99-575-01

17/10/13

**כללי**

7 בחנים (9 סה"כ וייבחרו 7 הכי גבוהים) – סה"כ 14%.

מבחן סופי – 86%.

באתר הקורס – טקסטים ומאמרים

**מבוא**

**הרמב"ם (ר' משה בן מימון)** – היה גם איש הלכה וגם פילוסוף. בניגוד לאישים אחרים שהיו גם פילוסופים וגם אנשי הלכה הוא היה הגדול שבהם, אם לא הכי גדול בתולדות המסורת היהודית בלבד. הוא כתב את הספר הפילוסופי הידוע ביהדות **'מורה הנבוכים'** וגם כתב את ספר ההלכה הטוב ביותר – **משנה תורה, הי"ד החזקה** (ע"ש 14 הספרים בחיבור). **היד החזקה מהווה קודיפיקציה של ההלכה.**

**היצירות הללו של הרמב"ם הינן נדירות ביותר ולא רק במסורת היהודית אלא גם במסורת המערבית** – קשה לחשוב על אדם שכתב **2 חיבורים בשני תחומים כה שונים.** מצד אחד, **בתחום ההלכה** – המשפט של התורה (חוקים וכללים) ומצד שני, **בתחום הפילוסופיה** – זהו **החיבור החשוב ביותר במסורת היהודית**. קשה למצוא תופעה כה נדירה בתרבות מקבילה –באסלאם או בנצרות – למרות שהיו אנשי הלכה ורוח ברמתו של הרמב"ם.

**היחס שבין שני התחומים הללו תפס מקום נכבד בעולמו של הרמב"ם! מכאן החשיבות שבדיון בקשר בין שני התחומים הללו.**

**היחס בין פילוסופיה והלכה – מבוא**

יש **להתייחס למס' מישורים** ביחס בין שני התחומים הללו:

1. **הפילוסופיה של ההלכה/ החוק** – קיים ענף בפילוסופיה שבו בוחנים את **התחום של משפט מנק' מבט פילוסופית**. המשפט מעלה הרבה שאלות פילוסופיות, תיאורטיות בהן עוסקים לא מעט פילוסופים. **כל אותן שאלות ביחס לחוק ולמשפט אפשר באותו האופן לשאול ביחס להלכה שהיא למעשה מע' של חוקים, תקנות וכללים**. ביחס להלכה ניתן לשאול: מהו חוק? איך אפשר להגדיר חוק? מה ההבחנה בין חוק למוסר? האם יש גבולות למשפט של ההלכה?

**התיאוריה של ההלכה** – הרמב"ם כמי שהתעניין מאוד בפילוסופיה וכל דבר שעסק בו, עשה זאת לא רק מנק' מבט הלכתית אלא גם **מנק' מבט של הפילוסופיה ואותן שאלות תיאורטיות.**

1. **השפעת התפיסות הפילוסופיות של הרמב"ם על פסיקותיו/ הכרעותיו בהלכה** – כאיש הלכה **הרמב"ם עסק במס' דברים עיקריים:**
	* **פרשנות של ההלכה** – **פירוש המשנה** למשל.
	* **קודיפיקציה של ההלכה** – הוא יצר **סוג של קוד מכלל החוקים של ההלכה**. (בדומה למעשה לחלוקה של הקוד האזרחי – חוק העונשין, חוק הנזיקין וכיוב). **בפעולתו זו הוא התנהל כמעין מחוקק**.
	* **פסיקה** – פוסק הוא מי **שמקבל שאלות הלכתיות וכותב תשובות**. מדובר בפעילות אחרת לחלוטין בתחום של ההלכה – **מצד אחד אין זו פרשנות ומצד שני אין זו חקיקה!**

בהינתן שהרמב"ם היה איש הלכה מצד אחד ומצד שני היה פילוסוף – לא רק עסק בשאלות הנוגעות לחוק אלא עסק בשאלות מגוונות ביותר שבמישרין לא נוגעות לחוק. **יש לא מעט שאלות פילוסופיות שלא נוגעות לעניין הלכתי אבל במובנים מסוימים לעמדה שהוא נקט ביחס לשאלות אלו יש זיקה למערך שלם של שאלות הלכתיות.** נשאלת השאלה – **כאשר הרמב"ם הביע עמדה, פיתח גישה או השקפה בשאלה פילוסופית מסוימת האם מדובר היה באופן אוט' בהשפעה על התחומים ההלכתיים בהם עסק ועד כמה השפיעה?** ניתן להגיד מראש שיש לא מעט השפעות, גדולות וקטנות גם מתחומים שלא קשורים למשפט, על תחומים הלכתיים בהם פסק ועסק.

*אלו הם קשרים מורכבים ומעניינים שעל מנת לחשוף אותם יש לעמוד על טיב העמדות שלו בשני התחומים הנ"ל.*

כאשר דנים **בשאלות תיאולוגיות – על האל ויחסו לבנ"א למעשה אלו לא שאלות הלכתיות אלא שאלות מטפיזיות יותר. הרמב"ם עוסק באופן מובהק בשאלות אלו**.

**לרמב"ם היו עמדות מאוד מובהקות, רדיקליות ביחס לשאלות תיאולוגיות** – מיד עולה השאלה האם לעמדות אלו הייתה השפעה מכרעת על ההלכה?

1. **"טעמי המצוות"** – **אפשר גם להתייחס לזה בתור טעמי החוקים. כאשר לומדים על חוק מסוים, לומדים את הנימוקים העומדים ביסוד החוקים הללו**: הסבר המושגים, הסבר התכלית, למה העדיפו הסדר זה על פני הסדר אחר, מה היתרונות של הסדר זה וכיוב.

מדובר בענף במחשבת ישראל המנסה לעשות את אותו הדבר ביחס למצוות בהלכה היהודית – **ביחס למצווה מסוימת מבקשים להסביר את הנימוק לביצועה, את התכלית העומדת בבסיסה. ההנחה היא שיש סיבה, נימוק מתאים לכל מצווה המוזכרת בתורה.** דוג' למצוות: התפילה היומית שמורכבת מ3 חלקים, האיסור לאכול בשר וחלב, תקיעה בשופר בראש השנה, בניית סוכה בחג מסוים וכיוב. **ההנחה היא שבכל פעם שניתנה לנו מצווה בתורה שלאחר מכן התפתחה בתושב"ע – יש למצוות אלו הסברים, טעמים. הדבר הזה דומה ללימוד החוקים.**

**התחום של טעמי המצוות הוא ענף של הפילוסופיה היהודית שמנסה לעמוד על טיבם של הנימוקים וההסברים העומדים ביסוד המצוות!**

**הרמב"ם עומד על טעמים אלו בחיבורים שלו** – במורה נבוכים יש **יח' שלמה של 25 פרקים** העוסקת בטעמי המצוות הללו. **עמדתו הנחרצת היא שלכל מצווה יש טעם.**

**הנושא של טעמי המצוות הוא קשה להבנה** – מצד אחד היהדות מונה תרי"ג מצוות ולכל אחת מערך של כללים מעשיים. בנ"א הרבה פעמים שואלים למה הם מבצעים, פועלים בצורה מסוימת, כך ביחס לאותן מצוות. **יש אנשים הסבורים כי אין צורך להבין למה מבצעים או פועלים בהתאם למצוות. עבור אנשים מסוימים מדובר במערך שלם של התנהגות יומיומית. מצד שני, לא מעט אנשים מבקשים להבין את הטעם בבסיס המצווה. לפילוסופים ולא רק להם היה הרצון העז להבין את הטעמים למצוות אלו.** אם יש מאחורי מצווה טעם מסוים – ראוי וחשוב להבינו! **הרבה חושבים כמו הרמב"ם שאין ערך לקיום מצווה אם לא מבינים את הטעם שבה כי אחרת אין תכלית לקיום המצווה. אם כל הרעיון בביצוע המצווה הוא השגת התכלית שלה, אזי ניתן להניח לפי הרמב"ם כי ללא טעם למצווה, אין לה תכלית.**

**מה שהרמב"ם ניסה לעשות במורה נבוכים ביח' של טעמי המצוות** – לקחת **כל מצווה ומצווה ולהסביר אותה באמצעות הטעם והתכלית שלה**. ההנחה שלו אם כך הייתה שלכל מצווה יש טעם ויש להתחקות אחריו! יש ערך גדול לכך ואחרת אי אפשר לקיים מצוות באופן מלא. **הבנת טעמי המצוות קשור בעצם הקיום שלהן**. **הרמב"ם מתייחס לקיום מצוות בלא הבנת הטעם שלהן כמעשה שווא, נטול ערך ואף מעשה מגונה.**

**בניתוח הטעמים שהוא נותן אפשר לראות את הקשר בין פילוסופיה להלכה.**

1. בשיעור הבא.

**לשיעור הבא**

לקרוא הקדמה של הרמב"ם למשנה תורה – אתר של הקורס.

בוחן 1 שבוע הבא (24/10) - על ההקדמה למשנה תורה.

22/10/13

**הקדמה – המשך**

**המישורים שדנו בהם** בשיעור קודם ביחס שבין פילוסופיה להלכה במשנתו של הרמב"ם – קיימים קשרים אדוקים בין מישורים אלו:

1. **הפילוסופיה של ההלכה**
2. **השפעת הפילוסופיה על הכרעותיו/פסיקותיו של הרמב"ם בענייני הלכה**
3. **"טעמי המצוות"** – קיימות **תרי"ג מצוות (613)** מתוכן רמ"ח מצוות "עשה" (248) ו-שס"ה מצוות "לא תעשה" (365). כאמור **הרמב"ם גורס כי מאחורי כל מצווה קיים טעם!**

**סע' החוק אינם מכילים את הטעמים שלהם** – כאשר השופט בבימ"ש רוצה להחיל את הסע' הזה הוא עושה לו ניתוח, פרשנות שמהווה את הטעמים של החוק. עולה השאלה –איך השופט יודע מהם הטעמים אם החוק לא מציין אותם? אפשר לציין את דברי ההסבר לחוק שהם הדיון מסביב לחקיקת החוק אבל אלה לא משקפים באופן מוחלט את החוק ואינם מהווים תוקף פורמלי כיוון שאינם חלק מהחוק.

**לטעמי החוקים חשיבות דרמטית כי בהרבה מקרים הם קובעים מתי יחול החוק, איך ומה תהיה ההכרעה. בכל הנוגע לטעמי המצוות – אפשר להניח כי הדבר דומה אלא שכל התחום הזה שהתפתח במסורת היהודית, ואחד הגורמים המובילים בו היה הרמב"ם, נתפס כתחום שאיננו חלק מההלכה. המשמעות היא שזה נתפס כספרות פילוסופית ולא כספרות בעלת מעמד הלכתי.** אם לספרות הזו היה מעמד הלכתי, היו יכולים לפנות לספרות של טעמי המצוות ולהשתמש בה בהחלת המצוות וההלכות. אך ספרות זו נ**תפסה כחיצונית להלכה מה שנתפס בעיני רבים כתופעה מוזרה. איך ניתן לפסוק פסיקות הלכתיות אם לא יודעים את הטעמים? בסופו של דבר מרבית המצוות לא היה להן טעמים ולכן מדובר היה בתחום מאוד ספקולטיבי**. הדבר נכון גם לגבי פרשנות החוק בישראל – שופט א' מבצע פרשנות משלו ושופט ב' יכול לבצע פרשנות שונה וזאת מאחר שאין טעמים מוגדרים. **מדובר בתופעה אופיינית לכל מע' משפט.** החשיבות של הטעמים באה לידי ביטוי בצורה שבה נחיל את החוק, את הכלל. **בהרבה מאוד מקרים כאשר אין לנו טעמים כתובים וברורים – מבוצעת פרשנות לאותם חוקים, כללים.**

**המטרה של הרמב"ם הייתה לתת טעמים לכל אחת מתרי"ג המצוות ולא להשאיר זאת ללא מענה – זהו תחום פילוסופי גרידא שאיננו דיון הלכתי.**

דוג: המצווה של שמירת השבת – בתורה מצוין כי אלוהים ברא את העולם בשישה ימים ונח ביום השביעי. עד היום מצווה זו נשמרת ומבוצעת אך מה הטעם לחקות את אלוהים? למה עד היום שומרים שבת ולא עובדים? איך אפשר להגיד שאלוהים עבד 6 ימים ונח ביום ה-7 כמו בן אדם? אחת הטענות הבולטות גורסת כי יש סיבות סוציאליות, חברתיות הקשורות לחיי קהילה והטבה עם בנ"א שלא יהיו ברדיפה תמידית אחרי עבודה וקריירה אך זה לא מצוין כך בתורה. טעמים אלו שונים לחלוטין מההסבר התיאולוגי שמצוין בתורה.

1. **הפילוסופיה בתוך ההלכה** – **הפילוסופיה בעיניי הרמב"ם, היא סוג של פעילות, סוג של אידיאל, אורח חיים.** לחיות חיים פילוסופיים זה להיות שקוע בשאלות אלו, לחשוב עליהן וללמוד אותן. פילוסופיה **זה היה בעיניו מפעל חיים, מעין לימוד מתמשך המוביל אותך לשיאים רוחניים** כ**שתכלית הפילוסופיה היא להביא אותך ל*שלמות שכלית***. זה מצב שבו אתה עולה בדרגות ההכרה שלך, ממצב של בורות לידיעת האמת על העולם, עצמך ואלוהים. **בעיני הרמב"ם התכלית הסופית של בנה"א היא מה שהוא כינה *שלמות שכלית – התכלית האחרונה בעלת הערך הפנימי****.* זהו **אורח חיים בעל אופי פילוסופי**. הוא ידע שמעט מאוד אנשים יוכלו להציב את התכלית הזו כאחרונה אבל הוא ידע שהיא זו שתביא אותם לדרגה הגבוהה ביותר. **כל חייו של אדם בעיניו של הרמב"ם מכוונים להשגת המטרה הזו באמצעים שנבנים אחד על השני. תפקיד ההלכה ומע' החוק בעיני הרמב"ם היא להביא את כל הפרטים למימוש התכלית של השגת השלמות השכלית**. מאחר והידיעה הפילוסופית היא התכלית האחרונה והסופית טוען הרמב"ם **שההלכה על כל פרטיה וענפיה נועדה ליצור מסגרת פוליטית, חברתית, קהילתית ואישית להשיג מטרה זו של שלמות שכלית וידיעת האמת על האל**.

**מכאן ניתן להבין שלפילוסופיה , לידיעה הפילוסופית יש תפקיד מרכזי בהלכה בעיני הרמב"ם:**

* **ההלכה מכוונת לקראת הידיעה הפילוסופית כמטרה הסופית שלה**.
* **הרמב"ם הפך את הפילוסופיה לחובה הלכתית וזה בא לידי ביטוי במס' מישורים**:
	+ הרמב"ם בכתיבתו ההלכתית ("משנה תורה") **שילב פרקים פילוסופים כחלק בלתי-נפרד מההלכה**. בספרו האחר **ה'מדע'** בחלק הראשון שנקרא 'הלכות יסודות התורה' – הרמב"ם מסכם בצורה סדורה את העקרונות הפילוסופיים שלו: מהות האל בעיניו, מבנה העולם וכיוב. מדובר על **10 פרקים שאין בהם ולו התייחסות הלכתית, מעשית אחת. מדובר בדבר מאוד נדיר שכן לא ברור מה עושים פרקי פילוסופיה בספר הלכה. זוהי דוג' מאוד מובהקת למקום שנותן הרמב"ם לפילוסופיה בתוך ההלכה**.

24/10/13

**הפילוסופיה בתוך ההלכה – המשך**

**לפי הרמב"ם**, שהיה מאוד ייחודי בעניין זה, **הפילוסופיה היא התכלית של ההלכה**. התפקיד של ההלכה בכללותה על כל פרטיה הוא להביא את האדם לשלמות שכלית, התכלית הפילוסופית. הדבר הזה בא לידי ביטוי באופן שבו הוא פירש את ההלכה והחוק ובהיבטים הטקסטואליים שלו. בספריו הוא מקדיש פרקים נרחבים לתפיסה הפילוסופית שלו מבלי שתהיה נגיעה בענייני הלכה תוך כדי שאלות פילוסופיות מנותקות מעולם ההלכה. זוהי תופעה חריגה ויוצאת דופן ולמרות זאת החיבור שלו בין ענייני הלכה וחוק לענייני פילוסופיה והגות מאפיין את המסורת היהודית בכלל ולא רק את הרמב"ם בפרט. בספר התורה ,חלק קטן מאוד מוקדש למצוות ותיאורן בעוד שהרוב מוקדש לסיפורים, היסטוריה, שירה וכיוב - הרבה דברים שאינם הלכה וחוק. כך גם התלמוד שמכיל לא מעט חלקים שנחשבים לאגדות ובצידם מוסר-השכל וכיוב. מאפיין זה של המסורת היהודית שונה מהספרות היוונית למשל שביצעה חלוקה קשיחה בין ספרי החוק לספרי הגות ואחרים. ***הרמב"ם כן יוצא דופן במובן הזה בכך שהוא מעמיד כאידיאל את התכנים הפילוסופיים! זה חלק מתפיסת הרציונליזם הקיצוני שלו לפיו אי אפשר להפריד את הדת מהפילוסופיה מאחר והתכלית של הדת היא הפילוסופיה.***

**החיבורים המרכזיים של הרמב"ם**

* 'מילות ההיגיון' – סיכום הלוגיקה האריסטוטלית בשפה הערבית שהייתה השפה המדעית בתקופתו של הרמב"ם (נכתב כשהיה בן 17).

*פסוידואפגרפיה* – תופעה של ייחוס כתבים היסטוריים לדמויות היסטוריות שלא כתבו אותם. הרבה פעמים מדובר על דמויות היסטוריות שלא היו קיימות באמת. (למשל הספר 'קהלת' שמיוחס לשלמה המלך – היסטוריוניים מחקריים רבים גורסים שלא הוא כתב את הספר אך זה יוחס לו. אחד ההסברים הם שהספר 'קהלת' מרובה באווירה מהעולם ההלינסטי ולא ניתן באמת לייחס זאת לשלמה המלך). בהרבה מאוד תרבויות ולא רק ביהודית – ייחסו ספרים מסוימים לדמויות היסטוריות – חלקן אמיתיות וחלקן פיקטיביות.

כך גם בעניין הרמב"ם והספר 'מילות ההיגיון' – ניסו לייחס לו את כתיבת הספר לרמב"ם ככל הנראה על מנת לתת לו מעמד גבוה מאחר והרמב"ם נחשב לדמות היסטורית בעלת מעמד מרכזי בספרות הימי-ביניימית.

* **פירוש המשנה** – חיבור זה כשלעצמו הוא **חיבור עצום מקיף ביותר.** **פירוש המשנה הכניס את הרמב"ם לפנתאון של כותבי המסורת היהודית.** הרמב"ם **לקח את המשנה שחיבר ר' יהודה הנשיא וכתב לה פירוש** (בדומה לפירוש רש"י). הספר מהווה פירוש של כל 6 סדרי המשנה בערבית (כמו יתר ספריו). בכתיבה זו שלו יש חידוש דרמטי – עד ימיו כל מי שרשם פירוש לספרות התלמודית, בד"כ כתב פירוש לתלמוד הבבלי. **בהקדמה למשנה תורה – הספר שהפך להיות הספר המחייב, הקנוני שמפרש בצורה הכי סמכותית את התושב"ע הוא התלמוד הבבלי שבעצמו מפרש את המשנה**. ***לפרש ישירות את המשנה זה לא היה כ"כ מקובל אלא היה מקובל יותר לפרש את התלמוד הבבלי***. הרמב"ם ***האמין שרוב היהודים לא מסוגלים לקרוא את התלמוד בגלל האופי המיוחד והמורכב שלו,*** *בגלל השפה הזרה (ארמית)* ***ולכן הוא החליט לפרש ישירות את המשנה ובמסגרת פירוש זה הוא מסכם את עיקרי הסוגיות התלמודיות. כך הוא בעצם עקף את הקריאה של התלמוד הבבלי.***

**לרמב"ם היו מטרות נוספות בכתיבה של פירוש ישיר למשנה דווקא** – הוא **רצה לפסוק הלכה באמצעות גישה ישירה למשנה שהיא הרבה יותר מוקפדת ותכליתית מהתלמוד הבבלי שיותר מתפתל**. בנוסף, הוא רצה ללמד את התושב"ע בצורה יותר יעילה וקלה באמצעות פירוש המשנה ולא התלמוד. **התוצאה היא פירוש שיטתי ל6 סדרי המשנה של ר' יהודה הנשיא**. הרמב"ם כתב את פירוש המשנה במשך 7 שנים (23-30) בתקופה לא פשוטה מבחינתו –הוא ומשפחתו נודדים בספרד ובורחים מפני רדיפות של כתות דתיות שהשתלטו על המדינה. הם בורחים לצפ'-אפריקה ומגיעים למרוקו. אחרי שהות של כמה חוד' במרוקו הם עולים לישראל ומשם עוברים למצרים, קהיר. שם גם נקבע משכנו עד סוף ימיו. **בקהיר הוא מסיים את החיבור העצום הזה של פירוש המשנה. הוא מעיד על התלאות הרבות שנקרו בדרכו הפיזית שהשפיעו על כתיבתו הספרותית.**

**הספר מכיל מעבר לפרקים גם הקדמות:**

* הקדמה למשנה.
* הקדמה לפרק 'חלק' – פרק חלק משום שלכל ישראל יש חלק בעולם הבא למעט מי שהפרק מונה. פרק חלק מכיל גם היבטים אכסאתולוגיים – התחום שבו אנשים מציעים תיאוריות, תפיסות לגבי מה יהיה בסוף הנצחי, לאחר שנמות, בסוף העולם. הכוונה היא שההווה הוא רק זמני ומה שיהיה בסוף הוא נצחי! הסוף הזה מתייחס בין היתר למה שקורה אחרי המוות. הרמב"ם מנצל את ההזדמנות בפרק זה שלא מתייחס לשאלות הלכתיות בכלל וכותב גם מבוא לפרק, הקדמה לפרק. ההקדמה הזו מוקדשת לביאור שאלות כמו 'מהו העולם הבא?', 'מה יש אחרי המוות?' בהקדמה זו הוא מבטא מס' עקרונות באמצעות דיון למשל ב13 העיקרים שלו.
* הקדמה למסכת אבות – 'שמונה פרקים' משום שיש בה 8 פרקים. בהקדמה זו יש התייחסות למסכת אבות שעוסקת בענייני מוסר. בהקדמה הוא מציע את עיקרי האתיקה, המוסר שלו. התפיסה האתית שלו נוגעת לרעיון 'שביל הזהב', דרך האמצע – רעיון שהוא לקח מאריסטו. הוא מציע סיכום של התפיסה של אריסטו עם פירוש שהוא נותן לה ב8 הפרקים עצמם.
* הקדמה לסדר טהרות – פרק טהרות הוא סידור הלכתי מובהק העוסק בענייני טמאה וטהרה. הוא מתייחס לסוגיות טכניות מובהקות לחלוטין. מאחר ומדובר בנושא מאוד מורכב הרמב"ם מאפשר לקורא להתמצא בצורה יותר ברורה באמצעות הסבר על סדר טהרות בהקדמה שלו (מסביר על עקרונות כלליים של הפרק).

הרמב"ם המשיך ללטש ולעבוד על פירוש המשנה כל ימי חייו גם לאחר שסיים לכתוב אותו – כאשר בודקים את כתבי היד של הרמב"ם ששרדו מגלים כי הוא העתיק את הכתבים כל פעם מחדש כדי לשמר אותם וכן כי המשיך ללטש אותם. ביחס לרמב"ם, בניגוד לכתבים היסטוריים אחרים שהשתנו רבות בגלל שהעתיקו אותם כל פעם מחדש, פירוש המשנה שלו שמוכר לנו כיום הוא המקורי שהוא כתב מאחר וזה נשמר לאורך כל הדורות והתק' אצל משפחה אחת ששמרה את הכתב יד. אפשר לראות את כל ההערות שלו והליטושים שביצע במהלך השנים. עד היום יש כל מיני מהדורות וגרסאות של כתב היד לא בגלל שהתחוללו בו שינויים על ידי אנשים שונים אלא בגלל הערות אישיות של הרמב"ם.

* 'ספר המצוות' – הרמב"ם סיכם באופן מסודר את כל תרי"ג המצוות. הוא מחלק את המצוות ל"עשה" ו"אל תעשה". הוא רשם הקדמה לספר ובה הוא מציין מה העקרונות שהנחו אותו בכתיבת המצוות – האם כל המצוות של שמירת השבת נחשבות למצווה אחת או שיש להפרידן וכיוב. הספר נכתב בערבית גם כן. יש הטוענים שהספר הזה משמש מבוא לספר 'משנה תורה'.
* 'משנה תורה' - נכתב בשפה הערבית במשך 10 שנים.
* 'מורה נבוכים' – הספר האחרון שכתב הרמב"ם במשך 3 שנים.
* אגרות – במהלך חייו הרמב"ם כתב סדרה של אגרות שהיו ממוענות לקהילות מסוימות או לאדם מסוים. באגרות אלו עסק המרב"ם בנושא מסוים שהיה חשוב לאותו אדם/קהילה. למרות שהנמען היה אדם/ קהילה מסוימת – מאחר והנושא היה עקרוני ורחב הוא החליט להפנות את זה לכלל קוראיו. את רוב האגרות כתב בערבית למעט אלו שהופנו לקהילות דוברי עברית!

דוגמאות לאגרות:

*'אגרת השמד'* – אגרת שמוענה לקהילה שנרדפה ע"י כת מוסלמית ובה הוא מסביר לקהילה איך לפעול בייחוד ביחס לכל הקשור לנושא קידוש השם.

*'אגרת תימן'* – אגרת בנושא המשיחיות והופנתה לקהילת תימן בה קם אדם שטען שהוא משיח. הטענה הזו עוררה הרבה מחלוקת בתוך הקהילה והרמב"ם מנסה לעזור לקהילה עם נושא המשיחיות.

*'אגרת תחיית המתים'* – גם בעקבות פניית קהילה מסוימת לרמב"ם בשאלות שונות בנושא זה. זוהי אחת האגרות האחרונות שכתב.

* שו"ת הרמב"ם – ספר שאלות ותשובות הלכתיות שהרמב"ם כתב במהלך חייו שקובצו לספר אחד. הוא משיב לשו"ת שהופנו אליו.
* ספרי רפואה – הרמב"ם בעצמו היה רופא ואף מונה לרופא בחצרו של הסולטן בגלל כישוריו. הוא נאלץ לעבוד כרופא בשל קשיי פרנסה ואי היכולת של אחיו לפרנס אותו יותר (נהרג במהלך מסע סחר בים). כדי לפרנס את עצמו ומשפחתו הוא נאלץ לעבוד כרופא והוא כתב ספרי רפואה שנכתבו בערבית.

***הקורס יתמקד בספרים 'משנה תורה' ו'מורה נבוכים' ובקשר ביניהם***

הקדמה למשנה תורה - מדובר במבוא להלכה המכילים כמה יסודות בסיסיים בתפיסת ההלכה של הרמב"ם

29/10/13

**בוחן ב31/10/13** – הפתיחה למורה נבוכים בתרגום של מ. שורץ. מופיע באתר התקשוב – צריך ללמוד לבוחן מתוך הפתיחה את האיגרת לתלמיד (נמצא גם בGoogle). כמו"כ, מתוך הפתיחה לקרוא עד הערה 25 עד המילים "סוד ה' לִיראיו".

**הקדמה למשנה של הרמב"ם – המשך**

*'אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך'* – כמעט בכל חיבור של הרמב"ם יש פסוק שהוא סוג של מוטו שהוא בוחר לשים בראש הספר.

בפסקת הפתיחה של ההקדמה הטיעון המרכזי של הרמב"ם לא מתייחס לכך שהתורה שבכתב ניתנה בסיני (עובדה זו מוטמעת בפסקה זו) אלא שכל המצוות שניתנו למשה בסיני, היינו ההלכה ולא התורה שמכילה הרבה מעבר למצוות, ניתנו עם פירוש. הדגש של הרמב"ם מתייחס למצוות שמשה קיבל ולא לכל התורה – המצוות הללו ניתנו עם פירוש (*'בפירושן ניתנו'*).

המשמעות היא שמשה קיבל את התורה עם הפירוש שלה – הרמב"ם מוכיח זאת מהתורה עצמה באמצעות הבאת הפסוק: *'שנאמר ואתנה לך את* ***לוחות האבן והתורה והמצוה'*** (שמות כ"ד, פס' יב'). לוחות האבן – לוחות הברית עליהן נחקקו 10 הדיברות. והתורה – תורה שבכתב. והמצוה – תורה שבע"פ שהיא בעצמה פירוש לתורה שבכתב.

וצונו לעשות התורה על פי המצוה – יש ציווי לעשות את מה שהתורה מנחה, מורה עליו וזאת לפי הפירוש שניתן בצידה.

הטענה המרכזית של הרמב"ם היא לא שמשה קיבל תורה בסיני אלא שבקבלת התורה הוא קיבל גם פירוש ויש פה בעצם תורה עם שני היבטים - *אחד בכתב ואחד בע"פ*. התורה שבכתב היא לא תוספת לתורה שבע"פ אלא שהתורה שבע"פ היא הפירוש של התורה שבכתב. בהמשך הרמב"ם יתמקד בתורה שבע"פ.

למה חשובה ההבחנה של הרמב"ם בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ? מאחר ויש הנחה שיש הבדל בין שני ההיבטים הללו של התורה. כך למשל אם קוראים באופן בלתי-מושכל את התורה שכתב, סביר להניח שנגיע למסקנות שונות לגבי טיב המצווה ומה אומרת התורה בהשוואה לקריאה של אותה מצווה בצמוד לתורה שבע"פ.

דוגמאות שונות מהתורה:

* '*אין תחת עין' –* כדי שאנשים לא יבינו את הפשט של המשפט הזה מהתורה שמדובר ממש בעין אלא הכוונה להיבט הממוני, יש לקרוא זאת בצמוד לתורה שבע"פ.
* *'לא תבשל גדי בחלב אימו'*  - מצוין בתורה 3 פעמים. ההבנה הפשוטה של הפס' היא לא לבשל גדי בחלב של אימא שלו, אולי בחלב של פרה או לא של אימא שלו. בתורה שבע"פ התפרשה מצוה זו כאיסור לאכול בשר וחלב. המוסד הרבני פירש את הופעת האיסור 3 פעמים בתורה כבעל 3 היבטים: איסור לבשל, איסור ליהנות ואיסור לאכול.

ניתן להניח שיש מרחק גדול בין הפסוקים הללו בניתוח הפשטני שלהם לבין הפירוש שניתן להם בע"פ – הפירוש די רחוק מלהיות פשט הפסוק. ההלכה הרבנית ביצעה פירוש שבע"פ שמרוחק מהפשט של הפסוק. דוגמאות שכאלו ניתן למצוא לכל אורך התורה.

הטענה של הרמב"ם היא שכל התורה ניתנה למשה – התורה שבכתב ושבע"פ – בטענה זו הוא רוצה לברוח מהביקורת לפיה פירוש התורה הוא פיתוח של חכמים במהלך הדורות. מכאן שהוא טוען שמקורו של פירוש התורה הוא באותה התגלות של אלוהים למשה בסיני! כאשר הרמב"ם מתאר את התורה שבע"פ לאחר ימיו של משה ועד שעלתה לכתב באמצעותו של ר יהודה הנשיא הטענה שלו היא שלא מדובר על אותה תורה שבע"פ שניתנה למשה בסיני ביחד עם התורה שבכתב. התורה שבע"פ לדידו של הרמב"ם במובנה המצומצם היא מה שקיבל משה בסיני – זהו מובנה הבסיסי של התורה שניתנה בסיני.

הטענה של הרמב"ם ביחס להתפתחות התורה וההלכה לאחר ימיו של משה ועד שהרמב"ם מסכם אותה במאה ה16 – לא מדובר בתורה שבע"פ כפי שניתנה למשה. זוהי הטענה הבסיסית שלו ויש החולקים עליה. אי אפשר שלא לתהות איך טענתו מתקבלת על הדעת? הרי בד"כ כשמע' חוק נוצרת היא מתחילה ממשהו ראשוני כתוב ואי אפשר להניח שבאופן אוטומטי גם ניתן פירוש בע"פ לאותו חוק כתוב, באותו מעמד בו ניתן החוק הכתוב. (בחקיקה הישראלית למשל לא הונחו הלכות או פסיקות שניתחו ופירשו את החוק באותו מעמד בו ניתן!).

מכאן שטענתו של הרמב"ם שבאותה עת שבה ניתנה התורה שבכתב, ניתנה לצידה התורה שבע"פ ששינתה את הכתוב ופירשה אותו באופן דרמטי – טענה זו מאוד תמוהה ביחס להיכרותנו עם מע' משפט שונות.

ברמה המעשית התורה החשובה היא התורה שבע"פ מאחר והתורה שבכתב במובן מסוים היא משועבדת ומשוכתבת עם התורה שבע"פ. הסימוכין לטענה זו של הרמב"ם היא אותו פסוק משמות כ"ד לעיל. לפי הפסוק, אלוהים אומר למשה שהוא נותן לו את לוחות הברית והתורה והמצווה – האם ניתן להסיק מפסוק זה שיש לבצע את התורה שבכתב לפי התורה שבע"פ? קשה לומר שניתוח זה נמצא בתוך הפסוק.

כשמסתכלים בספרות העתיקה – האם יש עדות במקרא או בתורה שהמבנה של מתן התורה היה לפי הניתוח של הרמב"ם – שהתורה שבכתב ניתנה עם התורה שבע"פ?

הנקודה החשובה הנוספת היא שהתורה שבכתב לעולם תישאר בכתב והתורה שבע"פ לעולם תהיה בעל פה ולא תעלה על הכתב למעט בנסיבות חריגות כמו בימיו של ר' יהודה הנשיא. לפי הרמב"ם – התורה שבע"פ היא עניין של מסורת בע"פ ולא שינון של טקסטים כתובים. אופן אחר של העברה בע"פ זה פירוש של הטקסט שבכתב ואותו פירוש מועבר בע"פ הלאה. לפי הרמב"ם, עד השלב שבו התורה שבע"פ הועלתה על הכתב , תורה זו הייתה מועברת בצורה חופשית במהלך הדורות – מחכם אחד למשנהו, זו הייתה המסורת.

(הערה: יש להבין שהפירוש הוא לא בהכרח מתן טעם למצווה! הדבר מוזר שכן לפעול על-פי כלל מבלי לדעת את הטעם שלו זה לא מובן מאליו – במע' משפטיות קשה לחשוב על כללים שלא יודעים את הטעמים העומדים בבסיסם. מה שקובע את מהות הכלל זה הטעם המיוחס לו.)

אם כך, קשה מאוד להצדיק או להסכים עם הניתוח של הרמב"ם לפיו התורה שבע"פ ניתנה באותו המעמד יחד עם התורה שבכתב.

כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו – מה כתב משה? את התורה שבכתב. למה ההדגשה *'... קודם שימות...'?* רובה של התורה שבכתב התרחשו לאחר מתן תורה במעמד הר סיני ולכן יהיה מוזר לומר שהיא נכתבה ע"י משה (מעמד הר סיני מקדים הרבה מאוד מהסיפורים שבתורה). לפי הפשט של התורה ברור שלא ניתן להגיד שהתורה שניתנה למשה כוללת את כל מה שהתרחש בתורה. התורה שקיבל משה בסיני איננה סיפורי התלונות של העם במדבר והנאומים שנשא בהר סיני. הרמב"ם מודע לכך ש5 חומשי תורה כולם לא ניתנו במעמד הר סיני למשה ולכן הוא מדגיש 'קודם שימות' כדי ללמד על כך שמשה לא כתב את התורה כולה במעמד הר סיני.

*'ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד'* – התורה שבכתב.

*'והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל. שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות וגו'. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה*' – לפי זה התורה שבע"פ נשמרה כך והתורה שבכתב הועלתה על הכתב.

בהמשך הקטע מפרט רמב"ם את כל השתלשלות התורה שבע"פ – ממי אל מי עברה. הוא מתאר תהליך ארוך שמתחיל במשה ועובר דרך כל דמויות המפתח המוזכרות בתורה עד שהוא מגיע לר' יהודה הנשיא. כל האנשים בתהליך הזז מעבירים מדור לדור את התורה שבע"פ שנשמרת כך ולא עולה על הכתב. מאיפה הידע הזה של הרמב"ם? במסכת אבות נאמר שמשה קיבל תורה בסיני ושם גם מפורטת כל השרשרת שהרמב"ם מציין בהקדמה שלו. הטיעון הוא שיש בכל דור מישהו שהוא שומר החותם של המסורת הזו והוא זה שממונה על העברתה של התורה שבע"פ (יהושע, זקנים וכיוב(. כל אחד משומרי החותם הללו היה לו פונקציה של שינון התורה שבע"פ והעברתה לדור הבא.

אחת הטענות שיש להעלות היא שאותן גורמי מפתח לא מוזכרים במקרא כמי שעסקו בתורה שבע"פ ובשינון שלה אלא ככאלו שעסקו בנבואות תוכחה ובבעיות חברתיות של עם ישראל באותה תק'. אם כך, מדוע הרמב"ם מציין אחרת בהקדמה שלו? באיזו מידה התיאור הזה שלו שהוא פיתוח של מסכת אבות, הולם את המצוין במקרא? למעשה ניתן להגיד שזהו עיבוד של תמונה מהמקרא כדי להדגיש את התהליך ההיסטורי של העברת התורה שבע"פ מדור לדור.

