

פעמים

160 – 159

האימפריה
/ העות'מאנית /
סלוניקי

העורך: יאיר עדיאל



מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח

5 **הפעם בפעמים**

החברה היהודית העות'מאנית ותרבותה ירון בן-נאה
11. בראי הצוואות העבריות: דמות המשפחה

'מיס מימורייאס': בעקבות ספר זיכרונותיו דב הכהן
47. של סעדי הלוי־אשכנזי מסלוניקי (1819–1903)

אברהם ראובן בן יוסף: משורר בן המאה שנהב ברטוב
91. השש עשרה

זכויותיה הכספיות של היבמה במשפט אלימלך וסטרייך
העברי בסלוניקי: ריבוי עמדות ועליית תניית ואילת סג"ל
123 הגבייה בכתובה

גאולה הבאה בעבירה: כינון זהות עירית רונן
181 ב'ורד הלבנון' ללאה איני

היחס בין חוק טבעי לציווי אלוהי בהגותו שלום צדיק
207 של ר' אברהם אבן עזרא.

דמויות

זיכרונותיו של יצחק קואיניקה: אוטוביוגרפיה משה עובדיה
231 של ספרדי ירושלמי כמקור היסטורי.

עיונים וביקורת

על אוצר הגאונים החדש – מסכת בבא בתרא. עוזיאל פוקס
265

כתב הגנה על מוסלמים חדשים נחם אילן
275

לזכרם

נינה פינטו־אבקסיס ז"ל. ורד טוהר ודוד גג'
287

היחס בין חוק טבעי לציווי אלוהי בהגותו של ר' אברהם אבן עזרא

אחת השאלות המרכזיות בהגות היהודית לדורותיה היא שאלת היחס בין מצוות האל לחוק הטבעי.¹ חוקרים רבים הציעו פירושים למכלול המחשבה היהודית בנושא זה. דעותיהם מגוונות ביותר – מן העמדה שהיהדות שוללת לגמרי כל תוקף של חוק טבעי עצמאי כסיבה למצוות הדת² ועד העמדה שהיהדות מכירה מיסודה בתוקף של חוק טבעי,³ ובין אלה שלל עמדות ביניים הטוענות שאצל רבים מן ההוגים היהודים יש מתח פנימי בנושא זה.⁴

על אף ריבוי המחקרים הדנים בשאלה זו, התמקד הדיון המחקרי בהוגים מעטים – רב סעדיה גאון, רבנו בחיי אבן פקודה, ר' יהודה הלוי, הרמב"ם,

1 על הנושא הזה עיינו באסופה של סטטמן ושגיא וברקע הרחב הנמצא שם. על ההגות היהודית עיינו: שגיא, עמ' 75-86 – שם עוסקים בייחוד על הפילוסופים של ימי הביניים; מלמד; פוקס; נוימן, עמ' 117-138; פאעור; דוד; נובק; ג'ייקובס; שוורץ, חוק והצדקה.

2 עיינו למשל: פוקס; פאעור. לטענתם עצם קיומו של חוק אלוהי מבטל את ההישענות על המוסר ועל החוק הטבעי.

3 עיינו למשל: שגיא; נובק.

4 עיינו למשל: נוימן. שגיא טען שיש ביהדות המודרנית עמדות מנוגדות, אך לדבריו שלילת המוסר הטבעי חורגת מרובה המוחלט של המסורת היהודית עד המשברים הקשורים במודרנה. עיינו: שגיא.

ר' נסים גירונדי ור' יוסף אלבון.⁵ מטרת מאמר זה לנתח את עמדתו של אחד ההוגים ומפרשי המקרא היהודים החשובים, ר' אברהם אבן עזרא, בנושא.⁶ בירור זה יתרום הן להבנת שיטתו של אבן עזרא באשר ליחס בין דת לפילוסופיה והן לדיון הכללי בשאלת היחס בין החוק הטבעי לבין הציווי האלוהי במחשבה היהודית בפרט והדתית בכלל.⁷

בתחילת המאמר אראה שאבן עזרא הביע שלוש עמדות שונות באשר ליחס בין ציווי האל לבין החוק: (א) כל המצוות נובעות, או לכל הפחות מסדרות, עם שיקול הדעת האנושי;⁸ (ב) אין צורך לעיין בטעמי המצוות;⁹ (ג) יש ציוויים אלוהיים המנוגדים לחוק הטבעי, הנובע מן המוסר,¹⁰ וצריך לקיימם מתוך מחויבות לצייוי האלוהי בלבד.¹¹ שתי העמדות הראשונות והיחס ביניהן נדונו במחקר,¹² אך ההנגדה של אבן עזרא בין החוק הטבעי לבין ציווי האל לא נדונה עד כה כלל במחקר המודרני. העובדה שאבן עזרא הציג עמדות כה שונות, בלי להציע פתרון ברור למתח המובנה ביניהן, הופכת אותו לדמות חשובה ומרתקת, המדגימה לא מעט מן המורכבות הקיימת בפילוסופיה היהודית בנושא.

לקראת סוף המאמר אדון בשאלה איך חוקרים וקוראים מודרניים אמורים לפתור סתירות ומתחים פנימיים בכתבי הפילוסופים מימי הביניים. בעקבות

5 בעיה נוספת, הקשורה להתמקדות בהוגים מעטים, היא טענת חלק מן החוקרים שיש ליהדות עמדה ברורה מאוד בשאלה סבוכה זו וניסיונם לפרש כעמדתם את כלל ההוגים היהודים. כפי שכבר טענתי במחקר אחר, אין ליהדות עמדה בשאלות פילוסופיות. כל פילוסוף יהודי בנה שיטה פילוסופית על בסיס עיונו האישי וקרא את מסקנותיה לתוך המקורות הסמכותיים של היהדות. עיינו: צדיק, בחירה. הדבר נכון לדעתי גם לשאלת החוק הטבעי.

6 על שיטתו הפילוסופית של אבן עזרא עיינו: כהן; ישפה. הם לא עסקו כלל בספריהם בשאלות של מוסר טבעי. על המצוות וטעמיהן עיינו: כהן, עמ' 308-330; ישפה, עמ' 52-57.

7 המחקרים המרכזיים העוסקים בתורת המוסר של אבן עזרא הם פרי עטו של רצון. לספרו העיקרי עיינו: רצון, תיאוקרטיה; ועל נושאים קרובים עיינו: רצון, סדרי מדינה; רצון, שאלת המלוכה; רצון, ראב"ע והרמב"ם.

8 עיינו למשל: אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הארוך לשמות כ, ב-ג.

9 עיינו למשל: שם, הפירוש הארוך לשמות כ, כא.

10 במאמר זה אשתמש במושג מוסר כמערכת של עקרונות כללי-אנושיים המשמשים בסיס לחוק הטבעי.

11 אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הארוך לשמות ג, כב.

12 רצון, תיאוקרטיה, בעיקר עמ' 123-132.

חיים אשר נטרטו. כאשר באה לכל אחד והקריטה כן טרף ארבע כענני חיים כפתרין חליות. ויצו אותם. ו
 סילת כולל עם יוסף לקבני. ויאסף רגליו אל הארצה. כי כחלה יסב על הארצה ורגליו תגלו. כחלה ארץ
 חיים חיים יאל כן יוספת ויפועל. כל אכסו חכמים לבר השמחה יעבדו יוסף וקראו. ויהיבנו כיריות לבס
 ויבנו רק על דרך החוקה ועשו לחיות כחיה. החלטה חטטה פניה. אשר כריתו. חסריו. כחו כי יורה חיים.
 רכב וירכבו פראים ידועים. וישם לאביו חלב. אחר שקברוהו כאשר אחריו חסריו. וישם כבדו לו כאשר
 בנו שקברוהו ונאמרוהו כאשר בנו ביוקום סגור. לו יסמנונו. יסוף יסוד לנו חיה כחו ויפוטו שמו יום לו
 כיוקרה על דרכים רבים. יאל. לבח פנים. ויאמר הנאמן כי היתה חליתו חבי כאלו חבי ביוקום חליתו
 שנפלתה לפני. ותאמר עבדך לחבני. למען עשה עם השעני. בנו סלסום. כעבור היתה חלת בני סוף
 חנה ידיו רעננים. ילדו. עולו. ויחננו אותם הרפאים. ויחסם בארץ. עם חיותם עם אחד ויטה פראו. יסם על
 תוקל ויכר. ויאמר יתם חוקרין כי חוקרין תחת שוק וזהו חוק כעני. ועשו בארץ כקוננת הכת
 הוא שפוטו לבסו.

