## רמב"ם רמב"ן ורש"י – שלש הבנות בתמימות

הדיון האם "תמימה" היינו שלמה וכלולה מכל, או שמא פירושו כזאת שאיש עוד לא חדר אליה ופגם בה, שעדיין לא נחסר ממנה מאומה, מכניס אותנו לפני ולפנים של הדיון בין הראשונים, מה הוראתו של הפסוק "תמים תהיה עם הוי' אלהיך".

מעתה נניח את דרך הדרש ששוטטנו בה עד כה, ונפנה לעסוק בפשט ובהלכה, מה פירושה של התמימות, וכיצד מצווים אנו עליה.

ראשית, נביא את דברי התורה כלשונם:

כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוי' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ, לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ, קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת הוי' כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה, וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הַאֵלֶּה הוי' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ: **תָּמִים תִּהְיֶה עִם הוי' אֱלֹהֶיךָ:**

כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם, אֶל מְעֹנֲנִים וְאֶל קֹסְמִים יִשְׁמָעוּ, וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן לְךָ הוי' אֱלֹהֶיךָ: נָבִיא מִקִּרְבֶּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ הוי' אֱלֹהֶיךָ, אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן: כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם הוי' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר, לֹא אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל הוי' אֱלֹהָי, וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הָזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד, וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר הוי' אֵלָי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ, וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִּבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֵּנּוּ: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ: אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר, וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים, וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא: וְכִי תֹאמַר בִּלְבָבֶךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִּבְּרוֹ הוי': אֲשֶׁר יְדַבֵּר הַנָּבִיא בְּשֵׁם הוי' וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבֹא הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִּבְּרוֹ הוי', בְּזָדוֹן דִּבְּרוֹ הַנָּבִיא לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ:[[1]](#footnote-1)

### שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא מנה את "תמים תהיה עם הוי' אלהיך" כמצות עשה, ותפסו על כך הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות[[2]](#footnote-2). לאחר שהרמב"ן מציג בהרחבה את עמדתו – שתוזכר לקמן – שב ומנסה להבין מדוע לדעת הרמב"ם אין כאן מצוה:

ואולי חשב הרב שהיא צוואה כוללת המצות כולן ללכת בדרכי התורה, כענין שנאמר[[3]](#footnote-3): "אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת הוי'", ולכן לא הביאה בחשבונו.

(עיין בשרש ד שבראש ספר המצוות, שם מסביר הרמב"ם בהרחבה מדוע אין ראוי למנות ציוויים ואזהרות הכוללים את כל התורה כולה במניין תרי"ג המצוות: "… כאילו יאמר: עשה כל מה שצוויתיך לעשות, והזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו …", עיין שם.)

אמנם עיון בדברי הרמב"ם יורה שלכאורה לא זו הסיבה, ואדרבה, לרמב"ם פסוק זה חידוש גדול בו, ודרך חיים שלמה, ולא רק חיזוק הידוע עד כה. שהרי הרמב"ם, לאחר שמונה ומפרט את כל סוגי הניחוש והכישוף שאסרה תורה[[4]](#footnote-4), מסיים כך:

ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו, ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו'. כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימיהדעתידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' אלהיך[[5]](#footnote-5).

אם כן, לדעת הרמב"ם 'מסר' גדול אגור בפסוק זה, ובעצם אפשר לומר כי זה הפסוק – מתוך שבא לתבוע שלמות ותמימות בהקשר של הפניית עורף לכל הכישופים והניחושים – נמצא מגדיר מהי השלמות עצמה[[6]](#footnote-6). השלמות, כאמור, זוהי תמימות הדעת, הדבקות באמת המפוכחת שאינה כופפת עצמה לאדם, וההשתחררות מדמיונות מפתים כי בידי האדם לעקוף את יציבות הטבע לטובת גחמותיו (יציבות, הלא מילה נרדפת היא לאמת, בחינת "אמת ויציב", ודאי בגישתו של הרמב"ם שידע לתאר את ה' כמחוייב המציאות, כלומר, כיציבות המוחלטת שאפילו לדמיין את העדרה לא ניתן[[7]](#footnote-7).

אם כך, מדוע שלא תימנה הדרכת התורה להיות שלם בדעתו כמצות עשה? – מסתבר שלדעת הרמב"ם אי-אפשר לצוות: "הייה חכם". ננסה להסביר זאת משני כיוונים נפגשים:

א. מפני שזהו דבר (ואפילו: הדבר) שאין לו שיעור, ולא כל המידות שוות בו, כלשונו בפירוש על "הקטנים והנשים", שהרי גם הללו נאסרו בכל הכישופים והניחושים, ומדוע אם כן מניח הרמב"ם למרות זאת שאין בכוחם להשתכנע בבהירות שאין בכל זה ממש? אלא שלשיטתו "תמים תהיה" זה היסוד והמצע לאיסור, ויש מי שיבין מדעתו, ויש כאלו שרק יסמכו על אותם המבינים, וישימו אותם עטרה לראשם, אבל לא ניתנה תורה לחכמים דוקא אלא לכל העם, ואין ההידבקות באמת מותנית בהבנתה השלמה[[8]](#footnote-8). ובמילים אחרות: לא ציוותה תורה בדרך הכרח שיהיו כולם חכמים, עד שיבינו כי כל הכישוף והניחוש הוא פרי אחיזת עיניים והונאה. וראה דברי הרמב"ם שם בהלכה יא: "מי שנשכו עקרב או נחש, מותר ללחוש על מקום הנשיכה, ואפילו בשבת, כדי לחזק דעתו וליישב לבו. אף על פי שאין הדבר מועיל כלום, הואיל ומסוכן הוא – התירו לו, כדי שלא תטרף דעתו עליו". הנה מדברים אלו משמע שסתם אדם אינו חכם.

ב. מפני שזו בחינת דרך ארץ שקדמה לתורה. שוטה פטור מן המצוות, והתביעה לחכמה יסודית היא, ואומרת: היה אדם, עוד קודם שמדובר על קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות[[9]](#footnote-9). חיזוק לגישה זאת מוצאים בלשונו של הרמב"ם באיגרת תימן (ג): "ואולם מה שראיתיך מטה אליו מענין הכוכבים… שהם ענינים אין אמת בהם כלל אצל החכמים השלמים, ואפילו אשר אין להם דת, כל שכן בעלי הדת, וביטולם מבואר נגלה בטענות שכליות".

### שיטת הרמב"ן

אמנם הרמב"ן ממאן לקבל את נחרצותו של הרמב"ם בדבר היות הכישוף שקר מבחינה עובדתית:

ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה. ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים. ורבותינו גם כן יודו בהם, כמו שאמרו בואלה שמות רבה[[10]](#footnote-10), כי עוף השמים יוליך את הקול, זה העורב וחכמת הטיארין, העופות בלשון ערב טאי"ר, וחכמי העופות יקראו טיארין[[11]](#footnote-11).

וכך מסביר הרמב"ן כיצד יתכן שתיוודע למנחשים – הפועלים בדרך שאינה מדעית – האמת על מה שצפוי לבוא:

ועתה דע והבן בעניני הכשפים, כי הבורא יתברך כאשר ברא הכל מאין עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ וכל אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם, כאשר הוא מנוסה בחכמת האיצטגנינות, ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם[[12]](#footnote-12).

[מן האמור שם בהמשך עולה כי אותה מערכת נבראה מלכתחילה באופן המותיר התערבות, וניתן להטותה ממסלולה הקבוע הן על ידי הכשפים – המכחישים ומקלקלים סדרי פמליא של מעלה (פמליא נשמעת כמשהו אנושי ונזיל, כדלקמן) – והן, להבדיל, על ידי רצון 'חריג' של ה':

אבל היה מנפלאותיו העצומות, ששם בכח המנהיגים העליונים דרכי תמורות, וכחות להמיר הנהגת אשר למטה מהם… ועשה כן, להיות הוא יתברך שמו מהשנא עִדניא וזמניא, קורא למי הים לעשות בהם כרצונו, והופך לבקר צלמות, מבלי שינוי טבעו של עולם, ושיעשו הכוכבים והמזלות מהלכם כסדרן.

חריגה כזאת באה בעקבות הענות לבחירה חופשית של האדם, שהרי גם זו חורגת, לטוב ולרע, ממסלולים ברורים מראש; אבל ענין זה יורחב יותר לקמן.]

אם כך, מה תועבה יש בסיפוק הסקרנות לדעת מה צפוי, במה שונה הדבר מכל תיכנון אחר המיוסד על תצפיות מדעיות, דרך משל? על זה משיב הרמב"ן שבעצם הנסיון לדעת אין תועבה (לאפוקי מפעולות אחרות המוזכרות בפרשה; באשר הללו מיועדות לשנות את טבע ומהלך הדברים, ולגרום לסטיה מרצונו של הבורא שברא עולם שביסודו הוא טוב מאד[[13]](#footnote-13). כלומר, לשיטת הרמב"ן יש הבדל מהותי בין ניחוש לכישוף[[14]](#footnote-14)):

ואמר הכתוב "כי תועבת ה' כל עושה אלה" – ולא אמר 'עושה כל אלה', כי הכתוב ידבר על רובם, כי המעונן והמנחש אינה תועבה ולא הוריש הכנענים בעבורם, כי כל בני אדם יתאוו לדעת עתידות למו ומתעסקין בחכמות רבות כאלה לדעתם[[15]](#footnote-15).

אם כך, מה טעם נאסר הדבר לישראל? לא מפני שיש בזה גנאי עצמי, אלא –

ואסר לך הנחשים והקסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ, שיקים בקרבך נביא, ויתן דבריו בפיו, ואתה תשמע ממנו מה יפעל א-ל, ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש שיקבלו אותם מן הכוכבים, או מן השפלים בשרי מעלה, שאין כל דבריהם אמת, ולא יודיעו בכל הצריך. אבל הנבואה תודיע חפץ ה', ולא יפול דבר מכל דבריה, והוא שיפרש [הכתוב בהמשך]: "הוא הדבר אשר לא דברו הוי'". והנה אתה חלקו וסגולתו, שומע עצתו מפיו, והם חלק המזלות הולכים אחריהם, וזה טעם: "לא כן נתן לך הוי' אלהיך", שלא נתן לך כאשר נתן להם, כטעם "אשר חלק הוי' אלהיך אותם לכל העמים", כאשר פירשתי[[16]](#footnote-16).

הרמב"ן אף מביא בסיום דבריו את דברי חז"ל בספרי, וטוען כי הללו ראיה לשיטתו:

ובספרי[[17]](#footnote-17): אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, שמא תאמר להם יש במה לשאול ולי אין לי, תלמוד לומר ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך. והנה זו ראיה בכל מה שפירשנו, כי הנחשים שורש דבר נמצא בם [כלומר, אמת כלשהי], ולכן היה לישראל טענה במניעה מהם.

על שיטתו זאת חוזר הרמב"ן גם בהשגותיו לספר המצוות שהוזכרו לעיל (עיין שם), וגם בפירושו לפסוק בו אומר ה' לאברהם "התהלך לפני והיה תמים"[[18]](#footnote-18), ואלו דבריו שם:

"והיה תמים" – מצוה אחרת עוד בענין הזה, כטעם "תמים תהיה עם הוי' אלהיך" אחרי אזהרת ה' "לא ימצא בך קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וגו'", והענין בשניהם שיאמין בלבו כי הקב"ה לבדו הוא בעל היכולת בתחילה ובסוף, הוא היכול לעשות ולבטל, ולא ישמעו אל מעוננים ואל קוסמים או למנחש ומכשף, ולא יאמין שיבאו דבריהם על כל פנים [כלומר, בוודאות], אבל יגזור בלבו שהכל ביד עליון העליונים, שהוא "אל" והוא "אל שדי", עושה טובה שלא היה במזל ומביא רעה בהיות המזל טוב ויפה, כפי שיתהלך האדם לפניו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל[[19]](#footnote-19). וזהו שאמרו[[20]](#footnote-20) צא מאצטגנינות שלך וכו'.

### התמימות של הרמב"ם כחלק מתפיסתו הכללית

כדי להעמיק בשיטתו של הרמב"ן, ובטיב תפיסתו את המציאות ואת השלמות, לעומת תפיסתו של הרמב"ם, נעתיק עצמנו להזכיר את דברי הרמב"ם בענין חטא אדם הראשון:

שהשכל אשר השפיע ה' לאדם – שהוא שלמותו הסופית – הוא אשר ניתן לאדם לפני מריו, ועליו נאמר בו שהוא בצלם אלקים ובדמותו, ובגללו דובר עמו ונצטווה, כמו שנאמר: "ויצו הוי' אלהים וכו'"; כי לא יהיה הצווי לבהמות, ולא למי שאין לו שכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר, וזה היה מצוי בו בשלמותו ותמותו. אבל הטוב והרע הוא במפורסמות, לא במושכלות, לפי שאין אומרים השמים כדוריים טוב והארץ שטוחה רע, אלא אומרים אמת ושקר…

וכיוון שהיה בשלמות מצביו ותמימותן, והוא עם תכונותיו ומושכליו אשר בו נאמר מחמתן "ותחסרהו מעט מאלהים", לא היה לו כח שמתעסק במפורסמות כלל, ולא השיגן, עד שאפילו היותר מפורסמת לגנות, והיא גילוי הערוה, לא היה זה רע בעיניו, ולא הרגיש את גנותו. וכאשר חטא, ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים, כמו שנאמר "כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים", נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית, ולפיכך המרה את הצווי אשר מחמת שכלו נצטווה בו, ונקנית לו השגת המפורסמות, ושקע בהבחנת הטוב והרע, ואז ידע ערך מה שהפסיד ומה שנתערטל ממנו, ובאיזה מצב הוא נמצא. ולפיכך נאמר: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ולא אמר: יודעי שקר ואמת, או: משיגי שקר ואמת.[[21]](#footnote-21)

לטעמו של הרמב"ם הדבקות בשלמות פירושה נסיון לשחזר את המצב שלפני החטא; פירושה לחיות בעולם בהיר ומוחלט בו האמת ניצבת מול השקר, ובעצם מפריכה אותו מכל וכל. בעיני התמים בדעתו, הדבק במושכלות, השקר בטל ומבוטל. בלשונו הציורית של ר' נחמן בסיפוריו: מה קול החוכא הגדולה הזאת סמוך לבוקר? השיב לו: זהו חוכא שהיום שוחק מן הלילה, שהלילה שואלת את היום: מדוע כשאתה בא אין לי שם? ואזי היום שוחק ועושה חוכא גדולה, ואחר כך נעשה יום[[22]](#footnote-22).

נוכל להעמיק בהבנת החיים הנכונים שבגן עדן אם נפנה לראות כיצד מסביר הרמב"ם בראש ספרו את מצוות אהבת ה' ויראתו, תוך שהוא שם אותן שרש לכל ההתבוננות והפליאה שמאפיינות את המפגש השלם שבין האדם לה':

הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה ממנו… והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול… וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, וירא ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה, עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות… ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם[[23]](#footnote-23).

הנה הרמב"ם אינו מציע לאהוב את ה' או לירא ממנו מפני יחס מסויים שהאדם זכה לו. כלומר, לא מפני שה' הטיב לי אתעורר לאהבו, ולא מפני שהכביד ידו עלי אתעורר לירא ממנו, שהרי אלו תגובות סובייקטיביות שאינן לפי האמת. לפי האמת עלי לאהבו כשרע לי, כי במושגים מוחלטים כוונתו להטיב עמי ובאמת לא רע לי, ועלי לירא ממנו אף כשטוב לי, כי איני ראוי לטוב הזה, ואין כאן אלא כניסה של מלך רם ונישא לבקר בבקתתו של איש פשוט, כניסה שגורמת לרתיעה. את אהבת ה' ויראתו מייסד הרמב"ם על אמיתות יציבות ולא על יחס משתנה, ולדרכו האדם השלם אמור להתייחס לכל פעולת ה' כאל דבר שלם המעורר אהבה ויראה כאחד, ולהשתחרר מהתחושה הסובייקטיבית כלפי התוצאות האישיות לו. במלים אחרות: אהבת ויראת ה' של הרמב"ם מיוסדות על אמת ושקר, בעוד שאהבה ויראה המתעוררות כתנודות בנפש כתוצאה מדמיונותיה מה טוב ומה רע לה, אלו אהבה ויראה המיוסדות על מפורסמות הטוב והרע[[24]](#footnote-24).

לאור האמור נבין טוב יותר מדוע מייחס הרמב"ם רצינות כה רבה להתנהלות הטבע על פי חוקים קבועים, הללו ביציבותם הם ביטוי לאמת (כדברי הגמרא[[25]](#footnote-25) כי אמת יש לה רגליים, כלומר אותיותיה יציבות ועומדות כל אחת על שתי רגליים, לעומת אותיות השקר העומדות כל אחת על רגל אחת). וכיוון שהחתירה לדעת מה האמת, מה נכון אובייקטיבית, היא הדרך העולה בית א-ל, היא המזהה בסופו של דבר את האמת המוחלטת, ממנה נובעות כל האמיתות החלקיות והמוגבלות, אזי לא יתכן לבוא למסקנה כי מי שמכחיש את היציבות והרצינות של הבריאה ובוראה, כי מי שחומק מן האמת שביסוד הכל, ומדמה לו במקום זה כל מיני דמיונות בצלמו ובדמותו שלו בדבר מקורה וטבעה של המציאות, יימצאו לו מכוח זה ידיעות נכונות בדבר מהלך המציאות והעתיד הצפוי לה[[26]](#footnote-26).

האם פירוש הדבר שלשיטת הרמב"ם חוקי הטבע ואמיתת ה', אלו גם אלו תקפים באותה מידה? כלומר, עונים למושג אמת? הנה אם מדברים על הטבע הממשי עצמו, ודאי שאין ממשותו דומה לממשות ה'. אמת ה' היא האמת היחידה המוחלטת, כלומר שאינה כפופה למאומה ולא יתכן בה שינוי, כל השאר הוא פרי רצון ה', וברצונו אפשר גם שלא היה, או היה אחרת. אין רצון זה מחוייב ממאומה, ואינו נגזר הכרחי מאמיתת ה', עד שנוכל לראות את תוצאותיו כזהות עם מקורן, עם בעל הרצון (כלומר, האמת – הכרחית ומחוייבת היא מטבעה, וזו מעלתה, וכשבאים ואומרים כי ה' הוא מחוייב המציאות, וכל השאר לעומתו אפשרי המציאות, הרי בזה מציבים פער שאינו ניתן לדילוג בין הווית הבורא המוכרחת להווית ברואיו ה'רצויים'[[27]](#footnote-27)). וכה דבריו בהל' יסודי התורה[[28]](#footnote-28):

וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם.

אמנם זה באשר לטבע עצמו, אבל מה באשר לחוקיו, אשר לפחות מיוסדים על עקרונות המתבקשים מהיות השכל שכל (כדברי חכמי האומות כי המתמטיקה היא שפת הטבע)? כאן דעתו של הרמב"ם כי אכן ישנן אמיתות (ובראש ובראשונה 'חוק הסתירה' אשר איננו מאפשר לשני דברים סותרים לשכון כאחד[[29]](#footnote-29)) אשר אמיתיות הן כאמיתת הבורא. הללו כביכול חלק מאמיתתו הנצחית, ואי-אפשר לפיכך, ואף לא כבוד הוא, לשער את ה' כמשוחרר מהן, או כמחולל ומפוגג אותן ברצונו.

לנמנע טבע יציב יציבות איתנה שאינה מפעולת פועל, לא יתכן שינויו כלל. ולפיכך אין לתאר את ה' שיש לו יכולת עליהם [על הנמנעות], וזה דבר שלא יחלוק בו אדם מבעלי העיון כלל, ולא יסכל בזה אלא מי שאינו מבין את המושכלות[[30]](#footnote-30).

הנה עולה לנו כי לפי הרמב"ם העיסוק בחכמת הטבע הוא התחלת העיסוק בבורא (אשר הוא וחכמתו אחד)[[31]](#footnote-31), כדבריו בהל' יסודי התורה שצוטטו לעיל בענין אהבת ה' ויראתו[[32]](#footnote-32).

בכל זאת, גם הרמב"ם מודה שיש אמת למעלה מאמת, כשם שיש יצורים המשיגים את בוראם למעלה מיצורים אחרים[[33]](#footnote-33). יש אמיתות שהמוחלטות נשקפת בהן באופן קלוש, וכמעט שאין מורגשת חשיבותן, ויש אמיתות עמוקות יותר, אשר אלו החשופים בפניהן והחיים אותן, דבקים בבורא באופן עליון יותר[[34]](#footnote-34).

יוצא שדוקא האמיתות העמוקות הן אלו שנפלו יותר בחטא אדם הראשון, ומאז אין די יכולת לדבוק בהן כהכרח. מאז, מה שבמושגים מוחלטים הוא אמת שאין להפכה שום קיום, נתפס אצל האדם הנפול כאפשרות שעליו להתגבר על הפכה כדי לדבוק בה. בגלל שנפל האדם מדבקות בהכרת האמת, כביכול נהפכו שתי האפשרויות לשקולות, שתיהן נתפסות אצלו כצורות חיים, וההכרעה ביניהן תלויה במידה רבה ב'מה מתאים לו', באיזה סגנון של תדמית לבו חפץ, תוך התעלמות מאמת אובייקטיבית שכופפת הכל אליה (אם להשתמש בדוגמה שהובאה לעיל, כעת אהבת ה' יכולה להיות פרי החלטתו של האדם לפרש את הקורה לו כארוע שיצמח לו ממנו טוב).

על רקע זה תובן תפיסת ההשגחה של הרמב"ם. לדעתו המציאות בכללה מושגחת השגחה כללית, על פי חוקי הטבע (זו כביכול האמת היחידה שנותרה בעולם הרחב[[35]](#footnote-35)), ורק מי שמצליח לחרוג מן הטבע ולהזדהות יותר ויותר עם האמת האלקית, נעשה ממילא יותר ויותר מושגח על ידי אמת זו. הדבקות באמת האלקית מביאה לחיים של גמול, של תוצאות שליליות ממעשים רעים וכו', של התגלות ושל ידיעה את מה שלא היה גלוי קודם[[36]](#footnote-36). שהרי, ככל שאמיתת ה' נחשפת יותר בתודעה, ומופנמת יותר, כך נמצא המושגח מחובר יותר לאמת בבהירותה (כביכול מאפשר לה לזרום דרכו), לזאת האמת היודעת את הטוב כמהותה ועצמותה, ולא כסגנון חיים מועדף[[37]](#footnote-37).

והבן השקפתי עד סופה, כי איני סובר שהוא יתעלה נעלם ממנו דבר, או שאני מייחס לו אי-יכולת, אלא אני בדעה כי ההשגחה נספחת לשכל וחיובית [כלומר, מחוייבת] לו, כיון שההשגחה אינה אלא ממשכיל, ואשר הוא שכל שלם שלמות שאין שלמות אחריה, והרי כל מי שנצמד בו משהו מאותו השפע – כפי ערך מה שהגיע לו מן השכל [כך] יגיע לו מן ההשגחה. זוהי ההשקפה התואמת לדעתי את המושכל ולשונות התורה.[[38]](#footnote-38)

(לאור האמור בהמשך יובן מדוע גלשנו להרחיב אלו השלכות יש מתפיסת הרמב"ם את השלמות לענין תפיסתו את ההשגחה הפרטית.)

ההקדמות הללו יתנו בידנו כלי לדון בשיטת הרמב"ן בתמימות, ולהשוותה לשיטת הרמב"ם.

### בין הרמב"ם לרמב"ן – בין טבע לאנושיות

נראה כי לעומת המוחלטות שמשתקפת בטבע לפי הרמב"ם, הרמב"ן תופס את המציאות כנזילה הרבה יותר. אותה יחסיות שמייחס הרמב"ם לאדם שלאחר החטא, מייחס הרמב"ן במידה רבה למציאות בכללה. שום דבר אינו מוחלט, מקור המציאות הגשמית הוא בהוויות רוחניות ונפשיות, והללו, עם כל החוקיות שנטבעה בהן, ערוכות מראש באופן גמיש המאפשר (ואפילו מזמין) התערבות ושינוי[[39]](#footnote-39). כלומר, מושגי האמת והשקר אינם הכלים הנכונים להתייחס למציאות.

יש לומר כי גם המחלוקת של הרמב"ם עם רוב חכמי ישראל בדבר מרכזיותו של האדם בבריאה, ובדבר היותו תכליתה, קשורה לסוג ההתבוננות על טיבו של הטבע. הרמב"ם[[40]](#footnote-40) רואה את הטבע כמשקף בחוקיו את האמת היציבה, ועל רקע זה חופשו של האדם הוא רק חוק פרטי מסויים[[41]](#footnote-41), אולי אף יוצא מן הכלל[[42]](#footnote-42); אבל מי שרואה באדם – במצבו כפי שהוא, גוף בנפש עם המתח שביניהם – את המרכז סביבו ולשמו נברא הכל, מתאים לו לשער איך בכל הטבע יש גמישות אנושית, ואיך האדם יכול לתקשר עם הטבע הזה ולהשפיע עליו.

אפשר לדמות את חוקי הטבע לפי הלך רוחו של הרמב"ן לחוקי שפה. היות שתפקידם של חוקי השפה לבטא יחס אנושי ולתווך בין נפשות אנושיות, נשמרת בהם גמישות מסוימת, וגדושים הם ביוצאים מן הכלל. באמת, יאמר הרמב"ן, גם חוקי הטבע זהו תפקידם – לתווך בין הבורא המחפש את האדם ומראה לו פני אדם, ובין מבחר ברואיו.

לדוגמא: הרמב"ם יאמר שאכילה היא סדר קיום העולם, וטעמי האוכל הם האמצעי לגרום ליצורים לאכול על מנת להתקיים, אבל לכשעצמם כלל אינם חשובים. לפיכך אדרבה, ראוי לו לאדם השכלי, היודע שצריך לאכול ולהתקיים, להסיח דעתו מהם, לבל תפתה אותו החושניות העשירה והמגוונת להסיח דעת מעצם הקיום, אשר ביסודו הוא דבר מופשט ואחדותי. הרמב"ן לעומתו יאמר (או לפחות יכול לומר) כי לחווית הטעימה שעוברת על הנפש יש ערך עצמי, ואדרבה, בשבילו נוצרו סדרי הקיום באופן שהיצור זקוק לאכילה, שכן כעת זוכה היצור לחוות תלות, וזוכה לחוות עד כמה המקור שהוא תלוי בו הינו מטיב וערב[[43]](#footnote-43).

נוכח המוסבר כאן יעלה לנו ממילא שאהבת ה' ויראתו יכולות לפי הרמב"ן להתפרש אחרת מאשר לפי הרמב"ם, ואדרבה, נובעות הן מהיחס של ה' אל האדם, ואם על האדם לאהוב את ה' בכל מאודו – בכל מידה ומידה שמודד לו – אין פירוש הדבר שעליו להתעלות מעל מאורעותיו הפרטיים ולהתעלם מהם, אלא שעליו להתאמץ ולפרשם כעיסוק ה' בו לתקנו ולהטיבו באחריתו, ובפשטות – אוהבים את ה' כי אוהב אותנו, ויראים כי מיירא אותנו. יוצא שלעומת הרמב"ם, הקורא לפקוח את העיניים ולהמשך אל השלמות הניבטת מתוך הכללות, כאן האהבה והיראה מועצמות דוקא כאשר התיחסות ה' נתפסת כמיוחדת, כחריגה מההנהגה הרגילה הפועלת לפי חוקים משווים שאינם נוחתים להגיב על התנהגותו של האדם, כדברי הרמב"ן שיובאו לקמן על כך שישראל התיחדו בהנהגת הנסים הנסתרים[[44]](#footnote-44).

התיחסות 'אנושית' ונפשית כזאת למציאות, מבהירה את הסברם של חז"ל מדוע תועבה הוא הכישוף: "שמכחישים פמליא של מעלה". שכן, לדרך זו, ה' ניצב בראש היררכיה ומנהיג אותה, וכל זמן שמקבלים את מרותה של המציאות כביכול מאפשרים לרוח הנהגתו לחדור לתוך המערכת[[45]](#footnote-45) (כל שכן כשהולכים בתמימות, אשר אז מאפשרים למלך לחרוג מן הכללים ולחשוף את מצפוני לבו, כדרך "משפט המלך" אשר במהותו הינו "הוראת שעה" אשר באה לגבור על הכללים המוגבלים[[46]](#footnote-46)). מה שאין כן כאשר פונים לדרך הכישוף, ומנסים לעקוף את ראש הפמליא ורצונו על ידי ניצול 'פרצות בחוק' וכיוצא בזה. הפמליא נהפכת אז למין מערך ממשל דמוקרטי, על הסדר ואי-הסדר והאינטרסים שבתוכו, ממשל שמרוּקן מתחושה כי יעודו הוא לעמוד לשרותה של דמות עליונה (יושם לב כי התום הוא בפשטות הפך הציניות. גישת הכישוף לפי זה היא הציניות בהתגלמותה, מעין הציניות המצויה לרוב אצל פוליטיקאים; אמנם התום, בהתאם לדרכו של הרמב"ן – שתוסבר יותר לקמן – אינו רק אי-פקחות, כזאת אשר לא שמה לבה ליכולת להתייחס בציניות, אלא החלטה אקטיבית, כזאת שאף אינה מקבלת את המציאות כפשוטה, אלא מנסה לרומם אותה ולהגביר את התערבותו של ראש המערכת בתוך המערכת שתחתיו, על ידי מאמץ לראות אותה שלא כפשוטה).