31/10/13

**הקדמת הרמב"ם למשנה תורה - המשך**

כאמור הרמב"ם מתייחס לתושב"ע - פירוש של התורה שבכתב. בהקדמה שלו הוא מדבר על שתי תורות- אחת נכתבת ונשמרת על הכתב והשנייה, מועברת מדור לדור בע"פ כאשר יש בכל דו מישהו שמופקד על הפירוש הזה שהוא הפירוש הסמכותי. זו נקודה שחשובה לרמב"ם והיא חלק בלתי נפרד מהמסורת ההלכתית- הרעיון שהתורה שבכתב ניתנה במעמד הר סיני לצד התורה שבע"פ.הרמב"ם

הרעיון של התורה שבכתב ותושב"ע הפך להיות משהו יסודי אצל הרמב"ם. כה יסודי עד שיש אפילו הלכות שקשורות לעובדה שהתורה שבכתב היא בכתב התושב"ע היא בע"פ. זה מתחיל בזה שאת התורה שבכתב אסור לקרוא אלא מן הכתב. עד כדי כך שאסור בעיקרון לצטט ממנה בעל פה, על אך שיש חכמים רבים היודעים אותה בעל פה. המסורת עד כדי כך שמרה על ההבחנה בין החלק שבכתב לבין החלק שבע"פ. הטענה הייתה שהתושב"ע הועברה מדור לדור כך שיש מישהו שמופקד עליה. לרמב"ם זה עניין כה מרכזי עד שהוא מתאר לנו בצורה מפורטת את כל שרשרת המסירה. כשיש טקסט בע"פ, זה מעורר חשש שמא המסורת הזאת , בגלל שהיא בע"פ, עלולה להשתבש. יש אלפי סיבות שיכולות לגרום לשיבוש- אנשים לעיתים משמיטים, שוכחים להוסיף דברים. ואם זה נמשך לאורך אלפי שנים, ומדובר במסורת שקובעת את התוכן ההלכתי, האם אנו יכולים לסמוך על זה שהמסורת שניתנה בסיני היא המסורת אותה אנו מקיימים עכשיו. זוהי מסורת לכאורה שבירה ופגיעה שיכולים להתחולל בה שינויים ושיבושים. אנו יודעים שמסורות בע"פ הן מסורות שאנו לא יכולים באופן כללי לסמוך על האותנטיות שלהן. אם היינו אומרים שהמסורת שלהם היא מלכתחילה בכתב וזה עלה על הכתב, זה היה פותר אולי חלק מהבעיה של הקשיים העולם מתהליך המסירה. מאוד חשוב מצד אחד להדגיש את יסוד הבעל פה , מצד שני לומר באותה נשימה שהמסורת שניתנה בע"פ בהר סיני, לא התחוללו בה שינויים ותמורות ודברים לא הושמטו או התווספו. מה שיכול לעורר כל מיני ביקורות וטענות נגד. יש כאן מתח בין הצורך לטעון מצד אחד שהיא בע"פ, ומצב שני לומר שלמרות שזה בע"פ זו אותה מסורת שניתנה בסיני. כדי לפתור את המתח הזה, הוא בעצם משחזר פה את התיך המסירה באופן מאוד מדוקדק. הוא מציין את שרשרת המסירה מדור לדור כאילו אותם אנשים העבירו ללא שבר ושינוי את המסורת הזאת ולכן זה לא מקרה שהרמב"ם מדגיש זאת מכל מקום אפשרי. כמובן שיש אנשים שיכלו לומר שכל הניסיון הזה לתת תמונה כזאת, לא עומד בביקורת של היסטוריוניים מפוקחים- האם זה באמת מה שהתרחש במסורת הזאת? מה שחשוב לרמב"ם זה להדגיש מצד אחד את הבע"פ, ומצד שני העברת המסורת באופן שיטתי, עקבי וללא שבר. הוא עצמו מודע באופן מלא לשברים ולתמורות שהתחוללו במסורת הזאת במובן הזה שכל מיני תהליכים חברתיים פוליטיים בעצם הכריחו את המסורת הזו להסתגל למצבים קשים. השאלה הראשונה נוגעת לתקופתו של רבי יהודה הנשיא."רבי יהודה בנו של רבן שמעון זה הנקרא רבינו הקדוש"

הוא קיבץ כל השמועות- המסורות. היה משבר פוליטי גדול, ולכן חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם. יש לנו בעצם שלב דרמטי בתהליך הזה של תולדות ההלכה שהוא שלב אצל רבינו הקדוש, רבי יהודה הנשיא, ששם קורה משהו דרמטי ביותר. שם, בפעם הראשונה, מעלה אחד מהאחראיים על התושב"ע על הכתב. כיצד? דרך כתיבת חיבור הנקרא משנה. מה המשנה כוללת? את כל מה שהועבר במסורת והתקבל בסיני כפירוש של התורה שבכתב ולזה התווספו מערכת שלימה של דינים שנלמדו מ13 מידות. מהן 13 מידות? טכניקות פרשנות ולימוד שמצויות במסורת התלמודית שבאמצעותן לומדים או מפיקים דינים חדשים מתוך התורה. אתה קורא את פסוקי התורה ובאמצעות קריאה בפסוקי התורה, אתה יכול להפיק דינים חדשים. למשל 13 מידות- קל וחומר, גזירה שווה, כלל ופרט, כלל ופרט וכלל. בקל וחומר אתה בעצם מרחיב את ההלכה באמצעות טכניקה פרשנית הנושאת אופי לוגי. אתה מדמה מקרה למקרה ובהקשר הז מדמה מקרה חמור למקרה קל- ואומר שלפחות יהיה כמו הדין החמור. מה זה גזירה שווה? זהו למעשה במקור אנלוגיה- השוואה. גם היום, טכניקה פרשנית מצויה בכל מערכת משפט אתה מדמה מקרה למקרה. במסורת התלמודית, צורת הלימוד הייתה בשלב מסוים, הגזירה שווה הפכה להיות מעין כלי די טכני מכני שבו אתה מקיש ממקרה אחד על מקרה אחר וזה נעשה דווקא דרך השוואה של מילים או מונחים. אם בהקשר מסוים מופיע מונח מסוים ובהקשר אחר הוא נאמר שוב, אם בהקשר שממנו את הלומד הדין הוא איקס, אתה עושה הקשה בין המקרים. אתה פחות מתייחס לאנלוגיה באופן המהותי של דימוי ממקרה למקרה אלא מדמה אותו יותר בהיבטים טכניים. זו דרך לימוד קצת מוזרה. למשל- בתלמוד נשאלת השאלה איך נושאים אישה. איך יוצרים קשר נישואין? המשנה אומרת שאישה נקנית ב3 דרכים: שטר, כסף וביאה. איך יודעים שאישה יכולה להיקנות בכסף? באמצעות המילה "קיחה" אנו לומדים זאת. כתוב בתורה "כי לקח אישה". אצל אברהם "לקח השדה". מה שם בכסף, גם כאן בכסף. מה שם אמר לקח וזו לקיחה בכסף, אף כאן בכסף. זו גזירה שווה די טכנית כי אתה משווה בין מופע המילה שם למופע המילה פה. זה לא באמת אנלוגיה משום שאתה לא נכנס לאופי הסיטואציה שמתוארת ברמה המהותית אלא עושה גזירה שווה המבוססת על עניין טכני מונחי גרידא. באמצעות הכלי של 13 מידות, אתה יכול ליצור מערכת שלימה נוספת של דינים שלא מופיעים בתורה. כשצריך לפתור בעיה הלכתית חדשה,הם פותרים אותה באמצעות אחד מכללי הפרשנות הללו שהם אחד מ13 המידות , אלו טכניקות שמאוד דומות לטכניקות מוכרות כיום בהם משפטנים עושים שימוש. רבי יהודה הנשיא כשיצר את המשנה, לקח למעשה את כל דינים וההלכות שהצטברו במהלך השנים, שזה קודם כל הגרעין הקשה של התושב"ע מהר סיני הועבר מדוד לדור ואליו התווספה מערכת דינים בכל תחום בהלכה באמצעות 13 מידות ועל זה נוסיף קטגוריות נוספות שהתווספו לתושב"ע וערך אותם בחיבור שנקרא המשנה. המשנה בנויה מ6 סדרים, כל סדר בנוי ממסכתות, בכל מסכת פרקים ובכל פרק משניות. המשנה הוא המונח המתאר את החיבור בכללותו וגם את יחידת הטקסט הקטנה ביותר הנקראת משנה. אלו הסדרים: זמ"נ נק"ט. זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדושים טהרות. כל סדר מכיל לא מעט מסכתות ופרקים. זה בעצם סוג של קודיפיקציה. לוקח מערך ומכניס אותו לסדר. המצב של התושב"ע לפני שהגיע רבי יהודה הנשיא וכתב וערך את הספר הזה בצורה הזו- היה מסורות בע"פ בלי סדר וארגון שמישהו זכר את זה פחות או יותר. איך אפשר לשכור כל כך הרבה חומר מתחומים כל כך שונים ומענפי כה מגוונים?

כמעט בכל תחום בחיים שאפשר לדמיין מערכת המשנה עוסקת. לפני כן, הכל היה בע"פ. הרמב"ם מתאר מצב של העברה בע"פ שהיא שיטתית ועקבית ללא טעויות. ואז בא רבי יהודה הנשיא ויצר את הקודיפיקציה הזאת. הוא העלה את זה על הכתב וזה חידוש דרמטי במסורת הזו שעד אליו לא היה חיבור כזה. והנה לראשונה יש חיבור כזה המועלה על הכתב ואז מאותו רגע, את התושב"ע לומדים מהכתב. זה שינוי של ממש בנושא.

יש בעלי הלכה והיסטוריוניים שחשובים שרבי יהודה הנשיא, כשכתב את המשנה, הוא לא העלה אותה על הכתב. מה שהוא עשה זה יצר חיבור , בדיוק אותו חיבור , 6 סדרים המחולקים למסכתות, פרקים משניות ,אבל הוא שימר את העיקרון שאת התורה שבע"פ, מעבירים בע"פ ולא מעלים על הכתב. והחיבור של המשנה שהוא כאמור שינוי דרמטי ממה שהתרחש לפני כן, הוא לא בהעלאה על הכתב של מסורת שהייתה בע"פ אלא ביצירת ספר בניגוד למצב לפני שכן שלא היה ספר- אבל הספר הוא סוג של הארד דיסק ששיננו אותו אבל לא העלו אותו על הכתב. המשנה הועלתה על הכתב מאות שנים יותר מאוחר כך שלמעשה פרקטיקת הלימוד של רבי יהודה הנשיא הייתה מסורת של שינון בע"פ אלא שאין מדובר במסורת של ספר, אלא מעכשיו אנשים למדו את המשנה. כיצד? ע"י שינון המשנה בע"פ והדיון על מה שזכרו בע"פ. מתי המשנה לפיכך עלתה על הכתב? כ400-500 שנה לאחר רבי יהודה הנשיא. ואם נשתמרו מלפני כן טקסטים בכתב אלו טקסטים שסייעו לאותם יכמים לשנן בע"פ. רבי יהודה הנשיא יצר את המשנה כחיבור שבע"פ. זהו ספר הלומדים אותו בע"פ ועובר מדור לדור בע"פ כך שעניין האוראליות נמשך גם לאחר רבי יהודה הנשיא אלא שכעת אנו משניים ספר, טקסט, שהתקדש למילותיו ולא מעבירים מסורות באופן חופשי. ולכן גם צורת הלימוד של התנאים הייתה שכאשר רצו ללמוד נושא מסוים, נגיד שבאותו יום למדו מסכת סנהדרין, היה עומד תנא ומצטט בע"פ קבוצה של משניות והחלו לדון במשניות. היו שומעים אותו וכך היו דנים. גם את התלמוד אגב יצרו בצורה הזאת והעלאתו על הכתב גם נעשתה יותר מאוחר. זה נוצר מהעיקרון שתושב"ע צריכה להישמר בע"פ. ומה שעשה רבי יהודה הנשיא זה ליצור ספר שלא הועלה על הכתב אלא שיננו אותו בע"פ. היסטורית זה התיאור הנכון. אלא שהרמב"ם התעקש על זה שכרבי יהודה הנשיא יצר את המשנה, הוא יצר למעשה טקסט כתוב. ולמה עשה זאת רבי יהודה הנשיא? הרמב"ם מתאר מצב של משבר גדול. משבר פוליטי שהיה שכח גדול שהתורה תשכח. האנשים כברל א ערכיים. משבר הקשור לדיכוי האימפריה הרומית, הפיזור של עמ"י, היעדר בתי מדרש. דבירם מסוג זה גרמו לרבי יהודה הנשיא לעשות משהו שאסור לעשות אלא שעשה משהו שנועד לשמר את התורה למרות שזה נעשה בניגוד לכאורה למסורת של הבעל פה. לכן המסורת בע"פ נשמרה לאורך השנים ואז החלה לעבור מדור לדור. הרמב"ם מתאר את ההליך הזה עד לשלב הבא שהוא השלב של התגבשות התלמודים. זה האמצעות החכמים שפעלו לאחר רבי יהודה הנשיא ופירשו את התלמוד תוך שינון המשנה. התלמוד הבבלי והירושלמי הם פירושים של המשנה.

מה מכילות הגמרות? "מכולן יתברר האסור והמותר.." היסודות הנכללים בתורה שבע"פ: מה נכלל בגמרא? זה עצמו גם נכלל במשנה אגב. מה כולל התלמוד? התלמוד הוא סיכום של התורה שבעל פה. הוא כולל 5 יסודות:

1. מסורות של פרשנות מסיני
2. מסורות מסיני שאינן פרשנות
3. דינים שנלמדים מ13 מידות
4. סייגים\גזירות
5. תקנות
* 5 החלקים של המסורת של התושב"ע. החלק הראשון שעליו דיברנו עד עכשיו הוא הפרשנות שמשה קיבל מסיני לטקסט המקראי. למשל, עין תחת עין. או האיסור לבשל בשר וחלב. או למשל שאיסור מלאכה בשבת זה ל"ט אבות מלאכה. על כך מדבר הרמב"ם בפתיחה.

הרכיב השני אלו מסורות מסיני שאינן פרשנות. יש לא מעט יסודות הלכתיים המופיעים בתושב"G שהן חלק מההלכה והמסורת מתארת אותן כמה שנאמר בסיני אבל לא כפירוש לתורה שבכתב אלא מעין מסורת שלא נצמדת לפסוקים. למשל, יש מסורת האומרת שתפילין צריכים להיות בצבע שחור. זה לא כתוב בתורה. זוהי הלכה למשה מסיני. יש כאן טענה שיש פה דין שתפילין צריכות להיות שחורות ומצד שני זו לא המצאת חכמים. אלא זוהי מסורת שהגיעה מסיני ושונה מהקטגוריה הראשונה של פרשנות של טקסט מקראי.

הרכיב השלישי- הדינים שאנו לומדים מתוך הטקסט אבל לא חלק מהמסורת שהתקבלה בסיני. דינים שנלמדו באמצעות דרכי הפרשנות שהן אחת מ13 מידות. לפי הרמב"ם, שתי הקטגוריות הראשונות נקראות דאורייתא והשלוש האחרונות נקראות דרבנן. מה זה דאורייתא? משהו שהוא מהתורה (שבכתב ושבע"פ.). מה שמקורו בסמכות התורה זה רק שתי הקטגוריות הראשונות וניתנו מסיני. המעניין הוא שלפי הרמב"ם, אותם דברים שנלמדו למשל מקול וחומר או גזירה שווה ע"י החכמים לאורך הדורות, אין להם מעמד דאורייתא אלא רק דרבנן. זה קצת מוזר משום שהיית מצפה שמה שהסקנו והפקנו במהלך למדני מתוך הטקסט המקראי , היית אומר שמקורו בתורה. הרמב"ם חשב שמה שאתה מפיק מהתורה, גם אם עשית זאת באמצעות 13 המידות הסטטוס של זה הוא מעמד דרבנן. הוא הגדיל את הדאורייתא רק לשתי הקטגוריות הראשונות. דינים שנלמדים מ13 מידות- יש להם ,מבחינת הסטטוס ההלכתי שלהם- מעמד של דרבנן. מה הנפקות המעשית בהבחנה בין דאורייתא לדרבנן? הקלה והחמרה. בדאורייתא במצבי ספק נוהגים להחמיר ובמצבי ספק מדרבנן מקלים. בהתנגשות בין דאורייתא לדרבנן, דאורייתא גובר. אתה יוצר סוג של היררכיה. דינים שנלמדים מ13 מידות אינם דאורייתא ואת זה חשוב לדעת על פי הרמב"ם.

סייגים-גזירות: סייגים זו קטגוריה המאפיינת את ההלכה. סייג בעברית זה גדר. מבחינת הדימוי המעשי, אתה לוקח דבר מסוים ועושה לו סייג. מה זה אומר? אתה בונה סביבו גדר. אתה מרחיב אותו למעשה. מדוע? אתה אומר לעצמך- אני קובע איסור מסוים ונכנס לחרדה או חשש שמא לא תצליח לעמוד בזה. אז מה אתה עושה? אתה לוקח טווח ביטחון. אתה לא עושה את זה כסוג של כלל אישי או עצמאי שאתה לוקח אלא הופך את זה לכלל נורמטיבי. כדי שאני לא אעבור או אכשל בנורמה הזאת, אני בעצם מרחיב אותה באמצעות סייגים שאני בונה סביבה כדי שלא נגיע אליה. למשל אסור לנגן- שמא יתקן כלי שיר. האיסור בשבת הוא לתקן את כלי הנגינה כמו לתקן מיתר של כינור או גיטרה. עם כינור שהוא תקין, בעצם אין איסור לנגן אלא שבגלל שיש לכינורות נטייה להישבר, ואנשים ייכשלו בתיקון הכינור ויחללו שבת, אנו נגזור שאסור לנגן מחשש שתגיע למצב שמא תתקן. גם דיני החמץ בפסק בנוי על מערך של סייגים והרחקות. הסייג הוא למעשה תוספת דרבנן על הדאורייתא. לפעמים התורה עצמה עושה את זה ואז זה סייג דאורייתא. יחד עם זה, רבים הם מדיני דאורייתא שהורחבו באמצעות סייגים מדרבנן. חמץ אלו סייגי דרבנן ולא דאורייתא. האם הקטגוריה הזאת של סייג קיימת גם במערכת חקיקה חילונית?

5/11/13

**בוחן 3 ב - 12/11**

מתוך מורה הנבוכים – מהערה 26 (אחרי הבוחן הקודם) – הפסקה שמתחילה במילים 'דע שגם חלק מעקרונות הטבעיים...' עד המילים 'היא חכמה המועילה באמונות האמת לאמיתה' – מיד המשפט שמסתיים בהערה 65.

**הקדמת הרמב"ם למשנה תורה – המשך**

הרמב"ם מתאר תפנית דרמטית בתולדות התושב"ע - המשנה היא בעצם העלאה על הכתב של התורה שבע"פ בכללותה ע"י *ר' יהודה הנשיא* ומאותו רגע מתחילים ללמוד את התושב"ע דרך טקסטים כאשר הטקסט המרכזי הוא המשנה שאח"כ יתווסף אליו התלמוד שאלו דיונים של האמוראים על המשנה. הרמב"ם התעקש על זה שמה שהשתנה באופן דרמטי במשנה זה העלאת המסורות האלה על הכתב.

יש לא מעט הסבורים שהטקסט הזה לא נלמד מן הכתב אלא היה טקסט שנערך והתקדש למילותיו אבל הוא עדיין נותר בע"פ במובן הזה שאנשים שיננו אותו וכשלמדו אותו, זה היה בע"פ.

למה הקפידו על הדבר הזה ולמה המסורת המשיכה את הרעיון הזה של הבעל-פה? יש לזה גם ביטוי תרבותי ממשי של שינון ולימוד בע"פ ודרך לימוד שאח"כ, בתקופה הרבה יותר מאוחרת- השתנתה. זה מעורר את השאלה האם מסורות בע"פ יכולות להישמר באופן מדויק לאורך מאות בשנים? אם למשל מדברים על משנה שנוצרה בתחילת המאה השלישית והיא עצמה שוננה בע"פ וכך הועברה, עולה השאלה האם עובדה זו לא מזמינה מערך שלם של מסירות העושות תיקונים ושינויים, אפילו בלא יודעין, בגלל שיש אופי מסוים לתהליך הנמשך במשך שנים של מסירה בע"פ אשר יש לו טבע דינמי לטוב ולרע מאשר מסורת שמקפידים עליה על הכתב.

השינוי הדרמטי של רבי יהודה הנשיא היה כפול:

(1) ניסח את המשנה באופן מוגדר היטב של פרקים ומשניות. (2) העלה את זה על הכתב.

העמדה ההפוכה, הביקורתית אומרת שנכון שהוא יצר ספר אבל הספר הזה הוא מעין היה בראש של האנשים, זה כמו שיהיה לך ספר בראש.

בתק' של ר' יהודה הנשיא הייתה בעיה נוספת שמי שיכל להרשות לעצמו לקבל את המשנה הכתובה היה בעלי אמצעים, שיכלו להרשות לעצמם לקנות קלפים של עור כדי לכתוב עליהם ולממן אדם שמקצועו היה מעתיק, כדי לכתוב את המשנה עבור המזמין. הדבר הזה הביא לבעיה נוספת שבאה לידי ביטוי בהבדלים בין גרסאות שונות של אותו טקסט, בשל העובדה שיש אדם שיושב ומעתיק את הטקסט. פילולוגים – אנשים שחוקרים טקסטים עתיקים ובודקים את ההבדלים בין גרסאות שונות. ההתמקצעות שלהם היא במציאת ההבדלים והמשמעויות לכך.

לפי הרמב"ם במשנה באים לידי ביטוי מס' רכיבים:

דאורייתא

1. מסורות מסיני של פרשנות התורה שבכתב
2. מסורות מסיני שאינן פרשנות
3. דינים שנלמדו מ-13 מידות
4. סייגים (גזירות) - מדובר בדין תורה שהוא איסור המתווסף אליו מע' נורמות המרחיבות את הדין. מדובר ביצירת גדר שמרחיבה את האיסור ע"י החלת מע' נורמות נוספת. מי שמבצע את המהלך של ההרחבה היא הרבנים והתוספת היא ההמשך של האיסור המקראי אבל לאותה תוספת יש מעמד של 'דרבנן'. יש הטוענים שהסייגים מבטאים סוג של החמרה דתית הנובעת מעצבנות של הדת. האם יש גבול לסייגים? בהלכה יש ריבוי עצום של קטגוריית הסייגים וזאת בשל הגישה של 'מדרון חלקלק' שלפיו אם נתיר הרבה דברים אזי יש סכנה להתנהגויות לא נורמטיביות לפי הדת.

דרבנן

בחקיקה החילונית, אפשר למצוא דוג' לגישה הזו – כך למשל לא רוצים להתיר את השימוש במריחואנה בשל הטענה שאם יתירו זאת אזי מפה הדרך להתרת שימוש בסמים אחרים וקשים יותר היא קצרה.

בעולם ההלכתי הסייגים הללו גם מוכרים כגזירות ומכאן שקיים הכלל שאוסר גזירה לגזירה – כלל הלכתי. למרות זאת אם מסתכלים לעומק אז מגלים שקיימים סייגים לסייגים כך למשל מותר לנגן בשבת אבל אם זה מביא אותך למצב שבו תצטרך לתקן את הכלי אזי מראש אסור גם לנגן כיוון שתיקון הכלי בשבת מהווה חילול שבת! יש פה הרחבה של האיסור לתקן את הכלי נגינה לכך שאף אסור לנגן בו וזאת כדי שלא להגיע למצב בעייתי אחר.

המחיר שמשלמים על סייגים זה מגבלות חמורות מאוד על חירות!

1. תקנות – בשונה מסייגים מדובר בחקיקה מקורית של רבנים אשר אין לה זכר בתורה ובמסורת של תושב"ע. לא מדובר בהרחבה של דין קיים אלא חקיקה העומדת בפני עצמה ויכולה לעמוד בסתירה לחקיקה המופיעה בתושב"ע. (דוג' לתקנות – חרם דרבנו גרשום, האיסור לפתוח מכתבים, האיסור לשאת 2 נשים, האיסור לגרש אישה בניגוד לרצונה זה עומד בסתירה למסורת שקובעת כי גבר יכול לגרש אישה שבניגוד לרצונה). מדובר בדין חדש בעל מעמד של 'דרבנן' וזה נוד לתקן ליקוי חברתי מסוים, בגדר חסר חברתי.

דוג' מפורסמת לכך היא 'תקנת הפרוזבול' - שמיטת החובות. מי שהתקין את התקנה היה הלל וזה מופיע במשנה. בעיית החובות – החוק המקראי שקבע בשנה 7 החובות נשמטים, בטלים כאשר המטרה הייתה חברתית, סוציאלית. אם החוק הזה ממשיך להתקיים, זה יכול להביא למצב שאנשים לא ירצו להלוות לאחרים בקרבה לשנת השמיטה וזה אבסורד בניגוד למטרה החברתית שלו. נוצרה תקלה חברתית – יש אינטרס חברתי שאנשים יהיו מוכנים להלוות כדי שאנשים יוכלו ליזום יוזמות כלכליות, כדי שהמשק יזוז ועוד כל מיני שיקולים שמביאים לכך שיוצרים תמריצים שנועדו בסופו של דבר להלוות לאחרים. אנו מעוניינים שאנשים יוכלו להלוות כי זה מוסיף לחב בכללותה. הלל שם לב שהעיקרון הסוציאלי הנעלה הזה של שמיטת החובות לא מוביל למקום חברתי נכון כיוון שאנשים נמנעים ממתן הלוואה. מכאן שהוא ראה לנכון לתקן את המציאות החברתית הזו, את הליקוי הזה וקבע שיש לבטל באופן מעשי את הרעיון של שמיטת החובות וכך יוצרים את התמריץ לכך שאנשים ימשיכו להלוות. לפי התקנה – ההלוואה תהיה לבית-דין עליו לא חל עיקרון שמיטת החובות ולכן לא תהיה בעיה להלוות.

הפרוזבול מנוגד לדין תורה כיוון שהוא משמיט את הקרקע מתחת למוסד של הלוואת החובות. הלל לא מבטל את הדין תורה אך הוא חותר תחת העיקרון. כאשר הלל שוקל את האפשרויות זו מול זו – הוא קובע שיש לתעדף את התקנה שלו כדי לתקן את המציאות החברתית.

בלא מעט מקרים התקנות עומדות בסתירה לדין תורה ואף מבטלות אותה. תקנת הפרוזבול באופן פורמלי את דין התורה אבל היא יצרה אפיק משפטי שעוקף את דין התורה באמצעות מילוי טופס כדי להלוות לבית הדין ולא ישירות ללווה. יש פה מע' נורמות מרחיבה שיצר הלל שעוקפת את החוק המקראי אך לא מבטלת אותו, יותר נכון להגיד זה שהיא מתנגשת איתו. הלל בעצם מצא פטנט כדי לעקוף את דין התורה.

מצד אחד, יש הרבה תקנות שעומדות בסתירה לדין תורה אבל זאת בשל הוראת שעה, מצב חירום ורק בהתקיים תנאים מסוימים תקנה כזו תחול. מצד שני, יש איסור גורף להוסיף או לגרוע מדין תורה. הרמב"ם אומר שאין בעיה לגרוע או להוסיף לדין תורה אבל תקנה שכזו חייבת להיות מוכרת במעמד של הוראת שעה, מצב חירום.

יש שטענו כי בשל האופי של התקנות הן צריכות להיות זמניות, זאת בשל העובדה שהן תוספת לחוק ולכן צריכות להיות טמפורליות. למרות זאת, מנק' מבט של מתקין התקנה, גם אם הגדרה ל1000 שנה זה כמו לחוקק לתמיד!

**התלמוד**

בשלב הבא בעצם לומדים את השמנה ונוצר מערך שלם של פירושים למשנה ונוצר התלמוד. מי שערכו את התלמוד היו *רבינא ורב אשי.* הם בעצם סיכמו את כל פעילותם של האמוראים שפעלו בא"י ובבבל ועורכים את התלמוד. הדבר הזה גם מצוין בהקדמה של הרמב"ם למשנה תורה.

 *'ורב אשי הוא שחיבר הגמרא הבבלית בארץ שנער (=בבל) אחר שחיבר ר' יוחנן הגמרא ירושלמית בכמו מאה שנה...'* – היה גם תלמוד ירושלמי שמי שערך אותו הוא ר' יוחנן והוא עשה זאת 100 שנה לפני התלמוד הבבלי.

*'וענין שני הגמרות הוא פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיה ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור הגמרא..'* – כל הדברים שנתחדשו, הרכיבים לעיל שנתחדשו לאחר המשנה נכנסו לתלמוד.

התלמוד המרכזי בעיני הרמב"ם הוא התלמוד הבבלי והוא המקור המוסמך לפירוש משנה.

הערה: ישנה גישה הטוענת שהתלמוד הבבלי הוא טקסט מוזר. גישה זו נתמכת בעובדה שאין לו פסיקות חד-משמעיות. במשנה יש ריבוי דעות, דבר המשקף עמדות שונות בהלכה ולא ספר חקיקה כיוון שאין בו החלטות חד-משמעיות באף נושא. במובן הזה, המשנה היא פירוש של התושב"ע כי אין פה ספר חקיקה. התלמוד בהיבט הזה הוא מרחיק לכת כיוון שהוא מורכב מדיונים דיאלקטיים קשים ביותר. על כל נושא יש מערך שלם של שו"ת שרוב האנשים שמעיינים בהן לא יבינו אותן. מירב הסוגיות בתלמוד לא מביאות לידי מסקנה הלכתית. מכאן שיש הטוענים שהאתוס של התלמוד איננו פרקטי בכלל, אין לו שורה תחתונה. למרות זאת, זהו הטקסט המרכזי ואף הכי מקודש בהלכה היהודית, יותר מהתנ"ך. זהו הטקסט הקנוני של העולם היהודי. למרות כל מאפייניו אלו, התלמוד התקדש כספר חוק למרות שבכלל לא כולל שורה תחתונה באף סוגיה ולא מכווין בכלל התנהגות.

לרמב"ם היה יחס אמביוולנטי לתלמוד – מחד הוא ראה בו הספר המרכזי שמכנס בתוכו את התושב"ע, כספר סמכותי ואף מציין זאת בהקדמה לעיל. מאידך, הוא הבין לעומק את החסרונות שלו ואי אפשר לטעון שהוא באמת 'אהב' את הספר הזה.

*'נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם. סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם...'* – מה שמאפיין את התלמוד לפי הרמב"ם זה שהוא פשט בכל ישראל ומחייב את כל הקהילות. לפי הרמב"ם כל מה שבא לאחר התלמוד אין ללו מעמד סמכותי וקנוני – 'סוף גדולי חכמי ישראל...' – מה שקורה לאחר מכן, אין לו את המעמד המחייב כמו התלמוד. זו מעין נק' שבר בין התלמוד הבבלי ולאחריו. בעיניו של הרמב"ם משנה תורה שלו אמור לתקן את השבר הזה.

7/11/13

**הקדמת הרמב"ם ליד החזקה – המשך**

בחלק האחרון של הקדמת הרמב"ם ליד החזקה, מתייחס הרמב"ם לתלמוד ומתאר את אופיו של התלמוד כחיבור שמסכם את התורה שבעל פה כולה, ולא זו בלבד אלא שזה החיבור הסמכותי האחרון. אין אחריו יותר חיבור סמכותי אלא החיבור שלו עצמו (הי"ד החזקה).

יש פה תהליך של ירידה, משבר גדול לאחר התק' התלמודית – משבר פוליטי, פיזור והתמעטות לימוד התורה. כתוצאה מכך יש גם התפזרות יתרה של היהודים בכל קצוות תבל עד האיים הרחוקים והתוצאה הבלתי נמנעת היא שהמצב ההלכתי-המשפטי הוא כזה שלכל בית דין מקומי יש שק"ד משלו ואין להם סמכות כללית אלא מקומית. אותם בתי דין שייכים לקהילה מקומית מסוימת , בעוד שלבית דין במקום אחר יש הסמכות שלו. המשמעות היא שההלכה מאבדת מכוחה ופרקטיקות הלכתיות שונות מאבדות ממהותן. הטענה של הרמב"ם איננה שיש נתק מוחלט וזאת לאור העובדה שהיו שו"ת שעברו בין קהילה לקהילה, אך זה עדיין לא יוצר מרכז אחד סמכותי בו יושב בי"ד שכל העולם היהודי בתפוצות מקבל את מרותו.

המציאות הפוליטית שאותה מתאר הרמב"ם בסוף ההקדמה שלו היא זו שהובילה להיעדר סמכות הלכתית. עדיין הוא טוען שסמכות התלמוד הבבלי מקובלת על כלל קהילות ישראל ומה שלא מקובל זה מה שהתווסף למסורת של ההלכה, התושב"ע. לגבי החלקים שהתווספו אין הסכמה ובהיעדר מקור מוסמך אחד הלכתי – ההלכה מאבדת מכוחה.

העיקרון לפי הרמב"ם הוא שכל הדברים שבגמרא (בתלמוד) מחייבים כי הסכימו עליהם כל ישראל – מקור הסמכות של התלמוד לא בא מלמעלה, כמו מתן תורה בהר סיני, אלא מלמטה, מההסכמה הכללית שיש לגביו מקרב כל ישראל. ההסכמה לגבי התלמוד היא גם ההסכמה לגבי המשנה , כיוון שהתלמוד הוא הפירוש של המשנה.

הדבר הזה שקול למוסד הכנסת שמחוקק חוקים – אמנם קיים ח"י: הכנסת אך כוחו של המוסד הזה שאוב מפונקציה של הסכמה חברתית. מאחר ויש הסכמה חברתית של כלל העם זה בגלל שיש מוסד שנוצר באופן כזה שקיבל הכרה חברתית, יסודית ורחבה ופעולתו יוצרת נורמות משפטיות. יצירת נורמות אלו לא נובעת מחוק מסוים שהסמיך אותו אלא בגלל אותה הסכמה חברתית שמעניקה למוסד מסוים (באותו הקשר ניתן לומר זאת גם על ביהמ"ש העליון שיוצר תקדימים) את הכוח לחוקק חוק. יכול להיות שבעתיד יהיו עוד גופים שתהיה להם הסמכות להתקין תקנות, כל מיני מחוקקי משנה שהסמכות שלהם נובעת מאותו גוף שקיבל את אותה הסכמה חברתית. הגוף הגדול יותר קיבל את ההסכמה החברתית ומכאן הוא האציל את היכולת להתקין תקנות לאחרים. אם ההסכמה החברתית הזו מתפוגגת אזי תתרחשנה אחת מהאופציות הבאות: (1) אין שום גוף אחד שיצור חוקים. **או** (2) ייווצר גוף אחר שיחוקק חוקים על בסיס הסכמה חברתית.

הרמב"ם טוען לגבי התלמוד שהוא זכה לתוקף הלכתי בגלל ההסכמה החברתית שקיבל מעם ישראל. תהליך שכזה לא התרחש לגבי אף ספר לאחר התלמוד. למה? כיוון שעם ישראל התפזר, הקהילות הפכו לקטנות ומרוקחות ולא היה מרכז הלכתי אחיד. במצב כזה לא יכלה להיווצר הסכמה חברתית להקמת גוף שיחוקק חוקים החלים לגבי כולם. לכן מהתק' שלאחר התלמוד ועד ימיו של הרמב"ם לא נוצר חיבור מרכזי שנובע מגוף הלכתי מרכזי אלא סמכויות מקומיות של בי"ד מקומיים. הדבר הזה החל מתק' הגאונים וזה בעיני הרמב"ם סוג של משבר הלכתי- משפטי.

לדידו של הרמב"ם, התלמוד הוא חיבור קנוני שחיבורו הסתיים לפני שנים רבות ובמשך 600 שנים לא נוצר חיבור מרכזי אחר והחיבור הקנוני הזה עדיין מהווה את המרכז של הרבה קהילות אך עם הזמן גם מצב זה מתפוגג וכל קהילה הופכת להיות הסמכות של עצמה. המרכזיות והקנוניות של התלמוד הבבלי לא הייתה שכיחה בארצות אשכנז והשינוי התחולל באופן דרמטי במאה-10,11 עם עליית בית מדרשו של רש"י. במאות הקודמות לכך, התלמוד לא היה ספר קנוני בקהילות היהודיות במדינות אלו אלא יותר בקהילות היהודים בארצות האסלאם.

בהמשך דבריו טוען הרמב"ם שאפילו את ספרות הגאונים הרבה לא הבינו, קל וחומר את הספרות התלמודית – אף אחד לא הבין את השפה, את הטקסט. זהו משבר דרמטי ביותר בעיני הרמב"ם ולכן הוא מחליט לקחת על עצמו לחבר חיבור יותר קוהרנטי, ברור מבלי שיהיו קושיות או פסיקות שאינן חד-משמעיות. הוא בעצם טוען שחיבורו מייתר את כל התושב"ע ומכנה אותו בשם היומרני 'משנה תורה'. הוא מסביר כדי שלא יהיה ספק שהשם שהוא בחר הוא בגלל שקודם קוראים בתורה ואז קוראים בספר שלו, במשנה תורה. המשפטים הללו מאוד דרמטיים וטבעי שהביאו לביקורות מאוד נוקבות כלפיו.

תפקידו של החיבור מבחינת הרמב"ם – חיבור כולל המכיל את התושב"ע על כל היבטיה (גזירות, תקנות וכיוב). כל המכלול הזה מופיע במשנה, בתלמודים ובכל הספרות ההלכתית שבאה לאחר התלמודים ואף כולל ספרות הגאונים. הוא אף טוען לכך שזה מקיף את כל התושב"ע כולל את ההלכות שאינן פרקטיות לכל הקהילות היהודיות. טענתו היא שהחיבור שלו שונה מקודיפיקציות קודמות, כמו המשנה בגלל שלא יביא הרבה גרסאות לעניין אחד. כמו"כ, הוא שונה מהתלמוד, כי אין קושיות ותירוצים, הכוונה לשאלות ותשובות ודיונים ארוכים (בלא קושיא ולא פירוק). החיבור שלו יהיה ברור וייתן הסברים חד-משמעיים. כל אופי הכתיבה שאפיין את הקנונים הקודמים לו לא מאפיין את החיבור שלו – מכיוון שמתאים לכל אדם, מדובר בחיבור נהיר וברור. החיבור הזה בעיניו מיועד לכל אדם – 'לקטן ולגדול' – גם לכל מי שאין לו רקע של לימודי הלכה. החיבור שלו יהיה חיבור צלול ונקי.

השם שהוא נותן לחיבור שלו –'משנה תורה' – זה השם שניתן גם לספר דברים שבמידה מסוימת חזר על מצוות חוקים הנמצאים בכל התורה. הרמב"ם משתמש באותו שם שניתן כבר במסורת לספר אחר – האימוץ של השם הזה מאוד יומרני ומצהיר על כך שהספר שלו יהיה הספר השני שבו יקראו לאחר התורה ולא צריך לקרוא שום ספר חוץ משני אלה (התורה והי"ד החזקה).

אי אפשר להמעיט מהצהרותיו של הרמב"ם – הסידור שלו מבריק ומקיף כל תחום הלכתי המחולק לסע' ולספרים קטנים. הכל ערוך בצורה מסודרת ומאורגנת עד כדי כך שאם מישהו כיום רוצה להכיר עניין הלכתי מסוים שזר לו לחלוטין, יכול ללמוד הכל מהמשנה תורה.

מה כוונותיו של הרמב"ם בהצהרותיו? ניתן לטעון כי התכוון לתקן מצב מקולקל של המציאות הפוליטית-הלכתית וכדי לכונן את ההלכה מחדש. התקווה שלו הייתה שלא מדובר רק בניסוח מחדש של ההלכה אלא גם בשיקום שלה לאור המצב המקולקל שפשה בעם. הוא מקולקל מכיוון שאנשים לא יודעים ללמוד את ההלכה, אין להם גישה לספרות הקנונית וההנחה היא שאין שום ספר המכוון את ההתנהגות שלהם. אם יש חיבור שעונה על כל שאלה הלכתית והוא מסודר בצורה שקל להתמצא בו אזי אין צורך לפתוח הרבה ספרים ולבדוק ביותר ממקור אחד. יש לזכור כי לאור אופיים של הספרים הקנוניים האחרים (סגנון של שו"ת ומגוון דעות) יותר נוח לגשת לספר שהאופי שלו הוא אחר, ברור ופשוט יותר.

בהיבט הפרקטי – קיום ההלכה בד"כ ככל שזה נוגע לכלל הציבור, נוגע לנורמטיביות של הקהילה בה הם חיים, מה שהם למדו מהמשפחה, מההורים ומהאחים. במקרה מורכב יותר ניתן לפנות לרב אבל השגרה הרגילה של החיים נובעת ממה שעבר מדור לדור ולא פותחים ספרי הלכה במיוחד כדי לחיות את החיים היומיומיים. אנשים ששומרים מצוות, שומרי הלכה לרוב לא פותחים ספר בנוגע לשאלות הלכתיות כיוון שאורח החיים שלהם הוא כזה שהם הפנימו את הנורמות מהמשפחה, מהחינוך. אפשר להגיד אותו הדבר על ספרי החוקים במע' החילונית – רוב האזרחים הם שומרי חוק למרות שמעולם לא קראו ספר חוק, לכל היותר שמעו על קיומו של ספר חוקים אך לא מעיינים בו בכדי לשמור על החוק. אנשים שומרים על החוק כיוון שזה חלק מהשגרה היומיומית שלהם.

עולה השאלה אם כך, את מי משרתים ספרי החוק או ההלכה אם האזרחים או שומרי המצוות לא מעיינים בהם? יש להבין כי החוק חודר אלינו לא באמצעות ספרי החוקים אלא באמצעות שגרת החיים. הדבר הזה נכון במובן מסוים גם לגבי ספרי הלכה.

הרמב"ם חשב אחרת – הוא חשב שצריך ספר חוק שיכוון התנהגות בהקדם ויתאים גם למי שאינו תלמיד חכם ויתאים גם לתלמידי החכמים.

,... ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.' – ניתן להבין משפט זה בכמה דרכים:

1. הגישה הצנועה – הרמב"ם התכוון לכך שכדי לדעת מה לעשות לא צריך לפתוח את כל ספרי ההלכה המסובכים שנכתבו לפניו (המשנה והתלמוד) אלא מספיק הספר שלו.
2. הגישה היותר מעמיקה – הרמב"ם אומר לקורא שכל הספרות שנכתבה מרגע שהסתיימה התורה שבכתב ועד הספר שלו – מיותרת ולא תכווין התנהגות ומספיק להסתכל בספר שלו כדי לדעת איך להתנהג מכיוון שהוא היחיד שמספק תשובה לכך.

התכלית במסורת היהודית היא להיות תלמיד חכם אשר מקדיש את חייו ללימוד התורה שזה בעצם לימוד ההלכה. לימוד ההלכה זה האידיאל העליון בעולם היהודי. לכאורה, אם לימוד ההלכה זה האידיאל כך שכולם יהיו משפטנים של ההלכה זה ההישג הגדול של לימוד תורה. גדולי הרבנים במסורת היהודית עסקו בלימוד התלמוד על כל היבטיו והפירושים שלו.

