

חוקי התורה ושאלת המוסר הטבעי בהגותו של רבי לוי בן גרשום

שלום צדיק

תקציר

מטרת מאמר זה היא לנתח בפעם הראשונה את עמדתו של רבי לוי בן גרשום (רלב"ג) על המוסר הטבעי. במאמר נראה שמחד לדידו של רלב"ג יש למצוות טעם שכלי, אך מאידך הוא מציין שאי אפשר להבין את טעמן של חלק מן המצוות. לדעתי הסיבה לכך היא, שלדעת רלב"ג יש מצוות שרק משה רבנו היה יכול להבין, מצד שכלו השלם יותר. בסוף המאמר נדון גם בשאלת שינוי התורה, וניווכח לדעת שלדעת רלב"ג התורה בכללותה נצחית אך היא יכולה להשתנות בפרטים מסוימים, בהתאם לכוונת התורה ולמטרתה לקדם את השינוי המיוחל.

מילות מפתח: מוסר טבעי, רבי לוי בן גרשום, פרשנות לתורה, שינוי המצוות, פילוסופיה של ימי הביניים

מבוא

אחת השאלות המרכזיות בהגות היהודית לדורותיה היא שאלת היחס בין מצוות האל לחוק הטבעי ולמוסר הטבעי.¹ חוקרים מודרניים רבים אף הציגו פירושים שונים למכלול המחשבה היהודית בנושא זה. דעותיהם מגוונות ביותר, והן מתפרסות מן העמדה שהיהדות שוללת לגמרי כל תוקף של חוק טבעי עצמאי כסיבה למצוות הדת, ועד העמדה שהיהדות מכירה מיסודה בתוקף של חוק טבעי כולל, כשבתווכך יש כמובן עמדות ביניים הטוענות למשל שיש מתח פנימי אצל חלק ניכר מן ההוגים היהודים בנושא זה. אחת המגרעות בדיון המודרני בנושא היא, שעל אף ריבוי המחקרים רובם המוחלט מתמקד במספר מועט של הוגים: רס"ג, רבנו בחיי אבן פקודה, רבי יהודה הלוי, הרמב"ם, רבי נסים גירונדי ורבי יוסף אלבו.² ההתמקדות בהוגים מעטים גורמת פעמים רבות להצגה חלקית של מגוון העמדות הקיימות בפילוסופיה היהודית, ולפספוס גישות מעניינות ומחדשות שיש בכוחן לאתגר את התפיסות המקובלות.

מטרת מאמר זה היא לנתח את עמדתו של אחד ההוגים ומפרשי המקרא היהודים החשובים בסוף ימי הביניים: רבי לוי בן גרשום (רלב"ג; 1288-1344, פרובנס). למרות המחקרים הרבים שעוסקים בהגותו של רלב"ג בכלל³ ובתפיסת המוסר שלו בפרט,⁴ לא נעשה עד היום שום ניתוח מחקרי על יחסו לשאלת המוסר הטבעי. נראה שאת השאלה הזאת בהגותם של הפילוסופים הדתיים, מימי הביניים ועד ימינו, אפשר לחלק לשתי שאלות שונות הקשורות זו בזו:

- 1 לצורך הדיון במאמר זה אנגיד את המושג "חוק טבעי" (natural law) כאוסף של חוקים הנובעים מן הטבע האנושי. המוסר הטבעי הוא מערכת מוסר שממנה נובע אותו חוק טבעי. להרחבה על נושא זה עיינו באחד המאמרים שכתבתי על המוסר הטבעי, לדוגמה: צדיק, 2020-2019; Sadik, 2021
- 2 בעיה נוספת, הקשורה לבעיה זו, היא הרצון של חלק מן החוקרים לטעון שיש ליהדות עמדה ברורה מאוד בשאלה סבוכה זו, ולפרש כעמדתם את עמדת כלל ההוגים היהודים. כפי שנטען כבר במחקר אחר (צדיק, 2017), אין ליהדות עמדה בנוגע לשאלות פילוסופיות. כל פילוסוף יהודי יצר שיטה פילוסופית על בסיס עיונו האישי, וקרא את מסקנותיה במקורות הסמכותיים של היהדות. הדבר נכון לדעתי גם בנוגע לשאלת החוק הטבעי.
- 3 על הגותו של רלב"ג באופן כללי ראו: Touati, 1973; Feldman, 2010; Klein-Braslavy, 2011; Glasner, 2015. על עמדותיו ההגותיות כפי שהן עולות מפירושו למקרא, ראו: קליין-ברסלבי, 2015; Eisen, 1995. על השלבים השונים בכתיבתו של רלב"ג, בעיקר בתחום האסטרונומיה, ראו: Glasner, 1996
- 4 על עמדתו המוסרית של רלב"ג ראו: איזנמן, 2012; Green, 2016

1. האם קיים מוסר טבעי כלל אנושי שממנו נובע חוק טבעי, שהוא החוק הטוב ביותר לבני אדם באשר הם, או שמא המוסר משתנה מחברה לחברה ותלוי בהקשר התרבותי וההיסטורי של כל קבוצה אנושית? שאלה זו היא ביסודה שאלה פילוסופית, ואינה קשורה בהכרח לחוק כזה או אחר.
2. מה היחס בין המוסר לבין חוקי התורה: האם חוקי התורה נובעים מן המוסר ומטעמים רציונליים אחרים שמגדירים את חוקי התורה, או שמא ישנם בתורה חוקים שכלל אינם קשורים למוסר ולטבע, וכל תכליתם לחבר את היהודים למציאות על-טבעית ועל-רציונלית? שאלה זו היא בעיקר שאלה דתית, והיא נובעת מקיום התורה והמצוות של ההוגים היהודים.⁵

בתחילת המאמר ננתח את דבריו של רלב"ג על סוגי המצוות, ונדון אם לכל המצוות יש טעמים רציונליים שהאדם יכול להבין או שישנן מצוות שטעמיהן נשגבים מבינת אנוש. נראה שיש לרלב"ג אמירות שונות בנוגע לשאלה אם ניתן להבין את טעמיהן של כל המצוות, בניגוד לעמדה המקובלת במחקר הסוברת שהוא תומך בצורה ברורה בטעם רציונלי לכל מצווה. בהמשך המאמר נסכם את עמדתו של רלב"ג על טעמי המצוות,⁶ ונסיק ממנה מסקנות הנוגעות לשאלת המוסר הטבעי. בדיון האחרון של המאמר נעסוק בשאלת השינויים המתירים לדעתו של רלב"ג במערכת המצוות, וגם כאן נראה שיש לרלב"ג אמירות שונות שיש ביניהן מתח מסוים. בסוף המאמר נסכם את שיטתו של רלב"ג ביחס למוסר הטבעי, ונשווה אותה בקצרה לשיטותיהם של ההוגים שקדמו לו.

5 התשובות לשתי השאלות הללו אינן קשורות זו בזו: ייתכן שעמדה מסוימת תסבור שהמוסר הוא יחסי ושחוקי התורה ניתנו מסיבות מוסריות ורציונליות הקשורות למציאות ההיסטורית והתרבותית של היהודים בזמן נתינתם. אפשרות אחרת היא שקיים מוסר טבעי מוחלט, ושחוקי התורה אינם זהים לו - הוגה שדוגל בעמדה כזו יתמוך כמובן בהפסקת קיום המצוות; על עמדות כאלה אצל המומרים בימי הביניים, ראו: צדיק, 2020א.

6 על גישתו של רלב"ג לטעמי המצוות נכתבו מחקרים לא מעטים, לדוגמה: היינמן, 1954, עמ' 97-102; Touati, 1973, pp. 492-505; Eisen, 1995, pp. 87-94

האם לכל מצווה יש טעם?

במרבית הקטעים שבהם רלב"ג מצהיר על עמדתו בנוגע לשאלת טעמי המצוות, הוא קובע באופן חד־משמעי שיש טעם רציונלי לכל המצוות.⁷ כך כתב למשל בפירושו לנחמיה ט, יג:⁸

ונתת להם בזה האופן עדות הדברים שכללו משפטים ישרים והם לא תחמוד ולא תענה ולא תנאף ולא תגנוב ולא תרצח וכבר. ותורות אמת הם אנכי ולא יהיה לך והחקים והמצוה הטובים הם לא תשא וזכור. שעם היותם חקים הם מבוארי התועלת כמו שבארנו כל זה בפרשת יתרו.⁹

כאן אנחנו רואים שרלב"ג מחלק את עשרת הדיברות לשלוש קטגוריות:

1. "משפטים": הטעם שלהם ברור לגמרי, והם עוסקים כנראה בשלמות החברה וביחסים בין בני אדם; הוא אינו קובע זאת במפורש, אך זו העמדה שעולה מדבריו לפי ההקשר.
2. "תורות אמת": מטרתן ללמד את הדעות הנכונות.
3. "חקים".¹⁰

7 זו אכן העמדה היחידה שהועלתה עד כה במחקר; ראו: היינמן, 1954, עמ' 97-102; אייזנמן, 2012, עמ' 339-341; Feldman, 2010, pp. 216-221; Eisen, 1995, pp. 86-97; Touati, 1973, pp. 492-505.

