

טעמי מצוות רציונליים ומשמעת לשמה ב"ספר האמונה הרמה"

שלום צדיק

מבוא

שאלת היחס בין המוסר לבין ציווי הדת היא אחת השאלות היסודיות של הפילוסופיה הדתית בכלל ושל זו היהודית בפרט בכל הזמנים.¹ חוקרים רבים אף הציעו פירושים שונים למכלול המחשבה היהודית בנושא זה. המגוון משתרע למן העמדה שהיהדות

1 על הנושא הזה עיינו במאמרים השונים באסופה דניאל סטטמן ואברהם שגיא דת ומוסר (1993), וברקע הרחב הנמצא שם; על ההגות היהודית עיינו אברהם שגיא יהדות: בין דת למוסר (1998) (להלן: שגיא), עמודים 75-86 עוסקים במיוחד בפילוסופים של ימי הביניים; אברהם מלמד "חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית" דעת 17, 49 (תשמ"ו); Marvin Fox, *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, 3 DINE ISRAEL 5-36 (1972) (להלן: פוקס); Louis E. Newman, *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics* 117-138 (1998) (להלן: נוימן); יוסף פאעור הלוי ס.ט. "מקור חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם" תרביץ לח 43 (תשכ"ט) (להלן: פאעור); Joseph E. David, *Maimonides, Nature and Natural Law*, 5 J.L. PHIL. & CULTURE 67 (2010) (להלן: דוד); Jonathan Jacobs, *Law, Reason, and Morality in Medieval Jewish Philosophy: Saadia Gaon, Bahya Ibn Yossef Schwartz, Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic, in Lex und Ius: Beiträge zum Grundlegung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* 121 (M. Lutz-Bachmann et al. eds., 2010) (להלן: טעמי המצוות בספרות ישראל (1993) (להלן: היינמן) בעמ' 46-128 הוא דן בחכמי ימי הביניים ובעמ' 72-79 בגישת ראב"ד. הבעיה המרכזית של הספר הזה היא נטייתו של המחבר (כיאה לספר שנועד למדריכי תנועות הנוער, כפי שצוין במבוא) לאפולוגטיקה. הוא מנסה לשכנע את הקורא שכל ההוגים החזיקו בעמדה שהמצוות ניתנו מאת האל וגם נתנו טעמים שכליים טובים לקיימן ואיננו מחדד את ההבדלים המהותיים בין ההוגים השונים.

שוללת לגמרי כל תוקף של חוק טבעי² ועד העמדה שהיהדות מכירה מיסודה בתוקפו של החוק הטבעי ומשתמשת בו רבות,³ כולל כמובן עמדות ביניים הטוענות שיש מתח פנימי ביהדות בנושא זה.⁴

מטרת מאמר זה היא לנתח את עמדתו של רבי אברהם אבן דאוד (הראב"ד הראשון, קסטיליה 1180–1110) בספרו הפילוסופי "ספר האמונה הרמה"⁵. דבריו של ראב"ד בנושא המוסר מתייחדים מחד גיסא בקביעה הברורה מאוד שקיימים חוקים החלים על כל החברות באשר הן, ומאידך גיסא באמירותיו הסותרות בנוגע לערכן של אותן מצוות שאינן כלולות במוסר הכללי. למשל, כפי שנראה, מצד אחד הוא קובע שמצוות אלו חשובות הרבה פחות מן המצוות המוסריות,⁶ אך מצד שני הוא גם אחד הפילוסופים היהודים הבודדים הקובעים שיש דווקא חשיבות בעשיית מצוות שלא זו בלבד שלא ניתן להבין את טעמן, אלא שאין לעשייתן משמעות פרט לעצם המשמעות.⁷

חוקרים אחדים עסקו בנייתו עמדותיו של ראב"ד הראשון בנוגע למוסר: היינמן⁸ מתאר את המתח בדבריו של ראב"ד ומתאמץ להבין אותו באופן שלא יפחית מערכן של המצוות שאין להן טעם שכלי. לדידו קביעתו של ראב"ד שמצוות אלו חלושות אינה מצביעה על פחיתות ערכן של מצוות אלו, אלא על חשיבות ערכן של המצוות האחרות. לדעתו יש להדגיש את נאמנותו של ראב"ד לרעיון תורה מן השמים ולאמונת ישראל,

