

החכם והחסיד במשנת הרמב"ם*

מאת נחום לאם

א ופי' הוא יותר ממיצבר מגובב של תכונות אישיות ונטיות מוסריות גרידא. אופי פירושו תכונות נהוג עקביות למדי, מיכלול של סגולות מוסריות המאוגדות ומשולבות יחד על ידי עקרונות עצמאיים מסויימים.

הגדרתו וקביעתו של היסוד המסדיר הזה הן בעיה פילוסופית, אולם נוכחותו או העדרו הם בעיה מוסרית מעשית רבת-ערך ביותר. בלעדיו האדם הוא רק בעל תכונות מסויימות, עמו הוא אדם בעל אופי.

נאה היא הערתו של גיטה ב., פאוסט. "החלקים בידו — רק חבל שחסר הקשר הרוחני." אין אדם פחות בעל מידות כשנעדר יסוד מאחד זה, אולם יחסהו מעט משלימותו האנושית, וכן גם הוא פחות מסוגל להיענות בתבונה ובעקביות למצבים חדשים, שמעולם לא שימשו אתגר לתגובות מוסריות מיוחדות שסיגל לעצמו.

הביקוש לעקרון מאחד יסודי, שימזג את כל התכונות לשלימות אחת גדולה מסכום חלקיה, הוא פילוסופי דתי כאחר. החל מן הפילוסופים היוונים הקדמונים, התעמקו חכמי אתיקה בבעיה זו. מקורות יהודיים קדומים שאינם נוטים לשיקולים מופשטים בעניינים כאלה, התרכזו במקום זה בגילויים מעשיים של עקרון כזה, בלי לטרוח להגדירו. כאשר שתי המסורות, היונית והעברית, נפגשו בחקופת "תור הזהב" של יהדות ספרד, שאבו הוגים יהודיים משני המקורות, כדי להגיע להבנה אחידה של אופי.

ברור למדי, כי פילוסופים יהודיים בחקופה זו שאלו מן המחשבה היוונית. קשה לא להכיר, למשל, את המקור האפלטוני במושג של האופי המאוזן לר' סעדיה גאון, או היסוד האריסטוטילי בניסוחיו של הרמב"ם, בהקדמתו ל"שמונה פרקים", אשר בה קובע את רעיונות היסוד שעתידי אחר-כך למיינם בספר ההלכות שלו משנה תורה, "הלכות דעות". הרמב"ם מציין במפורש ששאב משתי המסורות. הוא צופה, כנראה, מראש לתגובות בקרחיות מצד אי-אילו קוראים קנאים בשל ההשפעות הפילוסופיות היווניות, ולכן הוא מוסיף את העצה הנבונה: "וקבל האמת ממי שאמרה".¹

אף על פי כן, לא שאלו הוגים אלה אידיאות יווניות והשתמשו בהן סתם ללא

* מאמר זה הוא פרק מספר "תכונות האופי המוסרי ביהדות".

בקורות. במיוחד בהגותו של הרמב"ם אנו מוצאים עיבוד יוצר במקום שאלה בלבד. משנתו של אריסטו על הדרך האמצעית עלתה יפה עם חומר המוסר התלמודי; אך היו הבדלים. וכאן תיקן הרמב"ם את האידיאות הכלליות של אריסטו בהתאם למחשבה היהודית. יותר מכן, הרמב"ם מנסח בשבילנו שיטה של אופי, אשר אעפ"י שבנויה על המושג של הדרך האמצעית, היא חדשה וגם יהודית לגמרי.

ניתוח דברי הרמב"ם בנדון זה מאלף ביותר. בקיצור, המושג של אריסטו על הדרך האמצעית, שנשנה בלי הבדלים חשובים ע"י הרמב"ם בפרק הרביעי של "שמונה פרקים" שלו, הוא הוראת מתינות כמדיה מוסרית. ברוב "דעותיו" של אדם יש אפשרות של שני מצבים רגשיים קיצוניים, אחד תוספת ואחד חסרון. למשל, הנכונות להסתכן: באחד הקצוות, של תוספת, זוהי פחזות; ומצד שני, של חסרון, זוהי פחדנות, ושתייהן משגים מוסריים. הדרך האמצעית היא, בכל אופן, בין שני הקצוות, והיא מעלה — אומץ לב. וכך היחס לממון יש לו שני קצוות: הקצה של קמצנות (חסרון) ושל פורנות (תוספת) — והדרך האמצעית היא נדיבות לב. שעה שהמדה הבינונית של אריסטו מהווה: שטח גמיש יותר ממה שמצביעה על קו מוגדר (ומשתנה בהתאם למצבים וליחיד שנוגע בדבר), הרמב"ם נוטה כלפי פירוש קפדני ומתמטי יותר: הדרך הישרה היא ריחוק שווה משני הקצוות.

ברם, אם אנו מפרשים "שביל אמצעי" זה או "שביל זהב" כפי שידוע בעם, באורח קפדני או רופסני, זה עדיין נשאר שטחי מדי לשמש כעיקרון מאחד של אופי ומפתח לתורת המוסר. בסופו של דבר, העקרון נשאר מתימטי.

אריסטו בעצמו זוקף את דעתו היסודית לזכותם של תלמידי פיתגורס, שהציעו את האידיאה כתוצאה של עיונם במתימטיקה, שם הדרך האמצעית היתה פונקציה שבחצי הדרך בין שני הקצוות, המאחדת בהרמוניה את החלק הטוב ביותר של כל אחד.² הדרך הבינונית היא אולי פקחית, אך אין זה מספיק להמליץ עליה למי שמבקש עיקרון יותר טרנסצנדנטלי ובטוח, עליו הוא יכול לקבוע את התנהגותו המוסרית ואפיו. העיקרון של הדרך האמצעית כשלעצמו, יכול להיות תנאי הכרחי לחיים מוסריים, אך זה בקושי יספיק במיוחד לאלה המחפשים יסוד דתי להתפתחות אפיים המוסרי.

לשם כך נעיין אחרי "שמונה פרקים" בחיבור מאוחר יותר, ביצירה ההלכית הגדולה של הרמב"ם, "משנה תורה".

בראשון של ארבעה עשר הספרים, "ספר המדע", הרמב"ם כולל "הלכות דעות", שאפשר לפרשן כ"חוקי האופי". כאן אנו מוצאים את שיטת אריסטו מתוקנת, מורחבת ומיוחדת: יש פה עיבוד מקורי של חומר אריסטוטילי לאור מושגי האופי היהודיים ביותר של הרמב"ם.

הבדלים מסויימים בין "שמונה פרקים" ו"הלכות דעות" נגלים לעין מיד. בחיבור הראשון אינם נזכרים שום יוצאים מן הכלל; כל המידות הטובות כאילו חל עליהן חוק הדרך האמצעית. בחיבור השני, כעס וגאווה מוצאים מן הכלל, ובשני המקרים הללו הדרך הנכונה מוזהה עם אחד הקצוות. ב"שמונה פרקים", הרמב"ם

מגדיר ברורות את הקצוות בדרך אריסטוטילית, כתוספת וחסרון. אין הגדרה כזאת ב"הלכות דעות". בחיבור הקדם מקובל שיש רק קנה-מידה אחד למידות, האמצע המדויק. בחיבור השני, מוצגים לפנינו שני טיפוסים שונים של בעל-מידות.³ ולבסוף, בחיבור השני, אך לא בקודם, המניע לניסוח המיוחד של האופי מוזהה כהידמות לה'. אם ב"שמונה הפרקים" אנו מוצאים את אריסטו בלבוש יהודי, ב"הלכות דעות", אנו מוצאים את היהדות רק בעטיפה יוונית דלילה ביותר.

כדי להעריך את שיטת הרמב"ם המשוכללת ביותר על האופי המוסרי, עלינו להכיר קודם את השקפותיו הכלליות על מוסר, כמפותח בחיבורו האחרון הגדול "מורה נבוכים". מובן מאליו, כי אין כאן המקום להרצאה מקיפה על ענף זה של הפילוסופיה שלו, משמעותה ומסקנותיה. ברם, כדאי להציע כמה הערות כלליות, במיוחד הנוגעות לפרקים האחרונים של הספר. נראה, כי כתביו האחרונים של הרמב"ם עשויים לכאר ולהאיר את חיבוריו הקודמים.

בחלק ג', פרק נ"ב של מו"נ, הרמב"ם כותב על ההבדל בין ידיעה ומעשה. מצוות התורה, עשה ולא תעשה, מחירות יראת אלקים. קיום המצוות מביא את האדם לידי מורא שמים. ברם, הרעיונות שהתורה מלמדת, תוכנה העיוני, נוטעים בו אהבת ה'. מהערתיו משתמע, שיתרון לאמיתיות השכליות בתורה על חוקי ההתנהגות שהיא מצווה עליהם, בה במידה שאהבת ה' עולה בערכה על יראת ה'.