8 בציטוטים מפירושי רלב"ג לתורה אשתמש במהדורה שפורסמה בהוצאת ישיבת מעלה ארומים (מהד' ברוך ברנר וכרמיאל כהן, 1993-2017); בפירושי לנביאים ראשונים (מהד' יעקב לוי, 2008-2015), חמש מגילות (מהד' יעקב לוי, 2003), איוב ומשלי (מהד' משה צוריאל ויעקב לוי, 2015) אשתמש במהדורות שפורסמו במוסד הרב קוק; ובפירושי לעזרא, נחמיה, דניאל ודברי הימים אשתמש במהדורת מקראות גדולות (על בסיס דפוסי לובלין ווילנה, 1996).

9 ההפניה לפרשת יתרו היא ככל הנראה לתועלת השנייה בפירושו על הפרשה, שם הוא קבע שמצוות התורה מתאימות ל"אנושיות", בניגוד לחוקים של העמים האחרים.

10 בפתיחה לפירושו לספר בראשית יש חלוקה של כוונות התורה לשלושה תחומים שונים: (1) מצוות מעשיות; (2) חוכמה מדינית שלא ייתכנו חוקים נגדה, למשל שיש לכעוס רק כשראוי לכעוס - כאן מדובר בעיקר על טעמיהם של סיפורי התורה; (3) וחוכמת הנמצאות - כאן מדובר במצוות או בסיפורים שעוסקים בדעות נכונות או במסירת מידע על העולם. על חלוקה זו ראו: אייזנמן, 2012, עמ' 340-341; Kreisel, 2001, pp. 402-404; Feldman, 2010, pp. 93-94. החלוקה הזאת אינה חשובה כל כך לעניינינו כי היא אינה עוסקת רק במצוות מעשיות, אלא בעיקר בהסבר הדרכים שבהן התורה מנסה לחנך את בני האדם ולהשפיע עליהם.

רלב"ג מדגיש שגם ה"חוקים", העוסקים במצוות פולחניות (כגון מצוות השבת) או בכיבוד האל (כגון האיסור לשאת את שם ה' לשווא), הם מבוארי התועלת, קרי גם להם יש טעם שכלי ברור. אומנם כאן רלב"ג אינו מציין את כל המצוות, אך הוא כן מבאר שאפילו למצוות שנקראות "חוקים" יש טעם ברור. חלוקה זו איננה על פי משקלו של הטעם השכלי של המצוות, או על פי השאלה לאילו מצוות יש טעם ולאילו מצוות אין טעם שכלי כלל, אלא על פי הנושאים שלהם: ה"משפטים" עוסקים ביחסים בין בני אדם (בין אדם לחברו), "תורות אמת" עוסקות בדעות הנכונות, וה"חוקים" עוסקים במצוות פולחניות (בין אדם למקום). לכל הקטגוריות הללו יש טעם שכלי ברור ("מבוארי התועלת").

במקומות אחרים רלב"ג מציג בצורה ברורה עוד יותר שלכל המצוות – לרבות המצוות שנראות לכאורה בלתי רציונליות ביותר – יש טעמים הנובעים מן היושר והחוכמה. כך כתב למשל בתועלת ה-14 שבסדרת פירושו הראשון לספר דברים (פרשת ואתחנן, חלק א, התועלת ה-14):

התועלת הארבע עשרה: הוא להעיר על עוצם החכמה והבינה אשר יישירו אליה המצוות התלויות בארץ, שיחשב בתחילת העיון שאין בהם תועלת, והם המצוות אשר בקרבנות ובטומאות ובטהרות ובמתנות כהונה ולויה. ולזה אמר "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים צוני ה' אלהי לעשות כן בקרב הארץ וגו', כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" (דברים ה, ו-ז). וכבר ביארנו אנחנו במה שקדם אופן החכמה והבינה אשר יישירו אליו אלו המצוות. ובכלל, הנה תורתנו תיוחד משאר התורות והנימוסים שהיו לשאר האומות, כי תורתנו אין בה דבר לא יגזרוהו היושר והחכמה ולזה יהיה זה הנימוס האלהי מושך האנשים מצד עצמותו אל שיתנהגו בו. ואמנם נימוס שאר האומות אינם כן, כי אינם מסודרים לפי יושר וחכמה, והם נימוסי זרים מטבעי האנשים, ויתנהגו בהם האנשים על צד ההכרח מצד אימת המלכות ואימת הטלת העונש, לא מצד עצמותם.

כאן אנחנו רואים שלדעתו של רלב"ג, אפילו המצוות שנראות תחילה ללא טעם – כגון מצוות הקורבנות, המצוות התלויות בארץ וחוקי הטומאה והטהרה – הן בעלות טעמים רציונליים ותואמות את החוכמה והיושר.¹¹ רלב"ג גם משווה בין חוקי התורה לחוקים של העמים האחרים: לדעתו, חוקי העמים האחרים נובעים מן הסמכות ומכוח האכיפה של המחוקק

11 בהמשך המאמר נסכם את הטעמים שרלב"ג מביא למצוות אלו.

("אימת המלכות") ולא מן הטבע האנושי, ואילו חוקי התורה כולם מושכים בעצמותם את האנשים לקיימם כי הם מתאימים ל"טבעי האנשים". ההוכחה לכך, לדבריו, היא שהגויים, שלא התחנכו על פי התורה, מודים בחוכמת התורה ומתפעלים מחוקיה.¹²

מקטעים אלו אפשר להסיק שעמדתו של רלב"ג היא, שקיים מוסר טבעי ושיש זהות מלאה בין התורה לבין אותו מוסר טבעי: לכל חוקי התורה יש טעמים רציונליים, וטעמים אלו אינם תלויים ברקע תרבותי כזה או אחר של היהודים, אלא הגויים עצמם מודים בהם. בנוסף, אפשר לראות באמירה שחוקי העמים מנוגדים ל"טבעי האנשים", בניגוד לחוקי התורה, אמירה די ברורה של רלב"ג שחוקי התורה מתאימים לאותו "טבע האנשים", קרי יש כאן אמירה כמעט מפורשת של רלב"ג בעד העמדה של מוסר טבעי.¹³ עובדה זו ראויה לציון כי מקובל לטעון¹⁴ שההוגה היהודי הראשון שתמך בצורה ברורה בקיומו של מוסר טבעי הוא רבי יוסף אלבו.

בניגוד לקטעים רבים בפירושו של רלב"ג התומכים בכך שלכל המצוות יש טעמים שכליים שניתן לגלותם, בכמה מקומות נראה שהוא סותר עמדה זו וקובע שיש מצוות שלא ניתן לגלות את טעמן. כך למשל בפירושו לפרשת בשלח (שמות טו, כו) כתב שלא את כל מצוות התורה ניתן להבין:

ושמרת כל חקיו: הם מצות עשה ולא תעשה שאין טעם מבורר בענינם. וענין השמירה הזאת הוא לזכור ענינם ולקיימם ושלא לעבור עליהם.

בקטע זה יש סתירה כמעט מפורשת למה שראינו לעיל: רלב"ג קובע שלמצוות הנקראות "חוקים" אין טעמים מבוררים, בניגוד לאמירתו הקודמת שאותן מצוות הן "מבוררי התועלת". רלב"ג ממשיך באותו כיוון גם בתחילת פירושו לפרשת יתרו (שמות יח, טז), שם הוא מפרש את דבריו משה ליתרו על כך שדווקא הוא צריך לשפוט את העם:

12 רלב"ג חוזר בכמה מקומות בפירושו על הבחנה זו בין חוקי התורה, הטובים בעצמם, לבין חוקי העמים, הנובעים מסמכות המדינה, שהם פחות טובים; ראו לדוגמה בפירושו לויקרא כו, יג; פרשת עקב, התועלת ה-17; דברים לב, ב; משלי ג, יז (שם הוא גם מבקר את שריפת הילדים בדתות כנען, ומדגיש שהתורה מביאה לשלמות הגוף והנפש).

