

סגולת ישראל ומוסר טבעי בהגותו של רבי אברהם בר־חייא

שאלת היחס בין המוסר לבין ציווי התורה היא אחת השאלות היסודיות של הפילוסופיה היהודית בכל הזמנים.¹ חוקרים רבים אף הציעו פירושים שונים למכלול המחשבה היהודית בנושא זה. המגוון משתרע למן העמדה שהיהדות שוללת לגמרי כל תוקף של חוק טבעי² ועד העמדה שהיהדות מכירה מיסודה בתוקפו של החוק הטבעי ומשתמשת בו רבות,³ כולל כמובן עמדות ביניים הטוענות שקיים מתח פנימי ביהדות בנושא זה.⁴ אחת הבעיות המרכזיות של הדיון המחקרי בנושא חשוב זה היא מיעוט ההוגים שהחוקרים השונים דנים בעמדותיהם.⁵ למעשה, על אף הריבוי היחסי של המחקר בנושא, רובו מתרכז בהוגים אחדים (רס"ג, רבינו בחיי אבן פקודה, רבי יהודה הלוי, הרמב"ם, רבי נסים גירונדי ור' יוסף אלבו). כמו בנושאים אחרים, גם בנושא המוסר הטבעי קיימים

1 על הנושא הזה עיינו במאמרים השונים באסופה של א' שגיא וד' סטטמן, *דת ומוסר*, ירושלים 1993, וברקע הרחב הנמצא שם. על ההגות היהודית עיינו א' שגיא, *יהדות בין דת למוסר*, תל אביב 1998 (להלן שגיא), עמ' 75-86, העוסקים בייחוד בפילוסופים של ימי הביניים; א' מלמד, 'חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית', *דעת*, 17 (תשמ"ו), עמ' 49-66; M. Fox, 'Maimonides and Aquinas on Natural Law', עמ' 49-66; L. E. Newman, *Past Imperatives Studies in Dine Israel*, III (1972), pp. v-xxxvi (להלן פוקס); *the History and Theory of Jewish Ethics*, New York 1998, pp. 117-138 (להלן גוימן); י' פאעוור הלוי, 'מקור חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם', *תרביץ*, 38 (תשכ"ט), עמ' 43-53 (להלן פאעוור); David, 'Maimonides, Nature and Natural Law', *Journal of Law, Philosophy and Culture*, V (2010), pp. 67-82 (להלן דוד); D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 1998; J. Jacobs, *Law, Reason, and Morality in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford, 2010; Y. Schwartz, 'Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic', *Lex und Ius: Beiträge zum Grundlegung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, M. Lutz-Bachmann, A. Fidora & A. Wagner (eds.), Stuttgart 2010, pp. 121-147.

2 למשל פוקס ופאעוור (לעיל הערה 1), הטוענים שעצם הקיום של חוק אלוהי מבטל את ההישענות על המוסר ועל החוק הטבעי.

3 למשל שגיא ונובק (לעיל הערה 1).

4 למשל גוימן (לעיל הערה 1). שגיא (שם) טוען שיש ביהדות המודרנית עמדות מנוגדות, אך גם שהשיליה של החוק הטבעי היא עמדה השונה מרובה המוחלט של המסורת היהודית עד המשברים השונים הקשורים במודרנה.

5 בעיה נוספת, הקשורה לראשונה, היא הרצון של חלק מן החוקרים לטעון שיש ליהדות עמדה ברורה מאוד בשאלה סבוכה זו ולפרש כעמדתם את כלל ההוגים היהודים.

הוגים יהודים לא מעטים בעלי עמדות מעניינות ומקוריות שהיעדר הדיון המחקרי בהם הופך את הדיון על עמדת היהדות בו לשטחי וחסר העמקה מבחינה היסטורית ופילוסופית. מטרת מאמר זה היא לנתח את עמדתו של רבי אברהם בר חייא (ראב"ח, קטלוגיה, נפטר בערך ב-1136) בנושא המוסר הטבעי ולהראות שגישתו שונה בתכלית מן העמדה ה'יהודית' שהציגו חלק מן החוקרים.

ראב"ח⁶ חיבר בעברית שלושה חיבורים העוסקים בהגות⁷ (צריך לציין שהוא ההוגה היהודי הראשון שחיבר ספרים פילוסופיים בעברית): 1. מגלת המגלה⁸ העוסק בביאת הקץ; 2. הגיון הנפש העצובה⁹, ספרו המרכזי העוסק במוסר ובתשתית הפסיכולוגית שלו; 3. ואירת לר' יהודה בן ברזילי¹⁰. בשלושת הספרים האלו מזכיר המחבר, אגב נושאים שונים, את ייחוד עם ישראל כנושא מרכזי.

בתוך המחקר העוסק בראב"ח, שיחסית איננו רב, שאלת המוסר היא אחת השאלות המרכזיות שנידונו.¹¹ מרבית החוקרים¹² הסתפקו בתיאור עמדתו המוסרית של ראב"ח כאשר הוא עוסק במוסר כלל-אנושי. חוקרים אלו מתארים על פי רוב את תפיסתו המוסרית כפי שהיא מובאת בהגיון הנפש העצובה. הם מתארים את החלוקה של הנפש לשלושה כוחות,¹³ את דבריו הארוכים של ראב"ח העוסקים בפרישות מהנאות העולם

- 6 על כלל הגותו של בר חייא עיינו בעיקר: L. D. Stitskin, *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham Bar Hyya*, New York 1960 (להלן סטיצקין); G. Vajda, 'Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hyya,' *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 15 (1946), pp. 191-223 (להלן ויידה); C. Sirat, *Introduction a la philosophie juive au Moyen-âge*, 15 (1946), pp. 191-223 (להלן גוטמן); J. Guttman, 'Die Philosophischen und Ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegion ha-Nefesch,' *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 44 (1900), pp. 193-217 (להלן גוטמן); H. Greive, *Studien zum Jüdischen Neuplatonismus: Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*, Berlin 1973, pp. 217-211 (להלן גרייב); עמ' 12-15; 'צ' בלומברג, 'תורת המוסר במשנתם של אברהם בר חייא, יוסף אבן צדיק ואברהם אבן דאוד', *תרביץ*, מ"ו (תשל"ז), עמ' 231-244 (להלן בלומברג), עמ' 231-236; על פרשנותו לכתובים עיינו ש' קליין-ברסלבי, 'פירושו של אברהם בר חייא לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן-העדן', *ישראל אפרת משורר והוגה*, בעריכת י' אורפז, תל אביב תשמ"א, עמ' 203-229 (להלן קליין-ברסלבי); ג' ויגודר, *הגיון הנפש העצובה*, הקדמה (עמ' 1-32), ירושלים תשל"ב (להלן ויגודר).
- 7 נוסף על כך הוא כתב גם ספרים העוסקים במתמטיקה ואנציקלופדיה כללית של המדעים ששמה יסוד התבונה ומגדל האמונה, ובהם לא נדון.
- 8 נשתמש במהדורה זו של החיבור: רבי אברהם בר חייא, *מגלת המגלה* (מהדיר ז' פאזנאנסקי), ברלין תרפ"ד (להלן *מגלת המגלה*).
- 9 מהדורה זו של החיבור: רבי אברהם בר חייא, *הגיון הנפש העצובה* (מהדיר ג' ויגודר), ירושלים תשל"ב (להלן *הגיון הנפש העצובה*).
- 10 מהדורה זו של האיגרת: רבי אברהם בר חייא, *אגרת שכתב לר' יהודה ב"ר ברזילי* (מהדיר ז' שווארץ), וויען תרע"ז (להלן *אגרת לר' יהודי ברזילי*).
- 11 עיינו בעיקר סטיצקין (לעיל הערה 6), עמ' 169-188 (הוא דן בנושא הפסיכולוגי בעמ' 109-168); גוטמן (לעיל הערה 1); בלומברג (לעיל הערה 6); ויידה (שם), עמ' 202-206; ויגודר (שם).
- 12 בלומברג (לעיל הערה 6), גוטמן (לעיל הערה 1) וסטיצקין (לעיל הערה 6).
- 13 צומחח, בהמית ושכלית.