ספר ואלה שמות

נאם אברהם בר מאיר אבן עזרא הספרדי

עולם חיות חיות הובת ויחזקחות
 ושורו יפדים כראם ספר ואלה סמות

כפאת קרומים ליה חרות כוסים ימות
 וכסא כבוד אל בני לבח ומה כחיות

אשר כחיו לבב כעיות
 להכיל לאור כל תעלות
 סוככא חריו סוכב כליות
 כור חזום כגל החליות
 וקח הסם כגל חיות
 כרכ כפך נחב וסליות
 ויאר לבותם כחיות חיות
 וכס סודות וכליות חיות
 ככרף ספר ואלה סמות

כרך הסם חלית תעבות
 ויהא חיות תעבות לבסיות
 וכפאר הזה חיות חיות
 ואלה חיות חיות חיות
 וכבר חבי חסות חיות
 ויכיל חית חיות חיות חיות
 וישם לביתם ככריתם חיות
 ויהן ככרית חיות חיות
 ורבי חסום ככרית חיות

21

ואלה עשה הוי כעבור חסור ככרף
 הספר הראשון כי יוסף רחל
 לבניו בני סלסום חסור כי
 חיות חיות חיות חיות חיות חיות
 עם כחיות חיות חיות חיות חיות חיות

עמוד מתוך פירוש אברהם אבן עזרא לספר שמות, נפולי: דרוס יוסף אשכנזי ובנו, ל"ו בעומר רמ"ח (הספרייה הלאומית, ירושלים)

זאת אנסה להסיק מן הדיון הכללי מסקנות בדבר עמדתו הפילוסופית העצמאית של אבן עזרא באשר ליחס בין החוק הטבעי לבין ציווי האל.

שלוש עמדות שונות באשר ליחס בין ציווי האל לבין החוק הטבעי

העמדה המרכזית: ציווי האל כולם מוסריים ולא תיתכן סתירה בין החוק הטבעי לבין המצוות

העמדה הנפוצה ביותר בכתביו של אבן עזרא היא שלמצוות יש טעם שכלי, ושניתן ואף רצוי לגלותן. עמדה זו מוצגת במקומות רבים בכתבי אבן עזרא¹³ וזכתה לניתוח מדוקדק בספרות המחקר, אם כי לא בהקשר של שאלת החוק הטבעי.¹⁴ אבן עזרא הציג את הגישה הזו בצורה ברורה בפירושו הארוך לשמות כ, ב-ג ובשער החמישי של 'יסוד מורא וסוד תורה'.¹⁵ ואלו דבריו בפירוש לשמות:

דע כי כל המצוות הם על שני דרכים. והדרך הראשון: מצוות שהם נטועות מהשם בלב כל אנשי דעת¹⁶ והם רכים. ואין בעשרת הדברים רק השבת לכרה שאינה בכלל שקול הדעת. על כן כל משכיל בכל עם ולשון מודים בהם כי

13 עיינו למשל: אבן עזרא, יסוד מורא, שער ראשון, פסקה ג, עמ' 76. אבן עזרא ציין שם שידיעת טעמי המצוות מביאה את האדם לחיי העולם הבא. על החשיבות הדתית של ידיעת טעמי המצוות – כדי להגיע לעולם הבא או לדעת את האל – עיינו גם: שם, שער ראשון, פסקה ט, עמ' 86-87; אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הארוך לשמות לא, יח; הפירוש לוויקרא יח, ה. בפירושו לישעיה כח, יג אכן קבע אבן עזרא שאי ידיעת טעמי המצוות – או הבנה לא נכונה של הטעם – יכולה להיות סיבה לחטא. סיווג המצוות והסבר טעמיהן הוא הנושא המרכזי של 'יסוד מורא וסוד תורה', ואבן עזרא עסק בנושא הזה שם בשערים השני-העשירי. הוא גם הזכיר טעמים למצוות רבות בפרשנותו לתנ"ך. עיינו למשל: אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הארוך לשמות כ, ב-ג.

14 על הנושא הזה עיינו בעיקר: רצון, תיאוקרטיה; רצון, רמב"ם וראב"ע; ההקדמה של סימון בתוך: אבן עזרא, יסוד מורא, עמ' 53-42.

15 כפי שאראה להלן, קיימים הבדלים מסוימים בנוסח, אך הכוונה הכללית זהה.

16 ב'יסוד מורא וסוד תורה' ציין אבן עזרא שהן נובעות משיקול דעת בלבד.

הם נטועים בשקול הדעת,¹⁷ ועליהם אין להוסיף ולא לגרוע, והם ששמר אברהם עם מצות אחרות ונוספות. והשם לא נתן את התורה רק לאנשי הדעת, ומי שאין לו דעת אין לו תורה. והדרך השנית: מצות הנעלמות, ואינן מפורשות למה צ'ו. וחלילה שתהיה מצוות אחת מהן מכחשת שקול הדעת, רק אנחנו חייבים לשמור כל אשר צ'נו השם, בין שנגלה לנו הסוד בין שלא נגלה. ואם מצאנו אחת מהן מכחשת שקול הדעת, אינו נכון שנאמין בו כי הוא כמשמעו, רק בספרי חכמינו ז"ל נבקש מה טעמו אם הוא על דרך משל. ואם לא מצאנו זה כתוב נבקש אנחנו ונחפש בכל יכלתנו, אולי נוכל לתקן אותה. ואם לא יכלנו נניחה כאשר היא, ונודה שלא ידענו מה היה [...] וידענו דעת ברורה, כי כל המצות שאינם חייבים משקול הדעת, סוד אחד יש לכל אחד מהן, ואם נעלם – (הרי זה) ממנו. והעד על זה כי כתוב במקצתם למה צ'ו [...] אם כן יוכל המשכיל, שהשם פקח עיניו לדעת מדברי תורה סוד כל המצוות.¹⁸

בקטע חשוב זה הביע אבן עזרא את עיקר עמדתו המרכזית באשר לחוק הטבעי. יש מצוות רבות – כגון עשרת הדיברות, חוץ ממצוות השבת – שהאדם היה יכול להשיגן גם ללא התגלות.¹⁹ ולא רק שבני אדם יכלו להשיגן באמצעות שיקול דעתם – הם גם עשו זאת. המצוות האלו מחייבות כל עם ועם בכל מקום ומקום.²⁰ אכן כלל העמים קיבלו ומכירים את המצוות האלו ואף מקיימים

17 ב'יסוד מורא וסוד תורה' אף קבע אבן עזרא שקיימו את המצוות האלו גם לפני מתן תורה.

18 על כך שכל המצוות באות משיקול דעת עיינו גם: אבן עזרא, פירוש לתורה, דברים ד, ז-ח; על התפעלות הגויים מצדקתן של המצוות עיינו גם: שם, דברים ו, כה. בפירוש למשלי ב, ז קבע אבן עזרא שהמצוות נובעות מן החוכמה, שהיא נצחית – כמובן לא ניתן לדייק מן המקור הזה אם בני אדם מסוגלים לגלות את טעמי המצוות.

19 דוגמה לכך היא האיסור להישבע לשקר, על הנושא הזה עיינו בנוגע לשבועה לגבעונים: אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הקצר לשמות כ, ד. דוגמאות נוספות הן דיני הירושה, עיינו: שם, הפירוש הקצר לשמות כא, ח; והחובה לכבד את ההורים, עיינו: שם, דברים כא, יג.

20 אבן עזרא אף ציין בפירושו לדברים כה, ה – בהקשר של מצוות הייבום – כי יש מצוות שמשא ציווה עליהן, אך היו קיימות לפני כן, מכוח שיקול הדעת (ואליהן התכוון במילים 'כל אנשי הדעת, והם רבים'), אף שאז לא הוגדרו באופן גורף כמותר או אסור. למשל בקרב העמים נהג ייבום אף קודם מתן תורה, מה שהתחדש במתן תורה הוא החיוב הגמור לנהוג כך.

אותן. כלומר לדעתו של אבן עזרא התורה מכירה בחוק הטבעי²¹ – 'שיקול דעת' בלשונו – ומשתמשת בו.²² חשוב לציין שלדבריו במצוות הנובעות משיקול הדעת אין לחוק היהודי יתרון על החוקים האחרים.

לדעת אבן עזרא אין להוסיף על המצוות האלו ואין לגרוע מהן. כוונתו במילים 'אין לגרוע' ברורה למדי: אפילו בשל ציווי האל אי אפשר לעבור על שיקול הדעת ולפגוע בו. קרי האל איננו יכול לצוות על מעשה המנוגד לחוק הטבעי. אדם שהבין שהתורה ציוותה עליו לעשות דבר המנוגד לחוק הטבעי – הבין לא נכון, או את התורה או את החוק הטבעי. ואולם הכוונה במילים 'אין להוסיף' ברורה פחות. המשמעות הפשוטה, שלא ניתנו מצוות נוספות על המצוות הנובעות משיקול הדעת הברור, אינה יכולה להיות נכונה. זאת מכיוון שבהמשך ציין אבן עזרא שיש בתורה מצוות מן הדרך השנייה, שאינן נובעות משיקול הדעת הברור. אם כן לדעתו התורה אכן מוסיפה מצוות על ציווי שיקול הדעת האנושי. לכן כוונתו ככל הנראה שלא ניתן להוסיף מצוות לקטגוריה הזו: המצוות הנובעות משיקול הדעת הפשוט והברור ברורות לכול, והתורה לא גילתה עוד מצוות כאלו שהיו נסתרות (לפי אבן עזרא שיקול הדעת האנושי מעצם טבעו איננו יכול להיות נסתר), אלא הוסיפה מצוות שיחסן

ב'יסוד מורא וסוד תורה' הרחיב קצת על שמירת המצוות האלו בקרב כל העמים.

