

דמותו של הרמב"ם בספר החינוך

א. הקדמה

בעל ספר החינוך (להלן: סה"ח) הציב את הרמב"ם כדמות סמכותית מרכזית בחיבורו. בשיטתו במניין המצוות, עוקב סה"ח במוצהר אחר מניינו של הרמב"ם. ככל שמתעוררת שאלה הנוגעת לחישוב מניין המצוות וייחוס המצווה למקורה בתורה, מכריע המחבר כשיטת הרמב"ם, כמעט ללא יוצא מן הכלל, בניגוד לרמב"ן החולק, ולעתים בניגוד לסברתו של המחבר עצמו.¹ במחלוקות בהלכה, שבהן אין המחבר נוקט עמדה עצמית, דעתו של הרמב"ם מובאת לראשונה, ולאחריה מובאת דעות חולקות, אם בשם הרמב"ן ואם בשם פוסקים אחרים.² פקפוקים בעמדת הרמב"ם מלווים בדרך כלל בדברי התנצלות.³ מבין שתי הדמויות הרבניות המוזכרות בחיבור באופן תדיר – הרמב"ם והרמב"ן, אין ספק שהבכורה ניתנת לראשון. רמז להסבר מקומו של הרמב"ם בספר יש למצוא בהקשר מחלוקת אחת בין הרמב"ם והרמב"ן, אם יש למנות את כל מעשה הקרבנות כמצווה אחת, או למנות כל קרבן בנפרד. במקרה זה נוטה דעתו של בעל סה"ח לדעתו המאחדת של הרמב"ן. אף על פי כן הכריע הרמב"ם, באמרו:

- * תודה לד"ר יהודא גלינסקי ולפרופ' נחם אילן על עזרתם החשובה. הפניה סתמית במאמר לספר החינוך או למצווה או למצוות מתוכו לפי מספרן היא לספר החינוך, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ב.
1. כגון מצווה קנד: "ועם כל זה לא יתיישב יפה עם הלב שנחשוב ענין זה מצווה, ואכן לא נסור מדרך רבינו בחשבוננו ימין ושמאל, כאשר יעדנו בתחילה". דוגמות נוספות – ראה במצוות קנב, קנג, קסח, שסח, תקמה.
 2. יוצא מן הכלל הזה – מחלוקת הראשונים בעניין מלאכה בחול המועד (מצווה שכה). במקרה זה הובאה דעתו של הרמב"ן לפני דעתו של הרמב"ם. לא נעסוק כאן בהשערות לסיבת החרیגה. עוד חריגה היא מצווה קסג, ששם מקדים המחבר את דעתו לדעת הרמב"ם, שעליה הוא חולק. אכן, עשוי המחבר לחלוק על דעה הלכתית של הרמב"ם, כמו בדוגמה זו. מאידך, מצאנו אותו מבטל את דעתו ומקבל את שיטת הרמב"ם גם בעניין הלכתי (מצווה שו). מכאן נראה שאין המחבר דוחה את הרמב"ם אלא אם הסיבות לכך הן חד-משמעיות בעיניו.
 3. כגון במצווה שטט: "ואולם ידעתי כי יש לרבינו טעם נכון בכל אשר יפנה, ונעלם לפעמים מחסרון השומע". וכן רבים.

והדבר אשר יקשה נתלה הקושי בנו ולא בו, כי הוא באמת סבתנו בעסק זה, ומידו זכינו לו, ינוח הצדיק על משכבו.⁴

דברים אלה משקפים יחס חם ונאמנות עד כדי ביטול הדעה העצמית. יחס זה אומר דרשני. על מנת להשיג את מטרתו הדתית-חברתית, לא היה חייב המחבר לאמץ את מניין המצוות של הרמב"ם דווקא. לרשותו עמדו כמה וכמה מניינים אחרים, כגון רשימת המצוות של בעל הלכות גדולות או אזהרותיו של ר' שלמה אבן גבירול. אם תאמר שמניינו של הרמב"ם היה עדכני יותר בעיניו, משום שהוא חובר בסמוך לזמנו, הרי שיטת הרמב"ן בזיהוי התרי"ג סמוכה עוד יותר. ואכן, מהדברים דלעיל משתמע שהפנייה לרמב"ם אינה רק כדי להכריע ספקות במניין המצוות, אלא שהמחבר מקבל אותו באופן כללי יותר, כסמכות וכמורה דרך. אלא שהסברה נותנת שגם למטרה כזו, היה עליו לבחור דווקא ברמב"ן. הרי בית גידולו הרוחני של המחבר הוא חוג לומדי התורה בברצלונה, ורבותיו אימנו אותו בדרך הלימוד הרווח: עיון עמוק, שביטוי היוצר היה כתיבת חידושים.⁵ הרמב"ן השפיע במידה מכריעה על האסכולה הזו, אבל עיון תלמודי מסוג זה לא אפיין, ככל הידוע, את עולמו

4. מצווה קלח.

5. מוצאו הברצלוני של המחבר מוזכר בהקדמה לספר (סה"ח, עמ' נב). את תאריך כתיבת החיבור ניתן לצמצם, כי המחבר מזכיר תדירות את הרמב"ן בברכת המתים, ומאידך, כתב יד קדום של הספר מתוארך לשנת ע"ג, היינו 1313 (סה"ח, מבוא, עמ' יט). מכאן שמחברנו פעל בין הרבע האחרון של המאה השלוש עשרה לתחילת המאה הארבע עשרה, בסביבתם של הרא"ה והרשב"א, תלמידי הרמב"ן. במצווה שטו מזכיר המחבר את חידושו למסכת ביצה. הזדהותו עם חוג תלמידי החכמים מוכחת גם מתוך העידוד המתמיד שהוא נותן לקוראיו, לראות בלימוד המסורתי יעד נעלה. על עידוד זה נעמוד בהמשך דברינו. תימוכין נוספים לכך הם המקבילות הרבות המצויות בסה"ח לתורת הרשב"א, שרוכזו על ידי וויינטרויב (א"י וויינטרויב, 'מאמר אודות ספר החינוך', מוריה שנה כה, ג-ה, תשס"ג, עמ' קכד-קלה; אם כי יש לפקפק בהצעתו לזהות את הרשב"א עצמו כמחבר סה"ח). בעניין זה ידועה עמדתו של תא-שמע שטען לזיהוי מוחלט של מחבר ספר החינוך כרבו פינחס הלוי, אחיו של הרא"ה מברצלונה (י' תא-שמע, כנסת מחקרים ב [ספרד], ירושלים תשס"ד, עמ' 196-201, 288). ואולם שפיגל הראה שראיותיו של תא-שמע אינן מכריעות (י"ש שפיגל, 'רבי פנחס הלוי ואזהרותיו לשבת שלפני ראש השנה', בתוך: מ' בניהו [עורך], ספר זכרון להרב יצחק ניסים, סדר חמישי, ירושלים תשמ"ה, עמ' עב-עג). ואם מותר לנו להוסיף: נגד האפשרות (הסבירה בעיניי) שסה"ח חובר על ידי תלמיד הרשב"א, טוען תא-שמע שהרשב"א אינו מוזכר כלל בספר. ואולם ממקום שבאת: אם ר' פנחס היה תלמיד הרמב"ן (כטענתו הסבירה של תא-שמע), כיצד ייתכן שהוא מזכיר אותו לעתים כה קרובות בספר בלי לתארו כ"מורי"? ועוד, כיצד מזכיר מחבר סה"ח את רבותיו עשרות פעמים לאורך החיבור בברכת החיים, כגון "ישמרם אל" (שלא כרמב"ן שכבר הלך לעולמו בעת כתיבת החיבור)? אבל האמת היא שאין ראיה מאי-הופעת שמו של הרשב"א, משום שבעל סה"ח אכן דאג להעלים לחלוטין את זהות רבותיו בכל מקום שהם מוזכרים. דבר זה הוא כנראה המשך מגמת האנונימיות של הספר (ראה: סה"ח עמ' נב: "אני הדל באלפי תלמידי התלמידים שבזמני, איש יהודי מבית לוי ברצלוני"). אנונימיות זו היא כשלעצמה תופעה מסקרנת, שאינה כאן מעניינת.

של הרמב"ם⁶. כאשר המחבר קושר את ספרו אל הרמב"ם, יש בכך משום דילוג לאחור למנטליות תורנית השונה ממה שאפיין את סביבתו הקרובה, שממנה ינק ובה התחנך. כמובן, זכו הרמב"ם ותורתו ההלכתית לכבוד והערכה של ממש גם בקרב כותבי החידושים בספרד הנוצרית, המביאים את שיטותיו ודנים בהן. ואולם בשה"ח, כנראה לראשונה, מעדיף בן האסכולה את הרמב"ם עד כדי הענקת מעמד מרכזי וסמכותי, בתוספת הממד האישי שהזכרנו. פְּשֶׁרָה של התופעה הוא השאלה העומדת בפנינו. כל פתרון שיוצע לבעיה שהעלינו יצטרך להביא בחשבון את דברי המחבר "הוא באמת סבתנו בעסק זה ומידו זכינו לו", דברים העשויים ללמד שהרמב"ם הוא לא רק סמכות בעיניו, אלא דגם לחיקוי או מקור השראה, שלזכותו זוקף המחבר את כתיבת הספר.

ב. דמותו של הרמב"ם באיגרת הרמב"ן

לפני שה"ח, מופיעה התייחסות מעריצה כלפי הרמב"ם באחת מאיגרות הרמב"ן, שבה חתר לבטל את חרמם של רבני צרפת על כתביו. אני מניח שיש לראות בדברי הרמב"ן רקע ליחסו של בעל שה"ח. זאת משום שהרמב"ן הוא מאבות האסכולה התלמודית בקטלונה שבה פעל המחבר, וכן משום שהוא הדמות השנייה בחשיבותה (אחרי הרמב"ם) בספר עצמו⁷. ננסה כאן לעמוד על עיקרי קו ההגנה העולה מתוך דברי הרמב"ן המפויטים.