לפי תפיסתו של הרמב"ן, ה' אינו רק מקור האמת המוסמך ביותר, כאשר הכישוף ניזון מאמיתות חלקיות ובלתי מהימנות באשר למה שצפוי לקרות, אלא תשומת הלב לה' היא תגלית כי יש כביכול ממד אחר, כי מפעיל את הטבע מקור רציני ויציב מן הטבע עצמו. בתרגום למושגיו של הרמב"ם תשומת הלב הזאת היא בעצם המעבר לעולם בו רק אמת של 100% נחשבת אמת, וכל השאר שקר. על כן יכול הרמב"ן להתבטא – לכאורה בניגוד לדבריו שבפרק הקודם – כי "במשנה תורה כל הפרשה במתנבאים לדעת העתידות בשקר"[[47]](#footnote-47). לעומת זה, העיסוק בניחוש ה'מסתפק במועט' גורם לשקוע בעולם הטוב והרע היחסיים, אלו שסובבים סביב האדם וכפופים לגחמותיו (לרמב"ן, כאמור, אין זה רק העולם האנושי-פסיכולוגי, אלא כל המציאות הטבעית נזילה, וקרובה לעולם האנושי שרקם האדם לעצמו לאחר החטא). יוצא, לדרכו של הרמב"ן, כי מה שמבחינת התוצאה יכול להתקבל כהבדל 'דק', בין אחוזי ניבוי גבוהים לבין הצלחה של 100%, מעיד על מקור מידע שונה מהותית – על כך שכאן המידע נובע מהמקור הבורא את כל העולמות, מן הרציני והמוחלט היחיד ש"לא אדם הוא להנחם"[[48]](#footnote-48).

לכן הרמב"ן, אשר מתיר לגויים להתפעל מניחוש, ואוסר זאת על ישראל רק בעקבות כך שיש להם מידע מוסמך ומדוייק יותר, מבין את התמימות כהתקדשות להיות רציני. ההיתממות היא תהליך – כדברי ה' לאברהם: "והיה תמים" – תהליך של העצמת הרצינות, של מאבק האדם לחרוג מעולמו ומקומו הטבעי. לעומת זאת, המעבר משקר לאמת שהציג הרמב"ם בתור הקיום של "תמים תהיה", זהו מעבר שבמהותו עוקר באחת מצד לצד, באשר הצד השני מפריך את קיומו של הצד הראשון[[49]](#footnote-49).

אכן, התביעה לתמימות, בעצם אינה 'רק' קריאה לשאת את הראש ולפנות אל המקור האמיתי, אלא יש לה השלכה גם במישור התוצאות שבפועל, ולא רק מבחינת מידת היכולת לנבא אותן, אלא גם מבחינת ההתרחשות עצמה.

כה דברי הרמב"ן בפירושו לשם א-ל ש-די, המוזכר בדברי ה' לאברהם: "אני אל שדי, התהלך לפני והיה תמים":

ורבי אברהם פירשו בשם הנגיד ז"ל מגזרת שודד, כלומר מנצח ומשודד מערכות השמים. וזהו הנכון, כי היא מדת הגבורה מנהגת העולם שיאמרו בה החכמים[[50]](#footnote-50) "מדת הדין של מטה".

וטעם להזכיר עתה זה השם, כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים, להציל ממות נפשם, ולחיותם ברעב, ולפדותם במלחמה מיד חרב, ככל הנסים הנעשים לאברהם ולאבות, וככל הבאים בתורה בפרשת אם בחקותי ובפרשת והיה כי תבא בברכות ובקללות שכולם נסים הם, כי אין מן הטבע שיבואו הגשמים בעתם בעבדנו האלהים, ולא שיהיו השמים כברזל כאשר נזרע בשנה השביעית, וכן כל היעודים שבתורה, אבל כולם נסים ובכולם תתנצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שנוי ממנהגו של עולם כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות ובקריעת הים והמן והבאר וזולתם, שהם מופתים משנים הטבע בפירסום, והם שיעשו בשם המיוחד אשר הגיד לו [שם הוי'].

ולכן אמר עתה לאברהם אבינו כי הוא התקיף המנצח שיגבר על מזלו ויוליד, ויהיה ברית בינו ובין זרעו לעולם, שיהיה חלק ה' עמו, וברצונו ינהיגם, לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל.[[51]](#footnote-51)

יוצא מדבריו שהיכולת להתייחס אל המקור האמיתי, היא המאפשרת (והתובעת) לחרוג מהתנהגות שמתאימה עצמה לכללי העולם הזה (דע שאני א-ל ש-די, ולפיכך התהלך לפני והיה תמים), ועתיד לפיכך הבורא להתערב בבריאתו ולהסיט אותה ממסלולה, כתגובה להתנהגותם של אלו שיש ציפיה מהם שלא ייראו בבריאה ובטבעה את חזות הכל:

וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרם עוון שיחלו, לא ידרשו ברופאים, רק בנביאים…; אבל הדורש ה' בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'…; והוא מאמרם: "שאין דרכם של בני אדם ברפואות, אלא שנהגו"– אלו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש וחטאו, ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות וה' הניחם למקרי הטבעים. וזו היא כוונתם באומרם: "'ורפא ירפא' – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות", לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיוון שחלה החולה ובא להתרפאות, כי נהג ברפואות והוא לא מעדת ה' שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפאותו, לא מפני חשש שמא ימות בידו – אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא – ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו.[[52]](#footnote-52)

לכאורה, בפועל גם הרמב"ם יודה לדברי הרמב"ן כי התמימות מניבה תוצאות חדשות, מטעמו שלו. כלומר, לדעתו מי שמתנהג כפי הדרכתו האמתית של ה' דבק עוד יותר באמת המכוונת את הבריאה, ועולה מלהיות מושגח באופן כללי אל השגחה פרטית, אלא שלדעתו של הרמב"ם אין זו חריגה מהטבע, ושידוד מערכותיו, אלא הקצנה של הטבע, הופעת הטבע במיטבו.

למרות זאת מצאנו בפירוש כי בענין הרופאים הרמב"ם חלק בחריפות על ההסתייגות מרפואה בדרכי הטבע[[53]](#footnote-53), ולא חילק כלל בין צדיק למי שאינו צדיק, בין איש רגיל למי שראוי להשגחה מיוחדת. אין זאת אלא שהרמב"ם סובר לדרכו שעצם הפניית העורף לשמירת הבריאות הוא חטא של השתמטות מהאמת הגנוזה בטבע, כפי שכלל את פרטי שמירת הבריאות בתוך ספר ההלכה שלו (בהלכות דעות), ואם כן לא תיתכן מעלה בסרוב לפנות לרופא. אלא שלדרכו, גם במקום שיד הרופא קצרה, עדיין יתכן שהחולה יבריא מכח היותו מחובר לטבע עליון יותר[[54]](#footnote-54).

עלה לנו כי בסוגייה הספציפית של הפנייה לרופאים, בפועל חולק הרמב"ם על הרמב"ן מכל וכל[[55]](#footnote-55). אבל היה מתבקש לומר כי המחלוקת ביניהם מבחינת הציפיה להשגחה מיוחדת אינה מסתיימת בענין הרפואה, אשר הרמב"ם חושב את הזנחתה לחטא, בעוד הרמב"ן רואה בהזנחה זאת נטישת המוגבל כדי לתת הזדמנות למוחלט להופיע, אלא אמורה להיות נפקא מינה חשובה ביניהם לגבי זה שאינו מתעלה בפועל אל התמימות: לטעמו של הרמב"ם החוטא נופל אל חוסר השגחה פרטית, אל מקרי העולם, וכיון שבמושגי העולם הזה קטון יעקב ודל, מן הסתם יישחק שם. אבל לרמב"ן יש השגחה פרטית מיוחדת להעניש את ישראל, השגחה 'נסית', שגוברת על הטבע המתנהל לפי דרכו. כלומר, לרמב"ן השייכות לתמימות היא סגולית, היא היכולת לשים לב לפניה וחדירה של הגבוה מכל גבוה, ואינה מותנית בהכרח בדרך החיים של האדם, ובמידה שנענה לפניה אליו (אם כי גם לדרכו יתכן שהיהודי יפול למערכת מקרי הטבע בתור עונש)[[56]](#footnote-56). אמנם בפועל מוצאים אנו את הרמב"ם באגרת תחית המתים מתנבא כמעט בסגנון אחד עם הרמב"ן:

… ומפני זה אמרו: "אין מזל לישראל", רצונם לומר, שתיקונם והפסדם אינו לסיבה טבעית ולא על מנהג המציאות, אלא נתלה בעבודה ובמרי, וזה אות יותר גדול מכל אות. וכבר בארנו (נ"א: בארו) שזה בדין ציבור ובדין יחיד… וזה הענין בעצמו הוא המכוון גם כן באמרו בייחוד האומה: "אשר חלק הוי' אלהיך אותם לכל העמים וכו', ואתכם לקח הוי'"[[57]](#footnote-57), רצוני לומר, שעניניהם אינם נוהגים מנהג עניני שאר האומות, אבל ייחדם בזה המופת הגדול שיהיו פעולותיהם תמיד נקשרות בתיקון עניניהם או בהפסדם.

… דע, שהמופת בענינים הנמנעים בטבע – לא יתאחר ולא יארך, ולא ישאר על ענינו…, אמנם המופת שבענינים האפשריים, הנה כל אשר יארך ויתמיד – יותר ראוי להיותו מופת. ומפני זה נאמין התמדת הברכות עם העבודה והקללות עם המרי לעולם בזאת האומה.

הרי לנו שהרמב"ם, עם כל דבקותו באמת הטבע, 'נפתח' כאן למופתים, גם כאשר הללו נעשים למי שמזניח את ההתעלות מן הטבע. אמנם, יושם לב שגם הנהגה מופתית זו לובשת צביון של קביעות וחוק, אלא שהחוקים הם אחרים. יש לומר, אם איננו רוצים לראות את דברי הרמב"ם הללו כחורגים מכלל משנתו הסדורה, כי מי שדבק בשפע האלקי, אבל לא בשלמות, יורד השפע הזה לנקום בו ולהחזירו למסלולו (ובאופן יותר עמוק: מה שנתפס ביחס לגוי כהישמטות שלו מתשומת לב ומהתקשרות לשכל ולאמת שבשרש הכל, וכנפילה אל עולם בו הנו פרט אקראי וזניח, נתפס ביחס לישראל כמרי שלו וכמרידה מכוונת ומתייחסת, כהפניית עורף ויציאה ולא כנפילה). כיוון שאין לנו פה עסק במי ששייך לרמת קיום נמוכה יותר, אזי הלה לא יסכון להשתלב בתוך העולם האקראי שהאמת אינה פוקדת אותו. כניסתו לעולם כזה היא היא עונשו, ועונשו הוא הוא המופת למעלתו (שכן יצורים פחות עדינים משתלבים יפה בתוך מעגלי מלחמת הקיום)[[58]](#footnote-58).

נראה, אם כן, לומר, כי למרות שכמעט אין נפקא מינה בין הרמב"ן לרמב"ם (אולי תהיה המחלוקת בגוי עושה תועבות, אשר לפי הרמב"ם יפול לידי המקרה וחוקי הטבע הסטטיסטיים, המתעלמים מן הפרט; ואילו לפי הרמב"ן עשוי לעורר נקמתו של ה' בבואו להכחיש פמליא של מעלה, כי כשם שיודע ה' את הצדיקים, אפשר שיידע את הרשעים; אם כי אינני יודע אם סברה כזאת – או הפכה – התפרשה בשיטתו), יש ביניהם הבדל בהבנת אותה השגחה מיוחדת לישראל: לרמב"ם זוהי עליה לממד אחר של מערכת חוקים, בעצם לממד פנימי יותר, בו נחשפות האמיתות שהונחו כבר במעמקי הקומה הראשונה, ביסודות המדרגה הטבעית[[59]](#footnote-59); בעוד שלרמב"ן זוהי הסתייגות מהאשליה שמשודרת מן המערכת הטבעית, האשליה כאילו יש בה ממש, וכאילו אין היא כפופה לחלוטין לא-ל המסתתר ולרצונו המתחדש, זוהי בעצם קריאת תיגר על האשליה.

אבל יושם לב שלפי הרמב"ן אין מדובר רק בהתעלות, בפריצה מתוך העולם היחסי (בחינת טוב ורע שלאחר החטא) אל העולם המוחלט (בחינת אמת ושקר שלפני החטא). התעלות לכשעצמה אולי אפילו היתה נשארת בגדר של מידת חסידות. כאן מדובר בהתחרות: ה' כאילו מתחרה במכשפים (כהתחרות אהרן עם חרטומי מצרים), ה' מתלבש כאן וחודר לתוך עולמו היחסי של האדם, זה שחפץ לדעת עתידות ומחפש מקורות מידע, והאדם נקרא לשים לב להתחרות הזו, ולתת לה' את נזר הנצחון. אמנם, כאמור לעיל, נצחונו של ה' אינו סתם הבחנה כי לו היתרון, ההתלבשות אינה מתדרדרת להיות בחינת "ישחקו הנערים לפנינו". האדם נקרא להבחין – דוקא על רקע היכולת למפגש עם כוחות מסתוריים ומופלאים מכבשונה של הבריאה – שכאן מקור המידע שונה מהותית, שכאן המידע בא ממקור הבריאה, מהבורא שברא אותה כרצונו החופשי, וברצונו מסטה אותה מהמסלול שהתווה לה. כיון שיש כאן משהו שונה מהותית, כלומר הבורא בעצמו, ממילא אי אפשר להמשיך להתייחס לשתי האפשרויות מעמדה נינוחה בה האני האנושי הוא העיקר, השומר לעצמו זכות לאמץ כל פעם מישהו אחר לפי הצורך. טוב ורע יחסיים מותירים את האדם במרכז, מתנשא מעליהם, ואילו ה' בתור מתחרה תובע נצחון אבסולוטי, כזה שמגייס את האדם אליו ומכניע אותו תחתיו.

לשיטת הרמב"ם סמי מכאן כל מושג של התחרות, האמת אינה מתחרה בשקר כשם שהאור אינו מתחרה בחושך אלא מפריך אותו מכל וכל, אבל לשיטת הרמב"ן עיקר הדבקות מתבטאת ביכולת האדם להבחין דוקא בתוך עולמו האנושי, העולם המתפעל מיכולת הניבוי, שיש כאן 'איכות' אחרת מהותית, ולהעדיף אותה. הרי זה כמו היכולת להעדיף טוב על רע בתוך העולם שאחר החטא, למרות שבמבט שטחי נדמה שאלו שתי צורות קיום אפשריות בעולם הזה. במקום להחליט בין אמת לשקר, נתבע התמים להחליט בין רציני ללא רציני, כביכול להסב עיניו מהטפל ולהתייחס לעיקר (שכן, כאמור, אין הרמב"ן תופס את התמימות כניתוץ העולם האנושי היחסי, והשמתו ללעג, אלא כמאמץ לחתור מתוך מצע של סתמיות, ולזהות דוקאיות, עדיפות מהותית). כביכול, גם לפי קני המידה של עולמך, בידך להתעורר ולראות כי הינך נתבע להתקדשות, להתמסרות אל מי שמעבר לעולם זה.

התמסרות זו היא בחינת התמסרות כדרך בני-זוג הכורתים ברית, לעומת גישת הרמב"ם, אשר בתביעתה לאמת תובעת היא שינוי זהות והתמזגות עם האמת יותר ויותר[[60]](#footnote-60). ברית באה להבטיח נאמנות גם בשעה שהרצון הפשוט והטבעי יכוון את בן הזוג להתכנס בתוך עצמו ולהתעלם. זהותו הפשוטה של בן-זוג היא עדיין עולמו הפרטי הסוגר אותו בתוכו (כפי שבחלומות פעמים רבות שאין האדם זוכר כי הוא נשוי), ורק כל אימת שנקרא או מתעורר לפנות אל בן-זוגו חושף הוא בתוכו ממד אחר, ממד אשר עם כל חמקמקותו הוא הוא ההתנוצצות של הנסתר שבנפש, של נקודתה האמתית.

טרם צאתנו מבירור הרמב"ן[[61]](#footnote-61) נשתדל להתייחס לקושיא מתבקשת על שיטתו. והשאלה היא: שהרי כעת "אין איתנו נביא ולא יודע עד מה", ומעלה זו שדיבר עליה הרמב"ן מה יש לנו ממנה? הרי לכאורה לשיטתו במצב של הסתלקות נבואה, אדרבה, לפי מבחן התורה יד הקליפות על העליונה, ומי שרוצה בזמן הזה לפגוש משהו שמעבר ליחסי, עומד לפני שער נעול? על זה יש לומר שני דברים:

א. מי ששייך למעלה העליונה אל לו לרדת לפחותה רק מפני העיכוב במימוש מעלתו (כשם שלא יבוא בן המעלה להתחתן עם אשה פחותה למרות שלא מצא עדיין שידוך הראוי לו[[62]](#footnote-62)). כאשר למרות הסתלקות הנבואה ממשיכים שלא לפנות לניחושים בזה מגדירים את ההסתלקות כמצב זמני, ואותנו כשייכים מהותית למעלה שכבר התנסנו בה, ושצפויה לשוב ביתר שאת: "ונִבאו בניכם ובנֹתיכם, זקניכם חלֹמות יחלֹמון, בחוריכם חזיונות יראו"[[63]](#footnote-63). דברים דומים ברוח זו אומר הרמב"ן בהסבירו את האיסור לנסות את ה':

כי אחרי שנתאמת אצלם באותות ובמופתים כי משה נביא ה', ודבר ה' בפיהו אמת, אין ראוי לעשות עוד שום דבר לנסיון… והנה הבטיח כי סוף הכבוד לבוא…[[64]](#footnote-64)

ב. תארנו כי לפי תפיסת הרמב"ן המצוה להיות תמים היא המצוה להכריע בתחרות ולזכות את ה' בנצחון, יוצא שהמציאות מונהגת מהותית באיזון מדומה בין היכולת לה זוכים כתוצאה מדביקות בקדושה, לבין היכולת הנרכשת כתוצאה מ'דבקות' בעולם הזה, והתעלמות ממקורו, ורק התעקשות להעדיף את מה שרציני יותר גורמת להבחין בין זהב אמיתי לחיקויו. יש לומר שגם בתקופות של חשיכה האיזון נשמר, וכשבישראל אין נבואה, גם אצל העמים כח הכישוף נחלש[[65]](#footnote-65), ואף כי כוחות מיסטיים ממשיכים לחלחל ולהתרוצץ בין הגויים, הנה לעומת זה גם אצל ישראל קדושים נותר לנו שריד מן הנבואה, ולא אלמן ישראל. הן כה כתב הרמב"ן בחידושיו לש"ס[[66]](#footnote-66):

אף על פי שניטלה נבואת הנביאים הוא המראה והחזון, נבואת החכמים – שהיא בדרך החכמה – לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם.

### שיטת רש"י

לאחר שפירשנו שיטות הרמב"ם והרמב"ן למיטב הבנתנו, נבא כעת לראות מה אומר רש"י. רש"י לכאורה לא נכנס לכל הסבך הזה, אבל דומה שדוקא דבריו הפשוטים והתמימים הם המכוּונים ביותר לפשוטו של מקרא:

תמים תהיה עם הוי' אלהיך – התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו[[67]](#footnote-67).

המילה תמים הופיעה עד כה פעמים רבות בתורה, בדרך כלל בקשר לחובה שהקרבן יהיה נקי מכל מום, אבל פעמים אחדות גם בקשר לשלמות של צדקות. ברוב הפעמים הללו שתק רש"י ולא פירש מאומה, ורק כאן התעורר לפרש (וראה לקמן שאין זה לגמרי מדויק). כנראה שעד כה הסכים לתרגום אונקלוס כי תמים פירושו שלם, אבל כאן התפרשה לו התמימות אחרת. התמים שכאן דומה יותר לאטום, הרי הוא כמין יחידה סגורה בפני עצמה, כמי שסוגר עצמו ומתאפק מלהיפתח ולדעת את נבכי המציאות ועקלקלותיה. הרי הוא דומה ליעקב האיש התם, עליו פירש רש"י[[68]](#footnote-68):

תם – אינו בקי בכל אלה ["לצוד ולרמות את אביו בפיו", "ולהיות כאדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות"], כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי תם.

להתהלך עם מישהו בתמימות היינו להתהלך איתו באמון, בלא לחשוד שעלול לעולל לו רע, ובלא נסיון לקדם את פני הרעה. לפיכך אין טעם לחקור את העתיד, שהרי אין צורך להיערך ולהתגונן.

יתרה מזאת, כאשר מתהלכים עם **ה**בורא בתמימות, לא רק סומכים עליו כי נאמן הוא[[69]](#footnote-69), וכי הכל לטובה, אלא גם אומרים שהתקשורת אתו היא הטוב האמיתי, וחשובה היא מכל הישגי העולם הזה בפני עצמם. זוהי נכונות להפוך ולרתום כל דבר מחפצי העולם הזה להיות אמצעי תקשורת להבעת יחסו של ה' לאדם, הבעה שעניינה כמובן לעסוק בתיקון האדם, ולאו דוקא בפינוקו.

אם נבוא לאור גישה זו לבדוק מה עמדתו של רש"י בויכוח שבין הרמב"ם לרמב"ן תתברר לנו עמדה חדשה ושונה משניהם: כזכור לנו, לשיטת הרמב"ם כל חקר העתיד בדרך הכישוף הרי הוא שקר, ולרמב"ן הריהו אמת יחסית ומוגבלת, ומסיחה את הדעת מלהתייחס למי שהעתיד בידו ולפיכך רק הוא יודעו באמת. אמנם לשיטת רש"י תיתכנה אפשרויות אחדות, אפילו הפוכות זו מזו, וכולן משקפות עמדת מוצא אחרת משל הרמב"ם והרמב"ן.

אפשר לומר כי יתכן שבדרך הכישוף אפשר להגיע לודאות גמורה, ל‑100% אמת, ובכל זאת התמים לא ישית לבו לזאת.

אין פירוש הדבר לדרך זו שפני הדברים בהכרח הם כדברי המנחשים, אבל כל כך זרה לנו המיומנות הזאת בעולם הזה לכשעצמו, עד שיש לנו כח להתעלם מן המנחשים אף אם תמיד הצליחו. לדרך זו מוטב לוותר על התמצאות ומבינות בעולם מכל סוג שהוא (לרבות אלו שהרמב"ם אהב), וכל שכן על "חריפות לרמות"[[70]](#footnote-70), עם התועלת הכרוכה בה למי שרוצה להתמצא בתוך החברה האנושית הפתלתלה. רק כך ניתן להשאיר את הלב פתוח לחוש שה' – אשר הנהגתו היא בצדק ובמשפט, בחסד וברחמים – הוא זה שמנהיג את הכל ואותך בפרט (מעין שירו של ר' לוי יצחק מברדיטשוב: "אם טוב זה אתה, ואם רע זה אתה, ואם אתה – אז זה תמיד טוב").

שיטת רש"י לפיכך הפוכה לגמרי מן הרמב"ם, אם לפי הרמב"ם האמת היא השער לה', וה' הוא אמת האמיתות, הרי לרש"י, האמת במובנה הטבעי, במובן היותה יודעת את מציאות העולם, מרחיקה מן ה', וגורמת לאדם לפנות לטפל ולהשכיח ממנו את העיקר.

ועוד, חוץ מזה שעצם ההתפעלות ממומחיות במציאות מרחיק את הנפש מלהתרכז במה שבאמת צריך לעורר התפעלות, הרי הפניית תשומת הלב לניחוש ולכשרונות ניבוי מניחה איזושהי סבתיות מסתורית (אשר ניתן עם 'קצת חוצפה' להציץ ולגלות אותה) ומותירה את ה' כסיבה ראשונה, ולא כמי שמפעיל הכל כל הזמן בתשומת לב ובתגובה להתנהגות אנושית. כדי להמשיך ולהאמין שכל מה שקורה על פי אי-אלו כללים, קורה כך גם מסיבות עמוקות ואחרות, צריך להתרוצץ בין הפכים, להעביר את תשומת הלב ממוקד למוקד, ומצב מפוצל כזה הוא ממש הפך התמימות והשלמות הפנימית.

אפשר לומר שכיון שהרמב"ם זיהה את ה' עם האמת במובנה המוחלט, אזי לשיטתו כבר האמת המדעית היא התחלת ההתקרבות לה', אבל מי שמנשא את ה' מעל למושגי האמת והידיעה, ואינו מזהה אותו כמין חכמה עליונה (כלשון המהר"ל[[71]](#footnote-71): "אינו נקרא 'השכל ברוך הוא', אלא 'הקדוש ברוך הוא'"[[72]](#footnote-72)), הוא יאמר שאמת ללא יחס לאלוקי הרי היא ככל נברא אחר, נבראה ברצונו מאין, ותבטל ברצונו, ולפיכך ההתעניינות בה לכודה בתוך המחסום הגדול המונע מלהציץ למה ולשם מה הכל נברא, ומה ידוע על הבורא (ראה רש"י הראשון על התורה שחכמת התורה פותחת בענין התכלית, "בשביל ישראל שנקראו ראשית" וכו', ועוד נשוב אליו).

(בספה"ק מבואר שיש לנפש שני "מקיפים", השראות שאינן נקלטות בפנימיותה. מן המקיף הקרוב – החיה – באה המחוייבות הלא-רציונאלית, המתעלה משיקולי כדאיות, לאמת. אמנם המקיף הרחוק – ה"יחידה ליחדך" – מתנשא ומתרחק מן האמת אל האמונה במשהו שכלל אינו לפי מידת האדם.)

ועוד, לא רק שהסיבתיות הטבעית מסתירה את הסיבות האמיתיות, העליונות, אלא שהתמים באמת אף אינו רוצה לחדור לסיבתיות עמוקה יותר, אלא מעדיף "לצפות לו" ולהיות מופתע. שכן, התמים מבין שעצת ה' העמוקה להטיבו באחריתו היא מהותית למעלה מהשגתו. הוא בחינת חבוש שאינו יכול להתיר עצמו מבית האסורים, ואם רצונו להחלץ, וכל שכן אם רצונו להגיע אל יעד שמעבר לאופק ראייתו, עליו למסור עצמו למי שיכול להפתיע אותו, הן מפני שההפתעה היא חלק מהטיפול והניעור, והן מפני שאין לו כרגע השגה מה בכלל טוב לו ומה ואיך מוביל לטוב הזה (משל למי שמוסר עצמו לפסיכולוג, אין הלה מסביר לו מה יקרה בכל שלב, ואם יסביר בעיקר יבלבל וילחיץ).

אכן, יתכן ששיטתו של רש"י קיצונית יותר מכפי שהצגנו אותה. יתכן שרש"י קורא להסיח דעת מידיעת העתיד לא רק מפני שאינה חשובה ועושה מטפל עיקר (מעין שירו של ר' לוי יצחק מברדיטשוב דלעיל), אלא מפני שכלל אינה נכונה. כלומר, רש"י אולי חולק על הרמב"ם והרמב"ן מכל וכל, ורואה בכל סוג של עתידנות (הן אסטרולוגית והן מדעית[[73]](#footnote-73)) אשליה.

