מחוייבים כל ישראל להחרימם ולנדותם. ולא יכפר להם העון הזה עד ימותו. אש של גיהנם כלה וגופם של אלו באש לא נפח אש לא תכבה נתון" (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תיז, בשם הרשב"א ועוד חכמים רבים).

מכיון שנושאים אלו נוגעים לעקרי האמונה, כל מי שהיה חשש או שחשבו שהוא מהקבוצה הראשונה שאינו מאמין בתורה, גדולי ישראל יצאו בחריפות נגדו כל עוד לא התברר בוודאות שהוא מאמין בעקרי התורה. דוגמה לדבר מצאנו בתשובות הרשב"א (תטו-תיח) שחשד ביושבי פרובינצא שהלכו אחר הפילוסופיה בניגוד לדעת התורה (כדרך הראשונה), והם שלחו מכתב ארוך לרשב"א שלא סטו מדרך התורה אלא שפירשו אותה במקומות מסויימים לפי השכל (כדרך השלישית). והיו מקרים רבים דומים לזה (לדוגמה עיי' מנחת קנאות עמי' תשכו).

ג) על הרקע הזה צמח מה שנקרא "פולמוס הרמב"ם". אחר שיצא הספר מורה נבוכים והחל להיות נפוץ, קמו מערערים שחששו שהרמב"ם הוא מהקבוצה הראשונה ח"ו, ופרצה על כך מחלוקת גדולה. גדולי הראשונים בראשם הרמב"ן בררו את הדבר היטב וראו שאין כל ממש בדברים, והרמב"ם היה מהקבוצה השלישית והאמין בתורה בצורה מוחלטת ללא סייג כמו שרואים מכל ספריו, כך סברו גם הרשב"א והריטב"א והר"ן ושאר הראשונים. גם בנו של הרמב"ם רבי אברהם, שהיה גדול בעצמו כעדותו של הרמב"ם, ובנוסף הכיר את אביו וידע בודאי מהי דעתו האמיתית, כתב ספר שלם "מלחמות השם" לברר את דעתו האמיתית של הרמב"ם שהיא כדרך השלישית, גם הוא בעצמו ובניו הלכו בדרך אביהם הגדול והאמינו בכל יסודות התורה המקובלים כעדות בני אותו הדור. אחר שהתבררו הדברים ללא ספק, גם חלק מהחולקים בתחילה כמו רבינו יונה, חזרו בהם.

בנוגע למחלוקת זו נכתב רבות, ולא נאריך בזה, רק אציין שתי נקודות. א. המצדיקים את הרמב"ם הבינו בפילוסופיה הרבה יותר מהיוצאים נגד הרמב"ם, וכמו שהעיר הרמב"ם עצמו באגרת תחיית המתים, והבנתם בחכמה זו הביאה אותה למסקנה שאין סתירה בין התורה לדברי הרמב"ם. ב. למצדיקים את הרמב"ם לא היה שום ספק ולו הקטן ביותר בצדקת דעתם. במקרים אחרים כשהיה להם אפילו ספק קל שבקלים שיש דעה המנוגדת לאמונה, חששו לכך והפרישו את הציבור מדעות אלו.

ה) ביחס לדבריו ושיטתו של רבי שמואל בן תיבון, הארכנו בפרק הקודם.

בתקופה מאוחרת יותר כ-200-100 שנה אחר כתיבת המורה נבוכים, קמו פילוסופים מישראל שעסקו הרבה בפילוסופיה ונטו אחריה, ובנוסף עסקו גם בפירוש דברי המורה נבוכים לרמב"ם. חלקם היו מהקבוצה השלישית שהאמינה בתורה אלא שפרשה אותה במקומות מסויימים לפי השכל, וחלקם נטו לקבוצה הראשונה והלכו אחר דברי הפילוסופים גם במקום שהם מנוגדים לתורה. חברי אותה קבוצה שנטו מדעות התורה לא היו אחידים בדעתם, לכל אחד מהם היתה דעה שונה מחבירו, וכולם על הרצף שבין הקבוצה השלישית לראשונה, חלקם קרובים יותר לקבוצה השלישית וחלקם לראשונה, כאשר כל אחד מהם מנסה לפרש בדעת הרמב"ם כשיטתו. גם בהקשר זה חשוב לציין שתי נקודות.

הראשונה היא מה שכתבנו שלכל אחד מאותם מפרשים היתה דעה עצמית, והוא ניסה לפרש בדעת הרמב"ם כשיטתו, ובהרבה מקומות הדבר ניכר שפירש כך רק משום שזו דעתו האישית של אותו המפרש אף שהפירוש אינו נכנס כלל בדברי הרמב"ם. וכך כותב הר"י קאפח (הקדמתה למורה נבוכים במהדורתו, עמ' 29) ביחס לאחד מאותם מפרשים "נראה שהוא היה בעל דעות חורגות מן המסור והמקובל באומה ואף בדברים יסודיים... ולא היה אכפת לי אם היה מבטא את כפירותיו והזיותיו בתור דעות שלו, הנו ככל הפקפקנים והספקנים והכפרנים שבעולם, אך מצער הדבר שהוא מנסה להשחיל את דעותיו כאילו רבינו הרמב"ם חלילה סבור כך. ולפעמים נדמה כי בודעין הוא מנסה להטעות את הקורא, ויש להיזהר בו".

כך כתב גם הראי"ה קוק (אוצרות הראי"ה עמ' 261) "הפכו אלו המפרשים רש"ט והנרבוני קערה על פיה וחפאו דברים אשר לא כן...ואלו המפרשים חזו להם מקסם כזב ושוא ותפל, מה שלא עלה על דעת הר"ם ז"ל מעולם, ורבינו משה כסאו נקי".

ו) הנקודה השנייה, שכל המפרשים הללו לא יכלו להתעלם מהעובדה שבדברי הרמב"ם במקומות רבים מאוד, ולפעמים בספרים שלמים מפורש שלא כדבריהם. כדי להתמודד עם עובדה זו סמכו על מה שכתב הרמב"ם בפתיחת המורה נבוכים בסתירה השביעית "והסבה השביעית, צורך הדברים בעניינים עמוקים מאד יצטרך להעלים קצת ענייניהם ולגלות קצתם, ופעמים יביא הצורך כפי האמירה אחת להמשך הדברים בה, כפי הנחת הקדמה אחת, ויביא הכרח הצורך במקום אחר להמשך הדברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם, ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד". דהיינו שלפעמים כותב מחבר ספר דעה מסויימת ומוכיח אותה על ידי הנחת יסוד שאינה נכונה, ובמקום אחר כותב את הנחת היסוד הנכונה, והטעם הוא שההסבר לפי הנחת היסוד הנכונה הוא מורכב וקשה להבנה ולכן מוכיח המחבר דעה זו מהנחת יסוד שאינה נכונה. מוסיף שם הרמב"ם "ואמנם אשר ימצא במאמר הזה מן החלוף הוא לפי הסבה החמישית והסבה השביעית. ודע זה והבן אמתתו וזכרהו מאד שלא תתערב בקצת פרקיו". אם כן כותב הרמב"ם שב"קצת" מקומות במורה נבוכים משתמש בשיטה זו. זו טענתם.

אין אמת בטענה זו. כוונת הרמב"ם בפתיחה היא כמו שפירש הר"י אברבנאל (בסוף הפתיחה) שכשיש עיון דק שאין ביכולת השכל הגס להבינו מקיים את הדברים בהנחת יסוד פשוטה יותר אף שאינה נכונה. הרמב"ם מדבר על ההוכחות לדעות ולא על הדעות עצמם שהם אמת לאמיתה, אין כאן כל רמז לכך שיש מקום לומר דעות שהם שקר כדי לחזק את העם בדברים אחרים וכדו', זו הזיה שאין לה כל קשר לדבריו של הרמב"ם, והיא מנוגדת לכל דרכו שבק באמת ומסר נפשו עליה.

דבר נוסף. ברבים מהמקרים בהם הם טוענים שהרמב"ם הסתיר את דעותיו האמתיות, אין שום סיבה להסתרה זו. באותם נושאים אין שום בעיה לומר את הדעות האמתיות והדבר אינו גורם לחוסר הבנה או נזק, כמו שציין רבי שמואל בן תיבון במכתבו (הובאה באתר ארון הספרים היהודי השיתופי). בעלי אותם הדעות המציאו תאוריות שונות ומשונות להסביר מדוע רצה הרמב"ם להסתיר אותם הדעות, אותם התאוריות מלבד שאין בהם הגיון אין להם זכר בדברי הרמב"ם.

בנוסף, הרמב"ם דיבר על סתירות הנמצאות "לפעמים" "בקצת" המקומות בספרים. לשיטת אותם המפרשים הדברים שאינם נכונים הם רוב הספר. למשל כל השער השני במו"נ שמקיים את חידוש העולם אינו נכון לשיטתם, רוב הפרקים שמדברים על ההשגחה באבות האומה או בפרטי האנשים אינם נכונים לשיטת חלק מהם. ומעטים הם המקומות שהרמב"ם התכוון למה שכתב. וכל שכן שאר ספריו של הרמב"ם כמו פירוש המשניות והמשנה תורה שלדעתם אין בהם אמת גם בדעות שנמצאות שם וגם בעצם דרישת ההלכה שאין בה ערך לשיטתם. כל בר דעת מבין שדבר כזה לא יתכן.

בכלל לומר שעיסוקו של הרמב"ם בבירור ההלכה לימודה והפצתה על ידי כתיבת המשנה תורה ופירוש המשנה - דבר בו עסק עשרות שנים מחייו - הוא דבר שאין לו כמעט ערך לדעת הרמב"ם עצמו, מפני ששמירת המצוות לדעתם אין בה ערך לאדם שלומד פילוסופיה, היא דבר מוקצה מהדעת לגמרי. אדם לא משקיע את רוב שנותיו בדבר שאין לו ערך לדעתו, ויעידו על כך אותם פילוסופים שהחזיקו בדעות הכפרניות של המ', שאף אחד מהם לא השקיע יותר מידי בבירור ההלכה.

(ו) כל זה ביחס לאותם המפרשים שנטו לקבוצה הראשונה. המ' הרחיק לכת הרבה יותר מהם, וכפר לגמרי במציאות הבורא הנבואה והתורה, לשיטתו כמעט כל המורה נבוכים לא היה ולא נברא, כל פרקי הנבואה אינם שייכים משום שאין דבר כזה נבואה, כל המאמר הראשון שמדבר על האלוקות ועל התארים לא אינו שייך שהרי לשיטתו אין אלוקים, כל המורה נבוכים שמביא ראיות מהתורה וכותב שהיא האמת המוחלטת אינו שייך שהרי המ' כופר בתורה מן השמים. דברי הרמב"ם שהובאו לקמן לרבי שמואל בן תיבון שהנבואה מגיעה למה שאין ביכולת דעת האדם להגיע אין להם שום הסבר לשיטתו. לשיטתו ספרי הרמב"ם דומים יותר לספר פנטזיה שיש בו במקומות מסוימים כתב סתר שצריך לפענחו, מאשר לספר פילוסופיה שבא לברר דברים בצורה שכלית. הזיות אלו הם דמיונות המחבר בלבד ואין להם שום קשר לדברי הרמב"ם.

(ז) נמשיך בדברי המ'. המ' טוען שהוא מעדיף את דברי המפרשים שנטו לשנוי ביסודות התורה משום שלדעתו הם "נטועים בהקשר ההסטורי המיידית של הדברים". אין הגיון בקביעה זו. דברי שכל הם נצחיים, ואין שום הבדל באיזה דור לומדים אותם, למשל היסודות של המדע שהתחדשו לפני 2000 שנה היום התבררו הרבה יותר מבעבר למרות שאנשי המדע שבעבר היו "נטועים בהקשר ההסטורי של הדברים" יותר מהיום. בכל דבר צריך לבדוק אם הוא מסתבר או לאו, ואין שום משמעות להקשר ההסטורי, וכיון שבדברי אותם המפרשים לא נכנסים כלל ברמב"ם הם טעות, ומה שהם פרו ברמב"ם זה משום שהם סברו כך בעצמם כדברי הר"י קאפח.

הדברים גם אינם נכונים עובדתית. אותם מפרשי הרמב"ם ברובם חיו כמאה עד מאתיים שנה אחר כתיבת המורה נבוכים. חכמי אותו הדור כהרמב"ן הרד"ק רבי אברהם בן הרמב"ם ועוד רבים, דוקא לא סברו כמותם, ופרשו את דעת הרמב"ם שלא כדבריהם וכמו שכתבנו. מלבד זאת, גם בתקופת אותם המפרשים ואחר כך היו גדולים רבים כהר"י אברבנאל ר"ח קרשקש הר"א קרשקש העקרים ועוד, שפרשו את הרמב"ם בדרך המסורתית.

בנוסף, כל הפרשנים עליהם מסתמך המ', היו גם ביניהם היו חילוקי דעות לא קטנים, וכולם היו רחוקים מאוד מדעותיו של המ' כמו שכתבנו. למשל דעתו של המ' שכופר במציאות הבורא ובכל מציאות רוחנית, שונה לחלוטין גם מדעתו של הנרבוני שמקיים את מצאות הבורא כמציאות רוחנית, ומזה נובעים הבדלים רבים נוספים בין דעותיו של המ' לדעותיהם של אותם מפרשים. המ' בדרך כלל הקפיד להסתיר הבדלים אלו, ובכמה מקומות בספר הערנו עליהם (למשל בפרק תורה מן השמים, בפרק מצות מעשיות, ועוד).

(ח) השאלה למי ייעד הרמב"ם את ספרו, והתשובה המטופשת שהרמב"ם כתבו לאפיקורסים שאינם מאמינים בתורה, סותרת את דברי הרמב"ם עצמו בפתיחת ספרו. הרמב"ם שם כותב בדיוק להיפך, ומבאר שייעד את ספרו למי שמאמין בצורה מוחלטת בתורה ומוצא סתירות בינה לשכל האנושי, ובשבילו כתב הרמב"ם את הספר כדי ליישב את הסתירה מתוך הנחה שהנבואה היא מן השמים והיא אמת מוחלטת ולא יתכן שתהיה סתירה בינה לשכל האנושי. וכך כותב הרמב"ם "אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמנתו אמתת תורתנו והוא שלם בדתו ובמדותיו ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עניניהם ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו והציקוהו פשטי התורה ומה שלא סר היותו מבין מדעתו או הבינהו זולתו מעניני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים... ובכלל המאמר הזה כוונה

שניה, והוא ביאור משלים סתומים מאד שבאו בספרי הנביאים ולא פורש שהם משל"י. הרמב"ם בפתיחה מצייין שכתב את ספרו לתלמידו רבי יוסף, שלא היה בו שמץ מאותם דעות של המ'.

באגרות הרמב"ם (מהדו' שילת עמ' תקנז) שולח הרמב"ם את ספרו לחכמי לונלי, משבח אותם על דרישתם בחכמה, ומדריך אותם כיצד ללמוד את ספריו. לחכמי ישראל אלו כתב הרמב"ם את ספרו, ולא לאנשים מסוגו של המ' שאינם מאמינים בתורה.

גם דברי המ' שללא פירוש אותם המפרשים לא ניתן כלל להבין חלק מדברי הרמב"ם אינם נכונים במציאות. מפרשים רבים אחרים הבינו את הדברים מדעתם. ואדרבא לדעת רבים מהמפרשים כהר"י אברבנאל והר"א קרשקש אותם המפרשים עליהם הסתמך המ' הטעו את הרבים בפירושם.

ט) המ' מצא "הוכחה" לדעותיו מדברי הרמב"ם במכתבו לר"ש בן תיבון "והכרתי מן דבריך שליבך ירד לעומק העניין ויגלה מצפון הסודות". לדעת המ' אותם הסודות הם "רמזים אפלים" לדעות של כפירה ומכאן ראיה ניצחת לדעתו שהרמב"ם הסכים ח"ו לדעות של כפירה. המ' סובר שר"ש בן תיבון האמין באותם הדעות הכפריניות, וסובר שכיון שהרמב"ם כותב עליו שהבין את סודו גם הרמב"ם ח"ו סובר כן.

אין כל התחלה לדברים אלו. ה"סודות" שכותב הרמב"ם אינם רמז לדברי כפירה כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם שנקט לשון זו במקומות רבים רק על דברים קשים להבנה בשכל מפני שהם נצרכים להקדמות רבות או שהם מופשטים ודקים, וכך פירש הר"י אברבנאל בסוף הפתיחה את דברי הרמב"ם על סודות. גם באותה האגרת הדברים מוכחים, הרמב"ם לא הכיר אישית את ר"ש בן תיבון כמו שפותח את האגרת שם, וההיכרות עמו היתה רק מתוך השאלות ששלח אליו במכתביו, אותם מפרט הרמב"ם בהמשך האגרת. חלק מהשאלות היו בנושאי ניסוח, וחלקם בנושאים עיוניים במורה נבוכים שהם ה"סודות" עליהם דיבר הרמב"ם, ועליהם כתב שהר"ש בן תיבון עמד על הסודות והמקומות הקשים להבנה. כאמור, בהמשך האגרת עונה הרמב"ם באריכות לר"ש על ספיקותיו, ומפרש מהם הסודות עליהם עמד ר"ש בן תיבון, בכל דבריו שם אין רמז לדעות של כפירה אלא רק לעיונים דקים ומופשטים, כמו הבדל בין דבר שהוא בכח לדבר שהוא באפשרות, ובין דברים שמתחלקים בהתחלק הגשם לדברים שאינם מתחלקים. שום דבר מכל הסודות הללו עליהם דיבר הרמב"ם בתחילת האגרת אינו נוגע לדעה של כפירה.

רבי שמואל בן תיבון עצמו לא האמין באותם דעות שמיחס לו המ' וכמו שהבאנו לעיל (אות ד) מספריו. רבי יעקב בר ששת ועוד גדולים אמנם חשדו בו שנוטה לדעות אלו, ובאותה תקופה רבים נחשדו על כך כאמור לעיל, אבל הרמב"ם עצמו ודאי שלא חשב כך על רבי שמואל, וכמו שנראה באמת מכתביו של רבי שמואל, ולכן כתב עליו באותה האגרת את דברי השבח ונתן לו לתרגם את ספרו.

נקודה נוספת. הרמב"ם כותב שהר"ש בן תיבון עמד על כוונת מורה הנבוכים. מהמשך האגרת נראה שכוונתו שהבין באופן כללי את שיטת המורה נבוכים ודרכו העמוקה, אבל אין כוונתו שידע לפרש את כל דברי המורה נבוכים לאמיתתם. הרמב"ם בתחילת האגרת וגם באגרת הבאה לא כותב עליו שידע את ההקדמות הנצרכות ללימוד הפילוסופיה, אלא שיש לו "לב נבון להבין משל ומליצה". בהמשך האגרת מתבארים הרבה ספיקות שהיה לרשב"ת במורה נבוכים, בחלק מהמקרים כותב לו הרמב"ם שלא הבין נכון, בחלק מהמקרים כותב הרמב"ם שאינו יכול להסביר לו משום שהדבר נצרך להקדמות נוספות ולידע מוקדם בפילוסופיה והבנתו לא היתה נכונה משום שלא היה לו את אותו הידע. "אמנם מה שנסתפק לך... דע כי פירוש זה ופירוק הקושיא ההיא צריך לידעת הקדמות טבעיות רבות, יארך עלי בעת הזאת פרושן, כי זה החיבור כמו שידעת, למי שידע ההתחלות האלו כלן, ואין במה שחשבת חסרון דבר כלל". בהמשך גם מדריך אותו הרמב"ם כיצד להתחיל ללמוד פילוסופיה וכותב אילו ספרים עליו ללמוד כדי שיבין לעומק את ענייני הדעות. על ספרי הפילוסופיה שהיו לרבי שמואל כותב שם הרמב"ם שהם "הזיות ורוחות והבלים". כך כותב גם הר"י קאפח באריכות (הקדמה למורה נבוכים במהדורתו) שהרשב"ת בזמן שתרגם את המורה נבוכים לא ידע הרבה פילוסופיה והדבר השפיע על הבנתו את המורה נבוכים, והביא כמה הוכחות לכך, ורק בתקופה מאוחרת יותר למד פילוסופיה ועמד על עיקרי הדברים.

י) ועיקר הכל, כותב הרמב"ם באותה האגרת (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת עמ' תקנז) שנכתבה כהדרכה להבנת ותרגום המורה נבוכים, שאריסטו הגיע לכתחילת מה שדעת האדם יכולה להגיע, אבל הנבואה היא למעלה מזה ומגיעה לדברים שאין יכולת בדעת להגיע בשכלו "ודעתו רצוני לומר דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוקי עד שישגו את מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה הימנה".

בזה קבע הרמב"ם את העיקר הגדול שהתורה והנבואה אמת, והיא למעלה מכל מה שאפשר להגיע אליו בשכל אנושי, והאמת נקבעת לפי התורה ולא לפי הפילוסופיה, כלשונו של הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה עמ' 107) "הרמב"ם ז"ל הבדיל הבדלה תהומית שאין למעלה הימנה, בעצם המהות של התורה כלפי חכמת יון, וזאת היא ההבדלה שבין קודש לחול, אחרי אשר קבע הוא ז"ל שלשת יסודות עקריים ששום מעיין בספר המורה לא יוכל לזוז מהם, והם: האחד, שהנבואה היא למעלה מכל המושג של השכל האנושי כלו, ומה שלא יושג כלל בשכל האנושי הרי הוא נודע בבירור על ידי הנבואה, שהיא דבר ד"י".

חידוש העולם

א) המ' קובע כי למאמין בחידוש העולם אין טעם לעסוק במדע. הנחת היסוד שלו בנויה על כך שלמאמין בקדמות יש חוקיות לסדרי הטבע ויש מה לחקור אותם. למאמין בחידוש קבע המ' שכיון שהאלוקים ברא את העולם יש מאין אין כלל חוקי טבע, וכל מה שקיים הוא רק משום שאלוקים רצה באותו רגע בכך, אבל אין חוקיות. למשל הסיבה שדבר שנזרק כלפי מעלה נופל כלפי מטה אינה משום כח המשיכה אלא משום שברגע זה הבורא רוצה שתיפול. וכל מה שאנו רואים שקיימים חוקים הוא דמיון דהיינו שבמקרה העולם מתנהג לפי חוקי הטבע והוא יכול גם להתנהג הפוך. לכן קובע המ' שאדם דתי אינו יכול להיות מדען, שהרי המדע חוקר את חוקי הטבע שאינם קיימים לדעת המאמין בבורא. המ' מביא שהרמב"ם עצמו כותב בצורה נחרצת שיש חוקי טבע ומתנגד בחריפות לאומרים שאין חוקיות והכל דמיון ויכול להיות אחרת, ומזה מסיק שרמב"ם מאמין בקדמות העולם. כיון שאין ממש ב"ראיה", שופך המ' כמה עמודים של מלל לבזות מי שחושב שיש חוקיות ויחד עם זה מאמין בחידוש העולם, כדי לשוות רושם של חשיבות לדבריו².

² אני מציג כאן חילופי דברים שהיו לי בנושא זה עם המ'. חלק מהדברים הכנסתי בפנים בהמשך הפרק, אבל כדי שהתגובות יהיו מסודרות הבאתי אותם גם כאן.

דברי המ' - מעולם לא כתבתי בספר שאדם דתי לא יכול להיות מדען. הרי זוהי עובדה שישנם הרבה מדענים דתיים. מה שטענתי הוא שהמוטיבציה הבסיסית של המדע - להסביר את העולם - לא רלוונטית עבור אנשים דתיים, שיש להם "הסבר" משלהם. עדיין מישוהו יכול להשתלם במדע מן הסיבות שאחרים משתלמים בתלמוד - להשיג משרה טובה, מתוך הנאה אינטלקטואלית, או כדי להמציא מכשירים ותרופות וכו'. אבל המוטיבציה הראשית של המדענים, עוד מימי תאלס ביוון, לא היתה כל אלו אלא השאיפה להסביר את העולם, וזה כאמור לא רלוונטי למאמינים באל אישי.

הדוגמה שהבאתי בספר היא משאלות תמימות של ילדים, כגון: מדוע השמיים כחולים? אני במענה לשאלה כזו לעולם אינני מזכיר את אלוהים, שאינו רלוונטי כאן בכלל. יש הסבר מדעי: מבין תדירויות אורכי הגל של האור הנראה, אור כחול מתפזר הכי הרבה. חרדי יענה לילד: כי כך ה' עשה. ה"תשובה" של החרדי אינה מסבירה כלום, כי אפשר להמשיך לשאול: ולמה עשה ה' כך ולא אחרת? הרי החרדי מודה שאלוהים היה יכול לעשות אחרת. תשובתי שלי לעומת זאת היא סופית. אין לשאול מדוע אור כחול מתפזר הכי הרבה ולא אור אדום, כי חוקי המדע הם כאלו שאינם יכולים להיות אחרת. אפשר אמנם לדמיין אותם אחרת, אך על זה כבר ענה הרמב"ם לכלאם שאין מתחשבים בדמיון העשוי לדמיון נמלה בגודל פיל ופיל בגודל נמלה. ועדיין, החרדי הוא במצב טוב יותר מהמבקש לשלב תורה ומדע. אחד כזה הרי ייקלע בתשובה לילדו למעגל פאתטי. ש: למה השמיים כחולים?. ת: כי מבין אורכי הגלים של האור הנראה, האור הכחול מתפזר הכי הרבה. ש: ולמה האור הכחול מתפזר הכי הרבה?. ת: כי כך ה' עשה. מכיון שבסוף אתה נדחק לאלוהים שלך, למה לא תקצר ותענה לילד מייד את התשובה הסופית, כמו החרדי. זו ההוכחה שהבאתי בספר לכך שהרמב"ם בלבו האמין בקדמות העולם. הרמב"ם שופך מחד גידופים על הכלאם, שעמדתם היא עמדתו של החרדי, ומאידך מתנגד כביכול לעמדת אריסטו, שזו כאמור התשובה שאתן אני לילד. אבל הרמב"ם אינו מציע דרך שלישית שתתווך בין הקצוות, שהוא קורא להם במו"ח ח"א פעי"ג "הדמיון" ו"השכל". הרמב"ם מנגיד את הדמיון והשכל ואינו מציע דרך שלישית (שלמעשה אינה קיימת), ולאור גידופיו הקשים נגד הכלאם ברור לגמרי באיזו מבין שתי הדרכים הקיימות הוא באמת בוחר, למרות דבריו הדיפלומטיים בעד חידוש העולם.

תשובתי - מה שכתבת זו חזרה על הדברים שבספר, שעיקרם הם שאין דרך ביניים. דעה זו היא חסרת הגיון ואף אחד מהמאמינים בחידוש לא סבר כך. אין שום סיבה שבעולם לומר שהבורא ברא נבראים ולא ברא חוקים, דהיינו לומר למשל שהבורא ברא את כדור הארץ ולא ברא את כח המשיכה, או שברא אש, ולא ברא לה את התכונה לשרוף דברים, מדוע לומר כך? כל אדם עם טיפת שכל שבנו ישאל אותו מדוע האש שורפת יאמר לו שזו תכונת האש ולא כי הבורא החליט ברגע זה שהדבר שנגע באש ישרף (כדעת הכלאם אותה דוחה הרמב"ם בחריפות). הבורא החליט בשעת הבריאה שהאש תשרוף, וגם זה כתוצאה מערכת חוקים שגרמה לכך שגם אותה ברא הבורא. המ' סובר שכיון שלמאמין אין קושיא ודוחק להסביר את מציאות העולם ואם יש לו שאלה הוא יכול לומר שכך רצה הבורא לסיבה שאינה ידועה לנו, לכן הוא גם אינו יכול למצוא סיבות למציאות. אין הגיון בגישה זו, גם המדע וגם אנשי האמונה אינם מחפשים תשובות מכח הכרח אלא מחפשים למצוא את התשובה האמיתית, וכיון שברור ונראה לעין שהבורא ברא חוקי טבע גם המאמין מחפש מהם חוקי הטבע שברא הבורא, והסיבה שאדם מאמין לא יענה לבנו שהשמים כחולים מכח רצון הבורא היא שהוא יודע שהבורא ברא גלים שיוצרים את הגוון הכחול, הבורא היה יכול באמת לברוא את השמים בדרך אחרת אבל הוא לא עשה כך ואנו רוצים לברר מהי הדרך האמיתית שבה ברא הבורא את הטבע. הקביעה של המ' שיתכן לומר שהבורא ברא נבראים אבל לא יתכן לומר שהוא ברא להם חוקים אין בה שמץ של הגיון.

השפעתו הישירה של הבורא הוא בעצם הבריאה הכללית, דהיינו שאחר שנברר את כל חוקי הטבע נשאל על כל מערכת החוקים המסועפת של הטבע אם היא קדומה או מחודשת, נאמר שהיא מחודשת והבורא חידש אותה לרצונו או לחכמתו. דהיינו שהבורא רצה לברוא מערכת חוקים מדויקת, וכמובן שיש לו מטרה בכך שברא מערכת זו בצורה זו. לכן למדען דתי יש יותר ערך לחקור את חוקי הטבע כיון שלהשקפתו הם חוקים שברא הבורא, בניגוד למדען כופר שחוקר לדעתו מציאות חמרית שאין לה קשר וערך רוחני. יש לי קשר עם אנשי מדע שומרי מצות וכיון שהם אנשים עם הגיון, כולם ללא יוצא מן הכלל חוקרים מהטעם שכתבתי אני ולא מכח דברי ההבל של המ'.

דברי המ' - אם חוקי הטבע נבראו בידי אלוהים, הם אינם חוקים אלא לכל היותר סדירויות. חוק הוא דבר שאי אפשר לשנותו, או על כל פנים צריך פרוצדורה כלשהי כדי לשנותו. את חוקי הטבע לפי מאמיני החידוש יכול אלוהים לשנות בכל רגע שיתחשק לו, ולכן אין כאן חוק אלא לכל היותר סדירות, כמו במשל שמביא הרמב"ם במו"ח ח"א פעי"ג על מנהג הסולטן לעבור בעיר ברכיבה ולא בהליכה.

בכל אופן, זוהי עובדה שגם בח"א פע"ג וגם בח"ג פט"ו במו"נ מציע הרמב"ם בעניין תפיסת הטבע שתי אפשרויות בלבד: דמיון או שכל. הכלל - דמיון, והאריסטוטליזם - שכל. איפה הדרך השלישית שלך? הרי מחד אתה צריך את הדמיון כדי לטעון שהכל יכול היה להיות אחרת, ומאידך הוא צריך את השכל כדי לטעון שבכל זאת יש חוק (!) המקבע את הדברים כפי שהם. אז איך משלבים את שני ההפכים יחד?

אם הדרך השלישית והמשלבת היא כה פשוטה, מדוע לא הסביר אותה הרמב"ם? לא רק שהרמב"ם לא מסביר, אלא שהוא מודה בפירוש שאינו יודע: "ואני תמה אם זה השער פתוח... ואם יש גם כן דבר שנבדל בו בין הכוח המדמה ובין השכל, ואם הוא דבר חוץ לשניהם יחד, או בשכל עצמו מבדילים בין המושכל למדומה?" במלים אחרות: או שתדמינו על כוח שלישי, "דבר חוץ לשניהם", שאינו קיים כמובן, או שתודו שרק השכל קובע, ו"בשכל עצמו מבדילים בין המושכל למדמה", כי את השכל עצמו אי אפשר להביא למשפט, ואין אינסטנציה גבוהה מן השכל.

אברבנאל, הסיק מדברים אלו מה שכל בר דעת אמור להסיק מהם: "שהיה דעתו נוטה לדעת אריסטו בקדמות העולם, ושכל מה שכתב הרב כטוען לקיים דעת החידוש היה לחלוק כבוד לפרסום הדת ולהסביר פנים לתורה, ולא כאשר עס לבבו".

תשובתי - היכולת לשנות בצורה חיצונית אינה מבטלת את החוק. אין בכך שום הגיון. למשל אדם שבונה מנורה שנדלקת בלחיצת כפתור, והמנורה ברשותו והוא יכול להרוס אותה בכל רגע. אין זה אומר שכל עוד בונה המנורה לא שבר אותה המנורה אינה יכולה להידלק ויש כאן רק "סדירות" ולא "חוק". יצירת החוק ואפשרות ביטול אינם מבטלים את החוק כל עוד לא בוטל. אם הדברים היו נכונים היה אפשר לטעון גם כי יחס לבריאה עצמה אם הבורא יכול לבטלה אין כאן עולם ואין כאן נמצאים, זו שטות, הבורא ברא עולם וחוקים ויכול גם לבטלם בכל עת שירצה. היכולת של הבורא לשנות את חוקי הבריאה אינה טמונה בעצם החוקים אלא בכח ויכולת הבורא ולכן אין בכך כל ביטול לעצם החוקים. אדם מאמין אינו סובר שאין בעולם חוקי טבע, למשל שהאש אינה שורפת או שכל המשיכה אינו קיים. כל אדם מאמין פועל ונוהג לפי המדע, לוקח תרופות נוסע ברכב שבנוי לפי המדע ועוד. זה עוד אחד משקריו הרבים של המי. כל בר דעת שחושב ישר ואין זה משנה מאיזה חוג הוא, מבין היטב שהבורא ברא חוקים ויש ערך לדעת אותם. אם נחליט שהיכולת לבול את החוק גורמת לזה שהחוק הוא דמיון, נהיה מוכרחים גם להחליט שהיכולת לבטל את הבריאה קובעת שאין בריאה ואין נמצאים ואין שום הגיון בזה, ואין גם צל של רמז לזה בדברי הרמב"ם.

מכאן עובר המי לאוסף שקרים. לדבריו הרמב"ם הזכיר בתפיסת הטבע רק שתי אפשרויות דמיון או שכל, המי המציא המצאה שהאמונה בחידוש מחייבת את האפשרות של דמיון דהיינו שכל מדומה אפשר כדעת הכללם. אין זכר לכך בדברי הרמב"ם. נביא את דברי הרמב"ם ביחס לאמונת החידוש ואחר כך את דברי הרמב"ם מהם למד המי שכביכול לתפיסת החידוש העולם הוא דמיון.

הרמב"ם (מו"נ ב כה) אומר שלתפיסת החידוש אין צורך לשאול "למה" ברא הבורא כל בריאה או למה ברא את העולם בזמן מסויים ולא בזמן אחר, משום שהבריאה היא ברצונו או בחכמתו של הבורא דהיינו שיש טעם לבריאה שלא נודע לנו או שאין טעם (ובמקומות אחרים הרמב"ם שיש טעם והוא לא נודע לנו לפעמים ולפעמים בפרטי הבריאה נודע לנו מה הטעם של כל אחד). אין בכך כל קשר לשאלת ה"חוקיות" שהיא נוגעת לשאלה "מה" ברא הבורא ולא "למה" ברא. לדוגמה יש ארס של נחש שמרפא מחלה מסויימת, לכן אנו אומרים שהארס מרפא וזה "חוקיות" הרפואה נגרמה כתוצאה מלקיחת הארס, זו שאלת מה, ואם נשאל למה ברא הבורא את הארס, זו שאלת למה, ועל זה אומר הרמב"ם שגם בדעת המאמינים בחידוש יש סוברים שאין טעם לבריאה דהיינו אף שהארס מרפא בפועל לא זו היתה מטרת בריאתו, ויש סוברים וכך דעת הרמב"ם שזו גם מטרת בריאתו. דוגמה נוספת. יש את חק כח המשיכה שנגרם כתוצאה ממסה של עצמים גדולים והיחס ביניהם. זה חק שהקב"ה קבע ואף אחד לא יחלוק עליו, הסיבה שעצם שנוקם למעלה נופל למטה היא מחמת כח המשיכה. אחר כך נשאל למה ברא הבורא את כח המשיכה וכל הסיפור הזה, התשובה תהיה או כי כך רצונו ואין לזה טעם או שיש לזה טעם וסיבה כמו למשל להיטיב לברואים, וכך סובר הרמב"ם. הרמב"ם בשום מקום לא מציג כלל כאפשרות שלסוברים שהעולם מחודש אין חוקיות. הדיון בדעת הכללם נמצא ברמב"ם במקום אחר לגמרי במורה נבוכים ובהקשרים אחרים לגמרי ואינו קשור כלל לשאלה אם לסוברים שהעולם מחודש יש חוקיות, הרמב"ם עוסק ברשימת הקדמות פילוסופיות ומביא את דעת המדברים ש"כל" מדומה אפשר ודוחה אותה בחריפות. אין כאן כל נגיעה לשאלת החוקיות. הקביעה שכל מדומה אפשר היא קביעה שאין טבע כלל, והאמונה בחידוש אומרת שיש טבע שאי אפשר לשנותו אחר שנברא. אבל לומר שהבורא לא יכול לשנותו זו קביעה שכל מדומה "אין אפשר" גם מצד הבורא שאינו יכול לשנותו, את זה לא רק שלא מקבל הרמב"ם ואין גם שום הגיון שכלי לומר כן אלא שכותב במקומות רבים על מופתי התורה שהם אמת.

המי ערבב את דברי הרמב"ם במקומות שלא קשורים אחד לשני כדי ליצור אחיזת עיניים כאילו הרמב"ם תולה את הדעה שכל מדומה אפשר בדעת החידוש למרות שהרמב"ם עצמו לא קישר ביניהם בשום צורה ובשום מקום לא העלה אפשרות כזו.

נביא את דברי המי שמהם בככול למד שלדעת החידוש העולם הוא דמיון וכל מדומה אפשר. הרמב"ם במו"נ (ג טו) העלה שני צדדים אם היות העולם מחודש הוא אפשרי, והסתפק אם שאלה זו מתבררת בדמיון או בשכל. לדברי המי כונת הרמב"ם שם שלדעת החידוש כל העולם דמיון כיון שאין טבע וחוקים ולדעת הקדמות העולם הוא שכל דהיינו שיש חוקיות. כדי ליישב את ה"סתירה" העצמוה בדברי הרמב"ם שבפרק זה לא שלל את הדעה שאי אפשרות היות העולם מחודש ובחינת הדברים היא בדמיון, ואילו הרמב"ם בפ"א עג כותב שבחינת הדברים היא בשכל בלבד, "יתירץ" המי שבפי"ג כתב את דבריו ליישב דעת השוטים, ובפי"א כתב לפי האמת.

כשרואים את דברי הרמב"ם בפנים אין שום קשר ולו הקטן ביותר בין דברי הרמב"ם לדברי המי. הרמב"ם (פי"ג טו) כותב "המציא דבר מוגשם לא מחומר כלל, הוא מכת האפשר אצלנו, ומכת הנמנע אצל הפילוסופים, וכן יאמרו הפילוסופים, שהמציא מרובע שאלכסונו כצלעו, או זוית מוגשמת שיקיפו בה ארבע זויות פשוטות נצבות, וכיוצא בהם, כל אלו מכת הנמנע, וקצת מי שישכל חכמת הלמודית ולא ידע מאלו העניינים רק המלות לבד לא ציור ענין, יחשבם

אפשריים, ואני תמיה אם זה השער פתוח ומותר לכל אדם שיאמר באי זה ענין שיציירהו שהוא אפשר, ויאמר האחר שהוא נמנע לפי טבע הענין, או יש דבר שישגור זה השער וישמרהו, עד שיגזור האדם ויפסוק שזה נמנע בטבע, ואם בחינת זה הענין ומצדו בכח המדמה או בשכל, ובאי זה דבר יובדל בין המדמה והמושכל, שפעמים שיחלוק האדם על חברו, או תחלוק עליו נפשו בענין אחד הוא אפשר אצלו בטבעו, ויאמר החולק זה האפשרות הוא מפועל הדמיון לא בבחינת השכל, ואם יש גם כן דבר שנבדיל בו בין הכח המדמה ובין השכל, ואם הוא דבר חוץ לשניהם יחד, או בשכל עצמו מבדילים בין המושכל והמדומה, אלו כלם צריכים לחקור אותם מאד".

פירוש דבריו ברור. הרמב"ם קובע שהבורא לא יתואר בדבר שאינו אפשרי בשכל כמו לברא חלק שגדול מהשלם. לפי זה כותב הרמב"ם שיש לדון אם עצם האפשרות לברא יש מאין שתפיסת החידוש בנויה עליה היא דבר אפשרי. שיש מקום לומר שזה נגד השכל ואין אפשרות לעשות דבר כזה. מאידך אין ראייה לוגית שאפשר או שאי אפשר ליצור יש מאין אלא הדבר תלוי בהכרעת הדעת, שיש טוענים שלא מסתבר שיש אפשרות כזו ויש טוענים שכן. וכותב הרמב"ם שעצם הקביעה שאי אפשר לברא יש מאין לא ברור אם היא קביעה שכלית, או שהיא קביעה דמיונית וממילא אי אפשר להאמין בה, שהרי הדבר תלוי בהשערת והכרעת הדעת ואין כאן הוכחה לוגית (דומה קצת למושכלות הראשונות שאינם בהוכחה לוגית), ועצם ההגדרה בין דבר שהוא שכלי לדבר שהוא דמיון בעניינים כאלו אינה ברורה, ומוסיף הרמב"ם שכיון שיש לנו ספק על אמיתות מסוימות אם הם שכל או דמיון, יש בעיה לומר שהשכל יכריע אם הוא שכל או דמיון שהרי השאלה היא על השכל גופא אם אותם אמיתות הם שכל או דמיון, ובאותו פרק מניח הרמב"ם שאלות אלו פתוחות באופן כללי דהיינו על כך שיש דברים שאי אפשר לברר אם הם דמיון או שכל, וביחס לחידוש כותב הרמב"ם בשכלו שהדבר אפשרי ליצור יש מאין וכך דעתו. יתכן שכוונתו שהכריע שהדבר אפשרי, ויתכן שכוונתו שאין הכרע בשכל שהדבר אינו אפשרי וממילא יש להאמין לדברי התורה שהתברר במסורת כיון שאין סתירה לזה מהשכל. אלו דברי הרמב"ם בח"ג טו.

על דברים אלו כותב הר"י אברבנאל לשון זו: "והחקירות היקרות האלה אשר זכר, מי יתן וידעתי למה זה הניח אותן הרב פתוחות? והמפתחות וחיצים שנונים בלב המעיין המאמין, וכבר חשבו אנשים חטאים בנפשותם מפני הדברים האלה מחשבות אוון על הרב, רצוני לומר שהיה דעתו נוטה לדעת אריסטו בקדמות העולם, ושכל מה שכתב הרב לעשות לקיים דעת החידוש הה לחלוק כבוד לפרסום הדת ולהסביר פנים לתורה ולא כאשר עם לבבו".

דבריו ברורים שכוונתו שהרמב"ם לא היה לסיים שהחקירה לא הוכרעה במקום זה, ולציין רק שדעתו שהדבר אפשרי, כדי שלא לתת מקום לאנשים חטאים "לתלות אוון" (דהיינו שקר) בדברי הרמב"ם ולחשוב שהוא מסופק בחידוש דבר שאינו נכון, הר"י אברבנאל לא הסתפק לרגע בדעת הרמב"ם אלא ידע שמי שרוצה לכפור ימצא כאן מקום להיתלות בו כפי שאכן קרה..., דברי המ' כאילו הר"י אברבנאל מודה כאן שהרמב"ם סובר כדעת הקדמות ושאינו טבע קיים לדעת החידוש, הם הטעיה מכוונת ושקר כפול: הראשון שאין בפרק זה כל דיון על השאלה אם יש טבע וחוקיות, הפרק אינו עוסק בזה ואינו קשור לזה ודן רק בצורה פילוסופית אם יתכן ליצור טבע יש מאין. והשני, שהר"י אברבנאל כתב רק שהרמב"ם היה צריך לפרש את לשונו יותר כדי שלא יתלו בדבריו כופרים המתעקשים לאחוז בדעת הקדמות שדרכם לאחז בכל בדל ראייה או רמז ולא שהוא סבר כך בדבריו ח"ו כמו שמפורש בדבריו.

המ' עשה גזירה שוה "דמיון דמיון" מדברי הרמב"ם א עג, שם באמת מדבר הרמב"ם על הדעה שכל מדומה אפשר ודוחה אותה בחריפות, אבל אין כל קשר בין הדעה שכל מדומה אפשר, לדיון על אמיתות מסוימות אם הם דמיון או שכל, ולכן בפרק שלנו (ג טו) לא דוחה הרמב"ם בחריפות את הדעה שאי אפשרות החידוש היא דמיון בחריפות, ולא זו בלבד אלא שגם בדבריו (א עג ההקדמה העשירית) על הדמיון של הכלאם ותוקף אותם בחריפות, מעלה הרמב"ם בסוף הפרק את הדיון שנזכר גם בפרק שלנו על אמיתות מסוימות אם הם דמיון או שכל ושם אינו תוקף את האפשרות שהם דמיון אלא מסיים שצריך להתיישב בזה. וכך כותב שם הרמב"ם "הנה כבר התבאר שיש בנמצא דבר אחד, בו יבחן הראוי והעובר והנמנע, ואינו הדמיון... והתבונן אתה המעיין וראה שהנה יצא דרך עיון עמוק מאד, וזה שאלו קצת ציורים יאמר איש שהם ציורים שכליים, ואחר יאמר כי הם ציורים דמיוניים, ונראה שנמצא דבר אחד יבאר לנו המושכלות מן המדומות, ואם יאמר הפילוסוף שהמציאות עדי כמו שיאמר ובו אבחן הראוי והעובר והנמנע, יאמר לו בעל הדת (ובזה הוא המחלוקת) שזה הנמצא אומר אני שנעשה ברצון לא שהתחייב, וכשנעשה בזה התאר היה אפשר שיעשה בחלופו, אלא אם יגזור הציור השכלי שאי אפשר בחלופו זה כמו שתחשוב, ושער ההעברה הזה יש לי בו דברים תשמעם במקומות מזה המאמר, ואינו ענין ימהר האדם לדחותו כלו פתאום ברגע קטן".

אם כן כל דברי המ' הם אחיזת עיניים והטעיה מכוונת. הרמב"ם לא העלה כלל את האפשרות שלדעת החידוש אין טבע קיים. דברי הרמב"ם על הכרעת המציאות אינם קשורים כלל לשאלה אם יש חוק טבע. הר"י אברבנאל לא העלה בדעתו תלות בדברי הרמב"ם את דברי השטות שתלה בו המ'.

דברי המ' - יש שאלה אחת עקרונית שהר"מ דן בה גם במו"נ א, עג, וגם שם ג, טו, וגם בפיהמ"ש ובכ"מ - כיצד מגדירים (1 הכרחי, 2 אפשרי, 3- נמנע.

להכלאם שלושתם מוגדרים בידי הדמיון, ולאריסטו שלושתם מוגדרים לפי השכל.

התוצאה היא שלהכלאם יש הבדל בין הכרחיותם של חוקי המתמטיקה להכרחיותם של חוקי הפיזיקה, כי את המתמטיקה א"א לדמיון אחרת ואת הפיזיקה כן אפשר, ולאריסטו אין הבדל בין הכרחיות המתמטיקה להכרחיות הפיזיקה.

האמונה בחידוש אכן מחייבת שהדמיון קובע, שהרי זהו כל עצמה של אמונה זו - שאלוהים יכול לעשות כל דבר שאפשר לדמיון.

ומה שכתב שלהר"מ לא כל מדומה אפשר אבל לא כל מדומה אי אפשר - אלא מאי, יש מדומה שאי אפשר ויש מדומה אפשר: הרי הר"מ קובע שאין הולכים אחר הדמיון כלל ולא הדמיון קובע מהו אפשרי.

הקביעה הנחרצת שלו שאם העולם מחודש יש הכרח לומר שאין חוקיות היא חסרת כל הגיון. אין שום סיבה לומר שהבורא לא ברא חוקי טבע כשם שברא נבראים, כמו שביכולת הבורא לברוא עולם ובריות והם אינם דמיון אלא מציאות, כך ביכולתו לברא חוקים קבועים שבהם העולם יתנהג, לא רק שאין דוחק בדבר אלא הוא מסתבר וכמעט הכרחי. למרות שבתקופה המאוחרת של החסידות היה ניתן לפרש בדברי חלק מגדולי החסידות שאין טבע (וגם שם למי שמבין אין זו הכוונה), בתקופה הקדומה יותר הדעה המקובלת היתה שלמרות שיש בריאה יש טבע וחוקי טבע. אין צורך להביא ראיה לדבר כה פשוט, ובכל זאת נביא ראיה מדברי הרמב"ם (מו"נ ב ל) בפרק בו עוסק בבריאת העולם כותב שבתהליך הבריאה היו כמה דברים נגד חוקי הטבע, ואין בכך בעיה משום שחוקי הטבע נקבעו בסוף הבריאה ולפני כן לא היו חוקי טבע "ולזה לא ירוחק דבר מן העניינים ההם כמו שאמרנו שעד הנה לא היה טבע נח". אם כן מסוף הבריאה והלאה נבראו גם חוקי הטבע כמו שהטבע

תשובתי - לדעת המ' האמונה בחידוש מחייבת שהדמיון קובע, שהרי היא מחייבת שהאלקים יכול לעשות מה שהדמיון יכול לדמיין. הכלאם סוברים שכל מדומה אפשר דהיינו שעצם זה אנו יכולים לדמיין משהו הדבר מהוה הוכחה שהוא קיים מצד טבע העולם. אחרת מאמיני החידוש לא אומרים שעצם זה שאפשר לדמיין חידוש ונסים זה הוכחה שהם קיימים, עצם זה שאפשר לדמיין את החידוש והאותות אינו הוכחה שהם קיימים ומאידך כמובן שאינו הוכחה שהם אינם אפשריים (ולזה התכוונתי בדברי שלא כל מדומה אי אפשר). אלא שבשכל אפשרות חידוש העולם יש מאין היא אפשרית, לא מחוייבת ולא נמנעת. וכן עשיית האותות על ידי הבורא (לא כחלק מטבע העולם) היא אפשרית, אין ראיה שהיא קיימת ואין ראיה שלא, וכיון שהיא אפשרית יש להאמין לה מצד הנבואה שהעדה עליה, והנבואה אמיתית בכל מקרה. כך בדיוק כותב הרמב"ם (מו"נ ב טז) וז"ל "כל מה שזכרו אריסטו והנמשכים אחריו מן הראיות על קדמות העולם אינו אצלי מופת חותך, אבל טענות ישיגום הספקות העצומות במה שתשמעהו, ואשר אשתדל בו אני, שאבאר כי היות העולם מחודש על דעת תורתנו שכבר בארתינו אינו נמנע, ושהראיות ההם כלם הפילוסופית אשר יראה מהם שאין הענין כמו שזכרנו, ימצא לטענות ההם כולם פנים יבטלים, ויבטל עשות הראיה בהם עלינו, וכאשר התבאר לי זה והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חידושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים אין בכך העיון להגיע אליהם, כמו שאבאר שהנבואה לא תבטל ואפילו על דעת מי שיאמין הקדמות". הדבר דומה למי שמספר לנו שדוד שלו טס לאמריקה, אפשר לדמות את הדבר בדמיון, וכמובן אין בזה הוכחה שזה קרה ולא הוכחה שזה לא קרה, גם בשכל הדבר אפשרי לא מחוייב ולא נמנע, ואם יבוא עד שברור לנו שהוא נאמן ויעיד לנו על זה נאמין לו. וכך היא הנבואה שהיא עד נעמן שמעידה על חידוש העולם שהוא אפשרי בדמיון ובשכל.

דברי המ' - מה שכתב שלפי הכלאם כל מה שאפשר לדמיין הוא הוכחה שהוא קיים - שקר מגוחך. הכלאם משתמשים בדמיון כדי לערער על החוקיות בטבע ולהוכיח את קיומו של אלוהים. הם אינם אומרים בשום מקום שכל אפשרי קיים אלא שכל מדומיין אפשרי, וזו בדיוק גם טענת מאמיני החידוש.

תשובתי - מה שכתבתי שלדעת הכלאם כל מדומה אפשר הכוונה מבחינת חוקי הטבע, אין הכוונה שזה באמת קרה. לדוגמה האמירה שכך המשיכה קיים היא אמיתית למרות שיתכן באופן תאורתי שאף אחד לא זרק חפץ למעלה כדי שיפול למטה על ידי כח המשיכה. עצם האפשרות שזה יקרה מראה שהכח קיים. למדברים כל מדומה עובר אצל השכל והוא קיים מבחינת חוקי הטבע כמו שהסביר הרמב"ם היטב שהדבר דומה למלך שיכול לעבור בעיר ויכול שלא לעבור, שני הדברים הם ביכולתו מצד חוקי הטבע והוא בוחר אם לעבור או לא. ומסביר הרמב"ם (א עג) שלדעתם מה שחפץ שזורקים למעלה נופל למטה הוא בבחירה והחלטת הבורא ולא מחמת חוק טבע שמבחינת חוקי הטבע החפץ יכול גם לעלות במקום ליפול וזה בכלל חוקי הטבע. יסוד שיטתם הוא שעצם כל הדברים שוה והוא החלק שאינו מתחלק, והמקרים יכולים לעבור מעצם לעצם כמו שהסביר הרמב"ם היטב, ולכן כל מדומה מבחינתם הגיוני. אין זה נכון שלמדברים אין חוקיות, אלא שכל מה שאפשר לדמות הוא לדעתם אפשרי ועובר אצל השכל דהיינו שהוא חלק מחוקי הטבע, והם מסבירים בזה את אפשרות החידוש והניסים. אריסטו חולק וסובר שהטבע הנראה במציאות הוא החוקיות ואין חוקי טבע אחרים כדעת המדברים הסוברים שכל מדומה אפשר. זה עדין לא סותר את אפשרות החידוש והניסים, שהם התערבות מבחון ואינם כופרים במציאות של חוקי טבע, מה שנתר לדעת אריסטו הוא תפיסתו על היחס שבין האלוקים לעולם שלדעתו האלוקים אינו יודע ומתערב בנעשה בעולם או ביצירתו והוא רק מניע את הגלגל העליון שמניע את הגלגל שמתחתיו וכי. הרמב"ם מסכים לאריסטו בזה שחוקי הטבע אינם נקבעים לפי הדמיון, אבל חולק עליו ביחס שבין האלוקים לעולם (מחלוקת זו נובעת מתפיסת האלוקות ואין כאן מקום להאריך בה) כמו שכתב מפורש (ב טז, ובמקומות רבים נוספים) ולכן לדעתו אפשרות החידוש והאותות קיימת בשכל כדבר אפשרי והנבואה העידה על אמיתתה.

ההבדל בין חוקי הטבע להתערבות חיצונית הוא פשוט. לדוגמה אדם שבנה מנורה חשמלית שבכחה להדליק אור. אם נשאל אם יש בכחה של מנורה זו לטחון בשר התשובה לא. החוקיות של המנורה (התכונות שנטבעו בה) היא להדליק אור. אבל אם נשאל אם בונה המנורה יכול לפרק אותה ולבנות מהחומרים שלה או מחומרים אחרים מטחנת בשר התשובה כן. זו התערבות חיצונית.

דרך אגב, הדיון שלנו הוא בדעת אריסטו והרמב"ם ביחס למדברים. אבל מבחינת שיטת המדברים עצמה, יש כמה מאמרים שהוכיחו, שלמרות שודאי שבהרבה דברים המדברים טעו, בהרבה נושאים וגם בנושא זה דעתם קרובה לאמת הרבה יותר מתפיסת אריסטו. למשל בזה שיש חלק שאינו מתחלק המדברים צדקו (אטום וחלקיק אלוקי), בזה שאפשר להחליף מקרים לאותו עצם, - שזה יסוד טעמם שכל מדומה אפשר כמו שכתב הרמב"ם - הם צדקו (היום משתמשים בזה בתאי גזע ושיבוט גנטי), בזה שהרבה דברים שהדמיון החשיב כאפשרי והשכל לא, כמו ברזל עף באוויר שלדעת אריסטו אינו אפשרי משום שישוד בעפר הוא באמצע, המדברים צדקו - כיום מטוס עף באוויר על ידי פיתוחים שונים, יש בנושא זה מאמר של פרופ' אהרון קציר הי"ד ממכון ויצמן, שם הוא מצטט את המורה נבוכים ומסביר את זה היטב. גם שיטת אריסטו באסטרונומיה על עשרת הגלגלים שעליה יסד את שיטתו בקדמות, ברור היום שאינה נכונה. כך שלפי המדע היום היסוד של אריסטו שממנו הוכיח את הקדמות אינו נכון.

עצמו נברא. נביא גם כמה מגדולי ישראל המצדדים בחידוש העולם ודעתם שונה באופן כללי מדברי הרמב"ם, ופשוט להם שיש חוקי טבע. כותב הר"ן (דרשות הר"ן דרוש הרביעי) "מצד היות המדבר מקום סכנת נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, והמקום עלול שם יותר לקבל הכליון משאר המקומות. ולא כמו אותם שמתחשדים לומר כי יכולת ה' שיהיה בכל מקום להטיב ולהרע. כי אין הענין כן אבל השי"י הטביע המציאות בענין שיהיו מקומות הסכנה יותר קרובים להפסד משאר המקומות, מפני שאם לא יתמיד שם השגחתו על האיש המועיין ההוא ויעזבונו למקרה הזמן ישיגנו הרע, ולא כן הדבר בשאר המציאות מכל זה כי אין ראוי לפחד עליהם שם כל כך". כך כתב המסילת ישרים (פ"ט) שבשעת הסכנה יש נזק בטבע ומי שיכול לזהר ולא נזהר עבירה זו היא טעם נוסף שינזק, וכך כתב המהר"ל (ח"א ר"ה טז א) שיש את "גזירת המערכת" שהיא טבע העולם.

ב) הרמב"ם מורה הנוכחים (ב כה) אינו כותב ולו ברמז שלדעה שהעולם מחודש אין חוקיות. הרמב"ם שם מעלה שתי אפשרויות אם הברואים עצמם וכן חוקי הטבע שנטבעו בבריאה נבראו ב"רצון" דהיינו ללא טעם אלא משום שכך רצה הבורא, או "בחכמה" היינו בטעם, אבל בכל מקרה יש חוקיות. ואלו דבריו "ידע כי עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כלם אפשריות ותהיה התורה אפשרית, ותפול כל שאלה שתשאל בזה הענין, עד אם יאמר למה שם השם נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו, ולמה נתן השם תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת, ולמה נתנה בזה הזמן ולא לפניו ולא לאחריו, ולמה צוה באלו המצות והזהיר באלו האזהרות, ולמה ייחד הנביא באלו הנפלאות הנזכרות ולא היו זולתם, ומה כוונת השם באלו התורות, ולמה לא שם אלו העניינים המצוה בהם והמוזהר מהם בטבענו אם היתה זה כוונתו, יהיה מענה אלו השאלות כולם, שיאמר כן רצה או כן גזרה חכמתו, כמו שהמציא העולם כשרצה על זאת הצורה, ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה ביחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב חכמתו ביחד כל מה שקדמה השאלה עליו". בכל המקרים אותם פירט הרמב"ם לא נזכרו חוקי הטבע, דהיינו הרמב"ם לא כותב שלמאמיני החידוש הסיבה שהאש שורפת הוא כי כך גזרה חכמתו, אלא הסיבה היא החום שהוטבע באש שהוא השורף, ורק על השאלה מדוע הטביע הבורא תכונה זו באש יש לשאול אם כך רצונו או שכך גזרה חכמתו. במקום אחר (ג כה) קובע הרמב"ם שלפחות בפרטי הבריאה יש "חכמה" דהיינו שכל אחד מהפרטים נברא לשם מטרה שידועה לנו או שיכולה להיות ידועה לנו. כך כותב הרמב"ם גם בהקדמה לפירוש המשנה. המ' מסיק מדברי הרמב"ם המפורשים הללו שכוונת הרמב"ם שלמאמינים בחידוש אין חוקיות, וכיון שיש חוקיות ממילא מוכח שהעולם קדום. דבר שלא רק שאין לו זכר בדברי הרמב"ם אלא שהרמב"ם שם כותב להיפך שיש חוקיות ודן רק אם אותם חוקים נבראו ברצון או בחכמה.

ג) כדי לחזק את דבריו מביא המ' את דברי הרמב"ם (מו"נ א עג הקדמה העשירית) במקום אחר, שם חולק הרמב"ם בחריפות על כת הכלאים הסוברים שכל מדומה אפשר ואין כלל חוקיות, והמ' מסיק שהרמב"ם כותב אותם דברים גם על הסוברים שהעולם מחודש כיון שגם לדעתם אין חוקיות בעולם. הדברים מעלים גיחוך. דברי הרמב"ם על הכלאים נכתבו במקום אחר ובנושא אחר ואינם קשורים כלל לדבריו על הסוברים שהעולם נברא ברצון או בחכמה. הכלאים באמת סוברים שאין חוקיות גם אחר שנברא העולם, ולזה מתנגד מאוד הרמב"ם, אבל המאמינים בחידוש סוברים שיש חוקיות, אלא שהבורא יצר אותה, יש סוברים שיש טעם לדבר (חכמה) ויש סוברים שכך רצה הבורא (ברצון). הרמב"ם עצמו אף שהוא סובר שהחוקיות היא בחכמה ולא ברצון, דהיינו שיש טעם שכלי לכל דבר, כשהרמב"ם מדבר על הסוברים שהעולם נברא ברצון דהיינו שיש חוקיות ללא טעם, הוא אינו דוחה דעה זו בחריפות כמו שדוחה את הדעה של הכלאים הסוברים שאין כלל חוקיות. ומכל מקום הרמב"ם עצמו סובר העולם נברא בחכמה היינו שיש מטרה וטעם לכל דבר, ואין שום סתירה מזה לכך שהעולם נברא.

ד) המ' מביא הוכחה "חותכת" לדבריו. בסיום דברי הרמב"ם על כך שהעולם נברא בחכמה כותב הרמב"ם "ודעהו", "והבן זה". כותב המ' שכוונת הרמב"ם שיש כאן "תחבולה נסתרת" דהיינו שהרמב"ם שיקר ומה שכתב בזה הפרק שהעולם נברא בחכמה הוא שקר ודעתו באמת שהעולם לא נברא אלא קדמון. וכותב ש מפרשי הרמב"ם פרשו שכוונת הרמב"ם בבטויי ודעהו והבן זה היא לומר שיש כאן כפירה נסתרת וכדומה. למי שמכיר את לשון הרמב"ם לשונות אלו נמצאות הרבה מאוד בספריו, ובכל המקומות שהזכיר הרמב"ם לשונות אלו אין שום אפשרות לפרש שמסתיר איזה ענין של כפירה, אלא פשוט כשיש עיון דק או שמצריך הקדמה נוספת כותב כך. לדוגמא במו"נ א כח, א ל, א מו, א ס, א סב, ובעוד עשרות מקומות. גם בעל הדמיון המפותח ביותר לא יוכל לפרש שם שהרמב"ם בא להסתיר איזה דעה של כפירה כמו שמפרש המ' כאן בכל כך החלטיות. המ' יודע היטב שדבריו הבל, ולכן עוטף את הדברים בקיתונות של בוז ולעג על מי שחושב אחרת, כדי ליצור רושם שאין שום מקום לומר אחרת.

ה) דברי הרמב"ם במשנה תורה על הוכחת מציאות הבורא דרך פעולתו התמידית של הגלגל, מבוארת היטב בדבריו במורה, שם כתב במפורש שהוא כותב דבריו גם לפי הנחת הקדמות כדי לברר שמציאות האל ואחדותו הם נכונים בכל מקרה ללא קשר לבירור התורה מן השמים, כך שאם אנו מקבלים את התורה אנו מאמינים מכח התורה ואם לאו יש הוכחות אחרות.

דבר נוסף, לפי הרמב"ם למרות שהעולם מחודש, הצורה שהעולם פועל היא על ידי כך שהבורא מניע את הגלגלים דהיינו באותה צורה של הקדמות אלא שלדעת הרמב"ם הבורא ברא את הכל, מסיבה זו כותב הרמב"ם שאין מניעה לומר שהעולם נצחי דהיינו שאף שהוא מחודש ויש לו התחלה הוא לא יפסד ואין לו סוף, וגם אם הוא יפסד זה ברצון מהבורא ולא מצד טבע העולם. נמצא שהתנועה התמידית קיימת באמת גם

לפי הרמב"ם אלא שלדעתו הבורא יצר אותה, ולפי זה שכל ההוכחות של הרמב"ם במשנה תורה נכונות גם לפי האמת כיון שגם לשיטתו קיימת תנועה תמידית, וכך כתב הרב יצחק שילת במכתב. המ' מביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שם פירש את דבריו במשנה תורה, ולועג להם כדרכו, משום שאין לו שום דבר הגיוני לסתור את דבריו. על ההגיון בדרכו זו של הרמב"ם ליסד עקרי האמונה ללא תלות בעיקרים אחרים, האריך במאמרי הראי"ה (ח"א עמ' 15), ולמד ממנה הדרכה גם לדורינו שצריך ליסד את עיקרי האמונה גם בהנחה שהענפים הנובעים ממנה אינם נכונים.

חשוב להעיר, שגם הריעב"ץ אותו מביא כותב הספר כראיה לדבריו, לא הביין ברמב"ם כשיטתו של המ', אלא סבר שדעת הרמב"ם שהעולם מחודש, ורק יצא נגד הרמב"ם בזה שכתב את ההוכחה למציאות האל לפי דעת הקדמות ונתן בזה מכשול לטועים כמו שמבואר בדבריו. אילו היה איזה ספק בעיניו שהרמב"ם לא היה מקבל את החידוש וממילא את ההגחה והתורה מן השמים ודאי היה מתייחס לרמב"ם אחרת ולא בכבוד ומורא כמו שהתייחס בכל כתביו.

גם הוכחות הרמב"ם לאחדות ואי גופניות הם לפי הנחת הקדמות מהטעם הנ"ל, ובנוסף ההוכחות האלו קיימות גם לפי האמת שיש תנועה תמידית.

ו) הדברים בענין ניסוחו המעורפל של הרמב"ם על הקדמות בעקרי האמונה אין בהם שום הכרח, פשוט הרמב"ם ש"כל נמצא אינו קדמון בערכו אליו" היא שהבורא הוא קדום לכל והוא ברא את הכל. ובודאי שלא "כל המפרשים" התקשו בזה כדבריו המגוחכים של המ'. כמו כן קביעתו הנחרצת שכל התירוצים "מתנפצים" מול גלוי כתי"י אוקספוד שם כותב הרמב"ם מפורש שהבורא ראשון לכל, מעלים חיוך, במקום ללמוד את דברי הרמב"ם כפשוטם שרצונו של הרמב"ם הוא לומר שהבורא קדמון, לומד מזה המ' ש"ברור" שהרמב"ם התכוין לומר הפוך שאינו קדמון וכתב כן כדי שנבין מדבריו ההפך... דבר נוסף, יתכן מאוד שהרמב"ם נקט בלשונו שהבורא קדום לכל רצה לכלול שמלבד זה שהבורא קדום בזמן, הוא גם מניע הגלגל והוא קודם בסיבה כמו שכתבנו לעיל שלדעת הרמב"ם אף שהעולם מחודש הצורה שהבורא מניע את העולם היא כמו שסובר אריסטו. ולכן לא כתב רק שהבורא ברא על העולם שבזה לא נלמד שהבורא הוא מניע הגלגל, אלא שהבורא קודם דהיינו שהוא גם סיבת הבריאה.

ח) הוכחת המ' מדברי הרמב"ם שכתב שהחידוש הוא "אפשרי" שמשמע שסובר שאין הכרח לומר שהעולם מחודש, ולכן רצה לומר שהרמב"ם סובר ודאי שאינו מחודש. פשוט שכוונת הרמב"ם לומר שמצד ההגיון הוא אפשרי, לא נמנע כדברי אריסטו, ולא מחויב, וכיון שמצד ההגיון הוא אפשרי ממילא מצד התורה הוא מחויב כדי שלא להכחיש מופתי התורה, ואין בזה סתירה לתורה. וכך כתב במפורש הרמב"ם עצמו במורה (ב טו) "וכאשר התבאר לי זה והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חדושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים אין בכח העיון להגיע אליהם".