הרמב"ן קובע שהשפעתו של הרמב"ם בספרד, ארץ ישראל וארץ המערב, הייתה גדולה ומבורכת. בספריו הוא בנה מחדש את מקדש ה' לטובת "המוני המון עמי הארצות העולים בפרצות", "קבץ נדחי אמונה", וסיפק מזון רוחני "לכמה רעבי תושיה". כתביו מהווים תשובה לדברי "כמה אפיקורסים", "תריס בפני הפורענות", שהציל רבים שנאלצו להיחשף למחשבת יוון, מאחר שבגלגולי הזמן נגררו הם להתערב בגויים ובדעותיהם⁸. הרמב"ן מעלה על נס את גדלותו האישית של הרמב"ם, שהייתה בעיניו יוצאת דופן וחד-פעמית: "האיש הקדוש ההוא, בכל גלות צרפת וספרד לא קם כמוהו", "מי כמוהו מורה". הוא מונה שבחיו בהפלגה: "מעלת חסידותו, תוקף אמונתו, עוצם ענותנותו, גדולת יחוסו, נדבת כיסו"⁹. בזכות מעמדו ויוקרתו באה רווחה ליהודי המזרח, ובעלי שררה שהציקו לציבור וכן יסודות שליליים שהתהלכו בחצרות השליטים נושלו ממשרותיהם. פעילותו הרוחנית והמדעית חיבבה אותו על ההמון, עד שבקהילות תימן נהגו להזכיר את שמו בתפילת הקדיש. גם "קהלותינו", כלומר ספרד, "מקנאים לו קנאה

6. הרמב"ם אף הביע הסתייגות מן הפלפול התלמודי שראה בימיו, שהיה בעיניו מוגזם. ראה: איגרות הרמב"ם א, מהד' י' שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' רנז-רנט, ובהסבריו של המהדיר שם.
7. שמו של הרמב"ם מוזכר בשה"ח בכ-170 הקשרים, והרמב"ן ב-57. אף חכם אחר אינו מתקרב לשכיחותם של שניים אלה.
8. ח"ד שעוועל (עורך), כתבי רבינו משה בן נחמן א, ירושלים תשכ"ד, עמ' שלח-שלט.
9. שם, עמ' שמ.

גדולה". הרמב"ן טוען שההערצה הכללית לדמותו של הרמב"ם הופכת את הוראתם של רבני צרפת לדבר שלא יישמע ולא יקובל על ידי הציבור. המוני העם רק יתריסו כנגד המחרימים את רבם ומנהיגם, והתורה תיעשה "שתי תורות"¹⁰.

דברי הרמב"ן חשובים בהקשר של סוגיית האליטיזם בעולמו של הרמב"ם. למרות הדגש החזק המצוי בכתבי הרמב"ם על חשיבותם של אנשי מעלה המועטים, קיימת אצלו גם פנייה להמון העם, והוא נשא על שכמו שליחות לרומם את דרגתם השכלית והרוחנית במידת האפשר. ואכן דברי הרמב"ן הן אחת העדויות להשקעתו המרובה של הרמב"ם במשימותיו הלאומיות, להצלחתו בהן, ולחיבה ולהערצה שרחש לו הציבור הרחב.

ואולם דברי הרמב"ן חשובים גם מבחינת מה שאין בהם. כיצד רואה הרמב"ן את מעמדו ופועלו ההלכתי של הרמב"ם? אין אנו מוצאים כאן את הרמב"ם כסמכות תלמודית מרכזית או מיוחדת. האיגרת עוסקת בחיבורו הגדול 'משנה תורה' בעיקר סביב ספר המדע, מושאו של החרם הצרפתי. כאשר הרמב"ן משבח את הספר, עיקר אריכותו מתייחס להלכות תשובה. הוא משבח מאוד את מלאכת הכינוס החלוצית:

יורה חטאים דרך בהלכות תשובה, ובנחת ושובה ובלי קושיות והויות, מפיק מרגליות, כי לא מצינו דברי תשובה בתלמוד רק מפוזרים ומפורדים... ובכל חבורי הגאונים הראשונים ואחרונים לא מצינו אותם ענינים... כאשר המה מפורשים ומבוארים בספר ההוא הממולא בפנינים... ומחסדכם רבותינו הודיעונו מה לכם ולספר ההוא, כי תורה היא וללמוד אנו צריכים.¹¹

לא גדלותו בהלכה ובתלמוד מופיעה כאן, אלא כישירונו כמכנס ומסדר, כמי שהשכיל לצקת את ההלכות החיוניות דוגמת הלכות תשובה בצורה נגישה ושווה לכל נפש.

קיצורו של דבר, הרמב"ן הדגיש דווקא את גדלותו של הרמב"ם כמורה דרך רוחני עבור שכבות רחבות בציבור, שאלמלא פועלו היו רחוקים ומתרחקים מעולם התורה. אין הרמב"ן מנסה לצייר אותו כסמכות תלמודית יוצאת דופן. דומה ששתי הקביעות האחרונות מסתברות לאור מגמתה והקשרה של האיגרת.

הרי הרמב"ן אינו חושב לנצח את החרם של רבני צרפת בטענות על עליונותו ההלכתית של הרמב"ם. תכנית כזו הייתה חסרת סיכוי, כי ביצירתו של הרמב"ם אין זכר לאותם דפוסי פלפול שהם המצע להישגים תורניים לפי ההשקפה הצרפתית. אך הרמב"ן הרואה את עצמו מבחינה רוחנית כבן צרפת וספרד כאחת, מנצל את היכרותו ואת נאמנותו לשני העולמות כדי לנסות להסביר לבעלי התוספות את משמעותו של הרמב"ם במורשת התורנית הספרדית. הקו של הרמב"ן הוא שרבני צרפת מנותקים מן המציאות שבה פעל הרמב"ם, ועל כן אינם מסוגלים להעריך אל נכון את ספריו. לדבריו, מדובר בניתוק כפול. קודם כול, אין לצרפתים מגע עם הפילוסופיה ועם הבעיות שהיא עוררה,

10. שם, עמ' שמא, שמג.

11. שם, עמ' שמג-שמד.

בעוד שהרמב"ם נאלץ להעמיד הגנה "מפני פלוסופי יון שמה לנוס, לרחוק מעל ארסטו וגליאנוס. השמעתם דבריהם, אם טעיתם אחרי ראיותיהם? לא אליכם רבותינו..."¹². ושנית, החברה היהודית הצרפתית מוגנת מפני איומי ההשכלה הפילוסופית, ואינה צריכה להתמודד עם המונים הפורשים מן הדרך: "ואם אתם בחיק האמונה אמונים, שתולים בחצרות הקבלה דשנים ורעננים, הלא תשימו לב ליושבי הקצוות... הלכם גאוני התלמוד הטריח עצמו?"¹³.

דור או שניים לאחר כתיבת השורות האלו, שבהן מופיע הרמב"ם בתור דמות המביאה לידי תיקון דתי-חברתי, חוזרת ומופיעה אותה דמות ב"ח בהקשר דומה. המחבר כותב את ספרו לא כתרומה יצירתית למסורת חידושי התורה שעליה גדל, אלא כניסיון להשפיע על מי שעלול להתרחק מהמסורת. אם נניח שתפיסת הרמב"ן באשר לדמותו של הרמב"ם הייתה בספרד נחלת הכלל, ששם אכן ראו בו גיבור המסורת שמשך אחריו רבים, אין זה מן הפלא שהמחבר חוזר אחורה לאותה אישיות נערצת, כבואו ליצור שפה משותפת עם העומדים מחוץ לאליטה הלמדנית של ברצלונה. כבואו להתאים פתרון לתחלואיו הרוחניים של הדור, מצפה המחבר שהעלאת הדמות האבודה תפתח בפניו את הלבבות.

ואולם, שלא כרמב"ן, בעל סה"ח אכן מציג את הרמב"ם כסמכות בתחום התלמודי-הלכתי. הוא פונה אל ציבור עממי החף מכל ביקורת כלפי הרמב"ם מצד אחד, ומצד שני אינו אמון על דיאלקטיקה תלמודית. קהל יעד זה מוכן להכיר ברמב"ם כבעל מעמד מרכזי, אחד משלושת "עמודי הארץ" על פי סה"ח, יחד עם ר' יצחק אלפסי והרמב"ן.¹⁴ אך מעבר לאמירה הכללית הזו, נראה שיש לבחון ביתר דיוק את האופן שבו מופיעה מורשתו של הרמב"ם ב"ח. הזדקקותו לדמותו האבודה של הרמב"ם כדי להגביר את השפעת הספר, עדיין אין בה כדי להסביר את אמירתו ש"מידו זכינו לו". הרי אין סה"ח משתמש בכלים פילוסופיים מובהקים כדי "להורות לנבוכים" כפי שעשה הרמב"ם. במה שימש הרמב"ם כמקור השראה? בדברינו נשתדל לעמוד על מרכיבים ב"ח העשויים להתקשר לרמב"ם, אם למפעלו במניין המצוות ואם לשיטתו הכללית, וכן על חשיבותם של מרכיבים אלה ב"ח. אם נצליח, יהיה בידינו להציע שמרכיבים אלה מסבירים את האזכור הקבוע של הרמב"ם וההערצה הגלויה כלפיו ב"ח.

ג. תנאים המגבילים את חיובי המצוות

מוני המצוות נהגו בדרך כלל למיין אותן לפי קריטריונים שונים. במניין המצוות של בעל הלכות גדולות מוצאים אנו – מעבר לחלוקה הגסה בין מצוות עשה ללא תעשה, התייחסות נפרדת לחייבי מיתה, וכן ל"פרשיות" המסורות לציבור. ספר יראים מסווג את

12. שם, עמ' שלט.