אפשרות כזאת מתבקשת בפרט אם מסבירים כי התמימות אינה רק התבוננות עמוקה יותר ורגישות לכך שכל פעולת ה' והנהגתו הן פניה אל האדם והכוונתו לדרך אמת – שעל כן מוטב לו לאדם שלא יתחכם לנחש מה יקרה בסוף בפועל, ועל ידי כך יפסיד את ההקשבה ואת ההתעוררות הנולדות מההווה ומהזיקה אל מי שהעתיד בידיו – אלא התמימות תופסת את ה' כמגיב, כמתאים את הנהגתו לבחירה החפשית המתחדשת של האדם. ההנהגה לפי זה אינה רק אמירה, אלא שיחה. היומרה לדעת את העתיד תופסת אותו כמוגבל, כמרוקן מיכולת לבטא את תגובות ה' והשגחתו. האמת אינה כזאת, העתיד אינו רק תלוי בסיבות, ואינו כבול לגמרי לכל מיני כללים שמפעילים את האדם ונכפים עליו מבחוץ, אלא הינו ביטוי למערכת יחסים שבין האדם המושגח לה'. הרי התמים מלא אמון כי הינו בידים טובות, וכי ה' מתייחס אל האדם בדקדקנות על מנת להיטיבו באחריתו, אם כך, ודאי מגיב הוא על בחירתו החפשית. תגובות שכאלו – כך אפשר לטעון, אם אין בוחרים להחזיק ראש בהפכי הידיעה והבחירה (ואפשר להוסיף – בניגוד לרמב"ם – הפכי הקביעה והבחירה) – ודאי אינן אמורות אפילו להשתקף בהתנהגות הכוכבים הקבועה, או בכללים אחרים המתיחסים לכל מיני תופעות בלתי בחיריות[[74]](#footnote-74). כאמור לעיל, החזקת ראש אנושית מתמדת בכך שלמרות החופש ה' כבר קבע הכל, היא הפך התמימות, ומפריעה לאמון כי ה' נענה לנו. רש"י יטען כי הטבע הרמב"מי אינו קומה ראשונה של האמת, אלא מחסום ומכשלה לה, ולפיכך אין לו קיום. התמים בוטח כי ה' לא גזר על עצמו לפעול לפי כללים, וכביכול 'נאלץ' בעקבות זה לוותר על מענה הולם למצבו וצרכיו היחודיים של היחיד.

השכלות שכאלו – המתמחות במערכת הכללים לפיה נאלץ הכל לפעול – באות מתוך הנחה שמקור היש הוא כמין שכל. ראייתו של השכל הינה ראייה מאלצת, והבנה שאי אפשר לרצות הכל, מפני שמה שטוב לענין זה סותר את מה שטוב לעניין אחר, ומה שטוב להנהגה היציבה סותר למשל את מה שטוב ליחיד המשתנה ללא הרף מרצונו החופשי, ועצם השכל הריהו כפירה בסתירות. בא התמים, ומחד גיסא מתנגד לנקודת המוצא של כל הקושיות הללו, להנחה שהשלמות זהה עם שכל, ומתרומם לוודאות שאצל ה' הכל טוב ולכתחילה, אולם מאידך גיסא, כיוון שאת עצמו תופס הוא כמוגבל, הריהו יודע שבתוך אישיותו אל לו לחיות בסתירות, אלא להתמקד בחופשו של ה' להיענות לאדם.

לעיל הוסבר שלפי הרמב"ם אהבת ה' ויראתו הן תוצאה מהתבוננות על המציאות, ואילו לפי הרמב"ן הן נולדות כתוצאה מיחסו המיוחד של ה' אל האדם. לדרכו של רש"י נוכל להקצין את הרמב"ן, לא יחס חריג של ה' מוליד את האהבה והיראה, אלא הכל, כל מה שקורה, הינו התיחסות של ה', ושום מאורע אינו חף ממנה. התמים רואה לפניו מציאות תמימה ושלמה שכולה התיחסות מיוחדת, ושכולה מעוררת על כל צעד ושעל אהבה ויראה (ודוק, כי לענין זה שהתמים מוצף בשלמות, רש"י נפגש עם הרמב"ם).

על כן נוכל לומר כי רש"י תופס אחרת מן הרמב"ן את התודעה הקיומית של האדם כאדם, אף כי גם הוא רואה בהנהגת ה' את האדם ביטוי ליחס שהוא מעין יחסי אנוש, בחינת "כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם"[[75]](#footnote-75). לעיל אמרנו כי לפי הרמב"ן ה' 'מתחרה' במכשפים, ומעורר אצל האדם רצון לבחור בו ולהעדיף אותו. התיחסות כזאת אל האדם מכבדת את האוטונומיה שלו, ורוצה שדוקא מתוך עמדה עצמאית יחליט לפנות אל ה'. לפי הראיה הזאת, האדם שעוד לא בחר במלוא הרצינות, אם רק לא סטה לבחירה שקרית, ניצב על קרקע יציבה של נורמליות, של פניה לרופאים והתמצאות בטבע, ובעצם בכל רגע נקרא הוא לעלות מזה ולהתייחס, להתנער מסתמיותו ולהתקשר. הריהו כרווק אשר יודע כי מצבו הוא אמנם מצב ביניים, אבל ככזה מתקבל הוא על דעתו. האדם התמים שמציג רש"י אינו כזה. הלה כביכול אינו חפץ להתבגר ולעמוד ברשות עצמו, אלא בוחר הוא כל רגע להמשיך להסמך על שולחן אביו, ומערכת יחסי האנוש שלו עם ה' אינה כבן זוג אלא כמי שרוצה להיות חלק מבית אבא או לחזור אליו. התום של רש"י הוא תום כפשוטו, תום ילדותי, מלא אמון בבלתי נודע, ואפילו מעדיף שלא לדעת, לעומת הרמב"ן שתומו הוא תום של החלטה.

אמנם, המעיין יראה כי במובן עמוק יותר דוקא התום של רש"י זוקק הרבה יותר התגייסות, ומטיל על האדם הרבה יותר אחריות ועצמאות. זאת לפי שלרש"י לא מדובר בדיוק ביחסי אנוש, שכן, אל האבא מתייחס הילד כאל מופלא, ואילו מבן הזוג מצפה הוא שיסביר עצמו וישכנע. בעוד הרמב"ן מצפה להתיחסויות ברורות הניתנות להשוואה ולהעדפה, בוחר רש"י בהתיחסויות שעל האדם לפרש כי מידי ה' באו לו. כאן האדם נהיה הרבה יותר פעיל, והתמימות נקנית אז בקנין יותר פנימי.

אכן, עיון נוסף ברש"י יכול להוליד הבנה נוספת, שהיא כעין ממוצע בין שתי ההנחות הקודמות (זו הסוברת שמשפט הכוכבים יכול להיות אמת, אלא שמניעיה שׂגבו מהם, וזו הסוברת שכל עתידנות היא שקר, והכל תלוי בבחירה החפשית של האדם). לפי הבנה זו, גישת התמים אינה עמדת תצפית מיוחדת על המציאות. התמים לא רק שסומך על כך שהכל בהשגחה פרטית ויודע את מה שנסתר מעיני המתחכם, אלא עצם התמימות היא המזמינה השגחה פרטית מכוֵנת. מפני שהתם מצפה לו, כל הנהגתו אתו היא תגובה לציפיה הזו. פירוש הדבר שאם לא תהיה תמים ותפנה למנחשים אכן יצדקו (או אפשר שיצדקו, וכמו כן אם תתאים עצמך לסטטיסטיקה מדעית, סביר שהדברים יקרו לפי ציפיותיך), אבל אם לא תפנה אליהם, מפני זה גופא החיזוי שלהם יתבדה[[76]](#footnote-76). יכולתך להתעלם מהם, ולהבין שהכל מה', היא ההופכת את המציאות, שעד כה היתה כפופה במידה מסוימת לחוקים כלליים, להיות זירה להיענות ה' לצפייתך. לפי הבנה זו ברש"י, המכשפים המכחישים פמליא של מעלה, היינו שמכחישים ומרזים אותה, ונותנים בו תשות כח כביכול. כשאין פונים אל ה' ופונים אל אחרים, כביכול תש כוחו מלפנות אל המפנים לו את גבם.

יוצא שאם לפי הרמב"ן התמימות מעלה מעולם יחסי ונזיל לעולם מוחלט ויציב, לעולם האמת הרמבמ"י (אלא שאמת זו אינה קשורה ליציבותם של חוקי הטבע כי אם למוחלטותו של הטוב), הרי שלפי רש"י יותר מתאים לנסח שההפך הוא הנכון: כל זמן שאינך תמים, מוטל אתה תחת שלטון החוק והיציבות, אבל התמימות מעלה אל עולם בו מתגלה עד כמה חפצו הפנימי של ה' הוא בדינמיקה של 'יחסי אנוש' חפשיים וגמישים, עם אלו ששומטים עצמם מהיציבות שמעניק הטבע, לטובת ציפיה מתמדת לבלתי צפוי[[77]](#footnote-77).

מה יאמרו הרמב"ם והרמב"ן על עצם ההנחה שהתמימות מניבה בפועל תוצאות אחרות? הנה מילתו של הרמב"ן כבר אמורה שישראל למעלתם זוכים להנהגה מיוחדת, לנסים נסתרים החורגים מההנהגה אותה יודעים המנחשים לנחש, אבל אין זה זהה לרש"י. שכן, ההנהגה המיוחדת לישראל, היא בין לטוב ובין לרע, ואין בידי המנחשים לדעת היטב מה יקרה לישראל. הנהגה זו באה מעצם בחירתם של ישראל, ולא רק כהיענות כאשר ישראל מצפים להשגחה מיוחדת. לעומתו רש"י – כדברינו לעיל – לפחות יכול לסבור שבלא תמימותנו אכן יוכלו המנחשים לקלוע לאמת[[78]](#footnote-78).

אמנם הרמב"ן אינו מדבר רק על הנהגה מיוחדת לישראל, אלא, כדבריו לעיל על הרופאים, סובר כי מי שדבק בחריגה מן הטבע – אותו יודעים המנחשים – משתחרר משליטת הטבע עליו, וענין זה קרוב מאד לדרכו של רש"י לפי הסברנו פה. ובכל זאת גם כאן יש הבדל: הרמב"ן רואה בהתנהלות בתוך העולם אותו מכירים המנחשים את ההתנהגות הטבעית, ואת ההתעלמות מהם כדבקות בעולם נסי, ואילו לרש"י, העולם הידוע למנחשים הוא עולם רע, שיש לברוח ולהנצל ממנו (וראה לקמן את הסברנו מדוע התורה מתיחסת לניחוש כתועבה, בניגוד לרמב"ן שאמר בפרוש שבעצם הניחוש אין תועבה). אלא שמסתבר כי רש"י יודה לרמב"ן במצב בינים, למשל בהשתדלות לעסוק בחיזוי העתיד בדרכים מדעיות. הללו אינן מורדות בנורמליות החיים, ואין לראות בעיסוק בהן עיקשות להרוס ולעלות לראות את מה שה' צפן (סוף סוף מסתבר כי גם לרש"י יש משהו אמתי בטבע העולמות). כל זמן שמדובר בתצפיות בגבול המדע, בהסתברות וכיו"ב, אין הידיעות הללו מועכות בהכרח את ציור העתיד כפתוח לשינויים ולהשפעת תוצאות הבחירה החפשית עליו (ואכן, לפי זה, ככל שהמדע משתכלל בתצפיותיו, ההסתיגות ממנו גוברת, וצא וראה כיצד יראי ה' התמימים נרתעים בזה"ז מעיסוק במדעים).

והאם יודה הרמב"ם לרש"י? כמובן שלא יודה באפשרות הניחוש, אבל האם יודה שהתמימות מפקיעה מההנהגה הרגילה? לכאורה כן, כי, כאמור לעיל, לרמב"ם ככל שמישהו מזוכך יותר ודבק יותר באמת האלקית, כך הולכת ההשגחה עליו ונעשית פרטית יותר, בשונה מההשגחה הכללית בה היה מושגח טרם מאמציו לדבוק בה'[[79]](#footnote-79). אמנם, באמת הבדל גדול בין רש"י לרמב"ם: לא רק שלרמב"ם צדקות מתקשרת לחכמה ואילו לרש"י להמנעות מחכמה, אלא שלרמב"ם ככל שהנך צדיק יותר כך זוכה אתה ממילא להשגחה פרטית יותר, ואילו לרש"י מה שמעלה אותך מההשגחה הכללית הוא עצם האמונה בהשגחה הפרטית. ובניסוח אחר: האמונה בהשגחה עושה אותך לצדיק וראוי, לעומת הרמב"ם שלשיטתו היותך צדיק וראוי עושה אותך ראוי להשגחה.

(גישתו של רש"י דומה לתפיסה החסידית כי בטחון אין פירושו רק לדעת כי ככל שהנך יותר לפי רצון ה' כך יצליח ה' דרכך ותתגבר על כל מעצור, אלא פירושו שעצם הבטחון מעלה למקום בו ההצלחה מאירה פנים.)

יוצא שגם לרש"י – כמו לרמב"ן – יש מצוה מיוחדת ב"תמים תהיה", אבל אין זו המצוה להתעלות מעל לידעונים לטובת דבקות במעלה עליונה יותר, אלא להתעלם מהם לטובת האמונה בהשגחה פרטית.

(אפשר שגם לרש"י יש להתפלל כאשר הכוכבים מבשרים רע – עיין הערה סד – אלא שלפי הרמב"ן התפילה היא להתיחסות מיוחדת וחריגה מצדו של ה', ואילו לרש"י עיקר התפילה הוא לזכות להתעלם מן המציאות[[80]](#footnote-80). לעומת זה, לשיטת הרמב"ם אין ממש ב"דברי הכוכבים" וממילא לא יתקיימו.)[[81]](#footnote-81)

אמנם רש"י, בפירושו ל"והיה תמים" שנאמר לאברהם, מוסיף נדבך במתחייב מכוח הגישה התמימה:

"[התהלך לפני] והיה תמים": אף זה ציווי אחר ציווי [אחר "התהלך לפני"]; היה שלם בכל נסיונותי[[82]](#footnote-82).

משמע שתמימות היא יכולת לעמוד בנסיון. העמידה בנסיון היא פעולה נגד רצונך מתוך אמון עיוור ברצונו, בלא תביעה להשתכנע קודם (ואין צריך לומר שבלא התנייה), על מנת שתוכל לעשות את הנדרש מתוך הסכמה פנימית דוקא וכו'. כלומר, לא רק מה שה' עושה הוא טוב אף אם איני מבין, אלא שגם ממני נדרש לפעול בתוך החשכה הזאת. הפניה לידעונים, לפי זה, היא נסיון לחמוק מקושי הנסיון, מהתיצבות פעילה בפני הבלתי נודע בעצם (ומעין זה היה חטא שאול בלכתו אל בעלת האוב, ודוק).

### הבנת הפרשה לדרכו של רש"י

לעיל הוזכר כי הרמב"ן מביא כחיזוק לשיטתו את דברי הספרי, ואומר כי כך עולה פירוש הפרשה פשוט ויפה: תמים תהיה, אל תפנה אליהם, אלא אל נביא ה'. ממנו תדע את העתיד.

לענין זה פירושו של הרמב"ם קרוב מאד לפירושו של הרמב"ן, כמפורש באגרת תימן[[83]](#footnote-83). גם הוא סובר שהכתוב בא להציע תחליף לידעונים, אלא שלדרכו זהו תחליף של אמת במקום שקר, ופירוש הדבר שמשה בא לחזק את העם ולומר: אל תבקשו את העתיד אצל המנחשים, שם אינו נמצא, אבל היות שלב האדם נמשך לדעת את העתיד, ועלול להתפתות למקסמי שוא, הנה העמיד ה' לכם נביאים, והם כן יכולים לדעת את העתיד[[84]](#footnote-84). אמנם לרש"י לכאורה קשה, שהרי הוא פירש שכוונת הפסוק לקרוא לנו להתרחק מחקרנות העתידות; האמונה מתבטאת באמון שרוחשים בעיניים עצומות, והחידושים וההפתעות יבואו רק אם נתכונן כדף חלק המזמין לרשום בו; כיצד יסביר אם כן את המשתמע מהכתוב כי ענינה של הנבואה לשמש מענה לצורך לדעת את העתיד?

ראשית יש לומר כי גישתו של רש"י היא בחינת "לא – כן", בחינת "ואתה – 'לא כן' נתן לך הוי' אלקיך" (בסוד "לא כן – עבדי משה"[[85]](#footnote-85)). כלומר, אחרי ששוללים משהו, אחרי שנקבע בפסקנות כי טומאה היא לדעת את העתיד ולא להותיר אותו לה' ולחידושיו, יש מקום לשוב ולחייב את הנדחה באופן אחר[[86]](#footnote-86). ולעניננו: כעת, לאחר שנקבע כי העיקר הוא ה' ולא העולם הזה, אם נביא מנבא ונבואתו מתגשמת, הרי שיש כאן קידוש ה' (למענו כדאי לעתים אפילו לוותר על האמונה המצטיינת בנכונותה לקבל כל דבר כבא מן השמים[[87]](#footnote-87), ולדבוק באמונה בקיום נבואה מסוימת)[[88]](#footnote-88).

משל למי שבא לצדיק לבקש ברכה, יש הרואה בצדיק אמצעי להגשמת מאוויו, וכשהברכה מתקיימת אזי נותר לו להודות לצדיק ודיו; ולעומתו יש מי שרואה בצרה 'היכי תמצי' והזדמנות לצדיק לחולל מופת. כאשר הברכה מתקיימת, עיקר ההתפעלות מופנה אז לא לתוצאה אלא לרוממות ה' ועבדיו. כלומר, לאחר שיודעים שהעולם הזה כמטרה לעצמה אינו חשוב, אפשר לשוב ולראות אותו כזירה להתגלות ה'.

אמנם נראה שמעיקרא אין כאן קושיא לרש"י. הכתובים אינם מסודרים בדיוק באופן ההולם את שיטת הרמב"ן. בתחילה אמנם נאמר כי נביא יקים לנו ה', אבל לא נאמר כי 'ממנו תשאלון' (במקום מהידעונים) אלא כי "אליו תשמעון"; ולמה כל זה, מפני שבחורב ביום הקהל אמרת "לא אוסף לשמֹע את קול ה' אלהי… ולא אמות"; לפיכך יקום נביא שיחליף את משה "ונתתי דברַי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצַוֶנוּ"[[89]](#footnote-89). ניבויו של הנביא את העתיד מוזכר רק אחר-כך, בתור מבחן והוכחה כי אכן מדבר הוא בשם ה', ולא בתור תפקידו[[90]](#footnote-90).

יוצא מפשט הפסוקים הפוך מהסבר הרמב"ן והרמב"ם. משה מציג את נביא האמת כאלטרנטיבה למכשפים ולמנחשים, לא בתור מקור מידע אחר אלא בתור מקור סמכות אחר – אליו תצייתו ולא למכשפים. כלומר, שאילה באוב וכיו"ב עלולה לגרור ביטול בפני כל המכשפים הללו, ועלינו להיות תמימים ולא להתפעל משליטתם המדומה ברזי הבריאה, וכנגד זה להתבטל[[91]](#footnote-91) בפני הנביא[[92]](#footnote-92).

יוצא לפי זה שהמשיכה לאוב אינה רק תועלתית, אינה רק אמצעי להסתדר פה טוב יותר, אלא משיכה אל הנסתר. כביכול גם שם העיקר הוא הכמיהה למופת ולעל-טבעי, והתוצאה המעשית היא רק 'היכי תמצי' להמחיש את הפלא. על רקע זה מתפרשת התמימות כיכולת להסב פנים ולא לחפש מיסטיקה וסודות, כלומר, התמימות מוותרת עליהם למען הדבקות בה'. ואכן, הדבקות בה', יותר משנאחזת היא בחוויה המסתורית, נאחזת היא בציות למצוותיו, ולכן המחשתה העיקרית אינה ביכולות פלאיות, אלא בבהירות הידיעה מה ה' מורה לנו ורוצה מאתנו, בהירות שמעניק לנו הנביא על ידי תוכחתו מה מתוך התורה נצרך ביותר לתיקון כעת, ועל ידי הוראות השעה שלו (לרבות ההוראות בשדה הנהגת הציבור).

אף יושם לב שהכתוב מתייחס לכישוף, וליתר דיוק, לשמיעה בקולו של המכשף ה'יודע כל', כתועבה. נראה שכל מקום שמוזכרת תועבה בספר דברים, מוזכרת היא בהקשר של עוול[[93]](#footnote-93), ולפיכך, גם כאשר נקראים העבודה הזרה והכישוף תועבה, הכוונה היא לניוול שיש פה. ניוול הוא כאשר אדם שנברא בצלם מכווץ את כל אישיותו לסגוד למקטע קטן בתוך המציאות, ועוד יותר ניוול הוא כאשר אדם משתעבד נפשית לאדם אחר השולט בו מכח ידע נסתר. זהו ציד נפשות, כדברי יחזקאל[[94]](#footnote-94), בו האדם מפסיד את כל הודו, ונחלש מן העוז הפנימי לבחור בחירה חפשית נכונה ויוצרת (כדברי יחזקאל שם[[95]](#footnote-95)), ומתרפס בפני כאלו שיודעים מה יקרה, בלא שיש להם שום יכולת לראות במקרים – אשר אין להם חשיבות אמתית בפני עצמם – את יד ה' המחנכת והמכוונת. לכן הכתוב מתלונן לא על עצם הגדת העתידות של הקוסמים, אלא על הציות אליהם כתוצאה מכך: "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעֹננים ואל קֹסמים ישמעו". ישמעו היינו יצייתו להם, כפי שעולה מן ההקבלה לנביא.

אמנם' גם כך אפשר לומר כי רש"י אינו צריך לחלוק על כושרו וייעודו של הנביא לחזות את העתיד, אלא שאדרבא, הדבקות בה' עצמו, והביטול אליו ולהוראותיו, הם דוקא המפגישים עם החיזוי המזוקק ביותר את הצפוי במציאות המוחשית, שכן זו עתידה להתנהג בהתאם למידת הציות.

לפיכך, לאחר חידוד ההבדלים, אפשר לומר שבסופו של חשבון רש"י והרמב"ם נפגשים. הביטול אל עולם המצוות, שרש"י מכוון אליו, וראייתו כעיקר, מקנים בסופו של דבר יכולת להבין נכונה את המציאות עצמה ולפעול בה. אלא שהרמב"ם בא מבחוץ פנימה, מהבנה פשוטה של המציאות אל הבנה חודרת יותר, או – אם נפרט יותר – מהבנת המציאות החמרית להבנה בטבע האדם ותיקונו; ואילו רש"י יוצא מבפנים החוצה, מהיוודעות אל רצון ה' ודרכיו עד אל השתקפותם בבריאתו [אפשר אף לקחת את הדברים הללו אל התנסחות עקרונית ומופשטת יותר: לרמב"ם העולם עומד בין האדם לה', ומכוון אותו כיצד להתחבר אליו (ובדקות כך הדבר גם לרמב"ן, אם לוקחים בחשבון שאותו עולם מתגמש ומושפע מאלו שנעזרים בו כדי לתקשר ביניהם); ואילו לרש"י האדם עומד בין ה' לעולם, והעולם עתיד להתעצב כפי מה שיגלה האדם בתוך עצמו כי זהו רצון ה'[[96]](#footnote-96)][[97]](#footnote-97), [[98]](#footnote-98).

### אי וודאות עצמית

אכן, עיון נוסף בפרשה לאורו של רש"י מעלה פשט קיצוני יותר:

נראה שיש בפרשה התנצלות של ה': עלה במחשבה שכולכם תהיו נביאים, אלא שהענין היה כבד ממכם, והעדפתם על כן נביא מתווך. וצריך להבין, באיזה הקשר מוזכרת ההתנצלות הזאת? לדרכו של רש"י יש לומר, שה' יודע כי כאשר מצוה הוא לשמוע בקול הנביא – ושמיעה בקול הנביא הרי מכניסה את העתיד ואת הצפיות ממנו למטוטלת של בחירה חפשית – אכן אינו בא להתחרות בבטחון ובוודאות שמעניקים הקוסמים. שלא כמו הקוסם, שהצלחותיו מזדקרות בקלות על פני שטח המציאות, אמיתות הנבואה נסמכת בעיקר על השכנוע הפנימי של הנביא כי אכן ה' דיבר אליו. 'קידוש ה'' קבוע בשיטת הקסמים, כלומר, ניבויים בלתי פוסקים על מה שצפוי בכל רגע, מרוקן את הנבואה מענינה העיקרי, מן הפניה אל האדם החפשי כי ישמע בקול ה'[[99]](#footnote-99). הניבוי גוזל את החופש גם מן האדם, היודע כי כבר נגזרה גזרה, וכבר אין הדבר תלוי בו, וגם מן ה', שמאבד כביכול את יכולת התגובה שלו, שהרי 'כבר התחייב'. לכן עדיף היה לו כל אחד היה נביא, ויכול בכחות עצמו לשמוע את פנית ה' אליו, בלא צורך במבחנים חיצוניים[[100]](#footnote-100), וכיוון שלא כך, נאלצים לעשות לנביא 'מבחני שטח' בתחילת דרכו.

ראיה לדבר: בסוף הפרשה נאמר: "וכי תאמר בלבבך, איכה נדע את הדבר אשר לא דברו הוי'", ומדוע לא נשאלת השאלה ההפוכה והמתבקשת 'איכה נדע את הדבר אשר דברו הוי''? ומדוע אין סימן בדוק לנביא אמת? אין זאת אלא שלא תמיד מצוי סימן חיצוני ברור לנבואת אמת, ואסור לנסות נביא אמת יותר מדי[[101]](#footnote-101). אם כן, יוצא לנו ממש הפך הרמב"ן. לדרכו, הקוסמים מספקים חצאי אמיתות, והנביאים אמיתות ברורות וחד-משמעיות, ואילו לדרכו של רש"י הקוסמים מוכיחים את כשרונותיהם על סמך עובדות ניתנות לבדיקה, בעוד שהאמיתות הנבואיות הנן אמיתות פנימיות, שלא תמיד יש להן הוכחה מוצקה בשטח[[102]](#footnote-102).

### פירושי המילה תמים

אם נחזור לפרוש המילולי של המילה תמים, נסכם שלרמב"ם תמימות זוהי שלמות. אולי אפשר להוסיף שזוהי שלמות במובן של עקביות לאורך כל הדרך, ותפיסה כוליית המבינה שאין שום ממשות מחוץ לאמת העקבית; לרמב"ן זוהי שלמות ביראת ה', כלומר התמסרות שלמה, שאינה מתפתה לגלוש לדברים שאינם שלמים (בעוד שלרמב"ם כלל אינם קיימים) – כך משמע גם בדרשתו של הרמב"ן על "תורת הוי' תמימה", תמימה היא לעומת השמים וצבאם המספרים גם הם כבוד א-ל); אמנם לרש"י אין זו שלמות לא במובן החובק כל, ולא במובן עצמת הדבקות או התביעה לדבוק בשלם דוקא, אלא במובן הנאמנות המסתגרת הסתגרות שלמה מכל חדירה של זרות. העולם נתפס לתמים כסרח העודף, ולא כמשהו שנאלצו לוותר עליו.

אפשר לומר כי רש"י כביכול החשיך את התמימות, שלמותו בעצם הפוכה משל הרמב"ם. לרמב"ם השלמות היא כפשוטה, חובקת כל, ולרש"י היא מסתגרת, ומנועה כביכול מן הכללות של הטבע, וממבטו של מי שמייחס ממשות לעולם הזה, הריהי חלקית בעצם. זו אכן לשון רש"י: "עמו ולחלקו", כביכול יש לה' חלק, כמו ישראל בין האומות – "כי חלק הוי' עמו" – וכל השאר אינו כלול בזה.

אמנם, באופן עמוק ונסתר יותר, נוכל לומר כי לרש"י התמימות אינה חשוכה, אלא הריהי מין מודעות גדושה שהנני שרוי באור, וזוהי שלמות סגורה מפני שלא יחסר כל בה. אף כי איני יודע מדוע ואיך, סוף סוף חש אני כי הכל כראוי בצורה הנכונה והטובה ביותר. אף אפשר להוסיף כי בעולמו של ה' כלולים כל ההפכים כאחד, וכל הנהגה שבאה 'משם' מכילה התיחסות שלמה ורב משמעית, גם למצבי, גם למהותי, ויש בה גם שמאל דוחה וגם ימין מקרבת, גם טווח קצר וגם טווח ארוך, ועלי רק לפתוח כלי לכל זה, ולהאמין בפלאיותו ה'גדושה' של המנהיג. לפי זה אדרבא, התמים שרוי באור אין סוף, אלא שזהו 'אור חשוך' המתנוצץ רק למתמסרים אליו. תאור זה מזכיר את המבואר בספר סוד ה' ליראיו כי תמימות זוהי פנימיות מידת ההוד. ההוד מודה ומסכים מרחוק למה שלמעלה מהשגתו (בחינת ""מודים – מכלל דפליגי", ראה בהקדמה), אבל בזה גופא שיכול להתיחס לפלא הנעלם ביותר, מתעטר הוא בקרני הוד המשרות את נוכחות התעלומה על כל סביבתו[[103]](#footnote-103).

