

על שמונה פרקים לרמב"ם

אורי שركי

ערך:
עווז דוד בלומן



Oury Cherki
"About the Eight Chapters treatise of Maimonides"

Copyright © by "Ourim"
All rights reserved
Printed in Israel

הגהה לשונית: "הדוברבן" שירוטי עריכה לשונית
עימוד: "מאורי אור" 02-5812462
עיצוב כריכה: צוריאל גביזון, מיכאל שרקי

מסת"ב ISBN 978-965-7466-00-1

© כל הזכויות שמורות ל"אורם" ע.ר. 580473064
contact@ourim.org
<http://www.ourim.org>

על הכריכה:
כתב יד שמונה פרקים, תרגום רבי שמואל בן תיבון, המאה הי"ד
באדריכות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים
Heb.8° 4280 p.187a

לעלוי נשמת אבי מורי
חيم גדליה שרכי
הרייני כפרת משכבו
נלקח לבית עולמו
ד באיר תשס"ח
בארץ החיים

תוכן עניינים

פתח דבר	ט
הקדמת העורך	יא
מבוא: התרבות והמוסר האנושי	יג
הקרמה	כג
ביאור להקדמה	כו
א. המוסר כהנאה מדינית; ב. מטרת המוסר; ג. היחס בין המידות והנבואה; ד. מהותה המוסרית של הנבואה; ה. חשיבות הסדר; ג. שלושת תחומי המוסר; ז. המקורות לברית הרומב"ם	
פרק ראשון	לו
ביאור לפרק ראשון	מד
א. הנחות היסוד; ב. אחדות נפש האדם; ג. הפעולות השונות; ד. פעלות הכוחות שונה מנפש לנפש; ה. משל האור; ו. חמשת חלקיו הנפש; ז. השכל הוא צורת הנפש; ח. בין הרומב"ם וחכמי הקבלה	
פרק שני	נת
ביאור לפרק שני	סג
א. יכולת הבחירה; ב. מקומו של הרצון; ג. חלקו הנפש שבhem קיימת הבחירה; ד. הבחירה שבחלק הכספי; ה. אמונה וכפירה; ו. המעלות הכספיות; ז. מעלות המידות; ח. תפקוד החלק הון והחלק המדרמה	
פרק שלישי	עט
ביאור לפרק שלישי	פג
א. בריאות וחולי נפש; ב. התהافتות סולם הערכים; ג. המקור לסולם הערכים; ד. שלושה מוצבי חולין; ה. ישר באמת	
פרק רביעי	צג
ביאור לפרק רביעי	קו
א. תיקן המידות; ב. היחס בין המידות למעשים; ג. הטעות שבקיצונית ד. דרך האמצע; ה. רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים; ג. הדרך לתיקון המידות; ז. פעלות התקון איננה סימטרית; ח. תורה הרבה אשלאג; ט. הנטייה לצד הנגיד לצורך תיקון בלבד; י. התורה אינה חפזה בסגנון; יא. להטיה די במצוות התורה; יב. קדושים תהיו; יג. דוגמאות להטיה שבמצוות; יד. גאות הדם; טו. מידת השנאה; טז. כיבוד אב ואם; יז. הנאות העולם; יח. חשבון הנפש; יט. חטא של משה רבינו; כ. מעלה האדם המתקן את מידותיו	

פרק חמישי	קמה
ביאור לפרק חמישי	קנבס
א. תכליות החיים; ב. השפעת המטרה על החיים; ג. המטרה: השגת ה'; ד. הכוונה הפעולות למטרתן; ה. מדרגת הקדושה ברובם"ס וכרכמה"ל; ג. טוב. ערבות. מועלן; ג' הכוונה איסוף הממן; ח. הכוונה ללימוד החכמה; ט. סדר לימוד החכמה; ג'. הכוונה הריבור; יא. לשבח ולגנות; יב. הכוונה החוש האסתטי; יג. הכוונה ההומור; יד. שלושה סוגים קיימים; טו. אהבתה ה'; טז. אפילו לדבר עבריה; יז. לשון חכמים; יח. סיום החלק הראשון של הספר	
פרק שישי	קפג
ביאור לפרק שישי	קפט
א. יציר הרוע; ב. המאבק בין שני היצרים; ג. החסיד והכובש; ד. דעת הפליטופים: החסיד מעולה מן המושל; ה. דעת חז"ל: המושל מעולה מן החסיד; ג. ישוב הסתירה: קיימים שני סוגים רע; ז. החלוקה איננה מוחלטת; ח. תפקיד הנכאים ותפקיד החכמים	
פרק שבעי	קצט
ביאור לפרק שבעי	רו
א. מדרגות הנכואה; ב. מוסר וחכמה; ג. חומר היכולה להגיע לשלים מוסרית; ד. פגמים בגודלי האומה; ה. נבאים בעלי פחיתות במידות. 1. שלמה המלך 2. דור המלך 3. אליהו הנביא 4. שמואל הנביא וייעקב אבינו; ג. מידות המונעות את הנכואה לחולין; ז. שאלתו של משה רבינו; ח. תשובהו של הקב"ה; ט. זיו הפנים; י. הרואים לבואה	
פרק שמיני	רלא
ביאור לפרק שמיני	רמט
א. האדם בן חורין; ב. טענות לצד החירות; ג. אין בחירה כלל; ד. שלילת הבחירה כעונש; ה. שאלת הידיעה והבחירה; ו. דעת הרובם"ס בשאלת; ז. הקרה הכהולה של המציגות; ח. התשובה	
נספחים	רטט
א. היחס בין החכמה ובין המוסר; ב. החלק השכלי ונצחיות הנפש; ג. המקור לנקיונות המוצא; ד. מציאות שבאו לתקן המידות; ה. השתוקקות גופנית לדבר ניטרלי; ו. טעמי המצוות	

פתח דבר

אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כלוֹת;
שוויתי ה' לנגדי חמד כ' מימני בלאם;
תהלים טו, ז-ז

הספר המונח בזאת לפני הקורא הינו פרי עמלם של רבים. ראשיתו בשיעורים שהעבורי בספר "שמונה פרקים לרמב"ם" בבמות שונות, בעיקר בפני תלמידי מכון מאיר בירושלים. העזרות והנספחים, נשתה בשיתוף פעולה הדוק בין ובין עוז דוד בלומן, שלא חסך מזמננו ומתשומת הלב כדי שיצא מתחתי ידינו דבר מתוקן. חלק נכבד מתוכן העזרות והנספחים שלו הוא, אחרי דיון משותף. כך הוא לגבי הפירוש הקצר והכוורות.

השתמשנו בתרגומו של רבי שמואל ابن תיבון, משום שאוצר המונחים שהוא משתמש בהם הפק לחلك בלחתי נפרד מעולמה של מחשבת היהדות, ולא ניתן לוותר על העושר הריעוני שאוצר מילים זה מקנה. לכן לא פנינו אל תרגומים נוספים אוור במחאל השנים, על אף מעלותיהם.

הפרשנות מושפעת, מطبع הדברים, ממהלך הלימוד של הדורות. כל דור מוכrho לראות את הרמב"ם מנקודת מבטו היהודי, נאמר: מתוך הסובייקטיביות שלו, עם כל המאמץ להבין את כוונתו של הרמב"ם באופן "אובייקטיבי". על כן לא רוחקה היא הדרך שהלכנו בה, המושפעת מהעובדיה שאנו נתונים, לאחר יותר משמונה מאות וחמשים שנה, להשפעת רוחם של גדולי הדורות, ובפרט לרוחו של רבן של ישראל בדורות האחרונים מורהנו הראי"ה קוק זצ"ל שמהווה כמין חותם של המחשבה הישראלית לדורותיה.

תודה מיוحدת וαιיה לוחאי מוצרי, לרבי יאיר הילר, לשלהמה צוביי ולעומותה "אורות קריית אטה" שתרכמו מהונם ועידודם כדי שהספר יצא לאור. כמו כן יעדמו על הברכה: נח ספרא ויוסף מישל דוד שדחופו את הריעון; עודד בן משה וגליה פרומנקו שסייעו בעבודת השכטוב; הרבה חגי שטמלר, שסייעו לנו לעוזר; חיים אדרל, שאל פתיה, מיכאל שركי ונريا בלומן, שסייעו בכל שנדרש, בחומר וברוח.