21 בפירוש למשלי ט, לג, קבע אבן עזרא שהמוסר – הכולל את יראת החטא – קדום מן החוכמה, העוסקת בידע בעיקר תיאורטי. אם כן בדומה לרמב"ם דגל אבן עזרא בגישה שאי אפשר להגיע לחוכמה ללא תיקון המידות ואורח חיים נאות. עיינו: רמב"ם, מורה נבוכים ג, כז-כח. בפירושו למשלי יב, ל הזכיר אבן עזרא את החוכמה ואת המוסר בצוותא. רצון הבין את שיקול הדעת המוזכר כאן כמוסר טבעי, והשווה אותו למושכלות של הרמב"ם. עיינו: רצון, ראב"ע והרמב"ם, עמ' 55-56. לדעתי יש פער גדול בין המושכלות של הרמב"ם לבין המוסר הטבעי או שיקול הדעת של אבן עזרא. המוסר הטבעי בהגדרתו כולל התנהגויות, ולכן אין הוא חלק מן המושכלות אלא מן המפורסמות (רמב"ם, מילות היגיון ח; רמב"ם, מורה נבוכים א, ב). יש מתח בין פרקים אלו לבין דבריו של הרמב"ם במורה נבוכים ב, לט. ששם מוצגת תפיסה דומה יותר לזו של המוסר הטבעי הנובע ממהותו של המין האנושי.

22 שיקול הדעת ללא ספק רחב יותר מן המוסר הטבעי בלבד, וכולל גם היקשים שאינם עוסקים במוסר. עם זאת בהקשר הנוכחי משמעות שיקול הדעת זהה לדעתי לזו של המוסר הטבעי. בפירושו לישעיה מ, כא, כח השתמש אבן עזרא בביטוי שיקול דעת להיקשים מדעיים ומטפיזיים.

לשיקול הדעת שונה. אבן עזרא קבע בכך שתפקידן של המצוות שטעמן אינו ברור (הדרך השנייה של המצוות) שונה מזה של המצוות הנובעות משיקול הדעת, והן משמשות להן עזר בלבד. קרי המצוות הנובעות משיקול הדעת הכלל-אנושי מעמדן עדיף ולא ניתן להוסיף מצוות לקטגוריה הסגורה הזו.²³ אבן עזרא סיים את דיונו במצוות הנובעות משיקול הדעת בכך שהאל נתן את התורה רק לאנשי הדעת, 'ומי שאין לו דעת אין לו תורה'. בהקשר הזה משמעות דבריו של אבן עזרא חריפה במיוחד: לדעתו לא ניתן להבין את התורה ללא שימוש בשיקול הדעת האנושי.²⁴ התורה הניחה את קיומו של חוק טבעי כלל-אנושי, ומי שקורא אותה ללא שימוש בשיקול הדעת לא יבין אותה ואף עלול להשתמש בה באופן שמנוגד למטרת נתינתה מאת האל.²⁵ על פי הקטע הזה אדם שרואה את דברי האל כגזרות שאין להן טעם, ושאינו משתמש בהיגיון ובשכל בבואו להבין ולפרש את התורה – סופו שיהיה נבל ברשות התורה. יכול להיות שהוא יקיים את כל מצוות התורה אך הוא יחמיץ את ייעוד נתינתה. לאחר מכן פנה אבן עזרא אל קטגוריית המצוות השנייה, מצוות שלא ברור מה טעמן. 'אינן מפורשות למה צו' משמעו שלא כתוב טעם מפורש בתורה, ובניגוד למצוות מן הקטגוריה הראשונה טעמן איננו ברור גם על פי שיקול הדעת. אף למצוות האלו יש טעם שכלי, שאבן עזרא קרא לו סוד, אך טעם זה איננו ברור. חשוב לקיים מצוות אלו – בין השאר בשל טעמן – גם בלי לדעת מה תכליתן.²⁶ על פי אבן עזרא מצוות אלו אינן יכולות לסתור את שיקול

23 דרך נוספת להבין את דבריו, על פי המשך הקטע, היא שגם המצוות האחרות באות בסופו של דבר משיקול דעת. לכן התורה אינה מוסיפה למעשה דבר על הדברים הבאים מן החוק הטבעי הכלל-אנושי. לדעתי הבנה כזו אינה נכונה מכיוון שהדגש בקטגוריה הזו הוא ששיקול הדעת אינו צריך התגלות ולכן הוא ברור לכל בני אדם. לעומת זאת נראה שהמצוות הכלולות בקטגוריה השנייה כאן קשורות לשיקול הדעת ולחוק הטבעי, אך בדרך ברורה פחות מאשר המצוות הכלולות בקטגוריה הראשונה.

24 אבן עזרא ציין את העמדה הזו גם במבוא לפירושו לתורה. ברם שם המשמעות שונה במקצת: שם קבע שמי שאינו משתמש בשיקול דעת ובמדע לא יוכל להבין את התורה בצורה נכונה. כאן ההקשר שונה ומתוכו ברור שכוונתו בשיקול דעת דווקא לשיקול אתי – כולל שיקולים תועלתניים – ולא למדע בכללותו.

25 לפיכך לדעת אבן עזרא לא תיתכן נבואה שתעמוד נגד שיקול הדעת. עיינו: אבן עזרא, פירוש לתורה, דברים יג, ב-ג. לכן כל נביא שמתנבא כנגד שיקול הדעת הוא למעשה נביא שקר.

26 עיינו גם: אבן עזרא, יסוד מורא, שער שמיני, פסקה א, עמ' 155-156. על כך שלכל המצוות יש טעם עיינו גם בפירושו לתהלים קיט, ו, צח, קנא.

הרעת. אם אדם חושב שמצווה מן התורה ניתנה ללא טעם,²⁷ עליו לחפש את הטעם בדברי חז"ל ובעצמו, וכמובן עליו להמשיך לקיים את המצווה גם כל עוד לא מצא את טעמה. ואם לא ימצא לה לעולם טעם, עליו להודות שלא מצא את טעמה, כלומר המצווה אינה חסרת טעם אלא שהוא אינו מבין אותה. במנותק מן ההקשר אפשר היה להבין את המשפט 'יודענו דעת ברורה, כי כל המצוות שאינם חייבים משקול הדעת, סוד אחד יש לכל אחד מהן, ואם נעלם – ממנו' כתומך בעמדה שיש מערכת טעמים שאיננה קשורה בשיקול הדעת. אך בהקשר של משפט זה משמעותו שיש אנשים שאינם מבינים את התלות של חלק מן המצוות בשיקול הדעת הנובע מן המוסר ומן החוק הטבעי. אנשים אלו צריכים להודות שיש למצווה טעם, והם שלא הצליחו להבינו בשיקול דעתם. לפיכך סיים אבן עזרא את הקטע בקביעה שהמשכילים יכולים להבין את הטעם השכלי של כל המצוות.²⁸

ב'יסוד מורא וסוד תורה' הוסיף אבן עזרא בדיונו במצוות מן הסוג הראשון שהמצוות הנובעות משיקול דעת מחייבות ככל זמן ובכל מקום. בכך קבע שמצוות מסוימות קשורות לתנאים ההיסטוריים והגיאוגרפיים של היהודים – למשל איסור חיתון עם שתי אחיות תלוי בטבע של ארץ־ישראל, ולכן אין בעיה בחיתון כזה בגולה.²⁹ בדברים אלו הצביע אבן עזרא על תחום של מצוות שניתן לגלות את טעמן באמצעות שיקול דעת, אף ששיקול הדעת הזה איננו ברור לכולם ככל הזמנים ובכל התנאים הגיאוגרפיים. למשל אדם היודע את השפעת הכוכבים על ארץ־ישראל יבין מה טעם הציווי, בעוד אדם שאינו מבין באסטרונוגיה לא יבין את טעמו.³⁰

ב'יסוד מורא וסוד תורה' ציין אבן עזרא שהמצוות מן הסוג הראשון הן העיקריות, בעוד מצוות אחרות – לא בהכרח כל האחרות – הן זכר לאותן

27 'מכשת שיקול הדעת' איננו בהכרח סותר את המוסר, אלא גם ניתן ללא טעם. הציווי האלוהי מכחיש לא את שיקול הדעת עצמו אלא את ההנחה שכל המצוות נובעות משיקול דעת. כאמור על פי דבריו בקטע הקודם לא ייתכן שאדם יקיים מצווה המנוגדת לשיקול הדעת.

28 למשל הוא הביא שורה של טעמים למצוות אלו בשער השמיני של 'יסוד מורא וסוד תורה'. גם בפירוש הארוך לשמות כג, יט עסק אבן עזרא בטעמי המצוות של דיני הכשרות.