13. שם.

14. סה"ח, עמ' כט.

המצוות תחת כותרות כגון עריות, אכילות, איסורי הנאה ועוד.¹⁵ האם סה"ח ממיין את המצוות? לכאורה יש להשיב בשלילה, כי המצוות כתובות בו לפי סדר הופעתן בתורה, והן מתחלקות לפי הקריאה השבועית. ואולם עיון מדוקדק מגלה שאכן כלול מיון מצוות בסה"ח. לא זו בלבד, אלא שאמת המידה לסיווג המצוות בסה"ח היא ייחודית ואינה מופיעה אצל מוני המצוות האחרים. אלה דבריו ב'הקדמת המחבר' בראש הספר:¹⁶

כל מצוה מתרי"ג מצוות אלו שיהיה עליה רושם נוהגת בזמן הזה,¹⁷ והן בין כלם שלש מאות וששים ותשעה. ויש מאלו הנוהגות שלא יתחייב בהן האדם כי אם בסיבה, ופעמים שלא תבא הסיבה לו לאדם בכל ימיו ונמצא שלא יעשה אותה המצוה לעולם, כגון מצות נתינת שכר שכיר ביומו... וכך מן הלאוין יש קצת מהן שלא יתחייב עליהן האדם כי אם מרצונו ועל ידי סיבת מעשיו, ובהמנעו מאותו המעשה לא יהיה עליו חטא... והן בין כולם צ"ט, מהן ע"ח עשה, ואחד ועשרים ללאוין.

אבל אותם מצוות שחייבין בהן כל אדם מישראל מבלי שיתחדש בו סיבה בעולם הן בין כלם מאתים ושבעים, סימנם אני ישנה ולבי ע"ר, מהן שמונה וארבעים עשה ושנים ועשרים ומאתים ללאוין, ותמצא כל אחת בסדר שלה בתוך הספר, ויש עליהן רושם עגול.¹⁸ והחייב של אלו לעשותן אינו בכל עת רק בזמנים ידועים מן השנה או מן היום. חוץ משה מצות מהן שחייבין תמיד, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו, ואלו הן, א. להאמין בשם. ב. שלא להאמין זולתו. ג. לייחדו. ד. לאהבה אותו. ה. ליראה אותו. ו. שלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים. סימנם שש ערי מקלט תהיינה לכם.

הרי שהאריך המחבר לחלק בין המצוות, באשר לחיובן המעשי, ומציין שהוא מזכיר מיון זה לא רק כאן בהקדמה לספר, אלא גם מכניס אותו – על כל פנים בקוויו הכלליים – בגוף החיבור, באמצעות סימנים מוגדרים במצוות המתאימות. 369 מצוות נוהגות בזמן הזה; מתוכן 270 אינן זקוקות לגורם מחייב מתחדש. אך גם אלה אינן תמידיות, אלא מתחייבות לעתים מזומנות. והנה למרות שהיה אפשר לחשוב שהנושא כבר מוצה, חוזר אליו המחבר בהמשך ההקדמה:¹⁹

ועתה דע לך, לפי מה שקיבלנו מחכמינו זכרונם לברכה ומפירושיהם, כי חשבון המצוות הנוהגות לדורות שנכללו בספר התורה שנתן לנו השם יתעלה עולה תרי"ג מצוות... ומהן שחייבין בהן כל ישראל בכללם זכרים ונקבות בכל מקום ובכל זמן, ויש שאין חייבין בהן אלא ישראלים בכל מקום ובכל זמן ולא כהנים ולוים. ויש

15. ראה: ר' אליעזר ממיין, ספר יראים השלם, ירושלים תשל"ג.

16. סה"ח, עמ' מד.

17. עיין בהערת המהדיר, שסימון ה"רושם" נשתמר בכתבי היד של הספר.

18. המהדיר מציין שגם העיגולים נמצאים בכתבי היד.

19. סה"ח, עמ' נא.

שאינן חייבין בהם אלא לזמן, ויש שאינן חייבין בהם אלא כהנים לבד בכל מקום ובכל זמן. ויש שאינן חייבין בהן אלא מלך ישראל לבד. ומהן שאינן חייבין בהן יחיד לבד אלא הצבור כולו. ומהן מצוות שאינן חייבין בהן ישראל אלא במקום ידוע ובזמן ידוע, והוא ארץ ישראל, ובזמן שרוב ישראל שם. ובאותו מקום ובאותו זמן יש חלוקה גם כן במצוות ידועות בין אנשים לנשים ובין ישראלים לכהנים ולזרים. ומן המצוות אלו יש שאדם חייב בהן לקום ולעשותן בהתמדה, כגון מצות אהבת השם ויראתו וכיוצא בהם. ויש שחייב לקום ולעשותן בזמן ידוע ולא קודם לכן, כגון מצות סוכה ולולב ושופר ושבתת המועדים וקריאת שמע, וכל כיוצא בהן שיש להן זמן קבוע לעשותן בשנה או ביום. ויש מהן שאינן אדם חייב לעשותן לעולם אלא אם כן תהיה סיבה שתבוא לידו עניין שיצטרך לעשות בו אותה מצוה הראויה לאותו ענין, כאלו תאמר שנתנית שכר שכיר בזמנו מצוה אחת, ובודאי אין אדם חייב לשכור פועלים כדי לקיים מצוה זו, וכן קצת כיוצא בה כמו שנברר הכל בעזרת השם על כל מצוה ומצוה שנכתוב.

בקטע הקודם הזכיר המחבר את העובדה שכמעט כל המצוות אינן נוהגות אלא בזמנים מסוימים. בפסקה השנייה מתרחבת היריעה, ומתברר שמצוות רבות מוגבלות לא רק על ציר הזמן, אלא גם מבחינת האישיות המתחייבים בהן, וכן המקומות שבהם יש לקיימן. כן חוזר המחבר בשנית על מה שצוין מכבר, שמצוות רבות תלויות בגורם מחייב מתחדש, שאין כל הכרח בהופעתו. הוא מבטיח להבהיר את העניינים האלה וכיצד הם מיושמים בכל מצוה ומצוה.

כאמור, עצם ההתייחסות להיקף החיוב, והגורמים השונים העשויים לצמצמו, כאל קריטריון לחלוקה בין מצוות תוך כדי מנייתן, מופיעה באופן ייחודי בסה"ח לעומת שאר בעלי המניינים.²⁰ קביעה זו מוצדקת, למרות שעלינו כעת לסייג אותה, שכן הרעיון היסודי הוזכר כבר על ידי הרמב"ם בספר המצוות שלו. בדברי הסיכום שלו בסוף רשימת מצוות העשה, כותב הרמב"ם:

וכשתסתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצוות שהם חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש,²¹ כגון בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק. ומהם מצוות שהם חובה לאיש מיוחד אם עשה הפעולה הפלונית או שימצאהו הענין הפלוני כמו קרבן שוגג וקרבן מזיד. ופעמים יעמוד אחד מן האנשים כל ימי חייו ולא יעשה הפעולה ההיא ולא ימצאהו הענין ההוא.

20. אמנם רס"ג (סדר רב סעדיה גאון, מהד' דודזון ואחרים, ירושלים תש"ל, עמ' קנו), לפני שהוא מונה את המצוות, מזכיר את הרעיון באופן כוללני מאוד. הוא מבחין בין מצוות הנוהגות בזמן הזה לבין השאר. אולם אין העיקרון מתפרט שם מעבר לכן, שלא כרמב"ם, וסה"ח בעקבותיו, המפתחים את העיקרון הזה מאוד, כדלהלן.

21. כאן מתייחס הרמב"ם לחלוקה הנמצאת כבר בהלכות גדולות, המונה דינים "המסורים לציבור" בנפרד משאר המצוות, כפי שהזכרנו לעיל.

ומאלו המצות גם כן דינים כמו שבארנו... יתכן שיעמוד אחד מן האנשים גם כן כל ימי חייו לא ישפוט בזה ולא תתחייב לו המצוה הזאת. ומהם גם כן מצות אינן נוהגות אלא בהיות הבית קיים... ומהן גם כן מצות לא יתחייבו אלא למי שיש לו נחלות... ומהם מצות מתחייבות לכל איש בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובאי זה ענין שיהיה כגון ציצית ותפילין ושמירת שבת. ונקרא המצות שהן מזה המין המצות ההכרחיות. מפני שהן מתחייבות לכל איש שהגיע לכלל שנים מישראל בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובכל ענין. וכשתסתכל באלו הרמ"ח מצות עשה תמצא המצות ההכרחיות מהם ששים מצות...

ישנם הבדלים בין דברי הרמב"ם לדברי סה"ח. אבל בראש ובראשונה יש לעמוד על המשותף, שאינו מותר ספק שאכן שאב סה"ח את עצם היסוד מהרמב"ם. שניהם עומדים באריכות על תלותן של רוב מכריע מן המצוות בנסיבות מסוימות. אלא שבמובנים רבים, נמצא עיקרון זה בגרסה מורחבת ומוקצנת בסה"ח. הרמב"ם מקשר עניין זה רק למצוות עשה, ואילו סה"ח מחיל אותו גם על הלאוים. בעוד שהרמב"ם מזכיר בעיקר את זהות האישים המתחייבים במצווה, מדגיש סה"ח גורמים נוספים. הוא מרחיב את הקריטריון של זמן מעבר להבחנה בין זמן הבית לזמן הזה, ודן בבחינות אחרות של זמן; כמו כן הוא מזכיר את התלות במקום (ארץ ישראל). סה"ח מתאר סולם יורד – גם מה שנוהג בזמן הזה, ייתכן שמצמצם מבחינות אחרות, עד שמגיע הוא לקבוצה של שש מצוות בלבד הנוהגות בכל עת ובכל איש מישראל. אך אצל הרמב"ם, הקדקוד של הפירמדה אינו צר כל כך. הוא אינו מצמצם מעבר למספר שישים, שהוא מניין המצוות 'ההכרחיות' לפי חישובו. ומעבר לכל זה, מעניק סה"ח חשיבות מיוחדת ליסוד הנידון בכך שהוא משלב אותו – באמצעות סימנים גרפיים – במניין המצוות עצמו, ובכך שהוא מקדים להסביר אותו בתחילת הספר, בניגוד לרמב"ם המייחד לו מקום בסוף רשימת מצוות העשה. כאמור, גם חזרתו של סה"ח על הרעיון הזה בשני מקומות שונים בהקדמה מסמנת את החשיבות של העיקרון הזה בעיניו. לסיכום, דומה שניתן להצביע כאן על נקודת מגע בין סה"ח לרמב"ם. המחבר גילה את העיקרון האמור בספר המצוות, החשיב אותו מאוד, ושיבץ אותו בחיבורו בצורה חדה, מפורטת ומורחבת. אך השאלה היא מדוע עשה כן. ייתכן שנוכל להעריך את משקלה של נקודה זו בסה"ח מתוך השוואתה למניין המצוות של אחד מגדולי דורו של המחבר – רבנו יונה גירונדי.

