

מוסר טבעי ומצוות התורה אצל הפילוסוף הקראי ר' אהרון בן אליהו מניקומדיה שלום צדיק

תקציר

מטרת מאמר זה לנתח את עמדתו של ר' אהרון בן אליהו מניקומדיה (נפטר ב־1369) בנוגע ליחס בין המוסר הטבעי ובין תורת משה. בתחילת המאמר נראה כיצד ר' אהרון מגדיר את הטוב ואת הרע ואת ההבדל בין מפורסמות למושכלות, ונסכם שלדיו של ר' אהרון התורה מסמלת את החוק הטוב ביותר - על אף תלותה בתנאים ההיסטוריים שהיו קיימים בזמן יציאת מצרים. בחלק השני של המאמר ננתח את סיבות יתרונויה של תורת משה. נראה שיתרונות אלו תלויים בעיקר ברמת נבואתו של משה רבנו וביכולתו הייחודית לדעת את העבר ולתת תורה שתתאים לא רק לזמנו אלא גם לכל ההתרחשויות בעתיד.

מילות מפתח: פילוסופיה, ימי הביניים, קראות, ביזנטיון, מוסר טבעי, חוק טבעי, תורת משה, טוב ורע

ד"ר שלום צדיק - המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב;
navitshalom@hotmail.com

חבוא

שאלת היחס בין המוסר לצייוי התורה היא אחת השאלות היסודיות בפילוסופיה היהודית בכל הזמנים.¹ חוקרים רבים אף הציגו פירושים שונים לתפיסת המחשבה היהודית על נושא זה, והדעות נעות מן העמדה שהיהדות שוללת לגמרי כל תוקף של חוק טבעי,² ועד העמדה שהיהדות מכירה מיסודה בתוקפו של החוק הטבעי ומשתמשת בו רבות;³ בין שני הקצוות האלה אפשר כמובן למצוא עמדות ביניים רבות הטוענות שיש מתח פנימי ביהדות בנושא זה.⁴ אחת הבעיות המרכזיות של הדיון במחקר על נושא חשוב זה היא מיעוט ההוגים שהחוקרים השונים דנים בעמדותיהם.⁵ למעשה, למרות הריבוי היחסי של המחקר על הנושא, רובו מתרכז בהוגים מסוימים: רב סעדיה גאון (רס"ג), רבנו בחיי אבן פקודה, רבי יהודה הלוי, הרמב"ם, רבי נסים גירונדי ורבי יוסף אלבו. מטרת מאמר זה היא לנתח את עמדתו של הפילוסוף הקראי ר' אהרון בן אליהו על היחס בין מצוות הדת למוסר הטבעי. חשוב לציין שהפילוסופיה הקראית היא חלק מן הפילוסופיה היהודית - כפי שהקהילה הקראית הייתה חלק מן הקהילה

- 1 על נושא זה באופן כללי ראו: אבי שגיא ודניאל סטמן, **דת ומוסר** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג), וברקע הרחב לנושא שמוצג שם. על נושא זה בהגותם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים, התקופה שבה יתקמד מאמר זה, ראו: אברהם מלמד, "חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימי הביניים והרנסנס", **דעת**, 17 (תשמ"ו), עמ' 49-66; Joseph E. David, "Maimonides, Nature and Natural Law", *Journal of Law, Philosophy and Culture*, 5, 1 (2010), pp. 67-82; Jonathan Jacobs, *Law, Reason, and Morality in Medieval Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Yossef Schwartz, "Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic", in Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann and Andreas Wagner (eds.), *Lex and Ius: Essays on the Foundation of Law in Medieval and Early Modern Philosophy* (Stuttgart: Frommann-Holzbooh, 2010), pp. 121-145.
- 2 ראו לדוגמה: יוסף פאעור הלוי, "מקור חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם", **תרביץ**, לח, א (תשכ"ט), עמ' 43-53; Marvin Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", *Dine Israel*, 3 (1972), pp. 5-36. שניהם טוענים שעצם הקיום של חוק אלוהי מבטל את ההישענות על המוסר ועל החוק הטבעי.
- 3 ראו לדוגמה: אבי שגיא, **יהדות: בין דת למוסר** (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998), עמ' 75-86; David Novak, *Natural Law in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- 4 ראו לדוגמה: Louis E. Newman, *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), pp. 117-138. שגיא (**יהדות: בין דת למוסר**, עמ' 75-86) טען שיש ביהדות המודרנית עמדות מנוגדות, אך גם ששלילת החוק הטבעי היא עמדה השונה מרובה המוחלט של המסורת היהודית עד למשברי המודרנה.
- 5 בעיה נוספת, הקשורה לאותה בעיה, היא הרצון של חלק מן החוקרים לטעון שיש ליהדות עמדה ברורה מאוד בשאלה סבוכה זו ולפרש כעמדתם את כלל ההוגים היהודים.

היהודית - כלומר, פילוסופים רבנים וקראים קראו אלו את כתבי אלו והושפעו אלו מאלו,⁶ וגם התבססו על אותם המקורות בעברית, וקודם לכן בערבית. כפי שנראה, העובדה שר' אהרון היה קראי משפיעה מעט מאוד על שיטתו הפילוסופית בנוגע לטעמי המצוות ולשאלות הקשורות למוסר, ועיקר השפעתה מתבטאת בכך שר' אהרון הוסיף דברי ביקורת על התורה שבעל פה בשולי חלק מן הדיונים שלו על טעמי המצוות.

ר' אהרון בן אליהו⁷ מניקומדיה נולד בתחילת המאה ה-14 וחי בביזנטיון עד 1369, והיה אחד ההוגים הקראים החשובים במרכז הקראי בביזנטיון⁸ בסוף ימי הביניים.⁹ אפשר לציין שר' אהרון היה הפילוסוף הקראי היחיד בביזנטיון שכתב ספר פילוסופי כולל ("עץ חיים"),¹⁰ שכן שאר המחברים הקראים באותם ימים הביאו את תפיסותיהם ההגותיות בספרים העוסקים בנושאים אחרים, בעיקר בהלכה ובפירושיהם למקרא. חיבוריו הנוספים של ר' אהרון הם "ספר גן עדן" - ספר מצוות קראי חשוב ביותר; ו"כתר תורה" - פירוש על כלל התורה. גם בשני החיבורים האלה יש אמירות הגותיות ופילוסופיות הקשורות לענייננו.

בחלק הראשון של המאמר ננתח את המושגים "טוב" ו"רע" ו"מפורסמות" בכתביו השונים של ר' אהרון, ונבחן אם קיים במשנתו מושג של טוב מוחלט לאנושות כולה או שמא חברות שונות יכולות להגדיר סוגי טוב שונים. בסוף החלק הזה נראה שר' אהרון גורס שתורת משה היא החוק המושלם לכל האנושות, אף שמצבם של בני ישראל בזמנו

6 להרחבה ראו: Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy* (Leiden: Brill, 2008).

7 המכונה לפעמים "ר' אהרון השני" או "ר' אהרון האחרון", לעומת ר' אהרון בן יוסף. לפעמים הוא מכונה גם "הרמב"ם הקראי", משום שכתב גם ספר הלכה חשוב ("גן עדן") וגם ספר פילוסופיה ("עץ חיים").

8 על הפילוסופיה היהודית במרכז ביזנטיון ראו: דב שוורץ, *כתב וקריוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים ירושלים* (ירושלים: מאגנס, תשע"ו).

9 על ההגות הקראית במרכז ביזנטיון בסוף ימי הביניים ראו: Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*. בספר חשוב זה לסקר שולל את התפיסה המקובלת ולפיה הקראים המשיכו את הגות הפלאם בכל ימי הביניים, ומראה כיצד השפיעה התפיסה הרבנית הפילוסופית (בעיקר זו של הרמב"ם) על כמה מן ההוגים החשובים בקראות הביזנטית, בעיקר ר' אהרון בן יוסף (עמ' 60-68) ור' אליהו בשייצי (עמ' 96-122). כפי שלסקר מראה, וכפי שנראה במאמר זה, גם ר' אהרון האחרון הושפע השפעה עמוקה ביותר מן ההגות הרבנית הפילוסופית.