1. . דברים יח, ט-כב. ההפסק ששמנו בתוך הכתוב אינו מייצג את חלוקת הפרשיות, ויש לו ביטוי רק בחלוקה לשבעה קרואים. [↑](#footnote-ref-1)
2. . "מצוות ששכח אותן הרב ממצוות עשה", מצוה ח – עיין שם. [↑](#footnote-ref-2)
3. . תהלים קיט. [↑](#footnote-ref-3)
4. . ראה בפי"א מהל' ע"ז, מהלכה ד ואילך. [↑](#footnote-ref-4)
5. . הל' טז. [↑](#footnote-ref-5)
6. . כפי שיראה המעיין, שיטות הראשונים שתבואנה כאן בענין התמימות הן בעצם שלש גישות לשאלה 'מיהו (או מהו) יהודי', מפני שלהיות יהודי במלוא מובן המילה היינו להיות שלם. הגדרת התמימות מסמנת מהי שלמות ולאן יש לחתור ממבטם של ישראל. לפי המוסבר לקמן ייצא שהרמב"ם רואה בשלמות היהודית את פסגת השלמות האנושית; הרמב"ן רואה בה מין העזה לגלות לעולם הרגיל שלמות מסוג שלא ציפה לו; ואילו רש"י תופס אותה כיכולת להתעלם ולהתנתק ממושגי השלמות המקובלים, על מנת להכנס לעולם אחר, שרק בו יש שלמות אמתית, שלמות שזר לא יבין אותה.

   וכשם שזהו דיון מיהו יהודי, כך זהו דיון מהו עם ישראל, האם שיא האנושות; או האלטרנטיבה לקיום האנושי הרגיל, אלטרנטיבה מתריסה המגרה את האנושות לצאת מגדרה; או שמא קיום אינטימי עם ה', קיום שזרים אינם באים בסודו, כביכול הוא אינו קיים בשבילם והם אינם קיימים בשבילו. [↑](#footnote-ref-6)
7. . עיין מו"נ א, נז. [↑](#footnote-ref-7)
8. . מפני גישתו זו (המבדילה בין ההמון ובין גדוליו, והיודעת כי ההמוניות אינה 'מום עובר', אלא טבע החברה האנושית), התייחס הרמב"ם למצוה להידבק בתלמידי חכמים כאחת המצוות היסודיות ביותר (כפי שאכן נשמע הדבר מכך שנלמדת מן הפסוק "ולדבקה בו"), כפי שרואים ששם אותה בספר המדע, בהל' דעות הסמוכות להל' יסודי התורה, (עוד לפני הלכות תלמוד תורה, למרות שלימוד תורה הוא היוצר את התלמיד-חכם); ובספר המצוות מיקם אותה כמעט בהתחלה (מצוה ו', עוד לפני מצות קידוש ה', למשל. עיין שם). ועיין מו"נ א, מו; ג, לב. [↑](#footnote-ref-8)
9. . עיין כש"ט הוצאת קהת, הוספות, קסט: "אמר אדמו"ר הזקן: קיבלתי מה"סבא" – מורנו הבעש"ט נ"ע – כי שטות – לא רק רוח שטות, אלא שטות, מה שאנשים קוראים איש לא חכם – עצבות, והרגש מעלת עצמו, אלו [השלשה] אצל חסידים עברות דאורייתא. חכמה, מה שאנשים קוראים חכם, שמחה, כשמוצאים אצל יהודי דבר טוב שמשמח, וזריזות במתינות, אלו [השלשה] אצל חסידים מצוות דאוריתא".

   והנה, אל תתמה כיצד אפשר להתייחס למעלה גם כאלמנטרית וגם כשלמות שהיא מנת חלקם של החכמים והמעולים ביותר, שכן אפשר כי מה שמונח בתשתית הכל, עתיד להופיע בשלמות ובבהירות רק בתכלית הכל, ומההתחלה לשם היתה החתירה. לכן מתפרש בחסידות (דברי הצמח צדק, אור התורה, בראשית ח"ג, תקפג, א, הובאו ונדונו בחוברת טבע ותורה בנספח) כי דרך ארץ קדמה לתורה – במובן מסוים – גם קדימה במעלה, ולא רק קדימה בזמן. דוגמא לדבר: הרמב"ם כתב לקראת סוף המורה (ג, נב):

   אין ישיבת האדם ותנועותיו… כשהוא בין אנשי ביתו וקרוביו, כדבריו במושב המלך… ודע כי כאשר הבינוהו השלמים, הושג להם מן המתינות והענוה ויראת ה' והחרדה מפניו והבושה ממנו… ומטרה זו שהעירותיך עליה היא מטרת עשיית המצוות כולן.

   דברים אלו, כידוע, הובאו בראש דברי הרמ"א בתחילת אורח חיים, כלומר, הרמ"א פתח בפסגת השלמות, והסיק ממנה הלכה למעשה בסגנון השוה לכל נפש, שכן המגמה העליונה מאירה ברפלקס את כל מה שחתר אליה, ואף אם בלא יודעין. וראה לשונו של הרמב"ם בהל' יסוה"ת, סוף פ"ד:

   וענייני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצוות האלו [האמונה בה' ושלילת זולתו, יחודו, אהבתו ויראתו, שבראש ספר משנה תורה] הם שחכמים הראשונים קוראין אותן פרדס… לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריין… אין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו… ואע"פ שדברים אלו [האסור והמותר וכיוצא בהן משאר המצוות] דבר קטון קראו אותם חכמים… אף על פי כן ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה… ואפשר שידעם הכל, גדול וקטון, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר. [↑](#footnote-ref-9)
10. . לפנינו בויק"ר לב, ב; קהלת רבה י, כג. [↑](#footnote-ref-10)
11. . בפירושו לדברים יח, ט. [↑](#footnote-ref-11)
12. . שם, בתחילת הדיבור. [↑](#footnote-ref-12)
13. . עיין כש"ט אות שמח, ובספר אני לדודי ודודי לי עמ' קפד-קפח**.** השוה לכתוב בדברים (טו, יא), כי ה' אמנם יודע "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ובכל זאת רוצה ומאחל: "אפס כי לא יהיה בך אביון… רק אם שמוע תשמע בקול הוי' אלהיך" (שם שם, ד-ה), כלומר, העולם שמתגלה לנגד עינינו בפועל, אינו בהכרח העולם ה"מקורי", ה"אמתי". את הפסוק הראשון הביא הרמב"ם לשיטתו בהל' תשובה (ו, ה), כדי להוכיח שהבחירה החפשית אינה אמורה לשנות את טבעו של עולם, ראה הערה נד, אמנם נראה שלדרכו של הבעש"ט, האומר כי ה' רוצה שנעלה מחכמתו לרצונו, הפסוק של האיחול מקבל משמעות הרבה יותר טעונה. לשונו דומה לכתוב בדברים יט ט, על הרחבת הארץ אם נזכה לשמור מצוות ה' בשלמות, ושם נובעות מכך הוראות הלכתיות חדשות ("ויספת לך עוד שלש ערים"), ומשמע מזה שה' אכן אינו מתייחס למציאות המוכרת לנו, ואפילו כאשר היא מודרכת על ידו, כמציאות הרצויה בעיניו. הדרכותיו מכוונות להחזיר את העולם מסטיה שגלש אליה, ואכהמ"ל. [↑](#footnote-ref-13)
14. . ההבדל בין ידיעה לבין ניצולה על מנת להתערב בפועל, מזכיר את הדרישה מחכמי הסנהדרין לדעת את עניני הכישוף והניחוש, שלא על מנת להפעילם.

    נראה לקשר זאת למוטל על הסנהדרין לדעת שבעים לשון. שיטת הרמב"ן מתאימה להסברו של רבי אברהם אבולעפיא כי גם בכל שבעים הלשון יש אמת נפולה, ואינן רק הסכמיות (שלא כשיטתו של הרמב"ם במורה ב, ל; ועיין שם ג, סוף ח). לדרכו כל הלשונות השתלשלו מלשון הקדש, ומשיח אף עתיד להשתמש בהן כדי להשלימה. כלומר, על הסנהדרין לדעת את עיוותי המציאות לא רק כדי להתעמת איתם, אלא כדי לזהות את האמת הנחבאת בהם, ולבסוף אף להעזר בה כדי לצייר תמונת עולם שלמה יותר מוארת באור הקודש. (הרמב"ן ור"א אבולעפיה היו מקובלים, וקרובה ללבם "עבודת הבירורים", זוהי התפיסה כי מה שנדחה הוא 'ערפילי', ומסתיר בתוכו טוב, ואילו הרמב"ם הוא 'מדעי', ותופס את הנדחה כחשך וכשקר, כהעדר נטול ממשות).

    אולי כאן המקום לנסות להבין כיצד הבחין הרמב"ם בין אחיזת עינים לכישוף 'אמתי', שהרי לדרכו לעולם אין לכישוף אחיזה במציאות, ולמרות זאת פסק בהלכה טו: "המכשף חייב סקילה, והוא שעשה מעשה כשפים, אבל האוחז את העינים, והוא, שיראה שעשה והוא לא עשה, לוקה מכת מרדות…" יש לומר שהכישוף ה'טהור' הוא ענין שונה מכללות המעשים המפליאים כאילו הם חורגים מן הטבע. הא ראיה שהרמב"ם עסק כבר בהלכה ט באחיזת עינים, ואף חייב עליה מלקות (ראה בהרחבה בספר המצוות, ל"ת לב), ובכל זאת הוא חוזר ומדבר עליה כאן, ואף קובע לה דין אחר – מכת מרדות. אין זאת אלא שאחיזת העינים כאילו יש כאן כישוף, שונה מאחיזת עינים רגילה.

    אכן, הרמב"ם מודה שעל הדמיון – בניגוד למציאות הפיזית – ניתן להשפיע, כפי שיורחב לקמן, הערה לח, ואין במעשי הקוסמים רק זריזות ידים והטעיה פשוטה, ובכל זאת, על כל עניני הקסם והניחוש רק לוקים, ואילו המכשף נהרג, ובמה הוא שונה? יש לומר שהקסמים נועדו לעורר את כח הדמיון ולפתוח אותו אל ידיעות נעלמות, כדלקמן, או להדהים את בני האדם כאילו יש כאן יכולות מופלאות, ובזה גורמים הם להתבטלות נפשית בפני משהו שמנותק מהאמת, אבל אין בהם זיקה ישירה לע"ז. לעומת זאת על הכישוף אומר הרמב"ם במורה (ג, לז): "והכרחי בכל מעשי הכשפים להזדקק לעניני הכוכבים, כלומר שהם מדמים כי צמח זה הוא מחלק כוכב פלוני, וכך כל חי וכל מתכת מיחסים אותו לכוכב. וכן מדמים כי אותן הפעולות שעושים המכשפים הם מיני עבודות לאותו הכוכב, ורצוי לו אותו המעשה, או אותם הדברים, או הקטרת, ולפיכך עושה לנו את חפצנו… נתחייב בהכרח להרוג כל מכשף, כי המכשף הוא עובד ע"ז בלי ספק, אלא בדרכים מיוחדים מוזרים, שלא כדרך עבודת ההמון לאותם האלוהות". בלשון חז"ל היינו הכשפים המכחישים פמליא של מעלה.

    לפי זה, אחיזת העינים המוזכרת כאן, בשונה מאחיזת העינים הרגילה, עליה דובר עוד קודם בהלכה ט, גם היא קשורה לפולחן, ואפשר שהכוונה היא שאם מישהו רק הִשלה את הרואים כאילו נעשה מעשה טכסי, ובפועל לא קיים שום טכס, אמנם קרוב במעשהו לעניני ע"ז, אבל כיוון שלא עשה בפועל אינו נידון כמכשף, ואף ללקות אינו לוקה מדאוריתא, כיוון שהתנהגותו עברה לתחום החמור יותר, ו"לאו שניתן לאזהרת בי"ד אין לוקים עליו" כדברי הרמב"ם שם (מאחז העינים הזה אינו דומה למי שמטעה כאילו הוא עובר עברה ועובד ע"ז, שכן כאן קרובות הבריות לא רק לבוא לידי מכשול בגלל הדוגמא האישית הרעה, אלא לבוא לידי טעות, ולתלות למשל ירידת גשמים בטכס שדימו שעשה).

    עולה מן האמור שכלל עניני הכישוף מגיעים לחומרתם הרבה כאשר הם מתמצים אל שקרם – אל האלילות החולקת על האחדות והעקביות שבבריאה. זו לשון המאירי (סנהדרין נו): "וכן חוקות הגוים, כגון קוסם ומעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים, אע"פ שהם חוקות הגויים, ונמשכים הם לעיקרי עבודה זרה, מותרים הם [הגוים] בכולם, ואע"פ שנאמר בהם 'בגלל התועבות ההם ה' מוריש אותם', ואם כן למה נענשו אחר שלא הוזהרו? – לא אמרה [תורה] אלא שהם סולם ומבוא לעניני עבודות זרות שעליהן נענשו".

    כך נבין את עומק התנגדות הרמב"ם לגישת הרמב"ן, ומדוע אינו תופס את האסטרולוגיה כסתם טעות מדעית. הרמב"ם הבין ש'מדע הניחוש' קשור בהאנשה והנפשה של הגורמים הקובעים מה קורה במציאות. הניחוש אינו רק מניח שהרוחני מפעיל את הגשמי, לזה הרמב"ם יכול להסכים – ואכן מסכים – בלא קושי, אלא שאותו 'רוחני' שעוסקת בו האסטרולוגיה יותר מאשר הוא רוחני הוא נפשי ואנושי, כלומר, נתון ללחצים והשפעות. מכאן עד לעבודה זרה, להענקת ממשות עצמאית לכוחות, המרחק אינו גדול. רק אם חולקים על הרמב"ם ביחס לעצם המציאות, כדלקמן באורך, ומגמדים אותה, ולא רואים ביכולת לפעול בה עדות לדבקות באיזושהי אמת, אפשר לסבור ב'נחת' (יחסית) כמו הרמב"ן. [↑](#footnote-ref-14)
15. . שם, בפתיחת הדיבור. [↑](#footnote-ref-15)
16. . בדברים ד, טו, עיין שם. [↑](#footnote-ref-16)
17. . שופטים קעד. [↑](#footnote-ref-17)
18. . בפירוש לבראשית יז, א. [↑](#footnote-ref-18)
19. . ישעיה מד, כה. [↑](#footnote-ref-19)
20. . שבת קנו, א. [↑](#footnote-ref-20)
21. . מו"נ א, ב, עיין שם. [↑](#footnote-ref-21)
22. . מעשה מבן מלך ובן שפחה שנתחלפו. [↑](#footnote-ref-22)
23. . הל' יסודי התורה ב, א-ב. יש להעיר כי הרמב"ם מכוון לבוא לאהבה וליראה דרך השתקפות חכמת ה' בברואיו, ואילו החכמה הפנימית, מתוך שהאמינה בתארים החיוביים של ה', וסברה שלאחר השלילה של כל דמיון בין הבורא לנבראיו בא שלב בו החיובי קם לתחיה (ואכהמ"ל), הרחיבה את ההתבוננות, וכיוונה לראות כי ה' משתקף בריבוי מידות ותארים ויחסים, עד שמכל יצור ומכל יחס עולה הבעה חדשה של ה'. [↑](#footnote-ref-23)
24. . וראה לעומת זאת בסמ"ג (עשה ג, אהבת ה'): "ויחשוב בלבו הטובות שעשה לו הקב"ה כבר, שבראו… ועזרו בכל מיני עזר, והיאך יוכל אדם הנבזה והנכאה לעשות מצוות כל כך שיוכל לגמול הטובות שעשה הקב"ה עמו כבר". ועיין בהערה הקודמת ולקמן. [↑](#footnote-ref-24)
25. . שבת קד, א. [↑](#footnote-ref-25)
26. . והנה, למרות כל נחרצותו של הרמב"ם בדבר ההבלות שבכל מיני הנחש, כתב בפירוש המשנה (מהדורת הרב שילת, עמ' לב): "הקוסמים והוברי השמים, ואנשי הסוג ההוא, יודיעו עתידות, אבל יצדק קצתן ויכזב קצתן בהכרח". ובמורה (ב, לז) האריך יותר (המצוטט כאן מועתק מתוך הביאורים שבמהדורת הרב שילת לפירוש המשנה, לפי תיקוני התרגום שלו ולפי דילוגיו): "… זה השפע השכלי, כשיהיה שופע על הכח השכלי לבד, ולא ישפע דבר ממנו על הכח המדמה – אם למיעוט הדבר השופע, או לחסרון [ש]היה במדמה [כלומר, חסרון בתכונת הדמיון של זה שהשפע העליון נשפע עליו]… – זו היא כת החכמים בעלי העיון. וכשהיה השפע ההוא על שני הכחות יחד, רצוני לומר: השכלי והמדמה, …והיה המדמה על תכלית שלמותו ביצירה – זוהי כת הנביאים. ואם יהיה השפע על המדמה לבד, ויהיה קיצור השכלי (אם מעיקר היצירה, או למיעוט התלמדות) – זו הכת הם מנהיגי המדינות מניחי הנימוסים, והקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקים, וכן העושים הפליאות בתחבולות המופלאות והמלאכות הנעלמות, עם היותם בלתי חכמים, הם כולם מזאת הכת השלישית".

    המעיין שם במורה יראה שהרמב"ם רואה את כח המדמה, עליו שופעות הנבואה וידיעת העתידות, ככוח גופני כפוף לחולשותיו של הגוף ולארעיותו, ובכל זאת בידו לקלוט בדרך ארעי מן השפע הנובע מהמקור שהכל גלוי וידוע לפניו. אמנם, היות שלא מצורף לזה הכח השכלי (בשונה מן הנביאים), אותו עתיד נודע בלא שנימוקו בא עמו, בלא זיקה לעקביות, ולאמת הרודה בכל ומדריכה את הכל. יוצא שהכוח השכלי (לשיטת הרמב"ם), אינו מקביל בחשיבותו לכח המדמה, ואי-אפשר להסתפק באמירה שלכל כח יתרונות משלו, שכן הכח השכלי מתעלה מן הגוף ודבק באמת גם מצד עצמו; השפע, אותו הוא פוגש, רק מחדד את יתרונו וגודש אותו בתוספת מרובה על העיקר.

    אבל אם הרמב"ם מודה ביכולת מוגבלת לחזות את העתיד, גם במנותק מדבקות בחכמה ובאמת, אם כן כיצד הרעיש כאן, בהלכותיו, שהכל שקר ודמיון בלתי מציאותי, וקבע שהתמים הוא היודע שאין בכל זה ממש (ובניסוח אחר: האם הרמב"ם חס וחלילה לא דיבר בתמימות כשביטל את הניחושים מכל וכל)?

    לשם בירור העניין, נעתיק עצמנו להבחנה בתוך ה'הודאה במקצת'. אכן, הרמב"ם מודה בכוחם של המנותקים מחכמה להיוודע בידיעה חלקית את העתיד, אבל כופר הוא באפשרות לחולל שינויים במציאות שלא לפי חוקי הטבע (כפי שבגוף המאמר צוטט הרמב"ן כמחלק בפירוש בין שתי היכולות, לענין זה שרואה בָּשינוי תועבה. יש לומר כי לדרכו של הרמב"ם, הפוסל את שני הדברים, הידיעה החלקית עצמה יש בה מן התועבה, כיוון שאין זו ידיעה לשמה, אלא לשם השתלטות על המציאות. לדרכו הנבואה האמתית מצטיירת כתנועת "רצוא" לשמה, כהתייחדות השכל עם האמתות, ואילו הגילויים מה יקרה, וההוראות מה לעשות, הן תוצאות בדרך "שוב" שקורות בדרך ממילא).

    אמנם מלשונו המצוטטת לעיל, בדבר עושי הפליאות, אפשר היה להתרשם שאולי גם בזה מודה הרמב"ם במקצת, ואפשרות זאת אף מתחזקת למקרא דבריו בהל' יסודי התורה (פרק ח): "משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על-פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שייעשה האות בלט וכישוף… לפי שנבואת משה רבנו אינה על-פי האותות, כדי שנערוך אותות זה לאותות זה". ובכל זאת, נראה שהרמב"ם כופר באפשרות לחולל שינוי במציאות, וכל אותם מופתים של המכשפים הם אותות נפשיים, או כשרונות תרמית. כלומר, אין בכוח המכשפים להשפיע על המציאות השופעת מן האמת היציבה, אלא רק על כח המדמה האנושי, אשר מטבעו נתון הוא ללחצים, ועשוי בבחירתו החפשית להתפתות אחרי השקר (כך יובן כי הרמב"ם מתמם את מעלתו השכלית של משה רבנו עם יכולתו הבלעדית לחולל נסים שאי-אפשר לפקפק בהם, כמבואר בסוף התורה – עיין מו"נ ב, לה). עמדתו זאת של הרמב"ם כמעט מפורשת במאמר תחיית המתים שלו (אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב שילת, עמ' שסח, ה): "וכל זה [תחיית המתים ושאר הנפלאות] אמנם יהיה נמנע לגמרי לפי אמונת קדמות העולם…; והיו בני האדם כולם בזמן ההוא מכת הצאבה (עיין מו"נ, ג, כט), אומרים בקדמות העולם… ומכזבים בהגיע נבואה מאת ה' לבני אדם, וכן יתחייב להם לפי אמונתם הכזבת המופתים, וייחסו אותם לכישוף ולתחבולה. הלא תראם משתדלים לחלוק על מופתי משה רבנו בלהטיהם". הלא תראה כי הרמב"ם תופס את הכישוף והתחבולה כהפוכים מן המופת הממשי, וכנותנים הסבר כיצד יתכנו דברים פלאיים אף כי העולם קדמון ובאמת אין בו שום שינוי לשיטתם (אפשר שהתפרשה לו המילה "להטים" כ"להט החרב המתהפכת", כלומר, זריזות ידיים המאחזת את העיניים. אם לשון התרגום בספר המצוות היא בדווקא, אזי אף יש משם ראיה כי חרטום היינו מאחז עיניים; שכן זו לשונו בספר המצוות, ל"ת לב: "אסור פועל החרטומים… והוא מין גדול מן התחבולה, מחובר אליו קלות התנועה ביד, עד שיתדמה לאנשים שיעשה ענינים אין אמתות להם; כמו שנראה אותם יעשו תמיד: שיקח חבל וישים אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאהו נחש, וישליך טבעת לאויר ואח"כ יוציאהו מפי אדם אחד מן העומדים לפניו; ומה שדומה להם מפעולות החרטומים"). אף כי אפשר אולי לחלק בין כישוף לתחבולה (או בין תחבולה לתחבולה מופלאה, כלשונו במורה), נראה כי מי ש'אוחז' בקדמות העולם מחלק ביניהם רק לעניין זה שהכישוף פועל בנפש (כמו הפנוזה), והתחבולה משלה את השכל.

    כעת נשוב לדחיית הרמב"ם את המנחשים. הרמב"ם כפר בטכניקות לסוגיהן, לפי שאמונה בכוכבים (כדמויות ניתנות להשפעה), או באירועים, או בטכסים, היא אמונה שהמציאות חורגת מחוקיה המוחלטים, או שהנפשיות האנושית הנזילה מעורבת ומשפיעה במציאות (ועיין לקמן פ"ד). הרמב"ם הניח שכל אותן הצלחות של רואי העתידות נובעות מהתעוררותם הנפשית, ועיקר הסכנה שבכישוף הוא באשליה שהמציאות הפיזית הנבראת מופעלת או מושפעת על ידי דמויות ועל ידי תכונות נפשיות שההשתנות ושאר חסרונות אנוש מובְנים בתוכן. כה דבריו בספר המצוות (לא תעשה ל"א): "שהזהירנו מקסום. כלומר, שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה. כי אלו בעלי הכחות כולם, המגידים מה שיתחדש קודם היותו, אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק, ודבריהם מתקיימים ברוב…; ואי-אפשר לאחד מאלו בעלי הכחות הדמיוניות מבלתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעולות, יניע בה כחו ויוציא לאור פעולתו… ובזה טעו ההמון, כי הם, בעבור שיצדקו להם קצת אותם הסיפורים, יחשבו שאלו הפעולות יורו על מה שיהיה. והגיע בהם הענין בזה הטעות עד שחשבו כי קצת אותן הפעולות סיבת היות מה שיהיה, כמו שיחשבו בעלי משפטי הכוכבים".

    ומה יאמר הרמב"ם על דברי התורה לגבי מופתיו של נביא השקר, מהם משמע כי קורה משהו בפועל – "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא [המנבא בשם עבודה זרה]… כי מנסה הוי' אלהיכם אתכם"? הנה מילתו אמורה: "לפיכך, אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבנו – אין שומעין לו, ואנו יודעים בביאור שאותם האותות בלאט וכישוף הם…" – משמע ממטבעות הלשון שצוטטו לעיל כי גם כאן לא יתכן ארוע ממשי, אלא רק יכולת ליצור אשליה נפשית או שכלית, כפי שהיה אצל חרטומי מצרים (עיין לעיל). הנסיון לפי זה היינו "סיעתא דשמיא" מופלגת להצליח להטעות.

    בדרך רחוקה ומופשטת יותר ניתן לומר, כי גם אם קורה שינוי במציאות, בסופו של דבר דמיון הוא, שכן אינו מצטרף להיות חלק מן המציאות האמתית, ממש כשם שכח המדמה הוא תכונה גופנית שאין לייחס אותה למקור הכל, ואין להסיק ממנה עליו. אין בידי היכולת לזהות במציאות נקודות תרפה לשנות את ההערכה על טבע המציאות בכללותה, כשם שהבחירה החפשית של האדם אינה מערערת את חוקיות המציאות, אף לא את חוקיות המציאות האנושית – עיין הערות נד פה. אפשר לפרש לדרך זו כי ביסוד המציאות היציבה כלולה אפשרות של סטיה – קרקע פוריה לצמיחת החופש האנושי. בתוך הטבע טמונה ומזומנת התשתית ליכולת לכפור בו (לגריעותא), ולהתכחש לאמיתת בוראו (עוד ניתן לומר בדעת הרמב"ם כי הסתבר לו לפי דרכו שה' לא יעשה נס מיוחד לטובת המכשפים, אבל אין לתלות את אמיתת נבואת משה ויתרונה המהותי בהסתברות הזאת, ודוק). [↑](#footnote-ref-26)
27. . אמנם, אחרי שהאריך הרמב"ם בדברים אלו במו"נ (ב, יח; ג, יג), כתב שם בפכ"ה: "כי אנו, עם מה שאנחנו בדעה שהעולם מחודש, הרי כל חכמינו ומלומדינו אינם סוברים כי זה בסתם רצון בלבד, אלא אומרים כי חכמתו יתעלה, אשר נעלם ממנו השגתה, חייבה מציאות העולם הזה בכללותו בהכרח בזמן שנמצא, ואותה החכמה עצמה – אשר לא תשתנה – חייבה את ההעדר לפני שיימצא העולם". הנה מבואר כי גם הרצון, הנתפס בעינינו כבלתי מוכרח וכו', באשר מחודש הוא, גם הוא נובע מדעתו השלמה ית', כלומר, מדעתו ההכרחית, אלא שנביעה זו היא בדרך "אשר נעלם ממנו השגתה" (באותיות של קבלה וחסידות היינו "טעם כמוס לרצון" שנמצא במוחא סתימאה, אלא שלדרכן יש לרצון שורש עליון ונעלם יותר, שם אינו מתואר כנובע מטעם וחכמה, אלא "אין טעם לרצון", ולדרך הבעש"ט – האֲין טעם לרצון, ופירוש הדבר כי אף שאין להשגה השכלית מבוא אל התעלומה הזאת, בכל זאת אין מדובר ברצון שרירותי וסתמי, אלא בבחירה עצמית, בדווקנות הנובעת מעצמותו). [↑](#footnote-ref-27)
28. . א, א-ג. [↑](#footnote-ref-28)
29. . עיין מו"נ ג, טו. [↑](#footnote-ref-29)
30. . שם. [↑](#footnote-ref-30)
31. . לפי האמור ראוי אכן להסתפק היכן הגבול, כלומר, אלו חוקים ניתנים להגדרה כהכרחיים ונובעים מעצם השכל., ואלו ניתנים להסבר רק כקביעות רצוניות. ואמנם, כשהמדע המודרני התחיל לגלות עד כמה שולטת המתמטיקה בטבע, ועד כמה הכל כפוף לחוקי-על אחידים, הובעה משאלה שאפשר יהיה להסיק את כל החוקים כנגזרים בהכרח מתכונות השכל, ולא כעובדות שרירותיות. השאיפה לזה היא הדוחפת את המדע כל הזמן לנקז את החוקים ולהעמיד את היסודות על המינימום האפשרי, ובכל זאת, בינתיים זו רק שאיפה [אמנם שאיפה מופלגת יותר, והיא שאפשר יהיה להסיק את כל הנמצאים כנגזרים בהכרח מחכמה, ולא רק את חוקיהם, נראה שהיתה רחוקה מרוחו של הרמב"ם. סוג חכמה כזה, המנביע את מה שנתפס לנו כ"אפשרי המציאות", הוא הוא החכמה שאינה כחכמתנו באופן מהותי, עד שנתפסת אצלנו כרצון. וראה הערה לט. הרמב"ם ראה את ההשגחה כתוצאה מוחשית של הידיעה, ראה על כך לקמן, וממילא ניתן להסיק מהסתייגותו מן האפשרות שה' משגיח על כל הפרטים, כי אין הפרטים כפרטים ידועים בידיעתו ית' (ומכאן תסתבר גם מסקנה הפוכה, שכשם שמודה כי בדרך נעלמת הכל הוא פרי ידיעתו, כדלעיל הערה לט, כך מודה שבאותו מקום נעלם גם משגיח על הכל, אלא שלנו אין מבוא לחוש אותו דרך השגחה זאת)]. [↑](#footnote-ref-31)
32. . בספר המצוות, שנכתב כהקדמה להלכותיו, כתב הרמב"ם: "היא שציוונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצוותיו ופעולותיו עד שנשיגהו, ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי: 'לפי שנאמר ואהבת את הוי' אלהיך, איני יודע כצד אוהב את המקום, תלמוד לומר: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך – שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם'". אותה לשון ואותו ציטוט נקט הרמב"ם בהל' יסודי התורה בבואו לבסס את אהבת ה' ויראתו על התבוננות בבריאה: "אני מבאר לך כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה: 'שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם'". כלומר, "מתוך כך" פירושו גם מתוך התבוננות בחכמת המצוות, וגם מתוך התבוננות בחכמת הבריאה. הנה לך כי הרמב"ם ממש זיהה את ידיעת הטבע עם ידיעת התורה. וראה לשונו במורה (ג, מג): "התורה מתדמה תמיד לטבע, ומשלימה תמיד את הדברים הטבעיים באופן כלשהו", עיין שם. וראה מאמרו של הרב אורי שרקי בצהר חוברת ב. [↑](#footnote-ref-32)
33. . כמבואר בהל' יסוה"ת ב, ח. ובחסידות, במקביל לעומק ההשגה את ה', זיהו אהבה למעלה מאהבה. בתניא (מג-מד) מדובר על אהבה למעלה מאהבה, על עליה מאהבת עולם – כי הוא חייך וחי העולמים – אל אהבה רבה למי שהכל בטל אליו, ומאבד כל חשיבות נכחו, ועל כך שיש אין ספור מדרגות בכל בחינה, בהתאם לעומק ההשגה. [↑](#footnote-ref-33)
34. . בפשטות, זהו ההבדל בין חכמת מעשה בראשית לחכמת מעשה מרכבה, כפי שהתבארו בריש הל' יסודי התורה, ושם מבואר כי העיסוק במעשה בראשית – חכמת הטבע – גם הוא מצטרף לידיעת ה', אבל אינו עמוק כל כך כמו העיסוק בצורות הרוחניות – עיין פרקים ב-ד, ובפרט הל' י שבפ' ד.