13 על שלמות התורה ראו גם בפירושו לשמות כג, יט; שמות כג, לא; ויקרא כו, יא; איוב ה, יב (שם רלב"ג גם מדגיש שהתורה מתאימה לטבע האדם במה שהוא אדם); משלי יט, טז; ובפתיחה לפירושו לשיר השירים.

14 ראו לדוגמה: Lerner, 1964; Rudavsky, 2012

ואודיע להם גם כן חקי האלוהים ותורותיו, וזה לא יוכל לעשות אחר זולתי. כי לי לכדי יבואו מצוות התורה בנבואה. והנה זכר "חוקי האלהים ואת תורותיו" לפי שלא יתכן שיודעו לאדם מדרך החכמה והעיון. ואולם המצוות אשר יחייבם השכל בעצמותם, יתכן שידע אדם דיניהם בזולת התורה.

בשני הקטעים הללו נראה שרלב"ג מתאר עמדה שונה במקצת מן העמדה שראינו לעיל. כאן רלב"ג מבחין בין שני סוגים של מצוות: יש מצוות "אשר יחייבם השכל בעצמותם", ומצוות אלו יכולות להינתן ממחוקק שאיננו נביא כי הן באות מן ההיגיון האנושי שיש לכל אדם; ויש מצוות שהן בגדר "חוקים", הנמצאים מעל יכולת ההשגה של השכל האנושי, ולכן רק משה היה יכול לגלות אותם.¹⁵ אומנם רלב"ג אינו אומר שאין לאותם חוקים טעמים, אך לדעתו לא ייתכן שאדם רגיל יבין אותם, ולכן משה היה צריך לגלות אותם באמצעות נבואתו.

יש מתח רב בין העמדה שהובאה לעיל ובין המתואר בשני הקטעים האחרונים, שכן רלב"ג אמר תחילה שאנשים מרגישים חופשיים ונמשכים לתורה מכיוון שהיא מתאימה לטבעם האנושי, אך כיצד ייתכן שבני אדם יקיימו את המצוות מתוך חופש ויימשכו אחריהן אם הם כלל אינם יכולים להבין את טעמיהן? על אחת כמה וכמה כך הוא ביחס לגויים, שלא נולדו והתחנכו על בסיס התורה – קשה מאוד להסביר את התפעלותם מחוקי התורה אם הם אינם מסוגלים להבין את הגיונם כלל וכלל. חשוב לציין שרלב"ג אינו מביא בשום מקום דוגמה למצווה שאדם מן השורה אינו יכול להבין את הגיונה ואת טעמיה. הוא מגדיר מצוות אלה "חוקים", ולכן סביר שמדובר באותן מצוות פולחניות (בין אדם למקום) שהגדירן "חוקים" בקטעים מן הסוג הראשון – שם דווקא אמר שהם "מבוארי התועלת".

במקרים של סתירות כאלה ישנן כמה אפשרויות שעומדות לפני החוקר:

1. התפתחות במהלך הזמן: במקרה שלנו אפשרות זו איננה קיימת. רלב"ג חוזר על העמדה המרכזית שלו (זהות בין חוק התורה לבין המוסר הטבעי) בפירושו לספר שמות, ובייחוד בפרשת יתרו, שם הוא מציג בצורה הברורה ביותר את העמדה שלא ניתן להבין את חוקי התורה על פי ההיגיון והשכל האנושיים.

15 את הקטע הזה בפני עצמו היה אפשר להבין לכאורה כמתאים לגישה הדומה לזו של רס"ג, הסובר (במאמר השלישי ב"ספר האמונות והדעות") שלמצוות השמעיות יש טעם, אך ניתן לגלותו רק לאחר שהאל ציווה לנו את המצווה. לדעתי אין זו עמדתו של רלב"ג, כי צריך להבין את הקטע הזה בהתאם למה שנאמר בקטע הקודם לו: לחוקים "אין טעם מבואר בעינינו", קרי טעם אינו מבואר כלל, ולא רק לפני גילויים מאת האל.

2. **עמדה אזוטריית:** גם פתרון זה לא נראה סביר במקרה שלפנינו, כי רלב"ג אינו מציג תורת סוד או עמדה אזוטריית התומכת בריבוי משמעויות הכתיבה באף אחד מכתביו. הוא גם אינו מייחס עמדה כזו לתורה או לחז"ל.¹⁶ בנוסף, העמדה שנפוצה יותר בפירושו של רלב"ג היא העמדה שלכאורה הייתה צריכה להישמר בסוד (זהות מוחלטת בין התורה למוסר טבעי), שכן היא מסוכנת יותר להמון (בגלל האפשרות לשינוי חוקי התורה על פי המוסר האנושי). בניגוד לכך, העמדה הסמויה יותר אצל רלב"ג (אי אפשר לגלות את טעמי התורה על פי השכל וההיגיון) הייתה אמורה להיות מוצגת בצורה ברורה יותר להמון בגלל יתרונה הפוליטי (ביצור מעמדן של מצוות התורה ודחיית כל אפשרות לשנות אותן).¹⁷
3. **אי-עקיבות פילוסופית אצל ההוגה:** כשמתגלות סתירות בין דבריו של ההוגה תמיד אפשר לטעון שהוא לא שם לב לסתירות אלו, ולא הציג גישה עקיבה מבחינה פילוסופית. עמדה זו מושכת במיוחד בכתבים פרשניים, כי אפשר לטעון שההוגה פירש כל פרק או פסוק על פי הבנתו ולא ניסה להציג עמדה עקיבה בכל פירושו (או שלא שם לב לסתירה ולמתח שעולים מדבריו). עם זאת, השימוש בפתרון זה בנוגע לרלב"ג לא נראה לי סביר. רלב"ג הוא פילוסוף עקיב בנושאים רבים אחרים, ולא סביר שלא שם לב שהוא מציג עמדות שונות בנושא כה ברור. בנוסף לכך, לדעתי אי אפשר להגיד שהוא מפרש קטעים שונים על פי פשטם ואינו כופה עליהם את דעותיו הפילוסופיות. הוא מפרש את אותם ביטויים - בעיקר את המילה "חוק", המתארת

16 לעמדה שונה ראו: שוורץ, 2002, עמ' 144-181; ולדיון מפורט על עמדת רלב"ג בנושא אזוטריית התורה, ראו: Eisen, 1995, pp. 99-112. באופן כללי אני מסכים עם הדיון שם. איזון מנמק בצורה משכנעת שמחד רלב"ג חשב שהתורה אומרת דברים שונים לחכם ולאיש ההמון, ומאידך הוא דגל בעמדה שאפשר לעבוד מרמת ההמון לזו של החכם ושזו מטרת התורה. לענייננו חשוב לציין שכדי לפתור כך את המתח שצינינו, לא זו בלבד שרלב"ג היה אמור לסבור שהתורה מדברת ברבדים שונים להמון ולחכמים, אלא שהוא גם ממש יסתור את עצמו מסיבות חינוכיות, אך למעשה אין הוא טוען כלל שכך הוא נוהג בפירושו או שכך נוהגת התורה.

17 לעמדה שונה כלפי האזוטרייות, ולפיה ההוגה לפעמים מסתיר את עמדתו השמרנית כדי שלא יתקיפו אותו הפילוסופים הרדיקלים, ראו: שוורץ, 2002, עמ' 45-67. יש לציין שהעמדה הדיאלקטית שמציג צדיק (2019) בנוגע לראב"ע אינה יכולה להתאים לרלב"ג מאותה סיבה: עמדה דיאלקטית זו היא מעין סוד שראב"ע הסתיר בכך שהציג דעות שונות, אך קשה לתאר מציאות של סוד כזה אצל רלב"ג, כי הוא אינו תומך בקריאה אזוטריית (בניגוד לראב"ע).