בפרק האחרון, נד, הרמב"ם חוזר על נושא זה של עליונות ההשגה השכלית על הפעולה, בכמה דרכים. החשוב ביותר הוא פירוטו של ארבעת הסוגים של השלימות האנושית. בסדר עולה הם: "שלימות הקנין" (נכסים), "שלימות חבנית הגוף" (בריאות פיסית), "שלימות מעלות המידות" (תכונות מוסריות), "שלמות המעלות השכליות" (ידיעה רציונלית). שתי הראשונות הן פחותות ערך ואין להאריך בהן. ברם שתי האחרונות הן החשובות. השלימות המוסרית, המדריכה את האדם בדרך הנכונה, היא הוראתה של רוב מצוות התורה. ברם הן אינן תכליות לכשעצמן. בעצם מהותן הן חיצוניות לאיש, כי אינן משמעותיות בלי החברה; האדם לבדו אינו נזקק לתכונות אלה. יש להן חשיבות מיוחדת משום שמביאות לידי השלימות העילאית של האיש: כלומר הידיעה והשכל, ההשגה הפילוסופית הנכונה של ה'. ברור, ידיעה רוחנית היא ערך עילאי יותר מאשר פעולה מוסרית. זה מאפיין ומשפר את האיש עצמו, ולא רק כיצד הוא מתייחס אל אחרים.

הרמב"ם מביא אח"כ הוכחות מן הנביאים לטיעונו הפילוסופי. הוכחותיו משכנעות וברורות למדי עד שהוא מגיע למה שנראה כפסיסגת-נגד חדה.

מקור ההוכחה שלו הוא בירמיהו ט': כ"ב, כ"ג: "כה אמר ה', אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגבור בגבורתו, ואל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי".

ארבעת הטיפוסים של ירמיהו תואמים יפה לארבעת הסוגים של הרמב"ם: שלמות של נכסים ("העשיר"); של בריאות, רוחה פיסית ("הגבור"); של מידות טובות ("החכם" — לפי הרמב"ם המונח חכם ניתן לארבעה פירושים, אשר אחד

מהם הוא כיבוש היצר והכוונה עצמית).⁵ ולבסוף ידיעה רציונלית ("השכל וידוע אותי"). ושוב, קיום המצוות, הן בין אדם למקום הן בין אדם לחברו, מכשיר את הרכישה האינטלקטואלית של האמת — וטפל לה.

עד כאן הדברים ברורים למדי. אך מכאן ואילך הרמב"ם הופך את הקערה על פיה. הוא אינו מביא את החצי האחרון של הפסוק השני זה משנה את עניינו של כל הקטע: "השכל וידוע אותי, כי אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ; כי באלה חפצתי נאום ה'." ברור, שהנביא אינו מסכים כי ידיעת ה' היא השלימות הנעלה ביותר. ידיעה זו היא בעצמה רק אמצעי למטרה גבוהה יותר: התנהגות מוסרית (חסד, צדקה, משפט) אשר אדם מגיע אליה ע"י ידיעת ה'. זאת אומרת, ע"י לימוד תכונות ה', הוא מחקה אותן ועל-ידי זה מתח אופי מוסרי, ועושה חסד ומשפט וצדקה. האדם חייב איפוא לשאוף לרמה אינטלקטואלית כדי להשיג על-ידי זה עליונות מוסרית בחייו.

ואין אלה אלא דברי תימה: עד עכשיו חזרה ונשנתה הדעה בעקיבות כי הבנה עולה על פעולה, כי ידיעת האמת ערכה גדול יותר מהתנהגות מוסרית, ולאחר-מכן, בעצם הסוף של המו"נ, המחבר חוזר בו פתאום ומודיענו, כי הידיעה האינטלקטואלית אינה אלא השלב האחרון בדרך לשלימות מוסרית, שהיא המבוקש האמיתי והתכלית העקרית. ואף אם נעלים עין מהנסיגה האינטלקטואלית הפתאומית הזאת של הרמב"ם,⁶ הנה שאלה יסודית וטרדנית במקומה עומדת: אם פעולות מוסריות מביאות לידי ידיעת ה', וידיעת ה' מביאה לפעולות מוסריות, מה בעצם ההבדל בין הסוג הראשון והרביעי המתוארים ע"י ירמיהו? או אם לחזור למנין ארבע השלימיות של הרמב"ם, כיצד ולמה הוא מבריל בין השלישית (התנהגות מוסרית) והרביעית (ידיעה אינטלקטואלית), אם הרביעית חשובה בעיקר משום שהיא מביאה לידי התנהגות מוסרית?

החשובה ניתנה למצוא בהבדל בין פעולה מוסרית לכשעצמה, פונקציונלית, ופעולה מוסרית הנובעת מידיעת ה'. רכישת הרגלים מוסריים יוצרת חברה וסביבה שמאפשרות לנו להשיג ידיעת ה'. ידיעה זו היא אמנם התכלית האחרונה, ומסקנה הנובעת ממנה היא התנהגות מוסרית מדרכת ע"י ידיעת ה'. השלימות הגבוהה ביותר נשארת זו האינטלקטואלית, ברם, אם היא השגה אמיתית, היא אינה יכולה להשאר ברמה של הפשטה מעורטלת ממעשים ממשיים. זהו כך משום שידעת ה' פירושה ידיעת תארי הפעולה שלו, מכיוון שמהותו היא למעלה מהכרתנו; וידיעת תכונותיו, במיוחד ב"שש עשרה מדות הרחמים", מכילה את ההוראה של חידמות אל ה', "והלכת בדרכיו." "החכם" של ירמיהו, אשר חכמתו (לפי הרמב"ם) מבוססת על הידיעה איך לפעול תוך מוסר, עליו הכתוב אומר, "אל יתהלל בחכמתו." אך האיש המידמה לאהבת החסד והצדק והמשפט של ה', כתוצאה מידעתו את ה', הוא יכול באמת להתהלל בהשיגיו.⁷

היצא לנו מזה הוא, שיש שתי רמות של אופי מוסרי. הראשונה, הפונקציונלית, היא תוצאה של שיקול-דעת אלה מידות לבחור ואלה לדחות, כאשר השכל מתמקד ישירות בבעיה הנידונה: איזה בן-אדם אהיה? זהו סוג "חכמה", אך היא מוגבלת.

השניה, התכונה המעולה, היא אופי מוסרי הנובע מהידמות לה', ר"ל, כשכחותיו האינטלקטואליים והרוחניים של בן-אדם מכוונים כלפי ידיעת ה', וידיעה כזו מביאה ישירות לידי הידמות לאופי המוסרי של ה'. הראשונה, ההתנהגות המוסרית הפונקציונלית, ראויה לשבח, השניה, המוסר של הידמות הוא עילאי לא רק משום שצריך להיות מושפע מבחינה דתית, ולא רק משום שצריך קודם כל להשיג את השלימות הגבוהה ביותר (זו של דביקות אינטלקטואלית בה'), אלא גם משום שהוא שותף בחיים המוסריים של ה' ולא רק נענה לצו שלו לחיות חיים מוסריים.

חילוק זה הוא בחלקו אך לא לחלוטין מקביל להבחנה האריסטוטלית בין חכמה מעשית וחכמה עיונית. מה שקראנו בשם "מוסריות פונקציונלית" תואמת אמנם את ה"חכמה מעשית" של אריסטו, סוג של ידיעה שהיא אמצעי לתכלית אחרת, שהיא מועילה או יפה, במקרה דנן לזו של אופי טוב. זהו החכם מבחינה מעשית שיבקש את הדרך הבינונית בין שני הקצוות בשטח הרגש והפעולה. כלול ברשימת הטוב לאדם הנקבע ע"י חכמה מעשית, הוא זה שטוב לו ביותר — חכמה עיונית, חיי התבוננות. "ויאה אקטיבה" (דרך המעשה) מביאה לידי "ויאה קונטמפלטיבה" (דרך התבוננות). "החכמה המעשית" של אריסטו היא במעלה של "מוסריות הפונקציונלית" של הרמב"ם. אבל ה"חכמה העיונית" שלו אינה עולה יפה עם ה"מוסריות של הידמות". חכמה מעשית אינה משתמשת בחכמה עיונית, אבל נוקטת באמצעים להבטיח אותה.⁸ חכמה מעשית היא פונקציונלית, מעשית, נבונה. לא ברור לפי אריסטו אם חכמה מעשית, שהוא מחשיבה לפעמים כתכלית בפני עצמה, ממלאת חפקיד כחלק של החיים האידיאליים של בן-אדם או לא.⁹ אך זה ברור, כי חכמה עיונית עולה על חכמה מעשית. התיאוריה הפורמלית שלו מעניקה עליונות כתכלית אידיאלית של האדם למחשבה ולעיון ולהתבוננות. קשה להמנע ממסקנה אחרי קריאת ספרו של אריסטו, "מוסרים של ניקומכ"ן" (הספר העשירי), בו הוא מתאר חיי התבוננות של חכמה עיונית, כי באותו מצב של אושר עליון פעילותו האינטלקטואלית של האדם באמת מנותקת ממעשי מוסר או ממשמעות מוסרית. אינטליגנציה, כפעילות עילאית ביותר של האיש, הוא המצב הרצוי ביותר, ותכנה ועניניה צריכים להיות התכלית הגבוהה ביותר של ידיעה.¹⁰ אריסטו אינו קובע זאת במפורש כאן, אך נדמה שהוא מרמז על המחשבה כמטרה הנעלה ביותר של החשיבה. זה מזכיר את תפיסתו של ה' כ"מחשבה חושבת מחשבה". אכן, כך הוא מניח כי האלים "המבורכים ומאושרים במדרגה הגבוהה ביותר" עוסקים רק בפעולה הגבוהה ביותר, דהיינו, התבוננות, וכי איש צריך, איפוא, ללמוד מהם ויחפסק גם הוא בפעולה זו.¹¹