    המעיין יראה מכאן כי אין אמת ה' אמת מתמטית, לפי שחשיבה עם מספרים זוהי חשיבה כמותית היודעת לברר אמת חד-ממדית, שכל החורג ממנה הוא שקר פשוט ושקוף, בעוד שאת המחשבה על ה' ניתן לדמות להשגה איכותית שיש בה דרגות רבות של התנוצצות האמת, ועומק לפנים מעומק. ראה דברי הרמב"ם בהקדמת המורה, בדברו על "תפוחי זהב במשכיות כסף", ובהשוותו זאת לרמות שונות של משלים.

    אמנם יעויין במו"נ א, נט, משם עולה כי המדרגות הן מדרגות של שלילה. ככל שהנך משיג ענין דק ומופשט יותר, ואף אותו אתה שולל ממופשטותו של ה', כך מתקרב אתה יותר ויותר לידיעתו (וכך מתיחס הרמב"ם שם למעלת הזהב על הכסף; הכסף אינו מוצג כחלקי ביחס לזהב, אלא כדבר שרק שלילתו מקרבת להערכת הזהב). לפיכך צריך לומר שבחוקי הטבע יש התחברות אל אמת ה', מפני שהם 'מכופפים' את הטבע ו'משתלטים' על החומר, ומפריכים את מה שנראה כריבוי ושינוי וחלקיות המעידה על חסרונות, אבל עדיין אין בזה אותה מידה של שלילה והתעלות מעל החומר, כמו שיש בחוקים הנודעים לנפש ומורים לה כיצד לבוא במגע מבוקר עם העולם.

    כיוון שכל המדרגות הן מעלות בידיעה על דרך השלילה, המלמדות עד כמה יכולת ההשגה אינה מצליחה להכיל את המבוקש, יוצא שההכרה את האמת אינה חודרת את היודע אלא הריהי כידיעה שמתווספת להווית היודע, ושוב אין בכל גילוי שהוא התמזגות עם הנודע, ולא ידיעה במובנה האמתי, ולכן – כיוון שאין ידיעתם של היודעים בכל הרמות ידיעה על בוריה – גם אין קיומם נערך בשום יחס אל הקיום המחוייב, וכולם משתווים להיות 'אפשריי המציאות'.

    ובעצם הענין יש להעמיק הדק היטב, שכן, אם השלילה מקרבת להכרת הדבר, משמע שיש ביניהם איזשהו יחס, ואי-אפשר לומר, דרך משל, שחכמה פלונית דקה ומופשטת כל כך עד שאפילו בעזרת מכשירים רגישים מאד אי אפשר לחוש ולמשש אותה, כי מה לחכמה ולמישוש, ועידון המישוש לא יועיל כאן מאומה. לפיכך נראה שהרמב"ם זיהה בתוך השלילה זיקה נסתרת חיובית, ועם כל הפער האין-סופי ראה איזשהו רצף בין חכמתו – שאחת היא אתו – לחכמתנו (דיון ובקורת על גישתו ראה בספר שני המאורות לר' אייזיק מהומל, דף קז-קח). [↑](#footnote-ref-34)
35. . כיוון שמקור הבריאה מזוהה עם האמת בטהרתה, אזי השפע השופע ממנו נושא אופי אמתי, אופי שניתן לייחס רק לכללים הקבועים. הפרטים החולפים הם רק 'היכי תמצי' לבטא ולהמחיש את כלליהם, ולכן, מבחינת ההשגחה המתיחסת לאמתי הקבוע, הם בפני עצמם כמאן דליתא דמו. [↑](#footnote-ref-35)
36. . ראוי להזכיר בהקשר זה את דרשתו של אדמו"ר הזקן על הפסוק "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, נאם הוי'" (ישעיה נה, ח) – מפני שאין דרכיכם מתאימות עצמן לדרכי, לכן אינכם זוכים כי מחשבותי תיעשנה למחשבותיכם.

    ובחזרה לרמב"ם: בפרקים יז יח בח"ג של מו"נ מרחיב הרמב"ם להסביר כיצד הצדקות מניבה שפע טוב במובנו הפשוט והגלוי (כפי שיצוטט מתוך זה להלן); אמנם בעקבות הסברו על איוב (פרק כג שם), ניתן לומר כי ההתעלות משנה את עצם מושגי הטוב, ומעתה הייחול הוא לטוב אחר, להתגלות האמתות והמושכלות העליונות, עיין שם (הרמב"ם עצמו מסביר שם כי איוב התעלה להבין כי מעל כל האמירות וההבהרות מהי 'שיטת' ההשגחה, עצם ההשגחה נסתר מן האדם, כפי שנסתרת מאתו 'איכות' ידיעתו ית', ידיעה שאינה מכתיבה את הנעשה. כשם שאין מחשבותינו מחשבותיו, כך אין דרכינו דרכיו. אנחנו כאן רצינו להמתיק במקצת את החריפות הזאת, שכן ניתן להבין, ברוח דבריו של אדמו"ר הזקן, כי הפער בין דעתו שבינו לבין עצמו ובין הנהגתו אותנו אינו אכזרי כל כך, וכי כאשר דרכינו נעשות כדרכיו, נודעות למחשבותינו מחשבותיו; וד"ל, כי אכהמ"ל). וראה פרק יז בתהלים, ודבריו היפים של פרופ' פייבל מלצר עליהם, בספרו "פני ספר תהלים". גם שם נראה שהמשורר בקדש רוצה לראות את הצדק האלקי, ולבסוף מכריע שטוב ה' אין פירושו בהכרח הצלחה בעולם הזה, ואדרבא, עיקר הטוב הוא השגת אלקות.

    וראה במשנה בסוף תענית כי בעת שחוללו הבנות, פנו היפות ואמרו: "בחור, שא נא עיניך ליופי", המיוחסות שידלו בטענה ש"אין אשה אלא לבנים", ואילו המכוערות אמרו: "קחו מקחכם לשם שמים ובלבד שתעטרונו בזהובים" (כנראה כוונתן שבעזרת התכשיטים שתשימו עלינו, כאשר תאמינו בנו, יתגלה יופיינו הפנימי – עיין בספר אדמה שמים ותהום עמ' קסג-ד). בספר שערי אהבה ורצון, עמ' רטז, התבאר כי במונחי הראשונים יש כאן מעבר מערב למועיל וממועיל לטוב, עיין שם. מסתבר לומר כי יש כאן גם דרוג מבחינת סדר זמנים. ראשונה נישאים 'היפים והיפות', ההתבגרות ואי-ההצלחה להנשא לפי קריטריונים של יופי מעוררות לשקול שיקולים בדבר טובת הילדים וחינוכם, ובסוף מגיע תורם של השיקולים העמוקים ביותר, ומתפתח כשרון לזהות שהקנקן אינו מעיד על תכולתו. ודוק (שמענו מהרב עודד כי טוב). [↑](#footnote-ref-36)
37. . בעקבות ההערה הקודמת: אפשר לתאר את השתלשלות האבות כהתפתחות מאור לטוב ומטוב לאמת. אברהם הוא אור על רקע של חשך, ובכל מקום שמגיע – החשך נמוג מאליו (אחדות ה' שגילה משולה לגילוי חק חדש במדע. כיוון שעל פי החק החדש מוסברות בבת אחת תופעות רבות שלא היו מוסברות, או שנצרכו המוני חוקים פרטיים כדי להסבירן, ההסברים הקודמים נופלים כאילו מאליהם). יצחק, כדרכו של דור שני, חופר בארות, מפנים את האור וטועם אותו כטוב. כעת זהו טוב שלעומת רע (כשהאור נהייה מתוק מה שעומד מולו אינו העדר החשך אלא ממשות המרירות). יצחק מופנם ומתבצר, ומותיר את מה שלא בא בסודו מלא קנאה ומשטמה. אמנם בדור הבא הטוב הזה מתעצם ומוליד את יעקב. יעקב תופס אותו כאמת, כמשהו שאין זה לגיטימי לחלוק עליו. אין זה האור הברור של אברהם, כי עמוק עמוק הוא ומי ימצאנו (תדע לך שכן הוא, שהרי כל חייו יסורים מזככים), ועל כן הבא להכחישו נושא ראש ביוהרה, ובכל זאת, כיוון שנקלט בפנימיות כי זאת האמת, אין היא יכולה לדור לצידו של השקר, אדרבה, המאמץ לחדור לתוך אמת זאת תופס את השקר כמאיים ומפריע, ועל כן מלחמה ביניהם לחיים ולמות (המעבר מאור לאמת הוא גם המעבר מחסד לרחמים. חסד הוא השפעה לכל, אבל רחמים – הנובעים מהזדהות פנימית – אותם אין להעניק למי שאין בו דעת, כדברי חז"ל בברכות לג, א). [↑](#footnote-ref-37)
38. . מו"נ ג, יז, ועיין כל פי"ח ברוח זו. עיין לאור זה בדברי הרמב"ם בהל' מלכים ז, טו. [↑](#footnote-ref-38)
39. . אם אמרנו לעיל שהמהפכה המדעית מתאימה להלך רוחו של הרמב"ם, הרי שהמדע החדיש ביותר, המייקר את ההסתברות במקום את הסבתיות המוכרחת, והטוען למעורבות והשפעת הצופה על מושא תצפיתו, ודאי מתאים יותר להלך רוחו של הרמב"ן, ולדרכו, אדרבה, ה'אובייקטיביות' של המציאות היא השלכת האדם את שכלו על המציאות, בחינת 'מה שאינו מתאים אינו נמצא'.

    בכל זאת, יש ביחס שבין המדע החדש למדע החדיש מין "אחליפו דוכתייהו", אם רוצים להשוות יחס זה ליחס שבין הרמב"ם לרמב"ן. זאת לפי שהמדע החדיש מודה שמבחינת היום-יום והמגע הרגיל של האדם עם המציאות (על רקע התפיסה הפשוטה שלו את הכרתו ופעילותו השכלית), העולם אתו נפגש הוא עולם קשוח עם כללים יציבים, וכדי להצליח לפעול בתוך עולם כזה צריך להכנע ולציית לכללים הללו, וצריך לגייס את כל האובייקטיביות המתעלמת מן הנפשי והאישי. כל החופש והגמישות והאפשרות להתערב נחשפים רק כאשר חודרים לעולמות "נסתרים", לפיזיקה שבאה לגילוייה דרך חקר התופעות שאין לחושים מגע ישיר איתן. יוצא שבאמת העולם קרוב להיות 'נפשי' ו'אנושי', אבל לפתחו של האדם דוקא מוגש עולם נוקשה ואובייקטיבי. כמעט אפשר להתנסח כי תיקונו של הסובייקט האנושי – בדרך למפגש עם הסובייקט המוחלט, בחינת "ראו עתה כי אני אני הוא" (דברים לב, לט) – היא על ידי התנגשותו עם אובייקטיביות שכאילו מתעלמת ממנו ומגמדת אותו. תן לחכם ויחכם עוד. [↑](#footnote-ref-39)
40. . עיין מו"נ ג, יג: "אין להאמין שכל הנמצאים הם בשביל מציאות האדם, אלא אף שאר הנמצאים מכוונים לעצמם ולא בשביל דבר אחר…, וכשם שרצה שיהא מין האדם מצוי, כך רצה שיהיו הגלגלים הללו וכוכביהם מצויים, וכך רצה שיהיו המלאכים מצויים, וכל מצוי אין הכוונה בו אלא עצם אותו המצוי …; לא באר כלל [בסיפור מעשה בראשית] בשום דבר מהן שהוא בגלל דבר אחר, אלא כל פרט ופרט מפרטי העולם אמר שהוא המציאו, ושהיתה מציאותו בהתאם למטרה, וזהו ענין אומרו: 'וירא אלהים כי טוב'".

    ושם בהמשך: "ואל תטעה עצמך ותחשוב כי הגלגלים והמלאכים לא נבראו אלא בעבורנו, כי כבר באר לנו את ערכנו: 'הן גוים כמר מדלי', התבונן עצמותך ועצמות הגלגלים והכוכבים והשכלים הנבדלים, יתברר לך האמת, ותדע כי האדם הוא השלם והנכבד בכל מה שנתהווה מן החומר הזה, ולא יותר, ושאם נשוה מציאותו למציאות הגלגלים, כל שכן למציאות הנבדלים, יהיה דל מאד מאד".

    והנה, דוקא פסוק זה שהביא הרמב"ם התפרש בדרך הפוכה בנוסח שלנו בק"ש קטנה: "וכל הגוים כאין נגדך, שנאמר: 'הן גוים כמר מדלי' וכו', אבל אנחנו עמך בני בריתך וכו'"; ודוק. אמנם הרמב"ם אינו גורס פסוק זה בנוסח ק"ש קטנה שלו, ונראה שלדרכו כוונת הדברים היא כי למרות שאכן האדם כלו הבל ביחס לה', "אפשרי המציאות" לעומת "מחוייב המציאות", לרבות אנחנו המתפללים כעת לפניך, בכל זאת גילית לנו, בני אברהם יצחק ויעקב, כי יכול האפשרי להשקיף על פחיתותו מ'עמדתו' של המחוייב, ואף להתייחס לאותו מחוייב, ואנחנו אפילו מחוייבים בזה, ודוק. [↑](#footnote-ref-40)
41. . מה שאין כן תבונתו, המקרבת אותו אל מעלת הברואים שמעל לגלגל הירח. החופש הוא החופש לחרוג מ'סביבתו' השפלה ולהתייחס למעלה עצמית זו. [↑](#footnote-ref-41)
42. . הל' תשובה ה, ד: "ואל תתמה ותאמר: היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפוץ ויהיו מעשיו מסורים לו – וכי ייעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ובלא חפצו, והכתוב אומר: 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ'? – דע שהכל כחפצו ייעשה, ואף-על-פי שמעשינו מסורים לנו. כיצד? כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה, והמים והארץ יורדים למטה, והגלגל סובב בעיגול, וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו – ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורים לו. ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך; אלא הוא בעצמו ובדעתו שנתן לו הא-ל עושה כל שהאדם יכול לעשות. (לפי תפיסת המדע המודרני, אשר אינו מחלק בין טבעים שונים, ותופס את כל היש כפועל לפי חוקים זהים, חריגותו של הרצון החפשי בולטת הרבה יותר, עד שקשה להסתפק בהגדרה כי יש כאן מין חק טבע נוסף; וכאשר קשה יותר לשבץ את האדם בתוך מערכת הטבע, מאבדת זו משלטונה ומזהותה עם המוחלט, ודוק.)

    הגישה שהרצון החפשי הוא חריג משתקפת יפה במקום נוסף בהל' תשובה: "… וכתיב 'וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ' – הרי גזר על ישראל לעבוד כוכבים ומזלות, ולמה נפרע מהן? [תשובה:] לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה, אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים לעבוד כוכבים ומזלות, אילו לא רצה לעבוד לא היה עובד, ולא הודיע הבורא אלא מנהגו של עולם" (ז, ה; עיין שם בהשגת הראב"ד, והשווה להערה קלו). הרי לך שמנהגו של עולם, לרבות מנהגו של המין האנושי, אינו כפוף לבחירה החפשית, וזו יכולה להשפיע רק בתחומו של הבוחר. [↑](#footnote-ref-42)
43. . והוא שהרמב"ם 'יצא מכליו' בהתפעלו מדברי חז"ל כי "כל מעשיך יהיו לשם שמים" – "תדע שנאמר בכח אלקי בלי ספק" (שמונה פרקים, סוף ה) – ולאור דברים אלו פירש את הפסוק "בכל דרכיך דעהו" ואת התפעלות חז"ל ממנו; ולעומתו בחסידות הבחינו כי "בכל דרכיך דעהו" זו מדרגה אחרת ועליונה יותר, לפיה דרכי הרשות אינן חשובות רק בתור אמצעי, אלא בתוכן עצמן אפשר לדעת את ה', ועיין אוה"ק ג, עמ' ריז, "גדלות וקטנות סוגית". הצורה בה הצגנו את הרמב"ן גרמה כנראה לייחס לו את "אגרת הקודש" על מעלת הזיווג – לעומת ציטוט הרמב"ם את אריסטו כי "חוש המישוש חרפה הוא לנו" (מו"נ כ, לג; הובא בריש אגרת הקדש) – למרות שלפי האמת ספק גדול אם כתבה, ראה בספר כתבי הרמב"ן, ח"ב עמ' שכא, את האגרת, ואת הדיון במבוא על מחברה. [↑](#footnote-ref-43)
44. . אפשר לומר שהרמב"ם 'דבק' בפרק א של ספר בראשית, ופרשה שניה מתבארת לו לאורו, והריהי בחינת "פרטו של ראשון"; ואילו לרמב"ן, פרשה שניה, בה הכל סובב סביב האדם, חושפת ממד חדש בבריאה, ומטילה אור חדש ואחר על כל המסופר בפרק א, ודוק, עיין גם בספר רוחו של משיח עמ' כה. [↑](#footnote-ref-44)
45. . לכן בברכת יוצר, בה משבחים את ה' על הטבע, עוסקים רבות בפמלית משרתי ה', ומבליטים את היות השֶמֶש שָמַש, שכן הכניעה והצייתנות לה' (המתבלטים ביותר בצבא השמים – ראה בספר אדמה שמים ותהום, עמ' רב-רה) הם המאפשרים למצביא להפעיל את חייליו הממושמעים למען מטרות שמעבר לאופק ראייתם. [↑](#footnote-ref-45)
46. . עיין מאמרנו "ביקש ה' לו איש כלבבו", פ"ו. [↑](#footnote-ref-46)
47. . ויקרא יח, כא. [↑](#footnote-ref-47)
48. . שמ"א טו, כט. [↑](#footnote-ref-48)
49. . עיין הערה מט על היחס בין אברהם ליעקב. אברהם, אף כי עברי הוא – מעבר אחר לכל באי עולם (בר"ר מא) – אינו מתנתק לגמרי, ורוצה להשפיע, אורו הולך ואור עד נכון היום. יעקב לעומתו מציב גלעד ומנתק בין האמת לבין לבן הרמאי. [↑](#footnote-ref-49)
50. . ב"ר לה, ד. [↑](#footnote-ref-50)
51. . בפירוש לבראשית יח, ט. כלומר, אין לידת יצחק 'נס פרטי', אלא עצם התהוות העם היתה פרי היציאה מאיצטגנינות, וממילא כך יהיה סגנון קיומו. אם נעמיק בדבר נבין כי ממבטה של האיצטגנינות עדיין אין לישראל קיום, ולפיכך קיומם אכן אינו משתלב כדבעי בקיום הרגיל. הבעש"ט דרש (בעש"ט עה"ת, לך לך, כו) כי "אין מזל לישראל" פירושו שישראל **נוזלים** מן ה**אַיִן**. זיקתם לאותו אַיִן – עליו דובר בחלק הפתיחה של המאמר – היא המקיימת אותם. [↑](#footnote-ref-51)
52. . פירוש הרמב"ן לויקרא כו, יא. אם ניזכר בדברינו לעיל כי הרמב"ן אינו מצפה מהאדם להפריך את העולם הרגיל, אלא קורא לתהליך של השתחררות והתעלות מהטבע המוגבל, ונצרף לזה את העולה מפה כי בפנימיות ההתעלמות מכוכבים כמוה כהתעלמות מרופאים, נבין את תשובתו המתחשבת בכוחם של הכוכבים: "'אלא שפעמים הקב"ה עושה נס ליראיו, לבטל מהם גזירת הכוכבים. והם מן הנסים הנסתרים, שהם בדרך תשמישו של עולם, שכל התורה תלויה בהם. לפיכך, אין שואלים בהם, אלא מהלך בתמימות, שנאמר: 'תמים תהיה עם הוי' אלהיך'. ואם ראה בהן דבר שלא כרצונו, עושה מצות ומרבה בתפלה. אבל אם ראה באצטגנינות, יום שאין טוב למלאכתו, נשמר ממנו ואינו סומך על הנס. וכסבור אני, שאסור לבא כנגד המזלות על הנס" (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפג. עיין כתבי הרמב"ן בהוצאת הרב שוועל, חלק א, שעח, שם מבואר בשם הבית יוסף כי תשובה זו אכן לרמב"ן היא. ועיין ברמ"א ליו"ד קעט, ב: במה שאדם יודע שהוא כנגד המזל לא יעשה ולא יסמוך על הנס, אלא שאין לחקור על זה משום תמים תהיה).

    הרמב"ם, לעומת זאת, ודאי יורה להתעלם מ'נבואות' הכוכבים, באשר אין ממש בכל תמונת העולם ה'נזילה' הזאת. [↑](#footnote-ref-52)
53. . פירוש המשניות להרמב"ם, פסחים, סוף פרק ד: "שמעתי, וכן פירשו לי הענין, כי שלמה חיבר ספר רפואות כשיחלה שום אדם או יקרנו שום חולי מן החוליים, היה מתכוון לאותו הספר, והיה עושה כמו שכתוב בספר, והיה מתרפא. וכאשר ראה חזקיה כי בני אדם לא היו סומכין על ה' ית' – הסיר אותו וגנזו. ואתה שמע הפסד זה המאמר, ומה שיש בו מן השגיונות, ואיך ייחסו לחזקיהו מן האיוולת מה שאין ראוי לייחס כמותו לרעועי ההמון, וכמו כן [ייחסו איוולת זו] לסיעתו [של חזקיהו] שהודו לו. ולפי דעתם [של המפרשים כך את ספר הרפואות שגנז חזקיהו] הקל והמשובש, האדם כשירעב וילך אל הלחם ויאכל ממנו [הרי] בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק – חולי הרעב – אם כן כבר נואש ולא יישען באלקיו [?!] נאמר להם: הוי השוטים, כאשר נודה לה' בעת האכילה שהמציא לי מה שישביע אותי, ויסיר רעבתנותי ואחיה ואתקיים, כן אודה לו שהמציא לי רפואה, ירפא חליי כשאתרפא ממנו". [↑](#footnote-ref-53)
54. . וראה דברי הרמב"ם בראש הלכות תענית: "בזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן… וזהו שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו: דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להידבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות". [↑](#footnote-ref-54)
55. . מסתבר שכשם שנחלקו ברפואה, כך יחלקו בשאלות בטחוניות. הרמב"ם התלונן על אבותינו, באגרת בה תקף את האסטרולוגיה (מהדורת הרב שילת עמ' תפ), כי הזניחו את לימוד המלחמה, מה שהביא לבסוף לחורבן – "וזו היא שאיבדה מלכותנו… והחריבה היכלינו, והגעתנו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם לפי שמצאו ספרים רבים, טעו ונהו אחריהן… ולא נתעסקו לא בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות, אלא דימו שאותן הדברים יועילו להם". מקורו הוא לשון הכתוב בשופטים ג, ב. אמנם פשט הכתוב שם, ובעוד מקומות רבים, כי ה' מסתייג מצבא יציב הבטוח בעצמו, וממנהיגות פוליטית מיומנת, ורוצה שישראל יזדקקו לו בלי הרף, ושיבינו כי מצבם הבטחוני הוא 'ברומטר' של יחסיהם עם ה' (לכן מצוה ה' לא לגייס למלחמה את שלל המרכבות והסוסים שנלקח מן הכנענים, אלא לשרוף את המרכבות ולעקר את הסוסים, עיין יהושע יא, ו, ט; ולכן מתנגד שמואל, אשר לכשעצמו הסתפק בכיבושים מוגבלים (שמ"א ז, יב-טז), למינוי מלך (שם יב, ז-יג); ויש עוד דוגמאות רבות. כנגד זה, עיין תהלים מח – מזמורו של יום שני – שם משמע בפשט כי ה' נודע דרך חוזק ארמונות ירושלים וחומותיה, עד שהמלכים הנועדים על ירושלים נבהלים ונרתעים מן החוזק הזה, ודברים אלו ממש מתאימים לרוחו של הרמב"ם. ובפשט כנראה שיש להבחין בין התקופה בה ה' הולך בקרב מחננו, טרם בואנו אל המנוחה והנחלה, לתקופה בה בית המלך ובית ה' מתייצבים בתוך בית ארזים – תקופה שלדברי שמואל ישראל עדיין לא היו בשלים לה, והיו מועדים להפנות את כל ההתבססות הזאת אל שכחת ה'. עיין גם בספר פני לבנה עמ' 193‑195). [↑](#footnote-ref-55)
56. . תפיסה זו משתלבת יותר במשנתו של הרמב"ן, מפני שאינו תופס את ההשגחה המיוחדת כהתעצמות של המציאות – אשר אז נצרכים קריטריונים מציאותיים כדי להבחין מיהו התמים (התנהגות מעולה, חכמה וכיו"ב), וההשגחה ששופעת על התמימים הללו ממחישה מהו קיום ראוי לשמו – אלא מבין אותה כחדירה חשאית של ממד חריג וזר, כהתעלות מן הטבע המסתתרת בתוך הטבע (ואכן, הרמב"ן בפירושו לבראשית יח, יט, מתנבא כמעט בסגנון אחד עם הרמב"ם כי השגחה מיוחדת יש רק על המיוחדים, ומשמע שכל השאר מושגחים לפי כללים כל עוד אין הקורה להם נוגע לאותם צדיקים הראויים להשגחה. אלא שהרמב"ן לא זיהה את הצדיק עם החכמה דוקא, אלא תפס אותה כבחירת ה' להתייחס אל צדיקיו יחס יוצא מן הכלל, ופרוש הדבר שההשגחה מתייחדת אל מי ששם אליה לב, ויש תקוה שיגיב ביחס כנגד יחס. למרות שעניין זה שייך קודם כל לצדיקים, והאחרים, יחסית נפגעה רגישותם, בכל זאת מהותית הוא שייך לכל מי שבר-הכי, לכל מי שנשמתו חלק אלוק ממעל).