חלק מן המצוות - בצורות מנוגדות בקטעים שונים בפירושו לתורה (ובייחוד בפירושו לספר שמות).¹⁸

4. פרשנות של העמדות השונות כך שהן תתאמנה יותר זו לזו ("אוקימתא" בלשון חז"ל): הבעיה העיקרית בשימוש בכלי פרשני זה היא, שהסתירות והמתחים נותנים לחוקר או לפרשן מקום נרחב למשוך את עמדת ההוגה לכיוון שהוא יכול לבחור. על אף מגרעת זו, אני חושב שבמקרה שלנו אין מנוס משימוש בכלי פרשני זה. הסיבה לכך היא בעיקר שניתן להסביר את המתח הפנימי בדברי רלב"ג באמצעות ניתוח דבריו על ייחודיות נבואת משה, כפי שנבאר להלן.¹⁹

המקום המרכזי שבו רלב"ג מתאר את ייחודיות נבואתו של משה בהקשר לנתינת חוקי התורה נמצא בפירושו לפרשת ואתחנן (חלק א, התועלת השמינית) שבספר דברים:

התועלת השמיני והוא בדעות, והוא להודיע שלא זכה משה לזאת המעלה העליונה מהנבואה מצד יתרון הכנתו הטבעית לקבל שפע הנבואה, שאם היה זה כן לא היה ראוי שישב ה' יתעלה למשה על בקשתו זאת "רב לך" (דברים ג, כו), כי בודאי היה מוסיף שלמות בנבואה - לפי זאת ההנחה - אם היה בא לארץ ישראל, מפני יתרון הכנתה בנבואה, ולזה הוא מבואר שלא השיג משה זאת המעלה הנפלאה מהנבואה מצד יתרון הכנתו על האנשים כולם, כי כמו זאת ההכנה יתכן שתמצא לזולתו, כי זה דרך האפשר במין כמו שהתבאר בטבעיות, וכבר יתבאר במה שיבוא מדברי התורה שלא יהיה שם נביא־תורה זולת משה, ולזה הוא מבואר כי עוצם מעלת נבואת משה, להנתן זאת התורה האלהית על ידו, היה מה' יתעלה על צד המופת והפלא, כמו שהיה ענין מעמד הר סיני על דרך הנפלאות. ומפני זה ענה ה' יתעלה למשה על שאלתו זאת "רב לך", רוצה לומר שיתרון הכנת הארץ לא יוכל להוסיף על שלמותך בנבואה, כי לא היה זה השלמות לך מצד הכנתך, כי אני שמתיו לך עודף על שלמות כל בעל הכנה. ולזה ראוי שתדע שמה שאמרנו בפרשת בלק שכבר יקום נביא בישראל

18 אפשרות נוספת היא שרלב"ג כלל לא כתב את הדברים האלה, וייתכן שמדובר בהוספה מאוחרת של אחד מתלמידיו שנכנסה לספרו של רבו. לדעתי, גם אפשרות כזו אינה סבירה, כי אין רמז בכתבי היד לכך שדבריו של תלמיד נכנסו לתוך הטקסט. כדי לתמוך בטענה כזו יש להביא ראיות טקסטואליות שלא ניתן לפרשן באופן אחר.

19 על הנבואה אצל רלב"ג ראו: Kreisel, 2001, pp. 307-424, ועל נבואת משה ראו: שם, עמ' 405-414. כאן נעסוק רק בהיבטים החשובים לנושא החוק הטבעי, היבטים שקרייסל לא דן בהם.

ובשאר האומות כמשה, והוא מלך המשיח אשר אנחנו מקוים, אין הרצון בזה שיהיה נביא־תורה, כי זה בלתי אפשר, ואינו מדרך הנבואה במה שהיא נבואה שתודיע נימוס תוריי אלהי אם לא על דרך המופת כמו שהיה ענין בנבואת משה, אך הרצון בזה שיהיה כמוהו או למעלה ממנו בענינים ההם הנזכרים שם, רוצה לומר חידוש האותות והמופתים ויתר הענינים שהמשיך למה שאמר "לא קם נביא עוד בישראל כמשה"²⁰.

בקטע זה רלב"ג מסביר מדוע ה' לא הסכים שמשה ייכנס לארץ ישראל, ולכן ענה לו: "רב לך". ההסבר של רלב"ג הוא, שרמת נבואתו הייחודית של משה לא נבעה מרמת הכנתו הטבעית הגבוהה יותר, אלא מתוספת מעלה שהאל נתן רק לו. אילו נבואתו של משה נבעה מרמת הכנתו, האל לא היה יכול לענות לו "רב לך", כי הכניסה לארץ ישראל הייתה מוסיפה למשה שלמות והייתה הופכת אותו לנביא ברמה גבוהה יותר. רלב"ג אף קובע שאם נבואתו של משה הייתה נובעת מהכנתו הטבעית, אדם אחר היה יכול לקבל נבואה המשתווה לנבואתו, אך התורה פוסלת אפשרות זו בצורה ברורה ומפורשת, ואם כן נראה שנבואת משה לא הייתה טבעית ולא נבעה משלמותו של משה, אלא רמת נבואתו הייחודית של משה נבעה מתוספת על יכולתו הטבעית (ועל היכולת של המין האנושי בכלל), תוספת שלא תחזור על עצמה בעתיד.²¹ מה שחשוב יותר לענייננו הוא החיבור בין רמתו הייחודית והפלאית של משה לבין העובדה שהוא נתן את התורה - משה הוא נביא־תורה, בניגוד לנביאים אחרים שאינם כאלה.²² לשיטתו של רלב"ג, העובדה שתורת משה לא תוכל להשתנות נובעת מכך שהתורה התקבלה לאור רמה נבואית עליונה, פלאית ולא טבעית, ולכן היא עליונה יותר מכל נבואה שנביא אחר יוכל לקבל אי-פעם. רלב"ג אף מסיים את הקטע בקביעה שגם נבואתו של מלך המשיח, שתגיע לפחות לרמת נבואת משה בנושאים מסוימים כגון חידוש האותות והמופתים, לא תשנה את תורתו של משה.

20 על נושא ייחוד נבואת משה ונתינת התורה על ידיו, ראו גם את פירושו לכמדבר יב, ח; דברים לד, י-יב; פרשת וזאת הברכה, התועלת ה-15. על כך שהיה חשוב שכל התורה תינתן על ידי נביא אחד כדי שהיא תגיע לתכליתה האחת, ראו פירושו לבראשית א, כו.

21 לא אכנס כאן לנושא ההשגחה על פי שיטתו של רלב"ג. הבעיה הבסיסית בשיטת ההשגחה של רלב"ג נמצאת בקביעתו שהאל אינו יודע את הפרטים ואינו משתנה. דבריו אלו סותרים אמירות אחרות התומכות בצורה מקובלת יותר של השגחת האל על הפרטים. אפשר לפתור את הבעיה הזאת בשיטתו של רלב"ג, בכך שלא האל הוא זה שנתן למשה את רמתו הנבואית הייחודית אלא השכל הפועל, והוא שמשגיח גם על כל שאר הפרטים.

22 על כך שזה אכן ייחודו של משה לשיטתו של הרמב"ם, ראו: מורה נבוכים, חלק ב, פרק לט. על השוואה בין גישתו של הרמב"ם לזו של רלב"ג בנושא הנבואה, ראו: Kreisel, 2001, pp. 316-424.

המסקנות העולות מדבריו של רלב"ג כאן בנוגע ליחס בין תורת משה לבין המוסר הטבעי חשובות ביותר. מצד אחד, דבריו תומכים בעמדה הרואה בחוקי התורה חוקים המתאימים לטבע של המין האנושי. אם לא קיים חוק טבעי נצחי הנובע מן הטבע האנושי שאינו משתנה, אי אפשר לגזור מרמתו של משה שחוק התורה לא ישתנה. על פי עמדה של מוסר יחסי, אין חוק המתאים לכל המקומות ולכל הזמנים, אלא החוק נדרש להשתנות בהתאם לטבע המקום, הזמן והרקע ההיסטורי. לפי תפיסה זו, גם אם החוק של משה היה הטוב ביותר בזמנו, וגם אם נבואתו של משה הייתה פלאית לחלוטין ושום אדם לא יוכל להגיע לרמת נבואה כזו – עדיין אין זה אומר שהתורה תהיה נצחית. בהתאם לעמדה יחסית זו, ייתכן שנביא אחר, ברמה פחותה מזו של משה, יביא חוק המתאים יותר לזמנו או לעמו ולרקע ההיסטורי שלו מאשר החוק של משה, שאומנם היה חכם יותר, אך היה יכול להביא רק חוק המתאים לזמנו ולתנאיו. קרי, הקשר שיוצר רלב"ג בין רמתו הנבואית של משה לבין נצחיות התורה יכול לבוא רק מעמדה של מוסר טבעי מוחלט הנובע מן הטבע האנושי. על פי גישה זו, רמת ההתאמה של החוק לטבע האנושי נגזרת מרמתו של הנביא, כפי שאכן מתאר רלב"ג.²³

מצד שני, רלב"ג קובע שנבואת משה איננה טבעית ורגילה אלא פלאית. הוא אינו אומר שהאל סיפר למשה את סודות המציאות; הנבואה אינה פועלת כך לשיטתו, אלא נובעת מהשגתו של הנביא. הפלאי בנבואת משה לא היה שמשה השיג דברים בצורה פלאית (האל סיפר לו אישית) או שגילה רובד פלאי של מציאות על-טבעית (כשיטתו של ריה"ל), אלא שלמותו של משה הייתה גדולה יותר משלמותם של הנביאים האחרים. לב תהליך הנבואה אצל רלב"ג נעוץ בהשגה שכלית, ומכך אפשר ללמוד שהאל חנן את משה ברמה שכלית עליונה ועל-טבעית, שחרגה מן היכולת האנושית ומן הגבולות הטבעיים שלה. משה רבנו הבין את המציאות הטבעית של המין האנושי בצורה טובה יותר מאשר כל אדם שחי לפניו או שיחיה אחריו, וכך היה יכול לגזור את החוקים המתאימים ביותר לטבע האנושי.