רמז לאיכות לא-מוסרית זו של "ויאה קונטמפלטיבה" הוא טבעו האסוציאלי בעצם מהותו: צדיק, למשל, זקוק לאנשים שכלפיהם ובחברתם יפעל בצדק; לעומת זה חכם (ו.א. איש בעל חכמה עיונית), מסוגל ללמוד אפילו בעצמו, ובמידה שהוא חכם יותר, הוא מוכשר יותר לעשות זאת בהתבודדות.¹²

והנה האיש המושלם ביותר מבחינה אינטלקטואלית, לפי הרמב"ם, נהנה מאותו אושר (אידימוניה) כמו האיש ההוגה, לפי אריסטו, אבל הוא אינו מוגבל לעולם

המחשבה שלו. מפני שמחשבתו מרוכזת בה, שהוא בעל תכונות מוסריות, הוא ממילא מסגל לעצמו תכונות אופי אלה כפעולה של הידמות לה, והשגתו, אף שאינה מכוונת לפעולה (ובמובן זה היא זהה עם החכם העיוני של אריסטו), ממילא מובילה להתנהגות ואופי מוסריים (וכך הוא שונה מאיש בעל חכמה עיונית של אריסטו).

וכך, שעה שפיצול אריסטו בין חכמה מעשית ועיונית הוליד בנצרות של ימי הביניים ניגוד בין "ויאה קונטמפלטיבה" ל"ויאה אקטיבה" והעדפתה של הקדמית,¹³ היהדות סירבה להיכנע לשניות זו של מחשבה ופעולה, והרמב"ם איחד את שתייהן בתיאורו של האדם המושלם ביותר: פעילותו היא מחשבתו, ברם, משום שמטרת המחשבה שלו הוא ה', התוצאות נוגעות ושלטות בחייו הפעילים. שכל ומוסריות מאוחדים, איפוא, באיש "מוסר של הידמות".

נשוב עתה לשיטת הדרך הבינונית של הרמב"ם כמפתח לאופי. ב"שמונה פרקים" שלו, בהם הוא מציע את השיטה האריסטוטלית של הדרך האמצעית כעיקרון האתיקה, הרמב"ם מעונין בסוג הפונקציונלי והנחות של המוסריות. כאן השכל האנליטי עומד בפני עצמו: אין סטיות ממשיות מן הכלל האוניברסלי של הדרך האמצעית. הקצוות אינם שונים זה מזה באיכות. השוני היחיד הוא כמותי — תוספת או חסרון, ובמקרים מסויימים מידת התפשטותם. בעיקרו יש רק דרך אחת לחקר הדרך האמצעית, מוגבלת מבחינה מתימטית; וההידמות לה אינה אפילו מוכרת. אבל, כל זה משתנה כאשר הרמב"ם מדבר אלינו מדפי "ספר המדע", "הלכות דעות" שלו.¹⁴ כאן מציע לנו הרמב"ם שיטה יהודית אמיתית על האופי, אעפ"י ששואל מאריסטו את המסגרת התיאורטית של תפיסתו: אופי מוסרי נובע מהידמות לה.¹⁵ המניע (מוטיבציה) ללכת "בדרכים הטובים והישרים" נמצא במצוה "והלכת בדרכיו" (דברים כ"ח, ט).¹⁶

הזיהוי של אותן תכונות אלוניות שיש להידמות להן בניסוח הרמה הגבוהה יותר של האופי, זו של מוסר הידמות, הוא המפתח לתפיסת הרמב"ם את האופי. הוא כותב:

כך למדנו בפירוש מצוה זו (והלכת בדרכיו) — "מה הוא נקרא חנוך — אף אתה היה חנוך; מה הוא נקרא רחום — אף אתה היה רחום; מה הוא נקרא קדוש — אף אתה היה קדוש". ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל הכינויים: ארך אפים ורב חסד, צדיק וישר, תמים, גיבור וחזק וכיוצא בהן, — להודיע שהם דרכים טובים וישרים. וחייב אדם להנהיג עצמו בהם ולהידמות אליו כפי כחו.

התוארים המוזכרים בציטטה הראשונה בקטע זה — "חנוך", "רחום", ו"קדוש" — הם החשובים ביותר. אם כי הרמב"ם מאחד את שלשתם ביחידה אחת, נוכל להתחשב בהם כמורכבים משני חלקים: חנוך ורחום,¹⁷ שבדרך כלל קשורים זה בזה, וקדוש. שני הראשונים מוזכרים ע"י רבותינו כדוגמאות ראשיות של "הידמות לה".¹⁸ השני מרומז בתורה עצמה: "קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלקיכם"

(ויקרא יט:ב). באופן מפורש יותר מסביר אבא שאול פסוק זה, שאין עלינו להיות רק "פמליא (בני לוויה) למלך" — אלא, עלינו להיות "מחקה למלך".¹⁹ קדושת ה' מחייבת אותנו לא רק לעבדו, אלא גם להידמות אליו.²⁰

כיצד שונים חנוך ורחום מקדושה כאשר הם מחוקים ע"י אדם? שני הראשונים מביעים יסודית יחס חברתי מבוסס על מושא של אהבת-חשד שלי. אני חנוך או רחום כלפי עמיתי²¹ מפאת ערך סגולי שיש לו. ערך זה הוא צלם אלקים שבו, אצילותו המיוחדת. מידות "חנוך ורחום" מתעוררות ע"י מצב סוציאלי אובייקטיבי, ויזומות ע"י המקבל כיצור בעל ערך (צלם אלקים). קדושה, לעומת זה, היא התמצאות פנימית, סובייקטיבית, ובה נדיבותי מתעוררת לא ע"י צלם-האלקים של עמיתי, אלא ע"י דמות-אלקים שלי, שאני נוצרתי בדמות אלקים, כלומר, הדחף האימננטי להידמות ליצרי.²²

בקדושה, אני שואף להשיג התעלות עצמית, אני מבקש להרחיב את התפתחותי הרוחנית בלי להתחשב בערכו של רעי ומעבר לדרישות שערך זה מטיל עלי. כאן הפעולה האתית שלי היא תוצאה ואמצעי לענין הראשי שלי: הגברת דימיון לה, הפעלת "דמות האלקים" שלי. מדות "חנוך ורחום" הן מונחים המתייחסים לצלם; קדושה — מונח המתייחס לדמות.²³ לכן אופי המבוסס על חקוי של מדות "חנוך ורחום" מתאים ליחסים סוציאליים או "בין צלם לצלם" רגילים, בעוד שאופי המבוסס על קדושה מוצאו ממדעות של המיטיב שהוא "דומה" לבוראו. מוכן, שהאחרון היא מדרגה גבוהה יותר של אופי.

אכן, הרמב"ם מציג לפנינו טיפולוגיה מפותחת יפה של האופי על-פי הקווים שצוינו. הראשון מכונה חכם; והשני — חסיד. החכם הוא זה המידמה לכינויים האלוניים של חנינה ורחמנות היוזמות ע"י צלם-האלקים של רעי. החסיד הוא זה המידמה לתואר האלוני של הקדושה²⁴ והוא ביטוי לדמות-האלקים של החסיד. ב"שמונה הפרקים" שלו הרמב"ם מכיר רק טיפוס אחד, משום שהוא מרחיב שם את הדיבור על הענין שקראנו בשם "מוסריות פונקציונלית", שם הדוגמה היא האמצע המתימטי הפיטגוראי-אריסטוטלי: יש רק פתרון מעשי אחד לבעיה — קו אמצעי בריחוק שווה משני הקצוות. "הלכות דעות" לעומת זה, המבוססות על "מוסר של הידמות", מציינות שני פתרונות — דרך החכמה ודרך הקדושה. שניהם הם בחינות של מה שקראנו "מוסר של הידמות" השונים רק בתכונות שמדימים אליהן. ריבוי של התכונות מסביר אם כן את מציאותם של טיפוסים אופייניים שונים.

החכם, לפי הרמב"ם, מחקה חנינה ורחמנות ולכן עוקב אחרי הדרך האמצעית המדריקת; בשעה שהחסיד בהדמותו אל הקדושה האלקית, נוטה מן הקו האמצעי כלפי "הטוב יותר" שבשני הקצוות. הוא איש מוסרי קיצוני.