29 עיינו: אבן עזרא, פירוש לתורה, ויקרא יח, כו. דוגמה נוספת היא שהחובה להרוג את שבעת העמים, כולל נשים וטף, נובעת מנורמות המלחמה שהיו מקובלות אז. עיינו: שם, דברים כ, טז.

30 על טעמי מצוות הקשורים באסטרונוגיה עיינו: רצון, תיאוקרטיה, עמ' 123-132. על יחסו של אבן עזרא לאסטרונוגיה עיינו: סלע.



אבן עזרא עוסק באסטרונומיה, אומן לא ידוע, מתוך פסלטר (psautier latin dit de saint Louis) et de Blanche de Castille), כתיב מוצרפת, 1225-1235, כ"י פריז, ספריית הארסנל 1186 (ויקישיתוף)

עיקריות.³¹ בכך הדגיש שהמצוות הברורות לכל העולם על פי שיקול הדעת הן עיקר התורה, בעוד המצוות האחרות באות רק לעזור לקיומן של המצוות מן הסוג הראשון – הנובעות מן החוק הטבעי – בהזכרתן ובעידודן החברתי.³² על פי העמדה הזו, שהיא כאמור המרכזית והנפוצה בדברי אבן עזרא, החוק הטבעי הוא עיקרה של מערכת המצוות בכללותה. התוספות שהתורה מוסיפה על מצוות שיקול הדעת משמשות כזכר למצוות הנובעות משיקול הדעת או כמצוות ייחודיות לעם ישראל, הנובעות מטבעם של ארץ־ישראל או של עם ישראל.

עמדה שנייה: אין לאדם יכולת להבין את טעמי המצוות לצד עמדתו המרכזית ציין אבן עזרא פעמים אחדות כי אין לאדם אפשרות להבין את מצוות האל³³ או שלא ראוי לעשות כן. לדוגמה בפירושו לשמות כ, כא, בנוגע לאיסור להשתמש בברזל לבניית מזבח האבנים, כתב: 'כי חרבך: שם חרב נופל על כלי ברזל שנעשה לחתוך בו. אולי נקראת כן החרב כי היא מחרכת. ובמקום אחר כתוב: לא תניף עליהן ברזל: על מזבח אבנים שבנו. ואין לנו לחפש על טעמי המצות'.³⁴ עם זאת מייד לאחר קטע זה הביא אבן עזרא דווקא הסבר ('ועל דרך הסברא') לאותו ציווי.³⁵ על פי דברים אלה אדם אינו יכול להבין את טעמי המצוות. הטעם שהביא אבן עזרא עצמו לאחר מכן לא סיפק ככל הנראה הסבר מוצלח אפילו לדעתו,³⁶

31 אבן עזרא, יסוד מורא, שער חמישי, פסקה ב, עמ' 126; עיינו גם: אבן עזרא, פירוש לתורה, דברים ה, יז.

32 בפירוש לדברים ד, כה קבע אבן עזרא שאם אנשים יעבדו עבודה זרה, לבסוף יעברו ילדיהם על מצוות אחרות, כגון רצח וניאוף. מן האמירה הזו עולה שלדעתו אפילו איסור עבודה זרה ניתן, לכל הפחות במידה מסוימת, כדי להרחיק את האדם מן הרצח ומן הניאוף. קרי אפילו למצווה בסיסית מאוד, כמו הרחקה מעבודה זרה, יש לבסוף, ולו באופן חלקי, טעם חינוכי וחברתי. בפירוש לדברים יז, כ קבע אבן עזרא שהמצוות המוטלות על המלך מטרותן גם להבטיח שהמלך יישאר עניו; אם לא ישמור על המצוות יהפוך לגאוותן.

33 או את מעשיו של האל, כפי שכתב בפירושו לאיוב מב, בדברי הסיכום בסוף הפרק.

34 אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הארוך לשמות כ, כא.
35 על פי ההסבר הזה אם ישתמשו בברזל, האבן תתנפץ, וייתכן שישתמשו בשאריות האבנים לעבודה זרה, ושימוש זה יגנע בכבודם של המזבח ושל האל.

36 אילו היה לפנינו רק הקטע הזה, היה אפשר לפרש בקלות שאבן עזרא סבר שמלכתחילה לא צריך לחפש טעמים, אך

ולכן הוא הביא אותו כבדיעבד: מלכתחילה לא ראוי לחפש את טעמי המצוות, אך אבן עזרא ניסה בכל זאת להסביר את המצווה באופן הגיוני לאדם שרוצה לחפש את טעמה. העמדה המוצגת כאן מנוגדת לעמדתו הקודמת של אבן עזרא, בעיקר מפני שהוא לא הסתפק באמירה שלא מצא את טעם המצווה המסוימת הזו, או שאין לה טעם, אלא קבע כלל גורף: אין לחפש אחר טעמי המצוות.³⁷ על פי עמדה זו ייתכן בהחלט שיש למצוות טעם שכלי הקשור במוסר או בחוק טבעי, אך טעם זה נשגב מבינת האדם ולכן לא ראוי לחקור ולחפש אותו.

מנחם רצון הסביר את המתח בין הקטע הזה לבין העמדה המרכזית של אבן עזרא על פי דבריו של אבן עזרא בפסקה הראשונה בשער השמיני של 'יסוד מורא וסוד תורה'.³⁸

ומה נכבדו דברי הקדמונים שאמרו חייבים הכל לשמור כל המצות והתקונים שתקנו האבות ולא יבקש טעם למה צונו אלה המצוות ואמת דברו כי יש מצות רבות נפלאות ונעלמות והנה אם לא ישמרם האדם עד שידע טעמם – ישאר בלי תורה ויהיה נמשל לנער שלא ירצה לאכול לחם עד שידע איך נזרע בתהלה ונחרש ונקצר ונזרה ונברר ונטחן וננפה ונלוש ונאפה. והנה אם עשה כן ימות ברעב. רק הנכון שיאכל תמיד וכאשר יגדל ישאל מעט מעט עד שיבין כל שאלותיו וככה המשכיל יוכל לדעת טעמים רבים בתורה שהם מבוארים בתורה באר היטב, ויש מהם מבוארים לאדם אחד מאלף.³⁹

כשנחוץ – אפשר, ולכן הביא טעם למצווה. אך מכיוון שבדרך כלל הוא לא הסתייג מטעמי המצוות, סביר יותר שהוא לא היה מרוצה מן הטעם שהציע למצווה זו, ולכן הכניס כאן את הסתייגותו.

³⁷ לעמדה זו עיינו גם: אבן עזרא, פירוש לתורה, במדבר כא, ח. הוא קבע שם בנוגע לשורה של הוראות של האל – בניית נחש הנחושת כדי לרפא את עקיצות הנחשים, זריקת העץ במים המרים כדי להמתיקם והנחת דבלת התאנה על השחין של המלך חזקיהו בידי ישעיהו – 'כי נשגב ממנו דעת עליון'. במקרים אלו אין מדובר אומנם על מצוות אלא על הוראות הנביאים, אך ייתכן שאם אי אפשר להבין את מטרת הציווי האלוהי במקרים אלו – כך גם במקרים של המצוות או לכל הפחות של חלקן. צריך לציין שבמקום הזה קבע אבן עזרא לא רק שהוא לא מצא טעם להוראת האל אלא שלא ניתן כלל למצוא טעם כזה.

³⁸ רצון, תיאוקרטיה, עמ' 123-125.

³⁹ אבן עזרא, יסוד מורא, שער שמיני, פסקה א, עמ' 155-156. בסוף הקטע ציטט אבן עזרא מדברי משה רבנו: 'רק עם חכם

על פי הקטע הזה רוב האנשים, לכל הפחות בנעוריהם, אינם יכולים להבין את טעמן של רבות ממצוות התורה. אם בני אדם ידחו את קיום המצווה עד שיבינו את טעמה – אזי מרביתם לא יקיימו לעולם חלק ניכר מן המצוות,⁴⁰ ובכך הם ייפגעו, דווקא מכיוון שיש למצוות טעם. לכן על פי דברי אבן עזרא לא צריכה להיות תלות בין הבנת הטעם לבין קיום המצווה – בני אדם צריכים לקיים את המצווה מייד. אם לא יעשו כן הם דומים לנער שאינו אוכל לחם עד שיבין את כל תהליך ייצורו – הוא בוודאי ימות לפני שיבין את התהליך. בסוף הקטע ציין אבן עזרא, כמו בקטעים שהבאתי לעיל, שהמשכילים יכולים להבין את טעמי המצוות. על פי רצון כל האמירות – הלא רבות – של אבן עזרא נגד מתן טעמים למצוות נובעות מאותה סיבה: אבן עזרא חשש שנתנת טעמים שכליים למצוות תגרום לאנשים שלא לקיימן, מפני שהם יחשבו לקבל את התועלת הנובעת מן המצווה בדרך אחרת, או מפני שהם לא יהיו מעוניינים באותה תועלת. לפיכך אבן עזרא, שרצה למנוע אפשרות שדבריו יגרמו לאי קיום המצוות, פיזר בכתביו הרכים כמה אמירות המתנגדות לחקירת טעמי המצוות.