באמצעות הבנה זו של תורת משה וייחודיותה ניתן לפתור לדעתי את המתח בין המקורות השונים שראינו. לשיטתו של רלב"ג, משה הבין את המציאות, את האמת הפילוסופית ואת הטבע האנושי יותר מכל אדם אחר לפניו ולאחריו. בזכות הבנה זו הוא היה יכול לתת תורה עם מצוות בעלות טעמים שכליים מצד אחד, אך מצד שני מבלי שאדם אחר יוכל להבין את טעמיהן השכליים בשכלו הרגיל. לפי פרשנות זו, יש שני סוגים של טעמים שכליים: טעמים שכליים שכל אדם

23 אפשרות נוספת היא, שיש עוד תכלית לחוק מלבד ההתאמה לטבע האנושי, כגון חיבור לרבדים על-טבעיים של המציאות (כמו אצל ריה"ל), או מילוי רצון האל ללא קשר לטעם מעשי מסוים (מוזכר בסוף ספר "אמונה רמה" לראב"ד); על עמדתו של ראב"ד ראו: צדיק, 2020. אולם אין רמז לכך שרלב"ג דגל באחד הטעמים הללו, ולכן לא ניתן להסביר את עליונות נבואת משה על פי שיטות אלו.

יכול להבין, וטעמים שכליים שרק משה יכול להבין. האמירות הקובעות שלכל המצוות, לרבות החוקים,²⁴ יש טעמים מבוארים, עוסקות בטעמים שכל אדם יכול לגלות על פי שכלו. בניגוד לכך, שני המקורות שקובעים כי לחוקים אין טעמים מבוארים עוסקים בטעמים שרק משה היה יכול להכיר אותם, וכאלה יש רק לחלק מן החוקים. חשוב להדגיש שרלב"ג אינו אומר בשום מקום שיש מצוות שאין להן טעם, ואפילו אינו אומר שיש מצוות שאין להן טעם שכלי או שיש להן טעם על-טבעי. לכן, החלוקה בין טעמים שכליים שאינם מבוארים לבין טעמים שכליים המבוארים לכול היא לדעתי האפשרות הטובה ביותר לפתור את המתח הפנימי בדבריו על טעמים של החוקים. על פי פרשנות זו, יש לחוקים טעמים שכולם יכולים לגלות, וגם טעמים שרק משה הבין – שני סוגי המקורות מדברים על שני סוגי טעמים שכליים לאותן המצוות. כך אפשר להבין מדוע רלב"ג אינו מביא שום דוגמה למצווה שטעמה איננו מבואר – למעשה אין מצווה כזו, כי גם לחוקים יש טעמים מבוארים (שכל אדם יכול לגלות על פי שכלו), לצד טעמים בלתי מבוארים שרק משה הבין אותם. הסבר זה יכול גם לבאר את המקורות שמתארים את התפעלות הגויים מחוקי התורה: הגויים מתפעלים מן הרובד המובן והמבואר של טעמי המצוות, אך יש עוד טעמים שהם אינם יכולים להבין (וגם היהודים אינם מבינים אותם) ובכל זאת הם קיימים (רלב"ג הבין את קיומם מעיון בתורה).

על פי ההסבר המוצע, אפשר גם להבין בקלות מדוע הגישה הראשונה נפוצה יותר בכתביו של רלב"ג. כפרשן רלב"ג בדרך כלל חושף את הפן השכלי המובן של המצוות. כאמור, אין זה אומר שאין טעם שכלי נשגב יותר, אך רלב"ג יכול לחשוף רק טעמים שהוא יכול לגלות על פי שכלו, ולכן מטבע הדברים הוא עוסק יותר בטעמים אלו ורק מצביע מדי פעם על עצם קיומו של הרובד העליון והנסתר של טעמי המצוות.

טעמי המצוות

חוקרים רבים יחסית עסקו בנושא טעמי המצוות אצל רלב"ג.²⁵ באופן כללי אני מסכים עם ניתוחיהם ועם השוואותיהם בין גישתו של רלב"ג לזו של הרמב"ם. אולם חוקרים אלו לא עסקו כלל בשאלת המוסר הטבעי, ולכן חשוב לסכם את גישתו של רלב"ג בנושא טעמי המצוות, ולבחון מה היא יכולה לתרום להבנת שיטתו בנושא המוסר הטבעי.

24 על כך שנדמה לבני אדם שאין לחוקים טעמים, ראו את פירושו של רלב"ג לויקרא כו, מה.

25 היינמן, 1954, עמ' 97-102; Eisen, 1995, pp. 87-94; Touati, 1973, pp. 492-505.

ההבדל המרכזי בין הרמב"ם לרלב"ג בעניין טעמי המצוות בא לידי ביטוי בטעם הקורבנות²⁶ ובפירושו לבניין המשכן ובית המקדש.²⁷ רלב"ג מבקר במפורש את הרמב"ם על כך שהסביר את הקורבנות כ"מצוות על הכוונה השנייה", שכל תכליתן הייתה לנתב לאלוהי ישראל מנהגים רווחים של עובדי עבודה זרה שלא היה אפשר להתנגד אליהם מפני מרכזיותם בעולם העתיק. לידו של רלב"ג, לקורבנות יש גם טעמים אחרים (בנוסף לטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם),²⁸ וטעמים אלו חשובים יותר, כגון הכנעת כוחות הגוף כדי לזכות לנבואה,²⁹ הבנה שכל הדברים בעולם באים מסיבות טבעיות ולא במקרה,³⁰ או משל למבנהו של העולם,³¹

26 בנושאים אחרים הוא מסכים באופן כללי עם עמדתו של הרמב"ם, לדוגמה: הוא קובע שטעם איסור אכילת בשר חיות לא כשרות נובע מכך שהחיות הטמאות אינן בריאות (פירוש לשמות כג, יט; ויקרא י, ה; ויקרא כ, מג).

27 על טעם המקדש ראו פירוש רלב"ג לשמות כה, ח, פרשת תרומה, התועלת הרביעית. רלב"ג מזכיר גם את הכבוד שיש למקדש ולכליו בעיני העם, בדומה לרמב"ם. על כך ראו לדוגמה: פירוש רלב"ג לפרשת תצווה בחלק התועלות - רלב"ג דן שם בנושא בפירוש ארוך של תועלת, עוד לפני מספור התועלות.

28 רלב"ג אינו מתנגד לטעמים היסטוריים, והוא אף מזכיר אותם לפעמים, לדוגמה בפירושו לפרשת בא, התועלת השלישית (קורבן פסח נגד אמונתם של המצרים בעבודת הטלה; וראו גם: פירוש ליהושע ה, ט); שמות לד, יא-כו; ויקרא, התועלת ה-13, יז, ו-ז. רלב"ג משתמש בטעמים היסטוריים (התנגדות למנהגי עבודה זרה מקובלים) גם כדי לנמק את מצוות שעטנו (ויקרא טז, יט), איסור הקרחת (ויקרא יט, כז), ההבחנה בין הכוהנים לעם (ויקרא כא, א-ד) וכיסוי הדם (שמואל יד, לב-לד). למצוות אלו הוא מביא גם טעם אחר: המצוות מחנכות את האדם להשיג דעות נכונות. בפירושו למצוות שעטנו (דברים כב, יא) רלב"ג מביא את הטעם ההיסטורי בלבד.

29 על כך ראו: פירוש לבראשית ו-ט (ביאור דברי הסיפור); שמות כט, מא; פרשת פנחס, חלק ב, התועלת הראשונה; שמואל ב כב-כד, התועלת ה-21 (שם מודגשת ההשגחה על ישראל ולא הנבואה); מלכים א ג, ד, יב (התועלת השנייה).

