**מנהלות**להביא לשיעור את הטקסטים שבאתר
בחנים-16% שמונה \שבעה יהיו חובה.
בחינה-84%

**שיעור מס' 1 – 25.10.12**
**\*\*\*לשיעור הבא להביא את הקדמת הרמב"ם למשנה תורה.\*\*\***
**מבוא כללי לקורס**נתמקד בשני כתבים של הרמב"ם:
הקוד' להלכה= משנה תורה, יד חזקה(14 ספרים). סיכם את ההלכה של כמעט 1200 שנה.
ספר פילוסופי= מורה נבוכים. נכתב בערבית תחת שלטונות מוסלמיים בגלל שמרבית היהודים חיו תחת שלטון מוסלמי.
למצוא אדם שהיה גם משפטן וגם פילוסוף והצליח לתרום תרומה כ"כ דרמטית בשני התחומים הללו ביחד, הוא לא דבר של מה בכך. הר' כתב את ספר ההלכה וספר הפילו' החשובים ביותר בתחום.
דווקא בגלל התרומה העצומה שלו, אחד הדברים המעניינים הוא לבחון את הקשר שבין ההגות הפילו' לבין היצירה בתחום ההלכה. בקורס נבחן את הצומת הזו בהקשרים שונים.

מישורים שונים שבהם מתקיים הקשר הזה:
1. **הפילו' של ההלכה-** מקבילה של הקורס הפילו' של המשפט. כלומר עיון פילו' בתופעה שנקראת משפט. לרמב"ם יש כתיבה נרחבת על הנו' הזה. מהי פרשנות משפטית, ויכוחים בין ריאליסטיים לנון-ריאליסטים, יחס בין מוסר למשפט- כל אלה נו' שהרמב"ם עסק בהם. הרמב"ם הרבה לחשוב על היסודות עליהם ההלכה יושבת. הענף הזה קשור לענפים אחרים בפילו' שהוא עסק. בספרי ההלכה של הרמב"ם (משנה תורה, למשל)- הוא מעיר הערות שלמות שקשורות לתפיסת ההלכה שלו.

2. **השפעת הפילו' על ההלכה-** הרמב"ם היה פילו' וכפילו' הוא עסק גם בתחומים שהם לא בהכרח ענייני חוק: כמו למשל פיזיקה. בשביל להכיר את תפיסת העולם שלו צריך לקרוא את קריאת הכתבים הפילו' שלו ובעיקר מורה נבוכים.
כשמדברים על ההיבט הזה של פילו' והלכה, מנסים לחקור את הזיקה שיש להשקפה של הרמב"ם, לאו דווקא משפטיות, על האופן שהוא פסק בענייני הלכה.
אצל הרמב"ם ניתן לראות את הזיקה בין החשיבה הפילו' לבין ההחלטות המשפטיות שלו.

3. **טעמי המצוות**- התחום הזה התפתח בחשיבה הפילו' היהודית כבר בימי בית שני, אך צבר תאוצה בעיקר בימי הביניים. הסוגיה המרכזית שהעסיקה אותם הייתה הניסיון לספק טעמים למצוות. מסורת ישראל מהמקרא ועד ימינו, המוקד שלה, זה מע' מסועפת של מצוות שמקיפה כמעט כל היבט בחיים היהודיים. האתגר שהוגים יהודיים התמודדו איתו היה לנסות למצוא את הרציונל שמאחורי המצוות. הרבה פעמים הסיבות שהם השתמשו בהם היו תחת השפעת הזרם הפילו' אליו הם השתייכו.
היו אנשים שסברו שאין לחקור את טעמי המצוות, זה מוציא את כל החוויה הדתית מקיום המצווה. בניגוד לדעה זו,הר' טען נחרצות שטעמי המצוות זה דבר מאוד חשוב ובמורה נבוכים הוא נתן טעמים למצוות. ולפי דעתו למצוות יש טעם ומי שמקיים מצווה מבלי לדעת את טעמה, מרוקן את המצווה מכל תכליתה. בעיניו זה אפילו חילול המצווה. לצורך דבר זה הוא השקיע המון מאמץ. בין השאר בחלק השלישי של מורה נבוכים, הוא הקדיש 26 פרקים רק לנו' של טעמי המצוות. ההסברים האלו למצוות הם עמדה פילו' ביחס להלכה, כי המצוות זה גופי החוק שעומדים ביסוד המע' ההלכתית. הר' נכנס לדיון מפורט בפרטי המצוות.

במה נבדל התחום של טעמי המצוות לעומת ההשפעה של הפילו' של ההלכה?טעמי המצוות נתפס במסורת היהודית כז'אנר כתיבה שהוא מחוץ להלכה, זהו לא שיח הלכתי. הטעמים של הרמב"ם זה לא תוקף הלכתי, אלא התבוננות מבחוץ אל מע' ההלכות. ולכן כל הספרות הפילו' שנוצרה במסורת היהודית לרבות הספרות שנכתבה ע"י אנשי הלכה, כשהם כתבו אותה, הם תפסו אותה כשיח חיצוני שלא אמור להשפיע על השיח ההלכתי, במובן כזה שיגרום לפסיקות כאלה ואחרות- למרות שזה מתבקש. בכל זאת, נשמרה ההפרדה הזו. האם ההפרדה הזו, שלא ניתן להתכחש לה, היא מוצדקת? שאלה מורכבת. האם היא נשארה לכל אורח הדרך?לא.
כשמשווים את נו' 3 (=טעמי מצוות) כמשהו שמתבונן על ההלכה מבחוץ, לבין הנו' ה-2, שמדבר על הקשר של הפילו' להלכה. המישור השלישי הוא חשיבה פילו' על ההלכה, אבל הוא לא בא להשפיע על ההלכה.

4. **מקומה של הפילו' בהלכה**- הר', בהמשך למסורת היוונית, העמיד את ידיעת הפילו' והשלמות הפילו', כיעד האחרון\ התכלית של הייעוד האנושי. כלומר, ידיעת האמת של האמיתות ההכרחיות של האל והטבע, זה היעד והתכלית של האנושות. בהינתן שזאת התכלית הסופית, וכל שאר בני האדם מאמינים בתכליות שונות,יתכנו שני מצבים אפשריים: או שהתכליות של שאר בני אדם הן מדומות או שהם אמצעים להגיע לתכלית הסופית הזו. בעניין הזה הר' היה חסר פשרות וקנאי. יחד עם זאת, הוא ידע שאת התכלית הזו יכולים להשיג מעטי מעט, כיוון ורוב בני האדם הם המון נבער (ברמה כזאת או אחרת). בתכלית הזאת הוא ראה את תפקיד ההלכה. תפקיד החוק (וההלכה כחוק היהודי) זה ליצור מסגרת חברתית-פוליטית שתיצור כללי התנהגות ומע' חוק שתאפשר לבני אדם לממש את התכלית הזו. לפי הר' צריך להקים קהילה שתאפשר לך לממש את המטרה הזו. החוק הוא כלי לממש את המטרה הזו.

ישנם כמה מתחים גדולים בכתיבתו של הרמב"ם:
מתח בין תפיסה פוליטית שמרנית ביותר שמבוססת מצד אחד על תפיסה מאוד פסימית של טבע האדם ומצד שני על רדיקליות מחשבתית פילו'.

**שיעור מס' 2- 30.10.12
\*\*\* יהיה בוחן ביום חמישי הקרוב על הקדמת הרמב"ם למשנה תורה. \*\*\***נחזור לנו' השלישי- **טעמי המצוות**:"הלכה" הוא מושג תלמודי ולא מושג שמופיע במקרא. המונח "הלכה" לקוח ממונחים קדומים יותר, לדוג': "והלכת בדרכי האל". הליכה בדרך הזו יוצרת את ההלכה. מסיבה זו הלכה מציינת נורמה.
הרבה פעמים, הלכה נוגעת לכללים ספציפיים. למשל, ישנן הרבה הלכות שנוגעות במצווה מסוימת (דוג': ישנן הרבה הלכות שנוגעות לשמירת שבת). לכן, כשמדברים על טעמי המצווה מדברים על טעמים של מוסדות עיקריים גדולים- אבל המטרה היא לפעמים לספק טעמים למצוות, וזה הופך להיות לפרטי הלכות שקשורות למצוות.

ההבדל בין נושא מס' 2 לבין נושא 3:
השפעת הפילו' על ההלכה(2 )זה כל התחומים שהר' עסק בהם בפילו' וההשפעה שלהם על ההלכה הדתית. טעמי המצוות קשורים למצוות אך הם שונים- נתפס כתחום חוץ הלכתי.
ההבדל בין 2 ל3 זה ש2- העיסוק הישיר שלו הוא לא במצוות, אך הרבה פעמים כשיש השקה בין העניין הפילו' להלכתי, אז זה גורם לר' להכריע בנו' בהשפעת מההשקפה הפילו' שלו- השפעה ישירה, בניגוד ל3, שבנו' זה מדובר על השפעה עקיפה.

דוג' לטעמי מצוות:
\*מצוות שבת- מהו ההסבר הטוב ביותר למע' ההלכות במסגרת השבת? הסיבה לשמירת שבת היא חברתית-סוציאלית, בחלקה (אנשים ישבתו ממלאכתם כדי "לנקות את הראש", בריא מבחינה נפשית). בניגוד לכך, יש אנשים שיתמקדו בהיבט הרוחני. אנשים אחרים יסברו שיש לשבת טעמים מטאפיזיים- כל יום שביעי זה סוג אחר של זמן, ה' קידש את היום השביעי.
הבדלים כאלו יכולים להיות ביחס לכל מצווה.
האם הויכוח הזה (של טעם המצווה), משפיע על הפרקטיקה ביישום המצווה?

\*ענייני טומאה וטהרה- איך תופסים את המונח הזה טמא וטהור? גם סביב מושג הטומאה יש ויכוח. האם זוהי תכונה-שעושה כך וכך, או שהטומאה נועדה לשמש פו' מסוימת? יש שיגידו שאין דבר כזה טומאה, הדינים נועדו ליצור שליטה על חיי האדם שמטרותיה הם לא למנוע את הנזק של טומאה וטהרה, אלא הם כדי להשיג מטרות חברתיות.

עומדים לרשותנו כמה אופציות בנוגע לקיום מצוות:
\*לקיים אותן מבלי לדעת את הטעם שלהן, זאת משום שלא ניתן להבין את הטעם שלהן,המצוות ניתנו בסיני ,אין לנו מספיק מידע כדי להגיע למסקנה.
\*לקיים אותן, אך להאמין שיש טעם לקיומן ויש לחקור אותו.

האם אמונה בתיאוריה שה' נתן את המצוות (גישה שמרנית,תיאולוגית), נגזרת ממנה בהכרח ההשקפה שהמצוות, יש בהן אופן נסתר וטרנס'? יכול להיות. האם זו עמדה הכרחית לתפיסה דתית? העמדה מהסוג הזה היא דיי ייחודית, היינו מצפים שלמצוות יהיה אופי של בהירות. הטענה שהמצוות, יש בהן יסוד נסתר, היא עצמה טענה שהיא לא מובנת מאליה כי בד"כ החשיבה על מצוות מזמינה איזשהו הסבר או רציונל.
יש כמה פס' שמצטיירת מהם תמונה ברורה, לפיה המצוות נוגעות לטבע האדם, הן קרובות אליו ולכן הגיוני שידע את טעמן.
"כי היא חכמתכם ובינתכם"- כל העמים יגידו שרק עם חכם ונבון מצליח לחוקק את התורה הזו, שמתאימה לקיום האנושי- כלומר,התורה ברורה ושקופה, כולם יכולים לראות את החכמה של התורה, שזה מנוגד לתפיסה שאין שקיפות בין המצוות לרציונל שמאחוריהם.

***קנוניזציה של חוקים***- ברגע שחוק מסוים מתקדש, החברה לא רוצה לשנות אותו. סוציולוגים ואנתרופולוגים טוענים שזו הסיבה שבגינה לא שינו מצוות מסוימות למרות שהרציונל שמאחוריהן כבר לא תקף. הרבה פעמים החוק הוא חלק מהקנון של החברה, יש לו כוח להתקבע, במצב כזה- החברה לא ממהרת לשנות אותו, למרות שהתק' השתנתה. אין מתאם בין מה שהשתנה (הלך הרוח המסוים), לבין טעם המצווה.
איך נוצרת העמדה ש"אנחנו לא מבינים"?(אנחנו לא יכולים להבין, אין לנו את כל הכלים והידע) הקנון התקדש ואנו לא מצליחים להסביר לעצמנו את הפרקטיקות שהשתמרו, אז אחת הדרכים להתגבר על כך היא באמצעות פיתוח תפיסה שזהו סיפור אלוהי בלתי מובן (הטעם נשגב מבינתנו). אנו מייצרים את הרעיון של הטרנס', וכך ניתן לשמור גם פרקטיקות שכרגע נראות לנו מוזרות.

הרמב"ם, בעניין זה, הוא מגדולי המתנגדים לעמדה שלמצוות אין טעמים. לכל המצוות יש הסבר. במורה נבוכים הוא מקדיש 25 פרקים לטעמי המצוות.

נו' מס' 4: **הפילו' בהלכה (המקום של הפילו' בתוך ההלכה):**בעיני הר', השלמות השכלית, שעניינה עיסוק בפילו', היא התכלית העליונה שכל הפעולות, הם כלים (קביעת מע' חוקים ומוסדות משפטיים-הם כלים) שנועדו להגשים את התכלית הזו.
התכלית של האדם היא להתקרב אל האל. זהו דבר שניתן לעשות רק באמצעות הגעה לשלמות השכלית. ניתן להתקרב אל ה' רק בדרכים רוחניות, כלומר באמצעות שכליות. להתקרב לה' זה לדעת אותו, ללמוד עליו. ומי שמספק ידיעה על האל הוא התחום הפילו'.

**שיעור מס' 3- 01.11.12
המשך:נו' מס' 4**אצל הרמב"ם הרעיון הוא שהתכלית הסופית שאין בלתה, היא השלמות השכלית(ידיעת האל). יש כאן מעין פרדוקס מסוים משום שלהציב את הידיעה כדבר סופי ואחרון זה בעייתי, רק מעטים מצליחים לממש את התכלית הזו. הר' לא היה לבד בעניין הזה, הוא ממשיך מסורת של פילו' רבים כדוג' אריסטו, אך הוא היה יוצא דופן במסורת היהודית. מאחר ואת התכלית הסופית אפשר להשיג רק באמצעות אורח חיים מסוים, בתוך קהילה מסוימת, אז התפקיד של המע' ההלכתית (מע' המצוות)- הוא להיות הכלי שמאפשר להשיג את התכלית הזו. ההלכה היא אמצעי בשביל להגיע לשלמות הזאת. למה היא אמצעי? ההנחה היא שבשביל להגיע לתכלית צריך להגיע למצב נפשי\שכלי\רגשי מאוד מסוים שיאפשר לנהל אורח חיים מיוחד. כיוון וישנם מכשולים רבים, למשל, פיתויים שנמצאים בחברה או פיתויים פנימיים, זקוקים למע' הלכתית שתיצור אורח חיים מסוים. אורח חיים הוא תנאי הכרחי בשביל להתקדם במסלול הארוך הזה, לצורך העניין הזה יש מע' נורמטיבית שצריכה לעזור לכך.
מאחר והר' הציב את השלמות השכלית כמטרת על הוא מזכיר את הנו' בכל מיני קבצים שכתב, גם הלכתיים וגם פילוסופיים.
משנה תורה נקרא גם הי"ד החזקה(נכתב בעברית). הספר הראשון (ספר המדע), בקובץ ההלכות הראשון (הלכות יסודי התורה) מתחיל בסיכום תמציתי של תמונת העולם הפילו' של הרמב"ם, מה שהוא חושב שראוי להאמין לו. בכל הקובץ הזה אין מילה אחת על מה אדם צריך לעשות, יש פה ושם הערות, אך רוב ההלכות מתארות אמונות מה צריך לדעת וזה בעצם סיכום ראשוני. עיקר הקובץ מוקדש לתמונת העולם. מה שהר' לא עושה, הוא לא מביא ראיות. זה מעניין כי אנו לא מוצאים ספרי חוק שמתחילים במע' של אמונות מאוד מפורטות. כל ההלכות שיגיעו אח"כ, נועדו כדי להגשים את התכלית הזאת כאשר ברור בעיניי הר' שידיעה של האמת הזו היא חלק מההלכה ולכן זה מובא בתוך ספרי ההלכה (ואף בספר ההלכה הראשון). הדבר החשוב ביותר אצל הר' הוא המקום של הפילו' בהלכה. מהבחינה הזו הר', היה בהחלט יוצא דופן. מבחינה ספרותית כשמסתכלים על ספרי החוק במסורת היהודית, יש להם נטייה לערבב עניינים שקשורים לחוק לעניינים אחרים (סיפורים, למשל, עם הוראות חוק). מהבחינה הזאת, משנה תורה (שמערבב ענייני חוק- במובן הצר, בעניינים שהם לא חוק), במובן מסוים, ממשיך את המסורת הזו.

שני הנו' העיקריים שנעסוק בהם בקורס הם: 1+2(הפילו' של ההלכה והשפעת הפילו' על ההלכה)

**חיבורי הרמב"ם:**את רוב כתביו כתב בערבית, אך את החשובים ביותר (לדעתו) כתב בעברית.
1.מילות ההיגיון- סיכום של הלוגיקה של אריסטו (נכתב בערבית).
2.פירוש המשנה- פירוש מונומנטאלי שבו הרמב"ם לוקח את המשנה שמורכבת מ6 סדרים ופורס אותן משנה משנה (כתוב בערבית). יש במעשה זה של הרמב"ם חידוש, כי במקום ללכת לפירוש המוסמך למשנה (התלמוד הבבלי), הוא פירש אותו בעצמו, דרך המשנה. מסיבות שונות הוא נוקט במין מהלך מאוד חדשני ודרמטי, הוא כותב פירוש למשנה. זה לא שהוא מתעלם מהתלמוד, אך הפירוש ממוקד במשנה.
אחת המטרות שלו היא לפרש את המשנה עפ"י התלמוד תוך דילוג על השקלא וטריא התלמודית. היה לו יחס מאוד אמביוולנטי לתלמוד.
פירוש המשנה שרד בכתב היד של הר' עצמו.
הספר התקבל בקהילות היהודיות.
ההקדמות המרכזיות: הקדמה לסדר זרעים- הצגה של העקרונות הבסיסיים של ההלכה, הקדמה למסכת אבות- עוסקת בענייני מוסר, הקדמה לפרק חלק- עוסק בעניינים של אמונה ושאלות של מה יהיה בסוף, עניינים אסכטולוגיים (=מדע של מה יהיה בסוף, סוף העולם). עוד הקדמה- הקדמה לסדר טהרות.
**שיעור מס' 4- 06.11.12
\*\*\*יום שלישי הבא יש בוחן על הפסקאות הראשונות במורה נבוכים. את הפתיחה עד איפה שכתוב:"הערה 26". עד המשפט שבא אחרי הערה 26-"...והם גם כן סודות מסודות האלוהות"\*\*\*
המשך: חיבוריו של הרמב"ם**1.מילות ההיגיון
2.פירוש המשנה
3.ספר המצוות-ספר שעניינו לתת לנו את רשימת המצוות שבתורה- תרי"ג מצוות. יש חלוקה בין מצוות "עשה" ל"אל תעשה". הספר מונה את המצוות ומגדיר אותן. זה היה אמור להיות מעין מבוא לחיבור משנה תורה,שבו הוא לא רק מונה את המצוות אלא מפרט את פרטיהן. הסיכום הזה של מצוות "עשה" ו"לא תעשה" בספר המצוות, אח"כ בא לידי ביטוי במשנה תורה כי בכל קובץ הלכות הוא מונה את רשימת ההלכות שרלוונטיות לנו'. בספר המצוות הוא גם מביא מעין מבוא שבו הוא עוסק במה שהוא מכנה "שורשים"= עקרונות כלליים שבאמצעותם הוא ארגן את המניין הזה של המצוות.
יש קשר הדוק מאוד בין ספר המצוות למשנה תורה.
4.משנה תורה-1186-1176
5.מורה נבוכים- החיבור הפילו' החשוב ביותר שנכתב במסורת היהודית. נכתב בערבית. נכתב בין 1189-1191. נדבר עליו בהרחבה בהמשך.
6.תשובות הרמב"ם- כרך שבו לוקטו כל התשובות שהר' השיב לאנשים ששאלו אותו בענייני הלכה. זוהי ספרות השו"ת שהתפתחה מימי התלמוד ואילך. התשובות שלו הן בד"כ תמציתיות. רוב התשובות של הר' נכתבו בערבית.
7.אגרות הרמב"ם- אלה מעין שאלות בעניינים שהם לא הלכתיים במובן הצר והקונקרטי. שאלות בענייני דיומא, ענייני אמונה, שאלות פוליטיות שיש להן היבט הלכתי. הר' פועל כהוגה ומנהיג חברתי-רוחני-פוליטי, שמטפל בבעיות שהעסיקו קהילות יהודיות מסוימות במקומות מסוימים. כל האגרות ההלו אוגדו לספר אחד.
'אגרת קידוש השם'- כתב לקהילה במרוקו שהייתה נתונה לרדיפות של כת המווחדון. הם נאלצו לחיות כאנוסים. הם חיו תחת ביקורת על כך שנאלצו להסתיר את יהדותם(בוקרו ע"י חכמים). הרמב"ם מסביר לאנוסים באגרת כיצד הם צריכים לנהוג מבחינה הלכתית.
'אגרת תחיית המתים'- הר' עוסק בשאלה האם יש תופעה כזו ומה טיבה. זוהי האיגרת האחרונה שהר' כתב.
8.ספרי רפואה- כתב בערבית, בחלק האחרון של חייו. הוא סיכם את הידע הרפואי של זמנו במסגרת עבודתו כרופא.
נק' מעניינת היא שהרמב"ם פועל בצורה אינטנסיבית במשך 30 שנה ואז מגיעה רגיעה למשך 13 שנה, שבה הוא לא מוציא חיבור מונומנטאלי.

**הקדמת הרמב"ם לי"ד החזקה
א**  כָּל הַמִּצְווֹת שֶׁנִּתְּנוּ לוֹ לְמֹשֶׁה בְּסִינַי--בְּפֵרוּשָׁן נִתְּנוּ, שֶׁנֶּאֱמָר "וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת-לֻחֹת הָאֶבֶן, וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה" ([שמות כד,יב](http://www.mechon-mamre.org/i/t/a0224.htm#12)):  "תּוֹרָה", זוֹ תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב; וּ"מִצְוָה", זֶה פֵּרוּשָׁהּ.  וְצִוָּנוּ לַעֲשׂוֹת הַתּוֹרָה, עַל פִּי הַמִּצְוָה.  וּמִצְוָה זוֹ, הִיא הַנִּקְרֵאת תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה

הפס' הללו הם פרפראזה על מדרש שנמצא במסכת ברכות(תלמוד בבלי). והמדרש הזה הוא סוג של פירוש לפס' בשמות:"ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצווה". המדרש מנסה להסביר מה זה "לוחות האבן והתורה והמצווה"? מה ההבדל בין שלושת הקטגוריות הללו?
מצווה כנראה נוגעת לענייני ציוויים והוראות- מה צריך לעשות ומה לא צריך לעשות. מה ניתן בסיני? כנראה שסוג של חוק (אך התורה כולה,כמו שאנו מכירים אותה כעת, לא התקבלה בסיני). הר' מדגיש שמה שניתן למשה בסיני זה המצוות(בפסקה הבאה כתוב:"כל התורה כתבה", בניגוד למה שנאמר בפסקה א'). הנו' של הפסקה הראשונה זה לא שהמצוות נתנו בסיני(העובדה שהמצוות נתנו בסיני זה הפשיטא)הדגש הוא שניתנו המצוות **ופירושן** ואת כל זה הוא מסמיך למדרש שניתן בבלי.
פירוש הקטגוריות:
\* "לוחות הברית"- לוחות הברית, עשרת הדיברות
\* "תורה"-תורה שבכתב
\* "מצווה"- פירושה של התורה שבכתב=התורה שבע"פ
(מצוות מדאורייתא= מצוות שניתנו בסיני בכתב עפ"י הפירוש שניתן גם הוא בסיני)

חובה עלינו לעשות את התורה שבכתב עפ"י התורה שבעל פה:" וְצִוָּנוּ לַעֲשׂוֹת הַתּוֹרָה, עַל פִּי הַמִּצְוָה". משה קיבל תורה שבכתב, אבל לא קיבל לצידה עוד תורה, זוהי לא תורה שעומדת בפני עצמה. התורה שבעל פה היא הפירוש המוסמך של התורה שבכתב. תורה שבעל פה זה לא עוד תורה שנתקבלה לצד התורה, אלא מדובר בפירוש (ניתנו תרי"ג מצוות בתורה והתורה שבעל פה זה הצורה שבה צריך לקיים את המצוות).

התורה שבעל פה, היא תורה שלא נכתבה. לעומת זאת, התורה שנכתבה היא התורה שבכתב. הפירוש לתורה שבכתב, הוא התושב"ע-שלא עלתה על הכתב. באופן מעשי, אין כמעט מובן לתורה שבכתב,אלא דרך הפירוש שניתן בסיני שהוא עצמו ניתן בעל פה ועבר במסורת.

נק' המוצא לדיון של הרמב"ם זה כשמדברים על התורה שניתנה בסיני, מדברים גם על הפירוש המוסמך- הפירוש הזה ניתן בסיני. הדגש הוא לא על העובדה שהתורה ניתנה בסיני(זה פשיטא). מה שחשוב זה שבסיני ניתן **הפירוש המוסמך** שמעצב את ההלכה שמקורה בסיני.

הסיפור שהתורה שבע"פ ניתנה בסיני, נועד לתת הסבר(הסבר תיאולוגי.עצם העובדה שניתן בסיני נותן תוקף) לפער שנוצר בין הכתב לפירוש שניתן. זה נועד כדי להתגונן מהביקורת של הקראים, הנוצרים וחוקרי המסורת.

חלק מהבעיות של התורה שבכתב הן הסתירות הפנימיות שיש בה. אם יש פרשנות מוסמכת שיש דרך מסוימת לפעול(תושב"ע), זה חוסך את כל הבעיות של הסתירות הפנימיות הללו. פתרון:ליצור תושב"ע שניתנה בסיני ואז כל הדיון הוא לנסות להבין את התולדות של התושב"ע ולמה בסופו של דבר היא לא יכלה להישמר בעל פה.

**שיעור מס' 5- 08.11.12
המשך הקדמת הרמב"ם למשנה תורה**התורה שבכתב היא אקטיביסטית עד מאוד, במובן הזה שהיא עושה פירושים מאוד יצירתיים לתורה שבכתב, עד כדי עיצוב מחדש.
יש מסורת של הקפדה על שמירת התושב"ע בעל פה ולא בכתב. עד שהגיע ר' יהודה הנשיא, התחולל אצלו שינוי דרמטי.
יש כאלה שיטענו שהאמירה שהתושב"ע כולה ניתנה בסיני נועדה כדי ליישב את הסכסוך שנוצר בנוגע להבדלים ולפרשנויות הרבות.

המושג תושב"ע הוא דו משמעי אצל הרמב"ם- כאן הוא עומד על מובן אחד לתושב"ע, יש מובן נוסף לפיהו התושב"ע כוללת מערך שלם של הוראות מעשיות, איסורים והתרות שהם חלק מהתושב"ע (שונה מהפירוש המוסמך שניתן לתורה שבכתב).

כָּל הַתּוֹרָה--כְּתָבָהּ מֹשֶׁה רַבֵּנוּ קֹדֶם שֶׁיָּמוּת, בִּכְתָב יָדוֹ.  וְנָתַן סֵפֶר לְכָל שֵׁבֶט וְשֵׁבֶט; וְסֵפֶר אֶחָד--נְתָנָהוּ בָּאָרוֹן לְעֵד, שֶׁנֶּאֱמָר "לָקֹחַ, אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה, וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ, מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית-ה' אֱלֹהֵיכֶם; וְהָיָה-שָׁם בְּךָ, לְעֵד" ([דברים לא,כו](http://www.mechon-mamre.org/i/t/a0531.htm#26)
למה חשוב לרמב"ם להגיד שהתורה שבעל פה נכתבה בכתב ידו של משה? כדי לומר שאותו חלק שניתן בסיני הוא אותנטי, לא נפלו בו טעויות ולא הוספו לו דברים- נשמר לאורך הדורות ללא פגע. הרמב"ם ידע שאם רוצים לאמת את הטקסט צריך ליצור איזושהי שרשרת של מסירה שמבטיחה את האמינות של הטקסט. כל ההקדמה הוא מדגיש כמה המסירות היו קפדניות ולא נשברו ולכן הוא מונה את התהליך של המסירה ישר והפוך.

אותו ספר שאמור להיות הספר הרשמי נותר בארון לעד. הסימוכין לכך הוא מהפס':"לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו בארון".