החכם הוא מתן, הולך בשביל האמצעי בכל דרכיו. הוא אינו קמצן ולא פוזר, אלא נדיב — ורחוק במדה שווה משני הקצוות. הוא אינו "מהולל ושחוק" ואינו "עצב ואונן", אלא "שמח". הוא אינו פזוז ולא פוזר, אלא אמיץ. למעשה, החכם

מ"הלכות דעות" אינו שונה מזה המקיים את הנוסח של "שמונה פרקים". ההבדל הוא בעיקר במוטיבציה. השביל האמצעי ב"שמונה פרקים" הוא זה של מוסריות פונקציונלית; חכם כזה אל "יתהלל בחכמתו". החכם ב"הלכות דעות" הוא זה שהגיע לאן שהגיע ע"י הידמות לתכונות "חנן ורחום", הפועל כישות מוסרית משום ש"השכל וידוע אותי".²⁵

מסיבה זו הרמב"ם רושם שני יוצאים מן הכלל לעיקרון של דרך אמצעית כמפורט ב"הלכות דעות" (ב', ג') — כעס וגאווה. מאלה יש להתרחק עד לקיצוניות, ומתינות בדרך הבינונית אינה מותרת כאן. על האדם להיות דומה למשה, "עניו מאוד" (במדבר יג:), ומרסן ביותר את כעסו. יוצאים מן הכלל אלה אינם מוזכרים בפרק ד' של "שמונה פרקים". מוסר פונקציונלי ידע על מתינות מדויקת בכל סימני-אופי, ללא צורך להבדיל בין מזגי האופי השונים. ברם, מוסר של הידמות יבחין בין תכונות אלויות אלה שיש לחקותן, כמו "שלוש עשרה מידות הרחמים" ובין אלה שאסורים לחקותן — כמו נקמה. נכללות בסוג האחרון הן מידות כגאווה ('ה' מלך גאות לבש'²⁶ תהלים צ"ג, א'; "אשירה לה", כי גאה גאה'²⁷ — שמות ט"ו, א) וכעס; הציונים התנכ"יים של כעס אלוקי מרובים מדי מלהזכירם. אלה הם כינויים שנראים כמתנגשים עם מידות הרחמים ואין לאדם חלק בהם, סן ה"חיקוי" של ה' ייהפך להתחפשות והסוואה. אם מידות ה' אינן נתונות לחקוי והתרמות, אז אי-אפשר להשתמש בהן באיזו שהיא שיטה כללית של דרך אמצעית, כגון זו הפועלת במוסריות פונקציונלית, ועל כן יש להמנע מהן עד לקיצוניות.²⁸

החסיד המחקה את קדושת ה' שונה מן החכם בזה שהוא נוטש את הדרך האמצעית המתימטית שהוקצבה ע"י הרמב"ם לחכמה. "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד".²⁹

השאלה, בכל אופן, היא איזה קצה צריך החסיד להעדיף. הגדרות אריסטו על הקצוות, שהרמב"ם מוסר לנו ב"שמונה פרקים", אינן יכולות לעזור לנו כאן במאומה. תוספת וחסרון משתמשים בהם רק במוסריות פונקציונלית, שם הם נועדים כהגבלות חיצוניות, המאפשרות לנו ע"י כך לאתר את האמצעי המדויק. מונחים אלה מאבדים את חשיבותם אם אנו עוברים למוסריות של הידמות של החסיד. אינטואיטיבית, אנו יודעים כי לפעמים החסיד יטה לקוטב החוספת — כגון פורנות בטיפול בעניינים כספיים — ולפעמים יטה לחסרון, כשלנה לעומת התגרות. דאי שקדושה אינה מבוטאת בקמצנות או ברגנות.

המפתח לקביעת הקצה המועדף, זה המבוקש ע"י החסיד, מונח בדוגמה אחת המוצעת ע"י הרמב"ם (א:ה) — גובה-לב: "המתרחק מגובה לב עד הקצה האחרון ויהיה שפלי-רוח ביותר, נקרא חסיד וזהו מידת חסידות. ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו, נקרא חכם — וזהו מידת חכמה".³⁰ גובה-לב, ענוה, ושפלות רוח הם הדוגמה המאלפת ביותר של שאלת ה"אני" של כל אחד. הקצה המועדף, הוא זה המגביל את ה"אני", והקצה שיש להתנגד לו הוא המרחיב את ה"אני". כמו בתכונה של גובה-לב, כך בכל ה"דעות" יבקש החסיד אותם הקצוות הכוללים הקרבה-עצמית ויתרחק מאלה הכוללים העלאה עצמית. וכך, פורנות, ישוב-הדעת,

וענוה הם אידיאלים חסידיים, משום שהם מגבילים את ה"אני", בזמן שנוגדיהם אינם כך.

מסתבר בהחלט כי קנה-מידה סובייקטיבי זה ישמש לקביעת האופי של החסיד, בשעה שאבן-בוחן האובייקטיבית האריסטוטלית של תוספת וחסרון יספק את תאור ההתנהגות ב"שמונה פרקים". במקרה האחרון אנו דנים במוסריות פונקציונלית אשר בעצם טבעו ניתנת למדידה. ב"הלכות דעות", לעומת זה, אנו מדברים על מוסר של הידמות. לחכם, בדרך כלל, לא חשוב כיצד אנו מגדירים את הקצוות, היות ואפיו הוא של האמצע והוא מתרחק במידה שווה משני הקצוות. (יוצאים מן הכלל היחידים, גאווה וכעס, הן תכונות לרוב מיוחסות ישירות ל"אני" שלו מאשר לגוף או לנכסים שלו). החסיד, לעומת זה, שואף לחקות קדושת ה', כביטוי לדמות-האלקים שלו; שאיפתו היא שהוא יהיה דומה לה', ולכן קנה-המידה שלו הוא סובייקטיבי.

מן הראוי עתה לברר את ההבדלים העמוקים בין שני טיפוסים קטביים, ששניהם נוטים לקיצוניות באופי: החסיד אשר במוסר של הידמות שלו מפליג מן האמצעי, והנבל שאף הוא נוטש את כללי הדרך הבינונית שהונחו ב"שמונה-הפרקים". ההבדל הבולט ביותר שעולה לראשונה על דעתנו, הוא הבחירה של הקצוות: החסיד מעדיף את הדרך שמגביל את ה"אני", בו בזמן שהנבל פועל על פי רוב בעיוורון באופן שמזין ומרחיב את ה"אני" שלו.

אך לאמיתו של דבר, ההבדל הוא יותר יסודי מזה. כי אופי החסיד כולל חכמה; עליו להיות קודם חכם לפני שיכול לשאוף לחסידות. לרמב"ם, האופי של החסיד הוא מעבר לבהירות אינטלקטואלית; אך האחרון הוא תנאי מוקדם לקדם.³¹ החסיד כחכם, צריך קודם לאתר את האמצעי ע"י פעולה של הערכה נכונה והחלטה חפשית. אז, אחרי שהחליט אינטלקטואלית על האורח המוסרי האובייקטיבי של מתינות, הוא נוטה הצדה מן האמצעי כלפי הקצה המגביל את ה"אני". לכן, שני הטיפוסים של מוסר ההידמות, חכמה וחסידות, כוללים את היסודות של אינטלקט ומוסריות, והחסיד מצויין בתוספת מוסרית.³² אין הדבר כך בנוגע לנבל אשר אופיו נחרץ ע"י תורשה או סביבה, אך לא ע"י החלטה אישית.

בגלל התכונה האישית הסובייקטיבית הזאת של חסידות, בניגוד לאופי האובייקטיבי של חכמה, האחרון הוא נורמטיבי והכרחי, והקודמת מומלצת כאידיאל מוסרי, אך לא כמצוה הלכית. וכך, דרך החכמה היא דין, ודרך החסידות היא לפנים משורת הדין.³³

בסכמנו את הטיפולוגיה של האופי להרמב"ם, אנו מוצאים ארבעה טיפוסים: הראשון, האופי הבחתי רצוי, הוא טבעי; האיש נענה לתכונות הטבעיות שלו מלידה, ופועל בעוורון. ייתכן שהתנהגותו תתגלה באופן אובייקטיבי כראויה לשבח, אך רק לעתים נדירות היא עקיבה בזה.³⁴ במצב זה, האיש יכול להיות במקרה כעין חיה בעלת טבע טוב, אך בנטישת חכמה — שימוש בתכונה וחירות בפיתוח האופי שלו — הוא נכשל בהגשמת ההומניות שלו. חוסר אופי הוא באותו הזמן כשלון מוסריות ונכונות.

הטיפוס השני הוא החכם של מוסריות פונקציונלית. הוא משתמש בעצמאותו שלו, כשצריך, משנה הוא, או מתאם את תגובותיו הטבעיות, ומשעבד את טבעו לאינטלקט. אבל תחמומו מוגבל, ע"י ריכוז תשומת לב אך ורק לשאלה הפונקציונלית — כיצד אפעל? איזה מין בן אדם אעשה מעצמי? איזה סוג של זיהות מוסרית אעצב בשבילי? — הוא מתנכר לאבן-הכוחן הטרגסצנדנטית של התנהגות מוסרית ומאבד זכות מימד רוחני של חייו האתיים-מוסריים. הוא אמנם אנושי — אך רק אנושי.