כד באדר ב חס"ח

פה עיר הקודש ירושלים, תיבנה ותគונן במהרה בימינו, אמן

אורן עמוס שركי

לזכרם ולעליהם נשמחתם :
ר' מנחם בן ראובן הילר
החייב דוד בן שמואל ברי
אלעד בן אהרון

הקדמת העורך

ראשיתו של ספר זה בסדרת שיעורים שהעביר מ"ר הרב אורי שרקי לתלמידי מכון מאיר בירושלים. שיעורים אלו شاملו בתוכם ביאור לדבריו של הרמב"ם עם דיון מעמיק בסוגיות שונות במחשבת ישראל ובעולם הרוח הכללי. יתרה מזאת, בשיעורים אלו היה מפגש מיוחד בין תלמיד חכם בן דורנו לספר מתוקף הראשונים, מפגש שהolid תסיסה מחודשת בסוגיות עתיקות.

לאחר ששוכתבו השיעורים ונערכו, התברר שיש צורך בספר הוסף:

פירוש מלולי לשונו של הרמב"ם איננה ברורה דיה לקורא בן דורנו. לכן לצורך לשונו של הרמב"ם נוספה פירוש מלולי קצר. פירוש זה לא נועד להעמקה, אלא כדי לסייע ביד הקורא לעמוד על מובנו הפשט של הפרק.

הרחבה חלק מהଉינונות שעלו בשיעורים זקקו הרחבת ביאור או על כל פנים מתן רקע. הוסףו אלו הובאו בהערות השולדים (חלק מההערות הן הרחבות שהועלו על ידי הרב עצמו בשיעור).

עינויים מספר פעמים במהלך השיעורים עלו נקודות מבט חדשות על סוגיות יסוד במשנת הרמב"ם. על מנת לפתח פתח להעמקה בסוגיות אלו נוספו מספר עינויים, שיש בהם משום 'נגיעה' ראשונית ומובא להעמקה. עינויים אלו מופיעים כנספחים בסוף הספר.

בסיומו של דבר, נמצא כתעת בידי הקורא ספר שמשלב בתוכו רמות שונות של לימוד - מהבנת מובנים הפשט של הפרקים ועד לשיעורים העוסקים בסוגיות יסוד במחשבת ישראל.

עווז דוד בלומן



הציטוטים מספרי הרמב"ם הם מהמהדורות הבאות:
שמונה פרקים תרגומו של רבי שמואל אבן תיבון, מהדורות הרב מרדכי
רב רבינוביץ' (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א).
מורה הנבוכים תרגומו של רבי שמואל אבן תיבון, מהדורות יהודה אבן
שמואל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז).
איגרות הרמב"ם תרגומו של הרב יצחק שילת (ירושלים: מעליות, כרך
א תשמ"ז, כרך ב תשמ"ח).
הקדמות הרמב"ם תרגומו של הרב יצחק שילת (ירושלים: שילת, תשנ"ו).
ሚלות ההיגיון תרגומו של רבי משה אבן תיבון, מהדורות ח"י רות
(ירושלים: מאגנס, תשכ"ה).
הנagation הבריאות תרגומו של רבי משה אבן תיבון, מהדורות ד"ר זיסמן
מנטנר (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ז).
פרק משה ברפואה תרגומו של נתן המתוי, מהדורות ד"ר זיסמן מנטנר
(ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א).
ברוב הציטוטים הועברה צורת המילה לכתיב מלא או לכתיב מנוקד
חלקי. בספרים בעלי נוסח קבוע וחולקה קבועה לפרקים לא צוינה
המהדרה.

מבוא : הتورה והמוסר האנושי

בפירושו למשנה כתוב הרמב"ם שיש הקדמות: שלוש בענייני הלכה (הקדמה למסכת הוריות, הקדמה לסדר קדשים והקדמה לסדר טהרות) ושלוש בענייני מחשבה (הקדמה לפירוש המשנה, הקדמה למסכת אבות הראשונה של פרק חלק והקדמה למסכת אבות). הקדמה למסכת אבות (הקרויה גם 'שמונה פרקים') מבארת את תורת הנפש העומדת מאחרי הדריכות המוסריות שניתנו על ידי חז"ל במסכת זו. חז"ל לא עסכו באופן מפורש בעקרונות המופשטים העומדים ביסוד דבריהם, אלא מסרו את מסקנתם המעשית בלבד. משום כך, ראה הרמב"ם לנכון להוסיף את הקדמתו לדבריהם. בהקדמה מתארים היסודות התיאורתיים, ובפירושו למסכת הוא מבادر כיצד הם באים לידי ביטוי הלכה למעשה.

א. אופייה האוניברסלי של חכמת המוסר
חכמת המוסר (המכונה בדבריו חז"ל בשם "דרך ארץ", וברבורי הראשונים בשם "תיקון המידות") עוסקת בהגדרת הטוב והרע, ולאור זה - בחינוכו של האדם. העיסוק בחכמה זו הוא אוניברסלי ואינו מיוחד דווקא לעם ישראל. בכל חברה אנושית מתחחים כללים מוגדרים להתנהגות ראייה, וככלים אלו מקורם הראשוני מונח בטבעו היישר של האדם. על אף שהנורמות המוסריות משתנות מחברה לחברה, המטרה הכללית של כל משנה מוסרית היא לעשות את האדם ישר וטוב.

בכל תקופה קיימים בתודעה האנושית דיונים בנושא ההתנהגות הראייה. שאלות מסוימות כגון האם על האדם לכבד הורים - כבר הגיעו לכדי מענה מוצק והסקמה אנושית רחבה, בעוד ששאלות אחרות כגון האם על האדם לחדר מאכילת בעלי חיים - עד טרם קיבלו מעמד נורמי. בתקופתנו אכילתبشر היא התנהגות שאינה מגונה, על אף שמדובר בנטילת חיים לצורך נהנתנות אישית.

כללי המוסר של החברות האנושיות השונות בנויים גם על ניסיון היסטורי מצטבר של ניסוי וטעייה. בלבד השוחה, אחד מרעי איוב, אומר (איוב כ, כ-ט): "כִּי שָׁאַלْ נָא לְדָרְ רִישׁוֹן וְכֹזֵן לְחַקֵּר אֲבוֹתֶם, כִּי תְּמֻולֵּן חַנְחָנוּ וְלֹא גַּדְעַ כִּי צָל יְמִינָנוּ עַלְיָ אָרֶץ", כלומר: בשאלות בסיסיות על האדם

להסתמך גם על ניסיונים של הדורות הקודמים. לא כל מה שאמרו אמנים הקדמונים הוא בהכרחאמת, אך גם על בסיס טעויותיהם אפשר בסופו של דבר לגבש תורה מוסר אמיתית. נוסף על כן, הנטיות המוסריות של המין האנושי הולכות ופתחות במהלך ההיסטוריה, ובהתאם לכך גם כללי המוסר מתחפתחים ומתחעלים.

ב. מקור המוסר

מקורה של הנטייה המוסרית הקיימת בנפש האנושית הוא הנטייה הכללית לביקורת אלוהים הקיימת בה. היחס הבלתי אמצעי למקור החיים קיים בכל חברה אנושית, והוא מולד באהת השאיפה לטוב ולירישר.^a לעיתים ישנן תקופות שבהן אופיו של היחס הגלי למקור החיים הוא כה אלילי עד שהאנושות מצליחה להתקדם מבחינה מוסרית דזוקא על ידי הכפירה ביחס זה. אולם יש לשים לב לכך שהתקדמות זו נובעת מבקשת אלוהים פנימית יותר.^b

המוסר גם הוא ביטוי של רצון האלוהים, אך זהו רצון שמתגלה לאדם דרך טבעו ולא באופן של ציורי. הקב"ה ברא את האדם עם יכולת להגיע להבנה שהתנהגות מסוימת היא רואיה ואחרת אינה רואיה. לדוגמה, בנפש האדם צריכה להופיע התביעה להישמר מן הרzech, ואין זו חקיקה חברתית או צו דתי בלבד.^c

ג. הקדמת דרך ארץ לתורה

התורה לא ניתנה לעם ישראל על מנת להוות תחליף למוסר האנושי. על

^a השווה: הראייה קוק, מאמרי הראייה, עמ' 21: "רוח המוסר המוחלט, שהוא בא באנושיות בתור תוצאה מסוימת מתוך התביעה האלוהית, המנתוצצת בנשמה הכללית של האנושיות ומתגלה לפעמים גם בתור חזין כדי לבדוק בהעלמת מקורו"; אורות הקודש ח"ג, עמ' טו ועוד. היו גם שטענו (כגון: ג'מבריסטה ויקו בספרו 'המדע החדש') שחלק גדול מההתפתחות המוסרית באנושות הקדומה נבע מעבודות האלילים.