וְהַמִּצְוָה, שְׁהִיא פֵּרוּשׁ הַתּוֹרָה--לֹא כְתָבָהּ; אֵלָא צִוָּה בָּהּ לַזְּקֵנִים וְלִיהוֹשׁוּעַ וְלִשְׁאָר כָּל יִשְׂרָאֵל, שֶׁנֶּאֱמָר "אֵת כָּל-הַדָּבָר, אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם--אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ, לַעֲשׂוֹת . . ." ([דברים יג,א](http://www.mechon-mamre.org/i/t/a0513.htm#1)).  וּמִפְּנֵי זֶה נִקְרֵאת תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה

למה לא כתבו את התורה בכתב? למה להשאירה אותה בעל פה? זוהי שאלה שהר' לא עונה עליה פה.
הפס' שעליו הר' הסתמך לא ממש אומר שיש תורה בעל פה שהיא הפירוש של התורה שבכתב. כשאנו קוראים את התורה שבכתב לא ניתן להסיק שיש תורה שבעל פה שמפרשת אותה, הטקסט לא רומז על כך.

אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא נִכְתְּבָה תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, לִמְּדָהּ מֹשֶׁה רַבֵּנוּ כֻּלָּהּ בְּבֵית דִּינוֹ לְשִׁבְעִים זְקֵנִים; וְאֶלְעָזָר וּפִינְחָס וִיהוֹשׁוּעַ, שְׁלָשְׁתָּן קִבְּלוּ מִמֹּשֶׁה.  וְלִיהוֹשׁוּעַ שְׁהוּא תַּלְמִידוֹ שֶׁלְּמֹשֶׁה רַבֵּנוּ, מָסַר תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה וְצִוָּהוּ עָלֶיהָ; וְכֵן יְהוֹשׁוּעַ, כָּל יְמֵי חַיָּיו לִמַּד עַל פֶּה

בהמשך הוא הולך ומונה את כל האישים שתפקידם היה ללמוד את התושב"ע ולהעביר אותה לדור הבא ללא שינויים והשמטות.
לפי התיאור של הר' הייתה בכל תק' מנהיג שהוא היה שומר החותם(למשל: משה, אחיה השילוני, דוד המלך). הם למדו את התורה והיו אמונים עליה.

**יא**  רַבַּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן קִבַּל מֵרַבַּן שִׁמְעוֹן אָבִיו, בְּנוֹ שֶׁלְּהִלֵּל; וְרַבַּן שִׁמְעוֹן בְּנוֹ קִבַּל מִמֶּנּוּ, וְרַבַּן גַּמְלִיאֵל בְּנוֹ קִבַּל מִמֶּנּוּ, וְרַבַּן שִׁמְעוֹן בְּנוֹ קִבַּל מִמֶּנּוּ.  וְרִבִּי יְהוּדָה בְּנוֹ שֶׁלְּרַבַּן שִׁמְעוֹן, זֶה הוּא **הַנִּקְרָא רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ**, וְהוּא קִבַּל מֵאָבִיו, וּמֵרִבִּי אֶלְעָזָר בֶּן שַׁמּוּעַ וּמֵרִבִּי שִׁמְעוֹן חֲבֵרוֹ
רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ חִבַּר הַמִּשְׁנָה.  וּמִיְּמוֹת מֹשֶׁה וְעַד רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ, לֹא חִבְּרוּ חִבּוּר שֶׁמְּלַמְּדִין אוֹתוֹ בָּרַבִּים בְּתוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה; אֵלָא בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, רֹאשׁ בֵּית דִּין אוֹ נָבִיא שֶׁיִּהְיֶה בְּאוֹתוֹ הַדּוֹר, כּוֹתֵב לְעַצְמוֹ זִכָּרוֹן בַּשְּׁמוּעוֹת שֶׁשָּׁמַע מֵרִבּוֹתָיו, וְהוּא מְלַמֵּד עַל פֶּה בָּרַבִּים.
**יג**  וְכֵן כָּל אֶחָד וְאֶחָד כּוֹתֵב לְעַצְמוֹ כְּפִי כּוֹחוֹ, מִבֵּאוּר הַתּוֹרָה וּמֵהִלְכּוֹתֶיהָ כְּמוֹ שֶׁשָּׁמַע, **וּמִדְּבָרִים שֶׁנִּתְחַדְּשׁוּ בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, בְּדִינִים שֶׁלֹּא לְמָדוּם מִפִּי הַשְּׁמוּעָה** אֵלָא בְּמִדָּה מִשְּׁלוֹשׁ עֶשְׂרֵה מִדּוֹת וְהִסְכִּימוּ עֲלֵיהֶן בֵּית דִּין הַגָּדוֹל.  וְכֵן הָיָה הַדָּבָר תָּמִיד, עַד רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ
כלומר היו לומדים את התושב"ע כולל כל מה שהתווסף אליה.
**יד**  וְהוּא קִבַּץ כָּל הַשְּׁמוּעוֹת וְכָל הַדִּינִין וְכָל הַבֵּאוּרִין וְהַפֵּרוּשִׁין שֶׁשָּׁמְעוּ מִמֹּשֶׁה רַבֵּנוּ, וְשֶׁלִּמְּדוּ בֵּית דִּין שֶׁלְּכָל דּוֹר וָדוֹר, בְּכָל הַתּוֹרָה כֻּלָּהּ; וְחִבַּר מֵהַכֹּל סֵפֶר הַמִּשְׁנָה.  וְשִׁנְּנוֹ בָּרַבִּים, וְנִגְלָה לְכָל יִשְׂרָאֵל; וּכְתָבוּהוּ כֻּלָּם, וְרִבְּצוּ(=להרביץ תורה, ללמד תורה) בְּכָל מָקוֹם, כְּדֵי שֶׁלֹּא תִשְׁתַּכַּח תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה מִיִּשְׂרָאֵל
בעקבות ר' יהודה הנשיא התחילו להעלות את התושב"ע על הכתב.
**טו**  וְלָמָּה עָשָׂה רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ כָּךְ, וְלֹא הִנִּיחַ הַדָּבָר כְּמוֹת שֶׁהָיָה--לְפִי שֶׁרָאָה שֶׁהַתַּלְמִידִים מִתְמַעֲטִים וְהוֹלְכִים, וְהַצָּרוֹת מִתְחַדְּשׁוֹת וּבָאוֹת, וּמַמְלֶכֶת הָרִשְׁעָה פּוֹשֶׁטֶת בָּעוֹלָם וּמִתְגַּבֶּרֶת, וְיִשְׂרָאֵל מִתְגַּלְגְּלִים וְהוֹלְכִים לַקְּצָווֹת:  חִבַּר חִבּוּר אֶחָד לִהְיוֹת בְּיַד כֻּלָּם, כְּדֵי שֶׁיִּלְמְדוּהוּ בִּמְהֵרָה וְלֹא יִשָּׁכַח; וְיָשַׁב כָּל יָמָיו הוּא וּבֵית דִּינוֹ, וְלִמַּד הַמִּשְׁנָה בָּרַבִּים.

"עת לעשות לה' הפרו תורתך"- ר' יהודה הנשיא פירש את הפס' כך: כדי לעשות למען ה' במעשי משבר צריך להפר את התורה. זה כמו הפרת החוק במסגרת נאמנות לחוק. בגלל צוק העיתים והמשבר הפוליטי וההתפזרות של ישראל והחשש שהתורה תלך ותיעלם, מחליט ר' יהודה הנשיא להעלות את כל התושב"ע על הכתב, יצר את ספר המשנה. חידוש בשני דברים בעיני הרמב"ם:
1. המסורות הועלו על הכתב והן מקבלות ניסוח מאוד פורמאלי.
יש כאלה שחולקים על הר' וסוברים שאכן ר' יהודה הנשיא ערך את המשנה, אך הוא לא העלה אותה על הכתב, אלא יצר ספר שלא היה קיים לפניו, אבל הספר הזה הועבר בעל פה. איך אפשר לחבר ספר בעל פה? אנשים ידעו את הספר בעל פה, הם שיננו את המשניות בעלי הניסוח הקשה, במבנה מסוים, זה לא נעשה בבית המדרש- התורה שמרה על האוראליות שלה. המסורת של התושב"ע הייתה מנוסחת באופן חופשי עד לימיו של ר' יהודה הנשיא והוא הפך את הניסוח למהוקצע: חילק למשניות, סדרים סעיפים שאותם לומדים.
אך לפי הרמב"ם לא רק שהוא ערך את המשנה הוא גם העלה אותה על הכתב.
רש"י- ר' יהודה הנשיא יצר ספר(יכול להיות שהוא כתב לעצמו), אבל הלימוד נעשה בעל פה (עד 300 שנה אחריו). טנא- מי שמסוגל לשנן את המשנה בעל פה.
הרמב"ם הוא בדעת יחיד בעניין הזה, רוב החכמים חושבים שהעברת המשנה בין הדורות נעשית בעל פה ולא דרך הכתב.
2.התושב"ע היא לא רק הפירוש שניתן למשה מסיני, אלא גם מה שלמדו מפי השמועה ומ13 מידות. מה כוללת התושב"ע לפי הרמב"ם?
א.פירושים לתורה שבכתב שניתנו בסיני-רכיב בתושב"ע שדובר עליה בפתיחה, החלק שמפרש את התורה והוא ניתן בסיני. היא הועברה בע"פ בין דור לדור והועלתה על הכתב ע"י ר' יהודה הנשיא.
ב.מסורות בעל פה מסיני שאינן פירושים לתורה שבכתב(הלכה למשה מסיני)-הלכות שלא כתובות בתורה, אין להן עיגון בטקסט המקראי והן נתפסות כמחייבות מהתורה.
ג.דינים(הלכות) שנלמדו מפרשנות הכתובים מ-13 מידות
ד.גזירות(סייגים)
ה.תקנות
ההבחנה בין חמשת החלקים חשובה מפני שגם בתוכה יש חלוקה(א'+ב'- דאורייתא והשאר דרבנן).
דרבנן- נוצר ע"י החכמים. אפשר להשוות את דאורייתא לחוקים ואת דרבנן לתקנות.

**שיעור מס' 6- 13.11.12**תושב"ע(לפי הרמב"ם):
א.פירוש לטקסט המקראי
ב.מסורות שעומדות בפני עצמן ולא מתייחסות לטקסט.
לשני היסודות הללו יש מעמד של דין תורה, דאורייתא והשאר- דרבנן (מקורן מחכמים), דרגה נמוכה יותר.
ג.הלכות שחכמים לומדים ומפיקים מהתורה באמצעות דרכי הלימוד שלה. י"ג מידות (למשל:גזירה שווה, קל וחומר) הן דרכי לימוד. דרכי הלימוד מקבילות לכל מיני הלכות משפט מודרניות. הן התפתחו במסורת ההלכתית והחכמים לאורך הדורות, לרוב חכמי התלמוד, הם הפיקו מע' שלמה של הלכות שנלמדות באמצעות דרכי הלימוד הללו.
הטענה של הרמב"ם היא שכל מה שנלמד מהטקסט באמצעות י"ג מידות, יש לו מעמד דרבנן, למרות שהוא נלמד מתוך הטקסט המקראי. לכאורה הדבר הזה הוא הטקסט עצמו, אך הרמב"ם מכניס אותן למעמד של דרבנן.
אחד הדברים שחשובים מאוד לרמב"ם בהבחנה שבין דרבנן ודאורייתא הוא היסוד של היציבות של החוק. דרבנן- חלק שיכול להשתנות ולהתבטל באמצעות הפעולה ההלכתית של חכמים.
דאורייתא- דבר יציב שלא יכול להשתנות.
רבים חולקים על דעתו של הרמב"ם, כך למשל הרמב"ן חושב שלימוד מ-13 מידות הוא דאורייתא.
כל הרעיון של י"ג הוא כלים שבאמצעותם חושפים רבדים סמויים בטקסט. אלה שחושבים ככה, הם יגידו שמה שנלמד מ-13, נלמד מהתורה (דאורייתא)- דעת הרמב"ן.
רמב"ם- כל מה שמופק מהטקסט והוא לא שייך לא' או ב', הוא דרבנן. הנימוק המרכזי שלו- ההלכות האלו משתנות.
ד.גזירות- זה מהלך שקיים לרוב בספרות התלמודית, יש כאלו שיגידו שהוא חלק מהחוק עצמו. מדובר על איסורים(דאורייתא) שהורחבו, יוצרים סביב האיסור גדרות וסייגים, כך מקשים על ההפרה של האיסור. דוג':אסור לחלל שבת=אסור לקיים הלכות עם כניסת השבת. השבת נכנסת עם צאת החמה. מרחיבים את השבת, לא מכניסים אותה, נניח, בארבע וחצי, אלא בשלוש- ככה אם יפרו,יפרו את הסייג ולא את עצם השבת עצמה. זהו מרווח ביטחון שמונע ממני להפר את המצווה עצמה.
סייגים זה בעצם כלל לכלל, מרחיבים את הכלל שהוא עצמו כבר סייג.
מעדיפים להגיע לתוצאות הלא כל כך מדויקות של הכלל, על פני הפעלת טעמים. מאחר ובני אדם מוגבלים הם צריכים כללים.
ה. תקנות- מהי תקנה? זוהי חקיקה שמקורה אצל חכמים. במה היא שונה מגזירה? גזירה היא הרחבה של דין תורה, אך תקנות הן יוצרות דין חדש שנועד לתקן מצב חברתי\מצב עניינים שנראה פגום, כתוצאה מנסיבות מסוימות. דוג': ***תקנת הפרוזבול***- התורה תפסה שבשנת השמיטה החובות נשמטים. בסופו של דבר, העניין לא עבד- אנשים הפסיקו להלוות. הילל ראה את התוצאה ואמר שזה גורם לנזק חברתי גדול. האם עדיף שלא ילוו או שילוו? עדיף שילוו ולכן הוא יוצר את תקנת הפרוזבול.
פה מדובר על שינוי של דין תורה (השמטת חובות), לכן זה שינוי דרמטי.
באמצעות התקנות החכמים יוצרים תיקון.

מה ההשלכה של הסיווג של דאורייתא ודרבנן? ברגע שתקנות מתנגשות, דאורייתא עדיף.
דאורייתא במצב של ספק, פוסקים לחומרה ודרבנן לכולא.

הרמב"ם מעיר שהחובה שלנו לציית להוראות של חכמים שקבעו גזירות ותקנות (כמו גם י"ג מידות) נגזרת מדין תורה שאומרת:"לא תסור" ממה שחכמים אומרים. יש חובה לציית למעמד ההלכתי הזה שנקרא חכמים. כלומר החוק הסמיך את החכמים, לכן דברי החכמים הם חוק- אז למה יש הבדל בין דאורייתא ודרבנן?
פתרון: יש חובה לשמוע לחכמים, אבל המעמד ההלכתי ביחס לתורה הוא של דרבנן.

הר' מדגיש שמה שיש במשנה זה הרכיבים הללו(חמשת הרכיבים שהזכרתי).
מציין ספרים נוספים:תוספתא וכו'
מונה את כל החכמים עד לתק' התלמוד, גם מהראשון לאחרון ואז מהאחרון לראשון, כדי להדגיש ששלשלת המסורת לא נפסקה ולא נשברה.
**כב**  כָּל אֵלּוּ הַחֲכָמִים הַנִּזְכָּרִים, הֶם גְּדוֹלֵי הַדּוֹרוֹת--מֵהֶם רָאשֵׁי יְשִׁיבוֹת, וּמֵהֶם רָאשֵׁי גָּלִיּוֹת, וּמֵהֶם מִסַּנְהֶדְּרֵי גְּדוֹלָה.  וְעִמָּהֶם בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, אֲלָפִים וּרְבָבוֹת שֶׁשָּׁמְעוּ מֵהֶם וְעִמָּהֶם.
אֲלָפִים וּרְבָבוֹת שֶׁשָּׁמְעוּ מֵהֶם וְעִמָּהֶם-ביטוי שחוזר על עצמו.
**שיעור מס' 7- 15.11.12
\*\*בוחן ביום חמישי הבא- בוחן מס' 3, על המשך הפתיחה למורה נבוכים. "אל תחשוב שהסודות הגדולים האלה ידועים לאחד מאיתנו" עד הערה 65 –"היא חכמה המועילה באמונות האמת לאמיתה". \*\*\***
הפעולה של ר' יהודה הנשיא-כתיבת המשנה, היא עניין מרכזי מאוד בשביל הרמב"ם כי המשנה מהווה **מודל** לכתיבת הספר משנה תורה.
הרמב"ם מתאר ירידה ברמת ההשגה מבחינה היסטורית שמתוארת בשני היבטים:
1.אמינות של המסירה של התושב"ע, בפרשנות המוסמכת
2.חוסר שליטה בחומר ההלכתי, ידיעה של החומר ההלכתי.
הדבר הזה גרם לר' יהודה הנשיא לעשות שינוי גדול ולכתוב את ספר המשנה.

לפי הרמב"ם יש הפרש של מאה שנה בין הירושלמי לבבלי.
התלמוד מכיל:
פירוש של המשנה (עד הרגע שנערך התלמוד)
חידושים ותוספות (תקנות וגזירות וי"ג מידות)
משפטים ודינים שלא קיבלו ממשה, באמצעות לימוד מתוך פרשנות התורה

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת-מִשְׁמַרְתִּי" ([ויקרא יח,ל](http://www.mechon-mamre.org/i/t/a0318.htm#30)), שֶׁאָמַר עֲשׂוּ מִשְׁמֶרֶת לְמִשְׁמַרְתִּי.
כתוב בתורה:"ושמרתם את משמרתי" – מה שאני ביקשתי שתשמרו, אז תשמרו אותו, תשמרו על החוקים שקבעתי. הפרשנים אומרים: עשו משמרת למשמרתי. כלומר הפירוש הוא תעשו שמירה נוספת לחוקים, כלומר תעשו **סייגים**.

התלמוד הוא הספר הקנוני ההלכתי האחרון בתולדות ההלכה. הפסיקות של חכמי התלמוד נתפסו כמחייבים לכל ישראל. אחרי התלמוד נתפזרו כל ישראל ריבוי יתר ונתמעטו התלמידים. כלומר יש כאן ירידה מאוד דרמטית שהיא פונקציה של הנסיבות הפוליטיות. החיבור הסמכותי האחרון הוא התלמוד ולאחריו רק שרידים ישבו ולמדו תורה, אין איזה מרכז גדול כמו שהיה בזמן התלמוד.
בתי הדין איבדו את סמכותם, אין מרכז סמכותי. הסמכות נגמרת לאחר התלמוד בגלל נו' של הסכמה של העם, אין את הסכמתו ולא התפתחה סמכות-על שאפשרה לאחד את ההלכה ולכן התלמוד הוא מחייב וכל מה שבא לאחריו(כל החכמים שלאחריו וכתביהם)- הם לא בעלי סמכות כלפי כל קהילות היהודים.

הטקסטים המרכזיים ביותר, מעטי מעט הכירו אותם. ההיכרות עם ההלכה היא בעייתית ביותר ונעדר ספר הלכתי. ומסיבה זו הרמב"ם "מנער חוצנו" ונרתם למשימה.
הוא מספר שחיבורו יהיה ללא קושיות וללא תירוצים ("פירוק") וגם ללא דעות שונות (בניגוד למשנה ולתלמוד). הרמב"ם מביא **דעה אחת בלבד**. הוא מסכם את כל החיבורים מהרגע שהתחילה להיכתב אצל ר' יהודה הנשיא ועד הרגע הזה.

**מב**  עַד שֶׁיִּהְיוּ כָּל הַדִּינִין גְּלוּיִין לַקָּטָן וְלַגָּדוֹל בְּדִין כָּל מִצְוָה וּמִצְוָה, וּבְדִין כָּל הַדְּבָרִים שֶׁתִּקְּנוּ חֲכָמִים וּנְבִיאִים:  כְּלָלוֹ שֶׁלַּדָּבָר, כְּדֵי שֶׁלֹּא יְהֶא אָדָם צָרִיךְ לְחִבּוּר אַחֵר בָּעוֹלָם בְּדִין מִדִּינֵי יִשְׂרָאֵל; אֵלָא יִהְיֶה חִבּוּר זֶה מְקַבֵּץ לְתוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה כֻּלָּהּ, עִם הַתַּקָּנוֹת וְהַמִּנְהָגוֹת וְהַגְּזֵרוֹת שֶׁנַּעֲשׂוּ מִיְּמוֹת מֹשֶׁה רַבֵּנוּ וְעַד חִבּוּר הַתַּלְמוּד, וּכְמוֹ שֶׁפֵּרְשׁוּ לָנוּ הַגְּאוֹנִים בְּכָל חִבּוּרֵיהֶן, שֶׁחִבְּרוּ אַחַר הַתַּלְמוּד.  לְפִיכָּךְ קָרָאתִי שֵׁם חִבּוּר זֶה מִשְׁנֵה תּוֹרָה--לְפִי שֶׁאָדָם קוֹרֶא תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב תְּחִלָּה, וְאַחַר כָּךְ קוֹרֶא בְּזֶה, וְיוֹדֵעַ מִמֶּנּוּ תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה כֻּלָּהּ, וְאֵינוּ צָרִיךְ לִקְרוֹת סֵפֶר אַחֵר בֵּינֵיהֶם

מה הבעיה המרכזית שמטרידה את הרמב"ם כרקע לכתיבת החיבור שלו? התמעטו התלמידים שמבינים את התושב"ע.
הרמב"ם יוצר קודקס של חוק שכתוב באופן בהיר בלי שקלא וטריא בלשון קצרה שמטרתה היא שכולם יקראו בו (הטקסט לא מיועד לתמידי החכמים בלבד). זהו חיבור שהוא **אנטיתזה לתלמוד**, כי מטרתו היא שאדם לא יזקק לספר אחר בזמן קריאת התורה (לכן נקרא משנה תורה, כי קוראים אותו בצמוד לתורה).
מטרתו העיקרית של הספר היא ליצור קוד' שמאפשר **הכוונת התנהגות**. הרמב"ם חשב שהמצב של ההלכה בימיו הוא המצב משברי, כי אין חכמי הלכה שיודעים אותה ויותר מכך אין ספר הלכה. מה כן יש? מסורת הלכתית שנמצאת במצב כאוטי במובן הזה שצריך להיות חכם מופלג כדי לשלוט בחומר ההלכתי הזה. החיסרון הזה של ספר הופך להיות אקוטי כי למעשה לא יודעים מה לעשות. משנה תורה לוקח את כל הכתבים הללו ומפשט אותם, הוא משנה את המצב הזה ויוצר ספר חוקים שיכול לכוון התנהגות הן של המלומדים והן של הציבור הפשוט ולכן זה חייב להיות ספר בהיר ללא שאלות ותשובות- ספר שמאפשר הכוונת התנהגות שמקיף את ההלכה כולה. במובן מסוים במרכז הפרויקט הזה עומד הרעיון של **משמעות החוק**- ניתן לאתר אותו בקלות והוא נגיש (כמו מן הוראות פשוטות להפעלה). זה בשונה מהמצב שההלכה הייתה שרויה בו קודם לכן. יש כאלו שיחשבו שספרי הלכה שמכוונים התנהגות הם לא נחוצים, הם נחוצים רק במקרים חריגים שלא יודעים מה לעשות.

לרמב"ם יש גישה על פיה החוק צריך להיות מנוסח בצורה של כללים שמאפשרים לכוון התנהגות של בני אדם. למסורת זו שותפים הרבה תיאורטיקנים. וישנה גישה שונה לפיה **פרקטיקות** הן שמכוונות התנהגות ולא ספרי חוקים כי אנשים לא מסתכלים בספרי חוקים הם פשוט פועלים בצורה של הרגל, אי צורך להסביר מה צריך לעשות כל הזמן.
הרעיון של הכלל(ספר הלכות, קודקס) הוא לכוון התנהגות מבלי להסביר למה. אם צריך הדרכה איך לציית לחוק, זה מצב בעייתי מבחינת הכוונת התנהגות. החוקים צריכים להיות פשוטים, הם צריכים להיות ניתנים להחלה באופן מכאני. זאת הגישה של הרמב"ם.
הספר משנה תורה לא השיג את המטרה הספציפית שהרמב"ם כיוון אליה.

לְפִיכָּךְ קָרָאתִי שֵׁם חִבּוּר זֶה מִשְׁנֵה תּוֹרָה--לְפִי שֶׁאָדָם קוֹרֶא תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב תְּחִלָּה, וְאַחַר כָּךְ קוֹרֶא בְּזֶה, וְיוֹדֵעַ מִמֶּנּוּ תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה כֻּלָּהּ, וְאֵינוּ צָרִיךְ לִקְרוֹת סֵפֶר אַחֵר בֵּינֵיהֶם.
ניתן להבין את הדברים הללו בשתי צורות שונות:
1.מאחר והמטרה המרכזית של הרמב"ם היא ליצור ספר של חוק שמכוון התנהגות, הטענה שלא צריך ספר אחר ביניהם היא בעיקר לעניין **אופן ההתנהגות**. מהבחינה של מה צריך לעשות בפועל- לא צריך ספר אחר. אבל אם רוצים ללמוד ולהיות חכם (דברים שהם פחות פרקטיים לחיי היום יום) צריך לפנות לתלמוד.
2. הרמב"ם רומז **לאידיאל של תלמוד תורה**. האידיאל מימי התנאים דרך ימי האמוראים והגאונים עד ימינו אלה ממש, האידיאל של תלמוד תורה נתפס כערך העליון במסורת היהודית. אמנם לומדים כדי לדעת מה לעשות, אבל זה סוג של אפולוגטיקה כי האידיאל של תלמוד תורה נתפס כאידיאל של תלמוד תורה. מה זה תלמוד תורה? ללמוד הלכה. במובן מסוים, להיות משפטנים. במסורת הזו, הלימוד היה מכוון להלכה במובן הרחב.
הרמב"ם מאוד לא אהב את הלימוד התלמודי וחשב שזה סוג של עיוות כי לימוד תורה, לדעתו, זה **לימוד תורה לאמיתה**- כדי לדעת מה לעשות. זה השחתת זמן ,לדעתו, ללמוד את הלמידה התלמודית. האידיאל לדעתו זה **ידיעת המדע וידיעת הפילו'** (ידיעת האל). המושג הזה של תלמוד תורה נועד להחליף את האידיאל המסורתי שהיה ממוקד בתלמוד תורה.
אחד הדברים שרצה להשיג זה לשנות את האידיאל של תלמוד תורה, כך שיוכלו להקדיש את חייהם ללימוד האמיתי. לימוד ההלכה הוא לא מימוש חיי האדם, אלא לימוד מדע ולפילו'. כך מתפנה הזמן ללימוד מסוג אחר.
לפי לורברבוים הר' הצליח בנו' זה באופן חלקי ביותר.
אחד מנושאי הכלים של קארו הוא הרמב"ם\*\*\*

**שיעור מס' 8- 20.11.12
המשך הקדמת הרמב"ם לי"ד החזקה**זוהי קודיפיקציה של ההלכה. מטרת הרמב"ם היא ליצור ספר חוק (שלא היה מעולם ספר במתכונת הזאת) שכל אדם, בין אם מלומד או איש פשוט, יכול לעיין בו ולהבין מה יש לעשות. לדעתו ספרי חוקים צריכים להיות מותאמים לאדם הפשוט. זהו הישג שהרמב"ם הצליח להגיע אליו- הרמב"ם פונה לכל שכבות העם.
התמונה ההיסטורית שהרמב"ם מצייר היא כזאת שיש צורך אקוטי בספר הלכה שמכווין התנהגות מבלי להיות בקיא בחומר התלמודי (השקלא והטריא התלמודית).
לפי הרמב"ם, באותה תק', הידיעה **הבסיסית** (מה שעושים בחיי היום יום)של ההלכה לא הייתה ידועה ולכן הוא חש את הצורך לכתוב את ספר ההלכה הזה.

\*\*\*חלק גדול מההיסטוריונים טוענים שקב' התנאים והאמוראים הייתה מתוארת בצורה מעט מעוותת, אלו לא היו זרמים מרכזיים ביהדות.

הרמב"ם ניסה "לנקות" את המסורת מההיבטים המיתיים שלה. בין שאר המפעלים העצומים שלו היה ***הרחקת ההגשמה***- שיש לה' תכונות אנושיות. הרמב"ם ניסה להפשיט את הטקסט ומחיר ההפשטה הייתה השתחררות מיסודות שהם מהות הדת.

**השגות הראב"ד**הראב"ד הוא בן דורו של הרמב"ם, מבוגר ממנו ב-30 שנה בערך. עסק בתחום הקבלה, ממניחי היסודות לקבלה. הוא היה גדול חכמי דרום צרפת באותה עת והוא כתב לא מעט חיבורים בנוגע לפרשנות התלמוד. שרדו כמה חיבורים שלו בנוגע לפרשנות התלמוד ובנוגע לדיני נידה.
כשמשנה תורה יצא, הראב"ד השיג עליו. הביקורת שלו הודפסה עם הספר המקורי ולאורך הדורות, הראב"ד התפרסם בשם "***בעל ההשגות***" (כי היו לו השגות על הרמב"ם).
הוא השיג על היומרה העצומה של הרמב"ם, שהספר שלו סמכותי ללא שום קשר לראיות ולטעמים שנגד הוא מביא. כלומר הראב"ד יוצא נגד סמכות העל שהרמב"ם הביא לעצמו.
הראב"ד טוען שצריך להביא את הראיות והטעמים לשיקול הקורא ואם הוא משתכנע- הוא יקבל את הדברים ובמידה ולא-אז הוא לא יקבל את הדברים. הרמב"ם אומר שצריך לקבל את דבריו גם אם לא משתכנעים. הרמב"ם לא מביא שום ראיה לדעתו ותלמידי החכמים צריכים טיעונים, זוהי טיבה של ההלכה. ולכן זה לא משכנע את הראב"ד והוא לא היה מוכן לקבל את הסמכות של הרמב"ם ולכן הספר הזה לא תיקן את מה שהוא רצה לתקן. ראב"ד אומר לרמב"ם שהרמב"ם יוצא מנק' הנחה שהוא חכם יותר, וההנחה הזו לא מקובלת עליו. לכאורה, הראב"ד היה צריך לעצור ולא לקרוא בו ולא לכתוב עוד השגות, אך הראב"ד ממשיך לקרוא וכותב עוד השגות. אך השגות הראב"ד הן לא על כל ההלכות. מהבחינה הזו, זו ביקורת שהושמעה כבר בידי הרמב"ם. מצד שני, לא ניתן לומר שזה נהיה אחד החיבורים החשובים והפופולאריים במסורת היהודית.