10 על הגותו של ר' אהרון בן אליהו ראו: שם, עמ' 69-95; לגרסה מוקדמת בעברית ראו: דניאל י' לסקר, "טבע ומדע בהשקפתו של אהרון בן אליהו הקראי", *דעת*, 17 (1986), עמ' 33-42. וראו גם: Daniel Frank, *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Justice*, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991.

של משה בהחלט השפיע על לא מעט מצוות הכתובות בתורה זו. בחלקו השני של המאמר ננתח את חלוקת המצוות ל"שכליות" ול"תוריות" (או "שמעיות") בהגותו של ר' אהרון, ונבחן מה מייחד את תורת משה והופך אותה לחוק מושלם, בניגוד לחוקים תרבותיים ודתיים אחרים. בסוף המאמר ננסה למקם את הגותו של ר' אהרון ביחס לזו של הרמב"ם מחד, ומאידך ביחס לזו של חכמים שהושפעו מן הכלאם (בעיקר רס"ג), שני מקורות שללא ספק השפיעו עליו רבות ביחסו למוסר הטבעי.

טוב ורע

ר' אהרון מקדיש את פרקים עט-פא בספרו הפילוסופי "עץ חיים" לדיון בשאלת הטוב והרע.¹¹ בפרק עט המחבר מסביר שהאל איננו עושה רע.¹² על פי שיטתו, יש שתי סיבות לעשיית מעשה רע: צורך וקוצר ידיעה. מכיוון שאין לאל שום צורך, וידיעתו מושלמת, הוא אינו עושה רע בשום מצב.

בפרק הבא (פרק פ) ר' אהרון מביא שש גישות שונות הקשורות למהות הרע.¹³ תחילה הוא שולל את העמדה שקובעת שאין טוב ורע ושכל המעשים שווים, כיוון שהיא סותרת את המובן מאליו, כלומר את השכל הישר שיש לכל אדם. לאחר מכן ר' אהרון שולל גם את העמדה הגורסת שהטוב והרע ידועים רק בזכות התגלות אלוהית - על פי עמדה זו, האל יכול להגדיר את הטוב ואת הרע באופנים אחרים לגמרי; גם בדחיית עמדה זו מתמקד ר' אהרון בכך שיש דברים שברורים מאלהים כרעים, ושאפשר לדעת זאת גם ללא כל התגלות. העמדה השלישית קובעת שהטוב והרע תלויים לגמרי בעושיהם: כל דבר שהאל יעשה יהיה דבר טוב, אך אם אדם יעשה דברים דומים הם ייחשבו רעים לחלוטין. ר' אהרון דוחה גם את העמדה הזאת בקביעה שיש שני סוגי עילות (סיבות) למצוות - עילות תוריות ועילות שכליות:

והעלות יחלקו מהן עלות תוריות ומהן עלות שכליות, והעלות התוריות נתלות לפי רצון המורה באותן העלות להתחלף לפי הנושאים ולפי הזמן. אמנם העלות השכליות

11 רבי אהרון בן אליהו מניקודמיה, ספר עץ חיים (גזולו 1847), פרקים עט-פא, עמ' 100-107 (להלן: עץ חיים).

12 שם, פרק עט, עמ' 100. הפרק הזה מקשר בין הדיון בטוב וברע לדיונו הקודם של ר' אהרון על תוארי האל.

13 שם, פרק פ, עמ' 100-105.

אינן עומדות על בחירת בוחר לא לפי הנושאים ולא לפי הזמן אלא תמיד עומדות על מעמד אחד.¹⁴

מן הקטע הזה, ומן הקטעים שסיכמנו לפניו, אנו רואים בבירור שר' אהרון תומך בסוג כלשהו של מוסר שכלי עצמאי מן הדת. לדעתו, ישנם דברים שברור לגמרי על פי השכל שהם טובים או רעים, ואפילו האל איננו יכול לשנות את ההגדרות האלה. אנו רואים שר' אהרון מבטל הן את השלילה הכללית של המוסר, הן את התלות של המוסר ברצון האל או בהתגלות. לדעתו, התחושה האנושית הטבעית שישנם דברים רעים או טובים מצד עצמם מצביעה על עובדה נכונה, ויש להתחשב בה בכל ניתוח פילוסופי של הטוב והרע. חשוב לציין שעל פי ר' אהרון יש גם מצוות תוריות שבהן משפיע נותן המצווה על טיב הציווי; ביחס שבין המצוות התוריות האלה למצוות השכליות נעסוק בחלק השני של המאמר.

ר' אהרון שולל גם את הדעה הרביעית, הקובעת שהרע הוא רק היעדר. לדעתו, אמירה זו נכונה רק בנוגע לאל, אך בני אדם שעושים דברים רעים אינם רק מבטלים את קיום הטוב אלא גם מייצרים פגמים שהם רעים בעצמם. לרע יש אפוא קיום עצמאי,¹⁵ גם אם ר' אהרון אינו מזכיר בשום מקום בכתביו קיום של כוחות רוע במובן דמוני או קבלי. לענייננו חשובה יותר העמדה החמישית שר' אהרון שולל.¹⁶ על פי עמדה זו, רמת הוודאות של הטוב והרע זהה לרמת הוודאות של דברים שכליים, כגון הידיעה ששני הפכים אינם יכולים להתקבץ בעצם אחד. כלומר, על פי העמדה הזאת, הטוב והרע הם מושכלות ראשונים שלא ניתן לפקפק בהם בשום פנים - הם ברורים מאליהם. לאחר מכן ר' אהרון מתאר את עמדתו שלו:¹⁷

הדעה הששית האומרת אמת שהטוב והרע שני קיומים וידיעתם ממין המפורסמות וידיעת המפורסמות נמשכת על צד ההסכמה המתפשטת מטבע דעת האדם ליושר הנהגה המדינית. ואין ידיעת המפורסמות אל האמת כידיעת שקרות בהתקבץ שני ההפכים בנושא מפני שזה הכרח מצד עצמו מה שאין כן דין המפורסמות שהם בבחינת טוב ורע על צד ההסכמה והפשור.¹⁸

14 שם, עמ' 102.

15 ראו גם: שם, פרק פז, עמ' 120-121.

16 המיוחסת ל"חכמינו", קרי לחכמים הקראים הקודמים, אם כי לא לגמרי ברור למי הוא מתכוון. באופן כללי יש לחקור במחקר מקיף ונפרד את העמדות הקראיות לפני זמנו של ר' אהרון בנוגע למוסר הטבעי.

17 את ביקורתה על העמדה החמישית הוא מביא רק לאחר תיאור העמדה השישית, עמדתו שלו.

18 עץ חיים, פרק פ, עמ' 104.

בקטע הזה ר' אהרון מסביר מה לדעתו מקור המוסר. הוא חוזר תחילה על עמדתו שהטוב והרע הם שני דברים קיימים כשלעצמם - כלומר, הרע איננו רק היעדר טוב - אך ידיעת הטוב והרע שונה בכל זאת מידיעות מדעיות (מושכלות). ידיעות מדעיות¹⁹ נכונות מצד עצמן, ואילו הטוב והרע נועדו לסידור חיי המדינה, ונובעים מהסכמות בין בני אדם ולא מטבע המציאות. יש הבדל גדול מאוד בתכלית ידיעת שתיהן. המושכלות נכונות כאמור מצד עצמן, ולכן ידיעתן אמיתית או שקרית ללא קשר להסכמת בני אדם, וידיעתן חשובה כשלעצמה מכיוון שלידיעת האמת יש חשיבות עצמאית גם אם היא אינה מביאה לידי מעשה. לדוגמה, קוטר כדור הארץ הוא בממוצע 12,700 קילומטרים בקירוב, וגם אם אף אדם אינו יודע את זה - העובדה הזאת כלל אינה משתנה. בניגוד לכך, כל תכליתן של המפורסמות היא לאפשר חיי חברה תקינים, ולידיעתן תכלית פרקטית בלבד ותוקפן קשור להסכמת החברה. מטרת המפורסמות היא סידור תקין של החברה, ולכן סידורן תלוי בהסכמה של בני החברה. לדוגמה, העצירה באור אדום מועילה רק אם מקובל בין כל בני החברה שכולם נוהגים כך. על פי דברי ר' אהרון בקטע הזה, ידיעת המפורסמות תלויה לחלוטין בחברה. בהמשך הקטע הוא אף משתמש בהבחנה שהבחין הרמב"ם²⁰ בין טוב ורע (המפורסמות) ובין אמת ושקר (המושכלות).