הזה¹⁴ ואת החלוקה שלו את הצדיקים ואת הרשעים לסוגים שונים.¹⁵ ויידה מדגיש שלצד אמירות כלליות אלו, המדברות לכאורה על טיעונים מוסריים כלל-אנושיים, נמצא גם הרבה מאוד אמירות שלפיהן רק לעם ישראל יש אפשרות לבחור בטוב ולהגיע לעולם הבא ולגאולה בעולם הזה. כאן צריך לציין כי גישתו של ראב"ח לייחוד עם ישראל כמעט לא נחקרה, והדבר בולט במיוחד אם משווים אותה לעמדתו הקרובה של בן זמנו רבי יהודה הלוי. אמירותיו של ראב"ח על 'סגולת ישראל', המייחדות את עשיית הטוב ליהודים בלבד, נמצאות במתח עם אמירותיו המוסריות, שהן לכאורה בעלות תוקף כלל-אנושי. ויידה ראה במתח זה סימן לחוסר עקביות בולט של ראב"ח ולאקלקטיות.¹⁶ לדעתו, שיטתו של ראב"ח בנושא איננה מעניינת כשיטה פילוסופית (מכיוון שהיא בלתי עקבית) אלא בעיקר משום שהיא מראה לנו את האמונות הנפוצות בקרב היהדות הספרדית בזמנו, על סתירותיהן הפנימיות הרבות. בתחילת עיונו נעיין בקצרה¹⁷ בטיעונו הכלליים של ראב"ח בנוגע למוסר. לאחר מכן נראה את דבריו על סגולת עם ישראל,¹⁸ ולבסוף ננסה לראות איך תפיסתו את הבחירה כייחודית לעם ישראל פותרת את המתח בין שני התיאורים האלו והופכת את גישתו לעקבית (אם כי לא לפילוסופית).¹⁹

מוסר כלל-אנושי בכתביו של ראב"ח

בעמוד הראשון²⁰ של הגיון הנפש העצובה מתאר ראב"ח את תפיסתם של 'חכמי המחקר' בנוגע לנפש האדם. הוא פותח את הספר בשאלה מה מייחד את האדם ונותן לו שלטון על החיות. כמובן, תשובתו היא שהחוכמה האנושית היא ההבדל.²¹ לדבריו, חכמי האומות הגיעו לתשובה נכונה בשאלה זו אף שלא הכירו את התורה, כפי שהוא כותב:

- 14 על פרישות בפילוסופיה היהודית בימי הביניים עיינו: ד' שוורץ, 'המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בין דת למוסר, בעריכת ד' סטמטן וא' שגיא, רמת גן 1993, עמ' 185-208.
- 15 בלומברג (לעיל הערה 6) קובע שראב"ח מציין בתחילת הספר (הגיון הנפש העצובה) שאמנם תפיסתו מסכימה עם העמדה של חכמי המחקר בנוגע לחלוקת הנפש ולצורך בהליכה אחר החוכמה ולעשיית מעשים טובים. אך למרות זאת התורה היא מקור כל החוכמה, ולכן לאחר מכן תורת המוסר של ראב"ח בנויה כולה על פרשנותו לתורה ולחז"ל.
- 16 הוא מגדיר את תפיסתו של ראב"ח 'inconistante' ו'conglomérat d'idées hétérogènes'. תיאורים אלו מתייחסים בעיקר לגישתו של ראב"ח לגאולה, לחיים לאחר המוות ולתחיית המתים.
- 17 מכיוון שהדברים כבר נסקרו אצל חוקרים אחרים.
- 18 אין כיום מחקר העוסק בתחום זה בהגותו של ראב"ח. עובדה זו משונה מאוד משום שהוא ההוגה הפילוסופי הראשון (עוד לפני ריה"ל) הבונה שיטה פילוסופית שבמרכזה עומד הרעיון של ייחוד עם ישראל.
- 19 כפי שנראה, אי-אפשר להגדיר את תפיסתו בנוגע לייחוד עם ישראל כפילוסופית, מכיוון שהיא כלל איננה בנויה על ראיות רציונליות (בניגוד לעמדתו של ריה"ל בנושא).
- 20 הגיון הנפש העצובה מחולק לארבעה עמודים המשמשים כפרקים שונים של הספר. העמוד הראשון נמצא בעמ' 37-57 של הספר.
- 21 על הנושא הזה עיינו גם במגלת המגלה, השער השלישי, עמ' 54.

ומצאנו רוב חכמי האומות הקדמונים אשר היה להם חלק בתבונה והכינו ליבם לחקור את דרכי האמונה, ואף-על-פי שלא זיכם המקום למעלת התורה הקדושה והנאמנה, חקרו על העניין הזה כפי חכמתם וכדי השגת ידם, ומצאו הדרך הנכונה ללכת עליה המוציאה אל מעמד העניין...²²

בפסקה זו אנו רואים שלפי ראב"ח, עיוניהם של חכמי האומות נכונים ויכולים לתרום להבנת ייחוד האדם, אף על פי שלא הכירו את התורה. אכן, בכל העמוד הזה ובמרבית העמוד השני מתאר ראב"ח בפרוטרוט גישות ניאוראפלטוניות בנוגע לנפש האדם, לחלקיה, לתפקודה ולייעודה. בכל הנושאים האלו הוא מביא את שיטותיהם של חכמי המחקר ומצטט פסוקים מן התנ"ך (ולעתים גם דברי חז"ל) כדי להראות שדבריהם נכונים ומסכימים עם הכתוב בתורה.²³