ט) דברי המ' שכיון שהרמב"ם כותב שהקדמות היא אפשרית, והרי כל דבר אפשרי מוכרח שיצא לפועל וא"כ הקדמות היא מוכרחת. אין בה שום הגיון, דבר ראשון, הרמב"ם כותב שגם החידוש אפשרי וא"כ גם הוא מוכרח. דבר שני, דברי הרמב"ם שכל דבר אפשרי מוכרח לצאת לפועל נתפרשו היטב את הדברים באגרת ררבי שמואל בן תיבון (הוצאת שילת עמ' תקמו, תקמח), שם מסביר הרמב"ם שכוונתו לתכונה שקיימת במציאות בכח, למשל אם יש אפשרות לנברא להיפסד מתי שהוא הוא יפסד, ויש בזה הגיון שכל תכונה שהיא בכח מראה על מהות הנברא וחייבת לצאת לפועל מתי שהוא, אבל לא על אפשרות בשכל, למשל אם יש ספק (אפשרות) על אדם מסויים אם הוא גבוה אין הכרח שביום מן הימים הוא יהיה גבוה, וכך הספק בשכל אם העולם קדום או מחודש אין אינו מחייב את זה שהעולם יהיה קדום.

י) דברי המ' על הוכחת הרמב"ם שהבורא אחד ובלתי גוף שהם לפי הנחת הקדמות, שהרי מה שהרמב"ם שולל את האפשרות שכל המציאות היא הוה נפסד היא על יסוד הסברה שאם היה אפשרות של הפסד היא היתה יוצאת אל הפועל מתי שהוא, וכיון שאנו נמצאים מוכח שלא יצאה לפועל אפשרות זו ואם כן לא שייך לומר שכל המציאות היא הוה נפסד. וזה שייך לכאורה רק לפי הנחת הקדמות שאז שייך לומר שכיון שעבר זמן אין סופי ולא יצאה לפועל אפשרות הפסד מוכח שלא אומרים כל המציאות היא הוה נפסד. אין בזה כלל קושיא. כוונת הרמב"ם בשלילת האפשרות שכל המציאות היא הוה נפסד היא שגם הבורא כביכול (או מניע הגלגל) הוא הוה נפסד ח"ו, ואין שום דבר נצחי במציאות, ומניע הגלגל גם הוא בכלל המציאות, והוא ודאי נצחי וקדום וכיון שאנו קיימים מוכח שיש משהו נצחי במציאות והוא הבורא שזה האפשרות השלישית של הרמב"ם, וכיון שהבורא נצחי יתחייב שהוא אחד ובלתי גוף.

ובלאו הכי כוונת הרמב"ם פשוטה שלסברת החידוש פשוט שהמחדש אינו גוף ולא כח בגוף כיון שליצור עולם שפועל בצורה תמידית ונצחית אחר שנברא, אי אפשר אם המחדש אינו גוף ולא כח בגוף, שבאופן הנעת הגלגל לדעת הרמב"ם אין הבדל בין אם העולם קדום או מחודש, ולשני הסברות הבורא מניע את העולם באופן שוה, ומחדש הרמב"ם שגם להנחת הקדמות מוכח שהבורא אינו גוף ולא כח בגוף כמו שכתב הרמב"ם (בפ"א הענין השלישי) ומה שכתב שם כמו שכתבנו וכו' הוא להנחת הקדמות, אבל להנחת החידוש הדבר פשוט יותר, וכך פירש בפירוש שם טוב על הרמב"ם שם. אין צורך להמציא רמזים חסרי הגיון שלא כתובים בדברי הרמב"ם.

יא) דבריו בענין החומה שבאה להסתיר אינם ראויים לתשובה, אלו דברי דמיון ולא דברי שכל, פשוט שכוונת הרמב"ם להגנה, וכמו שכתב הרמב"ם בפתיחה למו"נ שכשמביאים משל לא כל הפרטים שבמשל דומים למשל, אולי נמצא גם דמיון לזה שחומה בנויה מטיט?³

יב) הרמב"ם במורה נבוכים (ב ל) מביא מאמרי חז"ל המורים על כך שניתן לפרש את סיפור אדם וחווה כחומר וצורה. המ' מצא כאן "מציאה". הוא סובר שאם הרמב"ם מפרש שסיפור אדם וחווה אינו כפשוטו סימן שאינו מודה בבריאת העולם וסובר שהעולם קדמון, קשה קצת להבין את מה הקשר בין סיפור אדם וחווה לבריאת העולם, כנראה שהוא מפרש שאם מעשה אדם וחווה אינו כפשוטו הכל לא כפשוטו גם בריאת העולם עצמה. נראה אם ניתן לפרש כדבריו ברמב"ם³.

כותב הרמב"ם (מו"נ ב כט) "כי הכונה הראשונה בזה המאמר אמנם היתה לבאר מה שאפשר לבאר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה, אחר שנקדים שתי הקדמות כוללות, אחת מהם זאת ההקדמה, והיא שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כלו על פשוטו כפי מה שדמו ממנו ההמון, (מפורש ברמב"ם שרק מעשה בראשית אינו כפי פשוטו ולא כל דברי התורה כמו שרצה לומר המ') שאילו היה הענין כן לא היו מסתירים אותו אנשי החכמה ולא היו החכמים ממריצים מליצות בהעלימו ומניעת הספור בו בפני ההמון, כי הפשוטים ההם מביאים אם להפסד דמיון גדול והרכבת דיעות רעות בחק האל ית', או לבטול גמור וכפירה ביסודי התורה... ובביאור אמרו מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הסתר דבר, ואמרו זה אחר שזכר ביום הששי, הנה כבר התבאר מה שאמרנוהו". המ' פירש שדברי הרמב"ם הללו רומזים לדבריו בפרק ל' ובא לרמוז שעתיד לגלות "סוד גדול" והסוד הוא שרוצה לרמוז שהאמת היא שהעולם קדמון.

³ אני מציג כאן חילופי דברים עם המ'.

דברי המ' - רוצה לחלק שלפי המו"נ ב, ל, בריאת העולם כפשוטה, ורק מעשה אדם וחווה משל. הרי אדם נברא ביום ו' - אז יום ה' כפשוטו, ויום ו' הוא משל? אז איך כתוב שביום השביעי שבת מכל מלאכתו - הרי היו רק ששה ימים, שיום ו' הוא משל? ולפי מו"נ ב, ל, העולם לא נברא, ומ"ש בראשית ברא וגו' היינו שהתחלת הכל היא ד' היסודות כמו שמפרש הפסוקים שם לשיטתו.

תשובתי - לא כתבתי שכל הכתובים על בריאת כפשוטם, יש מהם כפשוטם ויש שלא כמו שכותב הרמב"ם, אלא שברמב"ם מפורש שעצם זה שהעולם נברא ולא מחודש הוא כפשוטו. הרמב"ם חוזר על זה כמעט בכל משפט בפרק הזה (ב ל), בלתי נתפס כיצד על פרק זה שהרמב"ם חוזר בו יותר מכל שהעולם מחודש ומפרש את פסוקי התורה לפי הנחה זו, כותב המ' שהרמב"ם כותב כאן שהעולם קדום. בתחילת הפרק מסביר הרמב"ם היטב שלפני תנועת הגלגל לא היה זמן והזמן נברא אחר שנברא הגלגל, ומפרש אחר את בריאת העולם לפי סדר הדרגתו, בתחילה נבראו כל המינים יחד בכח יש מאין ואחר כך יצא כל אחד לפועל זה אחר זה כדברי חז"ל. אם העולם קדום לא שייך לומר שלפני יצירת הגלגל לא היה זמן שהרי העולם היה קדום, וכל שכן שלא שייך לומר שהעולם נברא בסדר הדרגתי שהרי הכל היה תמיד כך. למי שאינו עוצם את העיניים בכח נצטט קצת מדברי הרמב"ם בפרק זה. "בראשית, והבי"ת כבי"ת כלי ופירוש זה הפסוק האמתי כן, בהתחלה ברא השם העליונים והתחתונים, זהו הפירוש המסכים לחדוש העולם... כבר הודעתך שישוד התורה כלה שהשם המציא העולם לא מדבר, בזולת התחלה זמנית, אבל הזמן נברא כי הוא נמשך לתנועת הגלגל והגלגל נברא... א"כ הכל נברא יחד ונבדלו הדברים כלם ראשון ראשון, עד שהם המשילו זה לזרע שזרע זרעים משתנים בארץ בבת אחת וצמח קצתם אחר יום וקצתם אחר שני ימים וקצתם אחר ג', והזרעה כולה היתה בשעה אחת... הנה כבר התבאר שחמר אחד היה משותף וקראו מים, ואחר כך (סדר הדרגתי) הובדל בשלש צורות, והיה קצתו ימים, וקצתו רקיע וקצתו על הרקיע ההוא... וההרכבה האחרונה היא האדם... וכן בא הכתוב במעשה בראשית על זה הסדר בשוה לא חסר דבר מזה. וממה שצריך שתדעוהו אמרם כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בדתן נבראו בצביונם נבראו, יאמר כי כל מה שברא אמנם נברא על שלמותו כמותו ועל שלמות צורתו ובנאה שבמקרו, והוא אמרו בצביון נבראו".

לגבי הימים ראשון ושני וכו' בעיקרון אפשר לפרש את כולם כפשוטם או שלא כפשוטם, אין בזה שום סתירה לעצם הדבר שכתבתי שמפורש ברמב"ם שעצם זה שהעולם נברא ולא קדום הוא כפשוטו, וסדר הבריאה ופרטיה אפשר לפרש חלק ממנו שלא כפשוטו. אבל ברמב"ם רואים שפירש גם את הימים כפשוטם, וציטטתי חלק לעיל.

ה"קושיא" שהקשה שאם בריאת אדם אינה כפשוטה אם כן כל יום ו' אינו כפשוטו ויום ו' הוא יום ה', מצחיקה מאוד, ביארתי היטב שהרמב"ם מפרש את מעשה בריאת אדם שזכר בפרק א' שהיא כפשוטה והיתה ביום ו', כמו שצטטתי לעיל "זכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית, אמר זכר ונקבה ברא אותם... וכל החכמים מסכימים שזה הענין כלו היה יום ששי, ושלא נשתנה ענין בשום פנים אחר ששת ימי בראשית, ולזה לא ירוחק דבר מן הענינים ההם כמו שאמרנו שעד הנה לא היה טבע נח". ורק "מעשה אדם וחווה" שזכר בפרק ב' בפרשת בראשית, דהיינו בריאת חווה ואדם ומעשה הנחש, אותו פירש הרמב"ם שלא כפשוטו, וגם זה בעקבות דברים שמצא בחז"ל, וגם כתב הרמב"ם שפירושו אינו שולל את הפשט אלא נוסף עליו. אם כן בריאת אדם היא ביום ו' כפשוטו ואין סיבה לומר ששבת היא ביום ו'. כל זה כאמור דעת הרמב"ם, אבל גם אם היינו מפרשים את כל הימים שלא כפשוטם אין בזה סתירה לעצם זה שהעולם כפשוטו.

לענין הקושיא השניה, הרמב"ם מפרש שהעולם נברא מד' יסודות, אבל כותב מפורש שכוונת התורה שהבורא ברא חומר וממנו ברא ד' יסודות והכל נברא ומחודש ולא קדום. ולשון "ברא" שבתורה הוא כפשוטו בריאה יש מאין. הרמב"ם מפרש שזה שהעולם מחודש אינו נלמד מהמילה "בראשית" שכוונתה שה' ברא את העולם בהתחלה היינו ביסוד שממנו נמשכו שאר הנמצאות, אלא מכל הפסוק ברא ה' וכו' שמשמעותו שעולם נברא יש מאין בסדר זה, שהקב"ה ברא התחלה וממנה ברא אחר כך הכל, כך מפורש ברמב"ם בתחילת הפרק.

המ' עשה כאן תרגיל. הוא הביא את פרק כט שהוא הקדמה לפרק ל', ואז השמיט את כל פרק ל' והביא רק את סיומו, וכך יצר אשליה כאילו הרמב"ם אכן כתב דברים אלו כהקדמה לסוף פרק ל' שם מדובר על סיפור אדם וחווה. הדברים מופרכים מצד עצמם, אילו היתה כוונת הרמב"ם כדבריו שבא לרמוז שהעולם קדמו, ולשלול את ההבנה שהעולם מחודש, לדבריו קשה איזה "סתירה ליסודי התורה" יש בהבנה שהעולם מחודש?

כשרואים את דברי הרמב"ם בשלימותם, ברור שכוונת הרמב"ם בהקדמה זו היא למה שכתב מיד אחר כך בתחילת פרק הבא באריכות רבה, שם מפרש את פסוקי בריאת העולם שלפי פשוטם יכולים להתפרש כהגשמה ובהם מדגיש הרמב"ם שאין לפרשם כפשוטם שזה סותר את יסודי התורה, ואין כוונתו על הפסוקים העוסקים בסיפור אדם וחווה שאתם פירש בסוף הפרק. גם בפרק הבא (פ"ל) כשבא לפרש הרמב"ם את הפסוקים של אדם וחווה, מקדים שלא פירש כך משום שפירושים לפי פשוטם סותר משהו מיסודי התורה, אלא משום שמצא לחז"ל שפרשו כך והביא את דבריהם, אבל כתב מפורש שהפסוקים עצמם מתפרשים כפשוטם שהעולם מחודש ואין בזה שום דעה רעה או סתירה ליסודי התורה. אם כן אין כוונת הרמב"ם בהקדמה זו (שבפרק כט) לפירוש של אדם וחווה אלא לתחילת הפרק שם.

יד) נעבור לתחילת פרק ל, אותו השמיט המ', ונראה את דברי הרמב"ם בשלימותם ללא ההשמטות והסילופים של המ'.

כותב הרמב"ם בתחילת הפרק (פ"ל) שהמילה ראשית משמעותה הקדמה בזמן "דע שיש הפרש בין הראשון וההתחלה, וזה שההתחלה היא נמצאת במה שהיא לו התחלה, או עמו, אף על פי שלא תקדים לו בזמן, כמו שיאמר שהלב התחלת החי, והיסוד התחלת מה שהוא לו יסוד, וכבר יוחלט גם כן על זה הענין שהוא ראשון, אבל הראשון אמנם יאמר על הקודם בזמן לבד מבלתי שיהיה הקודם ההוא בזמן סבה למתאחר אחריו... והעולם לא נברא בהתחלה זמנית כמו שבארנו, כי הזמן מכלל הנבראות, ולזה אמר, בראשית, והבי"ת כבי"ת כלי ופירוש זה הפסוק האמתי כן, בהתחלה ברא השם העליונים והתחתונים, זהו הפירוש המסכים לחדוש העולם. אבל מה שתמצאוהו כתוב לקצת החכמים מהעמיד זמן נמצא קודם בריאת העולם, מסופק מאד, כי זהו דעת אריסטו... אם לא רצו אלו השנים מזה לומר שא"א מבלתי סדר זמנים קודם לכן, וזהו אמונת הקדמות וכל תורה יברח מזה, ואין זה המאמר אצלי אלא כיוצא במאמר רבי אליעזר שמים מהיכן נבראו, סוף דבר לא תביט באלו המקומות למאמר אומר, כבר הודעתך שיסוד התורה כלה שהשם המציא העולם לא מדבר, בזולת התחלה זמנית, אבל הזמן נברא". אם כן מפורש כותב הרמב"ם באותו הפרק (שלידת המ' הוא פרק הכפירה בחידוש העולם...) שהעולם מחודש וביאר באריכות כיצד העולם נברא קודם הזמן ופירש פסוקי התורה לפי זה. וכן בכל המשך הפרק מפרש הרמב"ם את פסוקי הבריאת ולומד מהם כיצד נברא העולם, וכותב בכל הפרק שהעולם מחודש. כמובן שהמ' השמיט במכוון דברי הרמב"ם הללו כדי ליצור רושם מוטעה אצל הקורא כאילו בפרק זה הרמב"ם סותר את החידוש.

בסיום פירושו של הרמב"ם לפסוקי הבריאה מגיע הרמב"ם לבריאת האדם שנוכרה בסוף סיפור הבריאה, וכותב שהאדם כמו שאר בעלי החיים נבראו על ידי הבורא ואינם קדומים, וכך כותב הרמב"ם (פ"ל) "ואחר כך הרכבת הצמחים ואחר הצמחים הבע"ח, וההרכבה האחרונה היא האדם, ושהחשך הוא טבע מציאות העולם התחתון כלו... וממה שצריך שתדעוהו אמרם כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בדעתן נבראו בצביונם נבראו, יאמר כי כל מה שברא אמנם נברא על שלמות כמותו ועל שלמות צורתו ובנאה שבמקרו, והוא אמרו בצביון נבראו, מן צבי היא לכל הארצות, ודע זה ג"כ שהוא שרש גדול כבר התבאר. וממה שצריך שתתבוננהו מאד זכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית, אמר זכר ונקבה ברא אותם, וחתם הבריאה כלה ואמר, ויכלו השמים והארץ וכל צבאם". אם כן מפורש כותב הרמב"ם שבריאת האדם היא מחודשת.

אחר כך עובר הרמב"ם לפרש את מעשה אדם וחווה. ונקדים כאן דבר שעמדו בו מפרשי התורה. בתורה בסיום מעשה הבריאה (בראשית פ"א) נאמר "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם". ואז מסתיים סיפור הבריאה. בפרק הבא חוזרת התורה למעשה אדם וחווה ומפרשת שחווה נבראה מאדם ואת כל מעשה הנחש. המפרשים עומדים על חלוקת בריאת האדם לשנים, והתירוץ הפשוט הוא שבתחילה אומרת התורה בכללות את עצם זה שהאדם נברא ואחר כך בפרק הבא מפרטת את סדר הבריאה של חווה ואדם וכו' ואת מעשה הנחש.

גם הרמב"ם שבא בפרק זה לפרש את פסוקי התורה כסדרם, חילק את הדברים לשנים כמו שחילקה אותם התורה. בתחילה כתב שהאדם הוא נברא והביא את הפסוקים שבפרק א' שאומרים זאת ופירש את הפסוקים כפשוטם שאדם נברא מהבורא ואינו קדמון ח"ו, ולא הביא כלל אפשרות אחרת לפרש. אחר כך עבר הרמב"ם לפרק ב' למעשה אדם וחווה, ובזה כתב הרמב"ם שני דרכים לפרש. בדרך הראשונה פירש את הפסוקים כפשוטם, וכתב שאף שהם סותרים את הטבע אין בזה בעיה כיון שבאותו הזמן לא היה טבע קבוע, והטבע שלפנינו נוצר אחר בריאת אדם הראשון. וז"ל "וממה שצריך שתתבוננהו מאד זכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית, אמר זכר ונקבה ברא אותם, וחתם הבריאה כלה ואמר, ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, ופתח פתח אחד לבריאת חווה מאדם, וזכר עץ החיים ועץ הדעת ודבר הנחש והענין ההוא, וזכר שזה כולו היה אחר שהושם אדם בגן עדן, וכל החכמים מסכימים שזה הענין כולו היה יום ששי, ושלא נשתנה ענין בשום פנים אחר ששת ימי בראשית, ולזה לא ירוחק דבר מן הענינים ההם כמו שאמרנו שעד הנה לא היה טבע נח". גם את זה כמובן שהמ' השמיט.

אחר כך מוסיף הרמב"ם שאף שאת הפסוקים מצד עצמם אפשר לפרש כפשוטם, מ"מ הרמב"ם מצא בחז"ל מדרשים שמפרשים את בריאת אדם וחוה כרמז על חומר וצורה, ולכן הביא דבריהם ופרשם מעט, וז"ל "ועם זה כבר זכרו דברים אשמיעם לך מלוקטים ממקומותיהם ואעריך ג"כ על דברים כמו שהעירו הם ז"ל, ודע כי אלו הדברים אשר אזכרם לך מדברי החכמים, אמנם הם דברים בתכלית השלמות מבוארי הפירוש לאשר זכרום לו מתוקנים מאד, ולזה לא ארבה בפירושם ולא אשימם פשוטים שלא אהיה מגלה סוד, אבל זכרי אותם בקצת סדר ובהערה מעוטה מספיק בהבנתם לכיוצא בך". מפורש בדברי הרמב"ם הללו שהרמב"ם לא מרחיק את פירוש הפסוקים כפשוטם, אלא מוסיף "ועם זה" דהיינו שבנוסף לפשט חז"ל באו לומר שיש רמזים בפסוקים הללו, וזה לפי קבלתם שבמעשה בראשית יש רמזים לדברים נוספים. עיקרון זה בנוי על דברי הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים שם כתב על משלי הנבואה שיש להם תוך ונסתר, ורבים מהמשלים שנזכרו נכונים גם לפי פשוטם ונוסף יש להם סוד והסוד אינו שולל את נכונותו של הפירוש הפשוט, וז"ל "וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים ר"ל שיש לו נגלה ונסתר, צריך שיהיה נגלה טוב ככסף וצריך שיהיה תוכו טוב מנגלה עד שיהיה תוכו בערך אל גלויו כזהב אצל הכסף... וכן הם משלי הנביאים ע"ה, נגליהם חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תיקון עניני הקבוצים האנושיים, כמו שראה מגלוי משליהם, ומה שידמה להם מן הדברים, ותוכם חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמיתתה". וכך כתב גם בהמשך הפתיחה. אם כן הרמב"ם עצמו כותב שאפשר לפרש את דברי הנביאים שגם פשוטם נכון אף שיש לו תוך ונסתר, כך כותב גם תלמידו רבי שמואל בן תיבון, הבאנו את דבריו בפרק הערות על המבוא. כל זה שלא כדברי המ' שכותב שדברי הרמב"ם הם רק שלא כפשוטם, ושופך כדרכו דברי בוז ולעג על המפרשים שדברי הרמב"ם הם גם כפי פשוטם וגם יש להם סוד. הרי לפנינו שהרמב"ם עצמו כותב באופן כללי שיש מקומות שניתן לפרש את דברי התורה בשני פנים ושניהם אמתיים, ולענין סיפור אדם וחוה כותב מפורש שיש לפרש הדברים כפשוטם.

אם כן דברי הרמב"ם בפרק זה ברורים: סיפור בריאת העולם והאדם הוא כפשוטו שהעולם מחודש, ורק את מעשה אדם וחוה כתב שני דרכים לפרש. ובזה גם אם נאמר כדברי המ' שהפסוקים אינם כפשוטם ואין להם פשט, אין זה סותר כלל לבריאת העולם והאדם שזה נזכר בתורה בפרק הקודם ואת זה פירש הרמב"ם בכל הפרק כפשוטו שהעולם מחודש. ורק את מעשה אדם וחוה שזה פרטי הבריאה פירש הרמב"ם שלא כפשוטו אלא שזה בא לפרט את פרטי בריאת האדם. מלבד זאת הרמב"ם גם במעשה אדם וחוה כותב הרמב"ם שלא בא לבטל את הפשט אלא להוסיף עליו.

טו) המ' מקשה כמה "קושיות" להצדיק את שיטתו. א' אם כוונת הרמב"ם לפירוש בנוסף על הפשט מדוע פירש זאת דוקא כאן ולא במקומות אחרים. התשובה כתובה במפורש בדברי הרמב"ם שבמעשה בראשית דוקא יש פירוש נסתר שהוא אמיתי, ולא בכל מקום. לדוגמה את סיפור אברהם ושרה לא ניתן לפרש גם שלא כפשוטו.

עוד מקשה למה דוקא כאן מדבר הרמב"ם על הפרשנות לסיפור אדם וחוה אחר שדיבר על חידוש העולם. כל מי שקורא את הרמב"ם מבין היטב את ההקשר. בתחילה מוכיח הרמב"ם את החידוש בצורה פילוסופית, ואחר כך עובר לפרש לפי זה את פסוקי התורה, ולכן רוב הפרק (שהמ' השמיט) עוסק בפרשנות הפסוקים לפי דעת החידוש, כהמשך עובר הרמב"ם לפרש את סיפור אדם וחוה לא כרמז לכך שדעתו היא כדעת הקדמות - שלכך אין שום ראייה גם אם נפרש את הפסוקים כמשל - אלא כהשלמת הצורה של בריאת העולם בתור חומר וצורה וכו', וכמו שמאריך הרמב"ם בכל אותו הפרק בדברים העוסקים בצורת בריאת העולם ולא בעניינים שקשורים דוקא לקדמות ולחידוש.

עוד מקשה המ' מדוע כותב הרמב"ם שהוא "מסתיר דברים" בפירוש הפסוקים. המ' מפרש שכוונת הרמב"ם לכך שהוא מסתיר דעה שהיא כפירה לדעת רוב העולם. זו שטות. כוונת הרמב"ם פשוטה כמו שמאריך בכל ההקדמה למורה הנבוכים, שבכל מקום שיש פירוש עיוני דק צריך להסתירו מההמון ולא משום שהוא "פירוש של כפירה" כדמיונותיו של המ' אלא שההמון אינו מבין דברים דקים ויפרש אותם פירוש משובש או יוליד מהם דעות רעות, כך מאריך הרמב"ם בכל הפתיחה למו"נ. גם ענייני החומר והצורה הם דברים דקים מאוד, שאין אפשרות לתפוס בשכל צורה ללא חומר כמו שהאריכו הפילוסופים שהדברים באים תמיד מחוברים וקשה להבדיל ביניהם, ולכן הסתירם הרמב"ם.

בכלל כל שיטתו של המ' שהרמב"ם ניסה להסתיר את דעותיו היא הטעיה מכוונת בדעת הרמב"ם. כל מה שכתב הרמב"ם ועוד פילוסופים על הסתרת סודות המציאות אינו קשור כלל להסתרת דעות שהם נגד האמונה המקובלת שאת זה לא היה טעם להסתיר אילו היה ח"ו סובר כן, אלא להסתרת עיון דק שההמון אינו יוכל להבינו, כמו שכתב באריכות בפתיחה לספרו, וכמו שכתבנו לעיל.

טז) קושיא נוסף של המ' שלדעתו אי אפשר להתעלם ממנה, שהרמב"ם כותב "והיא שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כלו על פשוטו כפי מה שדמו ממנו ההמון". המ' משקר בידועין ומפרש הכוונה שודאי שכל הסיפור אינו על פשוטו. כל מי שמבין עברית יודע שפירוש "אינו כולו" הכוונה שלא כולו כפשוטו אלא יש דברים שכן ויש דברים שאינם כפשוטם, דהיינו או שיש דברים שהם רק שלא כפשוטם או שיש להם גם פשט וגם דרש, וכך פירש הר"י אברבנאל. אבל אין הכוונה ש"כולו אינו על פשוטו" כשקרוי של המ'.

יח) אם כן מה שתלה המי את פרשנות הרמב"ם לסיפור אדם וחווה כראיה שאינו סובר את החידוש, הוא שטות משלש סיבות:

- א. אין קשר בין הדברים, החידוש בפרשת בראשית אינו קשור לסיפור אדם וחווה בין אם נפרשו כפשוטו ובין אם לא.
- ב. הרמב"ם עצמו בכל אותו הפרק מפרש בפירוט רב את בריאת העולם לפי החידוש - כל מקום שכפרו המינים תשובתם בצידם.
- ג. הרמב"ם מפורש כותב שפרשנותו לסיפור אדם וחווה אינה שוללת את הפשט שהוא כפשוטו אלא היא בנוסף לפשט, וכמו שפרשו המפרשים.

מסיבה זו לכל מפרשי הרמב"ם הרשב"א והר"י אברבנאל היה פשוט שאין כאן צל של רמז לאמונה בקדמות, בניגוד לפילוסופים אחרים שבהם חששו שהם מאמינים בקדמות.

יט) המי מנסה ללמוד מדברי הרמב"ם (ג טו) בנושאים שאינם קשורים כלל לשאלת החידוש, שהרמב"ם לא סבר את החידוש. עיקרי דבריו הם שהרמב"ם כותב שכל דבר שהוא נמנע אצל השכל הבורא לא יתואר ביכולת עליו. למשל השאלה אם הבורא יכול ליצור משהו כמותו אינה שאלה משום שהדבר אינו אפשרי במציאות וזה כמו לשאול אם הבורא יכול ליצור כלום. המי מצרף לכך את דברי הרמב"ם במקום אחר שסובר שלא אומרים שכל מדומה אפשר, דהיינו שדבר שאפשר לדמות אינו קיים במציאות בהכרח, ומכאן מסיק שכל שנוי טבע אינו אפשרי במציאות והבורא לא יתואר ביכולת עליו משום שאפשרות של שינוי טבע אף שהיא אפשרית בדמיון אינה אפשרית במציאות כלל. הסיבה לכך שהיא אינה אפשרית במציאות כותב המי שזה מפני שאם תתכן מציאות של שנוי טבע נמצא שאין כלל חוקיות, אי אפשר לשלב לדעתו בין קיום מציאות של חוקי טבע לאפשרות של שנוי טבע, וכיון שאנו רואים שיש חוקי טבע לא תתכן אפשרות של שנוי חוקי הטבע על ידי הבורא.

אין כל הגיון בדבריו. היכולת לשנות בצורה חיצונית אינה מבטלת את החוקיות. למשל אדם שבונה מנורה שנדלקת בלחיצת כפתור, המנורה ברשותו והוא יכול להרוס אותה בכל רגע. אין זה אומר שכל עוד בונה המנורה לא שבר אותה המנורה אינה יכולה להידלק, יש כאן רק "סדירות" ולא "חוק". יצירת החוק ואפשרות ביטלו אינם מבטלים את החוק כל עוד לא בוטל. אם הדברים היו נכונים היה אפשר לטעון כך גם ביחס לבריאה עצמה אם הבורא יכול לבטלה אין כאן עולם ואין כאן נמצאים, ברור שזו שטות, הבורא ברא עולם וחוקים ויכול גם לבטלם בכל עת שירצה. היכולת של הבורא לשנות את חוקי הבריאה אינה טמונה בעצם החוקים אלא בכח ויכולת הבורא ולכן אין בכך כל ביטול לעצם החוקים, כך כותב הרמב"ם בצורה בהירה מאוד באגרת תחית המתים "אבל בטבע כי כשימותו בעלי חיים לא ישובו לעולם האנשים ההם, אבל יכלו ויתכו מעט מעט עד שישבו אל היסודות ואל החומר הראשון במין מן החזרה... זהו אשר בטבע... כן כל מה שתמצאהו מהרחקת שוב המתים, הוא על מה שבטבע, ואין זה סותר שוב המתים כשירצה השם בשובם... והוא ענין יוצא חוץ לטבע המציאות, ואין ראייה עליו מצד העיון, ואמנם ינהג מנהג הנפלאות כלם ויקובל". לא מצאתי חרדי אחד שסובר שאין בעולם חוקי טבע, למשל שהאש אינה שורפת או שכח המשיכה אינו קיים. גם חרדים פועלים ונוהגים לפי המדע לוקחים תרופות נוסעים ברכב שבנוי לפי המדע ועוד. זה עוד אחד משקריו הרבים של המי. כל בר דעת שחושב ישר ואין זה משנה מאיזה חוג הוא, מבין היטב את הדברים שכתבתי שהבורא ברא חוקים ויש ערך לדעת אותם. אם נחליט שהיכולת לבטל את החוק גורמת לזה שהחוק הוא דמיון, נהיה מוכרחים גם להחליט שהיכולת לבטל את הבריאה קובעת שאין בריאה ואין נמצאים ואין שום הגיון בזה, ואין גם צל של רמז לזה בדברי הרמב"ם.

כ) מכאן עובר המי לאוסף שקרים. לדבריו הרמב"ם הזכיר בתפיסת הטבע רק שתי אפשרויות דמיון או שכל, המציא המצאה שהאמונה בחידוש מחייבת את האפשרות של דמיון דהיינו שכל מדומה אפשר כדעת הכלאם. אין זכר לכך בדברי הרמב"ם. נביא קודם את דברי הרמב"ם ביחס לאמונת החידוש ואחר כך את דברי הרמב"ם מהם למד המי שכביכול לתפיסת החידוש העולם הוא דמיון.

הרמב"ם (מו"ב כה) אומר שלתפיסת החידוש אין צורך לשאול "למה" ברא הבורא כל בריאה או למה ברא את העולם בזמן מסויים ולא בזמן אחר, משום שהבריאה היא ברצונו או בחכמתו של הבורא דהיינו שיש טעם לבריאה שלא נודע לנו או שאין טעם (ובמקומות אחרים הכריע הרמב"ם שיש טעם והוא לא נודע לנו לפעמים ולפעמים בפרטי הבריאה נודע לנו מה הטעם של כל אחד). אין בכך כל קשר לשאלת ה"חוקיות" שהיא נוגעת לשאלה "מה" ברא הבורא ולא "למה" ברא. לדוגמא יש ארס של נחש שמרפא מחלה מסויימת, לכן אנו אומרים שהארס מרפא וזה "חוקיות" הרפואה נגרמה כתוצאה מלקיחת הארס, זו שאלת מה, ואם נשאל למה ברא הבורא את הארס, זו שאלת למה, ועל זה אומר הרמב"ם שגם בדעת המאמינים בחידוש יש סוברים שאין טעם לבריאה דהיינו אף שהארס מרפא בפועל לא זו היתה מטרת בריאתו, ויש סוברים וכך דעת הרמב"ם שזו גם מטרת בריאתו. דוגמא נוספת. יש את חק כח המשיכה שנגרם כתוצאה ממסה של עצמים גדולים והיחס ביניהם. זה חק שהקב"ה קבע ואף אחד לא יחלוק עליו, הסיבה שעצם שנזרק למעלה נופל למטה היא מחמת כח המשיכה. אחר כך נשאל למה ברא הבורא את כח המשיכה וכל הסיפור הזה, התשובה תהיה או כי כך רצונו ואין לזה טעם או שיש לזה טעם וסיבה כמו למשל להיטיב לברואים, וכך סובר הרמב"ם. הרמב"ם בשום מקום לא מציג כלל כאפשרות שלשלוברים שהעולם מחודש אין חוקיות. הדיון בדעת הכלאם נמצא ברמב"ם במקום אחר לגמרי במורה נבוכים ובהקשרים אחרים לגמרי ואינו קשור כלל לשאלה אם לסוברים שהעולם מחודש יש חוקיות, הרמב"ם עוסק ברשימת הקדמות פילוסופיות ומביא את דעת המדברים ש"כ"ל" מדומה אפשר ודוחה אותה בחריפות. אין כאן כל נגיעה לשאלת החוקיות. הקביעה שכל מדומה אפשר היא קביעה שאין טבע כלל, והאמונה בחידוש אומרת שיש טבע שאי אפשר לשנותו אחר שנברא. אבל לומר שהבורא לא יכול לשנותו זו קביעה שכל מדומה "אי אפשר" גם מצד הבורא שאינו יכול

לשנותו, את זה לא רק שלא מקבל הרמב"ם ואין גם שום הגיון שכלי לומר כן אלא שכותב במקומות רבים על מופתי התורה שהם אמת. המ' ערבב את דברי הרמב"ם במקומות שלא קשורים אחד לשני כדי לייצר מצג שוא כאילו הרמב"ם תולה את הדעה שכל מדומה אפשר בדעת החידוש, למרות שהרמב"ם עצמו לא קישר ביניהם בשום צורה ובשום מקום לא העלה אפשרות כזו, ואין גם כל הגיון לקשר בין הדברים.

כא) המ' ניסה ללמוד מדברי הרמב"ם שלדעת החידוש העולם הוא דמיון וכל מדומה אפשר. הרמב"ם במו"נ (ג טו) העלה שני צדדים אם היות העולם מחודש הוא אפשרי, והסתפק אם שאלה זו מתבררת בדמיון או בשכל. לדברי המ' כוונת הרמב"ם שם שלדעת החידוש כל העולם דמיון כיון שאין טבע וחוקים ולדעת הקדמות העולם הוא שכל דהיינו שיש חוקיות. כדי ליישב את ה"סתירה" העצומה בדברי הרמב"ם שבפרק זה לא שלל את הדעה שאי אפשרות היות העולם מחודש ובחינת הדברים היא בדמיון, ואילו הרמב"ם בפ"א עג כותב שבחינת הדברים היא בשכל בלבד, "תירץ" המ' שבפ"ג כתב את דבריו ליישב דעת השוטים, ובפ"א כתב לפי האמת.

נביא את דברי הרמב"ם ונראה שאין שום קשר בין דבריו לדברי המ'. הרמב"ם (פ"ג טו) כותב "המציא דבר מוגשם לא מחומר כלל, הוא מכת האפשר אצלנו, ומכת הנמנע אצל הפילוסופים, וכך יאמרו הפילוסופים, שהמציא מרובע שאלכסונו כצלעו, או זווית מוגשמת שיקפו בה ארבע זוויות פשוטות נצבות, וכיוצא בהם, כל אלו מכת הנמנע, וקצת מי שישכל חכמת הלמודית ולא ידע מאלו העניינים רק המלות לבד לא ציור ענין, יחשבם אפשריים, ואני תמיה אם זה השער פתוח ומותר לכל אדם שיאמר באי זה ענין שיציירהו שהוא אפשר, ויאמר האחר שהוא נמנע לפי טבע הענין, או יש דבר שישגור זה השער וישמרהו, עד שיגזור האדם ויפסוק שזה נמנע בטבע, ואם בחינת זה הענין ומצרפו בכח המדמה או בשכל, ובאי זה דבר יובדל בין המדמה והמושכל, שפעמים שיחלוק האדם על חברו, או תחלוק עליו נפשו בענין אחד הוא אפשר אצלו בטבעו, ויאמר החולק זה האפשרות הוא מפועל הדמיון לא בבחינת השכל, ואם יש גם כן דבר שנבדיל בו בין הכח המדמה ובין השכל, ואם הוא דבר חוץ לשניהם יחד, או בשכל עצמו מבדילים בין המושכל והמדומה, אלו כלם צריכים לחקור אותם מאד".

פירוש דבריו ברור. הרמב"ם קובע שהבורא לא יתואר בדבר שאינו אפשרי בשכל כמו לברא חלק שגדול מהשלם. לפי זה כותב הרמב"ם שיש לדון אם עצם האפשרות לברא יש מאין שתפיסת החידוש בנויה עליה היא דבר אפשרי. שיש מקום לומר שזה נגד השכל ואין אפשרות לעשות דבר כזה. מאידך אין ראייה לוגית שאפשר או שאי אפשר ליצור יש מאין אלא הדבר תלוי בהכרע הדעת, שיש טוענים שלא מסתבר שיש אפשרות כזו ויש טוענים שכן. וכותב הרמב"ם שעצם הקביעה שאי אפשר לברא יש מאין לא ברור אם היא קביעה שכלית, או שהיא קביעה דמיונית וממילא אי אפשר להאמין בה, שהרי הדבר תלוי בהשערת והכרעת הדעת ואין כאן הוכחה לוגית (דומה קצת למושכלות הראשונות שאינם בהוכחה לוגית), ועצם ההגדרה בין דבר שהוא שכלי לדבר שהוא דמיון בעניינים כאלו אינה ברורה, ומוסיף הרמב"ם שכיון שיש לנו ספק על אמיתות מסוימות אם הם שכל או דמיון, יש בעיה לומר שהשכל יכריע אם הוא שכל או דמיון שהרי השאלה היא על השכל גופא אם אותם אמיתות הם שכל או דמיון, ובאותו פרק מניח הרמב"ם שאלות אלו פתוחות באופן כללי דהיינו על כך שיש דברים שאי אפשר לברר אם הם דמיון או שכל, וביחס לחידוש כותב הרמב"ם בשכלו שהדבר אפשרי ליצור יש מאין וכך דעתו. יתכן שכוונתו שהכריע שהדבר אפשרי, ויתכן שכוונתו שאין הכרע בשכל שהדבר אינו אפשרי וממילא יש להאמין לדברי התורה שהתברר במסורת כיון שאין סתירה לזה מהשכל. אלו דברי הרמב"ם בח"ג טו.

כב) על דברים אלו כותב הר"י אברבנאל לשון זו: "והחקירות היקרות האלה אשר זכר, מי יתן וידעתי למה זה הניח הרב אותן פתוחות? והמפתחות וחיצים שנונים בלב המעיין המאמין וכבר חשבו אנשים חטאים בנפשותם מפני הדברים האלה מחשבות אוון על הרב, רצוני לומר: שהיה דעתו נוטה לדעת אריסטו בקדמות העולם, ושכל מה שכתב הרב כטוען לקיים דעת החידוש היה לחלוק כבוד לפירסום הדת ולהסביר פנים לתורה, ולא כאשר עם לבבו".

דבריו ברורים שכוונתו שהרמב"ם לא היה לסיים שהחקירה לא הוכרעה במקום זה, ולציין רק שדעתו שהדבר אפשרי, כדי שלא לתת מקום לאנשים חטאים "לתלות אוון" (דהיינו שקר) בדברי הרמב"ם ולחשוב שהוא מסופק בחידוש דבר שאינו נכון, הר"י אברבנאל לא הסתפק לרגע בדעת הרמב"ם אלא ידע שמי שרוצה לכפור ימצא כאן מקום להיתלות בו כפי שאכן קרה.... דברי המ' כאילו האברבנאל מודה כאן שהרמב"ם סובר כדעת הקדמות ושאינו טבע קיים לדעת החידוש, הם הטעיה מכוונת ושקר כפול: הראשון שאין בפרק זה כל דיון על השאלה אם יש טבע וחוקיות, הפרק אינו עוסק בזה ואינו קשור לזה ודן רק בצורה פילוסופית אם יתכן ליצור טבע יש מאין. והשני, שהר"י אברבנאל כתב רק שהרמב"ם היה צריך לפרש את לשונו יותר כדי שלא יתלו בדבריו כופרים המתעקשים לאחוז בדעת הקדמות שדרכם לאחז בכל בדל ראייה או רמז ולא שהוא סבר כך בדבריו ח"ו כמו שמפורש בדבריו.

כג) המ' עשה גזירה שוה "דמיון דמיון" מדברי הרמב"ם במו"נ א עג, שם באמת מדבר הרמב"ם על הדעה שכל מדומה אפשר ודוחה אותה בחריפות, אבל אין כל קשר בין הדעה שכל מדומה אפשר, לדיון על אמיתות מסוימות אם הם דמיון או שכל, ולכן בפרק שלנו (ג טו) לא דוחה הרמב"ם בחריפות את הדעה שאי אפשרות החידוש היא דמיון בחריפות, ולא זו בלבד אלא שגם בדבריו (א עג) ההקדמה העשירית) על הדמיון של הכלאים ותוקף אותם בחריפות, מעלה הרמב"ם בסוף הפרק את הדיון שזכר גם בפרק שלנו על אמיתות מסוימות אם הם דמיון או שכל ושם אינו תוקף את האפשרות שהם דמיון אלא מסיים שצריך להתיישב בזה. וכך כותב

שם הרמב"ם "הנה כבר התבאר שיש בנמצא דבר אחד, בו יבחן הראוי והעובר והנמנע, ואינו הדמיון... והתבונן אתה המעיין וראה שהנה יצא דרך עיון עמוק מאד, וזה שאלו קצת ציורים יאמר איש שהם ציורים שכליים, ואחר יאמר כי הם ציורים דמיוניים, ונרצה שנמצא דבר אחד יבאר לנו המושכלות מן המדומות, ואם יאמר הפילוסוף שהמציאות עדי כמו שיאמר ובו אבחן הראוי והעובר והנמנע, יאמר לו בעל הדת (ובזה הוא המחלוקת) שזה הנמצא אומר אני שנעשה ברצון לא שהתחייב, וכשנעשה בזה התאר היה אפשר שיעשה בחלופו, אלא אם יגזור הציור השכלי שאי אפשר בחלופו זה כמו שתחשוב, ושער ההעברה הזה יש לי בו דברים תשמעם במקומות מזה המאמר, ואינו ענין ימהר האדם לדחותו כלו פתאום ברגע קטן".

המ' עירבב דברי הרמב"ם בכמה מקומות כדי להטעות את הקורא, הרמב"ם תוקף בחריפות את הכלא"ם על דבריהם שאין חוקי טבע, אבל לא שולל כלל את האפשרות אותה הזכיר בכל מהלך המורה נבוכים שהתערבות הבורא ושנוי חוקי הטבע הוא אפשרי, וכל שכן קודם הבריאה שאז לדעת הרמב"ם לא היו כלל חוקי טבע כדבריו המפורשים (פרק ל') שהבאנו לעיל, וכמו שהאריך הרמב"ם שאין ללמוד מחוקי הטבע שקיימים בעולם אחר התהוותו לחוקים שהיו בזמן התהוותו. וזו כוונת הרי"א אברבנאל שחידוש העולם אינו מתקבל על הדמיון אבל מתקבל על השכל שבשכל באמת אין מניעה לקבל כיון שאז לא היה טבע, את זה אבל הדמיון לא יכול לצייר מציאת של יש מאין כיון שאין לנו אפשרות כזו אחר בריאת העולם, והדבר נראה כלא אפשרי בהשקפה ראשונה.

אם כן כל דברי המ' הם אחיזת עיניים והטעיה מכוונת. הרמב"ם לא העלה כלל את האפשרות שלדעת החידוש אין טבע קיים. דברי הרמב"ם על הכרעת המציאות אינם קשורים כלל לשאלה אם יש חוק טבע. הרי"א אבאבאל לא העלה בדעתו לתלות בדברי הרמב"ם את דברי השטות שתלה בו המ'.

כד) דברי המ' על הרמב"ם במו"נ א ט, התבארו היטב גם בדברי הרשב"ץ וגם בפירושו הרי"א על המקום.

כה) דברי כספי שהביא בסוף הם דעת עצמו ואין בהם קשר לדברי הרמב"ם. מה שכותב הרמב"ם שמחבר מסתיר דבריו בתחבולה ברור שאין כוונתו שמחבר ספר כותב בכל ספרו דברים מפורשים להיפך מדעתו האמיתית, אלא שלפעמים עושה הקדמה להבנת יסודי אמונה ודברי אמת מורכבים מהנחת יסוד שאינה אמיתית, אבל לומר דברים שהם מסקנות ויסודות אמונה שאינם אמת בלא צורך להוכיח מהם דברים אחרים זה לא עלה על דעתו, לומר שמחבר ספר יפריח שקרים ללא סוף בכל ספרו אין בזה שום הגיון.

בנוסף כוונת הרמב"ם היא כמו שפירש בדבריו היטב, שכשרוצים להוכיח דברים מורכבים עושים זאת בהוכחות פשוטות, וכתב הרמב"ם (מו"נ א יז) שגם בחכמת הטבע בדברים שאינם נוגעים כלל לאמונה עושים כן כדי להסביר דברים בצורה קלה יותר, הרמב"ם הביא הרבה דוגמאות לכך במהלך הספר ובכולם זו הכוונה. ההמצאה של המ' שהרמב"ם לא רוצה שידעו את דעתו האמיתית כדי להיות מקובל אצל ציבור המאמינים וכדו' או כדי שההמון יחשבו בטעות שיש שכר ועונש כדי שיהיו מוסריים יותר אין להם שום שייכות לזה, אין כאן "עיון עמוק ודק" שההמון לא יוכל להבינו אלא סתם הפרחת שקרים והטעאה של הציבור, דבר כזה שייך אצל אנשים כמו המ' ושכמותו ולא אצל אנשים עם מידה מסויימת של מוסר. לא הרמב"ם עשה כן ולא אף אחד מהפילוסופים שהיו בזמנם.

הנפש והאלקים

פרק זה למרות שאינו מקביל לפרק מסויים בספר, כתבנו אותו משום שהוא משליך על נושאים רבים בספר, בעיקר על הישארות הנפש, שכן ועונש, נבואה, תורה מן השמים, ועוד, והוא השורש לכל שיטת המ' בספרו, ובכלל להבדל בין מאמין לכופר.

בדרך כלל ההבדל בין מאמין לכופר בקיומו של אלקים, אינו מתחיל מהשאלה אם יש אלקים או לא, אלא אם יש בכלל מציאות מופשטת רוחנית או שאין מציאות כזו. המאמין מכיר בקיומה של מציאות רוחנית ולכן מכיר גם בקיומה של נפש רוחנית באדם וממילא גם באלקים, לכן בספר הכוזרי (מאמר א עד, ואילך) כשבא לדבר על אלקים מסביר קודם על מציאות נפש האדם שבה ניכר לכל ישר שכל שהיא מציאות רוחנית, ואחר שהוכיח את קיומה של מציאות רוחנית דרך הנפש, עובר לדבר על אלקים. הכופר באלקים אינו מכיר בקיומה של מציאות רוחנית, ולכן גם אינו מכיר בקיומו של אלקים.

העולם האלילי הקדום לא הכיר בקיומה של מציאות רוחנית, משום שהיה פרימטיבי מידי, ולכן המציא לו אלילים גשמיים, וייחס כחות לברואים נמוכים כבעלי חיים או פסילי עץ ואבן, או לברואים חזקים יותר, כשמש וירח ומלאכים שגם אותם צייר בצורות גשמיות לגמרי.

לעומתם, הפילוסופים הקדומים הגדולים כסוקרטס אריסטו ואפלטון הכירו בקיומו של אלקים כמציאות רוחנית מופשטת, וכן בקיומה של הנפש כמציאות רוחנית, ובנוסף בקיומם של שכלים נבדלים כמו נפש הגלגל המניעה את הגלגל ושכל הגלגל שהיא מציאות רוחנית המשפיעה על נפש הגלגל, להם קראו מלאכים. הפילוסופים ניסו לברוח מהגדרת המציאות הרוחנית כדי שלא להגשים אותה, אבל לא ברחו מכך לגמרי, והגדירו את מציאות זו כ"שכל" דהיינו שהיא מציאות שמשכיחה השכלות שכליות ומאחדת עם ההשכלות שלה. הם הדגישו שוב ושוב, שאין כאן השכלות לבד, אלא מציאות רוחנית "משכיחה" "השכל והמשכיל והמושכל הם אחד" יש משכיל, ויש שכל והם מתאחדים. דוגמא לכך הביאו מהאדם המשכיל שהוא מתאחד עם ההשכלה שלו - יש אדם ויש דעה והוא מאוחד איתה, והדעה אינה נפרדת מהאדם המשכיל. היה בכך התקדמות ביחס לעולם האלילי, ומצד שני היה בזה גם צד של הגשמה בזה שיחסו לבורא את השכל האנושי הרציונלי, שגם הוא אינו דבר מופשט לגמרי. מכאן נבעו הרבה טעויות של הפילוסופים גם ביחס לבורא וגם ביחס לבריאה. הרמב"ם שקיבל הרבה דברים מהפילוסופים, חלק עליהם בנקודה זו בדיוק, וכתב בכל ספריו (משנה תורה הלכות תשובה, מו"ק, פיה"מ הקדמה לפרקי אבות) שדעת הבורא אינה כדעתנו וידיעותנו אינה כידעותנו ולכן ידיעתו אינה מחייבת הנמצאות, ובזה ששלל כל דמיון בין הידיעה האנושית לידיעת הבורא - סילק לגמרי את ההגשמה מהבורא. ובמורה נבוכים (א נח) כתב על הבורא "ואחר כן השגנו שזה הנמצא אינו כמציאות השכלי", לסלק מהבורא גם הגשמה דקה זו. הבדל נוסף מהותי מאוד בין הפילוסופים לרמב"ם הוא שהפילוסופים אף שהאמינו במציאות רוחנית מוחלטת, ניתקו קשר בינה ובין העולם, ולכן סברו שהבורא אינו יודע את הקרואים ואינו מתערב במעשיהם, ואילו הרמב"ם סבר שהבורא קשר למציאות ומתערב בה.

מאז התקופה של הפילוסופים היוונים עד היום התקדמה האנושות הרבה, וההכרה ברוחני ובמופשט היתה לעובדה קיימת, כך שהיום הפילוסופיה המודרנית והפוסט מודרנית אינה עוסקת כמעט בחקירות רציונליות אלא בבירורים רוחניים מופשטים יותר על האלקים, נפש האדם, האנושות, ועוד. גם במדע התקדמה האנושות הרבה, וכיום ידוע שעיקרי ההנחות של הפילוסופיה הקדומה הרציונלית שעליהם בנו את כל שיטתם כגון עשרה הגלגלים וצורת הבריאה ועוד דברים רבים בעולם הטבע אינם נכונים, והעולם בנוי בצורה שונה מאוד.

כשמביטים נכוחה רואים שיש באנושות תהליך של הכרה במופשט. בתחילה היה מעבר של הכרה במצאות של חומר להכרה בשכל ומציאות רוחנית, ומשם הלכה המציאות הרוחנית והשתכללה.

האתאיזם הקיצוני שכופר באלוקים הוא שריד של התפיסה האלילית הקדומה הכופרת בכל מציאות רוחנית. חלק מבעלי דעה זו כופרים גם במציאות נפש האדם ורואים באדם מכונה, סוג של מחשב המופעל על ידי זרמים חשמליים, ולא נפש חיה רוחנית, לשיטתם להמית אדם זה כמו לשבור מחשב.

המ' ככופר גמור באלוקים כמציאות רוחנית, ניסה להעמיד את שיטתו גם בדעת הפילוסופים ולהבדיל בדעת הרמב"ם. הנסיון ליחס דעה זו לרמב"ם גובל בשגעון מוחלט. כאן חרג ממנהגו להסתמך על הפילוסופים וחלק קטן ממפרשי הרמב"ם שלא קבלו את המסורת היהודית - שגם הם האמינו במציאות האלקים כישות רוחנית ולא כידעיות בעלמא - וניסה להטעות את הקורא על ידי השמטות מרובות, סילופים, דברי בוז ולעג, ופרשנות שאין לה שום היתכנות, כאילו גם הרמב"ם סובר כדעתו.

הפילוסופים ולהבדיל הרמב"ם כתבו במפורש שהבורא הוא מציאות רוחנית נבדלת, וכתבו שהיא משכיחה ויודעת את עצמה. הם חזרו שוב ושוב שהבורא אינו הידיעה בעצמה אלא היודע את הידיעה, בדיוק כמו שהאדם אינו הידיעות אלא הנפש היודעת את הידיעות, ואחר שידע האדם הידיעות מתאחדות עם הנפש ונעשות לאחד עמה.

המ' עיקם את הדברים בצורה בלתי נתפסת וכתב שלדעתם הבורא הוא הידיעות בעצמם דהיינו שאין אלקים כישות רוחנית, אלא יש רק ידיעות בעלמא והידיעות הם האלקים (ח"ו). גם ביחס לנפש האדם שכתב הרמב"ם שהיא נצחית, כתב המ' שהנפש כישות רוחנית אובדת, אלא הידיעות שידע בחייו נשארים, דהיינו אם חידש חידושים אותם חידושים נשארים לנצח ואם לא חידש אין שום דבר שנשאר ממנו שהרי הידיעות שידע אבדו עם כלות נפשו. נביא את דברי הרמב"ם והפילוסופים נראה אם יש איזו אפשרות לפרש בהם פירוש עקום ומטורף כזה.

כותב הרמב"ם (מו"נ א טח) "כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים בשם יתעלה, והוא אמרו, שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתעלה הם ענין אחד אין רבוי בו, וכבר זכרנו אנחנו זה גם כן בחבורנו הגדול משנה תורה שזה פנת דתנו כמו שבארנו שם, ר"ל היותו אחד לבדו לא יצורף אליו דבר אחר, ר"ל שאין דבר קדמון זולתו... דע כי האדם קודם שישיכיל דבר הוא משכיל בכח, וכשישיכיל דבר אחד (כאלו תאמר, כשהשכיל צורת זה האילן הרמזו אליו והפשיט צורתו מחומר שלו, וצייר הצורה מופשטת, שזה הוא פעל השכל) אז הוא משכיל בפעל, והשכל אשר עלה בידו בפעל הוא צורת האילן המופשטת אשר בשכלו, כי אין השכל דבר זולת הדבר המושכל, הנה כבר התבאר לך כי הדבר המושכל הוא צורת האילן המופשטת, והוא השכל ההוה בפעל ואינו שני דברים השכל וצורת האילן המושכלת, כי אין השכל בפעל דבר זולת מה שהושכל, והדבר אשר בו הושכלה צורת האילן והופשטה, אשר הוא המשכיל, הוא השכל ההוה בפעל בלא ספק, כי כל שכל פעלו הוא עצמו, ואין השכל בפעל דבר אחד, ופעלו דבר אחר, כי אמתת השכל ומהותו הוא ההשגה, ולא תחשוב כי השכל בפעל דבר אחד נמצא לבדו נבדל מן ההשגה, וההשגה ענין אחר בו, אבל גוף השכל ואמתתו השגה, וכשתניח שכל נמצא בפעל הוא ההשגה למה שהושכל, וזה מבואר מאד למי שהרגיל משלי זה העיון, הנה כבר התבאר לך כי השכל פעלו אשר הוא השגתו הוא אמתתו ועצמו, ואם כן הדבר אשר בו הופשטה צורת זה האילן והושגה בו אשר הוא השכל הוא המשכיל, כי השכל ההוא בעצמו הוא אשר הפשיט הצורה והשיגה, וזהו פעולו אשר בעבורו נאמר בו שהוא משכיל, ופעלו הוא עצמו, ואין לזה אשר הונח שכל בפעל אלא צורת זה האילן. הנה כבר התבאר לך כי כשהיה השכל נמצא בפעל, שהשכל הוא הדבר המושכל, והתבאר שכל פעלו אשר הוא היותו משכיל הוא עצמו, ואם כן השכל והמשכיל והמושכל דבר אחד בעצמו לעולם בכל מה שיושכל בפעל, אמנם כשהונח בכח הוא שני דברים בהכרח, השכל בכח, והדבר המושכל בכח, כאלו תאמר זה השכל ההיולאני אשר הוא בראובן הוא שכל בכח, וכן זה האילן הוא מושכל בכח, ואלו שני דברים בלא ספק, וכשיצא לפעל ותהיה צורת האילן מושכלות בפעל, אז תהיה הצורה המושכלת הוא השכל, ובשכל ההוא בעצמו אשר הוא שכל בפעל הופשטה והושכלה, כי כל מה שיש לו פעל נמצא הוא נמצא בפעל, הנה כל שכל בכח ומושכל בכח הם שנים, וכל מה שהוא בכח אי אפשר לו מבלתי נושא סבל הכח ההוא באדם, על דרך משל, ויהיו הנה שלשה דברים, האדם, הנושא הכח ההוא והוא המשכיל בכח, והכח ההוא והוא השכל בכח, והדבר המזומן שיושכל והוא המושכל בכח, כאלו אמרת בזה המשל, האדם והשכל ההיולאני וצורת האילן, ואלו שלשה ענינים חלוקים וכשהגיע השכל בפעל יהיו השלשה ענינים אחד".

מפורש בדברי הרמב"ם שיש שכל משכיל ומושכל, והשלימות היא התאחדות שלשתם דהיינו לא רק קיומם של ידיעות מופשטות אלא קיומם של הידיעות בשכל האדם המשכיל, וכל אדם שהשכיל ידיעה אחת נקרא שהידיעה בו עתה בפועל דהיינו שנפשו החיה מאוחדת עם הידיעה, והבורא יודע הכל תמיד והוא שכל בפועל תמיד. אם כן כאן רק ידיעות מופשטות כהבליו של המ' אלא יודע וידוע נפש שהיא ישות רוחנית היודעת את הידיעות והיא דבר אחד עמם, וכך הוא בחק הבורא שהוא מציאות רוחנית היודעת את עצמה תמיד.

במקום אחר (מו"נ א נח) כותב מפורש הרמב"ם שהאמירה שהאלוקים הוא שכל היא הגשמה מוחלטת, כיון שהאלוקים נעלה גם מהשכל "ואחר כן השגנו שזה הנמצא (האלוקים) אינו כמציאות השכל".

ביחס לנפש כותב הרמב"ם (יסוה"ת ד ט) "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו". אם כן הנפש היא ישות רוחנית, והדעת היא שלימותה ואינה עצם הנפש.

בפרק על הישארות הנפש הבאנו את דברי הרמב"ם שהנפש עצמה נשארת ולא החידושים שבה. עוד מבואר ברמב"ם שהנצחיות אינה רק לחידושים אלא לכל ידיעה שידע האדם גם אם לא הוא חידש אותה, שכיון שהנפש יודעת והנפש נצחית נמצא שהידיעה נצחית, שלא כדברי המ' הכופר שרק לידיעות מחודשות שמנחיל האדם לעולם יש נצחיות, וגם שם הנצחיות היא לא לנפש עצמה אלא לידיעות.

לגבי מלאכים כותב הרמב"ם (יסוה"ת ב ח) "וכל הצורות האלו תיים ומכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה לא לפי גודלה, אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא אלא דעתה קצרה להשיג ולידע אבל משגת ויודעת יותר ממה שמשגת ויודעת צורה שלמטה ממנה, וכן כל מעלה ומעלה עד מעלה עשירית גם היא יודעת הבורא דעה שאין כח בני האדם המחוברים מגולם וצורה יכול להשיג ולידע כמותה, והכל אינן יודעין הבורא כמו שהוא יודע עצמו". גם במורה נבוכים (ב ה) כתב כך הרמב"ם באריכות "אמנם שהגלגלים חיים משכילים, ר"ל משיגים, זה אמת נכון ג"כ מצד התורה, ושאינם גשמים מתים כאש וכארץ כמו שחשבו הסכלים, אבל הם כמו שאמרו הפילוסופים, בעלי חיים עובדים את אדוניהם ישבחוהו ויהללוהו שבח גדול ומהללים עצומים". במקום אחר (ח"א נט) כותב הרמב"ם "ונבחרה תנועת העופות להורות על היותם חיים". אם כן המלאכים "חיים" ויש להם נפש המכרת את הבורא. אם אין ישות רוחנית, הרי אין נפש למלאכים שתכיר, ואין את מי להכיר שהרי אין בורא, מי בדיוק מכיר את מי? משפט פיתגורס מכיר את תורת היחסות?

כותב הרמב"ם (שם ב א) "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר את ה' אלהיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". לדעת המ' את מי בדיוק צריך לאהוב ולירא את משפט פיתגורס?

הרמב"ם (מו"נ בתחילה, יסוה"ת פ"ב, הקדמה לפירוש המשניות) מחלק בין ידיעת חכמת הטבע לחכמת האלוקות, וכותב שתכלית האדם היא ידיעת חכמת האלוקות וחכמת הטבע היא אמצעי להוכיח דרכה את מציאות הבורא. אם כן יש בורא כמציאות רוחנית, לשיטתו של הכופר המ' שיש רק חכמת הטבע ואין כלל מציאות רוחנית מהי חכמת האלוקות, איזה אלקים בדיוק צריך להכיר לאהבה אותו וליחס מחשבתנו בו, תורת היחסות? הנוסחא להעביר תנועה ישרה לעגולה (אותה הזכיר שם) הרי זה חכמת הטבע, שהיא שניה במעלה ומהי חכמת האלוקות אם אין אלקים?

הרמב"ם בכל מו"נ ח"א (כא, ועוד) כותב שעיקר העמל בחכמת האלוקות הוא לחשוב בעצמות האלוקות ולהסיר ממנה את התארים. וכותב שאי אפשר להשיג את העצמות כלל אלא רק את פעולות הבורא. אם אין אלקים ממי בדיוק צריך להסיר את התארים, מנוסחאות באלגברה? איזה עצמות אי אפשר להשיג? מי בדיוק אמר למשה רבינו שאי אפשר להשיג את עצמותו, הרי לדעת המ' אין אלקים? (מו"נ א כא), אם כוונת הרמב"ם שעצם הידיעה שאין אלקים היא התכלית, בזה לא צריך לעמול להסיר מידיעה זו את התארים הרי הידיעה שאין אלקים אלא ידיעות בעלמא מוציאה כל שייכות לתארים.

דעה זו כשלעצמה ובפרט הנסיון ליחס אותה לרמב"ם או להבדיל לאריסטו, היא הרבה יותר מחוסר הגיון, נראה יותר שיש כאן נסיון מכוון להטעות את הקורא ולהטותו לדעותיו של המחבר.

המהר"ל ועוד גדולים רבים אמנם נחלקו על הרמב"ם בכל שיטתו בענין השכל, ולדעתם שלימות האדם אינה בהשכלות האנושיות, וגם ביחס לבורא כתבו שהוא ישות רוחנית נבדלת לגמרי ואין צריך לומר שידיעתו היא אחד עמו, אבל גם הרמב"ם נחלק עליהם רק בנקודה זו שהבורא אחד עם ההשכלה ושלימות האדם היא השכל, אבל לא העלה בדעתו סברא טפשית כל כך שהאלקים הוא ידיעות מופשטות.

השארות הנפש ושכר העולם הבא

אחת השיטות של האפיקורסים להסיר יהודים מדרך התורה, היא לומר בשם התורה דברים שהיא לא אומרת, ואת הדעה שהם מיצגים בשם התורה קל יותר לתקוף מאשר את השקפת התורה האמיתית. כך עושה המ' ביחס לאמונה בעולם הבא ובנושאים נוספים - מציג השקפה מעוותת בשם היהדות, ואחר כך תוקף אותה.

א) הנושא של שכר העולם הבא, נזכר בתנ"ך במקומות מועטים חלקם במפורש וחלקם ברמז, כמו בעונש הכרת שניתן לרשע ואילו הצדיק אין נפשו נכרתה, והראשונים (הכוזרי והעקרי ד לא, והרמב"ם באגרותיו) האריכו לבאר מקומות אלו. וכך כתב הראב"ד (אמונה רמה א ז) "והנביא בעל התורה ע"ה, אף על פי שהיו רוב דבריו המונוניים, בהיותו מתפלל יתבאר מדבורו עצמיות הנפשות והשארותם. וזה באמרו: אל אלהי הרוחות לכל בשר (במדבר כז טו), ויתבאר בהתחננו לבוראו, שיש הנה אם גמול ועונש וזה באמרו ית' וית': וביום פקדי ופקדי עליהם חטאתם (שמות לב לד), עד שאחד החכמים מזולת אומותנו, למה ששיער מי שיעד טוב מהם יעודם אחר המות אמר: תמות נפשי מות ישרים ותהיה אחריתי כמוהו (במדבר כג י), עד שהנשים בעלות תבונה היו יודעות בזה, כמאמר אביגיל לדוד ע"ה: והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אליהך ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע (שמואל א כה כט). ובהעיר האומה לקבל התורה אמר ית' וית': נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, ואת המות ואת הרע (דברים ל טו) ויאמר ית' וית' על יד יחזקאל ע"ה דבר בשבועה: חי אני נאום ה' אלהים אם אחפץ במות הרשע, כי לא אחפץ במות המת נאום ה' אלהים השיבו וחיו (יחזקאל יט לב). ואלה החיים אשר ייעדו אותנו בהם משה ויחזקאל ע"ה. אינם חיי הגשם, כי גשמי הצדיקים והרשעים תכליתם המות, ואינם אלא חיי הנפש. ונמצא החכם שלמה ע"ה יאמר בפירושו: ישוב העפר אל הארץ כשיהיה והרוח תשוב על האלהים אשר נתנה (קהלת יב ז). ויבאר בגמול ובעונש באמרו: ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט (שם יא ט), ויאמר בחתימת מאמרו: כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע (שם יב יד). ואמר אביו ע"ה דבר שדומה הפך זה, והוא באמת מסכים לזה, וזהו אמרו לא המתים היחלויה ולא כל יורדי דומה".

בתורה שבעל פה נזכר העולם הבא בצורה מפורשת הרבה יותר מבתורה שבכתב. הראשונים כתבו כמה סיבות לכך, למשל הרמב"ם (באגרותיו) הסביר לפי הפשט שהשכר בעוה"ז מובן ומושג לכולם ושכר העוה"ב ליהנות מזיו השכינה אינו מושג לכולם ולכן לא הזכיר את התורה במפורש כי התורה דיברה לכל ישראל, כך גם נראה מדברי הראב"ד (שם) שכתב שהתורה דיברה להמונים. הראב"ה קוק (אורות, למהלך האידיאות) הסביר זאת היטב וכתב שבזמן יציאת מצרים והמקדש הראשון השראת השכינה והדביקות הרוחנית בה' היתה מורגשת בעולם הזה ולא היה צריך לחזק את העם ולהדריך אותם לתורה על ידי העולם הבא, וגם התכלית האמיתית היא עלוי העולם הזה והעולם הבא עצמו הוא אמצעי לזמן תחיית המתים שאז העולם הזה יתעלה, ולכן העולם הבא נזכר ברמז להודיע שהוא קיים, אבל אינו עיקר התכלית. ואחר החורבן הראשון שגלתה שכינה ישראל ובעולם הזה לא היה דרך לידבר בשכינה הדגישו יותר את שכר העוה"ב. ישנם גם הסברים נוספים בראשונים. מזה שהתורה לא הזכירה הרבה את העולם הבא אין כל הוכחה שהעוה"ב "נוצר" בזמן חז"ל ח"ו.