^b השווה: הראייה קוק, אורות, עמ' קכד 'סורים ממוקמים'; ועוד.

^c הראשונים נחלקו בשאלת אם שביע מצות בני נח מהויבות על ידי מוסר טبعי. במסכת Baba Kama (לח, א) נראה שהחילהו במצבה ובמהלך הדורות הפכו לדרך-ארץ נורמטיבית. עיין עוד: הלכות מלכים ח, יא; הראייה קוק, אינרות הראייה ח"א, עמ' ק-ק; נחום רקובר, שלטון החוק בישראל (ירושלים: מושחת המשפט בישראל, תשמ"ט), עמ' 30-19.

הmoser האנושי להתקיים בטבע האדם מישראל כשם שהוא מתקיים בלבבו של כל אדם ואדם, ועל גביו חלה מדרגת המיחודה של התורה.² אדם בעל שליפות מוסרית שיינגן עם ציוויו התורה עלול לבוא לידי השחתה מוסרית גדולה יותר, משום שהוא ייחס בכל ציווי את האופנים המותרים למימוש שאיפותיו הנמנוכות (והעוצמה שברגשי הקודש אף חספוק לו 'מוטיבציה' לכך). לדוגמה, אם אדם לא יהוש את השפלות המוסרית שבאמירת לשון הרע על הזולת, וכל יחסיו החברתיים יהיו מובססים על גבולות ההלכה בלבד, הוא יוכל לבלוט את ימי באמירת לשון הרע באופנים המותרים מכל הצדדים מקלקל את נפשו.³ כך גם נפסק להלכה (הלכות תלמוד תורה ד, א; שולחן ערוך יו"ד רמו, ז):

אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגנן נאה במעשו או לתם,
אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחוירין אותו למוטב
ומנהיגין אותו בדרך ישירה ובודקין אותו ואחר כך מכניסין
אותו לבית המדרש ומלמדין אותו.

ד הדבר הבהיר היטב על ידי הראייה קוק, השווה: אורות הקודש ח"ג ראש דבר, עמי' כז: "דבר מוכחה הוא שיסיגל האדם לעצמו את המוסר הטבעי פשוטו, בכל רחבי ועמכו, ואת יראת ה'", ותמצית הטהרה של האמונה הפשטota, וכל מידותיה ברוחב ובעומק, ועל גבי שתי הסגולות הללו יבנה את כל מעלות רוחו העליונות"; עין איה שבת ח"ב, עמ' 6. במספר מקומות בכתביו מדגיש אמן הראייה קוק שאף המדרגה האנושית בישראל היא יצירה מיחודה שאין לה דוגמה בשאר האומות (אורות, עמי': קינה; עילת ראייה ב רפו-ז; ג אלול סי' יא; ועוד). אך אין זה סותר את הנאמר כאן: קיים רובד בסיסי של אנושיות ('החול') המשמש תשתיית למוסר בין אומות העולם ובין עם ישראל, ובמצב השלם הופעת התורה (הקדושים') בעם ישראל בונה גם את הרובד הבסיסי המיחוד להם. לעיתים נוצר פער בין הקודש לחול, וההתקדמות הטבעית נשפטת כמנוגדת לתורה, השווה: אורות הקודש, ב. שיז. בנוסך, מבחינה חינוכית ולימודית גם יש לעיתים צורך לקבל את המדרגה האנושית מאומות העולם. עין עוד להלן את ה.

ה יש שפירושו כך את דברי הכתוב (יום א עב, ב): "זכה נعشית לו סם חיים. לא זכה נعشית לו סם מיתה", זכה' במובן של זיכן וטיהור הבאים על-ידי דרך ארץ, עיין: מהר"ל, נתיבות עולם נזיב יראת ה' פרק ד. השווה: הגאון רביינו אליהו מווילנא (הגרא"א), אכן שלמה פרק א אות יא; ובנוסח אחר בסוף ספר מעלות התורה לרבי אברהם אחוי הגרא"א: "וזامر אחוי הגאון ז"ל הטעם שמדרשה [את התורה] למטר, שהמטר יורד ומשקה עשבים רעים וטובים, וביוותר מתגדלים הרעים מהטובים, כך על ידי התורה, بما שאינו הגאון, מתגדלים תוכנות רעות בלבד".

אפשר לומר שהتورה לא חיבה את האדם בקיום מצוות במשך י"ג שנותיו הראשונות, על מנת שבשנים אלו יבסס את אופיו המוסרי.

ד. הסנה שבדוחיקת המוסר גם במהלך ההיסטוריה האנושית קדמה דרכּ ארץ לتورה, לדברי חז"ל (ויקרא ר' כ, ג):

אמר רבי ישמעאל בר רב נחמן: עשרים וששה דורות קדמה דרכּ ארץ את התורה הדא הוא דכתיב (זהו שכתו): 'לשמור את דרכּ עץ החיים', 'דרכּ זו דרכּ ארץ', ואחר כך 'עץ החיים' זו תורה.

התורה לא ניתנה בראשית ימיה של האנושות, משום שעלה מנת לקבללה דרישה הכרנה ערכית. אפשר להסיק מכך שאסור להתקדמות התרבות להקדמים או להחליש את הבסיס הטבעי של המוסר. הראייה קוק התריע מפני סנה זו וכותב (אורות הקודש ח"ג ראש דבר, עמ' כד): "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה".

דוגמה לדוחיקה בעייתי מואוד של המוסר הטבעי אפשר לראות בתהילין ההתפשטות של הנצרות באירופה: הנצרות כפתה על עמי אירופה (שהיו מפותחים לעומתם, אך ברכביים מבחינה מוסרית) חלקיים מהתורת ישראל. פעללה זו נעשתה ללא הכרנה טבעית הדורישה להתקבלות המוסר בנפש, ולכן היא לא הייתה תהיישبة כלל עם טבעם הפנימי של עמים אלו. אחת התוצאות שלה הייתה הזועה שהתרחשה במהלך המלחמות העולמיות, שהייתה בבחינות פורקן לניטיות פרαιות של הנפש שלא נ.ukrho על ידי משנה מוסרית המתאימה לאופיין.¹

ו הסבר זה לא בא להמעיט מאחריותם של עמי אירופה לשואה. אלא להזכיר על האחריות שנושאת עמה הנצרות. השווה: הראייה קוק, אורות, עמ' טו (פרק ה, ח); שם, עמ' פח (פרק נ); הרצאה קוק, צמה צבי אינגרת עא. כבר בשונה התקצ"ד כתב היינריך היינה: "בגרמניה תתחולל דרמה מיראה מהפה הצרפתית כאידיליה בלתי מזיקה. הנצרות דיכאה את הלחת המיליטריסטי של הגרמנים לזמן מה אך לא הרסה אותו; מיד כאשר ישבה הקמע המרטן, תעלה הפרוות מחדש...". [מובא בתוך: רקוויאם גרמני (הוצאת דביר, ירושלים התשס"ד), עמ' 146].

קיימים פיתוי רתי לחשוב שבקיים המצוות האדם י יצא ידי חובת המוסר. הדבר מסוכן מפני שהוא עלול לגרום לאדם הדתי לזנוח כמה מהבישותים הבסיסיים של אנושיותו. ובינוי סעדיה גאון בספרו אמונות ודעות (מאמר שלישי אות ח) כותב, שפעם טען בפניו אדם: אם נביא היה מצווה אותו לעשות דבר הסותר את השכל או את המוסר הינו מחייבים לשם לו, משום שברגע שה' ציווה על כך הדבר הפך להיות אמיתי ומוסרי. ובינוי סעדיה חלק על דבריו וטען שאדם שיצוווה לעשות מעשים הנוגדים את ההיגיון לא יכול להיחשב נביא, וכך לא נשמע לו. אותו אדם השיב שהאמת והמוסר נקבעים רק על פי הצו האלוהי ואין לאדם מבוא בהם, וכך חובה עליינו לצית לדברי הנביא. ובינוי סעדיה כותב שבאותו רגע הוא חודל לדבר עם אדם זה.