- 19 בהמשך הוא מוסיף את המושכלים השניים למושכלים הראשונים. במושגים אריסטוטליים המושכלים הראשונים הם הדברים שברורים מאליהם, ואילו המושכלים השניים הם הדברים שאפשר להסיק מהם.
- 20 ראו: מורה נבוכים, חלק א, פרק ב; מילות הגיון, פרק ח. על נושא המפורסמות בכתבי הרמב"ם ראו: יעקב קלצקין, **אוצר המונחים הפלוסופיים ואנטולוגיה פילוסופית**, כרך א (ברלין: אשכול, תרפ"ו), עמ' Israel Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim* (New York: Columbia University Press, 1929), p. 77; Shalom Sadik, "La traduction de par Yehuda Alharizi et ses implications philosophiques", *Vivarium*, 124 (2016), pp. 125-145. במאמר זה ניתן גם לראות שר' אהרון השתמש בתרגום של ר' יהודה אלחריזי ל"מורה נבוכים", ושהייתה לו השפעה על פירושו לחטא אדם הראשון. על הגדרת הטוב והרע במשנת הרמב"ם ראו: שרה קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית: פרקים בתורת האדם של הרמב"ם** (ירושלים: ראובן מס, תשמ"ז), עמ' 141-149; זאב הרוי, "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע", **עיון**, כח, ב-ג (תשל"ח), עמ' 167-185; חנה כשר, "'חכם', 'חסיד' ו'טוב' במשנת הרמב"ם: עיון ביחס בין מונחים ובין מושגים", *Maimonidean Studies*, 4 (2000), עמ' 81-106; אבירם רביצקי, "האתיקה של האהבה ותכלית האדם במשנת הרמב"ם", בתוך שמואל ויגודה, אסתי אייזנמן, ארי אקרמן ואבירם רביצקי (עורכים), **אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת לו שבעים** (ירושלים: מאגנס, תשע"ו), עמ' 138-161, ובעיקר עמ' Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), pp. 93-124.

לכאורה על פי הקטע שהובא כאן,²¹ יש הבחנה ברורה בין מפורסמות למושכלות, בין טוב לאמת, בין דברים התלויים בהסכמה חברתית ובין דברים שתוקפם קיים מצד עצמם. אם היינו מסתפקים בעיון בקטע הזה בלבד אפשר היה לכאורה להסיק מן ההבחנה הזאת שהאמת והטוב הם שני תחומים נבדלים שאין ביניהם קשר - הטוב קשור למעשים, ואילו האמת קשורה לידיעות עיוניות בלבד.²² אלא שבהמשך לקטע הזה, בביקורתו כלפי העמדה החמישית על שלא הבחינה בין תוקפן של המפורסמות (הטוב והרע) לתוקפן של המושכלות (האמת והשקר), ר' אהרון מתאר את ההבחנה בין המושכלות למפורסמות בדרך שונה:

וחכמי ההגיון חברו המושכלות עם המורגשות שהם במעלה ראשונה מן האמת החלק שכלו אמת. והמפורסמות במעלה שניה מן האמת, החלק שרבו אמת ואיך ידמה המושכל עם המפורסם.²³

בקטע הזה ר' אהרון ממשיך להבדיל בין מושכלות למפורסמות. אך בניגוד לקטע שראינו לעיל, כאן שני התחומים האלה אינם עוסקים בדברים שונים לחלוטין (אמת מדעית מול התנהגויות חברתיות). כאן ר' אהרון מוסיף ששניהם עוסקים באמת אלא שמידת קרבתם אל האמת שונה. המושכלות עוסקות באמת טהורה, ולכן הן תחום שכולו נחשב אמיתי,²⁴ ומבחינתו מורגש (קרי הנתונים הבאים מן החושים) גם הוא נכון כפי שמושכל נכון: כמו העובדה שאדם עומד מולי היא לדעתו אמת שאין לערער עליה, כך גודל קוטר כדור הארץ או

21 יש עוד קטעים בכתבי ר' אהרון התומכים בהבחנה החמורה בין טוב לאמת (ובין מפורסמות למושכלות); ראו לדוגמה: **כתר תורה** (רמלה תשל"ב), בראשית, פרק ב, עמ' 45 (להלן: **כתר תורה**); על חטא אדם הראשון נדון בהמשך.

22 כפי שאכן אפשר ללמוד מדבריו של הרמב"ם במורה נבוכים, חלק א, פרק ב, ובמילות הגיון, פרק ח. כפי שנראה להלן, ר' אהרון ממשיך להגדיר את המפורסמות כנורמות חברתיות באופן ברור לכל אורך חיבורו. לעומת זאת, נראה שהוא - בניגוד לעמדת הרמב"ם שם (ובדומה לעמדת הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ב, פרק לט) - מאפשר לבקר שכלית את טבען של המפורסמות.

23 עץ חיים, פרק פ, עמ' 104. כאן ר' אהרון מפנה למקום אחר (עץ חיים, פרק ב, עמ' 5-6) שבו הבדיל בין דרגות שונות של ודאות בידיעה וציין במפורש שהמפורסם נמצא בקטגוריה השנייה, הכוללת דברים שרובם אמת, נחותים מן המושכל והמורגש שכן כולם אמת, אך עליונים מן המקובל, שחציו אמת וחציו שקר.

24 את העובדה שהמושכלות עוסקות בידיעות שכליות והמפורסמות בנורמות חברתיות אנו לומדים מן הקטע הקודם. עובדה זו מתיישבת היטב גם עם הנאמר כאן, מכיוון שידיעות על אמת שכלית הן ודאיות הרבה יותר (לכל הפחות לפי דעתו של ר' אהרון) מאמיתותן של הנורמות החברתיות, שלפעמים מועילות ומובילות אל האמת ולפעמים לא.

שלילת גופו של האל ידועים למדען ולפילוסוף באופן ודאי לחלוטין. בניגוד לכך, המפורסמות עוסקות בתחום שהוא רובו - אך לא כולו - אמת.

מכאן אפשר ללמוד שגם בקטע הזה, כמו בקטע הקודם, שבו ההגדרה הייתה מפורשת יותר, המפורסמות עוסקות בהתנהגות חברתית והמושכלות בשכל. אף שלכאורה ההתנהגות החברתית היא תחום שונה לגמרי מן הידיעה השכלית המופשטת, לדעתו של ר' אהרון יכולות להיות התנהגויות התואמות לאמת השכלית והתנהגויות הסותרות אותה, שכן אומנם השכל עוסק בתחום שונה מן המפורסם אך הוא גם צריך לבקר את אמיתותו של אותו מפורסם. על פי הגדרתו זו של ר' אהרון, טוב מפורסם תמיד יהיה טוב - קרי, הוא תמיד יבטא את הערכים של החברה שיצרה אותו - אך הטוב הזה לא יהיה תמיד באמת טוב, כיוון שאומנם כל הסכמה חברתית בכל חברה שהיא מגדירה לאותה החברה מה טוב ומה רע, אך בהחלט ייתכן שהטוב של חברה מסוימת לא יהיה בהכרח טוב גם לחברה אחרת. על פי הגדרה זו, הטוב השונה של חברות שונות נתון לביקורת שכלית שתכליתה לראות אם הוא באמת טוב, קרי אם הוא באמת תורם לשלמות החברה שבה הוא נקבע כטוב. גם אם נכון שרוב רובן של החברות בדרך כלל מה שמוגדר טוב הוא אכן טוב, ולכן תחום המפורסמות רובו אמת, בהחלט ייתכנו חריגות ושינויים.²⁵