תחילה מתאר ראב"ח את החלקים השונים של העולם, במטרה להראות שהאדם הוא היצור העליון ביותר הנמצא בעולם החומרי התת-ירחי.²⁴ לאחר מכן²⁵ הוא מסביר שיש לנפש האדם חולי ובריאות, חיים ומוות. החולי הוא הבורות, והבריאות – החוכמה. המעשים הטובים הם החיים והמעשים הרעים הם המוות. כאן מציג ראב"ח את חלוקתו המפורסמת של גורל הנשמות לאחר המוות לפי בריאותן וחיייהן בעולם הזה.²⁶ לדעתו, כל חכמי האומות הסכימו על כך שתכלית האדם מושגת במעשים טובים ובחוכמה. עם זאת, קצרה ידם מלהשיג את טיב המעשים הטובים ואת טיב החוכמה המדוברת מכיוון שלא הכירו את התורה. בסוף העמוד הראשון הוא גם מסביר שהאדם נפרד מן החיות בזכות שכלו,²⁷ ומיד מוסיף שכפי שהאדם שונה מן החיות, כך בני ישראל שונים משאר בני האדם. זוהי אמירה ראשונה חשובה המצביעה על עמדתו הקיצונית ביחס לסגולת ישראל.²⁸

בעמוד השני עוסק ראב"ח בדרכי התשובה ודן גם בסוגים שונים של צדיקים ושל רשעים.²⁹ לדעתו, האדם נקרע בין משיכתו לשכל ולחוכמה לבין משיכתו לתאוות העולם הזה. הצדיקים מתחלקים בין אלו שיש להם משיכה לעולם הזה ושולטים בה, לבין אלו שאין להם כלל משיכה לתאוות העולם הזה ולכן אינם צריכים להשקיע מאמץ בשליטה בה.³⁰ גם הרשעים מתחלקים – בין אלו שחוטאים מדי פעם ולאחר מכן עושים תשובה,

22 הגיון הנפש העצובה, העמוד הראשון, עמ' 37.

23 ראב"ח אף מציין באמצע תיאורו את התפיסה הניאוראפלטונית, שלפיה 'כל דבריהם המפורשים עד המקום הזה לקוחים מדברי התורה ושואבים ממעייני החכמה' (הגיון הנפש העצובה, העמוד הראשון, עמ' 41).

24 שם, עמ' 37-49.

25 שם, עמ' 49-50.

26 יש כמובן אפשרות של חולי וחיים ושל מוות ובריאות. קרי, אפשרות שהאדם יהיה חכם וחוטא או טיפש וצדיק. אם האדם חכם וצדיק, הוא מגיע לעולם הבא; אם הוא טיפש וחוטא, נפשו נעלמת לאחר מותו; אם הוא צדיק וטיפש, נפשו תחיה חיים נוספים כדי לרכוש מספיק חוכמה כדי להגיע לעולם הבא; אם הוא חכם וחוטא, הוא יישרף באש השמימית הסובבת את העולם השפל.

27 הגיון הנפש העצובה, העמוד הראשון, עמ' 54-57.

28 בכך נעניין בפרק הבא של המאמר.

29 הגיון הנפש העצובה, העמוד השני, עמ' 58-87.

30 שם, עמ' 62-70.

אלו שחוטאים על פי רוב ואלו שחוטאים תמיד.³¹ ראב"ח גם מציין³² שהאל מעניש רק על העוון הנעשה בכוונה תחילה. האל איננו מעניש על החטא הנעשה ללא כוונה או על הערעור שלא בא לידי מעשה.

לקראת סוף העמוד השני³³ עוסק ראב"ח בסגפנות. מחד גיסא הוא תומך עקרונית בסגפנות, שכן הוא דוגל בפרישה מענייני החומר ובעיסוק בנפש השכלית בלבד. אך מאידך גיסא הוא קובע שהמטרה היא פניות הנפש ולא עינוי הגוף. המטרה היא שהאדם יעסוק כמה שפחות בגופו. לפיכך, אם אדם מקבל על עצמו צומות רבים ולמעשה חושב רק על אוכל כל היום, אין כל תועלת בצומותיו ושכרו יצא בהפסדו. למעשה, עינוי הגוף יכול להועיל בעיקר לאנשים לא שלמים, שיש להם נטייה לחטוא ובאמצעות עינוי הגוף מצליחים לשלוט טוב יותר בגופם ובתאוותיהם. צדיקים שגם כך שולטים בגופם, אין להם צורך בתעניות.

אפשר לסכם שבשני העמודים הראשונים של הגיון הנפש העצובה,³⁴ ראב"ח מתאר את יסודות המוסר על פי חכמי המחקר. הוא מציין במפורש שהדברים שהוא מביא בשני העמודים האלו מבוססים ומוסכמים על חכמי הגויים ומוסיף עליהם אסמכתאות מן התנ"ך ומדברי חז"ל. באותם העמודים ובספריו האחרים, ראב"ח מדגיש פעמים מספר שחכמי האומות לא יוכלו להגיע לאמת ושרק היהודים מסוגלים לזכות בחיי נצח. השאלה העולה מן הניגוד הזה היא: איך מודה ראב"ח שחכמי האומות הבינו את יסודות המוסר ואף מסמיך את דבריו על דבריהם, ובאותה נשימה שולל מהם את האפשרות להגיע לחיי נצח ולבצע את הציוויים המוסריים שגילו, בדרך שתועיל להם בעולם הזה ובעולם הבא? כדי לענות על שאלה זו נראה את גישתו של ראב"ח לייחוד עם ישראל ותורת ישראל.

עם ישראל ותורת ישראל בהגותו של ראב"ח

ראב"ח עוסק במקומות רבים בכתביו השונים בייחודם של עם ישראל ושל תורת ישראל. בין השאר הוא קובע כמה פעמים שהעולם נברא בזכות ישראל ובזכות התורה ושאינן לו קיום בלעדיתהם. ברוב המקרים, אמירות אלו על ייחוד התורה ועל ייחוד עם ישראל מובאות ללא הסבר המבהיר במה היהודים שונים מן העמים. אולם במקום אחד, בשער השלישי של מגלת המגלה,³⁵ נדרש ראב"ח לשאלה זו ומסביר במה שונים היהודים מן העמים האחרים:

ואנו שבים עוד לתחלת דברינו ואומרים שהקב"ה נפח נשמת חיים טהורה באדם

- 31 שם, עמ' 66-67.
- 32 שם, עמ' 72. בין הקטעים האלו ציין ראב"ח שיש חובת תוכחה רק לאיש 'שיש בו רוח תורה ויראה ושהוא ראוי להיות חלק מעם ה'.
- 33 שם, עמ' 76-80. הוא דן בפרישות מן העולם הזה עוד במקומות רבים, כגון שם, עמ' 82-87; שם, העמוד הרביעי, עמ' 150-151.
- 34 שני העמודים האחרים עוסקים בתשובה ובקץ (ימות המשיח והחיים לאחר המוות). בשתי סוגיות אלו הוא דן פחות בנושאים מוסריים במובן הרגיל של המילה.
- 35 ההקשר של הדברים הוא פירושו של ראב"ח לפרקים הראשונים של בראשית.