הטיפוס השלישי הוא החכם של מוסר של הידמות. למעשה, אופיו במידה רבה לא ניתן להבחנה מן הטיפוס השני, פרט לשתי תכונות, המערבות באורח אינטימי את עצם ה"אני" שלו: כעס וגאווה. יתרונו בזה שהחופש שלו להחליט היאך לשלוט על חייו וליצור את האופי שלו ע"י פעולת רצון, נמשכת מדיעתו את ה'. הוא מתבונן קודם באופי של בוראו, מגלה את תכונותיו של חנן ורחום ומשקף אותן בחייו. הוא ככלל של הדרך הבינונית. מתינותו המוסרית מבוססת על תבנית טרגסצנדנטית. אופי כזה, מיוסד על עצמאות אישית, הוא תיאורני מבחינה מוסרית; זוהי החלטה אישית חפשיית להכנע אל ה' ולהידמות לו. בצורה המצחית: החכם של מוסריות פונקציונלית מתייחס להתנהגות הגונה; החכם של הידמות מוסרית שואף לעיצוב של אופי מוסרי.

הטיפוס הרביעי והעילאי הוא החסיד, אשר בהחלטיו לעצב את האופי שלו בהידמות לה', מוכן להסתכן בניתור וריסון יותר גדול מאשר נדרש ע"י עקרון הדרך האמצעית. מוסריותו יסודה לא רק בצלם-אלקים של רעו, אלא בדמות האלקים הוא. התכונות שהוא מייחד לעצמו כשלו הם אלה של קדושה; ומדת החסד שלו מעלה אותו מעל לדרישות המינימליות של החוק. הוא מתאמץ להתגבר על הטבע ע"י השימוש בחכמה שמפעילה בדעת ד' וכך מתעלה על האנושיות שלו; ויתור, התאפקות של ה"אני" מרצון. זאת, בשביל הרמב"ם, היא הדוגמה האצילה ביותר לשלמות מוסרית. זהו האידיאל של האופי היהודי.

הערות

1. הרמב"ם ממשיך להסביר כי הוא בכוונה נמנע מציטוט מקורות מיוחדים בשם, פן ידחה הקורא את ההצעה מפאת דעה קדומה כלפי המחבר. ברור כי מתייחס לאי-אלו קוראים יהודיים, שעלולים להתנגד להוראות של לא-יהודים בעניינים של מוסר ואתיקה; ראה מבוא ל"ספר המעלות" (עמ' 11 והלאה) של תלמידו, שם טוב אבן פלקירא. הדעות של חוקרי הרמב"ם המדורניים אם הרמב"ם היה אריסטוטילי גמור, או אנטיו-אריסטוטילי לחלוטין, במיוחד בתורת המוסר שלו, נוטות מקצה אחד לשני. לפי מ. לצרוס, לאו שטראוס וי. בקר, הרמב"ם היה אריסטוטילי גמור. לדעת הרמן כהן והרב י.מ. חרל"פ — הצורה האריסטוטלית הייתה רק לבוש חיצוני, מסווה להשקפה שבעצם מתנגדת לעקרונות אריסטו.

2. אריסטו, "מוסרים של ניקומכך", 1107a 14-1106a.

3. למעשה, הרמב"ם מזכיר ברירה לדרך האמצעית בפרק רביעי של "שמונה פרקים". בכל

אופן, בו בזמן שזה נראה כוזה עם החסיד ב"הלכות דעות", שלהלן יתברר בפרוטרוט, הם שונים מבחינה יסודית, ומטעם זה נקבע כי "שמונה פרקים" מכיר בעצם רק בטיפוס ברתוקף אחד, בשינוי אחד קטן, בה בשעה ש"הלכות דעות" מציג שנים — את החכם והחסיד. ההבדל בין החסיד ב"שמונה הפרקים" והחסיד בחיבורו של הרמב"ם לאחר מכן הוא במוטיבציה של התנהגות לפנים משורת הדין. בשני חיבוריו הרמב"ם מודיענו, כי יש עתים שאנשים צריכים לשנות את הכיוון כלפי קיצוניות, דהיינו, כאשר סובלים מהתרכזות יתר בקצה האחר. למשל, מי שבטבעו קמצן, צריך לבזבז יותר מרגיל, כדי להחזיר את המאזן על כנו, ובסופו של הדבר יגיע לדרך בינונית של נדיבות בהרמוניה של אופי. הרמב"ם מתייחס לזה כלדרך רפואה, תורת הריפוי של המוסר. כאן הוא גורס רעיון יווני יסודי, האנלוגיה בין נדיבות הנפש ובריאות הגוף, "אנלוגיה שהיא לאמיתה הגלגל המניע של כל המחשבה היוונית על מוסריות" (א.ע. טיילור, Aristotle, עמ' 93). ב"שמונה הפרקים", אחרי הוכיחו מתכון זה של נטישה זמנית של הדרך האמצעית, כדי לתקנה ולחזקה יותר, הרמב"ם מיחס להתנהגות ריפוי את הדרך של חסידים שנהגו לנטות קצת לקצה אחד או שני משני הקצוות על דרך חסיג וחשפירה, כדרך של זהירות והימנעות. בניב מודרני, בעקבות האנלוגיה הרפואית נפש-גוף, נוכל לכוון את דרך החסידים ב"שמונה הפרקים", "רפואה מונעת". הדרך האמצעית נשארת עדיין הכלל המוסרי הסובסנטטיבי היחיד. רק כאמצעי-זהירות בעלמא, החסידים הוסכים למוסר קבוע מה שבשביל החולה (המוסרי) הפרטי היא רפואה מיוחדת. (רשימת הדוגמאות שהרמב"ם מציע בשביל נטישת האמצעי של החסידים כוללת, אך אינה מדגישה, המשכיות של גאווה — ענווה — שפלות-רוח. גם פה החסידים נוטים קצת מן הדרך האמצעית של ענווה לקצה של "שפלות-רוח", אך לא כל הדרך. מזור, שבפירושו למס' אבות, פרק ד', הוא ממליץ על הקיצוניות של "שפלות-רוח", אחרי ציטוט חוות דעת מתנגדות של אמוראים ב סוטה ה', עמ' ב. ברם, גם פה הוא מגלה, כי זוהי אותה מוטיבציה שנוכרת ב"שמונה פרקים", המהווה המבוא לפירושו למס' אבות. אדם, הוא אומר, צריך ללכת לקצה של "שפלות-רוח", כדי להיות בטוח שבסופו של הדבר ישאר באמצע של ענווה, משום שגאווה כל כך נפוצה בכל מקום. ושוב נזכרים באנלוגיה הרפואית: רופא הנפש רושם תרופה חזקה כפעולת-נגד לפגם וכך לשקם הרמוניה — האמצעי — שהוא הצורך התכליתי). אבל ב"הלכות דעות", דרך החסיד איננה, כמו בחיבור הקודם, שיטה רפואית. ערכה שווה, ואכן עליונה היא, לדרך האמצעית הקפדנית של החכם, ככלל מוסרי סובסנטטיבי. הרמב"ם מזכיר את "ריפוי" החיים המוסריים בפרק ב' של "הלכות דעות". החסיד מתואר ביחד עם החכם בפרק א', כששניהם מהווים את "הדרכים האמצעיות" הראויות לשבח כבחינת "דרך ה'". (זה יבורר בקרוב בפרוטרוט).

טעות היא אפוא, לראות את החסיד בשני החיבורים כוזה או כהמשך. כשם שננסה להראות כי טיפוס האופי הראשי שב"הלכות דעות", החכם, שונה מזה המתואר ב"שמונה פרקים", כך שתי הדמויות המתוארות כחסידים שונות אחת מן השנייה. בחיבור הקודם, החסיד הוא פשוט זהיר יותר מאשר הטיפוס הנורמטיבי, אך אינו שונה ממנו באורח סובסנטטיבי או פילוסופי. ב"הלכות דעות", הוא מייצג טיפוס מקורי חדש, מבוסס על בחירה של איוו תכונות אלוקיות שהוא מחקה בהידמותו לה'. נניח, אפוא, כי לצרכי דיונונו, הרמב"ם מאשר רק טיפוס אחד ב"שמונה פרקים" שלו.

4. ראה אפודי, שם.

5. כך בעצם התחלת פרק זה של "מורה נבוכים". זה מתאים ל"חכמה המעשית" של אריסטו, (ספר ד' של "מוסרים של ניקומכ").