ד. עול מצוות כאידאל חינוכי

בעל סה"ח מונה את המצוות מתוך שאיפה חינוכית. אין הוא יחיד בעניין זה. קדמו לו מספר גדולים שהרכיבו רשימות של מצוות מתוך מטרה דידקטית של תיקון דתי-חברתי. רשימות מצוות מסוג זה ניתן למצוא בספר יראים, ספר מצוות גדול, ספר מצוות קטן, ושערי תשובה.

עניין מיוחד יש בהשוואת סה"ח דווקא למניין מצוות המופיע בספר שערי תשובה. רבנו יונה היה בן עירו של בעל סה"ח, וחי בתקופתו, אם כי קדם לו. הוא היה מנהיג בולט של החוג הלמדני שאליו השתייך מחבר סה"ח. שני הספרים שואפים לתיקון דתי וחברתי באותה מסגרת תרבותית.

מניין המצוות בשער השלישי של שערי תשובה מכוון ישירות למטרה החינוכית שראה ר' יונה לנגד עיניו: העלאת רמת ההקפדה בשמירת המצוות. פירוט המצוות נועד לשרת את המטרה הזו בשני אופנים: א. הרחבה – ר' יונה מביא לידיעתנו חיובים רבים שיתכן מאוד שהיו נעלמים מאתנו. בהתאם לכך, נוטה ר' יונה להרחיב את משמעותם המעשית של פסוקים ומצוות בתורה, הרבה מעבר למה שהיינו עשויים לחשוב (ואכן חשבו רבנים ופוסקים אחרים); ב. החמרה – המחבר מסביר את חומרתן של מצוות שבהן היה הקורא עלול לזלזל, מתוך מחשבה שהן קלות ערך. בתפיסת ר' יונה, כל המצוות חמורות הן, ואין הצדקה לזלזול באף אחת מהן. נדגים במידה את שני האופנים האלה.

א. הרחבה – מהמצווה "ולא תתרו אחרי לבבכם" (במדבר ט"ו, לט) מסיק ר' יונה: "הוזהרנו בזה שלא לחשוב לעשות עבירה וכל דבר פשע וחטא... ואשר ישיב אל לבו כי השם יתברך בוחן לב וחוקר כליות, איך יעיו פניו לטמא לבו לדבר בליעל יצוק בו".²² האיסור על המחשבה לעשות עברה הוא הרחבה גדולה של כוונת הפסוק, ואינו נמצא לא בספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה מז) ולא בסה"ח (מצווה שפז). עוד כתב שם:

ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך (ויקרא כ"ה, מו): לא ישתעבד אדם בחבריו, ואם אימתו עליהם או שהם בושים להחל דברו, לא יצוה אותם לעשות קטנה או גדולה, אלא לרצונם ותועלתם, ואפילו להחם צפחת מים או לצאת בשליחותו אל רחוב העיר לקנות עד ככר לחם.²³

אין למצוא בספר המצוות של הרמב"ם, או במשנה תורה, או בסה"ח, רמז לכך שמצווה זו נוהגת בבן חורין. ר' יונה אסר כאן התנהגות מקובלת ושגרתית למדיי, באיסור דאורייתא. דוגמה נוספת: "לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרון (דברים כ', יט). הוזהרנו בזה שלא לכרות כל עץ מאכל... וכן הוזהרנו בזה שלא לפזר ממון לריק אפילו שוה פרוטה". יישום איסור "לא תשחית" ביחס לפיזור ממון הוא הרחבה יחידאית אצל ר' יונה. מגמת ההרחבה ברשימת המצוות בשערי תשובה לובשת גם צורות נוספות.²⁴

22. שערי תשובה לרבנו יונה, מהד' א' ארלנגר, ירושלים תשס"ד, שער שלישי, מא.

23. שם, ס.

24. גורם ההרחבה מופיע באופן מיוחד בקשר למצוות התלויות בלב. ראה: שערי תשובה (לעיל, הערה 22), סעיפים כז, לג-לט, נט. הקטגוריה "מיתה בידי שמים" מורחבת מאוד (קט-קטז), ומתווספים בה כעשרה מקרים מעבר לאחד עשר שמנה בה"ג. סוג אחר של הרחבה משמעותית נידון בחלק האחרון של השער השלישי, כאשר טיפוסים שלפי חכמים "אינם מקבלים פני השכינה" מתפרטים למקרים רבים מאוד (שישה סוגים של מספרי לשון רע, תשעה סוגי חנפים, ועוד). גם כאן מראה ר' יונה

ב. החמרה – שערי תשובה מדרג את המצוות על פי חומרתן, ומונה אותן לפי דרגות אלו בסדר עולה: דברי סופרים, מצוות עשה, לאו שניתק לעשה, וכן הלאה. ואולם מטרתו המוצהרת בראש השער השלישי, היא להעצים את חומרת כולן. הדבר בולט באופן מיוחד באותן קטגוריות שהיו נראות קלות יחסית. בהתייחסותו למצוות דרבנן, הנקודה המרתקת את תשומת לבו של המחבר היא קביעת חז"ל ש"כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה"²⁵. הסברו הוא שגזרות חכמים מבטאות את הערך המרכזי של יראת שמים.²⁶ כיוצא בו בעניין מצוות עשה, שלמעט פסח ומילה, אין על ביטולן עונש מפורש בתורה. שערי תשובה מבקר את אותו יהודי הסבור ש"אין עיקר האבדון והפסד הנפש זולתי בעבירות שיש בהם מעשה... (ולכן) בדרך העבירות לא הלך, וחזל מעשות מצות ומעשים טובים"²⁷. התפיסה האמורה היא מוטעית, ואילו האמת על פי ר' יונה היא ש"כשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצות, כך עונש המבטלה גדול מכל העבירות". ובהכללה, "לפי גודל המצוה יגדל עונש מי שיחדל לעשותה"²⁸.

התוצאה הכוללת של מגמה זו בשערי תשובה היא טשטוש החלוקה של המצוות לפי חומרתן. בסופו של דבר, מדגיש ר' יונה שאפילו אם נצא מתוך הנחה שיש משמעות לחלוקה כזו, הרי ש"הירא את דבר ה' יחמיר וידקדק וישים נפשו בכפו על מצוה קלה כמו על החמורות, כי לא יבינו לאשר המצוה הזאת קלה לעומת החמורות אך יבינו

שהתנהגות רגילה לחלוטין כרוכה באיסורים חמורים (ראה את ההצהרה העקרונית בסעיף קעג; ושם קעז) – כפי שמעיר המהדיר, ר' יונה כנראה אוסר לספר בדיחות).

ייתכן לזהות בנטייה זו של ר' יונה את השפעתם של חסידי אשכנז. לדעת תא-שמע (לעיל, הערה 5, עמ' 113-118), השפעה כזו הגיעה אליו בישיבת איזורא בה למד בצעירותו. סולוביצ'יק (H. Soloveitchik, 'Three Themes in the *Sefer Hasidim*', *AJS Review* I, 1976, pp. 312-323) מתאר את תפיסת ספר חסידים, הגורסת שמעבר לדרישות ההלכה, קיים עולם של תביעות דתיות שהן "רצון הבורא", שאת מקורן יש לאתר במקראות עצמם או בהיסטוריה. תורה זו התקשרה לאופיים של החסידים, שאותם מתאר סולוביצ'יק כ"מבקשי-עול, שיכורי-ציווי". ניתן לחוש תכונה נפשית דומה המבעבעת בין שורותיו של שערי תשובה בדוגמות שהבאנו ובאחרות; ואפשר שזרותה של הגישה הזו בנוף הספרדי היה בה כדי להוליד תגובת נגד, בדמותו של ספר החינוך.

25. שם, ד.

26. מרכזיותה של יראת שמים בהגותו של ר' יונה נשקפת בכתביו המוסריים. ראה לדוגמה: איגרת התשובה לרבנו יונה, מהד' א' ארלנגר, ירושלים תשס"ד, אות א, ועוד שם באות ג בהסבר טעם מצוות תפילין ("ומתוך כך תבוא בלב יראת שמים לבלתי יחטא"), ובהדגשת העונש למי שאינו מניח; הדגשה דומה ממריצה את הקורא ללימוד תורה (אות ז). יראת העונש חוזרת ומופיעה כמניע מרכזי גם במקומות רבים בשערי תשובה.

27. שערי תשובה (לעיל, הערה 22), שער ג, יד.

28. שם, טז.