הראשון ובנשמה ההיא היה דומה למלאכים ככתוב בדמות אלהים עשה אותו.³⁶ והנשמה הטהורה החיה הזאת נתגלגלה מאדם הראשון אל שת ככתוב ויולד בדמותו כצלמו.³⁷ בדמותו בנשמה אשר הוא דומה בה ליצורי העולם העליון בה בעצמה. כצלמו ולא בצלמו ממש. ועל הענין הזה נתגלגלה הנשמה הטהורה משת לאנוש ומאנוש לקינן ומקינן למהללאל וממהללאל לירד וכן עד נוח ולא הייתה הנשמה הטהורה חלה אלא בגוף אחד בלבד... ולא הייתה נשמה טהורה נמצאת בכל דור ודור כי אם בגוף אחד טהור מפני שהנשמה הטהורה הנפוחה באדם הראשון היתה טבועה בתוך שתי הנפשות האחרות שהן הנפש הבהמית והנפש המתאוה ולא היתה יכולה להפרד מהן ולא לצאת ממצולות טבען מפני עון התאוה הגורמת לאכול מפרי העץ. עד אשר כפר הקב"ה על הארץ בימי המבול וניצלה הנשמה מתוך טבע הנפש המתאוה ונשארה עוד טבועה במצולות הנפש הבהמית. עד שנתן לה הקב"ה כח כדי להנצל ממנה בסוף דורות היום השלישי...³⁸ עד שבא יעקב אבינו והיה ראש לדורות היום הרביעי והיתה הנשמה פורה בו ומתיילדת בגופו והיו כל בניו טהורים וצדיקים ונשמת כל אחד מהם נשמת חיים בעלת חכמה ויראה וצדק. ועל הענין הזה היו בניהם ראויים לחיות וכן בני בניהם עד סוף כל הדורות ומשם זכו לקבל את התורה הטהורה ולהקרא בנים למקום ככתוב בנים אתם לי"י אלהיכם.³⁹

בקטע החשוב הזה מסביר ראב"ח את ייחודם של היהודים לעומת עמים אחרים. לדעתו, האל ברא באדם הראשון נשמה טהורה (שאנחנו רואים בהמשך הפסקה שהיא נפשו החכמה של האדם). נשמה טהורה זו הייתה קיימת רק באדם עצמו וממנו עברה רק לצאצא אחד שלו, שת. משם ועד יעקב הייתה הנשמה הטהורה רק בגוף אחד בכל דור. רק בזמנו של יעקב אבינו⁴⁰ התחילה הנשמה הטהורה להתפשט לעבר יותר מאדם אחד בכל דור. כל אחד מבניו של יעקב וכל אחד מצאצאיהם קיבל נשמה טהורה משל עצמו, וזו הסיבה לכך שבני יעקב קיבלו את התורה ונקראו 'בנים לאל'. כאן אנו רואים שייחודם של בני ישראל הוא ייחוד מולד. רק לבני ישראל יש נשמה טהורה שאין כלל לגויים, ולכן רק הם מסוגלים לקבל את התורה ואת ציווייה. עמדה זו דומה במקצת לעמדת בן זמנו של ראב"ח, רבי יהודה הלוי.⁴¹

- 36 בראשית ה: 1.
 37 בראשית ה: 3.
 38 כאן מדגיש ראב"ח שוב שמן המבול ועד יעקב אבינו הייתה הנשמה הטהורה קיימת רק בגוף אדם אחד בכל פעם.
 39 **מגלת המגלה**, השער השלישי, עמ' 72-73.
 40 המקביל לתחילת היום הרביעי. זאת על פי גישתו הפרשנית של ראב"ח, שלפיה כל מאורות העולם כבר חקוקים בימי הבריאה.
 41 על ייחוד עם ישראל אצל ריה"ל ישנם מחקרים רבים מאוד. עיינו למשל: D. Lasker, 'Proselyte, Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi', *Jewish Quarterly Review*, 81(1990), pp. 75-91; E. Krinis, *God's Chosen People – Judah Halevi's 'Kuzari' and the Shī'ī Imām Doctrine*, Turnhout 2011. נראה בהמשך שגישתו של ריה"ל פילוסופית הרבה יותר מגישתו של ראב"ח, זאת מכיון שריה"ל מביא טיעונים אמפיריים שאמורים לשכנע אובייקטיבית את הקורא בייחודו של עם ישראל, לעומת ראב"ח המביא רק ביסוס הבא מן הכתוב, ללא טיעונים כלל.

לדידו של ראב"ח, יש שלוש נשמות באדם, במבנה הדומה מאוד לעמדותיהם של אפלטון ושל פלוטינוס:⁴² הנפש המתאווה, הנפש הבהמית והנפש החכמה. אדם הראשון נברא עם שלוש הנפשות, אך בעקבות החטא⁴³ טבעה נפשו החכמה בתוך הנפש המתאווה. בשל כך, נפשו של אדם הראשון לא הייתה יכולה להעביר את הנשמה הטהורה אלא לאחד מצאצאיו בכל דור. שיפור מסוים חל לאחר המבול, כאשר רוב בני האדם החוטאים הושמדו ונשארו רק נח וצאצאיו.⁴⁴ בזמן הזה השתחררה נפשו של אדם מן הנפש המתאווה, אך הייתה עדיין טבועה בתוך הנפש הבהמית ולכן יכולתה להביא לידי ביטוי את הנפש החכמה לא הייתה מלאה. בזמנו של יעקב עברה האנושות עוד שיפור בשחרורה מן ההשפעות השליליות של החטא הקדמון, כאשר כל בני יעקב הצליחו להשתחרר מרוב ההשפעות השליליות של החטא ולשחרר את נפשם ההוגה מן הטביעה גם בנפש הבהמית.⁴⁵

אפשר ללמוד מדבריו של ראב"ח שלגויים יש נפש חכמה, וזו הסיבה לכך שהם מצליחים להגיע לתובנות נכונות בנוגע למוסר ולמהות האדם – תובנות שראב"ח מצטט בשמם של חכמי המחקר. אך מנגד, נפשם החכמה טבועה בתוך הנפש הבהמית והמתאווה ואיננה מצליחה להביא את עצמה לידי ביטוי באופן שלם. בניגוד לכך, נפשם של היהודים השתחררה (לכל הפחות חלקית) מן השעבוד הזה ויכולה להביא את חוכמתה לידי ביטוי. אין ליהודים נפש שונה מן הגויים (או חיבור לעניין האלוהי, שנעדר מנפש הגויים, כמו אצל ריה"ל), אך הם היחידים שיכולים להשתמש בצורה נכונה בנפש שיש לכל בני האדם.