6. יש, כמובן, כמה פרשנים מודרניים של "מורה נבוכים" (ליאו שטראוס, שלמה פינס, יעקב בקר), שבשילם סביר, כי שאלה זו היא הוכחה נוספת כי הרמב"ם אינו אומר מה שנדמה שאומר יש לזקוף לזכותה של אסכולה זו, שהיא מפנה את תשומת הלב לאזהרת הרמב"ם עצמו, בהקדמתו, שמנסה להטות את הקורא הבלתי זהיר מנחיבו, וכי מתוך נימוקים שונים הוא בכוונה מכביד להבינו. יש לראות את "מורה נבוכים" לכל הפחות כספר איזוטרי בחלקו. מסקנותיהם, במרומו או במפורש — כי "מורה נבוכים" מורכב משני ספרים בתוך אחד, כל אחד בריב עם השני, והספר הצפון הפנימי כופרני יותר מדי לחשפו לאיש מסורתי בלתי מתוחכם — מוליך למבוא סתום במחקר הרמב"ם. פירוש "מורה נבוכים" נעשה עם זה משחק בלי כללים, כך ששום דבר אינו יכול להיות מופרך — מקלט ההוגה העצל. אני מעדיף ללכת אחרי יוליוס גוטמן, גם בסקירתו הכללית על פרשנות "מורה נבוכים" וגם בפירושו על הפרק האחרון, שכאן מבואר ומפותח יותר. ראה הקדמתו לתרגומו האנגלי עם' 34-35, ובספרו "הפילוסופיה של היהדות" עם' 163. וראה גם שלמה פינס בהקדמתו לתרגומו האנגלי של המר"ג, ובספרו של דוד הרטמן על הרמב"ם, עם' 205-202.

7. על סמך הבחנה זו, נוכל לפתור את השאלה שהטרידה פרשנים מודרניים של "מורה נבוכים" בנוגע לסיווג המוסר ע"י הרמב"ם בחלק א', פרק ב'. שם הרמב"ם מעלה את שאלת העונש שהוטל על אדם, משום שעבר על הצו האלקי האוסר את אכילת פרי "עץ הדעת טוב ורע". לכאורה, תבונה, היכולת להבדיל בין טוב לרע, הוענקה לאדם כעונש, בזמן שזה היה צריך להחשב כשכר. הרמב"ם עונה בהבחינו בין תפיסת המפורסמות (מה שמקובל בדרך כלל כידוע), ההבדל בין "טוב" ו"רע", חו של המושכלות (מה שמדוע ע"י השכל), ההבחנה בין "אמת" ו"שקר". האחרון, יכולת ההבנה, היתה מצויה באדם מיום הבראו, בה בשעה שהיכולת הנחותה, הקשורה בשיפוט אסחיטיים וטוביטיביים, כמו "פה" ו"מכוער", נכסחה עליו עקב חטאו. השאלה מתעוררת, איפוא, האם שיפוט מוסריים (איתיים), "נכון" ו"בלתי נכון", הם חלק מן המושכלות, ולפיכך באיו צורה הם תואמים את מבנה התבל (הרמן כהן ואבן-שמואל); או הם חלק מן המפורסמות, וכך מהווים אמת מוסכמת, חברתית או תועלתנית (גוטמן)? הפתרון המוצע להבנת חלק ג', פרק נד אפשר להשתמש בו בחלק א', פרק ב'. יש שחי רמות של הכרה מוסרית — אחת מוסכמת ופונקציונלית, והשנייה תולדה מדעת ה' או מתפיסה אינטלקטואלית של האמת, וכמסקנה מכך ההידמות לה'. אדם לפני חטאו היה, איפוא, מסוגל לשיפוט מוסרי כשם שהיה מחונן ביכולת אינטלקטואלית, הכוללת, כמשוער, דעת ה'. שיפוט מוסריים אלה היו תוצאות הסתכלויותיו האינטלקטואליות. אולם אחרי חטאו, הוא איבד יכולת זו של התנהגות מוסרית המבוססת על האינטלקט שלו, בה בשעה שהכחות האינטלקטואליים האלה נחמטו. במקומם באה "דעת טוב ורע", כלומר, התנהגות מוסרית פונקציונלית, לא קשורה לדעת ה', ולפיכך קרוב לשיפוט אסחיטיים ולא-אובייקטיביים אחרים.

8. "מוסרים של ניקומכ", 1145a 8.

9. שם; 1144a 3-5 ו.ד. רוסס, Aristotle עם' 184, 214, 227.

10. "מוסרים של ניקומכ" 1177a 20.

11. שם; 1178b 7-23.

12. שם; 1176 a30-35. הרמב"ם, כפי שנראה להלן, אינו מקבל כאידיאל תאור אריסטוטילי זה של חיי חכמה עיונית. הוא קרוב יותר לאפלטון אשר (ב"תייטוס" 176b) מצטט את סוקרטס האומר: "... עלינו למהר מאד לעוף מן העולם הזה לעולם הבא, ומשמעו להידמות לאלקים עד כמה שנוכל, וזה שוב להיעשות צדיק בעזרת החכמה".

13. א.ע. טיילור, Aristotle עם' 100.

14. בעברית, "דעות", במשמע גם "תכונות-אופי" ו"חוות-דעת" או "ידיעה". בחירת הרמב"ם של "דעות" במקום "מידות" משקפת אולי את התיאוריה של אופי שהוא מפתחה כאן — שיסודה בהידמות לה', ושצריך להיות מדע ומושג קודם ע"י "דעת". השווה ש. רבידוביץ, בביאורו ל"הלכות דעות" של "משנה תורה" (ברלין 1922) הערה 157.

15. אין לצפות למצוא, במבט ראשון, הבחנה זו בין מוסריות פונקציונלית ומוסר של הידמות משוקפת בהלכה. ההלכה היא פרגמטית בריכוז עיקר התענינותה בהתנהגות בלתי חלויה במוטיבציה, ז.א. מוסריות פונקציונלית. מענין, כי גישה פונקציונלית זו של ההלכה חלה אפילו יותר בתחום המצוות המוסריות מאשר בתחום המצוות המעשיות האחרות. כך במחלוקת התלמודית הקלאסית אם אדם יצא ידי חובה כשקיום מצוותו לא היה מלווה בכוונה הרצויה ("מצוות צריכות כוונה"). כל המצוות שהדגמו בתלמוד ובמפרשים הן מסוג מצוות שבין אדם למקום. המסקנה היא שבתחום מצוות בין אדם לחברו, שאלת המוטיבציה היא לא חשובה; הפעולה היא הקובעת קיום נכון של מצוות התורה בלי להתחשב בכוונה.

כדוגמה לעיקרון זה היא חשובת כמה גאונים לשאלה הקלאסית, למה מברכים על קיום מצוות מסוימות אך לא על מצוות אחרות? למה, למשל, מברכים על תקיעת שופר או על אכילת מצה, אך לא על מתן צדקה או על כבוד אב ואם? ר' האי גאון עונה, כי ברכות מברכים רק על מצוות בין אדם למקום, אך לא על מצוות בין אדם לחברו. הנימוק לכך הוא, כי האחרונות הן "רציונליות"; אדם יכול להסיק אותן מן האינטלקט והאינסטינקט המוסרי שלו בלי עזרת התגלות הבורא. אולם הקדמות הן היטרונומיות; מעולם לא היינו יודעים אותן בלי מצוות. ברם, דוקא ההכנעה הלא-רציונלית לה' ככח עליון היא המעניקה קדושה לאדם. כך, הברכה שאנו מברכים את ה' "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" לעשות כך וכך, אפשר לכרך רק על חובות אלה שהן בין אדם למקום, משום שכאן אנו בטוחים בטיב "הדחי" של המוטיבציה והכוונה. (ראה ר' סעדיה, "אמונות ודעות" חלק ג'; ר' בחי, "חובות הלכות", עבדת אלקים, ג'). מכאן זה ברור, כי ההלכה מניחה שחובות מוסריות מבוצעות כרגיל תוך נימוקים מוסריים-פונקציונליים או סבות אחרות, ולא דוקא כהיענות למצוות אלקיות. (פתרון זה תואם עם מסקנות הרמב"ם, בפרק ו' שב"שמונה פרקים" שלו, כי בנוגע ל"מצוות השכליות" או החוק המוסרי, מוטב שהאיש חפץ בהם ואינסטינקטיבי מואס את עבירתם, בה בשעה שבנוגע לחוקים "דתיים", ה"מצוות השמעיות", יש להעדיף כי יקיימם ע"י ריסון עצמי מאשר ע"י הפנמתם.) אבל, למרות הגישה הפונקציונלית של ההלכה למוסר, כה נחוצה בניסוח חוק התנהגות מעשי, התלמוד כן מגלה הערכת טיב המוטיבציה של התנהגות מוסרית המקבילה להבחנה בין מוסריות פונקציונלית למוסר

של הידמות שמצאנו משתמעת ב"מורה נבוכים" של הרמב"ם. לפי ברייתא (ראש השנה ד' ע"א), "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא, הרי זה צדיק גמור". זה כנראה אישור להשקפת המוסריות הפונקציונלית, המתעלמת מערך המוסריות, אבל נימת ההפרכה במאמר זה היא ברורה, ועיון בפירושי רש"י ותוספות (שם) מרמז שגם הם התלבטו בבעיה זו. הרבה יותר מסתברת היא הגירסא שנרשמה ע"י רבנו חננאל והמאירי: חרי זו צדקה גמורה. (ההבדלים נגרמו אולי בגלל ראשי תיבות ה"צ"ג, שאפשר לקרוא כך וכך). לפי גירסא זו, הפעולה המוסרית לכשעצמה היא שלמה בלי להתחשב בכוונה; זה נחשב כ"צדקה גמורה", אעפ"י שהושראה ע"י מוטיב אחר. אבל, הנדיב במקרה זה לא נחשב "צדיק גמור". תואר נכבד זה שמור לזה שכוונתו יותר טהורה, זו של מילי צו אלקי. לפיכך פעולה מוסרית פונקציונלית היא מעולה בתור פעולה. ברם, המקיים את הפעולה באופן זה הוא נחות דרגה לעומת זה שמבצע אותה כדוגמה למוסר של הידמות.