    כלומר, לשיטתו של הרמב"ן, תמונת העולם היסודית היא תמונה של מתיחות (חיובית), בין נפש לגוף ובין האנושי לאלקי. לפיכך שדה פעולתה הוא דוקא אנשים רגילים אשר מצליחים להתעלות מעל עצמם ולפגוש ממד נסתר. ההשגחה לדרכו באה לטפח מי שעצם יתרונו הוא בזה שנדמה כמו כולם, ודוקא מתוך הדמיון הזה עולה כפורח ייחודו. רק באופן כזה נהיה הוא רלוונטי לשאר באי עולם (ולקמן יוסבר שלרמב"ן יש כאן התחרות, והתחרות על נפש הבוחר מתחילה בנכונותו של המתחרה להתלבש בכליו של זה שמצפים כי יעדיף אותו). הרמב"ם, לעומתו, תופס את ההשגחה המיוחדת לישראל כממד נסתר של המציאות, בחינת מעשה מרכבה (ראה לקמן), אבל ממד זה אינו בא להתחרות ולהתריס, אלא עתיד בסופו של דבר לגלות לה מי היא. [↑](#footnote-ref-56)
57. . כוונת הרמב"ם שהתחתונים מופעלים על ידי העליונים – ראה באגרת לחכמי מונטפשליר על גזרת הכוכבים (ובסוף הערה כו) – אלא שזו השתלשלות הכרחית, בלא שהללו יוכלו להשפיע השפעה רצונית (שהרי הם כגרזן ביד החוצב), ובלא שתהיה התיחסות מכוונת לפרטים: "כל מה שיהיה בזה העולם התחתון, מהיות כל נפש חיה וכל אילן וכל מין עשב, וכל מין ממיני המחצבים, הכל הא-ל עושהו בכח שיבוא מן הגלגלים ומן הכוכבים, וכח הבורא צף בתחילה על הגלגלים והכוכבים, ומן הגלגלים והכוכבים יצוף ויפשוט בזה העולם, ויהיה כל מה שיהיה" (אגרות הרמב"ם מהדורת הרב שילת עמ' תפד, וכן במו"נ ב, ה). יוצא שלדרך זו אין כוונת הכתוב לומר שחלק ה' כוכב פלוני לעם זה וכוכב פלמוני לעם אחר, כפי שברור שאין השמש בחלקו של עם מסוים. [↑](#footnote-ref-57)
58. . נראה שמשל הכרם בישעיה (פרק ה) יכול לתת המחשה נאה לדרכו של הרמב"ם:

    אָשִׁירָה נָּא לִידִידִי שִׁירַת דּוֹדִי לְכַרְמוֹ: כֶּרֶם הָיָה לִידִידִי בְּקֶרֶן בֶּן שָׁמֶן. וַיְעַזְּקֵהוּ וַיְסַקְּלֵהוּ וַיִּטָּעֵהוּ שֹׂרֵק וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ וְגַם יֶקֶב חָצֵב בּוֹ וַיְקַו לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֻשִׁים… וְעַתָּה אוֹדִיעָה נָּא אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה לְכַרְמִי: הָסֵר מְשׂוּכָּתוֹ וְהָיָה לְבָעֵר פָּרֹץ גְּדֵרוֹ וְהָיָה לְמִרְמָס. וַאֲשִׁיתֵהוּ בָתָה לֹא יִזָּמֵר וְלֹא יֵעָדֵר וְעָלָה שָׁמִיר וָשָׁיִת וְעַל הֶעָבִים אֲצַוֶּה מֵהַמְטִיר עָלָיו מָטָר.

    העונש אינו השמדת הכרם בידיים, אלא הסרת ההגנה והטיפוח. כאשר נוהגים כך בכרם, אין כאן השוואת תנאים לצמחים הגדלים בר, וכניסת הכרם לתחרות הקיום הרווחת בטבע, אלא אובדן ודאי. מי שנהיה צמח תרבות, כבר לא יסכון לחיי טבע, ואם בכל זאת עושה הוא באושים, ומתעלם מכל הטיפוח אותו, אין כאן רק אי-הצלחה, אלא תגובה מקוממת של הכרם עצמו לטיפוח אותו, ובעקבות תגובה כזאת אין יפה לה מלהסגיר את אותו כרם אל תהו הטבע, אותו מתיימר הוא לחקות. [↑](#footnote-ref-58)
59. . אנו נזכרים בדברי הרמב"ם כי בגן עדן שלטה ההבחנה בין אמת ושקר. אדה"ר שגורש משם, לאחר שהיפנה עורף לחיים הללו, לא רק ירד מדרגה, אלא נכנס למסגרת של חיים מקוללים, ראה בהערה הקודמת (דא עקא שהאנושות בכללה הסתגלה למצב, ורק אנחנו ישראל חווים אותו כגלות וכקללה, וזו תפארתנו).

    "שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון" (ב"ב נח, א). לאדם הראשון שלפני החטא, במצב ההבחנה בין אמת לשקר, מתאימה הנהגת גן עדן, ומעין דוגמתה יש לישראל בארץ ישראל, שם חוזרת ומאירה בבחינת נס מה שהיתה לפני הנפילה והגרוש ההנהגה הטבעית (וראה סוף הערה פד, וגליון להבה לפרשת וירא). את המילה **אמת** דורשים "**א** מחיה **מת**", בחינת עץ החיים שבתוך הגן. לפי זה נוכל לומר כי **א** זו (אשר היא גם ה-**א** הנדרשת במילה **אדם** כרומזת למה שנבדל מ**דם** ה**דמ**יון ומתלבש בו) היא **א** הקודמת ל-**ב** של מעשה **ב**ראשית. מעשה בראשית מסתיר את יסודות האמת המוצקים עליהם הוא מוטבע, ומאפשר לחיות בתוך דימויים סובייקטיביים של טוב ורע. עוד על הענין, ראה הערה קט. [↑](#footnote-ref-59)
60. . ראה האמור בפתיחה, ובעיקר בנספח לה, על לו ו-לא, ועל טוב היות האדם לבדו – בחינת יחיד – כאשר מאיר לשניים שרשם שב"לא". [↑](#footnote-ref-60)
61. . על היחס בין הרמב"ם לרמב"ן אמר האריז"ל, כי כל הנשמות היו באדם הראשון, ונשמת הרמב"ן היתה תלויה שם בפאה הימנית, ונשמת הרמב"ם בפאה השמאלית (שער הגלגולים, הקדמה לז). הזיקה בין הימין לנשמת הרמב"ן, ובין השמאל לנשמת הרמב"ם, מבוארת: צד החסד הוא הצד האנושי, הגמיש, וצד הגבורה והדין הוא צד השכל הקר והעקבי. שערות הראש רומזות לריבוי ההשערות המתפשט מהראש ללא מעצור וללא חשבון. בהגיע הילד לגיל חינוך מסירים את שערותיו ומותירים את הפאות. הפאות – בחינת זוויות הסתכלות – הן פניה לחשיבה שיטתית, וכדרכה של שיטתיות יש בזה חד-צדדיות והפסד מרחב האפשרויות הבלתי מוגבלות. אכן, עם כל ההפסד, רק כך אפשר לחנך, ובשביל שיתפתח משהו צריך לצמצם. **פאה** = **א-להים** בגימ'. זהו השם שמכוון ליכולת הצמצום של ה' ולהתגלותו דרך הטבע המבחין בין הפכים (**א-להים** = **הטבע**)**.** אכן את השם הזה ניתן להטות, ולומר: אלקי, אלקיך ואלקיו, אלקי פלוני ואלקי פלמוני, ודוק.

    אמנם, האריז"ל אומר ששתי הפאות מכוונות כנגד שני שמות הוי' שלפני י"ג מידות של רחמים, בעוד מידות הרחמים עצמן נמשכות מהזקן הנמשך מהפאות [סוד הצמצום קרה בהסתלק האור לצדדים, לפאות. האור שנדחק הצידה – כלשון המילה צמצום – בעצם נדחס לשם, נדחס הוא לגנוז אור-אין-סוף לתוך ההכרעה לתפוס את הכל מזווית מוגבלת המאפשרת פעולה, וסוף שהפעולה הטובה מתוך כיוון מסויים ומוגבל, תבוא למטרתה (בחינת: "דבר הוי' – זו הלכה, דבר הוי' – זה הקץ", שבת קלח, ב), ושם תיפתח נביעת האין-סוף, ויתברר כי לאורך כל הדרך נשמרה בסתר הזיקה לנושא ההפכים].

    אם נבוא להבחין כנגד איזה משני שמות הוי' מכוונת כל אחת מהשיטות-הנשמות הללו, עלינו להקדים שבאר"י עצמו יש שתי שיטות: לפי אחת שם הוי' הראשון הוא תאור ה' לפני הצמצום, ושם הוי' השני מתאר את התגלות ה' אחריו (בין שני השמות מצוי 'פסיק טעמא' הרומז לצמצום), ואילו לפי השיטה השניה להפך: שם הוי' הראשון הוא הגלוי לנו יותר, ותולה את עצמו בשם הוי' שאחריו, הוא שם הוי' ה'מקורי', זה שלפני הצמצום. יש לומר כי לרמב"ם מתאים סדר של מעבר ונפילה מעליון לתחתון, אור-אין-סוף הוא בחינת צדיק גמור, בחינת אדם הראשון שלפני החטא בגן עדן של אמת, ואחרי הנפילה מאיר שם ה' בבחינת טוב שאין בכחו להדוף את הרע מכל וכל; לעומת זאת לרמב"ן מתאים יותר הסדר של התעלות בעלי התשובה מעל מדרגת הצדיקים, כלומר: מאמץ התחתון לתלות עצמו בעליון, למרות פחיתותו הבסיסית, מעלה את חינו למעלה מכל יתרון של מי שהרע נעלם מנגד עיניו. יוצא שהרמב"ם דבק בשם הוי' הראשון, אף כי הוא בפאה השמאלית, והרמב"ן בשם הוי' השני דוקא, ביתרון האדם לאחר שגורש מגן עדן, באשר דוקא כך, דוקא בעקבות שובו אל האדמה, יזכה למעלתו האמתית (כידוע שהרמב"ן ייחל לתחיית המתים, וראה בחזרתם לגוף את שיא העילוי, בעוד הרמב"ם ייחל לחיי הנשמה המשוחררים מעולם הזה, בחינת האור שלפני הצמצום). [↑](#footnote-ref-61)
62. . עיין בכורות ח, ב, ד"ה אמרו ליה ההוא גברא דאזיל ובעי אתתא. [↑](#footnote-ref-62)
63. . יואל ג, א. [↑](#footnote-ref-63)
64. . רמב"ן לדברים ו, טז. עיין שם בדבריו שאין מקום לנסיון כדי לעמת ולאמת את עצם יכולתו של ה', הנסיון לגיטימי רק כאשר הוא בא לוודא כי אכן יש לפנינו שליחות מאתו ולא חזון שוא ותעתועים (אפשר לומר שבענין הנסיון בולט הפער בין האדם לה': ה' מנסה את האדם באשר כל אמיתתו של האדם מוטלת בספק וזקוקה לבחינה אחר בחינה; ואילו האדם, אל לו לנסות את ה', באשר התיחסות אל ה' כצריך לעמוד בנסיון מעידה על תפיסה מגבילה, התובעת מן ה' להצטיין לפי קריטריונים אנושיים; ובמילים אחרות: הנסיון שמנסה ה' את האדם מנסה ומרומם אותו, בעוד שהנסיון שמנסה האדם את ה' משפיל ומגביל אותו. בהקשר זה ראוי להזכיר כי אדמו"ר הזקן אמר שאין ביכולתו לצאת בתוקף נגד החולקים על ר' נחמן מברסלב, מפני דרכו שיש לו לאדם להעמיד עצמו בנסיון. דרכו זו של ר' נחמן, לאחר כשלונו של דוד (כמבואר בגמ' סנהדרין קז, א), תובן רק אם נאמר שר' נחמן נשען על כח התפילה, ולשיטתו אפשר לעמוד בנסיון מפני שאפשר להתפלל על יראת שמים, והתפילה לא תשוב ריקם. אמנם בדקות, בזה עובר הנסיון מן האדם אל ה', האם יציל את האדם מיצרו, ולזה התנגד אדמו"ר הזקן).

    כיוון שכך, מקומו של הנסיון המותר – כפי שמצאנו למשל אצל גדעון (אשר רצה אולי לאמת לעצמו את נבואתו שלו) – אינו ביחס לתורת משה הנצחית, באשר זאת כבר עברה את כל המבחנים (ובפנימיות היא אמתית למעלה מכל אמת שמבחן גשמי יכול לגלות), אלא ביחס לנבואות מתחדשות והוראות שעה. גם יוצא מכאן שזו הזירה בה ה' כביכול ממשיך 'להתחרות', בדומה לתחרות עם הידעונים על צפיית העתידות המקוטעות, ועל מציאת אתונות וכיו"ב, כדלעיל. כאשר ה' מזמין לנסות אותו, בזה הוא מודיע שניחא לו ללבוש פני אדם, ולזכות באישור לאמיתתו גם מתוך המושגים האנושיים, לפי שבטוח הוא ה' כי עצם האישור יקפיץ את הבוחן מעמדה שיפוטית לעמדה נכנעת ובטלה. בעצם, הקפיצה הזאת היא היא היתרון שבאישור הבא מטעם הכחות האנושיים הפשוטים, אלו שמתפעלים ויוצאים מגדרם נוכח נסים וכיו"ב, שכן רק בהסכמתם תיתכן קפיצה של ממש.

    יוצא שהתחרות המתקיימת בזירה הזאת, מעידה מחד-גיסא על פחיתותה, אבל מאידך, אפשר לומר שהכל מתנקז לשם, לרגע ההווה וההכרעה. עיין הערה פו (וידועה עמדתו של בעל מי השילוח על מעלתה של הוראת שעה).

    במילים אחרות: הנאמנות לתורת משה הנצחית היא נאמנות לסדר האמתי, אשר במקרים מסוימים דורש הוא דבקות בו עד כדי מסירות נפש, אבל עדיין מדובר על עקשות שלא להרפות מאמת איתנה (ההשתתפות בכלל נושאת בעיקרה אופי של הכנעה וקבלת מרות המלך, וזו, מטבעה, אין הנסיון אופייני לה. לנסיון יש אופי של הבדלה וחריגה). לעומת זה, מכוח הוראת שעה יכול שייקרא אדם לקום ולצאת לגמרי מגדרו, במסירות נפש של קום עשה (ישנו פתגם חסידי שעם מסירות נפש אפשר לקפוץ מהגג לרצפה, אבל לא מהרצפה לגג, ולדרכנו נאמר שלשם קפיצה כזאת, מלמטה למעלה, נצרכת הוראת שעה). כוחה זה של הוראת השעה להיות תובענית יותר ו'שתלטנית' יותר, תלוי בפנית ה' – כמים הפנים לפנים – 'להתערב' בתוך אנושיותו של האדם ולזעזע אותה. אפשר שמשום כך, ולא משום שהסתפק בנבואתו, היה גדעון רשאי לבחון שוב ושוב אם ה' עמו. ככל שהדרישה נראית מופרכת יותר, כך פחות ניתן להכלילה בתוך סדרי תורה, וכך נצרכת נתינת כח מיוחדת לפעול לפי הוראת שעה. וראה חדוא"ג מהרש"א לתענית ט, א, ד"ה ובחנוני; ואכהמ"ל.

    (אמנם יתכן הסבר נוסף לנסיונותיו של גדעון, כזה שיהלום גם את רוחו של הרמב"ם, הרואה הן בהוראות השעה והן בנסים ענין של 'בדיעבד', מין סטיה רגעית מן היציבות בה משתקפת האמת. אפשר להסביר שגדעון לא ניסה מתוך מודעות שנצרך הוא לנתינת כח מיוחדת כדי להתעלות ולפעול בהוראת שעה, אלא להפך, היתה כאן מין הוראת שעה פנימית להתיר נסיון כלפי מעלה. על רקע "וידל ישראל מאד", ושקיעה בשכחת ה' ובעבודת הבעל, היה צורך לעורר מחדש את נסי יציאת מצרים, אלו ששכנעו – או התחילו לשכנע – את השקועים בעבדות מצרים ואינם יכולים להרים ראש, כי יש אמת אחת ויחידה, המפריכה את כל הדמיונות האליליים בדבר מקורו ו'טבעו' של הטבע). [↑](#footnote-ref-64)
65. . "כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה ואין אפוד ותרפים" (הושע ג, ד) – אין זבח לה' ולא מצבה לבעל, אין אפוד לה' ואין תרפים לעכו"ם (ראב"ע שם. תרפים שמשו ללבן הארמי לניחוש, ולכן גנבתם רחל, שלא יידע להיכן ברחו, ודוק). [↑](#footnote-ref-65)
66. . ב"ב יב, א. [↑](#footnote-ref-66)
67. . וראה בספר סוד הוי' ליראיו, עמ' תנ-ה. [↑](#footnote-ref-67)
68. . בראשית כה, כז. [↑](#footnote-ref-68)
69. . נעמיק קצת בקשר שבין האמונה התמימה ובין הנאמנות: המאמין מצפה, ואף שאינו רואה את טוב ה' בגילוי, ואף שהשכר ליראיו אינו משולם מידית, יודע הוא כי "משמרו את השבֻעה אשר נשבע הוי' לאבֹתיכם הוציא הוי' אתכם ביד חזקה… וידעת כי הוי' אלהיך הוא האלהים האל הנאמן שֹמר הברית והחסד לאֹהביו ולשמרי מצותו לאלף דור" (דברים ז, ח-ט). אבל מדוע מעכב ה' את שכר האבות במשך דורות עד יציאת מצרים? – מפני שנאמנות אמתית אינה רק הקפדה 'להחזיק ראש' ולא לשכח, אלא גם 'טרחה' לתת כשכר את הטוב המופלג ביותר, ובניסוח מופשט ועצמי יותר – להפיק ולממש את כל עומק הטוב שהיה גנוז אצל האבות. הפקת טוב עמוק כזה היא תהליך ממושך ונסתר, מפני שצריך לבנות גשר ארוך מאד בין מהות האדם הנסתרת למציאותו בכדי שיוכל להתחולל שינוי באותה מציאות גלויה. יוצא אם כן שהתמימות היא אמונה פשוטה אבל לא אמונה שטחית ולא אטימות לכך שבינתיים 'אין תוצאות', שכן זו אמונה בעצמנו ובאמונת ה' בנו, ופתיחות והתמסרות בלב שלם לזה שנאמן עלינו, על מנת שייטיבנו הטבת אמת באחריתנו.

    אי אפשר לקרוא ל'תודעה' הזאת הכרה או הבנה, מפני שאין לנו השגה בפנימיותנו ו"עד היכן הדברים מגיעים", ועל כן איננו יכולים לייעץ עצות כיצד לחתור למגע עמה, אבל אפשר לחוש שכל ההאטמות לחקר ובדיקת העובדות בשטח, עד כמה תואמות הן את מה שהובטח ואת מה שנראה לנו כי ראוי שיהיה, היא בעצם האטמות על מנת לפתוח את הפנימיות, על מנת לצפות לשינויים וחידושים ובשורות ברבדים החשובים לנו באמת.

    לענין הזיקה בין התמים והנאמן, מתאים להזכיר (ב'אותיות קצרות') כי שבעת התארים בתנ"ך לאיש המעלה מקבילים יפה לשבע הספירות: חסד – חסיד; גבורה – ירא; תפארת – ישר ("איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? – כל שהיא תפארת וכו'"), נצח – נאמן (משה שכנגד הנצח "בכל ביתי נאמן הוא"), הוד – תמים, יסוד – צדיק, מלכות – ענו. האמור כאן כי התמים סומך על הנאמן תואם את המבנה הזה, באשר "נצח והוד תרין סמכין דגופא", ו"באים כאחד", ו"איהו בנצח ואיהי בהוד", ודוק. [↑](#footnote-ref-69)
70. . הרמב"ן מתייחס אליה לא בקשר לתם שהבאנו, אלא בפרשו את צד התועבה שבנחוש. הרמב"ן מסביר שה' הותיר יכולת להתחכם על הנהגתו הקבועה, התחכמות שבאה דוקא מתוך הכרתה וחשיפת 'נקודות התרפה' שבה – אלו הם המכשפים המכחישים פמליא של מעלה. רש"י רואה בכל ניחוש תועבה לא מפני בלבול הסדרים, אלא מפני חוסר האמון בה'. [↑](#footnote-ref-70)
71. . בהקדמתו השניה לספר גבורות ה', במחלוקתו עם הרמב"ם וסיעתו. [↑](#footnote-ref-71)
72. . הרשב"א (שו"ת א, ט) חלק על העקרון של הרמב"ם כי "יש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא", ותאר את ה' כ"נמנע הנמנעות". יש התבטאות בשם הרה"ק ר' הלל מפאריטש (הובאה בספר לב לדעת, עמ' קל, ע"ש) כי 'מתנגד' הוא גבול, חסיד הוא בלי גבול, ורבי הוא בלי גבול בגבול. לדרכנו נאמר כי הרמב"ם – מתנגד, המהר"ל (שהולך בעצם בעקבות הרשב"א) – חסיד, ואילו הרמב"ן – המזהה את יכולת המוחלט להתלבש ביחסי – שייך לקו של הרבי. אם אכן כך, הרמב"ן לא באמת מזהה את ה' עם האמת המדויקת של 100%, אלא רואה בזו 'התלבשות' המקרבת את האמת האלקית אל האדם (אמנם יש מקום לחלק בין גישת הרמב"ן לאמור כאן על הרבי. הרבי כבר היה חסיד בלי גבול, וכעת מלביש זאת בגבול, ואילו הרמב"ן בעמדה של מי שמוצאו בגבול ופורץ אל הבלי גבול).

    הבחנה זאת תאפשר לנו 'להקפיץ' את מושג האמת של הרמב"ן מן האמת ה'רמב"מית', שכן כעת, לאחר שהאמת אינה המסד של העולם הזה [בחינת המסופר כי "אמת אמרה אל ייברא", ועל כן – "ותשלך אמת ארצה" כדי לברוא – עיין בר"ר ח, ה – ואם כי שם הדברים אמורים בבריאת האדם (ולא בבריאת העולם), הן לרמב"ן האדם הוא ציר הבריאה, ודוק], שוב יכולים – ואף ראוי לנו – לומר, כי אמת במובנה האלקי יכולה לשאת הפכים, ורק בהתלבשותה בעולם המצומצם שלנו מומחשת היא כאמת של 100%, כלומר, כאמת חד משמעית הניתנת לבחינה מדויקת (הרמב"ם לדרכו יאמר כי השלכת האמת ארצה היינו הורדתה מ"מושכלות" ל"מפורסמות").

    על כל פנים, רש"י, כאמור בפנים, הולך כאן ברוחם של הרשב"א והמהר"ל, ואף 'מאפשר' לה' לפעול גם בעולם הזה ללא מעצורים, וללא תלות ומחויבות לשלשלת הסיבות.

    אפשר שעולמו של הרמב"ן, בו האדם יוצא מנקודת הנחה פשוטה שעולם כמנהגו נוהג, וחותר לממד עומק לפיו הכל בידי האדם (כמבואר בסוגריים שבתחילת ההערה) משתקף בכתובים שמתארים את האדם שלאחר המבול: "לא אֹסִף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו… זרע וקציר… לא ישבֹתו" (בראשית ח, כא-כב). משמע שלאחר המבול הופחתה הזיקה החריפה שבין התנהגות האדם לבריאה, אפילו לענין היות האדמה מכון לחיים האנושיים של זרע וקציר. בגלל היות יצר לב האדם רע מנעוריו, אי אפשר להטיל את האחריות עליו לגמרי, ואי אפשר שהכל יהיה תלוי בו, כמו שילד זוכה לחגורת בטחון בלא היצמדות למעשיו. אמנם בישראל שבה ונעורה הזיקה החריפה הזאת: המלאכים המבשרים את לידת יצחק הם המחריבים את סדום, ללמדך שאם לא ינהגו בניו כראוי תהיה ארצם כמהפכת סדום ועמורה, לא תיזרע ולא תצמיח, כמבואר בתוכחה בסוף ספר דברים (כט, כב). גם זה הולם את שיטתו של הרמב"ן דלעיל, שהנהגת ישראל היא בנסים נסתרים, בשם א-ל ש-די.

    אפשר שרמז לדבר באותו כתוב עצמו המבשר על הפחתת הזיקה בין חטאי האדם לאדמה. מן הכתוב שם "לא ישבותו" דרשו חז"ל (סנהדרין נח, ב) כי גוי ששבת חייב מיתה, ומשמע שתיקונו של הגוי הוא בהיותו משתלב בפעילות המתמדת של העולם. אבל אם נמשיך את קו החשיבה הזה, נבין כי ישראל שמצווים בשביתה, להם לא מובטח כי לעולם ינהג עולמם כמנהגו, ואדרבה, אם יחללו את שבת הארץ, הארץ תשם ותשבות את שבתותיה. כלומר, מי ששייך לשבת, אצלו הארץ והטבע אינם מציאות ברורה שאין לפקפק בה, ותן לחכם ויחכם עוד. [↑](#footnote-ref-72)
73. . הנחתנו כי גם הרמב"ם אינו מוסר את העתיד בידי הבחירה האנושית, כלומר אינו רואה תמימות ושלמות בהנהגה שכפופה לרצון הטוב של האדם, וממתינה ל'גזר דינו', נסמכת הן על האמור בהל' תשובה (מובא בהערה נד), והן על עקשותו במו"נ (ב, כז-כח) כי למרות שהעולם מחודש, הנה הוא מתמיד לעד, ואינו זקוק להחלטה חדשה כל פעם בדבר קיומו. חוץ מזה, גם האינטואיציה הפשוטה מלמדת כי הרמב"ם ימאן לתת לזמן לזרום באקראי, בלא כפיפות לסדר עקבי המביע חכמה ויציבות, ואף אם יהא זה בכפוף לטיפול ועיסוק באדם, באשר גם הוא סוף סוף יצור הבלתי קבוע, עד כמה שנדרש הוא לטיפול. [↑](#footnote-ref-73)
74. . אם נעמיק יותר, נבין כי כל עצם תכנון העתיד, וההתענינות בו, מקבעים את האדם בקטנות מוחין מבחינת עצם ההתיחסות למושג הזמן. ההנחה המונחת ביסוד התכנון היא קיום של שלשלת סיבות שכל אחת נגזרת בהכרח מחברתה, והנחה זו 'אינה מקובלת' כאשר מביטים על הזמן מתוך מוחין דגדלות. במוחין דגדלות מבינים את הזמן כענין אלקי, ולא כתכונה טפלה לעצם הקיום החמרי[זהו מטבע לשונו של החכם המובא בספר בחינת עולם. זאת בניגוד לגישת המו"נ (ב, יג), הרואה את הזמן כמקרה תלוי במקרה. כלומר, כל קטע זמן הוא חלק ממצב התנועה, והתנועה היא תכונה של החומר (או של חומר מסויים, כלומר, של הגלגל הגדול המניע את הכל), והווית החומר עצמה מחודשת ולפיכך רק אפשרית, מקרית כביכול לעומת השכל. לפיכך, לשיטת הרמב"ם, חוקיהסיבה והמסובב העקביים כופים עצמם על החומר, או, בניסוח אחר, זיקת ההווה אל העבר והעתיד בדרך מחוייבת מרוממת אותו מפחיתותו, ומתווכת בין העכשיו החולף לנצח הקבוע והאמתי. אמנם, כמוסבר לעיל (פ"ג) על החומר עצמו, אין בידי החוקים הקבועים – המבטאים חכמה ואמת – להפקיע את עצם הזמניות מפחיתותו, שכן, למרות שיש חוקים של סיבות ומסובבים כיצד הדברים משתנים, בכל זאת, עצם התמורות נגזר מפחיתותו של החומר, מחוסר יציבותו ו'חוסר רצינותו', כאשר שום שכל אמתי אינו מזמין אותו לערער את מצבו הקודם לטובת מצב שגם לו אין שום קיום גמור – עיין שני המאורות לר' אייזיק מהומל, ח"ב, פ"ט בהגהה].

    לדרכו של החכם בספר בחינת עולם, מהותית אין בכוחו של החומר הקיים ברגע זה להבטיח או להביא את הקיום ברגע שבא אחריו, באשר אותו הרגע נמצא בעצם מעבר ומחוץ לו. במבט כזה הפגישה עם ה' נעשית דוקא בהווה, בהתיחסותו להוות את הרגע. כיוון שכל רגע הוא בריאה מחדש והתערבות הבורא מחדש, שוב אין בידי נברא אחר (הרגע הקודם) להגבילו (אפשר לנסח כי לגישת הרמב"ם "ההווה כהרף עין", ולגישת הבחינת עולם "ישועת ה' כהרף עין", ודוק). לפיכך, תשומת הלב אל העתיד הריהי בעצם בריחה מן ההווה, מן המפגש, מהדבר היחיד שקיים באמת, ונסיון לשקוע במציאות מדומה. העתיד התלוי בעבר ונגרר אחריו הוא מין עיר מקלט לגריעותא, מבטיח יציבות קטנה ומנותקת, ופטורה מאחריות (לעומת זה, היכולת לאחוז את ההווה בקרניו, ולחולל בו תפנית, מחברת את העתיד אל ההווה. זאת לא רק מפני ההקש שאם עכשו קורת תפנית, אזי אפשר שיקרו עוד ועוד תפניות, אלא מפני שניתן לראות את העתיד כמצוי לפניך וכמזומן כבר עכשו. המילה עתיד מתפרשת גם במובן של מוכן ומזומן – ראה משלי כד, כז, ובמצודות שם – כל מה שדחית לעתיד הנהו בעצם כבר כאן כרגע, אם רק תסכים לפנות אל האפשרות הזאת. הצמצום אינו כפשוטו, וכאן ועכשו נמצא ה' בכל שלמותו, ודוק).