ב) היהדות מעולם לא קידשה התנזרות מהחיים כמו שסובר המ'. הנוצרים הם אלה שהעריצו נזירים וראו בהם תכלית הקדושה. אף שהתורה מדריכה שלא להימשך יותר מדי אחרי החומר, ההנהגה הראויה אינה פרישות קיצונית אלא חיים נורמלים, גדולי ישראל בכל הזמנים גם אחר בית שני לא היו נזירים אלא אכלו שתו נשאו נשים והיו מעורבים עם העולם, וידועים דברי הלל הזקן על הצורך לדאוג לגוף "גומל נפשו איש חסד", ודברי רבי אליעזר שאדם עתיד ליתן את הדין על מה שיכל ליהנות מהעוה"ז, והנהגה מגיע כפיו גדול מירא שמים, ואכילת צדיקים כקרבנות, ונזיר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין, ועוד מאמרי חז"ל רבים.

מאידך גדולי ישראל בכל התקופות גם בתקופת התנ"ך כל חייהם היו מיוחדים לעבודת ה', כך רואים מהאבות והאמהות הקדושים שעשו כל חייהם רק מה שה' אמר להם גם במקום מסירות נפש, וכך היו מלכי ישראל והנביאים בספר שמואל ומלכים.

הנסיון של המ' ליצור רושם מוטעה כאילו גדולי התנ"ך לא הקדישו את חייהם לעבודת ה' בניגוד לחכמי ישראל בתקופת בית שני היא עיוות מוחלט של המציאות, אין שום הבדל ביחס לקב"ה בין התקופות, אברהם עזב את משפחתו להלך לארץ במאמר ה', עקידת יצחק היתה במאמר ה' (משעשעת מאוד ההתפתלות של המ' להעמיד דברי האפיקורס שעקידת יצחק לא מראה על מסירות נפש כיון שמצד אברהם אין כאן מסירות ויצחק לדעתו היה קטן⁴, הרי אם התורה לא מקדשת מסירות נפש מדוע נחשב זכות לאברהם למסור נפשו של אחר, וגם משפט

⁴ אני מציג כאן חילופי דברים עם המ'.

דברי המ' - "הקשה" שאם יצחק היה קטן, מה משבחת התורה את אברהם על מסירת נפשו של אחר... הרי הכתוב משבח על שהסכים לשחוט את בנו ולא "אחר", - בנו!!

תשובתי - דבריו אינם קשורים לענין. הוא טוען בספר שהתורה לא מעריכה מסירות נפש על עבודת ה' והדבר נוצר בתקופות מאוחרות יותר. לפי זה התורה לא אמורה להעריך מי שהורג נפשו של אחר וכל שכן מי שהורג את בנו, שהרי מסירות נפש לדעתו של המ' היא דבר שלא היה קיים בתקופת התורה. ומזה שהתורה מעריכה את מעשה אברהם שמסר

הכתובים לא נראה שיצחק היה קטן במידה כזו שלא יכל להתנגד), ומצאנו מסירות נפש גם במעשה של בת יפתח הגלעדי, ובעכו, ובחרם של יהונתן ובמקומות רבים נוספים בתנ"ך.

יתכן מאוד שהיה הבדל בצביון של עבודת ה' בין תקופת התנ"ך שעבודת ה' אז היתה מחוברת לעולם בישוב הארץ וכדו' בשונה מתקופת הגלות שהעיקר היה שמירת תורה ומצוות כמו שהאריך הראי"ה קוק (בספר מהלך האידאות), אבל מסירות הנפש על עבודת ה' היתה שוה בזמן הגלות ובזמן שקדם לה.

ג) הוכחת חלק מהראשונים על מציאות השכר בעולם הבא, מכך שאם אין שכר בעולם הבא, כיצד עקד אברהם את יצחק אם לא יהיה ליצחק שכר אחר כך. ונשאלת השאלה הרי אברהם אבינו עבד מאהבה ולא לשם שכר? כוונתם שאף שהמדריגה הגדולה ביותר היא לעבוד מאהבה, וזו מדריגתו של אברהם אבינו, מוכרח הדבר שיהיה במציאות שכר לכל מצוה, שהרי השכר והעונש הם מעקרי התורה. כל הדיון שהזכירו הראשונים אם יש שכר בעוה"ב או רק בעוה"ז אינו נוגע בשאלה אם יש בכלל שכר ועונש, אלא אחר שהתבררה ההנחה שיש שכר ועונש, דנו אם אותו השכר הוא בעוה"ב או רק בעוה"ז. לכן הוכיחו מצווי ה' לאברהם, שכיון שמחוייב שיהיה שכר על כל מעשה טוב, ואדם שלא הגיע למדריגת עובד מאהבה מוכרח שתהיה לו אפשרות לעבוד תמורת שכר, מוכרח שיש שכר בעוה"ב שאם לא כן לא היתה אפשרות של שכר על המעשה של עקידת יצחק.

דברי ההבל של המ' שאדם מבקש רק את טובת עצמו, ודאי נכונים לאנשים מסוגו, אבל אנשי אמת ומוסר עושים את האמת מפני שהיא אמת כדברי הרמב"ם המפורסמים בהקדמה לפרק חלק ובהלכות תשובה (פרק ג).

ד) הרמב"ם סובר שהנפש היא מציאות רוחנית נבדלת, וההשגות השכליות הם חלק מעצם הנפש ומתאחדות עמה, ושכר העולם הבא הוא תענוג הנפש בהשגות השכליות שהיא משיגה דהיינו לא עצם ההשגות אלא החיבור בין ההשגות לנפש. בדברי הרמב"ם מפורש ללא שום אפשרות להבין אחרת שהנפש היא מציאות רוחנית שקיימת אחר מות הגוף, והידיעות הם מתאחדות עם הנפש ונעשות אחד איתה עד שיאמר עליהם שהם עצם הנפש, וכמו שהארכנו בפרק הנפש והאלקים. ולכן שכר העולם הבא שניתן לצדיק הוא ההשגות השכליות, והעונש הגדול ביותר הוא שהנפש לא תזכה לכך ותאבד. יש גם עונשים פחותים מזה אבל העונש הגדול ביותר הוא אבדון הנפש המוחלט, וכדעת רבים מהקדמונים שהעדר הוא הרע המוחלט, וכל דבר שאינו בגדר העדר כמו יסורים וכדו' אינו רע מוחלט שכיון שאין כאן העדר גמור מוכרח שיש במציאות זו מעט טוב.

הרמב"ם בהלכות תשובה מפנה לדבריו בהלכות יסודי התורה (ד ט) בהגדרת הנפש שנשארת לאחר מיתתה. כותב שם הרמב"ם "אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתפרד להם, ואינה מכח הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף, אלא מאת ה' מן השמים היא, לפיכך כשיפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה לא תכרת הצורה הזאת, לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה, אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים, הוא שאמר שלמה בחכמתו וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה". מפורש בדבריו שהנפש אינה ידיעות, אלא מציאות רוחנית "מאת ה'" שהיא "יודעת ומשגת" אם הנפש היתה עצם הידיעות אין כאן שני דברים יודע וידוע, אלא דבר אחד הם הידיעות, אבל לרמב"ם יש מציאות רוחנית שהיא יודעת.

המ' אינו מסוגל להשיג בשכלו מציאות רוחנית, ולכן החליט שכוונת הרמב"ם בהישארות הנפש היא הישארות הידיעות שהשיג האדם אבל מהנפש כמציאות רוחנית לא נשאר כלום. לשיטתו אין שום הבדל בין צדיק לרשע מלבד זה שרשע לפעמים יכול פחות להשיג בחייו עקב מדותיו המקולקלות. לדעתו גם אדם שהשיג השגות שכליות, אם לא חידש לא נשאר כלום מידיעותיו, רק אדם שגם חידש וגם הפיץ את חידושיו, וחידושיו אכן נכונים נקרא שיש לו הישארות הנפש, והישארות הנפש אינה בעולם הבא אלא בעולם הזה בזה שאנשים אחרים יודעים את מה שחידש. אותו פילוסוף שמת כמובן אינו יודע את ידיעותיו, ואינו מתענג ושמח בהם, אלא שעצם הידיעות לדעת המ' נקראות נפש והם נשארות. דעה טפשית זו חוץ מזה שאין בה שום הגיון מצד עצמה, אין שום אפשרות ליחס אותה לרמב"ם כמו שנראה.

ה) כותב הרמב"ם הלכות תשובה (ח א-ב) "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה, הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים, מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך, וזהו הוא העולם הבא, שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו, ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו... כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתייה, וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו, כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא גייעה, וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהן כענין

לא רק נפשו של אחר אלא של בנו, וכמו שהארכו המפרשים שדבר זה קשה יותר לאדם ממסירות נפשו של עצמו, מוכח שמסירות נפש על עבודת ה' היה קיים בזמן התורה.

שאמר שלמה בעטרה שעטרה לו אמן, והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה, ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקדוש ברוך הוא מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל. דברי הרמב"ם ברורים שמה שנשאר מהאדם אינו "ידיעות" אלא נשאר גם נפש האדם וגם ידיעותיו, הצדיקים "יודעין ומשיגין" דהיינו שיש ידיעה ויש את היודע הוא הצדיק המשיג אותה וגם הוא נשאר לנצח. הידיעה אינה בעולם הזה על אנשים אחרים כהבליו של המי' אלא בעולם הבא על ידי הצדיק עצמו.

מפורש עוד בדברי הרמב"ם שהצדיקים משיגים גם מה "שלא זכו להשיגו בעולם השפל" בדיוק ההפך מדברי המי' שמה שנשאר זה מה הידיעות שידעו בזה העולם, ולרמב"ם זוכים לדברים נוספים שלא השיגו בעולם בזה, משום שנפש הצדיקים נשארת וזוכים לזה בשכר מעשיהם.

בהמשך (הלכה ו ז) משוה הרמב"ם בין טובת השגת המושכלות לטובת הגוף וכותב שהיא גדולה לאין ערוך, "הטובה הגדולה שתהיה בה הנפש בעולם הבא אין שום דרך בעולם הזה להשיגה ולידע אותה, שאין אנו יודעים בעולם הזה אלא טובת הגוף ולה אנו מתאווין אבל אותה הטובה גדולה עד מאד ואין לה ערך בטובות העולם הזה אלא דרך משל אבל בדרך האמת שנערוך טובת הנפש בעולם הבא בטובות הגוף בעולם הזה במאכל ובמשתה אינו כן, אלא אותה הטובה גדולה עד אין חקר ואין לה ערך ודמיון, הוא שאמר דוד מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו'. וכמה דוד והתאוה לחיי העולם הבא שנאמר לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים, כבר הודיעונו החכמים הראשונים שטובת העולם הבא אין כח באדם להשיגה על בוריה ואין יודע גדלה ויפיה ועצמה אלא הקדוש ברוך הוא לבדו". מה שייך לומר שיש תאוה לצדיק וטוב ויופי לידיעות שכליות שאין להם שום קשר עליו, כשנפשו כבר אבודה לגמרי.

הרמב"ם כותב על חיי העולם הבא של הצדיקים שהם "דעה שידעו בגללה זכו לחיי העולם הבא". המי' מוכיח מכאן שהשכר הוא רק הידיעות עצמם שידעו בחיים. כמובן שזה שקר, כוונת הרמב"ם שאדם ללא דעה אינו צדיק ואינו זוכה לחיי העולם הבא, אבל מפורש כותב שהצדיק זוכה בעוה"ב גם בידיעות שלא ידע בחייו.

(ו) עתה נברר אם שכר העולם הבא נובע רק מידיעות או גם ממעשים.

כתב הרמב"ם לגבי צדיק (פי"ט ה"א, וכן בהלכות איסורי בי"ד) "הקדוש ברוך הוא נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה". רואים שהעוה"ב תלוי ב"מעשים" ולא בידיעות, ויש דרגות בזה שלפי רבוי המעשים (ולא הדעות) כך גדול שכר העולם הבא. לדעת הרמב"ם המעשים הם מעשה התורה ולא מוסר אנושי או מידות טובות. והשכר שזוכים עבור המעשים הטובים לדעת הרמב"ם הוא ההשגות השכליות.

המי' מנסה להתפתל ולהסביר את המקומות שבהם כותב הרמב"ם שהעוה"ב תלוי בשמירת מצות ולבסוף לא כותב שום הסבר. הוא מנסה ליצור קושיא דמיונית מדקדוק קלוש בדברי הרמב"ם (איסורי) שכותב שמודיעים לגר ענין יחוד ה' וע"ז ומאריכין עמו בזה, ומודיעים לו גם שהעוה"ב תלוי בעשיית המצות. ושואל מדוע לענין יחוד ה' כתב הרמב"ם ש"מאריכין עמו" ולגבי שכר המצות כתב שמודיעים לו שיש למצות שכר ולא כתב שמאריכין עמו? ומזה הסיק שאין לדעת הרמב"ם שום ערך בעשיית המצות. התשובה האמיתית לשאלה זו כמובן פשוטה מאוד, עקרי האמונה והדעות אכן חשובים יותר משמירת המצות, שהרי אפיקורס שכופר בהם אין לו חלק לעוה"ב כדברי חז"ל (פרק חלק) והרמב"ם, ואילו אדם שאינו שומר מצות עדיין יענש אבל אחר כך יהיה לו חלק לעוה"ב כדברי הרמב"ם בהלכות תשובה, ולכן כתב הרמב"ם שמאריכים להודיע לגר את ענייני האמונה יותר ממה שמאריכים בענייני המצות אף שגם אותם צריך להודיע, וכך כתבו המפרשים על הרמב"ם (דרך המלך ועוד) והוא דבר פשוט. אין בדל של הוכחה בין דברי הרמב"ם המפורשים הללו לענין גר ששמירת המצות היא עקרית בחיי היהדות ודרכה זוכים העוה"ב, לדמיונותיו של המי'.

המי' מנסה בצורה נואשת להחליץ מהקושיא מדוע הרמב"ם החשיב במקומות רבים את מעשה המצות ותלה בהם את שכר העולם הבא, ומביא את דברי הרמב"ם שמי שמדותיו מקולקולת אינו יכול להשכיל, ומצרף לזה את דברי הרמב"ם שכל מצוה גוררת בעקבותיה דעה שאינה נכונה, ולפי זה כותב ששמירת המצות גורמת בצורה עקיפה לעולם הבא כיון שעל ידי כך יהיו לאדם מידות טובות ויוכל להשכיל מושכלות שבהם יזכה לעולם הבא. ברור שישב זה מגוחך מאוד, הקשר בין מעשים למידות והשכלות הוא רק בהתמדתם של המעשים הרעים ולא בעשיית חטאים באקראי, אדם שחילל שבת כמה פעמים ולא בתמידות אין פגם במידותיו, ומדוע כותב הרמב"ם שגם חטא אחד גורר עונש בעולם הבא. גם דברי הרמב"ם מפורשים שהמעשים עצמם גורמים לשכר והעונש בצורה ישירה ולא שהם גורמים להשכלות וכו'. ל"הסבר" של המי' גם לא יתכן שפילוסופים גויים וחילונים יגיעו לאמיתות פילוסופיות כיון שלא שמרו את התורה. אין הגיון בדברי הבל אלו.

(ז) לגבי רשעים הרמב"ם כותב שהנקמה "שאינו גדולה ממנה" לרשעים היא שלא יזכו לזה, בדברים הללו הרמב"ם לא כותב שאין לרשע שום עונש אחר אלא שהעונש הגדול ביותר הוא היכחדות הנפש כדברי הרמב"ם. הדברים מפורשים בדברי הרמב"ם (תשובה ו א) "יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בבניו הקטנים שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות כקניינו הן וכתוב איש בחטאו ימות עד שיעשה איש, ויש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו לעולם הבא ואין לעובר עליו שום נזק בעולם הזה, ויש חטא שנפרעין ממנו בעולם הזה ולעולם הבא". רואים שגם חטא אחד בלבד יתכן

שיענש עליו בעוה"ב, והכל תלוי לפי איכות וכמות העבירות. לדעת המ' אין "דרגות" בעונש, אלא אדם אבד מהעוה"ב הוא אדם שאין לו ידיעות, ואדם שיש לו עוה"ב הוא אדם שיש לו ידיעות, ואין למעשים שום יחס לעוה"ב, ואילו ברמב"ם מפורש גם לגבי הרשע שהעונש בעוה"ב הוא לפי המעשים וכל מעשה גורר בעקבותיו עונש. הארכנו עוד בנושאים אלו בפרק על מעשה המצות, ובפרק תלמוד או פילוסופיה.

ח) המ' מאריך שלא יתכן לומר שהאבדון הוא הרע היותר גדול, שהרי סבל גרוע מאבדון. דברי ההבל הללו נכונים רק לפי תפיסתו שמטרת החיים היא הנאה, אבל לדעת הרמב"ם (וכל בר דעת) שמטרת החיים היא ערך ולא הנאה, ודאי שעדיף סבל שיש אחריו נצח על אבדון מוחלט. לכל דבר ערכי מגיעים דרך עמל וסבל ושוה כל עמל כדי להגיע לעולם נצחי, וזו דעת היהדות שאחר שהרשע יקבל עונשו יזכה לעולם הבא, ועדיף לקבל את העונש כדי לזכות לעולם הבא. גם בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה הדברים מפורשים שרק רשעים גדולים כמו אפיקורסים אין להם חלק לעוה"ב, אבל שאר הרשעים אחר שיקבלו עונשם יזכו לעוה"ב, וודאי שזה עדיף מאבדון מוחלט.

ט) סוף דבר, לומר שמה שנשאר זה הידיעות היא דעה טפשית מאוד מצד עצמה ובדברי הרמב"ם מפורש הפוך. אין כאן אלא תרגיל של המ' להטעות את קוראיו. הוא לקח את דברי הרמב"ם שהשכר הוא השגת הנפש, היטה אותם לפרשנות שגויה שעצם הישארות הידיעות היא השכר, ומכאן הדרך פתוחה לבטל את העוה"ב לגמרי.

לדברי המ' כל ספר המשנה תורה ופירוש המשנה וחלק ממורה הנבוכים (בעיקר סוף ח"ג) שדיברו על פרטי המצות אין להם כל ערך ומשמעות, בעצם כל חייו של הרמב"ם ועיסוקו במשך עשרות שנים בכתבת פירוש המשנה והיד החזקה, אין להם ערך, משום שלתפיסתו של המ' למעשים אין ערך גם לדעת הרמב"ם עצמו. אין קורטוב של הגיון בדעה זו.

ח) המ' לא מסתפק בהגדרת הנפש כידיעות מופשטות, אלא גם מגדיר את האלוקים כידיעות שכליות מופשטות ובכך כופר במציאות הבורא. גם כאן דברי מעלים צחוק מצד עצמם ויותר מזה בנסיונו לתלות אותם ברמב"ם, דברי הרמב"ם ולהבדיל הפילוסופים ברורים שהאלוקים הוא מציאות רוחנית אלא שלדעתם ההשכלות מאוחדות עמה ולא שעצם ההשכלות הם האלוקים. גם על דעה זו נחלק המהר"ל ורוב גדולי הדורות, אבל אף אחד מהם לא הבין בדעת הרמב"ם או הפילוסופים את השטויות שהמ' תולה בהם. הרמב"ם מאריך מאוד במורה נבוכים שהידיעות החשובות ביותר הם השכלות באלוקות, ולא ידיעות מדעיות המועילות לעולם כמו הפיכת תנועה ישרה לעגולה כדברי המ', שאף שגם בהם יש ערך הם אינם העיקר. והארכנו בזה לעיל בפרק הנפש והאלוקים.

תחיית המתים

(א) נביא בקצרה את אמונת תחיית המתים לדעת הרמב"ם והראשונים האחרים.

המשנה בסנהדרין (צ"א) אומרת שהכופר בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא. יש מחלוקת גדולה מהו העולם הבא ומה יחסו לימות המשיח. הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ט) כותב שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, אלא שלא יהיו צרות ויהיה אפשר לעבוד את ה' בקלות. תחיית המתים לדעת הרמב"ם אינה קשורה למשיח עצמו ולא תיעשה על ידו אלא היא מאורע ניסי שיתרחש או במהלך ימות המשיח או לפניו או אחרי מותו של המשיח "שהשם לא יחיה מתים כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח או לפניו או לאחר מותו" (אגרת תחיה"מ), אחר שיחיו המתים הם ימותו שוב "אלו האנשים אשר ישבו נפשותם לגופות ההם יאכלו וישתו וישגלו ויולידו וימותו אחרי חיים ארוכים מאד כחיים הנמצאים בימות המשיח" (אגרת תחיה"מ), ואחר מותם יזכו לעולם הבא שהוא התכלית האחרונה. הטעם של חזרת הנפש לגוף, הוא כדברי הרמב"ם המפורסמים (הלכות תשובה ט ב, ובאגרת תחיית המתים) שבעוה"ז מחמת הטרדות קשה לעבוד את ה', ולכן יחזור לתחיה בימות המשיח או אחרי מותו של המשיח כדי שיוכלו לעבוד את ה' בנחת ולזכות אחר כך לחיי העוה"ב שהם חיים רוחניים אחר ימות המשיח "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהגון, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיוכלו לחיי העולם הבא". דהיינו שאחר ימות המשיח ימותו ויגיעו לעוה"ב הרוחני דהיינו נפש בלי גוף, והוא התכלית האחרונה. זו דעת הרמב"ם.

הרמב"ם (שער הגמול) ועוד ראשונים (וכן המקובלים האחרונים) חולקים על הרמב"ם ומפרשים שהעולם הבא אינו נפש בלי גוף, אלא נפש וגוף יחד. ימות המשיח הם קודם תחיית המתים, ובהם עולם כמנהגו נוהג (לדעת שמואל בגמ'), אחר כך יחיו המתים ותשוב הנפש לגוף, ואף שיהיה נפש וגוף, הגוף יהיה זך כמו של המלאכים, ואחר כך יהיה העולם הבא שאז הגוף יתעלה ויזדכך עוד יותר וימשיך להתעלות ולהזדכך. בכל מצב תהיה נפש וגוף אלא שהם ילכו ויתעלו. התכלית האחרונה היא נפש וגוף זך, ולא נפש בלא גוף כדעת הרמב"ם, העולם הבא יגיע כהמשך לעולם הזה ולא כעולם אחר רוחני שיבא אחר שימותו שוב. יסוד שיטה זו שהשלימות היא נפש וגוף - אור וכלי - ולא נפש לחוד, ולכן גם העוה"ב הוא אור וכלי. זו דעת הראשונים.

(ב) נעבור להבדיל להבלי של המ', שכדרכו השמיט סילף ויצר "קושיות" שאינן מתחילות כדי לנסות להוכיח את דברי הכפירה שלו. השיטה של המ' כאן היא להשמיט את התשובות שהרמב"ם עצמו כתב לקושיותיו, ליצור מצג שוא של קושיות מדומות שאין בהם ממש, ולהרבות דברי מלל ולעג על המאמינים בתחיית המתים, כדי לנסות להעמיד את דעותיו.

המ' מקשה מה צורך בחזרת הנפש לגוף לדעת הרמב"ם, הרי העיקר הוא הנפש. הרמב"ם הסביר זאת היטב. בעולם הזה אי אפשר להשכיל היטב, ולכן הנפש תחזור לגוף כדי שיוכלו להשכיל ויזכו לעוה"ב. אין בכך שום קשר ליחס לגוף כדבר שיש בו חשיבות או אין בו חשיבות.

המ' מקשה על הרמב"ם שכתב (מלכים יב א, יא ג) הקשה מדוע האריך הרמב"ם בנושא ימות המשיח ולא בנושא תחיה"מ שנזכר במשנה. בשאלה זו (וכן בשאלה הבאה) מובלעת הנחת יסוד מוטעית שימות המשיח ותחיה"מ חד הם, ולכן שייך להקשות מדוע כתב הרמב"ם שהמשיח אינו עושה מופתים ומדוע כשדיבר על ימות המשיח לא האריך בתחיה"מ. אבל כל הקורא את דברי הגמ' והרמב"ם רואה שאלו שני דברים נפרדים, גם הרמב"ם שודאי פירש את תחיה"מ כפשוטה כתב שתחיית המתים היא אחר ימות המשיח ובימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, גם הרמב"ם עצמו בדבריו שהבאנו לעיל כתב שתחיה"מ יתכן שתהיה קודם או אחר המשיח ולא תיעשה על ידו. לשאלו מדוע האריך הרמב"ם בימות המשיח ולא בתחיה"מ זה כמו לשאלו מדוע האריך בסיפור נבואת משה ולא בתחיית המתים, אין קשר בין הדברים ואין שאלה מדוע האריך בזה ולא בזה.

הסיבה שלא האריך הרמב"ם בתחיית המתים בלי קשר לימות המשיח, כתבה הרמב"ם באגרתו (שם) וביאר שאמונת היחוד נזכרה בקצרה בתורה בשמע ישראל למרות שהוא יסוד התורה ואין ראייה מהקיצור שהדבר אינו מעקרי התורה. גם ביחס לתחיית המתים הסביר הרמב"ם שלא האריך בזה משום שאין סיבה להאריך, ועוד שאין בזה דבר עיוני שצריך להסביר שעצם ענין תחיית המתים מובן מאוד וצריך רק להאמין בו, וז"ל "ויראה שאשר הביא אלו האנשים לטעות ולספק בדברינו בתחית המתים, היותנו מאריכים בספור העולם הבא, ולבאר מאמרים אמתיים, ולזכור כל דברי הנביאים והחכמים המורים עליו, וכשזכרנו בתחית המתים זכרנום בדברים מועטים ואמרנו שתחית המתים פנה אמיתית, והביא אל זה שני דברים: האחד מהם - שכל חבורינו אמנם הם קב ונקי, אין כונתנו להגדיל גוף הספרים, ולא לכלות הזמן במה שלא יביא אל תועלת, ולזה כשנפרש לא נפרש אלא מה שצריך לפירוש ובשיעור שיובן לבד, וכשנחבר לא נחבר רק קצור הענינים; והדבר השני - שההארכה אמנם תהיה בציור ענין נעלם עד שישלם ציורו או שהביא ראייה על אמתתו... אמנם, תחית המתים הוא אחד מהמופתים ומבואר מאד שענינו מובן, ואין שם אלא להאמין בו לבד, כמו שבאתנו ההגדה האמתית".

ג) המ' מקשה מדברי הרמב"ם שכתב שהמשיח אינו עושה מופתים ובימיו עולם כמנהגו נוהג, ואם תחית המתים היא כפשוטה הרי המשיח יעשה מופת. שאלה זו מיושבת היטב בדברי הרמב"ם באגרת תחה"מ שהתחיה באמת לא תיעשה על ידי המשיח אלא על ידי הקב"ה.

המ' מקשה מדברי הרמב"ם שבימות המשיח עולם כנהגו נוהג, ואם תהיה אז תחית המתים נמצא שהעולם אינו נוהג כמנהגו. גם כן מיושבת בדבריו שם, שההנהגה הקבועה בימות המשיח תהיה הנהגת הטבע, ותחה"מ היא נס חריג שכמותו יש גם בעולם שלנו קודם ימות המשיח, וכמו שעל העולם שלנו שייך לומר עולם כמנהגו נוהג למרות שיש בו נסים חריגים, כך בימות המשיח העולם יהיה כטבעו למרות נס אחד חריג. זאת מלבד העובדה שכלל לא בטוח שתחית המתים תהיה בימות המשיח ויתכן שתהיה אחר כך. וז"ל הרמב"ם (המ' כמוכן השמיט זאת) "וכבר ספקו גם כן אנשים בדברנו בסוף החבור במקום שאמרנו דבר זה לשונו: "אל יעלה על דעתך שמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או יחיה מתים וכיוצא בדברים", והבאנו ראיה על זה מה שבארנוהו, וחשבו קצת חלושי העיון שזאת הכחשה לתחית המתים, והוא סותר מה שבארנוהו בפירוש המשנה שתחית המתים פנה מפנות התורה, וזה כלו מבואר אין ספק בו, ולא סתירה, והוא שאנחנו אמרנו, שהמשיח לא יבוקש ממנו שיעשה מופת, שיבקע הים, או יחיה מת על צד המופת, מפני שאין מבוקש ממנו מופת אחר שיעדו בו הנביאים אשר התאמתה נבואתם. ולא יתחייב מזה המאמר שהשם לא יחיה מתים כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח או לפניו או לאחר מותו... ובחבור בארנו ראיתנו גלויה מאמרם, שימות המשיח אין בהם דבר משנוי סדר בראשית".

ד) הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין י א) כותב "ותחית המתים יסוד מיסודות תורת משה רבינו, אין דת ואין קשר עם האומה היהודית למי שאינו מאמין בכך, אלא שהיא לצדיקים, ולשון בראשית רבה גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים ותחית המתים לצדיקים בלבד. והיאך יחיו הרשעים והם מתים אפילו בחייהם, וכך אמרו עליהם השלום רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים וצדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים, ודע שהאדם ימות בהחלט ויפרד למה שהורכב ממנו". המ' מצא כאן שתי "ראיות" לדבריו. א' מדוע כותב הרמב"ם שתחית המתים דוקא לצדיקים הרי זה לכאורה פרט שולי? ומכאן מסיק שתחית המתים לרמב"ם היא הישארות הנפש.

דעה זו כשלעצמה מופרכת לגמרי. הישארות הנפש היא דבר שקיים תמיד, אין שלב של "מיתה" ושלב אחר כך של "תחיה". הנפש קיימת ונצחית תמיד, מה שייך לקרא לזה "תחית המתים" הרי הנפש תמיד היתה חייה, ומדוע זה רק לעתיד לבא הרי תמיד נפש הצדיק נשארת?

בנוסף, צדיק לדבריו של המ' הוא רק אדם שחידש חידושים במדע שחידושו נשארים לנצח וזו נקראת תחית המתים לדעתו. כל מי שהשכיל וידע ועשה מעשים טובים אבל לא חידש דבר נוסף לא נשאר ממנו כלום. בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה מפורש שהגדרת צדיק אינה כן, אלא כל מי שעשה מעשים טובים והשכיל בידיעת ה' גם אם לא חידש זוכה לתחית המתים שלא כדבריו של המ'. ועוד שלדברי המ' הישארות הנפש והשכר לצדיקים שהוא היסוד האחד עשר הוא אותו דבר בדיוק עם אמונת תחית המתים שהוא היסוד השלשה עשר ומדוע מנאם הרמב"ם בנפרד.

הסיבה האמיתית שהרמב"ם הזכיר שתחית המתים היא לצדיקים ולא הזכיר את שאר הפרטים היא, שהרמב"ם רוצה להסביר במה צריך להאמין, ולכן מסביר שהחיוב הוא להאמין שתחה"מ היא לצדיקים, ומי שלא מאמין בתחה"מ לרשעים אינו כופר, זה חידוש חשוב ולכן הזכיר זאת הרמב"ם. מה שאין כן בשאר הדברים כגון אם המתים יעמדו בלבוש או בלא לבוש אין שום נ"מ ופשוט שיכול להאמין מה שרוצה ואין זה נוגע ליסוד האמונה.

ה) הסיבה שדוקא הצדיקים זוכים לזה ולא הרשעים, היא כדברי הרמב"ם שהצדיקים שהתאמצו לעבד את ה' בעולם הזה ולא יכלו לעבוד את ה' כרצונם מפני המונעים והמטרדים יש בעוה"ז, יזכו לחזרת הנפש לגוף בימות המשיח כדי שיוכלו לעבוד את ה' במנוחה ולזכות לעוה"ב כרצונם, אבל הרשעים שלא עבדו את ה' גם במה שיכלו, אין הדין נותן שתיתן להם הזדמנות לעבוד את ה' בנחת. אין שם קושיא מדוע דוקא הצדיקים זוכים לזה.

ו) הקושיא השניה של המ' מסיום דברי הרמב"ם שכותב שהאדם ימות בהכרח. ושואל מדוע כתב זאת הרמב"ם הרי לפי האמונה בתחה"מ הוא לא ימות בסוף אחר שיחיה? ומכאן למד שהרמב"ם בא לסתור את האמונה בתחה"מ. דברי הרמב"ם פשוטים כמו שכתב באגרת תחה"מ ובמשנה תורה שאחר התחיה ימותו שוב כיון שאי אפשר לגוף בלא מיתה, ולכן כתב הרמב"ם שתהיה מיתה בסוף, וגם את זה כתב כדי להגדיר במה חייבים להאמין, דהיינו שאם יאמין שיחיו ושוב ימותו זה בכלל האמונה בתחה"מ.

ז) המ' ממשיך בהבליו ומקשה שבאגרת תחית המתים כותב הרמב"ם שתחית המתים אפשרית בדמיון ולא בשכל דהיינו שהיא נגד חוקי הטבע. ומקשה שאם היא נגד חוקי הטבע אי אפשר שהבורא יעשה אותה. כבר הארכנו בנושא זה בפרק על חידוש העולם, והבאנו מדברי הרמב"ם במקומות רבים שכל מה שכתב נגד כת הכלא"ם הסוברים שכל מדומה אפשר הוא לחלוק על דעתם שכל דבר שאפשרי בדמיון הוא בכלל חוקי הטבע, ולרמב"ם רק מה שאפשרי בשכל הוא בכלל חוקי הטבע, אבל אין הרמב"ם שולל את האפשרות שהבורא יכול לשנות את חוקי הטבע בצורה חיצונית, ואין זה סותר כלל את חוקי הטבע כיון שההתערבות היא חיצונית.

הרמב"ם ביאר זאת בצורה מדוייקת מאוד בכמה מקומות ובמיוחד באגרת תחיית המתים, ונביא את דבריו (שכמובן המ' השמיט) "ואומר במענה השאלה הראשונה, שדברי הנביאים ולשון הספרים אמנם באו מספרים טבע המציאות הנהוגה... אבל בטבע כי כשימותו בעלי חיים לא ישובו לעולם האנשים ההם, אבל יכלו ויתכו מעט מעט עד שישבו אל היסודות ואל החומר הראשון במין מן החזרה... זהו אשר בטבע. וכפי הענין ההוא באו הפסוקים ההם כלם, ואין הפרש בין אמרו (איוב י"ד י"ד): "אם ימות גבר היחיה", ובין אמרו (במדבר כ' י'): "המן הסלע הזה נוציא לכם מים", שאין זה בטבע אבל נמנע בו, אלא שכבר יצאו המים מן הסלע במופת. וכן תחית המתים אמנם היא מן המופתים. ואין הפרש בין (ירמיה י"ג כ"ג) "היהפוך כושי עורו" ובין אמרו (תהלים פ"ח י"א) "הלמתים תעשה פלא", וכבר נהפך מראה היד הטהורה ללבן, ואלו יאמר אומר שאי אפשר שיתנועע הדומם, היה אומר אמת לפי מה שבטבע, ולא יכזב זה המאמר שוב המטה נחש, אחר שהוא מופת, כן כל מה שתמצאהו מהרחקת שוב המתים, הוא על מה שבטבע, ואין זה סותר שוב המתים כשירצה השם בשובם... והוא ענין יוצא חוץ לטבע המציאות, ואין ראייה עליו מצד העיון, ואמנם ינהג מנהג הנפלאות כלם ויקובל, אין שם זולת זה". אם כן מפורש כותב הרמב"ם ששנוי בדרך נס אינו סותר את הטבע והוא קיים ואמתי.

ח) הרמב"ם במורה נבוכים כותב על בן הצרפית שנעתקה נשימתו והיה דומה למת. וכותב המ' לפרש שהרמב"ם לא פירש שמת כפשוטו משום שלא האמין בתחה"מ (ח"ו). מלבד שאין שום הכרח לפרש כך בדעת הרמב"ם שבן הצרפית לא מת, וכמו שכתב הרי"א בפירושו למורה נבוכים, גם אם היינו מפרשים בדעת הרמב"ם שבן הצרפית לא מת ממש, אין בזה שום סתירה לדברי הרמב"ם שתחה"מ היא כפשוטה. הרמב"ם באגרת תחה"מ כותב יסוד גדול שאנו לא מפרשים שיש שנוי טבע אלא אם כן הדבר מוכרח, ולכן אמונת תחיית המתים שהיא מפורשת בפסוקים ובחז"ל היא כפשוטה כמו שכתב הרמב"ם באגרת שם. אבל דבר שיתכן לפרשו באופן שיסכים אל הטבע אנו מפרשים כך משום ששנוי הטבע הוא חריג ונדיר, ולכן בזמן הזה אם יש להסתפק על אדם מסויים שמא מת וחיה או שמא לא מת כלל עדיף לפרש שלא מת כלל. וז"ל "ואנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים על סדר טבעי אפשר בכל זה, אלא מה שהתבאר בו שהוא מופת ולא יתכן לפרש כלל, אז נצטרך לומר שהוא מופת". גם ביחס לתחיית המתים כותב הרמב"ם (שם) "ולא יתכן לאדם שיתעה אחר זה הביאור ויאמר, שאנחנו נאמין שכל תחית המתים שבמקרא משל, אבל יש מהם אמת כמו שזכרנו, ויש מהם משל בלא ספק, וקצתם מסופק בהם אם הם משל או אמת? וכשתסתכל כל מה שזכרו החכמים והמפרשים מן האנדלוסים מזה, ומה שלפני הדברים ואחריהם בכתוב ההוא, יתבאר לך זה". אם כן הדברים מפורשים שהרמב"ם סובר שתחיית המתים כפשוטה, וכותב שאין זה סותר פרשנות של חלק מהמפרשים (שהרמב"ם לא הסכים להם) בבן הצרפית שלא מת כפשוטו.

שכר ועונש

א) הרמב"ם (סנהדרין י א) כותב שהאמונה בשכר ועונש היא מעיקרי התורה והכופר בה אינו בכלל ישראל ואין לו חלק לעולם הבא. "והיסוד האחד עשר שהוא יתעלה משלם גמול טוב למי שמקיים מצות התורה, ומעניש מי שעובר על אזהרותיה, ושגמולו הגדול הוא העולם הבא, ועונשו החמור הכרת. וכבר אמרנו בענין זה מה שיש בו די. והפסוק המורה על היסוד הזה אמרו אם תשא חטאתם ואם אין מחיני נא מספרך, והשיבו יתעלה מי אשר חטא לי וכו'. ראייה שידוע לפניו העובד והחוטא לשלם גמול טוב לזה ולענוש את זה". הרמב"ם מאריך בענין השכר והעונש במשנה תורה (הלכות תשובה) ובפירוש המשניות בכמה מקומות, וגם במורה נבוכים במקומות רבים מאוד, וזה אחד מהדברים שהרמב"ם מיסד לאורך על הספר (למשל ח"א פ"ב, פ"י, פכ"ב, פכ"ג, פכ"ד ועוד במקומות רבים), לדוגמא (פכ"ג) "הענין העלות השכינה אשר היתה בתוכנו מעלינו, אשר נמשך אחריה העדר ההשגחה בנו, כמו שאמר מיעד רע, והסתרתי פני מהם והיה לאכל. כי כשנעדרה ההשגחה הופקר, ונשאר מטרה לכל מה שאפשר שיבא ויקרה, ויהיה טובו ורעתו כפי המקרה, ומה קשה זה היעוד, ובעבורו כנה באמרו אלך אשובה אל מקומי". הרמב"ם מבאר לאור זה פרשיות בתורה ועניינים רבים באמונה, ובחלק מהמקומות כותב זאת כאמונה אמיתית בפני עצמה ולא כהקדמה לביאור ענין אחר. לכן אין כל מקום לומר שהרמב"ם כתב זאת ולא סבר כך, משום שלא כתב זאת כדי להוכיח דעה אחרת (כמו היסוד השביעי בהקדמה שפעמים הרמב"ם כתב דברים שלא לפי האמת כדי להוכיח דעות אחרות אמיתיות), ואינו גם אמירה מסויימת שנמצאת בספר, אלא כל הספר בנוי על היסוד של שכר ועונש, והרמב"ם לא כתב את כל ספרו שלא לפי האמת, סתירות הם דבר מקרי ולא כל הספר.

ב) המ' כדרכו מנסה לומר שכל דברי הרמב"ם המפורשים אינם מה שחשב באמת, ומנסה למצוא "רמזים אפלים" שהם לדעתו מה שחשב הרמב"ם. נראה אם יש ממש ברמזיו.

הרמב"ם כותב שהאמונה בשכר ועונש היא "אמונה הכרחית". המ' פירש שהכוונה לאמונה שאינה נכונה והתורה חייבה להאמין בה משום שיש בכך תועלת שאנשים לא יחטאו. בפרק על תפילה הבאנו שמפורש בדברי הרמב"ם שאמונה הכרחית היא אמונה אמיתית אלא שהסיבה שהתורה חייבה להאמין בה אינו משום שהיא אמיתית אלא משום שיש בה תועלת. לא בכל דבר אמיתי חייבה התורה להאמין, לדוגמא אין חיוב להאמין ש $1+1=2$ אף שזה אמיתי. רק בדבר שיש ערך בעצם האמונה או שיש בה תועלת חייבה התורה להאמין. ממילא נופלת כל ראייתו מהרמב"ם.

את דברי המ' שלדעת הרמב"ם עצם זה שאין שנוי באלוקות מחייב שאין שכר ועונש, הבאנו בפרק על ההשגחה והראנו שאין קשר בין הדברים.

ג) "ראייה" לדבריו כותב המ' מאיגרת הרמב"ם, שם כתב "וזהו היא שאיבדה מלכותנו והחריבה היכלנו, והגיעתנו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם. לפי שמצאו ספרים רבים באלו הדברים של החוזים בכוכבים - שדברים אלו הם עיקר עבודה זרה, כמו שביארנו בהלכות עבודה זרה - טעו ונהו אחריהם, ודימו שהן חכמות מפוארות, ושיש בהן תועלת גדולה, ולא נתעסקו לא בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות, אלא דימו שאותם הדברים יועילו להם. ולפיכך קראו אותם הנביאים סכלים ואווילים, ודאי סכלים היו, ואחרי התוהו אשר לא יועילו להכו". המ' כדרכו עשה כאן תרגיל, השמיט את דברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, ופירש שהסיבה שבגללה חרב הבית היא שסמכו על החוזים בכוכבים לדעת את העתידות, "אסטרוולוגיה", ולא למדו מלחמה ולכן לא יכלו להילחם בבבלים שבאו עליהם. לדבריו אין כאן חטא ועונש אלא ענין טכני שסמכו על ידיעת העתידות ולא למדו כיצד להילחם. חטא העבודה זרה הפשוט דהיינו לעבוד אלילים בהקרבה וכדו' לא הוזכר כלל ברמב"ם לדעת המ'. כדי ליישב את דברי הרמב"ם שקורא למה שעשו בזמן החורבן "עבודה זרה" נדחק המ' לומר שאסטרוולוגיה לדעת הרמב"ם היא שייכת לדעה המיחסת כחות לכוכבים שהיא שייכת לעבודה זרה, אף שבעצמה אינה עבודה זרה ממש אלא "פרקטיקה" של ע"ז כלשונו (לא כ"כ ברור מה הכוונה). לדבריו אין הסבר לדברי הרמב"ם כותב באותה אגרת שדברים אלו הם "עיקר" עבודה זרה, ולא רק דבר השייך באופן עקיף לע"ז? "להסברו" של המ' גם לא ברור מדוע לא למדו מלחמה משום שסמכו על אסטרוולוגיה, הרי אסטרוולוגיה אינה כח העוזר להילחם בבבלים אלא ראיית העתידות בעלמא, האם תמיד מה שראו בכוכבים היה לטובתם ולכן לא למדו מלחמה?

ד) נביא עתה את דברי הרמב"ם שהמ' השמיט או התעלם מהם. הרמב"ם כותב באותה אגרת "שאבותינו חטאו ואינם". הוה אומר הסיבה שחרב הבית היא בגלל עונש על "חטא" ולא בגלל שלא למדו מלחמה. הרמב"ם כותב באותה אגרת "לפי שמצאו ספרים רבים באלו הדברים של החוזים בכוכבים - שדברים אלו הם עיקר עבודה זרה, כמו שביארנו בהלכות עבודה זרה". נראה מה כתב הרמב"ם בהלכות ע"ז מהו "עיקר" עבודה זרה, אם הוא אסטרוולוגיה או משהו אחר. בהלכות ע"ז (א א) כתב הרמב"ם "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור ואנוש עצמו מן הטועים היה, וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארים ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארים בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון

הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודת כוכבים, וכך היו אומרים עובדיה היודעים עיקרה". מפורש בדברי הרמב"ם שהחוזים בכוכבים לא רק ראו בהם עתידות אלא גם יחסו להם כחות, ולכן עבדו להם והקריבו להם קרבנות, כדי להשיג מהם תועלת, ורק הקרבת הקרבנות להם היא "עיקר" עבודה זרה, ולא ידיעת העתידות. הרמב"ם מאריך בהמשך הפרק ובפרקים הבאים וכותב בצורה ברורה שעבודה זרה אינה ידיעת העתידות אלא הקרבת הקרבנות לאליל או לכוכב, וזה הוא החטא שעבורו חרב הבית, כך גם כותב הרמב"ם באריכות במורה נבוכים (ג לו). כשהרמב"ם מדבר על ראייה בכוכבים (ע"ז פי"א, ושם הטי"ז) כותב שזה "הליכה בחוקות הגויים" אבל לא קורא לזה עבודה זרה ובטח שלא עיקר עבודה זרה.

ענה דברי הרמב"ם באיגרתו ברורים היטב. אבותינו חטאו ואינם, דהיינו שאבדו בגלל עונש על חטא, והחטא הוא "עיקר ע"ז" היינו מה שעבדו בפועל לאלילים כמו שכתבו הנביאים בפירוש, וזו היתה הטעות של החוזים בכוכבים שלא רק ראו עתידות, אלא גם יחסו כחות לכוכב דבר שהביא לעבודת הכוכב, ועבודת הכוכב ולא ראיית העתידות היא החטא שעבדו חרב הבית. דברי הרמב"ם על שלא התעסקו בלמידת מלחמה ולא בכבוש ארצות הם להראות עד כמה נטו אחרי הכוכבים שהאמינו שעבודת הכוכב היא לבדה הקובעת ולכן עבדו את הכוכבים ולא למדו מלחמה, לדעת המאמינים בכוכב יש לו כח לעזור, וזו סיבה שלא להילחם לדעתם. יתכן גם שכוונתו לומר שלא עשו כדין בכך שנמנעו מלעשות את ההשתדלות הנצרכת לפי התורה, אבל אינו כותב שזו הסיבה שחרב הבית, אלא הסיבה היא שחרב "בחטא" ע"ז דהיינו כעונש על החטא.

ד) המ' מאריך שבעולם המודרני רעב מגיפה ומלחמות הם תוצאה של חוקי הטבע ולא שייך לומר שהבורא מתערב בהם. הדברים הם שטות מוחלטת. לגבי מלחמה כשם שהמדע יצר כלי הגנה הוא יצר גם כלי משחית. מספר ההרוגים במלחמות בעולם המודרני גדול לאין ערוך ממספרם בעולם העתיק - לא ידוע לנו על מלחמה בעולם העתיק שמספר הנפגעים בה מתקרב למספר הנפגעים במלחמות העולם. אם תפרוץ מלחמה גרעינית (כמו שכמעט קרה בזמן המלחמה הקרה) המדע לא יוכל לפתור את הנוק. הקביעה כיום אם תפרוץ מלחמה אינה תלויה בשום "חוקיות" אלא באין סוף צרופי מקרים בדיוק כמו בזמן העתיק, ומי שמנהיג אותם זה הקב"ה.

כך גם ביחס למגיפה, אין שליטה היום על התפרצות מגיפות, למשל הקורונה הייתה באנושות, הקב"ה החליט שהנגיף לא יהיה קטלני כל כך, אבל אם הוא היה יותר קטלני בטבעו (כמו הסארס שהתפרץ לפני כן) כנראה שמאות מליונים מהאנושות היו מתים. הקביעה שדוקא נגיף הקורונה יתפרץ ולא נגיף אחר אינה תלויה בחוקיות. גם במחלות אחרות, גורמי התמותה החזקים היום הם מחלות לב וסרטון, והשמירה מהם וכל שכן הרפואה למי שחלה, אף שתלויה גם בהשתדלות תלויה ודאי ברחמי ה' ואין חוקיות לקבוע מי יתרפא ומי לא. עוד לא נמצא רופא או מדען שידע לומר בודאות איזה חולה לב יתרפא ואיזה לא, מי יחלה ומי לא.

כך גם ביחס לרעב, הגשם גם היום אינו תלוי בחוקיות, החזאים יכולים לראות רק את העתיד הקרוב כיון שהוא שכבר התרחש במציאות, אבל מה שיקרה בעוד כמה שנים אין להם יכולת לחזות משום שאינו תלוי בחוקיות (בניגוד למהלכי הכוכבים למשל, שאפשר לראות גם מה שיהיה בעוד 1000 שנה כיון שהוא תלוי בחוקיות), מי שקובע אם יהיה רעב או שובע זה רק הקב"ה. המ' שם לב לזה והתפתל כדי לברוח מקושיא זו ולא ענה עליה כלום. זה נכון שהיום שאפשר להעביר בקלות ממקום למקום גם במקום שאין אוכל אפשר להביא לשם ממקום אחר, אבל אם גם שם לא יהיה לא היה מקור מזון לאנושות, ולכן גם היום בחלק גדול מהאנושות גורם התמותה הראשון הוא רעב.

ה) הרמב"ם (מו"נ ב ל) כותב "אמר בזה כי טוב, וזה הרקיע והדבר אשר עליו אשר נקרא מים, הענין בו מן ההסתבר כמו שתראהו, וזה שאם ילקח על פשוטו בגסות העיון יהיה ענין בלתי נמצא כלל, שאין שם גוף אחר בלתי היסודות בינינו ובין השמים התחתונים, ואין שם מים למעלה מן האויר, כל שכן שידמה מדמה שזה הרקיע ומה שעליו הוא למעלה מן השמים, ויהיה הענין יותר נמנע ויותר רחוק משיושג, ואם ילקח לפי נסתרו ומה שנרצה בו הוא יותר נעלם, שהוא צריך שיהיה מן הסודות החתומים עד שלא ידעוהו המון". המ' מפרש שה"סוד" הוא שעצם זה שיש הסבר טבעי לתהליך הגשם גורם להמון להסיר את האמונה בהשגחה שה' מוריד גשם. גם אם נאמר כפירושו שהגשם היא תהליך טבעי מהאדים, אין בזה באמת כדי לשלול את ההשגחה, כיון שהקב"ה קובע אם תהיה רוח ויהיה עננים ואדים, אלא שהאנשים יכולים לחשוב שהדבר מסיר את ההשגחה, וכמו שפירש שם הר"א קרשקש, וממילא גם אם נפרש כפי המ' שהרמב"ם רצה להסתיר את זה שהגשם נוצר על ידי האדים, אין מכאן כל ראייה לומר שהרמב"ם שולל את ההשגחה בירידת הגשם, במיוחד לאור העובדה שהרמב"ם לא עוסק כאן כלל בנושא ירידת הגשם וההשגחה בו. המ' שופך דברי בוז ולעג על המאמינים בה' ולא כותב שום סברא להקשות על דעתם.

אבל בלאו הכי אין כל סיבה לומר שכוונת הרמב"ם במילה "סוד" שיש להסתירו מההמון היא לדבר שיש חשש שההמון יגיעו לדעות מוטעות בענייני אמונה כדברי המ'. הרמב"ם בכל המורה נבוכים מלא בסודות שיש להסתירם מההמון כמו בפתיחה במשל שמביא שם, ובפרק זה גופא מדבר על סוד יצירת הארץ, בכל המקומות הללו ה"סוד" לא בא להסתיר דעה של כפירה כחלומותיו של המ', אלא להסביר דבר מופשט מעט שההמון אינו יכול להבינו - ותו לא. אין כאן שום דעה של כפירה שהרמב"ם ניסה ח"ו להסתיר ולרמות את ההמון ח"ו, אלא דעה מעט מופשטת שההמון לא יבין או יבין בצורה מסולפת וזה יגרום לו דעות מסולפות. גם בענין המים שעל הרקיע, בין אם נפרשם כתהליך של אדים שלא היה ידוע להמון, וכל שכן אם נאמר שרומזו למשהו רוחני, ההמון לא יתפוס אותו, ולכן לא רצה הרמב"ם לכתבו, כדרכו בכל הספר (עיקרון זה של המ' לפרש סוד ודבר נסתר כדעה של כפירה הולך בכל הספר של המ', זו אחת מההטעיות שלו, בדברי הרמב"ם כמעט

בכל המקומות שמוזכר מילים אלו אין שום אפשרות לפרשם כהסתרת דעה של כפירה ח"ו אלא אמירת יסוד מופשט או יסוד שצריך הקדמות נוספות, וכך הוא גם בשאר המקומות, וכמו שכתבנו בכמה מקומות).

ו) לגבי מגיפות המ' עושה פלפול שלם כדי לנסות ליצור "הוכחה" מהרמב"ם כאילו לא האמין בעונש של מחלות. המהלך שלו בקיצור הוא כך. הרמב"ם כותב במשנה תורה ובפיה"מ ובמו"נ שהצרעת היא נס בשונה ממחלות אחרות שאף שגם הם באות כעונש, מכל מקום הם נוהגות לפי דרכי הטבע ולא בדרך נס, למשל שפעת היא מחלה טבעית שיכולה לבא כעונש.

המ' "הקשה" מדוע כתב הרמב"ם שצרעת היא נס, הרי כל המחלות הם נס שהרי ללא חטא לא היו באות, וזה נקרא נס לדעתו. ותירץ את השאלה בפירוש מחודש שהמציא. הפירוש שלו הולך ככה. הרמב"ם כותב שהאמונה שהצרעת באה על לשון הרע היא אמונה שיש בה תועלת להימנע מלשון הרע. מפרש המ' שזו "אמונה הכרחית" שלדעתו היא זו אמונה שאינה אמיתית אלא שיש בה תועלת, במקר שלנו - להימנע מלשון הרע. ולפי זה מפרש שמה שכתב הרמב"ם שהצרעת היא נס אינו אמת, אלא שרצונו שהעולם יאמינו בזה כדי שימנעו מלשון הרע, ולכן דוקא בצרעת בניגוד לשאר המחלות כתב הרמב"ם שהיא נס עכ"ל.

בפירוש זה המ' סותר את דברי עצמו שכתב (בפרק זה עצמו וכן בפרש על התפילה) שלדעת הרמב"ם כל ענין השכר ועונש הטבעיים כולל כל המחלות הטבעיות הם אמונה הכרחית, דהיינו לדעתו אמונה שאינה אמיתית אלא יש בה תועלת, וכך כותב לדעתו הרמב"ם במו"נ (ב כח). לפי זה אין טעם לומר דוקא על הצרעת שהיא נס, כדי שיהיה בכך תועלת להימנע מלשון הרע, שהרי כל השכר ועונש וגם שאר המחלות הטבעיות הם באות כעונש בגזירת המקום, והיה צריך לומר שגם הם נס כדי לחזק אמונה זו. בנוסף לא ברור לדבריו למה התורה לא כותבת שהצרעת היא נס ומשאירה זאת לרמב"ם, הרי לדבריו עיקר התועלת בצרעת היא האמונה בנס שבה.

נעבור לדבריו של הרמב"ם, ונראה שאין ממש בדבריו של המ'. הרמב"ם (טומאת צרעת טז ז) הסביר בדיוק את הסיבה לקביעתו שהצרעת היא נס, והיא שדיני הצרעת של התורה אינם תואמים את חוקי הטבע, משום דיני הטומאה והטהרה אין לשם שייכות לחוקי הטבע "אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהיר מלשון הרע, שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו, אם חזר בו יטהר הבית, אם עמד ברשעו עד שהותץ הבית משתנין כלי העור שבביתו שהוא יושב ושוכב עליהן, אם חזר בו יטהרו...". וכן בפירוש המשניות (נגעים יב ה) "אם שב ונתעורר או שעוברת למצעותיו והוא אמרו בכל מלאכת עור, אם שב או שעוברת לבגדיו בבגד צמר, אם שב או שעוברת לגופו בעור בשרו. ודבר זה על דרך האות והמופת כמו מי שוטה, הנך רואה שהם דברים שאינם טבעיים ואין ההגיון מחייבם כלל". בהמשך כותב הרמב"ם "כי הבגדים והבתים דוממים והשנוי הנולד בהם אינו צרעת אלא שהתורה קראתו כך כפי האופן שהזכרנו". דהיינו שהרמב"ם סובר שהצרעת הנולדת בבתים אינה עובש שידוע לנו. המ' כדרכו מתעלם לגמרי מדברי הרמב"ם הללו, וכותב ש"ברור" שלרמב"ם היתה סיבה אחרת לקביעה שהצרעת היא נס. הוא מקשה שהיה דרך להסביר את הצרעת בצורה טבעית כעובש שיש בבתים ולכן ממציא סיבה אחרת לקביעתו של הרמב"ם שצרעת היא נס, ומאידך משמיט את דברי הרמב"ם שעיקר הסיבה לדבריו שהצרעת היא נס היא משום שהיא באה מיד בעקבות החטא ונעלמת אחרי שהאדם שב, ואם כולו הפך לבן הוא טהור, וכל זה שלא לפי חוקי הטבע. הרמב"ם גם מוסיף שצרעת אינה העובש הנולד בבתים בצורה טבעית, אלא נגע אחר לא טבעי הנולד בבית, והסיבה לקביעה שהנגע אינו טבעי היא העובדה שהנגע בא כעונש ומסתלק מיד בתשובה. וזה שונה משאר המחלות והצרות שאינם באים ומסתלקים בצורה מיידית כצרעת, שהרי לא מצאנו שכהן צריך לטהר את החולה ואז הוא מתרפא, ויש להם גם הסבר טבעי בשונה מצרעת שאינה מחלה טבעית.

בנוסף. אמונה הכרחית היא אמונה אמיתית כמו שמפורש בדברי הרמב"ם (ב כח) וכמו שהוכחנו היטב בפרק על התפילה, ודברי הרמב"ם שהצרעת היא נס וזה אמונה שיש בה תועלת אינם אומרים שהיא אינה נכונה.

זאת ועוד, דברי הרמב"ם במשנה תורה ובמו"נ ובפיה"מ שצרעת היא נס לא באו להסביר את "האמונה" בצרעת אלא הם קביעה מציאותית שהצרעת היא נס, אם הרמב"ם היה בא להסביר את "האמונה" בדיוק הצרעת" היה יכול המ' לטעון שזו אמונה הכרחית, אבל כשהרמב"ם בא להסביר בעצמו כיצד הצרעת פועלת אין כאן שום הסבר לאמונה כזו או אחרת אלא הסבר אמיתי כיצד עובדת הצרעת – בדרך נס. רק במונה נבוכים אחר הסברו של הרמב"ם לצרעת מוסיף הרמב"ם שבנוסף להסברו לצרעת, האמונה בכך יש בה תועלת אבל אין זה אומר שאמונה זו אינה אמיתית.

השגחה

א) נביא תחילה דברי הרמב"ם בקיצור. הרמב"ם (מו"נ ג יז) מביא חמש דעות בהשגחה. א. דעת הסוברים שאין השגחה כלל והכל במקרה. ב. דעת אריסטו הסובר שבכלל המציאות דהיינו בתנועות הגלגלים, במיני האנשים ובבעלי החיים, יש השגחה, ובפרטים אין השגחה. ג. דעת האשריא הסוברים שהכל נקבע גם הפרטים ואין בחירה כלל. ד. דעת המעתזילא הסוברים שיש בחירה לאדם ויש גם השגחה, וכדי לישב את הסתירה שמצאנו צדיק ורע לו כתבו שהרע עצמו הוא טוב לצדיק ואנו לא יודעים כיצד. דהיינו שיש רע שלא מגיע בעבור חטא והוא טוב כגון כדי להרבות שכר הצדיק בעולם הבא. ה. דעת התורה שיש בחירה ויש השגחה במין האדם גם בפרטים, אבל הרע לצדיק אינו מסיבה אחרת כגון להרבות שכרו אלא כעונש על העוונות. ומסכם הרמב"ם שנקודת ההבדל בין כת המעתזילא לתורתנו שהם אומרים שהרע לצדיק הוא "בחכמה" ולא כעונש, ואנו טוענים שהוא "עונש" על העוונות. הרמב"ם כאן לא מזכיר כלל את ההבדל בענין העונש לבעלי חיים כהבדל בין תורתנו למעתזילא. אלו חמש הדעות בהשגחה.

אחר כך מברר הרמב"ם יותר את דעת התורה, ומביא שדעת הגאונים שיש השגחה גם לפרטי בעלי חיים, וכך גם דעת המעתזילא. הרמב"ם חולק עליהם וכותב שלדעתו יש השגחה רק לפרטי מיני בני האדם ולא לפרטי בעלי החיים. בהמשך וגם בפרק הבא, וכך בכל הפרקים הבאים מאריך הרמב"ם וקובע בנחרצות שיש השגחה לפרטי בני האדם ולא לפרטי בעלי החיים, וכותב שאומר כך מפני שזו דעת התורה ולא מפני הפילוסופיא "ואשר אאמינהו אני בזאת הפנה ר"ל בהשגחה האלהית, הוא מה שאספר לך, ואיני נסמך בזאת האמונה אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת השם וספרי הנביאים, וזה הדעת אשר אאמינהו הוא יותר מעט ההרחקות מן הדעות הקודמים, ויותר קרוב אל ההקש השכלי, והוא שאני אאמין שההשגחה האלהית אמנם היא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד, וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה שישגים מטוב או רע נמשך אחר הדין, כמו שאמר כי כל דרכיו משפט".

את מורה הנבוכים (ג נד) מסיים הרמב"ם בקביעה זו שהשגחת ה' היא בארץ "והוסיף ענין אחר צריך מאד, והוא אמרו בארץ, אשר הוא קוטב התורה, ולא במחשבת הוורסים שחשבו שהשגחתו יתעלה כלתה אצל גלגל הירח, ושהארץ ומה שבה נעזב, עזב ה' את הארץ, אינו רק כמו שבאר לנו על יד אדון כל החכמים, כי לה' הארץ, יאמר שהשגחתו ג"כ בארץ כפי מה שהיא, כמו שהשיג בשמים כפי מה שהם, והוא אמרו כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ".

ב) המ' מקשה קושיות שאין בהם ריח קושיא, ואז כביכול מכח "הכרח" מסיק שדעת הרמב"ם היא הפוכה ממש שכתב מפורש בדבריו.

המ' מקשה מדוע הרמב"ם טרח לדחות דעת הגאונים שיש השגחה לבע"ח, הרי זו דעת המעתזילא ולא דעת תורתנו ומה יש לדון בה בכלל. המ' השמיט ושינה את דברי הרמב"ם, נקודת ההבדל בין המעתזילא לתורתנו אינה בנושא השגחה לבעלי חיים אלא אם ההשגחה היא "בחכמה" דהיינו שיש יסורים ללא חטא רק כדי להרבות גמול, או שההשגחה היא "במשפט" ויש עונש לכל חטא. הרמב"ם בסיום דבריו כשמסכם את ההבדל בין תורתנו למעתזילא לא הזכיר כלל את ענין ההשגחה בבע"ח, וגם בתחילה כשהביא דעתם הזכיר את נושא ההשגחה לבעלי חיים רק בסוף בדרך אגב. ההבדל בין דעת התורה למעתזילא הוא רק בענין העונש אם הוא בא על חטא או לא, אבל אין שום מניעה עקרונית לומר שגם לדעת התורה יש השגחה לבעלי חיים, ובלבד שנאמר שההשגחה אינה בחכמה אלא כעונש דהיינו שיש עונש לבע"ח על מעשה שעשה, וכך באמת דעת הגאונים כמו שכתבו במפורש, לכן הביא הרמב"ם את הדברים בשם הגאונים כחלק מדעת התורה, וחלק עליהם וכתב שלדעתו לפי התורה אין השגחה לבעלי חיים.

המ' מקשה מדוע הרמב"ם בפרק כג כשמזכיר את הדעות בהשגחה המקבילות לדעת בפרק יז לא מזכיר כלל את דעת המעתזילא על ההשגחה בבע"ח. התשובה היא כמו שכתבנו שעיקר ההבדל בין דעת המעתזילא לדעת התורה אינו נושא ההשגחה בבע"ח, אלא העובדא שלדעתם ההשגחה היא בחכמה ולא ברצון, ואת זה מזכיר הרמב"ם במפורש בפרק כג "ודעת בלדד הולך על דעת המעתזיל"ה". הדיון בין הרמב"ם לגאונים בהשגחה בבע"ח הוא דין פנימי בדעת התורה, וודאי שהוא לא נזכר כדעה נפרדת בספר איוב ואין טעם כלל להזכירו בפרק כג, כמו שדיונים פרטיים אחרים בנושא ההשגחה לדעת התורה לא נזכרו שם. בפרק כג כותב הרמב"ם שהדעות באיוב מקבילות רק לחמש הדעות הכלליות בהשגחה ולא לדיונים פרטיים בכל דעה.

נמצא ששתי הקושיות כביכול שמכחם המציא המ' את התאוריה שלו אין בהם ממש.

ג) נקדים הקדמה חשובה הנצרכת כדי להבין את נושא ההשגחה. הרמב"ם מזכיר גם בנושא ההשגחה וגם בנושא השכל פעמים רבות את המושג "שפע". הרמב"ם כותב שההשגחה היא שפע השופע מהבורא לנבראים ששומר אותם, גם השכל הוא שפע השופע מהבורא לשכל שבגלגל העליון וממנו לתחתון ממנו ושכל הגלגל התחתון לאדם. דהיינו ששכל האדם אינו התחלת החכמה, אדם לא מתחכם ומבין מדעתו, אלא יש שפע רוחני השופע על האדם מאת הבורא דרך כמה ממוצעים. מהו אותו שפע? במקום אחר הרמב"ם מאריך בזה ומגדיר אותו כמציאות רוחנית שיוודת מהבורא לנבראים והיא נקראת שפע "החיים", ודרכה פועל הבורא

פעולות בעולם, ומדמה זאת לפעולת המים. כך כותב הרמב"ם (מו"נ ב יב) "ויוכנה לעולם פועל הנבדל בשפע על צד ההדמות בעין המים, אשר ישפיע מכל צד ואין לו צד מיוחד שימשך ממנו או ימשיך לזולתו, אבל מכלו הוא נובע ולכל הצדדים ירוה הקרובים אליו והרחוקים ממנו תמיד, כן זה השכל לא יגיע אליו כח מצד אחד ומרוחק אחד ולא יגיע כחו לזולתו ג"כ מצד מיוחד ועל רוחק מיוחד ולא בעת בלתי עת, אבל פעולתו תמיד כל אשר יזדמן דבר יקבל הפועל ההוא הנמצא על התמידות, אשר יכונה בשם שפע, כן הבורא יגדל שמו כאשר התבאר שהוא בלתי גוף והתקיים שהכל פעלו ושהוא סבתו הפועלת כמו שבארנו וכמו שנבאר נאמר שהעולם נתחדש משפע הבורא ושהוא המשפיע עליו כל מה שיתחדש בו, וכן יאמר שהוא השפיע חכמתו על הנביאים, הענין כולו שאלו הפעולות פעולות בלתי גוף והוא אשר יקרא פעלו שפע, וזה השם ר"ל השפע כבר התיירו לשון העברי ג"כ על הבורא ית' מפני ההדמות בעין המים השופע כמו שזכרנו, מפני שלא ימצא להדמות פעולת הנבדל יותר נאה מזה הלשון רצוני לומר השפע... אבל מה שזכרנוהו שספרי הנביאים השאלו ענין השפע ג"כ לפעל הבורא ית', הוא אמרו, אותי עזבו מקור מים חיים, ר"ל שפע החיים כלומר המציאות אשר הוא החיים בלא ספק, וכן אמרו כי עמך מקור חיים רוצה בו שפע המציאות, וכן השלמת המאמר והוא אמרו באורך נראה אור, הוא הענין בעצמו כי בשפע השכל אשר ישפיע ממך נשכיל ונתישר ונשיג השכל, והבינהו". הרמב"ם כותב (מו"נ ג יז, יח, נא) שכל שאדם דבק יותר בבורא - על ידי השכלות באלוקות ומוסר מתוקן - הוא מקבל שפע גדול יותר, ולכן ההשגחה בו יותר גדולה וחכמתו יותר גדולה. אם כן לדעת הרמב"ם הבורא משפיע שפע רוחני לנבראים דרכו הוא מנהיג אותם משגיח עליהם ומשפיע להם חכמה.