ישנן תקופות שבהן עלולים האוחדים בתורה להיות חסרים יסודות מסוימים של דרך ארץ כגון אהבת הבריות או הדאגה לביטוס העולם ופיתוחו. דבר זה גורם לביקורת מוסרית המופנית כלפייהם, הופכת עד מהרה לביקורת כלפי התורה עצמה, בגין הבחנה ביניהם. במצב זה מוטל על חכמי התורה לבנות מחדש את המדרגות הבסיסיות של האופי האנושי בקרב הציבור התרבותי.⁷

לאmittio של דבר, לא יתגלה דבר אלוהים אל האדם ללא ההקדמה המוסרית, משום שהאדם אינו ראוי לו ואינו מוכן אליו. וכך ניתן לראות רק בצו האלוהי שהופיע על ידי ההtaglot את ה"מוסר" ולזנוח את כל מה שעליו הוא נשען.⁸

⁷ עיין: הראייה קוק, אדר ה'תקה, עמ' לו ואילך בנווגע לכפירה המוסרית; אורות האמונה, עמ' 39: "כדי לנצח את הփקרות, והכפירה המהרסת, צריכים לחנק תלמידי חכמים ברים בנפשם, וגם בכל כוחות נפשם. מחוננים בטוב טעם, ובכישرون הכרה של نوعם הרגשות, שכאים מתוך הטיפול בנשגב שביפוי, של שירה ומיליצה גם של הדר הטבע והויפי המובלט בכל מלאכת מחשבת, דירה נאה, אשה נאה וכלים נאים, המרחיבים דעתו של אדם".

⁸ מלבד זאת, אם תחוץ האנושות בערכיו ההtaglot ותרפה מבירורי המוסר, היא לא תתקדם מבחינה מוסרית, ובסתור של דבר, באופן פרודיקסלי, חומרה-התפתחות זה ימנע ממנה את ההגעה להtaglot מחדשת (משום שהוא תלולה במעטתו המוסרית של האדם), ואת האפשרות לחבר בין המוסר האנושי ובין הצו האלוהי. תהליך זה עלול להופיע בכל מסגרת דתית, משום שמעצם טבעה הדת מנעה יותר להtaglot החוק האלוהי ומכך פחות בערך האדם, שאחד ממאפייניו החשובים הוא יכולת להתחפות מוסרית.

ה. מדרגת התרבות
התורה ניתנה על רקע ההפתחות המוסריות שקדמה לה וזאת על מנת לרווח את האדם למדרגות קיום עליונות יותר.^ט התורה היא דבר אלוהים הפונה אל האדם, והאדם המאזין לו מתוך שלימוטם של דרכ ארצה מתרומות כלפיו. חיסרון בהגעה למדרגה אליה מכוננת התורה אינו חיסרון מוסרי - אומות העולם נדרשות להיות מוסריות, על אף שהן אין מחויבות בקיום המצוות.^י

מכאן עליינו לשאול: מדוע, אם כן, ציוותה התורה גם על דברים שהמוסר האנושי כבר הגיעו כಗון הרצה והגזל? על שאלה זו ניתן מספר תשובה. לדוגמה, ובינוسعدיה גאון, כתוב בספרו אמונה ודעת (מאמר שלישי אות ג) שגם במצוות המוסריות ישנו פרטם שהאדם אינו יכול להגיע אליהם מדעתו ולשם כך יש צורך בהתגלות. בימי קדם, הרומיים כתבו על היהודים שהם אנשים משונים שהם טוענים כי הרג תינוק דומה לרצה. המוסר האנושי מכיר בכך שאסור ליטול חיים, אך קיימות שאלות עדינות שקשה מאוד לענות עליהם כגון האם המתת הסד היא רצח? האם הריגת עובר היא רצח? האם יש הבדל בין עובר ובין תינוק זהה עתה נולד? בשאלות אלו נחנה התורה הנדרות הלכתיות מדיקות או על כל פנים דרכם להגיע אליהן. מההר"ל מפארת ישראל פרק א) הסביר זאת בדרך אחרת. לשיטתו ברגע שעם ישראל צווה: "לא תרצח", האיסור שעד עתה היה מוסרי בלבד והיה מקנה שלמות אנושית, הפך

^ט עיין: הראייה קוק, אורות התורה יב, ב-ג; מהר"ל, נתיבות עולם נתיב דרך ארץ פרק א; הקדמה בספר דרך חיים; רבי צדק הכהן מלובלין, דבר צדק אות ג: "כי שביע מצות בני נח הם כמו דרך ארץ שקדמה לתורה, ופירוש דרך ארץ הוא כפי שכל בני אדם, ותורה היא למעלה משכל בני אדם... וכשהאדם משתדל בשכלו ורצונו כל מה שיכול, אז השם יתברך מדריכו בדרך יילך אף למעלה משכלו ורצונו".
^י יש לנו מבוא בקיים המצוות - אך לא בחיבק קבוע. השווה: הלכות מלכים י: "בן נח שרצה לעשות מצווה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כhalbחה..."; ודברי' שם; פירוש המשנה תורהות ג, ט; תשובה הרמב"ם (לפסיא) ח"א סימן טח; רבי משה סופר (חת"ם סופר), חידושים חולין לג, א: "ונראה דסבירא ליה (רэм"ס) דהמקבל על עצמו שלא לעבד עבודה זורה מותר לו לשבות ולקיים המצוות שירצה, ומקבלים ממנו קרבות ומלדים לו תורה ומקבלים ממנו צדקה".

להיות גם צו אלוהי המKENה דביקות באינסוף. זהה מדרגה חדשה באיסור זה, והיא מפקיעה אותו מהתחום האנושי.

עם זאת, לדברים אלו יש להוסיף הערה: קיים ערך מוסרי בקיום המצוות מעצם העובדה שהן ציווי של הבורא. ברגע שהאדם מورد במקור חייו, יש בכך כפויות טוביה.^{יא} אפשר לבטא את הטיעון המוסרי לקיים המצוות גם באופן אחר: ככל שהאדם מתודע לערך המוסרי שיש בהופעתו של עם ישראל על במת ההיסטוריה ותרומתו לקידום המוסר האנושי, ובין את החשיבות שהשתיכות אל עם ישראל על ידי קיום

المצוות - כך הדבר הופך להיות גם חבילה מוסרית כלפיו.^{יב}

נוסף על כן, ביארו חז"ל במסכת אבות (פרק ג' משנה יז): "אם אין דרך ארץ אין תורה, אם אין תורה אין דרך ארץ", כלומר: דרך נדרשת להיות מוקדמת לתורה, ולאחר שמתגללה התורה על יסוד אותה הקדמה של דרך ארץ נובעת ממנה דרך ארץ חדשה, קרי: דרך ארץ עלילנה יותר.^{יג}

ו. המוסר ברמב"ם

במשנתו העיונית של הרמב"ם מתקיים קירבה גדולה אף יותר מן המתואר לעיל בין המוסר האנושי ובין התורה, משום שהتورה לדעתו אינה קטגוריה נפרדת מעולם המחשבה האנושי באופן מוחלט (איגרות הרמב"ם ח"א, עמ' שס):

ואמנם הביאנו אל זה עניין נכארהו לך, והוא שהשתדלותנו והשתדלות כל איש התבונה מהיהודים הפך השתדלות ההמון: שהמון אנשי התורה, הנאהב שבדברים להם והערב לסכלותם שישימו התורה והשכל שני קצונות סותר, ויוציאו

^{יא} השווה: רבינו בחיי, חוברת הלביבות הקדמה לשער ג; אורות התורה, י, יז.
^{יב} על פי טיעון זה, לא עצם המעשה של המצווה הוא מוסרי, אלא ההכרה שקיים העולם תלויה בקיום הממצוות. אולם על פי חקמת הקבלה ניתן להמשיך טיעון זה ולומר שגם עצם מעשה המצווה הוא מוסרי. כאשר האדם מקיים או מבטל מצווה, הוא מתקן או הורס את החלק בעולם שכלייו המצווה מכוננת. כאן כבר מורגשת יותר התביעה המוסרית כלפי האדם: המעשה עצמו יכול להשן או לפגוע. אמנם מוסריות האדם תהיה עדין תלולה בהכרתו את ערכו המוסרי של המעשה, ואדם שלא יוכל את המשמעות המוסריות או שלא יראה בו נורמה מחייבת לא吟שְׁבָּרְאַדְמָןָס לאמוסרי.

^{יג} השווה: הרץיה קווק, שיחות על ספר במדבר, עמ' 295-294.

כל דבר נבדל ומופרש מן המושכל ויאמרו שהוא מופת. ויברחו מהיות דבר על מנהג הטבע לא במה שיטופר ממה שעבר ולא במה שיראה בזמן העומד, ולא במה שייאמר, שייארע לעתיד. ואנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים כולם על סדר טבעי אפשר בכל זה...