במקום שהרמב"ם טוען שאין צורך לקרוא חוץ מהתורה שבכתב והספר שלו – טענה שכזו חותרת תחת האידיאל ההלכתי של לימוד תורה. הרמב"ם בעצם טוען שהתפקיד של ההלכה המרכזי הוא כיוון ההתנהגות ולכן הוא יוצר את החיבור שלו – כדי שיהיה לאן לפנות כשרוצים לדעת מה עושים. מי שמקדיש את חייו ללימוד התלמוד והמשנה, נתפס בעיני הרמב"ם כמיותר. זה מערער על המסורת של הספרים הקנוניים הללו כיוון שהוא טוען שלימוד תורה זה לא הלימוד המשפטי-הלכתי של המקורות הללו אלא לימוד התורה כפי שהיא בפועל. אפשר לטעון שהרמב"ם יצר מהפיכה תרבותית כיוון שהוא יצר ספר שאומר לאנשים מה לעשות ומייתר את הלימוד המפולפל של לימוד התלמוד והמשנה כיוון שאין באמת צורך בכך, זה לא לימוד התורה האמיתי. אין הכוונה לכך שההלכה מיותרת אלא לכך שמה שחשוב זה לדעת את הכללים ומה לעשות ולא להשקיע את כל הזמן בפלפול ובדיקת סוגיות הלכתיות-משפטיות כפי שעושה התלמוד והמשנה. דברים אלו עומדים בניגוד גורף למסורת היהודית-רבנית שראתה בלימוד תורה ודווקא בחלקים ההלכתיים שלה את האידיאל הנעלה ביותר. המסורת הזו החלה עוד בתק' התנאים וממשיכה עד היום גם בישיבות ומשמעותה היא לימוד תורה, לימוד הלכה ולא פילוסופיה.

ראב"ד – רבי אברהם בן דוד – חכם ובעל הלכה גדול שחי בדרום-צרפת, פרובנס. היה יותר מבוגר מהרמב"ם ונחשב לסמכות ההלכתית החשובה ביותר בזמנו. בתק' של הרמב"ם היו באזור זה כמה קהילות חשובות מאוד ולראב"ד היה בית-מדרש שסיפק לא מעט פסיקות. חיבורו של הרמב"ם מגיע גם לקהילתו של הראב"ד והוא מתייחס אליו, הוא משיג השגות על הרמב"ם. הוא חיבר ספר שנקרא 'השגות על משנה תורה'. למרות שהוא חיבר חיבורים אחרים, הראב"ד נודע בשם 'בעל ההשגות' בשל ההשגות שלו על המשנה תורה. במשנה תורה, בטקסטים עצמם יש תמיד הערות של הראב"ד, זה ההשגות שלו.

ההשגה הראשונה היא זו המופיעה בהקדמה:

*' השגת הראב"ד \*/ ויודע ממנו וכו'. א"א סבר לתקן ולא תיקן כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם הביאו ראיה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרם והיה לו בזה תועלת גדולה כי פעמים רבות יעלה על לב הדיין לאסור או להתיר וראייתו ממקום אחד ואילו ידע כי יש גדול ממנו הפליג שמועתו לדעת אחרת היה חוזר בו. ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראייתי בשביל חבורו של זה המחבר. אם החולק עלי גדול ממני הרי טוב ואם אני גדול ממנו למה אבטל דעתי מפני דעתו. ועוד כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה וזה המחבר בירר דברי האחד וכתבם בחיבורו ולמה אסמוך אני על ברירתו והיא לא נראית בעיני ולא אדע החולק עמו אם הוא ראוי לחלוק אם לא. אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה.*

מדובר בביקורת חריפה שמה שמסתתר ביסודה זה ביקורת על כך שהרמב"ם פוסק מבלי להביא ראיה לדברים שלו. אלו שלפניו הביאו הוכחות וטיעונים, כתבו על מי הסתמכו, לא ישבו וכתבו הכל ברור מבלי לנמק ולהביא ראיות ואילו הוא מסכם את ההלכה באופן ברור וצלול. רוצה ליצור ספק חוק שבהגדרה הוא ספר שלא מביא נימוק וראיות וזה מאוד חמור בעיני הראב"ד.

כאשר בוחנים את הביקורת הזו של הראב"ד לאור החוק החילוני כדוג' חוק החוזים, לא ניתן לטעון שהמצב שונה שכן גם בחוק זה אין הסברים או נימוקים (אי אפשר לטעון זאת גם ביחס לדברי ההסבר). חוק זה מביא סעיפים, כללים הקובעים איך כורתים חוזה ומה זה חוזה לא תקין, פסול וכיוב אך הם אינם כוללים נימוקים או הסברים לבסיס שלהם. כך גם הייתה כוונתו של הרמב"ם – ליצור ספר, חיבור שינחה מהו החוק ואיך יש להתנהג מבלי להתפלפל יותר מידי.

12/11/13

**בוחן מס' 4 – 19/11/13**

**מורה נבוכים, חלק ג', פרק כ"ח**

**הקדמה של הרמב"ם ליד החזקה – המשך**

השגת הראב"ד על דברי הרמב"ם – השגה מאוד ביקורתית שבעצם טוענת שהרמב"ם חשב לתקן ולא תיקן כיוון שזנח את הדרך להביא ראיה לדבריו ולכן אי אפשר להשתכנע לפסיקותיו. הראב"ד טוען שלרמב"ם אין ראיה ולכן זה יומרני מצידו להחליט שצריך ללמוד רק ממנו.

הביקורת הזו מלמדת שחיבורו של הרמב"ם היה להצלחה פנומנלית, בין החיבורים הכי חשובים בהלכה, אלגנטי ומאוד בהיר מבחינת השפה והאופי אבל מצד שני הניסיון של הרמב"ם לעשות עם הספר הזה, כמו חיבורים אחרים שלו, מהפיכה תרבותית-רוחנית שתגרום לשינוי באופן שבו המסורת תפסו מהו האידיאל של תלמוד תורה. ניסיון זה לא הצליח ואף נכשל בגדול – רוב בני האדם לא הלכו בדרך הפילוסופית וגם הרמב"ם ככל הנראה ידע זאת.

בכל הקשור ללימוד תורה – מה שהתקבע במסורת היהודית החל מתק' התנאים, התלמוד ועד לימינו הוא עדיין הלימוד ההלכתי, משפטני שלא השתנה למרות שעבר תמורות ושינויים אבל לא לכיוון הפילוסופיה.

מבחינת הצד הלמדני, מה שמשנה תורה עשה – הוא הוסיף עוד מקור סמכותי משמעותי להתעמקות יתר בלימוד התורה. המשנה תורה של הרמב"ם לא כולל ראיות לפסיקותיו וזה הפך להיות סוג של חידה בשביל הקוראים. יש ספרות ענפה כיום שבוחנת למה הרמב"ם פסק כפי שפסק ומה היו כוונותיו. הדבר הזה נוגד את כוונת הרמב"ם שהספר שלו יהיה מקור הסמכות העיקרי ללימוד התורה.

**מורה נבוכים**

החיבור האחרון הגדול של הרמב"ם שכתיבתו הסתיימה ב1191-1192, נכתב בערבית.

החיבור הזה מורכב מ3 חלקים כאשר לפניהם הרמב"ם מתחיל את החיבור הזה ב4 חלקים שהם למעשה הפתיחה:

1. אגרת לתלמיד.

2. פתיחה.

3. צוואת המאמר.

4. הקדמה.

איגרת לתלמיד – התחושה שעולה מקריאת האיגרת היא שהיא נכתבה בסגנון, אופן אישי למישהו.

הרמב"ם מתאר תלמיד ששמו ר' יוסף בן רבי יהודה שבא ללמוד אצלו מאזור מאוד מרוחק (צפון-סוריה) ורואה שהוא מאוד מעוניין ללמוד את התחומים העיוניים, התחומים השייכים לפילוסופיה. הוא מתאר את התלמיד כבעל נטייה לספרות ולשירה ואולי הדחף שלו ללמוד אולי לא הולם את היכולות האינטלקטואליות שלו, אולי גודל התשוקה שלו לא מתאים ליכולת שלו. זה מה שחשב הרמב"ם כאשר התלמיד שלח לו את שיריו.

חוכמת התכונה – כינוי לאסטרונומיה – אחד מתחומי המדעים של העולם הקלאסי וימי הביניים.

לפי הרמב"ם צריך לדעת קודם כל מתמטיקה בשביל לשלוט באסטרונומיה.

תורת ההיגיון – התחום של לוגיקה שהוא סוג של ענף עיוני הקשור למתמטיקה.

שלמים – יחידי הסגולה, השלמים בשכלם.

לרמוז לך רמזים ולסמן לך סימנים – ברגע שהרמב"ם קולט את התפיסה המהירה של התלמיד הוא לא מגלה באופן ישיר את הדברים אלא בצורה של רמזים.

העניינים האלוהיים – התחום בפילוסופיה שנקרא מטה-פיזיקה, השיא של הפילוסופיה.

ה"מדברים" – כינוי לכת של תיאולוגים מוסלמיים שפיתחו גישה פילוסופית מסוימת ונקראו כך בשל הכינוי הערבי שלהם שבתרגום שלו לעברית זה 'דיבור'. דיבור בערבית זה כינוי לעיסוק שכלי, עיוני בבעיות תיאולוגיות. אלא שאותה כת נחשבה מצד אחד לקבוצה שלטת בהגות המוסלמית אך הרמב"ם התנגד להם באופן מוחלט, להנחות היסוד ולאופן החשיבה שלהם.

ל'מדברים' הייתה השפעה עצומה על המסורת העיונית ולכן מבקש אותו תלמיד שהרמב"ם יסביר לו את כוונותיהם ושואל האם הם דרכים מופתיות.

דרכים אלה מופתיות – האם כאשר ה"מדברים" מציגים תפיסות עולם הם מציגים זאת באמצעות הוכחות, באופן אנלוגי או שאלו רק טיעונים כלליים. הרמב"ם טען שהדרכים של ה"מדברים" אינן מופתיות. הרמב"ם ממשיך באיזשהו אופן את גישתו של אריסטו וה"מדברים" מתנגדים לגישה זו.

מאנשים אחרים שהשפיעו עליך, ראיתי שאתה נבוך ומוכה תדהמה -

נבוך ומוכה תדהמה – הרמב"ם מבין שיש לא מעט אנשים שהשפיעו על דעותיו והבנותיו של התלמיד ולכן הוא במבוכה- כי מהרמב"ם שומע דברים אחרים. התלמיד נבוך כי אינו יודע מה נכון ומה אמיתי ולכן הרמב"ם מבקש להרחיקו מזאת, כדי שלא יתחיל ללמוד מפה ומשם ולקבל כל מיני השקפות שונות. אלא שכדי להכיר משהו באמת יש לעשות זאת באופן שיטתי, לדעת את הנימוקים. לדעת את הדברים במקרה זה לא לדעת אותם באופן מוכח על דרך ההיגיון וההוכחה.

ביטויי החכמים – הכוונה לחז"ל, ספרות תלמודית. הרמב"ם משתמש בכינוי 'חכמים' בעברית בגלל שזה הכינוי שלהם בעברית והם הקנונים היהודיים.

הרמב"ם מספר כי לאחר שהסביר לתלמיד איך ליישב את הקושי התפיסתי ולאחר שהתלמיד כבר לא יכל להמשיך לחיות לצדו וללמוד איתו הוא קם ועזב חזרה לארצו. הפגישות הללו עוררו ברמב"ם החלטה שלא הייתה חד-משמעית קודם לכן. בעקבות היעדרותו של התלמיד הוא מחליט לחבר את הספר הזה- חיברתי אותו לך ולשכמותך והם מועטים *-*  לך ולאנשים כמוך שאינם רבים בכלל.

סיכום האיגרת - האיגרת הזו יוצרת רושם ברור באשר למי היא מיועדת – לסוג מסוים של קוראים אשר מתעניינים בפילוסופיה והכשירו עצמם לכך. לא סתם הוא מזכיר תחומים כמו אסטרונומיה, לוגיקה, מתמטיקה ואת הרצון שלה תלמיד ללמוד. הספר מיועד לתלמיד המתואר ולדומיו. לא מצוין כי לתלמיד יש רקע בתלמוד אלא רקע מובהק בעיון בתחומים של הפילוסופים.

האופי האישי של האיגרת הוא לא במקרה – ככל הנראה מדובר בתרגיל ספרותי שנועד ליצור נק' פתיחה לקורא כדי לתת איזשהו מסר לגבי קהל היעד של החיבור. זה נכתב באופן אישי כדי ליצור נק' מוצא חדה וברורה ביחס לסוג מסוים של אנשים וזו הייתה ה מטרה של רמב"ם כאשר הוא שם את זה בפתיחה של הספר ולא להתחיל ישר בפרק הפתיחה. במובן הזה הוא מבדיל בין נמענים מסוימים לאחרים.

**פתיחה**

מצד אחד מדובר בפתיחה לחלק א' של הספר, אך מצד שני זה בעצם חיבור לכל מורה נבוכים.

הרמבם פותח בפסוקים מהתורה - אישים – ככל הנראה הכוונה למלאכים.

מטרתו הראשונה של הספר לפי הרמב"ם –

הרמב"ם מגדיר את המטרה של הספר - **להסביר** משמעותיהם של **השמות המשותפים** שמופיעים **בספרי הנבואה**.

הסבר

שמות משותפים – הכוונה כנראה למונחים או מילים בשפה שיש להם יותר ממשמעות אחת.

באנגלית ובעברית מתייחסים לשני דברים:

Synonym, שם נרדף – מילה שונה לאותה משמעות (ירח, סהר, לבנה; שמש, חמה).

הומונים (Homonym) – הכינוי באנגלית לשמות משותפים.

בד – יכול להיות בד של חולצה או ענף. הכוונה היא למילה אחת שהיא מציינת מס' דברים שונים. יש דוג' למילים שמציינות אף 4-5 משמעויות. המילה 'ציר' – מרק, שליח, ציר של דלת, ציר לידה, דרך.

גם השמות המשותפים יוצרים בעיות בשפה.

הרמב"ם מתייחס לכך שיש כמה סוגים של שמות כאלו:

* שיתוף גמור – מילה בשפה המציינת שני אובייקטים כאשר אין שום קשר ביניהם והדבר היחידי המשותף להם זה השם. הדוג' של הציר היא שיתוף גמור ל5 משמעויות. לכאורה ניתן היה לחשוב שהכוונה היא לשיתוף גמור גם במשמעות אך הכוונה היא רק לשיתוף בשם וזהו.
* כללי ופרטי – שמות בשפה שמציינים סוג של דבר, בשעה שבמקור הוא היה שם פרטי של משהו. במקרא המילה 'כוכב' יכולה לציין שני סוגי אובייקטים כאשר במקור המילה ציינה כוכב מסוים. בשלב מסוים, המילה הזו הפכה לשם גנרי עבור כל עצם זוהר בשמים. דוג' נוספת כמו פריג'ידר – במקור מדובר היה בחב' שייצרה מקררים אבל כיום לכל מקרר קוראים פריג'ידר. בשפה זה מאוד מקובל!
* השאלות – מצב של מטאפורה למשל – משתמשים בהיבט מסוים של השם כדי לייצג משהו שהוא שונה ממנו. כאשר אומרים על מישהו שהוא 'אריה' – הכוונה היא לא להגיד שלאותו אדם יש רעמה או שאגה אלא שיש לו כוח, גבורה, כריזמה. משתמשי במילה 'אריה' כהשאלה.

במצבים מסוימים המטאפורה משתלטת עד כדי כך ששוכחים שהשתמשנו במילה לטובת משהו מסוים – זה מוציא מהמטאפורה את האפקט. דוג': 'שוק אפור' – השוק הוא לא באמת אפור, הוא לא בין שחור ללבן. כאשר משתמשים בזה בשפה היום, המטאפורה כבר איבדה את הכוח שלה.

* מהותי וצדדי – כאשר קוראים לאובייקט מסוים 'אדם' ולגוף מת גם 'אדם' – קוראים לאותו אובייקט שהוא חי ומת – 'אדם'. מכנים את זה באותו שם בגלל שיש להם אותה צורה אבל באופן מהותי אחד חי ואחד מת. מה שמשותף ביניהם זה השם 'אדם' אך המהות שלהם שונה לחלוטין.

ספרי נבואה – התורה באופן עקרוני זה ה-ספר של הנבואה- נבואת משה רבנו. בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, הוא מציין שהתורה ניתנה בהר סיני ע"י משה שעלה לשמיים וקיבל את התורה בנבואה. ניתן להגיד שזו נבואה מסוג מיוחד. אבל מבחינת הקטגוריה זה ספר נבואה. הוא מתכוון לכל הספרים שמקורם בנבואה ואלו כל ספרי הנבואה שבמקרא, החל מהתורה , דרך נביאים ראשונים ונביאים אחרונים. ברור שספרי הנבואה הם בראש ובראשונה התורה, נביאים ראשונים ונביאים אחרונים.

המטרה הראשונה של הרמב"ם – להסביר את אותם שמות המופיעים בספרי הנבואה – חלק מהם משותפים. הטענה של הרמב"ם היא שמטרתו היא לפרש משמעותן של שמות, בחלקם משותפים ולהסביר למה בהקשר מסוים המשמעות של שם מסוים היא א' ולא ב' ולהעמיד את הקורא על העובדה שמדובר בשם משותף. לאחר שיסביר לקורא שמדובר בשם משותף, הוא יסביר לקורא את הפירוש הנכון של השם בהקשר המסוים (בצד הצגת הפירוש הנוסף).

לפי הרמב"ם 'השכלים' , הם הטיפשים שאינם מבינים מפרשים את השמות הללו במשמעות הלא נכונה וטועים בהבנת המילה בהקשר שלה ביחס לשאר הטקסט.

בשפה שלנו כל שם יכול להפוך להיות משותף – מטאפורה, השאלה. הגדולה של סופרים ומשוררים זה לקחת את אותו שם ולהשתמש בו בצורה של מטאפורה. ביחס לשיתוף גמור – קשה מאוד למצוא שמות משותפים שיש להם שיתוף גמור.

14/11/13

**הפתיחה של מורה נבוכים – המשך**

התכלית הראשונה של החיבור - פירוש של שמות משותפים בספרי הנבואה

השמות המשותפים – השמות בעלי מובנים שונים. קיימים סוגים שונים של שמות מעין אלו.

לכאורה מדובר במטרה מאוד צנועה, פרשנית אך בהמשך הספר מבינים כי לא מדובר במשהו כ"כ צנוע אלא משהו מאוד דרמטי מבחינת הרמב"ם.

המטרה של הרמב"ם אינה להסביר את כל השמות המשותפים ולא למי שרק מתחיל בעיון ולא ללמד את מי שעיין בהלכה בלבד.

מבחין בין "מדע **התורה**" =ההלכה לבין "חוכמת **התורה** לאמיתה" – הספר מיועד לאחרונים ולא לראשונים.

"מדע התורה" - אשר הוא מדבר על אלו שמתחילים בעיון ועל אלו שעניינים העיקרי הוא מדע התורה – הוא בעצם מתכוון לתורה במובן של חוק, כללי התנהגות ומשפטנות הלכתית. מי שעניינו בלימוד התורה במובנים הללו – הוא מתעסק במדע של חוק התורה. מדע החוק – ללמוד לחשוב באופן משפטי, להכיר את החוק מהפן המשפטי שלו. בעניינינו, הכוונה היא להכיר את חוק התורה ואת עיקריו. הדבר דומה ללימוד משפטים – לומדים את חוק החוזים, חוק העונשין וכיוב. גם בתורה – לימוד הלכות שבת, דיני טמאה וטהרה וכיוב – נחשב למדע התורה. זה גם נחשב לאידיאל בתק' של הרמב"ם. מבחינתו הרמב"ם – הספר שלו מיועד לקהל לומדי התורה המסורתי ואפילו לגדולים שבהם.

"חוכמת התורה לאמיתה" – הפן העמוק של התורה, התכלית והמצע של ההלכה. האמת לאמיתה היא הפילוסופיה שמהווה את התשתית לתורה. הרמב"ם מציין כי הספר שלו מיועד למי שמעוניין ללמוד את חוכמת התורה לאמיתה.

מי שעוסק במדע התורה – מדובר לרוב באנשים שעברו הכשרה, לומדים בכל מיני ישיבות והם גדולים בתורה או תלמידי חכמים.

קהל היעד שלו דומה לאותו תלמיד שאליו הוא כותב את האיגרת – שמתעניין בנושאים עיוניים עמוקים ובתחומים כמו אסטרונומיה וכיוב. כל זאת לא מספיק והוא אף טוען שאותם אנשים צריכים להיות בעלי הכשרה מינימלית בתחומים עיוניים שונים כדי שיהיו להם הכלים ללמוד את חוכמת התורה לאמיתה.

הרמב"ם מתאר בדרמטיות את נושא השמות המשותפים – הוא מתאר אדם שעומדות בפניו 2 אופציות ביחס לתהליך שעובר עליו אחרי שהוא לומד את משמעויות השמות:

1. ללכת אחרי השכל, הרציונל - לאמץ את המשמעות האמיתית של התורה, את הפילוסופיה.
2. ללכת אחר המסורת – אם אדם מחליט שהוא זונח את השכל, כל הזמן תקונן בו ההרגשה שהוא מזיק לעצמו ופוגם בדת שלו. מבחינת הרמב"ם, זניחת הרציונל זה בפירוש אומר שאדם מאמץ אמונות מדומות ולא רק אלא גם מביא על עצמו מחלות וכאב לב. הכוונה היא לאימוץ המסורת הדתית שאינה קשורה לרציונליות.

הרמב"ם פונה לאדם מאוד מסוים – מצד אחד יש לו נאמנות ודבקות במסורת ובטקסטים הקנונים (בתורה ובתלמוד) ובאורח החיים שהתורה מכתיבה ומצווה – מערך המצוות, המע' הקהילתית וכיוב. בנוסף, מדובר באדם שהוא שלם בדתו ובמידותיו – שלמות מוסרית, הוא מתנהג באופן מוסרי לעילא. מצד שני, לצד כל אלו, אותו אדם עיין במדעי הפילוסופיה וכתוצאה מעיון זה, השכל האנושי משך אותו לכיוון של חיים המודרכים ע"י הרציונליות.

הבעיה במצב כזה לפי הרמב"ם, שפשטי התורה מונעים מהאדם לחיות בדואליות שכזו מכיוון שהוא למד כל חייו את הפשט בישיבות, בחדר. אדם שכזה נותר במצב של מבוכה ותדהמה – קריאה של פשטי התורה בלבד מציגה את התורה והטקסטים החשובים כאי-רציונליים שלא מתיישבים עם השכל והרציונל. כך למשל הטקסטים המקראיים מתארים בד"כ מצבים אי-רציונליים – למשל סיפור בריאת העולם לא מתיישב עם המדע. סיפור גן עדן – הנחש מפתה את חווה, עצם קיומו של עץ הדעת. כשבוחנים את הסיפור מבינים שאינם רציונליים וכך כמעט כל פרק בהמשך.

להוסיף לכך את העובדה שלפי התפיסה הפילוסופית אלוהים אמור להיות מופשט – אינו גוף ואינו בעל דמות, אינו אנושי ואפילו לא אישיות אנושית. יחד עם זאת, כאשר קוראים את סיפורי המקרא הרושם שנוצר הוא שמדובר ביישות אנושית לכל דבר ועניין.

לפי הפשט, זוהי הנחה בלתי פילוסופית בעליל. אם אתה רציונאלי וקורא את כל זה, אתה שואל את עצמך- או שאני מקבל את זה כפי שאני קורא את זה או כפי שהסבירו לי בכל מיני מסגרות חינוכיות שלמדתי. גם אם מדי פעם האדם מצליח לפרש או להרחיק יסודות אי רציונאליים, זה כה אי רציונאלי עד שמה שהצליח להרחיק הוא רחוק מלהיות מספק מבחינה רציונאלית. הנטייה של רוב האנשים סביבנו- כלל לא מוטרדים מזה.

אמונה זו לכאורה איננה רציונלית והרמב"ם לא מוכן לקבל זאת. אם אדם חי חיים רציונליים ושכליים ומצד שני יש לו גם מחויבות עמוקה לכתבי הקודש, אזי הוא לא יכול לעשות שקר בנפשי ולהגיד שאני חי בפיצול ולזרוק את השכל. יש לאדם שתי אופציות בהתחשב בטיב התורה – 2 האופציות המתוארות לעיל.

בהתייחס להבנת השמות המשותפים – התדהמה והמבוכה זה לנוכח העובדה שהאדם המתואר לעיל מבין כי יש פירוש רציונלי שלא מתיישב עם הפשט.

דוג: הנביא יחזקאל רואה בחזונו מראות אלוהיים. הוא מתאר מרכבה ועליה כיסא ואומר שעל הכיסא "דמות במראה אדם" וזו הדמות של אלוהים שיושב על כיסא. זה תיאור אי רציונלי לפי הרמב"ם שכן אם עוסקים בשמות ייתכן שמדובר במטאפורה למשהו אחר. כיסא זה לא כיסא במובן המוכר שלו. בגלל שהאדם מבין את השמות הללו באופן מסוים ומבחינתו כיסא זה כיסא אז אפשר להבין שביחס לחזון של יחזקאל זה לא רציונלי. במצב כזה לאדם יש 2 אופציות: 1. לאמץ את דרך הרציונל, השכל – לאדם לא אכפת מהטקסט מאחר ואיננו רציונלי וזה בבחינת 'השלכת יסודות התורה' מבחינתו (לפי תיאור הרמב"ם).

2. דבק במסורת ומפנה עורף לשכלו – להבין את השמות כפשוטם. במצב כזה הוא זונח את הרציונליות ותמיד תלווה את האדם תחושה שהוא מזיק לעצמו כי זה לפעול בניגוד לטבעו ומהותו של האדם. האמירה הדרמטית של הרמב"ם היא אף שמדובר בפגיעה בדת. הרמב"ם ממשיך פה מסורת שרואה בבחירה בחיים אי-רציונליות עקרונית ולא מקומית או זמנית – החלטה שכזו מולידה חיים של פחד, כאב לב, מחלות ומבוכה רבה ובצל אמונות מדומות! הטענה הזו מאוד דרמטית.

בעיני הרמב"ם, חיים אי רציונליים כאלו (המשותפים לרוב הציבור) מאופיינים בסוג של מניה-דיפרסיה – אנשים שחיים בתפיסת מציאות לא נכונה כיוון שהם מלווים בהרבה תנודות ברגשות ובתפיסת סיטואציות הקורות להם ולאחרים בצורה לא נכונה (הרבה עליות ומורדות).

התכלית השנייה של החיבור אמורה לסייע גם בהשגת התכלית הראשונה – ביאור משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנביאים מבלי שנאמר במפורש שהם משלים

הטענה של הרמב"ם – בספרי הנבואה יש משלים שהם נסתרים מאוד במובן הזה שלא יודעים שהם משלים. אדם שלא פיתח מודעות למשלים אלו, כאשר הוא קורא את הטקסט הזה הוא לא מבין כי בפניו יש משל.

דוג: סיפור גן עדן – לא מקדימה אותו הכותרת 'משל' או מצוין שהוא משל בצורה ברורה.

משל – יש קרבה מסוימת בין שם משותף לבין משל. כאשר אנו מדברים על משל הכוונה היא לרוב להעברת מסר, להסביר משהו אחר, נמשל. אין זה אומר בהכרח שזה סיפור שלא התרחש במציאות. המשל כשלעצמו לא כ"כ מעניין.

המשל הוא טקסט המורכב מ:

1. רובד משמעות חיצוני, "גלוי" – לפי הרמב"ם זהו ה"פשט". זהו רובד קונקרטי, חושי.
2. רובד משמעות פנימית – "תוך", נסתר, פנימי. זהו הרובד האתי, דרכו אנו לומדים על העולם ועל עצמינו.
3. תכונה שלישית שיש לטקסט הזה הוא שרובד המשמעות החיצוני מכוון אל הרובד הפנימי – המסר הוא מה שמכוון אליו הרובד החיצוני. ברגע ששומעים סיפור שכזה מבינים שיש בו הכוונה לנמשל, למשהו נסתר ופנימי.

מדובר בטקסט שיכול לספר סיפור או לתאר תיאור מורכב. לרוב מדובר בסיפור מוחשי כלשהו.

דוג: משל השועל והעורב – יום אחד היה עורב שעמד לו עם חתיכת גניבה במקורו על העץ, עבר שועל מתחת לעץ וראה את העורב עם הגבינה ואמר לו לשיר כדי שיוכל לשמוע את קולו ה'ערב' . כאשר העורב עושה זאת - הגבינה נשמטת מפיו ונופלת לחיקו של העורב. הנמשל – לעורב יש קול נוראי וקשה לו לחיות בידיעה, בהכרה הזו ואם מישהו אומר לו שרוצה לשמוע אותו הוא רוצה לנצל את זה. זו בעצם הפסיכולוגיה הערמומית של השועל שמכיר את העורב ומפיל אותו בפח, במלכודת אלגנטית. הנמשל הוא בעצם שצריך להיות מודע לחסרונות ולחולשות שלך ואם לא תהיה מודע לכך, ינצלו את זה למטרות לא 'נקיות'.

המשל הוא לכאורה סיפור, כאשר עושים לו אנליזה מגיעים לתובנות עמוקות שאם נפנים אותן אנחנו לומדים הרבה על עצמינו ועל העולם.

מי שמתייחס לטקסט כזה לא כאל משל – בעצם לא מבין את הסיפור! מי שמתייחס לטקסט הזה כאל טקסט שאיננו משל ולא מבין שיש לו רובד משמעות חיצוני המפנה לרובד משמעות פנימי, בעצם לא מבין מה קורה בסיפור.

19/11/13

**פתיחה של מורה נבוכים – המשך**

המטרה השנייה של הספר – ביאור משלים:

*"לבאר משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנביאים מבלי שנאמר במפורש שהם משלים.."*

המטרה השנייה כאמור היא פרשנות משלים כאשר הדגש הוא שהמשלים נסתרים מאוד בין השאר בשל העובדה שספרי הנביאים לא מודיעים לנו שמדובר במשלים. לפי הרמב"ם, אם ביאור המשלים יפתור את המבוכה ולכן הספר נקרא 'מורה נבוכים'.

**המשל**

1. רובד משמעות חיצוני, "פשט", גלוי.

הביטוי "פשט" הרבה פעמים מטעה, דו-משמעי – כאשר מדברים על פשט של סיפור הכוונה היא לרובד הגלוי. אך אם חושבים שטקסט מסוים הוא אינו משל (למרות שהוא כן) – מתייחסים לסיפור כבעל רובד משמעות אחד. ברגע שלא מתייחסים לסיפור כזה כמשל, בודקים רק את הפשט שלו וזה במובנים רבים לקרוא אותו בניגוד לפשוטו כיוון שהמטרה מלכתחילה היא לקרוא את הסיפור כבעל שני רבדים. קריאה של משל כפשט בלבד חוטאת למטרה של הבנת הסיפור כמשל שיש לו יותר מרובד אחד חיצוני. קריאת משל כפשט בלבד, כטקסט בעל רובד משמעות אחד, זה מוציא אותו מידי פשוטו כיוון שלא מפיקים ממנו את מה שאמורים. אחד הרמזים הבולטים שאמורים ללמד אותנו באופן מובהק שמדובר במשל הוא שלרוב הסיפור דמיוני ואיננו רציונלי כמו בדוג' משל העורב והשועל. במציאות אי אפשר באמת להגיד ששועל הוא ערמומי, אין כזה דבר בטבע.

1. רובד משמעות פנימי, נסתר, "תוך".
2. היחס בין הרובד הראשון לשני – הרובד החיצוני ***מכוון*** לרובד הפנימי.

מטרות המשל

למה שמחבר ירצה למסור מסר מסוים ובמקום לדבר באופן ישיר הוא משתמש במשל? בטקסט בעל התכונות, הרבדים לעיל.

בין המטרות האפשריות:

* משל כאמצעי דידקטי, פדגוגי – בד"כ משתמשים במשלים בכל מיני הקשרים לצרכים דידקטיים ופדגוגיים. רוצים ללמד משהו ומבינים שהשומע מתקשה בהבנה. הקושי יכול להיות מכל מיני סוגים למשל קושי אינטלקטואלי – מסובך להבנה. כאשר בוחרים להשתמש במשל – למעשה מדובר ב***דוגמא*** שמטרתה להסביר את הדבר המסובך יותר. הדוג' היא אמצעי לתפוס את הסיפור המופשט, המסובך יותר. בשורה התחתונה, שימוש במשלים לפי מטרה זו אמור לפשט ולהבהיר את העניין היותר מורכב.

כך למשל בכל תחומי המדע – מתמטיקה למשל – משתמשים בהרבה משלים במטרה פדגוגית להסביר מושגים ומונחים כמו למשל 'משפט פיתגורס'.

משל כבשת הרש – הקושי איננו קושי אינטלקטואלי אלא רגשי. הנמען לא היה מוכן לקבל את העובדה שהוא לא בסדר, שהוא התנהג בצורה לא מוסרית. המשל מטרתו להעביר לו את המסר בצורה כזו שלא יתנגד לו. הדידקטיקה נועדה פה להתגבר על מחסום פסיכולוגי, רגשי של הנמען. ברגע שהמחסום ירד, למעשה אפשר לעזוב את המשל כדי להתעמק במסר שלו אבל אם יש שוב קושי אפשר לחזור למשל.

* משל כאמצעי פוליטי, חברתי – הרבה פעמים מחברים משתמשים במשלים לא כדי להסביר את הרעיון המורכב, כמו במטרה ההפוכה, אלא במטרה שלא לדבר באופן גלוי. המטרה פה היא לדבר באופן שמסתיר את הכוונות והמסר. ההנחה היא שיש קהלים שונים וכאשר רוצים לפנות לקהל מסוים ולא לאחר – רוצים להסתיר ממנו את המסר, שלא להעביר אותו באופן גלוי. ההנחה היא שאותו קהל אליו פונים יש לו את הכלים לפענח את המשל ולהבין את המסר בעוד שהקהל שהמשל אינו מיועד לו – לא תבין את הנמשל ואף לא תבין שמדובר במשל. נניח שנמצאים במציאות פוליטית שבה דעות והשקפות עולם מסוימות הן מסוכנות לציבור הרחב, לשליט וכיוב – אי אפשר לדבר בצורה גלויה ואם רוצים להגיד משהו, להעביר מסר בצורה שלא תסכן את מעביר המסר, אזי משתמשים במשלים. השימוש במשלים בסיטואציה כזו שמופנה לקהל, קבוצה מסוימת – אמור להיות ברור לאותם אנשים בעוד שהקבוצה שזה לא מיועד לה לא תבין שמדובר במשל ואין לה הכלים לפענח את הנמשל כך שמי שמשתמש במשל במצב כזה נמצא על קרקע בטוחה. אלמלא הצורך להסתיר את הדעות והשקפות עולם – לא היה שימוש במשלים אלא דיבור באופן ישיר. מקום שבו כל הציבור רוצה לשמוע את הדברים ואין קבוצה אחת נרדפת בשל דעותיה והשקפותיה – אזי לא היה צורך להשתמש במשל כדי להסתיר את המסר.

השימוש במשל לפי מטרה זו ביחס לקהל שאינו קהל היעד:

* מלכתחילה הוא לא מבין שזה משל.
* אפילו אם הבינו שמדובר במשל – אין להם הכלים להבין שמדובר בנמשל.

התוצאה הטבעית של שימוש במשל בסיטואציה כזו – מעביר המסר, מי שמשתמש במשל בטוח מרדיפה.

הנביאים השתמשו במשלים, כולל משה רבינו בעיקר בשל הסיבה הפוליטית-חברתית ולא רק בשל הסיבה הדידקטית.

21/11/13

**מטרות המשלים:**

1. דידקטי-פדגוגי
2. פוליטי-חברתי – אמצעי הסתרה של תכנים מקהלים מסוימים. בד"כ משתמשים בזה במסגרת של שמטרים לא כ"כ דמוקרטיים ליברליים, בהם יש חשש שאם אדם יתבטא באופן שלא עולה עם השליט, הוא יירדף ע"י השליט ומי מטעמו. בהרבה מקומות, המצבים הללו שכיחים עד היום.

במסגרות לא טוטליטריות יש גם שימושים במשלים למטרות כאלו.

במשלים הנכתבים למטרות פוליטיות וחברתיות במשטרים אפלים – המחברים יודעים לנצל את האופי הכפול של טקסט המשך (גלוי ונסתר) לטובתם בצורה מתוחכמת כך שאם יועמדו לדין בשל ההתבטאות שלהם נגד המשטר, השליט – אותם מחברים יכולים לטעון כי לא התכוונו לדבר כזה או אחר.

1. פילוסופיה אפיסטמולוגית – ישנם משלים שתפקידם הוא לאפשר דיבור, תפיסה או השגה בעניינים, נושאים מסוימים אשר ללא משל לא נוכל להבין, לתפוס אותם. המשל הוא כלי חיוני אשר מוסר את התוכן הזה או חלק ממנו. בלעדי המשל התוכן הזה יהיה נסתר מאיתנו. המשל במטרה זו מאוד דומה למשקפיים – באם נסיר אותם לא נראה כלום.

בשאלות מאוד עמוקות בפילוסופיה – בתחום של מדע האלוהות למשל – מדובר בשאלות חמקמקות שלא יכולים 'לשים עליה את האצבע', מעבר להשגתינו. במקרים כאלו מנסים לתפוס משהו בקירוב לשאלות כאלו והמשל הוא כלי, לא בהקשר דידקטי, פדגוגי, אלא פילוסופי. במשל הפדגוגי, דידקטי – מדובר בקושי שעולה אצל התלמיד בתחילה ולכן יוצרים משל כדי לכוון אותו לכיוון הנכון וניתן להיפטר מהמשל לאחר שתפס את הכיוון הזה. במשל פילוסופי – צריכים אותו כדי לראות את התוכן ואם זורקים את המשל אז לא רואים כלום, התוכן פשוט ייעלם. המשל במטרה הזו הוא כלי שאין בלתו, כלי הכרתי. זהו הבדל דרמטי בין המטרה הפדגוגית למטרה הפילוסופית.

בעיני הרמב"ם יש לא מעט תחומים בפילוסופיה הקשורים לשאלות של קיום בהם משלים הוא כלי חיוני שאין בלתו כדי להשיג משהו.

אפיסטמולוגיה – תורת ההכרה. אפיסטמה – הכרה; לוגיה- תורה. זהו תחום בפילוסופיה החוקר את הכלים שבאמצעותם אנו מכירים את העולם. ישנם שני כלים בסיסיים: מע' החושים והתבונה, השכל. האינטראקציה בין שני כלים אלו מאפשרת לנו לקבל תובנות על העולם. התחום של האפיסטמולוגיה חוקרת את העניין הזה ובודקת האם הכלים העומדים לרשותינו מאפשרים לנו להכיר את העולם כמו שצריך.

המשל הוא אחד הכלים העומדים לרשותינו ואשר מאפשרים לנו להבין, להכיר את העולם.

***הרמב"ם נזקק ל3 מטרות המשל לעיל כדי להסביר את דבריו.***

**מתוך הפתיחה של הרמב"ם**

*ולמי שדעתו מוסחת* – אנשים שלומדים דברים שמסיחים את דעתם כנגד ההיגיון. הם שונים מחסרי הדעת כי הם יכלו לדעת אבל דעתם מוסחת.

בשביל אנשים כאלו המשל יש לו רובד אחד, הפשט. עבורם, אפילו אם לא נבאר את המשל אלא רק נגיד להם שמדובר בטקסט שיש לקרוא כפשוטו ויש לו רובד פנימי – זה כבר עושה חצי אם לא 3/4 מהעבודה. ברגע שנעמיד אותם על העובדה שמדובר במשל בעל משמעות כפולה, רובד פנימי זה כבר יוציא אותם ממבוכתם, מחוסר ההיגיון שבו שרו. חוסר המבוכה נפתר מאחר ועכשיו הם מבינים שהסיפור הוא לא בלתי-רציונלי. מה שנתפס על פניו בעיניהם כבלתי רציונלי, כיוון שתפסו רק את הפשט של הטקסט – יש לו רובד פנימי עמוק יותר.

*משלים נסתרים מאוד* – הרמב"ם מסביר שבשלב הראשון הנסתר זה עצם העובדה שמדובר במשל ואילו בשלב השני הנסתר מכוון לכך שיש נמשל, רובד נסתר.