16. הלכות דעות א, ה.

17. שם.

18. ספרי, עקב; שבת קלג, ע"ב.

19. ספרא לויקרא. י"ט, ב.

20. ב"מורה נבוכים", (א"נ, סוף) הרמב"ם מצטט "חנן" ו"רחום" ביחד ואינו מזכיר "קדוש", אך מזכיר את מקור מאמר חז"ל זה כפרשת קדושים, הפותחת בצו "קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב). הרב מ.מ. כשר מצוטט ע"י אבן-שמואל (בפירושו למ"ג, שם) כמציע מדרש חמיני (בכתב-יד) כמקור של הרמב"ם המאחד כנראה חנן ורחום עם קדוש. אבל, העובדה שהרמב"ם מזכיר רק את שני הראשונים בו בזמן שהוא מחיטא לפירוש רבני אלמוני על חלקים בתנ"ך הדנים בשלישי, זה יורה נגד טכסט הדן בשלשם יחד. ראה, בפרוטרוט, א.י. זסלנסקי, "קובץ על יד" (ירושלים, 1957) כרך א' עמ' 73-78. אך הבחנתי העיונית בין חנן-רחום / קדוש היא בלתי תלויה בבעיית הנוסח.

21. ההבדל בין השנים הוא שרחום מחייס לפעולות של נדיבות כלפי אלה, שמסיבה זו או אחרת, יש להם תביעה משפטית או מוסרית על הנדיב, בהתאם למידת הנדיבות, בה בשעה שחנן מורה על פעולה של טוב לב העולה בהרבה על כל תביעה של המקבל. (זה מרמז במור"נ, א"נ, אך, למעשה, הרמב"ם אינו בהיר לגמרי ולא עקבי בהגדרותיו. זהו כך במיוחד משום שכאן הוא מעוניין להסביר את הביטויים המייחסים רגשות ויצרים אנושיים לאלקים anthropopathisms מאשר להבחין ברורות בין המונחים. אבל, להלן (ג"נ), הוא משתמש ב"חסד" כצורה יותר מוגברת של מה שקראנו "חנן". זוהי אחת משתי משמעויות שהוא מוצא ב"חסד": אחת, מעשה נדיבות כאשר למקבל אין כל תביעות על הנדיב, ושתיים, יותר ממה שהמקבל תובע. הוא רואה "צדק" כחמורה ל"רחום" בערך. השווה ר"ח קרשקש, בסוף פירושו למור"נ. שם הוא מייחס "רחום" למושג "צדק". ההבדל ביניהם הוא כמותי אבל שניהם הם נורמטיביים, תוך הנחה שהמקבל הוא בעל ערך שעושה אותו ראוי להתחשבות מסוימת. השווה פירוש אבן עזרא לשמות ל"ד, ו, וראה להלן, הערה 29.

22. על ההבדל בין "צלם" ל"דמות" ארחיב את הדיבור בפרק אחר, ואין כאן המקום להאריך. (ראה מאמרי בספר הזכרון להרב יוסף חיים לוקשטיין). השימוש במונח "קדוש", בכתבי הרמב"ם ובניתוח הזה, מוגבל למשמעויות המוסריות. אבל, אין צורך להסיק כי חנן מוסרי זה ממצה עד תומו את משמעות ה"קדושה", כפי שטען הרמן כהן (Die Religion der Vernunft עמ' 115 ו-299). קדושה, כפי שאני משתמש במונח זה כאן, היא פונקציה של "דמות אלוהים" של הנדיב (יותר מאשר חנינה ורחמנות, המתייחסות לצלם האלקים של המקבל) ולפיכך היא "דחית" ביסודה, וכך יכול להיות מלווה ע"י מה שרודולף אוטו הגדיר numinous.

23. סולומון שכטר (Aspects of Rabbinic Theology, עמ' 199), סבור כי "קדושה באופייה הרחב היא מלה אחרת להידמות לה". נקודת-מבט המוצגת כאן משכללת את ההצעה הזאת.

24. היחס בין המונח "חסידות" ל"קדושה" בתלמוד לא קבוע. ראה עבודה זרה כ', ב, וח"נ ב"דקדוקי סופרים". ברור, כי יש יחס ביניהם, אך זכות קדימה והערכה יחסית הן מסופקות. ראה ס. שכטר, שם עמ' 201 והלאה.

25. מתוך נקודת-מבט זו ביכלתי להסכים עם פרופ. אליעזר שביד, כי הרמב"ם ב"שמונה הפרקים" שלו אינו מייחס ערך עצמי למתינות החכם, אלא קובע צורה זו של התנהגות כדי למנוע התערבות ע"י דחפים מעורבים ומדהימים בתפקיד של דעת ה' ("עיונים בשמונה פרקים להרמב"ם", ירושלים, 1969 עמ' 100, ולהלן). זה תופס לגבי מוסריות פונקציונלית, שהיא לכן אמצעי באופן שלילי לדעת ה', אך מוסר של הידמות הוא כשלעצמו ערך תכליתי, משום שהוא נובע מדעת ה'.

26. התרגום המקובל באנגלית הוא majesty, כלומר רוממות, אך "גאות" בעברית היא יותר קרובה אל pride, דהיינו: גאווה.

27. התרגום המקובל כאן הוא highly exalted, מרומם, רם המעלה, אך גם כאן "כי גאה גאה" קרוב יותר ל"גאווה".

28. ננסה להסביר ע"י זה בעיה קשה, בה התלבטו רבים מפרשני הלכות דעות, ולא באו עדיין על פתרונם. בפרק ב', ג', כנקבע, מוציא הרמב"ם גאווה וכעס מן הכלל של הדרך האמצעית. בכל זאת, בסתירה גלויה להלכה זו, הוא מצטט כעס כדוגמה לדרך הבינונית ב"א" ד, וגאווה במתינות כאופייני לחכם ב"א" ה' (כלומר, החסיד הוא הקיצוני, "שפל-הרוח", והחכם הוא המתון, "עניו"). כדי להבין את הרמב"ם עלינו לעקוב אחרי סדר התפתחותו: בפרק א, א"ד, הוא מציע את שיטת הדרך האמצעית; בפרק א', ה' הוא מבחין בין החכם והחסיד במונחים כמותיים; ב"א", ו' הוא מדבר על הידמות לתכונות אלוהיות; ב"ב", א ו"ב, הוא מדבר על הליכה לקצה מפאת סיבות רפואיות, שיקום האופי שהושחת ע"י הטיית לקצה הבלתי נכון; וב"ד", ב' הוא כותב על גאווה וכעס כשני פריטים שבעצם מהותם מוצאים מחוץ לכלל הדרך האמצעית. לפני הציגו את הטיפולוגיה שלו של חסיד וחכם, הוא מניח כי עקרון הממוצע הוא בדיוק זה של מוסריות פונקציונלית (כמו ב"שמונה פרקים" שלו). רק אחר-כך, אחרי הציגו את המושג של הידמות לה', הכעס נדחה מן הכלל של הדרך הבינונית. בדומה לזה לפני הציגו את מושג ההידמות, ההבדל בין החסיד והחכם הוא כמותי גרידא, וחכם יכול

להיות "עניו" ואינו צריך להתרחק עד כדי להיות "שפל רוח". אבל, אחרי שהציג את מושג ההידמות, כל זה משתנה, וגאווה נעשית יוצאת מן הכלל, כך שהחכם (בעל המוסריות של הידמות) צריך כאן, למעשה, לסגל גישה החסיד. דומה כמעט, כאילו הרמב"ם מעלה אותנו עד לידי פסגה רעיונית, בכוונה להציג לפנינו את שינוי הערכים שקורה כאשר הידמות מוצגת כמקור מוסריות, בניגוד לפונקציונליות גרידא. כך, על הקורא לשים לב כיצד בשני המקרים (בפרק ד', ג) הוא מדגיש את המדרג בה' כמרומו בתכונות האופי המושחתות של גאווה וכעס: "ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך" (דברים ח', יד), ומאמר תלמודי, "כל הכועס, כאילו עובד ע"ז". הידמות לתכונות הרחמים מורה על שיתוף עם ה'; סיגול התכונות "הקשות", כמו גאווה או כעס, מורה על מדרג בה'.