הגויים יכולים להשתמש בחוכמתם כדי לנתח את מצב האדם ואת טבעו. אך מכיוון שנפשם החכמה טבועה עמוק בתוך נפשם הבהמית והמתאווה, הם אינם מסוגלים להגיע למסקנות הנכונות בשני תחומים חשובים: לאמת שהיא זהה עם זו של התורה, ולמעשה הנכון שיש לעשות.⁴⁶ כפי שקובע ראב"ח:

42 לא נרחיב על הנושא הזה מפני שכבר חקרו אותו חוקרים רבים. הספר תיאולוגיה לאריסטו, שהוא למעשה פרפראזה של חלק מן האנאדות לפלוטינוס, שימש ככל הנראה מקור חשוב לראב"ח. על המקור הזה עיינו במהדורה של הספר: Leipzig 1882 (יצא גם תרגום לגרמנית של אותו ספר באותו מקום מאת אותו מהדיר בשנת 1883). על ספר זה, הבנוי על פי חלקים IV, V ו-VI מן האנאדות של פלוטינוס, עיינו בין השאר: P. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London 2002. החלוקה המשולשת של הכוחות ועל כך שהתאוות קשורות בצומח עיינו שם, עמ' 27-28 (גם בתרגום לגרמנית, עמ' 27-28). על החלוקה הזו של הנפש עיינו במגלת המגלה, שער שלישי, עמ' 58, 73.

43 על פרשנותו של ראב"ח לסיפור בריאת האדם וחטאו עיינו קליין-ברסלבי (לעיל הערה 6).

44 על השיפור של העולם בעקבות המבול עיין גם מגלת המגלה, השער השני, עמ' 24.

45 השיפור הסופי יהיה בזמן המשיח, כאשר יהיו רק יהודים מכיוון ששאר העמים יושמדו (מגלת המגלה, שער רביעי עמ' 110). נוסף על כך, היהודים יהיו במצב שבו אינם יכולים עוד לחטוא, מכיוון שיהיה להם רק יצר טוב (הגיון הנפש העצובה, העמוד הרביעי, עמ' 148-150).

46 זו גם הסיבה לכך שקיים המצוות בנוי, לדעתו של ראב"ח, על משמעת ולא על ידיעת טעמי המצוות. לדבריו, אסור לערער על טעמן של המצוות מכיוון שאין לאדם בהגדרה אפשרות להבינן. על כך עיינו: מגלת המגלה, הקדמה, עמ' 1-2. על כך שאי אפשר להגיע לאמת ללא התורה, עיינו גם שם, העמוד הרביעי, עמ' 106.

והאנשים האלו לא הגיעו חכמתם ובינתם להיות מודיעים לנו, איזה חכמה היא החכמה הזאת, ולא לתקן לנו סדרי המעשים הטובים אשר אנו ניצולים בהן. כי לא זיכם המקום לקבל התורה הקדושה אשר היא מקור כל החכמה ומקום היושר והתושיה.⁴⁷

חוכמתם של הגויים נשאת אפוא תיאורית בלבד, ללא אפשרות להשתחרר מכבלי הגוף ומתאוותיו. לפיכך נפשם החכמה נמצאת במצב של חוסר מיצוי מתמיד, שאין ביכולתו של הגוי להשתחרר ממנו. הסיבה לכך, כפי שקובע ראב"ח בקטע האחרון, היא שהגויים לא קיבלו את התורה. אולם בקטע הקודם שראינו, הסיבה לכך שלא קיבלו את התורה היא מכיוון שנמצאו במצב נחות שבו נפשם החכמה הייתה טבועה בנפש הבהמית ובנפש המתאוה, ולכן לא היו מסוגלים לקבל את התורה. בניגוד לכך היהודים, שכבר בזמנו של יעקב אבינו היו כולם במצב של שחרור משעבוד לשתי נפשות אלו, היו יכולים לקבל את התורה.

לפיכך, אפשר להצביע על כך שלדעתו של ראב"ח ישנה תלות בין היותם של היהודים משוחררים מן השעבוד לכך שזכו לקבל את התורה – ורק לאחר שקיבלו את התורה הם יכולים לדעת מה הוא המעשה הטוב (והחכמה האמיתית). הגויים יכולים אפוא להגיע למסקנה שיש מעשה טוב, אך אינם מסוגלים לגלות מה טבעו.

ביטוי נוסף להבדל הנפשי בין יהודים לגויים, לשיטתו של ראב"ח, הוא עמדתו כי רק ליהודים יש חופש בחירה, בניגוד למצב הדטרמיניסטי שבו נמצאים הגויים.⁴⁸ כך הוא קובע בצורה חד-משמעית ב'איגרת לר' יהודה בן ברזילי' העוסקת באסטרולוגיה. מטרת האיגרת הייתה להוכיח שאפשר להשתמש בתצפיות אסטרולוגיות על פי דת ישראל. אחת הטענות העיקריות של ר' יהודה ברזילי הייתה כנראה, שעל פי התורה אסור להשתמש באסטרולוגיה משום שאין שליטה של המזלות על ישראל. בתשובתו, ראב"ח מסכים עם ר' יהודה ברזילי על כך שאין שליטה של הכוכבים על הצדיקים שבישראל ומסביר:

יכול אותה לקרות עוד דבר שלישי⁴⁹ והוא מזל שאין מזל לישראל, והוא שהצדיקים מישראל יכולין לבטל מעליהם גזרות מהלכות הכוכבים בצדקתם ובתפלתם מה שאין כן בשאר אומות העולם...⁵⁰ ואמרו שאין מזל לישראל מפני שכל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל שאלמלא לא היו ישראל מקבלין התורה היה כל העולם שהוא שמים (וכוכבים ומזלות) חוזר לתהו ובהו ואם שמים וכוכבים ומזלות בשביל ישראל איך יהיה להם ממלה עליהם, אבל כח לישראל וזכותם המעמידה את העולם גדול מכח הכוכבים ומשם אמרו אין

47 על כך עיינו: הגיון הנפש העצובה, העמוד הראשון, עמ' 50-51.

48 על שאלת הבחירה בכתביו של ראב"ח, עיינו ש' צדיק, מהות הבחירה החופשית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז (להלן צדיק), עמ' 146-158.

49 כוונתו לאסטרולוגיה, שיש לה עוד שני שמות (מלאכת הכוכבים ואצטגנינות).

50 כאן, וכן בהמשך הקטע, ראב"ח מפרש מימרות של חז"ל הקובעות שאין מזל לישראל כמוורות שעשיית מצוות ופעולות של צדיקים מישראל יכולות לבטל את גזירות הכוכבים האמורות להשפיע עליהם.

מזל לישראל שאין כח במזל לקיים אותותיו ועדותיו על ישראל אבל צדיקים שבישראל יכולים בכח זכותם לבטל מעליהם כח המזלות.⁵¹

כאן אנו רואים שלדעתו של ראב"ח, כוחות הכוכבים והמזלות אינם משפיעים בצורה דטרמיניסטית על ישראל.⁵² בשאר המכתב הוא קובע שיש לכוכבים האלו השפעה כלשהי על ישראל, מכיוון שלא כל היהודים הם צדיקים כפי שהיו צריכים להיות, ולכן הכוכבים משפיעים עליהם על פי מידת צדקותם. היהודים הצדיקים לגמרי אינם מושפעים כלל מן הכוכבים, בעוד היהודים החוטאים נעזבים תחת שליטת המזלות על פי מידת צדקותם או חטאיהם.