לגדולת המזהיר עליה יתברך".²⁹ במבחן החיוב המעשי ובמבחן הערך היסודי של יראת ה', כמעט אין מקום לסיווג המצוות. כולן מחייבות וחומרתן רבה.³⁰ שתי הנימות של ההרחבה וההחמרה בולטות מאוד בשער השלישי בשערי תשובה, והן בונות את תפיסת האידאל הדתי העולה מתוכו. התורה מציפה את חיי היהודי בחיובים רבים וחמורים התובעים את התייחסותו התמידית. החיובים הם גם פעילים וגם סבילים, גם מעשיים וגם נפשיים, ודורשים מן האדם ערנות מתמדת בפעילותו ברשות היחיד כמו בזירת החברה. למראית עין יש מקום לחלק את המצוות לקלות וחמורות, ואולם ההכרח המעשי לקיים את כולן, היסוד המשותף של יראה, וחומרתן הגדולה גם של "הקלות", הופכים את החלוקה הפנימית בתוך מניין המצוות לעניין זניח.

הבאנו את שיטת ר' יונה כדי לבחון לאורה את משמעות הרצאתו של בעל סה"ח על התנאים המגבילים את חיובי המצוות. בעוד שבדברי ר' יונה פגשנו הרחבה מעשית גדולה של מערכת המצוות, והצבת עבודת ה' תובענית המבוססת על דריכות מתמדת לקיום ציווי התורה, נראה שסה"ח מעביר מסר הפוך. שהרי מתוך כל תרי"ג המצוות, חלק גדול מאוד כלל אינו נוהג בזמן הזה, וגם מה שנוהג, נתון להגבלות שונות, עד שניתן להצביע על שש מצוות בלבד שחובתן תמידית לכל אדם מישראל. חוקי התורה קובעים כיצד לנהוג בנסיבות מסוימות, וכל מצווה מתייחסת לתמהיל שונה של אישים, זמנים, מקומות ותנאי חיוב. טיעון זה סותר את הרעיון שהאידאל הרוחני הוא העיסוק המתמיד בקיום כמות גדולה של מצוות.

אם אכן מציג סה"ח, ביודעין או שלא ביודעין, אידאולוגיה חינוכית השונה מזו של רבנו יונה, ייתכן שיש בכך הסבר נוסף לרצונו להעמיד אישיות כמו הרמב"ם במרכז החיבור, כדמות סמכותית שניתן להיתלות בה. לבעל שערי תשובה נודעה השפעה רבה על בני דורו, וגם על החברה הספרדית שלאחריו.³¹ ייתכן שהציבור הרחב יחסית שקרא את הספר לא היה רגיש לכך, ואולם דבר הספר הגיע מן הסתם לידיעת חברי חוגו של המחבר, ואלה היו עשויים לשים לב לחידושי הרעיוניים. סמכותו של הרמב"ם אולי נועדה, בין השאר, להיות תריס בפני ביקורת.

לענייננו, פיתוח הרעיון שהמצוות תלויות בנסיבות נובע מספר המצוות של הרמב"ם. ספק אמנם אם הרמב"ם עצמו הביא עניין זה כדי להביע עמדה עקרונית לגבי אופיין של המצוות, וייתכן מאוד שהבאת המידע המפורט כשלעצמו היא בראש מעייניו. אבל אין זה מונע מבעל סה"ח לשמוע בדברי הרמב"ם את הדי המגמה שהייתה חשובה לו. זאת ועוד – גם אם הרמב"ם לא כיוון לכך בספר המצוות מפורשות, דבריו שם משתלבים

29. שם, כג.

30. גם באשר לתופעה זו, יש לציין את תקדימו של ספר חסידים. ראה: סולוביצ'יק (לעיל, הערה 24), עמ' 323-324.

31. ראה: B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia', in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge 1979, pp. 202-230, במיוחד עמ' 201-205; "בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1965, עמ' 152-153, עמ' 508, הערה 60.

מכללא בשיטתו בסוגיית כוברו המעשי של מכלול המצוות. במורה נבוכים, מתפלמס הרמב"ם נגד מי שרואים את ההלכה "כמעמסה מעיקה". הוא טוען שהתורה "מכוונת לתכלית נעלה, לשלימות", ועל כן "בהשוואה לאצילות מטרותיה, האמצעים שהיא נוקטת בהם אינם חמורים".³² בחלק ג פרק מז, כתב הרמב"ם "שתורת האל הזאת שמשוה רבנו נצטווה בה ולכן יוחסה אליו, באה רק להקל את עבודת הפולחן ואת המטלות".³³ ובחלק ב פרק לט: "כי הם [= משפטי התורה, א"ק] עבודות שאין בהן טורח". וכן כתב בחלק ג פרק כט: "ושכדי לקרב אל אלוהי האמת הזה ולרצותו אין צריך כלל לדברים שיש בהם יגיעה, אלא אהבתו ויראתו ולא יותר". בוודאי גם הרמב"ם מסכים שנדרש מן האדם להתאמץ בקיום המצוות, אך חשוב לו להדגיש שהקושי אינו גדול. מבחינתם של הוגי הדעות בקטלוגיה, נראה שהדגשה זו רחוקה היא מתפיסתו של רבנו יונה, השוקד על הרחבת היקפם של המצוות בפרט ובכלל; אבל קרובה היא לסה"ח, העומד על המגבלות הרבות המצמצמות את החיובים המעשיים.

אולם נראה שהמכנה המשותף בין הרמב"ם וסה"ח אינו מסתכם בכך שהם מסירים את הדגש מעול המצוות כשלעצמו. מסתבר שחשיבתם מתלכדת גם סביב האידאל החינוכי החיובי, המהווה בעיני השניים תכנית-על שלמען יישומה הם טרחו רבות.

ה. תלמוד תורה כאידאל חינוכי בסה"ח

כבר ציינו לעיל שכמה מחברים שקדמו לסה"ח, השתמשו בדומה אליו ברשימת התרי"ג כמסגרת לתכנית לתיקון דתי-חינוכי. על מגמתו של ר' יונה, לדוגמה, עמדנו בפירוט. מה עומד במרכז גישתו הדידקטית של סה"ח? נקודת מוצא לכך יש לראות בהקדמה לספר, שבה דן המחבר במכלול המצוות וסיווגן, ומעלה את השאלה: מהי המצווה החשובה ביותר?³⁴

ואחת מן המצוות והיא עיקר ויסוד שכולן נשענות עליו היא מצות לימוד התורה, כי בלימוד ידע האדם המצוות ויקיים אותן.

למרות שניתן למצוא דוגמתה בספרות חז"ל, נושאת אמירה זו תוקף מיוחד ויוצא דופן עקב הקשרה כאן. שכן בראש חיבור המתפרש על כל התורה, והמונה את המצוות כולן, נקבע שדווקא תלמוד תורה (ולא למשל האמונה בה) הוא היסוד לכל התרי"ג.³⁵ אמנם, יתרונו של תלמוד תורה מנומק בשתיים: ידיעת המצוות וקיומן. אבל מאידך, מתייחס המחבר לשני אלה כצדדים או בתוצאות של עניין אחד. קיום מעשי של המצוות הוא

32. "טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 302, 304.

33. הציטוטים וההפניות למורה נבוכים במאמר זה הן על פי: מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, מהר"מ' שוורץ (מתרגם), תל אביב תשס"ג.

34. יש להיזכר כאן שוב בשערי תשובה; דומה שעצם העמדת שאלה כזו בסה"ח מראה שוב על המרחק הגדול שבין שני החיבורים.

35. עולה כאן המחבר על הרמב"ם, הפוסק בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ג, שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות, ואילו בראש משנה תורה העמיד את האמונה "כיסוד היסודות".

בוודאי מטרה נעלה, אבל המסגרת היא כוללת יותר. הצהרת כוונות זו של סה"ח יוצאת אל הפועל לאורך הספר, ומן הביצוע מוכח שלדעת המחבר, ידיעת המצוות פירושה ידיעת כולן, ללא תלות ברלוונטיות המעשית שלהן. רלוונטיות כזו חסרה או מוגבלת מאוד ברוב המצוות, אם כי היא מקבלת את היחס הראוי באמצעות הסימנים הגרפיים שבגוף הספר.

ייחודה של התפיסה הזו תתברר מתוך השוואתה לגישתם של כמה מוני מצוות שקדמו לסה"ח. ספר המצוות הקצר של הר"י מקורביל מניח שלימודם של ההמונים חייב להתרכז בראש ובראשונה בדברים הנחוצים למעשה; לעומתו, דוגל סה"ח בצורך להשריש את הזיקה הלימודית למכלול התרי"ג כבר בגיל צעיר.³⁶ ר' משה מקוצי, בעל ספר מצוות גדול, נראה יותר קרוב ברוחו לבעל סה"ח, שכן הוא מונה את כל תרי"ג המצוות, גם אלו שאינן נוהגות בזמננו, ודן בהן. ואולם יש לבעל הסמ"ג מטרה חינוכית שאינה שונה בהרבה מזו של סמ"ק, והיא להרבות ביראת שמים ושמירת מצוות.³⁷ ומכאן מסתברת טענתו של קהל היעד של הספר, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי ר"מ מקוצי בעצמו:

מה לנו ולמצוות סדר קדשים קל חומר למצוות סדר זרעים ולמצוות סדר טהרות לדברים שאינן נוהגין בזמן הזה.³⁸

תשובתו של המחבר היא כדלהלן:

אל יאמר אדם כן, כי המצוות אשר צוה אדון העולם יש לידע יסודותיהם אף על פי שאינם צריכין עתה... ונאמר 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם', הא למדת שהשמירה והעשייה שני דברים הם... וכן אמרו רבותינו ושמרתם זו המשנה ועשיתם זו העשייה.