על פי הילך מחשבה זה, המוסר המופיע בתורה הוא המשך הקטגוריה של המוסר הכללי.¹⁷ החלוקה לקטגוריות במשנת הרמב"ם מזכה בציר אחר (על פי ההבנה הרגילה בכתביו): הרמב"ם חילק בין כל הפעולות האנושית הרגילה ובכללה הפעולות המוסרית, ובין השגת החכמה.¹⁸ על פי חלוקה

יד אפשר גם לומר שההתגלות הנבואהית לדעת הרמב"ם היא הרחבה ציר ההתקדמות של החכמה האנושית, עיין: הלכות יסודי תורה ז, ז: "הגביא אפשר שתהייה נבאותו לעצמו בלבד, להרחבך לבו ולהוסיף דעתך עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים"; הקדרות הרמב"ם, עמ' קמג: "והיסוד השישי - הנבואה. והוא, לידע שזהemin האנושי ימצאו בו אנשים שיש להם טבעים מעולים מאד ושלמות רבה, ויכוננו נפשותיהם עד שיקבלו צורת השכל. ואחר כן ידבק אותו השכל האנושי בשל הפועל". וישפיע עליהם ממנו שפע נכסך, ואלה הם הנבאים, וזה היא הנבואה וזה עניינה..."; מורה הנבוכים ח"ב פרק לב: "וחדרת השישי - והוא דעת תורתנו יסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד - וזה שאנחנו נאמין שהראיינו לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא"; שם ח"ב פרק מ; שם ח"ג פרק נא ועוד.טו דעת הרמב"ם היא שהמוסר ותיקון המידות הם מכלל 'המפורסמות' - כללים אנושיים משתנים מזומה לאומה. השווה: מלות היגיון שער שמיינি: "והמפורסמות - כדייתנו שגילוי העורווה מגונה, וכי חсад המטיב ביזור, נאה ומקובל... [וזה] הנה יש בהם חלוף ויתרונו, כי יש משפטים נחפנסמו אצל אומה אחת ולא נחפנסמו אצל אומה אחרת. וכל מה שהייתה העניין מפורסם אצל אומות ורכות, האמתות בו יותר חזק". כללים אלו מקומם בכוח המדהמה, ומטרתם היא תקינות החברה (מורה הנבוכים ח"א פרק ב). תורה משה שמה לה למטרה שתי של ממשות, שהראשונה היא אמצעית לשניה: שלמות החברה ושלמות הדעות (שם ח"ג, פרק כד), ולכן יש בה מציאות ורכות שהן מכלל המפורסמות. אמן יש יתרון לחוקים אלו על פני אחרים בכך שהם 'חוקים ומשפטים צדיקים' - ככלומר: מאוזנים (שם ח"ב פרק לט), ובכך שהם מכונים להיות אמצעית לחכמה (שם פרק מ). חוקים אלו נגזרים מהתשגה גודלה יותר בחכמה - השגתו של משה ובניו - ולכן הם 'שלמים בתכליה' (שם פרק לט): "זוכן ראוי שהיה כי הזכר השלם בתכלית מה שאפשר בכינוי, אי אפשר שנמצא וולתו במינו אלא חסר מן השלמות והוא". עיין עוד שם פרק מ: "שהתורה, אף על פי שהיא טבעיות, יש לה מבוא בעניין הטבעי...". יש להעיר שזהו במובן מסוים גם החידוש שבנובאת משה, משום שהרמב"ם מדגיש שלשתי הדברות הראשונות (שהן מכלל המושכלות) לא נצרכנו לנובאות משה, אך ליתר הדברים (שהן מכלל המקובלות והמפורסמות) נזקנו לה (שם ח"ב פרק לג).

על שמונה פרקים לרמב"ם

כא

זו התחנוגות המוסרית היא לא בבחינת תכילת כשלעצמה. אלא אמצעי בלבד לתכילת האמיתית שהיא ההשנה השכלית (מורה הנבוכים ח"ג פרק כד):

ושלמותו האחרון הוא שהיה משכיל בפועל - רצוני לומר: שהיה לו שלל בפועל - והוא, שידע כל מה שבכווח האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון. ו מבואר שהוא זה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מידות, ואמנם הוא דעתת בלבד, כבר הביא אליהם העיון וחיבכה אותם החקירה.

דברים אלה דורשים דיון מיוחד, שיורח בביורנו בספר ובנספחים.^{טו}

טו עיין בביור להקדמה סעיף ב; פרק ואשותן סעיף ו; נספח א, ב.

הקדמה

הקדמה עוסקת בחשיבות הלימוד והקיים של מסכת אבות. הרמב"ם מסביר מדוע הוא מקדים פרקים אלו למסכת, ומציאן את מקורותיו.

הקדמה

חשיבות
של מסכת
אביות

אמר שמואל בנ' יזרא אבן תפוז:
אמר הרב המחבר, זכר צדיק לברכה:
הנה בארכנו בפתחית זה החפור, מה היה
הסבה בשום המחבר. זאת הפסכת בוה
הספר; זכרנו. גם בן רב התוועלת בואה
הפסכת. וערכנו. פעמים רפואת במה שקדם בוה
החבר, לדבר בזאת הפסכת בעניינים מועלים
ולחאריך בה קצת אריכות – מפני שהיא קטנה.
ואף על פי שתראה מבארת וקלה להבין
ילשונות מה שפלוות – אינה קלה. על כל בני
ארם, ואין כל עניינה נס בין מובאים מבלתי פירוש
ארך, עם חוויה מביאה לידי שלמות גודלה
ו咤ילה אמתית – ומפני זה ראייתי לתרחיב בוה
הפעם.

מטרת
המוסר

וכבר אמרו רבותינו, זכרנו לברכה: "הִיא
מן דבָּעַי לְמֹתֵן חֲסִידָא לְקַיִם מְלִי דְּאָבוֹת"
(בבא קמא ל א). ואין אצלנו מעלה גדרולה
מחסידות אלא נבואה – והוא הפביאה אליה,
במו שאמרו רבותינו, זכרנו לברכה: "חסירות
**מביאה לידי רוח הקניש" (סוטה ט טו). – הנה
התברא מדבריהם, שקיים מאקרו ואת הפסכת
מביא לידי נבואה. והנני עתיד לבאר אמתת
הבר הוהיא, מפני שהוא כולל חלק גדול
מהפירות הטובות.**

המקורות
לדברי
הרמב"ם

וראייתי להקדמים קדם שאיתחיל בפרש
ההלה, פראקים מועלים; ידע מהם הארם
הקדומות, ויהיו לו גם בן מבוא ומפתח במה

אמר שמואל בן יודאaben
תבן המתרגם. הרב המחבר
הרמב"ם.

בפתחית זה החיבור הקדמה
לפירוש המשנה. בשום
המחבר רבי יהודה הנשיא.
זאת המסכת בוה הסדר מסכת
ocabot בסדר נזקין;
בחקדמותו למשנה מסביר
הרמב"ם בוגנע לכל מסכת
ומסתת מדוע היא מופיעה
במקום המשום. זכרנו
הזכרו. ויערכו התכוונו,
הבטחו. קטנה קטרה. אינה
קללה לעשייה, לקיום
הדורכות המובאות בה.

היא אכן דברי ל מהו חסידא
לקים מילדי דאבות אדם
הרצו להיות חסיד, קיים
את הדברים שנאמרו במסכת
ocabot. אמתת הדבר ההוא
דברי ובוחינו שאמרו שזו
הדרך להשתגת רוח הקודש.
הקדמות הנחות יסוד.

במה שאני עתיד לפרש בפירוש למסכת עצמה.
ואיני מתפאר במה... התודתי בזה על אף שביא מאמריהם של אנשים לא ציון האומר, לא באתי לומר שזו חכמתך, שהרי הקדמתי ואמרתי שהפירוש מלוקט מדברי אחרים. מי שאין לו חיך אדם שחכמו חסורה. שהדבר הוא נפסד ובתווכו רע שהוא אמר הוא פסול ומסתתר בו חוכן שלילי; אדם שחכמו חסורה נוטה לשולל ללא בדיקה מובאות מספורות החכמה הכללית.

שאָנִי עַתִּיד לְפֶרְשׁוֹ. ודע, שהדברים אשר אמר בפרקדים אלו ובמה שיבא מן הפרש, אינם דברים שבדתיהם מעצמי, ולא פרושים שחדשים. אמנים הם עניינים לקטנים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד ווילתם מחכוריים; ודברי הפלוזרים גם בין הקדמניות והחרשים, ומהבורי הרבה בני אדם – ושם האמת מפני שאמרה.