דוגמאות לכך אפשר למצוא במקורות שבהם ר' אהרון מתאר את המפורסמות של דתות אחרות כשגויות. לדוגמה, בהסברו לטעם קורבן הפסח בספרו ההלכתי "גן עדן"²⁶ ציין שמטרת הקורבן הייתה לסתור את האמונה המפורסמת שאנשי מצרים האמינו בה, ולפיה החיות שהם עבדו להן קדושות. לדבריו, התורה ציוותה לסתור אמונה מפורסמת שגויה (של המצרים באלוהות החיות) שהיה לה ביטוי מעשי (אי־הריגת חיות) באמצעות אמונה מפורסמת נכונה (אי־אלוהותן של החיות) שגם לה ביטוי מעשי (הקרבת קורבן פסח). כאן אנו רואים שמפורסם שגוי יכול להתקבל מתפיסת עולם שגויה, ושהוא סותר את האמת מכיוון שהוא מבוסס על תפיסה הסותרת את האמת.²⁷ לכן, אותו מפורסם מחזק את התפיסה השגויה, ואילו היפוכו

25 כפי שנראה להלן, ר' אהרון מקבל את העמדה שדרך השכל יכול האדם להבחין בין טוב לרע ובין התנהגויות חברתיות טובות לרעות, אך בכל זאת הוא מגדיר את המפורסמות לא כעמדות שכליות העוסקות בטוב וברע אלא כהתנהגויות חברתיות (כפי שראינו במפורש בקטע הקודם). כך עולה בין השאר גם מתיאורו את המפורסמות של עמים אחרים שהתורה שוללת. לדעתו, המפורסמות אינן קטגוריה שכלית העוסקת בטוב וברע, אלא הן מסמלות התנהגויות חברתיות או אמונות נפוצות בעם, בדרך כלל מהימנות, אך לפעמים יכולות להיות גם מוטעות, כפי שהוא קובע בקטע האחרון שראינו (עץ חיים, עמ' 104).

26 גן עדן (רמלה תשל"ג), עניין הפסח, מד ע"א (להלן: גן עדן).

27 בעץ חיים (עמ' 163, על פי מורה נבוכים, חלק ב, פרק מ) ר' אהרון מציין כי חוקי הנצרות והאסלאם נחשבים נימוסים גרועים, מכיוון שאין הם מביאים כלל את מאמיניהם לתיקון הנפש.

מרחיק אותנו מן הטעות ומקרב אותנו לאמת. דוגמה נוספת שר' אהרון מביא קשורה לחוקי התורה שנקבעו כנגד הפריצות המינית שהייתה מקובלת בכנען. בדוגמתו זו המפורסם השגוי (נורמת הפריצות) סותר את האמת מכיוון שהוא אינו טוב באמת, קרי אינו תורם לשלמות החברה.²⁸ לפיכך, המפורסם הוא התנהגות חברתית כלשהי (הבאת קורבנות או התנהגות מינית מסוימת) שיכולה להוביל לעמדה אמיתית או שגויה.

לא זו בלבד שמפורסמות של דתות ואומות אחרות יכולות להיות שונות מן האמת, אלא שלדעתו של ר' אהרון הייתה גם סכנה שהאנושות כולה תלך אחר מפורסמות שגויות, ולכן האל הפריד בין העמים בדור הפלגה - אם כל בני האדם היו מתאספים לעם אחד בעל מפורסמות זהות ושגויות, היה בלתי אפשרי לאברהם אבינו להקים עם בעל מפורסמות מתוקנות.²⁹ העובדה שעמים שונים מגדירים באופן שונה את הטוב והרע אמורה לדעתו לעזור לאדם להבין שבהחלט ייתכן שחלק מן המפורסמות האלה שגויות ואינן מועילות.

בהמשך הספר (פרק פ) שלל ר' אהרון את העמדה החמישית, אך נראה שהוא לא התכוון אפוא לשלול כל עמדה התולה מידה כזו או אחרת של אמת בהתנהגויות חברתיות שונות, אלא את העמדה הגורסת שמידת הוודאות של המושכלות ושל המפורסמות שווה. לדעתו, המפורסמות החברתיות אינן קטגוריה שונה לגמרי מן המושכלות, אך המפורסם כקטגוריה חברתית אינו מצביע בהכרח על האמת. יש צורך לבקר את המפורסמות של כל חברה וחברה בכלים שכליים כדי לבחון אילו מהן מועילות להשגת דעות נכונות או להמשך קיומה ושגשוגה של החברה.³⁰ לאחר מכן הבחין ר' אהרון הבחנה שונה וחשובה בין המפורסמות למושכלות:

האמת והשקר לא יתחלפו ולא יצאו מעצמם מפני שהם הכרחיים לעצמם. אמנם הטוב והרע כשהתחלף התכליתית יתחלפו גם הם, ועל כן צדקו חכמינו ע"ה שחלקו המעשים לפי בחינת העושים.³¹

על פי הקטע הזה נראה שר' אהרון מבחין הבחנה מרכזית נוספת בין המושכלות (העוסקות באמת ובשקר) למפורסמות (העוסקות בטוב וברע): המושכלות שוות אצל כל אדם, בכל זמן

28 ר' אהרון מביא דוגמאות רבות למצוות הקשורות להקשר היסטורי מסוים ומנוגדות למסכמות הקיימות בימיו, לדוגמה: כתר תורה, ויקרא, פרק א, עמ' 4-5, על הקורבנות באופן כללי; שם, פרק יז, עמ' 87, על איסור אכילת הדם.

29 על הנושא הזה ראו: עץ חיים, פרק צה, עמ' 156-157.

30 על ייעוד כל המצוות לתיקון החברה ולתיקון הדעות במשנתו של ר' אהרון נדון בחלק השני של המאמר.

31 עץ חיים, פרק פ, עמ' 105.

ומצב, והן הכרחיות מעצם טבען ואינן תלויות במצבים המשתנים של ההיסטוריה, הגיאוגרפיה והזמן; לעומתן, המפורסמות תלויות בתכלית (קרי, שמירה על הסדר החברתי),³² ולכן הן משתנות על פי הזמן והמצב. להמחשת הבדל זה: קוטר כדור הארץ תמיד יהיה שווה, ללא תלות בידיעת האדם, וכך גם תוארי האל או העולם הבא, ואילו הגדרת ההתנהגות הטובה משתנה - אפילו בתוך חברה נתונה בעלת הגדרות ברורות ומוחלטות של טוב ורע - על פי מצבה של החברה. כך למשל ברור שקשיש או ילד יכולים (ואף צריכים) לברוח כשהם פוגשים אויב אכזר, אך מצופה מחייל מיומן וחמוש שיעמוד איתן מול אותו אויב ויגן על החברה אפילו במחיר חייו; כלומר, אף שהתכלית - הישרדותה של החברה - זהה, תפקידם ומצבם של אנשים שונים דורשים מהם להתנהג באופן שונה.

בסוף הפרק ר' אהרון מסכם וקובע שהאל הטביע באדם את המודעות לידיעת הטוב והרע, ושמודעות זו הכרחית להישרדותו.³³ קביעה זו אינה סותרת את הגדרת המפורסמות כנורמות חברתיות, כפי שראינו לעיל,³⁴ אלא רק טוענת שיש ביקורת שכלית על אותן התנהגויות חברתיות.³⁵ אותן מפורסמות שהשכל יכול לגלותן ללא עזרה מן החוץ הן אפוא מצוות שכליות מכיוון שניתן לגלותן על פי השכל האנושי בלבד,³⁶ אך חשוב לציין שלעיתים ר' אהרון מבחין גם בין המצוות השכליות למפורסמות: בפירושו לחטא הקדמון³⁷ הוא מבחין בין תחום הטוב והרע, הנכלל במצוות שכליות, ובין תחום המפורסמות³⁸ - לפני החטא האדם היה יכול להתעסק רק בהשגות שכליות עיוניות, אך לאחר החטא, קרי לאחר שהאדם בחר

32 כך על פי הקטעים שראינו לעיל, ובהם ר' אהרון קבע במפורש שהמפורסמות עוסקות בהתנהגות החברתית של האדם, וכפי שעולה בעיקר מדבריו בעץ חיים, פרק פ, עמ' 104.

33 כפי שנראה בהמשך המאמר, האל הטביע באדם מודעות כלשהי לכלל הטוב והרע, אך רק המצוות השכליות הן מצוות שהאדם היה יכול לגלותן ללא התגלות.

34 עץ חיים, פרק פ, עמ' 104.

35 בהתאם לתפיסתו של ר' אהרון, הסובר כאמור שיש ביקורת שכלית גם על המפורסמות.