דברים אלו מתחברים לשאר הנקודות שראינו לעיל: לדעתו של ראב"ח, נפשם החכמה של הגויים טבועה בתוך נפשם הבהמית והמתאוה ולכן הם אינם מסוגלים לבחור בצורה חופשית בין טוב לרע. מעשיהם קבועים מראש מכוח המערכת של הכוכבים. כתוצאה מן המצב הזה אין כל טעם להביא את התורה לגויים, שכן מעשיהם (כולל אמונותיהם) אינם בידיהם, ולכן לא יוכלו לעשות את המעשה הטוב גם אם יגלו מה הוא. היעדר בחירתם החופשית של הגויים מעקר כל אפשרות לשחרורם בכוחותיהם בלבד ממצבם העגום.

השאלה שעולה מן הניתוח הזה היא: מה הסיבה שבגינה בחר האל בישראל ושחרר אותם מן השעבוד הכלל-אנושי של הנפש החכמה לנפש הבהמית והמתאוה? בקטע זה מביא ראב"ח את הסברו לנקודה זו. כל העולם נברא בשביל ישראל ובשביל התורה שניתנה לישראל.⁵³ אם ישראל היו בעצמם תחת השפעת הכוכבים – לא היה כל טעם בנתינת התורה להם, ולכן היה העולם חוזר לתוהו.

באמירה זו ראב"ח כמוכן איננו מביא הסבר מדעי או הוכחה כלשהי לעלינותם של היהודים על הגויים. הוא רק מציין את הקביעה (הנשענת על פירושו לתורה האלוהית – שרק היא יכולה להביא את האמת לדעתו) כי תוכניתו של האל כללה את שחרורם של היהודים מגזירת הכוכבים. קרי, לדעתו של ראב"ח היו לאל תוכנית ויעד בבראו את העולם. תוכנית זו כללה את העמדתם של היהודים⁵⁴ במצב של בחירה בין טוב לרע כדי שיוכלו לבחור בטוב. רק בהקשר של הבחירה החופשית שיש ליהודים אפשר להבין את נתינת התורה וציווייה. לכן לדעתו העולם כולו הוא מעין תפאורה, רקע קבוע מראש, לדרמה האמיתית: מאבקו של היצר הטוב (החוכמה) ביצר הרע (הנפש המתאוה ובמידה מסוימת גם הנפש הבהמית) בנפשו של היהודי. מכיוון שדרמה זו הייתה המטרה של בריאת העולם, ברור שהאל הוציא בשלב מסוים של ההיסטוריה⁵⁵ את היהודים משעבודם לנפש הבהמית והמתאוה.

51 'איגרת רבי אברהם בר חייא הנשיא', עמ' 5.

52 על כך שאין מזל לישראל עיינו גם מגלת המגלה, השער החמישי, עמ' 115.

53 הוא חוזר על הנקודה הזו כמה פעמים בספריו. לדוגמה, מגלת המגלה, הקדמה, עמ' 3; שם, השער השלישי, עמ' 75-77.

54 ולפניהם של יחידי הסגולה בכל דור ודור, שגם להם הייתה נפש טהורה, מאדם הראשון שחטא ועד ימות המשיח.

55 במגלת המגלה מסביר ראב"ח את ההיסטוריה האנושית כולה כאשר במוקד שלה נמצאים היהודים (ולפניהם אותם יחידי סגולה בעלי הנפש הטהורה).

צריך לציין שלשיטתו של ראב"ח, סופה של הדרמה הוא טוב: לדעתו העולם עובר שורה של שיפורים מאז חטאו של אדם הראשון. תחילת השיפורים הייתה במבול, שבו הומתו כל האנשים שנפשם המתאוה שלטה בהם. לאחר המבול, הבעיה של הגויים נשארה השליטה של נפשם הבהמית בנפשם החכמה. השיפור הבא חל כאשר הנפש הטהורה התפשטה לכלל צאצאיו של יעקב, מה שאפשר את נתינת התורה על ידי משה לעם ישראל.⁵⁶ שיפורו הסופי של העולם יבוא בקץ הימים, כאשר הגויים הרשעים שלא חזרו בתשובה, שנפשם החכמה עדיין תהיה משועבדת לנפשם הבהמית, ייעלמו.⁵⁷ באתו זמן יעברו גם היהודים שיפור נוסף ואחרון ויכלו לעשות רק את הטוב.⁵⁸

אפשר לסכם ולקבוע: לדעתו של ראב"ח, ההבדל בין יהודים לגויים הוא חלק אינטגרלי מן הרצון האלוהי בבריאת העולם. כפי שהאל קבע שתהיה לבני האדם עליונות על החיות ונתן להם את השכל, כך הוא קבע שתהיה ליהודים עליונות על הגויים.⁵⁹ ושחרר אותם מן השעבוד של נפשם החכמה לנפשם הבהמית ולנפשם המתאוה. למרות זאת, חשוב מאוד לזכור שההבדל בין היהודים לגויים איננו (כמו אצל ריה"ל) קשוח לגמרי ומולד לחלוטין. היהודים הם העם שבו הפוטנציאל האנושי הכללי מתגשם. הם אינם בעלי טבע אחר שאין לגויים. לכן ראב"ח בהחלט מצהיר שיש גויים שיכולים לחזור בתשובה ולהצטרף לעם ישראל.⁶⁰ כמוכן חזרה בתשובה זו, כמו עצם בחירתו של ישראל, נובעת מרצונו של האל. הגויים שמתגיירים, בטרם התגיירותם, אינם בעלי בחירה חופשית, ולכן מה שקבע כי יתגיירו הוא גזירת הכוכבים המשפיעה באופן דטרמיניסטי על רצונם.