ואפשר שאביה לפעםיים מאמר אחד בלבד בספר המפורסם בלשונו – ואין בכלל זה רע. ואני מתפאר במה שאמרו מי שקדם ממני – שאני בבר התודתי בזה – ואף על פי שלא אזכיר: "אמר פלוני" – שזה אריכות אין תועלת בה. ואפשר שיתה מביא זכרון שם האיש והוא ליחס מי שאין לו חד: שהדבר והוא נפסר ובתווכו רע, שלא יכינה – ומפני זה ראוי שלא לופר האומר, שפונטי להוציא הקורא ולכאר לו עניינים האפוגים בזאת ההפetta. ואני אתחילה עתה לופר הפרקים אשר ראייתי לחקידם הנעה לפי בונתי, מהם: שמונה פרקים.

מדוע לא
כתבו
המקורות

ביאור להקדמה

א. המוסר כהנאה מדינית

הקדמה עוסקת בחשיבות הלימוד והקיים של מסכת אבות.
בחקירה לפירוש המשנה (הקדמות הרמב"ם, עמי' מז-מח) מנה
הרמב"ם את הסיבות למיקומה של מסכת אבות בסדר נזקין:

הachat - להודיעך אמתת המסורת והקבלה, שהיא אמת,
וקובלה ורכים מרבים, ולפיכך ראוי לכבד האיש החכם,
ולחשיבו בחשיבותו עליונה, לפי שהגיעה הקבלה אליו,
שהוא בדורו כמו אלו בדורותיהם...

השנייה - לומר בזו המסכת [=המסכת] מוסרי כל חכם מן
חכמים עליהם השלום, כדי שנלמד מהם המידות המועלות.
והצריכים לה יותר מכל בני האדם הם השופטים, לפי שעמי
הארץ אם לא יהיו בעלי מוסר - לא יזיק זה לציבור, אלא
יזיק לעצם בלבד; והשופט, אם לא יהיה בעל מוסר וחינוך
- יאבד, ויאבד בני אדם כולם.

דברים אלו מעוררים שאלת: וכי שאר בני האדם (שאינם שופטים) אינם
צראים להיות מוסריים? וכי אין נזק לרבים, למשל, במידות מושחתות
של כהן העוסק בקדשים, או בחומר הקפדה של סופר הכותב גיטין? היו
שהמוסר הוא תנאי לקיומה של התורה, ראוי היה להעמיד את המסכת
העסקת בענייני המוסר בראש סדרי המשנה - עוד קודם למסכת ברכות!
נראה שהרמב"ם בא להעמידנו על העובדה שהחוכן העצמי של המוסר
הוא משפט, ואיש המעלה (או: "החסיד") הוא שופט. בדרךו של שופט,
הוא קבוע לכל כוח וכוח מכוחות נפשו את גבולותיו המדוייקים, והוא
עשה זאת ללא מעורבות רגשות.^א כך גם תאר זאת רבי יהודה הלויב בספריו
'הכוורי' (מאמר שלישי, אות ב-ה):

^א השווה: מורה הנבוכים ח"א פרק נד: "וצריך למנהיג המדינה, כשייה נביא,

ביאור לחרומה

אמר הכוורי: תאר נא לי אפוא, מה מעשי החסיד אצלכם:
 אמר החבר: החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו, הנוטן לכל יושביה את לחם חוקם ומספק להם כל צרכם במידה נכונה, והוא נהוג בכולם בצדק, לא עשוκ איש מהם ולא ייתן לאיש יותר ממנתו הרואה לו. כי על כן הוא מוצא את כולם, בשעה שהוא צריך להם, נשמעים לו, ממהרים להיענות לקריאתו, עושם ככל אשר יצום, ונזהרים מכל אשר יאסור עליהם:

אמר הכוורי: לחסיד שאלתיך לא למושל:
 אמר החבר: החסיד הוא המושל, שהרי כל חושיו וכחוותיו הנפשיים והגופניים סרים אל משמעתו, והוא מניג אותם הנגגה מדינית ממש. כמה שנאמר: 'ומשל ברוחו מלבד עיר'. והוא האיש הרואי לשלוות, כי אילו עמד בראש מדינה, היה נהוג בה בצדק כשם שנהג צדק בגופו ובנפשו...

התנהלות המוסרית, אם כן, נושא את אותו האופי של ההנאה המרונית. המדינה היא מודינתו הפרטית של האדם, קרי: נפשו.^b

ב. מטרת המוסר

על אף שמסכת אבות קינה יחסית מבחינה כמותית, היא המביאה את האדם "ליידי שלומות גדרולה וначלה אמתית". מהי אותה שלומות? מדבריו של הרמב"ם עולה שלומות זו היא הנבואה:

ונכבר אמרו רפומינו זכרונם לברכה, האי מאן דכבי למחוי

שניתה באלו התארים, ויבאו מאתו אלו הפעולות כשיעור וכפי הדין, לא לרדיפת הפעולות בלבד, ולא ישלח רسن הensus, ולא יחזק מידות הפעוליות בו (כי כל הפעולות - רע), אבל ישמר מהם כפי כוח האדם. ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים יرحمו וחוננו, לא לעניין הרחמנות והחמלה בלבד, אלא כפי מה שהיה ראוי. ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים עוטר ונוקם ובעל חמה. כפי החביבם. לא לעניין הensus בלבד: עד שיזווה בשרפאת איש, והוא בלתי כועס ולא קוצף עלייו ולא מואס בו, אבל כפי מה שיראהו מתקבבו ויביט מה שתבאי הפעולה הזאת מן התועלות העזומה בעם ר'.

ב. לכן, האפשרות לדבר על המוסר בנזיה על הנחת היסוד שהאדם הוא בן חורין, כפי שיבור או עוד להלן. חז"ל ביטאו זאת כך (אסתר רבא י, ג): "הרשעים [נתוניס] ברשות لكم", כלומר: הם משבדים את רצונם לדחפים השונים שבנפש, "אבל הצדיקים לכם ברשותם", כלומר: הם מכירם בחירות וצונם ביחס לכוחות הנפש.

חסידא לקים 'מלוי דרכות'. ואין אצלנו מעלה גדרה מחסידות אלא נבואה - והיא המביאה אליה, כמו שאמרו רבוtinyne, זכרוּנָם לברכה: 'חסידות מביאה לידי רוח הקדש'. הנה התבאר מדבריהם, **שקיים מאמרי זאת המשכת מביא לידי נבואה.**

כביואר זה טמון חידוש. מסכת אבות עוסקת בהדרך מוסרית. רגילים לומר שהמוסריבציה להנהג באופן מוסרי נובעת משאיפה הקיימת באדם 'ל להיות טוב', כלומר: להגיע לשלהות אנושית. רוב ההתנוגות המוסרית (שאינה תועלתנית) נובעת מתודעה מעין זו, והאדם הנוהג בהתאם ל'טוב' סובך שכך הוא מביא לידי ביטוי את זהותו האנושית. אולם בדבריו כאן מחדש הרמב"ם שהמטרה של ההתנוגות המוסרית היא שלמות אחרת, שלמות אלוהית - אדם שייעסוק בתיקון מידותיו על פי המבואר במסכת אבות יגיע למלחת ה'חסידות' הקרויה לנבואה. בפרק חמישי יתברר שהנבואה (או: דעת ה') היא המטרה הראשית שציריך האדם להציג לכל הפעולות השונות שהוא פועל בחיו, אולם כיצד על ידי תיקון המידות הוא מתקרב אליה?

ג. היחס בין המידות והנבואה
על מנת לתת מענה לשאלת זו יש להחבורן במקום שהמוסר תופס במשנת הרמב"ם. במורה הנבוכים (ח"ג פרק כז) מבאר הרמב"ם שקיימות שתי מטרות כלליות למצות התורה: הראונה, "תיקון הגוף" - הכוללת את כל ענייני החומר, המידות והסדר החברתי במדינה; השניה, "תיקון הנפש" - השגת הדעות האמיתיות. המטרה הראונה, על פי הרמב"ם, היא אמצעי בלבד על מנת להגיע אל המטרה השנייה. וכן הם דבריו:

שכבר התבادر במופת שהאדם יש לו שתי שלמות: שלמות ראשון והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון והוא שלמות הנפש. ושלמותו הראשון הוא - שהיה בריא על הטוב שבעניינו הגשמיים, וזה לא ניתן אלא במצב צורכי בכל עת אשר יבקשם, והם מזונוחיו ושאר הנוגת גופו, כדרה והמרחץ וזולתם. וזה לא ישלם לאיש אחד בלבד כלל, ואי אפשר להגיע כל אדם אל זה השיעור אלא בקבוץ המדייני, כמו שנודע כבר, שהאדם מדייני בטבע.