36 על כך שהמצוות המפורסמות הן מצוות שכליות ההכרחיות לקיום המין האנושי, ראו גם: עץ חיים, פרק צח, עמ' 154-157.

37 להפניות לפירושו אלו ראו: עץ חיים, פרק כה, עמ' 52-53; שם, פרק צד, עמ' 154-156; כתר תורה, בראשית, פרק ב, עמ' 45; שם, בראשית, פרק ג, עמ' 49-50, 53-56. להרחבה על פירושו אלו ראו: שלום צדיק, *מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים* (ירושלים: מאגנס, תשע"ז), עמ' 139-144; על עמדתו של הרמב"ם בנושא זה ועל המחקרים הרבים שדנים בה, ראו: שם, עמ' 63-66. על חלוקה משולשת של המצוות, המבחינה בין מצוות שכליות (העוסקות במושכלות), מצוות מפורסמות (שכליות העוסקות בצורכי החברה) ומצוות שמעיות, ראו: כתר תורה, שמות, פרק יט, עמ' 108-109.

38 ר' אהרון הולך כאן בעקבות הרמב"ם במורה נבוכים, חלק א, פרק ב.

לספק את תאוותיו ולא לקיים את ציווי האל, הוא נאלץ גם לעסוק בנורמות חברתיות (טוב ורע) כדי להבטיח את המשך קיומו של המין האנושי. לפיכך, אפשר לקבוע שעל פי ר' אהרון המפורסמות הן מצוות שכליות, מכיוון שניתן להבין אותן על פי השכל בלבד (בניגוד למצוות תוריות), אך אותן מפורסמות אינן עוסקות בתחום עיוני טהור אלא בתחום שבו מעורב הכוח המדמה עם השכל.³⁹

נראה אפוא שעל פי ר' אהרון יש שני הבדלים שמשפיעים על תחום המפורסמות: ההבדל הראשון הוא, שתפקידו של האדם ומצבו - כלומר, שינויים שאינם קשורים לתפקידו אלא גילו או מצבו הבריאותי וכדומה - משנים את מה שמצופה ממנו לעשות בחברה נתונה; וההבדל השני הוא, שבכל חברה וחברה המפורסמות משתנות - יש למשל חברות שבהן נישואים עם אישה אחת נחשבים נורמה מקובלת, ואילו בחברות אחרות פוליגמיה היא דבר מקובל ואף מכובד. דברים אלו מגדירים מה טוב ומה רע לאדם לעשות בכל חברה ובכל מצב נתון, אך כאמור יש גם לבקר את הנורמות של כל חברה וחברה ולראות אם הן טובות או רעות. לכן, ר' אהרון טען שמבין כל הדתות אפשר לראות שחוקי היהדות הם החוקים הטובים ביותר,⁴⁰ כפי שכתב ב"כתר תורה" לספר דברים:

והואיל והכתוב אומר כי לא שלם עון האמורי עד הנה (בראשית טו, טז) כנראה שהיו מסבות חוליי הנפש שעדין לא יצאו לידי פועל במציעות ורוב מצות התורה מפני דרכי האמורי [...] ⁴¹ ולא נשארה לו [למשה רבנו] שום מחיצה אלא מאשר הוא אדם עד שמתוך השתוקקותו להדבק בנבדל על ידי עזר אלהי השיג במה שאינו בטבע האדם להשיג על כן ידע איך נקשר העולם השפל בכוחות עליונות [...] ועל כן היה ראוי שתנתן תורה על ידיו והיא שלמה בתכלית השלמות כיון שנתנה משלמות אין שלמות למעלה ממנה [...] ואם יש נימוסים מתחדשים שצריך להיות האזהרה עליהם אי אפשר שלא קדם ממין אותם הנימוסים ההם עד שנתנה התורה כללים והזהרתנו מהם. והואיל והתורה משוערת על פי שלימות הנפש אם תנתן

39 על כך ראו: כתר תורה, בראשית, פרק ב, עמ' 45; שם, בראשית, פרק ג, עמ' 49-50.

40 יתרון נוסף של היהדות הוא בהוראתה דעות נכונות, בניגוד לדתות האחרות שכלל אינן מלמדות את האמת; המקור של עמדה זו הוא מורה נבוכים, חלק ב, פרק מ. על המצוות העיוניות שתפקידן לחנך את האדם לאמת נדון בהמשך המאמר.

41 בחלק שלא הובא כאן הסביר ר' אהרון שהאל גילה בתורה חוקים חדשים לפי מצבי הזמן שהשתנו בין בריאת העולם למעמד הר סיני. הוא גם הדגיש את שלמותו של משה רבנו, ושראוי שתורה נצחית תינתן על ידיו.

תורה אחרת עכ"פ תהיה מחולפת ממנה ואי אפשר היות שני דברים מחלפים שוי היחס לדבר אחד.⁴²

בהמשך הקטע ר' אהרון קובע שכל ההוספות שיוספו לתורה במהלך הדורות, יסודותיהן נמצאים כבר בתורה שבכתב, ולפיכך השינויים יהיו התפתחות טבעית של התורה שבכתב ולא שינוי שלה והחלפתה בתורה אחרת.⁴³ אגב טיעון זה ר' אהרון גם מבקר את התורה שבעל פה וקובע שעצם הטענה שיש צורך בתורה שבעל פה לצידה של התורה שבכתב משמעה שהתורה שבכתב איננה שלמה בפני עצמה.

בתחילת קטע זה ר' אהרון מציין שחלק ממצוות התורה נובעות מן המצבים ההיסטוריים המשתנים, ושמשה נתן את רוב המצוות כדי להתמודד עם המצב בתקופות ההיסטוריות השונות. בכך פעל משה רבנו בניגוד לכל מנהיג או מחוקק אחר מכיוון שהוא היה יכול לחזות גם את חוליי הנפש שלא היו קיימים בזמנו - רוב מצוות התורה נועדו לשפר את מצב מקבלי התורה על פי ההקשר התרבותי שבו הם חיים. ר' אהרון אף ציין שכל החוליים האפשריים של הנפש עוד לא התקיימו (יצאו אל הפועל) בזמנו של אברהם אבינו. 44 לכן, המנהיגים הדתיים לפני משה רבנו, לרבות אברהם, נתנו רק חוקים המתאימים לזמנם ולבעיות הייחודיות שבהן נתקלו לאור המצב ההיסטורי המיוחד שלהם. בניגוד אליהם, בתורתו נתן משה מראש פתרון בראשי פרקים לכלל הבעיות הפוטנציאליות שעלולות להתגלות בכל תקופה ותקופה.

לאחר מכן ר' אהרון מתחיל לתאר את דמותו של משה רבנו. לדעתו, איכות התורה תלויה בשלמות משה, והוא סבר שמלבד יכולתו של משה רבנו להציע פתרון מושלם לבעיות זמנו, ואף לחזות את הבעיות ואת האתגרים החברתיים שעלולים להתגלות בעתיד, משה גם היה מסוגל לעשות יותר מזה.⁴⁵ לדבריו, משה היה האדם היחיד בהיסטוריה שהבין את היחסים בין העולם השפל שלנו ובין הכוחות העליונים, וזו הסיבה לכך שתורת משה היא השלמה ביותר מכל התורות. נתנה היה לא רק המנהיג הפוליטי הטוב ביותר, אלא גם היחיד שהיה יכול לתת מערכת חוקים שאינה כוללת חוקים פוליטיים בלבד אלא גם חוקים העוסקים בקשר בין העולם השפל לעולמות העליונים.

42 כתר תורה, דברים, פרק לג, עמ' 80.

43 על הנושא הזה ראו גם: עץ חיים, פרק צט, עמ' 174-175; כתר תורה, שמות, פרק כא, עמ' 136.

44 על פירושו זה ראו גם: גן עדן, מבוא, דף ב ע"ב.

45 על כך ראו גם: גן עדן, עניין טומאה וטהרה, דף צח ע"א.