**הקדמה למורה נבוכים**זהו חיבור שנכתב בסוף ימיו (בין 49 ל52), בין 1189-1191. נכתב בערבית.
הרמב"ם כותב את ההקדמה לתלמיד מסוים שהיה מאוד קרוב אליו שמסיבה כלשהי ובשלב מסוים נאלץ לעבור ממצריים לסוריה והרמב"ם לא הספיק ללמד אותו ולכן הוא שלח את הספר הזה אליו. ברור שהספר לא מיועד אך ורק לאותו תלמיד אישי, אלא הספר יועד לציבור הרחב- הספר ניתן להעתקה. מה הרמב"ם מרוויח בכך שהוא כותב לנמען מסוים? הדבר בא לידי ביטוי בחיבור כולו ובפתיחה בפרט.
הספר בנוי משלושה חלקים ומפתיחה.
פתיחה-מחולקת לארבע חלקים:
1.אגרת לתלמיד
2.הפתיחה עצמה-עוסק בנושאי המשל והחידה. הרמב"ם מנסה להציג טיעון לגבי קריאת כתבי הקודש.
3.צוואת המאמר-מה שעומד ביסודה זה שהרמב"ם אומר לקורא:"אל תספר לאחרים את מה שאתה קורא".
4.הקדמה –עוסקת בעניין הסתירות. מטרתו לומר לקורא איזה סוג של סתירות יש בספר שלו, זו מעין הדרכה לאיך צריך לקרוא את הספר.
1.חלק א'(ח"א)
2.חלק ב'(ח"ב)
3.חלק ג'(ח"ג)

**שיעור מס' 9- 22.11.12**הרמב"ם פותח את החיבור בפס':" הודיעני דרך זו אלך כי אליך נשאתי נפשי2".
מטרתו הראשונה של הספר היא:" להסביר משמעויותיהם של שמות המופיעים בספרי הנבואה. חלק מן השמות האלה שמות משותפים8, והסכלים פירשום באחת9 מן המשמעויות שעליהן נאמר שֵם משותף זה. חלק מהם שמות מושאלים, וגם אותם הם פירשו במשמעות הראשונה אשר ממנה נשאלו. חלק מהם מסופקים10, ולפעמים ניתן לחשוב עליהם שהם נאמרים בהסכמה ולפעמים ניתן לחשוב שהם משותפים11".
מטרת הספר הזה(הראשונה) היא **להסביר שמות משותפים שמופיעים בספרי הנבואה** שהסכלים(המון העם) פירש אותם באופן מוטעה. מהם ספרי הנבואה? כתבי הקודש, הספרים של הנביאים- בעיקר התנ"ך. בתנ"ך זה בעיקר התורה והנביאים, וקצת מהכתובים. התורה היא ספר נבואה. למה זה ספר נבואה? מבחינת הסוגה הספרותית היא לא בדיוק כזו, אבל יש שם עדויות שה' דיבר עם משה- ולפי המסורת, הספר ניתן בהתגלות של ה' למשה ולכן הספר הוא ספר נבואה.
מה זה שמות? אלו מונחים או מילים בשפה שמופיע בכתבי הקודש. מה המטרה של הספר? לפרש שמות- מילים שהם שמות שמשותפים.
מה זה שמות משותפים?
בלעז זה נקרא homonym. Synonym- זה מילים נרדפות, שתי מילים שונות שמציינות את אותה הדבר (למשל בד ואריג). Homonym זה מילה שיש לה שתי משמעויות לדוג': בד במובן אריג או בד במובן ענף. הדוג' הללו מעוררות כל מיני בעיות פרשניות. נניח ומדובר בטקסט במילה שהיא הומו', אז צריך להבין לאיזה מובן מתכוון המחבר. בד"כ קל להבין דרך ההקשר. בין השאר זה תלוי בטיבו של השם המשותף.
הרמב"ם אומר שיש שמות משותפים מסוגים שונים.
1.שמות עם שיתוף גמור. מצב שבו יש שתי משמעויות שהקשר איננו קיים בכלל, מה שמשתף את שני המובנים זה השם בלבד. כלומר מדובר פה על היעדר קשר. זוהי תופעה שהיא קצת מוזרה בשפה, כי בד"כ משמעויות מתוארות באמצעות במילים שונות.
2.מושאלים. מטאפורות. דברים שנאמרים בהשאלה. כל מילה, יכולה להפוך להיות מטאפורה. ישנם מצבים של "***מטאפורות מתות***" כשהמטאפורה קיבלה כבר את המשמעות הרגילה.
3.כללי-פרטי. המון פעמים שם מסוים יכול להיות גנרי למין מסוים או שם פרטי. למשל: המילה "כוכב" זה מציין גרם שמימי ספציפי וגם מציין אן מין הכוכבים באופן כללי. בספר בראשית לא ברור אם המילה "אדם" זה שם פרטי או שזה מן כינוי גנרי למין האדם. יתכן שהסופר המקראי עשה זאת כדי לטשטש את הכינוי המקראי בין השם הכללי.

הרמב"ם אומר שמטרת הספר היא לפרש את השמות המשותפים בספרי הנבואה. לכאורה, מדובר במטרה דיי צנועה. המפעל הזה של לפרש שמות משותפים הוא עניין דיי דרמטי ובהמשך נראה כמה דוג' שיבהירו את הדרמטיות הזו. הוא דרמטי בכמה מובנים: כדי להצליח להבין את המובן האמיתי צריך רקע פילוסופי- אך המטרה היא בכל זאת לתת פירוש הולם לשמות.

"אין מטרתו של ספר זה להסביר את כולם12 לציבור הרחב, ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד את מי שעיין במדע התורה בלבד, דהיינו, בהלכה; שכן מטרת הספר הזה כולו13, וכל מה שמסוגו היא חוכמת התורה לאמיתה. יתר על כן, מטרת הספר הזה להעיר לאדם דתי, אשר נקבעה14 בנפשו והושׂגה באמונתו15 אמיתת תורתנו, ואשר הוא שלם בדתו ובמידותיו, והוא עיין במדעי הפילוסופים וידע את משמעויותיהם, והשׂכל האנושי משכו והביאו לתת לו16 את מקומו (הראוי לו), אך מנעוהו מכך פשטי התורה, ומה שהבין - או הוסבר לו - ממשמעויות אותם שמות משותפים או מושאלים או מסופקים, וכתוצאה מכך הוא נשאר נבוך ונדהם. או שילך בעקבות שׂכלו וישליך מעליו מה שידע מאותם שמות, בחושבו שהוא משליך מעליו את יסודות התורה, או שיישאר עם מה שהבין מהם ולא יימשך אחר שׂכלו, ונמצא שהוא פנה עורף לשׂכלו וסר ממנו ויהיה סבור עם זאת שהזיק לעצמו ופגם בדתו. הוא יישאר עם אותן אמונות מדומות, פוחד וחולה, ולעולם בכאב לב ומבוכה רבה17"הספר לא מיועד להמון הרחב(לאדם הממוצע) וגם לא לאלו שעניינם רק במדע ההלכה, כלומר הספר מיועד לאלו שמתעניינים בחכמת התורה לאמיתה.
***מדע החוק***- לומדים את היכולת ללמוד חשיבה הלכתית.
הספר מיועד לאלה שמתעניינים ***בחכמת התורה לאמיתה***- מתעניינים באותו חלק בתורה שאיתו חותרים לידיעת האמת, הפילוסופיה על ענפיה המרכזיים.
לאחר שהרמב"ם מציב את המטרה הראשונה הוא קובע את קהל היעד לספר, לאלו שמתעניינים בפילו' עם ההכשרה המתאימה- לא הציבור הרחב ולא אלו שיודעים רק את מדע ההלכה.
הספר מיועד לאלו שיש את ההשכלה הבסיסית בפילו' ויש להם את הצורך לדעת. בנוסף, אותו אדם צריך להיות שלם במידותיו- ולאדם הזה, שהוא מסוג מסוים, הוא פונה.
אותו אדם הוא "הנבוך"- אותו אחד שיש לו נטייה לפילו' וידיעה בסיסית במדעי הפילו' ומצד שני, לאותו אדם יש מחויבות עמוקה למסורת- גם לפרקטיקה הדתית וגם לתורה. האדם הזה שמצד אחד יש לו מחויבות לתורה ומצד שני, יש לו נטייה לפילו'- יש לו מבוכה כי יש סתירה עמוקה בין שתי הנטיות החזקות הללו. למה? כי מצד אחד הוא רציונאלי, מצד שני יש לו מחויבות לתורה ולמסורת. הוא נבוך בגלל שכל פרשה בתורה,כמעט, היא בלתי רציונאלית בעליל.

הבעיה המרכזית בתורה היא ***בעיית ההגשמה*** על היבטיה הרבים. בלעז זה נקרא ***אנתרופומורפיות***= בנוי משני מונחים: אדם וצורה. זוהי צורת אדם. מה זה תפיסה אנתרופו' של האל? זה אומר שאנחנו מתארים את האל כאילו הוא בן אדם. ניתן לתאר אותו בכל מיני מובנים, מובנים גשמיים, למשל: מרחם, כועס וכו'. כשמנתחים את פרקי המקרא, אז כל הדברים האלו הם תיאור האל במונחים אנושיים. אם אדם הוא בעל נטייה פילוס' הוא נותר נדהם- מצד אחד הוא פילוסוף,אך מהתורה עולה תמונה שונה לגמרי- ניגוד חריף ביותר. השאלה היא מה צריך לעשות. לכאורה בפני אדם כזה עומדות שתי ברירות:
1. לעזוב את המסורת וללכת אחר שכלו.
2.לוותר על הרציונאליות לטובת הדת.
איזה מסורת נראית לרמב"ם יותר חמורה? ויתור על הרציונאליות נראית לו יותר חמורה (מס' 2). זה לא פתרון מתקבל כי במצב זה האדם שם עורף לשכלו.
הרמב"ם טוען שבצורה כזו (גישה 2), פוגמים בדת כי לא ניתן להגיע להכרה, כלומר נשארים עם אותן אמונות מדומות ונותרים חולים ועם מבוכה רבה.
הרמב"ם מאמץ את הגישה של אפלטון על פיה נטישה של הרציונאליות, עצם ההתכחשות לשכל שהוא משהו מהקיום האנושי- זה בעצם המקור למחלות ולפחדים שונים וזה גם המקור לכאב לב ומבוכה. בעיני הפילוסופים, הרציונאליות היא המקור לאושר.

לפי הרמב"ם, אין איזון בין שתי האופציות, אבל שהוא בוחן את האופציה השנייה- זה נראה בעיניו הרעה החולה במיוחד- זוהי המבוכה שהרמב"ם רוצה לפתור. איך הוא יפתור את המבוכה? המבוכה הזו היא מבוכה רק לכאורה, כי קריאה נכונה של כתבי הקודש ,שהיא בין השאר נעוצה בקריאה נכונה של השמות, תוביל אותנו לפתרון המבוכה הזאת.

יש להבין שהנבוך הוא מבין יחידי סגולה, זה לא רוב בני האדם אלא בודדים ביותר שסובלים מסוג כזה של מבוכה. הציבור הרחב, כולל בעלי ההלכה וחכמי ההלכה, הם לא אנשים נבוכים- הם לא חיים את המתח והסתירה הזאת. לרמב"ם אין כוונה לעורר את המבוכה הזו, הוא רוצה שהמבוכה תבוא בטבעיות, אז לאלו שהמבוכה באה אליהם בטבעיות- לאלו מיועד הספר.

מטרה מס' 2: ספר זה כולל מטרה שנייה, והיא **לבאר משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנביאים מבלי שנאמר במפורש שהם משלים**18. אדרבה, לחסר-הדעת ולמי שדעתו מוסחת נראה שהם כפשוטם ואין להם משמעות נסתרת. כאשר מתבונן בהם היודע באמת ומפרש אותם כפשוטם, נבוך אף הוא מבוכה רבה. אך כאשר נבאר לו את המשל הזה או נעמיד אותו על היותו משל, הוא ימצא את הדרך הנכונה וייחלץ מאותה מבוכה. לכן קראתי ספר זה בשם "מורה נבוכים".
עניין המשלים קשור בקשר מובהק לעניין של השמות המשותפים: עניין המשלים מדבר על דו משמעות של טקסטים רחבים (ומילים משותפים מדבר על מילים בלבד).
סיפור גן עדן לדוג', הוא סיפור שיוצר תחושה מעיקה- לא זו בלבד שהסוף הוא לא טוב, גם הנרטיב עצמו הוא דיי מעיק. הוא אי רציונאלי מכל היבט שניתן לחשוב עליו. לפי הרמב"ם זהו משל. זה פתר בערך 90% מהבעיה.

**שיעור מס' 10- 27.11.12
\*\*יום חמישי הקרוב בוחן על פרק כ"ח בחלק ג' במורה נבוכים. "מין הדברים שחייב אתה לדעת...לשים לבך אליהם ושתדע שהתורה ציינה את התכליות הנכונות"**

המטרה השנייה לכתיבת הספר היא המטרה המרכזית והיא קשורה באופן הדוק למטרה מס' 1(ביאור משלים).
"ספר זה כולל מטרה שנייה, והיא לבאר משלים נסתרים מאוד"- באיזה מובן הם נסתרים? בעצם העובדה שהם משלים. מה שנסתר זה העובדה שלפנינו בכלל משל ו"נסתרים מאוד" הכוונה היא שמסתירים את העובדה שמדובר במשל.

"משלים נסתרים מאוד"- מה שנסתר זה לא רק העובדה שמדובר בטקסט שמסתירים מאיתנו את העובדה שהוא משל, אלא שמדובר על כך שהנמשל הוא דבר מאוד נסתר. גם אחרי שחשפנו את העובדה שהטקסט הוא משל ולא צריך להבין אותו כפשוטו, המשל הוא דבר נסתר וקשה להבנה.

"אדרבה, לחסר-הדעת ולמי שדעתו מוסחת נראה שהם כפשוטם ואין להם משמעות נסתרת."
הרמב"ם עושה הבחנה בין חסר הדעת(היעדר כשרון) ומי שדעתו מוסחת(בשל כל מיני אמצעים שהכותב נוקט בהם, קל להסיט את דעתו ולשכנע אותו בדברים מוטעים).
"כאשר מתבונן בהם היודע באמת ומפרש אותם כפשוטם, נבוך אף הוא מבוכה רבה." היודע באמת הוא מי שמתעניין בתורה לאמיתה, מי שלמד פילוסופיה. למה הוא נבוך? כי קיימות סתירות רבות בין התורה לבין מה שהוא למד בשיעורי הפילוסופיה.
דוג': סיפור בראשית. הסיפור הזה, כשקוראים אותו כפשוטו הוא אי רציונאלי לחלוטין, כל פרט בו לא מתיישב עם השכל. וכמובן שאם קוראים אותו כפשוטו אז נבוכים מבוכה רבה ועצם העובדה שהוא משל- כבר נפתרת חלק גדול מהבעיה.
ההנחה פה היא שהפתרון של הרמב"ם למבוכה של הנבוך הזה שהוא מתמודד עם האי רציונאליות, מצד אחד והדבקות במסורת מצד שני- הוא שצריך להבין את המילים כשמות משותפים ואת הטקסט הנרחב צריך להבין כמשלים וכל הבעיה נעוצה בכך שאתה לא מבין את העובדה שמדובר במשל ונמשל.

ההנחה שעומדת ביסוד הטענה הזאת היא שאנשי דת ובמיוחד הנביאים, מדברים במשלים. זוהי טענה חשובה מאוד. למה אנשים צריכים לדבר במשלים באופן שיטתי ועקבי?
מה זה משל? הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק מסביר את העניין הזה. ההגדרה שלו מקובלת ע"י רוב אלה שעוסקים בנו'.
משל מורכב משלושה אלמנטים:
1.רובד משמעות חיצוני(גלוי)-פשט
2.רובד משמעות פנימי(נסתר)-תוך
3.רובד המשמעות החיצוני מכוון לרובד הפנימי.

משל מכיל יותר מרובד משמעות אחד. יש הבדל בין קושי בהבנה לבין רבדים בטקסט.
ניקח דוג': משלי אזופוס- המשל על השועל והעורב. השועל רואה שהעורב מחזיק גבינה והשועל אומר לעורב לשיר, העורב מוחמא ופותח את פיו לשירה, כך שהגבינה נשמטת והשועל אוכל אותה. הסיפור כולו רוצה לתת מסר- דע את מגבלותייך, כשאתה מוחמא מישהו עובד על חוסר המודעות העצמית שלך, כך אתה חשוף למניפולציות ואתה תפסיד. אז תדע שהכרה עצמית תועיל לך מאוד. ברגע שאתה לא מכיר את עצמך ויש לך דימוי עצמי כוזב, אתה עלול להיפגע, אתה חשוף לניצול ולסכנות. כמובן שניתן לשאול מה היחס בין המשל והנמשל? יש פה סיפור שיש לו מסר, המסר במקרה הזה הוא מאוד מובן. הסיפור הזה מאוד מוצלח כי הוא קולע לעניין מסוים, אך בצורה מאוד ציורית. במקרה הזה ניתן לראות אך המשל מכוון לנמשל(אלמנט מס' 3). כאן, המשל נסתר לא במובן שהוא קשה להבנה (ודווקא המשל הוא המתוחכם)

למה אנשים כותבים משלים?(נקשור את זה לתכונות המשל), נדבר על שלושה ייעודים של משלים:
1.***ייעוד דידקטי-פדגוגי***- הייעוד הבסיסי ביותר, משתמשים במשל כי יש עניינים שקשה להסביר אותם וכדי להקל על השומע, משתמשים במשל כדי להבהיר את העניין.
דוגמאות הן גם סוג של משלים(למשל משולשים- ההנחה היא שסכום הז' במשולש הוא 180 מעלות, אך לעיתים מציירים משולש קצת עקום שלא עונה על ההגדרה הזו, מציירים אותו רק לצורך הדגמה, כלומר המשולש הוא משל)
הרבה פעמים היכולת לפשט דברים היא באמצעות משל, זוהי דרך מצוינת להסביר עניין מורכב.
מה קורה במשלים? יש עניין מורכב ורוצים להסביר אותו באמצעות משל, זה כמו פיגום שעולים עליו ומשתמשים בו כדי להגיע אל המושג.
2.***ייעוד חברתי-פוליטי***- לא רוצים לגלות תוכן מסויים לקבוצה מסוימת של אנשים, רק לקבוצה מאוד מסוימת יש את היכולת להבין את המשל והנמשל. איך? או שנתתי להם את התשובה, או שהם אינטליגנטים (דרגת השכלה מסוימת). הרבה פעמים דרגת השכלה היא קשורה לכלים להבין את המשל. בעבר וגם בהווה, זוהי הייתה פונקציה מאוד מרכזית לשימוש במשלים- זוהי הייתה אמצעי הגנה מפני הציבור הרחב. הפונקציה הזו, במובן מסוים, הפוכה מהייעוד הראשון. לפי הייעוד הראשון מדובר על כוונה לנסות לבאר עניין שקשה להבין. הייעוד השני שונה בכך שאלמלא היית רוצה להסתיר- אז אולי לא היית משתמש במשל. הסיבה שבגללה שאתה מדבר במשל היא בגלל שאתה רוצה להסתיר ולא בגלל שאתה רוצה להסביר. אתה לא רוצה שהם יבינו אותו בשני מובנים:
1.אתה לא רוצה שהם יבינו את הנמשל.
2. אתה לא רוצה שהם בכלל יבינו שמדובר במשל.
אם משתמשים במשל כאמצעי להסתרה, אתה רוצה להסתיר את העובדה שאתה מדבר במשלים- כי אתה רוצה להסתיר את העובדה שאתה מתכוון להסתיר מהם משהו. אתה רוצה שהם יקראו את הטקסט באופן תמים עם רובד משמעות אחד.
"משלים נסתרים מאוד"- אולי הכוונה למשלים שקשה להבנה כי הם עמוקים או שמדובר על כל אלו שרוצים להסתיר את העובדה שמדברים במשלים, רוצים להסתיר עניינים מסוימים בציבור מסוים (כלומד ייעוד מס' 2).
זה כמובן עוזר מאוד לרמב"ם להסביר לנבוך למה כתבי הקודש הם משלים ולכן המבוכה שלך שמבוססת על האי ההבנה במשלים היא כ"כ עמוקה, אז אם הבנת שמדובר על משל פתרת חלק משמעותי מהבעיה.
למה כתבי הקודש מדברים במשלים? רוצים להסביר את האמת ליחידי סגולה.
ייעוד 2 מובן בשני מובנים: גם נסתר וגם בכך שעניינו של המשל הוא שלא יבינו
ייעוד 1: כל הייעוד של המשל הוא למנוע את העובדה שלא יבינו, כלומר רוצים שיבינו.
3. ***ייעוד פילוסופי' אפיסטמולוגי***- יש משלים שהם לא רק אמצעי להבנה של עניינים מסובכים, אלא שהם כלי הכרתי שאין בלתו להשגה או להבנה של עניינים מסוימים, שאלמלא המשל הם היו נסתרים ברמה העקרונית מהידיעה. אלמלא המשל, לא הייתה לנו שום אחיזה או הבנה באותו עניין. המשל מאפשר לנו הבנה חלקית בעניין. משל- למה הדבר דומה? לכך שאתה שם משקפיים ופתאום אתה רואה, המשל מתפקד כמשקפיים. לעיתים, אתה לא רואה בצורה הברורה ביותר את ההבנה הנסתרת, אבל באמצעות המשל אתה מצליח לראות לפחות קצת (גם אם מטושטש).
הבדל מייעוד 1: בייעוד 1 משתמשים במשל בצורה כזו שהוא עוזר לנו להתקדם בהבנה. בפונקציה מס' 3 אי אפשר לתפוס כלום מהעניין שלא בהתבוננות דרך המשל, כלומר זהו לא כלי דידקטי, אלא זהו הכלי שאין בלתו להבנת עניין מסוים. הפונקציה הזו הפוכה מפונקציה מס' 2- זה כלי הכרתי שבלעדיו לא תתפוס את העניין. מדובר על עניינים מממש מופשטים, והניסיון לתפוס אותם לא צולח בגלל העומק והמופשטות ואז דרך משל ניתן לקלוט משהו מהעניין. אם מנסים לעזוב את הדימוי הזה ולאחוז במובן כשלעצמו אז הוא נעלם ולכן צריך לחזור למשל כדי להבין אותו. כאן מדובר על אמצעי שהוא הכרחי, כלי הכרתי (כמו במשקפיים)- לא מצליחים להבין, אא"כ משתמשים בדימוי.
לכל אחד מהפונקציות יש תפקיד מאוד מרכזי גם בהקדמה וגם במורה נבוכים.
הרמב"ם מדבר על שלושת הייעודים ומשלב אותם היטב.

משל מסוים יכול למלא כמה פונקציות בעת ובעונה אחת. למשל דידקטי לקבוצה אחת ופוליטי לקבוצה שנייה. אין מניעה עקרונית שמשל מסוים יהיה גם פוליטי וגם דידקטי.
משל מהסוג הראשון הוא יותר לימוד דידקטי.
משל מהסוג השלישי-באמצעות הידע המושגי ניתן להבין את החומר המופשט.

**שיעור מס' 11- 29.11.12
\*\*לקרוא לבוחן 35,30 ו29 בסילבוס- מאמרים\*\***
הרמב"ם משתמש בשלושת הייעודים של המשלים ומה שמעניין אותו הוא בעיקר הייעודים השני והשלישי ואפילו יותר השלישי.

"אין אני אומר שספר זה מסלק כל קושי למבין אותו, אלא אומר אני שהוא מסלק את רוב הקשיים ואת הגדולים שבהם. אדם נבון לא ידרוש ממני, ולא יצפה, שבהזכירי עניין מסוים אשלים אותו, או שכאשר אתחיל לבאר משמעותו של משל מן המשלים אמצה את כל הנאמר באותו משל. דבר זה אי-אפשר לבר דעת לעשׂות בלשונו בשביל מי שהוא מדבר עמו פנים אל פנים, לא כל שכן שיכתבנו בספר, פן ייהפך מטרה לכל סכל חכם-בעיניו שישלח בו את חִצי סכלותו"

אתה, הקורא, אל תצפה שאסלק את כל הקשיים. למה? זה נגזר מהעובדה שהוא לא יכול לדבר על הדברים באופן שלם ומלא, אלא באופן חלקי. הוא יוכל לפתור את הקשיים באופן חלקי, הוא לא יוכל להשלים את הביאור של המשלים. הוא מבחין בין שני מצבים:
1.מדבר אל אדם פנים מול פנים
2.כתיבת הדברים בספר
למה לא ניתן להסביר את הדברים באופן שלם ומלא? הוא אומר שהאנשים "הרגילים" ירו בו עם חיצי שכלותם מפני שהם לא מסכימים עם עיקר דבריו, כי כל העמדה שלו, ביסודה, היא עמדה שאנשים יכולים לדחות. הרמב"ם חי בחברה שאין בה סובלנות ואם הוא יפרסם את הדברים בספר, הוא יסכן את עצמו. ייתכן שהוא חושש ויש לו סיבה ממשית לחשוש..
"לא ניתן לעשות בלשונו"- זה היה רלוונטי אם הוא היה מחליט לכתוב ספר.
למה פנים מול פנים לא ניתן לספר באופן מלא? מצד אחד, התקשורת יותר קלה ומצד שני אין חשש שהדברים יגיעו לציבור הרחב. אז למה בכל זאת יש כאן בעייתיות? זה מלמד על העובדה שהרמב"ם חשב שהמשלים הם בעלי אופן פילו' ולא רק פדגוגי, כי אם הם פדגוגיים אז ניתן להיפטר מהמשל, אבל אם הם פילו' לא ניתן לנטוש אותם.
אז למה גם בעל פה לא ניתן להשלים?

"בחיבורינו ההלכתיים20 ביארנו משהו מעניין זה והעירונו על עניינים רבים."- מתכוון למשנה תורה שבו הוא כתב את ספר המדע שכלל את הלכות יסודי התורה שבו הוא סיכם את השקפת עולמו הפילו'.

בחיבורינו ההלכתיים20 ביארנו משהו מעניין זה והעירונו על עניינים רבים. הזכרנו שם שמעשֹה בראשית הוא חוכמת הטבע21, ומעשֹה מרכבה הוא חוכמת האלוהות22. הסברנו את דבריהם [של חז"ל: אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשֹה בראשית בשניים,] ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו... מוסרין לו ראשי הפרקים23.
לכן אל תדרוש ממני כאן אלא ראשי הפרקים. ואפילו התחלות אלה24 אינן מסודרות בספר זה ולא רצופות, אלא מבודדות ומעורבות בעניינים אחרים שברצוני להבהירם. שכן כוונתי שהאמיתות תופענה מבעד לראשי הפרקים ושוב תיסתרנה, כך שלא ננגד את המטרה האלוהית, שאי-אפשר לנגדה, אשר הסתירה את האמיתות המיוחדות להשׂגת האל מפני המון האנשים, שנאמר: סוד ה' לִיראיו (תהלים כ"ה, 14)25.

ישנו איסור הלכתי ללמד ברבים מעשי מרכבה, מעשי בראשית וענייני עריות.
הרמב"ם יוצר סוג של זיהוי:
***מעשה בראשית***=חוכמת הטבע שהיא ה**פיזיקה**.
***מעשה מרכבה*** היא חוכמת האלוהות שהיא ה**מטאפיזיקה**.
מעשה בראשית זה התיאור של בריאת העולם בספר בראשית (מסופר בספר יחזקאל).
הנביא רואה בשמיים מרכבה שיש לה מערך שלם של אופנים שמחזיקים אותה והמרכבה יושבת על חיות, 4 חיות, יש שם תיאור מאוד מפורט. ועל המרכבה יש כיסא ועל הכיסא יחזקאל רואה דמות כמראה אדם. הדמות הזאת מדברת אליו. המראה הזה נגלה ליחזקאל בבל.
מעשה מרכבה עפ"י הרמב"ם זה משל לחכמת האלוהות, מטאפיזיקה. מעשה בראשית קדם למטאפיזיקה. שני אלה הם התחומים החשובים והעמוקים ביותר בפילו' והפילוסופים היוונים עסקו בהם(נתנו שמות של פיזיקה ומטאפיזיקה).
הזיהוי הזה הוא דרמטי ביותר

מעשה בראשית- מושג של חז"ל שבו מתארים את פרקי הבריאה בספר בראשית.
מעשה בראשית והפירוש שניתן בספרות חז"ל הם חוכמת חז"ל, הם בעצם הפיזיקה והן כולן ורסיות של הפיזיקה של אריסטו-מעשה בראשית והמטאפיזיקה-מעשה מרכבה.
יש כאן זהות בן המטאפיזיקה לבין מעשה מרכבה. הוא העיר על כך גם בספר המדע המשנה תורה.
זהו מהלך דרמטי, להשוות בין הפילו' של היוונים לבין מושגים מהתורה.