ושלמותו האחרון הוא שהיה משכיל בפועל - רצוני לומר: שיהיה לו של בפועל. והוא, שידע כל מה שבכח האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון. וmbואר שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואננס הוא דעתות בלבד, כבר הביא אליהם העיון וחיבת אותו החקירה. וmbואר הוא גם כן שזה השלמות האחרון הנכבד אי אפשר להגיע אליו אלא אחר הגיע השלמות הראשון. כי האדם אי אפשר לו שיציר מושכל, ואפילו למדוחו אליו - כל שכן שיתעורר לו עצמו, בעוד שיש לו כאב, או רעב חזק או צמא, או חום או קור חזק. אבל אחר הגיע השלמות הראשון, אפשר להגיע אל השלמות האחרון, אשר הוא הנכבד, ללא ספק, והוא סיבת החיים המתמידים - לא זולתו.

דברים אלו משתמע שתיקון המידות וההתנהגות המוסרית הם בוגר אמצעי ללימוד החכמה: האדם נדרש לתקן את מידותיו ולארגן את ענייניו המדינה על מנת שגורמים אלו לא יפריעו לו להתקדם בלימוד הדעות.^ג אדם שהוא בעל מידות מוקלקלות או שהוא טרוד בענייני העולם לא יעלה בידו הלימוד כראוי.

ניתן היה לחשוב, אם כן, שהיחס בין קיום הנאמר במסכת אבות ובין הנבואה הוא פונקציונלי בלבד: אדם החפץ בנבואה ישאף לקיים את הנאמר במסכת אבות על מנת שיוכשרו בו כל התנאים החיצוניים להופעתה, אך לא קיים קשר מהותי כלשהו בין המוסר לנבואה. אולם לשונו של הרמב"ם בפרקנו, ומما אמר חז"ל שהובא בדבריו, מתרבר שישיחס מהותי בין הנבואה למוסר.

הדר ליחס זה אפשר למצוא בהבחנה בין שני סוגים התנהגות מוסרית שמצויג הרמב"ם. בפרק האחרון של מורה הנבוכים (ח"ג פרק נד) עוסקת

^ג עיין עוד: מורה הנבוכים ח"ג פרק ח: "אבל יהיה האדם מושל על אלה הצרcis כולם, לפחות בהם כפי יכולתו, ולא ישיג מהם אלא מה שאינו אפשר זולתו, ושיסים תכליות תכליות האדם מאשר הוא אדם, והוא ציר המושכלות (לא זולת זה), אשר החזק והנכבד שבהם - השגת האלהה והמלכים ושאר פעולותיו, כפי היכולת. ואלה האנשים הם עם האלהה תמיד, והם אשר נאמר להם 'אליהים אתם ובני עליון כולכם'; וזהו המבוקש מן האדם - רצוני לומר: שוזאת היא תכליות".

הרמב"ם בנוסא שלמות האדם וմבואר שאפשר למין את השלמויות האנושיות לארבעה סוגים: שלמות הרכוש, שלמות הבראות, שלמות המידות ושלמות השכל. שלוש השלמויות הראשונות, מבאר הרמב"ם, הן רק אמצעים לשולמות הרוביעית:

והמין הרביעי הוא השלמות האנושי האמתי, והוא: הגיעו לאדם המעלות השכליות - רצוני לומר: צירום המושכלות, למדוד מהם דעתות אמתיות באלהיות. וזאת היא התכילתית האחרונה, והוא משפטת האדם שלמות אמתית, והוא לו לבדוק, ובעבורה זוכה לקיום הנצחיה, וכבה האדם אדם. ובוחן כל שלמות מן השלוש שלמויות הקודומות - תמצאים לוളתך, לא לך; ואם אי אפשר, לפי המפורסם, מבלדי היהתם גם לך, הם לך ולזהותך; אבל זה השלמות האחרון הוא לך לבדוק, אין לאחר ערך בו שיתוף כלל...

דברים אלו עומדים בקנה אחד עם ההבנה הראשונה שהוזגה לעיל, לפייה שלמות המידות משמשת כאמצעי בלבד לתכילתית האדם. אולי לקרה סיום הפרק מביא הרמב"ם סוג נוסף של התנהגות מוסרית: עשיית 'חסד, משפט וצדקה' מתוך הידמות לאלה. לאחר שהאדם תיקן את מידותיו כאמצעי להשגה השכלית (כפי שדרש ממנו הרמב"ם במסגרת העבודה המוסרית הראשונה) והגיע להשגת האלה - הוא מוכשר לעבודת המידות התכילתית של ההידמות לאלה:

הכוונה אשר זכרה בזה הפסוק היא באורו, שלמות האדם אשר בו יתהלו באמת הוא: להגיע אל השגת האלה כמי היכולה, ולדעת השגתו בברואיו בהמציאו אותם והנחהו אותם, אך היא, ולכלת, אחרי ההשגה היא, בדרכיהם שיתכוון בהם תמיד לעשותות 'חסד, צדקה ומשפט' - להדמות בפעולות האלה - כמו שבארנו פעמים בזה המאמר.

כאשר האדם דבק בהשגת האלה הוא חפץ מותך כך לפעול באופן מוסרי בעולם, משום שכך פועלת החכמה האלהית. התנהגות מוסרית זו אינה אמצעי להשגה השכלית, אלא היא חלק מן התכילתית של שלמות ההשגה. אפשר לנתח את הדברים מתוך כיוון שונה ולומר שהגבואה מגיעה

אל האדם על פי מידת דבקותו בהשגה השלמה, קרי: ההשגה השכלית שהיא עצמה השגה מוסרית.² בדברים אלו אפשר למצוא מענה לשאלת שהצגנו לעיל: תיקון המידות שבמסכת אבות שיק באופן פשוט לשלב הראשון שבו המוסר הוא רק אמצעי להשגה השכלית. אולם מפני שההשגה השלמה מכילה מרכיב מוסרי-ירושני, הדבר מקרין על כל העובדה המוסרית, והיא נעשית גם מתווך עמדת הידמות לאלה ועשיות 'חסד, משפט וצדקה'. הידמות זו מכרבת את האדם למעלת הנבואה.³

ד. מהותה המוסרית של הנבואה

מהתובנות במחות הנבואה אפשר לראות בבירור שהיא שיכת לקטגוריות המוסר. תחילתה עליינו לסק Ai הבנות מציאות ביחס לנבואה: הנבואה אינה הגדרה עתידות כי שנהוג לחשוב (בעיקר על בסיס המינוח היוני של מושג זה), אלא דיבור האלה עם האדם. הדיבור הוא פעללה מוסרית, משומש שהוא ביטוי להכרה בזולת כאישיות, כסובייקט ולא כאובייקט.¹ הדיבור האלוהי, כה顺应 למעשה הבריאה שהוא נתינת עצם הקיום, נותן לאדם את הלגיטימציה לזהותו האנושית. בכך גם מתברר שהיחס האלוהי אל האדם בניו על יסוד קרייטריון מוסרי. והוא הדגש בדבריו

ד עיין עוד: מורה הנבוכים ח"א פרק נד: "כי חכלית מעלה האדם - ההידמות בו יתברך כפי היכולות - כלומר: שנדמה פועלותינו בפועלותיו, כמו שהוא בפרש קדושים תהיו", אמרו: 'מה הוא חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא רחום, אף אתה היה רחום'". נספח אן בסוגיה זו בהרחבת.

ה כך נראה גם מדבריו של הרמב"ם בסוף פרק רביעי (עיין שם בביאור), וכן מקביעתו בפרק שביעי שהמידות הרעות הן "מסך" להשנת האלה, מעכט עצמי, ולא תיקון פונקציונלי בלבד.

ו ההכרה בסובייקטיביות של הזולות ומולידה את רגש האהבה והדאגה כלפי משמשת בדורנו חלק מהນימוקים להצדקת התחנחות המוסרית. נימוקיו של הרמב"ם להתחנחות המוסרית הם אחרים, אולם גם בשיטתו אלו הם תנאים היוניים להתקימות המוסר. רגש האהבה והדאגה לוולת מקומו הוא בכוח המדמה (מורה הנבוכים ח"ג פרק מט), ומפני שינפש האדם אחד' הוא נעשה היוני לכל עמדה שכילת ביחס למוסר. אפשר גם לומר שהצורך החיוני ברגש זה להתקימות המוסר באומה הוא גם היסוד לציווי התורה: 'ואהבת לרעך כמוך', על פי דרכו של הרמב"ם (עיין: ספר המצוות, מצוות עשה רו; מורה הנבוכים ח"ג פרק לה).