בסוף הקטע קובע ר' אהרון עוד שתי נקודות חשובות:

1. התורה כוללת את שורשי כל ההתפתחויות ההיסטוריות העתידיות. אומנם פירוש התורה צריך להשתנות על פי המצבים ההיסטוריים שבהם יימצאו מאמיני התורה, אך שינויים אלו יתרחשו רק כהתפתחות טבעית של התורה לאור המצבים המשתנים ולא כשינוי מהותי.
2. מכיוון שיש קשר בין שלמות התורה לשלמות נותנה, לעולם לא תימצא תורה שתחליף את תורת משה רבנו. לדעתו של ר' אהרון, משה הגיע למדרגה האנושית הגבוהה ביותר, ולכן גם התורה שלו היא השלמה ביותר. הוא הוסיף שגם לא ייתכן שיהיו שתי תורות שונות ששלמותן שווה.⁴⁶ קביעה אחרונה זו של ר' אהרון חשובה מאוד לענייננו, מכיוון שבהחלט אפשרי שהוגה הקובע שהתורה נטועה עמוק בהקשרה ההיסטורי גם יחשוב ששתי מציאויות היסטוריות ותרבותיות שונות יכולות להוביל ליצירת תורות שונות ושלמות באותה מידה.

בהמשך המאמר ננסה לראות מה הוא אותו יתרון סגולי ועל-שכלי שיש לתורת משה על פני שאר התורות: האם ייחודה של תורת משה נובע רק מן האמונה היהודית בנבואתו הייחודית של משה והיא נטולת כל בסיס פילוסופי כלל אנושי וכל יומרה לשכנע אדם שאיננו מאמין מלידה בייחודה של תורת משה? או שמא ר' אהרון מביא טיעונים פילוסופיים כלליים שיכולים לבסס את ייחודה של תורת משה (ואת ייחוד נבואתו של משה) גם לאלו שאין להם נקודות הנחה כאלה?

46 על בסיס דבריו של הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ב, פרק לט. דבריו של הרמב"ם עצמו מבוססים על פירוש מסוים לדברי אריסטו בפרק השביעי של הספר החמישי באתיקה: מהדורת ניקומאכוס, תרגום: יוסף ג' ליבס (ירושלים: שוקן, תשמ"ה), עמ' 126-127. אריסטו שם מזכיר את המונח "צדק טבעי" ($\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma \tau\acute{o} \mu\grave{\epsilon}\nu \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$), ואפשר לפרשו כחוק טבעי או כמוסר טבעי. לסיכום העמדות השונות במחלוקת זו ראו: Bernard Yack, "Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice", *Political Theory*, 18, 2 (1990), pp. 216-237; Lesley Brown, "What is 'The Mean: Relative to Us' in Aristotle's Ethic", *Phronesis*, 42, 1 (1997), pp. 77-93; W. von Leyden, "Aristotle and the Concept of Law", *Philosophy*, 42 (1967), pp. 1-19.

מצוות תוריות ומצוות שכליות

בניגוד לרמב"ם,⁴⁷ ובדומה לרס"ג,⁴⁸ ר' אהרון מקבל את החלוקה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות (והוא מכנה אותן "מצוות תוריות").⁴⁹ אף על פי כן, החלוקה בין המצוות השכליות לתוריות והיחס ביניהן שונים מחלוקתם ומן היחס ביניהם אצל רס"ג.

את היחס בין המצוות השכליות לתוריות אפשר למצוא בכמה מקומות בכתביו של ר' אהרון,⁵⁰ ובראשם במבוא לספרו ההלכתי "גן עדן". בתחילת המבוא ר' אהרון קובע שלכל המצוות יש שני טעמים: "להופיע דעת האמתי ולבטל דעת כוזבת", ו"להודיע סדר ישר

47 מורה נבוכים, חלק ג, פרק כו. הרמב"ם עצמו מקבל את החלוקה בין מצוות שכליות לתורניות בהקדמתו למסכת אבות ("שמונה פרקים לרמב"ם"). בפרק ו שם הבחין הרמב"ם בין מצוות שגם אם התורה לא הייתה מצווה אותן, בני האדם היו מצווים אותן בעצמם - והוא מוסיף שאלו שחלו בחולי "המדברים" קראו להן מצוות שכליות - ובין מצוות אחרות שנובעות מציווי התורה בלבד. אמירות אלו של הרמב"ם חולקות על הנאמר במורה נבוכים, חלק ג, פרקים כה-מט. לפתרון הסתירה הזאת יש להקדיש מחקר מקיף על עמדותיו של הרמב"ם בסוגיה זו, וכאן רק רציתי לציין שיש מקור גם בדברי הרמב"ם למצוות השכליות. לכאורה קשה לטעון שבדבריו של הרמב"ם בפרק זה ב"שמונה פרקים" ובביקורתו על חולי "המדברים" הוא חולק על עצם החלוקה בין שני סוגי המצוות, כיוון שמפשט דבריו שם משמע רק ש"המדברים" הם חולים, ואין הוא מציין שהחולי שלהם קשור לחלוקתם את המצוות למצוות שכליות ולמצוות לא שכליות, חלוקה שנראה שהוא מאמץ כאן. על עמדתו הכללית של הרמב"ם בנוגע ליחס בין השכל לחקיקת החוקים, ראו: אבירם רביצקי, "דרך האמצע ודרך הפרישות: על אחדותה של האתיקה המיימונית", תרביץ, עט, ג-ד (תש"ע-תשע"א), עמ' 439-469, ובעיקר עמ' 456-458; אבירם רביצקי, "הרמב"ם ואלפאראבי על התפתחות ההלכה", בתוך אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (ירושלים: מאגנס, תשס"ח), עמ' 211-230; אבירם רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן (ירושלים: מאגנס, תש"ע), עמ' 50-79, ובעיקר עמ' 62-64.

48 ספר האמונות והדעות, מאמר ג.

49 על החלוקה הזאת ראו: עץ חיים, פרק צו, עמ' 161. לפעמים ר' אהרון מביא גם חלוקות אחרות, לדוגמה: בכתר תורה (הקדמה, עמ' 5) הוא מביא חלוקה משולשת בין מצוות שכליות (שהפרטים והכללים שלהן נודעים באמצעות השכל), מחשבתיות (שהכללים שלהן נודעים באמצעות השכל, והפרטים על ידי התורה בלבד) ותוריות (שגם הפרטים וגם הכללים נודעים רק על ידי התורה). הוא מביא גם חלוקה משולשת אחרת בפירושו לעשרת הדיברות בכתר תורה (שמות, פרק יט, עמ' 108) בין דיברות שכליים (שני הדיברות הראשונים) לדיברות מפורסמים ושמעיים (שמונת הדיברות הבאים) ללא ציון הקטגוריה המתאימה לכל דיבר.

50 לדוגמה: כתר תורה, ויקרא, פרק כא, עמ' 113-114; גן עדן, עניני עריות, דף קכח ע"ב-קכט ע"א; עץ חיים, פרק צו, עמ' 162-163; שם, פרקים קא-קג, עמ' 177-181. מבנה הקטע שנעייין בו ומבנה פרקים קא-קג דומה למדי, ור' אהרון חוזר בשני המקומות על רעיונות דומים ביותר.

ולהסיר העול",⁵¹ או במינוחו של הרמב"ם - תיקון הגוף ותיקון הנפש.⁵² כלומר, כל המצוות - התוריות והשכליות כאחת - יש להן טעם שניתן לגלות אותו, וכל מצווה, אפילו זו שנראית הכי פחות הגיונית, בסך הכול נועדה לחנך את העם לפי דרך האמת או להביא בדרך כלשהי תועלת חברתית.⁵³

בהמשך ר' אהרון עוסק במפורש ביחס בין המצוות השכליות למצוות התוריות:

ואמנם תורתנו כללה מצות שכליות ומצות תוריות. וכל אחד משני החלקים נחלק למצות עשה ומצות לא תעשה וצדקו חכמינו ע"ה אשר אמרו כי מצות התוריות הם אטים ונהולים [כלומר, גדרות וסייגים]⁵⁴ למצות השכליות. ומה נכבד דבר חכמנו ע"ה באמרם כי מצות הדעת יפיעם תובע לחיובם ומצות התורה חיובם תובע ליפיעם. וצד חיובם הוא היותם לאטים. והמבין יבין כי בהיות המצוה השכלית לאחד מארבע הדרכים שהקדמנו⁵⁵ תהיה המצוה לעצמה ואין לבקש מפני מה נצטוונו. אכן יש מצות שכליות אשר הסכים השכל האמתי בהם שהם תקנות להורות סדר ישר או להסיר עול. ועליהם צריך לבקש מפני מה נצטוו. אמנם המצות התוריות הם אטים ונהולים ועל כולם צריך לבקש מפני מה. ולקצת מקומות בקצת מצות בארה התורה אופן לאוטם והמעט יהא הקש על הרב.⁵⁶