הרמב"ם לא יכול לכתוב את הדברים במפורש כי :" אין דורשין בעריות(=איסורי עריות) בשלושה, ולא במעשֹה בראשית בשניים,] ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו... מוסרין לו ראשי הפרקים23." אי אפשר ללמד בציבור את מעשה בראשית, צריך עד שניים. ובמרכבה ניתן ללמוד רק יחיד- מוסרים לו רק ראשי פרקים. זה איסור של חז"ל ולכן הוא לא יכול לכתוב את הדברים באופן מפורש בספר.

**שיעור מס' 12- 04.12.12
\*\*\*בוחן מס' 5 יתקיים ביום שלישי הבא. יהיה על שני קטעים: צוואת הספר ועל ההקדמה(הערה 74 והלאה)+מאמר מס' 31. \*\*\***
הרמב"ם לא יכול לדבר על הדברים באופן גלוי, בין השאר כי יש איסור שמופיע בספרות חז"ל. יש כאן איסור שהוא לא יכול לחרוג ממנו. " אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשֹה בראשית בשניים,] ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו... מוסרין לו ראשי הפרקים23" "

"לכן אל תדרוש ממני כאן אלא ראשי הפרקים. ואפילו התחלות אלה24 אינן מסודרות בספר זה ולא רצופות, אלא מבודדות ומעורבות בעניינים אחרים שברצוני להבהירם. שכן כוונתי שהאמיתות תופענה מבעד לראשי הפרקים ושוב תיסתרנה, כך שלא ננגד את המטרה האלוהית, שאי-אפשר לנגדה, אשר הסתירה את האמיתות המיוחדות להשׂגת האל מפני המון האנשים, שנאמר: סוד ה' לִיראיו (תהלים כ"ה, 14)"

הרמב"ם רוצה להסתיר את הסודות הללו מן ההמון ולצורך כך הוא ישתמש בכל מיני טכניקות: דבריו מעורבבים עם עניינים אחרים כשהמטרה היא שהאמת תתנוצץ מבעד לראשי הפרקים. הטקסט יגלה ויסתיר בעת ובעונה אחת כשהמטרה היא להסתיר את השגת האל מפני ההמון. העניין לא מצטמצם רק להסתרת האמת, העניין כאן קשור גם לסיבה השלישית שעליה דיברנו- האופן שבו האמת מתגלה.

שנאמר: סוד ה' לִיראיו- הפשט של הפס' בתהילים הוא שה' יתגלה לאלה שיראים אותו, ה' מגלה את סודותיו ליראיו. וכאן, מה זאת האמת האלוהית שנגלית? מעשה מרכבה שנוגע למטאפיזיקה. אז איך מתבצע סוד ה'? הכוונה לידיעת האל ולא ידיעת הסודות שיש לאל בכל מיני נושאים. סודות ליראים זהו **סוד שנוגע למהות ולידיעת האל**. כלומר, הידיעה של האל נתונה רק ליראיו.

כך שלא ננגד את המטרה האלוהית, שאי-אפשר לנגדה- ניתן להבין בשתי דרכים:
1. לא יכולים לנגוד את ההוראה של ההלכה שאסור לגלות ברבים את מעשה בראשית ומרכבה, כלומר הכוונה היא שאסור.
2.הכוונה שזה ממהות הדבר ולכן מאחר וטבע הדבר הוא להתגלות באופן הזה, אי אפשר שזה יהיה אחרת (כי זו טבעה של האמת)- אז בצורה הזו צריך לגלות את האמת. מהות העניין הוא שלא ניתן לדבר עליו באופן ישיר.

דע שגם חלק מעקרונות הדברים הטבעיים26 אי-אפשר ללמדם בגלוי כפי שהם. שהרי יודע אתה את דבריהם ז"ל: ולא במעשֹה בראשית בשנים27. אִילו ביאר מישהו את הדברים האלה כולם בספר, היה דורש28 אותם לאלפי אנשים. לכן מופיעות משמעויות אלה גם בספרי הנבואה במשלים, וגם החכמים ז"ל(=חז"ל,חכמי התלמוד) דיברו על אודותן בחידות ובמשלים והלכו בכך בעקבות הספרים. כי הדברים הטבעיים26 (מעשי הטבע)הם דברים שיש להם קשר רב אל חוכמת האלוהות, והם גם כן סודות מסודות חוכמת האלוהות.

מושגי היסוד של הפיזיקה והמטאפיזיקה הם מושגים דומים. לדוג': ההבחנה בין חומר וצורה שזוהי הבחנה מרכזית ביותר גם בפיזיקה וגם במטאפיזיקה.

אל תחשוב שהסודות הגדולים האלה(=הסודות של הפיזיקה והמטאפיזיקה) ידועים עד תכליתם וסופם לאחד מאתנו.

***משל הברק***לא; אלא שפעמים האמת מבהיקה לנו עד שאנו חושבים אותה לאור יום. אחרי-כן החומרים וההרגלים29 חוזרים ומסתירים אותה עד שאנו חוזרים להיות בלילה אפל, קרוב למה שהיינו בתחילה. משולים אנו30 אפוא למי שהברק מבריק לו מדי פעם בפעם בלילה אפל מאוד31. יש בינינו מי שהברק מבריק לו פעם אחר פעם עד שהוא כביכול תמיד בתוך אור שאינו פוסק, כך שהלילה הופך לו ליום. זו היא דרגת גדול הנביאים אשר נאמר לו: ואתה פה עמֹד עמדי (דברים ה', 2832), ונאמר עליו: כי קרן עור פניו [בדברו אתו] (שמות ל"ד, 29). ויש ביניהם מי שהבריק לו הברק פעם אחת בכל לילו. זאת היא דרגת מי שנאמר עליהם: ויתנבאו ולא יספו (במדבר י"א, 25). יש מי שיש (לו) הפסקות רבות או מועטות בין ברק לברק. ויש מי שאינו מגיע לדרגה שחושכו יואר בברק, אלא בגוף מלוטש או משהו מעין זה כגון אבנים וזולתם המאירים במחשכי הלילה. אפילו האור המועט הזה המאיר עלינו אינו מתמיד, אלא מבהיק ונעלם כאילו הוא להט החרב המתהפכת (בראשית ג', 24). לפי מצבים אלה שונות דרגותיהם של השלמים. אלה אשר לא ראו אור מעולם אלא הם מגששים באפלת לילה, עליהם נאמר: לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו (תהלים פ"ב, 5). מהם האמת נסתרת כליל חרף עוצמת התגלותה, כמו שנאמר עליהם: ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים (איוב ל"ז, 21). הם המוני העם, ואין מקום להזכירם כאן בספר זה33.

זהו משל הברק, שבאמצעותו הרמב"ם מנסה להסביר את אופן גילוי האמת ואת דרגות ההכרה השונות שיש לאנשים שונים.
דרגת ההכרה הגבוהה ביותר היא של משה-הלילה שלו הפך ליום
בדרגה הנמוכה ביותר רואים את ההכרה כהתנוצצות, דימוי של להט החרב המתהפכת.
בנוסף, יש כאלו שלא ראו אור בכלל- הם המוני העם והספר לא מיועד אליהם, הם בכלל לא בסקאלה.

הרמב"ם תופס את הכרת האמת לא כידיעה של עניין מסוים שברגע שגילית אותו הוא בידיך לתמיד. זה לא משהו שמוטבע בתודעה אחת ולתמיד. ידיעה אחת ולתמיד זה ,כשלעצמו, דבר דיי מפוקפק. כשאנחנו אומרים שאנחנו יודעים משהו, אז במובן העמוק והאפלטוני- זאת לא באמת ידיעה, אתה רק זוכר שבזמן מסוים הבנת.
לדוג' משפט פיתגורס: אנחנו יודעים שהמשפט הוא נכון, אנחנו יודעים שפעם הוכיחו לנו את המשפט- ונזכרים ברושם של אותו רגע. מה זה באמת לדעת את המשפט הזה? זה לא להצהיר עליו, אלא שוב להוכיח אותו בידיעה הפעילה שלנו, רק ככה אנחנו באמת יודעים.

הידיעה של הקיום של ה', היא במצב שבו אני נמצא במפגש שכלי עם האל, במצב שבו ההבנה ההכרחית נמצאת במצב פעיל.

הידיעה הזאת, כמעט לפי הגדרה, חולפת- חוזרים ללילה.
יש חוויות של ידיעה שברגע שאתה מבין, אתה מפסיק להיות מה שהיית. לפי הרמב"ם, גם אם אתה הופך להיות אחר- עדיין ישנו פער בין ההברקה לבין הרגע של אחרי- זהו פער דרמטי שגם אם נגיד שמדובר בחוויה מעצבת, ההפרש הוא כ"כ עצום שבעצם חוזרים למצב הראשוני(בכל זאת נשאר זיכרון קטן, אבל בעיקרון, חוזרים כמעט לאותו מצב ראשוני).
אחרי-כן החומרים וההרגלים29 חוזרים ומסתירים אותה עד שאנו חוזרים להיות בלילה אפל, קרוב למה שהיינו בתחילה

הגורם המרכזי שלא נותן לנו להגיע לדרגות הכרה עמוקות היא העובדה שאנו יצורים גשמיים וגם אם מאוד נרצה אנו אנושיים. הדברים הללו לא מאפשרים לנו, בעצם, לחרוג מהקיום הארצי והחומרי, אלא ברגעים ספורים ביותר- להתנוצצות מסוימת. רוב בני האדם, אם הם חווים את הידיעה, היא רק להתנוצצות קצרה. החומר פה הוא מעין מסך שחוצץ בינם לבין ההשגות הגדולות הללו. לכן רק יחידי סגולה, ברמות שונות, יכולים טיפה לחרוג ולהתחבר דרך ההתנוצצויות הללו, זה דבר נדיר.
צריך להכיר את המגבלות הבסיסיות של אנושות.

הרמב"ם לוקח פס' מהתורה ונותן להם פירוש על דרך המשל. הרמב"ם משתמש במשל הברק ולוקח רשת של פס' שאם לא היינו מדברים עליהם בהקשר זה, ייתכן והיו מתפרשים בצורה אחרת.
שמות פרק ל"ד- משה יורד מסיני בפעם השנייה, והעם לא יכולים לעמוד במחיצתו "כי קרן עור פניו" ולכן משה מסתובב עם מסיכה. לפי הפשט, האור נגרם בגלל המפגש הבלתי אמצעי עם ה'. האור דבק במשה בגלל המפגש עם ה', ובני ישראל לא יכולים לעמוד במחיצתו ולכן הוא צריך לשים את המסווה- זה הפשט.
הרמב"ם אומר ש"קרן עור פניו" הכוונה היא לברק של ההכרה, ההבנה העמוקה. כשמשה עלה אל ה', הוא לא היה איתו במגע פיזי, אלא הגיע להכרה גבוהה.
"אתה פה עמוד עימדי" לפי הפשט, קרוב לה'. לפי הרמב"ם- הגעת לדרגה שאתה עומד עם האל ככה שההכרה של האל היא מתמדת. ההכרה של משה היא הכרה שהולכת ונמשכת וזה המובן שהברק מבהיק לו, כך שהאור לא פוסק. הברק של משה הוא מתמיד, וזו הכוונה של "עמוד עימדי". "קרן עור פניו"- דרגת ההכרה של משה הולכת ומתמשכת. זה לא אור במובן הפיזי, אלא דרגת הכרה שמשה הגיע אליה. כל הפס' הללו מתפרשים אצל הרמב"ם כמשל לדרגת הכרה גבוהה. דוג': הרמב"ם משתמש במשל פילו' שהוא חלק מהמשל המקראי.

"להט החרב המתהפכת"- אדם וחווה חוטאים וה' מגרש אותם מהגן וכדי למנוע את החזרה שלהם אל הגן הוא מציב את "להט החרב המתהפכת". החרבות הללו מתהפכות באופן שאם תנסה לעבור מעליהן ומתחתיהן, לא תוכל.
הרמב"ם מפרש את הביטוי כך שאפילו האור המועט מבהיק כמו להט החרב המתהפכת. למה חשוב לו להדגיש שלהט החרב היא נצנוץ? כי בעניו היציאה מגן עדן היא מטאפורה מירידה שכלית והכרתית גבוהה, לעולם החומר. אחרי היציאה רואים רק התנוצצויות, שהם רק תחליף למה שהיה בגן. להט החרב מדברת על ירידה לדרגת הכרה נמוכה שהיא ראיית האמת כהתנוצצות בלבד, של החרב המתהפכת.

הרמב"ם מזהה את ההכרה הפילו' העליונה עם הנבואה. משה, שהוא גדול הנביאים, הוא גדול הפילו' במובן הזה שהגיע לדרגת הכרה גבוהה ומתמידה- אידיאל שכנראה לעולם לא נגיע אליו- הוא הגיע למצב שהוא עומד עם האל, עמידה מתמדת, הוא במצב של הכרה עליונה מתמדת. מתחתיו יש דרגות הכרה יותר נמוכות, עד למצב הנמוך ביותר- הבזקים.
הספר מיועד רק למי שראה התנוצצות מסוימת ומי שלא חווה את זה, הספר כלל לא מיועד אליו והוא בכלל לא נמצא בסקאלה של דרגות הכרה.

הנבואה היא לא פו' של חסד אלוהי, זוהי הכרה של הידיעה האלוהית. אם אתה מגיע לשלמות הזאת, אתה תשיג את ההשגות ההלו, זה לא תלוי ברצונו של האל. אבל הרמב"ם אומר שהאל יכול, בשל סיבות מסוימות, למנוע ממך את הנבואה גם אם התנאים בשלו.
אדם חייב להיות בדרגה הפילו' העליונה, אבל אם האל החליט לא לתת את הנבואה-אז הוא לא יהיה נביא.

**שיעור מס' 13- 06.12.12
\*\*\*בשיעור הבא יש לנו בוחן. לפעם הבאה צריך לקרוא את הצוואה וההקדמה ואת המאמר.**
ההיבט השני של היחס בין הפילו' להלכה- השפעת הפילו' על ההלכה. כדי להבין את ההשפעה צריכים לדעת על הפילו' של הרמב"ם.
פרק א'+ב' למורה נבוכים- הרמב"ם מציע פירוש פילו' לסיפור גן עדן. לאחר מכן נעבור לדיון בעניינים הלכתיים.

דע שכאשר רוצה אחד השלמים לפי דרגת שלמותו להזכיר, בפיו או בעטו, דבר שהבין מן הסודות האלה, אין הוא יכול להבהיר אפילו את המידה שהשׂיג הבהרה שלמה מסודרת כפי שהוא עושה בשאר המדעים שהוראתם מפורסמת34. אלא יקרה לו כשהוא מלמד את זולתו מה שקרה לו כאשר הוא עצמו למד, כלומר, שהדבר יצוץ ויבהיק ושוב ייסתר, כאילו כך הוא טבעו של דבר זה, אם ירבה ואם ימעט35. לכן, בהיות כוונתו של כל חכם המכיר את האל ויודע את האמת36 ללמד דבר-מה מעניין זה, לא ידבר בו אלא במשלים וחידות37.

אם אתה ,אדם, רוצה להשיג משהו מהסודות העמוקים הללו (הסודות העמוקים של הפילו'- פיזיקה ומטאפיזיקה)- הדרך לעשות את זה היא לא באמצעות דיון מסודר ושיטתי. מה שצריך לעשות בשביל לתפוס אותם בעצמך וגם כדי בשביל ללמד אותם, זה שבשל טיבם להתנוצץ ולהיעלם, אתה צריך ללמד אותן באופן שמתאים לאופן ההשגה שלהם. צריך לפתח טכניקה שתגרום לאמיתות האלה להתנוצץ. הטכניקה שייכת לשימוש במשלים וחידות.
כאן הרמב"ם מדבר בברור על מטרה פילו'- אפיסטמית(ייעוד מס' 3), זהו כלי שבאמצעותו נדע את האמיתות הללו. זה הכלי ,שאין בלתו, שבאמצעותו אנחנו נהיה מסוגלים לקלוט את האמיתות הללו. את זה מבין כל מי שהתנסה בידיעת האמת הזאת. משל הברק משמש בסיס להסבר למה משלים זה דבר חיוני להשגת הסודות. זה הבסיס כדי להסביר את המשלים ככלים הכרתיים (כמשקפיים), אחרת לא תראה כלום.

מושגי היסוד של הפיזיקה אצל הרמב"ם (הוא ממשיך של אריסטו) הם בעצם מושגי היסוד של המטאפיזיקה וההבנה העמוקה של הפיזיקה והמטאפיזיקה תלויה בהבנה של הפיזיקה, אז אנחנו מדברים על אותם סודות כי מדברים על אותה מע' מושגית.

כשמתחילים לדון בשאלת ה"מה יש"- תורת ה"יש"- פילוסופים מתעניינים בשאלה הזו(שהיא לא פרקטית כ"כ, אלא תיאורטית) שהביאה בסופו של דבר להתפתחויות מעשיות של ממש. ההנחה היא שהחושים שלנו מטעים והם לא נכונים- מה שאנחנו רואים, ממששים, טועמים וכו', אם נחקור באמת את האינפו' שהם מספקים לנו נגיע למסקנה שהאינפו' היא מעוותת או שהיא ממש מטעה. לדוג': הירח נראה מאוד קטן, אבל בפועל הוא גדול, הוא פשוט רחוק. למשל, קול- זה גלים. היחס בין מה שאנחנו חווים באופן חושי, הפער הוא עצום וזה מעורר מערך שלם של שאלות.
חוש הטעם- סוכר הוא לא באמת מתוק זוהי סוג של תודעה שזוהי תכונה של הסוכר. מה שמייצר לו את המתיקות זה המגע עם הלשון, יש לו תכונות כימיות והמתיקות היא התוצאה של ההתמוססות בפה. הפילו' כינו את זה ***תכונות משניות***- האובייקט הוא משהו אחר, אך יש לו יכולת לגרום לך להרגיש משהו מסוים. החושים נותנים לנו אינפו' שבאופן מאוד עקיף ניתן להסיק ממנה משהו על העולם. ככל שהמדע מתפתח שאלת "מה יש", היא שאלה שנהיית יותר ויותר קשה לפתירה. את השאלות הללו שאלו פילוסופים בתחילת הדרך הפילו'- זה מכונה הפיזיקה. אז כמו שהעולם העל חושי רחוק מאיתנו, כך גם הדברים המוחשיים (פיזיקה) רחוקים מאיתנו, ומסיבה זו יש קרבה (אותם סוג של בעיות) בין הפיזיקה והמטאפיזיקה בעיני הרמב"ם.

כל השאלות האלה של הבנת ה"יש", זה משהו שהוא נסתר מאיתנו ואנו כבולים בתוך הגשמיות שלנו והיכולת שלנו לחרוג מעבר לזה היא רק דרך הטכניקה של ההתנוצצויות שאפשרית רק דרך המשלים.

הם (חז"ל) הרבו במשלים ועשׂאום שונים במין ואף בסוג. הם חיברו את רוב המשלים כך שהמטרה אותה מתכוונים להסביר תהיה בראשית המשל, או באמצעיתו, או בסופו, כאשר אין בנמצא משל המתאים מראשיתו ועד סופו לדבר אליו מתכוונים מראשיתו ועד סופו. או שהעניין אותו רוצים ללמדו למי שהם מלמדים אותו, אף שהוא עניין אחד בעצמו, הושׂם במשלים רבים רחוקים זה מזה. עמוק ומעורפל יותר הוא כאשר משל אחד עצמו משמש משל לעניינים שונים: תחילת המשל מתאימה לעניין אחד וסופו לעניין אחר. יש שכּל המשל יהיה משל לשני עניינים הקרובים זה לזה במינה של אותה חוכמה. הרוצה ללמד בלי משלים ובלי חידות יהיו דבריו סתומים וקצרים במקום שידבר במשלים ובחידות. המלומדים והחכמים מובלים, כביכול, אל עניין זה על-ידי הרצון האלוהי, כשם שגם מצביהם הטבעיים מובילים אותם (לכך).

לא ניתן ללמד את הדברים העמוקים ללא משלים. כורח ההכרה מחייב אותך לעשות כך.

בפסקאות הבאות הרמב"ם אומר שהוא התכוון לכתוב שני ספרים והוא ירד מזה ובסוף כתב את מורה נבוכים.

כיוון שהזכרתי משלים55, נקדים הקדמה זאת: דע שהמפתח להבנת כל מה שאמרו הנביאים עליהם השלום ולידיעת אמיתתו הוא הבנת המשלים ומשמעויותיהם ופירוש ביטוייהם56.

הרמב"ם דיבר על המשל הפילו'-אפיסטמי (דיבר גם ההיבטים האחרים). דע לך שכדי להבין את מה שאמרו הנביאים, את המקרא וכתבי הקודש, צריך להבין את עניין המשל כי הנביאים דיברו במשלים.

יודע אתה את דברו יתעלה: וביד הנביאים אדמֶה (הושע י"ב, 11- האל אומר שהוא יודע שמתארים אותו באמצעות משלים.
ויודע אתה את דברו: חוּד חידה ומשֹל משל (יחזקאל י"ז, 2). יודע אתה שמרוב שימוש הנביאים במשלים אומר הנביא: המה אֹמרים לי הלא ממשל משלים הוא (יחזקאל כ"א, 5)57. יודע אתה את מה שפתח בו שלמה: להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם (משלי א', 6).
אוסף הפס' הללו נועדו להוכיח שהחכמים והנביאים מדברים במשלים ואלו הראיות לכך. הם מעידים ע"כ שהשתמשו במשלים. כל פעם שנדבר על ספר נבואי- אז קטגורית המשל היא רלוונטית להבנתו, גם אם בפרק מסוים אין כותרת של "משל".
דוג': עקדת יצחק או התגלות שלושת המלאכים לאברהם (אברהם רץ לקראת המלאכים והם מבשרים לו שבעוד שנה שרה תלד בן). הרמב"ם מנסה לפתח את הטענה שנביאים דברו תמיד במשלים.

במדרש נאמר: לְמה היו דברי תורה דומים עד שלא עמד שלמה? לבאר שהיו מימיה עמוקים וצוננים ולא היה אדם יכול לשתות מהן. מה עשֹה פקח אחד? ספק חבל בחבל ומשיחה למשיחה ודלה ושתה. כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על דברי תורה58. זה לשונם.
הרמב"ם מביא משל מהמדרש, הוא מצטט משיר השירים רבא. בקובץ המדרשי הזה יש סדרה של מדרשים שעניינים משלים אודות משלים. הרמב"ם מביא משל על עניין המשל.
הרמב"ם מביא שני משלים אודות משלים וזה הראשון- משל הבאר.

***משל הבאר***מדברים על שלמה המלך שכתב את משלי, שזה ספר משלים שתפקידו להסביר את התורה. למה הוא נזקק למשלים? לפי המשל הזה- עד שלא בא שלמה והשתמש במשליו, דברי התורה היו חבויים בתוך באר שלא ניתן לשתות ממנה. וכל גדולתו של שלמה הייתה שהוא חשף בפנינו את התורה בכך שהוא השתמש במשלים. אלמלא המשל, התורה הייתה נסתרת מאיתנו, כפי שהמים בבאר אינם נגישים אלינו.

מה זה בעצם משל? זה טקסט שיש לו שני רובדי משמעות: משל ונמשל. אין מובן למשל מבלי הנמשל. כלומר, כששלמה משתמש במשלים הוא לא משתמש במשלים שאתה לא מבין את הנמשל שלהם- אחרת הוא לא משל(לפי הגדרה). נניח ויש סיפור ואתה לא יודע שהוא משל, התוצאה היא שאתה שומע את הסיפור על רובד משמעות אחד, אתה לא מגיע אל "התוך" אתה מבין אותו כפשוטו, התוצאה היא שאתה לא מבין שמדובר במשל. נניח ואתה לא יודע מה הנמשל אבל אתה יודע שזה משל- גם זה לא מתפקד כמשל, כי אין איזושהי אחיזה- זה צריך לעשות "עבודה" של משל.

המשל הפילו', מגיעים אליו בשיא של הלימוד, אם אתה באמת רוצה להבין את ספרות הנבואה אתה צריך ללמוד קודם את כתבי אריסטו. אחרי שתרכוש את הכלים תוכל ללמוד את המשלים של התנ"ך, תוכל לראות את הנצנוץ.
eg- דוגמא שנועדה להסביר- משל.
ei- זה "כלומר", הסברה מושגית.
שניהם מהווים הסבר, רק אחד זה הבהרה ואחד זה משל. ניתן לחלק את הפילו' לפילו' של ei ופילו' של eg.
ei- יכולים לתת הסבר למשהו שחשבנו עליו באופן מסוים. נותנים המשגה יותר בהירה.
ההמשגה הופכת את הדבר ליותר ברור, ראיה שונה.
eg- לוקחים עניינים מופשטים, ונותנים דוג' שדרכה ניתן להבין את ההפשטה ביותר ברורה.

המשל הזה הוא משל פילו'-אפיסטמי.

איני חושב שאדם בריא בשׂכלו ידמה שדברי תורה הנזכרים כאן, אשר לשם הבנתם חיבל תחבולה להבין את משמעויות המשלים, הם דיני עשׂיית סוכה ולולב ודין ארבעה שומרים59. אלא הכוונה כאן בלא ספק להבין את הדברים העמוקים והמעורפלים

אדם בריא בשכלו, כלומר אתה צריך להיות רפה שכל ממש- כדי לחשוב שדברי התורה שאליהם התכוון שלמה הן המצוות. למה זה חשוב? כי זה יכול להוביל לכפירה.
מהי התורה? זו התורה של משה. האם לפאן הזה התכוון שלמה? ברור שאדם בריא יודע שלא מדובר במצוות. הוא מביא מצוות מהתחום הריטואלי-סוכה ולולב וגם התחום המשפטי- שומרים. כלומר, כל המצוות. מתכוון שהמשל לא חל על ההיבט של החוק, לא לזה התכוון הנביא כשהוא טוען שהנביאים דברו במשלים. אם נפרש את דברי החוק כמשלים, אנחנו נאבד את כל ההיבט המעשי שלו. אנחנו נשנה באופן עמוק את המשמעויות המעשיות של התורה.
הרמב"ם עושה הבחנה בין תחום המצוות שאליו לא שייך מושג המשל. מושג המשל שייך רק לעניינים שנוגעים לנו' המעורפלים שהם מעשה בראשית ומרכבה. הרמב"ם שם חוצץ כנ' המחשבה שהמצוות הן משלים. הרמב"ם כן נותן פרשנות אלגורית למצוות, פרשנות על דרך המשל- הוא יכול לומר שהם משלים לעניינים מסוימים, אך הוא נמנע מכך במורה נבוכים.

אחד האתגרים של פילו' יהודי בימי הביניים הוא למצוא טעמים למוות. יש ספרות ענפה שבה מציעים טעמים למצוות. הרמב"ם הקדיש 25 פרקים להסבר של כל תרי"ג המצוות כמעט. המטרה שלו היא גם להסביר חוקים, מה שנראה כמו מצוות שלא יודעים את הטעם שלהן. כשהוא נותן טעמים למצוות הוא נמנע באופן עקבי להציג את המצוות כמשלים, הוא משתמש בקטגוריה אחרת במתודה שונה, שיש שיגידו שהיא שערורייתית (מכניס לתוך הקשר היסטורי, מה שמיתר את המצוות). דוג': אסור ליהודים להתגלח כי יש גלחים והם אלה שהיו כמרים של עבודה זרה ומה שאפיין אותם זה שהם התגלחו בהשוואה לשאר העם, וכדי להתרחק מעבודה זרה- התורה אסרה על יהודי להתגלח בתער. התורה לא הכירה את הפטנט של מכונות גילוח. יהודים חרדיים לא מתגלחים בכלל ושומרים על הנוהג המקורי. למה אסור "להחליק את פניו"? למה אסור מבחינת התורה? לרמב"ם זה נראה מאוד ברור למה. למה אסור להתגלח? כי מטרת התורה היא להרחיק את היהודים מפולחן אלילים. מאחר ובעולם העתיק גילוח היה קשור לעבודה זרה, התורה אסרה על כך. בימינו אנו, שכחו את הזיהוי של גילוח עם עבודה זרה, אז זה אולי יהיה מותר. אז נכון שהטעם חלף, אבל עדיין שומרים על האיסור (למרות שהטעם פקע). לכן הסבר שמכניס מצווה לקונטקט היסטורי הוא בעייתי ומסכן את המשך קיום המצווה.

האם הכללים מקבלים את התוקף בשל הטעמים? לכאורה, כל המצווה- כוחה הוא בטעם שלה.
גם אם הטעמים נעלמו- הכללים נשארים בתוקף. זה מצב אנומאלי. מה קורה שהטעם נעלם? נוטים לחשוב שנבטל את הכלל אם אין טעם. אבל יש כאלה שיגידו- שמשיקולים מערכתיים נמשיך לציית לכללים.
מאמר חז"ל אומר שעדיף לא לדעת את הטעמים של הכללים כי אם נדע את הטעמים זה תמיד יגרום לנו להתחכם עם הכללים.
הדוג' של שלמה המלך- למלך אסור להרבות נשים וסוסים כי אמרו "שמא יטו את לבבו". הייתה תפיסה שמלכים התחתנו עם נשים בגלל שיקולים פוליטיים וכך הוטה לבבם (עבדו עבודה זרה). למה אסור לרבות סוס? כי מקור הסוסים הם ממצריים והתורה לא רוצה שיחזרו למצריים.
מקרה שלמה המלך- החכם באדם- אמר, לפי המדרש, אני ארבה נשים וסוסים (לא אשיב את העם ולא אטה את לבבי). למרות זאת, היטו את לבבו והוא גם חזר מצריים. ולכן העדיפו לא לתת טעמים לכללים.
לכן התורה אומרת שאסור לעסוק בטעמי המצוות.