לדעתי הסברו של רצון איננו פותר לגמרי את הסתירה בדברי אבן עזרא. הסבר זה בהחלט תואם את דבריו בתחילת השער השמיני של 'סוד מורא וסוד תורה'. על פי רצון אבן עזרא קבע שם, לפני שהוא עצמו עסק בטעמי המצוות, שיש לקיימן אפילו אם אין מבינים את הטעם או חולקים עליו. אך הסברו של רצון אינו מתיישב עם דברי אבן עזרא בפירושו לשמות כ, שמהם נראה שחיפוש טעמים למצוות הוא בדיעבד, ולא יוכל להגיע לתוצאות מוצלחות. נוסף על כך אם רצה אבן עזרא להגן על שמירת המצוות של המוני העם, שאינם מבינים את טעמי המצוות שהוא מציע – או שאינם מסכימים עימם – אין די לשם כך בפירוש לשמות כ. משפט אחד וכמה רמזים נוספים אין בכוחם לבטל את השפעתם של דבריו הרכים של אבן עזרא בפירושו לשמות ובפירושו האחרים בעד מתן טעם למצוות, ודאי שלא בעיני אותו נער שדיבר עליו ב'סוד מורא וסוד תורה' – הנער הזה ודאי לא היה שם לב לאמירה בודדה ולא ברורה זו ברצף פרשני שרובו המוחלט דוגל בעמדה הפוכה.

פתרון אפשרי אחר למתח בין שתי העמדות בפירוש של אבן עזרא יכול להתבסס על פירושו לדברים ד, ה-ו: 'ועוד: כי יש לכם תפארת במצותי על כל הגוים. והטעם: כי עיקר כל המצות יבינם המשכיל וידע למה נתנו'. על

ונבון הגוי הגדול הזה' (דברים ד, ו), ולדעתו עולה מן הדברים שיש טעמים לכל המצוות, אלא שרבים אינם יכולים להבינם. 40 ככל הנראה מדובר בעיקר על המצוות הכלולות ב'דרך השנית', מצוות שהן זכר למצוות הנובעות משיקול דעת.

פי הקטע הזה המשכיל יבין את עיקר המצווה,⁴¹ כלומר את ההסבר הכללי לקיומה, אך לא בהכרח את פרטיה של כל מצווה.⁴² לפיכך דבריו של אבן עזרא בפירושו לשמות כ עוסקים בפרט אחד של המצווה (אי השימוש בברזל בבניית מזבח האבן) ולא בכלל המצווה, ומשמעות דבריו שם היא שאין לחפש את טעם פרטי המצוות, אך ניתן ואף רצוי לנסות להבין את טעם עיקריהן. לדעתי גם הסבר זה איננו מספק, מכיוון שאין הוא מסביר את קביעתו הכוללת של אבן עזרא בפירושו לשמות כ שאין לחפש טעם למצוות כלל מפני שידעת הטעם של המצוות כולן נשגבת מבינת האדם.⁴³

לו מצאנו בדברי אבן עזרא רק את שתי העמדות שהצגתי עד כה, שלילה וחיוב של מתן טעמים למצוות, היה ניתן אולי לגשר על הפער ביניהן. אפשר היה להסביר את המתח ביניהן בעיקר בעזרת אחד משני ההסברים שהבאתי, כמתח בין אזוטרי לאקזוטרי (כפי שהציע רצון) או כפער בין פרט לכלל. אך המורכבות של המתח גוברת כאשר לעמדות האלו מצטרפים פירושים הדוגלים בציוויים אלוהיים המנוגדים לחוק הטבעי.

עמדה שלישית: יש ציוויים של האל הסותרים את החוק הטבעי בפירושו הארוך לשמות ג, כב הזכיר אבן עזרא שלפני יציאת מצרים שאלו בני ישראל מן המצרים כלים ולא החזירו להם אותם, וכתב: 'ויש מתאוננים ואומרים כי אבותינו גנבים היו ואלה הלא יראו כי מצווה עליונה הייתה ואין טעם לשאול למה, כי השם ברא הכל והוא נתן עושר למי שירצה ויקחנו מידו ויתננו לאחר. ואין זה רע, כי הכל שלו הוא'.⁴⁴ בפירושו הזה העלה אבן עזרא תמיהה מפי שואל אלמוני: האם היו אבותינו גנבים, מפני שהם שאלו מן המצרים כלים בכוונה תחילה שלא להחזירם? תשובתו של אבן עזרא כאן

41 אפשר לפרש את הקטע הזה כך שהמילים 'עיקר כל המצוות' פירושן מרבית המצוות, או לחלופין, כפי שפירשתי, שמדובר בטעמן העיקרי, הכללי, של כל המצוות. הפירוש השני עדיף לדעתי, מכיוון שהוא מסתדר יותר טוב עם ההבחנה של אבן עזרא בין פרטי המצוות לכלליהן. עיינו על כך בהרחבה: רצון, ראב"ע והרמב"ם.

42 עמדה זו דומה לדבריו של הרמב"ם במורה נבוכים ג, כו.

43 יש בעמדה הזו גם קושי פרשני: אם יש טעם לבניית המזבח, קשה לראות באיסור לבנותו בעזרת ברזל פרט למצווה הזו; מתבקש לראות באיסור זה ציווי בפני עצמו, שצריך להיות לו טעם בפני עצמו. לעומת זאת את מידות המזבח אפשר לראות בקלות כפרט של מצוות המזבח.

44 אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הארוך לשמות ג, כב.

היא שבני ישראל היו רשאים לשאול מן המצרים בלי להחזיר מכיוון שהם מילאו אחר פקודתו של האל – כל הרכוש בעולם הוא למעשה של האל, והוא יכול להחליט להעביר אותו לבני ישראל ולצוות עליהם לקחת הלוואות מן המצרים בלי כוונה להחזירן. אבן עזרא הוסיף וקבע שאין טעם לשאול על פקודתו של האל.⁴⁵

על פי ההסבר הזה ציווייו של האל יכולים להתגבר על החוק הטבעי, הנובע מן המוסר האנושי. אם האל מצווה על מישהו לגנוב, האדם צריך למלא אחר רצון האל, מכיוון שכל הרכוש למעשה של האל, וביכולתו לעשות בו ככל העולה על רוחו. לכן לפי דבריו של אבן עזרא כאן האל יכול לפעול כנגד המוסר האנושי והחוק הטבעי, והאדם צריך למלא אחר ציווייו ולפעול אף הוא כנגד המוסר אם האל מצווה עליו לעשות כן. לקיחת כסף מאדם אחר בציווי של האל אינה נחשבת כלל גנבה, משום שבעליו האמיתיים של הכסף, האל, החליט להעבירו ללוקח. יש לציין שאין מדובר כאן רק בגנבה; הדבר נכון גם לרצח ואף לטבח המוני – כמו הטבח בעמי כנען בעת כיבוש הארץ – שהרי האל נתן לכולם גם את החיים והוא יכול להחליט לקחתם בלי שהדבר ייחשב לרצח. על פי הקטע הזה אין למוסר האנושי ולחוק הטבעי שום תוקף מחייב על האל ועל ציווייו. האל נמצא מעל המוסר והחוק הטבעי והוא יכול להחליט,

45 אבן עזרא: אבן עזרא, פירוש לתורה, הפירוש הקצר לשמות ג, כב. אבן עזרא תמך שם בעמדה הפוכה מזו: הותר לבני ישראל לנצל את המצרים מכיוון שהם התעללו בהם; הניצול היה כנגד החמס שעשו להם המצרים. על פי הסבר זה אין מדובר בגנבה לא מוסרית אלא במעין קנס שהיה ראוי שבני ישראל ייקחו מן המצרים. חשוב לציין שאין מדובר בסתירה בין הפירוש הארוך לקצר, סתירה שאולי עשויה הייתה לנבוע מהתפתחות בגישתו של אבן עזרא, מכיוון שבפירושו הקצר לשמות יא, ד, הציג אבן עזרא הסבר דומה לכך שבני ישראל שיקרו לפרעה ואמרו לו שהם רוצים רק לעבוד את אלוהיהם שלושה ימים במדבר, וגם שם קבע כי 'חכמת השם נשגבה מדעתנו'. עם זאת הוא הביא מייד לאחר מכן שני נימוקים לשקר הזה: הוא עתיד היה לאפשר לבני ישראל לקחת כסף וזהב מן המצרים, ולגרום לפרעה לרדוף אחריהם – מפני שירגיש מרומה – וכך יטבע בים. שני ההסברים האלו אומנם אינם פותרים את הבעיה, שכן אפשר לתהות למה רצה האל שבני ישראל יגנובו ושפרעה וחילו יטבעו בים. בסופו של דבר אין לפתור את הקושי בטענה של התפתחות במחשבת אבן עזרא, ונותר להציע אחד משני ההסברים: ציווי האל נובעים מתשלום מידה כנגד מידה, כמו בפירוש הקצר לשמות ג, כב, או שהם נובעים מגזרתו של האל, כמו בפירוש הארוך לשמות ג, כב.