ד) דעת המ' כפי הנראה מכל הספר, שאין דבר כזה "מציאות רוחנית". לדעתו מציאות היא רק מציאות גשמית, לתפיסתו המושג "שפע חיים" אין לו שום מובן. לכן הוא פירש את דברי הרמב"ם במאות מקומות בפירוש שאין לו שום קשר לדברי הרמב"ם. לדעתו "האלקים" אינו מציאות רוחנית אלא המדע דהיינו הידיעות השכליות, ההשגחה לדעתו היא המדע גם כן (שהרי אין שפע ואין בורא שישפיע וישגיח) דהיינו שמי שיודע מדע לא ינוק. מלבד שלקרא למדע אלוקים הוא דבר מצחיק מצד עצמו, אין לו שום קשר ולו הקטן ביותר לדברי הרמב"ם, הרמב"ם בכל מקום מתאר את השכל וההשגחה כשפע השופע מהבורא לנבראים, וכותב שיש בורא, יש נבראים ויש שפע העובר מהראשון לשני, ובלשון הרמב"ם "סיבה ומסובב", לדעת המ' אין בורא ונבראים יש רק דבר אחד והוא המדע של הנבראים. גם דברי הרמב"ם ביחס לגלגלים שיש שכל הגלגל שמשפיע שפע לשכל הגלגל התחתון וממנו לאדם אין להם שום מובן לדברי המ', לדעתו דעת האדם אינה קשורה לגלגל אלא היא דבר העומד בעצמו, לדידו אין מציאות רוחנית של בורא או שכל הגלגל או נפש האדם. גם בעל הדמיון המפותח ביותר לא יוכל לפרש כך בדברי הרמב"ם, כמו שהארכנו בזה בפרק הנפש והאלקים. (דרך אגב גם מה שהביא בשם ר"ש ב"ר יהודה לפרש דברי הרמב"ם, אין לדברים אלו שום שייכות לדברי המ', גם הוא כותב שהשגחה היא שפע מהבורא לנבראים, אלא שכותב שהיא שופעת בעיקר לבעל שכל ודביקות בבורא כמו שכתב הרמב"ם).

ה) כתוצאה מגישה זו סובר המ' שההשגחה אינה שפע, ואינה מאת הבורא, וכוונת הרמב"ם בדבריו על ההשגחה היא שהמדע יכול להציל את האדם מכל הצרות. "פירוש" זה ברמב"ם מצחיק מאוד. דבר ראשון הרמב"ם מתאר את ההשגחה כשפע מהבורא לנבראים, ואילו לדעת המ' - א, הבורא לא בתמונה, ב, אין דבר כזה שפע. בהמשך נביא גם שדברי הרמב"ם על ההשגחה על החסידים אינם יכולים להתפרש כלל לדרך זו. בנוסף הרמב"ם מתאר את ההשגחה כשמירה מכל הצרות ללא שום קשר לחידושי מדע של האדם שעוזרים לו להישמר (נצטט דבריו בהמשך), לא קיים גם היום וכל שכן בעבר שום חידוש מדעי שגורם לשמירה מכל הצרות.

בנוסף עד לעת החדשה המדע לא הועיל כמעט כלום לשמור על האדם, מה שיכל האדם להשיג גם אם יתפלסף כל חייו שואף לאפס ביחס לסוגי המחלות וההיזיקות, וראיה שרבים מאנשי המדע בעצמם מתו בקיצור ימים. גם כיום וגם בעבר ישנם הרבה דברים שאינם תלויים במדע ולא תהיה לאדם לעולם יכולת להתגבר עליהם ללא השגחה מאת הבורא, אם יש אבן שנופלת על אדם או מישהו שמחליט לזרוק עליו אבן וכדו' זה אינו תלוי במדע. בנוסף גם עצם הגלגלים המדעיים הם בהשגחת ה' שנתן דעה זו בשכל האדם וקבע מי יגלה זאת ובאיזה דור כמו שהאריך בזה בספר עין איה (יש ספר מצויין של פרופ' בנימין פיין ראש המחלקה לכימיה באונרסיטת ת"א שמברר היטב את הדבר כיצד כל גלוי מדעי הוא בהשגחה גלויה).

ו) כאמור, לדעת המ', ההשגחה היא חוקי הטבע הפועלים כסדרם ללא שום קשר לבורא או להנהגה מוסרית של עונש על חטא. הרמב"ם בכל הפרקים הללו כותב מפורש הפוך, שהשגחה היא משפט מאת הבורא, דהיינו שקיים בורא וההשגחה מושפעת ממנו והיא דבר נפרד ממנו, ולא שההשגחה עצמה דהיינו המדע היא האלוקים או שהיא אינה קשורה לאלוקים. בפרקים הבאים (בעיקר פרק כב) כותב הרמב"ם באריות שהדברים הם גם "בידיעת" הבורא. נביא קצת מדברי הרמב"ם "ואנחנו נאמין שכל אלו הענינים האנושיים הם כפי הדין, והשם חלילה לו מעול, לא יענוש אחד ממנו אלא המחוייב והראוי לענוש, זהו הכתוב בתורת מרע"ה כי הכל נמשך אחר הדין, ועל זה הדעת נמשכו דברי המון חכמינו ז"ל, שאתה תמצאם אומרים בביאור אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון, ואמרו במדה שאדם מודד בה מודדין לו, זה לשון המשנה. ובארז בכל מקום שהמשפט מחוייב בהכרח בחקו יתעלה, והוא שיגמול העובר על כל מה שיעשה ממעשה הכבוד והיושר". אין שום אפשרות לפרש את כל הפרקים הללו שאין כלל בורא, ו"ההשגחה" הם חוקים קבועים שאינם קשורים לבורא והוא אינו יודע מהם.

נביא עוד מדברי הרמב"ם בעניין ההשגחה (מו"ג ג יח) "וזה הענין הוא פנה מפנות התורה ועליה בינה, רצוני לומר על שההשגחה באיש איש מבני אדם כפי מה שהוא, השתכל איך ספר על ההשגחה בפרטי עניני האבות בעסקיהם ובשימושיהם עד מקניהם וקנינם, ומה שיעדם השם מחבר ההשגחה עליהם, לאברהם נאמר אנכי מגן לך, ונאמר ליצחק ואהיה עמך ואברכך, ונאמר ליעקב והנה אנכי עמך ושמרתיך, ונאמר לאדון הנביאים ע"ה כי אהיה עמך וזה לך האות, ונאמר ליהושע כאשר הייתי עם משה אהיה עמך, זה כלו מבואר ההשגחה עליהם כפי שלימותם". האם ההשגחה על מקנהו של אברהם היתה מפני גילוי מדעי שמצא איך להרבות את הצאן? האם הניסים שעשה ה' למשה היו המצאה מדעית של משה? אולי יספר לנו המ' באיזה גלוי מדעי מדובר? פשוט שהוא השגחה מאת הבורא עליהם לשמרם כדברי הרמב"ם הברורים. עוד כותב הרמב"ם בענין השגחה מנוק "אבל ברצון אלהי לפי הדין במשפטיו אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם". מבואר שההשגחה ברצון מאת ה' ולא חק טבע מכני ללא קשר לבורא. בהמשך (פי"ח) כותב הרמב"ם "ונאמר בהשגחה על החשובים... אבל הוא לפי השלמות והחסרון, ר"ל קרבם אל השם או רחם ממנו". להמ' אין שייך קרבה וריחוק מהבורא כי לדעתו אין בורא, הידיעות בעצמם הם המצילות, לקרוא לידיעות אלוקים כשם מושאל הוא צחוק.

ז) המ' מתאר מקרה של צונאמי שגרם למותם של רבים, והיתה ילדה שידעה לזהות את סימני הסערה והצילה את עצמה ואת אחרים. אם היה חסיד אומר תהילים שלא ידע לברוח ודאי שהיה מת, אם כן מוכח שמה שמציל הוא המדע ולא ההשגחה (ח"ו) כך כותב המ'. מקרה זה הוא פשוט נהדר. הרמב"ם (ג יז) מביא את המקרה הזה ממש, וכותב בדיוק הפוך מדברי המ'. וז"ל "והמין אשר נדבק בו השפע הוא השכלי, עד ששב בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלהית ושערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש, אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה כמו שזכר ונפל הגג על מי שבבית, אם היה במקרה הגמור לא היה ביאת האנשים בספינה ושבת האחרים בבית במקרה לפי דעתנו, אבל ברצון אלהי לפי הדין במשפטיו אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם". אם כן כותב הרמב"ם מציאות של נזק שכולל ציבור גדול כטביעת ספינה, ההצלה ממנו אינה תלויה במדע אלא ברצון ה' שימנע מאותו חסיד להגיע לאותו המקום. גם אותה ילדה שנצלה הדבר היה בהשגחת ה' שבדיוק קודם לכך תלמד על תופעת הצונאמי, ואילו היה רצון ה' שתיפגע היתה נפגעת אחר כך בתאונת דרכים או משהו אחר ולא היה עוזר שום "מדע".

ח) דבר נוסף, הרמב"ם מציג את דעתו כשונה מדעת אריסטו. לדעת המ' אין שום הבדל ביניהם, לשניהם אין השגחה כלל, והמדע גורם להצלה מהרעות. המ' מנסה איכשהו להתחמק מקושיא זו ומקשקש שהחידוש בדעתו של הרמב"ם הוא בזה שהאדם יכול על ידי המדע להתחמק מהצרות. וכי אריסטו חולק על כך? ברור שלא. אם כן מה ההבדל ביניהם?

ט) ביחס לשאלתו של רבי שמואל בן תיבון על דברי הרמב"ם. המ' מוכיח מהשאלה שדעתו של ר"ש בן תיבון עצמו היא שאין השגחה, ומנסה ליחס לכך את דעת הרמב"ם למרות שלא ראה כלל את מכתבו של רבי שמואל. ביחס לדברי הרמב"ם עסקנו כבר, נעיר רק שגם רבי שמואל עצמו האמין באופן מוחלט בהשגחה כמו שכתב באריכות בספרו יקו המים (פי"ז, ופכ"א, חלק מהדברים הובאו לעיל) שם כותב בדיוק כדברי הרמב"ם שיש השגחה גם בפרטי העולם השפל, וככל שהאדם צדיק יותר ההשגחה עליו חזקה יותר, וכותב שמי שאינו מאמין בזה הוא רשע. מאידך במכתב זה שאותו ציטט המ' נראה לכאורה שסבר שאין השגחה בפרטים, ובאמת רבי משה בנו של רבי שמואל באגרת הסמוכה (מובא באתר ארון הספרים היהודי) תמה מאוד על שאלתו של אביו וציטט מספרו יקו המים שם כותב שיש השגחה. ניתן ליישב את הדברים בשני אופנים. יתכן שבתחילה סבר ר"ש שההשגחה היא רק בכללים, ואחר כך שהעמיק יותר בחכמה סבר כדעת הרמב"ם שיש השגחה גם בפרטים ולחסידיים יש יותר השגחה, וכבר כתב הר"י קאפח (הקדמה למו"ג במהדורתו) שרבי שמואל בן תיבון בשעה שתרגם את המורה נבוכים לא העמיק בפילוסופיה ולכן טעה בכמה דברים, וספרו יקו המים נכתב מאוחר יותר ושם כבר העמיק בחכמה. ובדאי שיש לסמוך על דבריו שנכתבו בתורת ודאי בספרו מאשר על דברים שנכתבו בתור ספק באגרת. אבל יותר נראה שגם בתחילה האמין ר"ש בהשגחה, ומה שתמה על הרמב"ם הוא משום שהבין ממנו שלחסידיים נעשים ניסים של שני טבע כדי שלא ינזקו, ובזה תמה רשב"ת שלשיטת הרמב"ם שני טבע אינו נעשה באופן תדיר רק במקרים נדירים. ולכן בכל מהלך האגרת כותב רק שקשה לו כיצד הקב"ה עושה "אות" לחסידיים, והקשה מדברי הרמב"ם שהניסים שנעשו לאורך השנים נטבעו בעולם כבר במעשה בראשית, ולכן שאל אם כן צריך לומר שגם הניסים שנעשו לחסידיים נטבעו במעשה בראשית, וקשה לומר כן.

י) נעבור לפרק כג שם מדבר הרמב"ם על ספר איוב. לפני זה נראה את סדר הפרקים ברמב"ם. הרמב"ם בתחילה (פי"ז – יח) מאריך בענין ההשגחה שהיא נובעת מדביקות האדם בבורא. אחר כך יש כמה פרקים בהם מאריך הרמב"ם בענין ידיעת ה' את פרטי המציאות, ולבאר שהיא אינה סותרת את ההשגחה משום שידעתו אינה דבר נפרד ממנו (פכ"א). כהמשך לדברים אלו מביא הרמב"ם את דברי ספר איוב (פכ"ב, כ"ג) וכותב שדעת אליפז היא דעת תורתנו, ודעת אליהוא שהובא בסוף היא יותר שלימה. הרמב"ם לא כותב שדעת אליפז אינה אמת, אלא כותב שאליהוא הביא את דברי אליפז והוסיף עליהם דברי חכמה שלא נאמרו אל ידי אליפז "אבל עם ההשתכלות הטוב יתבאר לך הענין הנוסף אשר הביא, והוא היה הכונה ולא קדם הענין ההוא לזולתו מהן, ואחר כך אמר עמו כל מה שאמרוהו". מה הענין הנוסף שחידש אליהו? כותב הרמב"ם שהדבר הראשון הוא סיפור ענין הנבואה והמלאך, שהם ההסבר לכך שההשגחה פועלת לפי דביקות האדם בבורא ולכן לנביא יש יותר השגחה ודרך המלאך שלדעת הרמב"ם הוא שכל הגלגל כמו שביאר במקום

אחר, עובר השפע של ההשגחה. והדבר השני הוא השגחת השם בכללות המציאות והבירור שאנו לא יכולים להבין את הסיבות לכל דבר, ומוזה נלמד שכל שכן שאין אנו יכולים להבין כיצד פועלת ההשגחה דהיינו שידעיתו אינה כידעיתו וידעיתו אינה סותרת את השנוי בנבראים, שזה בדיוק מה שחידש הרמב"ם בפרק הקודם שהוא סוד ההשגחה. זה מה שהוסיף אליהוא שלא נזכר בדברי אליפז - הסבר כיצד פועלת השגחת השם, שהוא הדבר שהאריך בו הרמב"ם הפרקים הקודמים. נצטט קצת מדברי הרמב"ם במסקנת הפרק (פכ"ג) "אבל הראוי לעמוד אצל זה השיעור ולהאמין שהוא ית' לא תעלם ממנו תעלומה, כמו שאומר אליהוא שם כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה, אין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און, אמנם אין ענין השגחתו כענין השגחתנו ולא ענין הנהגתו לברואיו כענין הנהגתנו למה שננהיג, ולא יקבצם גדר אחד כמו שיחשוב כל נבוכ, ואין ביניהם שתוף כי אם בשם לבד, כמו שלא תדמה פעולתנו לפעולתו ולא יקבצם גדר אחד, וכהבדלות הפעולות הטבעיות מן הפעולות המלאכותיות, כן הוא הבדל ההנהגה והשגחה והכונה האלהית לעניינים ההם הטבעיים, מהנהגתנו והשגחתנו וכונתנו האנושית למה שננהיג אותו ונשגיח עליו ונכוין אליו, זאת היתה כונת ספר איוב כלו, ר"ל לתת זאת הפינה באמונה ולהעיר שילמדו הראיה מן העניינים הטבעיים, עד שלא תטעה ותבקש בדמיוןך שתהיה ידיעתו כידעיתנו, או כונתו והשגחתו והנהגתו ככונתנו והשגחתנו והנהגתנו".

המ' "מקשה" כיצד כותב הרמב"ם שדעת אליפז היא דעת תורתנו אם דעת אליהוא היא האמיתית? ומסיק מכאן שדעת אליפז שיש השגחה אינה אמת. כל מעיין בדברי הרמב"ם רואה מיד את הסילוף, הרמב"ם לא כותב שדעת אליפז אינה אמת אלא שאליהוא בא להוסיף כיצד עובדת ההשגחה כמו שציטטנו מדבריו. המ' מסיק שהחידוש בדברי אליהוא הוא שהמדע הוא הפועל ולא הקב"ה (ח"ו). כל הקורא את דברי הרמב"ם רואה שאין שום קשר בין דברים לדברי הרמב"ם, הרמב"ם בכל סיפור אליהוא כותב שהבורא הוא המשגיח והפועל, ולא מזכיר במילה אחת שהמדע הוא המשפיע. המ' נמנע באמת מלצטט את דברי הרמב"ם בנושא זה, ובמקום זה מרח כמה דפים של דברי לעג ובוז על המאמינים והשגחה ודברי הלל על המאמינים במדע וכך נוצר רושם מוטעה כאילו זו דעת הרמב"ם.

יא) נעבור לנושא האחרון. הרמב"ם (ג נא) כותב שכיון שההשגחה נובעת מדביקות האדם בבורא דרך השגתו בבורא, לא יתכן שינזק אדם בשעה שחושב על הבורא, וחסידי שניזוק מוכרח לומר שבאותו הרגע לא חשב על הבורא. החידוש של הרמב"ם בפרק זה נוסף על מה שחידש בפרק יח שהשגחה היא כפי הדביקות, הוא בזה שמי שחושב לא יתכן כלל שיגיענו רע, בלא זה היה אפשר לומר שיש השגחה ושמירה אבל היא אינה מוחלטת כל כך למנוע את כל הרעות. "והנה נגלה אלי עיון נפלא מאד יסורו בו ספקות ויתגלו בו סודות אלהיות, והוא שאנחנו כבר בארנו בפרקי ההשגחה, כי כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו, והאיש השלם בהשגתו אשר לא יסור שכלו מהשם תמיד, תהיה ההשגחה בו תמיד, והאיש שלם ההשגחה אשר תפנה מחשבתו מהשם קצת עתים, תהיה ההשגחה בו בעת חשבו בהשם לבד, ותסור ההשגחה ממנו בעת עסקו... ועם הפנות מחשבת האדם והשיגו הש"י בדרכים האמתיות ושמחתו במה שהשיג, אי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מן ממיני הרעות, כי הוא עם השם והשם עמו, אבל בהסיב מחשבתו מהשם, אשר הוא אז נבדל מהשם, השם נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו... הנה התבאר לך כי הסבה בהיות איש מבני אדם מופקר למקרה ויהיה מזומן ליאכל כבהמות, הוא היותו נבדל מהשם, אבל מי שאלהיו בקרבו לא יגע בו רע כל עקר... התבונן בשיר של פגעים, תראה שהוא מספר ההשגחה ההיא הגדולה, והמחסה והשמירה מכל הרעות הפוגעות, הכוללות והמיוחדות באיש אחד זולתי שאר בני אדם, לא מה שהוא נמשך מהם אחר טבע המציאות, ולא מה שהוא מהם מצער בני אדם... שאמר שאתה אילו יקרה שתעבור במלחמת חרב פושטת ואתה על דרכך עד שיהרגו אלף הרוגים משמאלך ועשרת אלפים מימינך, לא יגע בך רע בשום פנים, אלא שתראה ותביט משפט השם ושלומתו לרשעים ההם שנהרגו ואתה בשלום". לפי מה שכתבנו הדברים מובנים מאוד, כיון שההשגחה נובעת מהדביקות השכלית בה', בשעה שאדם דבק בה' הוא מושגח יותר ואינו יכול לינזק.

המ' מסתבך ומסתבך בדברי הרמב"ם הללו. לדידו אין דבר כזה השגחה, מה שקרא הרמב"ם השגחה היא רק המדע. וכיצד ניתן לומר שבשעה שאדם עוסק במדע לא יגיענו כל רע, הרי הוא יכול לינזק בשעה שעוסק במדע. הוא הביא שיש שתירץ שכוונת הרמב"ם שבאמת הוא ינזק אבל אין בזה חסרון שהעיקר הוא השכל דהיינו המדע ולא הגוף. לשיטתו אין שום בעיה להתאבד. בדברי הרמב"ם ודאי שאי אפשר לפרש כך, הרמב"ם כותב כמה פעמים שכוונתו שהאדם לא ינזק בכך שאף שימותו אנשים מסביב לו או "שיאכלו כבהמות" או שיגיעו רעות - הוא לא יפגע, וכמו שלמד שם מהשמירה על הציבור (עצם הנסיון לפרש ברמב"ם פירוש מופקע כל כך מראה עד כמה עיקמו אותם מפרשים את דברי הרמב"ם כדי שיתאימו לדעתם הם). המ' בעצמו כותב שבאמת אי אפשר לפרש את דבריו הרמב"ם כאן כדבריו, ולכן כותב שבדברי הרמב"ם הם "מטפורה" ועיקר כוונתו שהנפש נשארת ואין נזק לאדם בזה שהוא מת כדברי אותו התירוץ, ומה שכתב שהאדם אינו ניזוק הוא לאו דוקא - בקיצור למחוק את כל דברי הרמב"ם. גם לדבריו, אם יפרש כך את דברי הרמב"ם בהשגחה של הצלה ממות, לא יוכל לפרש את דברי הרמב"ם באותו נושא בפרק יח (הובאו לעיל) שם מדבר על השגחת ה' על האבות בענין המקנה, האם הנפש של הכבשים נשארה לנצח?

לומר שאת הכל כתב הרמב"ם כדי להסתיר את דעתו האמיתית, מלבד שמהקשר הפרק ומלשון הרמב"ם ברור שרמב"ם כיון לזה באמת, אי אפשר לומר זאת כאן מסיבות אחרות כמו שכתב שם בשם ר"ש אבן תיבון.

המ' מביא לדבריו הוכחה שהיא לטענתו "חזקה". בתחילת ובסוף הפרק כותב הרמב"ם על כך שנפש הדבק בה' אינה נפרדת מדביקותה עם המות. אם כן גם באמצע הפרק כוונת הרמב"ם בהשגחה לכך שגם אם ימות אין בזה חסרון כיון שחידושיו של האדם (רק מי שחידש) נשארים גם אחר מותו. ראייה מגוחכת זו שכיון שבתחילה ובסוף כותב הרמב"ם על דביקות הנפש אחר המות גם באמצע הפרק זו כוונתו נסתרת מכל הפרק. בכל הפרק הארוך הזה כותב הרמב"ם מדבר הרמב"ם על דרכי החסידים וכותב דברים אחרים מהישארות הנפש אחר המות, וכך גם החידוש בענין ההשגחה הוא דבר נוסף על הישארות הנפש, הרמב"ם לא חוזר שוב ושוב על עקרון הישארות הנפש אלא מוסיף דברים נוספים. החידוש בענין ההשגחה על החסידים אמנם קשור בעקיפין גם להישארות הנפש, שדביקות הנפש בה' הגורמת לשמירה ממיתה היא גם הגורמת לנצחיות הנפש והישארותה אחר המיתה, ולכן הרמב"ם מביאו בפרק זה, אבל השמירה היא כפשוטה כמו שהרמב"ם כותב בצורה ברורה ובהירה מאוד.

יב) בנוסף, הישארות הנפש לפי המ' היא חידושי המדע של האדם שנשארים. הנפש עצמה אובדת לדעתו ואין לה שייכות וקשר עם המדע. כיצד יפרש דברי הרמב"ם בסוף הפרק "אך כולם תחזק השגת שכלם עם המות, כמו שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך, וישאר השכל ההוא אחי"כ לנצח על ענין אחד, כי כבר הוסר המונע אשר היה מבדיל בינו ובין מושכלו בקצת העתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאת הגוף". כאן מפרש הרמב"ם שהנפש נשארת "ונהנית" בהשגחה. גם לא מזכיר הרמב"ם כלל שמדובר רק במי שחידש חידושים שהם נשארים ולא הוא. גם כאן מדהים לראות כיצד מעקמים ממש בכח את דברי הרמב"ם.

יג) המ' כותב שנושא ההשגחה לא הוזכר בתלמוד. אולי המילה לא הוזכרה אבל המציאות של השגחה כפשוטה הוזכרה רבות. "ואמר רבי חנינא: אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין עליו מלמעלה" (חולין ז ב), אדם שיש לו קוץ והפסיד את הספינה ואח"כ טבעה (נדה לא א) ועוד אבות. בפירוש המילה אין שום נ"מ.

יד) היו רבים מגדולי ישראל שחלקו על הרמב"ם וסברו שההשגחה אינה נובעת מהדביקות בשכל אלא מהמעשים, כמו שהביא המ' בשם ר"א קרשקש, אבל בנקודה זו שההשגחה שהיא שמירה מה' ולא ידיעת עניינים מדעיים לא היתה מחלוקת כלל ביניהם, כמו שכתב שם הר"א קרשקש.

הנבואה

א) בנושא הנבואה האריך הרמב"ם הרבה מאוד בכל ספריו, בהקדמה לפירוש המשנה, במורה נבוכים (ג לב, ועוד), וביד החזקה. במקומות אלו הסביר הרמב"ם בפירוט רב מהי הנבואה, קבע שהנביא מנבא עתידות וכך יודעים שהוא נביא אמת, כתב כללים ודרגות בנבואה, חילק את נבואת משה מנבואת שאר הנביאים וקבע מספר הבדלים ביניהם, וקבע שהנבואה בכלל ונבואת משה בפרט היא מיסודות התורה.

באגרתו של הרמב"ם לרבי שמואל בן תיבון, שנכתבה כהדרכה לתרגום להבנת ותרגום המורה נבוכים מזכיר הרמב"ם את ספרי אריסטו, וכותב שאף שאריסטו הגיע לכתחילת מה שדעת האדם יכולה להגיע, הנבואה היא למעלה מזה ומגיעה לדברים שאין יכולת בדעת להגיע בשכלו. וכך כותב הרמב"ם (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת עמ' תקנ"ג) "ודעתו רצוני לומר דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוקי עד שישגו את מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה הימנה". כך כותב הרמב"ם במורה נבוכים (ב טז) "וכאשר התבאר לי זה והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חדושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים אין בכח העיון להגיע אליהם". בזה קובע הרמב"ם שהנבואה אינה שכל, אדרבא היא מביאה את הדברים לדברים שאין בכח השכל להגיע אליהם. דוגמא לדבר בנושא ההשגחה, שבו כתב הרמב"ם שהתורה מביאה לדברים שאין בכח השכל להגיע אליהם (מו"נ ג יז) "ואיני נסמך בזאת האמונה אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמוך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת השם וספרי הנביאים".

ב) המ' כותב בהחלטיות כי את כל האריכות הגדולה הזו הרמב"ם כתב כדי להטעות ח"ו את קוראיו שיחשבו שהוא מאמין בנבואה, אבל לדעתו אין נבואה מהבורא, אלא ידיעת הידיעות השכליות על אמיתות נקראת נבואה. כמובן שלפי הגדרה זו לנבואה לא שייך לומר שהנביא יודע עתידות, דברי הרמב"ם על ההבדלים בין נבואת משה לשאר הנביאים אינם שייכים כלל, וגם דברי הרמב"ם באגרת שהזכרנו אין להם שום מובן. לדעת המ' את כל זה כתב הרמב"ם רק כדי להטעות את קוראיו. אין שום הגיון בטענה זו, גם מי שרוצה להטעות ח"ו מסתפק באמירה קצרה, ואינו כותב ספרות שלימה וקובע שהיא מעקרי התורה, כדי שיחשבו שהוא חושב דעה שאינה אמת לדעתו, במיוחד שמתוך הדברים ובעיקר מהאגרת ניכר היטב שזו דעתו האמיתית של הרמב"ם. נברר אם יש באמת סיבות לחשוב שהרמב"ם אינו מאמין בנבואה, או שאין כאן אלא תרגיל הטעיה שעושה המ' עצמו לקוראיו, ונסיון להלביש על הרמב"ם את דעותיו הוא. נעיר על סדר הדברים.

ג) הרמב"ם (מו"נ ב טז) כותב שכיון שבשכל האנושי אין הוכחה לא על קדמות העולם ולא על חידוש העולם, מוטל עלינו להאמין בחידוש משום שהנבואה - שהיא קיימת בין אם העולם קדמון או מחודש - מעידה על החידוש. דהיינו שאם היתה הוכחה חותכת בשכל שהעולם קדמון לא היה שייך להאמין שהוא מחודש משום שהנבואה אומרת כן, שאי אפשר להאמין בדבר שהוא נמנע אצל השכל, אבל כיון שאין הוכחה לזה יש להאמין בחידוש מצד הנבואה. כדברים הללו ממש כתב גם הכוזרי (א טז) "אמר החבר: ומאין לנו מופת בשאלה הזאת (הקדמות או החידוש). חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת, אך תבא בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר, להורות על חכמת בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ, בעת שיחפוץ. ושאלת החידוש והקדמות עמוקה, וראיות שתי הטענות שוות, עד שתכריע החידוש הקבלה מאדם ונח ומשה בנבואה אשר היא יותר נאמנת מן ההקשה. ואם היה מצטרף בעל תורה להאמין ולהודות בהיולי קדמון ועולמות רבים קודם העולם הזה, לא היה בזה פגם באמונתו, כי העולם הזה הוא חדש מזמן ידוע ותחלת האדם אדם ונח"⁵.

⁵ אני מביא חילופי דברים עם המ'.

דברי המ' - ההבדל בין דברי הרמב"ם לדברי הכוזרי מובן לכל בר דעת.

הכוזרי אינו בא בהוכחות פילוסופיות לחידוש העולם. לדידו החידוש מקובל ממסורת אבות ומטיעון העד והנבואה וכו'

הכוזרי רק כותב שהתורה אינה דורשת מן האדם להאמין בסתירות לוגיות. לכן קובע הכוזרי ראשית שאין בחידוש סתירה לוגית, ומבחינה פילוסופית אמונת החידוש ודעת הקדמות שקולות. מכיון שהן שקולות, המסורת / הנבואה מכריעות לצד החידוש. ושוב - לשיטת הכוזרי המסורת והנבואה מעולם לא הוטלו בספק. היה רק צורך לומר שאמונת החידוש אינה סתירה לוגית, שאילו היתה סתירה לוגית שום מסורת לא היתה מועילה בעניינה. מאחר ואין בחידוש סתירה לוגית ממילא הנבואה, שמעולם לא הוטלה בספק, מאשרת אותו.

הרמב"ם לעומת זאת אינו סומך כלל על המסורת, וניגש לשאלה כולה מבחינה פילוסופית בלבד. הוא מביא ראיות למציאות אלוהים על דרך הקדמות, כאשר לפי החידוש הראיה פשוטה יותר, שכן אין מחודש בלא מחדש. אחרי ההוכחות למציאות אלוהים אנו ניצבים, לפי הרמב"ם, מול דילמה שקולה - קדמות או חידוש. כאן משטה הרמב"ם בקוראיו וטוען כי הנבואה תכריע בדילמה, שכן - כך הוא מבטיח - הוא יוכיח שהנבואה היא אמיתית אפילו לפי הקדמות.

המ' מנסה ליצור פרדוקס דמיוני ומקשה שאם אין הוכחה על החידוש ויתכן שהעולם קדום, כיצד ניתן להאמין בקדמות מכח התורה הרי אם העולם קדום אין תורה. אין שום הגיון בטענה זו, שהרי הרמב"ם כותב במפורש שאמיתות הנבואה אינה קשורה לשאלה אם העולם קדמון, וכיון שאין בירור בשאלה אם העולם קדום הנבואה - שהיא אמת בכל מקרה - מבררת לנו את האמת שהוא מחודש ואין שום שמץ של דוחק בדברים.

(ד) המ' מנסה לומר שהנבואה לדעת הרמב"ם ולהבדיל הפילוסופים, היא רק עצם הידיעות השכליות הקיימות בנפש אבל אינה שפע רוחני שמגיע מאת הבורא לבני האדם ומלמד אותם חכמה או מגלה להם עתידות. הדברים אינם נוגעים לנבואה בלבד, לכל אורך הספר בולטת מאוד הגישה של המ' שאין דבר כזה "מציאות רוחנית" או מציאות אלוקית - דעה שקיימת באפיקורסות של העת החדשה אבל כמעט ואינה קיימת בפילוסופיה הקדומה -, ולכן מפרש שמה שנזכר בדברי הרמב"ם והפילוסופים כמציאות רוחנית כמו השכל הפועל והמלאכים הם ידיעות שכליות קרות שנמצאות בשכל האדם. כתוצאה מגישה זו מפרש המ' שגם דברי הרמב"ם שהשכל הפועל מנבא את האדם הכוונה שיש בשכל האדם ידיעות שכליות המשפיעות על הדמיון והם הם הנבואה, דהיינו שהנבואה אינה באה מהבורא לנבראים אלא היא בסך הכול אותם ידיעות שכליות שהאדם קנה והם משפיעים על הדמיון, ההבדל בין הנבואה לפילוסופיה לדעתו היא רק בזה שהפילוסופיה הם ידיעות שאינן משפיעות על הדמיון והנבואה היא ידיעות שמשפיעות על הדמיון.

הבנה זו של המ' ברמב"ם ובפילוסופים שאין מציאות רוחנית, מלבד חוסר ההגיון שבה היא פגם בהבנת הנקרא. דברי הרמב"ם מפורשים ללא כל מקום לטעות, שיש מציאות רוחנית אלוקית שנקראת השכל הפועל כמו שכתבנו בפרק הנפש והאלקים, והיא משפיעה "שפע" רוחני שהוא יוצר ידיעות מחודשות אצל הנביא - שהוא אדם שלם בשכלו ובכל הדמיון שלו ונעשה ראוי לקבל את השפע - מפורש בדברי הרמב"ם גם במורה וגם ביד החזקה שהנבואה מחדשת לאדם דברים חדשים גם בידיעות וגם בהגדת העתידות, משום שהיא אינה רק ידיעות שכליות, אלא הידיעות הם תנאי לנבואה והם גורמות לאדם להיות שלם, אבל הנבואה בעצמה היא שפע אלוקי רוחני השופע מהשכל הפועל על האדם ומחדש לו גם ידיעות וגם עתידות (שהם גם כן ידיעות).

דברי הרמב"ם שהובאו לעיל באגרתו לרבי שמואל בן תיבון וכן במורה נבוכים מפורשים שהנבואה אינה שכל, להיפך, היא מביאה לדברים שאין בכח השכל להגיע אליהם "דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוקי עד ששיגו את מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה הימנה".

נביא את דברי הרמב"ם במורה באותו הפרק ממנו לומר המ' שאין מציאות של שפע ורוחניות, ונראה אם האמת כדבריו או כדברינו. זו לשון הרמב"ם (מו"נ ב לו) "דע כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת השם ית' באמצעות השכל הפועל, על הכח הדברי (השכלי) תחלה, ואחר כך ישפע על כח המדמה, וזאת היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו". מפורש כותב הרמב"ם

הרמב"ם לא הביא הוכחה כזו ולא היה יכול להביא אותה, שהרי לפי הקדמות אלוהים מנותק מן האדם והעולם, אינו משגיח ואינו מתקשר. את הנבואה לפי הקדמות הסביר הרמב"ם במו"נ ח"ב באופן נטורליסטי לחלוטין. ברור לגמרי שנבואה לפי הקדמות לפי ההגדרה אינה יכולה להוכיח את החידוש.

על זה כתבתי בספר כי דומה הדבר למחב"ת בן זמננו שיעמוד בפני הקהל ויאמר להם: אינני יכול להוכיח לכם שיש אלוהים, והשאלה אם יש אלוהים או לא היא ספק השקול. אני אמנם כן יכול להוכיח לכם שהתורה היא אמת אפילו אם אין אלוהים, ומכיון שכך התורה מכריעה בספק השקול וקובעת שיש אלוהים.

תשובתי - הבאתי את דברי הכוזרי להראות שלמרות שיחסו של הכוזרי לפילוסופיה שונה מאוד מיחסו של הרמב"ם אליה כידוע, בכל זאת בשאלה של חידוש העולם כותבים שניהם בדיוק אותם דברים. למעט הבדל קטן שהכוזרי כותב שבשכל הדבר שקול אם העולם קדום או מחודש והנבואה מכריעה, והרמב"ם כותב שבשכל אין הכרעה אבל יש נטיה יותר שהעולם מחודש, והנבואה מכריעה.

המ' כותב שהרמב"ם ניגש לדבר מבחינה פילוסופית בלבד. זה הפוך מדברי הרמב"ם שכותב ממש כהכוזרי שבשכל יש ספק, ודוקא המסורת (הנבואה) מכריעה "שאבאר כי היות העולם מחודש על דעת תורתנו שכבר בארתהו אינו נמנע, ושהראיות ההם כלם הפילוסופית אשר יראה מהם שאין הענין כמו שזכרנו, ימצא לטענות ההם כלם פנים יבטלם, ויבטל עשות הראיה בהם עלינו, וכאשר התבאר לי זה והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חדושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר ענינים אין בכח העיון להגיע אליהם, כמו שאבאר שהנבואה לא תבטל ואפילו על דעת מי שיאמין הקדמות". כך כותב הרמב"ם גם בכל שאר ספריו, גם ביד החזקה, גם בפירוש המשניות וגם באגרת תימן הידועה כותב שמעמד הר סיני הוא עמוד שכל האמונה סובבת עליו שהוא ההוכחה על חידוש העולם והתורה.

המ' החליט שמה שכתב הרמב"ם במפורש בכל ספריו שהנבואה מכריעה הוא כדי לשטות בקוראיו ואינו סובר כן. הוא המציא המצאה שהנבואה שכותב הרמב"ם שהיא נכונה גם לדעת הקדמות אין זה נבואה ממש כמו שכתב בספרו. על זה כבר כתבנו בפרק הקודם שאי אפשר להכניס דברים אלו כלל ברמב"ם, וגם אם ינסה לעקם בכח את דבריו של הרמב"ם הוא לא יצליח לשנות את דבריו הברורים כמו שכתבנו שם.

ממילא מה שכתב על מחזיר בתשובה וכו' הם דברי הבל, דברי הרמב"ם שהנבואה נכונה הם ממאי נפשך גם לדעת הקדמות ולכן הם הוכחה לאמיתות התורה.

שהנבואה אינה מתחילה מהכח השכלי של האדם (ידיעות שקיימות בשכל), אלא "שפע מאת השם" על הכח השכלי.

בהמשך כותב הרמב"ם שהידיעות אינם הנבואה בעצמה, אלא הם אמצעי לקבלת שפע הנבואה "ואחר אלו ההקדמות תדע כי כשיהיה איש מן האנשים עצם מוחו בעקר בריאתו על תכלית שוויו... ואחר כן האיש הוא למד והתחכם עד שיצא מן הכח אל הפעל והיה לו שכל אנושי על שלמותו ותמותו... והאיש אשר זה תארו אין ספק כשיעשה כחו המדמה אשר הוא בתכלית השלמות, וישפע עליו מן השכל כפי שלמותו העיוני, שלא ישיג אלא ענינים אלהיים נפלאים מאד, ולא יראה זולת האל ומלאכיו, ולא ישער ולא תהיה לו ידיעה אלא בענינים הם דעות אמתיות והנהגות כוללות לתקון בני אדם קצתם עם קצתם".

בפרקים הבאים מאריך הרמב"ם בנבואה ובמדרגותיה וכותב שנובאה היא שפע אלוקי רוחני ששופע על האדם, לפעמים מעורר אותו לעשות מעשים ללא שום קשר לידיעה שכלית, ולפעמים נותן לו ידיעות, ומסביר שיש עשרה דרגות בנבואה. את הדברים שם אין שום דרך לפרש כהבנתו של המ' שנבואה היא ידיעות שכליות בעלמא. במו"נ (ב מו) כתב הרמב"ם "ולפי זה נאמר וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים. עם היות המאמר ההוא ג"כ מראה נבואה כמו שהוא ידוע ומפורסם באומה. והושאלו לו יתעלה הפעולה והדבור להורות על שפע השופע מאתו כמו שיתבאר". את כל הדברים הללו אין שום דרך לפרש כדברי המ'.

הרמב"ם כותב שיש שפע אלוקי ששופע מהבורא וישנם עשרה מציאויות רוחניות שהשפע עובר דרכם מזו לזו עד שמגיע לנביא, ועשרה שכלים אלו הם הנקראים מלאכים. אין לזה שום הסבר לדרכו של המ'.

אין אפשרות לטעון שכל דברי הרמב"ם הללו נועדו רק כדי להטעות אנשים תמימים, בשביל זה היה מספיק לומר שיש נבואה ואין צורך להאריך כל כך בתנאיה ופרטיה, גם ללא קשר לכן אין סיבה לומר שהרמב"ם לא האמין במה שכתב משום שאין כל רמז בדבריו לומר שהנבואה אינה אמת.

אם כן לדעת הרמב"ם הנבואה היא שפע שבא מהבורא לברואיו ומגלה להם דברים שאין ביכלתם להגיע אליהם בשכלם. אפשרות נבואה זו קיימת בין אם העולם קדום או מחודש, ולכן כתב הרמב"ם שהנבואה במובנה המסורתי של שפע מאת הבורא המגלה לאדם ידיעות ועתידות היא נכונה וקיימת והיא מבררת שהעולם מחודש.

ה) בהגדרת הנבואה כשפע אלוקי השופע על הנביא, אין שום הבדל בין שיטת הרמב"ם שהנבואה מגיעה מהבורא דרך השכל הפועל, וצריך שהנביא יהיה משכיל כדי שיהיה ראוי לנבואה, לשיטת הראשונים החולקים עליו הסוברים שהנבואה מגיעה ישר מאת ה' ואין צורך להשכלה פילוסופית כדי שיהיה נביא. נביא את דברי הכוזרי (ה') שאף שהוא הוא מהחולקים על הרמב"ם, כתב שהגדרת הנבואה היא אחת בין לסוברים שהיא מהשכל הפועל ובין לסוברים שהיא מאת הבורא ישירות. כך כותב הכוזרי אחר שמביא שבביא הוא אדם שלם במידותיו, כותב שהנבואה מגיעה מאת ה', והפילוסופים מכנים זאת השכל הפועל, דהיינו שההבדל הוא בקריאת שם בלבד ולא במהות הנבואה "והאדם ההוא בלי ספק לבו ריק מן התאוות המופלגות, וכוסף אל מדרגה למעלה ממדרגתו, והיא המדרגה האלהית, והוא עומד ומחשב במה שראוי לו לעשותו בהגברת טבעיו ומדותיו, ואיננו נותן לכח הכעס רצונו, ולא לכח התאוה רצונו, ולא לזולתם, אבל הוא נועץ ומבקש מאלהיו שיורהו הדרך הישרה, וזה הוא אשר יאצל עליו רוח אלהי נבואי אם יהיה ראוי לנבואה, או למודי אם מדרגתו למטה מזאת, ויהיה חסיד לא נביא, שאין כילות לפניו יתברך אבל הוא נותן לכל דבר מה שראוי לו. והפילוסופים קוראים נותן המדרגה הזאת, השכל הפועל, וישימוהו מלאך אחרי האלהים, וכאשר שכלי בני אדם נדבקים בו הוא גן עדנם והתמדתם הנצחית".

ו) דברי הרמב"ם שהנבואה תמידית ומגיעה מיד, ודבריו שהנבואה היא בטבע, אין בהם שום סתירה למציאות הנבואה כשפע אלוקי. נקדים דברי הכוזרי (ה' י, שהובאו לעיל) שגישתו לנבואה היא מה שמכונה הגישה המסורתית, וכותב גם הוא שאין "כילות" דהיינו קמצנות בשפע האלוקי, והסדר הוא שמי שראוי לקבל מדרגה או נבואה מיד שופע עליו השפע האלוקי, ומכל מקום לפעמים יתכנו סיבות חיצוניות שמונעות אותו מכך כמו הימצאותו של הנביא בחו"ל. ולכן כתב הרמב"ם שברוך בן נריה היה ראוי לקבל נבואה אבל כיון שהיה בבבל שאינה ראויה לנבואה לא קיבל אותה. אין בכך שום סתירה לזה שהנבואה היא ברצון מהבורא והיא שפע המנבא לאדם עתידות, ובדרך כלל אדם מקבל נבואה כשהוא מגיע למדרגת הנבואה, ומכל מקום גם כשהגיע לנבואה, מה שהוא ידע זה רק מה שהבורא רוצה שידע, ולפעמים אם רצון הבורא שלא ידע ולא תהיה נבואה תהיה סיבה חיצונית שתמנע אותו מנבואה וכמו שהאריך הרמב"ם עצמו (ב לב, ושם לו) וביאר היטב את הדברים. אין שם רמז ברמב"ם לכן שהנבואה קיימת ללא אלוקים, אדרבא בכל מקום מזכיר הרמב"ם שהנבואה היא שפע "מאת השם".

ז) דברי הרמב"ם על הפילוסופים שאינם נביאים כיון שמדותיהם אינן מתוקנות, אין בשם שמץ רמז לכך שהנבואה היא ידיעות ולא שפע מאת ה'. דברי הרמב"ם מפורשים שמתנאי הנביא הוא שיהיה שלם במידותיו כדי שיחול עליו השפע הנבואי, ולכן כתב שכיון שהפילוסופים אינם מתוקנים לא חל עליהם השפע. אבל השפע הוא אלקי רוחני שמגיע מאת השם כלשון הרמב"ם.

ח) גם דברי הרמב"ם שעם האמנת החידוש תיפול השאלה מדוע ינבא אחד ולא השני, אין בהם סתירה לדבריו שנבואה חלה על כל מי שמוכן לכך, וכמו שכתבנו במאמר הקודם. כוונת הרמב"ם שלדעת המאמין בחידוש

אין "קושיא" מדוע ינבא אחד ולא אחר משום שיתכן שזה ברצון מהבורא או בחכמה לא נודעת לנו. ואין שום קושיא אם נאמר כן. ומכל מקום הרמב"ם עצמו סובר שלמרותש העולם נברא ומחודש יש חכמה וחוקיות בבריאה, והעולם נברא "בחכמה" ולא ב"רצון" בלבד כמו שכתב במפורש, והדברים מסתברים מאוד שכשם שהבורא ברא עולם ברא לו גם חוקים וכללים בענייני הגשמיות והרוחניות, ולכן לשיטת הרמב"ם צריכה להיות חוקיות וסדר גם בנבואה, והחוקיות היא שמי שראוי לנבואה מקבל אותה.

ט) את דברי המורה (ב לו) המפורשים שקובע שהאמת היא כפי המסורת שהנבואה תמנע לפעמים מהאדם, טורח המ' לדחות בדברי בוז ולעג כדרכו לדחות דברים מפורשים של הרמב"ם. מלבד שאין שום הגיון לדחות דברים מפורשים במורה נבוכים שאין להם שום סתירה מדברי הרמב"ם במקומות אחרים, אין כ"כ הבדל בהגדרת הנבואה ומהותה אם נאמר שלפעמים הנבואה נמנעת מהראוי לה או שלעולם מי שראוי יתנבא, לפי שני הצדדים הנבואה היא שפע מאת ה' כמו הנבואה המסורתית, וכמו שכתב הר"ח קרשקש, ולשוא טורח ומתפתל המ' לדחות דעה זו.

י) הר"י אברבנאל וגם רוב גדולי ישראל הקדמונים כהרמב"ן ושאר הראשונים, חלקו על גישתו של הרמב"ם בנבואה בכמה נקודות, וסברו שאין צריך שלימות שכלית בפילוסופיה אלא שלימות במידות ומעשים, וגם חלקו על עשרת המלאכים שכתב הרמב"ם, וכן סברו שלפעמים הנבואה תחול במקרה על מי שאינו ראוי לכך. אבל לא סברו חלילה בדעת הרמב"ם כדברי המ' שהנבואה אינה שפע אלא ידיעות. המ' מנסה להטעות את הקורא מהשגות הראשונים על הרמב"ם שכאילו מוכח מדברי הרמב"ם כדבריו, וכל מעיין בדבריהם רואה שלא העלו בדעתם להבין כך בדברי הרמב"ם, וגם בדברי הפילוסופים הגויים אין שום אפשרות להבין כך.

יא) המ' בסוף הפרק שואל לאור הנחותיו שהנבואה היא טבעית, כיצד ענה הרמב"ם על השאלה בתחילת דבריו על הקדמות שהנבואה מבררת שהעולם מחודש? הרי אין נבואה לפי הבנתו של המ'. המ' מתפלא מאוד על כך שכל הפרשנים של הרמב"ם לא עמדו על כך שאין תשובה לשאלתו הגדולה של הרמב"ם. המ' מתענג על חכמתו הרבה ואומר שאכן הרמב"ם לא ענה על שאלתו וכאן הוא המקום שהרמב"ם שיטה יותר מכל בקוראיו התמימים (ח"ו) ששאל שאלה ולא ענה עליה תשובה כי סמך על כך שקוראיו כל כך טפשים שהם לא יבינו כלום וישארו בשאלה בלא תשובה. זה כמובן סותר את גישתו של המ' עצמו לאורך כל הדרך שהרמב"ם עשה תחבולות להעלים את דעותיו, ואילו כאן לשיטתו שלו עצמו הרמב"ם גילה את דעתו כי חשב שקוראיו אינם מבינים כלום. לכל מי שקורא את דברי הרמב"ם ברור כשמש בצהריים שהסיבה שהפרשנים לא שאלו מה התשובה היא שאין כל שאלה, דברי הרמב"ם בנבואה מבוררים ומפורטים יותר מדבריו בכל נושא אחר, יש נבואה שהיא שפע אלוקי, והיא המבררת את חידוש העולם.

תורה מן השמים

א) ביחס לתורה מן השמים ומעמד הר סיני כותב הרמב"ם (אגרת תימן) "להודיע שמושה הוא נביאו ומדבר עמו, והוא אדון כל הנביאים, והוא שלם מכולם, והוא המשיג מהקדוש ברוך הוא מה שלא השיג אחד מכל הנביאים לא לפניו ולא לאחריו, ושפר תורה זה כולו "מבראשית" עד "לעיני כל ישראל" הוא דבור מאת הבורא יתברך למשה רבינו, שנאמר (במדבר י"ב ח'): "פה אל פה אדבר בו"... וכמו כן זכרו מעמד הר סיני שצונו הקדוש ברוך הוא לזכרו תמיד, וגם הזהירנו מלשכחו אותו... ותספרו בתוך קהל ועדה גדולתו והדורו שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו, והטענה המביאה לידי אמת". וכ"כ בקיצור במו"נ (גמג). לכל אורך המורה נבוכים כותב הרמב"ם שהתורה נתנה מהבורא ואינה חכמת אנוש, כמו למשל במו"נ (ב לט) "זאת התורה לבד היא אשר נקראת תורה אלהית, ואמנם זולתה מן ההנהגות המדיניות כנמוסי היונים והזיות הצאב"א וזולתם, כל זה מפעולות אנשים מנהיגים לא נביאים, כמו שבארתי פעמים". במקום אחר (ב כג) כותב הרמב"ם שאין להשוות בין התורה שנתנה מאת ה', לחכמת אריסטו שהיא שכל אנושי, אף שלדעת הרמב"ם הוא הגיע לתכלית החכמה האנושית "ולא ידקדק עוד המעיין בזה המאמר כשאמרתיו זה הדבר הספורי לסמוך בו המאמר בחדוש העולם, הנה אמר ראש הפילוסופים אריסטו באמהות ספריו מאמרים ספוריים יסמוך בהם דעתו בקדמות העולם, ובכיצוץ בזה נאמר באמת לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם, כשהיה הוא סומך דעתו בהזיות הצאבה, איך לא נסמכהו אנתנו במאמר משה ואברהם ובכל מה שיתחייב ממנו". גם במשנה תורה ובפירוש המשניות חוזר הרמב"ם פעמים רבות שהתורה נתנה מפי הגבורה, וזה אחד מהי"ג עיקרים שהכופר בהם אין לו חלק לעוה"ב ואינו מכלל ישראל. וכך כותב הרמב"ם (פיה"מ סנהדרין י) "והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה עליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו".

דברי הרמב"ם שדברי התורה שנאמרו בנבואה הם מעל השכל, נאמרו גם בדבריו לרבי שמואל בן תיבון באגרת שנכתבה כהדרכה לתרגום ולפירוש המורה נבוכים. כך כותב שם הרמב"ם (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת עמ' תקנ) "ודעתו רצוני לומר דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוקי עד ששיגו את מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה הימנה". כך כותב הרמב"ם גם במורה נבוכים (ב טז) "וכאשר התבאר לי זה והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חדושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר ענינים אין בכח העיון להגיע אליהם".

את יחסו של הרמב"ם לתורה, וההבדל בינה לחכמת הפילוסופים, ביטא הרמב"ם היטב באגרת לתלמידו ר' יוסף "בתורת משה דרוש. וממנה אל תפרוש. תן לו מזמנך רובו וטובו. אולי בחדריו תבא. כי הוא המלך אשר מלכים יזה. והוא המשמן והכל מלבדו רזה. ומחזה שדי תחזה".

ב) המ' מנסה למצוא "רמזים" לכך שכביכול שהרמב"ם לא באמת סבר כך. נראה אם יש בהם ממש.

הטענה הראשונה היא שהרמב"ם פירש חלק מטעמי המצות כדברים המועילים לטבע כמו אכילת מאכלות אסורות שהיא מטעמי בריאות. לדעת המ' הדבר מראה שהמקור לתורה הוא אנושי. גם אם נקבל את דברי הרמב"ם כפשוטם, אין שום סיבה לטעון כך, בתורה באו הרבה דברים המועילים לטבע, כמו למשל הנבואה לשאול היכן האתונות, ואין זו סיבה לומר שהתורה אינה אלוקית, אין שום מניעה שהבורא יאמר דברים השומרים את עמו מסכנות.

דבר שני, דברי הרמב"ם במו"נ ביחס לטעמי מצות הם לפי העיקרון שקבע הרמב"ם שהתורה מועילה גם ב"ענין הטבעי" כלשון הרמב"ם (מו"נ גמג) בפתיחה לטעמי מצות. ולכן צריך למצוא טעמים שהתורה מועילה גם לענייני הטבע. אין זה אומר שאין טעמים נוספים רוחניים למצות שהם רוחניים. מסיבה זו מצאנו במו"נ עצמו שהרמב"ם כותב כמה טעמים למצות, טעם אחד חיזוני וטעם אחד עמוק יותר, כמו למצות התפילה כותב בתחילה בטעמי המצות שהיא באה לחזק את האמונה שהקב"ה שומע צעקת דל, ובסוף המו"נ כותב שהיא באה ליחד מחשבת האדם בבורא, וטעם זה מוכרח לסוגי תפילות שאינם קשורים לעזרה מעושק, כמו שכתבנו בפרק על התפילה. ולכן מצאנו גם שבמשנה תורה כתב הרמב"ם טעמים שונים למצות ממה שכתב במו"נ, וממילא אין כל הוכחה שהתורה אנושית ח"ו, התורה אלוקית ויש לה גם טעמים טבעיים וגם טעמים רוחניים, והארכנו בזה בפרק על מצות מעשיות.

ג) טענה שניה של המ' היא ביחס לתורה שבעל פה. הרמב"ם מפרש את הכתוב "עין תחת עין" – כפשוטו, ולא מפרש כמו שאמרו חז"ל שמדובר בממון, ומסיים שיש הסבר בדבריו שיאמרו רק פנים בפנים. המ' מפרש שכוונת הרמב"ם לומר שלא קיבל את תושבע"פ ח"ו. ראייה לדבריו מביא מפירוש הנרבוני שכתב כך כפי מה שהביא בשמו.

גם כאן דבריו סותרים את דברי הרמב"ם בכל ספריו שמאריך בחיוב לשמוע לדברי חז"ל. בהלכות ממרים א) כותב הרמב"ם "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן... כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא

תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק". בהמשך (פ"ג ה"א) פוסק הרמב"ם "מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל האפיקורוסין ומיתתו בכל אדם. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורידין אותו ולא מעלין והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרים, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול". בנוסף, לכל אורך המורה נבוכים מביא הרמב"ם את דברי חז"ל גם בענייני אמונה, מקבל אותם כאמת מוחלטת ומפרש לפיהם את הכתובים (ראה למשל מו"נ פ"א ד, פ"ג כב, פ"א סב, פ"ב לב, פ"ב ל, ועוד).

לכתוב "עין תחת עין" יש יחס מיוחד בכתבי הרמב"ם. מלבד הפסק במשנה תורה שהוא ממון ולא ממש, כותב הרמב"ם בהקדמה למשניות שהוא מההלכות הקבועות והברורות ביותר שאין עליהם מחלוקת "זה יסוד צריך שתדענו. והוא, שהפירושים המקובלים ממש אין בהם מחלוקת כלל, לפי שעד עכשיו לא מצאנו שנפלה מחלוקת בין החכמים בשום זמן מן הזמנים ממש רבינו עד רב אשי שאחד אמר שמי שסימא עין אדם מסמין את עינו כמאמר ה' יתעלה עין בעין, ואחר אמר דמים בלבד הוא חייב". גם מבחינה הסטורית, הרמב"ם היה מראשי הלוחמים בקראים שכפרו בתושע"פ, ורבים מהם נוטרים לו טינה על כך עד היום. אם כן כיצד הדברים מתיישבים עם דבריו במורה נבוכים?

ד) מי שיטרח לפתוח את דברי הרבנוני עצמו ימצא להפתעתו שכתוב שם הפוך ממה שהביא המ' בשמו (גם בנושאים אחרים המפרשים עליהם מסתמך המ', אף שדבריהם אינם מקובלים ואינם נכונים, הם רחוקים מאוד מדעותיו). הרבנוני אכן מביא שיש שפרשו כך ברמב"ם, אבל דוחה את דבריהם ומסביר שכוונת הרמב"ם לומר שפירושו אינו סותר את קבלת חז"ל, ומביא שם את דברי הגמ' עין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין, דהיינו שמדינא היה צריך להעניש בדיוק עין תחת עין, אבל הדבר אינו מציאותי שלפעמים האדם הנענש ימות או שיהיה לו נזק גדול יותר מהאדם שנפגע ממנו ולכן בפועל צריך להעניש ממון, וכותב שזו גם כוונת הרמב"ם שפירוש הפסוק הוא כפשוטו אבל בפועל צריך להעניש ממון. גם בפירוש שם טוב והר"א קרשקש הביאו פירוש זה. יש כאן שוב תרגיל של המ' ליצור רושם מוטעה אצל הקורא.

בפירוש שם טוב הביא פירוש נוסף, שכוונת הרמב"ם היא שבמיד צריך לקיים הפסוק כפשוטו ובשוגג ממון (יש לפירוש זה ראייה מהמכילתא שם מובאת דעה שבמיד צריך לקיים הפסוק כפשוטו, ודרך הרמב"ם במו"נ להביא גם דעות של חז"ל שלא נפסקו).

ה) אבל באמת עיקר הקושיא אינה מתחילה. לשון הרמב"ם (ג מג) היא כך "ומי שחסר אבר יחוסר אבר, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, ולא תטריד רעיוןך בהיותנו עונים הנה בממון, כי הכונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד, ועם כל זה יש לי במה שאמרנו בו התלמוד דעת ישמע פנים בפנים". הרמב"ם בפרק זה מדבר על טעמי מצות, וכותב שהטעם שלו מתאים לפשט הכתוב שמדובר בעין ממש, ולא לדרשת התלמוד שמדובר בממון, שלזה יש טעם אחר, ומסיים שיש לו לומר טעם במה שאמרנו התלמוד, דהיינו שגם לפי הסבר התלמוד שמדובר בממון, יש לרמב"ם טעם להסביר מדוע צריך לשלם ממון, אלא שאינו עוסק בזה עתה בספר המו"נ, ומי שרוצה לידע את טעמו יאמר לו בעל פה. כך פירש גם האפודי וכך הוא פשט דברי הרמב"ם. אין כאן כל נסיון של הרמב"ם לומר שיש סתירה בין התלמוד לדבריו בפירוש פשט הכתוב ולומר שיש לו הסבר נסתר לישב סתירה זו, אלא רק לומר שיש לו הסבר גם לפשט וגם לדרשת חז"ל. הסיבה שהרמב"ם טורח לפרש את פשוטו של מקרא למרות שההלכה היא כפי דברי חז"ל, היא שגם לזה שהתורה כתבה את פשט הפסוק בצורה מסויימת יש טעם, לדוגמא הרמב"ם והראב"ע כתבו שהסיבה היא שבאמת היה ראוי לקיים את הפסוק כפשוטו אלא שהתורה חסה על האדם והקילה עליו שישלם ממון. ולכן מפרש הרמב"ם את הטעם של פשט הפסוק, מדוע ראוי היה ליטול מהאדם את האבר.

נביא עוד מגדולי הראשונים שודאי האמינו בתורה מן השמים ובקבלת חז"ל, ובכל זאת כתבו שניתן לפרש את פשט הפסוקים גם בענייני הלכה שלא לפי חז"ל, ודעתם היתה שאין בזה סתירה לדרש חז"ל. הרשב"ם (שמות כא א) כותב "ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות אעפ"י שהם עיקר, כמו שפירשתי בבראשית כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל, ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"י ההלכות עיקר כמו שאמרנו רבותינו הלכה עוקרת משנה". הרמב"ם (הקדמה לטה"מ השורש שני) כותב "אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת", וכך פירש הרמב"ם במקומות רבים (במדבר יח ו, א, בראשית ב ה, יג, ועוד). וכ"כ רש"י (שמות ו ט), ועוד רבים ממפרשי התורה. והסביר התוס' יו"ט (מנחות ט ד) שיש טעם מדוע נכתב הפשט בצורה שונה מהדרש, וצריך להבין גם את הפשט כדי שנדע מה בא ללמד אותנו "ואל תשיבני מהדרש דניסוך המים דלחכי כתיב ביו"ד, דמ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו וצריך ביאור כפי הפשט. ואע"פ שהוא מפורש כפי הפשט. אפ"ה הדרשה תדרש. משום דאכתי איכא למידק בשנותו את טעמו משאר הכתובים בפ"י". וזה כמו שהבאנו לעיל בדעת הרמב"ם.

ו) מעמד הר סיני הוא ההוכחה לאמיתות התורה כמו שכתב הרמב"ם בכל ספריו (יסודי התורה פ"ח, אגרת תימן באריכות, הובא בהמשך, מורה נבוכים ג כד, ג מג). את ההוכחה ממעמד הר סיני ביאר הרמב"ם שבמעמד

הר סיני כולנו ראינו כיצד ה' דיבר עם משה דהיינו לא מה שה' דיבר עימנו, שזה לא ראייה על אמיתות נבואת משה, אלא שכולם ראו כיצד ה' דיבר עם משה וזה ראייה שנבואת משה אמת וממילא התורה אמת, כדברי הכתוב בעבור ישמע האם בדברי עמך. מסביר הרמב"ם שם סיבה זו כל נביא שיעמוד לסתור את נבואת משה אין להאמין לו. כיון שאין לנו הוכחה שה' דיבר עם אותו הנביא, בניגוד למשה שאנו ראינו כיצד ה' מדבר עימו. כך כותב הרמב"ם (יסודי התורה ח א-ג) "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו... ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעיינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה... לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו".

כיון שמטרת מעמד הר סיני היא לאמת את נבואת משה, כותב הרמב"ם (מו"נ ג לג) שמה שישראל שמעו במעמד סיני אינו דיבור גמור, שהרי המטרה אינה דיבור של ה' לישראל, אלא האימות של נבואת משה, וכותב הרמב"ם שישראל שמעו את הקול שבו דיבר ה' למשה, וזה הספיק כדי לאמת להם שה' מדבר עם משה, והוא נביא אמת. הדבר דומה לאדם שמדבר עם אדם אחר ומי שעומד מרחוק אינו שומע את חיתוך הדברים אבל ברור לו שיש כאן דיבור של אדם אחד עם אדם אחר. דיבור ישיר של ה' לישראל אינו נצרך לשם המטרה של אימות נבואת משה, ולדעת הרמב"ם גם אינו אפשרי למי שלא הגיע למדריגת הנבואה. עד כאן דברי הרמב"ם.

במקום אחר (מו"נ א י) כותב הרמב"ם שבהר סיני היה אור נברא מאת ה', והכתוב ומשה עלה אל האלוקים פירושו גם כפשוטו שמשה עלה אל ההר ששם היה האור הנברא. ומוכח שפירש את מעמד הר סיני כפשוטו שהשכינה ירדה על הר סיני והיה שם אור נברא ומעמד נבואה, וכמו שהאריך שם הר"י אברבנאל.

ז) המ' מתפעל מאוד מדברי הרמב"ם שכותב שישראל שמעו קול ולא חיתוך דברים, וקובע כי יש כאן ח"ו ביטול של מעמד הר סיני בניגוד לדברי הרמב"ם בכל המקומות שכותב שמעמד הר סיני הוא יסוד התורה. לפי מה שהסברנו, אין כאן כל ביטול ופקפוק במעמד כיון שמטרת המעמד הוא לאמת את נבואת משה ולזה מספיק "קול דברים".

בהמשך מביא המ' את דברי הרמב"ם על מאמר חז"ל ששתי הדברות הראשונות שמעו מפי הגבורה, והרמב"ם מפרש שהיא גבורת המופת, דהיינו שאפשר להגיע לידעת דברים אלו בשכל. המ' סילף את דברי הרמב"ם וכתב שכוונתו שישראל הבינו את הדברים רק מפי גבורת המופת דהיינו ההוכחה השכלית, אבל לא היה שום שמיעת קול. המ' מתפלל שהנרבוני פירש שהיה גם קול וגם גבורת המופת, ושואל מדוע לא פירש שלא היה שום קול.

הסילוף של דברי הרמב"ם כאן בולט לעין. לא רק הנרבוני אלא גם שאר מפרשי הרמב"ם כמו שם טוב והאפו"ד וכל שכן הר"י אברבנאל שהאריך מאוד בנושא זה, כולם הבינו ברמב"ם שישראל הבינו את הדברים בשכלם בנוסף לקול ששמעו שאימת להם את נבואת משה ולא במקום הקול. הסיבה שהבינו כך ברמב"ם היא שהרמב"ם כותב זאת מפורש. נביא את דבריו "ששתי אלו השרשים, ר"ל מציאות האל ית', והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי וכל מה שיודע במופת, משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו שוה, אין יתרון, ולא נודעו שני השרשים האלה מצד הנבואה לבד, אמרה התורה אתה הראת לדעת וגו', אמנם שאר הדברות הם מכת המפורסמות והמקובלות לא מכת המושכלות, ועם כל מה שזכרו גם כן מן הענין שהוא היוצא מן הכתובים ודברי החכמים הוא שלא שמעו כל ישראל במעמד ההוא אלא קול אחד לבד פעם אחת, והוא המאמר אשר השיג משה וכל ישראל ממנו אנכי ולא יהיה לך, והשמיעו להם משה רבינו בדברו בהבדל אותיות נשמעות". אם כן הרמב"ם כותב שוב ושוב שכוונתו היא שאת שתי הדברות הראשונות השיגו ישראל גם מצד השכל ולא מצד הנבואה לבד, דהיינו בנוסף לנבואה השיגו בשכל, וכן בהמשך כל הפרק כותב הרמב"ם שהשיגו גם בנבואה בנוסף לשכל. הסיבה שכותב הרמב"ם שהשיגו גם בשכל היא כמו שמבואר בדבריו מכח מאמר חז"ל מפי הגבורה שמענו, ולא מצד עצם הענין שהרמב"ם הטיל ספק ח"ו במעמד הר סיני, אם זו היתה הסיבה לא היה צריך להיתלות במאמר חז"ל.