**שיעור מס' 14- 11.12.12**
**\*\*\*בוחן על מורה נבוכים חלק א' פרק א'+מאמר מס' 1.
ב-18.1.13- יום שלישי הבא.**
הרמב"ם אומר שהנביאים מדברים במשלים. בנוסף, הוא מביא שני משלים, שהם משלים אודות משלים (משלי חז"ל אודות משלים). דיברנו כבר על משל הבאר.

איני חושב שאדם בריא בשׂכלו ידמה שדברי תורה הנזכרים כאן, אשר לשם הבנתם חיבל תחבולה להבין את משמעויות המשלים, הם דיני עשׂיית סוכה ולולב ודין ארבעה שומרים59. אלא הכוונה כאן בלא ספק להבין את הדברים העמוקים והמעורפלים

שלמה המציא את הטכניקה של המשל כדי שיצליחו להבין השגות גבוהות, אך המשלים לא חלים על החוק-מצוות. המשלים נוגעים לעניינים המעורפלים והעמוקים (פיזיקה ומטאפיזיקה).
הרמב"ם מביא דוג' מתוך החוקים: גם מחוקים בעלי אופי ריטואלי (סוכה ולולב)וגם ממצוות עם אופי חברתי משפטי (שומרים).
קטגוריית המשל היא קטגוריה מרכזית ביותר במורה נבוכים- זהו כלי פרשני כדי לתת פירוש פילו' לכתבי הקודש. ניקח את כתבי הקודש שלא נראים פילו' ואנחנו נייחס להם משמעויות פילו', הדרך לעשות את זה היא באמצעות המשל. כל הדברים הללו הם רובד חיצוני לרובד הפנימי (עניינים פילו'). הנבוך ,היינו מי שאליו פונה הספר, הוא קורא את התורה ומבין אותה כפשוטה כאי רציונאלית, ומצד שני נמשך אחרי שכלו. איך הוא יפשר באמצעות שני העניינים? הדברים הללו לא נוגעים לחוק, כי בנוגע אליו, תמיד נפרש אותו כפשוטו.
האם הקושי של הנבוך הוא אך ורק כשמדברים על ההיבטים הנרטיביים (שלא שייכים לחוק)? האם אצל המצוות אין את הבעיה של המבוכה? לפי לורב', ברור שלא- והרמב"ם ידע את זה היטב. ולא בכדי הקדיש הרמב"ם חלקים נרחבים ממורה נבוכים לדיון שיטתי בטעמי המצוות, כלומר המצוות הן עניין מרכזי אצל הנבוך. המצוות מעוררות מבוכה, לכן הרמב"ם מנסה לפתור את זה. הרמב"ם היה מודע לעניין הזה היטב, ולכן הוא מקדיש לכך דיון מאוד מפורט ומפתח גישה מאוד חדשנית- גישה חדשנית לאופן שבו הוא מסביר את טעמי המצוות באופן רציונאלי.
למה המצוות מעוררות מבוכה אצל מי שיש לו משיכה אל השכל והפילו'? ברור שמי שרוצה להתנהג באופן רציונאלי הוא רוצה לקבל טעמים למצוות, הדברים האלו נוגעים בעיקר למצוות בעלות אופי ריטואלי (אבל לא רק). קשה להפריד בין האלמנטים הדתיים והריטואליים לבין החברתיים. כשמסתכלים על חלק ניכר מהחוקים, מעבר לכך שהם קשורים למיתוסים ונרטיביים- אתה לא יכול לנתק את הוראות הפעולה מהסיפורים שבעצם נגזרים מהם.
חלק גדול מהמצוות מניחות, אם קוראים אותן באופן פשוט, תמונת עולם מסוימת- תפיסה מסוימת. כמעט כל מוסד הלכתי (מצווה, מערך של כללים), בעצם, מניחים מערך של הנחות על קיומם של וישויות מכל מיני סוגים, וכשחושבים עליהם באופן פילו', מתעוררים קשיים.
נניח ענייני טומאה וטהרה- אדם מת הוא טמא, או למשל טומאת שרץ. האם טומאה היא סוג של קטגוריה ממשית? בספרות חז"ל, טומאה היא משהו בעולם, זה סוג של "יש". אם רוצים להעביר אותה מהעולם, אז צריך לעשות כל מיני טקסים.
האם ההיטהרות מסירה את הטומאה? או שלא?
השאלה הזו היא שאלה בפיזיקה (לפי מונחים אריסטוטליים)- האם זה "יש"?
יכול להיות שאין "יש" כזה, אלא רוצים לשלוט בחיי הפרט של האדם. עושים את השליטה הזו לפי ענייני הטומאה והטהרה. זהו אינו דבר ממשי, אלא קטגוריה נורמטיבית שתפקידה למתוח גבולות.

בשביל הרמב"ם כדי להיות רציונאלי, צריך לנקות את המע' ההלכתית מהממשויות הללו. כי אם הם מכוננים אותה, אז המע' לא רציונאלית. מי שתיאר את העולם נכון לפי הרמב"ם, הוא אריסטו.
טומאה וטהרה נועדו לשמש תפקיד נורמטיבי מסוים.
מהבחינה הזו ההלכה, כמו גם המצוות- גם מהוות בעיה לתלמיד החכם. יחד עם זאת, הרמב"ם מדגיש שדברי התורה ששלמה דיבר עליהם, הם לא המצוות, לא מוכן לתת להן פרשנות על דרך המשל.

למה הרמב"ם שולל פרשנות על דרך המשל של המצוות? כי ברגע שמפרשים על דרך המשל עוקרים את המובן הרוחני שלהן.
למשל, ברית מילה- זוהי לא מילת הבשר, אלא מילת הלב. לשבת בסוכה, זה לא בסוכה הפיזית, אלא לשבת תחת ענני הכבוד=ענני הדעת שאדם נכנס אליהם= ללמוד תורה ולשבת בבית המדרש. לבאר את החמץ=לבאר את המחשבות הרעות שבלב. החובה להוליד ילדים=להוליד מחשבות טובות.
אפשר לעשות את הסיפור הזה של "הרחנה" לכול המצוות, אך הרמב"ם לא מעוניין בזה- זה משמיט את הקרקע מתחת למצוות כולן.
דווקא פרשנות אלגורית למצוות מצויה במשנה תורה- למשל: טומאה וטהרה. למה כאן הוא שולל את זה ואילו במשנה תורה הוא מוכן לעשות את הפרשנות האלגורית הזו למצוות?

אלגוריה= השאלה (ביוונית). חלק גדול ממה שהרמב"ם עושה, זה לתת לפס' פירוש אלגורי.
ישנם שני סוגי אלגוריות, שני סוגי פירושים על דרך המשל:
הרעיון של לפרש את כתבי הקודש כאילו הם משלים, לא התחילה אצל הרמב"ם. זוהי מסורת שהתחילה כבר אצל פילון וגם אצל הנוצרים. הרמב"ם הוא לא יוצא דופן. אבל יש הבחנה שחשוב לעשות אותה כשחושבים על פרשנות אלגורית:
1.***אלגוריה עוקרת פשט***- הנמשל עוקר את הפשט של הטקסט.
2.***אלגוריה על גב הפשט***-יש טקסט מקראי שנבין אותו כפשוטו, אנחנו מתכוונים שהפשט שלו לא נעקר, הוא נשאר במקומו. שנותנים לו פרשות על דרך המשל, רוצים לחשוף בו רובד משמעות נוסף. היא לא באה להחליף את הפשט, אלא מוסיפה בו מימד. רוב רובם של האלגוריסטים (נתנו פרשות על דרך המשל, פרשנות רוחנית)- הם רצו להוסיף מימד משמעות לטקסט, שהמשמעות הראשונית שלו היא פשוטה והמימד האלגורי רק מוסיף ולא עוקר.
ניקח את סיפור גן עדן, לדוג'- יש שיטענו שזה סיפור שהיה- זה לא אך ורק משל והפשט שלו בעינו עומד, אבל אנחנו רוצים להוסיף לעניין רובד משמעות נוסף- של המשל.
פרד"ס- מונח שהשתמשו בו בפרשנות היהודית המאוחרת. להבין את הטקסט המקראי זה להבין את כל רובדי המשמעות שלו- לכל טקסט מקודש יש לו ארבע משמעויות: פשט, רמז(אלגוריה), דרש, סוד.

במורה נבוכים, בהגדרה שלו הוא נוקט בדרך של **אלגוריה עוקרת פשט**. למה? כי הוא רוצה לפתור את המבוכה של אותו נמען. פותרים את הבעיה באמצעות כך שאומרים שהטקסט הוא משל, ומשמעותו הוא הנמשל. הפשט נועד לכוון אותך למשמעות הרציונאלית, כלומר, אם אתה דבק בו- אתה נשאר בתוכן לא רציונאלי. מה עושה מי שנוקט בדרך של אלגוריה על גב הפשט? אין לי בעיה עם המשמעות הפשוטה, סיפור גן עדן לדוג', ברמת הפשט- הוא בסדר גמור ואני רק רוצה לחפש רבדי משמעות נוספים (מימדים רוחניים ואינטלקטואליים לטקסט). זה לא בגלל שאתה כקורא, נבוך.

מורה נבוכים, בגלל שהוא מיועד לרציונאליסט, הוא חייב לנקוט בדרך של אלגוריה עוקרת פשט- לכוון אל התוך הרציונאל. עמדה כזאת חייבת להפריד בין פרשנות החזונות לבין פרשנות החוק- כי אם מטרתך היא להפוך את הטקס לרציונאלי ולשמר את החוק- אתה חייב לנקוט בדרך זו- אם לא, תעקור את המובן המעשי של החוק.
חוק- **אלגוריה על גב הפשט**- לא נועד לפתור בעיה של נבוכים. ולכן הרמב"ם לא ראה קושי בלהציע פירושים אלגוריים לחוק, לעומת זאת במורה נבוכים- הוא רוצה להציע אלטרנטיבה רציונאלית, לכן חייב להפריד בין פרשנות אלגורית לבין החוק- אם לא יעשה זאת, הוא ישמיט את הקרע מתחת לחוק.
יש הבדל בין משנה תורה כספר הלכתי, לבין מורה נבוכים שהוא ספר פילו'- בא לפתור מבוכה.

מצטט עוד משל ביחד למשלים מתוך מדרש שיר השירים רבא:
***משל המרגלית***
רבנן אמרי זה שהוא מאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו, עד שהוא מדליק פתילה באיסר מוצא את המרגלית, כך המשל הזה אינו כלום, ועל ידי המשל אתה רואה את דברי תורה. גם זה לשונם. התבונן כיצד הם, ז"ל, אמרו מפורשות שהמשמעויות הנסתרות של דברי תורה הם המרגלית, בעוד הפשט של כל משל אינו כלום, וכיצד דימו את העובדה שהמשמעות הנמשלת מסתתרת בתוך פשט המשל למי שנפלה ממנו מרגלית בביתו, והוא בית חשוך מלא גרוטאות, ואותה מרגלית מצויה, אלא שאינו רואה אותה ואינו יודע על אודותיה. היא כאילו יצאה מרשותו, שכן נמנע ממנו להפיק ממנה תועלת עד שידליק את המנורה כפי שנזכר, שהדלקתה כמוה כהבנת משמעות המשל61

מה ההבדל בין משל המרגלית לבין משל הבאר?
ההבדל הוא במעמד הפשט- במשל הבאר, המשל הוא אמצעי חיוני בשביל להגיע אל המים, הדרך שדרכה אתה לומד תורה. כדי להדגיש את זה, צריך סדרה של משלים.
המשל השני הוא מדגיש את המימד הפרדוקסאלי שברובד המשמעות הפשוט, וכל עניינו לומר זה שהפשט של המשל כשלעצמו אינו כלום, הוא שווה פתילה באיסר.
נגיד שאיבדת מרגלית ששווה מיליונים, הבית מלא גרוטאות וחשוך. מה אתה עושה? אתה מדליק גפרור, נר שהוא כשלעצמו נטול ערך, והדבר הזה מוביל אותך לדבר היקר. כל הרעיון הוא להצביע על הפרדוקסאליות של הפשט של המשל.
מי שקורא את המשל כפשוטו, אז הוא קורא טקסט אי רציונאלי. מי שמשתמש בטקסט כדי להגיע לנמשל, אז הוא מגיע אל המרגלית. אם מתייחסים רק לפשט ולא אליו כאמצעי שמוליך אותך למרגלית, אתה נמצא עם משהו נטול ערך, וזה הפרדוקס של משלים. ברגע שמבינים את העומק, מגלים את המרגלית.

יש לשים לב שהרמב"ם מדגיש שהמצוות הן אינן משלים לפני שהוא מספר את משל המרגלית. רק אחרי שהוא אומר שהמשלים נוגעים לעניינים העמוקים הוא מספר את המשל הזה. כי אם היינו מגיעים למסקנה (לפי משל המרגלית) שהמצוות הן רק הפשט שמוליך אותך לתוך, אז המצוות הן לא כלום. ולכן הרמב"ם חייב לומר את זה לפני שהוא מביא את המשל הדרמטי הזה.

**שיעור מס' 15- 18.12.12
\*\*בוחן יום שלישי הבא על פרק ב' למו"נ\*\***
***משל תפוחי הזהב במשכיות כסף***אמר החכם תפוחי זהב בְּמַשְׂכִּיּוֹת כסף דָּבָר דָּבֻר על אָפניו (משלי כ"ה, 11). שמע ביאור עניין זה שהזכירו: משכיות הם הפיתוחים העשׂויים מעשׂה סבכה, כלומר, שיש בהם מקומות פתוחים דקיקים כעיניים זעירות, כגון מעשׂי הצורפים הקרויים כך מכיוון שהמבט חודר בעדם. תרגום וישקף (בראשית כ"ו, 8) ואסתכי62. הוא אמר אפוא שתפוח זהב ברשת של כסף שנקביה דקיקים מאוד הוא משל לדיבור האמור על שתי פנים63.
ראה אפוא מה נפלא דיבור זה המתאר את המשל המשוכלל, שכן אומר הוא שדיבור בעל שתי פנים, דהיינו, שיש לו פשט ויש לו משמעות נסתרת, צריך שפשטו יהא יפה ככסף; ומשמעותו הנסתרת צריכה להיות יפה מפשטו, עד שמשמעותו הנסתרת תהיה ביחס לפשטו כזהב ביחס לכסף64
בפשט צריך שיהיה מה שיצביע למתבונן על המשמעות הנסתרת, כאותו תפוח זהב שהולבש רשת עשׂויה כסף בעלת נקבים זעירים. כאשר רואים אותה מרחוק או בלי התבוננות מופלגת, חושבים שהיא תפוח כסף. אך כאשר מי שעינו חדה מתבונן בה התבונן היטב, מתברר לו מה שבתוכה. הוא יודע שהתפוח עשׂוי זהב. כך הם משלי הנביאים עליהם השלום. הפשטים שלהם חוכמה המועילה בדברים רבים, לרבות תיקון מצב החברות האנושיות. כך נראה מן הפשטים של משלי ושל כתובים אחרים מעין זה. המשמעות הנסתרת של משלי הנביאים היא חוכמה המועילה באמונות65 האמת לאמיתה.
משכיות= סבכה שניתן לראות דרכה.מעין כלי או מיכל שניתן להסתכל דרכו.
הרמב"ם מביא לפירושו ראיה מהתרגום הארמי שמפרש "וישקף מבעד לחלון" שנאמר על אבימלך. מכאן הוא רוצה להביא ראיה שמשכיות הם דברים שניתן לראות דרכם.
תפוח=עניין יקר ערך שעשוי מזהב.
הנמשל הוא האופן שבו צריך לדבר על דברים עמוקים. ניתן להסתכל דרך המשכיות על תפוחי הזהב.
תפוחי זהב במשכיות כסף, אותו דבר עצמו יש לו אופנים שונים של גילוי וזה דומה לתפוחי זהב במשכיות כסף.

***המשל המשוכלל:***דומה לתפוחי זהב במשכיות כסף כאשר המשכיות מבחינת הנמשל- שוות לפשט ועניינו לתיקון מצב החברות האנושיות.
תפוחי זהב הוא הנמשל, התוך, תוכן פילו'=חוכמה המועילה באמונות האמת לאמיתה.

מה עניינו של המשל הזה? מה החידוש במשל הזה? משכיות הוא החלק החיצוני שעוטף את התפוחי זהב. הקורא הממוצע שלא יכול להתבונן דרך המשכיות, הוא רואה כסף בלבד- הפירוש הוא שהוא קורא רק את הפשט. לעומת זאת, מי שמסוגל להתבונן דרך המשכיות- ניתן לראות את הנמשל. דרך הנקבים הקטנים רואים את המהות הפנימית. זה עניינו של המשל המשוכלל שכולל את שני הרבדים הללו. החשיבות של המשל המשוכלל הוא בעיקר בדגש על משכיות הכסף. הרעיון של המשכיות,הוא בא על רקע משל המרגלית. הרמב"ם מדגיש בפירושו, שבעוד ששני המשלים הקודמים הם משלים של חז"ל למשלים. כאן, מדובר על פירוש מקורי של הרמב"ם על הפס' במשלי. גם איבן עזרא נתן פירוש דומה לעניין הזה.
המשל כשלעצמו הוא נטול כל ערך, מי שקורא את המשל כשלעצמו בעצם רואה דברים נטולי ערך ואי רציונאליים לגמרי (זה לפי משל המרגלית)
מה שחשוב זה ההשוואה בין המשל המשוכלל למשל המרגלית. המרגלית נועד להדגיש את חוסר הערך של הפשט. והמשל המשוכלל- גם הפשט שלו חשוב. איך יוצרים משלים טובים? יש **תוך** שהוא זהב, אבל לא פחות מהתוך שהוא זהב- יש לו עניין **חיצוני** שהוא בעל ערך- כמו הכסף.
למה חשוב לרמב"ם להדגיש שהמשלים הם משוכללים? הרובד הפנימי מתאים רק לקבוצה מסוימת של בני אדם שמסוגלים להבין את התכנים העמוקים של הפילו'. בשביל אלה שלא מסוגלים לקרוא את אותם משלים, לראות את התוך,עבורם, זה משהו שהוא בעל ערך עצום, אמנם לא כמו הערך הפנימי. בניגוד למשל המרגלית שמדגיש את העובדה שהערך של המשל, כשלעצמו, כל עוד אתה לא מבין אותו כמשל הוא לא כלום.

מה הכוונה במשכיות הכסף? הרעיון שעומד ביסוד הדבר הוא לומר שכשבא נביא או פילו' כלשהו ליצור משלים פילו' הוא חייב לקחת בחשבון את הציבור הרחב, את ההמון, הוא לא יכול ליצור טקסט שמכוון אך ורק ליחידי הסגולה. הרמב"ם מדבר על כתבי קודש שהופכים לכתבים קנונים בחברה וצריכים להיות להם שני רובדי משמעות שאמורים לשרת שני קהלים שונים.
בהיות המובן החיצוני מופנה לכלל הציבור הוא צריך לעסוק בתיקון מצב החברות האנושיות. לא יתכן שהחיצוניות היא הרסנית מנק' מבט חברתית ופוליטית.
הרמב"ם רומז שדברי הנביאים עוסקים במשלים- הציבור הרחב קורא את התורה כפשוטה, לא מבין שמדובר במשל. התורה בפשט נועדה לשרת **בהקשר החברתי והפוליטי**, המשל משרת מטרות חברתיות. אך ביחס לתוכן הפנימי של **אמונת האמת לאמיתה**, היא רק כסף לעומת הזהב. אבל עדיין לא מדובר על דבר נטול ערך לחלוטין (בניגוד למשל המרגלית).
צריך ליצור **משל שמדבר** **לשני קהלים בו זמנית**: קהל הפילו' שרואה את התוכן העמוק ופשוטי העם. המשל כשלעצמו משרת את החברה הכללית כיוון והוא יוצר מיתוס פוליטי ראוי. יוצר נרטיב שמכונן סדר חברתי שעליו החברה יכולה לבנות את הסיפור המכונן שלה.
עבור יחידי הסגולה, הם מסוגלים לקרוא את הטקסט כמשל ויכולים לראות את תפוחי הזהב.
משל המרגלית- מדגיש את הפער שבין רובדי המשמעות.

יכול להיות שחבויה ביקורת על חז"ל, המשלים שלהם בעתיים: התוך הוא פילו', אך הפשט מאוד לא רציונאלי בעייני הרמב"ם.
שלוש כתות ביחס לאגדה:
1.קוראת את כל ספרות האגדה **כפשוטה ובעודה קוראת אותה כפשוטה היא מייחסת לה ערך אמת**. ספרות האגדה נראית דמיונית לחלוטין עד כדי כך שקריאתה כפשוטה יוצרת מצב אי רציונאלי
לחלוטין. עד כדי כך שהגאונים שבאו אחרי התלמוד (מאה 9 עד 12)שללו במידה רבה את ספרות האגדה ועשו הפרדה בין האגדה להלכה. הכת מאמצת את הפשט.
**ביקורת של הרמב"ם**: חושבים שהם מאדירים את חז"ל, בשעה שהם מאפילים את התורה והופכים אותה לדברי הבל גמור.
2.**קוראת את האגדה כפשוטה, אך מבקרת את חז"ל.**
**ביקורת של הרמב"ם:** מציגים את חז"ל כאנשים חסרי דעת.
3.**דברי חז"ל הם משלים**. אומר הרמב"ם שהכת השלישית הזו, "*חי ה' יאמר עליה כת כמו שיאמר על השמש מין"*- כלומר אין הרבה כאלה. כמו שהשמש היא סוג גנרי שיש רק פריט אחד ממנו. לכן על הכת השלישית הזו יאמר שהיא יחידה- כלומר הוא רומז על הוא עצמו. הרמב"ם הוא כמו שמש שיבוא להאיר את מסתרי האגדה שאו שייכים לכת הראשונה והשנייה. הרמב"ם מייסד את הקטגוריה השלישית.

הרמב"ם מספר שהתכוון לכתוב שני ספרים:
1.***ספר הנבואה***- פירוש פילו' לדברי הנביאים במקרא.
2.פירוש פילו' לכל ספרות האגדה- יממש את הפרויקט של הכת השלישית-***ספר ההשוואה***. נקרא כך כי מטרת הספר היא להתאים\להשוות את דברי חז"ל לדברי הפילו'.
אלה הספרים העיונים שהבטיח לכתוב.

בפירוש המשנה44 הבטחנו שנבאר עניינים מוזרים בספר הנבואה ובספר ההתאמה, ספר שהבטחנו לבאר בו את המוקשה בכל הדרשות אשר הפשט שלהן מנוגד מאוד לאמת, חורג מן המושׂכל. הן כולן משלים. כאשר החילונו לפני שנים רבות כותבים ספרים אלה וחיברנו משהו מהם, מה שהתחלנו מבארים בשיטה זו לא היה טוב בעינינו, מכיוון שראינו שאם נמשיך להמשיל ולהסתיר את מה שראוי להסתיר, לא נסטה מן המטרה הראשונה ונהיה כמי שהחליף פרט בפרט מאותו מין45. ואם נבהיר את הראוי להבהרה, זה לא יתאים להמון האנשים, והרי כוונתנו היתה לבאר את משמעויות הדרשות ואת פשטי הנבואה להמון דווקא. **גם**(סיבה מס' 2)ראינו שאם יתבונן בדרשות אלה בור מהמון הרבנים לא יקשה עליו דבר מהן, שכן בעיני הבור הכסיל, המשולל ידיעת טבע המציאות, אין הנמנעות בלתי-סבירות. אך אם יתבונן בהן השלם, איש המעלה, מוכרח הוא לנהוג באחת משתי דרכים: או שיפרשן כפשוטן, ואז תהא לו דעה רעה על האומר ויחשבנו לבוּר - ובכך אין כדי למוטט את יסודות האמונה - או שייחס להן משמעות נסתרת, ואז הוא נחלץ ותהא לו דעה טובה על האומר, בין אם התבררה לו המשמעות הנסתרת של אותה אִמרה, בין אם לא התבררה46

הרמב"ם אומר בוא נניח לספר האגדות. ניתן לחשוב על שני המענים:
1.***קוראים את האגדות כפשוטם***- בור וכסיל מהמון הרבנים. אותו אחד שמבין אותן כפשוטם אבל לא יקשה לא עליו דבר. נגיד והוא קורא אגדה מסוימת ומבין אותה כפשוטה,לאדם הזה שמשולל ידיעת טבע המציאות ואין לו דימוי ש מה שנמנע, אליו אין לדבר- הוא חי עם האי רציונאליות בשלום.
2. ***פילו'***- יודע להבחין בין מה שנמנע לאפשרי והכרחי, ולכן הוא דוחה את הדרשה הזו. אז או שתהיה לו דעה רעה על האומר(על חז"ל) ואין בכך כדי למוטט את יסודות האמונה או "שייחס לדברים משמעות נסתרת, ואז הוא נחלץ ותהא לו דעה טובה על האומר".
מורה נבוכים נועד להחליף את ספר הנבואה.

תפוחי זהב ומשכיות- מפורש על רקע תפיסת המשל של חז"ל. קרוב לטענה שאם קוראים אותם כפשוטם הם נטולי ערך לחלוטין. משלי הנביאים- נתפסים כמשכיות כסף.

**שיעור מס' 16- 20.12.12
\*\*\*יום שלישי בוחן על פרק ב' במו"נ.
לקרוא מאמר מס' 11- 'תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל'.**
היחס של הרמב"ם לאגדות- הרמב"ם שינה את תוכניותיו הספרותיות והחליט לכתוב את מו"נ. זה משקף את השינוי שהתחולל ביחסו לאגדה.

הרמב"ם מעדיף לכתוב לקורא אחד ולא לעשרת אלפים.
לדעת הרמב"ם, המשל המשוכלל פונה לשני ציבוריים בו זמנית.
הטקסט מתפקד עבור שני קהלים: **אליטה**- יבינו את ה"תוך", לעומת זאת, **הציבור הרחב** יקרא אותם כפשוטם ועבורם גם הטקסט הזה מתקדש במובן הזה שהוא מורה דרך ומאחר והם לא יכולים להבין את האמיתות העמוקות, הוא לפחות צריך לשרת צרכים חברתיים ולתחזק את הסדר החברתי. מהבחינה הזו- הקאנון בנוי משכבות ומאחד את הציבור כולו, שכל ציבור קורא אותו באופן אחר.

**חלק ג' פרק כ"ח**
הפרק הזה בא בתוך מערך של פרקים שהם מבוא לדיון של טעמי המצוות. הוא מציע סדרה של עקרונות, חלק קונספטואליים וחלק מתודולוגים. הם יהיו המצע שינחה אותו כשהוא בא לפרש את המצוות.
אחד מהפרקים הללו הוא פרק כ"ח.

מן הדברים שחייב אתה לשׂים לבך אליהם הוא שתדע שהתורה ציינה את תכליתן של הדעות הנכונות, אשר בהן מושׂגת השלמות האחרונה1, וקראה להאמין בהן בצורה כוללת. והן מציאות האל יתעלה, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו. אלה כולן תכליות אחרונות אשר אינן מתבררות בפירוט ובאופן מוגדר2 אלא לאחר הכרת דעות רבות.

התורה, יש לה עניין, שאנשים יקנו לעצמם ***דעות נכונות\אמיתיות***, שבאמצעותן אתה מגיע לשלמות השכלית. אבל בהינתן שרוב בני אדם לא יוכלו לקנות את הדעות באופן השלם והמלא (עם ההוכחות והנימוקים). אז צריך לדעת אותן לפחות באופן כללי: ידיעה כי האל קיים- ייחודו, הוא אחדותי ולא מורכב. האל הוא יודע כל. יש לו רצון והוא קדמון- לא נוצר ולא נברא, היה מאז ומעולם. כל הטענות הללו, אלו כולם תכליות אחרונות- יביאו את האדם לשלמות שכלית.
לדעת את הדבר הזה, כדי לדעת באמת- כדי שיהיה ניתן ליחס ידיעה צריך להבין את הנימוקים למה האל קיים, צריך לעבוד על מערך שלם של הוכחות וצריך להגדיר נכון את האל, וזה למשל לדעת שהוא אחד.
רוב רובם של בני האדם, לא מבינים את המשמעות של הטענה הזאת. ההוכחה, דורשת עבודה עצומה. אז לפחות בעניין הזה, הדרישה היא שהאדם הממוצע ידע את הידיעות הללו, באופן הלא מנומק. אלה ידיעות אמיתיות.

התורה קוראת להצהיר על האמונות הללו, כל שהן יאומצו במובן השטחי שלהן.

כן גם קוראת התורה אל אמונות מסוימות שהאמונה בהן הכרחית לשם תקינות המצבים המדיניים3, כגון שאנו מאמינים שהוא יתעלה יחרה אפו על מי שהמרה את פיו4, ולכן חייבים לפחד, לירא ולהיזהר מן העבירה5
הרמב"ם מבחין בין אמונות נכונות (אמיתיות) לבין ***אמונות הכרחיות***. הרמב"ם נזהר מלומר שהאמונות ההכרחיות הן אמונות אמיתיות, ניתן להסיק מכך שאמונות נכונות- הן אמיתיות+הכרחיות, אך אמונות הכרחיות הן לא אמיתיות.
האל רואה אותך שאתה עושה מעשים רעים והוא כועס עליך ומעניש אותך, זוהי אמונה הכרחית- כי חייבים לפחד ולהיזהר מהעבירה. אם רוצים ליצור סדר חברתי, נדרשת דבקות בחוקים כדי למנוע אנרכיה, יש צורך חיוני באמונה שלפיה האל בוחן את מעשי בני האדם ומעניש את מי שממרה את פיו.
האמונות ההכרחיות, הן שונות מהאמיתיות.