דיוקני הרמב"ם ואבן עזרא, דפים 4 ב ו-5 א מתוך חיבורו של יצחק בן משה אבן צהל' פנים במשפט: והוא ילקוטים ממשפטי הכוכבים מכל ספרי הראב"ע (הרב אברהם אבן עזרא) זלה"ה [זיכרונו לחיי העולם הבא] ומכל חכמי האומות ישמע(א)לים ולועזים ויונים כל חכמי התכונה ובפרט תלמאי ודון אלפונסו וארגול"י [...] ובפרט אבו עלי בן ראג'יל [...] וספר בער"י וספר משפטים ישרים של הר"א [האב אברהם] זכותו ז"ל וגם ניסיוני כורי אפינדי', כתביד מתורכיה משנת תקכ"ט (1769), כ"י

ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°3931

ללא נימוק מוסרי, לבטל את תוקפו של המוסר ולצוות לעשות מעשה לא מוסרי, המנוגד לחוק הטבעי. חשוב לציין שאין בפירוש זה ביטול של המוסר או הבניית תלות בין המוסר לבין האל; להפך, לדעת אבן עזרא המוסר אנושי, אך האל פועל מעל השגת אנוש וממילא גם מעל המוסר האנושי.⁴⁶ אם כן אבן עזרא הציג בפירושו – בעיקר בפירושים לשמות וביסוד מורא וסוד תורה – שלוש עמדות שונות באשר ליחס בין דת לחוק טבעי. על פי הסברו המרכזי לכל המצוות יש טעם, והמשכילים צריכים לנסות לגלותו. עמדה זו מניחה שקיים חוק טבעי, וסוברת שהתורה משתמשת בו ומבוססת עליו, ולכן לפיה לא ייתכן ציווי אלוהי שיסתור את החוק הטבעי. על ההסבר הזה מתווספים שני הסברים: על פי הסבר אחד האדם אינו יכול לגלות את טעמן של המצוות, אפילו אם יש להן טעם, ועל פי ההסבר האחר האל יכול לצוות על האדם לעשות מעשה רע מבחינה מוסרית, ובמקרים כאלו האדם צריך לקיים את הציווי האלוהי מכיוון שאין לערער על חוכמתו או על מידותיו של האל.

גישות פתרון אפשריות

שאלה מרכזית במחקר הגותם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים היא מה על החוקרים לעשות כאשר הם מבחינים בסתירות ומתחים בדבריו של ההוגה מושא המחקר.⁴⁷ לדעתי אין כלל ברזל ולא ניתן לקבוע באופן מוחלט שכל הוגה שהזכיר עמדה שיכולה להיות מובנת כעמדה פילוסופית רדיקלית אכן החזיק בעמדה כזו. למשל ייתכן בהחלט שהוגה השתמש באופן מקומי במשפטים

46 אפשר לראות רמז לעמדה כזו בפירוש למשלי א, ג. אבן עזרא פירש שם את המילה צדק כ'כולל עבודת האלוהים וכל מעשה הטוב'. אם כן ייתכן בהחלט שיש הבדל בין 'כל מעשה הטוב' לבין 'עבודת האלוהים', ושהם שני דברים שונים. אך עיינו: רצון, ראב"ע והרמב"ם – רצון לא התייחס שם להגדרה זו של צדק.

47 שאלה זו נדונה רבות במחקר. עיינו למשל: שטראוס, עמ' 22-37. שטראוס קבע שם שהפילוסוף תמיד ניסה להסתיר את עמדותיו החתרניות והרדיקליות כדי להתגונן מפני קנאותם של השמרנים בחברה. לדבריו ההסתרה נבעה מאחריותו של הפילוסוף לשמור על חלק מאמונותיהם הדתיות (התפלות) של ההמונים כדי שהם ימשיכו לפעול באופן מוסרי בזכות יראת העונש שלהם. ואולם פתרונו של שטראוס איננו מתאים לדבריו של אבן עזרא בסוגיה הנדונה. שוורץ תיאר תמונה מורכבת יותר, שבה הוגים שמרנים ניסו להתגונן מפני קנאותם של הפילוסופים. עיינו: שוורץ, סתירה והסתרה.

היכולים להצביע על עמדה רדיקלית אך שיבץ את המשפטים האלו בתוך הגות שמרנית.⁴⁸ לכן יש לכרוך כל נושא לגופו של ההוגה ולגופו של הנושא בלי לענות על השאלה הזו בצורה גורפת. ארון כאן בחמש אפשרויות פרשניות, ואעמוד על יתרונותיה וחסרונותיה של כל אחת מהן באשר לפרשנות אבן עזרא.

גישה פילוסופית אזוטריה

האפשרות הראשונה היא שאבן עזרא דגל בעמדה הרדיקלית יותר, דהיינו בעמדה הראשונה. הוא פסק שציוויי האל אינם יכולים לסתור את החוק הטבעי, ואף תמך בביקורת מוסרית על דבריהם של הטוענים לנבואה: אם הם מצווים ציוויים לא מוסריים המנוגדים לחוק הטבעי, נבואתם היא בהכרח נבואת שקר. על פי פרשנות זו, שרצון דגל בה,⁴⁹ אמירותיו של אבן עזרא שאי אפשר לגלות את טעמן של המצוות או שיש לקיים גם ציווי אלוהי הנוגד את החוק הטבעי, הנובע מן המוסר, נועדו רק להגן על המערכת החברתית של המצוות מפני ביקורת של חוש מוסרי לא מפותח של ההמון. על פי שיטה פרשנית זו אבן עזרא הוסיף את העמדה השנייה והשלישית כדי שאפשר יהיה לטעון לפני אדם המוני הרוצה לעבור על מצווה מסוימת מטעם מוסרי לא נכון, שהוא איננו מביין את טעמי של המצוות או שהוא צריך לקיימן גם כאשר האל מצווה מצוות נגד המוסר והחוק הטבעי הנובע ממנו.

מן הפרשנות הזו עולות שתי בעיות קשות. בעיה אחת היא שאבן עזרא לא הזכיר כלל שהוא דוגל בהסתרה הבנויה על סתירות פנימיות כדי להגן על ההמון.⁵⁰ אין ספק שהוא הסתיר את דבריו מן ההמון, כדי להגן עליו, בעזרת סוגי הסתרה אחרים. למשל הוא הסתיר את עמדותיו על כתיבת התורה⁵¹ ועל

48 לדעתי זה מה שעשה למשל ר' יוסף אלבו. ובכך אני חולק על

מחקרו המקיף של ארליך. עיינו: צדיק, אלבו.

49 רצון, ראב"ע והרמב"ם.

50 וזאת בניגוד לרמב"ם בדיונו בסתירה השביעית בסוף המבוא

ל'מורה נבוכים' וגם בניגוד לפילוסופים שהלכו בעקבות

הרמב"ם, למשל ר' יצחק פולקר ב'עזר הדת'. עיינו: פולקר, א, ח.

51 קרי שהתורה לא נכתבה כולה בידי משה רבנו אלא חלקים ממנה

ונכתבו שנים רבות אחר כך. עיינו למשל: אבן עזרא, פירוש התורה,

בראשית יב, ו ('והכנעני אז בארץ'). מדבריו שם עולה שפסוק זה,

וככל הנראה כל סיפורי אברהם והאבות, נכתבו כאשר הכנענים

כבר לא היו בארץ. כלומר הם נכתבו בתקופת המלוכה, מאות

רבות של שנים לאחר זמנו של משה רבנו. על אזוטריות בפרשנות

התורה של אבן עזרא עיינו: הלברטל, עמ' 35-49. הלברטל כתב

בצדק שאבן עזרא השתמש באזוטריות כדי להסתיר מן ההמון

רוב עמוק ומסוכן של הכתובים שנועד לעילית בלבד. אך שיטה

השפעת האסטרולוגיה בעזרת דיבור בקיצור, הסתרת מידע ורמיזה לקורא הביקורתי (המשכיל יבין), אך מדובר בסוג הסתרה אחר, הבנוי על רובד סמוי שאיננו מובן למי שאינם יודעי חן. בניגוד לכך אזוטריה הבנויה על סתירות מנסה להציג רובדי אמת מטעמים שונים ומשלימים: מכיוון שיש לפעמים הבדל בין האמת לבין מה שההמון צריך להאמין בו,⁵² או בגלל רצונו של הכותב לקדם קוראים שנמצאים ברובדי ידיעה שונים. בכל מקרה לא ברור כלל שאזוטריה מסוג זה אכן קיימת בכתבי אבן עזרא.