דבר נוסף, הרמב"ם באותו הפרק מדגיש שרק את שתי הדברות הראשונות השיגו גם בשכלם בנוסף לנבואה, אבל משה רבינו השיג את כל הדברות בנבואה גמורה, ומפרש שמשה רבינו שמע גם קול וגם חיתוך דברים. הרמב"ם מאריך בנבואת משה בכל הפרקים הבאים וכן במשנה תורה (יסוה"ת פ"ז, פ"ח) ובפירושו המשנה בהקדמה לאבות, ומסביר שנבואת משה היתה כשהוא ער ועומד בניגוד לשאר הנביאים, ועוד הבדלים. הדברים אינם מתיישבים עם דברי המ' הכותב מעמד הר סיני לא היה ולא נברא ומשה לא שמע כלום לא קול ולא דיבור, ולא היתה לו נבואה כלל לדעתו (ח"ו) ולשיטתו כל דברי הרמב"ם בכל הפרקים הללו הם בטלים ומבוטלים ואין להם שום הסבר.

ח) מכאן לסילוף הבא של המ'. הרמב"ם מסיים את הפרק "שאי אפשר שיכניס אדם עצמו למעמד הר סיני ביותר מזה השיעור אשר זכרוהו, שהוא מכלל סתרי תורה, ואמתת ההשגה היא ואיך היה הענין נעלם ממנו מאד, כי לא קדם כמותו ולא יתאחר, ודעהו". מפרש המ' שהרמב"ם רומז כאן לשתי לוחות הברית שלדעתו

לא היו בנס, דבר שכשלעצמו אין לו כל כך חשיבות כמו שנבאר בהמשך. כדי להעמיד את פירושו מצטט המ' את הרמב"ם בצורה מצונזרת ומשמיט את המשפט "ואמתת ההשגה ההיא ואיך היה הענין נעלם ממנו מאד", מהדברים הללו נראה ברור, שהענין הנסתר עליו דיבר הרמב"ם הוא להבין את מהות השגת הנבואה, וכוונת הרמב"ם שמהות הנבואה ובמיוחד נבואת משה אינה מושגת, וכן מהות השגת ישראל את הנבואה במעמד הר סיני היא דבר מופשט ואינו מושג, ואין בדברי הרמב"ם שום נסיון לרמוז לוחות הברית. גם לשון "ודעה" שכתב הרמב"ם בהרבה מקומות מתפרש רק באופן זה שיש כאן דבר מופשט ולא שבא להסתיר דעה מקולקלת ח"ו, וכמו שכתב הר"י אברבנאל בסוף ההקדמה.

ט) נעבור ללוחות הברית. הרמב"ם (מו"נ א טו) כותב כך "והלוחות מעשה אלהים המה, ר"ל שמציאותם טבעית לא מלאכותית, כי כל הדברים הטבעיים יקראו מעשה ה', המה ראו מעשי ה', וכאשר זכר הדברים הטבעיים כלם מצמח ובעלי חיים ורוחות ומטר וכיוצא בהם, אמר מה רבו מעשיך ה', ויותר מופלג מזה היחס אמרו ארזי לבנון אשר נטע, בעבור היות מציאותם טבעית לא מלאכותית אמר שהשם נטעם, וכן אמרו והמכתב מכתב אלהים, וכן אמרו מכתב אלהים הוא, כבר באר יחס המכתב ההוא לשם איך הוא באמרו כתובים באצבע אלהים, ואמנם אמרו באצבע אלהים, הוא כמו שאמר על השמים מעשה אצבעותיך, אשר התבאר שהם נעשו באמירה, בדבר ה' שמים נעשו, הנה כבר התבאר לך כי הכתוב ישאל למציאות הדבר לשון אמירה ודבור, ושהדבר ההוא בעצמו אשר נאמר עליו שנעשה בדבור, נאמר עליו מעשה אצבע, כן אמרו כתובים באצבע אלהים, דומה לאמרו כתובים בדבר אלהים, ואלו אמר בדבר אלהים היה דומה לאמרו בחפץ אלהים, כלומר ברצונו וחפצו".

כוונת הרמב"ם שהכתוב שאומר שהלוחות והמכתב הוא מעשה ה' או מעשה אצבעותיו, אין כוונתו שנעשו על ידי אצבעות, שהרי הבורא אינו גשמי, אלא הדבר דומה לאמירה שהם נעשו בדבר ה' או ברצונו, ולא על ידי פעולה גשמית. ומוסיף הרמב"ם שהכתוב בא לומר שמציאותם טבעית לא מלאכותית, דהיינו שהם נעשו רק על ידי ה' ללא התערבות יד אדם שכתב אותם - כמו כל עולם הטבע שנאמר עליו שנעשה על ידי ה' בזמן בריאת העולם ללא התערבות יד אדם. כך מפרש הרמב"ם ובזה מסיים את פירושו. בכל הפרקים הללו עוסק הרמב"ם בנושא ההגשמה ובפירוש הכתובים באופן שלא תהיה הגשמה, ולכן פירש גם כתוב זה באופן שלא יורה על הגשמה.

בהמשך מביא הרמב"ם את פירוש התרגום ותמה עליו. וז"ל "אמנם אונקלוס נטה בזה הענין על פירוש זר ואמר כתיבין באצבעא דה', שהוא שם אצבע דבר אחד מצטרף לשם, ופירש אצבע ה' כמו הר ה' ומטה ה', רוצה בזה שהוא כלי נברא חקק הלוחות ברצון השם, ואיני יודע מה הביאו לזה, והיה יותר קרוב מזה כתיבין במימרא דה', כמו שאמר בדבר ה' שמים נעשו, היתכן מציאות הכתב בלוחות יותר מופלא ממציאות הכוכבים בגלגל, כמו שזה ברצון ראשון לא בכלי עשאים, כך יהיה זה הכתב הכתוב ברצון ראשון לא בכלי". כוונת הרמב"ם שהתרגום פירש שהקב"ה יצר כלי שהוא כתב את הלוחות. הרמב"ם תמה מה צורך בכלי, הרי הבורא יכול ליצור כתב ללא כלי ולא יפלא ממנו לעשות כך, וכמו שיצר את הכוכבים בגלגל כך יכול גם ליצור כתב על הלוחות ללא כלי, ולכן אין צורך לפרש שהבורא ברא כלי ויצר כתב אלא אפשר לומר שמיד יצר כתב.

מסיים הרמב"ם "וכבר ידעת דבר המשנה עשרה דברים נבראו בין השמשות ומכללם הכתב, מורה על היות הענין המוסכם עליו אצל המון העם שמכתב הלוחות כשאר מעשה בראשית כולו, כמו שבארנו בפירוש המשנה". אם כן הרמב"ם שולח לדבריו בפירוש המשנה. נראה מה כתב שם הרמב"ם. זו לשון הרמב"ם (אבות ה ה) "כבר זכרתי לך בפרק השמיני, שהם לא יאמינו בחידוש הרצון עת אחר עת, אלא שבראשית עשיית הדברים הושם בטבעם שיעשה בהם כל מה שיעשה, בין שהיה הדבר אשר ייעשה - תדיר, והוא הדבר הטבעי, ובין שהיה לעתים רחוקות, והוא המופת. ולפיכך אמר שביום הששי הושם בארץ שתשקע בקורח ועדתו, ובבאר שתוציא המים, ובאתון שתדבר, וכן השאר. וכתב היא התורה הכתובה לפניו יתעלה, כמו שאמר, ולא נדע איך... ומכתב הוא הכתב אשר על הלוחות, כמו שאמר: (שמות לב טז) "והמכתב מכתב אלהים הוא". ושמה תאמר: ואם המופתים כולם הושמו בטבעי אותם הדברים מששת ימי בראשית - למה יחדו אלה העשרה? דע, שהם לא יחדו לומר שאין שם מופת שהושם בטבע הדברים מששת ימי בראשית זולת אלה, אלא אמר שאלה בלבד היתה עשייתם בין השמשות". ביאור דבריו שמאמר חז"ל על הכתב והמכתב כוונתו שכיון שאין שני רצון אצל הבורא, אם כן הושם בטבע הבריאה שבזמן מעמד הר סיני יעשו הלוחות ויחקק עליהם הכתב. הלוחות לא היו מונחות שם מזמן הבריאה, אלא נוצרו בנס בזמן מעמד הר סיני בדיוק כמו האתון שדיברה בזמן שדיברה ולא היתה עומדת ומדברת מזמן בריאת העולם, וכך הוא בכל הניסים. זו גם כוונת הרמב"ם במורה נבוכים כאן שהלוחות בריאתם טבעית ולא מלאכותית, דהיינו שלא נעשו על ידי אדם אלא על ידי הבורא, ובזמן הבריאה הונח בטבע הבריאה שיווצרו לוחות בזמן מעמד הר סיני ויחקק עליהם הכתב. עד כאן דברי הרמב"ם. יודגש שבאמת אין כל נ"מ אם הם נוצרו בזמן הבריאה או בזמן מעמד הר סיני, ברור שמציאות הלוחות והכתב היא נס גמור ונוצרה לשם מתן תורה, אבל באמת הרמב"ם כותב שהלוחות נוצרו בזמן מעמד הר סיני אלא שהדבר הונח בטבע הבריאה. (ואפי' אם הלוחות לא היו נס, אין זה נוגד את האמת שהתורה מן השמים, אבל לפי האמת ודאי היו נס).

ל) מכאן מתברר היטב שדברי המ' כאילו הלוחות והכתב היו שם תמיד אין להם שום מקור ברמב"ם, ובדבריו בפירוש המשנה שציין אותם במורה נבוכים, כתוב להיפך שהם נוצרו בזמן מעמד הר סיני ככל הדברים.

הדקדוק המגוחך של המי' שלא היה בלוחות כתב ברור אלא אותיות הדומות קצת לכתב, מלבד שהוא מצחיק מצד עצמו, - לא מצאנו מזמן בריאת העולם שהצליחו להטעות עם שלם באמירה ארוכה כל כך של עשרת הדברות, אם במילה אחת הצליחו להטעות כמה טפשים, בפסוקים רבים של כל עשרת הדברות לא שייך להטעות – בדברי הרמב"ם אין כל רמז לזה, הרמב"ם בדמוי שלו לגלגלים אינו מדמה ל"כתב" שיש בגלגלים, אין שום כתב ומכתב בגלגלים, הצורות של טלה וכו' אינם כתב והרמב"ם לא מדבר עליהם כאן, וגם הדמוי לא בא בהקשר של הסבר כיצד נוצר הכתב אלא רק לדחות את דברי התרגום ולומר שלא יפלא מהבורא ליצור כתב ללא מכשיר כתיבה – מההקשר ברור לגמרי שכוונת הרמב"ם לומר שכמו שהבורא ברא ללא כלי את הגלגלים שהם הנברא החזק והחשוב ביותר לשיטת הרמב"ם במו"נ וביסודי התורה, כך יכל לברא בריאה קטנה כמו הכתב שעל הלוחות ללא כלי. כך גם פרשו מפרשי הרמב"ם שם, האפודי, שם טוב, והנרבוני. בפירוש הנרבוני הוסיף שיש לגלגלים גם כן צורה דומה קצת לכתב, וברור שה' ברא אותם לרצונו כמו כל בריאת העולם, וכך גם את כתב הלוחות ברא לרצונו, והוסיף בזה שיש לדמות כתב הלוחות למעין כתב שבגלגלים, אבל לא כתב שטות זו שכתב הלוחות אינו אמיתי ומשה הצליח לגרום לאנשים להאמין בו (מי שמכיר קצת את שיטתו הנרבוני יודע שאף שכתב הרבה דברים לא נכונים, לא היתה דרכו כלל בשטויות מסוג זה).

יא) הרמב"ם כותב (מו"נ א ה) "שצריך לכל אחד ממנו שיכוין ויתעסק בהשלמת ההצעות והבנת ההקדמות המטהרות להשגה מטומאתה שהיא הטעויות, ואז יבא להביט אל המחנה הקדוש האלהי, כאשר אמר וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרוץ בהם ה'". המ' מבין שכוונת הרמב"ם שלא היה צווי על הכהנים להתרחק מהר סיני אלא רק לקדש מחשבתם. מכאן עובר לשלב נוסף שכל מעמד הר סיני לא היה ולא נברא, וכוונת הכתובים הם שאדם צריך הרבה הכנה להשגה. לשלב הנוסף הזה כמוכּן אין כל מקור בדברי הרמב"ם הללו, ואין גם כל אפשרות לפרש את כל פסוקי מעמד הר סיני כהכנה להשגה. אבל נדון רק במצות ההתקדשות שנאמרה לכהנים, אם הכוונה אך ורק להתקדשות מחשבה או שהכוונה לפרישות בפועל, שמטרתה הוראה לאדם לקדש את מחשבתו כמו כל טעמי מצות של הרמב"ם שהולכים בדרך הזו, וכמו שפירש הר"י אברבנאל.

הרמב"ם במקום אחר (מו"נ ג ט) מפרש יותר את מעמד הר סיני, ואת הדברים עליהם בא לרמוז. וז"ל "אל זה היה הרמז בכל ספרי הנביאים שיש עלינו מסך מבידיל בינינו ובין השם והוא נסתר ממנו בענין או בחשך או בערפל או בעב וכיוצא באלו הדמיונות להיותנו מקצרים מהשיגו מפני החומר... וכן הגלותו יתעלה בעב הענין חשך ענין וערפל היה גם כן ללמוד ממנו זה הענין, כי כל דבר שיושג במראה הנבואה אמנם הוא משל לענין אחד, והמראה ההוא העצום ואף על פי שהיה גדול מכל מראה נבואה ויוצא מכל היקש לא היה ללא ענין ר"ל הגלותו יתעלה בעב הענין, אבל היה להעיר שהשגת אמתתו נמנעת לנו מפני החומר החשוך המקיף בנו לא בו יתעלה מפני שהוא יתעלה אינו גוף, וידוע ג"כ ומפורסם באומה שיום מעמד הר סיני היה יום עב ויום ענין ומטר מועט, אמר ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו". מפורש כותב כאן הרמב"ם שמעמד הר סיני היה גם היה, והפסוקים הם כפשוטם שהיה יום עב וענין, ובנוסף היתה התגלות של מראה נבואה בענין וערפל, וכל זה בא רק "להעיר" היינו ללמד שהשגתו היא נסתרת וקשה להשגה, ולכן צריך להתכונן אליה. אם כן מפורש ברמב"ם שדבריו על כך שהשגת ה' נסתרת וצריכה הכנה הם טעמי המצוה של התקדשות הכהנים ואין כוונתו לסתור את המציאות בפועל.

הר"י אברבנאל מביא גם מדברי הרמב"ם (ב לג) שגם שם כותב הרמב"ם שמעמד הר סיני היה בפועל, וכותב שם גם שהקולות והברקים הם כפשוטם, וכל ישראל שמעו את קול הנבואה. המ' מופתע כיצד מביא הר"י אריה מפרק זה שבו לא כותב הרמב"ם שמעמד הר סיני היה? לפי מה שכתבנו לעיל דברי הרמב"ם שם ברורים שמעמד הר סיני ומראה הנבואה שבו היה גם היה, וגם הר"י אפירוש לאותו הפרק כותב כך מפורש בדעת הרמב"ם אלא שנחלק עליו בנקודות אחרות, והדברים מאירים וברורים.

יב) הרמב"ם מאריך בסדרת פרקים לברר את ענין הנבואה. דברי הרמב"ם מפורטים מאוד, ומבררים את מהות הנבואה, חשיבותה כיסוד לאמיתות התורה, תנאי הנביא, מדרגות הנבואה, אחר כך עוסק הרמב"ם בנוסח הנבואה, ומסביר את משלי הנבואה. בפרק האחרון (ב מח) מסביר הרמב"ם את לשון "המאמר" הנזכר בדברי הנבואה. בסיום הפרק האחרון שהוא החותם את כל פרקי הנבואה כותב הרמב"ם לשון זו "ודע זה והנהיגה בכל מקום כפי ענינו, ויוסרו רחוקים רבים, ותתבאר לך אמתת הענין במקום ההוא אשר יביא לחשוב בו שהוא רחוק מן האמת, וזה תכלית מה שהגעת אל המאמר, או בענין הנבואה ומשליה ולשוניתיה, וזה כלל מה שאזכרה לך מזה הענין, ונתחיל בענינים אחרים בעזרת שדי". כוונת הרמב"ם ברורה. משפט זה אינו חותם רק את הפרק האחרון אלא את כל פרקי הנבואה, ולכן כותב הרמב"ם וזה תכלית מה שהגעת אל המאמר, דהיינו דברי הפרק האחרון שמדבר על לשון אמירה, או בענין הנבואה, שזה הפרקים הקודמים, ו"משליה" שזה הפרק הקודם (פרק מז) שמדבר על משלי הנבואה. ולכן מסיים וזה כל מה שאזכרה בזה הענין דהיינו ענין הנבואה על כל הפרטים שבו וחשיבותו כיסוד לתורה, ומעתה "נתחיל בעניינים אחרים".

בתחילת הפרק כותב הרמב"ם שדיבר כבר בכמה מקומות במורה נבוכים על עיקרון זה שכשכתוב שאלקים אמר או עשה אין הכוונה שעשה בצורה ישירה אלא בצורה עקיפה, אבל בפרק זה יש חידוש נוסף, ולכן צריך להתבונן בו נוסף על ההתבוננות בשאר פרקי זה המאמר. דהיינו שבפרקים אחרים דיבר הרמב"ם על "המאמר" שכוונתו לדבר עקיף, אבל בפרק זה יש חידוש נוסף. החידוש הוא שכאן מוסיף הרמב"ם שגם דברים התלויים בבעל בחירה נאמר עליהם שה' עשה אותם כיון שה' גרם לבעל בחירה לעשותם, וכן מפרש הרמב"ם לשונות רבים שנזכרו בספרי הנבואה כמו צווי שליחה ועוד שגם הם כוונתם שה' עשה באופן עקיף.

לכן כותב הרמב"ם שגם בפרק זה צריך להתבונן בנוסף על שאר הפרקים שנזכרו בנושא זה כיון שיש בו חידוש. הרמב"ם כאן אינו מזכיר כלל את מעמד הר סיני.

יג) האפיקורסים בחיטוט נואש אחר כל רמז לכפירה, מצאו כאן "הוכחה ניצחת" לכך שהרמב"ם לא קיבל את מעמד הר סיני. הפלפול שלהם הולך כך: הם מקשים מדוע כתב הרמב"ם שפרק זה של המאמר כל כך חשוב שהרמב"ם כותב שהוא צריך התבוננות, וכותב בסוף הפרק שבזה הגיע אל תכלית מה שאפשר להגיע בנבואה, הרי אין כאן חידוש חשוב ומיוחד לדעתם? ומתרצים: שכוונת הרמב"ם לומר שכמו שלשון דיבור שנזכרה לגבי מעשים הכוונה באופן עקיף, כך גם לשון דיבור שנזכרה במעמד הר סיני הכוונה באופן עקיף שהקב"ה יצר דיבור. אמנם זה עדיין לא מספיק לכפור במעמד הר סיני, שהרי גם יצירה עקיפה היא מעשיו של אלוקים ומה בכך שנאמר שהבורא יצר קול שהגיע לאזני העם במעמד הר סיני? הרי זו יצירה בחירות של הבורא? מכאן מגיע חידוש נוסף של הכופרים שכיון שגם מעשה של אדם ניתן ליחס לאלוקים ממילא גם את כתיבת התורה למרות שנזכרה בתורה כמעשה אלוקים ניתן לומר שהבורא אמר לאדם שיכתבנה והיא נקראת מעשה אלוקים כמו של דבר שנקרא מעשה אלוקים לדעתם (ח"ו).

לפי מה שבררו לעיל, ה-"קושיא" היא אחיזת עיניים ותרגיל הטעיה. דברי הרמב"ם שבזה הגיע לתכלית דברי הנבואה אינם מדברים על הפרק הזה דוקא אלא בעיקר על הפרקים הקודמים שפרק זה הוא סיומם, שבהם מדבר על מהות הנבואה וחשיבותה וכותב שם דברים עמוקים וחשובים מאוד. דבריו על ההתבוננות הנצרכת בזה הפרק אין הכוונה שצריך להתבונן בו יותר, אלא בנוסף להתבוננות בשאר הפרקים העוסקים בנושא זה כיון שיש בו חידוש, כלשון הרמב"ם התבוננות מיוחדת מוסף על התבוננתך בשאר פרקי זה המאמר. ואין כך רמז לכך שכוונת הרמב"ם לרמז לדברי כפירה ח"ו.

דברי הרמב"ם שלשון אמירה הנזכרת אצל הבורא כוונתה לפעולה בצורה עקיפה, אין משמעותה לבטל מהבורא את הפעולה כדברי האפיקורסים, אלא בדיוק להיפך כמו שנברר.

לדברי האפיקורסים יחוס הדיבור לבורא הכוונה שהדברים התנהלו לפי חוקי הטבע ללא שום קשר לאלקים. ל"פירושי" זה האמירה שאלקים אמר היא מיותרת וחסרת משמעות לחלוטין, כל דבר שקורא בבריאה נחשב מעשיו של אלקים בצורה עקיפה, ומדוע אמר הכתוב לגבי דברים מסויימים שהם מעשה אלקים ודברים אחרים לא? בכלל כיצד ניתן ליחס משהו לאלקים אם אין אלקים?

הרמב"ם מסביר בדיוק אילו דברים מיחסים לאלקים ואילו דברים לא. בדבריו שהובאו לעיל (מו"נ א סו) כותב הרמב"ם שיחוס מעשה או דיבור לאלוקים מראה שהדבר נעשה על ידי הבורא גם בצורה עקיפה ובלבד שתהיה טבעית - ללא אמצעי מלאכותי של התערבות יד אדם "והלוחות מעשה אלהים המה, ר"ל שמציאותם טבעית לא מלאכותית, כי כל הדברים הטבעיים יקראו מעשה ה'... הוא כמו שאמר על השמים מעשה אצבעותיך, אשר התבאר שהם נעשו באמירה, בדבר ה' שמים נעשו, הנה כבר התבאר לך כי הכתוב ישאל למציאות הדבר לשון אמירה ודבור, ושהדבר ההוא בעצמו אשר נאמר עליו שנעשה בדבור, נאמר עליו מעשה אצבע". אם כן יחוס הדבר למעשה אלקים כוונתו לומר שלא נעשה על ידי אדם, וכך הבינו המפרשים שם (ר"א קרשקש ושאר המפרשים) בדיוק להיפך מדברי האפיקורסים. עתה הדברים מובנים, רק דברים שהבורא עושה על ידי סיבוב דברים טבעיים מיחסים לאלקים, וכיון שהאלקים פועל אותם ברצונו החפשי ניתן ליחס אותם לאלקים.

יד) נעבור לדברי הרמב"ם בפרק שלפנינו. כותב הרמב"ם שפעמים אומר הכתוב שהבורא דיבר או ציוה לאדם או לבעל חי, ואין הכוונה שדיבר איתו ממש אלא שהעיר את רוחו לעשות מעשה מסויים, והערת הרוח מיוחסת לבורא, והבורא פועל בצורה עקיפה ומסבב סיבות - טבעיות לא מלאכותיות - שיעירו את רוח האדם או בעל החיים "והוא שאחר שהשם לפי מה שהונח והתיישב, הוא אשר העיר הרצון ההוא לבעל חי ההוא שאינו מדבר, והוא אשר חייב הבחירה ההיא לחי המדבר, והוא אשר המשיך העניינים הטבעיים על מנהגייהם, והמקרה הוא ממותר הענין הטבעי כמו שהתבאר, ורובו משותף בין הטבע והרצון והבחירה, יתחייב לפי זה כולו שיאמר על מה שהתחייב מהסבות ההם, שהשם צוה שיעשה כך או אמר שיהיה כך". הרמב"ם מביא כמה דוגמאות לכך "ואני אזכור לך מאלו כלם משלים... אמר במה שימשך מן העניינים הטבעיים תמיד, כהתוך השלג כשיחם האויר, והמית מי הים בהסתער הרוח, אמר ישלח דברו וימסס וגו', ויאמר ויעמד רוח סערה ותרום גליו, אמר בירידת המטר, ועל העבים אצוה מהמטיר עליו וגו', ואמר במה שתהיה סבתו בחירת אדם במלחמת עם ישלטו על עם, או איש יתעורר להזיק איש אחד, עד אפילו חרפו, אמר בשלוט נבוכדנצר הרשע ומחנהו, אני צויתי למקודשי גם קראתי גבורי לאפי, ואמר בגוי חנף אשלחנו, ובענין שמעי בן גרא, אמר כי אמר ה' לו קלל את דוד, ובהמלט יוסף הצדיק מבית הסוהר, אמר שלח מלך ויתירוהו". בכל הדברים האלו יחוס הדבר לאלקים בא לשלול התערבות אדם באופן מלאכותי. למשל הכתוב שלח מלך ויתירוהו, בא לומר שהקב"ה העיר את רוח פרעה לשלח את יוסף ללא התערבות בעל בחירה (מלאכותי) אלא באופן טבעי, וכן בענין שמעי בן גרא הקב"ה העיר את רוחו לקלל את דוד ללא אדם שהכריח אותו לעשות כך בצורה בחירתית. הכתוב מיחס את הערת הרוח לה' לומר שהיא באה ישירות מאיתו, ואף שפרעה עצמו הוא בעל בחירה הערת הרוח היא מה' לפרעה היתה ללא התערבות בעל בחירה. אם כן כל מקום שמעשה מיוחס לה' הכוונה שעשה אותו ללא התערבות אדם, בין אם מדובר בדבר טבעי כמו בריאת העולם, ובין אם מדובר בדבר אנושי כמו הערת רוח אדם לעשות מעשה, שה' העיר את רוחו.

נקודה נוספת, הרמב"ם כותב באותו הפרק ובפרקים נוספים, שכשמעשה מיוחס לבורא שהבורא פעל אותה פעולה ברצון חפשי בזמן הפעולה ולכן היא מיוחסת לבורא, למשל ויאמר אלקים לדג, הכוונה שהבורא פעל באותו הרגע פעולה שגרמה לדג להקיא את יונה, הדבר לא היה חק טבע אלא מיוחס לאלקים כלשון הרמב"ם "ויאמר ה' לדג ויקא את יונה, אחר שהשם הוא אשר העיר הרצון ההוא, לא שהוא שמהו נביא והשרה עליו נבואה". וכן הלשון שזכרה בבריאת העולם ויאמר אלקים היא פעולה של אלקים כמו שכתב הרמב"ם באריכות בפרקי הבריאה. כשזכר לשון אמירה לגבי נבואה גם כן הכוונה לפעולה של הבורא באותו הזמן שהיא גרמה לנביא להשיג מה שהשיג או לשמוע קול נבואה, ואין הכוונה שהבורא דיבר ממש כמו אדם ח"ו שזה הגשמה, ועל זה כותב הרמב"ם שאין בכוחנו להשיג מהות הנבואה לגמרי כיון שאיננו יכולים להשיג את הבורא אלא את הנבואה שהגיעה אלינו ונבראה ממנו. גם בדברי הרמב"ם באגרתו שהזכרנו בפתיחת הדברים מפורש שהנבואה אינה השגה שכלית אלא שפע מאת הבורא שגורם לאדם להשיג מה שאינו יכול להשיג בשכלו.

עתה נבין היטב את לשון הדיבור שזכרה במעמד ה' סיני. יחוס הדיבור לאלקים מלמד שני דברים: א. דיבור זה נעשה על ידי ה' ברצונו החפשי. ב. יצירת הדיבור היתה ללא התערבות אדם. אמנם יתכן שיצירת הדיבור נעשתה על ידי הבורא על ידי סיבוב אמצעים טבעיים כדי שישאל ישמעו או ישירו את הדברים, למשל שה' ברא קול שיגיע לאזני העם. וכך כותב הרמב"ם באריכות (מו"נ ב לג) ששמיעת הקול במעמד הר סיני היא שמיעת קול שנברא באותה העת על ידי ה' "אמנם קול ה' ר"ל הקול הנברא אשר ממנו הובן הדבור", דהיינו שגם כאן ה' דיבר עמהם באופן עקיף על ידי שמיעת קול, אבל הדבר היה גם היה, יש אלקים והוא דיבר באותה העת על ידי יצירת הקול הנברא. כך גם כותב הרמב"ם במו"נ (א סו, הובא לעיל) שהבורא יצר את הלוחות והם היו במציאות.

אם יש כאן הוכחה ניצחת היא רק לכך שגם במקום שהאמת ברורה האפיקורסים מתאמצים בכח לעקם ולסלף כדי להעמיד את דעותיהם המשובשות.

טו) לסיום נביא את דברי הרמב"ם באגרת תימן. "אחינו כל ישראל הנפוצים בקצוות הארץ, חייבים אתם לחזק קצתכם לקצתכם, ולאמץ ולזרז הגדולים לקטנים, והיחידים להמון, ותחברו אומתכם על דבר אמת שלא ישתנה ולא יופר, ולהרים קולכם באמונה שלא תפול לעולם ולא תשחת, והוא להודיע לרבים שהקדוש ברוך הוא הוא אחד ולא כשאר האחדים, ולהודיע שמהה הוא נביאו ומדבר עמו, והוא אדון כל הנביאים, והוא שלם מכולם, והוא המשיג מהקדוש ברוך הוא מה שלא השיג אחד מכל הנביאים לא לפניו ולא לאחריו, ושספר תורה זה כולו "מבראשית" עד "לעיני כל ישראל" הוא דבור מאת הבורא יתברך למשה רבינו, שנאמר (במדבר י"ב ח'): פה אל פה אדבר בו".

ניסים

א) הרמב"ם עוסק בנושא הניסים בכמה מקומות בספריו. גם במורה נבוכים בכמה מקומות כותב הרמב"ם על האותות שעשו הנביאים ומקבל אותם כאמת מוחלטת, למשל (מו"נ ב לה) בהסבר על ההבדלים בין נבואת משה לשאר הנביאים כותב הרמב"ם "ואמנם הבדל מופתיו על הכלל ממופתי כל נביא על הכלל, כי כל הנפלאות אשר עשאו הנביאים או נעשו להם, הגידו בהם יחידים מבני אדם, כאותות אליהו ואלישע, הלא תראה מלך ישראל תמה מהם וישאל גחזי שיגידם לו, כמ"ש ספרה נא לי את כל הגדולות אשר עשה אלישע, ויהי איש וגוי ויאמר גחזי אדני המלך זאת האשה וזה בנה אשר החיה אלישע, וכן אותות כל נביא זולת משה רבינו, ולזה הגידה התורה עליו גם כן שלא יקום נביא לעולם שיעשה אותות בפרהסיא לעיני האוהב והשונא הנאות לו והחולק עליו כמו שעשה משה, והוא אמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה לכל האותות והמופתים וגוי לעיני כל ישראל".

במקום אחר (ג מג) כותב הרמב"ם שחגי פסח ותשרי טעמם לזכור אותות המדבר לדורות. במקום אחר (מו"נ ב כה) מסביר הרמב"ם שהאמת הניסים היא מיסודי התורה, ומזכיר את הניסים כאמת מציאותית במקומות רבים נוספים (למשל מו"נ ג לב, ועוד). במו"נ (ב כט) מסביר הרמב"ם את שנס אפשרי כיון שהוא התערבות מחוץ לחוקי הטבע, הבאנו דבריו להלן. ומסיים "נאמין שזה המציאות לעולם נצחי על זה הטבע אשר רצהו יתעלה, לא שישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו על צד המופת".

באגרת תחיית המתים מסביר הרמב"ם שהנס אינו חלק מהחוקיות של הטבע ולכן הוא קורה לעיתים רחוקות, וכשאפשר להסביר דבר בדרך טבע ובדרך נס נסביר אותו בדרך טבע. זה יסוד פשוט. כל מי שמאמין בנס כשיראה דבר שיש לו הסבר טבעי לא יאמר שזה נס. למשל מאמין בניסים שרואה אש שורפת לא יאמר שזה נס. יש חוקי טבע שהם פועלים בדרך כלל, ואילו נס המשנה את הטבע נעשה על ידי הבורא רק לפעמים רחוקות.

ב) המ' חוזר שוב ושוב על השטות האומרת שאם יש התערבות אלוהית בחוקיות זה אומר שאין חוקיות, ולכן קובע שלא יתכן שיש ניסים, משום שאם ישנם ניסים אין חוקי טבע, וכיון שאנו רואים שיש חוקי טבע וגם הרמב"ם מסכים לקיומם של חוקי הטבע, מוכרח לומר שאין ניסים.

בררנו באריכות בפרק על חידוש העולם שקביעה זו אין בה שום הגיון, ואין לה שום מקור בדברי הרמב"ם. נס אינו מבטל את חוקי הטבע, הטבע נוהג כסדרו והנס הוא התערבות מבחוץ שמבטלת את חוקי הטבע לרגע קט לא מכח חוקי הטבע עצמם אלא מכח התערבות חיצונית, ואחר כך הם שבים לסדרם כלשון הרמב"ם (אגרת תחיית המתים) "הנס לא יתמיד". אין שום הגיון לומר שנס פוגע בחוקי הטבע. כך כתב הרמב"ם (מו"נ ב כט) באר היטב "אמנם אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו וימשך על השנוי ההוא, להשמר מן הנפלאות, כי אף על פי שנהפך המטה לנחש ונהפכו המים לדם והיד הטהורה הנכבדת לבנה, מבלתי סבה טבעית מחייבת אותם העניינים ההם והדומה להם, לא ימשכו ולא שבו טבע אחר, אבל כמ"ש ז"ל עולם כמנהגו הולך". כדברים הללו כותב הרשב"א (שו"ת א ט) אחר שמאריך בענין אמיתות הניסים מסביר שאין בכך שום סתירה לחוקי הטבע "ואם נתאמת אצלנו בלא שום ספק שנעשו אותות ומופתים שנשתנה בהם הטבע. וכן נתאמת אצלנו שהשם יתברך יכול לשנות את הטבעים כרצונו לשים מעמקי ים דרך לעבור ולכסות פני האדמה מים. היתחייב מזה שנאמין שעל כל פנים ישתנו הטבעים תמיד בלא טענה וכי יסופר אלינו כי נראה במקום חמור מדבר ומגיד עתידות הנאמין ונחייב זה להאמין. כי דברה האתון אשר לבלעם לצורך שעה ולפלא הענין".

הדמיון למשואה במתמטיקה אינו שייך לנושא כלל, שם אם ימצא חריג הוא משום שמוכח שהתאוריה אינה נכונה ביחס לחוקי הטבע עצמם, וכמו כן כל מדען שמוצא סתירה לתאוריה מסויימת מכח חוקי הטבע סתירה זו מוכיחה שהתאוריה שלו אינה נכונה גם ביחס לחוקי הטבע עצמם, אבל אם הסתירה לחוקיות היא מכח נס אין בזה שום סתירה לחוקיות של הטבע, נס אינו פוגע בחוקי הטבע אלא מבטל אותם לפעמים וכמו שהארכנו בפרק חידוש העולם.

למדען דתי יש יותר סיבה לחקור את העולם, כיון שלשיטתו העולם הוא בריאה של הקב"ה שיש לה ערך, ויש לה חוקיות שאותה יצר הבורא ולכן יש ענין להבין מה יצד הבורא, בניגוד למדען חילוני שלידו אין לעולם ולא לאדם כל ערך אמיתי.

החוקיות בטבע נראית לעין, והיא כתובה גם בתורה במעשה בראשית ובפסוקים רבים בתנ"ך, למשל לגבי מהלך השמש "ואל מקומו שואף זורח", ומובאת גם בחז"ל "כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית" - יש "סדרי בראשית" דהיינו חוקיות, והיא אינה סותרת את הנס, שמשנה אותה מבחוץ ואינו מבטל אותה.

ג) נעבור ל-"ראיות" של המ' שהרמב"ם לא האמין בניסים.

הראיה הראשונה שלו היא מדברי הרמב"ם (יסוה"ת ח א-ב) שכותב שמשנה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהאמין מפני האותות "יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלאט וכישוף". המ' מצרף לזה את דברי הרמב"ם (ע"ז יא טז) שכישוף הוא אחיזת עיניים ואין בו אמת, ועושה "גזירה שוה" שכמו שכישוף אין בו אמת גם נס אין בו אמת.

ה"אחיזת עיניים" כאן היא של המ' עצמו. הרמב"ם (ע"ז יא טו) מגדיר כישוף כאדם העושה מעשה שגורם להראות למראית עין כאילו יש שנוי טבע, למרות שבאמת אין שנוי טבע, בדומה לקוסם של ימינו ("קוסם" שנכתב בתורה פירש הרמב"ם שם בהלכות הקודמות באופן אחר לגמרי). לדוגמא במבוא לספר היוחסין מסופר שכשקולומבוס נסע ליבשת אמריקה לקח בידו לוחות שחיבר בעל ספר היוחסין רבי אברהם זכות. כשהגיע ליבשת החדשה רצו התושבים שם להרגו. הוא ראה בלוחות שבידו שבאותו הלילה יהיה ליקוי לבנה, ואמר לאנשים שרצו להרגו שהירח כועס על שהם רוצים להרגו ולכן באותו הלילה הוא לא יאיר. הירח באמת לא האיר, והם האמינו שזה בגלל שרצו להרגו וחזרו בהם. יש כאן לכאורה שנוי טבע שנעשה ב"תחבולה" ללא מעשה, לרמב"ם זה נקרא "אוהז את העיניים", יש גם תחבולות שנעשים על ידי מעשה וזה נקרא אחיזת עיניים על ידי מעשה, וזה לדעת הרמב"ם כישוף. לכן סובר הרמב"ם שאי אפשר להביא ראיה מאותות על כך שהנביא הוא נביא אמת, כיון שיתכן שעשה אותות אלו על ידי אחיזת עיניים. ואף שיש מקרים שלא מסתבר שנעשו בכישוף, מכל מקום אי אפשר להביא ראיה גמורה מאותות לאמיתות הנביא, כדברי הרמב"ם שהמאמין מפני האותות עדיין יש בלבבו דופי, דהיינו שאין כאן ראיה מוחלטת. אין בדברי הרמב"ם כל עיסוק בשאלה אם הבורא יכול לעשות ניסים, אלא רק בשאלה אם הניסים הם הוכחה לנבואת אמת, ובזה סובר הרמב"ם שלא, כיון שיתכן שנעשו בכישוף שהוא כאמור אחיזת עיניים, אבל הבורא ודאי שיכול לעשות ניסים אמיתיים. כדברים הללו כתב בשו"ת מהר"ם אלשקר (ק"ז) והביא הוכחה מדרשות הר"ן (דרוש ה) שודאי האמין בניסים ובכל זאת כותב שנס אינו ראיה לאמיתות הנביא, וגם העקרים (א יח) סובר כך, מדבריהם מוכח שאין קשר בין הקביעה שהנס אינו ראיה לאמיתות נבואתו של הנביא, לכך שיש ביד הבורא לעשות ניסים. הדבר פשוט גם ללא ההוכחה מהר"ן, אבל למי שמתעקש יש הוכחה ברורה מדברי הר"ן.

המ' מנסה לדחות את דברי מהר"ם אלשקר בדברי הבל וכותב שיש הבדל בין דעת הר"ן שהאמין שכישוף הוא אמיתי לרמב"ם הסובר שכישוף אינו אמיתי. מה בכך? הרי מדברי הר"ן מוכח שזה שהאות אינו סימן לאמיתות הנביא אינו אומר שהבורא אינו עושה ניסים. וכך יש לומר גם בדעת הרמב"ם. אם כוונת המ' לומר שכמו שהכישוף לדעת הרמב"ם אינו אפשרי כך גם הנס אינו אפשרי, ההבדל ביניהם ברור, כישוף הוא שנוי טבע על ידי מעשה אדם ואת זה לא מקבל הרמב"ם, נס הוא שנוי טבע על ידי הבורא ואת זה מקבל הרמב"ם, כמו שהסביר הרמב"ם היטב, שכשם שהבורא ברא את העולם כך גם יכול לשנות אותו. חוקי הטבע הם אחר שנברא העולם אבל קודם הבריאה כותב הרמב"ם (מו"נ ב ל) שלא היו כלל חוקי טבע "שעד הנה לא היה טבע נח", וכיון שהבורא יכול לשנות את החוקים בכל עת שירצה, גם אחר הבריאה יכול לשנותם ברצונו.

ד) המ' מקשה "קושיא": אם נאמר שאפשר לעשות באמת ניסים, מדוע לא עשו הנביאים ניסים שאפשר להוכיח שהם נס ולא כישוף, למשל על ידי בדיקה במעבדה אם זה מציאות או אחיזת עיניים. התשובה שמעבדות לא היו בזמנם כידוע, ולא היה באפשרות כל אדם לבדוק מה נס באמת ומה כישוף, ומסתבר שיש שם דברים שאין שום אפשרות לבדוק אם הם נס או כישוף. בנוסף לא כל אדם יכול לדעת מהם מגבלות הכישוף, מה אפשר לעשות בכישוף ומה לא, ואם היה צריך להאמין לנביא על ידי אותות, הרבה אנשים היו מאמינים לכל אחד שעושה מופתים, כמו שהיום מאמינים להרבה סיפורי מופתים גם כאלה שקל לעשותם באחיזת עיניים, ולכן סגרה התורה את הפתח ואמרה שמופתים אינם ראיה כלל לנבואה.

כל הפסוקים שאומרים שהעם האמינו לאותות, לדעת הרמב"ם אין כוונתם לאמונה גמורה אלא לאמונה שיש בה מקצת דופי דהיינו מקצת ספק שמא הדבר נעשה בכישוף למרות שהסבירות לכך נמוכה, וכמו שהביא הרמב"ם במשנה תורה מפסוק מפורש על מעמד הר סיני "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" - משמע שקודם לכן לא האמינו אמונה שלימה אלא אמונה שיש בה דופי, למרות האותות שעשה משה.

ה) במעמד הר סיני ראו כל ישראל את נבואת משה והכירו בזה הכרה ברורה. דבר זה אינו "אות" או שנוי טבע שנאמר שנעשה בכישוף, אלא הכרה ברורה של ישראל בנבואת משה. הכישוף לדעת הרמב"ם הוא רק כח לעשות דברים על טבעיים - לדעת הרמב"ם באחיזת עיניים - אין לו כל קשר ושייכות לאימות דברים טבעיים - גם כאלה שאינם הוכחות שכליות, אלא הוכחות על ידי החושים, וכל שכן להכרות שנובעות מהנפש כמו נבואה. לדוגמא אדם מכיר שהוא חי ולא שייך לומר שמישהו עשה לו כישוף כדי שיחשוב בטעות שהוא חי, לכישוף אין כך לבטל הכרות טבעיות אלא רק לעשות דברים לא טבעיים. הרמב"ם חוזר כותב במקומות רבים שהכרת החושים היא השורש להשגות השכליות, ומקבל את הכרת החושים כאמת, זאת למרות שהוא מכיר במציאות של "אחיזת עיניים" על ידי תחבולה, שהרי הרמב"ם כותב שכישוף אינו שינוי טבע אלא אחיזת עיניים, משמע שאחיזת עיניים יש, אם כן כיצד אפשר להאמין לחושים? אולי מכשף עשה אחיזת עיניים ומה שראה אינו אמת? התשובה פשוטה שכל דבר שאינו שנוי טבע אינו שייך לכישוף ויש להאמין לחושים או לדברים שהתבררו על ידי השכל, וכל שכן להכרות הנפש. לדוגמא אנו יודעים גם בימינו שיש קוסמים שיכולים לעשות דברים שנראים על טבעיים כמו למשל להרים ילד באויר, זה לא גורם לנו לחשוב שמה שאנו רואים בעיניים בצאתנו לרחוב אינו אמת אלא הוא אחיזת עיניים של קוסם שעומד בצד ומחולל את הדברים. לדעת הרמב"ם כישוף הוא ממש כמו קסמים של ימינו ואין שום סיבה לחשוב שהכרת החושים או הכרה אחרת אינה אמת. אם היה מקום לחשוב כך היה אפשר לומר זאת גם בהשגות השכל שמכשף גרם לאדם לחשוב בשכלו מחשבה שאינה נכונה. בספר העקרים כותב דבר נוסף, ומסביר שכח הכישוף מוגבל, למשל אמרו חז"ל שהמכשפים לא יכלו לעשות בריה פחותה משעורה, ומעמד הר סיני לא היה מהדברים שאפשר לעשות בכישוף, ולכן הוא אמת ודאית.

הגרי"א ועוד ראשונים באמת נחלקו על הרמב"ם ביחס לכישוף, ולדעתם לכישוף יש יכולת לשנות טבע, וזה לא רק אחיזת עיניים, אבל גם לדברי הרמב"ם אין לנושא של כישוף על ידי אדם נגיעה ושייכות כלל לגבי היכולת של הבורא לעשות ניסים.

ו) הרמב"ם מפרש שדברי הכתוב וגר זאב עם כבש משמעותם שיהיו ישראל יושבים לבטח בין אוה"ע. את הסיבה לפירושו כותב הרמב"ם שהיא מכח דברי שמואל "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד" אם כן מוכח שלא יהיה שנוי טבע בעולם. הרמב"ם פירש יותר את דבריו באגרת תחיית המתים וכותב שגם מהסיפא של הפסוק מוכח כך, שהרי כתוב לא ירעו וכו' כי מלאה הארץ דעה את ה', ודעת יש לאנשים ולא לחיות ומוכח שהכתוב מדבר באנשים. ומוסיף שדבריו אינם משום שאינו מאמין בניסים ח"ו אלא שכל דבר שאפשר לפרש על דרך הטבע אין לפרשו על דרך הנס ובמיוחד שהדברים מוכחים מהכתוב ומחז"ל.

ז) המ' כדרכו להאריך בדברי לעג בכל מקום שהשקר שלו ברור יותר, מרבה דברי הבל ואומר ש - "ברור" שאין כונת שמואל במאמרו שאין בין העוה"ז וכו' לומר שטבע העולם לא ישתנה, אלא כוונתו רק לומר שיהיה בעולם רוע. "ברור" לכל בר דעת שדברי המ' כאן הם שטויות, דברי שמואל ברורים ללא ספק שאין שום הבדל מלבד שיעבוד מלכויות לא בשנוי טבע בעשירות ועניות או במלחמות. כל הגמרות שהביא שם אין בהם רמז שדברי שמואל אינם מדברים גם על שנוי טבע שלא יהיה. ה"ראיה" של המ' כיצד ניתן לומר שבימות המשיח לא יהיה שנוי טבע, הרי גם בעוה"ז יש לפעמים שנוי טבע מגוחכת, בעוה"ז יש שנוי טבע בצורה אקראית על ידי פעולת הבורא מחוץ לחוקי הטבע, אבל חוקי הטבע נשארים על עומדם וחוזרים לטבעם, ודברי שמואל כוונתם שלא יהיה שנוי בחוקי הטבע עצמם באופן שהם ישתנו בתמידות כפשט הכתוב וגר זאב וכו' שמורה על שנוי תמידי. וכך פרשו היד רמ"ה והמהרש"א (סנהדרין צט א) - שודאי האמינו בניסים - את דברי שמואל שבא לומר גם שאין שנוי טבע.

ח) לכל אורך המורה נבוכים מביא הרמב"ם ראיות מדברי חז"ל ומתייחס לדבריהם בחרדת קודש. המ' מנסה בדברי לעג ובוז למחוק את כל המורה נבוכים ולומר שהרמב"ם לא באמת האמין לדברי חז"ל ובא לומר בשם דברים שברור שהם לא התכוונו אליהם, לצורך זה סילף את כל דברי הרמב"ם.

זו לשון הרמב"ם "ואשר תמצא לכל החכמים תמיד והוא יסוד יעשה ממנו ראייה כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד, הוא אמרו, אין כל חדש תחת השמש, ושאין שם התחדשות בשום פנים ולא בשום סיבה עד שמי שלקח שמים חדשים והארץ חדשה, על מה שחשב אמר, אף שמים שהן עתידין להבראות כבר ברואים ועומדים שנאמר עומדים לפני יעמדו לא נאמר אלא עומדים, והביא ראייה באמרו אין כל חדש תחת השמש, ולא תחשוב שזה סותר למה שבארנו, אבל אפשר שהוא רוצה שהעניינים ההם היעודים, הטבע המחייב אותם אז מששת ימי בראשית הוא נברא, וזה אמת". בדברי הרמב"ם מפורש שדבריו בפירוש מאמר חז"ל "אין כל חדש" - שהכוונה שכל השנויים היו בשעת הבריאה, אמורים על מאמר חז"ל לגבי השמים החדשים ועל זה אומר הרמב"ם שכוונתם שהם כבר היו מששת ימי בראשית, כל הקורא את הדברים רואה שזה פשט מאמר חז"ל וכמעט אי אפשר לפרשו אחרת. המ' כנראה חשב שלא יפתחו את דברי הרמב"ם בפנים ולכן פירש שהרמב"ם התכוין לבור של קרח שעל זה גם כן נאמר בגמ' אין כל חדש וכו', הרמב"ם לא דיבר על מאמר זה אלא על דברי חז"ל לגבי השמים החדשים, ומשם למד שדברי חז"ל כוונתם שיש חוקיות ואין שנוי טבע, והמקרים המעטים שיש בהם שנוי טבע נקבעו בזמן בריאת העולם. לפי פירושו של הרמב"ם, גם דברי חז"ל על קרח שכיון שאין כל חדש תחת השמש מוכרחים לומר שכבר היה פי הארץ קיים לפחות במקום אחר, מתבארים באופן נפלא. הרמב"ם מפרש שמכתוב זה למדים שכל הניסים היו כבר מוכנים מששת ימי בראשית, ולכן גם פי הארץ מוכרח שהיה כבר קיים לפחות במקום אחר, אלא שבזמן הנס בא למקום של קרח, כדברי הגמרא שם, והדברים מיושבים מאוד בדברי חז"ל. הדברים כל כך מסתברים בפשט דברי חז"ל, שהמפרשים האחרים שחלקו על הרמב"ם דנו כיצד ניתן לפרש את דברי חז"ל לשיטתם כמו שנביא בהמשך.

הרמב"ם (מו"נ ב כט) מאריך שיש מציאות של שנוי טבע, ומפרש שמאמר חז"ל עולם כמנהגו נוהג בא לומר שהטבע אינו משתנה והנס הוא חריג ואחר כך הטבע חוזר, כמו שכתבנו בתחילת הפרק, ומסביר שלכן אומרת הגמ' שמי שבא על אשת איש יתכן שיוליד בן ממזר והעבירה אינה סיבה שלא יולד בן כיון שעולם כמנהגו נוהג דהיינו שיש טבע. אין כאן שום שנוי מפשט דברי חז"ל, וגם שאר מפרשי הש"ס פרושו כך.

אם כן דברי הרמב"ם והגמרא הם אחד, בהקשר של עולם כמנהגו נוהג ודברי שמואל כך פרושו זאת גם שאר מפרשי הש"ס, ואין שום אפשרות לפרש דברי הגמרא שלא כדברי הרמב"ם. כל דברי ההבל הללו של המ', מראים היטב כיצד מנסה המ' לעקם בכח דברים ברורים כשמש, כדי להביא הוכחה לדעותיו העקומות.

ט) הרמב"ם סובר שיתכן שהעולם נצחי. הסיבה לאמירתו זו מפורשת בדבריו (מו"נ ב כט) "והענין אשר נלך סביבו כבר התבאר, והוא שהפסד זה העולם והשתנותו ממה שהוא עליו, או השתנות דבר מטבעו והמשכו אל השנוי ההוא, הוא דבר שלא בא אלינו בזה דברי נביא ולא דברי חכמים, ועוד כי אומרם שיתא אלפי הוי עלמא וחד חרוב אינו העדר המציאות לגמרי, ואמרו וחד חרוב תורה על השאר הזמן, וזה עוד מאמר יחיד והוא על צורה אחת, ואשר תמצא לכל החכמים תמיד והוא יסוד יעשה ממנו ראייה כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד, הוא אמרו, אין כל חדש תחת השמש". דהיינו שלדעת הרמב"ם לא מצאנו בדברי חז"ל אמירה שהעולם יחורב, והמאמר "חד חרוב" הוא דעת יחיד, משום שהרמב"ם הבין שמאמרי חז"ל בכמה מקומות

שאינו חדש תחת השמש חולקים על כך, וגם אמירה זו אינו משמעותה כליון גמור של העולם, הרמב"ם הוכיח שאינו הכונה לכליון מוחלט, מכח שיטתו שהזמן תלוי בתנועה ואם העולם יחרב לגמרי אין זמן ואי אפשר לומר וחד חרוב דהיינו שיהיה זמן של ששת אלפים שנה שלא יהיה כלום, שהרי אם אין עולם אין זמן (כך פירשו גם רבים מהמפרשים שהעולם לא יחרב לגמרי, גם הרשב"א בשו"ת הרשב"א א ט, הביא פירוש זה, וכך פירשו גם כל המקובלים שודאי האמינו בניסים). מאידך מצאנו מאמרי חז"ל רבים שאומרים שלא יהיה שנוי קבוע בעולם, וגם ניסים למרות שהם קיימים זהו רק במקום שמוכח שיש נס, אבל ללא סיבה לא נאמר שיש נס. לכן סובר הרמב"ם שהעולם לא יחרב. הוא מוסיף שבזה דעתו מתאימה לדעת אריסטו, ולא כותב שאמר כך כח דברי אריסטו שכופר בניסים, אלא להיפך הרמב"ם כותב שלמרות שהאמין בניסים סובר שהעולם נצחי "נאמין שזה המציאות לעולם נצחי על זה הטבע אשר רצהו יתעלה, לא שישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו על צד המופת, אף על פי שיש יכולת לו יתעלה לשנותו כולו או להעדירו או להעדיד אי זה טבע שירצה מטבעיו". דהיינו שהרמב"ם כן מאמין בניסים ובכל זאת סובר מכח דברי חז"ל שהעולם נצחי.

ט) הרשב"א חלק על הרמב"ם לגבי הקביעה שהעולם אינו נצחי, אבל גם מדבריו רואים שהבין שהרמב"ם סבר כך מכח הבנתו בחז"ל ולא משום שלא האמין בניסים ח"ו. המ' כתב שהרשב"א בסוף דבריו הסיק שהרמב"ם סבר כך מכח חקירתו אותה החשיב יותר מדברי חז"ל. נביא בקיצור את דברי הרשב"א ולהבדיל את שקריו של המ'.

הרשב"א כותב בתחילת דבריו לפני שמוכיר את דברי הרמב"ם "דע נכבדנו כי אלו הדברים כלם וכיוצא בהן אילו היינו באים לדון עליהם מצד החקירה האנושית ולפסוק אותם מן הסברא באמת החקירה תנצח שאין קצב לעולם. לפי שאין החקירה לקוחה אלא מן המורגש ומנהג הטבע. ואנו רואים הגלגלים בלי משתנים כלל מיום הבראם וכן הארץ בכללה הולכת על מנהג אחד תמיד. אבל באמת כל מי שטוען כן אינו אלא מצד הקבלה המסורה בידן של ישראל מפי חכמייהם עם הוראת המקראות. וכל שהקבלה או הנבואה הנחתו לא תנצחנה החקירה". הרשב"א כאן לא מדבר על הרמב"ם אלא קובע שמצד החקירה העולם נצחי ומצד הקבלה אינו נצחי. ומי שסובר שאינו נצחי זה מצד הקבלה. הרשב"א לא כותב את הצד השני - שמי שכותב שהעולם נצחי זה בהכרח מצד החקירה. בהמשך שואל הרשב"א "ומכל מקום עוד תשאר השאלה במקומה שתשאלני ואנה היא הקבלה הזאת עד שנסמוך עליה להרחיק החקירה ודין השכל האנושי?" דהיינו היכן מצאנו קבלה שהעולם יחרב, וכאן מביא את דברי הרמב"ם הסובר שאין קבלה כזו ומתווכח איתם בכבוד! (בשונה מהצורה שהמ' מציג את דברי הרשב"א). הרשב"א לא כותב בשום מקום שהרמב"ם סבר כך מצד החקירה בניגוד לחז"ל. דעת הרמב"ם שהדברים מתאימים לחז"ל ומקובלים גם בשכל אבל אינם בניגוד לדעת חז"ל ח"ו.

המ' ניסה לומר שהרמב"ם סבר כך משום שלא האמין בניסים ח"ו, בניגוד לדברי הרמב"ם המפורשים. אין שום סיבה לומר כך.

י) נקדים ביאור קצר על שיטתו של הרמב"ם בענין שנוי רצון אצל הבורא, גם בהשגחה וגם ביחס לניסים.

אריסטו טען שכיון שלא יתכן שנוי ידיעה ורצון אצל הבורא, מוכרחים לומר שהוא אינו יודע מה קורה בעולם, וכתוצאה מכך גם אינו רוצה ואינו פועל בעולם שום דבר, לדעתו העולם נמשך מהבורא בחיוב, אבל הבורא אינו יודע ופועל כלום בעולם (וכבר כתב על כך בעל העקרים שנפל בבור יותר גדול, שהחסרון של חוסר ידיעה גדול מהחסרון של שנוי ידיעה).

הרמב"ם (ב כה) כותב שלדעת אריסטו בטלה ההשגחה וכל ניסי התורה, וחולק עליו וכותב שהבורא יודע משגיח ופועל בעולם, גם פעולת של שכר ועונש וגם ניסים. על השאלה של שנוי הידיעה עונה הרמב"ם (ג כ) שידעת הבורא אינה כידיעת האדם, ידיעת האדם היא דבר נפרד ממנו והיא משתנה בכל עת, וידעת הבורא אינה דבר נפרד ממנו אלא ידיעתו היא עצמו ובידיעת עצמו יודע את כל הנברא, ולכן ידיעתו אינה משתנה מעבר הוה ועתיד דהיינו שבכל עת יודע רק את ההוה והעבר ולא את העתיד, אלא הבורא ידע הכל בכל עת. יסוד זה כותב הרמב"ם בכל ספריו (משנה תורה הלכות תשובה, פירוש המשנה הקדמה לאבות). גם ביחס לשנוי רצון עונה הרמב"ם (שם) אותה התשובה שרצון הבורא אינו כרצון האדם והוא תמידי קיים ונצחי במה שהיה ובמה שיהיה ואין לנו שום השגה כיצד הוא רצון הבורא כשם שאין לנו השגה כיצד היא ידיעתו. ולכן אין שנוי רצון בניסים ובהשגחה כיון שהכל קיים תמיד ברצונו ללא שנוי. יסוד זה מקובל גם על הרמב"ם וגם על החולקים עליו כמו שכתב הר"י אברבנאל (נחלת אבות ה ו).

מכאן עובר הרמב"ם לענין הניסים, ומסביר גם בפירוש המשניות (אבות שם) וגם במו"נ (ב כט) שהניסים היו נקבעו בטבע הבריאה כבר בשעת הבריאה. הסיבה לכך שכיון שהרצון במה שיהיה כבר היה קיים, מדוע לא נאמר שהנס הונח כבר בטבע הבריאה, אם נאמר שלא ראוי שיהיה מונח בטבע הבריאה דבר מנוגד לטבע, הרי כותב הרמב"ם (ב ל) שקודם הבריאה לא היה טבע "שעד הנה לא היה טבע נח", ורק משעת הבריאה נקבעה החוקיות, ולכן אין שום מניעה שהבורא יניח טבע חד פעמי שמשנה מהטבע התמידי של הבריאה, ולכן כיון שאנו אומרים שאין שנוי רצון אצל הבורא והרצון בנס היה קיים תמיד, נמשך מזה שראוי שהנס יהיה מונח בטבע הבריאה.

מדקדוק לשון הרמב"ם נראה שאין הכרח לומר כן, ולכן הרמב"ם אמר כך מכח מאמר חז"ל ולא משום שהדבר מוכרח, וגם כשהביא את מאמר חז"ל כתב שהאומר אותו היה "קשה בעיניו" הענין של שנוי רצון ולכן אמר שהנס היה מונח בטבע, משמע שהדבר אפשרי אלא שהוא קשה. והטעם הוא שיש מקום לומר

כדברי החולקים על הרמב"ם שאין שנוי רצון והבורא יודע מה יהיה בעתיד, אלא שאין טעם לומר כך, שכיון שאין שנוי רצון אצל הבורא והרצון בנס היה קיים תמיד, נמשך מזה שראוי שהנס יהיה מונח בטבע הבריאה.

לפי זה מסביר הרמב"ם את הראיה לאמיתות הנביאה על ידי האות שעושה הנביא, ומבאר שהראיה אינה משנוי הטבע אלא מכך שהנביא ידע בדיוק מתי יקרה אותו הדבר, ואין דרך לדעת זאת לולי שהבורא הודיע לנביא, וזו הראיה על אמיתות הנבואה. מסיים הרמב"ם שבוה דעתינו בשונה מדעת אריסטו שאינו מאמין כלל בניסים ואנו מאמינים בשנוי טבע "והוא שאנחנו נאות לאריסטו בחצי מדעתו, ונאמין שזה המציאות לעולם נחתי על זה הטבע אשר רצהו יתעלה, לא שישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו על צד המופת... השם וחכמתו גזרה שימצא היצור בעת שהמציאו, ושלא יעדר זה אשר המציא ולא ישתנה לו טבע, אלא במה שרצה מהפרטים ממה שכתב ידעוהו וממה שלא נדעהו מאשר יבא, זה הוא דעתנו ויסוד תורתנו".

הר"י אברבנאל ועוד מפרשים חלקו על הרמב"ם, ולדעתם אף שאין שנוי רצון אצל הבורא והרצון הוא נחתי ואין לנו שום השגה בו, מהות הנס היא שנוי טבע ואין לומר שהנס מונח בטבע הבריאה, והביאו הרבה ראיות לכך. אין הבדל בין המפרשים לבין הרמב"ם בהסבר הדבר שאין שנוי רצון אצל הבורא ובאמונה בניסים כשנוי הטבע התמידי, המחלוקת היא רק אם הנס הונח בטבע הבריאה, וכך מבואר באריכות בדבריהם. המפרשים לשיטתם הקשו על עצמם מהמשנה שמשמע ממנה כדברי הרמב"ם, ופרשו את המשנה בפירושים שונים.

יא) להבדיל, נעבור לדבריו המגוחכים של המ'. המ' כותב שדברי הרמב"ם על כך שהניסים הונחו בטבע הבריאה פירושים שלכל דבר שמונח בטבע, יש הסתברות קטנה מאוד שהוא ישתנה גם במסגרת חוקי הטבע. למשל מולקולות יכולת להתקבץ באופן תאורטי למוצק, ואף שאין כמעט שם הגיון שזה יקרה (פעם במליון שנים למשל) זה יכול לקרות, וכך יכולה להיות קריעת ים סוף. כשמטילים גורל יכול להיות עקרונית שארבעים פעמים רצוף יזכה אותו אדם, אבל זה לא סביר, וכך מסביר את הנס שהגורל היה עולה בימין מי שנה. את כל ניסי התורה מנסה המ' לומר שבדיוק אז יצא אותו הדבר שכמעט אין לו הסתברות. ידיעת הנביא בנס, לדעתו אינה מכח נבואה (שאינה קיימת לדעתו), אלא מכח שהוא היה מדען מאוד מאוד גדול, כל כך גדול עד שידע לחזות כבר לפני 3000 שנה מה שגם המדענים של היום לא יכולים לחזות.

נתחיל מההגיון. גם אם הכל היה נכון שיש הסתברות נדירה מאוד שהדבר יקרה לפי חוקי הטבע, כל אחד מבין שכמות כזו של ניסים בזמן כה קצר כמו שהיה ביציאת מצרים, והם קרו בדיוק כשהיה צריך להם כמו ברגע שהיו צריכים לעבור את הים הוא נקרע, אין לה שום היתכנות ללא השגחת הבורא על כך. גם דברי הספר שהביא שם, כוונתו שהדברים היו בהשגחת הבורא אלא שלא היו מנוגדים לחוקי הטבע לגמרי. בנוסף הקביעה שהנביא ידע אותם בצורה של מדע כמובן שאין לה שום מקום, גם היום אין דרך לדעת מתי יקרו דברים כאלו כל שכן במדע שהיה בזמנם. בנוסף, לא לכל דבר יש הסתברות מסוימת שהוא יקרה, הרבה ניסים מנוגדים לגמרי לחוקי הטבע, כמו נס כבשן האש אצל חנניה מישאל ועזריה ועוד.

עכשיו לדברי הרמב"ם. הראיה של המ' היא מדברי הרמב"ם שכותב שיש דברים "מאודיים" דהיינו שמסתברים לצד אחד אבל אינם מוחלטים. נראה את דברי הרמב"ם בפנים. כותב הרמב"ם (מו"ב כ) "שהעניינים המקריים אינם תמידיים ולא מאודיים, וכל אלו העניינים אם תמידיים אם מאודיים, אמנם השמים וכל אשר בהם הם תמידיים על עניינם לא ישתנו כמו שבארנו לא בעצמם ולא בשנות מקומותיהם, אמנם העניינים הטבעיים אשר תחת גלגל הירח, מהם תמידיים, ומהם מאודיים, והתמידיים כחמום האש ורדת האבן למטה והמאודיים כצורות אישי כל מין ופעולותיו". מפורש בדברי הרמב"ם שלא כל ענייני הטבע הם מאודיים שהיינו תלויים בהסתברות, אלא חלקם טבעיים ואינם תלויים בהסתברות. כדוגמא לדברים האלו כתב הרמב"ם שירידת האבן וחימום האש הם טבעיים ואינם תלויים בהסתברות, וממילא הניסים שתלויים בהם כמו כבשן האש הם שנוי טבע ולא הסתברות. גם בכל הפרק שלנו כותב הרמב"ם שוב ושוב שהנס הוא "שנוי טבע" ולא הסתברות "אמנם אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו וימשך על השנוי ההוא, להשמר מן הנפלאות, כי אף על פי שנהפך המטה לנחש ונהפכו המים לדם והיד הטהורה הנכבדת לבנה, מבלתי סבה טבעית מחייבת אותם העניינים ההם והדומה להם, לא ימשכו ולא שבו טבע אחר... לא שישתנה ממנו דבר בשום פנים אלא בפרטיו על צד המופת".

הקביעה של המ' שהנביא ידע את הדברים מצד המדע הפוכה מדברי הרמב"ם באותו הפרק "ואות הנביא שהודיעוהו השם בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר כמו ששם בטבעו בשורש מה שהוטבע".

אין כאן אלא אוסף חלומות של המ' שאין להם שום קשר להגיון או לדברי הרמב"ם.

השאלה של המ' מדוע חשוב לרמב"ם לומר שהנס הונח בטבע הבריאה, אינה שאלה. הדבר נובע מהעקרון שאין שנוי רצון שהוא מיסודי האמונה, וכיון שהדבר היה מונח תמיד ברצון הבורא ראוי שיהיה מונח בטבע הבריאה. אין כאן דקדוקי קטנות אלא עקרון שקשור ליסודי האמונה.

הר"י אברבנאל חלק על הרמב"ם וסובר שהניסים לא הונחו בטבע הבריאה, אבל גם בדבריו רואים ברור שהבין שהרמב"ם האמין בניסים אלא שחלק עליו בנקודה זו אם הניסים הונחו בטבע הבריאה. גם הר"י אברבנאל הסכים שפשט המשנה מיושב מאוד לדברי הרמב"ם ולכן האריך כיצד לפרשה שלא כשיטת הרמב"ם, וברור שהרמב"ם פירש כך במשנה משום שסבר באמת שזה הפירוש.

יב) נעבור לראיה האחרונה של המ', שלדעתי מראה עד כמה התאמץ לסלף את דברי הרמב"ם כדי להתעות אנשים לדעותיו הוא.

הרמב"ם (מו"נ ב לה) כותב שניסי משה גדולים מניסי שאר הנביאים בזה שהם נעשו לכל ישראל ולפעמים גם לעיני האומות, ואילו ניסי שאר הנביאים נעשו למקצת אנשים ובמקומות מסויימים "ואמנם הבדל מופתיו על הכלל ממופתיו כל נביא על הכלל, כי כל הנפלאות אשר עשאו הנביאים או נעשו להם, הגידו בהם יחידים מבני אדם, כאותות אליהו ואלישע... וכן אותות כל נביא זולת משה רבינו, ולזה הגידה התורה עליו גם כן שלא יקום נביא לעולם שיעשה אותות בפרהסיא לעיני האוהב והשונא הנאות לו והחולק עליו כמו שעשה משה... שהאותות היו לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו החולקים עליו, והיו ג"כ לעיני כל ישראל הנמשכים אחריו שנאמר לעיני כל ישראל, וזה דבר לא נמצא לנביא לפניו".