האמונות הנכונות, הן גם הכרחיות- יש גם לכך צורך פוליטי. אז בנוגע לאמונות הכרחיות, מה שמבדיל אותן מהקטגוריה הראשונה- היא שהן לא נכונות, הן לא אמיתיות.

ריבוי אלים בעיני הרמב"ם היא מתכונת לחוסר סדר חברתי.

שאר הדעות הנכונות על כל המציאות הזאת, שהן החוכמות העיוניות כולן על מיניהן הרבים, אשר על-פיהן נכונות דעות אלה אשר הן התכלית האחרונה - הרי אף שהתורה לא קראה אליהן במפורש, כפי שקראה אל ההן, היא קראה אליהן בצורה כוללנית. זה הוא שאמר: לאהבה את ה' (דברים י"א, 13)6. והרי אתה יודע איזו הדגשה מופיעה באשר לאַהֲבָה: בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאֹדך (שם, ו', 5)7. כבר ביארנו במשנה תורה שהאַהֲבָה הזאת לא תיכון אלא בהשׂגת המציאות כולה כפי שהיא והתבוננות בחוכמה שבה8. הזכרנו כמו כן את הצבעת החכמים ז"ל על עניין זה9.
היוצא מכל מה שהקדמנו עתה בנושׂא זה הוא שכּל מצוָה - בין אם היא צַו או איסור - שנועדה להרחיק עֹשֶק הדדי, או לעורר למידה טובה המביאה לחיי-יחד טובים, או לתת דעה נכונה שחייבים להאמין בה, אם מצד העניין עצמו, אם מכיוון שהיא הכרחית להרחקת עֹשֶק או להקניית מידה טובה - טעמה של אותה מצוָה ברור ותועלתה גלויה. במצוות אלה אין שאלה בדבר תכלית, כי מעולם לא נבוך איש אף יום אחד מדוע נצטווינו (להאמין)10 שהאל אחד, או מדוע נאסר עלינו להרוג ולגנוב, או מדוע נאסרו עלינו הנקמה ונקמת הדם, או מדוע נצטווינו לאהוב זה את זה. אלא מה שגרם מבוכה לאנשים, והדעות נחלקו בו עד שהיו שאמרו שאין תועלת בהן כלל, אלא צַו גרידא, ואחרים אמרו שיש בהן תועלת והיא נסתרת ממנו - הן המצוות אשר מן הפשט שלהן אינן נראות מועילות לאחד משלושת העניינים האלה שציינו, כלומר, שאינן מלמדות דעה מן הדעות, אינן מקנות מידות טובות ואינן מסלקות עֹשֶק הדדי.

מציין שלוש מטרות מרכזיות שהן עניינן של כל המצוות כולן:
1.***דעת מן הדעות***- עוזר לשלמות הנפש
2.***מידות טובות***
3.***הרחקת עושק***-סדר חברתי

אלה 3 קטגוריות בסיסיות שכל המצוות נועדו למלא. הרמב"ם ייקח את כל ההלכות ויראה איך באופן ישיר או עקיף כל אחת מהמצוות נועדה ליישם את אחת מהמטרות הללו.

דעה נכונה- עדיין אין תחליף לפילו', אך זוהי מסגרת פוליטית שמעניקה ידיעה כללית. דוג': חלק מהמצוות הריטואליות- נועדו להרחיק פולחן של עבודה זרה. התורה יוצרת איסורים שבתוך ההקשר ההיסטורי נועדו להבדיל את החברה היהודית. כך מתרחקים מהשקפות אליליות מוטעות. ובאופן עקיף, הפולחן הזה מעניק לך דעה נכונה.

אם זאת המטרה הכללית של כל המצוות, הוא יראה איך כל מצווה קשורה לאחת משלוש התכליות הללו.
הוא מוסיף ואומר שיש מצוות שלא ידוע איך הן קשורות לתכליות הללו.
אלא מה שגרם מבוכה לאנשים, והדעות נחלקו בו עד שהיו שאמרו שאין תועלת בהן כלל, אלא צַו גרידא, ואחרים אמרו שיש בהן תועלת והיא נסתרת ממנו - הן המצוות אשר מן הפשט שלהן אינן נראות מועילות לאחד משלושת העניינים האלה שציינו, כלומר, שאינן מלמדות דעה מן הדעות, אינן מקנות מידות טובות ואינן מסלקות עֹשֶק הדדי. לכאורה אין למצוות אלה השפעה על תקינות הנפש בהקניית אמונה, ולא על תקינות הגוף במתן חוקים המועילים בהנהגת המדינה או בהנהגת הבית. (הכוונה למצוות) כגון איסור שעטנז11, כלאיים12 ובשֹר בחלב13 והציווי על כיסוי הדם14, עגלה ערופה15 ופטר חמור16 וכיוצא בהן.

לפי הרמב"ם, הוא ייתן טעמים לכל המצוות הללו, ייתן פירוש מופתי.

אתה עתיד לשמוע את הבהרתי לכולן, ומתן טעמיהן הנכונים והמוכחים בהוכחה מופתית, למעט פרטים ומצוות בודדות, כמו שציינתי לך. אני אבהיר שאין מנוס מכך שלכל אלה וכיוצא בהן תהיה נגיעה באחד משלושת העניינים האלה: או אמונה תקינה, או תקינות מצבי המדינה אשר תשלם בשניים: בהרחקת עֹשֶק הדדי ובהקניית מידות טובות.

דעה נכונה- תקינות הנפש
מידות טובת+סדר חברתי=תקינות הגוף
הבן את מה שאמרנו בדבר האמונות, שיש שהכוונה היא אך ורק שהמצוָה תביא לידי אמונה נכונה, כמו האמונה בייחוד, בקדמות האל ובכך שהוא אינו גוף. ויש שאותה אמונה הכרחית להרחקת העֹשֶק ההדדי או להקניית מידות טובות, כגון האמונה שהאל יכעס מאוד על מי שעשק, כמו שאמר17: וחרה אפי והרגתי [אתכם בחרב. והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתֹמים] (שמות כ"ב, 23), וכגון האמונה שהוא יתעלה נענה מייד לשוועת העשוק או המרומה: והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני (שם, שם, 2

יש אמונות, שהמטרה שלהן היא שלמות הגוף- להשיג סדר חברתי, כמו למשל האמונה שהאל מעניש, שאם תצעק אליו הוא ישמע.
הרמב"ם חושב שהשגחה מהסוג הזה היא שקרית.

יש אידיאל שהוא שלמות השכל, זה להביא את עצמך לידיעת המציאות וידיעת האל. ידיעת האל היא ידיעה פילו' עמוקה ביותר ואין לה ולא כלום ממה שאנשים עממיים חושבים על האל, זה הרבה מאוד שנים של לימוד. מאחר ולפי הרמב"ם, בני האדם הם יצורים חברתיים ולא יכולים להגיע לכלל שלמות, אלא בהקשר חברתי- המחשבה שאנו יכולים להתבודד ושם להגיע לשלמות, זה נוגד את טבענו ואז לא יישאר לנו זמן ללמוד(יעסקו בהישרדות). איך נפנה זמן ללמוד לאותם יחידי סגולה? רק אם נשב בחברה והחברה תאשר לנו את זה. כדי שיחידי הסגולה יגיעו לשלמות, הם צריכים לחיות במסגרת של חברה מתוקנת, והחברה המתוקנת הזו היא אמצעי להגיע לשלמות הזו. איך יוצרים את החברה הזו? יוצרים מע' פוליטית שיכולה להתאים לאותם יחידי סגולה שיממשו את האידיאל הזה.
אם אותו פרט חי בחברה פוליתיאיסטית רמת ההשפעה עליו, כמות המכשולים שעומדים בפניו וההטיות, היא כ"כ גדולה, לכן ספק אם יצליחו אותם יחידי סגולה להגיע לשלמות הזו.
חברה שומרת מצוות- כך ניתן לממש את האידיאל באופן המלא ביותר. חברה אחרת, היא תהיה לרועץ בשני מובנים:
1.אם החברה אינה מתוקנת, רק האנדרלמוסיה כשלעצמה, לא תיתן להשיג את התכלית.
2.צריך סביבה שלא תעמוד כניגוד חריף מדי להשקפת העולם שלך. אתה לא יכול לסגל את השלמות, שמסביבך ישנם אנשים לא רוחניים (אנשים רעים ומלאי מחשבות רעות).
רק חברה מהסוג הזה יוצרת את הסביבה הטובה ביותר.
כל התכלית של המצוות, של המסגרת החברתית, היא ליצור חוקה- מסגרת פוליטית שתאפשר לאותם יחידי סגולה לממש את התכלית הזו. מכאן, החשיבות העצומה של האמונות הנכונות (שמאומצות באופן כללי). ויחד עם זה הוא מוכן לשלם את מחיר האמונות הכרחיות (שקריות) כדי שישמר הסדר החברתי.

**שיעור מס' 17 - 25.12.12
\*\*\*בוחן ביום שלישי: אגרת השמד+ מאמר מס' 13\*\*\***שני פרשנים לכתבי הרמב"ם:
1.רדיקלים
2.הרמוניסטיים-נונרדיקאליים

גם הנונוראדיקליים, גם אלה שנותנים פירוש הרמוניסטי, מודעים לכך שהרמב"ם היה הוגה רדיקאלי מאוד.

העמדה הרדיקאלית של הרמב"ם הטרידה לא מעט פרשנים שניסו בהרבה מאמץ להפוך את הרמב"ם להוגה לא רדיקאלי. עד שאמרו בסוף ימיו הוא נטש את עמדתו. למשל, טענו שהוא לא באמת חשב ככה, אלא זוהי תשובה לאפיקורסים.

***הקדמה***הרמב"ם דן בסיבות הסתירה. הוא ידגים כל סתירה מתוך אחד מהחיבורים הקלאסיים של המסורת היהודית. המטרה שלו היא לא להציע מאמר על סתירות, אלא המטרה היא לומר לקורא- הספר שלי,יש בו סתירות מסוגים מסוימים, וזוהי הדרכה לקורא למצוא את ידיו ורגליו לחיבור. כלומר ההקדמה נועדה לספק כלים לקריאת מו"נ.
סיבות:
1.יש דעות שונות ולא מודעים לכך שהן דעות שונות ולכן יש סתירות (לא של אותו מחבר)
2.המחבר חזר בו מדעתו ואלא אמר שהוא חזר בדעתו
3.יש מצבים שבהן הסתירות הן פונקציה לכך שאתה לא מבין טקסט כמשל. אם אתה מבין טקסט שהוא ביסודו משל שלא על דרך המשל, אתה קורא את הפשט כפשוטו ואז רובד המשמעות החיצוני סותר למשל אחר. אבל אם קוראים את הטקסט כמשל, הסתירה נעלמת. הסתירה בין שני רובדי המשמעות החיצוניים נפתרת ברגע שמבינים שמדובר במשלים.
4.מצב שבו בטיעון מסוים (הלך מחשבה )יש תנאי מסוים, והיעדר גילוי התנאי שמובלע בתוך הטיעון, יוצר סתירה בין טקסט אחד לשני וברגע שמבינים את התנאי- הסיבה נפתרת.
5.סתירה בעלת חשיבות עצומה. כשעוסקים בעניין מורכב ועמוק שדורש הקדמות והבהרות ורוצים להכניס את הלומד, לא ניתן להסתער עליו עם התפיסה במלוא עומקה. יש תהליך והתהליך מכניס אותך להבנה היותר עמוקה עם כל הקשיים וההסתייגויות.
זוהי סתירה שמתחייבת מכך שתהליך הלימוד מתחיל מניסוחים כלליים, לא לגמרי מהוקצעים ונמשך עד שמגיעים לניסוח המדויק.
הרמב"ם אומר שהן סתירות כמעט הכרחיות ללמידת נושאים מורכבים.
ככל שהחומר יותר מופשט ועמוק, כך הצורך להזדקק לסיבה הזו- הוא יותר עמוק.
6.סתירה שאופיינית כמעט לכל הפילו' ולכל אלה שמנסים לטעון טיעונים מורכבים. טיבה של הסתירה: נגיד ולא' יש מסקנה A שהיא סוג של תזה ואח"כ יש לו תזה B ואח"כ תזה C. כל אחת מהתזות מבוססות או מבליעה מע' של הנחות שההנחות הללו גם הן מבליעות הנחות נוספות. לעיתים כשחושפים את הנחות היסוד של התזות מגלים שהן סותרות.
הרבה פעמים המחבר לא מפרש את מכלול ההנחות שמובלעות בתוך התזות שלו. כשהמחבר חושף את ההנחות שבתוך התזות הוא מגלה שהתפיסה שלו מבוססות על הנחות מובלעות שהן סותרות, אבל הסתירה הזו נעלמת מעיני המחבר. הרבה פעמים הסתירות הן סמויות מאוד מהעין. לא תוכל לפתור את הסתירות באמצעות הסיבה החמישית, כי אלה סתירות שמפילות את התזה.

קוהרנטיות-הנחות שקשורות בקשר לוגי בין ההנחות, מה שהופך אותן לכאלה שקשורות בקשר לוגי שיותר חזק מהעובדה שהן לא סותרות אחת את השניה (קונסיסטנטיות).
קונסיסטנטית- עקביות. הנחות שלא סותרות אחת את השניה.

סתירה מהסוג השישי- הסתירות חבויות בתוך התזות והמסקנות והמבקר צריך לעשות אנליזה שתחלץ את הסתירות הללו ולכן התזות לא עומדות זו לצד זו-קונסטינטנטיות.
הסיבה הזו נוגעת לטקסטים פילו' ומדעיים.
ספרי המפרשים- אלה שמפרשים את התלמוד, לדוג'.

"אדם כזה אינו נמנה בין האנשים שראוי להתחשב בדבריהם"

7.בצדק רב, סיבה זו הפכה להיות עיקרון מתודולוגי מרכזי לקריאת הרמב"ם בכלל וקריאת מו"נ בפרט.
שתי הקריאות האפשריות:
א.**מקובלת**- מדובר בסתירה מכוונת של המחבר שהסיבה לה, היא סיבה פוליטית. הרבה פעמים המחבר בשל רצונו להסתיר עניינים מסוימים מן הקוראים סותר את עצמו באופן מכוון הוא אומר דעה מסוימת ואח"כ הוא אומר דעה שסותרת את הראשונה, אבל לא זו בלבד שהוא סותר על עצמו, אלא שהוא נוקט באותה סתירה בעוד אמצעי הסתרה שהוא הסתרת הסתירה.
דעה א'- דעה הטרודוקסית: דעה ששונה מהדעות הנפוצות בציבור (נניח שאין השגחה פרטית או שהעולם הוא קדמון, קיים מאז ומתמיד).
דעה ב'- דעה אורתודוקסית: היא היפוכה של דעה א'. נניח, יש השגחה פרטית.
מהי הסתירה? יש לך דעה א' שאתה לא רוצה לגלות ולכן אתה מבטא אותה במקום אחד כשבמקום אחר אתה מבטא את דעה ב'.
כל פעם שמישהו יטען שהוא בדעה א', תמיד ניתן להצביע על דעה ב' בטקסט. אבל כאן, לא די בזה שאתה תסתיר ותעמעם את דעה א' באמצעות ב', כדי להסתיר את הדעה צריך לדאוג שהסתירה לא תהיה גלויה. צריך לתת תחושה שדעה א' לא סותרת את ב' ואתה מטשטש את הניגוד שביניהן. למשל, להגיד את א' פעם אחת ואת ב' 6 פעמים או לנסח את א' שלא תיראה על פניה כאילו היא סותרת את ב' וכך הקורא הבלתי בקורתי לא ישים לב לכך. אלה טכניקות ספרותיות.

**שיעור מס' 18- 27.12.12**סתירה מסוג 7- היא עוסקת בעניינים עמוקים מאוד ופילו' שנוגעים לענייני מעשי בראשית ומרכבה והדרך שבה הבינו את זה- הבינו את הסתירה שעניינה פוליטי-חינוכי. כשדנים בעניינים מסוג אלה, ההשקפות הן עניינים שצריך להסתיר והדרך להסתיר היא באמצעות סתירות כאשר יש גם צורך להסתיר את מקום הסתירה- **מנגנון הסתרה כפול**. הסתרת העמדה ע"י דעה מנוגדת וסותרת (דעה רווחות).
דעה א'= דעה הטרודוקסית, העולם הוא קדמון
דעה ב'= דעה אורתודוקסית האל ברא את העולם

נניח והרמב"ם מחזיק בדעה א' ואת הדעה הזו הוא רוצה להסתיר מהציבור הרחב ואז הוא אומר את העניין של הקדמות, אבל כדי להסתיר הוא נוקט בטכניקה כפולה- יביע דעה מנוגדת מסוג ב'. הוא יחזור על דעה ב' הרבה פעמים כדי לטשטש את העובדה שהוא הזכיר את דעה א'. בנוסף, הוא ינסה לטשטש את מקום הסתירה. הוא יסתיר את העמדה שהוא ביטא באמצעות הדעה הסותרת וגם יעשה מאמץ להסתיר את העובדה שהוא סותר את עצמו. רק הקורא המיומן שיזהה את הדעות השונות ואת העובדה שהן סותרות, יבין מהי הדעה הנכונה שבה דוגל הרמב"ם.
הטכניקה הזו מגינה עליו מפני הקורא הממוצע והלא מתוחכם.

דע זה והבינהו לאמיתו והתעמק בו111 מאוד כדי שלא יביכו אותך כמה מפרקיו.
הרמב"ם מזהיר את הקורא ואומר לו איך צריך לקרוא כדי שלא יהיה נבוך.
לפי ההבנה הזו פעלו מסורת רבה של פרשנים, בעיקר רדיקאליים. אבל לא היה ויכוח על עצם הסתירה, כי היא כתובה במפורש ע"י הרמב"ם.

בעקבות הסתירה השביעית פרשנים טענו שבהינתן הסתירה השביעית והאופן שמבינים אותה, אז יש בידינו המפתח להבנת מו"נ. למה? כי אם דעתו של הרמב"ם בעניינים הללו היא אותה דעה שהוא מנסה להסתיר, אז צריך לחפש את הסתירות במו"נ (דעה הטרו' מול אורת' )וברגע שנזהה את שתי הדעות מיד נדע מהי הדעה המסתירה ומהי הדעה שהרמב"ם רצה להסתיר.

ההנחה היא שצריך למצוא את הסתירות ולא ליישב את הסתירות, כי אם ננסה ליישב אז נגיע לטשטוש, צריך למצוא את הסתירות וברגע שמגלים אותן- אז יודעים מה הרמב"ם באמת חושב (דעה הטרודוקסית – היא כנראה דעתו האמיתית).

הקוראים האורת' זעמו על דרך הקריאה הזו. למרות שהם לא יכלו להכחיש את העובדה שהסתירה מוגדרת ככזו ע"י הרמב"ם.

המאמר של לור' מציע קריאה אחרת של הסיבה השביעית, זה מגלה משהו מאוד עמוק על הגישה הפילו' של הרמב"ם.
הסתירה בין דעה א' לדעה ב' היא לא שדעה אחת מסתירה את השנייה, זה לא השקפה אורת' אל מול הטרו'. יש עניינים עמוקים שמחייבים אותנו דיון על סמך הנחה א' ועל ב' ולראות לאיזה מסקנות אנו מגיעים, ויכול להיות שהתוצאות יהיו הפוכות (הנחות מוצא שונות ולכן תוצאות שונות). זה דיון שבו אין ודאות גמורה ולכן ניתן להגיע לתמונות עולם שונות. נגיע לשתי תמונות שלא יהיה לנו את הדרך להכריע בניהן או שהן שקולות. זה טיבם של הדיונים הפילו' והעמוקים. אז ממהות הדיון צריך להניח מידי פעם הנחות שונות.
העניין הפוליטי הוא שצריך להסתיר מההמון את העובדה שיש דיון עם הנחות סותרות כי זה יוצר חוסר ודאות אצל הציבור. הציבור הרחב לא יוכל להתמודד עם הדיון הזה. הציבור רוצה קרדו- מע' עיקרים. הרמב"ם לא יכול לכתוב את הדיון בצורה מפורשת, כי לציבור הרחב זה בעייתי.
הסיפור הפוליטי נכנס רק בשלב האחרון, כי הציבור צריך ודאות.

***החלק הראשון- פרק א'***צלם ודמות1. האנשים סברו שצלם בלשון העברית מורה על תבנית דבר והמִתאר שלו. זה הביא להגשמה2 גמורה בשל דבריו: נעשֹה אדם בצלמנו כדמותנו (בראשית א', 26)3. הם סברו שהאל הוא בצורת אדם, דהיינו, תבניתו ומִתארו, ומכאן נבע בהכרח שיגיעו להגשמה מוחלטת ויאמינו בה. הם סברו שאם יעזבו אמונה זאת, יכחישו את הכתוב ואפילו יאפיסו4 את האל אם אינו גוף בעל פנים ויד כמותם בתבנית ובמִתאר, אלא שהוא גדול יותר וזוהר יותר, לטענתם, ועוד, שהחומר שלו אינו דם ובשׂר. זהו, לפי מה שסברו קצה הגבול של הרחקת האל (מכל מה שלא ראוי לייחס לו).

הפרק הזה הוא חלק מפרקים לקסיקוגרפיים- תפקידו של הפרק הוא לפרש מילה מסוימת ולהסביר אותה. הרמב"ם עושה עבודה לשונית ומושגית פילו'.
הרמב"ם מתחיל את הדיון במה שבני אדם רגלים נוטים להבין את הביטוי. צלם=הצורה של אובייקט פיזי כלשהו. זה קווי המתאר הפיזיים של גוף כלשהו.
מהן הסיבות שאנשים חושבים בצורה כזו?
נעשֹה אדם בצלמנו כדמותנו- מאחר ומבינים את הצלם כאילו הוא פיזי זה משליך על הגשמת האל.
שתי סיבות מביאים בני האדם להגשמת האל:
1. סיבה לשונית- "נעשה אדם כצלמנו כדמותנו"- אם צלם זה עניין שקשור לקווי מתאר של הגוף, והאדם הוא צלם של האל אז יש לאל קווי מתאר של גוף אדם.
2. סיבה אינטלקטואלית- הם סברו שאם יעזבו אמונה זאת, יכחישו את הכתוב ואפילו יאפיסו4 את האל אם אינו גוף בעל פנים ויד כמותם בתבנית ובמִתאר
הם חושבים כדי שמשהו יהיה קיים הוא חייב להיות פיזי. אז יש לנו שתי סיבות חזקות מאוד להאמין בהגשמה: סמכות הכתובים+ אם רוצים לדבר על קיום האל, איך ניתן לדבר עליו אם הוא לא "יש" פיזי?
הוא גדול יותר וזוהר יותר, לטענתם, ועוד, שהחומר שלו אינו דם ובשׂר. זהו, לפי מה שסברו קצה הגבול של הרחקת האל
אז צריכים להעלות את האל, אבל במסגרת ההגשמה. כמובן שהם נכשלים בשני המישורים: גם הפרשני וגם התפיסה האינטלקטואלית- שקיום מחייב גשמיות.

הרמב"ם מאפיין את צורת החשיבה העממית,ככל שהדבר פחות ממשי הוא פחות קיים. זוהי צורת החשיבה העממית הרגילה. הרמב"ם כמו רוב הפילו' חושב הפוך- הקיום הפיזי הוא קיום חלקי ביותר.
הרמב"ם דוחה את הדעה העממית ש"יש" הוא פיזי בלבד.

מה שמתאר את ההיבט הפיזי של אובייקטים זה המילה "תאר". הוא מביא סדרה של מקורות שממנה ניתן להבין שהמילה מתארת את ההיבט הפיזי.

ואִילו צלם נקראת הצורה הטבעית, דהיינו, העניין6 העושה את הדבר לעצם7 ולמה שהוא. וזאת אמיתתו באשר הוא הנמצא ההוא. אותו עניין באדם הוא אשר בו מתהווה ההשׂגה האנושית. בשל ההשׂגה השׂכלית הזאת נאמר עליו: בצלם אלהים ברא אֹתו (בראשית א', 27), ובשל כך נאמר: צלמם תִּבזה (תהלים ע"ג, 20), מכיוון שהבִּזָיון דבק בנפש, שהיא צורת מין [האדם], ולא בתבניות האיברים ובמִתאר שלהם.

צלם- קשור להבחנה של אריסטו בין חומר וצורה. צורה= המהות של האובייקט.
האבחנה בין חומר וצורה נמצאת בפילו' מאז ימי אריסטו והיא אחת ההבחנות החשובות בפילו'. אומר אריסטו שכשחושבים על כל אובייקט ועל היבטים שלו, מה שהופך אותו למה שהוא זה שני רכיבים: חומר +צורה. החומר זה מצע שבו מוטבעת איזשהי מהות שהיא מכונה הצורה שהופכת אותו למה שהוא, אלמלא הצורה הזו לא הייתה לו את המהות שלו. נניח וישנו אדם שנולד והוא תינוק בן יומו, בקושי מדבר, אח"כ הוא מתפתח והופך לילד- נער-בוגר, עוברים עליו כל מיני שינויים. אנחנו אומרים שהאובייקט הזה הוא בעצם שומר על זהותו, הוא אותו אובייקט. כלומר, התינוק הוא הוא האדם הבוגר אחרי 40 שנה, למרות שהוא השתנה, עד כדי כך שכמעט בכל תכונה ספציפית שנתמקד בה- היא לא נשארה אותו דבר (לדוג' תכונות גוף). אם אנחנו מניחים שהוא שמר על זהותו, אנחנו צריכים להניח שמה שהפך אותו למה שהוא זה לא השינויים הללו, אבל אם בדבר עצמו שמחולל אותו יש שינוי, במהותו, אז זה לא אותו אובייקט.
אובייקט למרות שהוא עובר שינויים, הוא לא משנה את הזהות שלו בהכרח- צריך לקרות להם משהו שקשור למהות שלו, שיגרמו לו להפסיק להיות מה שהוא. אז מה הופך אובייקט למה שהוא? התשובה של אריסטו היא שמה הופך את אובייקט למה שהוא הוא אותה מהות שאם היא משתנה הוא לא נשאר אותו אובייקט. כל עוד האובייקט נשאר מה שהוא, הוא בעצם שומר על זהותו, במהותו הוא לא השתנה- זה הצורה, הדבר שמגדיר אותו- צלם. לגבי אדם- זה השכל. כל עוד אתה בעל שכל, אתה שומר על זהותך. ברגע שמאבדים את היכולות הקוגניטיביות- משתנים, הם כבר לא אדם.

**שיעור מס' 19- 01.01.13
\*\*לקרוא שני מאמרים: ברשימה 9+10, לשבוע הבא
בוחן 9 יהיה על שני פרקים מתוך מו"נ: חלק ג' פרק ל"ד+חלק ב' פרק מ'. \*\*
כשקוראים את הפרק להסתכל על ההערות של שוורץ

*חלק א' פרק א'- המשך***נק' הפתיחה של הרמב"ם זה האופן שבו בנ"א מפרשים את עניין הצלם והדמות, והם מפרשים אותם כהגשמה גמורה. יש לכך שתי סיבות:
1.מחויבות לכתוב וההבנה שלהם ש"צלם" זה תבנית הדבר ותארו.
2.מגבלה אינטלקטואלית- בנ"א חושבים שאם משהו "נמצא", הוא חייב להיות גשמי. ככל שהוא פחות גשמי, הוא פחות "יש".
התפיסה הפילו' היא הפוכה לכך- ככל שיותר גשמי, דרגת הקיום נמוכה יותר. לעומת זאת, דברים שהם לא פיזיים, יכולים להיות יותר שלמים.

העניינים שקשורים לתבנית ולתארו= תאר
הצורה הטבעית=צלם
הבחנה בין חומר וצורה.
הרמב"ם מזהה את המושג צלם עם אותה צורה טבעית. ואִילו צלם נקראת הצורה הטבעית, דהיינו, העניין6 העושה את הדבר לעצם7 ולמה שהוא. וזאת אמיתתו באשר הוא הנמצא ההוא.

מה שהופך אובייקט למה שהוא זה, לפי אריסטו, זו ההגדרה שהיא הצורה שלו- ההגדרה שמעניקה לו את מהותו. אריסטו חשב באופן מהותני על עצמים. כשמדברים על מהות של אובייקט או הגדרה שלו, אנחנו מתכוונים שזהות של כל אובייקט היא לא פו' של תכונות מקריות שלו, אלא תכונות שמכוננות אותו למה שהוא.

מה הופך אובייקט מסוים לכיסא, לדוג'? איך הוא שונה משולחן?
יש באובייקט מהות מסוימת שמגדירה אותו, מכוננת אותו, והופכת אותו לכיסא.
יכולות להיות לכיסא תכונות רבות: גובה, צבע, נפח וכו'. כל אלה לא ישנו את המהות שלו ככיסא. מה שיהפוך אותו למשהו אחר זה המהות שלו, הדבר שהופך אותו לכיסא.
אם לדוג' נצבע את הכיסא- נשנה תכונה מסוימת של הכיסא, אבל לא נשנה את העובדה שמדובר בכיסא. אבל אם נפרק את הכיסא ונהפוך אותו לשולחן- הוא כבר לא יהיה כיסא. אם המהות של האובייקט השתנתה, האובייקט הופך למשהו אחר.