מצד אחד, אפשר לטעון שהתורה בחרה להסתיר את עצם העובדה שמדובר במשל כיוון שמעוניינים שאנשים יקראו את זה כפשט ותו לא. מצד שני, אפשר לטעון שעצם ההסתרה שיש נמשל היא בגלל מניעים חברתיים-פוליטיים או פילוסופיים.

כאשר הרמב"ם קובע שמדובר במשל הוא מתייחס ל2 דברים:

1. מדובר בסיפור כבעל מסר פנימי, נסתר.
2. מדובר בסיפור דמיוני ולכן הרובד החיצוני איננו ממשי אלא רק מכוון לרובד הפנימי.

ההתייחסות הזו של הרמב"ם שונה מהרבה זרמים במסורת היהודית שטוענים שהרובד הפנימי מתקיים לצד הרובד החיצוני שהוא גם ממשי. מדוע הרמב"ם לא מקבל עמדה זו? לפי הרמב"ם מטרת המשל היא לעקור את האי-רציונליות של הטקסט. באמצעות הפנייה לרובד הנסתר וביאור המשל הרמב"ם טוען שמגיעים להגיון, לאמת הנכונה והאמיתית של הסיפור. על מנת שיהיה אפשר זאת אי אפשר לטעון ששני הרבדים מתקיימים במקביל - שהרובד החיצוני יתקיים במקביל לרובד הפנימי. יש להבין כי עבור אנשים שמאמינים בקיום שני הרבדים – הם לא מוטרדים מעניין הרציונליות.

לפי הרמב"ם עקירת אי הרציונליות של הטקסט היא ע"י הקביעה שמדובר במשל בעל רובד פנימי אליו מגיעים באמצעות הרובד החיצוני שהוא אינו ממשי.

26/11/13

**בוחן מס' 5 – 3/12/13**

 **מאמר של לורברבוים – 'כאילו החכמים והיודעים...' – פריט מס' 30.**

(הבהרה משיעור קודם: סוגיית המוסר בעיני הרמב"ם – ישנו קשר הדוק בין מוסר לבין רציונליות.)

**תזכורת - מטרות המשל**:

1. פדגוגית – דידקטית
2. פוליטית-חברתית
3. פילוסופית - אפיסטמולוגית

כאמור אחת *ממטרות* החיבור של הרמב"ם היא ביאור המשלים כאשר הוא יוצא מנק' הנחה שטקסטים מסוימים לא ברור מאליו שהם משלים. עצם העובדה שמזהים טקסט מסוים כמשל זה מבחינת הרמבם עושה כבר חצי מהעבודה ומוציא את האדם ממבוכה.

*"אין אני אומר שספר זה מסלק כל קושי..."* – הרמב"ם אומר שהוא לא יכול להסביר הכל אלא מסביר את העיקר. ביאור המשלים לא מסלק את כל הקושי אלא את רובו.

למה הוא לא יכול לתת הסבר מלא אלא הסבר חלקי?

1. אי אפשר לתת הסבר מלא לבר-דעת בלשונו (בשפה שלך) בשביל מי שהוא מדבר עימו פנים מול פנים, כמו תלמיד שיושב איתו. מדוע? אפשר להניח שהוא מתייחס למשל שמטרתו היא פילוסופית ולא דידקטי או פוליטי. הרמב"ם רומז למשל פילוסופי שעוסק בעניינים מאוד עמוקים, כאשר המשל עצמו הוא הכלי שדרכו מעבירים משהו מאותם עניינים ואי אפשר תמיד למצות את אותו עניין כיוון שהמשל לא יכול 'להיעלם' באופן מלא.
2. כאשר הוא מתייחס למי שקורא את הספר, באופן פומבי הוא טוען שלא יכול לתת הסבר מלא כיוון שהחשש של הרמב"ם הוא שאם הוא יתחיל להסביר את המשלים באופן מלא בציבור, יהיו אנשים חכמים בעיניהם שאולי יפרשו אותו לא נכון או שיפרשו אותו נכון אבל יחשבו שהוא טועה ויתקפו את הרמב"ם, אף באלימות – *'ישלח בו את חיצי סכלותו'.* הוא בעצם חושש שהמשל במקרה הזה יהפוך למושא של רדיפה, התקפה ואלימות ולכן הוא גורס שיש לתת הסבר חלקי, מוסתר ולא מלא.

מדובר בשני טעמים שונים לכך שאי אפשר לתת הסבר מלא! הרמב"ם מתייחס לשני הטעמים באופן כללי ובאופן ספציפי בתור הסתרה – הסתרה משיקולים פילוסופים וגם משיקולים פוליטיים חברתיים ולכן החיבור הזה מכיל יסוד של סוד נסתר שנועד להגן על הרמב"ם כמחבר. הוא נועד גם להגן באופן עמוק על החב'.

*'בחיבורינו ההלכתיים'* – דהיינו במשנה תורה.

הטענה של הרמב"ם היא שיש זהות בין מה שמכונה 'מעשה בראשית' עם חוכמת הטבע =הפיזיקה **לבין** 'מעשה מרכבה' עם חוכמת האלוהות = המטפיזיקה. את הטענה הזו הוא אומר שהעלה כבר בחיבור ההלכתי שלו – משנה תורה. בספר זה הוא הציג את התפיסה הכוללת שלו בתחומי הפילוסופיה השונים, כבסיס פילוסופי-אמוני למע' המצוות.

הטענה שלו לעיל היא מהפכנית ביותר:

'מעשה בראשית' – התיאור של בריאת העולם כפי שהוא מופיע בתורה, ספר בראשית, פרקים א' וב' בספר.

'מעשה מרכבה' – מתוך ספר יחזקאל, פרק א'. בספר זה יש חזון מאוד מפורסם של תיאור פתיחת השמיים, מראות אלוהיים ואז יורדת מרכבה שמימית שנושאות אותה 4 חיות בעלות פנים שונות. במרכבה יש כיסא ועליה יושבת דמות אדם. יחזקאל מתאר זאת בהתפעמות עצומה, באופן מיתי – זהו אחד הטקסים המקראיים האקספרסיביים ביותר בספרי הנביאים. הדימוי המרכזי בנבואה הזו של יחזקאל הוא מרכבת האל ומכאן השם 'מעשה מרכבה'.

התיאורים הללו - נחשבים במסורת היהודית ללב, הבסיס של מסורת הסוד, המיסטיקה במובן הכי עמוק. בכל הספרות המיסטית והקבלה זה הפך להיות הטקסטים המפורשים ביותר!

**בספרו משנה תורה, טוען הרמב"ם בצורה מהפכנית שמעשה בראשית איננו אלא חוכמת הטבע שהיא הפיזיקה של אריסטו בעוד שמעשה מרכבה זה חוכמת האלוהות שהיא המטפיזיקה של אריסטו.**

הטענה הזו בעייתית כיוון שהפיזיקה של אריסטו מנוגדת למעשה בראשית שבכלל לא מזוהה עם יסודות פילוסופיים אריסטוטליים. כך גם ביחס למעשה המרכבה שמנוגדת לתפיסות פילוסופיות.

איך בכל זאת הרמב"ם מסביר את הטענה שלו? באמצעות המשלים! הוא מוכיח כי לתיאורים הללו, לחיבורים המיסטיים הללו יש תפיסות ובסיס פילוסופי עמוק. הטענה הזו נתפסה כחתרנית ושערורייתית בעיני רבים במסורת היהודית – לטעון שמסורת הסוד היהודית היא לא מה שנלמד בישיבות ובבתי"כ היא בעצם התפיסה האריסטוטלית היוונית זה דבר מאוד קשה לאנשים לעכל ולהבין. הרמב"ם בתחילה טוען שמדובר במשלים ואז הוא גם אומר לאנשים איך צריך לקרוא, להבין אותם וזה לא מתקבל תמיד באהדה.

הרמב"ם נותן מס' הבחנות בסיסיות בין תפיסת האלוהות של אריסטו לזו הרגלה. התפיסה הרגילה מתייחסת לאל כבעל תכונות אנושיות, בעיקר תכונות אנושיות מנטליות אבל הרבה פעמים יש לו גם גוף ודמות. גם אם אין לו דמות אדם יש לו אישיות ולכן בתפיסה הרגילה אנשים מתפללים, מבקשים סליחה ביום כיפור וכיוב.

כל התפיסה שמעמיד את האל כישות-על, שמקשיבה, סולחת ובעלת יחס אישי אל כל אחד ואחד מהמאמינים – זו תפיסה בלתי פילוסופית בעליל. לפי התפיסה הפילוסופית האל הוא איננה ישות, אישיות, לא משגיח, לא נותן שכר ולא מעניש. לפי תפיסה זו , האל משפיע על העולם בהיבטים שאינם אישיותיים וכל תפיסה אחרת תהא בלתי רציונלית, מיתית. ישות שניתן לחשוב עליה באופן רציונלי שונה לגמרי מאלוהי הדת!

האלוהות הפילוסופית היא כזו שניתן להרהר בה, לחשוב עליה אבל היא שונה מאוד מהאלוהות הרגילה המתוארת בתורה. לפי התפיסה הרגילה, מי שלא מקבל את האלוהות לפי התורה, אין לו מקום בעולם הדתי.

התפיסה הרגילה מתאימה לדעת הרמב"ם להמון – מי שאין לו הכשרה פילוסופית ולא יגיעו לעולם לסוג כזה של חשיבה. זה בדיוק הקהל שאליו הוא לא פונה והוא מציין זאת בפתיחה לספר שלו – לא רק שהוא לא פונה אליהם אלא גם משתדל להסתיר מהם את מה שהוא מתכוון. ההמון הזה לפי הרמב"ם חי את החיים הדתיים לפי התמונה העממית, תפיסת האלוהות הרגילה לפיה מדובר בישות, בעלת עוצמה בלתי רגילה, מענישה על חטאים ומעניקה שכר על מעשים טובים, משגיחה ומקשיבה לתפילות. התמונה העממית הזו היא נחלת רוב רובו של הציבור ולא רק הציבור הדתי אם היה הופך למאמין.

לפי הרמב"ם מאחר ולדת בהקשרה העממי יש חשיבות עצומה לסדר החברתי והציבורי התקינים אזי אין צורך לשנות את המצב ולכן הוא כותב רק ליחידי סגולה את החיבור שלו מורה נבוכים.

יחד עם זאת, הטענה הזו של הרמב"ם שמזהה את החיבורים המיתיים של מעשה בראשית ומעשה המרכבה עם תפיסות פילוסופיות אריסטוטליות גורסת כי זו האמת הנכונה!

מאחר והתחומים הללו כ"כ סודיים וקשים להבנה – כבר המסורת התלמודית טענה שאי אפשר לדבר עליהם בגלוי אלא להסתיר אותם.

משנה תורה מפורסמת במסכת חגיגה ולפיה יש תחומים שאסור לדרוש בהם ולגביהם ברבים (לתת שיעור ולדבר בזה בציבור) ואם אפשר לעשות זאת, ניתן לעשות זאת רק בקונטקסט מסוים, ביחידות. אחד מהם זה תחום העריות.

יש הבחנה בין עריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה

עריות - נושאים הקשורים לגילוי עריות. יש בתורה איסורי עריות. אלו האיסורים הקיימים בתוך המסורת ההלכתית על קיום יחסי מין בין קרובים בדרגה מסוימת- כמו אח ואחות. השאלה היא למה? אחד ההסברים הוא שהקשר המיני בין קרובים הוא הכי זמין ובגלל שרוצים להימנע מקשרים שכאלו בשל הצניעות אז אוסרים. הסברים נוספים קשורים היום לעניין הגנטי אך זה לא היה ידוע בזמנו.

האיסור הוא לדרוש (=לתת שיעור) בנושא עריות בשלושה, בפני שלושה אנשים. למה המשנה טוענת שאסור לדרוש בשלושה אלא בשניים (=שני אנשים) ומטה? הרעיון הוא שלא צריך להתעמק בזה אלא פשוט להגדיר את זה כאיסור.

במעשה בראשית – אסור לדרוש בשניים.

במעשה מרכבה – אפילו ביחיד אסור לדרוש אלא אם כן מדובר בחכם ואז נותנים לו ראשי פרקים בלבד.

השאלה היא למה המשנה אוסרת על העיסוק במעשה מרכבה ובראשית ברבים אלא שיש להשאיר זאת כתורה אזוטרית שאין לעסוק בה? בחיבורו הרמב"ם מסביר כי בגלל שיש איסור הלכתי על דיבור גלוי ומפורש במעשים אלו, לכן הוא לא יכול לדבר עליהם בצורה מסודרת וההסבר שלהם יהיה בצורה לא שיטתית, מבולגנת ומעורבבת. המטרה היא שהאמת תתגלה ותסתתר לאורך כל הספר וזאת כדי שלא לעמוד בסתירה עם האיסור ההלכתי שמבקש להסתיר את התפיסה הפילוסופית מההמון. לכן החיבור שלו מורה נבוכים – יגלה ויסתיר לאורך כל הדרך.

*'סוד ה' ליראיו'*  - הפס' לקוח מספר תהילים. לפי הפשט של הפס' הכוונה היא שלאלוהים יש סודות שהוא ידוע על כל מיני דברים והיראים שלו, אלו הקרובים לו בלבד הם אלו שהוא יגלה להם. הרמב"ם מפרש את הביטוי הזה אחרת – *הסוד הוא על אודות מהותו של ה' ולא סוד שה' יודע!* כך לפי הרמב"ם 'יראיו' = מדובר בפילוסופים שרק הם מבינים שהאל הוא לא גשמי ואין לו אישיות ולכן הם יבינו את המהות האמיתית של ה'.

הרמב"ם נותן לפס' זה אופי פילוסופי למרות ההיבט והפירוש הלא-פילוסופי שלו – הפירוש הרגיל, העממי הוא שהאל הוא ישות גשמית שיכולה לגלות סודות לקרובים שלו (מה יקרה מחר למשל). הפירוש של הרמב"ם, הפירוש הפילוסופי מתייחס לכך שהאל הוא לא גשמי אלא יש לו מהות אחרת לגמרי שאותה יבינו רק מי שעברו הכשרה פילוסופית.

המובן הפילוסופי זה לא הסוד שיש לאלוהים והוא מגלה לך אלא הסוד הפילוסופי ומי שלא פילוסוף בעצם הסוד הזה נסתר ממנו כי הוא כלול בהמון שחי חיים בלתי פילוסופיים ויש להסתיר ממנו את התכנים הפילוסופיים הללו. התוכן הגלוי של הפשט קשור להמון בעוד הפילוסופיים הם ורק הם יבינו שזה משל וגם כשיבינו את הנמשל, יבינו שמה שמצוי בתוך הטקסטים הללו זה בעצם פילוסופי. רוב בני האדם מבינים את המשלים כפשוטם ואלו נדמים כטקסטים בלתי פילוסופיים. כשקוראים את אותה דת עממית קריאה על דרך המשל, מה שנחשף בעיניי הרמב"ם אלו תכנים פילוסופיים עמוקים כי אלה סוגים של משלים. זו העמדה הבסיסית ביותר של הרמב"ם ביחס לכתבי הקודש. בעיניי הרמב"ם יש עוד משלים רבים כמו למשל עקידת יצחק, חלקים ממעמד הר סיני הם משלים ועוד.

*'דע שחלק מהעקרונות הטבעיים...'*- לא זו בלבד שהתחום של המטפיזיקה ומעשה מרכבה הוא עניין סודי שלא מדברים עליו אלא גם עניין הפיזיקה, תחום הטבע. חכמים ז"ל= חכמי התלמוד.

הטענה של הרמב"ם היא ששני התחומים, מעשה בראשית ומעשה מרכבה אינם מנותקים!

המטפיזיקה של אריסטו - הכוונה למטה=אחרי ו-פיזיקה=טבע. ספרי המטפיזיקה נקראים כך הם משום שנכתבו לאחר ספרי הפיזיקה והיה צורך לתת להם שם. החיבורים הללו עסקו בשאלות פיזיקליות, שאלות הקשורות למהות העולם ומי ברא. ברגע שעוברים לדבר על מי אחראי לבריאה – זה כבר שאלות שהן מטפיזיקה. יחד עם זאת, יש להבין כי במערך המושגים של המטפיזיקה משתמשים באותו מערך מושגים מהפיזיקה. שני המושגים הכי בולטים בתחום הפילוסופיה הם 'חומר' ו-'צורה' והם מתייחסים למטפיזיקה ופיזיקה. גם אצל הרמב"ם הם תופסים מקום נכבד כאשר הוא מתייחס לתפיסה הפילוסופית שלו.

**משל הברק**

הרמב"ם מתאר את מה שהוא הבסיס לתפיסה שלו!

ההמשלה היא להשגה הפילוסופית של השאלות העמוקות ביותר על המציאות, האל והעולם. בשאלות אלו ההשגה משולה לברק שמאיר על אנשים.

מהי השגה פילוסופית? מבחינת הרמב"ם זה כמו אור מבריק לנגד עיניו של אדם למשך זמן קצר ואז נעלם והאדם חוזר לחשיכה הרגילה שלו. הכוונה של הרמב"ם היא שגם אם ישנה השגה פילוסופית אין זה מצב תמידי. לאחר מאמץ גדול מאוד, ישנה הברקה, ישנה השגה של משהו שנמשכת זמן קצר, כמו ברק ואז חוזרים לחשיכה. החזרה היא למצב שבו היינו קודם לכן ולא למצב יותר טוב. הרמב"ם טוען כי ברגע שהברק חולף נשאר רק משהו בדל של השגה אבל המצב ברובו חוזר אחורה. ההשגה הפילוסופית האמיתית היא משהו שתופס אותך, מבריק ואז עוזב!

לברק יכול להיות משך זמן שונה, עוצמה ותדירות שונה מאדם לאדם - יש אנשים שהם בדרגה הגבוהה ביותר והברק פוקד אותם באופן תדיר עד כדי כך שהוא תמיד כביכול באור שלא פוסק. לעומתם ישנם אנשים שזה קורה להם פעם בחיים אבל לא בצורה של ברק אלא התנוצצות מסוימת, תפסו משהו קטן, קצר. זה סוג של השגה אבל השגה חלקית. בין האנשים השונים יש דרגות שונות של השגה אבל המשותף לכולם הוא שהתפיסה הזו היא מעין הברקה שנעלמת. אלא שיש הבדלים בין אדם לאדם באשר לדרגות השונות של ההברקה הזו ובתדירות שבה היא מופיעה במהלך חייהם.

למה הברק נעלם? בין היתר בגלל שאנחנו יצורים פיזיים והגוף לא יכול להכיל את הריכוז הגדול הזה של ההארה וזה חוזר חזרה לאפילה.

3/12/13

**משל הברק – המשך**

זהו משל לגבי אופן ההכרה של הסודות בתחומים של הפיזיקה והמטפיזיקה – השגתם של ותן סודות נסתרת מבנ"א, כולל מאנשים שלמדו כל החיים לטובת השגת הסודות. אם אותם בנ"א זוכים – מבריק להם הברק ועד שזה קורה – הם נמצאים באפילה, הכוונה לאפילה הכרתית שכן הדבר חומק מהם עד שפתאום מבריק להם הברק. הברק הוא המשל והנמשל הוא סוג של הכרה, הבנה. ההברקה היא רגעית, פתאומית והיא בעלת תדירות ועוצמות שונות. אצל אנשים שונים זה יכול לבוא בצורות שונות!

הרמב"ם מתאר תיאור חי למדי של עוצמות ההברקה – מהעוצמה החזקה ביותר שבאה לידי ביטוי אצל משה רבינו שהוא גדול הפילוסופים. הברק שהבריק עליו הוא העוצמתי ביותר ובנוסף, זה היה בתדירות מתמדת עד כדי כך שהלילה הפך אצלו ליום. לעומתו, ישנם אנשים שזה קורה להם פעם בחיים או אנשים שיש להם התנוצצויות – הברקות קטנות ובתדירות נמוכות.

כאשר הברק מאיר על האדם – זה יוצר אצלו חווית הכרה והבנה עמוקה ביותר אך באופן רגעי. מרגע שהברק חולף – הרמב"ם מדגיש שהאדם חוזר כמעט לאותו מצב שהיה בו לפני כן. האדם אולי חווה חוויה אך מבחינת המצב ההכרתי – הוא חוזר למצבו הקודם, מצב האפילה גם אם הוא מרגיש שזה עיצב אותו ושינה אותו.

כדי שהברק יבריק אדם צריך להקדיש חייו ללימוד וגם אז הברק יופיע באופן רגעי, פתאומי וייעלם, יתפוגג. נק' המוצא אם כך היא שאם אדם לא מקדיש חייו ללימוד אזי אין סיכוי שהברק יבריק לו. (בדומה – אדם לא יוכל לנגן פתאום מוצרט בביצוע פנומנלי אם לא ישב והתאמן 10 שעות ביום כל חייו). התנאי ההכרחי הוא ההכשרה, ההכנה והמאמץ התמידי אך זה לא מספיק כיוון שזה סוג של ברק שמכה בך!

הרמב"ם מייחס את הברקת הברק באופן תמידי רק למשה רבינו – גדול הפילוסופים.

*'אתה פה עמוד עימדי'* – האם משה עומד ליד אלוהים? האם המשמעות היא שמשה אכן עומד ליד אלוהים? יותר נכון להגיד שלמשה הייתה כל הזמן השגה, הכרה קבועה של האל. אם בתחום הפיזיקה הכרת הסוד היא התחום החשוב ביותר אזי הכוונה היא שהברק פוקד את משה באופן קבוע, שהוא משיג את האל באופן מתמיד.

*'קרן אור פניו בדברו איתו'*  - אחת הפרשות המוזרות בתורה – משה יורד מהר סיני וכל מי שפוגש אותו לא יכול לעמוד במחיצתו כיוון שפניו קורנות ולכן הוא צריך להסוות פניו כדי שאנשים יוכלו לעמוד במחיצתו. המפגש הבלתי אמצעי של משה עם האלוהות שהיא אור עצום מביאה אותו למצב שאור פניו קורן עד כדי כך שאנשים לא יכולים להסתכל על פניו. הרמב"ם מפרש זאת – מדובר במשל, מטאפורה לכך שהבריק הברק על תודעתו של משה והוא נמצא בדרגת ההכרה הכי גבוהה, בהשגה של ברק מתמיד. הרמב"ם משתמש בכל הפרשה הזו בצורה אלגורית – פניו לא באמת קרנו במציאות אלא הרעיון הוא שהתודעה, ההכרה של משה קורנת כך שהוא משיג השגה עילאית את האל.

*'להט החרב המתהפכת'* – מתייחס לפרשת גן עדן – אלוהים תפס את אדם וחווה, ביחד עם הנחש, שאכלו מעץ הדעת והוא מעניש אותם. כדי למנוע את שיבתם לגן עדן הוא מציב מלאכים, כרובים שיש להם את להט החרב המתהפכת שאמורה למנוע מהם להיכנס לגן עדן. מדובר בחרבות שמסתובבות, מתהפכות על השער ומי שינסה להיכנס ייפגע אנושות. זהו הפשט של הפסוקים מהפרשה. הרמב"ם מפרש את הפס' הללו – מדובר בחרב בלילה שמבריקה, מבזיקה. להט החרב המתהפכת לפי הרמב"ם זה הכרה באמצעות התנוצצות.

אחד ההסברים לכך שהרמב"ם מדגיש את הברק – ההנחה שלו היא שבנ"א הם יצורים חומריים, מה שהופך אותם לבעלי יכולת הכרתית מוגבלת. החומר, היינו היסודות החומריים, לא מאפשרים לבנ"א להשיג השגות או להגיע להכרה ברמה הגבוהה ביותר. כל עוד יש חומר ולמרות שהאדם מחד הוא עשוי מחומר אבל יש לו גם הכרה – החומר עדיין מהווה מחיצה המונעת ממנו להשיג השגות מעבר לעולם הגשמי. במסגרת התפיסה הזו של הרמב"ם לפיה החומר מגביל את יכולת ההכרה – הוא מנסה בכל זאת להסביר את ההכרה איכשהו והוא מסביר שזה באמצעות הברקות מבעד למסך החומר, בין לבין.

*'בהיות כוונתו של כל חכם המכיר את האל ויודע את האמתללמד דבר-מה מעניין זה, לא ידבר בו אלא במשלים וחידות'*- הרמב"ם מסביר שבגלל שהתכנים הם כה חמקמקים וקשה לנסח אותם בצורה ברורה – גם כאשר הוא רוצה ללמד אנשים משהו מתוך התכנים הללו הוא יצטרך לעשות זאת באמצעות קירובים, באמצעות שימוש במשלים וחידות שיאפשרו לו לבטא משהו, חלקי ולא מלא, מתוך הסודות הללו. התפקיד של המשל פה הוא פילוסופי – כדי לבטא, ללמד ואף להשיג את הסודות הללו באופן החלקי ביותר הכלי שהוא חיוני ואין בלתו הם המשלים.

לפי הרמב"ם, מי שרוצה ללמד בלי משלים וחידות, דבריו יהיו סתומים וקצרים. הטענה שלו היא שאי אפשר לדבר על הדברים – להשיג אותם או ללמד אותם אלא באמצעות משלים שהם הכלי החיוני לכך!

הרמב"ם מפתח את התיאוריה של המשל הפילוסופי – כדי להסביר מהי ההשגה של הדברים העמוקים הללו שלא ניתן לעשות זאת אלא באמצעות משלים. טענת הרמב"ם היא שזו גם דרכה של התורה והנביאים – שדיברו במשלים כי אי אפשר היה לעשות אחרת. בדרך הזו, הוא טוען שיכול להפוך את כל ספרי הנביאים שמצטיירים בלתי-רציונליים, לספרים פילוסופים בהא הידיעה מפני שאם עניינם הוא להביא את האנשים להשגה של הסודות, להכרה שלהם אפשר לעשות זאת רק באמצעות משלים וחידות ולכן ספרי הנבואה הם ספרי הפילוסופיה העמוקים ביותר.

*'כיוון שהזכרתי משלים, נקדים הקדמה זאת:...' –* הרמב"ם בפסקה זו אוסף סדרה של פסוקים המופיעים במקורות המוכיחים שהנביאים משתמשים במשלים ולא שהוא כופה את הקטגוריה של המשל עליהם, הוא לא ממציא את זה. הוא מביא סדרה של משלים לגבי משלים – הוא מציין 2 מדרשים משיר השירים:

**משל הבאר - משל על תפקיד המשלים, ערכם וייעודם**

*'למה היו דברי תורה דומים עד לא עמד עליהם שלמה?'* – המשל הזה נאמר על שלמה כמי שחיבר את ספר משלי שהוא ספר של משלים.

המשל המדובר פה הוא פילוסופי כיוון שהוא חיוני ואין בלתו – אי אפשר בלי המשל כדי להבין לתוכן הנסתר, לדברי התורה האמיתיים.

*'חבל בחבל ... ודלה ושתה' -* עד ששלמה יצר את המשלים, הטענה היא שהתורה הייתה דומה לבאר שאינה נגישה לאנשים, לא יכולים לשתות מהמים. פיקח אחד השתמש בחבל ועוד חבל – הכוונה היא למשל*י*ם המאפשרים גישה למים ולולא החבלים, משלים לא ניתן להגיע למים, לתוכן הנסתר. אלמלא המשיכות של החבל – לא ניתן להגיע לדבר התורה.

5/12/13

**בוחן מספר 6- יום ה' – 12/12/13**

* פרק א' ,חלק א' (שם הרמב"ם מפרש את עניין צלם אלוקים).
* מאמר מספר 10 של לורברבוים "הרמב"ם על צלם אלוקים- עבירת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות."

**משל הבאר - המשך**

מדובר במשל שהרמב"ם מביא על אודות משלים, מתוך שיר השירים רבא. משל הבאר במובן מסוים הוא משל שכנראה מכוון למשל פילוסופי כי מה שנלמד ממנו זה בעצם שהמשלים הם הכלים או האמצעים שאין בלתם בשביל לעמוד על דברי תורה.

"*אינני חושב שאדם בריא בשכלו ידמה שדברי תורה הנזכרים כאן (-במשל הבאר) אשר לשם הבנתם חיבל תחבולה להבין את משמעויות המשלים, הם דיני עשיית סוכה ולוב ודין ארבעה שומרים אלא הכוונה כאן בלא ספק להביא את הדברים הארוכים והמעורפלים"*.

"דברי תורה" *-* אלו למעשה עניינים פילוסופיים ולא כל מה שכתוב בתורה. הדגש של הרמב"ם הוא שעניין המשל לא נוגע להלכה והמצוות. למה חשוב לו להדגיש זאת? הוא מציין גם את המצוות החברתיות וגם הריטואליות. דברי תורה שאנו משתמשים בהם, זה לא שאנו משתמשים בהם בשביל להבין את המשלים, הם לא החלק הנורמטיבי והמצוות על כל ההיבטים שלהם. מה שמעיק לרמב"ם זה כל הזיקה בין מצוות לבין הקטגוריה של המשל.

לרמב"ם חשוב לומר בהערה זו שהקטגוריה של המשל היא קטגוריה מרכזית שבאמצעותה הוא פותר את המבוכה של הנמען של הספר – המבוכה נפתרת ע"י זה שקורא הטקסטים הלא רציונאליים מבין שאלו משלים שעניינם נושאים פילוסופיים עמוקים.

שימוש בקטגוריה של משלים לטובת פירוש המצוות – יוצר למעשה יוצרים סכנה עצומה לכל התחום הזה של המצוות. המובן הפשוט והמעשי של המצוות, הביצועי, הופך להיות בעייתי ביותר משום שברגע שאנחנו מקיימים מצווה ומתחילים לומר שהיא סוג של משל, מה בעצם קורה? למעשה, המובן העמוק שלה בעצם מחליף את המובן הפשוט, המעשי שכמעט ונעקר ממקומו.

מצוות המילה – נניח שהיינו מפרשים את זה על דרך המשל, אז נניח שמצוות המילה היא משל להסרת עורלת הלב. המילה בעצם נועדה להסיר את עורלת הלב - תיקון מוסרי. לכאורה אין מדובר במילה הממשית של חיתוך הבשר, אלא חיתוך של עורלת הלב, לצורך תיקון מוסרי. ברגע שזה משל לתיקון הלב, האלמנט הביצועי החיצוני והפשוט עלול להיעקר ובמקומו בעצם בא המובן העמוק, הפנימי, הנסתר, הנמשל.

ביאור חמץ – יכול להיות משל לתיקון חברתי. חמץ אלו פערים חברתיים. ולבער את החמץ זה שוויון וצדק.

הבעיה­ – כל עוד אתה שומר את המצוות כמשהו שמחייב באופן מעשי ואתה מוסיף לו רק עוד קומה "מוסרית" או "רוחנית", ניחא. אבל חלק מהבעיה בלהפוך את המצוות למשהו שהוא משל למשהו אחר, זה החשש שמא המשהו האחר יהפוך להיות הדבר ואילו הקליפה החיצונית תסולק (-ההיבט החומרי , המעשי הקונקרטי של המצווה).

בד"כ משל זה כינוי למה שמכונה אלגוריה. אלגוריה זה מה שהרמב"ם מכנה משל. זה סיפור שיש לו אופי קונקרטי, מוחשי שהוא למעשה משל למשהו אחר.

נניח שיש מסורת שלמה ולפיה מגילת שיר השירים במקרא זה בעצם סיפור אהבה כמעט נכזב בין הדוד לרעיה - מתאר מע' יחסים רומנטית ביניהם ואהבה עצומה. פרשנים מאוחרים פירשו ששיר השירים זה בעצם מע' היחסים בין הקב"ה לכנסת ישראל - כך המדרש מפרש את שיר השירים. לפי זה, שיר השירים זה משל, אלגוריה למערכת היחסים בין הקב"ה לכנסת ישראל.

סיפור גן עדן - האם באמת יש גן עדן? עץ הדעת? נחש? פרי? כל הדברים הללו הם המשל ואילו הנמשל הוא סיפור אחר לגמרי.

**ההבחנה בין אלגוריה עוקרת פשט לבין אלגוריה על גב הפשט**

* אלגוריה על גב הפשט - המשמעות האלגורית היא מעין תוספת, שכבת משמעות נוספת שלא עוקרת את הפשט אלא מוסיפה לו ממד נוסף. כאשר אומרים שסיפור גן עדן היה והמובן הפשוט שלו עומד במקומו ורק מוסיפים לו ממד נוסף. הנמשל לא עוקר את המובן הפשוט של המשל אלא מוסיף לו עוד ממד. לצורך העניין, הנחש, הפרי וכיוב' - זו אמת לאמיתה, אך יש לסיפור הזה גם ממד עמוק יותר המספר על מהות האדם. בהוספת הממד לא עקרתי את הפשט.
* אלגוריה עוקרת פשט - הסיפור כל כולו הוא משל לעניין העמוק. המשל לא נועד אלא כדי למסור לנו את הנמשל ולמשל אין קיום עצמאי. הקיום שלו הוא בשביל למסור את הנמשל אבל הוא לא עומד כשלעצמו בנפרד מהנמשל. *סיפור גן עדן* - אין מובן לטענה שהיה גן עדן באמת , עץ ונחש. כל זה לא היה ולא נברא אלא משל. המשל הזה כל עניינו להסביר לנו דברים אחרים שהם הנמשל. ברגע שאומרים שסיפור מסוים שבתחילה הובן כפשוטו ואח"כ מסתבר שהוא משל, זה למעשה שולל את ההבנה הפשוטה. יש לקרוא אותו אך ורק כמשל כדי להבין את הנמשל כאשר למשל כשלעצמו אין קיום עצמאי. ברגע שאתה קורא כך טקסטים, זו למעשה אלגוריה עוקרת פשט, בניגוד לזו הראשונה שמטרתה להיות מתווספת לפשט.

איך זה עומד ביחס למצוות? אם אתה קורא את המצוות כמשלים עוקרי פשט, אז מיד המצוות המעשיות עומדות בסכנה עצומה. כי כשם שסיפור גן עדן הוא משל בלבד, כך גם מצוות המילה היא משל ולכן כל ההיבט המעשי נשלל. *מתי אתה יכול לתת מובן אלגורי למצווה?* אם המגמה היא אלגוריה על גב הפשט. ברגע שהרמב"ם נקט בדרך אלגורית, זוהי בהכרח אלגוריה עוקרת פשט. כי לא רק שזה מוביל לסיפור עמוק יותר, אלא המטרה היא ליישב זאת עם הרציונאליות וזה בהכרח אומר שזה משל עוקר פשט. הרי אם המטרה היא לפתור את המבוכה, לא עשית כלום אם אמרת שיש לסיפור הזה **גם** ממד עומק. אם השארת את הממד הפשוט על כנו, לא פתרת את המבוכה כי נשארה שכבה אי רציונאלית של הטקסט בכך שאמרנו שזה משל בלבד. מכאן שהרמב"ם בהכרח עושה מהלך עוקר פשט. לכן הוא לא היה שמח עם דרשות שבאות ואומרות לך שסיפור גן עדן היה כפשוטו אלא שנוסף לו עוד ממד. ***המהלך של הרמב"ם הוא מאוד דרמטי כי הוא אומר שאחת המטרות של הנמשל זה להחליף את המשל במובן העצמאי הפשוט.*** מבחינתו, כל דבר אחר, מונע ממנו להשלים את המשימה ולהשאיר את אי רציונאליות. כדי להתמודד עם אי רציונאליות יש צורך באלגוריה עוקרת פשט.

**אלא שביחס למצוות, זה למעשה חותר באופן עמוק תחתן** - אם אנו מפרשים את המצוות על דרך המשל, אנו מאבדים את המובן הפשוט והמעשי וזה סיפור ***אנטינומי*** (קריאת החוק כמשל לפי עמדה מסוג זה, משמיטה את הקרקע תחת החוק). ***הרמב"ם מאוד חושש מזה ולכן זה הדבר העומד ביסוד הערתו***. על כן מדגיש שהפירוש לדברי התורה הוא לא הפירוש למצוות. ולכן זה עוסק רק במקרים המעורפלים- בענייני הפיזיקה והמטה-פיזיקה.

**לאחר שאמר הערה זו, הוא מוסיף עוד משל. באותו קובץ של שיר השירים.**

**משל המרגלית- מהו ובמה הוא שונה מהמשל הראשון?**

יש לשים לב שגם זה משל על משלים - אם המשל הראשון עסק במשלים ככלי לחשיפת עניינים עמוקים, המשל השני בעצם עוסק בפער שבין המשל לנמשל.

***כאשר קוראים את סיפור המשל ולא מבינים שהוא בעצם אמצעי למשהו אחר- לנמשל, אז היחס ביניהם או הפער ביניהם הוא עצום***. זה ***כמו היחס שבין פתילה באיסר לבין המרגלית***.

יש מעין פרדוקס מובנה לתוך המשלים - המשל כשלעצמו, במישור הפשט הוא נטול ערוך. רק בהיותו כלי שבאמצעותו אנחנו נכנסים או חודרים אל הנמשל, הוא בעצם הופך להיות בעל ערך. מתלכד עם הערך הפנימי שלו. במובן מסוים, אין לך סיכוי למצוא את המרגלית ללא המשל ואז ברגע שאתה מדליק את הפתילה שהיא כשלעצמה שווה כלום, מאחר והיא הכלי החיוני שאין בלתו למצוא את המרגלית, היא מתלכדת עם המרגלית בתור מי שמובילה אל המרגלית ולא מצד עצמה. *הדגש במשל הוא על הפער העצום שיש בין הפשט של המשל כשאתה לא יודע שמדובר במשל אלא חושב שזה טקסט העומד בפני עצמו, לבין הנמשל*. ***בהיותו משל הוא בעל ערך עצום אבל בתור טקסט העומד בפני עצמו הוא כמעט נטול ערך***. לכן מי שלא קורא אותו כמשל חושב שאלו הבלים, סתם אמצעי שמוביל למרגלית ובמובן זה מתלכד עם המרגלית. יש *פער בין מי שמבין שזה משל ומגיע לנמשל לבין מי שלא מבין שזה משל.*

דוג': מי שקורא את סיפור גן עדן לא כמשל, זהו למעשה סיפור כמעט נטול ערך. אם אתה נישאר במישור הראשון, אתה בעצם מחזיק פתילה ולא מרגלית. יש פה מעין ביקורת על כך שאם אתה קורא את המשל כפשוטו, זה בעצם כלום. הוא מצביע על הפער העצום בין משמעות הטקסטים כמשלים לבין משמעות כטקסטים המובנים כפשוטם. שהם כפשוטם הם לחלוטין נטולי ערך.

*" תפוחי זהב בתוך משכיות כסף, כך הוא דבר הדבור על אופניו (-הפירושים או האופנים, המובנים השונים שלו). "-* מדובר בפס' מתוך ספר משלי.

"עיניים זעירות"- חורים קטנטנים. הרמב"ם מביא ראיה שמשכיות זה משהו שאפשר לראות דרכו.

תפוחי זהב במשכיות כסף - מעין מעשה סבכה המחזיק תפוחי זהב בתוכו, ואם תסתכל טוב אז תוכל לראות את תפוחי הזהב, אך אם לא תסתכל טוב אז לא תראה אותם.

"תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו" - משתמש בפירוש זה כדי להציע אופציה השונה מהמשל הקודם. במשל הקודם ראינו שהמשל לא שווה כלום עד שלא תבין שהוא מחזיק בתוכו נמשל. לפי חז"ל, התיאור הוא שהמשכיות עשויות למעשה מכלום, מחומר נטול ערך לחלוטין, ורק מי שמסתכל דרכן, יכול לראות בפנים את הזהב. אך משכיות כסף זה משהו עמוק יותר.

על איזה יסוד מדבר הרמב"ם במשל? בפשט צריך להיות מה שיצביע להתבונן על המשמעות הנסתרת, משהו במשל שיורה על הרובד החיצוני שמכוון אותך אל הפנימי- הוא מדגיש את זה פה. (אמרנו שיש רובד חיצוני, פנימי , ורובד חיצוני המכוון אל הפנימי- ולזה הרמב"ם מכוון כאן)

**הטענה** - ***הטקסטים המקודשים צריכים להיות המשלים המתוקנים***. רק יחידי הסגולה יבינו את הנמשל אבל בהיותם טקסטים מקודשים, הם יהיו מקודשים גם לציבור הרחב. כדי שיהיו קנונים- צריך שתהא בהם חוכמה מועילה. ***אם אתה נביא שמצד אחד הוא הפילוסוף הנעלה, ומצד שני רוצה ליצור מסגרת חברתית , אתה צריך ליצור למעשה טקסט מורכב ביותר- שמצד אחד יובן כפשוטו ויהיה שווה ערך לכסף, ובה בשעה הוא ישמש כמשל שיכוון לדברים עמוקים ואז הערך הפנימי שלו הוא בעצם זהב***.