של הרמב"ם אל מול דברי הפילוסופים (מורה הנבוכים ח"ב פרק לב). שיתכן שאדם יהיה ראוי לנבואה וכך על פי כן לא יתנבא, משום שבינוגד לפילוסופיה הרואה את תכלית האדם בהשגת חכמה מלאה חסר אישיות, אלוהי הנביים אינם פועל כמכונה אלא כאישיות בעלת רצון.² כאשר האלה מדבר עם האדם הוא פונה אליו כאישיות אל אישיות, ולכן הוא יכול גם לסרב לפנותו אליו.

הרב יהודה אשכנזי היה מציע על כך, שמהפשתות שבנה מתואר בתורה דיבור האלה עם האדם מיד לאחר שנברא אפשר ללמוד שדיבור זה הוא המצב הראשוני והNORMAL ביחס לקיום האנושי (בראשית ב, ז-טו): "זִيְצָרָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עַפֵּר מִן הָאָדָם... וַיַּקְחֵה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיַּצְחַחֵה בְּנֵן עָדָן... וַיַּצְאֵהוּ אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לְאמֹר...". עולם ללא נבואה הוא עולם לקוי, מפני שהאדם שרווי בו בבדידות קיומית. האדם חש שהוא הושך אל העולם בלי יכולת לדעת מהי מטרת חייו. אפשר לומר שמהם אלףים וארבע מאות שנה אופן הקיום האנושי הוא נגזרת של אופן הקיום האמייתי: בעולם מותקן קיימת נוכחות אלוהית קרובה מכוחה של הנבואה.³ גם מחשבתו היסוד של התורה שבעל פה (הברית-نبואית) בנויה על הנחה זו: אנו משתמשים בכישורינו האינטלקטואליים על מנת לשחרר בצורה שכilit את מה שאבותינו הכירו בצורה חוויתית.

על פי התבוננות זו במחות הנבואה מובן הקשר המהותי בין ובין המוסר: אם דיבור האלה עם האדם הוא פעולה מוסרית, אדם החפץ להיפגש עם הבורא ישאף לתקן את המידות שלו כך שיהיה אופיין מוסרי יותר. אופן זה הולך ומתרחב אופיו המוסרי העצמי של העולם בכללו - עולם בו קיים הדיבור האلهי.

ה. חשיבות הסדר
קיים חילוק מהותי נוסף בין תורה מוסר ששאייפה היא שלמות אנושית, לתורת מוסר ששאייפה היא שלמות אלוהית (הידמות לאלה שפוגנתה הנבואה). בתורת המוסר הראשונה אין חשיבות לסדר בו האדם מתקן את

² עיין גם: מהר"ל, דרך חיים, עמ' רלב.

³ השווה: הראייה קוק, אורות הקודש ח"ג, עמ' שנה: "באמת חסרון רוח הקודש בישראל הוא לא חסרון שלמות כי אם מום ומחלת, ובארץ ישראל היא מחלת מכабת, שהיא מוכרחת להירפה".

מידותיו משום שככל נקודה בה האדם יתחיל הוא יגיע בסופו של דבר אל כל החלקים; אך בתרות המוסר השנייה המטרה היא הדבקות באינסוף, והאדם מצטרף אל תנועה אינסופית שיש בה סדר הדוגתי והתקדמות בשלבים. لكن יש חשיבות לסדר של תיקון המידות, בדומה לשלי התקדמות של הליכה בדרך. בדבריו של הרמב"ם מובאת הברייתא של רבי פנחס בן יאיר (שמטרתה היא רוח הקודש) המתארת את התקדמות המודודה של תיקון מדרגה לדרגה (עבודה זורה כ, ב): "זהירות מביאה לידי זירות, זירות מביאה לידי נקיות...". על בריתא זו מיסוד גם ספרו של הרמח"ל 'مسئילת ישראל', הפורש מהלך של התעלות הדרגתית ('مسئילה') אל רוח הקודש;^ט והוא מופיע גם בספרו של הראייה קוק 'מוסר הקודש' (חלק של 'אורות הקודש'). 'מוסר הקודש' מחולק לשני חלקים: הראשון, נקרא אף הוא בשם "מוסר הקודש" ועוסק במבואות כללים לחכמת המוסר, והשני נקרא בשם "דרך הקודש" ועוסק בדרך השלמות הנוגעת לשאיפה להשגת רוח הקודש. הבריתא של רבי פנחס בן יאיר מובאת בראש החלק השני, העורך באופןן של התקדמות הדרגתית.

ו. שלושת תחומי המוסר

מאמר חז"ל שהובא בדבריו של הרמב"ם (בבא קמא ל, א): "האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים ملي דאבות", הוא דעת אחת מתוך שלוש שנאמרו בתלמוד. דברי חז"ל במלואם הם:

אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים ملي דנזיקין, ובא אמר: ملي דאבות, ואמרי לה: ملي דברכות [=אמר רב יהודה: אדם הרוצה להיות חסיד יקיים את הדברים שנאמרו בהלכות נזיקין, ובא אמר: הדברים שנאמרו במסכת אבות, ויש שאמרו: הדברים שנאמרו בהלכות ברכות].

נחלקו האמוראים בשאלת היכן נמצאת ההתחמיזות המוסרית העיקרית של האדם - האם היא בתחום המעשים שבין אדם לחברו (' ملي דנזיקין');

^ט עיין: הרב דוד כהן 'הניר', מבואות למוסר הקודש (אורות הקודש ח"ד, עמ' תקכו-תקכו).

המעשים שבין אדם לעצמו ('מילי דאבות'); או המעשים שבין אדם למקום ('מילי דברכות'). העבודה המוסרית של כל יחיד בעולם תכלול את כל שלושת המרכיבים הללו, אך כל אחד משלשות האמוראים הצביע על הכוון המוסרי שלדעתו מכיל את שאר הכוונים, ובו קיימת ההתחממות הדודת המוסרית העיקרית.

ניסין הדורות הוכיה שרוב בני האדם רואים את עיקר ההתחממותם שלהם בתחום המעשים שבין אדם לעצמו, בתיקון המידות ובעיצוב הנפש. لكن חלק גדול מספרי המוסר עוסקים בסוגיות ממסת אבות דוקא.

ז. המקורות לדברי הרמב"ם

היות ששורש המוסר הוא כלל אנושי, מביא הרמב"ם שלושה מקורות לתורת המידות: דברי חז"ל; דברי חכמי האומות הפלוטופים; וחיבוריו 'הרבה בני אדם', שאינם ובניהם פילוסופים. העיקרון המפורסם המנחה את בחירת המקורות הוא: "שמע האמת מפני שאמרה".

הרמב"ם מתנצל על כך שלא הזכיר את הכותבים בשם ומביא לכך שתי סיבות: ראשונה, טכנית, מפני האריכות, והשנייה חינוכית, מפני אנשים שלא יסכיםו לקרוא דברים מקורות חיזוניים. על ההסביר הראשון יש לשאול: הלא הדריכו אותנו חז"ל שיש לומר דברים בשם מי שאמרם (מגילה ט, ב), ומדוע לא לכתוב את שמות הכותבים על אף האריכות?

אפשר לומר שההדריכה לומר דברים בשם מי שאמרם היא הדרכה קבועה רק בדברי תורה. הסיבה לכך היא שדברי חכמה הם אמת גם מבלי לדעת מי אמרם, כמו שחוקי הטבע, למשל, נקונים הם גם לפני וגם אחרי המדענים שגילו אותם; אולם התורה היא דבר ה', ודיבור ה' הוא תוכן המחבר לאישיות. אפשר להבהיר תוכן זה רק באמצעות אישיות אחרת, רב, היוצר באישיותו הchia קשור בבלתי אמצעי עם דבר ה'. וכך בדברי תורה חשוב לדעת מי האנשים המוסרים את השמואה, מפני דבר ה' הבא דרך נפשו של פלוני שהוא מדבר ה', הבא דרך נפשו של אלמוני.^{יא} אך בדברי חכמה, שהם אמת בכל מקום ובכל זמן, ובכללו זה חכמת המוסר המופיעה בפרקם אלו, אין הכרח לעשות כן.

^ו הרבינו נקרא 'מלומד' אלא 'תלמיד' (של) חכם - אדם שלמד מאישיות אחרת.
^{יא} השווה: הראייה קוֹק, אורות התורה ב, א; עין אליה שבת ח"ב, עמ' 24.