ניקח את הדוג' של אדם- אם לאדם יש תכונות מסוימות והן משתנות, בכל זאת אותו אובייקט שומר על הזהות שלו. אם זה אותו אובייקט, צריך להניח שיש מהות כדי שהאובייקט יישאר מה שהוא. כלומר האדם יכול להשתנות, אבל עדיין הוא נשאר מה שהוא- החומר שלו לא מכונן אותו (חילום חומרים מהיר, לדוג').

אריסטו, בניגוד לאפלטון, טען שהצורות לא קיימות בנפרד מאובייקטים. טען שמדובר על שילוב בין צורה וחומר והצורות מעניקות לחומר את זהותו. חומר הוא המצע של הצורה. יתכנו גם מצבים שהחומר הוא אינו פיזי. החומר הוא משהו שאנחנו לא יכולים לזהות אותו אלמלא צורה שטמועה בו. חומרים, אין להם קיום נפרד מצורה, ולחומר אין מהות- לא ניתן לחשוב עליו מבלי לחשוב על אובייקט.
לדוג': השולחן עשוי מעץ. מה החומר של השולחן? עץ. מה הצורה? השולחניות שטבועה בחומר שהוא עץ. אם נפרק את רגלי השולחן, יש לנו חומר כשלעצמו? לא, יש לנו רגלי שולחן. לכן אם ננסה להפשיט את החומר מהצורה, נגיע למשהו שלא ניתן לחשוב עליו, לא ניתן לאפיין חומר- אלא רק צורה שטמועה בחומר. לכן החומר הוא בלתי נתפס והוא בלתי מובן ביחס לצורות.
אפלטון טען שהצורות הם קיום בנפרד.

מה שהופך אדם לאדם זה תכונות מסוימות שהן לא מוחשיות, נגיד השכליות. זוהי לא תכונה שרואים או מזהים בחושים, אלא מבינים אותה. אם כל התכונות הפיזיות יישארו, אך ניטול מאדם את שכלו- הוא יחדול מלהיות אדם.

אותו עניין באדם הוא אשר בו מתהווה ההשׂגה האנושית. בשל ההשׂגה השׂכלית הזאת נאמר עליו: בצלם אלהים ברא אֹתו (בראשית א', 27), ובשל כך נאמר: צלמם תִּבזה (תהלים ע"ג, 20), מכיוון שהבִּזָיון דבק בנפש, שהיא צורת מין [האדם], ולא בתבניות האיברים ובמִתאר שלהם

צלם- הצורה הטבעית, מהות האובייקט ואצל האדם זה ההשגה השכלית. צלם האדם היא מהות האדם, שעשויה ממהות האל-השכליות המושלמת. האדם, בהיותו צלם האל, מה שמאפיין אותו זה השכליות. ההשגה השכלית הזו מצוירת באמצעות המילים "צלם אלוקים".
כשנאמר ב"צלם אלוקים ברא אותו", הכוונה היא שהוא הפך את האדם ליצור שהוא שכלי. הזיקה בין האדם לאל היא היכולת השכלית. האל הוא השלמות השכלית ולאדם יש שכל חלקי- הקישור בניהם זה הקשר השכלי. זה ,כמובן, מרחיק את ההגשמה מן האל, לפחות את ההגשמה הגסה.
הרמב"ם מנסה להוכיח שהמונח "צלם" בעברית=צורה.
הארווי, שמנתח את מופעי הצלם שלקח הרמב"ם מהמקרא, מביע ספק אם אכן השימוש במילה "בצלם" הוא במשמעות השכלית ולא הפיזית.
הרמב"ם היה מודע היטב לקושי הזה. חלק גדול מהדוג' של הרמב"ם רחוקות מלהיות משכנעות.
הרמב"ם מנסה להראות שצלם מכוון לצורת האובייקט, למהות שלו, ולא לקווי המתאר של הגוף.
חלק מהדוג' שמביא הרמב"ם:
1."צלמם תבזה"- הביזיון דבק בנפש, במהות האובייקט ולא בצורה שלו(בתאר שלו), ולכן צלם זה מהות האובייקט ולא הצורה שלו.
2.הפסילים נקראים צלמים- שהעילה לכך שהפסילים נקראו צלמים8 היא שמה שרצו להשׂיג בהם היא המשמעות9 שייחסו להם10 מן הסברה, לא תבניתם והמִתאר שלהם. וכעין זה אומר אני על צלמי טחוריכם (שמואל א', ו', 5), כי הכוונה בהם היתה המשמעות של הרחקת מכת הטחורים ולא תבנית הטחורים
"צלמים"- ביטוי שלא מופיע הרבה במקרא, מופיע בדוג' הזו בשמואל. בד"כ מדברים על עבודת צלמים. הנטייה שלנו לחשוב שמדובר על קווי המתאר. אומר הרמב"ם שעבודת צלמים היא עבודה של מהות האובייקט, שהיא מן אלוהות ששוכנת באובייקט. כשהם מתייחסים לאובייקט הם מתייחסים למהות שטמועה בו, ולכן הם נקראים ככה(צלמים). בעייני עובדי האללים, עובדים את המהות ולא את קווי המתאר.

אך אם אין מנוס מכך שצלמי טחוריכם וצלמים יתייחסו לתבנית ולמִתאר, אזי יהיה צלם שם משותף או מסופק11 הנאמר על צורת המין ועל הצורה המלאכותית ועל הדומה לה, כגון תבניות הגופים הטבעיים והמִתארים שלהם. ובדבריו נעשֹה אדם בצלמנו (בראשית א', 26) תהיה הכוונה במלה זאת לצורת המין, אשר היא ההשׂגה השׂכלית, ולא לתבנית ולמִתאר

הארווי העיר שהרמב"ם לא משוכנע שהוא שכנע את הקורא ש"צלם" במקרא מסמל את המהות.
ואז הוא עושה אקט של נסיגה- אם לא השתכנעת, אז נסכים לפחות שזה שם משותף שמבטא לעיתים את המהות ולעיתים את קווי המתאר. אבל כשמדברים על צלם אלוקים, מדובר על מהות.

***החלק הראשון- פרק ב'***המשך ישיר של פרק א' שמבוסס על עניין הצלם בפרק א'. מדובר על פירוש לסיפור גן עדן.
איש מלומד הקשה עלי לפני שנים רבות קושיה מופלאה. ראוי להתבונן בקושיה זאת ובתשובה שהשבנו לפותרה. לפני שאמסור את הקושיה ואת פתרונה, אומר: כל המדבר עברית יודע שהשם אלהים משותף1 לאלוה, למלאכים ולמושלים2 מנהיגי המדינות. אונקלוס הגר, עליו השלום, הבהיר3 - ונכון מה שהבהיר - שבדבריו והייתם כאלהים יֹדעי טוב ורע (בראשית ג', 5) הכוונה היא למשמעות האחרונה. הוא אומר: וּתְהוֹן כרברביא4

הרמב"ם מעיר הערה, השם אלוקים הוא שם משותף ל: אל, מלאכים, מושלים, שופטים ומנהיגי מדינות. בהקשר של בראשית פרק ג'- הכוונה היא לא לאל עצמו,אלא למנהיגי מדינות.

לאחר שהקדמנו ששם זה הוא משותף, נתחיל להביא את הקושיה. אמר המקשה: מפשוטו של מקרא נראה שהכוונה הראשונה היתה שהאדם יהיה כשאר בעלי-החיים בלי שׂכל ובלי מחשבה5 ולא יבחין בין טוב לרע; וכאשר המרה (את פי האל) גרם לו מריו בהכרח6 את השלמות הגדולה ביותר לאדם, והיא שתהיה לו הבחנה זאת7 המצויה בנו. הבחנה זאת היא הנכבדה מכל התכונות8 המצויות לנו ובעבורה אנו עצמים9. ומפליא הוא שעונשו על מריו הוא שניתנה לו שלמות שלא היתה לו, והיא השׂכל. אין זה אלא כדברי האומר שאיש מן האנשים המרה (את פי האל) והפליג בפשעו ואז שינו צורתו10, ועשׂאוהו כוכב בשמים. זאת היתה כוונת הקושיה ומשמעותה, אף כי לא היתה מנוסחת כך
למה הקושיה מטרידה בעיני הרמב"ם? מטרידה משתי בחינות:
1.בעיה מוסרית- לכאורה המרת את פי ה', ואתה מקבל שכר על המרי. היית נטול שכל וקיבלת פרס- יכולת שכלית. המרת את פי ה' ושינית את מהותך- נהפכת לכוכב בשמיים.
2.אי רציונאליות- הפשע מביא להתעלות. לכאורה, שכליות היא לא מהות העולם מלכתחילה, שכליות נוצרה רק אחרי בריאתו של האדם וניתנה לו באופן מקרי, כתוצאה מחטא, פשע. זוהי נק' פרדוקסאלית מראייתו של הרמב"ם.

הבעיה של הסיפור היא לא באי רציונאליות בהקשר הפיזי(קיום הנחש, ועץ הדעת האסור, לדוג'), אפילו אם נקרא אותו כמשל- כמשל זה גם דבר מטריד- מה רוצים לומר לנו באמצעות הסיפור הזה? איזה פשר ניתן לתת לסיפור כזה כך שיהיה רציונאלי?
**בוחן מס' 8: מהם נימוקיו של סולובייצ'ק כי אגרת השמד לרמב"ם היא רטוריקה?**

**שיעור מס' 20 - 03.01.13
\*\*לקראת הפעם הבא לקרוא את שני המאמרים שביקש מאיתנו לקרוא על הנו' של צלם אלוקים\*\***הקושיה שמעלה הרמב"ם היא עצומה, לא רק בגלל הפרדוקסאליות של הסיפור, אלא גם בגלל שלרציונליסט כמוהו ,שרואה את השלמות השכלית כשלמות האחרונה,עולה השאלה איך יתכן שזו לא הייתה מהות האדם והאל התנגד לה(למהות הזו)? וגם איך יתכן שהאדם קיבל את זה על רקע המרי והתנהגותו הלא הולמת?
באופן כלל , סיפור גן עדן על דרך הפשט הוא סיפור דיי מטריד: אין לאדם דעת? איך עץ דעת ייתן דעת? למה האל שם את העץ בפניו? גם אם מדובר על משל, עדיין יש קושי להבין את הנמשל.

הרמב"ם אומר: האם אתם חושבים שניתן לתת פיתרון לשאלה באחת משעות הפנאי כמי שקורא ספר היסטוריה (ספר דברי הימים)? הוא אומר שלא זו הדרך.
כי השׂכל, שאותו השפיע אלהים על האדם - והיא שלמותו האחרונה12 - הוא אשר היה לאדם קודם מריו, ובגללו נאמר עליו שהוא בצלם אלהים ובדמותו13. בגללו פנה אליו בדיבור וציווה אותו, כמה שאמר: וַיְצַו ה' אלהים [על האדם לאמֹר: מכל עץ הגן אָכֹל תֹּאכֵל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תֹאכַל ממנו...] (בראשית ב', 16-17), ואין ציווי לבהמות ולא למי שאין לו שׂכל14

נק' המוצא של הסיפור הוא שהאדם נברא עם שכל. ראיה לכך הוא הציווי על האדם לא לאכול(אבחנה בין אדם לחיה).
בשׂכל הוא מבחין בין אמת ושקר, וזה, השׂכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואִילו מגונה ויפה15 הם מן המפורסמות16 ולא מן המושׂכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים17 - יפה", ו"הארץ שטוחה - מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשוננו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכוזב18: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע19. והנה בשׂכל מכיר האדם את האמת מן השקר, וכן הוא בכל הדברים המושׂכלים.

הרמב"ם מגיע להבחנה בין אמת-שקר לבין טוב-רע.
אמת-שקר, הן ***מושכלות***
טוב-רע, הן ***מפורסמות***
מפורסמות הן הקונוונציות, מה שאנשים מקבלים שנכון וראוי. העיקר של המפורסמות- מה שנתפס כנכון- נוגע כמובן לעניינים נורמטיביים, שלגביהם זה טוב ורע. משהו שהוא מעין מוסכמה.
כמובן רוב בני האדם נוטים לזהות את המפורסמות עם המושכלות- אבל פילוסוף קודם כל מניח שזה לא יהיה נכון שכל מה שכולם חושבים הוא נכון. יש הרבה מאוד דברים שכולם חושבים אבל הוא לא נכון.
זה כשלעצמו יוצר את ההבחנה הקטגורית בין המפורסמות לבין מה שהוא נכון, ע"ס הוכחות או הכרות או שילוב שלהם בשכליות.
ההבחנה הזו נמצאת בפילוסופיה המוסלמית כמה דורות- והיא לא של הרמב"ם. לרמב"ם האבחנה הייתה חשובה בכל מיני הקשרים- כולל כאן, רק שהוא נתן לה טוויסט דרמטי שבא לידי ביטוי כאן.
 אמנם שלמה פינס שהוא חוקר של הרמב"ם, הראה שהאבחנה הזו ייחודית לרמב"ם- אח"כ היא הייתה מקובלת בפילוסופיה של העת החדשה-
כל האבחנה הבסיסית הזו בין טוב ורע- הזיהוי של טוב ורע עם מפורסמות, באופן שכל טענה על אודות טוב ורע הוא לא עניין שכלי- היא זיהוי של הרמב"ם, מה שלא מופיע אצל אפלטון או אריסטו.
הרמב"ם חושב שכל אבחנה בין טוב ורע קשורה לא ליכולת השכלית, אלא היא הסכמה חברתית- והיא תוצאה של דמיון או רגש וצרכים חברתיים וזה לא משהו שהוא מושכל. השכל עצמו לא מבצע שיפוטים מוסריים מהסוג שמוצאים במסגרת המפורסמות. השכל- מחליט מהי אמת ומהו שקר, עניינים שנוגעים למציאות ועולם ולא לשיפוטים על אודותיו.
הרמב"ם נתן להבחנה טוויסט דרמטי – כל ההבחנה הבסיסית הזו בין טוב לרע- היא הבחנה שקשורה לא ליכולת השכלית, והיא פו' של הסכמה חברתית(=דמיון, רגש). השכל עצמו לא מבצע שיקולים מוסריים כאלה. השכל מחליט מהו אמת ושקר, ואלה עניינים שנוגעים למציאות ולא לשיפוטים אודות העולם. --- הושלם מיעל
הרמב"ם אומר שכל קביעה נורמטיבית מהסוג של טוב ורע (מגונה ונאה) היא מסוג של מפורסמות.
**הרציונאליות היא קביעה עובדתית על מצב בעולם**- לדוג' שמיים כדוריים. על דברים כאלו לא ניתן לומר שהם טוב ורע, אלא רק אמת ושקר.
העניין הוא קצת יותר מורכב בעיני הרמב"ם. לפי הרמב"ם, לקביעות עובדתיות יש השלכות נורמטיביות.
הקביעה למשל שתכלית האדם היא השלמות השכלית- היא סוג של קביעה אמיתית כי היא חלק מטבע האדם- וזה שראוי לאדם לעשות פעולות שיביאו אותו לכלל שלמות, זו לא קביעה של טוב ורע אלא אמת ושקר. מבחינה זו הוא לא הלך כמו פילוסופים אחרים שבשבילם כל קביעה עובדתית אין לה שום השלכה נורמטיבית.
ישנו כשל שאנשים מנסים לגזור משפטי ערך ממשפטי עובדה- מה ראוי מהמצוי.
פילוסוף הראה שכל הגזירה הזו היא כשל לוגי- הטענה של הרמב"ם לא שוללת סוג של כשל לוגי כזה.
הרמב"ם עושה מהלך קיצוני ואומר כי כל משפט מוסרי הוא מהקטגוריה של המפורסמות, המושכלות הן רק עובדה.—הושלם מיעל

כאשר היה [אדם הראשון] במצבו השלם הגמור20 ביותר, הרי חרף טבע-בריאתו ומושׂכלותיו21, אשר בגללם נאמר עליו: ותחסרהו מעט מאלהים (תהלים ח', 6), לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות

האדם נברא עם שכליות בפועל.

הוא לא השׂיג אפילו את הברור ביותר בין המפורסמות לגנאי והוא חשיפת הערווה. דבר זה לא היה מגונה בעיניו והוא לא השׂיג את הגנאי שבו. וכאשר המרה (את פי האל) ונטה לעבר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים, כפי שאמר: כי טוב העץ למאכל וכי תאוָה הוא לעֵינַיִם (בראשית ג', 6) - נענש בכך שנשללה ממנו אותה השׂגה שׂכלית. לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שׂכלו ותהי לו השׂגת המפורסמות. הוא נשתקע בציון הדברים כמגונים או כיפים. אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולאיזה מצב הגיע22. לכן נאמר: והייתם כאלהים(=במובן של שופטים ומושלים שעוסקים בתחום המפורסמות) יֹדעי טוב ורע (בראשית ג', 5), ולא נאמר: יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת. לגבי ההכרחי אין טוב ורע כלל, אלא יש שקר ואמת.

אריסטו דיבר על כך שכל אובייקט, יש לו מצב של "בכוח" (פוטנציאלי) ו"בפועל"(אקטואלי). יש דברים שהם במצב שהוא לא התממש ושבתהליך מסוים הוא יתממש. נגיד, נער הוא איש בכוח. הגרעין של תבואה הוא חיטה בכוח. יש דברים שיוצאים באופן טבעי מהכוח אל הפועל ולעיתים יש להשקיע כדי להגיע למצב של "בפועל".
השלמות השכלית היא לא פוטנציה, אבל הפוטנציה רק אחרי שהוא עבר תהליך של הכשרה, הוא מגיע לשיאו- כלל שלמות.
סיפור גן עדן הוא משל בעיניי הרמב"ם, כי לא יתכן שהאדם נוצר כשהפוטנציאל שלו ממומש באופן מלא.
"אדם שנברא בצלם אלוקים", שני מובנים:
1.יכולת שכלית
2.היכולת השכלית ,בעת הבריאה, הייתה בעת המימוש המלא והשלם.
לכולנו יש את הפוטנציאל השכלי, ואם לא ממשים אותו- אנו לא בצלם אלוקים. רק כאשר הוצאנו את השכל מהכוח אל הפועל- רק במצב כזה נגיע לשלמות השכלית. זה שיש פוטנציאל, לא הופך אותך לצלם האל, רק אם תממש את השכליות בצורה המלאה ביותר- רק אז ניתן לומר שאתה בצלם ה'.
הבריאה של האדם הייתה עם יכולת שכלית שהייתה במצב של מימוש מלא בפועל. במצב זה, הוא בעצם היה מנותק מהקטגוריות של המפורסמות, חשב רק במונחים של אמת ושקר. הייתה לו תפיסה כוללת שהייתה תפיסה שכלית מוחלטת.
כשאתה מגיע לדרגה הגבוהה ביותר של השלמות השכלית, אתה מסלק את הדמיון, היצרים והרגשות. המובן של הדיכוי של התשוקות, מה שמדריך אותו זה השכל ולא יצר או תשוקה. קודם שהוא אכל מהעץ, לו היה לו יצר מיני. קודם לכן, הוא לא ידע שהוא ערום- עד כדי כך שהוא לא שם לב שהוא עירום. השלמות השכלית דיכאה כמעט לחלוטין את היסודות היצריים הדמיוניים שבו. חשוב להדגיש שזהו משל בלבד.
השאיפה היא להגיע למצב של שליטה גמורה שבא לידי ביטוי בכך שהוא לא היה מודע לעירום שלו ושל זוגתו (היה אדיש לחלוטין).
האדם לא יכול להישאר בשיא, הוא נפל. אותו פוטנציאל של יצר פעל את פעולתו- במקום להפעיל את הכוח השכלי הוא התפתה והיצר (פוטנציאל של מפורסמות)הוא זה שהפיל אותו. היצר השתלט על השכל והוא גרם לו להיענש. מה זה העונש? **המפורסמות זה העונש**. האם יש פה עונש שהוא נפרד מהחטא? לא, **החטא הוא העונש**. העונש זה הנפילה עצמה. **העונש זה היכנעות ליצר**.

**שיעור מס' 21- 08.01.13**כאשר היה [אדם הראשון] במצבו השלם הגמור20 ביותר, הרי חרף טבע-בריאתו ומושׂכלותיו21, אשר בגללם נאמר עליו: ותחסרהו מעט מאלהים (תהלים ח', 6), לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות.

הרמב"ם לא אומר שאין פוטנציאל ליצריות, אלא שהאדם שולט בו- הוא במצב של שכליות מושלמת. מטרת סיפור גן עדן היא להנחות אותנו בחיי היום-יום- הצבת האידיאל של יצירת מצב של שכליות מושלמת. הירידה בהשגה היא החטא עצמו, ההליכה אחרי המפורסמות, שהיא הליכה אחרי הדמיון והיצרים. הצלחה בחיים היא מימוש הפוטנציאל של היכולת השכלית- מימוש מהכוח אל הפועל.

וכאשר המרה (את פי האל) ונטה לעבר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים, כפי שאמר: כי טוב העץ למאכל וכי תאוָה הוא לעֵינַיִם (בראשית ג', 6) - נענש בכך שנשללה ממנו אותה השׂגה שׂכלית
הענישה היא נטייה אחרי התאוות והדמיון.
לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שׂכלו ותהי לו השׂגת המפורסמות. הוא נשתקע בציון הדברים כמגונים או כיפים. אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולאיזה מצב הגיע22האדם, גם כשהוא השתקע בדמיון הוא ידע שהוא "נפל". שגם זו סוג של מעלה- זוהי ביקורת עצמית.

ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עֵרֻמים הם- זוהי התוצאה של אכילה מעץ הדעת, התעוררות המיניות.
לא נאמר: ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי מה שראה קודם הוא מה שראה אחרי-כן. לא היה לו מעטה על העין והוסר, אלא שבא לו מצב אחר בו חשב למגונה את אשר לא חשב למגונה קודם.
מה שהשתנה זה היבט הידיעה ולא היבט הראיה בעין. קודם, האדם לא התייחס למיניות במונחים של טוב ורע.

ודע כי מלה זאת, רצוני לומר: פקח, משמשת אך ורק במשמעות של גילוי ראיית השׂכל ולא ראיית חוש שנהייתה, כגון ויפקח אלהים את עיניה(=מדובר על הגר)[[1]](#footnote-2)
את העירום הם ראו כל הזמן, מה שקרה זה תהליך נפשי שקשור לידיעה ולא לראיית העין.

הרמב"ם נוקט בהבחנה שהיא מאוד חריפה שלא מקובלת אצל רוב הפילו' שקדמו לו. אריסטו ואפלטון לדוג', חשבו שהבחנה בין טוב ורע היא הבחנה שכלית. גם אם אין זהות גמורה, יש קשרים גדולים. וכאשר הרמב"ם יוצר את ההבחנה הזו, זה חידוש דיי דרמטי ולא רק בהקשר של פרשנות התורה.

מה שנאמר על אדם הראשון: משנה פניו ותשלחהו (איוב י"ד, 20)24, פירושו וביאורו הוא שכאשר שינה את מגמת פניו גורש
זה לא החטא של האכילה. מה שקבע את גורלו זה הכיוון ההפוך שאליו הוא נטה. עצם שינוי הפנים הוא העונש.
כי פנים הוא שם הגזור מן פנה, כי האדם בפניו פונה אל הדבר אשר אליו הוא רוצה לפנות. לכן הוא אומר: כאשר שינה את מגמת פניו ופנה אל הדבר אשר קודם לכן נצטווה שלא יפנה אליו - גורש מגן עדן.
גן עדן בנמשל זה לא גן עם עצים ופירות, אלא המצב של השכליות הטהורה. וברגע שאתה מגורש אתה מודרך ע"י הדמיון והיצרים. הגירוש מגן עדן, היא השינוי במגמת הפנים.
עץ הדעת זה הפיתוי שמוריד אותך מהרמה השכלית העליונה. "עץ הדעת טוב ורע"- מובן מדעת של אמת ושקר, זה מצב של יצרים, תשוקות ודמיון. העץ מייצג את הנטייה אחרי הדמיון שהיא הירידה והנפילה מרום המעלה השכלית.

וזהו עונש השקול כנגד העבירה מִדה כנגד מִדה25במשפט הפלילי יש מעשה שהוא דבר אחד, וענישה שהוא דבר אחר. אומרים שענישה צודקת צריכה להיות מידה כנ' מידה, פרופורציונאלית. בתפיסה של סיפור גן עדן, עצם הנטייה אחרי התאווה היא העונש- אין הבחנה בין החטא לעונש, החטא הוא העונש.
הגירוש מגן עדן- אתה,אדם, גירשת את עצמך! זה לא שה' גירש, בזה שנטית אחרי היצרים, גירשת את עצמך. ולכן זה עונש שהוא שקול מידה כנ' מידה.
שכן הותר לו לאכול מן המעדנים וליהנות מן המנוחה והשלווה, וכאשר נתאווה והלך אחר הנאותיו ודמיונותיו, כפי שאמרנו, ואכל מה שנאסר עליו לאוכלו - מְנָעוֹ מן הכל עד שנאלץ לאכול את הפחותים שבמאכלים, אשר קודם לכן לא היו למזון לו
מה העונש של מי שאכל מאכלים לא טובים(עתירי שומן), לדוג'? זה העונש. ומה הרווח של מי שאכל אוכל בריא, הוא בריא.
וזאת לאחר עמל ויגיעה, כמה שאמר: וקוץ ודרדר תצמיח לך [ואכלת את עשֹב השדה]. בזֵעת אפך [תאכל לחם] (בראשית ג', 18-19), והוא הבהיר ואמר: וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבֹד את האדמה (שם, שם, 23). הוא הִשווה אותו לבהמות במזונותיו וברוב מצביו, כמה שאמר: ואכלת את עשֹב השדה (שם, שם, 18), ואמר בהבהירו עניין זה: אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נִדמו (תהלים מ"ט, 13). השבח לבעל החפץ26 אשר תכליתו וחוכמתו לא יושגו.

**השלכות נורמטיביות של סיפור גן עדן ועניין הצלם, שקשורות לחיי אדם ולאידיאל הזה:**ישנם שני מאמרים בנו':
1.הזיקה שבין עניין הצלם וסיפור גן עדן להליך הפלילי ועונש המוות
2.הזיקה שבין עניין הצלם וסיפור גן עדן למיניות

התפיסה של הרמב"ם היא שלהיות בצלם זה מצב של שכליות בפועל, מצב של ידיעת האל. במצב שבו אתה "נפלת" או שלא מימשת את שכלך, ואתה במצב של נטייה אחרי התאוות, לא ניתן לומר שאתה בצלם האל- אתה כמו בהמה (כמו שהוא אומר בסוף פרק ב').
בעניין הזה, הרמב"ם, הוא הפוך לבין ספרות חז"ל. חז"ל מפרשים את עניין הצלם כמשהו שהוא נתון לכל אדם באשר הוא. זה לא עניין של פוטנציאל, זוהי תכונה ומהות של האדם באשר הוא אדם.
הרמב"ם נוקט בגישה הפוכה, רק כאשר יש מימוש מלא- רק אז מדובר על צלם. ומצב של נטייה אחרי הדמיון- האדם לא בצלם, דמוי בהמה. מה שמוביל למסקנה של הרמב"ם שרוב בנ"א הם לא בצלם.

בוחן מס' 9- על פרק ל"ד+פרק מ'
**מהו לפי הרמב"ם ההבדל בין רופא(טיפול רפואי) למחוקק?.**

**שיעור מס' 22- 15.01.13
חומר לבחינה:**כל הטקסטים שקראנו מחייבים
הבחינה עם ספרים סגורים
טקסטים מס'- 1, 2,9, 10, 11, 13, 29,30, 31,35

הפרשנות של מושג ה"צלם" מושפעת מתפיסת העולם של הרמב"ם, מהערכים המרכזיים שהוא מאמין בהם. מה שמעניין בהקשר הזה, זה שאם נבחן את ההשלכה של הפרשנות למובן ה"צלם" נגיע למסקנות חדשניות ביחס למסורת התלמודית, שהיא המסורת שעל רקעה צריך לקרוא את כל הפסיקות ההלכתיות של הרמב"ם.
התלמוד זה הקאנון ההלכתי המחייב, לדעת הרמב"ם. התלמוד מנקז לתוכו את כל הספרות התלמודית, כמובן שגם את המשנה, הברייתות, האגדה והרמב"ם בעיקר מתבסס עליו. למרות **שלרמב"ם של אמביוולנטיות** **ביחס אליו**: מצד אחד זה הקאנון האחרון ומצד שני יש לו הסתייגות ממנו. בניגוד לרמב"ם, לרוב בעלי ההלכה אין את היחס הדו משמעי לתלמוד.
הרמב"ם רוצה לייתר את התלמוד מבחינת מקור לעיון אינטלקטואלי ומימוש האידיאל של תלמוד תורה, אך מצד שני- מתייחס אליו כטקסט האחרון שמחייב את כולם.
הרמב"ם רוצה לייתר את התלמוד באמצעות:
1.מספק חיבור בהיר וקוד' ללא דיאלקטיקה(משנה תורה), בניגוד לתלמוד שהוא לא ספר חוק במובן הפשוט.
2.הוא רוצה באמצעות הספר לשנות את האידיאל של תלמוד תורה- לא דיון בסוגיות, את זה תחליף התורה לאמיתה, כלומר עיון בדברים פילו'. הוא רוצה שיפנו זמן למימוש כדי להגיע לשלמות השכלית.