    לאור האמור יובן היטב העיקרון שגילה יחזקאל הנביא (בעיקר בפרק יח) כי לא רק לבעל התשובה נמחקים עוונותיו, אלא גם לצדיק שניחם על צדקתו לא תיזכרנה זכויותיו. יחזקאל הולך בזה 'לשיטתו' כי איש בחטאו יומת, ושיני הבנים אינן קהות אם אבותיהם אכלו בוסר. העבר, בין של הדורות הקודמים, בין שלך בעצמך, אינו קובע בהכרח את ההווה, והרגע האמתי הוא רגע ההווה. כעת הנך עומד לפני ה', וההתיחסות אליך היא לפי טיב העמידה הזאת שלך, ואם כל צדקותיך שבעבר לא התנקזו אל זה הרגע (וכאמור, הן אינן חייבות להתנקז אליו, מפני שהוא עצמאי במהותו; כביכול גם אתה בורא בבחירתך כל רגע חדש של חייך), לא תעמודנה לך. אמת כי יש ממד נוסף, נסתר, לפיו הטוב הוא נצחי, ואינו עשוי להתפוגג ולהתמסמס בתוך תהליכי הזמן, ועל כן האיזון בין בעל התשובה למתחרט על צדקתו אינו אלא למראית עין, ובכל זאת מראית העין הזאת חשובה מאד, ויחזקאל חפץ להבליט אותה. נח לו להסתיר את הנצח כדי להמחיש את אלקיותו של הזמן, ואת ההזדמנויות הצפונות בו (וראה בהוספה למאמר "מפטיר יונה", אותיות ט, י, שם שבנו לשבת על מדוכה זו, והעלנו הסבר אחר).

    [יש לומר כי הענין שייך דוקא ליחזקאל, מפני שהוא הנביא המעיד על ודאיותו של החורבן, ואף את הגאולה מציג הוא כאתערותא דלעילא וכ'השתלת לב' בלא שתהיה שרשרת תהליכים מתפתחת המשנה אט אט את המצב. על רקע נבואות כאלו ניתן היה לחשוב שאנחנו כלי משחק בידי תהליכים אלקיים, וחשוב על כן להסביר שבכל רגע ניתן בידי כל אחד להפקיע את מצבו הקיומי מכל תהליך באשר הוא. בעקבות ההבנה הזאת יש לומר כי אדרבה, זו גופא הענקת לב הבשר מן השמים, עצם התגלית שהנה נברא רגע אלקי חדש, משוחרר מ'מחויבות' לתהליכים שקדמו לו, ושצפויים על פי פשט לבוא אחריו; ולעומת זה, הוודאות שהחורבן צפוי, ושגם אחריו העם לא 'יזוז' באמת (כ, פס' ל ואילך), היא ההמחשה לכך שהתודעה עצמה נחרבה בחורבן. לכן, באותה לשון בה מנבא יחזקאל כי ה' יתן לנו לב חדש ורוח חדשה (לו, כו), לאחר שכל הצרות והתהליכים כביכול לא הניבו את התשובה המקווה מצדנו, באותה לשון עצמה חותם את נבואתו על עצמת ההווה, ועל יכולתנו להינתק מתהליכי העבר – "ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה". לאור האמור שחידוש ושינוי התודעה הוא הוא עצם הגאולה, עיין איכה ה, ו; וירמיה לא, כט; והשלם מדעתך, כי כבר ארכו דברינו (אמנם בהוספה ל"מפטיר יונה" בהמשך הספר התבארו הדברים).] [↑](#footnote-ref-74)
75. . משלי כז, יט. [↑](#footnote-ref-75)
76. . יש לשייך לזה את האמור בגמרא (פסחים קי, ב) על השדים, כי מי שאינו מקפיד להזהר מהם (כלומר, בעקביות אינו מונע עצמו מלעשות מעשים המאפשרים למזיקים להזיק, ומתעלם לגמרי מקיומם), אינם מקפידים עליו. מכאן לא רק נסיק כי יש יכולת לגבור על טבע, אם כופרים בממשותו, אלא אדרבה, נלמד במין קל וחומר כלפי מעלה, שיש השגחה דוקא על מי שלוקח את המשגיח בחשבון.

    מעין זה הוא ענין יראת ה', אשר אפשר להמחיש את כוחה מתוך מה שמוצאים בעולם הזה, להבדיל, כי רק אם מישהו ירא מכלב, ונותן לו מקום בלבו, אזי הכלב רודף אחריו. כך הם הצדיקים, מתוך שיראים את ה' ונותנים לו 'לתפוס מקום' בלבם, נעשה ה' כרודף אחריהם לתפסם ולהביאם אליו, ודוק. [↑](#footnote-ref-76)
77. . ראה רש"י לתהלים קיח, ח: "'טוב לחסות בהוי' מבטוח באדם' – חסיון זה אינו אלא לשון חסיון צל, ודבר מועט הוא; מבטח – דבר בריא וסמך חזק; ואף על פי כן לחסות בה' טוב מהבטחות בני אדם". [↑](#footnote-ref-77)
78. . דברי בלעם בברכותיו נשמעים זהים לדברי הרמב"ן: "כי לא נחש ביעקב, ולא קסם בישראל, כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" (במדבר כג, כג); כלומר, לא הנחשים מודיעים (ואפילו אינם מסוגלים להודיע) לישראל את העתיד, אלא יש לישראל שליחים-נביאים דרכם מודיע ה' את פעולותיו. אמנם ההקשר של דברי בלעם מכוון לפרוש אחר בדבריו. הרי בא לקלל את ישראל, ובהקשר זה דבריו הם הודעה-הודאה כי אין הנחש יכול לפעול בהם. יוצא אם כן ש"פתח בכד וסיים בחבית", פתח באי-היכולת של הנחש לפגוע בישראל, וסיים בכך שלישראל מודיע ה' ישירות את פעולתו. לדרכנו ברש"י הם הם הדברים: כיון שישראל אינם מצפים לקבל אינפורמציה מהמנחשים, ועומדים הכן לשמוע דבר ה' ו'לספוג' את פעולתו, שוב אין הנחשים יכולים לפעול בהם. כלומר, יש קשר בין ההתנתקות מהלחש כמקור אינפורמציה, לבין אי-יכולת הנחש לפעול עליך.

    [כיוון שהוזכרה נבואת בלעם, נוסיף כי התפתחות ברכותיו תואמת יפה את דרכו של הרמב"ם: בשתי הפעמים הראשונות מקפיד בלק להראות לו רק חלק קטן מן העם (במדבר כב, מא; כג, יג), ובשתי הפעמים הללו מנסה בלעם ללכת לקראת נחשים, אלא שה' כופה אותו לברך (שם כד, א). בברכתו הנבואית נאלץ הוא להודות כי בניגוד לזווית המעוותת בה ניסה להשקיף על המציאות – ומכח הידבקות דמיונית לאותה תמונה חלקית קיוה לקלל – הנה "מראש צורים אראנו", ואז ייחשף בפני כי "מי מנה עפר יעקב וגו'" (כג, ט-י). אמנם בפעם השלישית עוזב הוא את דרכו זאת ושם אל המדבר פניו. אז נגלה לפניו מחנה ישראל בכל הדרו: "וישא בלעם את עיניו, וירא את ישראל שֹכן לשבטיו", כלומר, עתה רואה הוא באופן ריאלי את מחנה ישראל הגדול, ובעקבות זה "ותהי עליו רוח אלהים" – "'ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים', לנסות ממקום למקום אולי יוכל לקללם, אלא מעתה נתכוון לברכם בלב שלם. ומתוך כך כתב 'ותהי עליו רוח אלהים' כאן, שרוח שכינה שרתה עליו מאהבה ודרך חיבה" (רשב"ם). רוח אלהים זאת אינה סותרת את מה שרואה בעיני בשר, אלא מעצימה את המראה. ללמדך שראשית תיקונו של הקוסם המנסה לכפות את זווית הראיה שלו על המציאות, היא להפגש עם המציאות עצמה, ודוק.] [↑](#footnote-ref-78)
79. . גם מי שאינו מסכים לנשמע מן הניסוחים הקיצוניים של הרמב"ם (במו"נ – ג, יז – בבואו להכחיש כי יש השגחה הפרטית על דברים שנראה כי אין לשכל האמתי ענין בהם), יכול לסבור שככל שהענין דבק יותר במשגיח אשר הוא וחכמתו אחד, כך ניכרת יותר לעין כל ההשגחה עליו. הרי ה' רוצה שיכירו אותו ו'יתחברו אליו' דרך חכמתו, ובלא השיטתיות שמציגה החכמה נעשה העולם כתפזורת אין-סופית ובלתי מובנת, אשר חוסמת את החי בה מלמצוא נתיב אל בוראה, ודוק. [↑](#footnote-ref-79)
80. . זו לשון רש"י (שמות י, י): "ומדרש אגדה שמעתי: כוכב אחד יש ששמו רעה, אמר להם פרעה: רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה…וינחם ה' על הרעה, והפך את הדם לדם מילה…". מכאן שגם לרש"י יש ממש בכוכבים, אלא שהתפילה מועילה להפקיע עצמו מגזרתם, ולתת ביאור אחר ומהפכני למתבקש מהם (מה שמזכיר את גישת הרמב"ן על גמישותם; אלא שלרש"י אלו חשבונות של מעלה שאינם אמורים להעסיק את האדם). מהקשר הדברים אפשר לדרוש שזהו עצם יציאת מצרים – נטישת עולמם של הכוכבים, הגוזרים שהיציאה לא תצלח (מעין דברי ה' לאברהם: צא מאיצטגנינות שלך, אברם אינו מוליד, ואם כך ישראל אינו נולד וכו', ראה לעיל, הערה סג).

    העולה מן האמור כאן, ומעוד מקומות ברש"י, כי העיקר הוא כגישה השניה שהצגנו ברש"י, שההתכחשות לכוכבים משחררת מהם, ובלא זה יש להם השפעה. בכל זאת "משנה ראשונה" שלנו אינה זזה ממקומה, האפשרות שהכוכבים משפיעים (או בהחלט לא משפיעים) בין אם נותנים עליהם את הדעת ובין אם לא, ולפיכך המצוה להיות תמים אינה מניבה שום תועלת, גישה זו היא התשתית, היא הגישה הנפשית הנכונה, והתוצאות ה'כדאיות' הן רק רווח שבדרך ממילא (לפי הרמב"ן, לעומת זה, התמימות מכוונת מלכתחילה לפרוץ ולהתעלות מעל גזרת הכוכבים). [↑](#footnote-ref-80)
81. . הנה עולה מן האמור עד כאן ששלוש התמימויות הריהן כנגד עולמות (רמב"ם), נשמות (רמב"ן), אלקות (רש"י, והדברים מתחדדים לאור האמור בהערות יח, פד, ו-פו בשם הבחינת עולם).עיין במאמר שהוקדש לכך בספר אדמה שמים ותהום **–** "עולמיםעולים". [↑](#footnote-ref-81)
82. . בפירוש לבראשית יז, א. [↑](#footnote-ref-82)
83. . מהדורת הרב שילת קלה-קלז. אמנם בהל' יסודי התורה – ט, ב – פירש הרמב"ם בדרך הרבה יותר קרובה לרש"י, עיין שם. [↑](#footnote-ref-83)
84. . אפשר לומר כי הרמב"ם לשיטתו בענין הקרבנות (מו"נ ג, לב). מוסבר שם כי דרכה של תורה להציע תחליפים כדי שלא יתפתו לפנות אל השקר, ואם כך, אזי, למרות שמסביר כרמב"ן, אפשר שיסבור בדומה לרש"י, ויאמר שאין זו מעליותא אמתית להציץ אל העתיד שמעבר לאופק אליו אפשר להגיע בצורה רציונאלית. [↑](#footnote-ref-84)
85. . במדבר יב, ז. [↑](#footnote-ref-85)
86. . סדר חלוקת שבעת הקרואים בפרשה מסייע לרש"י, שכן יש עצירה לאחר "תמים תהיה", ואילו לפי הרמב"ן, הפסוק "תמים תהיה" הוא הכותרת של הרצוי והנכון, לעומת מה שנשלל בפסוקים עד כה, ועל כן היה ראוי להפסיק לפניו. [↑](#footnote-ref-86)
87. . **תמים** = **פתי** בגימ'. "פתי יאמין לכל דבר" (משלי יד, טו). פתי קרוב ללשון פתיחות. שומר פתאים ה'. הפתי הסומך על ה' 'בלי הבחנה' הוא בחינת "בהמות הייתי עמך" (תהלים עג, כב). לעומת הבהמה, מעלת האדם מצטיינת ב"ניכרים דברי אמת", ביכולת הבחנה. הנבואה, עם כל היותה באה מן השמים, ניכרת כאמת (גם טרם התגשמותה) בהיותה לא רק מציגה עובדות, אלא גם משכנעת שאלו הדברים שהכי ראוי שייקרו (מה שהופך אמת ממקרית לעצמית הוא זה שאינה מבהירה רק מה יקרה, אלא מה ראוי שיקרה).

    בתניא (סוף פרק מו) מבואר כי אפילו דעת עליון – ראה עליה בפתיחה – בחינת "בהמה רבה" היא ביחס לה' עצמו, כלומר שהבהמיות רומזת לפחיתות; אבל יש לומר כי גם בעבודת האדם מלמטה למעלה צריך להסתכל כך על דעת עליון, ולומר שביחס לדעת תחתון האנושית, דעת עליון הריהי בהמה רבה שמעל לאדם.

    ונבהיר כוונתנו: אין אנו באים לומר כי לרש"י האמת אינה חשובה, מפני ששייכת היא לתחום המושגים וההישגים האנושיים, ומה לזה ולמפגש עם ה', אלא שיש בנפש מין וודאות סתומה, מין אמת שהיא בחינת "ידע שור קונהו". זוהי אמת שאינה פרי של דיון והכרעה בין סברות לכאן ולכאן, שאינה אוהבת לשבת על כס המשפט בעוד הסברות עוברות לפניה כבני מרון, אלא אדרבה, מיניה וביה יודעת היא את מוגבלותה ונמשכת להתבטל בפני מי שלחכמתו אין ערוך, עד שכוללת היא אפילו "סכלות מעט".

    לכן אמת כזו אינה מתיימרת להבין מה הכי ראוי שיקרה, ומה הכי מקרב אל השלמות אשר היא עצמה אינה ממש נודעת, ובכל זאת, את אשר יקרה תדע לקלוט כארועים ברי-משמעות, ולחוש לאן הם מכוונים. חז"ל אמרו (ברכות לד, ב) כי כל הנביאים לא נבאו אלא לימות המשיח, אבל ביחס לעולם הבא – "עין לא ראתה אלהים זולתך, יעשה למחכה לו" (ישעיה סד, ג). על זה נדרש בזהר (ח"א קל, ב) כי **מחכה** היינו אותיות **חכמה**, ויעשה למי שמתייגע ודוחק עצמו לעמוד על דברי חכמה. משמע שלנבואה אין דריסת רגל באמיתות נסתרות כל כך, אבל יש טעם להתעקש ולתקוע את כשרון ההתחכמות במה שיוודע בבהירות רק אחרי המתנה וחכיון, ולא להסתפק בהמתנה פסיבית, שכן התנוצצות מתוך התעלומות הללו חודרת לתוך ההכרה, ודוקא העיסוק בהתנוצצות הזאת הוא הכלי לאורו של העולם הבא.

    אפשר, אם כן, להתנסח כי הרמב"ן רוצה שפת אמת, הרמב"ם רוצה אמת, ורש"י רוצה אמת לאמיתו. לרמב"ן חשוב שתהיה האמת ניכרת כלפי חוץ, בשפה המובנת לכולם, בחינת "מן השפה ולחוץ" למעליותא; הרמב"ם רוצה שהדבקים באמת הם אלו שיוודע להם העתיד; ורש"י רוצה לדבוק באמת הבלתי נודעת, היא האמת לאמיתו. רש"י, כפי שראינו, מתאר את התמים כדומה ליעקב. על יעקב נאמר "תתן אמת ליעקב", צריך הוא יעקב שיתנו לו את האמת במתנה, כי הוא לכשעצמו תם, ודוק. [↑](#footnote-ref-87)
88. . אפשר להבין את ה"לא כן" ביחס לכשרון הנבואה עצמו. בעקבות הדבקות החשוכה של התמימות זוכים אחר כך לבהירות של נבואה, בחינת "ברישא חשוכא והדר נהורא" (שבת עז, ב). ועוד, כאשר מקדימה התמימות את הנבואה, נשמרת הנבואה עצמה מכשלונות מעין אלו של יונה, אשר התאכזב מאי-קיום נבואתו. [↑](#footnote-ref-88)
89. . אף אפשר שכוונת הכתוב היא, כי לו היו ישראל בוחרים להיות במצב של "כל עם הוי' נביאים", כחפצו של משה (במדבר יא, כט; רש"י לדברים ה, כד), אזי היה אצלם, להבדיל, מעין ה'שפע' שיש ב"לעומת זה", אבל הם בררו להם דרך אחרת, ומעתה צינור ההתגלות הצטמצם והתמרכז (ועיין היטב במה שכתבנו בדברינו לספר יהושע פרק ח, תחת הכותרת "משנה אחרונה"). ראה מה שכתבנו בספר אני לדודי ודודי לי (עמ' קלב) על היתרון שיש לדרכם זו של בני ישראל, להעדיף גילוי מוחלט יותר, על פני שפע רב שעובר דרך צינורות סובייקטיביים. לפי זה נוכל לומר שהכתוב בא להסביר ענין זה גופא, מדוע אין בישראל את השפע שיש אצל המנחשים, ואומר הוא כי אתם ישראל בחרתם לכם דרך זו, בחירה שמורכבת מחולשה ומגדולה כאחד.

    אפשר שלכן בתחילה, לאחר מתן תורה, מצוייר מצב בו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כא), כלומר שתיתכן התגלות שכינה בכל מקום, ולכבודה נבנים מזבחות אדמה פשוטים, בלא צורך להאחיז את גילוי ה' במשהו קונקרטי בארץ, שהרי "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם", ומצב כזה יכול להמשך; אבל כיוון שבני ישראל רצו שרק אחד יעמוד מול ה', התברר שהאפשרות של "אם מזבח אבנים", כלומר, מזבח קבוע המציין קדושתו של מקום מסויים, היא שהתגשמה, וה"אם" נהפך לעובדה (ראה רש"י לשמות כ, כב, וראה אריכות דברים ודיוקם בספר פני לבנה, בפרק על מזבח אדמה ומזבח אבנים). [↑](#footnote-ref-89)
90. . המסורה הצביעה על י"א פסוקים בתנ"ך שפותחים ב-**נ** ומסיימים ב-**ן** (מופיעים בתוך סדר מעמדות, ובסופם "רבש"ע הצל את עמך ישראל מכל מיני כשפים וכו'"). אחד מהם הוא הפסוק שלנו: "**נ**ביא מקרבך מאחיך כמֹני יקים לך הוי' א-להיך, אליו תשמעו**ן**" (ה**נון** אפילו מודגשת בו, בהיותה מיותרת מבחינת המשמעות, ורק מוסיפה תפארת בקריאה). יש לומר שה-**נ** רומז לשער ה-**נ** שבראש חמישים שערי בינה. לכך מתאימה המסורה הישנה המסמנת את ה-**ת** של **ת**מים תהיה כאות רבתי. כאן 'מיצוי' ה-**ת**, זאת האות האחרונה, **תם** ונשלם, ואין אחר התמימות כלום.

    והנה רש"י יפרש זאת לדרכו כי שיא שערי הבינה הוא "תכלית הידיעה אשר נדע שלא נדע", ושייכות השער ה-**נון** לפה היא מפני שהציות לנביא בא מכח יכולתנו להתעלות אל ה' כמצוֵה ומצוֵת אותנו אליו על ידי קיום רצונו, ולא על ידי חדירה לסודותיו כביכול, חדירה שבהכרח מנמיכה את ה' לפעול לפי גבולות דעת האדם.

    אמנם הרמב"ן מפרש (בהקדמתו לתורה) כי שער ה-**נ** הוא ידיעת האלקות, הידיעה המתנשאת מעל כל ידיעה אחרת (ולפיכך אינה נודעת באמת לנברא, באשר זה יודע את הנבראים), וכך גם התמימות היא דבקות בידיעה הרצינית ביותר, הרצינית לאין-ערוך מהאחרות, זוהי הידיעה הנבואית היודעת-לא-יודעת את מושא ידיעתה.

    לדרכו של רש"י נוכל אולי לרמוז כי פרשת "ויהי בנסֹע" נתונה בתוך **נונין** הפוכות, כדי ללמדנו שדוקא העליה לשער ה-**נון**, אשר מפשיטה את ה' מכל מה שהשכל יכול לשער עליו, היא המאפשרת והמשחררת את לשון ההגשמה החריפה המצויה שם. הרי פונים שם אל הארון בתואר "ה'", ואומרים לו: "קומה הוי'", "שובה הוי'", ומתכוונים בזה אל מסע הארון ומנוחתו. רק התמים יכול לקבל פסוקים כאלו בלא מבוכה, ובתחושה ש"על ה' אפשר להאמין הכל", וה' כבר יודע כיצד הכל מתיישב עם שלמותו ומפאר אותה.

    אולי גם במזמור קז בתהלים אפשר לדרוש את ה'נונין' ברוחו של רש"י, שכן מופיעות הן היכן שכל חכמתם של יורדי הים תתבלע. יורדי הים הם המפליגים בעומק ים החכמה, אבל כל כשרונותיהם המופלאים נטרפים שם, ולא נותר אלא לצעוק אל ה'.

    ועוד בענין ה**נון**: ראה בהערה ק על שייכותו של יונה לענין התמימות. ה-**נ** של יונה רומז לדג שבלעו, שהרי נון פירושו דג (חיי יונה רומזים לנשמה – ראה גם ביאור הגר"א לספר יונה – ורמוזים בשמו: **י** – שרש הנשמה; **ו** – ירידתה לגוף, כיונה שירד לספינה ונרדם; **נ** – מיתה וקבורה, כיונה שנבלע במעי הדגה; **ה** – תחית המתים, כהקאת יונה ליבשה, השוה לתאור תחיית המתים בישעיה כו, יט), ויונה נשלח לנינוה. ב**נינוה** אותיות **יונה**, אלא שה**נון** נכפלת, לרמוז לדברי חז"ל (יל"ש ליונה, רמז תקן, הובאו במאמר על יונה, בהערה טז) שהדג מתפצל לשנים, ויונה עבר מדג זכר לדגה נקבה. השוועה שלו התחילה בהיותו במעי הנקבה, ויש לומר כי שליחותו לנינוה היא שפיתחה בו את הנקביות (וראה בספר זה, במאמר על מפטיר יונה). לדרכנו, שה-**נ** רומזת לתמימות, נסביר שהמעבר ממצב של נביא היודע מה הוא רוצה, והמעז להתווכח, למצב של מי שבטחונו אבד, ואפילו כבר אינו משלים עם החלטתו הקודמת למות, זהו מעבר מן התמימות הזכרית של הרמב"ן לתמימות הנקבית של רש"י, ראה בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-90)
91. . הנה תמימותו של רש"י היא תמימות מקבלת ונקבית, ומזכירה את המסופר על מגורשי ספרד (כמדומה לי בהקדמת החייט לפירושו על ספר מערכת האלקות) כי דוקא האנשים הפשוטים עמדו בנסיון, ולעומת זה, תמימותו של הרמב"ן, זו התרה אחרי נביאי אמת, וכל שכן תמימותו של הרמב"ם, המעמיקה לגלות את האמת לעומת מה שנראה לכאורה, אלו תמימויות זכריות. תמימותו של רש"י היא המתאימה למבואר בהמשך כי תמימות שייכת להוד – "איהי בהוד". [↑](#footnote-ref-91)
92. . לדרך זו מתבאר יפה חטאו של שאול, אשר לא שמע בקולו של שמואל, ולא המתין לו, בהיותו נתון בלחץ העתיד הבלתי ידוע והמאיים (שמו"א פי"ג). שמואל אכן תבע ציות בלא שגילה לשאול דבר, ולא ידע מה ואיך צפוי שיקרה. נראה שתוכחתו של שמואל לאחר החטא הבא של שאול – מלחמת עמלק – מתייחסת לשני חטאיו: "כי חטאת קסם – מרי, ואָוֶן ותרפים – הַפְצַר" (שם טו, כג) – חטא המריית פי ה', וחטא ההפצרה בו לגלות את שאינו רוצה, שניהם מקבילים לחטאי הקסם והתרפים. אין זאת אלא שהפניה לקסמים היא היא הביטוי המעשי לרצון לדעת את העתיד ולכוון לפיו את המעשים, במקום לציית בהכנעה ובלא לדעת את התוצאות הצפויות מכך.

    נראה שלשיא חטאו הגיע שאול לקראת סוף ימיו, כאשר ה' לא ענהו עוד, גם בחלומות, גם באורים, וגם בנביאים. אז פנה ממש לבעלת האוב, ועוד קיוה שיוכל לשלב את נבואתו של שמואל בתוך מערכת הכישופים המתיימרת לעקוף את 'שתיקתו הרועמת' של ה'. בכך כמובן עורר את רוגזו של הנביא (עיין שם פכ"ח. יש לומר כי מרדכי בן קיש הימיני, בכך שנוקט בחוסר זהירות מופלג – ראה דברי רבא במגילה יב, ב – ועושה את הנכון בלא לחשוש מן העתיד, מתקן בזה את שאול).

    התבוננות נוספת מלמדת כי בעצם בזה היה מבחנו של שאול אם ראוי למלוך (ולא לחינם מופיעה מצות התמימות בסמוך כל-כך למצות מינוי מלך, המתיחסת לדמיונו של מלך ישראל למלכי הגויים). אמנם ראשית דרכו למלוכה היתה בפניה אל הרואה כי ימצא אתונותיו, אבל המלך נקרא להתעלות מדרישה בה' אל שמיעה בקולו. רק כך יימצא לו ה' בדרשו אותו, בחינת "לא – כן" שהוסברה בפנים, שהרי באורים ותומים נענה ה' דוקא למלך ולמי שהציבור צריכים לו – יומא עא, ב (לדרך זו נוכל לומר ששאול התמודד עם הכישוף בדרכו של הרמב"ן. אם קודם עלותו למלוך התנהלה 'תחרות פרועה' בין הקוסמים לנביאים, ושאול כירא ה' הלך לשאול על האתונות אצל הנביא, הנה עם עלייתו למלוך, דאג להכריע את התחרות, ולבער את כל יודעי העתידות מן הארץ. אין פלא שקשה היה בעיניו לגלות כי אין הנביא ניצב לימינו אוטומטית כדי להחליפם ולהודיעו מה יהיה). כיוון שלא עמד במבחן, ניטלה מלכותו ממנו, התברר כי היתה זאת רק מלכות שעה, מלכות שקנה המידה שלה להצלחה הוא יכולתה לפתור את בעיות השעה (הנצי"ב, שדבק בדרכו של הרמב"ן, נאלץ לפרש בדרך רחוקה וכמעט מקוממת מה היה חטאו של שאול בהעלאת האוב; שהרי לדרכו, באופן מהותי, האיסור לקבל מידע חיוני קשור בכך שאפשר לקבל אותו טוב יותר מנביאי ה', וכאן הנביאים לא ענו. עיין בדבריו לדברים יח, יד. לעומת דבריו שם, כי בעניני הכלל מותר להעזר באובות וידעונים, מפני שטובת הכלל היא פיקוח נפש הדוחה כל איסורים שבתורה, ראוי להזכיר את דבריו של הרבי מליובאוויטש – בשיחה עליה מבוסס המאמר כאן – על המקור לדברי רש"י כי שכר התמימות שאינה חוקרת את העתידות הוא "ואז תהיה עמו ולחלקו". הרבי מסביר כי הדברים עולים מההקשר וההקבלה לאיסור לפנות אל האובות והידעונים. ביחס להללו נאמר: "ובגלל התועבֹת האלה הוי' אלהיך מוריש אותם מפניך", ואם כך יש להסיק שהתמימים יזכו לארץ ישראל, שהיא חלקו ונחלתו של ה'. יוצא מהסבר זה שהתביעה לתמימות מופנית לכלל עוד יותר מאשר לפרט).