ובכן, סמ"ג מחנך לקיום מצוות, ומטיף ללימוד תורה מקיף כיעד נפרד ("שמירה" – בשונה מ"עשייה"). המטרה החינוכית הראשונה אינה קשורה בצורה הדוקה למערכה המקיפה של התרי"ג הנפרשת בסמ"ג. הקשר הרופף שבין שתי המטרות עלול להשאיר אצל המעיין תחושה של חוסר התאמה או ערפול באשר לתכנית הכוללת של החיבור.³⁹

36. אין זה אומר שהמחבר פונה בהכרח אל צעירים בלבד; ואכן ההנחה ההפוכה היא סבירה למדי. ואף על פי כן, יש ללמוד הרבה מפניותיו המכוונות ברמה המפורשת לקורא הצעיר, הטומנות מסר עבור כלל הקוראים.

37. על מניעיו של ר"מ מקוצי לכתוב ספרו ראה: י' גלינסקי, "קום עשה ספר תורה משני חלקים" – לבירור כוונות רבי משה מקוצי בכתובת הסמ"ג, המעיין לה, תשנ"ה, עמ' 23-31.

38. ספר מצוות גדול, עשה א-צו, עם פירוש "מי קמא" מאת א' שלזינגר, ירושלים תשנ"ה, עמ' א.

39. על המתח וחוסר ההתאמה לכאורה שבין מגמות שונות בכתובת הסמ"ג כבר עמד גלינסקי (לעיל, הערה 37), עמ' 30.

שלא ככפל המגמות המוצהר בסמ"ג, מעמיד סה"ח את העיקר על רגל אחת, היא תלמוד תורה, הכוללת את הכול. עבורו, תלמוד תורה הוא המפתח החינוכי בה"א הידיעה.

הצבת ידיעת תרי"ג מצוות כיעד לימודי עבור נערים אינה מובנת מאליה. לכאורה, אולי הוא יראה אליטיסטי מדי ומתאים רק למתקדמים. אך ברור שסה"ח מאמין שיש להעמיד מול המתחנך מטרה גדולה ושפתנית, שלאורה ילך ויתפתח. פעמים רבות חוזר המחבר ומעודד את קוראיו הצעירים לשאוף לגדולות בתלמוד תורה. כגון:

ויארך הענין אם באתי לכתוב הכל, ולא ממלאכת ספרי הוא. ואם תזכה בני ותפרוש מכמורת בים התלמוד, היא תעלה לך הכל.⁴⁰

כמו כן רגיל המחבר לפתות את החניך בהבטחה שהוא יהיה מסוגל בכוחותיו לאמץ דעה עצמאית בנושאים שנחלקו בו גדולים:

אם תזכה בני האמת תבחן, ואם אולי מדרך היושר יראה לך לסתור דרכי במקום זה או באחר לא תשא פני אב ורבן, והנני קורא מעתה סתירתך בנין.⁴¹

מגמה חינוכית זו מפיצה אור על המרכזיות של סיווג המצוות בסה"ח (שעליה עמדנו לעיל), בהתאם להגבלות החלות על חיובי המצוות השונות. המחברים המעוניינים בהדרכה מעשית, כמו סמ"ק ושערי תשובה, אינם נוקטים מפתח כזה. מתקבל על הדעת שספר הבא לעודד קיום מעשי, יחתור להעלות את הערנות לחיוב המצווה, ולא ידגיש את העובדה שלרוב חיוב המצווה אינו תמידי, ואפילו נדיר. ואולם אם עיקר מעיינינו נתונים להכרת התורה והמצוות כפי שהן, תוך אבחון לא מגמתי של השלכותיהן המעשיות, הרי שהמגבלות והתנאים לחיוב המצווה הם נתון בסיסי שאין להתעלם ממנו. יתרה מכך, הסיווג לפי היקף החיוב נושא אופי רציונלי ומשפטי, כיאה לספר המדגיש את הלימוד ואת ההבנה. זאת בשונה מסיווגו של סמ"ק, הבנוי על תכונותיהן המעשיות של המצוות ואופן קיומן (מצוות התלויות בלב, בלשון, וכו'). הכרת עולם המצוות בכלליותו וכפי שהוא, תוך הנחה שמדובר במערכת מובנית ורציונלית, שונה מאוד גם מן התיאור בשערי תשובה, הנועד להגביר את התחושה של יראת שמים וריכוז דתי סביב הקיום. הרי לשם כך הרחיב ר' יונה ב"חיוב המיתה" הקשור לאיסורים דרבנן, והסיח את דעתו של הקורא מן העובדה שמדובר בקטגוריה קלה יחסית. סה"ח לעומתו מצטט באריכות יוצאת דופן את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, המטילה צל על רמת תוקפן של גזרות חכמים.⁴²

לסיכום, גישתו של סה"ח מתייחדת בשלוש תכונות: 1. ראיית תלמוד תורה מקיף ורציונלי כמצווה היסודית מבין כל התרי"ג; 2. מן הבחינה העקרונית של תלמוד תורה, מצוות הנוגעות למעשה אינן חשובות יותר ממצוות אחרות; 3. תלמוד תורה מקיף הוא

40. מצווה ת, עמ' תקיא.

41. שם, מצווה שפו, עמ' תפט. בסה"ח ישנן 16 הופעות של המילה "תזכה" בהקשרים דומים לאלה שהובאו כאן.

42. מצווה תקח.

המפתח לחינוך דתי, ובמסגרתו אמורות להיווצר הזדהות עם תורה וערכיה וכן השאיפה האישית להתפתחות רוחנית-עיונית. כל זאת שלא כגישה המצויה אצל כמה מוני מצוות אחרים, המעניקה משמעות חינוכית מרכזית (או לפחות נפרדת) למצוות מעשיות, והמייעדת מקום בפני עצמו לתלמוד תורה עיוני ועקרוני. לחילוקי השקפות אלה יש השלכה חשובה לגבי מניין תרי"ג. שכן אצל הסמ"ג, מניין התרי"ג מייצג עיקרון וערך תורני העומד לעצמו, בנפרד ממגמתו החינוכית. סמ"ק ורבנו יונה וויתרו בכלל על מניין כל התרי"ג. ואילו לפי סה"ח מניין המצוות הוא מרכיב מובהק בתפיסה החינוכית עצמה.

ו. מניין המצוות של הרמב"ם: השלכות חינוכיות

ייתכן שהמחבר ראה תקדים בולט גם לתפיסתו זו בתורת הרמב"ם. בהקדמת הרמב"ם לספר המצוות הוא מספר לנו שסידור מניין המצוות היה נחוץ לו לכתיבת משנה תורה, כדי להבטיח שכל מצווה תזכה לטיפול. אך ברור שאין להסתפק באמירה זו, שכן לשם כך יכול היה הרמב"ם לחבר רשימה לעצמו. מדוע לכתוב ספר, ועוד ספר כה מושקע, שלא רק מונה את המצוות אלא מסביר גם את התשתית העיונית של המניין, תוך צלילה יוצאת דופן (בכתבי הרמב"ם) לנבכי הש"ס?

ואכן, מעיד הרמב"ם שהצורך הטכני לחבר רשימת תרי"ג המצוות עורר אצלו גם את צערו מימים ימימה, על מצבו העלוב של תחום מניין המצוות בספרות הרבנית הקיימת. הרמב"ם מביע צער אישי מופלג על מצב מניין המצוות בזמנו, שהוא בעיניו ירוד ביותר:⁴³

הנה נשתבשו בו רבים בענינים לא אוכל לספר גודל גנותם. כי כל מי שהשתדל למנותם או לחבר ספר בדבר מהכוונה הזאת נמשכו כלם אחר דברי בעל הלכות גדולות, ולא נטו מכוונתו במספרם כי אם נטיה קטנה, כאילו השכלים עמדו אצל מאמר האיש הזה... ויודע האל יתעלה ודי בו עדות, כי אני כל מה שהשתכלתי בשבושם במה שימנו, והיותם מונים מה שנראה בתחלת המחשבה שאין ראוי למנותו, ונמשכו קצתם אחר קצתם בזה מבלתי השתכלות, גדל אצלי קשי מזלנו, ונתאמת אצלי חיוב יעודו יתעלה אשר יעדנו וותהי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום אשר יתנו אותו אל יודע ספר לאמר קרא נא זה ואמר לא אוכל כי חתום הוא (ישעיהו כ"ט, יא). וכן כל מה ששמעתי האזהרות רבות המספר המחוברות אצלנו בארץ ספרד, נהפכו צירי עלי למה שאראה אותו מפרסום הענין והגלותו...

הרמב"ם מתאר את התפשטותן של טעויות במניין המצוות בביטויי שבר שעל גבול הטרגי. יש לשים לב שבתוך זעקת הרמב"ם נגד השגיאות במניין המצוות, הוא מקונן על "פרסום הענין והגלותו" באזהרות הנאמרות בכתבי הכנסת, כלומר – אצל הציבור הרחב.

43. ספר המצוות לרבינו משה בן מימון ז"ל, מהד' ש' פרנקל, ירושלים-בני ברק תשנ"ה, עמ' יא.

הרמב"ם רואה חובה לעצמו לתקן את העיוות הנפוץ הזה. בעיניו, תרי"ג המצוות הנן שורשים ויסודות הלכתיים, שאותם יש ללמד כפי אמתותם ברבים.⁴⁴ רצון כזה אינו יוצא דופן כלל ועיקר במפעלו החינוכי. פירושו המהפכני למשנה נועד, בין השאר, לפתוח את עולם ההלכה כולו, כולל שטחיו שאינם נוגעים למעשה, בפני ציבור שאינו מסוגל להתקדם אל מעבר ללימוד משנה.⁴⁵ הקדמותיו לקדשים ולטהרות העניקו מבנה רציונלי לסדרים האזוטריים האלה, המקרב אותם להישג ידו של האיש הפשוט. בניסונו להפיץ את המכלול ההלכתי ברמה המתאימה להמון, פוגע הרמב"ם באליטיזם הלמדני של הגאונים, ושואף לדמוקרטיזציה של האידאל של לימוד תורה.⁴⁶ האידאל נשאר מרומם וקשה להשגה, אבל הוא מוצב בפני העם בצורה מוחשית כיעד לשאיפה, ובליווי והדרכה ראשוניים לקראתו. בוודאי מסוגל היה הרמב"ם לכתוב ספר הלכה מעשית, בהירה ומסודרת, המתאימה להמון העם, אילו היה רואה בזה חשיבות. ברם העובדה היא שהוא העדיף להקנות לאותו המון ספר יסודי ועיוני, הכולל כמובן גם הלכות מעשיות רבות, אלא שאלו אינן הרוב. חשיבותו הרבה של חיבור זה

44. הלברטל (מ' הלברטל, על דרך האמת, ירושלים תשס"ו, עמ' 29-30) הראה שמניין תרי"ג מצוות משרת את משנה תורה כמפתח ארגוני. הרמב"ם תופס "מצווה" בתור קטגוריה המארגנת פרטי הלכה סביבה.