בעיה חמורה יותר היא שהאופן שבו הביע אבן עזרא את עמדתו הפילוסופית הרדיקלית אין בו כדי להגן על ההמון מפני עמדה כזאת. האמירות של אבן עזרא בעד טעמים מוסריים של המצוות המתאימים לחוק הטבעי רבות וברורות בהרבה מאמירותיו המביעות את העמדות האחרות. רק הקוראים המעיינים ומדקדקים בדברי אבן עזרא יכולים למצוא בפירושו גם עמדה שמרנית, בעוד הקוראים ההמוניים נשאר רק עם העמדה הרדיקלית, שדווקא היא מסוכנת בשבילם – ואולי גם בשביל אבן עזרא עצמו.⁵³

אזוטריה זו איננה מתאימה לניתוח עמדתו של אבן עזרא באשר ליחס בין החוק הטבעי לציווי האלוהי. מסקנתי להלן תצמצם את הניתוח של הברטל – שהציג את העמדה שהייתה מקובלת גם קודם לכן במחקר – באשר לאזוטריה של אבן עזרא לנושאים של אסטרולוגיה, מאגיה וכתובת התורה. לצד כתיבה אזוטריה מן הסוג הזה קיימת אצל אבן עזרא כתיבה אזוטריה מסוג אחר, שאתאר בהמשך.

52 למשל שיש הבדל בין האמונות ההכרחיות, הלא-נכונות, שנועדו לתיקון הגוף, לבין האמונות האמיתיות, שהן חלק מתיקון הנפש. עיינו: רמב"ם, מורה נבוכים ג, כז-כח.

53 אחד הכללים הבסיסיים של שטראוס הוא שהעמדה המוזכרת פעמים רבות יותר ובצורה ברורה יותר איננה עמדתו האמיתית של ההוגה. ההוגה הסתיר את עמדתו האמיתית והמסוכנת כך שרק יודעי חן יבינו שהיא קיימת בדבריו. על פי עמדתו של שורץ המסקנה יכולה להיות שאבן עזרא דווקא הסתיר את עמדותיו השמרניות מן הפילוסופים הקנאים. עיינו: שורץ, סתירה והסתרה. אך הסבר כזה נראה מאוד לא סביר. קשה לשער שבאשכנז, שבה כתב אבן עזרא את פירושו ואת 'יסוד מורא וסוד תורה' – וככל הנראה אף בספרד – היו אנשים תוקפים את אבן עזרא על כך שהוא איננו תומך בצורה ברורה בביקורת מוסרית על המצוות. עמדה התומכת בביקורת כזו ככל הנראה לא נאמרה בצורה מפורשת לפניו, ולכן די ברור שהיא לא הייתה העמדה המקובלת, והרודה בעמדות אחרות, בשום קהילה ובוודאי לא באשכנז בזמנו של אבן עזרא.

האפשרות שאבן עזרא שינה את עמדתו במהלך כתיבת פירושו גם היא איננה מסבירה את ההבדלים בין שלוש עמדותיו.⁵⁴ העמדה הראשונה והמרכזית נמצאת בכל כתביו ובעיקר בשני פירושו לשמות ובפירושו לדברים, וגם שתי העמדות האחרות נמצאות בפירושו הארוך לשמות. ללא ראיות טקסטואליות מובהקות אי אפשר להניח שאמירות הנמצאות באותו פירוש נכתבו בשלבים שונים בחייו של אבן עזרא.

פתרון מקומי

אפשרות פרשנית נוספת היא הוצאת דבריו החריגים של אבן עזרא מפשוטם מכוח הדגשת הקשרם.⁵⁵ אכן העמדות השנייה והשלישית נמצאות רק בהקשרים ייחודיים. את העמדה השנייה, השוללת את יכולת האדם להבין את טעמי המצוות, נקט אבן עזרא בקשר למצוות שהוא חשב שלא הצליח למצוא להן טעם מספק. במקרים כאלו, כדי לגרום לאדם לקיים את המצווה גם ללא הכנת הטעם, הדגיש, לציודו של הטעם, שאדם צריך לקיים את המצוות גם כאשר אינו מבין את טעמן ואף מסתייג מעצם חקירת המצוות.

אפשר להסביר כך גם את העמדה השלישית: האפשרות שהאל יצווה משהו כנגד המוסר והחוק הטבעי הנובע ממנו נמצאת בכתביו של אבן עזרא רק בהקשר של יציאת בני ישראל ממצרים. אפשר אולי לטעון שלאחר שעבוד כה ארוך היו צריכים בני ישראל להניח למוסר ולחוק הטבעי כדי לנקום במצרים. הבעיה העיקרית בפרשנויות האלו היא שדבריו של אבן עזרא אינם נשמעים כך בהקשרם. להפך, בהקשרים פרטיים הוא טען טענות כוללניות, שנשמעת מהן עמדה שונה מאוד ממה שעולה מפירושו האחרים. לו הייתה זאת עמדתו של אבן עזרא, היה סביר יותר למשל שהוא יחבר בין ציווי האל לנגוש את מצרים לבין השעבוד במצרים, אך הוא לא עשה זאת בפירושו הארוך.

חוסר עקביות פרשנית

אפשר לטעון שבפירושו לתנ"ך היה אבן עזרא בעיקר פרשן – הוא פירש כל סוגיה בהתאם להקשרה ולכוונתה ולא ניסה לבנות שיטה פילוסופית עקבית, אם מפני שלא היה לו עניין לבנות שיטה כזו, ואם מפני שהוא לא איחד את פירושו השונים ולכן לא שם לב לסתירה ביניהם.⁵⁶

54 סיבה מן הסוג השני במבוא ל'מורה נבוכים'.

55 סיבה מן הסוג הרביעי במבוא ל'מורה נבוכים'.

56 סיבה מן הסוג השישי במבוא ל'מורה נבוכים'. לדברי הרמב"ם

גם בגישה זו יש קושי רב. אילו לא היה אבן עזרא מעוניין לבנות שיטה עקבית, הוא היה צריך להימנע ככל האפשר מאמירות כלליות וגורפות ולהתמקד בפירושו פשוט הכתוב במקומו. אולם הוא נהג בדרך הפוכה מזו. אגב פרשיות שעוסקות לא בתיאוריה כללית אלא בסוגיות פרטיות בחר אבן עזרא שוב ושוב להציג אמירות כוללניות הסותרות זו את זו. הוא חזר פעם אחר פעם על כך שלמצוות יש טעם, ושצריך להשתמש בשיקול הדעת כדי להבין את התורה. ומנגד קבע קביעות כלליות על כך שלא רצוי לחפש טעמים למצוות, או שכל הדברים שייכים לאל ולכן הוא יכול לעשות בהם ככל שהוא חפץ ללא תלות בביקורת אנושית-מוסרית. אמירות כוללניות אלו מחד גיסא ומצביעות על רצון לבנות שיטה פילוסופית ולא רק לפרש את פסוקי התנ"ך על פי הקשרם, ומאידך גיסא מעוררות קושי כאשר מנסים להבין את תוכנה של אותה שיטה פילוסופית. במקרה מורכב זה, כאשר אף לא אחת מן הגישות הרגילות לפתרון מתחים פנימיים בכתבים של פילוסופים מימי הביניים מביאה לתוצאה משביעת רצון, עדיף לחוקרים לנסות לבנות עמדה מורכבת יותר. אינני בטוח שהגישה שאציג כאן היא פתרון מושלם לקשיים שהעליתי, אך לדעתי היא ראויה יותר מן הפיתוי הקיים לנסות לבנות שיטה עקבית על חשבון הנאמנות לדבריו של אבן עזרא.

גישה דיאלקטית מורכבת

אני טוען שגישתו האמיתית של אבן עזרא באה לידי ביטוי לא בשום עמדה כשלעצמה אלא בשילובן יחד. הוא הציג שלוש עמדות – שימוש נרחב בשיקולים מוסריים, שהם המקור לחוק טבעי כלל-אנושי, כדי להבין ולפרש את תוכן המצוות ומהותן; הימנעות עקרונית מעיסוק בטעמי המצוות; משמעת הגוברת על שיקולים מוסריים ועל החוק הטבעי הנובע מהם – מכיוון שלדעתו לכל אחת מהן יש מקום ותפקיד בחיים הדתיים הנאותים ואף בהגות הדתית האמיתית.

גישה זו שונה בתכלית מן הגישה האזוטרתית, שנקט רצון, מפני שעל פי גישתי האמירות החורגות מן הקו המוסרי-השכלי של אבן עזרא לא כוונו אל ההמון בלבד.⁵⁷ אבן עזרא לא התכוון להצביע באופן גורף על עמדה מסוימת כאמיתית, אלא ביקש לאפשר שילוב דיאלקטי בין העמדות השונות, שילוב שלהשקפתו עולה בתועלתו הפילוסופית על הצגת עמדה אחת כבלעדית.

שם מחברים אינם שמים לב לסתירות הנובעות מאמירותיהם השונות וממסקנותיהן הלוגיות.

57 זאת מן השיקולים שסקרתי בביקורת על העמדה הזו, ובעיקר מפני שעצם הסתירה לא תהיה ברורה אלא לקורא השקדן, בעוד הקורא ההמוני יבין את העמדה הפילוסופית בלבד.