בתחילת הקטע הזה ר' אהרון מציין כעובדה מוסכמת שמצוות התורה מתחלקות למצוות שכליות ותוריות. כפי שראינו בחלק הראשון של המאמר, ר' אהרון בהחלט מתפלמס עם עמדות הקובעות שאין מצוות שכליות ושכל המצוות מבוססות רק על רצון האל וציוויו. מעניין לציין שר' אהרון כלל איננו מעלה בשום מקום בכתביו את האפשרות שכל המצוות

51 בכך ר' אהרון משלב בין שימוש במושג המצוות השכליות של רס"ג, המניח שטעם המצוות הוא היותן מתאימות למוסר, ובין עמדתו התועלתנית (ביסודה) של הרמב"ם. כפי שנראה בהמשך המאמר, ר' אהרון אכן סובר שיש מצוות שכליות התואמות למוסר וגם מביאות תועלת בכל זמן ובכל מקום.

52 גם ר' אהרון עצמו משתמש לפעמים בניסוח הזה; ראו לדוגמה: עץ חיים, פרק צו, עמ' 162; כתר תורה, מבוא, עמ' 2; שם, שמות, פרק לא, עמ' 212.

53 בקטע המקביל בעץ חיים (פרק קא, עמ' 177-178) ר' אהרון מציין במפורש את הפסוק "רק עם חכם ונבון הגוי הזה" (דברים ד, ו), פסוק שהרמב"ם מזכיר באותו הקשר במורה נבוכים, חלק ג, פרק לא.

54 בעץ חיים (פרק צו, עמ' 162) ר' אהרון משתמש במפורש במילה "גדרות".

55 ארבע הדרכים הן: "להופיע דעת האמתי", "לבטל דעת כוונת", "להודיע סדר ישר" ו"להסיר העול".

56 גן עדן, מבוא, דף ב ע"ב.

הן שכליות, ושיהיה אפשר להסיק את כולן משימוש ביכולותיהם הרגילות של השכל והנפש האנושית. לדעתו, הנבואה, ובעיקר נבואת משה רבנו, היא תהליך על־טבעי שבו נמסרים לנביא דברים שלא היה יכול לגלות ללא הנבואה, ואחת ממטרותיה העיקריות היא לגלות לנביא את המצוות התוריות.⁵⁷

לאחר מכן ר' אהרון קובע מה היחס בין המצוות השכליות לתוריות, וכאן נמצא ההבדל העיקרי בינו להוגים אחרים כגון רס"ג ורבי יהודה הלוי, שאף הם מקבלים את החלוקה בין מצוות שכליות לשמעיות.⁵⁸ ר' אהרון קובע שהמצוות התוריות הן למעשה גדרות וסייגים למצוות השכליות. בקביעתו זו ר' אהרון מציג עמדה הקובעת שלמצוות התוריות יש טעמים שכליים, ולכן בהמשך הקטע הוא פוסק שעלינו לחפש את הטעמים האלה. בכך עמדתו אינה שונה מזו של רס"ג, הקובע אף הוא שאפשר לגלות טעם שכלי למצוות השמעיות לאחר שנודע לנו על ציווין.⁵⁹ עם זאת, ובניגוד לרס"ג, רבי אהרון קובע גם היררכיה ברורה בין המצוות השכליות לשמעיות, או לכל הפחות בין הטעמים המחייבים אותן: המצוות השכליות הן העיקר - מטרת החוקים עצמם - ואילו המצוות התוריות הן רק גדרות וסייגים שכל מטרתן היא לשמור על הראשונות, כלומר לאפשר ולהקל על קיומן של המצוות השכליות. לפיכך המצוות השכליות, לדידו של ר' אהרון, חשובות הרבה יותר מאשר המצוות התוריות, שכל תכליתן היא להגן על הראשונות.

בהמשך הקטע ר' אהרון מביא ציטוט מ"חכמינו",⁶⁰ הקובעים ש"מצות הדעת [השכליות] יפים תובע לחיובם", כלומר אנו מחויבים לקיימן לאור הטעם השכלי שלהן, ואילו "מצות התורה חיובם תובע ליפּים", כלומר אנו חייבים לחפש מה טעמן בעקבות חיובן. מצד עצמה אמירה כזו הייתה מקרבת את עמדתו של ר' אהרון לזו של רס"ג על מהות המצוות השמעיות - חיפוש טעמן לאחר ידיעת קיומן לאור ציווין. אלא שמייד לאחר מכן ר' אהרון מציין את הכיוון שבו יש לחפש את טעמן - מצוות אלו הן גדרות למצוות השכליות.

ר' אהרון קובע שאין לשאול מה טעמן של המצוות השכליות מכיוון שהוא ברור מאליו. מצוות אלו תורמות בצורה ישירה לתיקון הגוף ולתיקון הנפש בעזרת שורת מצוות עשה

57 על הנבואה בדברי ר' אהרון ראו: עץ חיים, פרקים צו-ק, עמ' 160-176. בפרק צט עוסק ר' אהרון בייחוד בנבואת משה, ובפרק ק הוא מנמק את הצורך בנביא לגילוי המצוות התוריות.

58 על ההבדלים בין הגדרות המצוות השכליות לאלו של המצוות השמעיות אצל רס"ג ור' יהודה הלוי אדון בקצרה בסיכום המאמר.

59 ספר האמונות והדעות, מאמר ג.

60 ככל הנראה מדובר בחכמים קראים, אך טרם מצאתי את המקור לדבריהם.

ומצוות לא תעשה.⁶¹ כך למשל אין לשאול למה אסור לרצוח או למה צריך להאמין בייחוד האל, שכן שני הטעמים האלה ברורים לחלוטין: האיסור לרצוח נועד לתיקון החברה, והאמונה בייחוד האל היא אמונה נכונה כלפי האל. לדבריו, במקצת המצוות השכליות - תקנות הקשורות כנראה להקשר החברתי של העם בזמן נתינתן - יש לחפש את טעמן בכיוון שאיננו לגמרי ברור.⁶² בניגוד למצוות השכליות, שרוב טעמיהן ברורים מאליהם, בנוגע לכל המצוות התוריות יש צורך לשאול מה טעמן. כאן ר' אהרון מראה את עמדתו על המצוות התוריות: בניגוד למצוות השכליות, טעמיהן של המצוות התוריות אינם ברורים, אך אם נחפש אותם נוכל לגלות אותם מכיוון שגם את טעמיהן אפשר לגלות בעזרת השכל.

לקראת סוף הקטע ר' אהרון מציין פעם נוספת שהמצוות התוריות הן גדרות למצוות השכליות, והוא אף מזכיר שהתורה בעצמה מגלה חלק מטעמי המצוות התוריות. לדעתו, העובדה הזאת מלמדת שלכל המצוות התוריות יש טעמים שעלינו לגלותם כשהתורה אינה כותבת אותם במפורש.

אפשר לסכם שבקטע החשוב הזה⁶³ ר' אהרון מסכם את עמדתו בנוגע לקשר שבין המצוות השכליות לתוריות. לשתייהן יש טעמים שכליים, אלא שאת הטעמים השכליים של המצוות התוריות ניתן לגלות רק לאחר איסוף המידע הרלוונטי מן הכתוב בתורה. לטעמי המצוות התוריות יש גם הגדרה ברורה מאוד: מצוות אלו משמשות גדר וסייג למצוות השכליות, שטעמן ברור. לדוגמה, אי-גזירת הזקן והפאות נועדה ליצור חיץ בינינו ובין שכנינו הנוכרים כדי שלא נהיה מושפעים ממעשיהם ומאמונותיהם הרעות. בדוגמה זו המצווה התורית היא גדר למצווה להאמין באל הנכון ובמצוות העוסקות בשלמות החברה. לדעתו של ר' אהרון, אי אפשר להבין את המצווה על בסיס התבוננות שכלית בלבד, שכן רק לאחר שהמצווה ניתנה אפשר להבין את טעמה. ברור שמצווה זו והדומות לה הן משניות ביחס למצוות העוסקות במישרין בשלמות הגוף והנפש, שמטרתן לעזור לאדם לעסוק בדברים הנכונים, כלומר בתיקון הגוף והנפש, ולהפוך את ההגעה לשלמויות אלו לקלה יותר.