הרמב"ם מקשה על דבריו מעמידת השמש ליהושע שלפי פשוטו היתה לכל העולם, ומיישב את הדברים "ולא יטעך מה שבא מעמידת אור השמש ליהושע השעות ההם ויאמר לעיני ישראל, כי לא יאמר לעיני כל ישראל כמו שבא במשה, וכן באלהו בהר הכרמל בפני אנשים מועטים, ואמנם אמרתי לך השעות מפני שיראה לי באמרו כיום תמים, שהוא יום הגדול שיהיה, כי תמים שלם וכאלו אמר שהיום ההוא היה אצלם בגבעון כגדול שבימי הקיץ שם". התירוץ של הרמב"ם הוא שנס יהושע לא היה לעיני כל ישראל אלא לעיני "אנשים מועטים" דהיינו הלוחמים שהיו במלחמה, והוכיח הרמב"ן מלשון הכתוב שלא נאמר ביהושע לעיני כל ישראל. וכך ביאר הר"י אברבנאל, והסביר שה' יצר אור נברא שהאיר להם כמו השמש, ואותו האור היה רק במקום של המלחמה ולצורך המלחמה. לכן ממשך הרמב"ם ואומר שהנס היה רק "אצלם" דהיינו אצל הלוחמים ולא לכל ישראל, ו"שם" דהיינו במקום המלחמה, ובזה מתורצת הקושיא. כך ברור לכל מי שקורא את דברי הרמב"ם. אחר שביאר הרמב"ם את הכתובים מוסיף הרמב"ם שהנס היה לשעות מועטות וזה כונת הכתוב כיום תמים, ואפשר שהטעם הוא כדרכו של הרמב"ם למעט בניסים במקום שאפשר כמו שביאר בכמה מקומות, אבל אין כאן זכר לאמירה שהדבר לא היה נס על טבעי. אילו זו היתה כוונת הרמב"ם היה עליו לבאר מדוע אין שנוי טבע גם בשאר הניסים שהזכיר (ב טט) כמו בנס כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, ובנס קריעת ים סוף ובעוד ניסים רבים שהרמב"ם הזכירם ופירשם כפשוטם, וכתב במפורש שהנס הוא שנוי טבע.

יג) המ' הביא את דברי הרמב"ם, השמיט את תרוצו של הרמב"ם שהנס היה לאנשים מועטים, וכך יצר אשליה אצל הקורא כאילו תרוצו של הרמב"ם על השאלה הוא שלא היה כלל נס, כשברור מדברי הרמב"ם שלא זה הנושא ולא זו התשובה אלא התשובה היא שהנס לא נעשה לכל ישראל. המילים "אצלם שם" מהם מדקדק המ' שלא היה נס גמור, אין מהם שום משמעות לכך, ולא זה הנושא בו עוסק הרמב"ם, כוונת הרמב"ם ברורה שהנס היה רק באותו מקום ולא לכל ישראל שזה הנושא בו עוסק הרמב"ם בפרק זה. ה"פירוש" שהביא שם שלא היה כאן נס היא דעה עצמית של המפרש ואינה קשורה לדברי הרמב"ם כמו שכתב העקידת יצחק.

תפילה

א) הרמב"ם מאריך הרבה על חשיבות התפילה, וכותב במקומות רבים מאוד שתפילה אינה רק מצות עשה, אלא גם יש בה תועלת - הבורא שומע תפילה ועונה לה. נזכיר מקצת מהמקומות:

כותב הרמב"ם (תפילה ח א) "תפלת הציבור נשמעת תמיד". בהלכות תשובה (ו ז) כתב שהחוטא צועק ואינו נענה, והשב נענה. במורה נבוכים (ג נא) אחר שמדבר על המניעות בעבודת ה' מתפלל הרמב"ם "ואל השם נשא תחנה ותפלה להסיר ולהרחיק המונעים המבדילים בינינו וביניו", כמובן שאם הבורא אינו שומע תפילה אין טעם להתפלל על כך. במו"נ (א ה) "ויעתר להם ע"ה, והאריך השם להם עד שנשרפו בתבערה", במו"נ (א מה) "הוא ספור על ענותו יתעלה לצעקת הצועק למלאות שאלתו, או לא יענה לצעקתו ולא ימלא שאלתו. שמוע אשמע צעקתו, ושמעתי כי חנון אני, הט אזנך ושמע, ולא שמע ה' בקולכם ולא האזין אליכם, גם כי תרבו תפלה אינני שומע כי אינני שומע אותך, וזה הרבה", במו"נ (א נד) "דע כי אדון החכמים משה רבינו ע"ה בקש שתי בקשות, ובאתהו התשובה על שתי הבקשות, הבקשה האחת, היא בקשו ממנו יתעלה שיודיעהו עצמו ואמתתו, והבקשה השנית והיא אשר בקש תחלה שיודיעהו תאריו, והשיבו יתברך על שתי השאלות", וכן במקומות רבים נוספים (ע"י מו"נ א מא, א ס, ב ו, ועוד) כתב הרמב"ם שהבורא עונה לתפילות.

באגרת של הרמב"ם לגבי עלייתו לארץ (הובאה ספר חרדים ארץ ישראל פ"ג) כותב הרמב"ם כך "בליל אחת בשבת בארבעה ימים לירח אייר נכנסתי לים וביום שבת עשירי לאייר שנת חמשה ועשרים עמד עלינו נחשול שבים לטבענו והיה זעף גדול בים ונדרתי עלי ששני הימים האלה אצום בהן ואנהוג בהם תענית צבור שלם אני ואנשי ביתי וכל הנלוים עלי ואצוה על בני לעשות כן עד סוף הדורות שיצאו מחלצותם ויתנו צדקה כפי חסם ומנדר שאהא אני יושב לבדי בעשירי באייר לא אראה אדם אלא מתפלל וקורא כל היום ביני לבין עצמי... וביום שלישי בשבת ארבעה ימים לירח מרחשון שנת ששה ועשרים ליצירה יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו ביום ה' ו' ימים לירח מרחשון ובאחד בשבת ט' בחודש יצאתי מירושלים לחברון לנשק קברי אבותי במערה ואותו יום עמדתי במערה והתפללתי שבח לאל ית' על הכל". רואים ברור כמה החשיב הרמב"ם את התפילה כדבר שמועיל להינצל מצורה, ובמיוחד תפילה במקום המקדש ובקברי צדיקים, ותלה את ישועתו בקבלת התפילה עד שעשה יום הודאה משום כך.

את דברי הרמב"ם בכל המקומות הללו אי אפשר לפרש שכתבם כדי להטעות דעת ההמון כשיטתו של המ' - מלבד שהיא אינה הגיונית מצד עצמה - שרק במקומות שהרמב"ם עוסק בטעם התפילה אם היה כותב בהם הרמב"ם שהתפילה מועלת אולי היה מקום למתעקש לומר שכתב כך משום דעת ההמון, אבל במקומות שזה לא הנושא כמו דבריו בהלכות תפילה, או בדבריו במו"נ (ג נא) שמדבר כמסיח לפי תומו, או במו"נ (א נד, מה) שבונה בנין שלם על קבלת התפילה אי אפשר לומר שכתבם משום דעת ההמון. וכן מדברי אגרת הרמב"ם שכותב את הנהגתו שלו עצמו רואים שודאי האמין בקבלת התפילה, כמובן שמקורות אלו בדברי הרמב"ם הושמטו מספרו של המ'.

ב) המ' מנסה למצוא רמזים שלרמב"ם הבורא אינו שומע לתפילות, בניגוד לדבריו המפורשים בכל כך הרבה מקומות. נתבונן בהם.

המ' מקשה "קושיא" גדולה. לרמב"ם תפילה היא מצות עשה. אם תפילה מועילה מה צריך לצוות עליה הרי כל אחד יתפלל משום התועלת שבדבר? עכ"ד. קושיא זו כמובן תיפול על מצות רבות שמלבד הצד הערכי שבהם יש בהם גם תועלת חומרית. על מעשר אמרו עשר בשביל שתתעשר ומותר גם לנסות את ה' בזה. אם כן מדוע ציוותה התורה וחייבה במעשר, הרי יש בזה תועלת גדולה כמו בתפילה ואף יותר, שהעושר מובטח? הקושיא מתחזקת שבעתיים לאור העובדה שמואב בנביאים ובגמ' שלמרות השכר היו תקופות בהם רבים לא עישרו, ולכן גזרו על הדמאי. כיצד יתכן שאנשים לא עישרו הרי יש בכך תועלת? מדוע צריך לצוות על עונג שבת הרי יש בזה הנאת הגוף? מהי מצות ושמחת בחגיך הרי לשמוח זה דבר נחמד? מהו החיוב לדאוג לגר אחר שהבטיחה התורה שבזכות הדאגה לגר ידאג ה' לנו יותר ממה שדאגנו לגר, הרי יש בכך תועלת, השקעה מועטת עבור ריוח מרובה? בכלל כל המצוות שאנו מחייבים בהם הרי יש שכר גדול על קיומם ואם כן מדוע חייבה התורה לקיימם הרי מן הסתם כולם יקיימו מצות משום השכר שבהם? התשובה פשוטה, רואים במציאות שהשכר אינו גורם לכך שכולם יקיימו את המצוות, וגם בתפילה רוב האנשים המאמינים בזה שהתפילה מועילה אינם מתפללים תפילות שלא התחייבו בהם, ואם לא היה צווי על התפילה גם את התפילות המחוייבות לא היו מתפללים, לכן יש צורך לצוות. הדבר נובע מכמה סיבות: א, כנגד השכר יש יצר הרע שמטה את האדם שלא לקיים את המצוות. ב, שכר רוחני ועתיד אינו ממריץ את האדם כמו צווי מיידי ועכשווי, וגם תפילה לפעמים אינה מתקבלת מיד ולפעמים אינה מתקבלת כלל, וישנן עוד סיבות רבות. בכל אופן במציאות רואים ששכר אינו מספיק וצריך גם צווי, ואין בזה שום ריח של קושיא. גם הרמב"ם שמשגיג על הרמב"ם וסובר שתפילה אינה חיוב, טעמו אינו משום ה-"קושיא" של המ' אלא מסיבות אחרות כמבואר מדבריו בהשגות.

דבר נוסף, חיובי התורה לא באו רק כדי שנקיים אותם, אלא הם אמת כשלעצמם, דהיינו שהאמת היא שהתורה חייבה לקיים את המצוות, וגם אם היינו עושים אותם הדברים לשם תועלת, התורה צריכה להודיע שיש בדבר מצוה וכך היא האמת, שהתורה באה ללמד לנו מהו רצון ה', בין אם נעשה את המעשים בלאו הכי

ובין אם לא. יש גם השלכה מעשית לכך, שכשאנו יודעים שמעשה מסויים הוא רצון ה' מוטל עלינו לכוין בזה לשם מצוה ואז יחשב למצוה ואם נכוין רק להנאתינו ולא נדע שיש בדבר מצוה הדבר לא יחשב למצוה, שמצות צריכות כונה.

ג) לפני שניגש לביאור דברי הרמב"ם נקדים יסוד פשוט שאף שיש בתפילה תועלת, מטרת המצוה אינה התועלת שבה אלא כדי לידבק בה' או לחזק את האמונה ביסודות התורה. והוא דבר עקרוני לא רק בתפילה אלא בכל המצוות. כל המצוות כולם טעמם רוחני דהיינו קרבת ה' ותועלת רוחנית ולא תועלת גשמית לאדם, גם מצות שיש בהם תועלת לאדם מטרתם אינה התועלת שבה אלא העניין הרוחני שבהם, למשל בעונג שבת טעם המצוה אינו הנאת האדם כמובן אלא זכר ליציאת מצרים ומעשה בראשית וקרבת ה' שבה, וכן במעשרות המטרה היא הדאגה לעני וכהן ולא התעשרות הנותן. וכן בשאר המצוות המטרה היא רוחנית, והשכר או התועלת שבהם הם תמריץ כדי לקיים את המצוה, דהיינו שאף שיש תועלת במצוות המטרה אינה התועלת אלא העניין הרוחני שבה. כך גם בתפילה, ודאי שהתפילה מועילה וזה התמריץ להתפלל, אבל מטרת התפילה אינה התועלת שבה אלא קרבת ה' ויראת ה' שמושגת בה על ידי התפילה והבקשה מה', כפי שכותב הרמב"ם (מו"נ ג לה, מד). יש תועלת בתפילה כמו שכותב הרמב"ם במקומות רבים, אבל היא אינה מטרת המצוה אלא אהבת ה' והדעות הישירות כמו שכתב הרמב"ם במו"נ (שם).

ד) עתה נבוא ל"ראיות" שכביכול הרמב"ם סובר שתפילה אינה מועילה.

כותב הרמב"ם (ג מד) "רצוני לומר שכוונת העבודות ההם זכרון השם תמיד ויראתו ואהבתו ושמירת המצוות כולן, ושיאמין בשם ית' מה שהוא הכרחי לכל בעל דת שיאמינהו, והם התפלה וקריאת שמע וברכת המזון ומה שנדבק בהן". המ' מדייק מלשון "הכרחי" שכוונת הרמב"ם לדבריו (ג כח) שיש אמונות מסויימות בהם יש ערך בעצם האמונה בעצמה ולא משום התועלת המעשית שבה, כמו יחוד ה' וידיעתו ויכולתו ורצונו, ויש דעות שאין בהם ערך כשלעצמם אבל יש בהם ערך מעשי כמו האמונה שמי שחוטא יענש. אין ערך גדול בידיעה זו מצד עצמה, אבל יש בה תועלת מעשית שכך אנשים לא יחטאו. (דוגמא מענייני העולם הזה: הידיעה שהאש שורפת אין בה ערך כשלעצמה, אבל יש בה חשיבות מעשית לזיהור שלא להישרף). מפרש המ' ש"האמונות ההכרחיות" שבפרק זה (ג כח) אינן אמיתיות כשלעצמם, דהיינו שבאמת הבורא לא מעניש את החוטא, אבל התורה ציוותה להאמין בדבר שאינו אמיתי רק כדי להשפיע על אנשים שלא יחטאו. ומחבר המ' את הדברים, שכוונת הרמב"ם שהתפילה באה כדי להאמין באמונות הכרחיות הכוונה לסוג הב' של האמונות, כגון שהבורא מנהיג את המדינה, ואותם אמונות לדעתו אינן נכונות מצד עצמם ומוכח שגם מה שהתפילה מועלת אינו נכון מצד עצמו, עכת"ד.

דבריו של המ' הם שאמונה הכרחית שכתב הרמב"ם (ג לב), היא אמונה שאינה נכונה מצד עצמה אבל התורה חייבה להאמין בה משום שיש בכך תועלת לעולם כמו האמונה בשכר ועונש שיש בה תועלת כדי שהחוטא לא יחטא מפחדו מעונש. הדבר חסר הגיון לחלוטין מצד עצמו, וגם מפורש בדברי הרמב"ם שלא כך כמו שנבאר. כוונת הרמב"ם במורה נבוכים (ג לב) לגבי שלש סוגי האמונות פשוטה. הרמב"ם כותב שם שיש שלש סוגי אמונות, הראשונה היא אמונה שאין בה תועלת מעשית אבל יש ערך גדול בעצם האמונה כשלעצמה, כמו האמונה ביחוד ה' ואחדותו, ידיעתו, יכולתו, רצונו, וקדמותו (דרך אגב משפט זה עצמו סותר את כל דברי המ' שידעתו יכולתו וקדמותו הם אמונות שאינן נכונות לדעת הרמב"ם). השנייה היא להיפך, אמונה נכונה, שאין חשיבות בידיעתה מצד עצמה אבל יש בה תועלת מעשית, כמו האמונה שה' מעניש את החוטא, אין ערך עצמי לאמונה זו אבל יש בה תועלת שלא יחטאו. השלישית גם כן אמונה נכונה אבל אין בה לא זה ולא זה, לא תועלת מעשית ולא ערך עצמי. כמו שאר החכמות. בשני הסוגים הראשונים כותב הרמב"ם שיש חיוב להאמין ובסוג שלישי אין חיוב להאמין. הרמב"ם לא כותב ולא רומז בשום צורה שאין אמת ב"אמונה הכרחית", פשוט שכוונתו שכל שלש האמונות אמיתיות ונכונות אלא שיש הבדל ביניהם בחשיבות שלהם עצמם ובתועלת שלהם, וכמו שהאמונה הראשונה והשלישית שהזכיר הרמב"ם שם הם אמונה נכונה, גם האמונה האמצעית נכונה. הדבר מפורש בלשון הרמב"ם בהמשך הפרק: "שכל מצוה אין הפרש בין שתהיה מצוה עשה או מצוה לא תעשה, שיהיה עניינה להסיר העול, או להעיר על מדה טובה מביאה לטוב החברה, או נתינת דעת אמתני שראוי להאמינו: אם לפי הענין בעצמו, או בהיותו הכרחי בהסיר העול, או בלמוד מדות טובות". דברי הרמב"ם ברורים שהאמונות הם "דעת אמיתית", ולדעה אמיתית זו יש שני סוגים: או דעה שהתורה ציוותה להאמין בה משום חשיבותה בעצמה "לפי הענין בעצמו", או משום שהיא הכרחית בהסיר העול", דהיינו אמונה הכרחית, מפורש שהאמונה הכרחית היא אחת משתי הסוגים של "דעת אמיתית" דהיינו אמונה אמיתית. בהערה כאן הבאנו עוד שני מקומות בהם כותב הרמב"ם במפורש שאמונה הכרחית גם היא אמיתית, ובארנו היטב את דברי הרמב"ם⁶.

⁶ אני מציג כאן משא ומתן שהיה לי עם המ' בנושא זה.

דברי המ'.

טוען שמ"ש הר"מ על אמונות הכרחיות לתיקון ענייני המדינה כמו האמונה בשכר ועונש, אין כוונתו שאלו אמונות שאינן אמיתיות, אלא שלא ציוותה התורה להאמין בכל אמונה אמיתית, למשל לא ציוותה להאמין כי $2=1+1$, אבל אמונות אלו ציוותה להאמין בהן מפני שהן הכרחיות לתיקון ענייני המדינה, ומ"מ הן גם אמיתיות. אבל אינך יכול להסביר לפ"ז מדוע כתב הר"מ שהכרחיות באמונות אלו היא לתיקון ענייני המדינה. הרי גם בלא המדינה נצרך לדבריו לכל יחיד לידע שיש שכר ועונש אם יחלל שבת וכדומה. למה אמונת שכר ועונש נצרכת לתיקון ענייני המדינה דווקא ולא לאיסור אכילת חזיר? אלא מחוורתא כמ"ש נרבוני וכל המפרשים האפיקורסיים שלאמונות הללו מטרה פוליטית דווקא, "לתיקון ענייני המדינה", כי ההמון יגנבו ויאנסו וירצחו אם ידעו האמת דלית דין ולית דיין.

תשובתי.

נביא את דברי הרמב"ם בשלימותם ללא השמטות והדברים יהיו ברורים ומאירים.

ראשית נאמר שוב שאין כל מקום לדון על דבריו הברורים של הרמב"ם שחוזר פעמיים בפרק זה שאמונה הכרחית היא אמיתית. בפעם הראשונה כותב הרמב"ם (הובא לקמן) שאמונה הכרחית היא "דעת אמיתית". בנוסף כותב הרמב"ם שיש חמש טעמים למצות: לימוד אמונה שיש לה ערך עצמי, אמונה שמועילה להסרת עול, אמונה המועילה למידות טובות, מצוה שעניינה הסרת עול, מצוה שעניינה מידות טובות. בהמשך שוב כותב כך הרמב"ם ומקצר יותר ומחלק את המצות לשלש חלקים: החלק הראשון הוא הקניית אמונה, בין אמונה שחשיבותה מצד עצמ ובין אמונה הנצרכת לתיקון המדינה, כאן כלל הרמב"ם את שתי סוגי האמונות כאחד, החלק השני הוא הסרת עול והחלק השלישי הוא מידות. וכך כותב הרמב"ם ביחס לשלש טעמי המצות "שלא יתנו דעת מן הדעות האמתיות, ולא ילמדו מדה טובה, ולא ירחיקו העול". כאן קורא הרמב"ם גם לאמונה הכרחית וגם לאמונה שיש בעצמה תועלת "דעות אמתיות". מפורש בדבריו שכל האמונות הם אמת גם ההכרחיות. בהמשך (ג לא) מפרט שוב הרמב"ם את כל פרטי המצות, וכותב הרמב"ם פעמיים שכל הדעות שהתורה ציוותה להאמין בהם הם דעות אמתיות "והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמידות, ובמעשה ההנהגה המדינית... ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצות". גם שם כולל הרמב"ם את כל האמונות כאחד וקורא להם אמונות אמתיות, ולא מזכיר שם אפשרות של האמת אמונה שקרית לצורך תיקון המדינה.

עתה נברר את דברי הרמב"ם. הרמב"ם בפרק זה בא לברר באופן כללי את טעמי המצות במיוחד מצות כאלה שעניינם להנחיל אמונות. הרמב"ם (ג כח) כותב פעמיים בפרק זה שכל מצוה טעמה הוא או הקניית אמונה אמיתית כשלעצמה, או הסרה מעול, או הקניית אמונה הכרחית, שלדעת הרמב"ם היא אמונה שבאה לתיקון המדינה בשני אופנים: להקנות מידה טובה או לדאוג להסרת עול. "שכל מצוה אין הפרש בין שתהיה מצות עשה או מצות לא תעשה, שיהיה עניינה להסיר העול, או להעיר על מדה טובה מביאה לטוב החברה, או נתינת דעת אמת שראוי להאמינו, אם לפי הענין בעצמו, או בהיותו הכרחי בהסיר העול, או בלמוד מדות טובות". בהמשך כותב הרמב"ם שוב שהאמונה ההכרחית שעניינה תיקון המדינה היא אמונה שגורמת למידות טובות או להסרת עול כמו האמונה שהקב"ה מעניש מי שעושה את חבריו "כי פעמים שתתן המצוה אמונה אמתית היא המכוונת לא זולת זה, כאמונת היחוד, וקדמות השם, ושאינו גוף, ופעמים תהיה האמונה ההיא הכרחית להסיר העול או לקנות מדות טובות, כאמונה שהשם יתעלה יחר אפו על מי שיעשוק כמו שאמר וחרה אפי והרגתי, וכאמונה שהוא יתעלה ישמע צעקת העשוק או המאונה מיד העושק והמאנה ככתוב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני". מתבאר מדבריו שאמונה הכרחית אינה דוקא כללות האמונה בשכר ועונש, שבזה לא מצאנו מצוה מפורשת להאמין אף שזה מעיקרי האמונה, אלא אמונה בעונש על מעשים מסויימים שגורמים להפרעה בחברה כמו תפילה שלדעת הרמב"ם אחד מטעמיה הוא חיזוק האמונה שהקב"ה שומע צעקת עשוק.

אם כן יש מצות מיוחדות שהטעם שלהם הוא אמונה בזה שהקב"ה מעניש מי שממרה את פיו בענייני תיקון המדינה דהיינו מידות טובות או הסרת עול. ישנו חלק נוסף של מצות שעניינם הקניית אמונה אמיתית כשלעצמה כמו האמונה ביחוד ה'. בסוג מצות אלו לא מצאנו מצות מיוחדות להאמין שמי שעובר עליהם יענש, והטעם פשוט שבמצות אלו לא שייך בנוסף לעצם המצוה, לצוות גם להאמין שמי שעובר על המצוה יענש כדי לגרום לקיום מצות אלו, למשל לומר שמלבד המצוה להאמין ביחוד ה' יש מצוה נוספת להאמין שמי שלא יאמין ביחוד ה' יענש. שהרי במצות שתכליתן האמונה יש צווי בפני עצמו להאמין ביחוד ה' ובמצוה המביאה לזה, ומה יוסיף צווי על אמונה נוספת דהיינו להאמין שיש עונש למי שלא יאמין ביחוד ה', הרי אם אדם יאמין ביחוד ה' די בכך, ואם לא יאמין בזה, גם במצוה להאמין בשכר ועונש לא יאמין ואין בה שום תועלת. התורה ניתנה למי שמאמין בה, ובמצות שיש בהם תיקון המדינה לא הסתפקה התורה בעצם הצווי שלא לעשוק וכדו' משום שיש אנשים שיעברו על הצווי למרות שהם מאמינים בו, משום התועלת שיש להם בעבירה, ולכן הוסיפה עונש לעובר על הצווי וציוותה גם להאמין בעונש. אבל במצות שעניינם עצם האמונה בלבד כצווי להאמין ביחוד ה', מספיק הצווי להאמין בהם עצמם והאדם יאמין, ומה יוסיף צווי נוסף להאמין שיש עונש למי שלא יאמין ביחוד ה'. במציאות רואים שמי שמאמין בתורה שומר שבת, אבל יש אנשים שלמרות אמונתם אינם זהירים בענייני ממון או מספרים לשה"ר משום התועלת או ההנאה שבזה, וזה גם אחרי שיש עונש, וכל שכן אם לא היה עונש שהיו כאלה שהיו עוברים על כך.

ובלאו הכי במצות שעניינם אמונה מסויימת מספיקה המצוה שמלמדת אותנו את האמונה, וכיון האמת נודעה לנו נאמין בה, ואין תועלת תמריץ של עונש. לדוגמא לא שייך שמורה למטמתיקה יאמר לתלמיד אם לא תאמין $1+1=2$ תקבל עונש. אם התלמיד מבין את זה הוא יאמין גם בלא העונש ואם לא יעזור העונש. אבל כן שייך שאב יאמר לבנו אם תכה את אחיך תקבל עונש, בזה אף שהמעשה רע הוא יכול לעשות אותו אם לא ירתע מהעונש.

אם כן קושייתו של המ' מדוע לא כתב הרמב"ם שהאמונה בשכר ועונש היא לצורך כל המצות גם אלו שאין עניינם תיקון המדינה אין בה ממש, ישנם רק שתי סוגי מצות: מצות שעניינם תיקון המדינה דהיינו מידות והסרת עול, או אמונה בדבר הגורם לכך, ומצות שעניינם האמת אמונה שיש ערך בעצם האמונה. האמונה בשכר ועונש מועילה לכל המצות שעניינם תיקון המדינה, ולא למצות שעניינם אמונה בלבד שבהם אין תועלת בהוספת אמונה על שכר ועונש. מצות שבת עניינה אמונת חידוש העולם, שהיא אמונה שיש בה ערך כשלעצמה, ולכן האמונה בשכר ועונש אינה מוסיפה שום דבר לחוק מצוה זו ומספיק הצווי על מצות שבת כדי שאדם יקיים אותה. אם יש בשבת גם תועלת לתיקון המדינה, האמונה בשכר ועונש מועילה גם לה.

דרך אגב, אם היתה כאן קושיא היא היתה קשה גם לדרכו של המ', שהרי גם לשיטתו יש איזה טעם לכל מצות התורה אם להקנות מידה טובה או לטעם אחר כמו שכתב הרמב"ם, ומדוע לא כתב הרמב"ם שהאמונה בשכר ועונש היא כדי

מלבד דברי הרמב"ם המפורשים, גם מבחינת ההגיון הדבר מופקע לגמרי לומר שהתורה ציונה להאמין דעה שאינה נכונה משום תועלת חברתית. מושכל ראשון הוא שהתורה לא ציונה להאמין בדבר שאינו נכון כגון שכתב הכוזרי (א סז), וכל המורה נבוכים בנוי על יסוד זה, לדוגמה בפתחה כותב הרמב"ם שהסיבה שהניענו לכתוב את ספרו היא משום שחלק מהדברים לפי פשוטם סותרים את השכל של המעמיקים בפילוסופיה ולכן רצה לישב ביניהם. מה הקושי? נאמר שהדברים באמת סותרים והתורה ציונה להאמין בהם משום התועלת שבאמונה זו. וכך כל הספר (למשל ב טז, ועוד) סובר על העיקרון שהתורה לא מצוה להאמין בדבר שאינו נכון. גם במציאות אי אפשר לצוות על כך, למשל נאמר לאדם אתה מחוייב להאמין ש $1=1=3$ האם יוכל להאמין בכך גם אם ירצה? הרי הוא יודע את האמת. אם באמת היה נכון שהתורה מצוה על כך, היה אבסורד שמי שיועד את האמת אינו מקיים את צווי התורה, שהרי התורה מצוה להאמין באמונה שאינה אמת, כמפורש ברמב"ם שהצווי הוא "להאמין" אמונות הכרחיות ולא רק לימנע בפועל מהעול. הדברים כה פשוטים שבושה לאינטליגנציה לדון על כך בכלל.

אותם מפרשי הרמב"ם שפרשו שאמונות הכרחיות הם אמונות שאינן אמת מצד עצמן, כתבו כך מפני שהם עצמם סברו שאין עונש על החטא, ולכן כתבו דבר כ"כ לא הגיוני, אבל דעת הרמב"ם ודאי שאינה כן. וגם ההגיון והאמת אינו כדבריהם. (ראה דברי הר"י קאפח שהבאנו בהקדמה).

ממילא גם אם נאמר שטעם מצות תפילה היא משום אמונה הכרחית שה' שומע לעשוק, לא היה בזה סתירה לכך שהאמונה בתפילה היא אמת, כיון שהאמונות הכרחיות נכונות מצד עצמן.

מלבד זה רק ודאי שטעם מצות תפילה אינה משום אמונה זו שהקב"ה מציל העשוק מיד העושק, שהיא שייכת זה בתור טעם לתפילה להינצל מיד עושק וכדו', שהוא מיעוט קטן מאוד מכלל התפילות. אלא עיקר טעם המצוה כדי ליחד מחשבתו בבורא ולידבק בו כדברי הרמב"ם המפורשים (מו"נ ג נא, ושם לב) "ודע שמעשה העבודות האלו כלם, כקריאת התורה, והתפלה, ועשות שאר המצוות, אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות הש"י ולהפנות מעסקי העולם". התועלת שבתפילה אינה טעם המצוה אבל היא תמריץ למצוה, דהיינו שהקב"ה קבע שהתפילה תועיל כדי שאנשים יתפללו וידבקו בו, וגם ימנעו מלעשות עול כמו שכתבנו לעיל.

ה) נעבור ל"ראיה" נוספת של המי: הרמב"ם במו"נ (ג לב) כותב שטעם מצות הקרבנות הוא להפריש את האנשים מעבודה זרה. וכותב שכדי להפריש אנשים ממה שהורגלו בו צריך להרגילם לאט לאט, ולכן לא היה שייך לומר שלא יקריבו בכלל, אלא בתחילה יחדה התורה את כל הקרבנות לבורא, כאמצעי למטרה שכולם יפרשו מע"ז ויהיו עובדי ה'. דוגמה לכך מביא הרמב"ם ממצות התפילה. וזו לשונו "והיה המנהג המפורסם בעולם כולו שהיו אז רגילין בו והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה, להקריב מיני ב"ח בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים... לא גזרה חכמתו ותחבולתו המבוארת בכל בריאותו שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולבטלם, כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו, כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל, והיה דומה אז כאלו יבא נביא בזמננו זה שיקרא לעבודת השם ויאמר השם צוה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם מחשבה מבלתי מעשה, ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקים מהיותם לנבראים ולעניינים דמיוניים שאין אמתות להם לשמו ית', וצונו לעשותן לו ית'".

המ' הבין משום מה שכתוב כאן שהתפילה אינה מועלת מצד עצמה, והיא רק אמצעי לדביקות מחשבת בה', שאינה יכולה להיות בזמנינו בלא תפילה.

כל הקורא דברי הרמב"ם מבין שאין כאן כלל עיסוק בשאלה אם התפילה מועילה מצד עצמה או לאו, כמו שאין עיסוק בזה בשאלת הקרבנות אם הם מביאים תועלת או לא. דברי הרמב"ם נוגעים רק לטעמי המצוות. הרמב"ם כותב שטעם מצות הקרבנות היא להפריש מע"ז, ועצם הקרבן אינו המטרה. גם לגבי מצות התפילה סובר הרמב"ם שהטעם שחייבה התורה להתפלל הוא כדי לייחד מחשבתו בבורא יתברך, אבל התפילה אינה מטרה בעצמה, כדבריו שהובאו לעיל (ג נא), ולו היינו במדריגה שהיינו יכולים ליחד מחשבתנו ללא תפילה לא היה חיוב להתפלל אף שהיה בתפילה תועלת להשגת המבוקש (כשיטת הרמב"ן שבאמת סובר שאין מצוה מהתורה להתפלל). ורק משום שאנו לא במדריגה זו, חייבה התורה להתפלל כדי שנייחד מחשבתנו בבורא. טעם מצות התפילה ודאי שהוא כדי ליחד המחשבה בבורא ולא משום התועלת שבתפילה, אבל אין זה אומר שאין תועלת, הבורא קבע שהתפילה תועיל כדברי הרמב"ם במקומות רבים שהובאו לעיל, והסיבה היא כדי שנתפלל ונייחד מחשבתו בבורא.

(דרך אגב, פרק זה (ג לב) כולו סותר את דברי המי בכל הספר. בפרק זה מפורש שהנבואה אמת כפשוטה "וכמו שהיה מחכמת השם להסב אותם במדבר עד שילמדו גבורה... וכל זה היה במצות אלהיות על יד משה רבינו, על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה. אם כן מפורש שהבורא משנה את טבע הנמצאות ועושה אותן ואין בכך ביטול לחוקי הטבע "והיא שהאותות כלם אף על פי שהם שנוי טבע ישנה השם איש אחד מאישי הנמצאות", ועוד).

ו) נעבור ל"ראיה" האחרונה. כותב הרמב"ם "ואומרו למען אמצא חן בעיניך, מורה על שמי שידע הבורא הוא אשר ימצא חן בעיניו, לא מי שיצום ויתפלל לבד, אבל כל מי שידעהו הוא הנרצה המקורב, ומי ששכלו הוא הנקצף בו המרוחק". מבין המי שהתפילה עצמה אין בה ערך משום שאין בה תועלת.

שיקיימו את כל המצוות, וגם לדעתו מוכרח לומר כמו שכתבנו שמצוות שעניינם אמונה אין טעם לחייב באמונה אחרת כדי שיקיימו אותם מצוות או שבאמת גם זו תכלית התורה.

לא רק שאין מכאן ראייה אלא יש ראייה להיפך. הרמב"ם מדקדק שהתפילה "לבד" אינה התכלית אלא ההשכלה בבורא. וזה דבר פשוט כמו שכתבנו לעיל שהתפילה אף שהיא בעצמה מצוה ויש בה ערך עצמי מצד המצוה שבה, היא אינה תכלית מצד עצמה אלא אמצעי לידבק בבורא וזה טעם המצוה. הרמב"ם לא כותב שאין ערך בתפילה, אלא שהיא לבד אינה התכלית אלא צריך "גם" לידבק בבורא. כך מפרש את הרמב"ם גם בשו"ת מהר"ם אלשקר (ס' קז) כמו שהביא שם. גם אם יתעקש המתעקש לפרש שאולי לשון לבד היא לאו דוקא, עדיין אי אפשר להביא ראייה להיפך שאין ערך בתפילה מצד עצמה.

דבר שני והוא העיקר. גם במשפט זה לא עוסק הרמב"ם כלל בשאלה אם תפילה מועילה, אלא עוסק בשאלה מה מטרת התפילה ומה הערך שבה. וכותב שעיקר המטרה היא ידיעת הבורא, אין זה אומר שהתפילה לא מועילה והיא לא מתקבלת אלא שהמטרה אינה התועלת שבתפילה אלא ידיעת הבורא שבה בעיקבותיה כמו שכתב הרמב"ם בדבריו שהובאו לעיל. פשוט שזה שהתפילה עצמה אינה מטרה זה לא אומר שאין בה תועלת, למשל אדם שעובד קשה רק כדי להרויח כסף, ודאי שיש תועלת בעבודתו שמרויח בזה כסף, אבל אין בזה ערך כיון שתכלית החיים היא ידיעת הבורא. האם זה שאין בזה ערך אומר גם שאין בזה תועלת? לא. לא זו בלבד שאין ממשפט זה של הרמב"ם ראייה לדברי המ', אלא שבמשפט קודם כותב הרמב"ם במפורש שתפילה כן מועילה, וזו לשונו "ידע כי אדון החכמים משה רבינו ע"ה בקש שתי בקשות, ובאתה התשובה על שתי הבקשות, הבקשה האחת, היא בקשו ממנו יתעלה שיודיעהו עצמו ואמתתו, והבקשה השנית והיא אשר בקש תחלה שיודיעהו תארו, והשיב יתברך על שתי השאלות, בשיעד לו בהודיעו אותו תארו כולם ושהם פעולותיו, והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא". אם כן משה ביקש מהבורא – וגם נענה.

נמצא שכל דברי המ' בפרק זה בספרו הם תרגיל של יצירת אשליה אופטית. הוא מעביר דיון שנוצר בדברי הרמב"ם על כך שמטרת התפילה היא דביקות בבורא, לכך שאין תועלת בתפילה בשעה שאין שום קשר בין הדברים. דברי הרמב"ם פשוטים, ה' שומע תפילה והיא מועילה, אלא שמטרתה היא הדביקות בבורא.

ז' חשוב גם להזכיר בהקשר זה את דבריו החריפים של הרמב"ם בסוף הפתיחה למורה הנבוכים, וז"ל "ואני משביע באלהי ית' כל מי שיקרא מאמרי זה שלא יפרש ממנו אפילו דבר אחד, ולא יבאר ממנו לזולתו, אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדמני מחכמי תורתנו הידועים... ואם יראה לו בו שום הפסד כפי מחשבתו, יפרשהו וידין אותו לכף זכות, ואפילו בפירוש רחוק. כמו שחוייב עלינו בחק המונינו, כל שכן בחק ידועינו וחכמי תורתנו המשתדלים להועילנו באמת כפי השגתם". אם כן הרמב"ם כותב שלא בא לסתור דבר מדברי חז"ל וספרי הנבואה, ואם מישהו מבין בדבריו דבר שסותר את דבריהם מוטל עליו לפרש את דברי הרמב"ם כדבריהם ולא להיפך. וכתב הר"י אברבנאל (מו"נ פ"ח) "ומזה הולידו רבים ממושעי עמינו... לא די שיחסו לרב הדעות הנפסדות שקצת דבריו יורו עליהם, ושלא דנו אותם לכף זכות ואפי' בפירוש רחוק כמו שצוה עליו בהקדמת ספרו, אבל גם העיזו פנים לייחס אליו דעות לא כיון אליהם, ופרשו דבריו בפירוש רחוק כדי לדונו לכף חובה, ואין ספק שעתידין הם ליתן את הדין על הדבר הזה בעונש גדול כל הימים", דהיינו שלא די שגם במקומות המועטים שיש קצת קושיא מדברי הרמב"ם לא פירשו את דבריו כפי הראוי, אלא גם המציאו קושיות ורמזים שאין בהם ממש כדי להפך דעת הרמב"ם לדעתם. גם לגבי התפילה מפורש הרבה בחז"ל שהתפילה מועילה "אין תפילתו של אדם נשמעת וכו'" ועוד, וודאי שגם דעת הרמב"ם כן. דברי הרמב"ם הללו סותרים גם את כל גישתו של המ' להיתלות ברמזים שאין בהם ממש בדברי הרמב"ם כדי לדחות את כל דברי התורה וחז"ל ודברי הרמב"ם המפורשים במקומות אחרים. הרמב"ם כותב שמוטל עלינו לעשות הפוך ולפרש את דבריו באופן שיתאימו לחז"ל, כל זה גם אם היה איזה קושיא משמעותית באותם רמזים, אבל למעשה אין בהם התחלת קושיא כמו שכתבנו. בדומה לזה כתב הר"י אברבנאל לפרש מה את הכתוב שהביא הרמב"ם בסוף הפתיחה "פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים", שהרמב"ם בא לומר שהלומד מורה נבוכים צריך שיפרש דבריו באותן שתואם לעקרי האמונה ולא להיפך ח"ו. והארכנו בזה בסוף הספר בפרק מיהו הראוי ללמוד פילוסופיה, וקצת בהקדמה.

מצות מעשיות

א) נקדים שתי יסודות שנוגעות לביאור טעמי המצות של הרמב"ם.

הרמב"ם מאריך בסוף מורה הנבוכים בטעמי המצות. רבים מטעמי המצות שכותב שם הרמב"ם נוגעים לתיקון העולם והאדם, למשל הרמב"ם כותב שטעם מצות שמיטה הוא שהארץ תנוח ויהיה לה כח להוציא פירות. לגבי מצות השמחה ברגלים הטעם הוא שיתקבצו העם ויהיה בעם ישראל אחדות ושמחה (ג מג). לענין הקרבנות כותב הרמב"ם (ג מה, מו) שטעמם להרחיק את העם מע"ז ולהפנות את כל העבודות לשם המיוחד. ולא כותב שהטעם משום קרבת ה' ועבודתו.

מאידך, מצאנו בכמה מקומות גם במורה נבוכים וגם במשנה תורה שהרמב"ם כותב טעמים נוספים למצות, שהם טעמים רוחניים שעניינם עבודת ה' עבודתו ויראתו. פעמים כותב זאת הרמב"ם ביחד, לדוגמא ביחס למצות שבת כותב הרמב"ם שטעם המצוה הוא גם כדי שיהיה מנוחה לגוף, וגם כדי לחזק את האמונה בחידוש העולם (מו"נ ג מג, וע"י שם ג לב, שלא הזכיר הטעם הראשון), ופעמים שכותב טעם אחד חיצוני יותר, ורק במקום אחר כותב הרמב"ם טעם נוסף פנימי יותר. למשל לענין התפילה כותב הרמב"ם (ג כח) שטעמה כדי לחזק את האמונה שהעשוק כאשר יזעק לה' ה' יענה לו ואמונה זו גורמת להסיר את העול מבני אדם. במקום אחר (ג נא) כותב הרמב"ם שטעם התפילה הוא רוחני ופנימי, והוא כדי ליחד מחשבתו בבורא ולידבק בו "ודע שמעשה העבודות האלו כלם, כקריאת התורה, והתפלה, ועשות שאר המצות, אין תכלית כוננת רק להתלמד ולהתעסק במצות הש"י ולהפנות מעסקי העולם, וכאלו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו". כך גם מצאנו בכמה מקומות שבמורה נבוכים כותב הרמב"ם טעם חיצוני למצות ובמשנה תורה כותב טעם אחר רוחני יותר. גם במצות הקרבנות מדברי הרמב"ם במשנה תורה (מעילה ח ה, מעה"ק ב יד) נראה שטעמם כדי לעבוד את ה' ולהתקרב אליו ולא רק להוציא מעבודה זרה.

בביאור הדברים כתב הרמב"ם (מו"נ ג מג) "וכן הוא עוד בענייני התוריים, כי התורה תתדמה בטבע תמיד ותשלים העניינים הטבעיים על צד אחד, כי הטבע אינו בעל מחשבה והשתכלות, והתורה שיעור והנהגת השם שחנן השכל לכל בעל שכל". דהיינו שדעת הרמב"ם היא שהתורה מועילה גם בענייני הטבע "על צד אחד" דהיינו שאין זה כל הטעם של המצוה, אבל יש תועלת למצוה גם בענייני הטבע והתורה מתאימה לעולם ולטבע, ולכן כותב הרמב"ם טעמים שמראים כיצד שמירת התורה מועילה גם לענייני הטבע, אין זה אומר שזה כל הטעם של המצות, אלא שיש למצות גם תועלת גשמית. לכן כתב הרמב"ם בהרבה מצות גם טעמים שמראים כיצד המצות מועילות לעולם, וגם טעמים רוחניים ופנימיים יותר שהם הטעם הפנימי של המצוה. באגרת תימן מבאר הרמב"ם יותר את הדברים, ומחלק בין שלימות חיצונית ושלימות פנימית ששניהם נמצאים במצות, וכותב שעיקר מעלת התורה היא בשלימות הפנימית שבה ובה נבדלת התורה משאר הדתות, ומציין שמי שאינו חושב כך הוא כסיל: "כך הדבר בכסיל שאינו יודע סתרי כתבי הקודש ופנימי המצות, כשירצה לערוך דתו זאת אל דת המזויפת הנפעלת יחשוב שיש ביניהן ערך ודמיון, הואיל וימצא בדת ה' איסור והיתר ובדת המזויפת הנפעלת כמו כן, ובדת ה' ימצא מיני עבודות ובנפעלת כמו כן מיני עבודות, ודת ה' יש בה צוויים הרבה ואזהרות ועונשים ושכר, וכמו כן בזאת המזויפת הנפעלת ואלו היה יודע פנימיותה, היה יודע שהדת האלהית האמתית שחכמתה בפנימיותה ושאיין לה שום צווי ולא אזהרה שאין בפנימיות שלה דברים המביאים תועלת בשלמות האדם, ומרחיקים ממנו נזק שמונע ממנו השלמות ההיא, ויגיעו לו בהם מעלות המדות ומעלות הדעות להמון כפי יכלתם וליחידים כפי השגתם, ובהם יהיה הקבוץ האלהי המעולה והמגיע והחונה על שתי השלמות האלו, כלומר השלמות הראשונה - שהיא התמדת קיומו בעולם הזה על מיטב העניינים הנאותים לאדם, והשלמות השנייה - שהיא השגת המושכלות כמו שהם בעצמם כפי כחו של אדם".

כך כותב גם הריטב"א (ספר הזכרון עמ' עד) בהסבר דברי הרמב"ם, וז"ל "שטעם זה (בנושא הקרבנות) וטעמים אחרים שכתב הרמב"ם במצוות, כי לא מאשר יאמין הוא שהוא עיקר טעם המצוה ההיא, אלא שרצה לתת קצת טעם בהם עד שאפי' ההמון שבו ידע להשיב בהם גם לאפיקורס בדברים שכליים קצת".

ב) נקודה נוספת. הרמב"ם כותב טעמים למצות, אבל ודאי שהדבר שמחייב אותנו אינו טעם המצוה אלא צווי הבורא. למשל הרמב"ם כותב שמאכלות אסורות מזיקים לבריאות וזה הטעם שאסרתם התורה. פשוט שהבעיה במי שאוכל מאכלות אסורות אינה עצם זה שהזיק לבריאות אלא שעבר על צווי הבורא שצויה לשמור על הבריאות בדרך זו של הימנעות ממאכלות אסורות. לכן יש גם עונש מלקות על העובר עבירה זו, אף שמצד חוסר השמירה על הבריאות לא היתה סיבה להעניש, שהרי הנזק לבריאות בעונש גדול מהנזק שבאכילה, אלא העונש וחומרת האיסור היא מצד שעבר על צווי הבורא לשמור על הבריאות.

מסיבה זו, אין קשר בין טעמי המצות, לגודל החיוב לקיים אותם. החיוב לקיים הוא מכח צווי הבורא בהם, והטעם הוא רק להסביר לנו מדוע צויה הבורא. באופן עקרוני גם אם לא היה טעם כלל למצות היינו חייבים לקיים מצד שהתורה חייבה אותנו. וכך כותב הרמב"ם (מו"נ ג כו) ביחס לפרטי מצות מסויימות שאין להם טעם ומכל מקום חייבים לקיים מכח צווי הבורא. לכן החמירה התורה מאוד בקיום המצות, ויש מצות שחייבים עליהם מיתה כרת ומלקות, כמו שהאריך בזה הרמב"ם במורה נבוכים (ג מא), והעידו על הרמב"ם

עצמו שהחמיר גם במידות חסידות, והרחיק ונלחם באנשים שזלזלו בקיום המצות, ובאגרת תימן חיזק הרמב"ם את האנשים הנמצאים בשמד תחת סכנה, שלא יבטלו את המצות שיכולים לקיימם "ומי שלא יתכן לו לצאת בשום זמן, לא ינהל נפשו לאט ויפשע בעצמו ויעשה הפקר לחלל השבת ולאכול אסורים ויעלה על לבו שפרק מעליו עול התורה, שהתורה הזאת לא יוכל להמלט ולהנצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם. לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו, בין ברצונו בין שלא ברצונו, אבל הוא נענש על כל מצוה ומצוה שבטל מן הצווים, כלומר ממצות עשה, וגם יענש על כל מה שיעבור ממצות לא תעשה. ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה החמורות שלא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להן, אבל ירבעם בן נבט, שחיק עצמות, יענש על העגלים שחטא בהם והחטיא את ישראל וכמו כן יענש על שבטל מצות סוכה בסוכות. וזה העיקר יסוד מיסודי התורה והדת, ולמדוהו ועשו היקש עליו".

ג) נעבור להבדיל לדברי המ'. המ' רוצה לומר שכיון שלדעתו טעמי המצות שכתב הרמב"ם קלושים וחלקם לא שייכים היום אין חיוב כל כך לקיים את המצות. לפי מה שכתבנו, אין שייכות בין שני הנושאים. החיוב לקיים את המצות הוא מפני הצווי ולא מפני הטעם. ובנוסף יש טעמים נוספים למצות שהם שייכים גם היום. מעניין לציין שביחס לקרבנות גם בפירוש הנרבוני כותב שלדעת הרמב"ם עיקר טעם הקרבנות הוא מפני עבודת ה' ולא להוציא מעבודה זרה, ומה שכתב הרמב"ם שבא להוציא מע"ז הוא סיבה מדוע דוקא סוגי עבודות מסוימות אסרה התורה, וזה כדי להוציא מע"ז. ודבריו הובאו בפירוש שם טוב (ג לב). גם מדבריו רואים ברור שהטעמים שכתב הרמב"ם אינם הכל, ואין שום קושיא מדוע גם היום אנו מצויים בקרבנות. (מיותר לציין שהמ' לא הביא את דברי הנרבוני כאן שסותרים את דבריו, אף שמצהיר לכל אורך הספר שהולך בדרכו).

האסמכתא שמביא המ' לדבריו מדברי הרמב"ם (כ מז) שהתורה באה להקל העבודות והטרחים, היא הטעיה, הרמב"ם שם מביא פסוקים שאומרים שהקב"ה לא העביד את ישראל כעובדי ע"ז, והכוונה שהמצות אינם דורשות הרבה מהאדם והם מותאמות לטבע העולם, אין כאן שום רמז לומר שאין כל כך חיוב לקיים את המצות, אדרבא כל ההקשר של דברי הנבואה שמביא הרמב"ם שם הוא תוכחה לישראל שיקיימו את המצות כיון שאין בהם כל כך טורח.

ד) הרמב"ם כותב (ג לד) שהתורה מדברת על הכלל, ואינה תלויה בזמן ובמקום. דהיינו שגם מצד הטעם החיצוני של המצות, אף שישנם אנשים או זמנים מסויימים שלהם הטעם אינו נוגע, מכל מקום אי אפשר לחלק ולתת תורה מיוחדת לכל אדם, ולכן התורה חייבה את כולם בשוה גם מהטעם החיצוני שלהם. אחר שהתורה חייבה החיוב הוא מכח צווי הבורא וזה הוא מקור החיוב, ולכן הוא נוהג בכל זמן ובכל מקום, ולכן גם אם נאמר שכיום בטלו חלק מהטעמים יש חיוב לקיימם מכח הצווי כמו שהיה חיוב לקיים בזמן שהיו שייכים הטעמים מכח הצווי. בנוסף, שאר הטעמים של המצות ודאי שייכים גם היום וגם מכח שאר הטעמים יש חיוב לקיימם. המקור לחיוב המצות כיום הוא מכח הצווי, וגם שאר טעמי המצות שייכים גם כיום.

ה) דבר נוסף, אין זה נכון לומר שחלק מטעמי המצות בטלו. לדוגמא ביחס לקרבנות שכותב הרמב"ם שהם באו להוציא מע"ז, אמנם העבודה בפועל לאליל אינה קיימת היום ברוב העולם המתורבת, אבל היסודות של העולם האלילי שהם הערצת הטבע הכח והחומר עד כדי ליחס להם אלילות, הם היסודות של תרבות המערב היום (כידוע משיטתו של שפינוזה), די בדבריו של המ' שקורא למדעי הטבע "אלקים" להוכיח זאת. המעשים שמורים על ביטול כחות הטבע ונתינת הממשלה לבורא הכל מועילים ושייכים מאוד גם בימינו, וחלק מההתנגדות לקרבנות היום נובעת מאותם יסודות אלילים של יחוס חשיבות נעלה לבעלי חיים וכחות הטבע, ולכן הטעם של הרמב"ם להקרבנות שייך גם היום. גם שאר טעמי המצות שכתב הרמב"ם (חלקם הובאו לעיל) שנוגעים לטבע, כמו המנוחה וחיזוק האחדות, שייכים היום אף יותר מבעבר. הסיבה לכך היא שטעמי המצות לא נבעו מתרבות מסויימת אלא הם התייחסו לטבע האנושי שהוא קיים בכל הדורות בשוה. למשל, הטבע האנושי הוא להעריץ חומר וכח ובכל דור הדבר ימצא בטוי שונה, והקרבנות באה להוציא מתפיסה זו להגדל ולרומם את בורא הכל היחיד והמיוחד. גם שאר טעמי המצות שכתב הרמב"ם, נובעים מהכרת הטבע של האדם שהוא נצחי, והתורה מתייחסת לטבע ומתקנת אותו כדברי הרמב"ם (יש מאמר יפה מאוד של הרב סולביציק בשם "זה סיני" שמסביר את הדבר).

ו) דברי הרמב"ם שהתורה תדבר על הרוב, וגם אם לפעמים הטעם אינו שייך לאדם פרטי עדיין גם הוא חייב לקיים את המצוה מפני שאי אפשר לתת תורה מיוחדת לכל אחד, הם ברורים בעצמם, והדבר נוהג בכל מערכת חוקים. למשל, חוקי כל מדינה מועילים לרוב האנשים ויש אנשים שלהם אין תועלת בשמירת החוקים, ובכל זאת החק מחייב אותם משום שאם כל אחד יחליט מה מתאים לו המערכת תקרוס. גם טעמי המצות החיצוניים מחייבים את כולם למרות שאינם שייכים במקצת האנשים, אין בכך שום דבר תמוה כמו שמתאמץ המ' לנסות ולהראות. דברי הרמב"ם שהתורה לא כוללת את כל המקומות וכל הזמנים אין כוונתם לומר שישנם מצות מסויימות שבטל הטעם שלהם ובכל זאת אלפי שנים יהיה צורך לקיימם רק משום שפעם היה להם טעם, אלא כוונתו לומר שגם בזמן שהטעמים שייכים, ישנם אנשים מסויימים שאצלם לא שייך הטעם או שיש זמנים מסויימים בכל אדם שהטעם אינו נוהג, ובכל זאת יש חיוב לקיימם משום שאי אפשר לחלק בין האנשים והזמנים, וזה הגיוני מאוד ונוהג בכל מערכת חוקים כמו שמציין הרמב"ם. אין בזה סיבה שצריך לקיים את המצות היום גם אם הטעם שלהם בטל לכל האנשים והזמנים, הסיבה לחיוב המצות היום היא כמו שכתבנו לעיל, א, משום שהטעם לא בטל לגמרי גם היום, ב, שיש טעמים אחרים שהם לא בטלו, ג, שצווי הבורא על המצוה הוא המחייב, והערך בקיומה הוא קיום רצון ה' שבה.

ז) המ' מקושש ראיות לדבריו וטוען שהיו "אוכלוסיות שלימות" שהפסיקו לקיים מצות מחמת דברי המורה נבוכים בטעמי מצות אין בדבריו כל ראייה שהיו אוכלוסיות שלימות אלא אנשים יחידים, וגם הם מסתמא לא עשו כן מכח דברי המו"נ אלא משום שנטו מעצמם אחר דעות הפילוסופים. זו היתה המציאות, בתקופתו של הרמב"ם, שרבים נטו מעצמם אחרי הפילוסופיה ונתפסו לדעות רעות והמורה נבוכים עצר את הסחף והחזיר אותם לקיום התורה והמצות. הדברים מובאים בכתבי הראשונים מאותה תקופה למשל בדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א א תי"ח, ובחיבור מנחת קנאות) ועוד. גם פרשני הרמב"ם דקדקו במצות מעשיות כמו שהביא המ' בעצמו ולא הגיעו למסקנא שהגיע אליה המ', לא ביחס לקיום מצות בפועל, ולא בפירוש טעמי המצות של הרמב"ם, כמו שהבאנו לעיל בשם נרבוני לגבי טעמי הקרבנות.

ח) המ' מנסה ליצור תאוריה חסרת הגיון לחלוטין, והיא שיש חיוב לשמור את המצות אבל לא "להתאמץ" לשם כך יותר מידי, לדעתו רק כשהדבר נח צריך לקיים אותה. המ' לא מספק הסבר הגיוני לדבר המוזר הזה, שהרי אם התורה אמת וניתנה מהשמים צריך לקיימה בדיוק כפי שניתנה לפי כל הכללים שקיבלנו, ואם אינה אמת ח"ו, אין טעם לקיים שום דבר ממנה. כדרכו ככל שהדבר מנוגד יותר להגיון הוא מאריך יותר בסיפורים ודברי ריק כדי ליצור אשליה אצל הקורא כאילו דבר זה הגיוני וקיים במציאות. הדבר כל כך מופרך, עד שבסופו של הפרק מודה המ' שאין הגיון לקיים מצות ללא אמונה (המ' בחפשו נאשיות אחר סיבה לשמירת מצות ללא אמונה, מנסה לטעון שמי שמקיים מצות הספרים שחיבר ישארו בישראל בניגוד למי שפורש מהציבור, גם אם זה היה נכון זה רק ביחס למי שחיבר ספרים, ובנוסף זה גם לא נכון. יש שומרי מצות שספריהם נשכחו וכן להיפך). במציאות רואים שמי שאינו מאמין בתורה גם אינו מקיים אותה, הנסיונות של המ' לומר כאילו היו כאלה שלא האמינו בתורה וקיימו אותה אינן אמת, מי שקיים אותה היה מי שהאמין בה או לפחות שהסתפק בה, ישנם מקרים מעטים מאוד של אנשים שמקיימים את התורה מסיבות צדדיות כמו רצון להיות חלק מחברה מסויימת, אבל זה נדיר, וכמעט כל מי שאינו מאמין אינו מקיים, משום שאין כל הגיון לקיים את התורה בלא אמונה בה. קל וחומר שאין שום דרך וצורה ליחס שטות זו לרמב"ם שהאריך בכל ספריו בחיוב לקיים את המצות, ודרש למסור עליהם את הנפש בשעת השמד, וחייב מיתה ומלקות לעובר על מצות מסויימות, שלדעתו ברור שהחיוב לקיים את המצות הוא ברור ומוחלט.

במאמר מוסגר, המ' מנסה להביא ראייה לדבריו מדברי נרבוני שלדעתו "רומז" שאין חיוב כל כך לקיים את המצות, הרמז הוא מדברי נרבוני שסיים שאף שאין המצות משתנות בשנויי הזמנים, המצות נתנו לחיים ולא למיתה וכמו שדרשו וחי בהם. לדעתו של המ' יש כאן רמז - "ברור!" שאין צורך להתייחס למצות כל כך ברצינות והעיקר הוא לחיות ולהיות מהחיים ואם המצות מקשות על החיים אין צורך לקיימם. הוא מקשה על דבריו מכמה מקומות בדברי נרבוני שהתייחס בשלילה גם למי שביטלו את המצות מחמת אונס שמד, ושיבח את מי שמסרו נפשם על קיום התורה, ומסתבך בסתירה זו ולא מעלה דבר ברור. כל הקורא את דברי נרבוני מבין היטב שאין כאן שום "רמז", נרבוני אחר שכותב שחיוב המצות הוא בכל זמן, רק מצטט את דרשת חז"ל מהכתוב וחי בהם שבמקום סכנה אין חיוב לקיים את המצות, וזה הכל. דבריו תואמים את ההלכה שאין חיוב לקיים את המצות במקום סכנה, כך גם הבין את דברי בפירוש שם טוב, ולכן כתב שיש לזה שלשה יוצאים מהכלל והם ע"ז ג"ע ושפיכות דמים כדרשת חז"ל הידועה. אין כאן שום רמז להבנתו של המ' ואין שום סתירה בדבריו של נרבוני, שאף שדעותיו אינן נכונות הם רחוקות ממה שהמ' הביא בשמו.

ט) נברר בקצרה את יחסו של הרמב"ם לרוחות רעות וכדו' ולהלכות התלויות בהם.

במשנה תורה הלכות ע"ז ובסוף ספר מורה נבוכים, כתב הרמב"ם שכל הדברים שאינם טבעיים כקמיעות רוחות רעות ושדים אינם קיימים במציאות, דהיינו שאין שדים ורוחות והקמיעות אינם מועילים באמת. הרמב"ם לא פירש את דברי הגמרות העוסקים בנושאים אלו, אבל המאירי שגם כן הלך בדרכו של הרמב"ם פירש את דברי הגמרא לענין זוגות לפי שיטה זו. כך כתב המאירי (פסחים קט ב) "בכמה מקומות ביארנו שבאותם הזמנים היו העם נמשכים אחר דברי' המוניים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה ודרכי האמורי לא חששו בהם חכמים לעקרם וכל שכן במה שהיה הרגילות אצלם בו כל כך שהיה טבעם מקבל בענין חזוק או חולשה וכמו שהעידו בסוגיא זו דקפיד קפדינן ליה דלא קפיד לא קפדינן ליה וממין דברים אלו הוא שהיו רגילים להזהר מן הזוגות וכשתקנו חכמים ארבע כוסות שלא לגרוע או להוסיף מצד אותם ההבלים הוצרכו לרוב רגילותם לתת טעם לדבריהם". אם כן המאירי פירש שהגמרא באה ללמד שדברים שהעולם עושים משום חשש שדים וכדו', אף שאין בהם אמת מצד עצמם, אין איסור לחוש להם כל עוד אינם דברים שיש בהם איסור של דרכי האמורי וכדו', ולא זו בלבד שלא נאסרו, אלא גם כשחז"ל תקנו תקנות התחשבו בחששות של העולם ותקנו את התקנות באופן שלא יהיה חשש שדים וכדו'.

בדרך זו הלך גם הרמב"ם. שהרמב"ם סובר שאין אמת בכל הדברים הללו, ולכן פירש שדברי הגמרות שנאמרו בהקשרים אלו אינם חיובים או מצות אלא כוונת הגמ' שמי שרוצה לנהוג בכך רשאי. ובאמת דברי הגמ' בכל המקומות הללו לא נאמרו בהקשר של חיוב או מצוה אלא כסיפור דברים האסורים משום סכנה. לגבי זוגות אומרת הגמ' מפורש שמי שאינו מקפיד לא מקפידים עמו כמו שהביא המאירי. לגבי נטילת ידים שחרית הגמ' בשבת (קח ב) לא מזכירה זאת בתור מצוה גם לא מדרבנן אלא בתור סיפור דברים שיש רוח רעה שאינה עוברת עד שנטילים ידים ג' פעמים ומי שנוגע באברים מסויימים קודם נטילה תקצץ ידו דהיינו שהדבר מזיק. לדעת הרמב"ם הגמ' מביאה את אמונת ההמון ואומרת שאפשר לנהוג כך אבל אין חיוב בזה, וכמו שכתב המאירי לגבי זוגות, ולכן לא הביאם בהלכות.

ישנם מקומות שהגמ' הזכירה כחות רוחניים כטעם להלכות מסוימות. במקומות אלו שהדברים נזכרו בהקשר הלכתי יחסו של הרמב"ם היה שונה, והם נפסקו להלכה ברמב"ם. הגמ' בשבת מביאה רשימת דברים שיותר לצאת בהם בשבת, חלק מהם הם סגולות, כמו קמיע, שן של שועל מסמר מן הצלוב וכדו'. את כולם פוסק הרמב"ם להלכה (הלכות שבת יט יד) "ויצאה האשה באבן תקומה ובמשקל אבן תקומה שנתכוין ושקלו לרפואה, ולא אשה עוברת בלבד אלא אפילו שאר הנשים שמא תתעבר ותפיל, ויוצאין בקמיע מומחה". אם כן, אף שהרמב"ם כותב שאין ממש בקמיעות, התיר לצאת בהם בשבת וסובר שאינם משא כיון שהעולם מחשיבים אותם. רואים כאן ברור שחשיבות ההלכה היתה כל כך מוחלטת בעיני הרמב"ם, עד שאף שסבר שאין אמת בסגולות, את ההלכות שנאמרו בגמ' בהקשר לכך קיבל.

את ההלכה של גדר הסמוכה לגינה, שמפשט דברי הגמ' נראה שגובה הגדר הוא ד' אמות משום עין הרע, ואילו הרמב"ם כתב שמספיק י' טפחים, ביאר הרמב"ם בתשובותיו לחכמי לונל שדברי הגמ' נאמרו דרך דחייה, אבל דעת חכמי הש"ס עצמם שגובה הגדר הוא י' טפחים, והביא שם כמה ראיות לזה מדברי הגמ' במקומות אחרים שמוכח שם שאין חיוב לעשות גדר בגובה ד' אמות בגינה. דרך זו לומר על תירוצים בש"ס שנאמרו דרך דחייה במקום שתירוץ הגמ' נראה דחוק מסברא ובמקומות אחרים נראה מדברי הגמ' שלא כך, מצויה במקומות רבים וכל הראשונים הזכירוה. למשל בריטב"א (ב"ב קלו א) בר"ן (ב"מ מט א) בשטמ"ק (ב"ק יח א) במאירי (שבת ו א), ועוד רבים, והוא ידוע לכל מי שמכיר דרכי הש"ס, אין מכאן שמץ ראיה שהרמב"ם ח"ו לא קיבל את ההלכות. ראיה ברורה לכך, שהגר"א (קנח סק"ג) שהתנגד לשיטת הרמב"ם בעניני רוחות, קיבל את דבריו בענין גדר י' טפחים משום שיש לפרש בריוח את דברי הגמ' שמספיק גדר י' טפחים.

גם ביחס לדברי הרמב"ם שלא הזכיר על ההלכה שהשומע קול יכול ליתן גט על סמך הקול, שצריך שלא יראה בבואה דבבואה משום חשש שד. הסיבה לפסיקה זו אינה משום חוסר אמונתו של הרמב"ם בדברי חז"ל ח"ו, אלא שמדברי הגמרא עצמה מוכך כך, וכמו שכתב הכס"מ במקום (גירושין ב יג) "אבל רבינו שהשמיט זה נראה דסבירא ליה דבתר דמייתי תנא דבי רבי ישמעאל לא צריכי לבבואה כלל דכי היכי דלא חיישינן לצרה משום בשעת הסכנה הכי נמי לא חיישינן לשד וכ"כ בנמוקי יוסף בשם הריטב"א ורבו". אם כן גם הריטב"א שודאי קיבל את כל דברי הש"ס על שדים סבר שלמסקנת הגמ' אין צריך בבואה, ואין כאן כל ראיה לכך שהרמב"ם לא קיבל את דברי חז"ל.

ראשונים ואחרונים אחרים אמנם חלקו על הרמב"ם ביחס לשדים ורוחות וסברו שיש בהם ממשות, ולכן פסקו שצריך ליטול ידיים שחרית משום סכנה (שוב לא שנאמרה כאן הלכה מיוחדת, אלא שכיון שיש בזה סכנה צריך להימנע מכך ככל סכנה שצריך להימנע ממנה), אבל זו מחלוקת נקודתית ביחס לדברים שנאמרו בחז"ל הנוגעים לרוחות אם הם כפשוטם, או שאין כוונת חז"ל לומר שהיו באמת רוחות אלא להניח למי שמאמין בהם על מנהגו בדברים שאין בהם איסור, אבל אין כאן שום מחלוקת ביחס לדברים שנאמרו בתורה ובחז"ל בתורת מצוה או חיוב שהם אמת וחייבים לקיימם, ולכן הרמב"ם חייב מיתה ומלקות ומסירת נפש על דברי התורה. החילוק בין דברים שנאמרו כהלכה וחיוב ובין דברים שנאמרו על רוחות שלא בתורת חיוב הוא ברור ומוכח בדברי הרמב"ם ללא ספק.