אבן עזרא הרבה להזכיר את העמדה הפילוסופית, משום שחשב שיש לה מקום רחב יותר או שהיא חסרה יותר לציבור (בעיקר האשכנזי) שבעבורו כתב את פירושו ואת 'סוד מורא וסוד תורה'. עם זאת הוא הזכיר גם עמדות אחרות, לא כדי להגן על דעותיו הקדומות של ההמון,⁵⁸ אלא דווקא כדי להראות לקורא הדייקן שהשיקולים הפילוסופיים והמוסריים והחוק הטבעי הנובע מהם אינם מספיקים כדי להסביר את התורה, ויתרה מזו לא תמיד הם נכונים מבחינה דתית ואולי אף לא מבחינה פילוסופית. אינני סובר שסוד דבריו של אבן עזרא הוא עמדה שמרנית, אלא שלשיטתו בתרכובת של העמדה הדתית הנכונה יש מקום גם לשמרנות, אם בהימנעות מעיסוק בטעמי מצוות, ואם בנאמנות דתית לציווי האל ללא ביקורת שכלית.

מן הגישה הפרשנית הזאת עולה חוסר אחידות בעמדת אבן עזרא בשאלה מעשית: מה על האדם לעשות כאשר הוא חושב שהוראה דתית מסוימת סותרת את שיקול דעתו הפילוסופי? האם עליו לבטל את ההוראה הזו – כפי שקבע אבן עזרא במקרה של מבחן נביאי השקר⁵⁹ – או שמא עליו להישמע למשמעת האלוהית מכיוון שהאל רשאי לעשות בעולמו כל מה שהוא חפץ, כפי שעולה מן הציוויים לבני ישראל לנצל את מצרים?⁶⁰ אבן עזרא לא ענה על השאלה הזו, וזאת בכוונה תחילה. לפעמים חוסר עקביות בשאלות פילוסופיות יכול להצביע על שיטה שבה מתחים פנימיים בין עמדות עקביות שונות הם הפתרון הטוב ביותר לדידו של ההוגה. אבן עזרא רצה כנראה להציע לקוראיו – לכל הפחות לדקדקנים שבהם – עמדות פרשניות ומוסריות שונות כדי שהם יחשבו לברם מתי יש להשתמש באיזה דגם.

58 או על עצמו מן ההמון, אך גם במקרה הזה מיקום העמדות

הלא-פילוסופיות ותפוצתן באותה עת לא התאימו לכוונה זו.

59 אבן עזרא, פירוש לתורה, דברים יג, ב-ג. ועיינו לעיל, הערה 21.

60 שם, הפירוש הארוך לשמות ג, כב. עמדתו של רצון היא שאבן

עזרא דגל בעמדה פילוסופית עקבית של העדפת התכלית על

האמצעי והיה מוכן שהחכם לא יקיים חלק מן המצוות אם

אלו יפגעו בתכלית של ההשכלה ושל המוסר. עיינו בעיקר:

רצון, ראב"ע והרמב"ם. גישה זו לדעתי פשטנית מדי. רצון כלל

לא הזכיר את המקומות שבהם קבע אבן עזרא שציווי האל

יכול לגרום לאדם לעשות דבר לא מוסרי. הוא גם לא הסביר

למה העמדה האזוטריית שקבע כסוד של אבן עזרא – העמדה

הפילוסופית הרדיקלית – היא העולה דווקא מקריאה

פשטנית של דבריו אבן עזרא.

סיכום

אבן עזרא הציג שלוש עמדות שונות באשר ליחס בין ציווי האל לבין החוק הטבעי. הוא לא הביא את העמדות השונות בצוותא אלא הציג כל עמדה בנפרד. לאחר שדנתי בכל אחת מן העמדות לחוד, ניסיתי לראות אם ואיך עמדות אלו יכולות להשתלב יחד. לאחר שדחיתי כמה אפשרויות פתרון הגעתי למסקנה שהפתרון הדיאלקטי, הגורס שאבן עזרא החזיק בשלוש העמדות השונות והסותרות גם יחד, הוא הפתרון הסביר ביותר. אפשר לראות בגישה זו של אבן עזרא גישה אזוטרת מסוג אחר מזו שיוחסה לו.⁶¹ אני סבור כי אבן עזרא חשב שלכל הפחות בשאלת היחס בין חוק התורה לחוק הטבעי נכון להציג עמדות שונות, מגוונות ואף סותרות. רק הקוראים המסוגלים להבחין במכלול הקולות השונים העולים מפירושו של אבן עזרא מבינים את גישתו האמיתית.

חשוב להדגיש שעל פי מסקנתי כאן כדי להבין את שיטתו האמיתית של אבן עזרא לא די לראות את עמדתו במקום אחד, אף אם היא מוצגת בצורה כוללנית; ייתכן שהוא הציב ככוונה במקום אחר עמדה אחרת וסותרת, ורק צירופן יחד מצביע על תפיסתו במלוא מורכבותה. האם פתרון מורכב זה מצביע על ייחוד השאלה שדנתי בה במאמר זה לדעת אבן עזרא, או שמא זו הייתה גישתו בשורה של נושאים, מה שאולי יכול להציב אותו כבעל עמדה פילוסופית ייחודית בשאלות העוסקות ביחס בין דת לפילוסופיה? כדי לענות על שאלה זו נחוצים מחקרים נוספים, על הגותו של אבן עזרא בשאלות פילוסופיות ודתיות אחרות.

61 גישה זו שונה מן העמדות הכלליות של שטראוס, שוורץ ורצון (בחיבוריו השונים) באשר להגותו של אבן עזרא. לשיטתם השאלה המרכזית היא מה הייתה עמדתו האמיתית של אבן עזרא, והעמדות הסותרות עמדה זו נדחו והוגדרו כבעלות חשיבות חברתית בלבד.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אבן עזרא, יסוד מורא
אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה², מהדורת יוסף כהן ואוריאל סימון, רמת גן תשס"ז
- אבן עזרא, פירוש לתורה ארליך
תורת חיים: חמשה חומשי תורה, א-ז, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג
דרור ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו: כתיבה אזטרית בשלהי ימי הביניים, רמת גן תש"ע
- ג'ייקובס
Jonathan Jacobs, *Law, Reason, and Morality in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford 2010
- דוד
Joseph E. David, 'Maimonides, Nature and Natural Law', *Journal of Law, Philosophy and Culture* 5 (2010), pp. 67–82
- הלברטל
Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trans. Jackie Feldman, Princeton, NJ 2007
- ישפה
רפאל ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, ב: מעברים, יחידה 5: פרשנות פילוסופית של המקרא: ר' אברהם אבן עזרא, תל אביב תשנ"ו
- כהן
יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא, ראשון לציון תשנ"ו
- מלמד
אברהם מלמד, 'חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים והרנסנס', דעת 17 (תשמ"ו), עמ' 49-66
- נובק
David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge & New York 1998
- נוימן
Louis E. Newman, *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, New York 1998
- סטטמן ושגיא
דניאל סטטמן ואברהם שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג
- סלע
שלמה סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת גן תש"ס
- פאעור
יוסף פאעור הלוי, 'מקור חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 43-53
- פולקר
ר' יצחק פולקר, עזר הדת, מהדורת יעקב לוינגר, תל אביב תשמ"ד
- פוקס
Marvin Fox, 'Maimonides and Aquinas on Natural Law', *Dine Israel* 3 (1972), pp. v–xxxvi
- צדיק, אלבו
Shalom 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
- צדיק, בחירה
שלום צדיק, מהות הבחירה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז
- רמב"ם, מורה נבוכים
ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום מ' שוורץ, ירושלים תשס"ג
- רמב"ם, מילות היגיון
—, באור מלאכת ההגיון, תרגום יוסף קאפח, קריית אונו תשנ"ז
- רצון, סדרי מדינה
מנחם רצון, 'סדרי מדינה וחברה בהגות אברהם אבן עזרא והפילוסופיה האסלאמית בימי הביניים', מועד כב (תשע"ו), עמ' 27-67

- רצון, ראב"ע והרמב"ם —, "כללים" ו"פרטים" בהגות ראב"ע והרמב"ם: חוקי הטבע, החוקים המדיניים ובעיית כלליות החוק, דעת 73 (תשע"ב), עמ' 45-85
- רצון, שאלת המלוכה —, 'שאלת המלוכה בפירושי ראב"ע, בחיי בן אשר ורלב"ג: פירושים מקראיים ומשמעותם המדינית: ניתוח השוואתי', מועד כ (תש"ע), עמ' 153-197
- רצון, תיאוקרטיה —, תיאוקרטיה והומניות: העקרונות המדיניים והחברתיים בהגות של אברהם אבן עזרא, תל אביב 2012
- שגיא אברהם שגיא, בהשתתפות דניאל סטטמן, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998
- שוורץ, חוק והצדקה Yossef Schwartz, 'Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic', M. Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann & Andreas Wagner (eds.), *Lex und Ius: Beiträge zum Grundlegung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2010, pp. 121-147
- שוורץ, סתירה והסתרה דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב
- שטראוס Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, IL 1952