30 פירוש לפרשת ויקרא, חלק ב, תועלות 6-8 (שלא כהרגלו רלב"ג דן שם בשלוש תועלות בסעיף אחד).

31 ראו בדיונו הארוך של רלב"ג בנושא בפרשת צו בחלק התועלות. בדיון זה רלב"ג מביא טעמים רבים מאוד לפרטים ממצוות הקורבנות והמקדש. בנוסף למבנה העולם הוא גם מסביר כיצד הקורבנות אמורים לפעול מבחינה פסיכולוגית על האדם, ולגרום לו להכין שהתאוות החומריות אינן חשובות אלא פחותות; על הנושא הזה ראו גם: פירוש לויקרא טז (ביאור דברי הפרשה); במדבר ו, יט (על הקרבת שיער הנזיר). בדיון ארוך בפירוש לפרשת פנחס (חלק ב, ביאור התועלת) רלב"ג מסביר שפרטי הדינים של המוספים מתאימים למבנה העולם, הכולל את הצורות, את השכלים הנבדלים ואת הכוכבים והגלגלים השונים. על נושא ההקבלות בין הקורבנות לבין מבנה העולם ראו גם: פירוש למלכים א יב, התועלת הראשונה; פירוש ארוך על כלי המקדש (בסוף פירושו לתועלות שבפרק יב שם); דברי הימים א כט, ה; דברי הימים ב ז, ה. רלב"ג הסביר גם מצוות אחרות, המוגדרות "חוקים" בדרך כלל, כמשלים שאמורים ללמד על מבנה העולם, למשל מצוות ציצית (בנוסף לציון טעם הפשט: לזכור לקיים את שאר המצוות) - ראו פירוש לבמדבר טו, לח. על טעם דומה למצוות פרה אדומה ראו: פירוש לפרשת חוקת, ביאור דברי הפרשה; כאן צריך לציין כי רלב"ג אינו מצייין כלל את הטעם ההיסטורי של הרמב"ם (נגד עגל הזהב).

כפי שרלב"ג מתייחס למשכן על פרטיו השונים - משל שתכליתו ללמד את האדם על מבנה העולם, ובעיקר על קיומן של הצורות,³² אם כי הוא גם מזכיר טעם דומה לזה של הרמב"ם: להגדיל את כבוד ה' בעיני העם באמצעות הענקת כבוד למקדש.³³

אפשר לראות כאן את אותם מאפיינים של גישת רלב"ג למוסר הטבעי, כפי שראינו לעיל. הרמב"ם ביסס חלק ניכר מן המצוות הנקראות "חוקים" על טעמים היסטוריים וחברתיים. טעמים אלו מטבעם נוטים יותר להתפרש כתומכים בעמדה של מוסר יחסי, משום שהם תלויים ברקע ההיסטורי והתרבותי של העם שקיבל את אותה תורה בזמן נתינתה, ולא בטבע האנושי או בטבע העולם.³⁴ רלב"ג אינו פוסל את הטעמים האלה על הסף, ולדעתו בהחלט ייתכן שמשא רבנו התחשב ברקע ההיסטורי של בני ישראל בזמן יציאתם ממצרים כאשר חקק חוקים שונים בתורה, אך רלב"ג אינו משאיר אף מצווה ללא טעם נוסף חוץ מן הטעם ההיסטורי. גם בנוגע למצוות שרלב"ג מביא להן טעם היסטורי, הטעם הזה - הדומה תמיד לטעמים המובאים אצל הרמב"ם - הופך להיות משני לטעם שמתווסף אליו. מרבית הטעמים שרלב"ג מוסיף לאותם חוקים מפרשים את המצוות כמשל המסביר על מהות העולם: קיום הצורות, הבנת מבנה הגלגלים, הבנת הנפש האנושית ועוד. טעמים אלו מבצרים את מעמדן של המצוות כתלויות בטבע הקבוע ולא במציאות היסטורית חולפת כזו או אחרת. בכך אנחנו רואים את תמיכתו של רלב"ג בעמדה שחוק התורה מתאים לחוק הטבע ולמוסר הטבעי.

אפשר גם להוסיף שפתרון המתח בין סוגי אמירותיו של רלב"ג על מידת ביאור החוקים הולך לכיוון דומה. רלב"ג קבע שבנוסף לטעמים שכליים מובנים, לחוקים יש גם טעמים שכליים אחרים שבני אדם לא יוכלו להבינם. הוספה זו מבצרת עוד יותר את מעמדן של המצוות, כי גם אם אדם לא ישוכנע מן הטעמים השכליים שמוצעים לו - תמיד הוא יצטרך לחשוב שקיימים טעמים שכליים אחרים הנשגבים מבינתו. לכן, אפשר לסכם שרלב"ג הסכים עם טעמיו ההיסטוריים של הרמב"ם, אך ביצר את מעמד המצוות ואת קישורן לחוק הטבעי בשתי דרכים: ראשית, הוא הוסיף לטעמיו של הרמב"ם טעמים אחרים הקושרים את המצוות למבנה הטבעי של העולם, ובכך שחרר את המצוות מתלותן ברקע היסטורי כזה או אחר, וקבע

32 פירוש לפרשת תרומה, התועלת הרביעית (ללא מספר מוגדר, אך מובאת לאחר התועלת השלישית). כאן רלב"ג מסביר שעיקר מטרת המקדש הייתה ללמד על קיומן של צורות לא חומריות, נגד עמדה מטריאליסטית. סכנת המטריאליזם הייתה חמורה במיוחד משום שלצד שלילת הצורות הייתה גם שלילת קיום האל ושלילת הנבואה.

33 על טעם זה ראו בין השאר פירוש לפרשת קרח, התועלת ה-14.

34 הרמב"ם תומך בעוד מקומות במוסר טבעי, ובייחוד במורה נבוכים, חלק ב, פרק ט. על נושא המוסר הטבעי אצל הרמב"ם יש מחקרים רבים ומגוונים; ראו לדוגמה: צדיק, 2019-2020.

שהחובה לקיימן קשורה במבנה הטבעי של העולם; שנית, רלב"ג אף פסק שלמצוות יש טעמים שכליים טבעיים הנשגבים מבינת אנוש, ובכך הוא שחרר את המצוות לא רק מן התלות ברקע היסטורי מסוים, אלא גם מעצם הביקורת של השכל האנושי.³⁵

שאלת שינוי המצוות

שאלת שינוי החוק היא אחת המרכזיות בכל מערכת חוקים: איך והאם אפשר לשנות את החוק, לעדכן אותו ולהתאימו למציאות המשתנה, או שמא החוק מושלם כפי שהוא וצריך למנוע כל שינוי בו? האם החוק חל על כל הפרטים, או שמא יש יוצאים מן הכלל שבהם צריך לחרוג מקיומו הרגיל של החוק? עמדות הרואות חוק מסוים כמתאים לגמרי למוסר ולחוק הטבעיים אמורות לדגול בכך שלא ניתן לשנות את החוק, כי המוסר והחוק הטבעיים אינם משתנים (כפי שהטבע אינו משתנה). כפי שראינו לעיל, רלב"ג אכן גורס שהתורה מתאימה לחוק הטבעי, ולכן הוא אמור להתנגד לכל שינוי בתורת משה. למעשה, הוא אכן מבטא עמדה זו במקומות רבים בפירושו למקרא,³⁶ שבהם הוא מדגיש את נצחיותה של תורת משה, וכמה חוקרים כבר הצביעו על כך.³⁷ למרות זאת, נראה שעמדתו של רלב"ג הייתה קצת יותר מסויגת מן המתואר במחקר או במקורות אלו. לצד קביעותיו שלא ניתן לשנות את חוק התורה, יש גם קטעים אחרים בפירושו המסבירים איך אפשר וצריך להוסיף לחוקים הכתובים בתורה או לגרוע מהם, וכן אילו חוקים מותר, ואף רצוי, לבטל כליל. רלב"ג גם מזכיר את האפשרות שתהיה סמכות לגופי שיפוט מסוימים לחרוג מחוקי התורה במקרים חריגים. תחילה נדון בקטע המסביר איך ובאילו תנאים אפשר להוסיף או לגרוע חוקים מן התורה. לאחר מכן נסכם את נושא הוראת

35 כפי שראינו לעיל, אינני חושב שרלב"ג עשה את המהלכים האלה כדי לשכנע את ההמון לקיים מצוות, אף על פי שהסכים עם הרמב"ם (תפיסה כזו תיחשב בקריאה אוטורית בפירוש רלב"ג). לדעתי, אי אפשר לראות מקורות בכתבי רלב"ג התומכים בקריאה כזו, ואין כל סתירה בדבריו בנושא הוספת הטעמים ה"טבעיים" לטעמים ה"היסטוריים". לכן, אני מסיק שרלב"ג תמך בעמדה שאכן מבצרת טוב יותר את מעמד המצוות ואת המחויבות לקיימן, אך מסיבות ענייניות ומכיוון שזו הייתה תפיסת עולמו, ולא מסיבות חינוכיות בלבד.