י) נעבור להבדיל לדברי הבלע של המי'. המי' מאריך בדברי להג והיתול על שומרי התורה, ומנסה לטשטש את ההבדל הברור ברמב"ם בין הלכות לדברים שנאמרו ביחס לרוחות שלא בהקשר הלכתי. אין בדבריו כל הסבר לדברי הרמב"ם הנחרצים בחיוב מסירות הנפש על שמירת המצות, ובמסירות הנפש של הרמב"ם עצמו על שמירת המצות, מלבד דברי היתול ולעג אין כל תוכן שכלי בדבריו. מדברי הרמב"ם אין שום ראיה לחוסר חשיבות לדברי חז"ל אלא להיפך, ודברי הרמב"ם ביחס להלכות שתלויים בשדים הוא משום שאפשר בקלות לפרש את דברי הגמ' באופן שיתאימו לשיטתו וכך נהגו כל הראשונים לפרש את הגמ' בצורה שלא יהיה דוחק לשיטתם, וגם בנושאים אלו רבים מהראשונים והאחרונים כתבו כדברי הרמב"ם אף שהאמינו ברוחות, כמו שהבאנו. במקום שלא היה ניתן לפרש את דברי הגמ' באופן אחר, כמו בהלכה של יציאה בקמיעות בשבת, פסק הרמב"ם את דברי הגמ' ללא שום שנוי.

יא) לפני שנדון ביחס לדברי המדע שנזכרו בחז"ל, נקדים ונאמר שאין שום קשר בין שאלה זו לשאלת החיוב לקיים את המצות. גם אם היינו מקבלים את כל דברי ההבל של המי' ואומרים שההלכות התלויות במדע משתנות אם יתברר לנו שהמדע ישתנה, ואפילו אם היינו אומרים שגם בהלכות שאינן תלויות במדע יש כח לפרש את דברי התורה שלא לפי חז"ל ח"ו, כל זה נוגע רק לשאלה אֵיך נקבעת ההלכה, אין זה נוגע כלל לשאלה מהי רמת החיוב לקיים את המצות, גם לפי הנחה זו כל דבר שיתברר לפי העיון שהוא רצון ה' יש חיוב גמור לקיימו מכח התורה. המי' ניסה לטשטש את ההבדל בין השאלות אבל באמת הן אינן נוגעות זו לזו.

יב) עתה לגבי הסמכות לקביעת ההלכה. ביחס לנושאים הלכתיים שאינם קשורים למדע פשוט בגמ' ובראשונים שהסמכות היא בידי חז"ל ואין לנו כח לחלוק על הש"ס ולאחרונים לחלוק על ראשונים. זו לשון הרמב"ם (ממרים א א) "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן". בהקדמה לפירושו המשנה כותב הרמב"ם גם ביחס לתנאים עצמם "ועושים אנשי כל דור דברי קודמיהם עקר ומוציאים מהם ומולידים תולדות". כבר נכתב הרבה בנושא (עי' למשל קובץ עניינים סי' ב), ולא זהו המקום להאריך בזה.

לגבי היחס לדברי המדע הכתובים בחז"ל, או להלכות שנובעות מקביעות מדעיות שכיום ידוע שהם לא נכונות, נכתב כבר הרבה, למשל בספר השתנות הטבעים בהלכה לרב נריה גוטל, ובספר אמונה טהורה לרב אביגדור אמיתי (פני"ג). עיקרי הדברים המובאים שם, שיש מהראשונים סוברים שהידיעות המדעיות בחז"ל מקורן מסורת שהיתה להם, ולדעתם הם אמת מוחלטת וההלכות הנובעות מהם יש חיוב לקיימם. את הסתירה בין הידוע אז למה שידוע היום מיישבים באופנים שונים. ויש סוברים - וביניהם הרמב"ם - שהידיעות המדעיות שבש"ס מקורן בידע המדעי שהיה בזמנם. לשיטה זו, יש סוברים שההלכות שנקבעו כתוצאה מכך תלויות בנכונות הדברים בכל דור, ואם אנו יודעים שהדברים אינם נכונים היום, או משום שהשתנו הטבעים או מסיבה אחרת, הולכים לפי מה שידועים היום (ע"י העמק שאלה קכה, העמק דבר שמות כב ל, והרחב דבר שם), ויש סוברים שלא הולכים לפי המדע היום, משום שאף שההלכות נקבעו לפי המדע, התורה נתנה כח לחז"ל להחליט לפי מה שהיה נראה להם בזמנם ורצון התורה לעשות לפי מה שחז"ל קבעו, או שיש טעמים נוספים להלכה מלבד הטעמים שזכרו בש"ס, או מסיבות אחרות. המחלוקת המפורסמת ביותר היא לגבי הריגת כינה שלפי הגמרא מותר כיון שאינה מתרבה מזכר ונקיבה ולפי הידוע היום הכינה מתרבה מזכר ונקיבה, ונחלקו הפוסקים אם מותר להרוג כינים היום. הדבר דומה לרב שיפסוק שמותר לחלל שבת כדי לרפא חולה בצורה מסויימת שכיום המדע חושב שהיא מרפאת, שאם אחר כמה זמן המדע יחזור בו ויקבע שדרך זו אינה מרפאת את החולה (דבר שקורה הרבה) יהיה אסור לחלל שבת ברפואה זו. אין בכך כל שייכות ונגיעה לשאלת היחס למצות בכלל או לסמכותם של חז"ל בענייני קביעת ההלכה, שבוזה לכל הדעות הקובעים הם חז"ל ואין לנו שום כח לחלוק עליהם משום גם שהם גדולים הרבה יותר מאיתנו, וגם משום שהתורה קבעה ונתנה את הכח לחכמי ישראל להחליט ולקבוע. הנסיון למסמס את ההבדל הברור בין מדע שנקבע לפי אנשי המדע, לתורה שנקבעת לפי חכמי התורה משולל כל הגיון ואינו אלא תרגיל הטעיה של אפיקורסים.

יג) ביחס לדיני טריפות. בגמ' נחלקו אם טריפה חיה או לא, ונפסק שאינה חיה. כיום ידוע שחלק מהטריפות חיות. הרמב"ם ושאר הראשונים פסקו שמתחשבים במה שהיה בזמנם דהיינו שטריפה שאז לא היתה חיה נחשבת טריפה גם היום למרות שכיום היא חיה. הטעם לכך כתב הרמב"ם משום ועשית ככל אשר יורוך. אפשר לפרש את כוונתו שכיון שהתורה נתנה כח לחז"ל לפסוק כך נקבעה הלכה גם אם בפרטים מסויימים הטעם אינו שייך בזמנינו. אבל יותר מסתבר שכוונת הרמב"ם היא שההלכה נקבעה לפי מה שהיה בזמנם, וכיון שבזמנם בדרך כלל הבהמות לא היו חיות עם טריפות כאלה קבעו חז"ל שהם טריפה גם אם תשתנה המציאות ואותם טריפות יהיו חיות משום שנוי שיהיה בטבע הבהמות או שימצאו רפואות טובות יותר. הסיבה לכך היא שהגורם לאיסור טריפה אינו העובדה שהבהמה אינה חיה, אלא התורה קבעה שמומים מסויימים נחשבים טריפה, ומה שהטריפה לא היתה חיה בזמנם עם מומים אלו אינו סיבה לאיסור אלא סימן לכך. והרי יש סוברים בגמ' שטריפה חיה, ומשמע שחוסר החיות אינו סיבת האיסור, וגם למ"ד אינה חיה זהו סימן ולא סיבה. הדבר דומה למלאכת חול המועד שנמסר לחכמים לקבוע מהו האיסור ומה שקבעו אסור מהתורה, וגם בטריפות התורה מסרה לחכמים לקבוע אלו טריפות נאסרו והם אותם שלא היה מצוי שיחיו בזמנם, ואלו הם הטריפות שאסרה התורה. בדרך זו כתבו החזו"א (אה"ע כז ג) והאגרות משה (ח"מ ב עג ד), וכתב האגרות משה שזו הכוונה בדברי הרמב"ם. גם הרשב"א בתשובותו (א צח) כתב כעין סברא זו וביאר שיתרת נחשבת טריפה גם אם היא חיה כיון שהיא מסוג הטריפות.

על כל פנים בין אם נאמר שההלכות התלויות במדע נקבעות לפי המדע היום, ובין אם נאמר שהם אינן משתנות משום שהתורה נתנה כח לחז"ל להחליט לפי מה שנראה להם בזמנם, אין לזה קשר לשאלה על תוקף חיובם של המצות, ולכן הרמב"ם עצמו פסק שלוקין על הטריפות ואין שום צל של ספק בחיובם ובחומרותם.

יד) דברי הרשב"א שאין לקבל עדות מי שמעיד שטריפה חיה הם ברורים ומסתברים מאוד. הרשב"א לא דיבר על בדיקה מדעית אלא על עדות אדם אחד, וברור לכל בעל שכל שאין לקבל עדות אדם אחד או כמה בודדים לסתור דברים הידועים לנו, משום שהוא יכול לשקר או לטעות בהרבה דברים. גם היום המדע אינו חולם לקבל עדות של אדם אחד או כמה בני אדם, ונסוי מדעי מתבסס על עשרות אלפי בדיקות. דברי השחצנות והלעג של המי' מראים רק את הטפשות שלו עצמו ואין בהם קורטוב של שכל והגיון. מכל מקום היום שידוע במדע שיש טריפות חיות, ולא רק לפי עדות עד אחד, אי אפשר לומר את תירוצו של הרשב"א שהדברים אינם אמת, וצריך לומר כמו שכתבנו לעיל בשם החזו"א והאגר"מ.

טו) סיכומו של דבר, בדברים שאינם תלויים במדע התורה מסרה את הכח לחז"ל, והעובר על דבריהם הוא זקן ממרא לכל הדעות. לגבי הלכות התלויות במדע יש סוברים שהולכים לפי המדע שבזמנינו כיון שבמדע חכמי המדע קובעים, והלכה שתלויה במדע אם המציאות השתנתה גם ההלכה התלויה בה תשתנה וזה עצמו רצון התורה. ורבים סוברים שגם בזה הולכים אחר ההלכה שנקבעה על ידי חז"ל, משום שהתורה נתנה את הכח לחז"ל להחליט ומה שהחליטו בזמנם זהו רצון התורה או מסיבות אחרות. בין שנאמר כך ובין שנאמר כך אין בזה שום שייכות לשאלת סמכותם של חז"ל והחיוב לקיים את דבריהם ודברי התורה, שבוזה ודאי שהתורה חייבה בכל תוקף לקיים את המצות ולמסור עליהם את הנפש כדברי הרמב"ם באגרת תימן. הרמב"ם עצמו לא אז כמלא נימא מההלכה, וגם בהלכות שתלויות ברוחות או בדברי רפואה לא אז מההלכה.

חופש הרצון

הנושא של חופש הרצון נידון באריכות גם בעת העתיקה וגם בעת החדשה, לא באנו להקיף אם הנושא אלא רק לציין בקיצור כמה נקודות הנוגעות לעניינו.

א) נתחיל מיחס התורה לנושא. אחד מיסודות התורה הוא שיש לאדם בחירה חופשית ולכן הוא חייב לקיים את התורה ומקבל שכר ועונש על כך. הדבר כתוב בהרבה פסוקים כמו "מידכם היתה זאת לכם" ועוד, ובחז"ל במקומות רבים "הרשות נתונה", וכן בכל הראשונים באריכות, וכ"כ הרמב"ם בכמה מקומות (הלכות תשובה א-ג, הקדמה למסכת אבות ועוד).

העיקרון של חופש הרצון אומר קודם כל שיש רצון דהיינו נפש רוחנית חיה שהיא רוצה, וכמו כן שיש ביד האדם להטות את רצונו לכל אשר יחפוץ. אין זה אומר שאין השפעות חיצוניות על הרצון, אלא שהשפעות אלו אינן שוללות את היכולת של האדם לבחור בכל צד שיחפוץ אלא לכל היותר מקשות קצת עליה. לדוגמה אדם שהרגיזו אותו והוא כעסן בטבעו, יש שני גורמים שמטים את הרצון שלו לפגוע במי שהרגיזו אותו: א, העובדה שהרגיזו אותו. ב, העובדה שהוא כעסן בטבעו. בכל זאת יש לו בחירה והוא יכול גם להחליט שלא לכעוס.

כמו כן, קיומו של רצון חפשי נוגע רק בנקודת הרצון, אבל אין זה אומר שהאדם יוכל לבצע את מה שהוא רוצה - ישנם הרבה דברים שהאדם רוצה ואינם יוצאים לפועל מסיבות חיצוניות, סיבות אלו יכולות להיות מחוץ לאדם או בתוכו. לדוגמה אדם רוצה להיות גדול בתורה אבל נמצא במקום שאין ספרים ואין רבנים, או שהוא חרש עיור שאינו יכול לשמוע ולקרא, הוא לא יגדל בתורה למרות רצונו כיון שיש גורם חיצוני המונע מהרצון לצאת לפועל. דוגמה נוספת, אדם רוצה להיות צדיק בעל מידות, אבל הוא נולד עם מידות קשות מאוד, וחוסר יכולת להתרכז ולעבוד על עצמו. יתכן מאוד שלמרות רצונו הוא לא יצליח לשנות הרבה את מידותיו, אבל הרצון נשאר. העיכוב שיש לו מצד המידות הוא חיצוני ביחס לרצון, וגם לאותו אדם יש רצון חפשי אלא שיש מניעה חיצונית שמונעת מהרצון לצאת לפועל. אלו הדברים שכותב הרמב"ם (מו"נ א לד) שאדם שנולד עם מידות קשות לא יוכל להגיע לשלימות של מידות וממילא גם לשלימות שכלית שתלויה בהם. הרצון שלו יכול להיות טוב, אבל אין באפשרותו להפוך עצמו לבעל מידות טובות מאוד כיון שנולד עם מידות קשות, בדיוק כשם שאדם שנולד עיור ורוצה להיות אדם שרואה, לא יוכל להוציא את רצונו לפועל כיון שנולד עיור - הרצון קיים אבל הוא לא יצא לפועל.

ב) בנקודה זו של היכולת להוציא את הרצון לפועל, יש שאלה. אם ישנם אנשים שיש להם תכונות שמונעות אותם להיות צדיקים, כיצד נצטוונו במצות התורה. התשובה היא שבאופן תאורטי היתה אפשרות שהאדם יולד עם תכונות שלא מאפשרות לו לקיים את התורה למרות רצונו. אבל בפועל הקב"ה ברא את האדם עם תכונות שהוא יכול לקיים את התורה "אין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו", והתכונות הקשות יכולות לכל היותר למנוע מהאדם להגיע לשלימות, שזה דבר שהאדם לא מחוייב בו, אבל לקיים את המינימום שהתורה דורשת יכול כל אדם. לכן דייק הרמב"ם בלשונו (א לד) וכתב שאדם עם תכונות קשות אינו יכול להגיע "לשלימות" אבל למה שהתורה דורשת הוא יכול להגיע, כך פרשו הר"א קרקש והר"י קאפח את דברי הרמב"ם שם, כמו שנביא בהמשך.

ישנו גם הבדל בין אדם לאדם בחוזק הרצון ובמאמץ שנצרך מצידו כדי לקיים את התורה. לאדם בעל תכונות טובות מספיק קצת רצון ומאמץ כדי לקיים את התורה ולאדם עם תכונות קשות צריך הרבה רצון ומאמץ. כך כותב הרמב"ם (הקדמה לפירוש מסכת אבות פרק ח) גם ביחס למידות וגם ביחס למעלות השכליות "יתכן שיהיה בטבע מוכן אל מעלה או אל פחיתות, בשיהיו פעולות זו קלות עליו מפעולות זולתה. משל זה, שיהיה אדם שמיזגו נוטה אל היובש, ויהיה עצם מוחו זך, מעט הלחיות, הנה זה יקלו עליו הזכירה והבנת העניינים יותר מאשר על איש בעל ליחה לבנה, רב הליחות במח. אבל אם יונח אותו המוכן במיזגו אל זאת המעלה, מבלי לימוד כלל, ומבלי שיעורו בו כח - הרי הוא ישאר סכל בלא ספק. וכן אם ילמדו ויבוננו את זה עב הטבע, רב הליחות - הרי הוא ידע ויבין, אבל בקושי וביגיעה". גם שם מדגיש הרמב"ם שההבדל בין האנשים הוא "בפעולות" דהיינו ביכולת להוציא את הרצון לפועל, אבל בעצם הרצון אין הבדל ביניהם ויתכן שרצונו של בעל הטבע הגס חזק יותר מרצונו של בעל הטבע הדק.

ג) רבי חסדאי קרשקש היה מגדולי הראשונים, והוא סבר שאין חופש רצון מוחלט. הוא הגדיר את הדבר שהרצון חפשי מבחינת עצמו ומוכרח מבחינת סיבותיו. דהיינו שלאדם יש נפש ויש רצון שבאופן תאורטי יכול להיות חפשי ולהחליט בין שני צדדים (בשונה מדעתם של חלק מהוגי הדעות בימינו שנביא בהמשך, שאין לאדם נפש ואין רצון), אלא שבפועל הרצון מושפע מדברים אחרים שהם גורמים לו להחליט כאחד מהצדדים. כך הסביר הר"ח קרשקש את הצויים של התורה, שהם באו להשפיע על הרצון להחליט לצד הטוב. את השכר ועונש הסביר כתוצאה מחוייבת מהעבירות ולא כעונש על אשמה של החוטא. לשיטתו יש נפש ויש רצון אלא שבפועל הרצון מושפע מדברים אחרים.

הדברים קשים מאוד מהרבה סיבות, גם ההסבר של הר"ח קרשקש לזה שיש צווי ויש שכר ועונש קשה, שהרי אם ידוע לנו שאין באמת בחירה, ממילא בטלה המשמעות של צווי התורה, וכל ערך שלהם הוא בתנאי

שנחשוב שיש בחירה. ועוד שמה התכלית והמשמעות בצווי ובבחירה ובשכר ועונש אם הכל מחוייב. אם יש בחירה מובן שרצון הבורא להיטיב ולכן ציוה אותנו ונתן לנו שכר, אבל אם הכל מחוייב מדוע ברא ה' את כל זה, ומה התכלית בכלל בבריאת העולם והאדם, וכך יש קושיות נוספות כמו שכתבו הראשונים. גם פסוקי התורה וחז"ל מייחסים אשמה לחוטא, וכותבים שיש חופש לרצון. לכן כל הראשונים חלקו על שיטה זו, גם מכח הסברא שלא יתכן לומר שאין רצון, וגם מכח פסוקי התורה וחז"ל שמבואר בהם שיש רצון חפשי.

ד) הרצון שמדובר עליו כאן הוא היכולת של האדם לקבוע אם לעשות מעשה מסויים או לחדול, דהיינו הרצון החיצוני ביותר שקיים באדם. אמנם לרצון יש רובדים רבים מאוד, שהם עמוקים הרבה יותר מאותו רצון חיצוני, ואותם רובדים עמוקים של רצון הם הגורמים והמניעים את הרצון החיצוני. כל זה גם כשמדובר ברצון נפשי פסיכולוגי. כל שכן כשמדברים על רצון של הנשמה הקדושה שבאדם שבוה עוסקת התורה, שהמדע לא עסק כלל בזה ואין לו יכולת לעסוק בזה, בדיוק כמו שהפיזיקה אינה יכולה להבין במוזיקה. בספרי האמונה שלנו - בעיקר במקובלים ובעלי החסידות כמו מי השילוח ורבי צדוק הכהן מלובלין, וגם בספר אורות הקודש לראי"ה קוק דן בנושא זה באריכות - עסקו גם ברובדים העמוקים של הרצון, וזה תחום אחר של רצון שאנו לא עוסקים בו כאן, אבל חשוב לדעת על קיומו.

ה) נעבור למדע. בפלוסופיה הקדומה וגם בעת החדשה דנו הרבה על חופש הרצון. ישנם הטוענים שכל החלטות האדם מחויבות ונקבעות לפי שלשלת סיבות הגורמות אחת לשניה שהם מחייבות את האדם להחליט מה שהחליט, ואין ביד האדם כלל להיות שליט על רצונו. שיטה זו אינה נוגעת רק ברצון, אלא בכל דבר שקיים במציאות, לשיטתם המציאות כולה היא שרשרת של סיבות ומסובבים שכל אחד גרם לשני, והחידוש שלהם הוא שאפי' הרצון שהוא הדבר שיותר מכל דבר אחר נראה שהוא חפשי - גם הוא נובע גורמים שהשפיעו עליו כיצד להחליט.

בתקופה הקדומה גם המצדדים בכך שאין חופש רצון הכירו בקיומה של נפש שיכולה באופן תאורטי להחליט אלא שבפועל היא מושפעת מסיבות חיצוניות. בתקופה האחרונה הדעה שאין חופש רצון נבעה מתפיסת עולם שאין נשמה לאדם. לשיטתה זו המח שולט על הרגשות והמעשים באמצעות גלי החשמל שבו שהם מושפעים מדברים חיצוניים, וכך עובדת המכונה שנקראת אדם. אין דבר כזה נפש ממילא אין רצון משום שאין חיים ואין מי שרוצה, שהרי הרצון הוא גלוי ותוצאה של נפש, ואם אין נפש אין רצון. את התחושות של האדם שהוא חי מרגיש ומחליט הם קבעו שזו אשליה. לדעה זו אדם הוא מכונה משוכללת ותו לא.

ו) לא נאריך כאן בכל הדיונים והראיות שהביא כל צד לשיטתו. רק נעיר על כמה נקודות.

לדעת השוללים את חופש הרצון, גם ההכרעה בין שתי דעות, כמו ההכרעה בשאלת חופש הרצון שיש בה דעות שונות ויש ראיות לכאן ולכאן, אינה נובעת מהחלטתו החפשית של האדם אלא מסיבות שהכריחו אותו להחליט כצד אחד. לדעתם עצם הקביעה שאין רצון חפשי היא בעצמה כפויה על האדם, וההחלטה שלהם עצמה שאין רצון חפשי נבעה מסיבות רבות שאינן שכליות שהכריחו אותם לחשוב כך, כמו סביבה חברתית, תפיסת עולם ועוד, נמצא שלשיטתם אין משמעות לקביעה שלהם עצמם שאין רצון חפשי כמו שאין כרף לשאר קביעותיהם, שהרי כולם הם שלשלת סיבות ומסובבים שהכריחו אותם לחשוב כך.

ז) נקודה נוספת. הרצון שמדובר עליו במדע ובפילוסופיה הוא היכולת של האדם לקבוע אם לעשות מעשה מסויים או לחדול, דהיינו הרצון המעשי שהוא החיצוני ביותר. לרצון יש רובדים רבים מאוד עמוקים הרבה יותר, והם הגורמים והמניעים את הרצון החיצוני. בהם המדע אינו נוגע ואינו יכול לגעת משום שהם אינם מדידים והם עמוקים הרבה יותר מהתחום אליו יכול להגיע המדע האמפירי. כל זה גם כשמדובר ברצון נפשי פסיכולוגי. כל שכן כשמדברים על רצון של הנשמה הקדושה שבאדם שבוה עוסקת התורה, שבוה המדע לא עסק ואין לו יכולת לעסוק בזה, בדיוק כמו שהפיזיקה אינה יכולה להבין במוזיקה. בזה עסקו בספרי האמונה, ואין למדע שום שייכות ונגיעה בזה, כמו שכתבנו לעיל.

ח) בזמנינו יש שניסו להביא ראיות מהמחקר הפיזי של המח לנושא של חופש הרצון שהוא תלוי בנפש. היכולת של המדע להביא ראיות מהחומר לתחום הנפש היא קטנה מאוד, פעמים רבות עצם הנסיון להביא הוכחה מראה על חוסר ההבנה בתחום שעליו מנסים להביא ראיה. גם הראיות שניסו להביא על חופש הרצון - מלבד שהן נוגעות רק ברצון החיצוני ולא ברצון העמוק יותר - הן רחוקות מלהיות הוכחות חזקות או מוחלטות. ממילא אין משמעות למספר החוקרים התומכים בדעה שאין חופש רצון, כיון שכל עוד אין ראיות לכך אין משמעות לדעתם, זאת מלבד העובדה שלדעתם עצמה ההחלטה שלהם בשלילת חופש הרצון כפויה ולא בחירתית.

ט) התפיסה שלכל הבריאה יש סיבתיות ואין חופש רצון, צריכה להתמודד עם העובדה שרואים בעולם סדר. העולם מתפתח, ההחלטות של האנשים בסופו של דבר מקדמות את העולם, ואם הכל מקרי והוא תוצרה של סיבות ומסובבים איך יכולה להיות חוקית והתקדמות בעולם. ניתן להסביר את הדבר אם מכירים במציאות הבורא ולומר שהוא תכנן את כל הסיבות והמסובבים שהכל יצא בצורה טובה ואין לאדם שום חופש רצון מצד עצמו, וזו באמת היתה דעת חלק מהפילוסופים בעולם העתיק שאין חופש רצון משום שהבורא קובע הכל, וכך יש הסבר לסדר שיש בעולם. אבל לומר גם שאין חופש רצון לאדם וגם שאין בורא כשיטתו של המ', זה לא יתכן כלל שהרי לפי זה אין שום הסבר לכך שהעולם מסודר.

ל) נעבור לדברי המ'. המ' תוקף את דברי הרמב"ם שמיחס את שלילת חופש הרצון לחוזים בכוכבים וכותב שהאסטרוולוגים גם אלו שבזמן הרמב"ם אינם סוברים שהכוכב מחייב פעולות אלא רק קובע את מזג בני האדם. זה שקר, החוזים בכוכבים בעת העתיקה טענו שהכוכב מחייב פעולות ולא רק קובע מזג, יש כמה סיפורים כל כך בחז"ל כמו הבת של ר"ע שאמרו לה החוזרים בכוכבים שיכיש אותה נחש ביום חופתה (שבת קנו א), יוסף מוקיר שבת שאמרו לשכנו שהוא יקבל את נכסיו (שבת קיט א), ועוד מעשים רבים (ברכות סד א, סנהדרין צה א, ועוד). כך כתב גם הרמב"ם (מו"נ ג לו, ובמשנה תורה בהלכות ע"ז). גם בימינו רבים מהאסטרוולוגים מנסים לנבא פעולות ולא רק תכונות.

יא) הרמב"ם מוכיח את קיומו של חופש הרצון משום שאם לא כן אין טעם להתאמץ ללמוד ולעשות מעשים. המ' מקשה על כך, שגם אם נתייחס לאדם כרובוט, רובוט צריך מערכת הפעלה ואדם שיפעיל אותו ויתכנת אותו, ולכן יש מקום ללימוד. זו קושיה טפשית מאוד, נכון שרובוט צריך מתכנת ומפעיל, אבל לשיטת הסוברים שאין חופש רצון כולם רובוטים, וגם המתכנת הוא רובוט, שהרי הכל מחויב ונובע מסיבות ומסובבים, ואם כן אף שנכון לומר שללא לימוד ומאמץ האדם לא יגיע לכלום, אבל הרי גם הרצון ללמוד הוא מחויב, ונשאר השאלה מדוע להתאמץ לרצות ולעשות הרי הכל קורא מאליו. עצם הקביעה שרובוט צריך מתכנת כוללת בתוכה את ההכרה שללא בעל רצון חפשי שיתכנת ויפעיל את הרובוט לא יהיה רובוט, והיא הודאה ברצון חופשי. ולכן הקביעה שהכל מחויב היא חסרת הגיון לחלוטין שהרי אנו רואים שלא החלטה חופשית ומאמץ לא מגיעים לכלום.⁷

⁷ אני מציג כאן חילופי דברים עם המ'.

דברי המ' - מה פירוש "מדוע להתאמץ"? חובה להתאמץ כי לימוד כרוך במאמץ, ועדיין הדחף להתאמץ כפוי על המתאמץ בטבעו. ופשוט.

תשובתי - לא ענה כלום וגם המשפט שלו סותר את עצמו. הרי לשיטתו לאדם אין שום השפעה על החלטותיו והם נובעות רק מגורם חיצוני שגם הוא כפוי. ואין צורך לאדם להחליט ללמוד כיון שכל מה שיעשה כפוי.

דברי המ' - איפה כתבתי 'גורם חיצוני'? הגורם לא בהכרח חיצוני ויכול להיות הד.נ.א. של האדם והגנים שלו, וכן הסביבה והתרבות בה גדל.

תשובתי - כתבתי במפורש שחיצוני זה ביחס לנקודת הרצון שהוא חפשי ועמוק יותר, והבאתי כמה דוגמאות לכך. תכונות נפש וגנים וכל שאר הרבדים באדם הם חיצוניים יותר מנקודת הרצון משפיעים על הרצון אבל לא מבטלים אותו לחלוטין.

דברי המ' - מה שייכת 'נקודת הרצון'? הרי זהו גופא הנידון, והמאמינים בטרמיניזם מכחישים את התיאוריה הדמונית על 'נקודת הרצון'!

תשובתי - הוא קופץ מנושא לנושא. ודאי שהם מכחישים את קיומו של רצון חפשי, זה לא הדיון. הדיון הוא על טענת הבטלן שלדעתם אין לאדם מה להתאמץ כיון שהכל כפוי. והמ' כתב בספרו שצריך לרצות להתאמץ כדי להגיע להשגים, ועל זה כתבתי שגם הרצון להתאמץ כדי להגיע להשגים כפוי ואין מה להתעורר על זה. וגם המייל הקודם על דגא וכו' אין בו שום קושיא על כך, כיון שלסוברים שיש רצון חפשי על הדברים הללו אינם מבטלים את הרצון אלא רק משפיעים עליו.

המ' - התעוררות לרצון להתאמץ היא עצמה הכפייה? רוב האנשים כך טבעם, שאם יעוררו אותם - יתאמצו, ואם לא - לא יתאמצו. לכן בהכרח לעורר, ועדיין הכל מוכרח, בבחינה זו שאלו שטבעם להתעורר ע"י ההתאמצות - יתאמצו. כמובן יש כאלו שיתאמצו גם בלי התעוררות, ויש כאלו שגם ע"י התעוררות לא יתאמצו - וכל הג' כיתות מוכרחות בטבען.

תשובתי - היות והמ' חוזר שוב ושוב על אותה שטות, נעשה סדר בדברים. הרמב"ם בהקדמה לאבות עוסק בדעת "בעלי גזירת הכוכבים" שטוענים שאין חופש רצון. לשיטתם יש רצון אבל הוא כפוי, והמונע את חופש הרצון הוא גזירת הכוכבים בלבד ולא ההשפעות של החינוך וכו' וגם הצווי והעונש אינם משפיעים כלום כיון שהגורם היחיד המשפיע הוא גזירת הכוכבים. עליהם כתב הרמב"ם בצדק שבטל הלימוד וההתלמדות וכו', והדחיה של המ' לדברי הרמב"ם אינה שצריך אזהרה כדי לעורר את האדם אינה שייכת כלל. המתנגדים לחופש הרצון בעת החדשה ומכללם המ', טעמם אינו משום גזירת הכוכבים אלא משום שהם טוענים שלכל דבר יש סיבה ומסובב שאינם תלויים ברצון עצמו, ולדעתם אין דבר כזה רצון אלא האדם הוא מכונה שמופעלת ממערכת סיבות ומסובבים כמו שכתבתי במאמר. לדעתם היה באמת אפשר לומר שיש משמעות לצווי ואזהרה כדי להפעיל את המכונה, אבל אין הסבר למה שהתורה מצוה משתי סיבות. א'. הצווי משפיע רק על מי שאינו יודע את האמת שאין חופש רצון, אבל מי שידע זאת הצווי אינו משפיע עליו כלל כעדות המ' על עצמו שצווי התורה לא משפיע עליו, ולא יתכן שהתורה תצוה רק למי שאינו יודע את האמת. ב'. אם יש חופש רצון יש טעם לצווי התורה כדי שהאדם יהיה צדיק ויהיה לו שכר. אבל אם אין חופש רצון, גם אם הצווי גורם לעשיית המצות למי שאינו מכיר בכך שאין חופש רצון, אין תכלית וטעם לצווי התורה, שהרי האדם כפוי בהכל ואינו הופך בכך לצדיק או לרשע, ומדוע יצרה התורה את כל המערכת הזו. ואלו הדברים שכתב הרמב"ם שם בהתחלה "ואילו היה האדם מוכרח על מעשיו - היו בטלים הצווי וההזהרה התוריים, והיה כל זה שוא גמור".

טענת העצלן הידועה היא טענה שטוענים התומכים במניעת חופש הרצון גם בעולם החילוני, והיא חזקה מאוד, היא צורה אחרת של הטענה על אימות התחושה, לשוללים את חופש הרצון, כשאדם עומד לאחרי שיש לו כל הנתונים שהשפיעו עליו אין לו שום אפשרות להחליט לרצות משהו או שלא לרצות, ואין לו מה להתאמץ לרצות. הדבר נוגד את ההכרה של האדם בעצמו שיש לו רצון וראוי שיאמץ כדי לרצות משהו. הטענה שכל מה שאדם רוצה כפוי, דומה לטענה

שכל מה שאנו רואים בעין הוא דמיון והטעיה, מבחינה תאורטית שכלתנית אפשר לטעון כך, אבל ברור שזה לא נכון כיון שהאדם חש שמה שהוא רואה הוא אמת. כך תחושת האדם שיש לו רצון ומוטל עליו להפנות אותו לכיון טוב היא אמיתית. בכל אופן לנו אין נ"מ בכל זה, והטענות שכתב הרמב"ם וחלקם תקפות גם ביחס לדעה שהתחדשה בעת החדשה שאין רצון כלל, מספיקות לשלול את הדעה שאין חופש רצון.

דברי המי' - מנין לו לחלק בין גזירת הכוכבים בזמן העתיק לסיבתיות של הזמן המודרני? זה באמת לא משנה איך נקרא לזה - העיקר הוא שהדטרמיניזם אינו שולל כלל השפעה ומאמץ, אלא שהכל חלק מן הגזירה הקדומה, שתועיל ההשפעה על המסוגלים מטבעם להיות מושפעים ויועילו מאמציהם. ופשוט לכל בר דעת. ובאמת התורה לא דיברה אלא לתמימים שייבהלו מאזהרותיה, וממילא לא היו מעשי השי"ת במתן תורתו לחינם ח"ו.

תשובתי - מנין לי החילוק? כל מי שקורא את דברי הרמב"ם רואה ברור את הדברים ללא שום אפשרות להבין אחרת, גם בגמרא בכמה מקומות שעסקו בנושא המזל רואים ברור שהוא קובע מציאות ולא משפיע על רצון, והבאנו בפנים חלק מהמקורות.

לומר שכל התורה כולה ניתנה רק למי שלא יודע את האמת שאין חופש רצון זה דבר שלו יעלה על הדעת. בכל אופן זה לא משנה, מאחר שבתורה בהרבה מקומות מפורש שיש חופש רצון והתורה אמת אין צורך לחפש הוכחות עקיפות מהתורה לכך.

דברי המי' - בכל אופן, זה לא משנה לעיקר הדברים איך הרמב"ם מציג זאת. המציאות היא שאין רצון חופשי וטיעון העצלן הוא שטות מוחלטת. אדם מתאמץ כשם שחיות מתאמצות להשיג טרף, ולא לזה ולא לאלו יש בחירה.

הכותב היטה את הדברים לכיוון חדש של טענה על אמיתות התחושה. ספק גדול אם לכך התכווין הרמב"ם, וגם אם כן, אף טיעון זה בטל. כבר כתב שפינוזה שאם היו שמים פה לאבן הנופלת למטה בגלל הכבידה, היא היתה טוענת בתוקף שהיא הרוצה בנפילה זו. ומה בכך שיש תחושה? יש גם תחושה שהשמש היא המסובבת את הארץ, וכל ילד יודע שזה להיפך.

תשובתי - מה שכתב שזה לא משנה לעיקר הדברים, זה כן מראה ברור שמה שכתב המי' בספרו על הרמב"ם זה חוסר הבנה מוחלט של הרמב"ם. מה שכתב שטיעון העצלן הוא שטות, לא כתב טעם לזה, לדעתו אדם הוא חיה, לדעתנו לאדם יש שכל ורצון. כך גם לגבי קבעיתו של שפינוזה שאם לאבן היתה תחושה וכו' מנין לו, אני אומר שאם לאבן היה שכל ותחושה היא היתה אומרת אחרת. את טענת התחושה לא כתבתי בדעת הרמב"ם אלא בשם החוקרים בזמנינו ולא המצאתי זאת הם טוענים זאת במפורש. אולי המי' לא מבין מהי תחושה, אבל סיבוב השמש אינו תחושה אלא ידע מדעי שבני על ראיית החוש בצירוף חשיבה מסוימת. תחושה זה הרגשה, למשל אם אדם כועס או אוהב, אי אפשר לומר לו שהוא באמת לא כועס אוהב ורק מדמיין שהוא כועס. כך גם ביחס לתחושת הרצון.

דברי המי' - יש לאדם תחושה ראשונית שהוא רוצה ואף אחד לא אומר לו שאינו רוצה, אבל אין לו תחושה ראשונית שהרצון הזה הוא חופשי ואין לו דרך לדעת מה מניע את הרצון הזה מבחינה זו דומה אשליית החופש לאשלייה הגיאוצנטרית. הרי לאנשים יש גם תחושה שהם רוצים לעשן סיגריות, ואף אחד לא יכחיש שהם רוצים - אלא מה? הרצון מופעל מהתמכרות הגוף לניקוטין.

תשובתי - התחושות אינם יכולות לאמת דבר שמחוץ להם אבל הם יכולות לאמת את עצמם. למשל אדם שמרגיש שמחר תהיה מלחמה זה שטויות, אבל זה שהוא מרגיש כך זה אמת. השאלה אם יש חופש רצון אינה אם יש דברים המשפיעים על הרצון, שבהם כולם מודים, אלא היא שאלה על תכונת הרצון עצמו אם קיים באדם רצון חפשי שאמנם מושפע במידה מסוימת אבל הוא עומד בפניו ויכול גם לעמוד כנגד ההשפעה החיצונית, או שלא קיים דבר כזה רצון והאדם הוא מכונה. לדעת חלק מהחוקרים בעת החדשה אין רצון בכלל אדם הוא מכונה שמופעלת מגלי מח, ולדעת שוללי הרצון בעבר יש רצון אלא שאין לו יכולת להתמודד מול ההשפעות שעליו והוא מחוייב לעשות כדעתם. לשתי הדעות יש כאן הגדרה אחרת ביחס לרצון (נקרא לזה ה"רגש" הנקרא רצון), התומכים בחופש הרצון מגדירים אחרת את מציאות הרצון עצמו. וכיון שביחס לתחושות עצמם התחושה אמיתית, גם תחושת האדם שהרצון חפשי מלמדת על הרצון עצמו שהוא חפשי אף שהוא מושפע.

ההתמכות לניקוטין מוכיחה הפוך, ודאי שיש השפעה אבל אין מחוייבות ולכן הרבה נגמלו מעישון. גם אם לא היו מצליחים להיגמל הרצון להיגמל היה אצלם אלא שמסיבות טכניות הוא לא יכל לצאת לפועל, הניקוטין לא השפיע על הרצון אלא על היכולת להוציא לפועל. כנ"ל בחינוך, כל אדם מגיע לגיל התבגרות או מאוחר יותר שאז עומד על דעתו ומחליט אם ללכת בדרך שחינכו אותו, אין כאן שיעבוד של רצון אלא השפעה שאפשר להתגבר עליה.

דברי המי' - מניין לו שפעם חשבו שיש רצון והוא מוכרח והיום חושבים שהאדם הוא מכונה וכו'. גם לשיטתו שיש 'רצון' זה לא משהו פיזי שאפשר למשוש, אז מה הם כל פלפוליו אם נגדיר כך או כך. אין לאדם שום תחושה שהרצון חופשי. יש לו תחושה שהוא בוחר דברים, כגון שהוא בוחר בין פיצה פטריות לפיצה זיתים, ובן דעת יודע שאלו דמיונות והוא לא בוחר אלא מונע על ידי מה שאכל בפעמים קודמות ומה שחלם בלילה וחילוף החומרים בגופו וכו'.

תשובתי - כבר כתבתי שלא המצאתי את הדברים, הם מפורשים דבריהם למי שלא קורא בשטחיות. יש לכך משמעות גדולה ביחס לנפש האדם אם היא קיימת במציאות ושייך לדבר על שכר ועונש והישארות הנפש או שהאדם הוא מכונה ולא שייך לדבר על כל הנ"ל. לצד שיש נפש יש לדון אם הרצון חופשי וכך מסתבר או שהוא מוכרח. לצד שאין נפש אין דיון בכלל.

הרמב"ם בהקדמה לאבות עוסק בדעת "בעלי גזירת הכוכבים" שטוענים שאין חופש רצון. לשיטתם יש רצון אבל הוא כפוי, והמונע את חופש הרצון הוא גזירת הכוכבים בלבד ולא ההשפעות של החינוך וכו' וגם הצווי והעונש אינם משפיעים כלום כיון שהגורם היחיד המשפיע הוא גזירת הכוכבים. עליהם כתב הרמב"ם בצדק שבטל הלימוד וההתלמדות וכו'. המתנגדים לחופש הרצון בעת החדשה ומכללם המטונף, טעמו אינו משום גזירת הכוכבים אלא משום שהם טוענים שלכל דבר יש סיבה ומסובב שאינם תלויים ברצון עצמו, לדעתם אין דבר כזה רצון אלא האדם הוא מכונה שמופעלת ממערכת סיבות ומסובבים. לדעתם לכאורה היה אפשר לומר שיש משמעות לצווי ואזהרה כדי להשפיע על האדם שיפעל, אבל אין הסבר למה שהתורה מצוה משתי סיבות. א'. הצווי משפיע רק על מי שאינו יודע את האמת שאין חופש לרצון, אבל מי שידע זאת הצווי אינו משפיע עליו כלל, ולא יתכן שהתורה תצוה רק למי שאינו יודע את האמת. ב'. אם יש חופש רצון יש טעם לצווי התורה כדי שהאדם יהיה צדיק ויהיה לו שכר. אבל אם אין חופש רצון, גם אם הצווי גורם לעשיית המצות למי שאינו מכיר בכך שאין חופש רצון, אין תכלית וטעם לצווי התורה, שהרי האדם כפוי בהכל ואינו הופך בכך לצדיק או לרשע, ומדוע יצרה התורה את כל המערכת הזו. ואלו הדברים שכתב הרמב"ם שם בהתחלה "ואילו היה האדם מוכרח על מעשיו - היו בטלים הצווי וההזהרה התוריים, והיה כל זה שוא גמור".

יב) טענת הרמב"ם שללא בחירה אין טעם להעניש קצתו לקצתו היא ברורה מאוד. יש הבדל גדול בין עונש שנותנים לאדם שאשם במעשיו, לצורת הטיפול במי שאנוס במעשיו הרעים אלא שהחברה צריכה להישמר ממנו. כלפיו נוהגים רק באמצעים שיגרמו לו שלא להזיק, והמימד של העונש לא קיים. בכל חברה אנושית חומרת העונש למי שאחראי על מעשיו נגזרת מההכרה שהוא אשם ועשה את המעשה ברצון חפשי, אם סיבת העונש היתה רק הרתעה כדי שלא יזיק בעתיד, העונשים היו שונים מאוד, והיו נוקטים באמצעים אחרים לגמרי למנוע את הנזק, כמו למשל כליאה לרוצח במקום עונש מות, שבכך מספיק לשמור את האנשים הניזוקים שלא ינזקו. גם היום, אף שברוב המדינות יש עונשים חמורים מאוד לרוצח עד עונש מות, אדם שאינו אחראי כלל למעשיו - גם אם אין שום דרך לטפל בו טיפול נפשי - אף אחד לא יעלה בדעתו להרגו אלא יכלאו אותו או יעשו משהו אחר.

יג) הוכחה של הרמב"ם אם אין בחירה מדוע ציוו הנביאים במצות, היא טובה מאוד. אם אין בחירה גם הפחד מצוי הנביאים אינו קיים שהרי האדם יודע שהוא אנוס וכל החלטה שלו היא באנוס. ונמצא שכל הצווי של הנביאים הוא רק בתנאי שהאדם לא יודע את האמת שאין לו רצון חפשי, ואילו ידע זאת אין טעם בצווי. ולא יתכן לומר שכל צווי התורה והנביאים הם רק למי שטועה ואינו מכיר את האמת שאין בחירה חפשית, בנוסף אין טעם ותכלית לצווי אם האדם מחוייב בזה, כמו שכתבנו לעיל.

גם השאלה על שכר ועונש חזקה מאוד, שאם נאמר שהם מחוייבים כדברי הר"ח קרשקש, עדיין נשאלת השאלה מדוע עשה הבורא כך שאדם יקבל שכר ועונש על דברים שהוא אנוס עליהם ומה התכלית בכל זה, ועוד שלפי הנראה אין בזה צדק.

יד) ההבדל בין מאמיני חופש הרצון לחלק מהכופרים בו, אינו רק אם האדם הוא יצור מוסרי או תבוני כמו שמציג המ', אלא אם קיימת באדם נפש חיה כמציאות עצמית, ואז יתכן לומר שהיא חפשית, או שלא קיימת נפש חיה ואז האדם הוא רובוט שמופעל על ידי חוקי הטבע. שיטה זו גם נוגדת את תחושת האדם כחי ורוצה, ונזקקת לומר שהתחושה הבסיסית ביותר של האדם היא תחושת החיים והרצון היא אשליה. כמו כן שיטה זו נזקקת לומר שכל הסדר שאנו רואים במציאות הוא במקרה על ידי סיבות ומסובבים שמאליהם יצאו עולם משוכלל ואדם עם רצונות ושכל שמועיל למציאות - דבר שלא יתכן כלל.

כל מי שיש לו תחושה יודע שהתחושה אינה רק שהוא בוחר, אלא גם שהוא חפשי בבחירות, על מציאות אין להתווכח. הרגשה זו היא הרגשה הרבה יותר עמוקה ואמיתית מהתרגשות אחרות, היא כמעט כמו ההרגשה שהאדם חי שהיא התחושה העמוקה ביותר של הנפש, גם רצון חפשי הוא ההרגשה העמוקה ביותר של האדם.

דברי המ' - הוא חש כך ואני חש אחרת. כבר הסברתי שה'תחושה' שהרצון חופשי זהה לתחושה שהשמש מסובבת את הארץ.

תשובתי - עניתי כבר שתחושה מוכיחה על עצמה ולא על דברים שמחוץ לה. כמו שתחושת כעס מוכיחה שאדם כועס כך תחושה שהוא רוצה בחופשיות מוכיחה שזה אכן נכון. התחושה על השמש היא ביחס למה שמחוץ לאדם ולזה אין הוכחה מהתחושה. אבל כל יצור אנושי חש שיש לו רצון חפשי. בעבר הוא הסכים לכך רק טען שזו אחיזת עיניים כעת הוא מתהפך וטוען שאין תחושה.

דברי המ' - אם אתה חש שיש לך רצון חופשי הרי, בדיק כפי שאמרת, זה רק מוכיח שאתה אכן חש כך - לא שזה נכון מבחינה אובייקטיבית. לא התהפכתי - אני מודה שנדמה לאדם שהוא יכול לבחור בין דברים.

תשובתי - הסברתי שהיכוח אם יש חופש רצון אינו נובע מדבר שחוץ לאדם דהיינו אם יש השפעה חיצונית על הרצון אלא על מהות הרצון אם הוא חפשי או משועבד ובכלל אם קיים דבר כזה שנקרא רצון או שהאדם הוא מכונה. ביחס לזה התחושה קובעת. אדם לא "חש" שהוא כועס אלא מכיר בזה שיש לו רגש כעס וזה אמת, גם המציאות שאדם מוצא בעצמו רצון חפשי היא אמיתית. הדבר דומה לתחושת החיים שהיא אמיתית (בשונה מדברי דקארט הידועים. תחושה היא לשון מושאלת, אין כאן תחושה אלא הכרה ברצון כמו הכאה בחיים שזה לא תחושה).

יד) הקביעה של המ' שאין היום פילוסוף חשוב שמודה בחופש הרצון, מלבד שאין זה משנה לנו, אינה אמת, יש רבים שמודים בו, וגם בין השוללים אותו באופן מוחלט, יש שמודים בחופש רצון חלקי. מלבד זאת אין משמעות לדעתם משום שכל עוד אין ראייה אין משמעות למנין הסוברים כך, ועוד שלדעתם עצמה הדעה שלהם כפוייה כמו שכתבנו לעיל.

הקושיא שרצון חפשי נוגד את האבולוציה, אין בה קושיא על התורה שהרי אנו לא מאמינים באבולוציה. אבל גם למאמינים באבולוציה, יש רבים שסוברים שגם לבעלי חיים יש רצון מסויים, וממילא יתכן שהרצון של האדם הוא רצון מפותח של בעלי חיים.

טו) הפלפול שעושה המ' מחוק הסיבתיות שקובע שלכל דבר יש סיבה הוא הטעיה. הקביעה שלכל דבר יש סיבה נכונה כל עוד לא מגיעים לבעל רצון, אלא נשארים בעולם בטבע, שבו ברור שכל דבר נגרם מדבר אחר, האבן נופלת מכח המשיכה וכו'. אבל כשיש בעל רצון הוא עושה מה שרוצה גם ללא סיבה. כך כותב הרמב"ם (מו"נ ג כה) שפעולת בעל רצון יכולה להיות "מפעולות ההבל" דהיינו ללא תכלית וללא סיבה כפעולת המשוגעים. אם יש רצון חפשי זה עצמו אומר שלרצון יש יכולת לעשות דברים ללא סיבה מחמת הרצון עצמו ובה בדיוק נחלקו המצדדים ברצון והשוללים אותו. לומר שלא יתכן חופש רצון משום שלא יתכן רצון ללא סיבה, זה כמו לומר שלא יתכן חופש רצון משום שלא יתכן חופש רצון. על זה בדיוק הויכוח אם הרצון הוא חפשי ויכול להשתחרר מהסיבתיות שנוהגת בשאר עולם הטבע שאינו רצוני, או שאין דבר כזה רצון והכל תחת חוקי הטבע. לדעת התורה הרשע היה רשע מפני שהוא רצה, ושום דבר לא חייב אותו לכך.

טז) אריסטו לא דוחה את האמונה בחידוש מפני שזה סותר את עקרון הסיבתיות כדברי המ', אלא מפני שזה מחייב שנוי בבורא לדעתו. בנוסף, האמונה בחידוש אינה מחייבת לומר שהקב"ה ברא את הדברים ללא סיבה כמו שהארקנו בפרק על חידוש העולם, יתכן שלכל דבר יש סיבה דהיינו תכלית, אבל הרצון לברוא את העולם היה חפשי. וממילא הקושיא על אריסטו מדוע צידד בחופש הרצון אינה קיימת כלל. וכמובן שהרמב"ם האמין גם בחידוש וגם בחופש הרצון של האדם, אף שאין שייכות בין רצון הבורא לרצון האדם כמו שכתבנו בפרק על ההשגחה.

יז) אריסטו רואה ערך עליון בשכל, אבל ודאי שרואה את האדם כבעל בחירה, שהרי לולי זאת לא היה טעם להתאמץ ולהשכיל כמו שכתב הרמב"ם. השאלה אם אדם הוא יצור מסורי דהיינו בעל נשמה וחופש בחירה או רובוט אינה קשורה כלל לשאלה אם הערך העליון הוא שכל או מוסר. ולכן אין שום שאלה מדוע צידד אריסטו בחופש הרצון, שהרי לולי ההכרה בחופש הרצון לא היה טעם להתאמץ ולהשכיל כמו שכתב הרמב"ם. קביעתו של אריסטו שהערך הוא ההשכלה אין לה קשר ושייכות למבנה הנפש, כמו שאריסטו לא כופר במציאותם של המעשים למרות שאינו מיחס להם ערך גדול, כך אינו כופר במציאותו של הרצון.

לאור זה ההתפתלות של המ' לגייס את אריסטו לדעתו מגוחכת, ובמיוחד הקביעה שלו היה מכיר את האבולוציה היה מסכים שאין חופש רצון, אין שום סתירה בין אבולוציה לחופש רצון, כמו שכתבנו לעיל, חוץ מזה שתאוריה זו אינה נכונה.

יח) הנסיון לפרש את דברי הרמב"ם שרשות נתונה לעשות מעשה אבל לא שלא לעשותו מגוחכת, מלבד זאת שבמקומות אחרים (הלכות תשובה) כותב הרמב"ם שיש בחירה לעשות או שלא לעשות מעשה רע. האמירה שיש "רשות" לעשות מעשה טוב כוללת בתוכה את זה שיש בחירה שלא לעשותו, שהרי אם היה מחוייב אין זה נקרא "רשות" אלא פעולה רובוטית.

יט) דבר הרמב"ם (מו"נ א לד) שיש אנשים שיש להם תכונות קשות שאין להם יכולת לשנות אותם באופן מוחלט ולהגיע לשלימות, אינם סותרים את חופש הרצון. ראשית הרמב"ם לא מדבר שם על הרצון אלא על היכולת להוציא אותו לפועל, ובה אומר שיש אנשים בעלי מידות קשות שלמרות רצונם לא יוכלו לשנות לגמרי את מידותיהם כמו שכתבנו לעיל. בנוסף, גם ביחס ליכולת להוציא לפועל את הרצון כותב הרמב"ם שאותם אנשים לא יוכלו להגיע "לשלימות", אבל למה שהתורה מחייבת יוכלו להגיע, ולכן כתב הרמב"ם שלא יוכלו להיות יראי חטא הכוונה שלא תהיה להם יכולת ליצור רגש רתיעה מהחטא, אבל שלא לחטוא בפועל יוכלו, וכך פירשו הר"א קרשקש והר"י קאפח.

בפירוש שם טוב כתב לפרש את הרמב"ם שישנם אנשים מעטים מאוד שטבעם כל כך קשה שהם אנוסים על חטאים מסויימים, והם באמת פטורים. גם לשיטתו אין קושיא על חופש הרצון, שבמציאות הוא קיים בכלם, אבל ביכולת להוציא לפועל ישנם אנשים שאינם יכולים להוציא לפועל, כמו שכל אדם אינו יכול לבצע כל מה שהוא רוצה.

כ) הקושיא של המ' מהכתוב קדושים תהיו המדבר על נבל ברשות התורה אינה קושיא, דבר ראשון זה אמנם פירוש הרמב"ן על הפסוק, אבל רש"י ורוב הראשונים לא פרושו כך, ויתכן שגם הרמב"ם סבר כדעתם. דבר שני פשוט שהאיסור להיות נבל ברשות התורה אינו מוגדר, ומי שעושה כך מחמת הכרח טבעו אין בזה איסור. דבר שלישי אין שם סיבה לומר שאותו אדם יגיע לגדר של נבל ברשות התורה, יתכן שימלא תאותיו בהיתר באופן שלא מביאו להיות נבל ברשות התורה.

כא) אמירת חז"ל "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו" היא על מי שנולד עם תאוה פחותה שעליו דיבר הרמב"ם, אלא על אדם צדיק שנולד עם טבע טוב, כמו שמפורש בגמ' שם ועליו אומרת הגמ' שכשהוא גדל יותר יצרו גדל, ואין הכוונה על יצה"ר של טבע קשה אלא על יצה"ר אחר של משיכה לדברים רעים שמתגברת ככל שהטוב באדם מתגדל, ועל זה אומרת הגמ' שצדיקים מתגברים על זה ומגיעים לשלימות. ואין מכאן סתירה לדברי הרמב"ם שאדם שטבעו קשה לא יוכל להגיע לשלימות. ובכל מקרה אין כאן אמירה מנוגדת לחופש הרצון, שגרום לנו לחשוב שהרמב"ם לא האמין בחופש הרצון.

גם דברי הרמב"ם "כל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו", אינם סתירה לכך שיש אנשים שלא יוכלו להגיע לשלימות, א. יתכן שדברי הרמב"ם מדברים על סתם אנשים ולא על כולם ממש "אין למדים מהכללות". ב. גם אדם עם טבע קשה יכול להיות לו רצון טוב ונשגב, ויתכן שיזכה למעלה גדולה אם עושה כל מה שביכולתו למרות שלא הצליח בפועל לישם את כל מה שהוא רוצה. בכל אופן גם באמירה זו של הרמב"ם אין סתירה לחופש הרצון.

כב) דבר נוסף, אילו באמת היה הרמב"ם סובר שאין חופש רצון, דעה שלא היתה מקובלת כלל בימיו, היה טורח להסביר זאת ולתרץ אותה מהקושיות שהקשה בעצמו עליה. לא יתכן שהרמב"ם חלק על אריסטו וכמעט כל הפילוסופים שהיו בזמנו ללא סיבה והסבר.

לכן אין שום סתירה מדברי הרמב"ם במקומות אלו לדבריו המפורשים במקומות רבים שיש חופש רצון, ואין שום סיבה לומר שלא האמין בחופש הרצון כדעת שאר הראשונים.

לימוד תלמוד או פילוסופיה

א) הרמב"ם בכמה מקומות דן על תכלית האדם. מעיון מדוקדק בדבריו עולה שהרמב"ם חילק את בעלי התורה והחכמה לארבע סוגים:

הסוג הראשון הם לומדים שמפלפלים בתורה רק כדי להתחכם, לחדד את שכלם ולומר חידושים מחוכמים, ולא דוקא כדי להבין את דברי התורה לאמיתתם ולכוין להוציא הלכה לאמיתה. הרמב"ם (אגרות הרמב"ם הרב שילת עמ' רנז - רנט) יוצא נגד גישה זו וכותב שמטרת המשא ומתן היא לברר את ההלכה לאמיתה ולא לשם עצם ההתנצחות והויכוח. לא רק הרמב"ם התנגד לכך, גם גדולי ישראל לאורך הדורות (כמו המהר"ל בתפארת ישראל ועוד) גם הם יוצאו כנגד תופעה זו של לימוד רק כדי לחדד את השכל ולא לשם בירור התורה לאמיתה.

הסוג השני הם אנשים שעוסקים בלימוד התלמוד בלבד. לימודם בתלמוד הוא ישר, ומטרת לימודם היא לברר את דברי התורה לאמיתם בעמקות, ולהוציא הלכה למעשה, אבל הם אינם עוסקים כלל בביאור ענייני האמונה. הרמב"ם אינו תוקף בחריפות גישה זו, ולא ממעיט בערך הלימוד שלהם, אלא רואה בזה דבר חשוב מאוד, אבל כותב שזה חסרון שלימות, משום שהשלימות היא העיסוק גם בענייני האלוקות, וחשיבות העיסוק בעניינים אלו גדולה יותר מהעיסוק בענייני הלכה כיון שהם התכלית. הרמב"ם מסביר (בהקדמה למשנה ובמו"ט) שאדם שעוסק בענייני הלכה למעשה ולא בענייני אמונה, עדיף מאדם שלומד אמונה ולא עוסק בענייני הלכה למעשה כלל, כיון שהבסיס זה ההלכה והמעשה, אבל השלימות היא עיסוק לא רק בענייני הלכה אלא גם בענייני האלוקות והם התכלית. על גישה זו כותב הרמב"ם בהקדמה למשנה "ואמרו אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה. והתבונן בדברים אלו, שאם תבינם כפשטם יראו בעיניך רחוקים מאד מן האמת, כאלו ארבע אמות של הלכה בלבד הם התכלית, ולהזניח שאר המדעים והחכמות". הביקורת של הרמב"ם היא על מי שעוסק בענייני הלכה בלבד, אבל מי שעוסק גם בענייני הלכה וגם בענייני אמונה ודאי שיש חשיבות עצומה גם לעיסוקו בענייני הלכה כמו שכותב הרמב"ם שם ובכמה מקומות.

דבר דומה מצאנו ברבים מהמקובלים שכתבו גם כן נגד מי שעוסק רק בענייני הלכה ולא בענייני האלוקות, וגם שם הכוונה לצאת רק נגד מי שלא עוסק כלל בענייני האלוקות, אבל מי שעוסק בשניהם ודאי שיש ערך גדול ללימוד ההלכה שלו, וגם מי שעוסק רק בהלכה אין חסרון בלימוד ההלכה שלו, אלא שיש חוסר שלימות בזה שאינו עוסק בלימוד הקבלה. הדברים מקבילים ממש לדברי הרמב"ם, אלא שלרמב"ם ענייני האלוקות הם פילוסופיה ולמקובלים הם קבלה.

הסוג השלישי הם אנשים שעסקו בתלמוד ולא בענייני אמונה, ומתוך חוסר עסקם בענייני האמונה האמינו אמונות משובשות ממש, דהיינו לא רק שלא עסקו בזה אלא גם האמינו אמונות משובשות, כמו למשל אמונה שהבורא גוף. את זה תוקף הרמב"ם בחריפות משום שיש כאן פגיעה בעקרי האמונה. ועל כך כתב באגרת תחיית המתים שראה אנשים שלמדו תלמוד וחשבו שהבורא גוף וכתב עליהם "וכאשר ידעתי באלו האובדים לגמרי שהם מוקצים וחושבים שהם חכמי ישראל, והם הם הסכלים שבבני אדם ויותר תועי דרך מהבהמה".

הסוג הרביעי הם אנשים שעוסקים גם בתלמוד וגם בענייני האמונה, שהם האנשים השלימים, ואף שהתכלית היא לימוד ענייני האמונה, מכל מקום יש ערך גדול מאוד גם ללימוד התלמוד שלהם, כמו שהאריך הרמב"ם במקומות רבים (בהקדמה למשנה, באגרת לחכמי לונל, במשנה תורה הלכות ת"ת, ועוד). ועל זה כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ד יג) שדבר קטן הוא היות דאביו ורוא ודבר גדול הוא מעשה מרכבה, דהיינו שהדבר החשוב ביותר הוא מעשה מרכבה אבל גם היות דאביו ורוא יש להם חשיבות גדולה, ורק ביחס למעשה מרכבה נקראו דבר קטן. ולכן מסיים הרמב"ם באותה אגרת ביחס ללימוד היות דאביו ורוא "שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא", ללמד על חשיבותם הגדולה.

ב) הרמב"ם במורה נבוכים (ג נא) ביאר היטב את שלש המדרגות האחרונות שכתבנו. שם כתב שמי שיש לו דעות משובשות עקב חוסר העיון שלו, נקרא שהולך בכיוון הפוך מארמון המלך והוא רע מאוד. אחר כך כתב שבעלי התלמוד שאינם לומדים אמונה הם קרובים לארמון המלך ומתהלכים סביבו יותר מבעלי המצות שהם רחוקים יותר, ואם הם גם לומדים אמונה בנוסף לתלמוד הם נכנסו לארמון והם קרובים עוד יותר למלך. וכותב שם הרמב"ם שאם בעלי התלמוד מתעסקים גם בשאר החכמות עדיין נקרא שלא נכנסו לארמון, ורק כשהתעסקו בלימודי האלוקות נקרא שנכנסו לארמון. "ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות גדולה שנפל בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהטעם, והם לעולם מפני הדעות ההם כל אשר ילכו יוסיפו רוחק מבית המלך, ואלו יותר רעים מן הראשונים הרבה, ואלו הם אשר יביא הצרך בקצת העתים להרגם ולמחות זכר דעותם שלא יתעו זולתם... והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך הכלל, הם המון אנשי התורה רצה לומר עמי הארץ העוסקים במצות, והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמודיים אשר הם מאמינים דעות אמתיות מדרך קבלה, ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה, ואשר הכניסו עצמם לעיון בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוודור, ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק... ודע בני שאתה כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודיות ובמלאכת ההגיון, אתה מכת

המתהלכים סביב הבית לבקש השער". בדברי הרמב"ם שם ברור שרק הילוך כשאחוריו לארמון הוא גנות, אבל שהילוך מסביב לארמון – שהם בעלי התלמוד שאינם לומדים אמונה – הוא מעלה, אלא שאינו המעלה השלימה כמו מי שנכנס לארמון. בדיוק כמו שכותב הרמב"ם שם שגם במי שנכנס לארמון ולומד אמונה יש חילוקי מדריגות, ואין כאן פגם אלא חסרון שלימות.

ולכן מדברי הרמב"ם במקומות רבים שלדעתו יש ערך גדול בלימוד התלמוד ופשטי התורה. כך כותב הרמב"ם (הלכות ת"ת ג ה-ז) "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו... מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים... שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא, עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי ואחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו וכו'".

גם על עצמו כותב הרמב"ם (אגרות הרמב"ם הרב שילת עמ' תקב) "שבטרים איווצר בבטן, התורה ידעתי ובטרים אצא מרחם, לתלמודה הקדישתי... והיא איילת אֶהְבִּי ואשת נעוֹרִי אשר באהבתה שגיתי מִפְחוּרִי... נשים נכריות נעשו לה צרות מואביות, עמוניות, אדומיות, צידוניות, חיתיות. והאל יודע כי לא נלקחו מתחילה, אלא להיותן לה לְרִקְחוֹת ולטְפָחוֹת ולאופוֹת להראות העמים והשרים את יופיה, כי טובת מראה היא עד מאד".

ג) ראשונים אחרים כהר"ן הריטב"א הרי"א חלקו על הרמב"ם וסברו שלימוד הגמרא גם ללא לימוד הפילוסופיה הוא שלימות גמורה. אבל גם הרמב"ם לא זלזל ח"ו בלימוד הגמרא כמו שמבואר מדבריו במקומות רבים, אלא סבר שכל עוד לא מצרפים לו לימודי אלוקות הוא אינו שלימות מוחלטת.

ד) נעבור להבדיל לדברי ההבל של המ'.

המ' מנסה לצייר מציאות מדומה כאילו בתקופה של 2500 שנה לא עסקו בתנ"ך ולא בנושאי אמונה ולא היתה לישראל שום השפעה על אומות העולם בנושאים אלו. המציאות אינה כך. כל תקופת התנאים צורת הלימוד היתה מהתנ"ך על ידי דרשות של פסוקים, גם בתקופת התלמוד עדיין דרשו פסוקים כמו שהאריך בהקדמת העמק שאלה לנצי"ב והביא הרבה דוגמאות לזה. בתקופה המאוחרת יותר, אחר שהיסודות כבר נלמדו מהתורה שבכתב, התעסקו יותר בפרשנות של תורה שבעל פה, שגם היא פרשנות עקיפה למה שנלמד מהתורה שבכתב. גם העיסוק בבירור ענייני האמונה – ממקורות רבים גם מהכתובים כמו "דרשוני וחיו", "במרמה מאנו דעת אותי", "כי אתה הדעת מאסת" וכו', וגם מדרשות רבות של חז"ל נראה שעסקו בזה כמו שכתב הרמב"ם עצמו (מו"נ א א), אם כי לא בהכרח בדרך של בירור פילוסופי אלא מתוך דרשות של פסוקים כמו שעשו בהלכה. וכך כותב הרמב"ם בהקדמתו למשנה ביחס לדרשות התלמוד "הדרש שהובא התלמוד, אין לחשוב שהוא קל חשיבות, או שתועלתו מעטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מן הרמזים העמוקים והעניינים הנפלאים, לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות. יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן העניינים האלקיים ועניינים אמתיים ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם". ובמורה נבוכים למד הרמב"ם הרבה מאוד יסודות באמונה מדברי חז"ל בתלמוד.

גם ביחס להשפעה של ישראל על אומות העולם, בעבר האנושות היתה עובדת אלילים, ואחר כך עברו לאלילות מעודנת יותר של נצרות ואיסלם, שמתבססים על התנ"ך, וגם היום תרבות המערב היא התפתחות של הנצרות. כל זה נוצר בהשפעת עם ישראל שהאמין בתנ"ך ודבק בו, כך שהיום כל התפיסה האמונית של האנושות היא בהשפעת עם ישראל, בדבר זה מודים רבים מאוד מהוגי הדעות באומות העולם. אנו לא עסוקים כאן בנושא זה ולא נאריך בו, אבל חשוב לציין זאת.

ה) המ' מציג "סתירה" בין דברי הרמב"ם במקומות רבים שהעריך מאוד את לימוד התלמוד, לבין המקומות שכתב שהעיקר הוא לימוד הפילוסופיה ואין ערך בלימוד הגמ'. כדי ליישב את הסתירה כתב שהרמב"ם היה מסופק בדבר אם יש ערך ללימוד התלמוד, והיה "קרוע" בתוכו בנושא זה ולכן כתב בזה דברים סותרים.