45. "והשלישית, שיהיה כמבוא למתחיל בעיון, וילמד ממנו דרך דיוק הדברים וביאורם, ויהיה כמי שהקיף את כל התלמוד, ויעזרהו מאד בכל התלמוד" (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון א, מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' כו). בולטת בדברים הנימה הדמוקרטית, השואפת להביא את "המתחיל בעיון" לדרגה של מי "שהקיף את כל התלמוד". ראה גם: ק' סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 217.

46. על האליטיזם של הגאונים כגורם להימנעותם מכתבת פרשנות לתלמוד, ראה: א' גרוסמן, 'הזיקה בין המבנה החברתי ליצירה הרוחנית בקהילות ישראל בתקופת הגאונים', ציון נג, תשמ"ח, עמ' 270-263. השווה גם: G. Libson, *Jewish and Islamic Law – A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge 2003, pp. 42-43. הרמב"ם תקף את היעד הציבורי הזה משני כיוונים. מצד אחד ידועה מלחמתו בקבוצות עילית שנהנו מתמיכה ציבורית בזכות תורתם. בפירושו למשנה אבות פ"ד מ"ו, הוא מוכיח את דעתו מדוגמתם של תלמידי חכמים שהיו חוטבי עצים ושואבי מים. ומצד שני בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ט הוא מסתמך שוב על דוגמה זו, הפעם כדי להוכיח את האוניברסליות של החיוב. ניסוחיו המקוריים של הרמב"ם שם ה"ח, וכן לאורך פרק ג, משתלבים בתמונה זו. באופן כללי, ידועה דרכו של הרמב"ם להתאים מטרות אליטיסטיות כך שישמשו כמודל לציבור רחב. כך בהגות, במוסר, ובתלמוד תורה. ראה לדוגמה: טברסקי (לעיל, הערה 32), עמ' 383; סיראט (לעיל, הערה 45), עמ' 218.

בעיני מחברו היא מן המפורסמות,⁴⁷ ומוכחת בין השאר מן התיקונים והשיפורים הרבים שהיא הכניס בו לאורך שנים רבות, כפי שעולה מכתבי היד.⁴⁸

הרמב"ם ראה את ספר המצוות ואת משנה תורה כהמשך פיתוח הכיוון שבו התחיל בפירוש המשנה.⁴⁹ משנה תורה מבטא את השאיפה הגדולה של לימוד מושלם של התורה שבעל פה, מצד אחד בפרטי פרטים, ומצד שני כמכלול הבנוי על יסודות. ודווקא במגמה גבוהה זו שולטת הנימה הדידקטית, המנסה לקרב את הכול לציבור הרחב ביותר.⁵⁰

ובכן יש לומר שהכיוון החינוכי היסודי של סה"ח מוצא תימוכין של ממש במורשת הרמב"ם. לכך יש להוסיף את עיסוקו של סה"ח בטעמי המצוות. על תכונה ידועה זו של סה"ח לא נעמוד כאן בהרחבה. ואולם נציין בקיצור ששילוב הרציונל של המצוות עם דיון הלכתי הוא מאפייני בולט ועקרונות המצוי במשנה תורה.⁵¹

לסיכום פרק זה: סה"ח שותף למגמתו של הרמב"ם לחשוף את כלל הציבור למכלול התורה כפי שהוא, ללא סלקטיביות מגמתית, ולהקל עליו את לימודו. טיפולו של הרמב"ם בכך לובש מגוון צורות – שישה סדרי משנה, תרי"ג מצוות, ומשנה תורה. גישתו של סה"ח בנויה על הפרשה השבועית, ועל מכלול התרי"ג. שני המחברים משתמשים במסגרות הנידונות כמצע חינוכי לדורם, שבמרכזו הערך של תלמוד תורה.

ז. מסקנות והערות סיום

נסכם את עיקרי דברינו עד כאן. שמנו לב לסימנים המעידים על זיקתו האינטנסיבית של סה"ח לרמב"ם. סה"ח מקבל את עמדותיו של הרמב"ם במקרים רבים לעומת החולקים עליו, ולעתים גם כאשר מחבר הספר מודה שדעתו של הרמב"ם מפוקפקת. גם כאשר המחבר חורג מדעתו של הרמב"ם, הוא עושה זאת בדרך כלל תוך הסבר והתנצלות. כמו כן מתבטא היחס של הרמב"ם בביטויי חיבה והערצה. כל אלה טעונים הסבר לנוכח סביבתו הרוחנית של המחבר. השוואת גישותיו של סה"ח במספר סוגיות לכתבי

47. ראה: משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון (לעיל, הערה 45), עמ' א: "והנה בו מכל פרי מגדים חדשים גם ישנים, ויין הרקח עסיס רמונים... והוא תרומת ייני, וראשית כל דגני... אני משה בין מימון הספרדי בניתיהו, ומים התלמוד משיתיהו... והנה הוא ככרם חמדה ונטע שעשועים נטעתיהו, ויומי ולילי נצרתיהו, ולרגעים השקיתיהו". ועוד הרחיב שם.

48. ראה: משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון (לעיל, הערה 45), מבוא, עמ' 15-16; פירוש הרמב"ם למסכת שבת, מהד' ס' הופקינס, ירושלים תשס"א, עמ' 22.

49. ראה התחלת הקדמתו לספר המצוות: "מאחר שכבר קדם לנו החבור המפורסם..."

50. רפ"ל הקדיש ספר שלם להצבעה על החומר החינוכי והדידקטי הרב במשנה תורה (ר' רפ"ל, הרמב"ם כמחנך, ירושלים 1997).

51. הרחיב בכך טברסקי (לעיל, הערה 32), וראה לדוגמה את דבריו (שם, עמ' 279): "החיבור (משנה תורה) עצמו משקף במליאות רבגונית את התעניינותו של המחבר בפילוסופיה ובהלכה, ליתר דיוק – תפישה פילוסופית-רוחנית של החוק".

הרמב"ם, וכן לספרות תורנית אחרת שקדמה לסה"ח, העלתה שלושה כיווני הסבר אפשריים:

1. הרמב"ם היה דמות נערצת על המוני היהודים בספרד בזכות פעולתו לחיזוק שמירת התורה והמסורת ברחבי העם. ייתכן שהמחבר מדגיש את דמותו במטרה ליצור אהדה ושפה משותפת עם קהל היעד שלו.
2. עמדתו של סה"ח היא שעול מצוות הוא עניין מוגבל, ועל כן יחסית לא מכביד. שיטה זו היא כנראה עקרונית בעיני המחבר, שכן היא מוצגת בפירוט רב בהקדמה לספר; ואולם היא מנוגדת לרוח דבריו של רבנו יונה, שהיה אחד ממנהיגי האסכולה התלמודית שעליה נמנה המחבר. תקדים ושותף לעמדה זו של סה"ח יש למצוא בדברי הרמב"ם, הן בספר המצוות והן במורה נבוכים.
3. עיקרה של תכניתו החינוכית של סה"ח הוא תלמוד תורה, כאשר תוכנה של מצווה זו נתפש כעניין רציונלי-רוחני, העוסק במכלול המצוות, עם קשר להשלכות המעשיות על הפרט או מבלעדיו. מגמה זו, שבעיני מחברים אחרים הייתה בלתי-מתאימה לציבור הרחב, הוצבה בסה"ח כיעד חינוכי עממי. גם בעניין מרכזי זה מצאנו תימוכין של ממש בכתביו ובמורשתו של הרמב"ם. מסתבר שנקודה זו מתקשרת לקודמתה: הסרת הדגש מעול המצוות המעשיות סוללת את הדרך להצבת ערך מרכזי אחר – תלמוד תורה.

בקשר לעניין האחרון, השוינו בין ספר המצוות של הרמב"ם וסה"ח לבין כמה מוני מצוות אחרים מתקופת הראשונים. הצענו שהעיסוק במכלול התרי"ג ושילובו בחיבורים שונים לאורך התקופה, משקף את המחויבות ללימוד תורה על כל היקפה, כמערכת כוללת. מכאן שהופעת התרי"ג בחיבורים עממיים קשורה לשאלה של מדיניות חינוכית: האם יש להניח את יסודות הלימוד העיוני עבור הקהל הרחב, או האם עדיף להדגיש את חשיבות ההקפדה במצוות? לטענתנו, הרמב"ם וסה"ח נוטים לאפשרות הראשונה, שלא כהשקפתם של סמ"ק ורבנו יונה.

והנה כל הנאמר לעיל נועד להתמודד עם שאלה אחת: מרכזיותו של הרמב"ם בסה"ח. ואולם על הופעתו של הרמב"ם בספר מרחפת עדיין שאלה נוספת, וברצוני לעמוד עליה בקיצור בסיום הדברים – לא מרכזיותו של הרמב"ם, אלא אפיונו. מיהו בדיוק אותו רמב"ם, שזכה לאמונו ולהערצתו של בעל סה"ח?