סיכום

אפשר לסכם את הדברים שראינו עד כה בנוגע לשאלה של המוסר הטבעי בשיטתו של ראב"ח. לדעתו, המוסר איננו טבעי כלל. חכמי האומות יכולים להגיע למסקנה

- 56 על כך שהתורה מתקנת את החטא הקדמון עיינו מגלת המגלה, השער השלישי, עמ' 68.
- 57 הגיון הנפש העצובה, העמוד הרביעי, עמ' 128-129; מגלת המגלה, השער הרביעי, עמ' 84. שם ראב"ח קובע שהפרעות בעמים הן מסימני הגאולה. נוסף על כך, לדעתו בימות המשיח יקומו רק היהודים לתחייה. בניגוד לכך, ביום הדין יקומו גם הגויים הרעים כדי לקבל את עונשם (מגלת המגלה, השער השלישי, עמ' 49). על סופן המר של האומות הרשעות, שחלק מאנשיהן ימותו כבהמות והשאר יקבלו עונש נצחי בעולם הבא, עיינו גם שם, השער החמישי, עמ' 109. צריך לציין שיחסו של ראב"ח לנצרות ולאסלאם רע במיוחד. הוא איננו רואה את הדתות האלה כמקרבות את הגויים לאמת, אלא להפך – כחוקים גרועים במיוחד. כפי שהוא קובע בסוף מגלת המגלה: '...שכל הנמוסים המתחדשים בעולם אחר שנתנה תורה לישראל היו דתי רשע ונמוסי חמס ונבואת שוא וחזיון שקר ... (שם, השער החמישי, עמ' 145). על יחסו השלילי של ראב"ח לנוצרים ולמוסלמים עיינו גם שם, השער הרביעי, עמ' 95-100.
- 58 הגיון הנפש העצובה, העמוד הרביעי, עמ' 148-150.
- 59 ראב"ח למעשה רואה את עליונות היהודים על הגויים כעובדה שנובעת מרצונו של האל. כפי שהוא קובע בהגיון הנפש העצובה, העמוד הראשון, עמ' 55: 'כאשר הפריש הקב"ה את האדם מכל בעלי-חיים ונתן לו מעלה גדולה עליהם, כן הפריש אומה אחת מבני אדם, אומה שתהיה מקודשת לכבודו מכל בני אדם'.
- 60 על כך עיינו שם, עמ' 57. חלק ניכר מן העמוד השני (עמ' 93-108) עוסק בפירושו לספר יונה. שם הוא מסביר את תשובתם של מלחי האונייה שבה הפליג יונה לתרשיש ושל אנשי נינוה.

שיש מעשים טובים ויש מעשים רעים. הם אף יכולים להגיע למסקנות כלליות נכונות בנוגע לטבעם של המעשים המוסריים והפסולים (כמו למשל התנגדות לתאוות), אך אינם יכולים להבין בכוחות עצמם מה המעשים הנכונים שיש לעשות. המצב דומה בתחום של ידיעת האמת. חכמי האומות יכולים להבין שיש אמת פילוסופית, אך אינם מסוגלים להבינה בכוחות עצמם. לכן, לשיטתו של ראב"ח, השאיפה למוסר היא טבעית, אך התוכן של המוסר מוגדר מכוח ההתגלות האלוהית בלבד ואין יכולת לאדם להבין את תוכנו של המוסר ללא התגלות זו.

לדעתו, הגויים אינם מסוגלים להגיע לאמת ולמוסר מפני שנפשם החכמה לא השתחררה משעבוד לנפשם הבהמית. לפיכך אין ביכולתם להשתמש בשכלם באופן הטוב ביותר ולגלות את האמת. רק גזירה או חסד של האל יכולים, באופן דטרמיניסטי, לשחררם משעבוד זה. המסקנה של אותו שחרור תהיה התגירותו של הגוי, שביין מיד שתורת ישראל היא המוסר והאמת.⁶¹

ראב"ח איננו שונה בנקודה זו מבין זמנו, רבי יהודה הלוי. גם ריה"ל חשב שרק תורת ישראל מאפשרת את החיבור עם העניין האלוהי ושאיין דרך להגיע אל האמת ואל הטוב ללא התגלות.⁶² אך שיטותיהם שונות בכל זאת בשתי נקודות חשובות ביותר, שהבנתן קריטית להפנמתה של גישת ראב"ח. ראשית, לדעתו של ריה"ל הגוי יכול להגיע למסקנה שעליו להתגייר ללא התגלות וגזירה של האל. הגוי הוא אדם חופשי בדיוק באותה מידה כמו היהודי.⁶³ טיעוניו של ריה"ל פונים אל הגוי (ודרכו גם אל היהודי) בנימוקים פילוסופיים שמטרתם להוכיח רציונלית (בעיקר מכוח קיומם האמפירי של הנסים)⁶⁴ שהדת היהודית נכונה, בתקווה שישתמש טוב בשכלו וברצונו ויבחר להתגייר. שנית,

61 ישנו דווקא דמיון בין גישתו של ראב"ח לבין הסברים נוצריים על מהות החטא הקדמון (אך איני מכיר זהות עם הסבר נוצרי). על החטא הקדמון בנצרות עיינו בין השאר: J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas: Von der Bibel bis Augustinus*, München 1960; J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12-15 Jahrhundert)*, München 1971; H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967. אצל ראב"ח, כמו ברוב העמדות הנוצריות (לאחר הוויכוח בין הפלגים לאוגוסטינוס בסוף המאה הרביעית ובתחילת המאה החמישית לספירה), לאחר החטא אין כלל אפשרות לאדם לעשות את הטוב ללא חמלתו של האל. כדי לשחזר את האפשרות לעשות טוב, בני האדם זקוקים להתערבות אלוהית ייחודית הגואלת אותם מן המצב הזה ומאפשרת להם שוב בחירה בין טוב לרע. למרות הדמיון הזה, ישנם הבדלים גדולים בין גישתו של ראב"ח למרבית העמדות הנוצריות הקתוליות. למשל, לדעתו של ראב"ח אין בחירה חופשית כלל לעמים אלא רק ליהודים. לדעתו של אוגוסטינוס, אין אפשרות לאדם לבחור אם יהיה בין אלו שהאל יגאל, אך הוא יכול לבחור בין אפשרויות בחירה שונות חוץ מן הנקודה הזו. האדם יכול לחטוא גם אם הוא בין הגואלים (גם לדעתו של ראב"ח), ואם הוא בין אלו שילכו לגיהנום, גם כאן יש מדרגות שונות ומשונות הנקבעות לפי מעשיו של האדם.

62 על יחסו של ריה"ל למוסר קיים מחקר רב. עיינו בין השאר: L. Strauss, 'The Law of Reason in the Law of Moses', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13 (1943), pp. 47-96; Kuzari', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13 (1943), pp. 47-96; ח' קרייסל, 'דבי יהודה הלוי והבעיה של מוסר פילוסופי', בין דת למוסר, בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא, רמת גן תשנ"ד, עמ' 171-183. על הנושא הזה בכוזרי עיינו בין השאר כוזרי, מאמר ב, סעיף מח, מאמר ד, סעיף יט.

63 על החופש אצל ריה"ל עיינו צדיק (לעיל הערה 48), עמ' 83-97.

64 בצירוף עם העמדה שהיהדות הגיונית יותר מאשר הדתות האחרות, בעיקר הנצרות. על כך עיינו כוזרי, מאמר א, ה.