הדברים מעוררים גיחוך. הרי דברים שהרמב"ם היה מסופק בהם הוא כתב זאת בפירושו. מלבד זאת, אי אפשר לכתוב בנחרצות כל כך גדולה שלימוד התלמוד הוא ערך עליון, ובמקום אחר לכתוב בנחרצות לא פחות שלימודי האלוקות הם העיקר. דבר שאדם מסופק בו הוא אינו נוקט בו צד, ולא יתכן שינקוט בצורה ברורה צד אחד ואחר כך צד הפוך ושוב את הצד הראשון וחוזר חלילה.

כל עיקר ה"סתירה" נובעת משטחיות וחוסר עיון בדברי הרמב"ם. למעין בדברי הרמב"ם ולא קורא אותם בהתלהמות ילדותית, הדברים בהירים ומאירים ואין שום סתירה בדבריו. את לומדי התלמוד שיש להם דעות משובשות תקף הרמב"ם, את אלו שאין להם דעות משובשות אבל אינם לומדים אמונה לא תקף הרמב"ם אלא ראה בהם ערך אבל לא שלימות מוחלטת שהיא קיימת רק כשמצרפים את לימודי האלוקות ללימודי האמונה, וכמו שכתבנו לעיל.

ו) מכאן מובן שמה שרצה המ' לומר שהרמב"ם ח"ו זלזל בגדולי התורה שאינם מעמיקים בעיני האלוקות, אין לזה טעם וריח. הרמב"ם עצמו באגרות רבות התייחס ללומדי התלמוד שאינם לומדים אמונה וכיבד אותם כבוד עצום, וחלקם הביא המ' בעצמו. ודברי הרמב"ם מבוארים במקומם, שרק את מי שיש לו דעות של הגשמה וכדו' את זה תקף הרמב"ם בחריפות, אבל גדולי תורה שדעותיהם ישרות גם אם אינם לומדים

אמונה העריך מאוד הרמב"ם, אף שסבר שלימוד והעמקה בענייני האלוקות הם תוספת מעלה ושלמות. כל גדולי הדורות גם בעבר וגם היום לא הגשימו ח"ו והאמינו בענייני האמונה לאמיתם מדרך הקבלה כמו שכתב הרמב"ם, גם אם חלקם לא התעסקו בעיון בהם בדרך של פילוסופיה.

ז) באגרת תחיית המתים כותב הרמב"ם שאת דברי האמונה במשנה תורה כתב כדי שבעלי התלמוד דהיינו אלו שלא לומדים אמונה או אלו שיש להם דעות משובשות, ידעו גם אמונה "וזכרונו בו גם כן כל העניינים, עיקרים התוריים והתלמודיים, וכיוננו בזה שיהיו אלה הנקראים תלמידי חכמים או חכמים או גאוניס או כמו שתקרא בו עם סעיפיהם על שרשים תלמודיים, ותהיה תורתם סדורה על פיהם, ותלמודם במסלה עולה, וכל זה נבנה על עיקרים תוריים, ולא ישליכו ידיעת השם אחרי גיוס, אבל ישימו השתדלותם הגדולה וזריזותם על מה שישלימם ויקרבם אצל בוראם, לא על מה שיביא בהם השלמות אצל ההמוץ". אין כאן זלזול במי שלומד גמרא ללא אמונה אלא אמירה שהשלמות היא כשיודעים גם את עקרי האמונה ולא מסתפקים בתלמוד בלבד. רק את אלו שיש לו דעות משובשות ממש כמו שהביא שם הרמב"ם דוגמאות, תוקף הרמב"ם בחריפות.

ח) המציאות שמנסה המ' להציג כאילו בעולם התורה לא מעריכים רק חריפות שכל ולא לימוד תורה וביורור הלכה היא שקר. אין שום הערכה למי שלומד שלא על מנת לקיים או שלא מתוך יראת שמים לברר ההלכה לאמיתה, כדברי המדרש מי שיש בו תורה ואין בו דעת נבילה טובה הימנו. בעולם הישיבות, אדם שיש שיש ספק קל שמא אין בו יראת שמים טהורה ואין מטרתו בלימוד לברר את התורה לאמיתה ולקיים אותה אין כלפיו שמץ של הערכה אלא להיפך כידוע. לדוגמה את המ' ושכמותו אף אחד לא יעלה בדעתו לכבד. כל דברי הרמב"ם מקובלים גם היום בעולם התורה, מלבד אולי הנקודה שכותב הרמב"ם שיש ערך מוסף ללימוד ענייני האלוקות שבזה יש חלקים גדולים מעולם התורה שסוברים כשיטת שאר הראשונים שהערך העליון הוא לימוד גמרא כדי לברר את התורה לאמיתה ולא רק לפלפל ולחדד את השכל.

דברי המ' שהרמב"ם מדמה לומד תלמוד ללומד מדע הם הטעיה. הרמב"ם שם בכל הפרק מדבר על מדריגות שכל אחת באה בנוסף לקודמת לה. וכותב שם שהמקיים מצות עדין אינו סמוך לארמון, לומד תלמוד הוא סמוך לארמון, ואם גם לומד אלוקות הוא בתוך הארמון. ומוסיף שאם לומד מדעים בעלמא עדין הוא מחוץ לארמון, וכוונתו שאם לומד מדעים בנוסף לתלמוד הוא עדין מחוץ לארמון, ורק אם לומד גם מדעי האלוקות הוא בתוך הארמון. אין כוונתו לומר שאם לומד מדעים הוא מחוץ לארמון כמו הלומד תלמוד, כמו שאין כוונתו לומר שמי שלומד תלמוד ואינו מקיים מצוות - שזה המדריגה הקודמת שכתב שם - הוא קרוב לארמון, אלא לימוד התלמוד בנוסף למצות הוא קרוב לארמון, והוא הדין שלימוד המדע בנוסף לתלמוד הוא עדין מחוץ לארמון.

ט) דברי המ' שהרמב"ם באגרת תחיית המתים זלזל בלומדי התלמוד ח"ו הם שקר, שם זלזל רק במי שמגשים את הבורא כמו שכתוב מפורש בדבריו שם וכמו שכתבנו לעיל. ודאי שגדולי התורה אינם קרובים לזה.

כך גם דברי המ' שהיו תלמידי חכמים רבים שהאמינו בהגשמה הם שקר, ואין שום מקור לזה. הרמב"ם באגרת תחיית המתים והראב"ד והרא"ז כותבים שהיו שהאמינו בזה, ולא כותבים בשום מקום שהם רבים, אדרבא בדבריהם נראה שהיו מעטים שחשבו כך.

י) הרמב"ם מיעץ לתלמידו באגרת שלא יקבל תפקיד של ראש ישיבה משום שזה גורם קטטות (במקרה שהיה שם), אלא יתעסק במסחר ורפואה לפרנסתו ויחבר לזה את "העסק בתלמוד תורה באמת". בהמשך כותב "ואם תכלה זמןך בפירושים ובפירושי הויית הגמרא ואותם הדברים אשר הנחנו מעמלם, הרי זה איבוד הזמן ומעוט התועלת". דברי הרמב"ם פשוטים שכוונתו לשלול לימוד גמרא לשם שקלא וטריא בעלמא ללא כונה להסיק את המסקנה להלכה ולהבין את הגמרא לאמיתתה, וכמו שכתבו לעיל לגבי הסוג הראשון של האנשים וציינו לדברי הרמב"ם באגרת אחרת שכתב כך. וגם על זה לא כתב שאין לזה ערך אלא שזה "מעוט התועלת" דהיינו שיש דברים חשובים יותר שהם לימוד גמרא להלכה ולימוד אמונה. ולכן באותה האגרת כתב לתלמידו שכן יתעסק בעיון בתלמוד כדי להוציא הלכה, וכותב לו שילמד הלכות הרי"ף ואם ימצא סתירה בינו לרמב"ם יעיין בתלמוד במקורות הדינים כדי להבין שורשי הדברים ולהיכן ההלכה נוטה "ואם תמצאו מחלוקת תדעו שעיון התלמוד מביאו לכך ותדרשוהו במקומותיו". ובתחילת האגרת כותב לתלמידו שתומך בכך שיפתח מדרש וילמד הלכה עם העיון ברמב"ם. ונראה שזה כוונתו במה שכתב שיעסוק "בתלמוד תורה באמת" דהיינו לשם הוצאת ההלכה וכן בלימודי האמונה. גם הרב שילת פירש כך את דברי הרמב"ם באגרתו שכוונתו לשלול לימוד שלא לשם הוצאת הלכה. המ' בהערות מביא את דבריו ומקשה שבלא לימוד פירוש הגמרא וההוא אמינא אי אפשר להגיע להלכה, ומוכרח לומר שהרמב"ם שלל לחלוטין את לימוד הגמרא. זו קושיה של שטות, כוונת הרמב"ם כמו שפירש באותה האגרת שלא לפלפל בגמ' לשם פלפול, אבל גם שנדרש לביורור ההלכה הוא נצרך ומחוייב, וכך גם מפורש באגרות אחרות של הרמב"ם שציינו אותה לעיל בסוג הראשון של האנשים.

בהמשך אותה אגרת כותב הרמב"ם שהיו לו טרדות רבות שמנעוהו מלימוד התורה "וזה גורם שלא אמצא שעה לעיין בדבר מדברי תורה, ולא אלמד אלא ביום השבת בלבד. ואמנם שאר החכמות לא אמצא עת לעיין בדבר מהן". הרי שמפורש בדבריו העדיף לימוד התורה על שאר חכמות, להיפך מדברי השטות של המ' שכתב ששאר החכמות עדיפות.

יא) דברי הרמב"ם שחיבר משנה תורה כדי שלא יצטרך אדם ללמוד שום ספר אחר, אין משמעותם לבטל את ערך לימוד התלמוד. הפותח את דברי הרמב"ם בפנים רואה שכוונת הרמב"ם היא שלענין פסיקת הלכה מספיק שילמד תורה ומשנה תורה ואז ידע את ההלכה ומקורה, אבל לא שאין ערך בלימוד ובירור הגמרא לאמיתתה. לכן האריך הרמב"ם מאוד שלא היתה הלכה ברורה מאז התפלגו הגלויות וסיים "כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדן מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות, שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא... לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". דהיינו שלענין פסיקת הלכה מספיק המשנה תורה אבל לא שאין ערך בלימוד התלמוד לברר הלכה לאמיתתה. ואין מכאן סתירה לדברי הרמב"ם בשאר המקומות. כך גם כתב הרמב"ם מפורש באגרתו לרבי פנחס הדיין שחיבר את המשנה תורה רק למי שאינו יכול להתעסק בתלמוד ולפסוק ממנו הלכה, ואין כוונתו שאין ערך בלימוד התלמוד. ולכן אין שום "סתירה" מדברי הרמב"ם לדבריו במקומות אחרים שהעריך בחשיבות לימוד התלמוד.

חיי מוסר או עיון

הרמב"ם במקומות רבים עוסק במקומם של המעשים ביחס לדעות. במבט שטחי נראה שיש סתירה בין הדברים, אבל כשמדקדים בדבריו נצבת לפנינו שיטה בהירה ושלימה.

א) מעיון בדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה ובמקומות אחרים, עולה שהתועלת שבמדות הטובות היא בארבעה דברים.

הראשון הוא כאמצעי להשכלה. בהקדמה לפירוש המשנה כותב הרמב"ם "אבל עם השגת המושכלות חובה לנטוש את ההגזמה בתענוגות הגופניות, כי במושכל ראשון ישיג שהרס הנפש בבנין הגוף, ובנין הגוף בהרס הנפש, לפי שאם היה האדם רודף אחר התאוות ומעדיף את החושניות ושעבד שכלו לתאוות ונעשה כבהמות וכיענים שאין בדמיונם אלא האכילה והשתיה והבעילה, הרי אז לא יוכר בו הכח האלקי, כלומר השכל, ויהיה אז כחומר בודד צולל בים ההיולי. הנה נתברר מכל ההקדמות האלה שהתכלית בעולמינו זה וכל אשר בו הוא איש מלומד בעל מדות טובות". אם כן אדם שלם הוא אדם בעל מידות ומשכיל. התכלית היא ההשכלה באלוקות, והמידות הטובות הם אמצעי לכך, אדם שמידותיו אינם מתקנות לא שייך שישכיל בצורה ישרה ונכונה. בנקודה זו מאריך הרמב"ם בהרבה מקומות ובמיוחד במורה נבוכים (א לד, ב לב, ג יב, לד, ועוד), וכותב שתנאי ראשון להשכלה הוא תיקון המידות והמזג.

השני הוא תיקון החברה. כשיש לאנשים מדות טובות החברה מתנהלת בצורה תקינה, וכך אפשר לחיות ולהשכיל, וכך כותב הרמב"ם (שמונה פרקים פ"ד) "ו'השלוש' - מעלות המידות, אשר בהן יהיה השלום בעולם", וכן במורה נבוכים (ג נד) "וכאלו זה השלמות במדותיו הוכן בה לתועלת בני אדם ושב כלי לזולתו".

השלישי הוא ערך עצמי. נפש שיש לה מידות רעות היא חסרה בעצמה, ויש כאן חסרון אובייקטיבי בעצם הנפש, ומדות טובות בנפש היא שלימות עצמית. כך כותב הרמב"ם בהקדמה למשנה שהשלימות אינה רק ההשכלה בעצמה אלא גם שאדם ינהיג עצמו בפועל לפי העקרונות של השכל, וכשאינו מנהיג עצמו בפועל לפי אותם עקרונות זה נקרא הנהגה של חוסר חכמה, החכמה אינה רק בשכל אלא גם בהנהגה לפי השכל. הרמב"ם שם מוסיף שאדם עם מעשים טובים ללא חכמה יש לו קצת שלימות, ולכן הוא עדיף על אדם עם חכמה ללא מעשים טובים שאין לו שלימות כלל "שאם היה האדם חכם ונבון אבל רודף אחרי התאוות, אינו חכם באמת, כי ראשית חכמה שלא יקח האדם מהתענוגות הגופניות אלא כדי קיום הגוף, ובפירושו למסכת אבות נשלים ענין זה ונבארנו כראוי... וכן אם היה האדם ירא ה' פרוש, מרחיק התענוגות זולתי בכדי קיום הגוף, מתנהג בכל העניינים הטבעיים בדרך הממוצעת, והורגל בכל המדות הטובות אלא שאינו מלומד, גם זה חסר שלמות, אלא שהוא יותר שלם מן הראשון, לפי שמעשיו אלה אינם מתוך ידיעה ברורה והכרה יסודית, ולפיכך אמרו חז"ל אין בור ירא חטא כמו שביארנו". ומסיק שם הרמב"ם שתכלית האדם היא "החכמה והמעשה" דהיינו השכלה ומעשים טובים, מבואר בדבריו שהמעשים הטובים הם "תכלית" ואינם רק אמצעי לתכלית כמו תיקון הגוף והחברה ודברים אחרים שמנה שם.

על עקרון זה "חכמה" אינה רק בהשכלות מופשטות אלא גם בהנהגה מעשית לפי החכמה, ולכן מעשים טובים נקראים מעשי חכמה ומעשים רעים נקראים מעשי טפשים, חוזר הרמב"ם במקומות נוספים. כך כותב הרמב"ם במורה נבוכים (ג נד) "שם חכמה נופל בלשון עברי על ד' דברים, הוא נופל על השגת האמתות אשר תכלית כוונתם השגתו ית' שמו... ונופל על קנות מעלות המדות וזקניו יחכם, בישישים חכמה, כי הדבר שיקנה האדם בחכמה בזקנה לבד הוא ההכנה לקבל מעלות המדות".

ב) הרמב"ם בהקדמה למשנה מפנה לפירושו במסכת אבות. כוונתו להקדמה למסכת אבות, שם מאריך הרמב"ם בכך שהמידות הם חסרון אובייקטיבי בנפש, ואינם רק לתועלת החברה או כאמצעי להשכלה. כך כותב שם הרמב"ם (שם פ"ג) "אמרו הקדמונים: לנפש בריאות וחולי, כמו שלגוף בריאות וחולי. ובריאות הנפש היא, שיהיו תכונותיה ותכונות חלקיה תכונות שתעשה בהם תמיד הטובות והחסדים והפעולות הנאות. וחוליה הוא, שיהיו תכונותיה ותכונות חלקיה תכונות שתעשה בהם תמיד הרעות והפשעים והפעולות המגונות". בהמשך (פ"ז) כותב הרמב"ם שהנביאים נבדלו במדרגתם זה מזה לפי רמת תקון המדות שהיתה להם. אם ענין המדות הוא רק להועיל לחברה או שהם אמצעי טכני להשכלה לא שייך לקרא להם חולי הנפש ולקבוע שהם מונעים נבואה, אמנם הרמב"ם סובר שהמדות הרעות הם פחיתות בעצם הנפש, ולכן הם ממונעי הנבואה, כלשונו (שם פ"ז) "וכאשר ידעו החכמים, עליהם השלום, כי אלו שני המינים מן הפחיתות, רצוני לומר: השכליות והמידותיות, הם אשר יחוצו בין האדם ובין ה', ובהם יהיה יתרון מדרגות הנביאים זו על זו". גם בהקדמה לפרק חלק כותב הרמב"ם שקיום המצות הוא תכלית, והמצות אינם אמצעי להשכלה או תיקון החברה, "וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצות אמת ולכן תכליתם קיומם".

גם במורה נבוכים בכמה מקומות כותב הרמב"ם שהמדות הם שלימות עצמית, ומוסיף וכותב ששלימות זו שייכת רק כשאדם מכיר את ה' ויש לו דעות ישרות, ואז כשהולך בדרכי ה' בצורה מעשית נקרא שדבק בה' גם במעשה, אבל כשדעותיו משובשות ודאי שלא שייך לומר שמגלה את דרכי ה' במעשיו, שהמעשים הם רק

הוצאה לפועל של מה שקיים בשכל. ומסביר הרמב"ם (מורה נבוכים א ג) שהתורה כתבה לנו את דרכי ה' בהנהגת העולם כדי שנדבק בדרכיו וההליכה במעשה בדרכי ה' היא תכלית מעלת האדם "כי תכלית מעלת האדם ההדמות בו יתעלה כפי היכולת, כלומר שנדמה פעולתו כפעולותיו, כמו שבארנו בפי קדושים תהיו, אמרו מה הוא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא רחום אף אתה היה רחום". גם בסיום מורה נבוכים (ג נד), כתב זאת הרמב"ם, ושם מציין שמעלה זו שייכת אחר שאדם יודע את ה' בשכל "ואח"כ השלים הענין ואמר כי באלה חפצתי נאם ה', ואמר בחסד במשפט וצדקה חפצתי נאם ה', ר"ל שכוונתי שיצא מכס חסד משפט וצדקה בארץ, כמו שבארנו בייג מדות, כי הכוונה להדמות בהם ושלך על דרכם. א"כ הכוונה אשר זכרה בזה הפסוק, הוא באורו, ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכוין בהם תמיד לעשות חסד ומשפט וצדקה, להדמות בפעולות השם". מבואר מדברי הרמב"ם שהשלמות במעשים אינה רק כאמצעי להשגה אלא היא גם תכלית בעצמה "להידמות בפעולות השם". גם בדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה שהבאנו לעיל, כתב הרמב"ם שאדם שיש לו מעשים טובים ואינו יודע את ה' בשכל, יש בזה שלימות אבל אינה שלימות גמורה, משום שהשלמות הגמורה במעשים היא אחר שאדם יודע את השם בשכל.

לגבי המצות, כתב הרמב"ם דבר נוסף. בסיום המורה נבוכים (ג נא-נב, חלק מזה הובא לקמן) מאריך הרמב"ם הרבה בנקודה זו של הערך העצמי של המצות, ומבאר שמלבד עצם ההליכה בדרכי ה' בקיום המצות שזה שייך בכל אדם שיש לו דעות נכונות, מצד הקבלה (התורה) או מצד ההשכלה, האדם השלם שזכה לעיין ולהשכיל באמיתות בצורה שלימה ולא רק מדרך הקבלה, יכול להגיע למדריגה גבוהה יותר של עבודת ה', והיא לידבק בה' דרך קיום המצות. ומבאר הרמב"ם שעובד ה' אחר שהשיג והשכיל בשכלו, עיקר העבודה שלו היא לידבק בה' במעשה המצות, ולירא מה' בהימנעות מעבירות, גם שלימות זו כותב הרמב"ם שהיא שייכת רק "אחר ההשגה". שלימות זו שהיא קיימת במצות, היא שלימות נוספת על שלש השלמויות שהבאנו שהם שייכים במידות, בהמשך הארכנו בסוג שלימות זה.

ג) נמצא לפי זה, שאדם שאינו משכיל ויש לו מידות טובות, הערך של המדות שלו הוא רק בתיקון החברה שהוא המעלה הראשונה. אבל המעלה השניה והשלישית לא שייכות אצלו, שהרי אינו משכיל שנאמר שהמדות הם אמצעי להשכלה, ואין לו ידיעת ה' בשכל שנאמר שהמידות הטובות הם הוצאת החכמה לפועל, שהרי דעתו מן הסתם משובשת ולא שייך שלימות במעשה ללא שלימות בשכל, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמה בפירושו מאמר חז"ל ולא עם הארץ חסיד. ולכן כתב הרמב"ם (מו"נ ג נד) ששלימות המדות ללא שלימות השכל היא אמנם "שלימות" כיון שהיא מועילה לתיקון החברה, אבל היא אינה התכלית, שהתכלית היא שלימות השכל ושלימות המדות יחד, שכאשר אדם שלם בהשכלתו וידיעתו את ה', יש משמעות גדולה יותר גם לשלימות המדות ודוקא אז יש להם גם ערך עצמי, כמו שהסביר הרמב"ם שם בסוף הפרק.

אריסטו נתן ערך למוסר רק במידה שהוא מועיל להשכלה ולתיקון החברה דהיינו שתי המעלות הראשונות שכתבנו. הרמב"ם הסכים בזה לדבריו כמו שהביא בשמו, אבל חלק עליו בכך שלדעתו אין זה כל הערך שיש למצות, אלא יש להם גם ערך עצמי כמו שכתבנו, ולכן במקומות שהרמב"ם דיבר על כך לא הביא את הדברים בשם אריסטו אלא בשם התורה.

ד) כל מה שכתבנו עד עתה הוא ביחס בין "השכלה" ל-"מדות" דהיינו מדות טובות, כמו שמפורש בדברי הרמב"ם, ולכן הביא את הדברים גם בשם אריסטו, שודאי לא דיבר על מצות התורה. חשוב לציין שאין זהות מוחלטת בין "מצות" למדות. הרמב"ם (מו"נ ח"ג מפרק כו והלאה) מאריך לפרש את טעמי המצות, ומדבריו שם עולה שיש חמש סוגי טעמים למצות, ורק אחד מהטעמים שמביא שם הוא שהמצות באו לתת מידות טובות לאדם. מהמשך דברי הרמב"ם שם שמפרט את טעמי כל מצוה, עולה שרק מעט מהמצות באו כדי לתקן את המידות, ולרוב המצות יש טעמים אחרים, למשל לתת אמונה אמיתית או לתיקון החברה. לכאורה יש סתירה בין דברי הרמב"ם שם לדברי הרמב"ם במו"נ (ג נד) שכותב ש"רוב" המצות הם כדי לתקן את המידות. ונראה שהרמב"ם סובר שיש לכל מצוה כמה טעמים, וכמו שהוכחנו לעיל (בפרק על מצות מעשיות) מדברי הרמב"ם בכמה מקומות. ולכן סובר שאף שלרוב המצות יש טעמים אחרים, מכל מקום יש בהם גם תיקון המדות. יש להביא ראיה לכך שהרמב"ם (שמונה פרקים פ"ד) מנה רשימת מצות כמו מעשרות ושמיטה ויובל שתכליתם כדי לתקן את המידות ולהעמיד את האדם על דרך האמצע כמו שכתב שם. ולאותם מצות עצמם כתב (מו"נ ג ט) טעמים אחרים כמו לחמול על העניים ולתקן את הארץ, ושם לא הזכיר כלל את תיקון המדות. אם כן, לדעת הרמב"ם רוב המצות יש בהם גם תיקון מדות אבל אין זה הטעם היחיד שלהם. מסיבה זו הזכיר הרמב"ם בהקדמה למשנה כשדיבר על מידות את דברי חז"ל שנאמרו ביחס למצות, אף שמצות ומדות הם דברים שונים, משום שלרוב המצות יש גם טעם של תיקון מידות, נמצא שהדברים שכתב שם הרמב"ם לגבי מדות נוגעים גם למצות רבות שאחד הטעמים שלהם הוא תיקון המידות, אבל אין זה כל הטעמים של המצות, ולמצות יש תכלית נוספת מלבד תיקון המידות, כמו שכתב הרמב"ם בעצמו, ובהמשך נבאר יותר את הדבר.

ה) נקודה נוספת ביחס בין מצוות למדות. גם מצות שטעמם הוא תיקון המדות, זהו רק טעם המצוה, דהיינו הסיבה שה' ציוה בה, אבל אחר שה' ציוה בה מה שאנו מקיימים את המצוה אינו מפני תיקון המדות שבה אלא כדי לקיים את צויו ה' ובכך לידבק בו. ולכן כתב הרמב"ם (הקדמה לפרק חלק, הובא לעיל) שתכלית קיום המצות הוא עצם מעשה המצוה לקיים בזה צויו ה' "והמצות אמת ולכן תכליתם קיומם". במורה נבוכים (ג

נא) האריך בזה הרמב"ם, וכתב שכיון שהערך של המצות הוא מצד שה' ציוה בהם, לכן אדם שדבק בה', תכלית קיום המצות המעשיות שלו אינו לתקן את המדות אלא לידבק בה' ולירא ממנו על ידי קיום מעשה המצות עצמם שהם רצון ה' "ודע שמעשה העבודות האלו כלם, כקריאת התורה, והתפלה, ועשות שאר המצות, אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות הש"י ולהפנות מעסקי העולם, וכאלו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו". בהמשך (ג נב) כתב שההמנעות מעבירות תכליתם יראת השם "וזה הענין אשר העירותיך עליה הוא הכונה ממעשי התורה כלם, כי בפרטים ההם המעשיים כלם ובעשותם תמיד תגיע רגילות ליחידים החסידים עד שישלמו השלמות האנושי, ויפחדו מהשם וייראו ממנו וידעו מי עמהם, ויעשו אח"כ מה שראוי, כבר באר השי"ת כי תכלית מעשי התורה כלם הוא להגיע אל האדם זה ההפעלות, אשר כבר בארנו במופת בזה הפרק למי שידע האמתות אמתת חיוב הגעתו אליו, ר"ל יראתו יתברך ולפחד מדברו... התבונן איך באר לך כי הכונה היתה מכל דברי התורה הזאת תכלית אחת, והיא ליראה השם הנכבד והנורא, והיות זה התכלית מגעת במעשים... כי שתי התכליות והם האהבה והיראה יגיעו בשני הדברים, האהבה תגיע בדעות התורה, הכוללות השגת מציאות הש"י על אמתתה, והיראה תגיע בכל מעשי התורה".

ו) לכאורה השלימות האחרונה לפי הרמב"ם היא ההשכלה באלוקות דהיינו ידיעת הדברים בשכל בנושאים האלוקות על אמיתתם. מעיון בדברי הרמב"ם רואים שאין זה נכון. ידיעת הדברים בשכל אינה השלימות האחרונה אלא הדביקות בה' שבאה כתוצאה ממנה, דהיינו עצם זה שאדם חושב תמיד על ה' ועל ידי כך דבק בו בנפשו. הרמב"ם (מו"ג ג נא-נב) מסביר שאחר ההשכלה עבודת ה' היא הדביקות בו דהיינו קישור המחשבה בבורא, במחשבה זו אין הוספת ידיעה או בירור שכלי נוסף, היא באר אחר הבירור השכלי, ועניינה הוא לקשר את הנפש לבורא, והיא התכלית העליונה ביותר, וזו היתה מדריגת הנביאים. הרמב"ם מוסיף ומסביר, שזו גם תכלית כל המצות, לקשר מחשבתנו בבורא על ידי עשיית רצונו, ולירא ממנו על ידי ההימנעות מעבור על רצונו. וכך כותב הרמב"ם "וכשתשלים הטבעיות ותבין האלהיות, כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד, וזאת היא מדרגת החכמים, והם חלוקי השלמות. אבל מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלהיות, והוא נוטה כלו אל השם יתעלה, והוא מפנה מחשבתו מזולתו... וזאת היא מדרגת הנביאים, יש מהם מי שהגיע מרוב השגתו ופנותו מחשבתו מכל דבר זולת הש"י, עד שנאמר בו ויהי שם עם ה' וגו'... ונשוב אל ענין הפרק, והוא להזהיר שישים האדם מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעתו כמו שבארנו, וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו תוסיף עבודתם... ואמר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו', ואמר דעו כי ה' הוא האלהים. והנה בארה התורה כי זאת העבודה האחרונה אשר העירונו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה, אמר לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירונו רז"ל עליה, ואמרו זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון, ולהתבודד בה כפי היכולת, ולזה תמצא דוד ע"ה שצוה שלמה בנו והזהירו מאד בשני העניינים האלה, רצוני לומר להשתכל בהשגתו, ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה, אמר ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו... ודע שמעשה העבודות האלו כלם, כקריאת התורה, והתפלה, ועשות שאר המצות, אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות הש"י ולהפנות מעסקי העולם, וכאלו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו". הרמב"ם שם גם מסביר שכל אדם גדול שחשב על הבורא לא הגיע לו נזק בשעת מחשבתו זו, משום שמי שדבק בה' לא יגיע לו נזק, והדביקות אינה הידיעה בעצמה אלא הדביקות שמגיעה כתוצאה מיחוד המחשבה בבורא. גם בהמשך (פנ"ב, הובא לעיל) מאריך בזה הרמב"ם וכותב שדיבוק המחשבה בבורא הוא אהבה, וההימנעות מלעבור על דבריו היא יראה.

אם כן ההשכלה אינה התכלית האחרונה, אלא הדביקות שמגיעה כתוצאה ממנה היא התכלית האחרונה.

ז) נסכם את הדברים: תכלית שלימות האדם היא ההשכלה והמעשים הטובים. ערכם של המעשים הטובים הוא בתיקון החברה, תיקון הנפש שיהיה לה מזג טוב, והליכה בדרכי ה' שהוא ערך עצמי. אדם שזכה להשכל באמיתות ולידבק בה' במחשבתו, יש למצות ערך נוסף שדרכם הוא דבק בה' יותר. אדם שאין לו דעות ישרות כלל, ערך המידות שלו הוא רק בתיקון החברה. ההשכלה עצמה אינה התכלית האחרונה אלא הדביקות בה' במחשבה שבאה כתוצאה ממנה.

ח) להבדיל, נעבור לדברי ההבל של המ'. התרגיל שעשה כאן המ' הוא להביא את דברי הרמב"ם במקצת הדברים בהם הסכים לפילוסופים, ועל ידי כך ליצר תמונה מוטעית כאילו הסכים לכל דבריהם על ידי השמטת דברי הרמב"ם במקומות אחרים, וסילוף דברי הרמב"ם בקצת מקומות שהביא. נביא את דבריו ונראה את השקר שבהם.

המ' כותב שלפי התורה השלימות היא רק עיסוק במעשים ולא בהשכלה. זו שטות. שתי הדברות הראשונות עוסקות בדעות, כך גם פסוקים רבים דורשים מהאדם עיסוק בדעות כמו שמביא הרמב"ם (מו"ג ג נא) "אמר אתה הראת לדעת וגו', ואמר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו', ואמר דעו כי ה' הוא האלהים", וחלק ממעשי התורה עצמם נועדו כדי להקנות שלימות בדעות כמו שביאר הרמב"ם באריכות (מו"ג ג נא). כמוכן צריך גם שלימות במעשים ולכן ציוותה התורה תרי"ג מצות, אבל בנוסף צריך שלימות בדעות.

המ' מביא מקומות רבים שהרמב"ם קורא למעשים מגונים מעשי טפשים, ולאדם העושה מעשים טובים קורא הרמב"ם חכם. המ' תמה מה הקשר בין טפשות למעשים מגונים? ומיישב שלדעת הרמב"ם תכלית

תיקון המידות היא רק לצורך ההשכלה ולא לשם עצמה, ולכן יחס הרמב"ם חכמה וטפשות למעשים. לפי זה לשונו של הרמב"ם אינה מדוקדקת, המעשים עצמם אינם מעשי חכמה או טפשות כמו שקורא להם הרמב"ם, אלא הם לכל היותר סימן לאדם אם הוא חכם או סכל, או שהם גורמים לאדם שיהיה חכם או סכל, וגם זה דוקא כשהוא עושה בקביעות מעשים רעים ולא בדרך ארעי שאז אין המעשים משפיעים על המידות, בניגוד לדברי הרמב"ם שגם מעשה אחד נקרא מעשה טפשים. תפיסה שטחית זו היא דרכו של המי' בהרבה מקומות לתפוס בשטחיות נקודה אחת ברמב"ם ולהתעלם מדברי הרמב"ם במקומות אחרים שמסביר את הדברים בעומק ובדקדוק יותר. דברי הרמב"ם במקומות רבים שהובאו לעיל ברורים שאמנם המדות הם אמצעי להשכלה אבל בשום אופן אינם רק אמצעי אלא גם אמצעי, ויש להם גם ערך עצמי. הערך הוא לחיות בפועל לפי הדעות שקיימות בשכל, כיון ש"חכם" הוא אדם שחי בפועל לפי החכמה ולא רק משכיל אותה בשכל, כלשון הרמב"ם (מו"נ ג נד) "שם חכמה נופל בלשון עברי על ד' דברים, הוא נופל על השגת האמתות אשר תכלית כוונתם השגתו ית' שמו... ונופל על קנות מעלות המדות וזקניו יחכם", וכמו שהארכנו בזה לעיל. ולכן לשונו של הרמב"ם שהמעשים הם מעשי טפשות מדוקדקת מאוד, שהמעשה עצמו נחשב מעשה של חוסר חכמה, וגם מעשה אחד שאינו משפיע על המידות נחשב מעשה של חוסר חכמה.

ט) מלאך רע בעל כרחו יענה אמן, והמי' בעל כרחו נאלץ להודות שדברי הרמב"ם שירא שמים המדקדק במצות עדיף מפילוסוף שאינו מדקדק במצות, הם שלא כדעת אריסטו הסובר שערך המעשים הוא ההשכלה. אבל כדרכו אינו יכול בלא דברי גידוף, ומנסה ללעוג על דברי הרמב"ם ולומר שדבריו בפירוש מאמר חז"ל אין בור ירא חטא, שפירושו שירא חטא שאינו משכיל אין זה שלימות גמורה משום שהמעשים שלו אינם על דרך אמת, הם הוצאת המאמר ממשו. כל בעל שכל מבין שביאורו של הרמב"ם מתיישב מאוד בפשט המאמר, אמנם יתכן לפרש ש"בור" אינו ירא חטא משום שאינו יודע לקיים את המצות, אבל זה פשוט, מה החידוש שבדבר שמי שלא לומד לא יודע, לכן פירש הרמב"ם שגם אם יודע לקיים את המצות אינו נקרא ירא חטא בשלימות כל עוד לא השכיל באלוקות, וזה מה שבא המאמר לחדש. ראייה לכך שפירוש מסוג זה מסתבר ואינו נובע מחמת דברי אריסטו, שגם המהר"ל (נתיב התורה פ"א) שודאי לא סבר כאריסטו פירש את דברי חז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, באופן דומה לדברי רמב"ם בפירוש אין בור ירא חטא, וכתב שידיעת התורה נותנת ערך למעשה המצות והיא העיקר, וזו עיקר מעלתה ולא מפני שהיא אמצעי טכני לקיומן המעשי של המצות.

י) המי' מציג סתירה בין דברי הרמב"ם (מו"נ ב יג) שכותב שתכלית העולם זה רצון ה' ואין ידוע לנו טעם לבריאה, לדבריו בהקדמה למשנה שם כותב שתכלית בריאת העולם זה האדם השלם המשכיל. מכך מסיק המחבר - לא ברור איך - שהרמב"ם סובר שהעיקר בחיים הוא ההנאה, וההשכלה היא ההנאה הגדולה ביותר ולכן היא תכלית החיים. הדברים כמובן לא מתיישבים עם דבריו במורה נבוכים שהתכלית ידועה לה' לבדו. גם לא ברור כיצד הגיע לכך שהתכלית היא הנאה, הרמב"ם לא כותב זאת בשום מקום אלא אדרבה כותב שהתכלית היא השגת ה' שהיא הדבר הנעלה ביותר מצד עצמה, ואף שיש בה גם הנאה התכלית היא לא ההנאה שבה אלא השגת האמת בעצמה כלשון הרמב"ם (תשובה י ב) "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה". וכן בהקדמה לפרק חלק "ואל היא אצלו תכלית הלמוד אלא ידיעתו בלבד, וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצות אמת ולכן תכליתם קיומם". דברי המי' שמנסה ל"יישב" את הסתירה בכך שלהנאה לא צריך טעם מעלים גיחוך. גם אם זה היה נכון זהו רק מבחינת האדם, אדם נמוך שעיקר חייו הוא הנאה לא צריך טעם להנאותו, אבל שאלת התכלית היא מבחינת הבורא מדוע ברא את העולם, ומה בכך שלאדם מספיקה ההנאה ואין צריך לכך טעם, עדיין נשאלת השאלה מדוע ברא הבורא עולם עם אנשים שיהנו, איזה ענין יש בזה? והרי הרמב"ם עצמו כתב (מו"נ ג יג) שגם אם נאמר שהעולם נברא להיטיב לברואים נשאל על זה מדוע להיטיב לברואים?

הסתירה בין דברי הרמב"ם במו"נ לדבריו בהקדמה לפירוש המשנה ידועה ודובר בה רבות, אבל אין לה שום קשר לנושא שלנו. אם אין תכלית ידועה לעולם אלא רצונו, פשוט שלכל מצוה יש ערך עצמי, ואם הערך הוא האדם השלם, שלימות האדם היא בחכמה ומעשה, כאשר למעשה יש ערך עצמי בנוסף לערך שלו כאמצעי להשכלה וכמו שהארכנו לעיל.

יא) נסיון נוסף של המי' להטות את דעת הרמב"ם לשיטת אריסטו היא מדברי הרמב"ם (שמונה פרקים ו) שקובע שבמצות שכליות עדיף שהנפש לא תיטה אליהם. המי' מינה את עצמו לדובר היהדות, והחליט שלפי היהדות ודאי שעדיף אדם שיש לו נפש רעה והוא מתגבר עליה על אדם טוב בטבעו, משום שהעיקר הוא המאמץ לקיים את התורה ולא תיקון הנפש, וזה שהרמב"ם כתב שאדם עם טבע טוב עדיף, מראה שהרמב"ם סבר כאריסטו בכל דבריו, גם בזה שהערך הוא להשכלה בלבד ולא למעשה ולכן אדם עם טבע טוב עדיף.

גם לנושא אם יש שמדותיו מתוקנות עדיף על כובש שמתאמץ לתקן את המדות, אין שום קשר לנושא שלפנינו שהוא אם יש ערך עצמי למדות. ודאי שגם להשקפת היהדות יש ערך לנפש בעלת מידות טובות, וכמו שהאריך הרמב"ם (שמונה פרקים ג) שמידות רעות נקראו חליי הנפש, והביא פסוקים הכותבים זאת, ותכלית עבודת תיקון המידות הוא להפוך את הטוב למוטבע בנפש כמו שהאריכו הספרים בענין הישר והכובש. מצד שני יש גם ערך לזה שאדם מתגבר על יצרו ומתאמץ לקיים את התורה, ועצם היכולת להתגבר היא מידה חשובה מאוד בנפש. ויש לדון איזה ערך גדול יותר השלימות שבעצם הנפש או השלימות במעשה ההתגברות על היצר. וכך פירשו המפרשים את המחלוקת בשי"ס אם צדיקים גדולים מבעלי תשובה או בעלי תשובה

גדולים מצדיקים. ונחלקו בזה גדולי ישראל, הרמב"ם סובר שלימות הנפש חשובה יותר, והריעב"ץ סובר שההתגברות על היצר חשובה יותר. לכל זה אין קשר לשאלה אם שלימות המידות והמעשים היא רק תנאי להשכלה או שיש לה גם ערך עצמי. גם אם יש לה ערך עצמי, המטרה היא להטביע את המידות הטובות בנפש ולהשלים אותה, ובדאי יש ערך לעצם מציאות הנפש השלימה, כדברי הרמב"ם וספרים רבים שכתבו כך.

יב) הרמב"ם (מו"נ א ב) בדבריו על חטא עץ הדעת, כתב שאילו לא חטא האדם היה מתעסק רק במושכלות ולא במפורסמות, ולא היה יודע כלל מהטוב והרע ששייך רק במפורסמות. אחר שחטא ירד ממדרגתו וניתנה לו תאוה ויצר הרע, ומעתה צריך לעסוק גם במפורסמות לדבוק בטוב ולפרוש מהרע "וכאשר היה על שלמות עניניו ותמותם, והוא עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמר בו בעבורם ותחסרהו מעט מאלהים, לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא להשיגם, עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות, והוא גלוי הערוה לא היה זה מגונה אצלו, ולא השיג גנותו. וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושי הגשמיות, כמו שאמר כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית, ומפני זה מרה במצוה אשר בעבור שכלו צוה בה, והגיע לו השגות המפורסמות ונשקע בהתגנות ובהתנאות". המ' הבין מדברי הרמב"ם, שגם אחר שניתנו באדם תאוות ומצבו המוסרי ירוד, אין שום ערך למוסר ולמושגי הטוב והרע, וכל מושגי הטוב והרע הם יחסיים, אין מוסר מוחלט וכל אחד יכול להחליט מהו טוב ומהו רע, משום שהמוסר הוא במפורסמות בהם לא שייך אמת ושקר, והאמת והשקר שייכים רק במושכלות.

המ' עלה כאן מדרגה ולא הסתפק באמירה שהמוסר אינו מטרה אלא תכלית, אלא קבע גם שאין אמת במוסר ולכן אין דבר כזה מוסר, אין טוב ורע אובייקטיבי וכל אחד יכול להחליט מה טוב ומה רע. לשיטתו דברי הרמב"ם כאן הם סתירה מוחלטת לדבריו במקומות רבים חלקם הובאו לעיל, שגינה מאוד מעשים רעים וקרא להם מעשי טפשים, כסילות וסכלות, וכתב שהם מנוגדים ל"חכמה", וקרא לאנשים העוברים על כך בהמות (שמונה פרקים פ"ד. וכן מו"נ ג מא, ובכמה מקומות) "כי האדם, אם יגש לאכול מאכל תאוה, ערב לחך, טוב הריח, והוא מזיק ומפסיד, ואפשר שיהיה סיבה למחלה מסוכנת או למיתת פתאום - הנה זה והבהמה שוים. ואין זה פועל האדם מאשר הוא אדם, ואמנם הוא פועל האדם מאשר הוא בעל חיים... וכן אם יבעל כל אימת שיתאוה, מבלי שישגיח בנוק ובתועלת - הנה זה הפועל לו מאשר הוא בעל חיים, לא מאשר הוא אדם". דברי המ' הללו סותרים גם לדבריו שלו עצמו בתחילת הפרק שכתב שיש מוסר אובייקטיבי כאמצעי להשכלה, וכן לדברי אריסטו בספר המידות שהאריך לבאר מהם המדות הטובות ולא הניח את הדברים לדעתו של כל אחד אלא אדרבה חלק בחריפות על מי שחשב אחרת ממנו בנושאים אלו.

המעין הישר רואה מיד שאין כאן כל סתירה. כוונת הרמב"ם פשוטה והיא שיש הבדל בין אמיתות אובייקטיביות שאינם תלויות במצבו של האדם, למוסר שנובע מהמצב שנברא בו האדם כעת. כל דבר שקשור למדע כמו מתמטיקה הוא אמת מוחלטת ולא יחסית ואינו תלוי במצבו המוסרי של האדם וכדו', אבל מוסר תלוי במצב של האדם. למשל אילו לא היו לאדם שום תאוות לא היה גנות בגלוי הערוה, אבל אחר שנברא בעל תאוה וזו המציאות, יש בזה גנות גדולה, ובמצב שאנו נמצאים בו זו גנות אמיתית ולא יחסית, גם אם כל העולם יחליטו להיפך. ולכן כתב הרמב"ם שללא חטא אדם הראשון לא היה תאוות ולכן גם לא היתה השגה במפורסמות דהיינו בזה שגלוי ערוה הוא גנות, וכך גם בשאר ההנהגות הנובעות ממצבו המוסרי של האדם עתה. אבל אחר שהתגברו תאוותיו של האדם והוא יצור בעל תאוה, המציאות היא שונה, ובמציאות זו ודאי שההשגה בגנות המעשים הרעים היא אמת מוחלטת דהיינו שבמצב זה הדבר הנכון הוא להימנע מגלוי ערוה וכדו', והדבר אינו תלוי בהחלטתו של אף אחד. השלימות היא שלא היו תאוות, והחסרון בחטא הוא שיש תאוות וכתוצאה מכך האדם נזקק להכרה במפורסמות, אבל מציאות שיש תאוות והאדם לא מכיר במפורסמות ולא יודע שיש גנאי בגלוי ערוה ודאי שהיא חסרון גדול הרבה מאדם שמכיר בגנאי זה, וכמו שכתב הרמב"ם שהדבר לפי האמת נקרא מגונה ורע. הדברים מפורשים בספר מלות ההגיון של הרמב"ם (שער ח) שם כתב שישנן ארבע דרכים לבירור האמת גם ללא הוכחה כלשונו "המשפטים אשר יודעו ולא יצטרך ראייה אל אמתותם", אחד מארבעת הדרכים הוא "המפורסמות" דהיינו דבר שמפורסם אצל אנשים רבים ללא עיון, כהליכה בגלוי ערוה, וכותב שם הרמב"ם שככל שהדבר מפורסם אצל יותר אנשים זה הוכחה שהוא יותר אמיתי "וכל מה שיהיה הענין מפורסם אצל אומות רבות האמתות בו יותר חזק". מפורש בדברי הרמב"ם שאחר שהאדם ירד מעמדו יש אמת בדברים המפורסמים והם נכונים למצב שאנו בו. ודבריו במורה נבוכים כוונתם שאמת זו היא יחסית למציאות שלנו כעת, ואין זה דומה להשכלות שכליות שאינם תלויים בשום מציאות. ולכן כותב הרמב"ם במקומות רבים (שמונה פרקים פ"ה ועוד) שהמוסר והמידות כעת הם אמת מוחלטת וכותב שם שמי שסובר שאין בהם טוב ורע כדברי המ', דומה לבהמה.

מלבד זאת, הרמב"ם במו"נ לא דיבר על כל המעשים אלא על מעשים מסויימים, שהרי לא כתב שם שמעשים ביחס לדעות לא שייך בהם טוב ורע, אלא כתב דוקא על מעשים שהם מהמפורסמות דהיינו שאינם אמת מוחלטת מצד השכל אלא מצד מה שמקובל בעולם. ולכן חיפש דוגמא מגלוי ערוה או מהכרת הטוב ולא כתב בפשטות שכל המעשים המוסריים כמו גניבה ורצח הם מפורסמות. והדבר תואם את דבריו במקומות אחרים שהובאו לעיל שיש חכמה ומוסר מוחלט גם במעשים, ולכן חיפש הרמב"ם דוגמאות רק מדברים שהם בתחום האפור. אבל גם ביחס לדברים אלו, אחר שירד מצבו המוסרי של האדם יש בהם אמת מוחלטת, ואין שום משמעות בדברי הרמב"ם שכל אחד יכול להחליט מה שעולה על רוחו, כמו שכתבנו לעיל.

יג) המ' מביא את דברי הרמב"ם (מו"נ ג נד) שכותב שהמידות הטובות אינן שלימות עצמית אלא לצורך תיקון החברה, כראיה לכך שהרמב"ם סבר כאריסטו שאין ערך עצמי למדות. לשיטתו דבריו של הרמב"ם סותרים

גם לדברי אריסטו שנתן את הערך העיקרי למידות כאמצעי לתיקון הנפש לצורך השכלה ולא כאמצעי לתיקון החברה. אבל אין מכאן כל קושיא. דברי הרמב"ם באותו הפרק עוסקים במי שיש לו מדות ואין לו השכלה כמו שכתב שם במפורש, לאדם כזה אין ערך במדות מלבד תיקון החברה, מדותיו אינם אמצעי להשכלה שהרי אינו משכיל, וקל וחומר שאינם מבטאים בפועל את דעותיו של האדם שהרי דעותיו משובשות וסותרות את מעשיו הטובים, וכמו שכתבנו בתחילת הדברים.

יד) הרמב"ם בסוף מורה הנבוכים פירש את הכתוב אל יתהלל חכם בחכמתו, גיבור בגבורתו ועשיר בעשרו, שהדברים אמורים על שלש השלמויות, שלימות הממון (עשיר) שלימות הגוף (גיבור), ושלימות המידות (חכם). בהקדמת הפרק (שכמובן הושמטה בידי המ' ביאר הרמב"ם שלשון חכמה במקרא נופל גם על תיקון מידות, והביא כמה כתובים שמורים כך כמו בשישים חכמה. יש עוד כתובים רבים שמבואר בהם שחכמה מתפרשת על מדות ותיקון המעשה ולא על עיון שכלי, כמו "לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם" (משלי ו' ו) "חכם ירא וסר מרע" (שם יד טז) ועוד רבים. לכן פירש הרמב"ם את הכתוב בירמיה "חכם בחכמתו" שהכוונה על חכמת תיקון המדות כמו לשון ה"חכם" שבספר משלי. הסיבה שפירש כך הרמב"ם היא שבהמשך הכתוב מדובר על חכמה שכלית, ולכן מוכח שחכמה שבתחילת הכתוב היא חכמת תיקון המידות. המ' השמיט את תחילת הפרק בו מוכיח הרמב"ם את פירושו, והאריך בדברי שטותו כאילו הרמב"ם בכונה שינה את הכתוב רק כדי לומר שתיקון המידות אינו ערך. כל מי שקורא את דברי הרמב"ם בשלימותם רואה שאין כאן כל שנוי מכוונת הכתוב ופירושו של הרמב"ם ברור ובהיר.

טו) בסיום הפרק כותב הרמב"ם שתכלית האדם היא המעשים ויש להם ערך עצמי. המ' התפתל והתהפך בדבריו ולא הצליח להחליץ מהעובדה שדברים אלו סותרים את כל דבריו, ובכל כרחו הודה שהרמב"ם כאן "נסוג" משיטתו, וכתב כאן שיש ערך עצמי למדות. לשיטתו בתחילת הפרק הרמב"ם כתב דבר אחד ובסופו "נאלץ" להודות בדבר אחר. קביעה מטופשת זו לא הספירה למ' אלא כתב גם כן שלדעת הרמב"ם תחילת הכתוב בירמיה שמראה שאין ערך למדות סותר את סופו שם כתוב שיש ערך למידות, והכתוב בעצמו חזר בו. כמובן שאלו דברי צחוק, אין כאן כל סתירה, תחילת הכתוב מדברת בבעל מידות שאין לו דעות ישרות, ולזה יש ערך מועט, וסופו מדברת על מידות של בעל שכל שלהם יש ערך גדול, אין כאן כל "סתירה" לא ברמב"ם ובטח שלא בכתוב, וכמו שביאר הראי"ה קוק בדברים שהביא שם.

אם כן דברי הרמב"ם בהירים וברורים. ההשכלה בידיעת השם היא ערך גדול מאוד, אבל היא עצמה אינה התכלית אלא הדביקות בה' שבאה כתוצאה ממנה. ותפקידם של המעשים אינם רק להביא להשכלה אלא יש להם גם ערך עצמי ללכת בדרכי ה'.

מיהו הראוי ללמוד פילוסופיה

א) הרמב"ם (משנה תורה ע"ז ב ג) כותב "ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתנו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד, פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא אינו, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא אינה, לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא אינה, ופעמים בנבואה שמא היא מן השמים שמא אינה, ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים". אם כן לפי הרמב"ם אסור לחשוב ולחקור בענייני האמונה. לפי זה יש לשאול כיצד כתב הרמב"ם את ספרו מורה נבוכים העוסק בעקרי האמונה, ושם גם כתב על החשיבות של לימוד עניינים אלו?

התשובה לשאלה זו כתובה בדברי הרמב"ם עצמו. כך כותב הרמב"ם (מו"נ ג נד) כשבא לבאר את הדרך השלימה בעבודת ה' "אלא שמפני היות השכליות אשר בתורה מקובלות בלתי מבוארות בדרכי העיון, נמצא בספרי הנביאים ודברי חכמים, שמשמשים ידיעת התורה מין אחד, והחכמה הגמורה מין אחר. החכמה היא הגמורה היא אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוה מן התורה ע"ד הקבלה מן השכליות ההם, וכל מה שתמצא בספרים מהגדלת החכמה וחשיבותה ומיעוט קוניה, לא רבים יחכמו, והחכמה מאין תמצא, וכיוצא באלו הפסוקים הרבה, כלם יורו על החכמה ההיא אשר תלמדנו המופת על דעות התורה... וזכרו החכמים ז"ל ג"כ שהאדם נתבע בידיעת התורה תחלה, ואח"כ הוא נתבע בחכמה, ואח"כ הוא נתבע במה שראוי עליו מתלמודה של תורה, ר"ל להוציא ממנו מה שראוי לעשות, וכן ראוי שיהיה הסדר, שיוודעו הדעות ההם תחלה על דרך קבלה, ואחר כך יתבארו במופת". מסביר הרמב"ם שהדרך הנכונה היא שאדם יקבל את הדעות על דרך הקבלה דהיינו מתוך אמונה בתורה ובמעמד הר סיני על ידי המסורת מדור לדור, שזו ההוכחה הבסיסית על אמיתות התורה, ורק אחר כך יביא מופת על אותם הדברים. באופן זה לימוד הפילוסופיה שלו לא בא כדי לברר אם דברי התורה נכונים, אלא לברר מה אומרת התורה. על עיקרון זה שהקבלה קודמת לחקירה חוזר הרמב"ם פעמים רבות בספרו מורה נבוכים (ע"י מו"נ ח"ג פנ"א, ג כג, א לה, עב, ועוד).

כך כתב גם הרמב"ם גם בפירושו המשניות (אבות ב יג), שלימוד דברי האפיקורסים בא כדי לברר את אמיתות התורה ולהשיב לאפיקורס ולא כדי לברר אם התורה נכונה "אמר: למד דברים שתשיב בהם על האפיקורסים מן האומות, ותתווכח עמהם ותענה להם אם יקשו לך... ואמר, ועם היותך לומד דעות האומות כדי שתדע איך תשיב עליהם, היזהר שלא ידבק בדעתך דבר מזה, ודע כי אשר תעבוד לפניו ידע צפונותך, והוא אומר: ודע לפני מי אתה עמל".

ב) את זה בדיוק עשה הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים. שבו בירר היטב מהו יחוד ה', השגחתו, ורצונו, ועוד. הרמב"ם בדבריו שם לא בא לדון "אם" התורה אמת, אלא אחר שהיה ברור לנו מדרך הקבלה שהתורה אמת, בא לברר מה אומרת התורה. הרמב"ם לא בא לבדוק את התורה נכונה ח"ו, אלא לבאר ולברר את דבריה כדבריו בפתיחה למורה נבוכים שבא לבאר את ספרי הנבואה, וכן בפתיחת חלק ב' כותב הרמב"ם (מו"נ ב ב) "וכל פרק שתמצאני מדבר בו בביאור ענין כבר בא המופת עליו בחכמת הטבע, או כבר התבאר במופת החכמת האלהות, או התבאר שהוא הראוי מכל מה שיאמן, או ענין נתלה במה שהתבאר בלמודים, דע שהוא מפתח בהכרח להבנת דבר מספרי הנבואה, רצוני לומר ממשליהם וסודותיהם, ומפני זה זכרתי ובארתי והראיתי למה שיועילנו מידיעת מעשה מרכבה, או מעשה בראשית, או לבאר עקר בענין הנבואה, או בהאמין דעת אמתית מן האמונות התוריות".

מסיבה זו כותב הרמב"ם בסיום פתיחת מורה הנבוכים, שכל מי שיבין מדבריו דבר הנוגד את דברי חכמי התורה הידועים הבנתו היא טעות, משום שהרמב"ם לא בא לבטל את דברי התורה אלא להסביר אותה "ואני משביע באלהי ית' כל מי שיקרא מאמרי זה שלא יפרש ממנו אפילו דבר אחד, ולא יבאר ממנו לזולתו, אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדמני מחכמי תורתנו הידועים". 'חכמי התורה הידועים' בדברי הרמב"ם הם חז"ל שלהם נמסרו בקבלה עקרי תורה שבעל פה כדברי הרמב"ם במקומות רבים (למשל מו"נ ג לב, מא), ועליהם כותב הרמב"ם שאין לפרש בדבריו דבר הנוגד את דבריהם. וכך כותב הר"י אברבנאל (מו"נ פ"ח) "ומזה הולידו רבים מפושעי עמינו... לא די שיחסו לרב הדעות הנפסדות שקצת דבריו יורו עליהם, ושלא דנו אותם לכף זכות ואפי' בפירוש רחוק כמו שצוה עליו בהקדמת ספרו, אבל גם העיזו פנים לייחס אליו דעות לא כיון אליהם, ופרשו דבריו בפירוש רחוק כדי לדונו לכף חובה, ואין ספק שעתידין הם ליתן את הדין על הדבר הזה בעונש גדול כל הימים". בדומה לזה כתב הר"י אברבנאל לפרש את הכתוב שהביא הרמב"ם בסוף הפתיחה "פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים", ומבאר שהרמב"ם בא לומר שהלומד מורה נבוכים צריך שיפרש דבריו באותן שתואם לעקרי האמונה ולא באופן הסותר אותם.

במקום אחר כותב הרמב"ם (מו"נ ב טו) שהנבואה באה לברר דברים שאין בכח העיון השכלי להגיע אליהם "והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חדושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים אין בכח העיון להגיע אליהם". אם כן רק האמונה בנבואה היא הערובה לכך שאדם לא יטעה בשכלו.

שהרי ישנם דברים שאי אפשר להגיע אליהם בשכל ללא הנבואה, ולכן הנבואה קודמת לשכל, והשכל בא רק לברר ולאמת מה שקיבלנו בנבואה.

ג) גם המאירי (סנהדרין צ א) שהלך בדרכו של הרמב"ם, כתב לגבי הקורא בספרים החיצוניים, שהם לדעתו ספרי פילוסופיה, שמותר ללמוד ספרי פילוסופיה לא רק כדי להשיב לאפיקורס אלא גם כדי "להבין ולהורות" דהיינו כדי להבין יותר דברי התורה "רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצוניים ר"ל שלא להבין ולהורות אלא על דעת לילך באמונתם וכבר ידעת מהם שאין מאמינים אלא במה שהעיון נותן והקש מחייב". כך כתב גם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ב קיא) בשיטת הרמב"ם, וסיים שם "אבל מצד היתר זה אין להתיר אלא לגדולי הדור בתורה וביראת שמים ולא לסתם בני אדם".

אם כן לדעת הרמב"ם ההיתר ללמוד פילוסופיה הוא רק במי שמאמין בתורה בדרך הקבלה ולימודו הוא כדי להבין יותר את דברי התורה או כדי להשיב לאפיקורס, שבו לא שייך הטעם שכתב הרמב"ם שהאדם יסתפק כל ימיו שמא התורה אמת או לא. אבל מי שאינו רוצה להאמין בקבלה ומכניס עצמו מדעתו לספיקות שעניינם לברר אם התורה אמת, בו שייך הטעם שכתב הרמב"ם שם, ועליו נאמר האיסור של לא תתורו.

ד) הרמב"ם במקומות רבים במורה נבוכים כותב תנאי נוסף ללימוד פילוסופיה, והוא שהאדם יהיה שלם בטבעו ובשכלו, וילמד לימודים רבים שהם הצעות והקדמות ללימודי האלוקות. תנאים אלו לא נצרכים כדי להפקיע את האיסור של לא תתורו, אלא שללא תנאים אלו אי אפשר להבין את העיונים השכליים הדקים על אמיתתם, ולכן גם אדם שמאמין בתורה, אם לא התקיימו בו תנאים אלו אין לו לעיין עיון שכלי בדברים משום שהוא לא יבין את הדברים על אמיתתם.

ה) אדם שמתקיימים בו שני התנאים, שהוא מאמין בתורה ויש לו שכל זך, לדעת הרמב"ם יש מעלה גדולה שילמד בדברי חכמה ויעסוק בעיונים האלוקיים גם בדרך הפילוסופיה כמו שכתב בכמה מקומות (למשל מו"נ ג נא, נד).

לדעת ראשונים אחרים כמו הרשב"א והרי"ד והר"ן אין ערך ללימוד פילוסופיה. גם לדעתם יש מעלה גדולה בלימודי האמונה, אלא שלימוד האמונה לשיטתם הוא רק מתוך התורה דהיינו מדברי חז"ל והראשונים, וכן מדברי המקובלים, אבל לא על ידי חקירה שכלית חיצונית. כשיטה זו סבר הגר"א, וכך סברו רוב האחרונים. אין כאן ויכוח על חשיבות לימוד האמונה, אלא יש כאן מחלוקת אם לימוד האמונה הוא על ידי חקירת השכל או על ידי התורה שיסודה הוא קבלה ועיון שכלי בדברים שקיבלנו בלבד.

ו) נעבור להבדיל לדברי השטות של המי. המי כותב שלדעת הרמב"ם השבועה שנזכרה בתחילת מורה הנבוכים נאמרה רק למי שאין לו את היכולת לעיין בצורה שכלית כגון שאינו אדם חכם. אבל מי שיש לו את היכולת מצוה עליו לעיין. לדעתו מה שכתב הרמב"ם על איסור לא תתורו נאמר רק על מי שאין לו יכולת שכלית, שבו יש חשש שיטעה, מי שיש לו יכולת שכלית גבוהה לא נוהג בו איסור זה.

אלו דברי שטות. הרמב"ם בתחילת מורה הנבוכים עוסק באדם שנשלמו בו התנאים הנצרכים ללימוד פילוסופיה כמו שכתב שם הרמב"ם "אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמתו אמתת תורתנו והוא שלם בדתו ובמדותיו ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עניניהם". כך כותב גם הרמב"ם במכתבו לרבי שמואל בן תיבון "וכבר ידעת מה שזכרנוהו בפתיחת המאמר מחברי אותו למי שקרא הרבה מן החכמות". על אדם זה "שקרא הרבה" כותב הרמב"ם שמשביע שלא יבין דברי המורה נבוכים דבר בניגוד לחכמי הקבלה שהם חכמי התורה. אם כן גם אדם חכם שראוי ללמוד פילוסופיה הוא בכלל השבועה. אין גם כל הגיון בקביעה זו שמי שיש לו שכל טוב לא יטעה ולא יאמר דבר בניגוד לתורה. הרי אנו רואים במציאות שהדבר אינו נכון. לדוגמא על אריסטו כותב הרמב"ם שהגיע לתכלית מה ששכל האדם יכול להגיע, ועליו כותב הרמב"ם (מו"נ ב כה) שאם נקבל את שיטתו בחידוש העולם תיפול התורה בכללה, וכיצד ניתן לומר שדברי הרמב"ם במשנה תורה שאסור לחקור באמונה שמא יטעה ויאמר דברים בניגוד לתורה לא דברו על מי שנשלמו בו התנאים של ההשכלה?

בפתיחה למורה נבוכים כותב הרמב"ם שגם האדם השלם הראוי ללמוד ולהעמיק בחכמה פעמים רבות תעלם ממנו האמת והוא נזקק לקבלת התורה "ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו, לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב בליל חשוד קרוב למה שהיינו תחלה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל חזק החשך". אם כן גם אדם חכם אין בטחון שיגיע לאמת בשכלו לבד ללא התורה.

נמצא שאי אפשר לומר שהתנאי היחיד לדעת הרמב"ם ללימוד האמונה הוא שהאדם יהיה משכיל וחכם, ובוזה אין את האיסור של לא תתורו. וכמו שאמר מצות התורה נאמרו לכל אדם גם איסור לא תתורו נאמר לכולם, ורק לימוד כדי להבין את דברי התורה לא נאסר, משום שצורת לימוד כזו לא נאסרה ולא משום שלאדם מסויים לא נאמר האיסור.

לכן דברי גדולי ישראל שהובאו שם שכתבו שיש להבין את דברי המורה נבוכים באופן שיתאים לדברי שאר חכמי ישראל הם ברורים. ויעידו על כך אותם מפרשי הרמב"ם שפירשו את דבריו בצורה כפרנית, שגם הם העידו על עצמם שעברו על שבועת הרמב"ם, ולא כתבו שמי שמשכיל מותר לו לחקור כדברי המי.

ז) ההזיות והדמיונות של המ' על כך שיש אנשים שצריך שיהיו טפשים ויאמינו בדברי שטות, מלבד שאין בהם שום הגיון מצד עצמם, אין להם זכר בדברי הרמב"ם. התנאים היחידים שכותב הרמב"ם ללימודי אמונה הם אמונה בתורה מזג טוב ושכל טוב. כל אדם שיש לו תנאים אלו שהם רבים מאוד מלומדי התורה יכול ללמוד פילוסופיה לדעת הרמב"ם, ולדעתו זו גם מעלה גדולה ולכן בהרבה מקומות עורר הרמב"ם לעשות כך והוכיח מי שלא עושה כך. הסיבה שנהגו שלא כדבריו משום שסברו כדעת החולקים על הרמב"ם, אבל גם הרמב"ם עצמו לא העלה על דעתו את דברי השטות של המ'.

ח) דברי המ' על כך שהרמב"ם זלזל בהמון אינם אמת. בררנו זאת בפרק הקודם והבאנו במקומות רבים מדברי הרמב"ם שאמנם האדם השלם הוא המשכיל בלימודי האלוקות, אבל גם מי שמאמין בדרך הקבלה ללא חקירה, יש לו מעלה גדולה.

ט) גם דברי המ' על אמונות הכרחיות התבארו לעיל בפרק על המצות, ובפרק על התפילה. והבאנו שם שבדברי הרמב"ם בכמה מקומות מפורש שכל האמונות הם אמיתיות כשלעצמם, ואינם רק לצורך הסדר החברתי. לשיטתו תכלית התורה היא האמונה האמיתית באלוקים, ושמירת המצות גם הם חלק מתכלית התורה ועניינם לגלות את האמונה בחיים בפועל.

בכלל עצם העיקרון שהתורה כולה ניתנה וכל המערכת של שמירת המצות היא רק למי שלא יודע את האמת שאין בכל זה ממש, היא חסרת הגיון לחלוטין. הרי אם לרגע יתברר לכולם שאין אמת בתורה ח"ו כדברי המ' הכל יקרוס, וכיצד ניתן לתת תורה שלימה על יסוד רעוע כזה.

י) דברי המ' על כך שאמונה אינה מבטיחה מוסריות, הם הטעיה. המ' אינו מבדיל בין אמונת ישראל האמיתית לאמונות אליליות. ודאי שאמונה בדבר רע הופכת את המאמינים לרעים "כמוהם יהיו עושיהם", ובאותו האופן האמונה האמיתית באלוקים שהוא הטוב השלם הופכת את האדם לטוב יותר ממה שהיה ללא האמונה, בתנאי כמובן שהוא מאמין את האמונה הנכונה ללא הגשמה וטעויות אחרות. אמנם אף שאמונה מחזקת את המוסר לא זו מטרת האמונה אלא הדביקות בה' בשכל ובמעשה היא המטרה כדבריו המפורשים של הרמב"ם בסיום מורה הנבוכים (ג נד) "ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכוין בהם תמיד לעשות חסד ומשפט וצדקה, להדמות בפעולות השם".

את התגובה לפרק האחרון הדפסנו בתחילת הספר בפרק מפרשי הרמב"ם