36 פירוש רלב"ג לשמות ל, לג; דברים ה, כה, כח; דברים יג, א; דברים כה, יד-טו (רלב"ג מציין שם שכל שינוי במצוות התורה יביא בסופו של דבר לעבודה זרה); דברים לד, י-יב; פרשת וזאת הברכה, התועלת החמישית; שמואל א טו, כג (שם רלב"ג קובע שמי שאינו מקיים חלק מן התורה אינו מקבל את הטעם).

37 אייזנמן, 2012; pp. 221-223; Touati, 1973; Feldman, 2010. על תפיסתו המדינית של רלב"ג ראו גם: Green, 2016, pp. 123-155.

השעה, ובסוף חלק זה נראה מהי המשמעות של האפשרות לשנות את חוקי התורה, המתאימים לחוקי הטבע, בנוגע למהות החוק הטבעי בהגותו של רלב"ג.
 בפירושו לפסוק "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" (דברים ד, ב) מגדיר רלב"ג מה הן ההוספות המותרות והאסורות לחוקי התורה:

הזהיר בזה המקום שלא להוסיף דבר על מצוות התורה, ושלא לגרוע מהם, כדי שישמרו מצוות התורה בכללם. ולזה הוא מבואר שההוספה במצוות שיהיה תכליתה לשמור מצוות התורה לא נמנעה, אך נמנעה ההוספה שתכליתה אינה לשמור מצוות התורה, וכן הענין בגרעון. משל ההוספה שאינה לשמור מצוות התורה, אך להפך, כי התורה התירה בעילת יפה תואר אשר ישבוה במלחמה בתנאים שזוכרו בפרשת כי תצא, ואם יוסיפו על זאת המצווה ויעשה זה הדין ביפת תואר שלא ישבוה במלחמה, הנה זאת ההוספה היא כנגד כוונות התורה. וכן אם לוקחו על ארבעה מינין שבלולב מין או מינין אחרים, כי בזה הפסד כוונות התורה. וכן אם חידשו מצווה יש בה קצת הריסה לכוונות התורה. משל ההוספה שהיא לשמור על כוונות התורה – הגדרים שהוסיפו חכמים על מצוות התורה, כמו אמירה לגוי בשבת שהיא שבות ושלא להכין ביום טוב להאכיל את הגוים, ומה שירמא לזה. ויש שם גם כן קצת מצוות מדרבנן, כמו נר חנוכה וקריאת מגילה, והכוונה בהם ההמשך לכוונת התורה, שהשתדלה במקומות רבים לפרסם הניסים להוסיף אמונה בה' יתעלה. משל הגרעון שאינו לשמור כוונות התורה, כאילו תאמר שגרעו ממצוות ייבום וחליצה מצוות חליצה, ויתקנו שאם לא יחפוץ ליבם תהיה אשת המת מותרת ללא חליצה, או שיגרעו כל זאת המצווה בכללה. והנה ירבו המשלים על זה. משל הגרעון שהוא לשמור כוונות התורה, אם יתקנו שתהיה מצוות חליצה קודמת למצוות ייבום, מפני ראותם שכוונת הייבום אינה לשם שמים במיבמין, או שאם יתקנו שיהיה אסור לבוא על יפת תואר קודם שנתגיירה. והוא מבואר שלא יוכלו לגרוע מצווה בכללה לשמור כוונות התורה. ולפי שהוא אפשר שיחשוב חושב שכבר תשלם כוונת התורה בזולת המצוות התלויות בארץ, אחר שאינם נוהגות בכל מושבות, והתורה ראוי שתהיה שלמת התועלת למקיימים אותה באיזה מקום שיהיו, הוסיף להזהיר על דבר המצוות ההם באומרו "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה" (דברים ד, ה) והם הקרבנות והטומאות והטהרות ומתנות כהונה ולויה.

רלב"ג התחיל את פירושו בכך שאסור להוסיף על מצוות התורה או לגרוע מהן, אך למעשה הוא מייד עובר לסייג את קביעתו הראשונה ואומר שיש הוספות שהן מותרות ואף רצויות – אלו

התומכות בכוונות התורה. כך הוא גם בנוגע לביטול המצוות: יש ביטולים שתומכים בכוונות התורה והם מותרים, ויש שמתנגדים לאותן כוונות והם אסורים. רלב"ג מביא שורת דוגמאות כדי שנבין ככל האפשר מה כוונתו בהוספות ובביטולים שמתאימים לכוונות התורה או נוגדים אותן. ההוספות הגרועות הן ההיתר של יפת תואר שלא בשעת מלחמה, או הוספת עוד מינים לארבעת המינים של הלולב. בנוגע לאשת יפה תואר ודאי שרלב"ג סבר שיש בעייתיות בהיתר הזה - צמצום ההיתר מדגים את הביטולים המתבקשים בהמשך הקטע - ולכן כל הרחבה של ההיתר פסולה, מכיוון שהיתר זה הוא מעין פשרה שעושים עם היצר הרע,³⁸ וכל צמצום שלו מבורך. גם הוספת עוד מין לארבעת המינים הייתה פוגעת לדעת רלב"ג ברעיון שהמינים מסמלים.³⁹ רלב"ג מסיים את ההוספות האסורות בקביעה שגם הוספת מצווה היא בעייתית.

הדוגמאות שרלב"ג מביא להוספות טובות הן משני סוגים: הרחבת איסורים קיימים (גדרות) - איסור אמירה לגוי בשבת ואיסור להכין אוכל לגוי בחג; והוספת מצוות התומכות בכוונות התורה (מצוות דרבנן), למשל חנוכה וקריאת המגילה. הדוגמה השנייה מעניינת כי יש מתח מסוים בינה ובין הקביעה שאסור להוסיף מצוות, וגם כאן המדרד הוא כוונת התורה: מותר להוסיף מצווה התומכת בכוונה קיימת של התורה (זכירת ניסים להוספת אמונה), אך אסור להוסיף מצווה מסיבות אחרות.

דוגמה לגריעה רעה של המצוות היא ביטול מצווה קיימת כגון מצוות חליצה. הדוגמאות לגירעון החיובי הן ביטול ההיתר לאשת יפת תואר עד גיורה, וביטול הייבום והחלפתו למעשה בחליצה. כאן רלב"ג מביא הסבר מעניין במיוחד, כי ביטול הייבום לא נבע מבעיית הייבום אלא מן המצב הלא טוב בזמן חז"ל (כוונה בלתי טהורה של המייבם). רלב"ג שם לב ללא ספק שניתן להשתמש בדבריו על הייבום כדי לכטל את כל המצוות התלויות בארץ, שגם הן נעשות בעייתיות במצב הלא טוב של הגלות, ולכן הוא מסייג מייד את דבריו וקובע שביטול מצווה בכללה אינו אפשרי. הוא אף מוסיף שהתורה, שצפתה את האפשרות לביטול הקורבנות ודיני הטהרה, חיזקה את המצוות האלה כדי להדגיש שהן לא תתבטלנה.

דבריו אלו על שינוי חוקי התורה מתאימים לדבריו⁴⁰ על כך שרשויות המשפט (הנביא, המלך ובית הדין) יכולות בהוראת שעה לבטל באופן נקודתי חוק של התורה. מאמירה זו

38 פירוש רלב"ג לדברים כא, יא; פרשת כי תצא, התועלת הראשונה (על פי בבלי, קידושין כא ע"ב-כב ע"א).

39 ראו פירושו לפרשת אמור, התועלת השנייה.

40 ראו למשל פירושו לשמואל ב יד, יא; נחמיה יג, התועלת ה-22.