הסטייה של הרמב"ם מהפרשנות התלמודית לעניין הצלם גם גורמת לו(בתוך המסגרת השמרנית) לסטות מההלכה התלמודית ולהציע נורמות ששונות באופן דרמטי מההלכות התלמודיות. יש לכך השלכות בשני תחומים מרכזיים: עונש המוות ומצוות הפריה והרבייה.

***עונש מוות*הלכות סנהדרין יא, י**-
צריכין בית דין להתיישב בדיני נפשות ולהמתין ולא יאיצו. וכל בית דין שהרגו נפש בשבע שנים הרי אלו חבלנין. אף על פי כן אם אירע להם להרוג בכל יום ויום הורגין

אחד האפיונים הבולטים במסורת התלמודית, החל מהמשנה ועד התלמוד, זה ההסתייגות המפליאה מעונש מוות. היא מפליאה משתי סיבות:
1. משנה מסכת מכות-(סוף דיני נפשות)- בית דין שהורג אחת ל7 שנים הוא בית דין חבלנין. אם ר' עקיבא וטרפון היו צריכים להחליט בקשר לעונש מוות- לא היה נהרג אדם לעולם. זוהי אמרה מאוד דרמטית במיוחד כשקוראים אותה על רקע פס' המקרא שמונים עשרות עבירות שעליהן נאמר "מות יומת"(כלומר, לכאורה, צריך להרוג דיי הרבה-יש עשרות מקרים שעונשים זה עונש מוות, אז איך ייתכן שאף אדם לא היה נהרג לעולם?).
2.רקע נוסף- לפי החוק הרומי מופיעים לא מעט עונשי מוות. זה היה החוק שרווח באותה תק'.
בשנים שפעלו התנאים התחוללה החמרה בענישה בחוק הרומי והוספו עוד עבירות שעונשן מוות. על רקע זה, באים התנאים ומסתייגים מעונש המוות. ההסתייגות הזאת היא לא רק הסתייגות חוץ הלכתית, דיי ברור שהם עושים מאמץ כדי לעשות מכשולים דיוניים (פרוצדוראליים) שיימנעו המתת אדם. זה ברור לפי הפרוצדורה הפלילית המסורבלת שמופיעה בדיני נפשות. שם מובאות שלוש דעות שהן אותה דעה עצמה שמובעת במילים שונות (אחת ל7 שנים, אחת ל70 שנה ומעולם(ר' עקיבא וטרפון)- אבל ברור שזאת הפלגה לאותה השקפה, שבעיקרון לא צריך להרוג).

על רקע העמדה הזו ,שהיא אופיינית למוסרת התלמודית, שהיא מרשימה ברדיקאליות שלה, אומר הרמב"ם בית דין צריך להיות מאוד זהיר בעונש מוות,הוא מצטט את הדעה של 7 שנים **ומוסיף הסתייגות שלא מופיעה במשנה**-" אף על פי כן אם אירע להם להרוג בכל יום ויום הורגין". זה בא כסייג למה שנאמר קודם לכן. מצד אחד- מצטט את המשנה, אך באותה נשימה- מסייג את האמרה הקיצונית הזו. המשנה מביאה שלוש דעות שהן השקפה אחת- גינוי על בית דין שממית (פעם ב7, פעם ב70 ושלא ממית בכלל). בהינתן שיש עבירות שעונשן מוות, היית מניח שיהרגו עשרות אנשים בשנה אם לא יותר. אז אם מישהו מחללי שבת, דינו מוות, לדוג'- איך בכל זאת, בפועל, לא פוסקים לו עונש מוות?
בית דין שהרג אחת ל-7 שנים הוא קטלני, זה אומר שהם מתנגדים לעונש מוות. זוהי עמדה שמבטאת הסתייגות מעונש מוות- טענה נורמטיבית על מה ראוי שיהיה. הדבר הזה לא נשאר רק כהערה ביקורתית בהליך,אלא בדיני נפשות יוצרים מכשולים דיוניים-פרוצדוראליים על עונש מוות בפועל.
הרמב"ם מצד אחד מצטט את העמדה הזו ובאותה נשימה מסתייג ממנה. הוא אומר שנכון שאם בית דין הרג אחת ל-7 שנים הוא חבלני, אבל אם יש צורך הם יכולים להרוג כל יום. זה ציטוט שממתן את המשנה.

**מורה הנבוכים חלק ג, יח**שייך לפרקים שעוסקים בתפיסת ההשגחה של הרמב"ם.
אחרי שהקדמתי שההשגחה מיוחדת למין האדם לבדו מכּל מיני בעלי-החיים, אומר אני שידוע שאין מין נמצא מחוץ לדעת. אלא המין ושאר הכוללים הם עניינים שבדעת, כפי שאתה יודע, וכל נמצא מחוץ לדעת הוא פרט או פרטים דווקא. כאשר יודעים זאת, יודעים שהשפע האלוהי הנמצא דָּבֵק במין האדם, כלומר, השׂכל האנושי, אינו אלא השׂכלים הפרטיים הנמצאים, והוא מה ששָפַע על ראובן ועל שמעון ועל לוי ועל יהודה.
מכיוון שכּך, מתחייב, על-פי מה שציינתי בפרק הקודם, שכּל פרט מבני-האדם שבהתאם להכנת החומר שלו וללימודיו זכה לחלק גדול יותר מהשפע הזה, תהיה ההשגחה עליו בהכרח גדולה יותר, אם ההשגחה הולכת בעקבות השׂכל, כפי שציינתי. לכן אין ההשגחה האלוהית שווה על כל פרטי מין האדם. אלא השוני בדרגת ההשגחה עליהם הוא כשוני בדרגת שלמותם האנושית.

מהי השגחה? לפי התפיסה העממית, יש אל בשמיים והוא משגיח על בנ"א כמו שהורה משגיח על ילדיו. הוא סוג של אישיות, הוא רואה אותך, בוחן את מעשייך ולפי המעשים הוא מתייחס אלייך. הוא כל יכול מהבחינה הזו שהוא מכיר את כל מעשייך ואת כוונותיך. ה' הוא משגיח אולטימטיבי במובן הזה שהוא לא רואה רק את המעשים, הוא גם רואה את הכוונה הפנימית(כמו יס"נ).
הרמב"ם שולל את העניין הזה בצורה גמורה, כי ה' הוא לא אישיות והוא לא בוחן בצורה שבני אדם משגיחים זה על זה. ההשגחה נעשית באופן לגמרי אחר. השגחה היא פילו' בלבד. זוהי **גישה שהפוכה לגישת העממית**. מה זה "להיות מושגח" עפ"י הרמב"ם? זה לא שה' מסתכל עלייך, ה' הוא לא סוג של אישיות שבוחנת אותך. להיות מושגח זה ליטול חלק בחוכמה האלוהית. ה' הוא מעין שכל מושלם והשכליות שלו זה שפע שמשפיע על המציאות. השכליות מעניקה סדר ורציונאליות בחוקיות הארצית והיא זו שהופכת אותנו ליצורים רציונאליים ומוציאה את השכל שלנו מהכוח אל הפועל. ככל שהכוח יוצא יותר לפועל, אתה מתקרב יותר לאל. ככל שהשכל מתפתח האדם נוטל חלק גדול ליותר באל. אנשים שלא פיתחו את שכלם בכלל והם סכלים, הם נוטלים חלק קטן יותר מהשכל של האל **ומי שמצליח לפתח את שכלו באופן מלא הוא בצלם האל.**יציאה מגן עדן= ירידה מהשכליות.
מושגח= השכל של ה' שורה עלייך. להיות מושגח זה כשאתה משגיח על עצמך, כי בצורה זו אתה פועל באופן רציונאלי. ומי נוהג באופן רציונאלי? רק מי שמתקרב לשלמות. מי שפועל ברציונאליות פחות חשוף לסכנות ופחות פגיע כי רציונאליות היא, בין השאר, היכולת להתגבר על סכנות ופגיעות. כאשר אתה אדם רציונאלי אתה מתחמק מפגיעות כלכליות,פגיעות בגוף ופגיעות שבטבע.
ולכן ככל שאתה נוטל יותר חלק בשכל האלוהי אתה יותר מושגח, וגם להיפך. אלה שהם סכלים גמורים הם לא מושגחים והם נטולים ביד הגורל והמקרה והיכולת שלהם לעקוף סכנות היא יותר נמוכה, היכולת שלהם מוגבלת ובמובן הזה הם פחות מושגחים. ולכן הם גם פחות בעלי ערך, בעייני הרמב"ם, ככל שאתה יותר בצלם יש לך ערך פנימי יותר גבוה ולכן אתה זכאי ליותר כבוד, לסכלים, בניגוד לכך, יש סוג של בהמיות.
לפי עיון זה מתחייב בהכרח שתהיה השגחתו יתעלה על הנביאים רבה מאוד ובהתאם לדרגותיהם בנבואה. להיות נביא זה להיות פילו'- נביא הוא יותר מושגח כי יש לו דרגת שכליות יותר גבוהה. זה לא בגלל שה' ,כאישיות, "אוהב" אותו יותר, אלא בגלל שהוא לוקח חלק גדול יותר בשכל האלוהי.
ושתהיה השגחתו על המעולים ועל הצדיקים בהתאם למעלתם וצדקתם. זה לא בגלל שהם צדיקים, צדיקים לפי הרמב"ם הם יודעי שכל.
כי אותו שיעור של שפע השׂכל האלוהי הוא אשר דובב את הנביאים, והִנחה את מעשׂי הצדיקים בדרך הישר,
להיות צדיק זה לקחת חלק בשפע האלוהי שהוא שפע שכלי ומשום כך, האדם מושגח במובן זה שהוא לא נתון לפגעים שאנשים שפועלים באופן לא רציונאלי חשופים להם.
והביא לידי שלמות את החוכמות שהמעולים ידעו. ואילו הבורים הממרים(אלה שפועלים באופן בלתי מוסרי, בלתי רציונאלי. יש זהות בין הפעולה הלא מוסרית לבין האי רציונאליות) - שפל עניינם בהתאם להֶעְדֵּר שפע זה מהם(הם נעדרים צלם ה'=המימוש בפועל של השכליות). הם משתלבים במערך שאר בעלי-החיים. נמשל כבהמות נִדמו (תהלים מ"ט, 13, 21). לכן קל להורגם. יתר על כן, נצטווינו לעשׂות זאת לשם התועלת
האנשים הלא מוסרים לא שונים מבהמות, אמנם יש להם פוטנציאל אך הוא לא ממומש, ולכן הם לא בצלם וקל להורגם. בנוסף, למה מותר להרוג את אותם ממרים? מותר להרוג אותם כי הם נטולי ערך, הם לא נוטלים חלק באלוהות הם לא מימשו את השכליות שלהם. ככל שהשכליות בדרגה גבוהה יותר, יש נוכחות אלוהית גבוהה יותר- זה מבטא את ההשגחה ולכן הוא מונע ממך למות ומעניק לך את הערך. ולכן אסור להרוג אותך(אם אתה בצלם) גם מנק' מבט משפטית,כי אתה ,כיצור רציונאלי, שומר חוק.
אלה שהם ממרים שפועלים באופן בלתי רצוני ובלתי רציונאלי, מותר להרוג אותם לשם התועלת ואין שום מניעה בהריגתם כי הם נטולי ערך. הרמב"ם לא קונה את הרעיון שכולם נולדו בצלם ולפיו אלה שלא מממשים את הפוטנציאל- הם בהמות. במובן זה הוא סותר את התפיסה המודרנית שהיא כמו התפיסה הקדומה שלאדם יש ערך לא משנה מה- תפיסה הומניסטית. הרמב"ם שולל את העניין הזה- מי שנמצא בשפל המדרגה האנושית משתלב במערך בע"ח.

**שיעור מס' 23- 17.01.13
חומר לבחינה:**
1,2, 9,10, 11, 13, 29, 30, 31, 35

הרמב"ם מקיש מעניין ההשגחה לעניין ההמתה. אותם אלה שאינם מושגחים, הם נמשלים לבהמות ולכן קל להמית אותם דרך ענישה. יתר על כן, אנו מצטווים לעשות זאת לשם התועלת.
התפיסה של הרמב"ם נעוצה בתפיסה שלו לעניין הצלם, אלו שני צדדים לאותו מטבע. להשכיל את ה' זה להיות מושגח על ידיו. אחת המשמעויות המעשיות של השכלה זה לדעת לנהל עניינים באופן רציונאלי, ובצורה זו פחות חשופים לפגעי המציאות. רוב הפילו' חשבו שאושר אמיתי כרוך ברציונאליות ואנשים שהם לא כאלה- הם נידונים מראש לסוג של דכדוך. הם סובלים ממאניה דפרסיה- מצבי רוח משתנים כי היכר הנאותיהם הם מהסוג הגופני בלבד (זה מאניה לא דרך המונח הקליני). רוב הפילו' חשבו שרציונאליות היא היא האושר. כשמישהו מושגח אנחנו בד"כ מתכוונים בשפה העממית שבגלל שהוא צדיק ה' שומר שלא יקרו לו צרות, אך במובן הפילו' השגחה זה משהו שונה. הכוונה היא שלהיות מושגח זה ליטול חלק מהשפע האלוהי ,ובאופן כללי, זה יציל אותך מפגעי היום-יום.
להשגחה יש שני מובנים:
-ידיעה
-דאגה
זו התפיסה העממית.

מה קורה לרשעים? הם נטולי ערך, הם כבהמות נדמו ומאחר והם נטולי ערך והם לא בצלם הם גם לא מושגחים ולכן הם ניתנים לשיפוט ולעונש מוות. זוהי גישה הפוכה למסורת התלמודית שיצאה נ' עונש מוות, כיוון והם סברו שהצלם לא קשור לדרגה הרוחנית, זה נתון שיש לכל אדם. אדם לא בהכרח נפגם אם הוא חטא, ואפילו אם הוא חטא- הוא עדיין בצלם. אך הרמב"ם מציג גישה שונה לחלוטין. הדבר בא לידי ביטוי גם פה:
**הלכות מלכים ג י,**כל ההורג נפשות שלא בראייה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחדאו שונא שהרג בשגגה (מקרים שלפי ההלכה התלמודית לא ניתן להעמיד לדין )- יש למלך רשות להורגו כדי לתקן העולם. והורג רבים ביום אחד ותולה ומניח תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר רשעי עולם.
זה חוק המלך בעייני הרמב"ם.

בפועל אין דרך להרשיע הרשעה שתביא לעונש מוות- כי יש קושי פרוצדוראלי. ההליך הפלילי יוצר מכשולים פרוצדוראליים להרשעה ואח"כ הם אומרים(ר' טרפון ור' עקיבא) שהם גם ככה לא היו הורגים.
הר"ן חי במאה ה-14 בספרד וההליך הפלילי יצר אצלו מבוכה גדולה והוא עשה הבחנה בין הדין של הסנהדרין ומאז זה השתרש.
לדעת הרמב"ם יש להרחיב את סמכויות המלך כדי לאפשר לו להגן על החברה. הרמב"ם- התפיסה התנאית בנוגע לצלם הייתה זרה לו ולכן אין לו שום בעיה להרחיב את סמכויות המלך. התנאים חשבו על המלך באופן הרבה יותר מצומצם כי הם חשבו שלהרוג אדם זה פסול, גם למלך זה פסול.

***ענייני פרייה ורבייה***מה הייתה עמדת חז"ל וההלכה לגבי הנו'? התפיסה הייתה שזוהי הייתה אחת המצוות החשובות ביותר.
**תוספתא יבמות ח (מהד' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח"ו, עמ' 75):**
ר' אלעזר בן עזריה אומר: כל שאינו עוסק בפריה ורביה מבטל את הדמות שנא' 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם' וכתיב 'ואתם פרו ורבו'
בן עזאי אומר: כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנא' 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם ואתם פרו ורבו
אמר לו ר' אלעזר: נאין דברים כשהן יוצאין מפי עושיהן, יש נאה דורש ונאה מקיים, בן עזאי נאה דורש ואין נאה מקיים
אמר לו מה אעשה חשקה נפשי בתורה ויתקיים העולם על ידי אחרים

ר' אלער-מי שאינו עוסק בפריה ורבייה (רווק או נשוי ללא ילדים) מה הוא עושה? הוא מבטל את הדמות. על איזה דמות מדובר? דמותו של האל. למה? כי ה' מתגדל באופן כזה או אחר מכוח הדמויות שבני האדם יוצרים, על ידי זה שהם יולדים ילדים. אם נמנעים מכך, אז בעצם מונעים יצירה של צלם האל ובכך ממעטים את דמות האל ופוגעים באל. אם נמנעים מללדת אז פוגעים בצלמים, כי כל תכלית האדם היא ללדת ילדים ולרבות את הצלמים והדמות. כלומר, משכפלים לא רק את עצמם, אלא גם את צלם האל.
בן עזאי אומר- על האדם יש את חובת מצוות הפריה והרבייה כדי לרבות את הצלם ומי שנמנע הוא פוגם בצלם והוא כמו רוצח. מי שנמנע הוא דומה לרוצח, הוא ממעט את הדמות. הוא לוקח את מה שאמר אלעזר והולך איתו צעד נוסף- לא רק שפוגעים בה', מי שלא פרה ורבה, הוא כמו רוצח- אלו שני צדדים של אותו מטבע. יש ניסיון להעמיד את שני הנו' על אותו מישור, שניהם נוגעים לכך שאתה פוגע באל וממעט את דמותו- זה דבר מאוד חמור מבחינה דתית.
הדרשה מקבלת טוויסט: ר' אלעזר אומר: אתה,בן עזאי, מפתח את דברי ואתה בעצמך לא התחתנת ולא הבאת ילדים. אתה שלוקח את הרעיון של פריה ורביה למקום קיצוני - תראה איך אתה מתנהג? אתה פועל באופן הפוך ממה שאתה מטיף וממה שאתה רואה כאידיאל האולטימטיבי.
מה עונה לו בן עזאי? הוא אומר שחשקה נפשו בתורה. "מה אעשה?"- מה הכוונה בכך?הוא אומר: אתה צודק, אבל אני לא יכול לעמוד באידיאל הזה כי "חשקה נפשי בתורה". יש לביטוי כמה משמעויות: "חשקה"- אני, יש לי חשק לתורה ולא לנשים, אין לי משיכה לנשים. הוא חיי חיים של תורה,עיון וזה תופס את כל כולו ובאופן רגשי הוא לא יכול לממש את האידיאל הזה.
העובדה שהוא הגיע לשיא של לימוד תורה מביא אותה לדרשה שמי שנמנע הוא כאילו רוצח, אך הוא לא יכול לממש את זה. יש פה ניגוד בין חיי תורה, התבוננת ועיון לבין חיים של מיניות ארצית, הקמת משפחה, הולדת ילדים, פרנסה ועוד. שתי האו' הן ניגוד חריג. זוהי טרגדיה אישית כי ברור שהתורה לא תומכת בניגוד הזה, אפילו לאיש כמו עזאי. זה מדרש תלמודי מרתק ופרדוקסאלי- אידיאל אל מול חוסר יכולת לממש. עזאי מכיר בפגם שבמצב שבו הוא נמצא ואז הוא אומר "יתקיים העולם בידי אחרים".
אצל חז"ל מעמידים את הנו' כערך עליון, זה נובע מהתורה עצמה.

**רמב"ם הלכות אישות פרק טו**הלכה א': האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה א מותר, במה דברים אמורים בשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פריה ורביה אבל אם לא קיים חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה שנ' (בראשית א' כח, נח ט' א, נח ט' ז') פרו ורבו
אישה שהסכימה שבעלה יפסיק לקיים איתה יחסים זה בסדר גמור כי זוהי ז' של האישה. כלומר, זה מתחיל בצורה מעט מפתיעה. מתי הויתור שלה הוא ויתור תקף? רק אם הוא קיים את המצווה- בן ובת. ברגע שהוא קיים את זה והאישה פותרת אותו מכך, זה בסדר.

הלכה ב': האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה

יש חובה מגיל 17 ומגביל את זה באם הוא עוסק בתורה ועוד..

**הלכה ג**: מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו, אבל אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה ואפילו היו לו בנים שמא יבוא לידי הרהור
הרמב"ם אומר שיש גם יוצא מן הכלל, חריג אחד, הלוא הוא- הלכת בן עזאי. מי שחשקה נפשו בתורה ולא נשא אישה אין בידו עוון. הוא מסתמך על הסיפור של בן עזאי אבל במקום לראות אותו כמשבר אישי הוא הופך אותו לנורמה, שאולי יכול לחול רק על יחידי סגולה, אבל האופציה הזו קיימת. זה כמובן, בגלל שהרמב"ם חושב שבמצבים האלה- ילדים ופרנסה ומשפחה הם נטל מיותר. בצורה זו אתה אפילו ממלא את האידי'. לפיו, "להוליד ילדים", בניגוד לסיפור התלמודי, זה לא להרבות את צלם האל, אין קשר בין הולדה לבין צלם האל. כשמולידים אז יוצרים פוטנציאל לצלם, אבל לא צלם בפועל. אם האדם בצלם או לא, זה לא אינטרס של אל- הוא לא יתמעט אם אנשים לא יהיו בצלם, והוא לא ישתנה אם לא יולידו ילדים. לפי הרמב"ם הגישה של חז"ל היא מעין עבודה זרה. כי להיות בצלם זה להשיג את הדרגה השכלית הגבוהה ביותר- מה קורה כשאתה יורד מהדרגה השכלית? אתה יצור שכלי שנוטה אחרי הדמיונות. הרמב"ם אומר שלהיות במצב השכלי האופטימאלי זה לא ליטות אחרי היצרים. הרמב"ם מחזיק בתפיסה שחושבת שמיניות ושכליות הם ניגוד חריף ביותר וככל שמתעלים באופן שכלי, אז מתרחקים מהיצרים ולכן שמי שהגיע לדרגה של בן עזאי אין להתפלא שהוא התרחק מעניינים שקשורים במיניות. בעיני הרמב"ם זהו מימוש האידי' וזה מתאים ליחידי סגולה בלבד.

חלק א' פרק ז' – הרמב"ם מסביר בפרק מה זה "להוליד"
ילד. המשמעות המובנת במלה זאת ידועה, והיא הלידה: וילדו לו בנים (דברים כ"א, 15). אחרי-כן הושאל ביטוי זה להבאת הדברים הטבעיים לידי מציאות(הרבה פעמים יצירה של דברים זה גם לידה, אז יולדו זה גם יוצרו): בטרם הרים יֻלָּדוּ (תהלים צ', 2). הוא אף הושאל לציין שהארץ מצמיחה מה שהיא מצמיחה, תוך דימוי ללידה: והולידהּ והצמיחהּ (ישעיה נ"ה, 10).
כן הושאל הביטוי למאורעות הזמן המתחדשים(כל מיני אירועים בהיסטוריה) כאילו הם דברים שנולדו: כי לא תדע מה ילד יום (משלי כ"ז, 1). הוא הושאל גם למה שהמחשבות מחדשות, ולסברות ולשיטות המתחייבות מזאת, כמה שנאמר: וילד שקר (תהלים ז', 15)(כלומר היו לו מחשבות של שקר). ובהוראה זאת נאמר: ובילדי נכרים יַשְׂפִּיקוּ (ישעיה ב', 6)-זה ביטוי שאנשים הולכים אחרי ההשקפות הזרות של עובדי האלילים: די להם בסברותיהם, כפי שאמר יונתן בן עוזיאל עליו השלום בפרשו זאת: ובנימוסי עממיאאזלין-ובחוקים של הגויים הם הולכים.
על-פי משמעות זאת, מי שהורה למישהו דבר-מה ולימדו סברה, הרי הוא כאילו הולידו, מבחינה שהוא בעל הסברה הזאת. במשמעות זאת נקראו תלמידי הנביאים בני הנביאים(כי הם לא נולדו לידה פיזית, אבל הנביאים הורישו לילדי הנביאים את הסברות ואת הדעות), כפי שנסביר בדבר שיתוף השם בן.
על-פי השאלה זאת נאמר על אדם: ויחי אדם שלֹשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו [ויקרא את שמו שת] (האל ברא את האדם בדמותו ובצלמו ואז אחרי 130 שנה הוא ילד את שת ושת נולד כצלמו כדמותו של האדם, כלומר זה לא רק שהאדם הראשון נוצר בצלם, גם כשהוא מוליד הוא מוליד אדם שהוא בצלם וההולדה היא תהליך של שכפול הצלם.(בראשית ה', 3), וכבר הוסבר לך לפני-כן מה היא משמעות צלם אדם ודמותו=להיות בעל שלמות שכלית, האם ניתן ללדת אדם במצב כזה?לא. ומכאן שכּל הילדים שקדמו לו(היינו:קיין והבל) לא הגיעו לכך שתהיה להם הצורה האנושית באמת, אשר היא צלם אדם ודמותו ואשר נאמר עליה: בצלם אלהים ובדמותו8. ואִילו על שת אשר לימד אותו אדם הראשון והביאו לידי הבנה, ובשל זאת הגיע לשלמות האנושית נאמר: ויולד בדמותו כצלמו (בראשית ה', 3)- כלומר, מה הכוונה כאן? שת הגיע לשכליות, אז מה זה בצלמו ובדמותו? כאן ה"לידה" היא במשמעות של הוראה. הכוונה שהביא אותו לדרגה השכלית הגבוהה וזה בניגוד לקיין והבל שלא הגיעו לדרגה הזו, רק שת הגיע לדרגה הזו. לפי הרמב"ם ללדת זה לא להוליד, זה ללמד.
מכאן למדת שכּל מי שלא הגיע לכך שתהיה לו הצורה הזאת(=השכל), אשר ביארנו את משמעותה, אין הוא בן-אדם אלא בעל-חיים, שתבניתו ומִתארו תבנית בן-אדם ומִתארו, אלא שיש לו יכולת - שאין לשאר בעלי-החיים - לגרום מיני פגעים ולעשׂות מעשׂים רעים-מה שהופך אדם לאדם זה שכל שהופך אותו להרע. זאת מכיוון שהמחשבה ושיקול-הדעת, שיש לו, מוכנים להשׂגת השלמות שלא הושגה. הוא מפעיל אותם במיני תחבולות הגורמות בהכרח למעשׂים רעים והמולידות פגעים. מכאן, שהוא כביכול דבר הדומה לבן-אדם או המחקה אותו. וכן היו ילדי אדם אשר קדמו לשת. ואמרו במדרש: כל אותן מאה ושלושים שנה שהיה אדם נזוף בהן היה מוליד רוחות, והכוונה שדים, וכאשר נרצה, הוליד דומה לו, כלומר, בדמותו כצלמו, שנאמר: ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו (בראשית ה', 3)- כאשר השתפר הוליד מי שדומה לו. שדים- כ"כ רעים שהמונח ראוי שיחול עליהם. רק בבן השלישי הוא הגיע להישג החינוכי הזה. כשהוא עלה בחזרה לשלמות השכלית, רק אז הוא חינך את בנו השלישי כראוי.

**מורה הנבוכים חלק א, לד**למה לא ראוי שהאדם יעסוק בפיזיקה ומטאפיזיקה באופן מיידי? הוא מביא 5 סיבות.
הסיבה החמישית היא העיסוק בצרכים ההכרחיים של הגוף שהם השלמות הראשונה, ובמיוחד אם נוסף לכך העיסוק באשה ובילדים, מה גם אם נוספה לכך בקשת מותרות החיים, שהפכה תכונה מושרשת היטב בתוקף דרכי החיים והמנהגים הרעים; כי - כפי שהזכרנו - אפילו אדם שלם, כאשר ירבה לעסוק בעניינים אלה ההכרחיים, לא כל שכן הלא-הכרחיים, ותשוקתו אליהם תגבר(כל ענייני המותרות למיניהם), תחלשנה בו התשוקות העיוניות ותוּצפנה(כשאתה מספק את היצרים והתשוקות, בעצם הנטייה לכיוון העיון הולכת ונחלשת), ובקשתו אותן תהיה ברפיון, ברישול ובתשׂומת-לב מועטת. אזי הוא לא ישיג את אשר בכוחו להשׂיג, או ישיג השׂגה משובשת, שהשׂגה ואי-יכולת משמשים בה בערבוביה.
בתוקף הסיבות האלה כולן, הדברים האלה ראויים ליחידי סגולה מאוד ולא להמון. לכן יש להסתירם מן המתחיל ולמנוע אותו מלפנות אליהם, כשם שמונעים ילד קטן מלאכול מאכלים גסים ומלהרים משאות
מבחינתו, אחד הדברים שמונעים את הדבר הזה זה עול הפרנסה ועיסוק באישה וילדים, זה עומד בניגוד להגעה לשלמות השכלית.
כל זה דוג' להשפעה של התפיסה הפילו' לתפיסה ההלכתית. רואים את זה גם בנו' של עונש מוות ומצד שני התפיסה שהאידיאולוגיה הפילו' שהיא השלמות- עומדת בניגוד חריף לחיי משפחה ופרייה ורבייה.

1. הגר גורשה מבית אברהם. הלכה במדבר ואז ה' פקח את עיניה ווהיא ראתה באר. כלומר מדובר על משהו שכלי ולא על ראיית העין. כל הדוג' הבאות שהרמב"ם מביא גם באות לחזק את הטענה הזו ש"פקח" זה בהקשר של משהו שכלי ולא בהיבט של ראיית העין. [↑](#footnote-ref-2)