61 זו משמעות ארבע הדרכים שהוזכרו לעיל בהערה 55: מצוות עשה לתיקון הנפש, מצוות לא תעשה לתיקון הנפש, מצוות עשה לתיקון הגוף ומצוות לא תעשה לתיקון הגוף.

62 חשוב לציין שר' אהרון אינו מסביר בדיוק היכן עובר הגבול בין המצוות התוריות למצוות השכליות. עם זאת, מדבריו כן עולה שהמצוות התוריות הן מצוות שלא היינו יכולים לגלות את טעמיהן אם הן לא היו כתובות בתורה, ואילו למצוות השכליות יש טעמים ברורים מספיק כדי שיתאפשר לגלותן גם ללא התגלות אלוהית.

63 כך משמע גם בקטעים המקבילים בעץ חיים, פרק צו, עמ' 162-163; שם, פרקים קא-קג, עמ' 177-181.

על פי הנאמר כאן, אפשר להבין במה התורה של משה הייתה טובה יותר מן התורות של שאר הדתות. משה רבנו הבין לא רק את מה שהעם היה צריך בזמנו, אלא גם איך להתנגד לכלל חוליי הנפשות במשך כל הדורות, מכיוון שהוא הבין את כל האפשרויות לקלוקל נפש האדם, הן אלו שיצאו מן הכוח אל הפועל עד לזמנו, הן אלו שטרם יצאו אל הפועל. הבנה ייחודית זו אפשרה למשה ליצור תורה שתטפל בשורשי הרוע באשר הם, ללא תלות ברקע ההיסטורי וברקע התרבותי של כל תקופה ותקופה. לפיכך, כל התקנות והגזרות שייקבעו לאחר זמנו של משה, שורשן נעוץ כבר בתורת משה, שהתחשב ברוע העתידי כשיצר את תורתו. אלא שעליונותה של תורת משה אינה מסתכמת בכך - ייחודה הוא גם בכך שמשה רבנו היה מסוגל אף לקבוע גדרות לתורה, מעשה ששום נביא, לא לפניו ולא אחריו, לא היה יכול לעשות. לכן, התורה לגדרותיה הרבים היא החוקה הנצחית היחידה, מכיוון שהיא מתחשבת בכלל ההיסטוריה ומכיוון שהיא יכולה לא רק לצוות מצוות שכליות אלא גם לצוות מצוות תוריות שיגנו על המצוות השכליות. חוקות אחרות שנוצרו על ידי מנהיגים אחרים אינן מתחשבות בכל מהלך ההיסטוריה, ולכן הן נטועות לגמרי בהקשר ההיסטורי הנתון שלהן. בנוסף, אותם מנהיגים שלא זכו להתגלות כזו אינם יכולים לחוקק חוקים תורניים המגינים על המצוות השכליות.

לסיכום, ר' אהרון סובר שאדם יכול להבין שכדי למלא את תכליות חייו - חיים טובים בעולם הזה (תיקון הגוף) וידיעת האמת (תיקון הנפש) - הוא זקוק למצוות התוריות הקיימות רק בתורת משה.⁶⁴ אומנם מצוות אלו אינן מובנות על פי השכל בלבד, אך לדעתו של ר' אהרון אפשר להבין שמצוות התורה, לאחר שמתוודעים אליהן, הן גדרות הכרחיות להגעה לשלמות האנושית.

סיכום

אפשר לראות מה ההבדל העיקרי בין ר' אהרון לרס"ג, ר' יהודה הלוי והרמב"ם. ריה"ל ורס"ג מקבלים שניהם את החלוקה בין מצוות שכליות למצוות שלא היינו מגלים את טעמן

64 על הנושא הזה ראו: עץ חיים, פרק קג, עמ' 184-185; כתר תורה, מבוא, עמ' 2; גן עדן, עניין השחיטה, דף פא ע"א.

באופן שכלי. לדעתו של ריה"ל⁶⁵, המצוות השכליות הן הבסיס לחיים בצוותא של החברה, ולכן היה חשוב שהאדם יקיים אותן עוד לפני המצוות שצוו מכוח התגלות האלוהי. הוא סבור שהמצוות שצוו מכוח ההתגלות כלל אינן מובנות מבחינה שכלית, מכיוון שהן מפתחות באדם פן נשגב יותר מן השכל האנושי (פן המכונה "העניין האלוהי"). עמדתו של ר' אהרון שונה מאוד מן העמדה הזאת מכיוון שלדעתו גם למצוות התוריות יש טעמים שניתן לגלותם בעזרת השכל האנושי. בכך עמדתו דומה לזו של רס"ג, שגם לשיטתו אפשר להבין את טעמיהן של המצוות השמעיות, אלא שלעומת רס"ג, רבי אהרון יוצר היררכיה ברורה בין המצוות השכליות, שהן ליבת המצוות, ובין המצוות התוריות, שהן רק גדר למצוות השכליות. עמדה זו שונה מעמדתו של רס"ג, שכן הוא לא ציין שום היררכיה כזו בין שני סוגי המצוות האלה. בנקודה הזאת ר' אהרון מזכיר את דבריו של הרמב"ם על הקורבנות כמצווה על "הכוונה השנייה"⁶⁶, קרי מצוות שכל תכליתן לשרת מצווה אחרת בעקיפין (ובהקשר למצוות הקורבנות - ביטול הנטייה לעבודה זרה). אצל הרמב"ם, בדומה לר' אהרון, יש מצוות שכליות שטעמן ברור ומצוות אחרות שטעמן מורכב יותר, שכן כל תכליתן היא לסייע לקיומן ולמילוי ייעוד המצוות שטעמן ברור. ההבדל המרכזי בין שני ההוגים האלה הוא, שלדעת הרמב"ם גם המצוות שמשמשות גדר הן שכליות לחלוטין, ואף שהבנתן מורכבת יותר - השגתן כלל איננה על-טבעית; לעומת זאת, ר' אהרון קובע שיש הבחנה ברורה בין המצוות התוריות, שאותן לא היה ניתן לגלות ללא התגלות אלוהית, ובין המצוות השכליות, שאותן היה אפשר לגלות ללא כל התגלות.

ר' אהרון נמצא אפוא בעמדת ביניים בין הרמב"ם לרס"ג: בדומה לרס"ג הוא מבחין בין מקור המצוות השכליות למקור המצוות השמעיות, ובדומה לרמב"ם הוא קובע היררכיה ברורה בין המצוות החשובות יותר שטעמן ברור יותר ושכלי, ובין מצוות שטעמן מוסתר, המשמשות גדר למצוות השכליות.

65 להרחבה על דעתו זו של ריה"ל בנושא זה ראו: Shalom Sadik, "Loi rationnelle – loi naturelle et loi de la thora dans le Kuzari" (forthcoming). לעמוד אחרות ראו: Leo Strauss, "The Law of Reason in the 'Kuzari'", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13, 1 (1943), pp. 47-96 (פורסם מחדש בתוך: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [Chicago: University of Chicago Press, 1988], pp. 95-141); חיים קרייסל, "רבי יהודה הלוי והבעיה של מוסר פילוסופי", בתוך דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), *בין דת למוסר* (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד), עמ' 171-183.

על המחבר

ד"ר **שלום צדיק** למד לימודי תואר ראשון באוניברסיטה הפתוחה, תואר שני באוניברסיטה העברית בירושלים ותואר שלישי באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. לאחר מכן למד לימודי בתר־דוקטורט במכון כהן באוניברסיטת תל אביב וכמלגאי פולונסקי במכון ון ליר. כעת הוא מרצה בכיר בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. פרסם יותר מחמישים מאמרים על הפילוסופיה של ימי הביניים, וכן את הספר **מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים** (ירושלים: מאגנס, תשע"ז). ספרו השני על הגות השמד אמור אף הוא להתפרסם בהוצאת מאגנס.