משתמעת אותה עמדה: מה שחשוב הוא כוונת התורה, ובמקרים חריגים צריכים לשפוט דין שונה מדין תורה רגיל, ואף לבטל חלק מחוקי התורה או להוסיף להם חוקים אחרים. דברים אלו מציגים את הגדרת התורה כביטוי לחוק הטבעי מנקודת מבט אחרת. רלב"ג לא חשב שהתורה, על כל פרטיה וחוקיה כפי שניתנה בידי משה בהר סיני, היא סוף פסוק מוחלט בהיותה זהה לחלוטין לחוק הטבעי הנצחי. לדידו, במקרים מסוימים אפשר להוסיף או לבטל חוקים מן התורה, ואף על פי שכוונת התורה הן כן סוף פסוק מוחלט – ניתן להוסיף לדיניה או לגרוע מהם במידה מסוימת. כך למשל ראוי לצמצם את היתר יפת התואר, והוספת חנוכה גם היא מבורכת. אלא שכאן יש לשאול: כיצד מחד רלב"ג יכול להציג את התורה כחוק הטבעי ולהגיד שהיא נצחית, ומאידך לציין במפורש שאפשר לשנות כך את חוקיה על פי כוונתה? גם אדם שתומך במוסר יחסי לחלוטין ובשינוי התורה היה אומר שכוונת החוק בכל מקום זהה (לעשות צדק, סדר וכדומה). איך אפוא ייתכן שרלב"ג, הדוגל בכך שחוק התורה מתאים לחוק הטבעי, גם סובר שאפשר לשנות את חוקי התורה ולהוסיף להם?

לדעתי, אין בכך סתירה הכרחית, אלא אדרבה – העמדה המוצגת כאן מתאימה לחלוטין לדבריו בנוגע לטעמי המצוות. ככלל רלב"ג מביא טעמים טבעיים לחוקי התורה, אך לצידם הוא מזכיר לפעמים גם טעמים היסטוריים. מצוות הנובעות ממצב היסטורי מסוים (כגון נורמות התנהגות במלחמה) יכולות להשתנות אם לצורך השמירה על כוונת התורה יש להתאים אותן לתנאים ההיסטוריים המשתנים. מידת השינויים של חוקי התורה היא כמידת התלות ההיסטורית בטעמיהם. אצל רלב"ג תלות זו קטנה ביותר, ולכן גם מידת השינוי קטנה יחסית.⁴¹ חוקי התורה מתאימים לטבע האנושי, אך הם גם מתאימים לזמנו של משה רבנו. לכן, ייתכנו שינויים כאלה או אחרים, אם הם יקרבו את האדם לכוונת התורה.

סיכום

כעת אפשר לסכם את גישתו של רלב"ג לקשר בין חוק התורה למוסר הטבעי, ולהשוות אותה לגישות של הוגים אחרים. עמדתו העקרונית של רלב"ג היא שחוק התורה מתאים לטבע האנושי, ולדעתו אפשר גם להבין את הטעמים של כל המצוות ולראות איך הן עוזרות לאדם לפעול בצורה המתאימה לטבעו, ולהבין את טבע העולם ואת מבנהו. עם זאת, צריך לסייג

41 בניגוד לעמדה זו, כדאי לציין את עמדתו הקיצונית של ר' יוסף אבן כספי ואת תמיכתו בביטול הקורבנות; ראו: צדיק, 2017ב.

עמדה עקרונית זו משני כיוונים: מחד רלב"ג חשב שיש טעמים לחוקים מסוימים של התורה שמשגה גילה אך בן אדם אחר לא יוכל לגלותם, ומאידך הוא גם הבין שכמה ממצוות התורה קשורות לתנאים היסטוריים מסוימים, ולכן ניתן לשנות מקצת מחוקיה כדי להגן על כוונתה, על פי התנאים ההיסטוריים והתרבותיים המשתנים. עמדתו העקרונית של רלב"ג תומכת במוסר טבעי, אך יש בהחלט מישור צדדי מסוים שבו יש מוסר יחסי, וכך הוא מאפשר להסביר שינויים מסוימים במקצת מחוקי התורה.

אם נשווה את גישתו של רלב"ג לגישות של ההוגים שקדמו לו, אפשר לראות שהוא ממשיך את גישת הרמב"ם בכך שגם הוא חשב שיש טעם שכלי מכואר לכל מצווה, והוא גם השתמש בטעמים היסטוריים, שהם חידושו הגדול של הרמב"ם. אך בניגוד לרמב"ם, ובדומה לרס"ג, רלב"ג חשב שיש טעמים שלא ניתן לגלותם, משום שמשגה גילה טעמים הנשגבים מבינת אדם. אפשר היה לצפות שעמדה כזו תבטל כל אפשרות לשנות את חוקי התורה, בגלל החשש של טעם לא גלוי, אך אין זו דעתו של רלב"ג: הוא חשב שניתן לשנות את חוקי התורה במקרים מסוימים, על פי הבנה אנושית של כוונות התורה.

נקודה נוספת שבה רלב"ג דומה דווקא לראב"ע היא בפרשנות חלק מן החוקים כמבטאים את מבנהו של העולם. ההכרל המרכזי ביניהם בנושא זה הוא, שאצל ראב"ע המטרה של דמיון זה היא בעיקר להשפיע על מערכת העולם דרך מגיה אסטרלית, ואילו רלב"ג מדגיש יותר שמטרת המצוות היא ללמד את האדם על מבנה העולם.

מקורות

- אייזנמן, 2012 אסתי אייזנמן, "עקרונות חברתיים ומדיניים במשנתו של הרלב"ג", בתוך בנימין בראון, מנחם לורברבוים, אבינועם רוזנק וידידיה צ' שטרן (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2012), עמ' 319-347.
- היינמן, 1954 יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל (ירושלים: המדור הדתי במחלקה לענייני הנוער והחלוץ של הנהלת ההסתדרות הציונית, 1954).

- צדיק, 2017א שלום צדיק, מהות הבחירה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (ירושלים: מאגנס, 2017).
- צדיק, 2017ב שלום צדיק, "מוסר טבעי אצל ר' יוסף אבן כספי", דעת, 83 (2017), עמ' 161-174.
- צדיק, 2019 שלום צדיק, "היחס בין חוק טבעי לציווי אלוהי בהגותו של רבי אברהם אבן עזרא", פעמים, 160-159 (2019), עמ' 207-230.
- צדיק, 2020-2019 שלום צדיק, "הרמב"ם, חוק התורה ושאלת המוסר הטבעי", שנתון המשפט העברי, ל' (2020-2019), עמ' 211-236.
- צדיק, 2020א שלום צדיק, הגות השמד (ירושלים: מאגנס, 2020).
- צדיק, 2020ב שלום צדיק, "טעמי מצוות רציונליים ומשמעת לשמה ב'ספר האמונה הרמה'", דיני ישראל, 33 (2020), עמ' 271-296.
- קליין־ברסלבי, 2015 שרה קליין־ברסלבי, פירוש הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן (ירושלים: מאגנס, 2015).
- שוורץ, 2002 דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, 2002).

- Eisen, 1995 Robert Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).
- Feldman, 2010 Seymour Feldman, *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason* (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2010).
- Glasner, 1996 Ruth Glasner, "The Early Stages in the Evolution of Gersonides' 'The Wars of the Lord'", *JQR*, 87, 1-2 (1996), pp. 1-46.
- Glasner, 2015 Ruth Glasner, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

- Green, 2016 Alexander Green, *The Virtue Ethics of Levi Gersonides* (Cham: Palgrave Macmillan, 2016).
- Klein-Braslavy, 2011 Sara Klein-Braslavy, *"Without any Doubt": Gersonides on Method and Knowledge* (Leiden: Brill, 2011).
- Kreisel, 2001 Howard T. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001).
- Lerner, 1964 Ralph Lerner, "Natural Law in Albo's Book of Roots", in Joseph Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss* (New York: Basic Books, 1964), pp. 132–147.
- Rudavsky, 2012 Tamar Rudavsky, "Natural Law in Judaism: A Reconsideration", in Jonathan A. Jacobs (ed.), *Reason, Religion, and Natural Law: From Plato to Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 83–105.
- Sadik, 2021 Shalom Sadik, "Loi rationnelle – loi naturelle et loi de la thora dans le Kuzari", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie*, 68 (2021), pp. 5–20.
- Touati, 1973 Charles Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide* (Paris: Gallimard, 1973).

על המחבר

ד"ר **שלום צדיק** הוא מרצה בכיר במחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. תחום התמחותו הוא הפילוסופיה של ימי הביניים. הוא פרסם יותר משבעים מאמרים העוסקים במגוון נושאים בתחום זה, ושני ספרים העוסקים במהות הבחירה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים ובהגותם של היהודים שהמירו את דתם לנצרות בספרד מסיבות אידיאולוגיות.