לדעתו של ריה"ל קיים אצל היהודים מה שאין ולא יהיה לעולם אצל הגויים – העניין האלוהי.⁶⁵ לעומת זאת, לדעתו של ראב"ח ייחודם של היהודים לא נמצא בכך שיש להם דבר נוסף שאין לשאר בני האדם, אלא בכך שהם היחידים שבהם הפוטנציאל האנושי הטמון בכל אדם יצא מן הכוח אל הפועל. נפשם החכמה של הגויים עדיין טבועה בנפשם הבהמית, אך לא כך אצל היהודים. לכן, לדעתו של ראב"ח, אם גוי יתגייר (בעקבות גזירה של האל המכריחה את שחרור נפשו החכמה מנפשו הבהמית), הוא יהפוך להיות יהודי לכל דבר ולא יהיה כל הבדל בינו לבין היהודי.

שיטתו של ראב"ח מחד גיסא שוויונית יותר כלפי הגויים מגישתו של ריה"ל, שכן הוא חושב שיש בכוחו של הגוי להפוך ליהודי לכל דבר. אך מאידך גיסא היא גם מגדילה את הפער בין יהודים לנוכרים, שכן לפיה, רק ליהודים יש בחירה חופשית והגויים צריכים שגזירה מיוחדת משמים תשחררם מנפשם הבהמית ותאפשר להם להסיק את המסקנות הנכונות של נפשם החכמה. זו הסיבה לכך שאין אצל ראב"ח נימוקים רציונליים שאמורים לשכנע את הגוי בצדקת דרכה של תורת ישראל. לדעתו, אין כלל אפשרות לשכנע אותו ללא גזירה מיוחדת מן האל. זו גם הסיבה לכך שנימוקיו לקיום המצוות אינם בנויים כלל על טעמי מצוות אלא על משמעת בלבד.⁶⁶

לפיכך, לדעתו של ראב"ח המוסר האמיתי הוא התורה בלבד. התורה נמצאת מעל השגתו של השכל האנושי ולא תיתכן שום השגה טבעית של המוסר. יתרה מזאת, גם לאחר ההתגלות, רק יהודים או גויים שהאל גזר שיתגיירו יכולים להיות אנשים מוסריים באמת.

ניתוח זה מסביר לדעתי באופן אחדותי את תפיסתו של ראב"ח:⁶⁷ דבריהם של חכמי הגויים על המוסר מובאים רק כדי להראות את הכללים העקרוניים של המוסר, שיש בכוחם של הגויים לגלות על פי נפשם החכמה. למרות זאת, אין בכוחם של אותם גויים להגיע למסקנות הנכונות הנובעות מן הכללים האלו, זאת משום שנפשם החכמה עדיין לא השתחררה מנפשם הבהמית. זו הסיבה לכך שראב"ח מביא בצוואת (בעיקר בהגיון הנפש העצובה) ציטוטים מחכמי האומות וקביעות שאין הם מסוגלים לגלות את המוסרי ואת האמת.

בנוגע לשאלת המוסר הטבעי, אפשר לסכם שראב"ח דוגל בעמדה קיצונית במיוחד. חלק מן ההוגים היהודים (כולל ריה"ל)⁶⁸ חשבו שהגויים יכולים להתנהג באופן מוסרי מטבע לידתם⁶⁹ או בעקבות הסכמה חברתית.⁷⁰ הוגים אחרים, בהם רס"ג,⁷¹ דגלו בכך

65 כוזרי, מאמר א, סעיף כו.

66 על כך עיינו הערה 46.

67 שאותה ראה וידה (לעיל הערה 6) כאקלקטית.

68 על עמדתו של ריה"ל בנוגע למוסר יש מחקר רב. אני מקדיש מאמר נפרד לניתוח של דבריו ולדין בעמדותיהם השונות של החוקרים בנדון. על כך עיינו: S. Sadik, 'Loi rationnelle – loi naturelle et loi de la thora dans le Kuzari', שעידין עתיד להתפרסם.

69 על בסיס משל מלך הודו הראשון (כוזרי, מאמר א, יט-כ).

70 על כך עיינו בדבריו של ריה"ל, כי קבוצת שוודים חיה אף היא בצורה מוסרית ביחסיהם איש לרעהו השווד (כוזרי, מאמר ב, מזח). לדעתו של ריה"ל, יתרון התורה נמצא לא בפן המוסרי שלה אלא בחיבורה אל העל-טבעי.

71 על כך עיינו בין השאר אמונות ודעות, מאמר שלישי ומאמר עשירי. גם על עמדתו של רס"ג יש מחקר

שלמוסר הטבעי האנושי יש מגבלות ולכן רק ההתגלות מאפשרת להגיע למוסר אמיתי. בניגוד לעמדות אלו, ראב"ח קובע שאין לגויים כלל מוסר, מכיוון שלדעתו הם נטולי בחירה, ושאינן ביכולת נפשם החכמה להגיע בכל דרך לשחרורה מכבלי החומר הדטרמיניסטי (פרט לעזרה מן האל שתביא לגיורם). לדעתו, רק קיום התורה זהה עם המוסר ואין דרך למי שאינו יהודי להתקדם בדרך כלשהי לעבר יעד זה. חשוב לציין שדבריו של ראב"ח בנוגע למוסר מחוברים היטב לשאר עמדותיו הפילוסופיות (לדוגמה שלילת הבחירה מן הגויים ויחסו לדטרמיניזם האסטרלי). הם גם אינם באים בהקשר פולמוסי כלשהו ולכן אינם בעלי גוון אפולוגטי (הבא לענות, למשל, על טענות נוצריות לביטולה של תורת משה), אלא מביעים את עמדתו ההגותית.

כמובן, גישה זו סותרת לגמרי את שיטותיהם של החוקרים⁷² הדוגלים בכך שהמוסר הטבעי הוא חלק מכל שיטה יהודית. גם אינני טוען את ההפך. אין ספק שישנן שיטות פילוסופיות יהודיות רבות התומכות במוסר טבעי.⁷³ אך כמו בכל נושא פילוסופי,⁷⁴ יש ביהדות עמדות שונות ומשונות, ועמדתו של ראב"ח⁷⁵ היא עמדה יהודית השוללת לגמרי את קיומו של המוסר הטבעי. אף אם היא במקרה עמדת מיעוט,⁷⁶ עובדה זו אינה הופכת אותה ליהודית פחות מעמדות אחרות.

רחב ביותר. עיינו למשל: M. Kellner, 'The Place of Ethics in Medieval Jewish Philosophy – the case of Saadia Gaon', *Shofar*, 9(1) (1990), pp. 32-47. זו גם עמדתו של רבי יוסף אלבו, לאחר

תקופתו של ראב"ח. על כך עיינו: S. Sadik, 'Les fondements naturels de la loi divine dans l'œuvre de Rabbi Josef Albo', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 25 (2017), pp. 196-208.

72 כמו שגיא ונובק (לעיל הערה 1).

73 שצריך להגדיר בכל אחת מהן מהו מהותו של אותו מוסר טבעי.

74 לדוגמה בשאלת הבחירה החופשית. עיינו צדיק (לעיל הערה 48).

75 שלא הובאה בחשבון אצל החוקרים המתמיימים להציג את עמדת היהדות בנושא.

76 ואת זה רק מחקר מקיף יוכל לקבוע באופן מבוסס.