אם כך מתפקדים הטקסטים, איזה ערך יש להם בתוך ההקשר החברתי הרחב? אותם אנשים שלא מסוגלים להבין את הנמשל ולא רואים את תפוח הזהב, לא ניתן ליצור להם משל נטול ערך וחסר כלום אלא יש ליצור בשבילם טקסט שיסייע בתיקון החברה. שיהיה טקסט בעל אופי חינוכי וסדר חברתי, שיאפשר חיים פוליטיים ראויים. במובן הזה, אתה לא יכול להזניח את הפשט ולחשוב שכל מטרת המשל היא לכוון אל הנמשל. איך אתה יותר טקסט שווה ערך? אתה צריך שהמשמעות הפשוטה תשרת מטרות חברתיות אבל בו בשעה גם ישרת ערכים נעלים. **טקסט דו משמעי**. ***מצד אחד ערך המשרת מטרות פוליטיות אך בהיותו משל הוא בעצם מוסר חוכמות באמונות האמת לאמיתה***. הוא בעצם מוסר את התכנים הפילוסופיים עמוקים ביותר.

סיפור גן עדן - בשביל ההמון, כפשוטו הסיפור אומר דברים אי רציונאליים, אבל לפחות הם אי רציונאליים באופן מועיל.

הרעיון של המשל המשוכלל הוא בעצם במובן מסוים, ביקורת מובלעת על משל המרגלית של חז"ל. הרמב"ם מדגיש שהמשל כשלעצמו לא משנה כלום בעוד שלנמשל יש ערך של מרגלית. המשל המשוכלל שיוצרים הנביאים והמנהיגים האמתיים הוא בעל שני רבדים כאשר הרובד החיצוני משרת מטרות פוליטיות. זו אי רציונאליות מועילה למטרות חברתיות להמון. אבל בה בשעה, יש המבינים גם את המשמעות העמוקה.

זה הרעיון של המשל המשוכלל- יש שני רבדים. אתה לא יכול להיות חסר אחריות וליצור משלים חיצוניים שהם בעצם משלים שמי שלא מבין אותם וקוראם כפשוטם, מכוונים אותו לעניינים אי רציונאליים ובלתי חינוכיים בעליל.

***יש ליצור משלים תוך אחריות חברתית כך שהציבור שלא מבין את הנמשל, יפיק משהו מהמשל כשלעצמו. המשל צריך להיות חוכמה מועילה, לרבות תיקון המצב החברתי. זהו למעשה טיבם של משלי הנביאים.***

10/12/13

**אמונות הכרחיות – חלק ג', פרק כ"ח**

פרק זה הוא חלק מפרקי המבוא לדיון המאוד שיטתי ורחב של הרמב"ם בטעמי המצוות – הייתה לו עמדה עקרונית ולפיה לכל המצוות יש טעמים. בתור ***רציונליסט***, ***הרמב"ם חשב שאין שום טעם לקיים מצווה בלי לדעת את הטעם שלה***. ***מעשים נטולי טעם הם מעשי שווא***. זאת, בניגוד לנטייה הרווחת כיום בקרב מקיימי מצוות, שאין הכרח בטעמים ואף לא רוצים בהם. אצל רבים הנטייה הבסיסית היא שאפילו אי-אפשר לדעת את הטעם של המצווות, יש בהן משהו שנשגב מבינתנו, וזה מה שהופך אותן למעשים בעלי אופי דתי.

מעשי היומיום שלנו – הם נעשים מטעמים מסוימים ולשם תכלית מסוימת. גם כאשר מדברים על מצוות - בכל מצווה שמקיימים חושבים על התכלית. יש לשים לב - אין מדובר על תכלית כללית של כל התורה, כגון העולם הבא, אלא על תכלית ספציפית לכל מצווה ומצווה. טעמי המצוות נוגעים למצוות הספציפיות.

**הדגשה**: ***שכר אינו טעם***. “למען יאריכון ימיך" - זה לא הטעם למצווה.

***בחוקי המדינה, אין אף חוק שאין לו טעם*** – למעשה מה שלומדים במסגרת לימודי המשפטים זה טעמי החוקים. ההלכות הן בדיוק כמו החוק - כמו שהמחוקק שקבע את החוק, היה לו טעם לעשות זאת, גם בהלכה לבעלי ההלכה יש טעם למה שקבעו. רוב ההלכות נקבעו ע"י בני אדם ולכן ברור שיש להן טעמים. גם להלכות שהן צו האל – אין זה הגיוני שלא יהיו להן טעמים, האל לא יצווה על משהו בלי טעם.

הטענה שאלוהים נתן מצוות עם טעמים שאנו לא יכולים להבין – הינה בעייתית. אם אלוהים הוא כל יכול, מדוע לא נתן מצוות עם טעם? כמו כן, האם יש הגיון בטענה שאלוהים רוצה שנקיים מצוות בלי טעם?

העמדה הרווחת היא שיש מצוות שאנו לא מבינים, וגם מה שנדמה לנו שאנו מבינים זה רק אפס קצהו של הטעם. אם אנו מבינים זה פוגם בערך הדתי. מעשה דתי זה מעשה מסתורי, שאנו לא מבינים אותו וכשמתחילים להבין אותו, זה מאבד את המסתורין וממילא את הערך הדתי. הרמב"ם הכיר גישה זו, וביקר אותה באופן חריף.

*בפרק הרמב"ם מתייחס לאמונות שהתורה מצווה על קוראיה -* ***האמונות הנכונות/האמיתיות*** - (***דעות אלו שונות מאמונות הכרחיות, עליהן ידבר בהמשך***) אמונות שהן נכונות מבחינה אובייקטיבית, שהתורה מציינת אותן, לא באמצעות מערך ההוכחות והנימוקים והרקע הפילוסופי המתאים, אלא מציינת אותם ברמה הכללית, כך שכל אדם, אפילו אינו פילוסוף, אמור לדעת אותם, גם אם לא לפרטיהן.

אמונות אלו הן: *קיומו של האל, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו* –

* ייחודו – לא רק שאין שני אלים, אלא שגם באלוהות עצמה אין ריבוי. הוא אחדותי מכל וכל. הרמב"ם החזיק בעמדה שמה שמייחד את האל זה שאין בו שום ריבוי, אחדות מוחלטת.
* ידיעתו – האל יודע הכל, בניגוד לעמדה שהאל קיים והוא אחד אך הוא לא יודע הכל מלבד דברים כלליים. הוא לא יודע מה אני עושה בחדרי חדרים. יכולתו זה שהוא כל יכול, אין שום דבר שמגביל אותו.
* קדמותו – האל תמיד היה. הוא לא נוצר, נולד, התהווה, הוא תמיד היה.

כל אחד מהעקרונות אלה מחייב דיון פילוסופי עמוק ורחב - יש הבדל עצום בין הידיעה הכללית של העקרונות האלה, לבין ההבנה התיאולוגית-פילוסופית מלאה שלהם. ***באמצעות ידיעות אלו תושג השלמות האחרונה, קרי השלמות השכלית***. הידיעה הפילוסופית של הדברים האלה, כולל כל הנימוקים והקשרים ביניהם, זו השלמות האחרונה. כך אדם משיג את ייעודו האחרון. המושג *"שלמות אחרונה"* מסביר בעצם ששלמויות אחרות הן רק אמצעי, כגון בריאות.

התורה קראה להאמין באמונות הנ"ל בצורה כוללת, שהן כולן תכליות אחרונות שאי-אפשר להכיר על בוריין מבלי לדעת לפני כן מערך שלם של הקדמות. ***אי אפשר להרצות אודות אמונות אלו בפני ההמון בצורה פרטנית, וניתן רק לתת עליהם הסבר בסיסי, אותו כל אדם ממוצע יכול להבין.***

בהמשך מסביר הרמב"ם שהתורה מצווה גם על ***אמונות שהן הכרחיות*** לתקינות מדינית כגון האמונה שהאל יחרה אפו בגין חטאי בנה"א. לורברבוים - גם הדעות הנכונות/ אמתיות יכולות להיות הכרחיות לשם סדר מדיני, זאת ***בניגוד לדעות הכרחיות שאינן נכונות***.

***אי אפשר לשלוט בבנ"א בדרך רציונלית, והדרך ליצור סדר חברתי היא באמצעות מיתוסים -*** תפיסות רווחות שיצרו סוג של פחד וחשש, כגון האמונה שהאל כועס על מי שממרה את פיו. מבחינה פילוסופית, ***האל אינו כועס בצורה שבה בנה"א כועסים. התורה מציינת זאת משום שזה נועד לשרת את הסדר הפוליטי.***

***ככל שנעמיק בדעות האמתיות, כך נחתור תחת האמונות ההכרחיות –*** ככל שנבין שהאל אינו כועס ואינו פועל בצורה אנושית, כך הדעות ההכרחיות ילכו ויתפוגגו. ***התורה מדברת על האמונות האמתיות בצורה כללית, שאינה פילוסופית, כך שעל פניהן הן יכולות לחיות בשלום עם האמונות ההכרחיות***. כשיודעים אותן ידיעה כללית-חיצונית בלבד זה לא מפריע להחזיק בדעות ההכרחיות. מכיוון שהתורה פונה לאדם הממוצע, היא לא יוצרת ניגוד גדול מדי בין הדעות הנכונות/ אמתיות להכרחיות. רק מי שמעמיק מבין שהנכונות עומדות בסתירה להכרחיות.

בעיני הרמב"ם הדעות ההכרחיות הן חיוניות לסדר מדיני תקין - אם רוצים ליצור חברה שתאפשר ליחידי סגולה להגיע לשלמות השכלית האחרונה, הכרחי שתהיה מסגרת שתאמץ את ההשקפות ההכרחיות. אנשים לא יכולים לרכוש שלמות שכלית אם הם חיים בתוך חברה פגאנית. בעיני הרמב"ם, לצורך הסדר הפוליטי התקין יש חשיבות להפצה והשרשה של הדעות הנכונות באופן כללי. חברה שמייחדת את האל היא עדיפה לאין ערוך על פני חברה פגאנית.

הרמב"ם מתייחס לאמונות שעומדות ברקע לאמונות הנכונות, אותן ציינה התורה בצורה כללית. ***מצוות אהבת האל דורשת אהבה חסרת גבולות***. על פניה היא נראית ***אי-רציונלית ועל כן הרמב"ם פירשה בצורה ייחודית*** - היא דורשת ***ידיעה מושלמת, שבעקבותיה באה האהבה***. נמצא ***שהציווי על אהבה, בעצם הצד השני של המטבע שלו זה ציווי על ידיעה***. רק לגבי אלוהים אפשר להגיע לאהבה של *"בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"* משום שאלוהים הוא שלמות גמורה, ולכן ***ככל שיודעים האהבה מתגברת***. בניגוד למושאי אהבה אחרים, שבהם ככל שהידיעה מתגברת מתגלים עוד חסרונות.

***האמונה באל אחד היא גם אמונה נכונה וגם הכרחית -*** היא חיונית לסדר החברתי וכאמור היא גם אמונה נכונה/ אמתית. עבודת אלילים היא בעייתית לא רק מנקודת מבט פילוסופית אלא גם מנקודת מבט מדינית. ***אם רוצים להשיג סדר ע"י האמונה שהאל מעניש את מי שממרה את פיו, צריך שיהיה אל אחד שירכז את כל העונשים***. אחרת, כל אחד יעבוד אל אחר. בנוסף, אם יהיה מצב של ריבוי אלים אז כל אחד יוכל לעשות מהלך שבו הוא ממרה אל אחד ומפצה אל אחר. ***אחדות תיאולוגית היא גם תנאי לסדר פוליטי***.

כך גם שאר האמונות, כמו ידיעתו ויכולתו - הם הכרחיים להשגת סדר מדיני משום שהם מבססים את האל המעניש. ***מכאן מקובל להסיק שחברות שאינן מונותאיסטיות אינן יכולות להשיג סדר מדיני***, ***שכן חוסר הסדר השמימי משפיע על חוסר הסדר הארצי. צריך שתהיה היררכיה בשמים, המתקיימת ע"י אל אחד.***

***בחברות עתיקות היה קשר הדוק בין המלך לבין אב המשפחה -*** ציות להורים הוא תנאי הכרחי לסדר פוליטי. כמו שיש שלטון יחיד במשפחה כך יש שלטון יחיד במדינה. הציות לאב דומה לציות למלך. שלטון דמוקרטי-ליברלי מקרין גם על האופן בו התא המשפחתי התנהל. ***כשהתורה מדברת על כיבוד הורים זה לא רק על כך שהביאוך עד הלום, אלא גם כבסיס לסדר מדיני*** - אם תעשה בלגן בבית, תעשה אח"כ גם בלגן בחוץ.

לא בכל המצוות תהיה מבוכה לגבי טעמם - מצוות האמונה באל אחד והמצווה שלא לגנוב ולרצוח- הן ברורות. לגבי מצוות מסוג אחר, שעליהן אמרו שהטעם הוא ציווי גרידא, או שיש טעם שנסתר מעינינו, הן מצוות שאינן מלמדות דעה מן הדעות (אמיתית או הכרחית), אינן מקנות מידות טובות ואינן מסלקות עושק הדדי. לדוגמא, שעטנז. הרמב"ם אומר שהוא יראה איך כל אחת מהמצוות ה"מוזרות" האלו תורמת לאחת משלוש תכליות אלו- דעה, מידה או סילוק עושק.

מהפסקה האחרונה של הפרק אנו למדים כי עמדתו של הרמב"ם היא מרחיקת לכת ביותר – כאשר התורה חוזרת ואומרת שאלוהים נענה לשוועת העשוק והמרומה, ושיש לו השגחה פרטית מהסוג הפשטני-עממי הזה, היא מלמדת אמונה הכרחית שאינה אמיתית. כל הדברים האלו לא נעשים אלא לשם יצירת סדר חברתי עבור ההמון, שחייב את סוג האמונות האלה, שלולא הן ייפגם הסדר החברתי. ***ע"פ עקרון זה חלקים רבים מן התורה זה אמונות הכרחיות***. ***גם חלק מהמצוות תפקידן לכונן סוג של דעות הכרחיות, המכוונות להמון***. ככל שמתפתחים בהבנה הפילוסופית, מחליפים אותן בטעמים האמתיים יותר. ***קשה להפריז בדרמתיות של עמדה זה של הרמב"ם.***

ההבחנה שעושה הרמב"ם בין דעות אמיתיות להכרחיות - מקבילה במידה מסוימת למשל המשוכלל עליו דיבר הרמב"ם בפתיחה - ***תפוחי זהב במשכיות כסף***. ***החלק הפנימי הוא אמיתי, ואילו החלק החיצוני זה אמונות שנועדו בשביל התיקון החברתי***. ***את כל זה הציג הרמב"ם כנגד עמדה שלפיה המשל, קרי החלק החיצוני, הוא לא כלום***. ***הרובד החיצוני נועד לשרת מטרה חיצונית של סדר חברתי, והרובד הפנימי זה התורה לאמיתה.***

***הבחנה זו אצל הרמב"ם קיימת לאורך מו"נ כולו- הפער בין ההמון לבין יחידי הסגולה.***

17/12/13

**חלק ג' , פרק כח' - המשך**

כאמור הפרק נמצא תחת התחום של טעמי המצוות - טעמי המצוות נפרסים על פני כ- 25 פרקים בתוך מורה נבוכים מפרק כו'- נ'. זהו הדיון השיטתי, המקיף והמפורט ביותר שאנו מכירים בנושא טעמי המצוות. החלק הזה מחולק לשני תתי-חלקים:

1. 8 פרקי מבוא - מעין הצעות לטענות מתודולוגיות, תפיסות כלליות ביחס למה זה טעמי המצוות, זה שיש טעמים ואיזה סוג של טעמים, שלילה של דעות אחרות וכו'.
2. 15 פרקים - דיון בפרטי המצוות. הרמב"ם בוחן מצווה, מצווה ומחלקן לקטגוריות של 14 קבוצות.

***חלק ג' פרק כ"ח הוא אחד מפרקי המבוא המתודולוגיים הכלליים, עם טענות כלליות ביחס לטעמים באופן כללי. הוא מציע הבחנה מעניינת וחשובה הנוגעת לענייננו***.

*" מן הדברים שחייב אתה לשׂים לבך אליהם הוא שתדע שהתורה ציינה את תכליתן של הדעות הנכונות, אשר בהן מושׂגת השלמות האחרונה**1**, וקראה להאמין בהן בצורה כוללת. והן מציאות האל יתעלה, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו. אלה כולן תכליות אחרונות אשר אינן מתבררות בפירוט ובאופן מוגדר**2* *אלא לאחר הכרת דעות רבות."*

הקורא צריך לשים לב שהתורה מדברת על מה שמכונה דעות נכונות (=דעות אמיתיות), לעומת מה שיבוא אח"כ ומכונה "אמונות או דעות הכרחיות".

אמונות נכונות - סידרה של טענות אודות האל שהן נכונות מנקודת מבט עיונית, פילוסופית, תיאולוגית ואותן התורה מציינת באופן מפורש, אלא שהיא לא מציינת אותם עם כל המערך ומכלול ההוכחות והנימוקים עם הרקע הפילוסופי ההולם והמתאים אבל היא לפחות מציינת אותם ברמה הכללית כדי שכל אדם, אפילו איננו פילוסוף, אמור לדעת אותם. לא לדעת אותם באופן שבו מנומקים לפרטיהם, אבל לפחות לדעת אותם.

מהן הדעות הללו? קיומו של האל, ייחודו של האל, ידיעתו, יכולתו, קדמותו. ***אלו מידות נכונות, עקרונות תיאולוגיים יסודיים ובסיסיים שהתורה עומדת עליהם:***

* קיומו של האל - יש לדעת שהאל קיים בניגוד לעמדה האומרת שאינו קיים.
* ייחודו - שיש רק אל אחד ולא כמה אלים. מבחינה פילוסופית, ייחודו של האל זה לא רק שהוא אל אחד אלא שהוא גם אחיד לחלוטין, אין בו ריבוי, שבאלוהות עצמה אין ריבוי. הוא אחדותי מכל מקום.
* ידיעתו - שהאל יודע הכל. יודע מה היה ומה יהיה וכו'.
* יכולתו - שהוא כל יכול ואין שום דבר המגביל אותו.
* קדמותו - שהוא קודם לעולם ושתמיד היה. הוא לא נוצר או נולד או התהווה, אלא תמיד היה, שום דבר לא יצר אותו.

אלו העקרונות הבסיסיים ביותר של התיאולוגיה של הרמב"ם כשכל אחד מהם מחייב דיון פילוסופי עמוק, מורכב, מסובך. ***יש הבדל עצום בין הידיעה הכללית של עקרונות תיאולוגיים אלו שאתה יכול לחנך אנשים לאורם, לבין ההבנה התיאולוגית הפילוסופית המלאה שלהם ובשביל זה עליך לבלות את חייך בלימודיי פילוסופיה.***

"אשר בהן מושגת השלמות האחרונה" - ***השלמות אצל הרמב"ם זוהי שלמות שכלית***. כשאתה מביא את השכל למצב של ידיעה שלימה. ידיעה של האל. זוהי ***ההשגה האולטימטיבית***.

הידיעה של הדברים והעקרונות הנ"ל, הידיעה הפילוסופית שלהן במובן של הכרת כל הנימוקים המצדיקים את העקרונות והקשרים ביניהם, זוהי השלימות האחרונה, הסופית. כך אדם משיג את ייעודו האחרון וזה ***שייך ליחידי סגולה.*** ***השלמות האחרונה זה ביטוי המציין את השלמות הסופית, האולטימטיבית.*** שלימות גופנית לצורך העניין היא רק אמצעי להגיע לשלימות שכלית. אם הגוף לא מתפקד כמו שצריך, היכולות המנטליות נפגעות מאוד - לכן זה תנאי הכרחי.

"התורה קראה להאמין בהן"- להאמין בעמדות והעקרונות הללו בצורה כוללת. אלו כולן תכליות אחרונות שאיננו יודעים באופן מלא אלא רק לאחר הכרת מערך שלם של תיאוריות בלוגיקה ומדע. בשביל להבין באופן עמוק למה האל קיים, למה הוא אחד, מה המובן של היותו אחד, למה הוא כל יודע, מה זה בעצם להגיד שהוא כל יודע וכיוב - כל אלו תלויים במבואות פילוסופיים עמוקים. ***לכן יש פער עצום בין ההכרזה על עקרונות אלו ככלליים לבין הידיעה של העקרונות הללו במובן הפילוסופי המפורט והמלא***. ***התורה ברובה לא עוסקת ביחד בטענות העמוקות אלא פשוט מכריזה על הטענות באופן כללי בשביל הציבור***. אתה לא יכול להביא את האדם הממוצע, ההמון, לידיעת העקרונות הללו על בוריין ופרטיהם, הבנה פילוסופית שלהם. מה שכן ניתן לעשות זה לחנך על פי העקרונות הללו, להכריז עליהם באופן כללי ולתת להם הסבר בסיסי.

"ולכן חייבים לפחד, לירא ולהיזהר מן העבירה" - כנגד האמונות הנכונות/ האמיתיות, התורה מצווה על אמונות מסוימות שהאמונה בהן הכרחית לשם תקינות המצבים המדיניים. למה מתכוון כאן הרמב"ם? ***האל כועס ומעניש את מי שממרה את פיו. למה זוהי אמונה הכרחית? לצורך הסדר המדיני***.

**האם האמונות הנכונות הן הכרחיות? והאם הדעות ההכרחיות הן נכונות/אמיתיות?**

***לפי הרמב"ם, הדעות הנכונות שהתורה מדברת עליהן באופן כללי הן גם דעות הכרחיות לצורך הסדר המדיני, בנוסף להיותן נכונות. לעומת זו, הדעות ההכרחיות הן בהגדרה לא נכונות. למה הן הכרחיות למרות שאינן נכונות? בשביל הסדר המדיני.***

***על מנת להשיג סדר מדיני, אנשים צריכים לציית לחוק. ציות לחוק אפשרי באמצעות המסר שהאל כועס ומעניש את מי שממרה את פיו***. הסיפורים המקראיים המתייחסים לזעם האל על מי שלא מקיים את המצוות - אלו לפי הרמב"ם דעות הכרחיות שנועדו ליצור סוג של תודעה שתפקידה הוא בעצם להיות בסיס לסדר הפוליטי, מדיני.

אתה לא יכול לשלוט על האדם בצורה רציונאלית אלא באמצעות סוג של מיתוסים, מעין השקפות ותפיסות רווחות שייצרו סוג של פחד וחשש כמו למשל שהאל כועס כשממרים את פיו. *הרמב"ם לא חושב שהאל פועל באופן כזה*. ***התורה אומרת את הדברים הללו, למרות שאינם נכונים מנקודת מבט תיאולוגית, כי זה נועד לשרת את הסדר הפוליטי.***

***לכאורה, ככל שנעמיק בדעות האמיתיות, אנו נחתור תחת האמונות ההכרחיות*** - ככל שאנחנו נעמיק ונבין את טיבו של האל, את מופשטותו, ייחודו ואת העובדה שאין לו תכונות אנושיות, אז נבין שהדעות ההכרחיות אינן נחוצות יותר והן יתפוגגו. מה שהתורה בעצם עושה זה היא מדברת על האמונות האמיתיות באופן כזה שיש להן ניסוח כללי, לא מפורט ופילוסופי ושעל פניו אתה יכול לחיות עם שניהם ביחד. ניתן לומר שהאל קדמון , יחיד וכיוב - כשאתה יודע את הדברים הללו ידיעה כללית ולא פילוסופית, אתה יכול להחזיק גם בדעות ההכרחיות. ***מאחר והתורה פונה אל האדם הממוצע, היא נזהרת לא ליצור ניגוד גדול מדי בין מה שנתפס כדעות נכונות לבין מה שנתפס כדעות הכרחיות. רק יחידי הסגולה שמגיעים לידיעה פילוסופית של הדעות הנכונות, מבינים שיש סתירה ביניהן לבין הדעות ההכרחיות.*** אך זה לא משהו שמגיעים אליו כשיודעים את הידיעות הנכונות ידיעה כללית בלבד. ***בעיניי הרמב"ם, הדעות הנכונות שהתורה מציינת באופן כללי, חיוניות לסדר הפוליטי התקין משום שכדי ליצור חברה שלימה ובריאה כך שיהיו יחידי סגולה שיצליחו להגיע לשלימות השכלית שאותה הרמב"ם רואה כשלימות האחרונה, חיוני שתהא מסגרת פוליטית שתאמץ לפחות באופן כללי, במסגרת של קהילה, את ההשקפות של דעות נכונות***. ***לצורך הסדר החברתי התקין, יש מחויבות להפצה והשרשה של הדעות הנכונות באופן כללי כי חברה המייחדת את האל, פועלת נכון יותר.*** יש קשר בין עניין זה לבין המשל המשוכלל שנידון בעבר.

*" 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 שבה**8**. הזכרנו כמו כן את הצבעת החכמים ז"ל על עניין זה. "*

מצוות אהבת האל - באופן פילוסופי כדי להגיע לדרגה שבה אתה אוהב את האל, אדם צריך להקדיש חייו לעיון ולימוד הפילוסופיה. יש להבין כי זה פירוש פילוסופי מרחיק לכת למצווה שכל יהודי אומר 3 פעמים ביום – מדובר בפס' דרמטי ביותר שבו האל דורש ממך אהבה חסרת גבולות. *הרמב"ם, בדרכו המתוחכמת, לקח את הפסוק הזה שנראה לכאורה הכי לא פילוסופי, ונתן לו פרשנות פילוסופית. הדרישה לאהבה היא הדרישה להגיע לשלמות השכלית שאין למעלה ממנה כי כדי להגיע למצב של אהבה מושלמת, עליך להגיע למצב של ידיעה מושלמת וזה מצב של חיי עיון פילוסופיים.*

***ככל שאתה מתקדם ומתפתח בידיעה, כך האהבה לאל הולכת וגדלה ומתפתחת***. אם מושא האהבה הוא השלמות שאין למעלה ממנה - ככל שאתה מכיר את השלמות באופן מלא, כך אתה אוהב יותר. ולכן רק אצל האל ניתן להגיע למצב של *"ואהבת בכל לבבך , ובכל נפשך, ובכל מאודך"*. (בניגוד לאהבה הרומנטית בין בני אדם שככל שלומדים להכיר אחד את השני, נחשפים ליותר חסרונות והאהבה פוחתת לכאורה). בגלל שאצל האל אין חסרונות, ככל שאתה לומד, אתה מגיע לאהבה גדולה יותר כלפיי האל. ***כגודל הידיעה, כך גודל האהבה***. החידוש של הרמב"ם זה לפרש את הפסוק באופן הזה, לתת לו את המובן פילוסופי זה. ***הקשר בין ידיעה לאהבה זוהי עמדה שקיימת במסורת הפילוסופית לאורך שנים.***

*" 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.*"

***הרמב"ם חוזר לעמדתו ולפיה לכל מצווה יש טעם*** - ברגע שאנו יכולים לזהות לשם מה היא ניתנה - לשם תיקון חברתי או לשם יצירת אמונה שהיא או נכונה - התועלת של המצווה הזו גדולה וברורה.

*" 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. לכאורה אין למצוות אלה השפעה על תקינות הנפש בהקניית אמונה, ולא על תקינות הגוף במתן חוקים המועילים בהנהגת המדינה או בהנהגת הבית."*

למה אף אחד לא נבוך נוכח אי הבנת הטעם שהאל הוא אחד? ***כי זו אמונה אמיתית שכל אחד מבין שזו אמונה נכונה***. אגב, ***להאמין שהאל הוא אחד זו גם אמונה הכרחית לגביי הרמב"ם -***  האמונה באל אחד היא נכונה מצד אחד כי מתחזקת תפיסה פילוסופית נכונה, אבל מצד שני היא גם חיונית לסדר הפוליטי. ***חלק מהרעיון שאתה רוצה להשיג סדר, שהאל מעניש את מי שממרה את פיו, הוא יעיל מנקודת מבט פוליטית אם יש אמונה באל אחד***. ריבוי אלים יכול לגרום לחוסר ציות ולו באמצעות תמרון בין אל כועס לאל רחמן. על כן יש שטענו שכדי להשיג סדר פוליטי, אתה חייב ***אחדות תיאולוגית שהיא תנאי לסדר פוליטי***. מכאן שטוען הרמב"ם שהדעות הנכונות ביחס לאל, התועלת הפוליטית שלהן גלויה. ***כדי לחשוב שהאל מעניש, אנו צריכים להאמין גם ביכולתו, ידיעתו וייחודו. זה חיוני בשביל האמונות ההכרחיות***. ככל שנעמיק בזה, ייתכן שנחתור תחת האמונות ההכרחיות - לכן יש להיזהר כי זה עלול להביא לסתירה עם האמונות ההכרחיות (הקשורות בסדר המדיני). ביחס לכך, עלתה הטענה שחברות לא מונותיאיסטיות לא יכולות להשיג סדר פוליטי מובהק אלא פגומות מנקודת מבט פוליטית כי מראש יוצרות סוג של חוסר סדר שמימי (ריבוי אלים) המשפיע גם על חוסר הסדר הארצי.

במצוות אלו אין שאלה בדבר התכלית - כל המצוות הללו הן מצוות שכל אחד מבין את תועלתן ולא מעוררת שום שאלה במסגרת הדיון בטעמי המצוות. את הטעם שלהן כל אחד מבין. אלא *שמה שגרם מבוכה לאנשים, זה ציווי , בלי טעם.*

*" (הכוונה למצוות) כגון איסור שעטנז**11**, כלאיים**12* *ובשֹר בחלב**13* *והציווי על כיסוי הדם**14**, עגלה ערופה**15* *ופטר חמור**16* *וכיוצא בהן. 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."*

איסור שעטנז, בשר בחלב וכיוב - אנו מתקשים למצוא טעמים למצוות אלו. הרמב"ם מסביר כי לגבי המצוות הללו (מלבד המצוות שציינו לגביהן שתועלתן ברורה) – כולן קשורות באופן ישיר או עקיף לאחת מ-3 התכליות: הקניית דעה נכונה או הכרחית, הקניית מידה טובה וסדר חברתי. *המטרה שלו למעשה היא ללמד כי לכל המצוות ישנם טעמים רציונאליים למצוות.*

הרמב"ם מסיים את הפרק הזה במה שפתח - האמונה בקדמותו, ייחודו וכיוב האל וכיוב –

"יש שאותה אמונה הכרחית להרחקת.." - העמדה הזו היא מרחיקת לכת ביותר. כי בעצם הוא אומר לנו שכשהתורה חוזרת ואומרת שהאל נענה לשוועת העשוק, והמרומה ושיש לו מעין השגחה פרטית מהסוג הפשטני העממי הזה, היא בעצם מלמדת ***אמונה הכרחית שהיא בעצם לא אמונה אמיתית ושבעצם כל הדברים הללו לא נעשים אלא לשם יצירת סדר חברתי עבור ההמון שחייב את סוג האמונות הללו שאלמלא הן, ייפגם הסדר החברתי***. ***זוהי עמדה מרחיקת לכת ביותר ולמעשה חלקים גדולים מהתורה הם סוג של אמונות הכרחיות ואגב, לא זו בלבד שחלק גדול מסיפורי התורה הן אמונות הכרחיות אלא שגם חלק מהמצוות תפקידן בעצם לכונן סוג של דעות הכרחיות שמכוונות להמון***. ***כאמור, ככל שאתה מתפתח בהבנה הפילוסופית שלך, אתה מחליף את האמונות ההכרחיות הללו בטעמים היותר עמוקים של הדעות הנכונות.***

19/12/13

**בוחן מס' 7 – יום ג', 24/12/13**

**מורה נבוכים, חלק א', פרק ב'**

**חלק ג' – פרק כ"ח והמשל המשוכלל**

***ההבחנה שעורך הרמב"ם בין הדעות הנכונות/ אמיתיות לבין דעות הכרחיות מקבילה, עם הבדלים מסוימים, להבחנה שהוא עשה בין תפוחי זהב לבין משכיות הכסף*** ***במשל המשוכלל***.

***המשל המשוכלל - החלק הפנימי הוא מעין דברים עמוקים ואמיתיים לעומת החלק החיצוני שהוא מעין אמונות שהן בעצם נועדו בשביל התיקון החברתי***. כל זה הוא הציג כנגד עמדה שלפיה המשל , היינו החלק החיצוני, הוא לא כלום. ***החלק חיצוני הוא לא בהכרח אמיתי אך נועד לשרת מטרות חברתיות, כאשר החלק הפנימי הוא דעות נכונות/ אמיתיות***.

***בהבדל מהדעות האמיתיות שמוצגות באופן כללי מבלי הנימוקים והפירוט, בהקשר של משלים אלו דווקא נושאים בעלי אופי עמוק ביותר***.

ההקבלה היא מבחינה מבנית מאוד ברורה:

* ביחס למשלים - המישור החיצוני נועד לשרת מטרות חברתיות של תיקון.
* ביחס לדעות ההכרחיות – הן שקריות אך נועדו לשרת מטרות חברתיות כמו חוק וסדר.

*הערה חשובה - ההבחנה הזו אצל הרמב"ם קיימת לאורך מורה נבוכים כולו - הפער שבין ההמון לבין יחידי הסגולה. התפיסה שבעצם מתאימה לציבור הרחב לעומת התפיסה שמתאימה לנבוכים ואלו שיש להם הרקע והיכולת.*

**חלק א'- פרק א'**

התכלית של מורה נבוכים היא ביסודה פרשנות פילוסופית בכתבי הקודש- בעיקר מקרא ונביאים. הרמב"ם מבטא את הפרשנות הפילוסופית לסוגיות שונות באמצעות הכלי המרכזי שהוא משתמש בו לאורך מורה נבוכים – ***שמות משותפים ומשלים***. הוא אף מפתח תיאוריה של משל – היותם משמשים ל3 פונקציות כפי שכבר למדנו.

מכתביו אנו רואים כי לפרשנות שלו ביחס לעניין פילוסופי מובהק כמו בריאת האדם בצלם אלוהים, יש השלכה על האופן שבו הוא בעצם מתרגם את התפיסה התיאולוגיות פילוסופית הזאת שבאה לידי ביטוי בפסיקה הלכתית. במאמריו – לורברבוים מראה איך עמדת הרמב"ם מנוגדת לעמדה המיוצגת בספרות התנאים ואיך הפירוש השונה שהוא נותן לעניין הצלם משפיע גם על העמדה שלו בשאלות נורמטיביות משפטיות דוגמת הסוגיה של עונש מוות. ניתוח דומה ניתן לעשות גם בעניין מצוות הנוגעות לענייני פרייה ורביה (מאמר מהסילבוס).

המאמרים הללו מלמדים על עמדת הספרות התלמודית לעומת עמדת הרמב"ם!

פרק א' הוא אחד מהפרקים הלקסיקוגרפיים - הרמב"ם למעשה לוקח מונח מפתח ומפרש אותו, עוסק בפרשנות של שם. מדובר במונחים מהספרות המקראית – 'צלם' ו-'דמות'.

"אנשים סברו שצלם בלשון העברית מורה על תבנית דבר ועל מתאר שלו.." - בעיניי האנשים, צלם היה למעשה ביטוי לתבנית, משהו שקשור לקווי המתאר הפיזיים של אובייקט חומרי, אובייקט שיש לו צורה פיזית.

***לטענת הרמב"ם – הסברה הזו של אנשים הובילה אותם להגשמה*** - תפיסת האל כמשהו שיש לו קווי מתאר, פירושו של דבר שיש לו צורה או גוף. ***זה כמובן בניגוד לתפיסת הרמב"ם שהאל הוא מופשט לחלוטין***.

מהן הסיבות שבגינן חשבו שהאל הוא בדמות?

* סיבה לשונית מהפס' - "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" - הפס' הזה הוביל אותם להגשמה. אם האדם הוא בצלם האל וצלם מדבר על צורה, דהיינו על קווי המתאר של הגוף, אז ממילא לאל יש צורה כמו לאדם העשוי בדמותו.

אם לאדם יש צורה מסוימת של ראש, גוף ידיים ורגליים, כך היא דמותו של האל.

* סמכות הכתוב - אם צלם זה קווי המתאר של הגוף , גם הכתוב מדבר על זה שלאל יש צלם וקווי מתאר של גוף אנושי.
* חולשה שכלית - מה שמאפיין את הקורא הממוצע זה שהוא חושב שכדי לייחס ממשות או קיום לאובייקט מסוים, צריך לייחס לו חומריות, גשמיות, פיזיות. אובייקט שאינו מופשט או גשמי, הוא בבחינת לא קיים.

יחד עם זאת, אם נחשוב עליו כקיים – אזי זה מעיד על קיום נמוך יותר, מבזה של האל. כדי לייחס קיום לאל, עלינו לחשוב עליו במונחים של גוף אבל, כדי לעשותו מובחן מבנה"א, אומרים שזה לא בדיוק הגוף האנושי של בשר ודם אלא אובייקט גדול וזוהר יותר.

פילוסופיים נוטים יותר לחשוב בצורה הפוכה - ככל שהאל יותר מופשט, אז הוא יותר קיים.

"אולם מה ש..." – הרמב"ם מתאר את האנשים המחזיקים בתפיסת הגשמות בגלל שיקולים אינטלקטואליים. השיקולים הללו הם לדעתו טעות - ***למה יש לשלול גשמות ביחס לאל? כדי להבין את התפיסה של ייחודו של האל***. *לא זו בלבד שיש קיום לטענה שיש יישים מופשטים, אלא בשביל לדבר על הישות המוחלטת, יש לדבר על הפשטה גמורה*.

בספרו הוא מעוניין לטפל בסיבה הטקסטואלית שבגללה אנשים מבצעים הגשמה ובעיקר בגלל המונחים 'צלם' ו'דמות' (זו למעשה הסיבה הראשונה לעיל).

* תואר - זה למעשה התנית קווי המתאר הפיזיים של האובייקט. איך הרמב"ם מוכיח זאת? הוא מביא סדרה של פסוקים מקראיים המוכיחים את הטענה הזאת. הוא מוסיף שהמונח "תואר", לא מצאנו אותו ביחס לאל. אף פעם לא אמרו על האל שיש לו תואר.
* צלם - נקרא הצורה הטבעית, דהיינו ***הדבר העושה את הצורה לעצם ולמה שהוא***. ***המושג צלם זה הצורה והמהות של הדבר, מה שמעניק לאובייקט את הזהות שלו***. זה מה שאריסטו כינה הצורה של האובייקט.

**הרמב"ם למעשה מבחין בין תואר שזה קווי מתאר פיזיים לעומת צלם שזה המהות**.

***המהות, זה לא בהכרח קווי המתאר הפיזיים של האובייקט אלא זה סוג של הגדרה שמעניקה לאובייקט זהות מסוימת והופכת אותו למה שהוא***. אובייקטים מסוימים, ייתכן שצורתם קשורה לקווי מתאר, אבל זה לא המהות.

יש אובייקטים שמה שהופך אותם למה שהם זה לאו דווקא הצורה הפיזית שלהם אלא זה קשור למקבץ של תכונות אחרות שהם אלו המעניקות להם את הזהות המסוימת הזאת. הזהות זה משהו שטבוע באובייקט שהופך אותו לאובייקט מסוג מסוים ולא אחר.

***מה שהופך אובייקט מסוים לאדם "אותו עניין באדם שבו מתהווה ההשגה האנושית היא העניין השכלי"*** - היכולת השכלית היא בעצם הצורה של האדם, היא זו שהופכת אובייקט לאדם. אדם הוא לא רק בגלל צורתו הפיזית, ידיים רגליים ואיברים, מה שהופך אדם לאדם אלו התכונות המעניקות לו את האנושיות, ***התכונות הקשורות ליכולות הקוגניטיביות השכליות***. אובייקט מסוים, שאין לו את התכונות הללו, למרות שיש לו את כל התכונות האחרות שיש לבנ"א, זהו לא באמת אדם אלא *"חיה על צורת אדם"*.

היכולת השכלית הזו באה לידי ביטוי כמעט בכל דבר שאנחנו עושים - ביכולת לדבר, להרגיש, לחשוב וכיוב. המחשבה שחיות מרגישות כמו בנ"א היא מחשבה מוטעית משום שאין להם את אותן רגשות. ***יכולת שכלית זה לא רק חשיבה מתמטית אלא זה קשור לכל המערך המאוד מורכב של היכולת המנטלית שהיא היכולת השכלית והיא באה לידי ביטוי ביכולות הגבוהות ביותר בחשיבה פילוסופית, אבל היא למעשה מחלחלת לכל פעילות כמעט***.