שכן על אף כל האמור, קשה למצוא בסה"ח הד לגישת הרמב"ם הפילוסופית. אדרבה, מכמה מקומות בסה"ח עולים סממניה של השקפת עולם קבלית.⁵² כיצד יעלו בקנה אחד ההליכה לאורו של הרמב"ם עם ההסתייגות מתפיסתו השכלתנית?

המורכבות הזו מומחשת בסוגיית טעמי המצוות. הנושא הזה הוא מרכזי בסה"ח, והרי הרמב"ם הרחיב בעניין זה בשיטתיות חסרת תקדים במורה נבוכים חלק שלישי, פרקים לא-מט. רישומו של הרמב"ם ניכר בתחום זה בוודאי לא פחות מאשר במפעלו

52. ראה לדוגמה: מצוות צח, קד, רפה.

החלוצי בתחום מניין המצוות. כתלמיד נאמן, היה המחבר עשוי לצטט בצורה תכופה את מורה נבוכים לאורך ספרו. אלא שהמציאות רחוקה מכך. מתוך כ-170 אזכורים של הרמב"ם, ישנם רק שבעה הקשורים לטעמי המצוות, ורק ארבעה מתוכם הם הסתמכויות ברורות על מורה נבוכים.⁵³

יתרה מזאת, סה"ח רואה צורך להתנצל על עצם עיסוקו בטעמי המצוות. הוא מאריך בזה בסוף ההקדמה לספר – בלי להזכיר את הרמב"ם כתקדים.⁵⁴ בגוף הספר, ישנה התייחסות עקרונית לצידוק טעמי המצוות במצווה קנב ("כי כבר קדמוני רבותי..."), וגם שם אין זכר לרמב"ם. רק במצווה תקלז – שילוח הקן – מובאת עמדת הרמב"ם בטעמי המצוות בגלוי, אבל זאת לצד דברי הרמב"ן שם, שגם מהם עולה גישה חיובית. האם ייתכן שדחיית ציטוט דברי הרמב"ם לשלב כה מאוחר נובעת מאי-הרצון להיתלות בו כפילוסוף? הרי רק בהקשר של שילוח הקן, ששם אפשר להראות שהרמב"ן דרש את הטעמים למרות שלא היה פילוסוף, הרשה המחבר לעצמו לגייס גם את מורה נבוכים. אם כך, הערכת הרמב"ם היא ללא סייג ברובד הגלוי, בהקשר ההלכתי; אבל המתח שבהתייחסות אליו כפילוסוף עולה מבין השורות. ראוי לתת את הדעת לשאלה זו. במסגרת זו נוכל להקדיש לה הערה אחת.

באיגרתו שהובאה לעיל, כותב הרמב"ן על הרמב"ם: "והוא כמוכרח ואנוס לבנות ספר מפני פלוסופי יון שמה לנוס".⁵⁵ עיסוקו של הרמב"ם בפילוסופיה מתורצת באוזני רבני צרפת כהכרח השעה. משתמע מכאן שאלמלא הצורך הציבורי, היה הרמב"ם מושך

53. מ"מורה נבוכים": עריות (סה"ח, מצווה קץ), עגלה ערופה (תקד), עבודה בשור ובחמור (תקע), שילוח הקן (תקלז), ראה בהפניות המהדיר לדברי הרמב"ם (בעריות ובשילוח הקן, צוטט הרמב"ם על ידי הרמב"ן, כך שניתן לטעון שההתייחסות למורה נבוכים אינה ממש ישירה). בשלושה מקרים מופיע הטעם בכתבי הרמב"ם מחוץ למורה נבוכים: מצוות שמג, תקה, תקו (וראה במצווה רנא שכתב "משרשי מצוה זו כתבתי במצות נטע רבעי... בשם הרמב"ם", ואולם ראה שם בטעמים במצווה רכ – ולא מצאתי טעמים אלה אצל הרמב"ם. לכאורה היה צריך להיות "רמב"ן", אך מובן שאין להגיה מסברה).

אין עיסוקו של מאמר זה בטעמי המצוות, ואולם יש להעיר בקיצור, שגישתו של סה"ח בסוגיה זו נראית קרובה למשנה תורה הרבה יותר מאשר למורה נבוכים. לא נמצא בסה"ח את אותו הביטחון שניתן לזהות את טעמי המצוות בהחלטיות מדעית-כמעט, כפי שקיים במורה. כמו כן לא נמצא אצלו את המלחמה בעבודה זרה כקו דומיננטי בהגיון המצוות, או את נטייתו הבולטת של המורה להסברים סוציו-היסטוריים. דוגמה אחת אופיינית: מצוות כיסוי הדם מוסברת במורה נבוכים (חלק ג, מו) כהרחקת העם ממנהגי עבודה זרה שהתקיימו בעבר, בעוד שסה"ח (מצווה קפה) רואה בה חינוך למידות טובות. על מגמותיו של הרמב"ם בטעמי המצוות והבדלים בין מורה נבוכים למשנה תורה, עיין: טברסקי (לעיל, הערה 32), עמ' 281-333 (ובמיוחד מעמ' 322 והלאה). לאפיוני טעמי המצוות בסה"ח, ראה במהד' שעוועל, עמ' י-יב; וביתר הרחבה: I. Epstein, 'The Conception of the Commandments of the Torah in Aaron Halevi's *Sefer Ha-Hinnukh*', in I. Epstein (ed.), *Essays Presented to J.H. Hertz, Chief Rabbi*, London 1942, pp. 145-158.

54. עמ' נב.

55. כתבי רבינו משה בן נחמן (לעיל, הערה 8), עמ' שלט.

את ידיו מן העסק הזה. ייתכן שהדברים נאמרו לצורך הפולמוס בלבד. אולם לדעתי אין להוציא מכלל אפשרות שמידה של שכנוע עצמי עומדת מאחוריהם. על כל פנים, בתקופה מאוחרת יותר, ראה ר' שמעון בן צמח את הרמב"ם כמי שעיצב את מסריו ההגותיים למטרת תיקון הכלל, אפילו על חשבון הדיוק:

או דילמ' הרב ז"ל הפריז על מדותיו בזה למלאכת שמים לחזק ידי הנאחזים במצודה רעה להנצל מפח מוקשם אל תעצרם אהבת בנים ובנות, כדרכו בכל מאמריו לחזק ידיים רפות וברכים כושלות מליו יקימון.⁵⁶

הרמב"ם העמיד דילמה בפני החוג הלמדני; שכן גדלותו התורנית ריתקה אותם, בעוד שעולמו ההגותי היה רחוק מהם. אם כל המאמץ הפילוסופי נועד בעיקרו "להורות לנבוכים", יכלו חכמי ספרד לקבל את הרמב"ם בזרועות פתוחות וללא כל הסתייגות. מחבר סה"ח רוצה מאוד לאמץ את הרמב"ם, הספרדי המובהק, כחלק ממורשת חוגו הלא פילוסופית. כדי לא לוותר עליו, ולבסס את מקומו המכובד בין "שלשה עמודי הארץ", היה צורך להדגיש את הצדדים באישיותו שהיו עיקריים בראייתם של מנהיגי הדור, ולמעט במשקלם של אחרים. מסתבר לומר שסה"ח משקף נטייה, ואולי מאמץ מודע, של למדני ספרד לעצב את מידותיו של הרמב"ם מחדש באופן שיתאים להשקפתם, וזאת על מנת לשמר את עצמתו הייחודית כנכס רוחני וחינוכי.⁵⁷

56. ר' שמעון בן צמח, ספר התשבץ א, למברג תרנ"א, חלק א, סג (בסוף הסימן). הדברים מוסבים על איגרת השמד. באופן חד יותר כתב מהר"ל במאה ה-16 (מסכת אבות עם דרך חיים מאת ר' יהודה ברבי בצלאל [מהר"ל מפראג], [חמ"ד] 1980, עמ' שכג): "שבדרורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי הגוים שלא זרח עליהם אור התורה הם הפלוסופים... לכן פירש להם הכתוב לפי דעתם".

57. הריטב"א, בן דורו של סה"ח, היה ער לדילמה הזאת והתמודד אתה בדרכו שלו. ספר הזכרון שלו נועד למטרה מוזרה על פניה – הגנה על הגותו של הרמב"ם מפני קושיותיו של הרמב"ן, למרות שהמחבר מצהיר על נאמנותו לדעותיו של הרמב"ן. אך המניע לכתיבת הספר מפורש בדברי ההקדמה (ר' יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, ספר הזכרון, מהד' ק' כהנא, ירושלים תשמ"ג, עמ' מח): "חסה עיני על הרב הראשון שפשטה חכמתו בישראל, והיה נזר עדות, גדול שמו בגויים בתורה ובחסידות, ובספריו בתלמוד אנו חיים ובצלו נחיה בגויים". כלומר, מאחר והשפעת הרמב"ם הברוכה גדלה והתרחבה, שוב לא ניתן היה להשאיר את הקושיות עליו ללא מענה, והיה צורך מובהק לנטרל את הבעייתיות שהגות הרמב"ם עוררה. אמנם, המתודה העיקרית של הריטב"א אינה זהה למה שתואר כאן – המעטת משקלה של הפילוסופיה (אם כי גם זה קיים אצלו, ראה שם עמ' עד "ודעתי ברב המורה..."). אך המניע של אישור דמותו של הרמב"ם, לאחר עשרות שנים בהן המחלוקת סערה סביבו, קיים כאן בבירור. בקיצור, סה"ח וספר הזכרון מגלים יחס מורכב ואפילו מסויג כלפי הגותו הפילוסופית של הרמב"ם. מכאן שיש למתן את דברי תא-שמע (לעיל, הערה 5, עמ' 287-289), הטוען ששני הספרים הם הדגמה לשילוב פילוסופיה, כולל הסתמכות על מורה הנבוכים, בהגות של החוג הלמדני.