29. המינוח של הרמב"ם כאן הוא כמעט מוזר. בדרך כלל החכם הוא סוג קוגניטיבי; הצדיק הוא סוג מעשי במובן נורמלי, נורמטיבי ושקול; והחסיד מתייחס לבעל התלהבות מופרזת, מאופיינת ע"י "אנרכיה קדושה" (ראה לעיל, הערה 15). אולם כאן, החכם והצדיק מאוחדים כחכם — אדם שהוא חפשי וקוגניטיבי במוטיבציה ובהחלטה, ונורמלי והרמוני בחיי המעשה. החסיד, בספקה זו, מורה לא על הפרזה רגשית, אלא על הפרזה פעולתית — הגדשת סאה מוסרית. כך במו"ג ג', נג, החסיד מוגדר כהפלה, ובמיוחד כנתינה למקבל יותר ממה שמגיע לו, או אפילו כשלמקבל אין כל תביעות על הנדיב. זה תואם עם תכונות הקדושה, שהיא דוגמה אלקית לחסיד האנושי. גם קדושה מורה על אי-שווי משקל בנטייה להקרבה עצמית; ראה רמב"ם לויקרא יט, ב', ושכטר, שם, עמ' 209. אם כן הבחנתנו בין שתי צורות של מוסר של הידמות: "חסיד", המחקה קדושה אלקית, הוא מונח מיוחס לדמות-אלקים, בו בזמן ש"חכם", המחקה חנינה ורחמים, הוא מונח מיוחס לצלם אלקים.

30. הרמב"ם משתמש בזה רק כהדגמה להבדל בין חסידות לחכמה. למעשה, החכם צריך להיות עניו מאד, כי גאווה וכעס הן שתי יוצאות מן הכלל של הדרך האמצעית שבביל החכם במוסר של הידמות. ראה למעלה הערה 28.

31. ראה פירוש הרמב"ם למס' אבות ה', ו. יסוד החרות כמכריע באופי האדם מוכח בכל כתבי הרמב"ם על הנושא. לפיכך הוא דורש, כצעד ראשון, להקצות לעצמו את האמצעי המדויק (א.ד.). זה עלול להיראות כקנה-מידה אריתמטי שטחי להתנהגות מוסרית, ואפילו אריסטו היה נוהג להימנע מהקצאת העקרון של הממוצע באופן כה כמותי. אבל לרמב"ם זה מבטיח הפעלת שכל ומעשה מתוך חרות מאשר תוך כורח. אפילו אם תכונות אפיו של אדם הן מטבען נדיבות, הן נוספות רק לעתים רחוקות ממש באמצע של שני הקצוות. ("... יש הרבה דרכים להשתכשך, אבל יש רק דרך אחת שהיא נכונה — כי הרע שייך לבלתי מוחלט, כפי ששיערו תלמידי פיתגורס, אך הטוב שייך למוחלט. זוהי, דרך אגב, גם הסיבה למה האחד קל והשני קשה: קל להחטיא את המטרה, קשה לקלוע אליה. כאן, איפוא, יש הוכחה נוספת כי תוספת וחסרון מאפיינים עוון, בשעה שהאמצעי מאפיין מעלה; כי "לאנשים רעים יש הרבה דרכים, לאנשים טובים רק אחת" — מוסרים של ניקומאך 1106b-25b-35). הדגש החזק על האמצעי המדויק הוא, איפוא, דרך להכשיר את האדם להחליט על אופיו שלו תוך חרות ולא מתוך כפייה ע"י הטבע. אחר כך, אחרי שמילא את הירישה של שלטון מודע על אופיו שלו, יכול אדם לנטות כלפי הקצוות לפי דוגמת החסיד. בדרך כלל, האמצעי מורה על

חרות, הקצוות — על כורח (ר' יעקב משה חרל"ס, "מי מרום" על "שמונה פרקים", פרק ד).

32. השאלה מתעוררת אם הגדרה זו של חסיד וחכם ברמב"ם, המבוססת על מו"ג ועל הלכות דעות, תואמת את הבחנתו בין שני המונחים בהלכות מלכים (ח, יא). נכרי המקבל עליו את שבע מצוות בני נח נחשב כאחד מ"חסידי אומות העולם" — יש לו חלק בעולם הבא. אך הרמב"ם מדגיש, במה דברים אמורים, רק כשהנכרי מקבל עליו את המצוות האלה "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבנו". ברם, אם הנכרי מקיים את המצוות האלה "מפני הכרע הדעת" שלו, ולא מסיבת אמונה והתחייבות דתית, אז הוא איננו חסיד אלא חכם. אינרייהדי. (הגירסא המקובלת בדפוס היא, "ואינו מחסיד אר"ה ולא מחכמיהם", אבל דברינו הנ"ל מיוסדים על הגירסא בכ"ה החימנים — וכן הנוסח בתשובות מהר"ם אלשקר, סי' קיז: "ואינו מחסיד אר"ה אלא מחכמיהם"). וראה גם במאמרי בגלית הראשון של Cardozo Law Review שהופיע לאחרונה.

במובן אחד, זהו עקיב עם ההגדרות שפותחו מקדם. הנכרי החכם הוא מוסרי — אך מוסריותו היא רק פונקציונלית. חכמתו מופנית כלפי הדרישות האוביקטיביות של אופי. הוא מקביל לתאוריה על האופי שהוסברה ב"שמונה פרקים". הנכרי החסיד מונע ע"י מוסר של הידמות: יש איפוא יסוד דתי לאופיו. (וכך הנכרי חסיד תואם טיפוס האופי אשר ב"הלכות דעות", אך לא דוקא טיפוס החסיד הספציפי המתואר שם). אבל זה מעורר בעיה: כנראה, הנכרי החסיד שונה מן הנכרי החכם בזה, שהמוטיבציה שלו היא יותר היענות לצו האלקי מאשר החלטה עצמאית; החסיד אינו צריך להתנסות בהכרעה מתוך-הכרה של החכם. הגדרה זו של חסיד חיראה, לכן, כסותרת את זו הנובעת ממקורות הרמב"ם שצוטטו לעיל. ייתכן, זהו אותו קושי שעורר את הרב א.י. קוק ("אגרות הראי"ה" כרך א, עמ' 99) להציע פירוש חדש אך לא משכנע לפיסקה זו — בחיתו זכות קדימה לנכרי החכם על הנכרי החסיד, ובהחשיבו את השכר של חלק בעולם הבא, שמוכר ע"י הרמב"ם, כסימן של נחיתות מוסרית שאינה דרושה או מובטחת לטיפוס המעולה, החכם! פתרון כזה, בכל אופן, מעלה יותר בעיות מאשר פותר, ונוסף על כך פוגע בפשט של הטקסט. עלינו לשער כי הרמב"ם החשיב את החסיד ככולל את החכם ועולה עליו ביחס לנכרים וליהודים כאחת. קבלת שבע מצוות בני נח על רקע דתי צריכה לנבוע מתוך הכרה ואינה מתנגדת לה בכלל. הוכחה לכך באה תוך קריאת הלכה זו (ח, יא) בקשר להלכה מיד לפני זה (ח, י). שם הרמב"ם כותב כי משה נצטווה "לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח". כך, כהמשך לזה, ב"ח, י, מדובר על קיום מצוות לא מרצון — ע"י כפייה, בלי החלטה אישית חפשית, בה בשעה שפרק ח', הלכה י"א, מדובר על הכרעה חפשית והכרתיית או חכם או חסיד.

33. הלכות דעות, א, ה. ר' צדוק הכהן מלובלין (הוגה דעות חסידי מפורסם) בספרו "צדקת הצדיק" מבחין בין שני הסוגים ביחסו "דין" ל"מצוותו של מקום", ו"לפנים משורת הדין" ל"רצונו של מקום". ה' מצוה את האדם לקיים את המינימום של מוסריות השמורה בחוק, אך רוצה כי האיש יגדיל את המינימום הזה מתוך מוסריות שלפנים משורת הדין. (ע"י כך הוא פותר בעייה מפתיעה בכרכות לה, עמ' ב, שם התלמוד משתמש בפסוק "ואספת דגנך" וכו', דברים יא, יד כלפי אלה "שאינם עושים רצונו

של מקום". אך קשה, הלא פסוק זה הוא השכר המובטח בתורה "והיה אם שמעו תשמעו אל מצוותי!" ר' צדוק הכהן מבחין בין מצווה ורצון, וכך הוא מברר את כל הסוגיא). כך האיש מצווה להשתמש באינטליגנציה שלו ולקבוע את אפיו בעזרת חוקי החכמה; אך ה' רוצה כי האיש יתקדם לאחר מכן מעבר למינימום המחייב עד לידי פיתוח אופי חסידי.

34. ראה לעיל, הערה 31, מ"מוסרים של ניקו' ". אין סיבה להסתפק שהרמב"ם היה מסכים עם אריסטו, אשר אינו משבח ולא מגנה מזגי אופי טבעיים של אדם משום שהם טבעיים. השקפה זו היא למעשה מחאה נגד ההשקפה הסגפנית של מניכין הפוסלת את כל הדחפים הטבעיים, ובדומה לזה גם נגד ההשקפה הטבענית המרוממת אותם מעל לביקורת (ו.ד. רוסס, Aristotle עמ' 191). הנטיות הטבעיות לכשעצמן אינו לא טובות ולא רעות; זה תלוי במה שהאיש מחליט לעשות בהן תוך התבוננות ושיקולים. הכל תלוי באדם באשר הוא אדם, אם נכנע להן ונשתעבד להן, או אם מתוך התבוננות ומתוך שיקולים חפשיים הוא מעלה אותן ומקדש אותן.