***זוהי גם הטענה של אריסטו*** - בני אדם שאיבדו יכולת שכלית זו מכל מיני סיבות, מפסיקים להיות בנ"א. לעומת זו, אובייקטים שיש להם תכונה זו אבל אין להם ידיים ורגליים, אנו כן נגיד שהם בנ"א. בעיני אריסטו - ***על כל אובייקט ואובייקט אנו חושבים במונחים של מערך שלם של תכונות אבל יש מקבץ של תכונות המעניקות לו את זהותו והופכות אותו למה שהוא. ברגע שהמערך הזה משתנה, האובייקט מפסיק להיות מה שהוא והופך להיות משהו אחר***. לכל אובייקט ניתן לזהות את אותם דברים שהופכים אותו למה שהוא, לעומת דברים אחרים שיכולים להיות חלק מהתכונות שלו אבל הם לא מהותיים לו במובן זה שאם הם משתנים, הוא לא הופך להיות משהו אחר.

***הצלם זה בעצם המהות של האובייקט, ברגע שהוא משתנה, האובייקט מפסיק להיות מה שהוא והופך להיות אחר***. בהקשר של האדם - הכוונה היא להשגה השכלית שבעטיה נאמר על האדם שנברא ב*"בצלם אלוהים"*.

***צלם מזוהה עם מהות האובייקט ולכן לדבר על בריאת האדם בצלם אלוהים, זה לדבר על המאפיין שלו - היכולת להשיג השגה שכלית***. ***בסופו של דבר נראה שזו לא היכולת סתם אלא הוצאתה מהכוח אל הפועל.***

***ברגע שעשינו מהלך כזה התרחקנו מאוד מתפיסה מגשימה*** - כי זה לא מדובר בקווי מתאר פיזיים אלא ביכולות המשויכות למשהו מופשט ואין לנו קושי לייחס אותן לאל.

24/12/13

**חלק א' - פרק א' – המשך**

מדובר בפרק לקסיגורפי שבו הרמב"ם מסביר שני ביטויים: צלם ודמות. טענתו של הרמב"ם – צלם הוא המהות של הדבר, במובן האריסטוטלי. מה שאריסטו כינה צורה טבעית לעומת מה שאנשים היו רגילים לפרש כמשהו אחר.

הכינוי בעברית שמתאר את קווי המתאר של הגוף – 'תואר'.

**צלם**

*' ואִילו צלם נקראת הצורה הטבעית, דהיינו, העניין**6* *העושה את הדבר לעצם**7* *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.'*

הרמב"ם מעיר ש'צלם' זו צורה טבעית במובן של אריסטו – המהות של הדבר. לעומת זאת המונח 'תואר' זה קווי המתאר הפיזיים של גוף.

מכאן הביטוי של 'צלם אלוהים' במסגרת הסיפור על בריאת האדם זו מהות האדם – ההשגה השכלית. לאחר שקבענו את זה, התרחקנו בעצם מהגשמה מאחר ובשכל אין שום דבר גשמי. יש שיגידו שההיבט הקוגניטיבי של הידיעה אולי תלוי באופנים מסוימים למצב פיזיולוגי במוח (נוירונים שנעים באופן מסוים) אבל הידיעה עצמה היא איננה פיזית, היא לא סוג של מולקולה. היחס בין המצבים הרוחניים, הקוגניטיביים לבין המצבים הפיזיולוגים של המוח היא שאלה פילוסופית מאוד עמוקה. הרמב"ם ואחרים חשבו שהידיעה, המצב המנטלי השכלי הזה הוא איננו תוצר של משהו פיזיולוגי. מבחינת הרמב"ם הקשר למצב גופני בא לידי ביטוי בכך שאי אפשר להשיג השגות שכליות מבלי להיות במצב פיזיולוגי תקין ואף מעולה. המטרה היא להביא את עצמך ליכולת להתרכז ולהתעמק לאורך זמן כך שניתן יהיה להגיע לשלמות שכלית וזה יתאפשר רק לאחר שהמצב הפיזיולוגי יהיה תקין לחלוטין. בכמה מקומות הוא ציין שהאנשים המוכשרים ביותר הם בעלי המצב הפיזיולוגי המושלם ביותר. למרות הקורלציה הזו הוא לא מזהה את השכל עם הגוף.

לפי הרמב"ם – השכל לא קשור לצורה של הגוף (למרות שהיכולת לפתח אותו תלויה בגוף) אבל אין לו את הצורה וקווי המתאר של הגוף ולכן למונח 'צלם' אין יסודות גשמיים.

ביתר הפרק – הרמב"ם מעוניין להוכיח שהמונח 'צלם' בעברית זו הצורה הטבעית, המהות. כשאנו נתקלים במונח הזה אנו טועים לחשוב שמדובר בקווי מתאר. לכן נותר לו להוכיח את הטענה הזו מתוך מופעים אחרים של השם 'צלם' במקרא. הוא אוסף את המקומות בהם השם הזה מופיע במקרא ומראה שלכאורה המונח מציין מהות ולא קווי מתאר.

ההוכחות לטענתו:

* 'צלמם תבזה' – לפי הביטוי הזה – מדובר במשהו שלא קשור לקווי המתאר אלא למהות! הביזיון דבק בנפש שהיא צורת מין האדם ולא באיברים ובמתאר שלהם. מכאן שאנו מבזים את המהות שלהם ולא את קווי המתאר שלהם.
* הפסילים שנקראו צלמים – 'עבודת צלמים' מתייחסת לעבודה של פסילים ופסלים בעולם העתיק ולאורך הדורות ומציינת דווקא את קווי המתאר שלהם. לכאורה זה עומד בסתירה לפרשנות של הרמב"ם. הטענה שלו היא שעובדי אלילים בעבר ובהווה הם לא באמת חשבו שהאובייקט הפיזי הזה הוא האל, למרות שהרבה פעמים זה הרושם שעולה מהביקורת של הנביאים על אנשים אלו. לפי הרמב"ם – הפסילים הללו לא היו באמת אלים אלא החזיקו בתוכם, במהותם את האלוהויות שנמצאות במקומות אחרים, הם רק מייצגים את האלים בצורה של מהות משותפת. לכן כאשר מדברים על הפסילים הללו – מתייחסים למהות שטמונה, נעוצה באותם חפצים ולכן המונח 'צלם' גם לפי זה היא מהות ולא קווי מתאר.

מצד אחד, נזר הבריאה הוא צלם אלוהים. מצד שני, במסורת היהודית יש איסור חמור על צלמים ועבודת צלמים – הכוונה היא גם לא לעבוד את האל שלנו באמצעות פסילים. השאלה היא איך אפשר להבין את משמעות פרק א' שמתייחסת ליצירת האדם ב'צלם אלוהים'?? יש כמה דברים שהיהדות בכל גלגוליה הדגישה אותו ללא שום הסתייגות ואחד מהם, אם לא הבולט בהם הוא איסור אלוהים באמצעות צלמים. זהו אחד האיסורים הבסיסיים ביותר – עד כדי כך שמחברים פגאניים בעולם העתיק אפיינו את העם היהודי ככזה שלא עובד את אלוהיו באמצעות פסילים. באופן כללי, זו עמדה חד משמעית של המסורת היהודית, למרות שהעם היהודי היה מוקף בדתות , שבטים ועמים שעבדו את אלוהיהם באמצעות פסילים.

דווקא על רקע זה, עצם העובדה שפרק א' מספר את בריאת האדם ב'צלם אלוהים' היא דבר מוזר שיש לעמוד עליו. ***הרמב"ם פירש את המונח 'צלמים' כמשהו שלא מציין את הפיזיות אלא את המהות***. כך כאשר עובדי אלילים סוגדים לצלמים שלהם, הם בעצם סוגדים למהות, לכוח הטמון בפסילים הללו שמייצגים את האלוהויות שלהם.

העמדה היותר מקובלת ביחס ל'צלם' בסיפור בראשית – מדובר בשם משותף שבחלק מהמקרים מדובר בצלמים ובהקשר של אלוהים זה משהו אחר. כדי להתחמק מזה, הרמב"ם אומר שכשם ש'צלם' שזה לא הקווי מתאר אלא המהות של הדבר, כך גם לגבי הפסילים שנקראים צלמים.

*' אך אם אין מנוס מכך שצלמי טחוריכם וצלמים יתייחסו לתבנית ולמִתאר, אזי יהיה צלם שם משותף או מסופק**11* *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.'*

בפסקה זו הרמב"ם נסוג צעד אחד אחורה- 'צלם' זה לא שם בעל משמעות אחת אלא מדובר בשם משותף כי הוא מניח שהקורא לא באמת 'קונה' את הטענה שהשם 'צלמים' זה מהות אלא עדיין מדובר בקווי מתאר. את הבעיה עם המונח 'צלם אלוהים' הוא מסביר באמצעות השם המשותף – כאשר מדובר על אלוהים הכוונה היא למהות וכאשר מדובר על פסילים – הכוונה היא גם למהות וגם לקווי מתאר.

זהו מהלך מאוד דרמטי של הרמב"ם – הוא מתחיל בהכרזה חד משמעית ולפיה 'צלם' זו מהות ולאחר מכן הוא נסוג!

**זאב הרוי במאמרו מתייחס לפירוש המונח 'צלם'**

* **טעות לשונית** (=טעות בהבנת ההוראה) **הולידה טעות פרשנית** (=טעות בהבנת המקרא) **שהולידה טעות תיאולוגית** (=טעות באנתרופומורפיות הגסה).
* **בעיית הפרשנות הנכונה של הפס' *"ונעשה אדם בצלמנו"* אינה בעיקרה בעיה של ידיעת הלשון העברית, כי אם בעיה של מחשבה –** עצם העובדה שאנשים מחזיקים במחשבה דמיונית ולא שכלית, מביאה אותם למצב שבו הם אינם מסוגלים להכיר ב'יש' שאינו גשמי, אינם יכולים לתאר לעצמם אלוהים שאינו גשמי.
* **ההבחנה בין המילים 'צלם' ו'תאר' מוצגת ע"י הרמב"ם כברורה וגלויה לא פחות מן ההבחנה בין שכלו של האדם לבין מראהו הפיזי** – המילה 'תאר' מורה על הצורה התבניתית-פיזית ולא על אלוהים, המילה 'צלם' מורה על ענין אלוהי, 'צלם האלוהים'.
* **"צלמם תבזה" (תהילים, ע"ג, כ) – הרמב"ם -** הביזיון דבק בנפש ולא בתמונת האיברים ותארם. **אריסטו -** אין לגנות אדם בגין תכונות פיזיות שאינן רצוניות, אלא יש לגנותו בגין מידת מוסריות רעות שהן רצוניות, והן בנפש.
* **השימוש במילה "צלמים" כמילה נרדפת לפסלי עבודה זרה (ספר במדבר)** – נקראים כך בשל הכוח הטמון בהם, לפי אמונת עובדיהם. **הרמב"ם** – אף אדם אינו עובד פסל משום שהוא פסל, אלא משום הכוח השמימי האמור להיות בו. 'צלם האדם' – אינו צורתו התבניתית אלא רוחו (שכלו או נפשו). 'צלמים' של הפסלים – אינו צורתו התבניתית אלא רוחו המשוער.
* **'צלמי טחוריהם' (שמואל א') – הרמב"ם** – המשמעות הפשוטה של "ועשיתם צלמי טחוריכם" היא "ועשיתם פסלים בעלי כוח אנטי-טחורי" ולא "ועשיתם פסלים בתבניתם הפיזית של טחוריכם". הרמב"ם נדחק אל הפירוש המוזר הזה מכיוון שבהחשב בסיפור המקראי, היה עוד יותר מוזר אילו פירש את הביטוי "צלמי טחוריהם" בהתאם לפירושו הכללי ל'צלמים', כרומז אל רוח הטחורים השרויה בפסלים.
* **הרוי**  - במקרה של **'צלמם תבזה'** המניע העיקרי של הרמב"ם לפירושו הנ"ל הוא **אילוץ פילוסופי** ואילו במילה **'צלמים'** המניע העיקרי הוא **המגמה לשמור על הגדרתו ל'צלם' כצורה האריסטוטלית**. **הרוי *- בשני המקרים, ברור שהמניע העיקרי לא היה הכרח הלשון העברית או הפשט המקראי.*** במקרה של **'צלמי טחוריהם'** ***הרוי טוען כי מדובר בדוגמא מגמתית מאוד של הרמב"ם לכפות את פירושו למילה 'צלם'.***
* **דברי ההסתייגות של הרמב"ם** – 'צלם' הוא שם משותף – מאחר ולא מצא תמיכה פילולוגית טובה לפרשנותו הוא מורה על דרך פרשנית אחרת המאפשרת לקבל את 2 הפרשנויות (שלו וזו המקובלת).

**הרוי *– מה ניתן ללמוד מדברי ההסתייגות של הרמב"ם:***

1. המילה 'צלם' כמו המילה 'תאר' – עשויה להורות על הצורה והתבנית הפיזית , גם באובייקטים מלאכותיים וגם בטבעיים.
2. למילה 'צלם' עשויות להיות 3 פרשנויות - (א) הצורה האריסטוטלית; (ב) הצורה התבניתית באובייקטים מלאכותיים; (ג) הצורה התבניתית באובייקטים טבעיים.
3. המילה 'צלם' עשויה להיות *שם משותף* – דו-ערכית לחלוטין בין פרשנות (ב) ו-(ג) אבל דו ערכית למחצה בים פרשנות (א) ל(ב)ו-(ג).
* **הרוי – ההוכחה היחידה של הרמב"ם לפרשנותו של המונח 'צלם' היא באמצעות הפס' "ונעשה אדם בצלמנו". הבעיה – אין זה יכול לשמש ראיה לשונית כיוון שזה הכתוב הטעון הוכחה. למעשה, התוצאה של בדיקת הכתוב במקרא מלמדת כי ככל הנראה המילה 'צלם' משמעה צורה תבניתית.**
* **הביאור הלקסיקוגרפי הכפול למילה 'צלם' – (א) דתי, פילוסופי (אקסטורי) – הצורה האריסטוטלית.** הביאור הזה מיוחד לכל קורא - המוכשר והביקורתי ולקורא הלא-ביקורתי. **(ב) פילולוגי, היסטורי (אסוטרי) – הצורה התבניתית הפיזית.** הביאור הזה מיועד לפי הרמב"ם רק לקורא הביקורתי הבודק את הקשרם של הכתובים המצוטטים והוא מוכשר בהבנתם, שלומד מה עושים עם טקסט מקראי קשה מבחינה רעיונית. **התשובה –** מפרשים אותו עפ"י האמת ולווא דווקא הפילולוגית כי אם האמת הדתית, הפילוסופית. **למעשה הקורא הביקורתי, המוכשר יודע לעמוד על ההבחנה בין ביאור (א) ו-(ב) לעיל.**
* **הרוי – הקורא הלא-ביקורתי** לומד **דוקטרינה** ואילו **הקורא הביקורתי** לומד **שיטה. הראשון** לומד כי **בגלל השפה העברית** ישלפרש את המילה **'צלם'** כמדברעל **השכל והשני** לומד כי **למרות השפה** יש **לפרשו ככה.**
* **הגדרתו של הרמב"ם למילה 'צלם' היא יותר פרספקטיבית מדסקרפטיבית** – היא איננה באה לתאר את שימוש המילה בפשטי המקראות, אלא לעצב את שימושה בשפה העברית היום ולדורות.
* **3 התגובות לפירוש הרמב"ם ל'צלם אלוהים':**
* **ר' אברהם בן הרמב"ם** – 'צלם' בספר בראשית הוא תמונה, תאר וכך גם הייתה דעתו של אביו, הרמב"ם בתחילת מורה-נבוכים (למרות מה שידוע לנו לעיל ביחס לפרשנותו של הרמב"ם). ההסבר – ר' אברהם ידע על סוד הביאור הכפול של אביו, הרמב"ם וידע להבחין ביניהם. ר' אברהם אינו תופס את המילה 'צלם' בהוראה משנית קבועה של המילה, כמו אביו, אלא כבוראה מטאפורית.
* **הרמב"ן** – מבקר קבוע של התפיסה השכלתנית של הרמב"ם – 'צלם' הוא 'תאר' ומכוון זאת כנגד תפיסתו של הרמב"ם. מביא אסמכתאות שאינן נזכרות בפרשנות הרמב"ם ובהם משמעות 'צלם' היא תאר, תבנית.
* **ר' יוסף אבן כספי** – ביאורו הדתי, פילוסופי של הרמב"ם ל'צלם אלוהים' הוא ביאור מגמתי ולא ניסיון פילולוגי לקבוע את פשוטו של מקרא. יש צורך להשכין שלום בין פשט של תורה לבין השכל כאשר פירוש התורה עפ"י השכל הוא הכרח כי ללא זאת, התורה תהיה פגומה כיתר הדתות.
* **הרמב"ם, כמו שפינוזה, האמין שיש לחקור את המקרא בכלים מדעיים בלתי- מגמתיים. אך שלא כמו שפינוזה הוא גם האמין שבראש ובראשונה יש לקרוא בו מתוך מחויבות דתית והתבוננות פילוסופית. קריאה שכזו היא יצירתית ונועזת והיא עומדת ביסוד המדרש המשחררת את הכתוב מכבלי הפשט. (יש לציין כי הדבר הביא עליו מבקרים רבים כגון שפינוזה). חשוב לזכור כי הרמב"ם התייחס לשני סוגי הביאורים – ביאור דתי, פילוסופי ודתי פילולוגי, היסטורי שהוא כאמור פירוש המקרא על פי גופו, הפשט.**

**דמות**

***" דמות, לעומת זאת, הוא שם מן דמה. הוא מציין גם דמיון בעניין מופשט, שהרי דבריו דמיתי לִקְאַת מדבר (תהלים ק"ב, 7) אינם אומרים שהוא דמה לקאת בכנפיה ונוצותיה, אלא שיגונו דמה ליגונה. "***

*לִקְאַת מדבר* – מעין עוף מדבר כלשהו – אין הכוונה לדמיון פיזי אלא שצערו של הנביא דמה לצער קאת המדבר. נעשה אדם בצלמינו כדמותנו- צלמינו זה המהות ודמותנו בהקשר של ההיבטים המופשטים. דמיון בהיבט המופשט ולא הפיזי! כאשר הרמב"ם מדבר על המונח 'דמות' הוא מתייחס לדמיון למשהו אחר.

*כן נאמר: דמות הכסא; דמות כסא**13**. הדַמְיוּת היא בעניין הרוממות והשׂגב, לא בהיותו מרובע**14* *ועבה, ולא באורך רגליו, כאשר חושבים העלובים, וכן: דמות החיות (יחזקאל א', 13)**15**.*

כל הדברים הללו מציינים דמיון בהיבט המופשט ולא בהיבט הפיזי של אותם דברים.

*' ומכיוון שהאדם נתייחד בעניין מופלאמאוד שבו, אשר איננו באף אחד מן הנמצאים שמתחת לגלגל הירח, והוא ההשׂגה השׂכלית, ששום חוש, איבר או צלע אינם מפעילים אותה, דימה אותה להשׂגת האלוה אשר איננה נזקקת לכלי, אף כי לא דַמְיוּת באמת, אלא לכאורה.'*

בעקבות הרבה הוגים, לרמב"ם יש תמונת עולם של גלגלים - מעין כוכבים, גרמי השמיים שמתקיימים בהירארכיה. הגרם השמיימי הנמוך ביותר, שגם נראה קרוב ביותר הוא הירח. הרמב"ם סבר שהגלגלים הם *'יישים'* מסוג מאוד מיוחד- מצד אחד פיזיים ומצד שני אינם מתהווים ומתכלים, בניגוד ל *'יישים* שבמציאות הארצית- אלו הנמצאים תחת גלגל הירח. ***גלגל הירח הוא יש שמבטא פיזיות מושלמת שלא מתהווה ומתכלה, אך גם היא עצמה טבועה בה שכליות***. גם בגלגלים טבועה שכליות (כמו באדם). כיוון ***שאדם התייחד בעניין מאוד מופלא שבו והוא ההשגה השכלית ששום חוש ,איבר או צלע אינם מפעילים אותה, כי היא למעשה יש מופשט שלפי הרמב"ם לא קשור לגוף. הרמב"ם מדמה את ההשגה השכלית להשגה האלויתה שאיננה נזקקת לכלי***.

***האל הוא יש שיודע ובתור שכזה הוא לא חומר, פיזי או גוף אלא שכליות מופשטת לחלוטין ולכן אפשר לדבר על מהות האדם כ-שכל שאינו נזקק לשם יסוד פיזי.***

אף כי לא דַמְיוּת באמת, אלא לכאורה - ***נכון שיש דמיון בין ההשגה האלוהית להשגה השכלית, בין האדם לבין האל הוא עדיין ינסה לצמצם אותו עד ביטול***. נכון שלאל ולאדם יש את ההשגה השכלית אבל ההיגיון השכלי האנושי הוא בבואה רחוקה של השכל האלוהי ולכן זה דמיון לכאורה בלבד.

26/12/13

**חלק א', פרק ב' – סיפור גן עדן**

2 מאמרים שדנו בפרק:

1. י' לורברבוים, הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות'
2. י' לורברבוים, 'צלם אלהים ומצוות פרייה ורבייה: חז"ל והרמב"ם'

*' 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 משותף**1* *לאלוה, למלאכים ולמושלים**2* *מנהיגי המדינות. אונקלוס הגר, עליו השלום, הבהיר**3* *- ונכון מה שהבהיר - שבדבריו והייתם כאלהים יֹדעי טוב ורע (בראשית ג', 5) הכוונה היא למשמעות האחרונה. הוא אומר: וּתְהוֹן כרברביא**4**. '*

אונקלוס – מתרגם התורה לארמית, בן זמנם של התנאים. התרגום שלו הוא במידה מסוימת פירוש לתורה. הרמב"ם מאוד אהב אותו בין השאר מפני שהצטייר בעיניו כבעל נטייה חזקה להרחיק הגשמה – כל פעם כאשר הוא נתקל בביטויים שמציירים את האל בדמות אדם, נוקט אונקלוס בדרך פרשנית שמנסה לעקוף את הביטויים הללו.

כרברביא – הגדולים, הנשיאים , המלכים.

*והייתם כאלהים יֹדעי טוב ורע (בראשית ג', 5)* – אלוהים שם את האדם בגן ואסר עליו לאכול מעץ הדעת פן יהפוך להיות כמו אלוהים. הפס' הזה מטריד מעצם המשמעות הנרמזת ממנו.

מה שהטריד את הרמב"ם זה עצם העובדה שאם אנשים יאכלו מעץ הדעת – הם יהפכו להיות כמו אלוהים.

הוא מתחיל את הפירוש שלו במעין הערה לשונית – אלוהים זה שם משותף. כל פעם שהמונח הזה מופיע יש להחליט האם מדובר ב: אל, מלאכים, מושלים, שופטים, דיינים, מנהיגי מדינות. זו הטענה של הרמב"ם והיא גם הייתה רווחת בפרשנות של העת העתיקה בימי הביניים. יש פרשנות במקרא לפיה אפשר להבין את המונח 'אלוהים' לכאן או לכאן – אלוהים זה בעצם שם כללי לגדולה, לכוח.

מלאכים – בעברית הכוונה לשליח. בהקשר התיאולוגי הכוונה היא לשליחים של האל. כאשר האל שולח שליחים שיעשו פעולות מטעמו, הכוונה היא שהוא שולח שליחים. בתיאולוגיה העתיקה והעממית יש דימוי ולפיו למלאכים יש כנפיים. כאשר הרמב"ם מדבר על מלאכים הוא לא מדבר על ישויות כאלו שיש להן כנפיים אלא ישויות בעלות כוחות אלוהיים. במקרא בהרבה מאוד מקומות יש רושם שאלוהים מתגלה לאדם אבל מתברר שזה בכלל מלאך – יש חילוף של ביטויים בין מלאך לאלוהים וזה לא כ"כ ברור. מכאן שהרבה פרשנים חשבו שהמונח 'אלוהים' מציין גם את אותם מלאכים. כך למשל ההתגלות הראשונה של האל למשה היא בפרשת הסנה הבוער – כאשר משה מגיע ליתרו הוא מתקבל אצלו כבן בית. באחד מהסיבובים שלו במדבר הוא נתקל בסנה בוער – מחזה נדיר שכן בד"כ הסנה בוער לכמה שניות – דקות ספורות אבל אז עוצמת האש נעלמת. בסיפור של משה – הוא מתקרב לסנה שבוער יותר מכמה דקות והוא מגלה מלאך (זו גם הסיבה שהסנה לא אוכל). באותו רגע משה גם מתמנה להיות השליח של האל להוציא את עם ישראל ממצרים. אם קוראים את הטקסט בצורה קפדנית מגלים שמי שהתגלה לו הוא בעצם אלוהים אבל השם שמצוין זה 'מלאך'.

בניגוד לרמב"ם יש כאלו שחושבים שאלוהים ומלאכים זה היינו הך ולא שהמונח 'אלוהים' זה שם משותף – הרמב"ם נוקט בעמדה מרחיקה ולפיה הכינוי הזה מיועד גם לאל עצמו, למלאך וגם למושלי מדינות, מנהיגים. לורברבוים מוסיף גם לשופטים, דיינים.

לפי הרמב"ם אשר להסביר את המילים 'והייתם כאלוהים..' – והייתם כמושלי מדינות ובכך לסלק את אלוהים מהתמונה. הוא פותח את כל הפרק באותה הערה לשונית.

*' 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 מחשבה**5* *ולא יבחין בין טוב לרע; וכאשר המרה (את פי האל) גרם לו מריו בהכרח**6* *את השלמות הגדולה ביותר לאדם, והיא שתהיה לו הבחנה זאת**7* *המצויה בנו. הבחנה זאת היא הנכבדה מכל התכונות**8* *המצויות לנו ובעבורה אנו עצמים**9**. 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 צורתו**10**, ועשׂאוהו כוכב בשמים. זאת היתה כוונת הקושיה ומשמעותה, אף כי לא היתה מנוסחת כך. '*

עצמים – במובן זה שאנחנו בני אדם

צורתו – טבעו, מהותו

הקושיה – יוצא לכאורה מסיפור גן עדן שהעונש על המרי של האדם (אי הציות לאל) הוא סוג של שכר ולא זו בלבד אלא המעלה הגדולה ביותר שניתן לדמות – להפוך להיות בעל שכל. מחד, יש משהו נכון בשאלה ומאידך יש משהו מטעה בה. העונש על אכילת מעץ הדעת כלל גם דברים אחרים אבל הרמב"ם בעצם מציג זאת אחרת בקושיה – האדם היה מושווה לפני החטא ואכילת עץ הדעת לבע"ח ולאחר מכן הוא מועלה דרגה (לפי איך שהקושיה מוצגת). לפי הרמב"ם – האבחנה בין טוב ורע נתפסת כשכר על חטא האדם. למעשה, היכולת השכלית שלנו להבחין בין טוב לרע, היא תוצאה של אי ציות לאל, סוג של פשע וזה פרדוקסלי, משונה. בהקשר הלשוני, כאשר קוראים את הסיפור – הרושם שנוצר הוא של תופעה מוזרה – הסיפור הזה מוציא את אלוהים בצורה מאוד מוזרה – הוא שם את האדם גן עדן ואוסר עליו לאכול מעץ הדעת (ביודעו שהוא כן הולך לאכול) במטרה למנוע ממנו ידיעת טוב ורע.

בחינוך היהודי בניגוד לחינוך הנוצרי – הסיפור על גן העדן הוא לא סיפור מכונן. במסורת היהודית התפיסה היא שהקיום כאן ועכשיו הוא השולט לעומת המסורת הנוצרית שהקיום שלנו על פני האדמה הוא מקולל וחסר תוכן לקראת השלב החשוב – גן העדן. לכן ישו נתפס כמושיע, מציל את האדם מהקיום שלו. במסורת הנוצרית מדובר כאמור בסיפור מכונן המשותף לכלל הזרמים – זהו סיפור מסגרת!

צריך להבין שמשלים כמו סיפור גן עדן הם בעלי ערך מוסף יותר מאשר סיפורים שבאמת קרו שכן ההיגיון שמדבר אלינו יותר אפקטיבי ועצום כאשר הוא נובע מתוך משל מאשר היה הסיפור אמיתי. אם סיפור מסוים הוא משל אזי המטרה היא ללמד על משהו בד"כ – סיפור 'עקידת יצחק' נועד ללמד על הדבקות באמונה, על כפיפות בלתי מותנית של האדם לאל. בשורה התחתונה, אין זה רלוונטי למעשה אם הסיפור התרחש או לא במציאות כיוון שהסיפור מטרתו לבטא רעיון, מסר כלשהו.

*' שמע את תוכן תשובתנו. אמרנו: אתה, המעיין ברעיונות העולים ראשונים על דעתך**11**, והחושב שאתה מבין ספר, שהוא הנחיה לראשונים ולאחרונים, בעוברך עליו באחת משעות הפנאי מן השתייה והמשגל כמי שעובר על ספר מספרי דברי-הימים או על שיר מן השירים - בדוק ביישוב הדעת והתבונן! הרי אין הדבר כמו שחשבת ברעיון שצץ ראשונה, אלא כמו שיתברר כאשר תתבונן בדברים אלה. '* – הרמב"ם פונה לאותו קורא של סיפור גן עדן ומבקש ממנו לקחת את הקריאה ברצינות, לקחת בחשבון שצריך להתעמק בסיפור ולא כדרך אגב. אי אפשר לקרוא את הסיפור הזה כמו כל ספר רגיל בשעות מנוחה, ברוגע. הוא מתייחס לאותם אנשים שקוראים ספרי שירה והיסטוריה ואומר להם שאי אפשר להתייחס לקריאת סיפורי המקרא באותה דרך!

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 הרמב"ם היא שקודם שחטא, לאדם היה שכל, הוא היה במצב של שלמות שכלית. הוא קושר זאת לניתוח קודם שעשה ל'צלם אלוהים'. הבריאה של האד בצלם אלוהים היא לא רק בריאה בפוטנציאל שכלי אלא בריאה בפועל, אקטואלית לגמרי! המשמעות היא שהאדם לא היה צריך ללכת ללמוד כדי להוציא את השכל מהכוח לפועל אלא נברא בשלמות שכלית לכן אומרים עליו שנברא בצלם אלוהים – שכל בפועל! המצב כיום לפי הרמב"ם הוא שבנה"א אינם במצב של שכל בפועל אלא בפוטנציאל.

מאיפה מסיק זאת הרמב"ם? מהציווי שבסיפור גן עדן – האל מצווה עליו שלא לאכול מעץ הדעת משמע שלאדם יש יכולת הבנה ושכל. מכאן שלהניח כי השכל היה נחלתו של האדם רק לאחר החטא – זוהי הנחה מוטעית.

**לאחר האכילה מעץ הדעת – הרמב"ם מציע הבחנה דרמטית**:

**אמת ושקר – מן המושכלות! – ההבחנה בין משהו אמיתי לשקרי זו יכולת קוגניטיבית הקשורה לשכל.**

**טוב ורע, מגונה ויפה – מן המפורסמות! – מדובר על מה שראוי, נורמטיבי.**

**מן המפורסמות – קונבנציות. מונח המתאים לתפיסות רלטיביסטיות – משהו שהופך להיות נורמטיבי ומה שלא. האם הנורמטיביות מבוססת על משהו שכלי? לא, כיוון שמתפתחת מתוך הקשרים תרבותיים.**

הקטגוריות של טוב ורע אינן נגזרות מהשכל כיוון שענייני של האחרון קשורה להבחנה בין אמת לשקר – טענות עובדות על העולם מצד אחד או טענות לוגיות על דברים הגיוניים במתמטיקה ובמדע.

קטגוריות של טוב ורע אינן קטגוריות שכליות! בהקשר החברתי כאשר אנשים מדברים על טוב ורע הם עוסקים בשיפוטים, קונבנציות שאינן מהתחום הרציונלי.

מדובר בהבחנה מאוד דרמטית שבמדיה רבה ייחודית לו – הרבה מאוד פילו' לא קיבלוה – מדובר בהבחנה בין: אמת ושקר, טוב ורע (יפה ומגונה).

מכאן כאשר אלוהם מדבר על 'טוב ורע' הוא מתייחס למה שהוא לא 'אמת ושקר'.

**בוחן מס' 8 – יום ג' 31.12**

מאמר י' לורברבוים, 'צלם אלהים ומצוות פרייה ורבייה: חז"ל והרמב"ם'

31/12/13

**חלק א' , פרק ב' – המשך**

(קובץ מקורות ומאמר נוסף שלא מופיעים בסילבוס – יישלחו במייל)

בפרק זה מדובר על סיפור גן עדן גם בהקשר השפוט שלו וגם ביחס לשאלה, קושיה הגדולה שהרמב"ם נשאל ע"י אותו מלומד – איך יכול להיות שהמעלה הכי גדולה של האדם שהופכת אותו למה שהוא בעיני הרמב"ם שהיא השכליות היא בעצם מוענקת לו בשל המרי, העבירה שהוא עושה בגן עדן? זהו פרדוקס מאוד גדול!

התשובה של הרמב"ם:

*' כי השׂכל, שאותו השפיע אלהים על האדם - והיא שלמותו האחרונה**12* *- הוא אשר היה לאדם קודם מריו, ובגללו נאמר עליו שהוא בצלם אלהים ובדמותו**13*. ' - הבריאה בצלם בראה את האדם לא רק כמי שנמצא בפוטנציאל שכלי אלא בשלמות שכי מהדרגה העליונ ביותר – האדם נברא בפוטנציאל מושלם ולא בפוטנציאל שעליו לממש!

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. - הציווי הוא פונקציה של יכולת שכלית וללא יכולת זו לא ניתן היה לצוות את האדם שלא לאכול מעץ הדעת!

הוא מבצע הבחנה דרמטית וחדשנית בכל מובן פילוסופי, וודאי בהקשר של ימי הביניים – הוא מבחין בין אמת ושקר למול טוב ורע:

אמת ושקר – מושכלות

טוב ורע – מפורסמות – ההסכמה של בנ"א, הנורמות עליהם הם מסכימים. מדובר על תחום שבו הכרעות רגשיות ולא רציונליות הן הבולטות!

שמים כדוריים – שמים עגולים. התמונה של אנשי העולם הישן הייתה שהשמיים הם כדוריים, עגולים. טענות של פיזיקה ביחס לעולם – הן לא מתחום האסתטיקה אלא מתחום העובדות הגמורות.

*'בשׂכל הוא מבחין בין אמת ושקר, וזה, השׂכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואִילו מגונה ויפה**15* *הם מן המפורסמות**16* *ולא מן המושׂכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים**17* *- יפה", ו"הארץ שטוחה - מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשוננו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכוזב**18**: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע**19**. והנה בשׂכל מכיר האדם את האמת מן השקר, וכן הוא בכל הדברים המושׂכלים.' –*

ההבחנה הזו של הרמב"ם היא דרמטית כיוון שלא מעט פילוסופים וגם בנטייה הטבעית של בנ"א – ההבחנות בין טוב ורע נתפסות כחלק מהרציונאליות של בנ"א. 'מותר האדם מן הבהמה' מבטא את היכולת להדיל בין טוב ורע ולא רק בין אמת ושקר!

המוסר והחשיבה המוסרית המושתתים על צמד המושגים טוב ורע, יפה ומגונה, אסור ומותר לפי הרמב"ם קשורים לרגש ולא לשכל. בכל הקשור להכרעות שכליות – לפי הרמב"ם יש להכריע לפי אמת ושקר. זה שונה מפילוסופים בני זמנו.

אין זה אומר שלפי הרמב"ם שעניינים הנתפסים כשייכים לתחום המוסרי אינם קשורים לתחום השכלי. (מאמר של זאב הרוי בנושא של טוב ורע אצל הרמב"ם ואצל שפינוזה)

השורה התחתונה הרמב"ם מסביר כי תפיסות שונות מתקיימות בשני רבדים – אמת ושקר שהן מן המושכלות וטוב ורע שהן מן המפורסמות.

ההבחנה הזו היא בעלת חשיבות עצומה להסברת הפס' שמהווה את הקושיה הגדולה בפרק - ביחס למה קרה לאחר האכילה מעץ הדעת.

*' כאשר היה [אדם הראשון] במצבו השלם הגמור**20* *ביותר, הרי חרף טבע-בריאתו ומושׂכלותיו**21**, אשר בגללם נאמר עליו: ותחסרהו מעט מאלהים (תהלים ח', 6), לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות. 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. '*

לפני האכילה מעץ הדעת – לאדם לא היה בכלל כוח לעסוק ב'מפורסמות' שהן מתחום ההסכמה החברתית. כאשר האדם נברא – לא היו לו נטיות דמיונות או תשוקות והוא פעל לפי מושכלות, שלמות שכלית של אמת ושקר ולא היה לו כוח לעסוק במפורסמות. האדם אף לא השיג את המפורסמות הבולטת – חשיפת הערווה – האדם ברגע בריאתו היה כה מושלם מבחינה שכלית עד שהשכל שלט בו באופן מלא, כך שכל היסודות היצריים, התשוקות והדמיון היו במצב של כמעט היעדר אצלו. דברים אחרונים אלו לא שלטו באדם שכן השכל שלט בו! האדם היה אדיש לחלוטין לעניינים מיניים – התשוקה החריפה ביותר של האדם שלא הפריעה לו לרגע. אין זה אומר שהוא לא ראה, בעיניו שהוא ערום וכך גם חווה אבל זה לא עורר אותו בכלל כיוון שהשכל שלט בו באופן טהור. על כן הוא פיתוח אדישות לתשוקות. הביטוי לכך הוא העירום – אדם וחווה התהלכו ערומים בגן העדן ולא נתן על כך את הדעת שזה מגונה, רע. התחום המיני הוא התחום המובהק ביותר שבו החב' האנושית מפתחת קונבנציות, מפורסמות בענייני אסור ומותר, רע וטוב. בכל התרבויות יש נורמות המעצימות את האסור והמותר בתחום המיני – חלק מהתרבויות מחמירות וחלק מקלות אבל בכולן יש קונצנזוס ידוע בנושא.

*' 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 הגיע**22**. לכן נאמר: והייתם כאלהים 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. '*

האכילה מעץ הדעת – יש פה סטייה מהשליטה הגמורה של השכל והתחיל האקט של השתלטות היצרים על האדם. הוא **נענש** בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית.

מה שמתרחש אצל האדם זה בעצם הנטייה שלו לתהליך פנימי, נפשי שהוא עובר במסגרתו הוא נוטה אחר תאוויתיו ודמיונו מה שפוגע בשלמות השכלית שלו ומטה אותו משליטה גמורה של המושכלות וירידה לעולם היצרי ושם הוא חי במושגים של טוב ורע ושוקע בכל מיני איסורים הנתפסים אצלו כמפורסמות. רק אז מבין האדם את גודל הנפילה, גודל הירידה.

הרמב"ם מתאר את הירידה כסוג של עונש – האדם **נענש** על כך שהוא אכל מעץ הדעת. העונש הוא קצת חמקמק כיוון שמנק' מבט פילוסופית – הנטייה עצמה היא העונש. לא בגלל שנטה מהשכליות שלו הוא נענש אלא עצם העבירה היא היא העונש! העבירה זהה לעונש. זאת בניגוד לתיאוריה הרווחת ולפיה אדם עובר עבירה ואז נענש! מנק' מבט פילוסופית אין באמת הפרדה בין העבירה לעונש – העבירה היא היבט של העונש.

כך למשל אם גבר בגד בזוגתו, היא מגלה זאת ועוזבת אותו. העונש למעשה הוא באקט הבגידה ולא צריך עונש נוסף. ההסבר – מה שמתרחש בעצם האקט עצמו הוא ההיפרדות. כאשר גבר בוגד הוא נפרד מאותו מצב אידילי, נעלה ובו יש מצב אינטימי ועמוק עם בן הזוג. ההיפרדות הזו באמצעות האקט של הבגידה היא העונש למעשה!

בהקשר של הרמב"ם – בעצם הנטייה ללכת אחר התאוות זה העונש כיוון שהאדם ירד מהדרגה העליונה ביותר ושקע בתאוות. מנק' מבט מסוימת השקיעה בתאוות היא מספקת את האדם אבל היא גם סוג של ענישה. אי אפשר לעשות את ההפרדה בין האקט של העבירה, המרי לבין העונש!