    והנה ענין דומה לזה מצינו בגדעון, אשר סרב למלוכה והעדיף להותירה בידי ה' (ובעקבות הסירוב להקים שושלת, עלה למלוך, למרבה האבסורד, אבימלך, הרשע שבבניו), הנה אותו גדעון הכשיל את ישראל בפולחן קרוב לעבודה זרה (כלשון הכתוב "ויזנו" – שופטים ח, כז), על ידי כך שעשה משלל הניצחון אפוד. אפוד זהו כלי ניחוש, וגדעון רוצה להנציח את התגלות ה' אליו בתחילת דרכו על ידי שאילה מתמדת בה', וכביכול העמדתו בנסיון שוב ושוב (עיין היטב הערה עו), אבל באמת אין זו הדרך. ה' אכן נענה באפוד האמתי שעל לבו של כהן גדול לציבור דוקא (כדלעיל), אבל ה' אינו חפץ להנציח את הספונטניות של ההתעוררות הראשונית על ידי התנערות מממסדיות, התנערות כזאת פוטרת את האדם מלקחת אחריות אמתית, ומעצבת לה' פנים של 'בעל מופת' המחזר אחרי האדם, ולא של מי שחפץ בתיקון פנימי ויסודי של הקיום האנושי עצמו. עיין שם בכתובים ותראה שהאסוציאציה שבין האפוד לעשיית העגל ממש מתבקשת, וממילא יש בה ללמד על מעלת הנהגת משה, לעומת ציפיותיהם מן העגל, אשר ימשיך את מהלך יציאת מצרים לפי דעתם (שמות לב, א-ד). מתן תורה מדרגה חדשה הוא לעומת יציאת מצרים, כמו שהשמיעה בקול ה' חידוש היא ביחס לאמונה במופתיו.

    בהקשר זה ראוי גם להזכיר את פסל מיכה שלקראת סוף ספר שופטים. מהכתוב בסוף הסיפור, כי "יהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים עד יום גלות הארץ" (יח, ל), משמע שהמקדש בדן – זה אשר במרכזו עמדו פסל מיכה (היה זה פסל שנעשה לשם ה'), וצאצאי הלוי ששימש בתחילה אצל מיכה, ואחר כך אצל עושקיו – היה היסוד לעגל שהוצב בדן על ידי ירבעם. מסתבר שרצונם העז של בני דן לחטוף לעצמם את הפסל עם כהנו נבע מההצלחה המופלגת שזכו לה לאחר שהתברכו מפיו של אותו לוי בעקבות בקשתם שינחש להם באפוד שבמקדשו. והנה מכאן לא רק שניתן להסיק כי מודד ההצלחה כמבחן לאלקי אמת מוליד בסופו של דבר עגל (אשר היחס אליו הוא יחס של ניצול, ואין בוחלים בשום אמצעים ברוטליים על מנת להשיגו), אלא גם שאופי ההצלחה משתנה כאשר אינה באה מאלקי אמת. לא לחינם טורח שם הכתוב לתאר שוב ושוב את 'הקלות הבלתי נסבלת' של פעולת הכיבוש, את אווירת הסתמיות שבמבצע, ונראה שרצונו לומר שסיעתא דשמיא אמתית כרוכה במאמץ, גשמי או רוחני, של הזוכה לסיוע. שפע מה' נועד לתמוך ו'לקדם' חתירה אנושית כלפי מעלה, ולא לפטור מהם, בעוד ששפע ממקום אחר מנוון את יגיעת האדם להיות ראוי לצלם אלקים.

    [וראה המובא בספר אוצרות ישראל (ח"ב, עמ' כג):

    בזמן הגה"ק בעל דברי חיים זי"ע היה רבי גדול מפורסם, והראה אותות ומופתים בלי שיעור וערך, והיה לו חסיד נאמן, והחסיד הנ"ל היה לו מבוקש, ובכל פעם שבא אליו עם המבוקש הביא להרבי הנ"ל פדיון קטן כפי יכולתו, לפי שהיה עני מדוכא ל"ע. פעם אחת בא ג"כ אל הרבי ונתן לו פדיון כהרגלו כנ"ל, והיה כאשר הלך בחזרה לביתו רגלי, כי לא היה לו מעות לשלם לבעל עגלה, הלך דרך איזה מדבר, ואדהכי בא השמש והכוכבים נגהו אורם, ונשאר שם במדבר ללון יחידי, ומגודל מרירות לבו על שהוא עני ואביון נשא קולו בבכי ויבך בכי גדול, ומתוך כך בא אליו זקן אחד ואמר לו שהוא אליהו הנביא ז"ל ונתן לו שני רייניש, ואמר לו שיתחיל לעסוק עם זה ויצליח, ולקח השני רייניש ושמח שמחה גדולה, ואחרי איזה שבועות נסע אצל רבו הנ"ל, והביא עמו פדיון כיאות לאיש נגיד, וכראות רבו זה הפדיון משתאה לו ומחריש, הלא בכל פעם הביא פדיון קטן כפי יכולתו ועכשו הביא לו חמישים פעמים יותר כמקודם, ושאל אותו מה אירע, וסיפר לו כל העובדא מהשני רייניש. ויהי כאשר כילה לספר, שאל אותו רבו: מאין ידעת שהזקן הוא מצד הקדושה, אולי הוא לא מצד הקדושה, ושאל החסיד: מה אעשה ומה העיצה לזה? ענה לו רבו: תלך עוד הפעם להמדבר הנ"ל ותלין שם עוד לילה, וכאשר יבוא הזקן הנ"ל תזרוק לו השני רייניש ותאמר לו "לך ממני טמא ומטומא"; וכך הוה, שהגיע הזקן, ואמר לו כנ"ל, וכאשר שמע הזקן הדברים האלה שאל אותו: מי אמר לך כנ"ל? ענה לו: הרבי שלי. אמר לו הזקן: אמור לרבך שהוא גם כן משלנו; וכששמע זאת הלך וסיפר זאת לרבו מה שאמר לו הזקן, וכששמע הרבי הדברים האלה אמר: אם כך הוא, אזי אעזוב כל הרעביסטיווע, ונעשה יושב אצל רבינו הגה"ק בעל דברי חיים זי"ע מצאנז.]

    אמנם לעומת כל אלו המנחשים, ובפרט לעומת שאול, נראה שאצל דוד מוצאים להפך. ראה מגדים יט, מאמרו של הרב אמנון בזק, בבריחתו של דוד עוזרים לו בני שאול, מיכל ויהונתן, זו בתרפים ובכביר העזים (אשר התפרש על ידי פלוויוס בקדמוניות היהודים ככבד), וזה בחצים. אלו שלשה סימני ניחוש, כמבואר ביחזקאל (כא, כו) על נבוכדנאצר: "כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסָם קסם, קלקַל בחצים, שאל בתרפים, ראה בכבד", ואפשר שמלכתחילה בני שאול סוברים להעזר בהם [ראה רש"י לשמ"א כ, כ-כא, שיהונתן סבר לכתחילה לנחש בחצים; ולפ"ז אולי אף יעלה לנו פשט מיושב בדברי הגמ' (חולין צה, ב) הנראים תמוהים, כי הלחש של יהונתן בן שאול הוא דוגמא ללחש האסור, ודוק], ולבסוף אכן הם מסייעים, אבל בצורה רציונאלית לגמרי. כך דרכו של דוד לאורך בריחותיו, אין הוא יודע מה ילד יום, אבל מצב זה מניב אצלו את ספר תהלים, ולא איבוד עשתונות (על כן לעומת שאול ההפכפך, התלוי בשעה המתהפכת, שנמשח בפך, נמשח דוד בקרן המבטאת יציבות ותוקף. מי שתמים ומוסר עצמו לה', סוף שגובר על כל תהפוכות הזמן). [↑](#footnote-ref-92)
93. . ראה דברים יב, כט-לא: "כי יכרית הוי' אלהיך את הגוים… ופן תדרֹש לאלֹהיהם לאמר: איכה יעבדו הגוים האלה את אלֹהיהם, ואעשה כן גם אני. לא תעשה כן להוי' אלהיך, כי כל תועבת הוי' אשר שנא עשו לאלֹהיהם, כי גם את בניהם ואת בנֹתיהם ישרפו באש לאלֹהיהם". הנה הכתוב בא לנמק מדוע לא לאמץ את צורות הפולחן הזרות, ולהפנותן לה', וזאת מפני שלא רק הכתובת משוקצת, אלא מפני שסגנון הפניה אליה מאוס. אכן, הסגנון המאוס מעיד שהדמות המצטיירת לעובד אודות אלוהיו החפץ בקרבנות כאלו, היא מושחתת ומשחיתה. רואים שהכתוב מניח שיש שחיתות בסיסית שגנותה היא בחינת דרך ארץ שקדמה לתורה ולאמונה צרופה. [↑](#footnote-ref-93)
94. . יג, יז ואילך (עיין שם): "… המתנבאות מלבהן… לצודד נפשות…, וקרעתי אֹתם מעל זרועֹתיכם, ושִלחתי את הנפשות אשר אתם מצֹדדות… והצלתי את עמי מידכן". [↑](#footnote-ref-94)
95. . "יען הכאות לב צדיק שקר, ואני לא הכאבתיו, ולחזק ידי רשע לבלתי שוב מדרכו הרע להחיֹתו". [↑](#footnote-ref-95)
96. . ראוי להזכיר בקשר לזה כי פירושי הראשונים על ספר יצירה מסבירים כי בשלישיה "עולם, שנה, נפש" – בה ברא ה' את העולם – הבכורה היא לעולם, ואילו החסידות שמה בראש את הנפש. הרי זה מעין מחלוקת הרמב"ם ורש"י. [↑](#footnote-ref-96)
97. . נפקא מינה בין רש"י לרמב"ם, למרות המפגש, תבהיר את עמדותיהם: נראה שלרש"י מסגרת החיים של גן עדן, עם כל מה שנראית לנו נסית, היא היא הטבע האמתי של המציאות, כך אמור להראות עולם הטבע, וכל השאר הוא קלקול ועיוות שיש להחלץ ממנו כמו שנחלצים מגלות; ואילו לפי הרמב"ם אין ראוי שגוף האדם יתקיים לעולם, ותחיית המתים היא נס זמני (עיין הקדמה לפרק חלק ואגרת תחיית המתים), שכן חוקי הטבע המוכרים לנו, לפיהם החומר בהכרח נפרד ליסודותיו, הם המייצגים את האמת הפנימית והמוחלטת האומרת כי החומר פחות, והפוך מבוראו.

    לעומת זאת מעניינת עמדתו של הרמב"ם בעניין "וגר זאב עם כבש". במשנה תורה (הל' מלכים יב, א) אמנם פירש זאת כמשל, אבל באגרת תחיית המתים הוסיף: "ואפשר שייאמר גם כן, כי כשירבה הישוב ותשמן הארץ – ימעט היזק בעלי החיים, ויתקרבו קצתם אל קצתם. כבר זכר זה אריסטו בספר בעלי חיים". הנה, כשאפשר היה לו למתוח את הטבע עצמו מעבר לגבולות המוכר, מצאה האפשרות הזאת חן בעיניו; אם כן מה נאמר אנו, בדורותינו גדושי הגילויים וההמצאות, הרי כעת באמת אפשר לשער כי כל מה שנראה כנס המתעלם מן הטבע, יתפתח מן הטבע עצמו [מעניין שבפירוש המשנה (מהדורת הרב שילת, עמ' נז) מחק הרמב"ם את המשפט "שיטרוף כאריה" בתור דוגמא לטבעי בעלי החיים. הרב שילת משער כי יתכן שהדבר תלוי בשינוי עמדתו לגבי מרכזיות האדם בבריאה – עיין שם הערה 8 – שכיוון שחזר בו בעניין זה, ונתן במו"נ חשיבות עצמית ונצחית למיני בעלי החיים, שוב אין ראוי לשער כי תכונותיהם האכזריות תתקיימנה לנצח… עיין בבאוריו להקדמות הרמב"ם, עמ' קיג הערה 7. ודפח"ח].

    [התבוננות בפשט הכתובים בענין גן עדן מטה לראות את המצב השלם שלפני החטא כתמימות לפי פירושו של רש"י, ולא לפי פירושו של הרמב"ם שהובא לעיל. לרמב"ם האדם היה אמור להמנע מחטא בגלל דבקותו במושכלות, וידיעתו מה נכון ומה לא, ואילו מן הפשט נראה שעיקר הכשלון של האדם היה בכך שאיבד את תום ילדותו, בחינת "בטרם ידע הנער מאוס ברע ובחור בטוב" (ישעיה ז, טז), וחלחלה בו הציניות של הנחש, כאילו כל מצות ה' היא אינטרס של ה', ועל האדם להבין שאף אחד אחר לא ידאג לאינטרסים שלו. לא ההכרה כמה ה' צודק אלא האמון העיוור בו הוא שהיה אמור להציל מן החטא, ולו היה תמים ומלא אמון כלפי ה' כי לטובתו נאסר עליו מה שנאסר, היה נשאר בגן עדן. אמנם נראה שאף לפי הרמב"ם יש קשר בין חכמה לתמימות, ראה בהערה הבאה, שכן, החכמה, שלא נפלה לתוך פכחות של אינטרסים, כופרת בפירוד, ויודעת כי טובת האדם ו'טובת' ה' אינן יכולות לסתור זו את זו, ודוק.

    אפשר לדרוש כי לעומת אהבתו של הרמב"ם את הבן החכם, רש"י יחבב את זה ש**א**ינו **י**ודע **ל**שאול, ר"ת **איל**. "אז ידלג כאיל פסח" – הפסח שידלג כאיל מזכיר את הקבצן השביעי במעשה משבעה קבצנים של ר' נחמן. אם הסיפור לא היה נעצר שם, מן הסתם היה אומר ככל הקבצנים שלפניו כי באמת אינו פיסח אלא דלגן ורקדן נפלא, שכל ההתהלכות בזה העולם אינה חשובה לפניו כלום, ואם כך, לשונו של רש"י – "התהלך לפניו בתמימות" – תתפרש כאומרת שההליכה לפני ה' – כמוה כדבקות העיוור בו – נותנת יכולת לדלג על סדרי העולם והתניותיו, עד שמתקיים הפסוק "בם עור ופסח הרה ויולדת יחדיו", כדרשת חז"ל – "עתידה אשה שתלד בכל יום" (שבת ל, ב)]. [↑](#footnote-ref-97)
98. . יש להוסיף שאף כי הרמב"ם דוגל בתמימות הדעת, בפנימיות דרכו שלו מונחת תמימותו של רש"י. הרמב"ם שם כתשתית לכל ההתענינות באמת את הכלל: "שמע האמת ממי שאמרה" (הקדמת שמונה פרקים שסידר הרמב"ם לפני מסכת אבות). זוהי גישה תמימה ביסודה, באשר מסורה היא לאמת למעלה מכל חשבון ומכל טעם ודעת. כלומר, השכל אינו יכול להסביר את עצם הביטול בפני השכל-האמת באופן תועלתי. מה שעצמי אינו סיבתי, והכלי בנפש לדבוק בו הוא התמימות, השומרת שלא לזנות אחרי יתרונות חוויתיים ותועלתיים. וראה דבריו של הרה"ח ר' הלל מפאריטש (פלח הרימון לספר שמות, ד"ה וירא ישראל, ו), מהם עולה כי "אחד האמת שורה בחכמה" באשר היא חכמה, ואף כאשר אין זו חכמה הנלמדת מתוך התורה.

    כח וחיות הנמשך ממידות שבהעלם עצמיות [עצמיותו של ה'] ירדו למטה מטה בהתלבשות, בהעלם אחר העלם, בריבוי צמצומים, עד שנתלבש למטה ברע גמור דנוגה, כמו תאוות רעות ממידת החסד, ואכזריות ורציחה ממידת הגבורה; ואם כן, הגם שהפנימיות הוא ניצוץ אלקי המחיה, מכל מקום הוא מלובש במהות הרע, שהוא בחינת הסתר גמור להסתיר כח האלקי המלובש בו. מה שאין כן החכמה, הגם שירבה בריבוי צמצומים מבחינת החכמה שבעצמות, מכל מקום אינו רק [=אלא] פועל המציאות הזה דבחינת היש שבהשתלשלות [הוא היש המלובש ברע ומתעלם ממקורו המחיה אותו], אבל בעצמה היא בחינת האין, הסיבה ליש בלבד. והמופת לזה, כי גם השכל דחכמות חיצוניות אין בו רע גמור, והגם שיש בחינת חכמה חיצונית בתכלית הרע, היינו הנמשכת מבחינת המידות [ואינה חכמה טהורה], שהוא להשכיל מה שאוהב בטבעו ולהמצא בזה ריבוי התחכמות (ואפילו האפיקורסים, הוא מצד שאוהבים את עצמם להיות בבחינת יש נפרד, ולא להיות בבחינת ביטול לגבי אלקות, לכן ממציאים התחכמות להכחיש בה' כו', ונמצא שהתחכמות זאת אינה חכמה כלל, כי מקורה הוא בחינת מידות הטבעיות, ונקרא סכלות בקהלת כו), אבל עצם החכמה להשכיל אמתת הדבר כמו שהוא – אפילו שכל אנושי מביא לידי יושר לבב, ולא להתנהג כפי מה שלבו חפץ, והיינו מפני שאין בחכמה בחינת מיתה וירידה כלל (עיין שם בהמשך, שכדי להבחין בין חכמת התורה לחכמת הבריאה מביא משל על היחס בין דברי החכמה של החכם לשיחת החולין שלו).

    [ולא אמנע מלהביא כאן המסופר על יחסו של הצמח צדק לחכמות חיצוניות (שמועות וסיפורים, ב, עמ' 143):

    שאל הרב נחמיה מדוברוונע את אדמו"ר הצמח צדק בשובו מפעטערבורג, מאין התוקף לשר ההשכלה לדרוש מאתנו שינוי בתכנית הלימודים כפי שהיה מדורי דורות?

    (יצא אז חוק שהיהודים חייבים לשלוח את בניהם לבתי ספר להשכלה גבוהה. תשובתו של אדמו"ר הצמח צדק נ"ע היתה:)

    השר תובע דינא דגמרא, אך אנו מה נעשה שהגאונים אסרו עלינו.

    דהנה איתא בגמרא פסחים, מותר ללתות חטים לפסח, פירוש, לתת מים על החטים קודם הטחינה, מפני שאפשר לשומרן מן החימוץ, אבל שעורים אסור ללתות מפני שאי אפשר לשומרן מן החימוץ, רבא אמר – בהמשך שם – מצוה ללתות את החטים, דכתיב "ושמרתם את המצות", ואם אין לתיתה, שמירה מנא לן; וההסבר הוא, הנה חטים נקראים נשמות גבוהות, שתורתן אומנותן, ועוסקין בתורה לשמה, ומים נקרא חכמה, שאין להם גוון, יש מים קדושים, בחי' חכמה דקדושה, ויש מים זידונים, חכמה דלעומת זה, חכמות חיצוניות, ואמר רבא שמצוה על הנשמות הנקראות בשם "חיטה" שהוא מאכל אדם, אדם בגימ' מ"ה, שעוסקים בתורה בביטול, ולשמה, עליהם חובה ומצוה לעסוק גם בחכמות חיצוניות כדי לברר הניצוצות דקדושה שנפלו בהם – כידוע – מפני שנשמות אלו אין כל חשש שיהיה להם מזה איזה נפילה ח"ו, אבל נשמות נמוכות, מבחי' מלכות, שעורה, שיעור ה' תתאה, להם אסור לעסוק בחכמות חיצוניות, מפני שכל עבודתם בהבלי עולם, ואם יעסקו בחכמות חיצוניות, עלולים ליפול ר"ל ברע גמור, וזהו פירוש וביאור הלכות לתיתה מדינא דגמרא.

    וכתב הרא"ש שהגאונים אסרו לתיתה גם לחטים בזמן הזה, והטעם מפורש, משום שאין אנו בקיאים. וביאור הדברים, מפני שבזמן הזה נפל ערבוב בנשמות, כי בזמן בית המקדש לא היה ערבוב, שהנשמות הגבוהות מארי דאורייתא היו לבד, והנשמות הנמוכות לבד, ממילא לא היה חשש לנשמות גבוהות שיפלו ממדרגתם בעסקם בחכמות חיצוניות, אבל בזמן הזה, שנפל ערבוב בנשמות, היינו שגם הנשמות הגבוהות אינם תמיד במדרגה אחת, מחמת תוקף הגלות, על כן יכול להיות שבעסקם בחכמות חיצוניות יהיו במדרגה נמוכה, ואז לא יוכלו להעלות הניצוצות דקדושה, וגם הם יכולות ליפול ממעלתם ומדרגתם, ומשום חשש זה גזרו הגאונים, ואנו נזהרים ביותר באלו, אך שר ההשכלה רוצה להעמיד עצמו נגד כל הגאונים, ודורש בשם רבא, וזהו התוקף שלו.]

    ומצד אחר: עצם הנכונות לראות את הטבע כהשתקפות של האמת, יש בו תמימות רבה. זוהי יכולת להתעלם מכל התהו שניבט מתוך הטבע (בחינת **אמת** = **טבע שני** בגימ', ודוק), מתוך בטחון עיוור באמתות מקורו. יוצא שגם הרמב"ם מסתגר ואוטם עצמו מריבוי הרשמים שמצליפה המציאות על הנפש, כפי שאכן האשים אותו הרמב"ן (שצוטט לעיל בפתיחת הצגת שיטתו): "ורבים יתחסדו בלחשים… ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים". הדבקות התמימה באמת מאפשרת להניח כי קיים הסבר הגיוני ושיטתי גם לתופעות שנראות יוצאות דופן.

    לאור האמור, נראה שלפנינו שלשה פירושים בפסוק "שמע ישראל": רש"י מפרש כי ה', שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד … (דברים ו, ד). כלומר, הכרת ה' המיוחדת לנו, הכרתו כ"אלקינו", זה שפונה ומתייחס, ונודע דרך העדפותיו ותביעותיו, תציף בעתיד את המציאות כולה (על רקע הכוונתו של רש"י שלא להסתקרן מה יהיה בעתיד, יש לומר כי זהו העתיד היחיד שרש"י באמת מתענין בו). לרמב"ם התואר "אחד" (לעומת "אין-סוף" או "אין") מעיד על העקביות המצויה בכל מה שבא ונובע מן השלמות (אולי זו לדרכו של הרמב"ם כוונת הכתוב כי לעתיד לבוא יהיה הוי' אחד ושמו אחד. הוי' אחד זהו תואר הבא לשלול את הפכו, כדרך כל התארים, וכוונתו שאין שם מה לספור ו"לכמת", אבל שמו אחד בא לומר משהו חיובי, שיתגלה לעין כל שהבריאה רצופה ועקבית, ועיין היטב בסוף הערה מו. במילים של חסידות, אצל רש"י המעבר ל"הוי' אחד" הוא מעבר מהעלם לגילוי, ואילו לרמב"ם המעבר ל"שמו אחד" הוא מעבר מעצם להתפשטות. ראה על המושגים הללו במאמר "יום תרועה", תחת הכותרת הזאת). לפי זה, לרש"י עיקר תאור ה' שבפסוק הוא בתואר "אלקינו", "אלקינו" מפרש מהו ה"אחד", ואילו לרמב"ם העיקר הוא התואר "אחד" הבא לפרש מיהו "אלקינו".

    לדרכו של הרמב"ן יתאים פירושו של הרשב"ם: "'הוי' אלהינו' – ה' הוא לבדו אלקינו ואין לנו אלוה אחר עמו …; הוי' אחד – לו לבדו נעבוד, ולא נצרף עמו אלוה אחר, אפילו לקסום קסמים, כמו שפרשתי למעלה" (ה, ו, ע"ש). כלומר, אחד היינו היחיד שאין כיוצא בו, בעוד שלרמב"ם (ואולי גם לרש"י) אחד היינו אחדותי ו"רציף", ודוק.

    כיוון שבאנו לכך נזכיר כי לפי הירושלמי (ברכות א, ה) שני חלקי הפסוק מציגים שני תוארים שקולים, ואינם מתפרשים זה על ידי זה. "הוי' אלהינו" הוא כנגד "אנכי", ו"הוי' אחד" הוא כנגד "לא יהיה לך", אלא שהדיון בדברים הללו כבר חורג בהרבה ממסגרתנו. [↑](#footnote-ref-98)
99. . יש לומר "כי לנביא היום יקרא לפנים הרֹאה" (שמו"א ט, ט), באשר לפנים נזקקו לו לצרכי מציאת אתונות וכיו"ב (ולכן מספר הכתוב שהדבר היה כרוך בתשלום מתת), ואחר-כך התרוממו ובגרו מזה, והבינו שהעיקר אצל הנביא הוא ניב שפתיו ותנובתם באומרו להם רצון ה', ודוק.

    וראה דברי חז"ל (ב"ב יב, א): "חכם עדיף מנביא, שנאמר 'ונביא לבב חכמה', מי נתלה במי, הוי אומר, קטן נתלה בגדול". יש לומר כי החכמה היא השגת האחדות והדבקות בה, והנבואה היא הריבוי הנתלה באחד ומתקשר אליו. אמנם, כאשר הקישור ברור, יש יתרון בקטן, בהיותו מצליח להחדיר את הגודל במה שנראה במבט ראשון הפוך ממנו, כמבואר בחסידות על דברי חז"ל (סוכה כח, א): "דבר גדול – מעשה מרכבה; דבר קטן – הוויות דאביי ורבא". מוסבר כי מעשה מרכבה שייך למדרגת האבות שנאמר עליהם כי היו מרכבה לשכינה, ואילו הוויות דאביי ורבא זו מדרגת מתן תורה, שם ניתן ריבוי הלכות, ומתן תורה גבוה מההתגלות לאבות, כידוע (ראה שמות ו, ג וכו'). [↑](#footnote-ref-99)
100. . יושם לב כי במצב כזה הנבואה גם נתפסת כפחות נסית וכיותר טבעית ו'ממילאית'. כאשר יש מתח של ציפיה לנס האם יקים ה' נביא, ומי הוא יהיה, התמימות מופרת, באשר זאת מכוונת להמתין ולספוג, ולא 'ללחוץ' על ה'. [↑](#footnote-ref-100)
101. . רמב"ם, סוף הל' יסודי התורה. [↑](#footnote-ref-101)
102. . הרמב"ם (יסוה"ת י, ד) ציין קריטריונים ברורים לנביא אמת, והזכיר את דברי ירמיהו לנביא השקר חנניה בן עזור כי נבואה טובה חייבת להתקיים, וזאת אף אם חטאו ישראל, ולפיכך ייבחן חנניה אם תתגשם נבואתו הטובה כי יחזרו כלי המקדש ועמם הגולים (ירמיה כח). מדבריו אלה עולה שהדרך להכיר את אמת הנביא פתוחה ופשוטה, לפחות יחסית להוכחות הקוסמים (ע"ש ג), אלא שלא צריך להגזים בספקנות, ואילו אנו העלנו שפשט המקראות כאן 'אינו מתחייב' לספק ראיות מכריעות לטובת הנביא. אכן, בכתוב המספר על דברי ירמיהו לחנניה, אין ירמיהו מציג את נביא האמת כזה שדבריו כבר הוכחו בבירור, אלא כמעט להפך. לפני שאומר לו את המבחן המוזכר ברמב"ם – "הנביא אשר ינבא לשלום, בבֹא דבר הנביא יִודע הנביא אשר שלחו הוי' באמת" – מקדים ואומר לו כך: "הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם, וינבאו אל ארצות רבות ועל ממלכות גדֹלות, למלחמה ולרעה ולדבר". משמע שעיקר תפקידו של הנביא הוא תוכחה, ותוכחה הרי אינה יכולה לשמש מבחן לאמת, שכן, שמא עשו תשובה וה' ניחם על הרעה (כמסופר ביונה); ופירוש הדבר ש'באופן טבעי' אין כל כך הוכחה לנביא אמת (חוץ מזה שעצם ההעזה לומר את האמת הקשה, גם הוא מעיד על משהו; וראה את אמונתו של עלי באמיתת נבואתו של שמואל חביבו המנבא לו פרענות (שמו"א ג, יח), ובאותה נבואת הקדשה אכן לא ניתן לשמואל שום אות ומופת), כעולה מן הכתוב אצלנו, והוכחה כזאת, או שנעשית באופן 'מלאכותי' על ידי נבואה לטובה, אשר אף אם לא ראוי שתתגשם – מפני שקלקלו דרכם – בכל זאת ה' אינו חוזר בו, כדי שתהיה איזושהי הוכחה 'בשטח' לאמיתת נבואתו (רמב"ם הקדמת המשנה, במהדורת הרב שילת עמ' לד), או שדי לנו בכך שנביא אמת העיד כי נביא זה אף הוא נביא אמת הנו (הל' יסוה"ת י, ה).

     ראה הערה ק על התמימות כהכנה לנבואה. יש לומר לדרך זו כי התמימות מזכה להבחנה נכונה מיהו נביא אמת. [↑](#footnote-ref-102)
103. . רמז בדבר: **אחד** ר"ת **א**ור **ח**שך **ד**ממה (וביחד עולים הללו **מח** פעמים **אחד**). [↑](#footnote-ref-103)