בעצם הנטייה ללכת אחר התאוות – האדם שוקע בעולם מושגים של טוב ורע ועובר לחיות בתחום של המפורסמות. מה ששולט באדם זה למעשה לפי הרמב"ם הדמיון והתשוקות. על מנת שאלו לא ישתלטו עלינו ויביאו אותנו לאבדון – החברה פיתחה כל מיני מנגנונים שנועדו לשלוט על הדמיון. מדובר למעשה בקונבנציות שאמורות לרסן את הנטיות המאוד חזקות שנובעות מהיצרים, מהתשוקות. חברה מתוקנת של בנ"א מתנהלת באמצעות נורמות שמכונה אצל הרמב"ם – 'המפורסמות' – זוהי מע' נורמטיבית שנועדה לרסן את הדחפים של בנ"א. זה לא תמיד מחזיק כיוון שיש זליגות והתפרצויות אצל בנ"א ועל כן המע' הנורמטיביות חייבות להיות חזקות – החוק והמשפט.

צריך לזכור דבר חשוב בסיפור של גן עדן – בעיני הרמב"ם מדובר במשל פילוסופי. כאשר מתייחסים לזה כך – אזי אנחנו בעצם אומרים שעיקר עניינו הוא הנמשל. לפי הרמב"ם – מה שמתרחש במשל גן עדן מלמד על הירידה של האדם מהשלמות השכלית והנטייה לתאוות ולתשוקות. האדם תמיד נמצא במצב דינמי – תמיד יש עליות וירידות ותמיד יהיו תשוקות לצד שלמות שכלית. מבחינת הרמב"ם – האדם היה במעלה העליונה שבו השכל שולט בו ולכן הוא מעבר לתשוקות אבל היצרים כן נמצאים שם אלא שבאותו שלב שבו הוא נמצא במצב השלם הזה, התשוקות הללו כל הזמן תחת שליטה.

יש פוטנציאל של ירידה ונפילה בסיפור הזה הוא התממש. ממצבים שפעל רק על פי אמת ושקר ומושכלות, האדם התדרדר ואז היצרים השתלטו עליו הוא החל לחיות בעולם המפורסמות של טוב ורע, יפה ומגונה. מטרת הסיפור היא להגיד לנו לאיזה אידיאל צריך לשאוף וזה למעשה טיבו של הסיפור.

*" התבונן במה שנאמר: ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עֵרֻמים הם (בראשית ג', 7). 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."*

לא מדובר בראיית העין הפיזית אלא במה שהם ראו, הבינו לפני ומה שראו אחרי – הרגשות סביב מה שראה לפני ואחרי זה מה שהשתנה וזה מושע מהיצר, מהתשוקה. שכן לפני כן אלו היו בשליטה גמורה.

מחד, מוצאים מאמרים בספרות חז"ל את מי שגובר על יצרו ומאידך, משבחים את מי שמושל ברוחו. ההבדל ביניהם: 'מתגבר על יצרו' – אדם שיש לו נטייה מאוד חזקה להיכנע ליצרו אבל יש לו יכולת לרסן אותו.

'מושל ברוחו' – מי שאין לו יצרים, שהנטייה הטובה היא חלק מאופיו.

מי שלם יותר? מי שהתגבר על יצרו או מי שהנטייה הטובה היא חלק מאופיו ואין לו יצרים? לכאורה, מי שמושל ברוחו גובר על מי שהתגבר על יצרו. הרמב"ם מסביר באחד הפרקים שלו שגם לאדם שמתגבר על יצרו יש לו מעלה אבל המעלה הגדולה ביותר היא לא ההתגברות על היצרים אלא להפנים את הרציונאליות בצורה כזו שהיצר בכלל לא עובד, שאין בכלל מאבק. הם עושים את מה שנכון כי הם רציונאליים ולא בגלל שהיצר משחק תפקיד. האם אנשים אלו חפים מיצרים? התשובה היא לא והם יכולים להגיע למצב שהם יירדו והיצרים ישתלטו עליהם. השאלה היא איך עושים את זה ומגיעים למצב שבו היצר נמצא תחת שליטה ואין מאבק? התשובה היא שניתן לשאוף לאידיאל הזה וצריך לבדוק איך עושים זאת!

*" ודע כי מלה זאת, רצוני לומר: פקח, משמשת אך ורק במשמעות של גילוי ראיית השׂכל ולא ראיית חוש שנהייתה, כגון ויפקח אלהים את עיניה (בראשית כ"א, 19)**23**; אז תפקחנה עיני עִוְרִים (ישעיה ל"ה, 5); פקוח אָזנים ולא יִשמע (שם, מ"ב, 20), בדומה למה שנאמר: אשר עֵינַיִם להם לראות ולא ראו (יחזקאל י"ב, 2). "*

לפי הרמב"ם - פקיחת עיניים אין הכוונה לראייה פיזית אלא ליכולת שכלית. מה שמתרחש זו השגה, הבנה של האדם בעקבות שינוי שמתרחש אצלו.

ויפקח את עיניה – מתייחס להגר שפתאום פקחה את עיניה וראתה באר. אין הכוונה לכך שהיא הייתה עיוורת אלא לכך שהיא השיגה מה שלא היה מובן לה לפני כן!

תפקחנה עיני עיוורים – אין הכוונה לעיוורים באופן פיזי אלא אנשים שלא היו מודעים למשהו.

*" מה שנאמר על אדם הראשון: משנה פניו ותשלחהו (איוב י"ד, 20)**24**, פירושו וביאורו הוא שכאשר שינה את מגמת פניו גורש. 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."*

כאשר שינה את מגמת פניו... – האדם במקום לפנות לדרך הרציונאליות ולפעול על פיה, הוא משנה את מגמתו ונוטה אחר יצריו ותשוקותיו ולכן גורש מגן עדן. למעשה, האדם גורש לא כאשר אלוהים הגיב על מעשה המרי אלא כאשר הוא בעצם ביצוע העבירה.

*" וזהו עונש השקול כנגד העבירה מִדה כנגד מִדה**25**. 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, 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 החפץ**26* *אשר תכליתו וחוכמתו לא יושגו. "*

**הרמב"ם בהקשר הזה מדגיש ששינוי הפנים הוא הוא העונש!**

2/1/14

**בוחן מס' 9 – 7/1/14**

1. מורה נבוכים:
* חלק ג' – פרק ל"ד.
* חלק ב' – פרק מ'
1. חלק ראשון של המאמר – הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם משפטי ועל "גזירת הכתוב" – סע' א' – ד'.

**מבחן – 20/1/14**

1. כל הטקסטים שלמדנו:
	* הקדמה של הרמב"ם למשנה תורה.
	* הקדמת הרמב"ם לסדר זרעים (למשנה).
	* מורה נבוכים (שוורץ)
		+ אגרת לתלמיד, פתיחה, צוואת המאמר, הקדמה (השניים האחרונים נמצאים בפתיחה – הערות 74 ו86).

הקדמה - הרמב"ם מונה בהקדמה את סיבות הסתירה שיש בספרים - הוא מסווג את הסיבות או הגורמים לסתירות ל7 סוגים. הוא גם מדגים אותם בכל מיני ספרים. לצורך ההקדמה חשובות הסיבות הרביעית והחמישית שמטרתן היא להראות שהספר של הרמב"ם מכיל סתירות משני הסוגים הללו והבנת הסתירות חיונית להבנת הספר שלו.

הסתירה השביעית הייתה דרמטית מאוד - הייתה כלי ומפתח של הרבה מחוקקים שניגשו לקרוא את מורה נבוכים. המעניין בסתירה זו היא הסוג המיוחד שלה. לורברבוים כתב על הסתירה הזו מאמר ששופך אור גם על הרבה היבטים הקשורים למורה נבוכים בכלל ולהקדמה הזאת בפרט.

(יש לקרוא למבחן – פריט 31 ).

* + - חלק א' פרקים: א', ב'.
		- חלק ב' – פרק מ'.
		- חלק ג' – פרק ל"ד, כ"ח.
1. מאמרים:
	* ~~ז' הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים חלק א פרק א"~~ **~~דעת~~** ~~21 (תשמ"ח) 5~~
	* ~~י' לורברבוים, 'צלם אלהים ומצוות פרייה ורבייה: חז"ל והרמב"ם', עיוני משפט כד (תשס"א), עמ' 754-695.~~
	* ~~י' לורברבוים, הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 556-533.~~
	* י' לורברבוים, 'תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל' , תרביץ עח (חוברת א) (תשס"ט), עמ' 81-122.
	* י' לורברבוים וח' שפירא, 'אגרת השמד לרמב"ם: ויכוח סולובייצ'יק - הרטמן בראי הפילוסופיה של המשפט', ספר היובל לכבוד דוד הרטמן, תל אביב תשס"א, עמ' 376-345.
	* י' לורברבוים, '"כאילו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלהי", על תפיסת המשל במורה הנבוכים', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 84-132.
	* י' לורברבוים, ' "הסיבה השביעית': על הסתירות במורה הנבוכים – עיון מחודש', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 211-237.
	* י' בלידשטיין, 'מסורת וסמכות מוסדית – לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם', דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 27-11.
	* המאמר שנשלח במייל – הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם משפטי ועל "גזירת הכתוב".

**המאמרים על הרמב"ם ביחס לעונש מוות ופרייה רבייה**

הפירוש של הרמב"ם לצלם אלוהים הכריע בכמה עניינים הלכתיים מרכזים מאוד – עונש מוות ומצוות פרייה ורבייה. במובן מסוים, סוגיות אלו במסורת המקראית והתלמודית היא שני צדדים של אותו המטבע - מה שבעצם אדם עושה בעבירת רצח ובעונש מוות, הוא הורג בנ"א ומה שהוא עושה כבפרייה ורבייה - מרבה בנ"א. מהרבה בחינות המקורות התלמודיים וגם המקראיים הדגישו את העניין הזה. לעומת זאת, במסורת המערבית מודרנית והליברלית אין באמת שר בין שתי סוגיות אלו. אפשר להתנגד לעונש מוות אבל אין זה אומר שרוצים ילדים!

במסורת המקראית והרבנית רואים עמדה מאוד מיוחדת שקשורה לתפיסת האדם, תכליתו והערך הדתי שלו. לעומת זאת, אצל הרמב"ם, בתפיסתו הפילוסופית את מהות האדם והתכלית שלו – הוא הציג תפיסה הפוכה ושונה באופן דרמטי. אפשר היה לצפות שתפיסה כה שונה ודרמטית זו של הרמב"ם בהשוואה למקרא ולספרות חז"ל – יש מע' שלמה של הלכות בשני התחומים הללו ובעוד תחומים אחרים שנגזרות מהאופן בו חכמים הבינו את הרעיון הדתי של בריאת האדם בצלם אלוהים. יש הסתייגות מאוד ברורה של חכמים מעונש מוות ודגש מאוד ברור על מצוות פרו ורבו. הרמב"ם נתן פירוש מאוד שונה – סוגיית הצלם לא הכתיבה את תפיסתו של האדם ותכליתו, הייתה לו תפיסה מוקדמת יותר ולאורה הוא פירש את הרעיון המכונן של בריאת האדם בצלם אלוהים. מחד, הרמב"ם הצטייר בתור פרשן שיטתי ונאמן של התורה. מאידך, אנו רואים את השקפתו הפילוסופית המאוד רדיקלית – השאלה המעניינת היא האם הוא המשיך את הקו ההלכתי של התפיסה התלמודית והתעלם מזו שלו או שבנק' מסוימות הוא היטה את ההלכה לכיוונים בהם ראוי שהיא תלך, לדידו? בכמה מהמקומות – רואים כי הוא סטה מההלכה התלמודית וס' באופן שונה ומבדיקה מעמיקה מבינים שזה נובע מהתפיסה שלו את מהות האדם, את מהות המונח 'צלם אלוהים', את תפיסתו של מוסד המשפחה, מיניות ותחומים אחרים כמו עונש מוות, ההליך הפלילי, הצורך בהרתעה וכיוב.

במקומות אלו הוא ביטא עמדה אנטי- רבנית ואחד הביטויים לכך הוא פירושו ל***הלכת בן-עזאי.***

**חשוב לעמוד על ההשוואה בין התפיסה התלמודית לתפיסתו של הרמב"ם ביחס לצלם אלוהים וההשלכות שלו על עונש מוות ומצוות פרו ורבו**

**העמדה התלמודית**

יש משהו מאוד מפתיע ודרמטי – יש התנגדות עמוקה לעונש מוות. במשנה העוסקת בדיני נפשות שהיא ההליך הפלילי של המשנה – עסקו לא רק בענישה אלא גם בדיני נפשות. דיני נפשות עוסק בכל אותן עבירות שכאשר אדם נמצא בהן אשם – דינו הוא מוות ולא משהו אחר.

ההליך הפלילי במשנה לא נוגע רק לאנשים אלא בעיקר בעונש שעניינו מוות. אחד הדברים הפרדוקסליים במשנה – היא מונה 28 עבירות שדינן מיתה. לאחר שמונים עבירות אלו, ואת ההליך הפלילי שיש להפעיל כאשר אדם עובר עליהן, מופיעה 3 עמדות:

1. אם סנהדרין הורגת פעם בשבע שנים היא נקראת 'סנהדרין קטלנית'. זהו כינוי לא מחמיא ולכן היא נחשבת לעמדה שמתנגדת לעונש מוות.
2. סנהדרין שהורגת אחת ל-70 שנה היא גם קטלנית – למעשה הכוונה היא לאותו דבר.
3. 'אילו היינו יושבים בסנהדרין לא היה נהרג אדם מעולם' - הכוונה היא שאין עונש מוות אבל אי אפשר באמת לבצע את זה כי אף אדם, יהיה הפושע הכי גדול, לא יעמוד בדרישות הפרוצדורליות (עדים, התרעה מראש וכיוב) של עונש מוות ולכן זה עקר באופן בלתי-פורמלי את עונש המוות. אין זה אומר שלא באמת רוצים לחרוץ דין של עונש מוות אלא בגלל כל אותן מגבלות – עונש המוות לא ממש מיושם! זוהי מע' שלא באמת מאפשרת הוצאה להורג כי היא בעצם מערימה קשיים ולכן ההלכה לא באמת רצתה להרוג.

עמדה זו באה לידי ביטוי במאה -2 לספירה ולאחר מכן במאה ה-3 לספירה במשנה – זהו המקור הספרותי הראשון שמבטא התנגדות לעונש מוות!

ההתנגדות הזו היא על רקע הפרשנות שהם נתנו לצלם אלוהים. ההנחה היא שכל אדם נברא בצלם האל ולא משנה כמה הוא חוטא ומה עושה – יש בו איזו נוכחות אלוהית שהופכת אותו לצלם אלוהים ואין להרוג אותו בשל כך. זוהי העצמה מאוד חזקה של התפיסה המקראית – שכל אדם נברא בצלם אלוהים.

**עמדת הרמב"ם**

לעומת חז"ל – לא רק שהתנגד לעונש מוות אלא במידה מסוימת היה בעד. אין הכוונה לכך שהוא תמך בשימוש ללא בדיקה ובחינה אלא שיש להשתמש בזה כדי להשליט חוק וסדר.

**דף מקורות**

**מקור מס' 1 -**  **הלכות סנהדרין יא, י**

*"אף על פי כן..."* – נכון שהוא מצטט את המסורת אבל הוא מוסיף שאם צריך להרוג אנשים לאחר בירור משפטי אז יש לעשות זאת והמסורת של המשנה לא צריכה להרתיע!

**מקור מס' 3 - הלכות מלכים ג י,**

הוא מתייחס למי שאי אפשר להרוג – את מי שלא מתריעים. המסורת ההלכתית גורסת שכדי להרשיע בעבירה ובמיוחד בכל עבירה שדינה מוות – יש להתריע בו לפני שעובר את העבירה. לא מדובר בהתראה זמן רב לפני ביצוע העבירה אלא בסמוך לה ובאמצעות עדים שידברו וירתיעו את העבריין. לרוב, מדובר במעשים שלא נעשים מול עדים – לא מתקבל על הדעת מצב שבו יהיו עדים במעשה של רצח. ביחס לאותה התראה – אם יש עד אחד זה לא מספיק!

שונא שהורג בשגגה – אדם שהרג במזיד כי הוא שונא אחר.

ביחס לשני המצבים של חוסר בעדים בעת המעשה או שונא שהורג בשגגה – אומר הרמב"ם - יש רשות למלך רשות להורגו ולחרוג מדיני הנפשות הרגילים של המשנה וזאת כדי לתקן דרכי עולם. זאת כיוון שאי אפשר להשלים עם המסורת ההלכתית ולפיה יש להימנע מלהרוג, לתת עונש מוות לפושעים.

התפיסה של חז"ל – כאמור גורסת כי לא משנה מה עשה האדם הוא נולד בצלם אלוהים וזה לא עוזב אותו ולכן מתנגדים לעונש מוות. זהו הבסיס לתפיסות הומניסטיות (שדבקו במונחים כמו "קדושת החיים").

הרמב"ם לא החזיר בתפיסה הזו – שהחיים כשלעצמם הם קדושים. פושעים גדולים שעברו עבירות נוראיות – לחייהם אין ערך לפי הרמב"ם. זה קשור באופן עמוק לתפיסה שהמונח 'צלם' זו לא תכונה אלא פוטנציאל. מי שמימש את הפוטנציאל הזה באופן – השלמות השכלית – הוא האדם שנברא בצלם אלוהים (לפני הירידה והנפילה הגדולה במסגרתה איבד את הצלם).

7/1/14

**פרייה ורבייה - המשך**

יש קשר מאוד הדוק בין תפיסתו של הרמב"ם ביחס לעונש מוות, צלם אלוהים ו"דרך הרוב"' כל אלו הם היבטים שונים וחשובים בתפיסתו ביחס לטבע האדם, המשטר הנכון והחשיבה המדינית הראויה והנכונה. זה נגזר מתפיסתו את מונח ה'המון'!

**דף מקורות**

**מקור מס' 5 - הלכות אישות פרק טו**

הלכה א'

*עונתה* = חובתו של הגבר לקיים יחסי-מין עם אשתו באופן סדיר. אם היא רוצה לוותר על חובה זו, היא יכולה אבל לא חייבת. הבעל כמובן לא חייב אלא כל חובתו היא בעצם כלפיה בהקשר של קיום יחסי מין ולכן אם וויתרה, מותר לו.

ההסבר - מאחר ויש מצוות עשה של התורה לפרות ולרבות וזו אחת המצוות הגדולות בתורה, אדם צריך לקיים עונה. יש קשר בין קיום יחסי מין ובין פריה ורביה ולכן אדם חייב לקיים מצוות עונה.

לאחר שעמד בדרישה ההלכתית ונולדו לו אותו מספר צאצאים הרצוי (בן ובת), אם הוא קיים את המצווה הזו אז מותר לו לפרוש מהחובה אם אשתו כמובן מתירה את זה וזאת מאחר והחובה שלו לאחר קיום המצווה היא למעשה כלפיה.

הלכה ב'

האישה פטורה ממצוות פרו ורבו אך לא האיש. אם עברו 20 שנה ולא נשא אישה הוא למעשה מבטל מצוות עשה של פריה ורביה. אם כל כולו עסוק בתורה, יש אופציה להתאחר. הרמב"ם אומר שאם היה טרוד ורוצה ללמוד תורה וחושש שאם יישא אישה אז לא יוכל ללמוד תורה כי זה יביא עליו את עול הפרנסה והצורך לפרנס אישה וילדים, אז מותר לו לחכות כמה שנים (להתאחר). מותר להתאחר אך לא לבטל לגמרי. מותר להתאחר בשל לימוד תורה.

יש מתח תלמודי בין החובה לפרות ולרבות ולהינשא לבין החובה ללמוד תורה – האיזון הוא שלגבי אדם רגיל שלא עסוק בלימוד התורה הוא חייב להינשא עד גיל 20 ואדם אחר יכול להתאחר בחובות הנישואין ומצוות הפרייה ורבייה לאחר גיל 20.

*'העוסק במצווה פטור מן המצווה'* – אדם שלא יכול בו זמנית לקיים שתי מצוות, אם הוא כבר עוסק במצווה אחת הוא פטור מאחרת ש'נופלת' עליו. הדבר נוגד לעמדה שגורסת כי אדם צריך לשקול איזו מהמצוות יותר חשובות – לפי הכלל הנוהג – אם עוסקים במצווה אחת, לא צריך לשקול את זו ש'נופלת' עליו בנוסף, אלא פשוט לדחותה. המטרה הייתה שאנשים לא יתחילו לשקול איזו מצווה חשובה יותר מהשנייה.

העיקרון הזה מעניין כיוון שאדם יכול להיות כל הזמן עסוק במצוות ואין להן רגע מסוים – אבל אדם הוא כבר עמוק בתוך מצווה אחת כמו לימוד תורה הוא פטור ממצווה אחת

הלכה ג'

הרמב"ם מוסיף עמדה שלישית מעניינת – מי שנמשך לתורה באופן אובססיבי כמו בן-עזאי ו'דבק בה כל ימיו' (היקש לחיי נישואין ודבקות באישה) – אדם כזה לא עבר על שום עבירה. אם היצר של להיות עם אישה מתגבר עליו – הוא חייב להתחתן ולהביא ילדים. המיוחד בקביעתו של הרמב"ם – הוא קובע משהו חדשני ולפיו מי שהגיע לדרגתו של בן עזאי שחשק בתורה ולא רוצה לשאת בשל זאת אישה, במצב כזה מותר לו להימנע מהנישואין והוא פטור מפרייה ורבייה. הדגש של הרמב"ם – כל זאת רק אם הוא הגיע לשיא של התגברות על היצר המיני והאדם לא בא לידי הרהור. אם האדם הגיע למצב של הרהור – הוא צריך לשאת אישה ולא בגלל שהוא צריך לעסוק עכשיו בפרייה ורבייה, אלא בגלל שהדאגה הגדולה של הרמב"ם היא שהאדם צריך לפתור את המתח הפנימי שבו האדם מצוי – ההרהורים. התורה מבחינת הרמב"ם היא תחליף גמור לארוטיקה המינית הפיזית של גבר לאישה! לפי הרמב"ם – מצב כזה הוא רגעי וזמני עבור מרבית האנשים שלא יכולים להתגבר על יצרם המיני ולכן הוא מסייג את עמדתו. הוא מסייג זאת בגלל המתח המיני הפנימי ולא בשל התנגשות ערכים של לימוד תורה למול פרייה ורבייה.

ההלכות לעיל בנויות בצורה הדרגתית

הלכה א' – החובה הרגילה – להיות בקשר מיני סדיר עם בת הזוג במסגרת הנישואין. המטרה היא להיות בקשר שיוביל לפרייה ורבייה

הלכה ב' – יש אפשרות להתאחר בהבאת ילדים לאחר גיל 20 מקום שהאדם טרוד במצווה אחרת של לימוד התורה.

הלכה ג' – העמדה החדשנית של הרמב"ם – השיא של בן עזאי שהוא פטור לחלוטין.

*זוהי הלכה יוצאת דופן! בנק' הזו הוא חורג מהעיקרון של "דרך הרוב" אך אין זה מקרי.*

**הלכת בן עזאי** – מדובר בחידוש גדול של הרמב"ם אשר מבוססת על התוספת ביבמות – **מקור מס' 4 - תוספתא יבמות ח (מהד' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח"ו, עמ' 75) –** הרמב"ם מציע קריאה ייחודית ואקטיביסטית למדרש הזה שעומד בניגוד עמוק לתפיסתו של הרמב"ם.

**המדרש** – *ר' אלעזר בן עזריה* – חובת הפרו ורבו היא בשל החשש מביטול דמותו של האל. מאחר והאדם נברא בצלם האל – ברגע שהאדם מבצע פרו ורבו הוא משכפל את דמותו של האל ואם לא מבצע את המצווה הוא פוגע באל. אם קוראים את ספר בראשית – פרק א', ה' – זהו עיקר הסוגיה – האל בורא את האדם בצלמו ולכן בהמשך הוא צריך לקיים מצוות פרו ורבו. הדבר בא לידי ביטוי גם בברכות חתנים בחופה!

*בן עזאי* – מעצים את חומרת העניין – אי קיום המצווה של פרו ורבו היא לא רק ביטול הדמות אלא גם רצח! מדובר בשני דדים לאותו מטבע – אדם שנמנע מפרו ורבו הוא למעשה רוצח. ככב חשב בן עזאי בצורה קיצונית – הוא לוקח את העיקרון של בריאה בצלם והופך אותו לעיקרון גדול ממדים. הדבר לא רחוק מתפיסות קבליות שרואות את פרייה ורבייה כהעצמת האל!

המסורת הרבנית והחז"לית לא ראו במיניות דבר שלילי ומגונה – חשבו שזה חלק מטבע האדם ונורמלי ולא תפסו זאת כחטא, בניגוד לתפיסות הנוצריות למשל. עצם העובדה שהתופעה של מיניות היא חלק מהטבע האנושי – היא בעלת ערך עצום ואין לפסול אותה ולהתייחס אליה כחטא.

*המדרש קושר את איסור שפיכת דמים לביטול דמות האל ולפרייה ורבייה וזאת בשל הצמידות בין הפס'!*

*'נאה דורש ונאה מקיים'* – למרות שבן עזאי גורס שיש לקיים את המצווה שכן אי קיומה שווה ערך לרצח אבל הוא בעצמו נמנע מחתונה ונשיאת אישה! בן עזאי עונה על כך – הוא מציג עצמו כאיש הקרוע בין שני אידיאלים שנתפסו בעיניו כסותרים ולא מתיישבים האחד עם השני:

1. פרייה ורבייה והעצמת דמות האל.
2. לימוד תורה.

העובדה שהוא מקדיש עצמו ללימוד תורה מביאה אותו להבין שההימנעות מפרייה ורבייה שקולה למיעוט דמות האל ושפיכות דמים אך הוא בעצמו לא יכול להביא עצמו לקיים את המצווה כי חשקה נפשו בתורה. מדובר בטרמינולוגיה מינית-ארוטית שכן החשק בתורה מוציא את החשק לחשוק באישה!

בן עזאי מוצג כמי שנמצא במצב אישי ייחודי ורחוק מלהיות אידיאלי כאשר כל האחרים מצליחים לממש את האידיאל – מקריאה פושטה של המדרש הרושם הברור הוא של ביקורת על בן עזאי והודאה שלו בסוג של כישלון. המדרש הזה לא מעמיד את המצב של בן עזאי כפטור הלכתי אלא כביקורת ומשבר אישי שלו.

לורברבוים - המדרש הזה לא בא לקבוע הלכה אלא לספר על דמות מסוימת שחיה בתוך מתח אדיר מאוד. הלימוד תורה מובילה את אותה דמות לניתוח של מצווה פרייה ורבייה ביחס לצלם אלוהים. הדגש של בן עזאי איננה עול הפרנסה אלא התשוקה לתורה מוציאה את התשוקה המינית. זוהי סוג של תפיסה יוונית המעמידה מתח או ניגוד בין שני אידיאלים, האידיאל האינטלקטואלי מחד והאידיאל המיני מאידך. לבן עזאי יש קשר מיני אקזוטי לתורה – כל התכוונותו מרוכזת למשהו אחד, לתורה והוא לא יכול לפנות לשום דבר אחר.

טרם זמנו של הרמב"ם – אף אחד לא תפס את בן עזאי כמי שבא לקבוע הלכה אלא תפסו את סיפורו האישי כטרגי, כמאפיין את המדרשים. המטרה שלהם היא לספר סיפורים אישיים בין היתר על חכמים – כל הכוונה איננה להציג טענה נורמטיבית. בשום מקום אחר ולפני הרמב"ם לא חשבו להתייחס לסיפור האישי של בן עזאי כהלכה.

הרמב"ם בזמנו היה הראשון שלקח את סיפורו של בן עזאי וניסחו כהלכה עם ההסתייגות בסופו. זה מבטא אצל הרמב"ם את תפיסת עולמו ההלכתית – בתור מי שהעמיד את השלמות השכלית כאידיאל הסופי, האחרון, כתכלית השלמה והאחרונה – חשב ששלמות זו עומדת בניגוד גמור לחיים ארציים, חומריים, מיניים, חיים הקשורים בגידול ילדים ועול הפרנסה. אותם יחידי סגולה שמצליחים להקדיש חייהם לעיון – במובנים של עיון בפילוסופיה – העיסוק הזה מחייב בעיני הרמב"ם להתרחק ממיניות ולהתגבר על יצרים מיניים. הרמב"ם מכיר בכך שדבר כזה קיים רק אצל יחידי סגולה ולכן הוא לא נרתע מלתת לזה ביטוי הלכתי באמצעות בן עזאי – זה מנוגד לחלוטין לתפיסה הרבנית והיהודית שלא מכירה בתפיסה שכזו, בפטור שכזה. התלמוד ראה בפטור שכזה סוג של טרגדיה ואילו הרמב"ם ראה בזה כתכלית, כאידיאל ולכן יצר את הלכת בן עזאי.

הקשר לסיפור גן עדן – הירידה מהשלמות השכלית קשורה קשר הדוק להיכנעות ליצרים המיניים של האדם. בטרם היכנעות זו – האדם כן ראה שהוא ערום אך הוא היה בשלמות שכלית ולכן שלט ביצרים המיניים ובתשוקות הויה אדיש להם. מרגע שהאדם נכנע, לדידו של הרמב"ם הוא נפל.

אצל רמב"ם הניגוד הזה הוא ניגוד גמור ובשבילו האידיאל של משה שבעיניו הוא גדול הנביאים. זה המימוש המלא של האידיאל הפילוסופי, כאשר משה פרש מאשתו. מדוע פרש? כי בעיני הרמב"ם זהו אחד הביטויים המובהקים לגדולתו של משה.

לרמב"ם עצמו נולד ילד אחד בגיל 50, לאחר שנישא בגיל 48. הוא לא נישא לפני כן מה שהיה מאוד חריג בימי הביניים – ברמה האישית הוא כבן עזאי שהקדיש את ימיו ללימוד תורה. במובן הזה הוא היה נזיר – רק לאחר שגמר את כל עבודתו הספרותית הוא התחתן והביא ילד!

כאשר הרמב"ם מדבר על שלמות השכלית הוא לא מתכוון ללימודים זמניים או שיעורים בפילוסופיה פה ושם אלא בדומה לבן עזאי הוא מדגיש שמדובר באורח חיים המוקדש כולו לעיון!

המסורת היהודית הרבנית ובמידה רבה המקראית – לא אימצה את התפיסה הזו של הרמב"ם. המסורת החז"לית רואה בחיי משפחה ומיניות חלק מהקיום הבסיסי והאנושי ואין לה שום דבר מגונה להגיד על מיניות, נהפוך הוא.

באופן פרדוקסלי – החל מימי הביניים ועד ימינו אימצה המסורת היהודית (בחלקה)את התפיסה שהמיניות היא מגונה וזאת בדומה לתפיסות הנוצריות. הדבר הזה אינו דומה לתפיסתו של הרמב"ם ביחס להימנעות מיצרים מיניים.

הרושם כיום הוא שהמסורת היהודית תופסת את המיניות כדבר מגונה, אך עדיין יש לקחת בחשבון שישנן זרמים שעדיין דבקים במסורת הרבנית הקדומה של קבלת המיניות כחלק מהטבע האנושי.

אצל הרמב"ם – עמדתו מושפעת מתפיסות פילוסופיות שמתייחסות ליחס בין יצריות לשכליות. הרמב"ם לא תפס את המיניות כדבר טמא או מביא שדים אלא כמשהו שהוא מכשול בפני השגת השלמות השכלית. מבחינת הרמב"ם אדם רגיל שלא מממש את השלמות השכלית וחי חיים מיניים רגילים - אין עם זה שום בעיה. הרציונליזם מבחינת הרמב"ם – זה הצורך להתגבר על מכשולים שונים, ביניהם היצרים המיניים, בדרך להשגת השלמות השכלית.

הפרדוקס

הפסיקה של בן עזאי ביחס לאותם יחידי סגולה – עומדת בתירה ל"עיקרון הרוב" של הרמב"ם. הסתירה הזו של הרמב"ם היא כי הוא האמין שיש לייחד הלכה שכזו עבור יוצא הדופן שהוא האידיאל מבחינת הרמב"ם והמצב האופטימלי!

9/1/14

**חלק ב'- פרק מ', חלק ג'-פרק ל"ד**

*הפרקים מבטאים את תפיסתו הפילוסופית התורת משפטית של הרמב"ם!*

פרק ל"ד – אחד מהפרקים שעוסקים בטעמי המצוות שהוא נושא רחב שהרמב"ם מקדיש לו 25 פרקים בחלק ג' (פרק כ"ו *עד* פרק נ'). הוא מציע דיון שיטתי בטעמי המצוות ומבטא חלק מהרציונליזם של הרמב"ם.

הפרק מציע טענה נוספת מפורסמת המכונה בספרות הפרשנית של הרמב"ם – "דרך הרוב". מדובר אמנם בפרק קצר אך מביע עמדה מאוד ייחודית בסוגיה תורת משפטית מרכזית ביותר על רקע עמדות אחרות שהרמב"ם יוצא נגדן.

*' חייב אתה לדעת גם כן שאין התורה שועה אל החריג, ואין הציווי בהתאם למיעוט. אלא בכל דעה, מידה, או מעשׂה מועיל שרוצים להשׂיג, מתכוונים לדברים שעל-פי-רוב, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנזק הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה. כי התורה היא ציווי אלוהי. תוכל להתבונן בדברים הטבעיים שמאותן תועלות לכלל הנמצאות בהם**1* *- מתחייבים נזקים לפרטים, כמו שהתברר מדברינו**2* *ומדברי זולתנו. '*

בדברי הפתיחה של הפרק הרמב"ם גורס כי יש ללכת עפ"י "דרך הרוב" שהיא דרך הכלל – יש להסתפק בכלל אחד המתאים לרוב רובו של הציבור וכל היתר, שהם חריגים ולא טיפוסיים יצטרכו ללמוד לחיות עם הכלל הזה. למה לא להתאים את זה לכולם? איזה הסבר נותן הרמב"ם לעמדתו? במאמרו לורברבוים מנסה להסביר את גישתו של הרמב"ם -

*התורה = החוק*. הרמב"ם מדבר על התורה ולא בהכרח רק על תורת משה אלא קובע כאן עיקרון מטה-משפטי או תורת משפט. כאשר החוק מנוסח ע"י המחוקק והתורה כחוק מושלם או כחוק ראוי, כך שהם אינם שועים לחריג או יוצרים כללים נורמטיביים, ציווים והוראות בהתאם למיעוט.

אלא בכל דעה = הכוונה לסוג של השקפה או מידה שזו תכונה מוסרית, או מעשה מועיל שרוצים להשיג, מתכוונים לדברים שעל פי רוב.

ההנחה של הרמב"ם, אליה שותפים לא מעט תיאורטיקנים, היא שהתפקיד המרכזי של החוק זה לכוון התנהגות – מהטרה המרכזית של חוק היא לקבוע כללים המכוונים את התנהגותנו בתחומי היום-יום. כאשר אנו מנסים ליצור כללים לטובת חב' מסוימת –פועלת מע' של אילוצים לפיהם הכללים חייבים להיות ברורים, בהירים. (לציין כי למרות היותו עיקרון מרכזי עדיין יש עליו מחלוקת לא מעטה.)

הכללים הללו אמורים לכוון מסות מאוד גדולות של בנ"א כיוון שזה חל על החב' בכללותה – לכן הם חייבים להיות בהירים, קבועים, ברורים, לא משתנים, כללים אך לא מידי, חתוכים, לא עמומים, שאינם סותרים – מדובר בסדרת תכונות החייבות להתקיים כדי שהמטרה של הכוונת התנהגות תמומש. הכללים גם צריכים להיות כמה שיותר פשוטים, לא מסובכים הדורשים פרשנות מיוחדת – אם אדם צריך להיות סטונדט למשפטים כדי שיין את הכלל זה לא ריאלי להגשים את העיקרון של הכוונת התנהגות. אם כל אדם צריך עו"ד צמוד כדי להבין את החוק וליישמו – אין זה יעיל! אדם ממוצע, לא משכיל או מוכשר במיוחד עם יכולות קוגניטיביות ממוצעות – יצליח להבין את החוק וליישמו.

בנוסף – ההיקף של הכללים צריך להיות בצורה ריאלית ביחס לתחום אותו רוצים להכווין. כך למשל כאשר רוצים להכווין התנהגות בכביש – יש להכין חוברת עם כמות כללים הגיונית, בדומה ללימודי תיאוריה ולא בהיקף של שולחן ערוך למשל. ביחס לדיני התעבורה למשל – מה שמאפשר את הכוונת ההתנהגות בתחום הזה – הכללים קבועים, יציבים ולא משתנים. הכללים ברורים וכל שינוי בדינים אלו יכולים להוביל לכאוס ובלבול.

המטרה של כללים אשר מכווינים התנהגות חייבים אם כך להיות ברורים ולא עמומים ושניתן יהיה לחילם באופן מכני, ללא פרשנויות שונות. יש להימנע גם מלשנות אותם כי כל שינוי יוצר קשיים עצומים. כאמור, הכללים גם לא צריכים רבים מידי.

איך בוחרים את הכללים? הכללים שבחרנו להכניס לקודקס החוקים על מנת שיכווינו התנהגות הם אותם כללים שנוצרו מתוך הכללים הטיפוסיים. כך למשל הכללים לגבי קו לבן, קו מרוסק, זכות קדימה, רמזורים וכיוב ביחס לדיני תעבורה – הרעיון הוא שכללים אלו נקבעו עפ"י המקרים הטיפוסיים ולא החריגים. המקרים הטיפוסיים הללו בעצם לוכדים 99.9% מהמקרים שמתרחשים. בד"כ כאשר חושבים על המקרים הטיפוסיים אנו מדברים על רובם הגדול של המקרים. הבעיות נוצרות כאשר פתאום מתחילים להתרחש מקרים חריגים, לא טיפוסיים.

המקרים החריגים, הלא טיפוסיים הללו הם העיסוק המרכזי של תורת משפט – מדובר במקרים עם נסיבות מיוחדות שלא נופלים תחת הכללים לעיל. מתי זה קורה? בד"כ כאשר קובעים כללים מתייחסים גם לטעמים.

ההבדל בין כללים לטעמים

כללים בכלל וכללים משפטיים בפרט – מדובר בהוראות פעולה. כאשר עובדים לפי הוראות שכאלו – יש לנו סדרה של הוראות שאנו מחילים בסיטואציה מסוימת מבלי להסתבך יותר מידי.

יחד עם זאת, בחיי היום יום קבלת החלטות היא לא רק לפי כללים אלא בעיקר גם לפי טעמים – בחיים כל החלטה שאנו מקבלים לגבי פעולה כלשהי כרוכה בטעם מסוים למה לעשות את אותה פעולה.

ברגע שיש כלל – חוסכים למעשה את השיקולים הנמצאים בבסיסם של טעמים! מאחורי כללים מסתתרים בד"כ טעמים כך למשל אדם שמחליט שהוא כל יום חמישי הולך למסעדה מסוימת לאחר שבדק מסביב את העלויות, התפריט, המיקום וכיוב' – הוא קבע לעצמו כלל. כאשר יש כלל שכזה – הוא הופך להיות הטעם בלהגיע למסעדה אבל הוא אינו חסר טעמים. הטעמים הללו הם הבסיס להגיע דווקא לאותה מסעדה אבל האדם חוסך לעצמו את שקילת השיקולים, הטעמים כל פעם מחדש אלא פשוט מאמץ את הכלל. המטרה היא להיות פטור מלדון בטעמים ולפעול רק עפ"י אותו כלל. איך יודעים שהטעמים מצדיקים את הפעלת הכלל כל פעם מחדש?

כאשר אדם מפעיל כל פעם מחדש מע' של שיקולים, טעמים הסיכוי שהוא יטעה לגבי הפעולה שהוא מבצע נמוך יותר מאשר מי שמאמץ רק את הכלל – שמניח שהטעמים שבבסיס הכלל הם תמיד רלוונטיים. דוג': אדם שמאמץ את הכלל של ללכת כל חמישי לאותה מסעדה ולא מפעיל מע' שיקולים, טעמים, מגיע פעם אחת ומגלה שהמחירים עלו והמנות כבר לא טעימות. הוא בודק לאחר מכן ומבין שאם היה בודק את השיקולים לפני שהיה מגיע היה מגלה כי החליפו את השף למשל ואולי לא היה הולך. זהו הסיכון עם כללים – לא שוקלים ויש סיכוי גדול להפסיד. הרווח של הכללים – יש הרבה יתרון בהפעלת כלל באופן כזה שפוטר את האדם מחשיבה על כלל השיקולים כל פעם מחדש, להתאמץ ולפנות זמן לשיקולים הללו כל פעם.

הבעיה – אי אפשר לפעול כל הזמן לפי טעמים כי זה לוקח זמן ואולי מתיש מבחינת הדיון בטעמים אלו מכאן שאנו מבצעים את קיצור הדרך באמצעות הכללים. לכללים יש יתרונות נוספים – הרבה פעמים הם תריס נגד היצר – אם נשקלל שיקולים, יהיו לנו הטיות שהן פונקציות של יצרים ותשוקות.

חסימת הטיות – זה סוג של אמצעי שמונע ממני לטעות – כאשר צריך לקבל החלטות באופן מיידי זה מאוד בעייתי לפנות זמן לחשיבה על שיקולים שונים. כך למשל בשעת נסיעה – אדם שרוצה לחצות קו לבן – הוא צריך לקבל את ההחלטה הזו באופן מיידי, בגלל שמדובר בתנועה בכביש. במצב כזה – חייבים לחסום הטיות ולהחיל כללים מאוד חתוכים וברורים כדי שלא לקפח חיי אדם!

מע' משפט בנויות לפי כללים – כללים מבוססים על טעמים והטעמים נוגעים בד"כ למקרה הטיפוסי. הקושי הגדול שאיתו מתמודדים גם בחיים האישיים אבל הוא בעיה לא פחות קשה כאשר מדובר על כללים משפטיים, מחייבים זה מה קורה כאשר יש פער בין הכלל לבין הטעמים שביסודו. במקרה הטיפוסי יש מתאם בין הכלל לטעם ובמקרה הבלתי-טיפוסי – הכלל חל אבל הטעמים שמצדיקים אותו לא קיימים.

מה עושים במקרים הלא-טיפוסיים הללו?

ככל שזה נוגע לחיים האישיים – במצב כזה לא נחיל את הכלל. המטרה של הכלל היא לחסוך מאיתנו את מע' השיקולים, הטעמים כל פעם מחדש אבל אם ברור לנו שהחלת הכלל לא משרתת את הטעמים שבגללם אימצנו את הכלל, אנו לא נקדש את הכלל אלא ניסוג לטעמים ואף נפעל לפיהם.

במקרים רגילים כאשר הטעמים, שבגללם אימצנו את הכלל, כבר לא רלוונטיים, אנו ניטה מפעולה הסוטה מהחלת הכלל. זאת כיוון שהכללים לא מקודשים.

ככל שזה נוגע לחוק המחייב, המנדטורי – המצב הרגיל הוא שישנו כלל, אשר מבוסס על מע' טעמים המתאימים למקרה הטיפוסי ואין סתירה. יחד עם זאת, יכול להתרחש מקרה לא –טיפוסי שהחלת הכלל סותרת את הטעמים והחלת הטעמים סוטה מהכלל?

כך למשל - החוק קובע כי בגיר לעניין נהיגה הוא מעל לגיל 17. המקרה הטיפוסי אומר שהכלל הוא כזה ומי שנוהג מתחת לגיל זה הוא החריג. המקרה הלא –טיפוסי, החריג – מקימים וועדת חריגים – אליה אנשים יוכלו לפנות על מנת לקבל אישור לנהוג מתחת לגיל 17. מה ההשלכות של וועדה שכזו? פותח פתח לכולם להגיש בקשות, סכנה של שחיתויות וכיוב. כאשר מחליטים שלא להקים וועדת חריגים כזו, אזי משלמים מחיר מאחר וישנם מקרים בהם מוצדק וחיוני לאשר נהיגה מתחת לגיל 17 כמו למשל כאשר צריכים להסיע את האבא הנכה לעבודה ביום-יום.

הרמב"ם כל פעם שייקבעו כללים, יש לקבוע אותם בהתאם למקרה הטיפוסי, על 'דרך הרוב' ולא לפי המקרים החריגים. אין כלל משפטי אחד שלא יכול לזמן מקרה חריג. איך נטפל אם כך במקרה החריג:

**אריסטו – 'עיקרון היושר' האריסטוטלי** – הוא קבע את זה בכמה מקומות בכתביו ('אתיקה' ו 'רטוריקה'). לפי אריסטו יש הבדל בין צדק להגינות. צדק – נוגע לטיבם של כללים. כללים הם צודקים בהיותם חלים על המקרים הטיפוסיים וצודק להחיל כללים על מקרים אלו. יהיה גם צודק להחיל את הכלל הזה גם המקרה הלא-טיפוסי – ברור לאריסטו שבהינתן המקרה הלא טיפוסי, החלת הכלל הצודק על המקרה הלא-טיפוסי עלול להוביל לאי-צדק. במצב כזה יש להכניס שיקולי הגינות שתפקידם לתקן את העיוות שנוצר מהחלת כללים צודקים במקרים לא-טיפוסיים, חריגים.

המבנה הבסיסי של כל מע' חוקים הוא כזה שמצד אחד יש כללים שהם צודקים במובן הזה שהם עושים צדק עם המקרה הטיפוסי אבל מצד שני, אנו מודעים לעובדה שלכל מקרה שכזה ייתכנו מצבים חריגים, מקרים לא טיפוסיים שיובילו בעת החלת הכלל הצודק לתוצאה בלתי צודקת. במקרים אלו יש להחיל שיקולי הגינות לגבי אותם מקרים ולהביא לתוצאה הצודקת.

***אריסטו טוען שהמבנה של כללים צודקים עם שיקולי הגינות זה המבנה של החלת כללים – מה שזה אומר זה שכל הזמן חותרים לצדק ולא מוכנים שהכלל הצודק יוחל באופן עיוור והוא יקבע את התוצאה. הכוונה היא להיות צודקים בהתאם לטעמים כל הזמן. מבחינת אריסטו – ברגע שאתה נע בין הצדק של הכללים לבין ההגינות שאמורה לתקן את הכללים, אתה בעצם מצד אחד תחיל את הכלל על המקרים הטיפוסיים ב99% מהמקרים אבל כל הזמן תהיה רגיש למקרה החריג ואתה תסדיר אותו באופן שיתאים לצדק המיוחד שלו.***

***הטענה של הרמב"ם – הוא לא מסכים עם העיקרון האריסטוטלי*  - הוכחה לכך הוא שהוא מוכן שהכללים יחולו גם מקום שהם גורמים נזק למיעוט, לחריגים ולא בדומה לאריסטו שטוען שיש לתקן את הכללים כדי להביא לתוצאה צודקת גם ביחס לאותם אנשים חריגים. באופן טיפוסי יש הבדל דרמטי בין שניהם – במישור התיאורטי והפרקטי הרמב"ם נקט בדרך הרוב. כמות המקרים בהם הוא יסכים להפעיל שק"ד הם מינוריים ביותר (ביחס לאחרים כמו אהרון ברק).**

ההבדל בין אריסטו לרמב"ם מתייחס לגישה הבסיסית – החוק כמע' של טעמים שאותם הוא מזהה כעומדים ביסוד הכללים לעומת החוק כמע' של כללים אותם יש להחיל באופן אוט' מבלי לסטות מהם.

לרוב לא תהיה סתירה בגישות כי הכללים לרוב חלים על מקרים טיפוסיים – החלת הכלל במקרים כאלו לא תהיה שונה מהחלת הטעמים העומדים ביסוד הכלל.

הפער יהיה במקרים לא-טיפוסיים – יהיו כאלו שיעדיפו במקרים אולטרא-קיצוניים לסטות מהכלל על מנת להגיע לתוצאה צודקת גם עבור מקרים אלו ולהפעיל את הטעמים.

ההלכה בהתפתחויות שלה בדורות האחרונים – אין לה שום ביטחון בטעמים ולכן יותר ויותר דבקים בכלל – מדובר בין היתר בגלל שלא תמיד יודעים את הטעמים או שלא מוכנים להתחייב על כך שזהו הטעם.

14/1/14

**חלק ג פרק לד-**

כאן הרמב"ם מדגיש סוגיה יסודית - ***"דרך הרוב"***.

*" חייב אתה לדעת גם כן שאין* ***התורה (=החוק****) שועה אל החריג, ואין הציווי בהתאם למיעוט. אלא בכל דעה, מידה, או מעשׂה מועיל שרוצים להשׂיג, מתכוונים לדברים שעל-פי-רוב, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנזק הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה. כי התורה היא ציווי אלוהי. תוכל להתבונן בדברים הטבעיים שמאותן תועלות לכלל הנמצאות בהם**1* *- מתחייבים נזקים לפרטים, כמו שהתברר מדברינו**2* *ומדברי זולתנו."*

***הטענה היא שכאשר התורה או כל מחוקק שבא לחוקק צריך לעשות זאת לפי המקרים הטיפוסיים ואל לו להתחשב במקרים החריגים, אפילו אם המקרה החריג הזה עלול, כשאתה מחיל עליו את הכלל, לגרום לפרט מסוים נזק בגלל אי התאמת הכלל למקרה הספציפי המיוחד והחריג הזה.***

הנהגת התורה - הטענה שלו היא ***תורת משפטית כללית שכמובן בגלל שהיא רציונאלית ומנומקת, מאומצת ע"י התורה.*** ההנחה העומדת ביסוד העניין הזה היא ש***מע' חוקים צריכות להיות סדרה מצומצמת, סופית ובהירה וחתוכה של כללים שנועדו לכוון התנהגות***. ***אין הכללים יכולים להיות עמומים מידי אבל אל להם להיות מפורטים מידי*** (אם יהיו יותר מדי מפורטים אתה למעשה חותר תחת המטרה שלך). ***זו צריכה להיות סדרה סופית של כללים שיסדירו את המקרים הטיפוסיים***.

היכולת שלנו להסביר את המקרה הטיפוסי היא פונקציה של כל מחוקק - ההכרה וזיהוי של דפוסי ההתנהגויות הטיפוסיים בעניין משפטי מסוים בהתקיים התנאים הרלוונטיים. ***מצד אחד אסור לך שזה יהיה עמום מדי וכללי מה שידרוש יותר מדי שיקול דעת ומקצועיות ואי בהירות, ומצד שני , אם תתחיל להתייחס לכל מקרה פרטי שאתה מדמיין, אתה יוצר מערכת מורכבת מדי שאנשים מאבדים עליה שליטה***. שלא לדבר על זה שהיכולת שלנו לצפות את המקרים החריגים היא מוגבלת ביותר.

***מה שמכתיב לרמב"ם את החוקים זה בעיקר המסורת התלמודית*** – התלמוד לא מקבל את העיקרון שהוצג לעיל באמצעות הרמב"ם. הוכחה לכך היא שבתלמוד ישנן סוגיות שלמות הדנות במקרים חריגים!

***מכאן שהרמב"ם במובן מסוים נמצא במתח בין העיקרון שהוא מציע פה ובין המחויבות שלו לסכם את ההלכה התלמודית במשנה תורה***. אחד הדברים שמאפיינים את משנה תורה בהשוואה לכמעט כל ספר הלכתי אחר זה המאמץ העצום שהוכתר בהצלחה של הרמב"ם בסיכום ההלכות בצורה המאוד ברורה שלו. ***כאשר משווים את מה שנמצא בתלמוד ואת מה שמופיע במשנה תורה – מזהים סוגיות תלמודיות שנמשכות על פני עמודים שלמים - הרמב"ם לוקח את כל זה ומסכם אותם בשתיים שלוש הלכות בהירות וברורות המיועדות לקורא הממוצע***. בלי שאלות ובלי תשובות. ***הוא מביא לך את השורה התחתונה בניסוח הכי בהיר שיכול להיות כשהוא עצמו מביא את זה בסדר מופתי***.

***התלמוד איננו ספר בהיר ונוח לקריאה, כזה שיכול לכוון התנהגות*** – הרמב"ם מנסה להפוך את החוקים שנכתבו בתלמוד בצורה כאוטית ולא ברורה ולכתוב ***כללים בהירים כך שהקורא יידע מה לעשות***. זהו ***הערך העצום של משנה תורה*** שעורר מהרבה בחינות את זעמם של אנשי ההלכה וחכמי ההלכה עליו משום שהוא התנתק מהמסורת התלמודית שרוצה ויכוחים ודעות שונות. ***הרמב"ם חשב שמשנה תורה מתאים גם לחכם וגם לקורא הממוצע***. הביקורת של הראב"ד, בעל ההשגות – נלמדה בתחילת הקורס - ההשגה הראשונה שלו על אותו קטע שבו הרמב"ם אומר *"קורא בזה ולא צריך לספר אחר"* - הראב"ד כותב על זה *"סבר לתקן ולא תיקן*". במורה נבוכים הרמב"ם מסביר למה הוא לא רוצה לאמץ את המסורת הזאת- כי הוא רוצה לכתוב ספר חוק בהיר וברור. הרמב"ם לא היה מעוניין להמשיך במסורת התלמודית לפיה אחד אומר כך והשני אומר כך, כיוון שבצורה שכזו ייעודה של ההלכה בתור ספר חוק המכוון התנהגות לא מושג. פס"ד למשל שהם עמומים ולא נקודתיים קוראים משפטנים ולא הציבור הרחב. ***חומר משפטי צריך להתאים להכוונת התנהגות. ולזה הוא ייעד את הספר שלו.*** אומנם יש לו פירוט בכמה מקומות אבל יכול להיות שאם זה היה תלוי בו, הוא היה מוותר על פירוט כזה אלא שבתור מי שמסכם מסורת הלכתית הוא לא יכול לדלג על זה. מה שהוא כן יכול לעשות זה לקחת את זה, לשלוף את העיקר ולכתוב בכמה משפטים שיהיו נגישים לקורא הממוצע. הפירוט שנמצא במשנה תורה הוא פישוט עצום לעומת מה שמוצאים בספרות ההלכתית שקדמה לו ובתלמודים.

לגביי החוקים הוא חושב שלא נכון להתייחס למקרה החריג באופן שונה מהמקרים הטיפוסיים - המקרים החריגים אמורים לשלם את המחיר. ומדוע? **למה הוא בעצם חולק על אריסטו ודוחה את מה שנקרא "עקרון היושר"?** עקרון היושר אומר שאני צריך לתקן את העיוות שעלול להתרחש כאשר אני מחיל כלל צודק על המקרה החריג. אז אומר אריסטו, ***השופט צריך להפעיל שיקול דעת שזה בעצם עיקרון ההגינות, שיקולי הגינות, שאמורים בעצם לתקן את העיוותים שהם תוצאה של החלת כלל שהוא כשלעצמו צודק על המקרה הלא טיפוסי החריג***. ***הרמב"ם חולק על אריסטו וסבור שאם ישנו חוק צודק שמוביל במקרה הטיפוסי לתוצאה צודקת, בהתרחש מקרה לא טיפוסי שהחוק מסדיר אותו באופן שמביא לכאורה לתוצאה שעומדת בסתירה להגינות, לפי הרמב"ם, עם כל הצער שבדבר, אנו נבדוק בכלל ולא ניצור חריג***. מדוע***? עקב שיקולים מערכתיים העומדים ביסודה של חשיבה פורמליזם***. הפורמליזם אומר שאתה צריך לדבוק בלשון הכלל ולא ללכת לפי טעמי הכלל. ***אל תעבוד לפי רוח החוק אלא לפי לשון החוק***. לכאורה זו מן שמרנות כזאת אך ישנם גם שיקולים מערכתיים שבגללם אנו נחשוב שווה לשלם את המחיר הזה או נכון לשלם אותו.

***אם נתחשב יותר מדי במקרים החריגים, בסופו של דבר, המחיר החברתי שאנו נשלם על הדבר הזה, יגרום לנזקים הרבה יותר גדולים מאשר התועלת שתצמח לאותם פרטים כתוצאה מסטייה מהחוק***.

לאיזה סוג של נזקים התכוון הרמב"ם? יש הנחה מסוימת שבנ"א צריכים לציית לכללים. אם הרושם שייווצר הוא שהחוק הזה מחייב באופן חלקי כי אנחנו יודעים שיש לא מעט מקרים חריגים ולכן הרושם שנוצר כתוצאה מהאפשרות לחרוג מהכלל במקרה החריג הוא, שבעצם אנחנו יכולים להיות חופשיים עם הכלל. ואם אתה יכול להיות חופשי עם הכלל, הסדר החברתי יופר, אנשים ינצלו לרעה את היכולת לסטות מהכלל ואז כשתסתכל על המכלול של האווירה שנוצרת ע"י הפרטים ומקבלי ההחלטות בחברה שבה יש אפשרות לסטות מהכללים, הנזק הכללי שנוצר בחברה כזאת הוא יותר מהנזק הנופל על אותם פרטים שהתרחשו אצלם מקרים חריגים. ***יש ערך עצום בשמירה על קשיחות הכללים***.

בנוסף, נניח שהשופט צריך להחיל את החוק אבל במקרה החריג הוא לא צריך לעשות זאת אלא יפעל לפי שיקולי הגינות. החוק חל על המקרה הטיפוסי ואילו על המקרה הלא טיפוסי השופט יפעיל שיקולי הגינות. *נניח שזו הנורמה החברתית ביחס לפעולה השיפוטית שמחלחלת גם לחברה באופן כללי* - יבוא מישהו ויאמר שיצר למעשה מערכת משפטית שבה מנהיג שיקול דעת לשופטים אבל חושש מזה כי ברגע שפותח פתח להענקת שיקול דעת, יש חשש גדול שהשיקול דעת הזה ינוצל לרעה. נכון שלפעמים עושים שק"ד באופן צודק וטוב אבל באותה מידה, הענקת שק"ד פורצת פתחים לכל מיני פתחים שמי ישער אותם?

***המתח התמידי הוא למצוא את האיזון בין אותו שק"ד שנותנים לשופטים לבין העובדה שהם מכוונים התנהגות לפי כללים.*** ברגע שאתה מרחיב מאוד שיקול דעת, אתה לוקח סיכון שאנשים יפעילו שק"ד באופן לא טוב. ***המערכות לא רוצות להעניק שק"ד כי יש חשש להטיות***. ***אם אתה לא נותן שק"ד, החוק עצמו יכול להביא לתוצאות לא רצויות או לא צודקות משום שלא לוקח בחשבון מקרים חריגים, ואת זה הרמב"ם מוכן לשלם***. הרמב"ם לא מוכן לתת את השק"ד הזה - *ראשית*, כי הוא לא סומך על השופטים *ושנית*, זה עצמו מחלחל אל החברה שיודעת כי הכללים לא מחלחלים עד הסוף שכן אפשר לסטות מהם ואז לא רק השופט יסטה מהם אלא גם אני האדם הפרטי.

***כל סטייה כזאת היא אסון לחברה.***

המתח הזה בא לידי ביטוי בין הנזק לפרט לבין הצורך המערכתי – מדובר במתח שמובנה לכל מערכת העובדת לפי כללים. ***יש מע' כללים שנדיר מאוד שנרצה לסטות בהן כי אנו מכירים בכלל באופן דווקני.*** ***דווקא המערכת ההלכתית היא מערכת שנדיר מאוד שתתחשב בחריגים. היא הולכת עם הכללים באופן כמעט דווקני. יש הרבה סיבות למה מערכות הלכתיות יותר דבקות בכללים מאשר מערכות משפטיות***.

*הרבה פעמים פורמליזם זה עניין של דרגה* - כל פורמליזם מחייב רמה מסוימת של שק"ד וכל נון-פורמליזם מחייב ברמה מסוימת פורמליזם. כמובן שהבדלי הדרגות יכולים להיות גדולים. השאלה היא עד כמה אתה רוצה להיות פורמליסט.

***הרמב"ם בפרק הזה מדגיש בצורה הכי חזקה את הסיפור הפורמליסטי ואומר שאפשר לשלם את המחיר***.

"כי התורה היא ציווי אלוהי" כלומר מקורה באל "תוכל להתבונן בדברים הטבעיים שמאותן תועלות מתחייב נזקים לפרטים" - מאחר והתורה היא חוק אלוהי ומקורה באל כביכול והיא דומה לטבע שענייני הבריאה של האל ויש הקבלה בין התורה לבין הטבע. הטבע פועל לפי חוקים שמיטיבים עם העולם מבחינה זו שהם מקיימים אותו. אומר לך הרמב"ם, החוקים האלה מיטיבים עם המקרים הטיפוסיים אבל ייתכנו עצמים חריגים, יוצאי דופן, שאותם חוקי טבע שחלים עליהם גורמים להם נזק. בגלל התכונות או האיפיונים או הנסיבות המיוחדות להם. אז מה? נשנה את חוקי הטבע בשבילם? הטבע הרי חייב לפעול לפי חוקים, אם כך, הוא פועל לפי המקרה הרגיל. *במקרה הרגיל הוא מביא לתוצאות האופטימאליות, מה לעשות ובטבע יש מקרים רבים שמשתכללים ומתהווים עקב חוקי הטבע המכוננים אותם, אבל ייתכנו מצבים שבהם אותם חוקי טבע בנסיבות מסוימות יזיקו לפרטים מסוימים. לא יעלה על הדעת שבגלל זה נדמה שחוקי הטבע הם רעים, בגלל שהם מזיקים לפרטים, מתחייב בהם נזק לפריטים חריגים*. משל למה הדבר דומה? יש *אדם בריא וגופו מתפקד*. אבל ייתכנו תק' מסוימות שלמשל יש *לאדם מחלה אוטואימונית , המערכת החיסונית* שאצל אדם רגיל אמורה להילחם בווירוסים, במקרה שלו, בגלל מקרה חריג בגופו, המערכת החיסונית עובדת נגדו והופכת אותו להיות חולה. אבל אצל 99 אחוז מהחברה, מערכת חיסונית זו מגנה עליהם. אבל אצל האדם החריג, בגלל תקלה שארעה בגופו , המערכת החיסונית פועלת נגדו. יש כלל שהפעולה שלו היא מערכת חיסונית שברגיל עושה פעולה טובה ופלאית ומצליחה להתגבר על כל מיני מזיקים, ואצל האדם החריג, בגלל תקלה בגופו המערכת עובדת נגדו. אז האם הטבע יפסיק להפעיל את המערכת החיסונית? במקרה של החריג זה יועיל לו אומנם אבל אם זה יקרה לכל בני האדם, לא תהא לנו מערכת חיסונית. זה מחיר שלא יעלה על הדעת לשלם. הטבע לא יכול לעבוד בלי חוקים. בטבע אין חוקים ספציפיים לכל אובייקט. חוקים שחלים על כולם. ברור שאם כך, יהיו מקרים חריגים שהחוקים הללו יפגעו בהם וזה מחיר שניתן לשלם.

*" בהתאם להתבוננות זאת אל תתפלא גם כן שכוונת התורה אינה מושׂגת בכל פרט ופרט**3**. אלא מתחייב בהכרח שיימצאו פרטים שהנהגה זאת של התורה לא תביא אותם לידי שלמות, כי לא כל מה שמתחייב מן הצורות הטבעיות של המינים מושׂג בכל פרט ופרט, כי הכול**4* *מאלוה אחד ומפועל אחד: נִתְּנוּ מרֹעה אחד (קהלת י"ב, 11)**5**. מה ששונה מזאת - נמנע**6**. וכבר הבהרנו**7* *שלנמנע טבע קבוע שאינו משתנה לעולם."*

התורה לא יכולה להשיג את המטרות שלה אצל כל אחד מהפרטים - התורה יוצרת מערכת של כללים שמטרתה להביא בנ"א לשלמות. להוציא אותם מן הכוח אל הפועל. אילו שלמויות? ***שלמות מוסרית ושלמות שכלית***. הכללים הללו, אם אדם ידבק בהם, הוא יגיע לכלל שלמות. איזה אדם יגיע לכלל שלמות? האדם הממוצע הרגיל. ***התורה מתאימה עצמה לאדם הממוצע הרגיל אבל יכול להיות שיהיו פרטים מסוימים שהם אנשים חריגים ואם אלו יאמצו את הכללים הללו, זה לא יביא אותם לכלל שלמות, להפך, אפילו יכול להיות שיזיקו להם, אבל ,אם נתחיל לשנות את הכללים כמו בדוגמא הקודמת, זה בסופו של דבר יפגע ברוב רובו של הציבור***. את זה אנחנו לא מוכנים לקבל בשום פנים ואופן וא***ין לנו ברירה אלא להשלים עם זה שיהיו פריטים חריגים שהתורה לא תביא אותם לכלל שלמות ואולי אפילו תזיק להם.*** אנחנו יכולים לחשוב על המון דוגמאות שכללים מסוימים לאנשים מסוימים לא מתאימים ואף מזיקים.

***לא ניתן ליצור מצב שבו אפשר יהיה לאחוז בחבל משני צדדיו – גם לשמור על החוק וגם להתאים את החוק לפרטים השונים***. אי אפשר להחליט ששומרים על חוקי הטבע וגם הם לא חלים על הכל. *לא ניתן לצפות שחוקי הטבע יפסיקו לפעול על פרטים מסוימים משום שברגע שיפסיקו על פרטים מסוימים, הם יפסיקו לפעול בכלל , מה שלא אפשרי.* "נמנע המציאות" – דבר שהוא לא ייתכן - כשם שהוא לא ייתכן בטבע, הוא לא ייתכן גם במערכות נורמטיביות משפטיות שלא יכולות להתחשב בפרטים. זה הכול פונקציה של דרגה.

*"בהתאם להתבוננות זאת גם אי-אפשר שהמצוות תתייחסנה לשוני**8**מצביהם של בני-אדם פרטיים ולשוני הזמנים (התורה צריכה להתייחס לדפוסים קבועים) בדומה לטיפול הרפואי. שכּן הטיפול הרפואי מיוחד לכל פרט בהתאם למזגו**9**הנוכחי. לעומת התורה- אלא ראוי שהנהגת התורה תהיה מוחלטת, מיועדת לכולם, (לא ראוי שהתורה תייחס למקרה הספציפי בניגוד לרופא. היא מתייחסת למקרה הטיפוסי) אפילו אם זה מתאים לאנשים מסוימים, ולא מתאים לאחרים**10**. כי לוּ היה זה בהתאם ל(אנשים כ)פרטים, היה נגרם קלקול לכול ונתת דבריך לשיעורין."*

כשאתה בא לרופא, הרופא נותן לך את היחס שהוא ספציפי אליך בלבד.

העיקרון הכללי של **נתת דבריך לשיעורין** - הכלל ההלכתי אומר שאנחנו לא יוצרים כללים שהם בעצם קובעים שיעורים שונים. נגיד אתה אומר, אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה בכזית מצה. כזית מצה- מה זה כזית? כזית זה 20 גרם. כזית זה מצה שלמה כמעט. נגיד שהעיקרון של כזית זה כאילו שזה משהו שהוא אכילה בעלת משמעות. ברגע שאתה עושה "***נתת דבריך לשיעורין" אתה מתחיל לעשות קטגוריות ואנחנו לא מוכנים להיכנס לפירוט כזה***. אנחנו נקבע מידה אחת שמתאימה לכולם. למה שלא נרצה לעשות שיעורים? מה רע בלהתחיל לקבוע מדרג כזה? יש כל מיני סיבות. זה יוצר בלבול. אנו נעדיף אחידות על פני שיעורים. או חלוקה כזאת מפורטת. בהלכה יש לקבוע אחידות. נגיד באים ואומרים, בתפילה יש לעשות חזרת הש"ץ. בכל מקום נעשה חזרת הש"ץ ולא נתחיל לקבוע שפה יש ופה אין. לא נרצה לתת שק"ד.

***כל הדברים הללו הם שיקולים הקשורים לפורמליזם משפטי שבהקשר ההלכתי הוא מאוד חזק. הרעיון הזה שלא נטיל דברינו לשיעורים הוא חלק מהרעיון הפורמליסטי כי לא ניתן ליצור סדר חברתי אם אתה פרטני מדי. כך המערכות עובדות.***

*" משום כך לא ראוי לקשור**12* *את הדברים שהתורה מתכוונת אליהם כוונה ראשונה לא בזמן ולא במקום, אלא הדינים יהיו מוחלטים וכוללים, כמו שאמר יתעלה: הַקָּהָל, חֻקָּה אחת לכם (במדבר ט"ו, 15)**13**. אבל יובאו בחשבון התועלות הכלליות המועילות לרוב הציבור, כמו שהבהרנו**14**.*

*לאחר שהקדמתי הקדמות אלה אתחיל להבהיר את מה שהתכוונתי להבהיר. "*

16/1/14

**חלק ב' – פרק מ'**

פרק ל"ד הוא חלק מיח' טקסט רחבה מאוד שעוסקת בטעמי המצוות.

פרק מ' הוא פרק שבא בתוך יח' טקסט רחבה שהנושא שלה הוא 'תורת הנבואה של הרמב"ם'. בעיני הרמב"ם הוא ממשיך מסורת פילוסופית ארוכת שנים – הנביאים הם סוג של מנהיגים ויש להם תפקיד הנהגתי מסוים והתפקיד העיקרי הוא לחוקק. התפקיד העיקרי של הנביא הוא בעצם לחוקק. בעיני הרמב"ם המנהיג המעולה הוא המחוקק המעולה שיתממש במקרה היהודי דרך משה רבינו – מניח החוק האולטימטיבי שלאחר מכן הרמב"ם מסכם אותו במשנה תורה. משה רבינו חוקק בהשראה, התגלות אלוהית והרמב"ם עומד על המשמעויות של ההתגלות הזו.

לפי המסורת הרווחת – מי שחוקק את התורה הוא אלוהים בסיני ומשה הוא זה שקיבלה ותיווך בין העם לאל והעביר את דבר התורה, החוק לעם.

*" כבר הובהר בתכלית ההבהרה שהאדם הוא מדיני בטבעו, ושטבעו שיהיה בחברה. אין הוא כשאר בעלי-החיים שאין להם הכרח לחיות בחברה "*- הרמב"ם חוזר על מטבע לשוני מאוד מפורסם שטבע אריסטו. הטענה המפורסמת של אריסטו – ה'*אדם הוא בע"ח מדיני, לפי טבעו'.* הרמב"ם חוזר על הטענה הזו בצורה של הצהרה מבלי לפתח אותה יותר מידי. מבחינת הרמב"ם זה כבר הובהר, אין על כך מחלוקת ואין צורך להרבות מילים בעניין הזה. לפי אריסטו – בנה"א לא יכולים שלא לחיות בחברה, זה ממהות קיומנו ולא עניין של בחירה. הטענה של אריסטו – '*הפרטים אינם מספיקים לעצמם'* – לא יכולים לספק לעצמם את כל צרכיהם, החל מינקותם דרך כל החיים הבוגרים שלהם. על מנת לספק את הצרכים הבסיסיים ביותר, על מנת חיות כבנ"א, חייבים שיתוף פעולה וחלוקת עבודה. הצרכים שלנו כבנ"א הן לאין ערוך יותר גדולים מהכישרונות, מהיכולות שלנו ולכן ההכרח הטבעי של בנ"א הוא לחיות בברה כדי לספק את אותם צרכים. אין פה סוגיה שבנ"א מחליטים לחיות בחברה אלא זה הכרח טבעי.

המשמעות של האמרה – ה'אדם הוא בע"ח מדיני, לפי טבעו' – הינה בעלת 2 רמות:

* ברמה הפשוטה ביותר זה לטובת סיפוק הצרכים הבסיסיים ביותר – הישרדות פיזית.
* ברמה המורכבת יותר - ככל שנחשוב על עצמינו כיצורים שצריכים להתפתח מהכוח לפועל – כדי לפתח את היכולות הקוגניטיביות והרגישות שלנו – אנחנו חייבים באינטראקציה עם בנ"א אחרים. ההתפתחות שלנו אפשרית לא רק ברמה של הישרדות אלא גם לממש את עצמינו באופן הבסיסי ביותר וזאת רק באמצעות קשר, אינטראקציה אינטנסיבית בין אנשים. לצורך כך, אנחנו חייבים לחיות בקהילה.

ההנחה היא שצריכים נורמות ועל מנת שאלו ייווצרו צריך ארגון, קהילה וחברה שתיצור אותן!

כשאר בעלי החיים - למה יש הרבה דבורים? כי התכונות של הדבורה הן כאלה שהיא חייבת להיות בלהקה, כוורת שמכילה אלפי דבורים. הדבר דומה לבנ"א – הם צריכים לחיות בחברה, בקהילה בשל טבעם. ככל שהיצור יותר מורכב והצרכים שלו יותר גדולים בהשוואה ליכולות שלו – מה שמחפה על הפער הזה זה שיתוף פעולה. אם אין פער שכזה – האדם יכול לחיות בבדידות ולא צריך אנשים אחרים.

*" מרוב שהמין הזה מורכב - כי הוא המורכב האחרון**2**, כפי שאתה יודע - רב השוני בין פרטיו עד שכמעט אינך מוצא בכלל שני פרטים התואמים במין ממיני התכונות, אלא במידה שאתה מוצא את צורתם החיצונית תואמת."*

המורכב האחרון – העצם שהמורכבות הפנימית שלו היא הגדולה ביותר בהשוואה לכל מין אחר. אין מין בעולם שדרגת המורכבות הפנימית שלו היא בדרגה של בנ"א. זה גם מה שקובע את היכולות המנטליות והקוגניטיביות שלנו – עצם העובדה שאנו כה מורכבים קשורה לכך. בנ"א הם למעשה היצורים האינטליגנטיים היחידים. גם רמת האינטליגנציה של חיה כמו דולפין שהיא רמה גבוהה – לא מגיעה לרמתו של תינוק שזה עתה נולד.

כתוצאה מהמורכבות העצומה של מין האדם, לא ניתן יהיה למצוא לעולם שני פרטים שהם דומים דמיון גמור עד כדי זהות. בגלל הפיסיולוגיה האנושית – מגיעים למגוון אין סופי של שונות. בבע"ח לא נוכל לזהות שוני בין הפריטים – בין זבובים לא במת ניתן לזהות שוני למשל. ככל שהאובייקט יותר ורכב, בעל יותר אלמנטים ופרטים – כך הגיוון בין פרטיו הוא יותר גדול ולא נמצא פריטים זהים. לא רק זה אלא גם שיהיו הבדלים דרמטיים עצומים!

*" הסיבה לכך היא השוני במזגים**3**. לכן שונים החומרים. ולכן שונים גם המקרים**4* *התלויים בצורה, שהרי לכל צורה טבעית יש כמה מקרים מיוחדים לה ותלויים בה, זולת המקרים התלויים בחומר. "*

בעיני הרמב"ם ובעיני הוגים רבים – התפיסה הרפואית של זמנו הייתה שבנ"א בנויים מסוג מסוים של חומרים וסוג מסוים של לחות. הכוונה היא לנוזלים (בשפה ימי בניימית זה נקרא *לחות*) – מדובר במזגים. מכאן השימוש במודרני בביטוי 'מזג טוב/רע' – זה בא מהמילה 'למזוג'. בעולם היווני המחשבה הייתה שלכל בן אדם יש 4 נוזלים המרכיבים אותו - נוזל לבן, שחור, אדום וצהוב – אלו נוזלים שהם הבסיס למזג של כל אדם. כל אחד מהנוזלים מבציע על פן אחר באישיות. מרה שחורה – הנוזל השחור. מי שסובל ממרה שחורה – זובל מדיכאון כי יש לו בגוף עודף של נוזל שחור ולכן זה יוצר לו מצב רוח רע. אדם שסובל מעודף נוזל אדום – הוא עצבני. מאחר ואנשים מורכבים מ4 סוגים של נוזלים במינונים שונים – סוגי האישיות השונים מתבטאים בכמויות של הנוזלים. מיהו האישיות השלמה? מי שהמזגים, הנוזלים אצלו מאוזנים בצורה הכי מושלמת.

התפיסה העתיקה הזו השתמרה אבל התפתחה ברפואה המודרנית – האישיות של האדם והפעולות שלו – זה תלוי במזיגה של הנוזלים בגוף שלו. התפיסה הזו מבטאת את האמירה שהאישיות שלנו היא מראה של הפיזיולוגיה שלנו – זה קשור בעיני הרמב"ם, שהמשיך את דעת קודמיו, לנוזלים. יש פה מערך שלם של גורמים פיזיולוגיים שקובעים את האישיות שלנו. המשמעות היא שלא משנה כמה מאמץ נעשה כדי להשתנות – יכולת השינוי היא מוגבלת ולמעשה עצם הניסיון להתאמץ קשורה לגנים שלנו ולא למשהו אחר – אדם שמוכן להתאמץ או אדם שהוא עצלן – זה גנטיקה. מדובר בתפיסה מאוד דטרמיניסטית שכן המשמעות היא שאדם לא באמת יכול להתגבר על עצמו – אדם שאין לו את היכולות האתלטיות הוא לא יכול להיות אלוף אולימפי או אתלט טוב – הדברים הללו לא בידינו אלא בידי הנוזלים בגופינו, הגנים שלנו.

*" שוני אישי גדול כמו זה אינו מצוי בשום מין ממיני בעלי-החיים. בכל מין השוני מועט, למעט האדם. שהרי אתה מוצא שני בני-אדם שהם, כביכול, משני מינים בכל תכונה ותכונה, עד כדי שמוצא אתה את אכזריותו של האחד מגיעה לשלב בו הוא שוחט את הקטן שבבניו מעוצם הכעס, ואחר חומל על פשפש או חרק ואינו הורגו מתוך רחמים. וכך לגבי רוב המקרים".*

הפסקה מתארת שני בנ"א: אחד רחמן שלא מסוגל להרוג נמלה והשני – רשע שמסוגל להרוג את ילדו. איך יכולה להתקיים קוטביות שכזו בשני פרטים מאותו מין? הקוטביות הזו, הקיצוניות הזו היא בגלל המגוון העצום במגוון האנושי. בבע"ח אין את המורכבות הזו ומאחר וכך – לא נראה אופציות כה קוטביות.

**בהיבט של החוק**

*" מכיוון שטבע האדם מצריך שבפרטיו יהיה שוני כזה, ולטבעו הכרחיים החיים בחברה, בהכרח לא ייתכן שתתקבץ חברה זאת אלא באמצעות מנהיג אשר יקבע שיעור ומידה למעשׂיהם, ישלים את החסר וימעיט את המוגזם, ויקבע מעשׂים ודרכי מוסר שעל כולם לבצעם תמיד בדרך אחת, עד שהשוני הטבעי יוסתר על-ידי ריבוי התיאום שבתוקף- קביעה**5**, ואז החברה תהיה מסודרת."*

בשל העובדה שמדובר במגוון אנושי אינסופי ובין הקוטביות , הקיצוניות יש הרבה מאוד אופציות – זה מאוד בעייתי כאשר חושבים על ההכרח של כל הפרטים הללו לחיות בחברה תוך כדי שיתוף פעולה. כאשר חושבים על המורכבות הזו – מצד אחד פריטים שונים אחד מהשני, מצד שני הכרח טבעי לחיות בחברה. איך זה יכול להתקיים ביחד. מבחינת הרמב"ם מדובר ב2 מנגנונים הכרחיים:

1. מנהיג חזק.
2. החוק.

מדובר בשני דברים שהם חיוניים – מבחינת הרמב"ם חייבים להיות מנהיגים בעלי כרזימה, שאנשים יהיו מוכנים להישמע להם ולסור למרותם.

לא די במנהיג כריזמטי אלא שצריך גם שהמנהיג ישתמש בכלי המרכזי שעומד לרשותו ולא מדובר בהחלטות יומיומיות שהוא מקבל אלא החוק שהוא יוצר, מכונן. המנהיג חייב להנהיג באמצעות חוקים ולא באמצעות פקודות או החלטות, גחמות שלו. הכלי הזה שנקרא חוק – מדובר בשלטון החוק. זהו שלטון המנהיג בתיווך חוקי – צריך את המנהיג על מנת שלחוקים יהיה תוקף ואנשים יהיו מוכנים לקבלם. החשיבות של החוקים היא גם בגלל שהם מאפשרים את ההתגברות על הגיוון האינסופי במין האנושי. כדי לקובע חוקים – חייבים להיות כללים מוגדרים, אסור שיהיו מפורטים מידי, כללים מצומצמים. אם מתחילים לסטות מהחוקים ולפעול לפי עיקרון היושר האריסטןוטחלי – זו חתירה תחת הכלי המרכזי בעיני הרמב"ם שעומד בתשתית החברה. החוקים חייבים להיות מנוסחים באופן של כללי שאין לסטות מהם כיוון שאחרת אין יכולת להתגבר על המגוון האנושי.