- 2 למשל פוקס ופאעור, לעיל ה"ש 1, הטוענים שעצם הקיום של חוק אלוהי מבטל את ההישענות על המוסר ועל החוק הטבעי.
- 3 למשל שגיא ונובק, לעיל ה"ש 1.
- 4 למשל נוימן, לעיל ה"ש 1. שגיא, לעיל ה"ש 1, טוען שיש ביהדות המודרנית עמדות מנוגדות, אך גם שהשליה של החוק הטבעי היא עמדה השונה מרובה המוחלט של המסורת היהודית עד המשברים השונים הקשורים במודרנה.
- 5 על תפיסתו הפילוסופית של הראב"ד עיינו RESIANNE FONTAINE, IN DEFENCE OF JUDAISM: ABRAHAM IBN DAUD: SOURCES AND STRUCTURE OF HA-EMUNAH HA-RAMAH (1990) (להלן: פונטיין). נוסף על כך, עיינו עמירה ערן מאמונה תמה לאמונה רמה (1998) (להלן: ערן). צריך לציין שהראב"ד כתב גם ספר היסטורי ששמו "ספר הקבלה", עיינו GERSHON D. COHEN, A CRITICAL EDITION WITH A TRANSLATION AND NOTES OF THE BOOK OF TRADITION (SEFER HA-QABBALAH) BY ABRAHAM IBN DAUD (1967) (להלן: ספר הקבלה), ובו לא מצאתי עמדות הקשורות לנושא המוסר הטבעי.
- 6 ר' אברהם בן דאוד הלוי ספר האמונה הרמה 102 המאמר השלישי (מהדורת ווייל, פרנקפורט 1852, הדפסה מחדש ירושלים תשכ"ז) (להלן: ספר האמונה הרמה). יש לציין שהספר כפי שנמצא בידינו הוא תרגום של המקור הערבי שאבד כמעט כולו.
- 7 שם, בעמ' 104.
- 8 היינמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 72–79.

המאזנת את דבריו בנוגע לחולשתן של המצוות השמעיות.⁹ פונטיין¹⁰ אף היא מדגישה את המתח בדבריו של ראב"ד, אך לדידה הוא חזר בסופו של דבר לעמדה קרובה לזו של ריה"ל, המדגישה את עשיית המצוות ללא טעם.¹¹ בניגוד לחוקרים אלו אפרת¹² איננו עוסק בהרחבה במתח הפנימי בדבריו של ראב"ד. הוא בעיקר מנתח את הגדרותיו של ראב"ד לסוגי המצוות המוסריות (כולל המצוות המוגדרות שמעיות). לדידו ראב"ד מחזיק בעמדה¹³ שהמצוות המוסריות "סמכותן פנימית אך הכרתן מסתורית".¹⁴ במאמר זה אציג גישה שונה מגישתם של החוקרים האלה שעל פיה ראב"ד מבחין בין מצוות שיש להן טעם שכלי, ושהן כלל אנושיות, לבין מצוות פרטיקולריות לעם ישראל. המצוות הייחודיות ליהודים ("המקובלות") הן בעלות טעם שכלי זעום שאותו ניתן לגלות רק בדיעבד, לאחר שמקבלים את עליונות היהדות (על בסיס ניסיה). עיקר תפקידן של המצוות האלו הוא לאפשר ליהודים לקיים מצוות שטעמן השכלי זעום ובכך להראות את מסירותם לאל. כפי שנראה, שיטה זו של ראב"ד שונה מאוד מזו של ריה"ל.

בתחילת המאמר ננתח את דבריו השונים של ראב"ד בנוגע לחלוקתן של המצוות לסוגים שונים ולערכן וטבען של המצוות שבכל סוג וסוג. בפרק א נראה את התיאור של חלוקת המצוות במבוא לספר. בפרק ב ננתח את דבריו במאמר השני (עיקר חמישי). בפרק ג נסקור את אמירותיו השונות בנושא במאמר השלישי. לאחר מכן ננסה לעמוד על האפשרויות השונות לפתור את המתח הפנימי בדבריו ועל המשמעות הפילוסופית של כל אחת מן החלופות האפשריות. אגב דברים אלו גם נסביר את שיטתו של ראב"ד בנוגע ליחס בין ציווי הדת לבין המוסר באופן שונה מזה של החוקרים הקודמים. בפרק ד נתמקד בניתוח היחס הרצוי בין דת למדינה בהגותו של ראב"ד.

- 9 מדבריו ברור שהוא מתפלמס עם זרמים יהודיים לא אורתודוקסיים שהדגישו את דבריו של ראב"ד כדי לתמוך בביטול המצוות שאין להן טעם מוסרי.
- 10 פונטיין, לעיל ה"ש 5, בעמ' 223-237.
- 11 בניגוד לכך היינמן, לעיל ה"ש 1, דווקא משווה בין ריה"ל, המרחיב לדעתו את ההגדרה של מדע, לראב"ד, המפחית בערך המצוות השמעיות. בסוף המאמר אשווה גם אני בין ריה"ל לראב"ד ואגיע למסקנות שונות משל שניהם.
- 12 ישראל אפרת הפילוסופיה היהודית בימי הביניים 136-141 (1969) (להלן: אפרת). בפרק הזה בספרו, אפרת משווה בין עמדתו של רס"ג לזו של הרמב"ם וראב"ד.
- 13 ששורשה בספר הרטוריקה של אריסטו, ראו אריסטו רטוריקה (גבריאל צורן מתרגם, 2002).
- 14 אריאלי פוסק שראב"ד פסח על שני הסעיפים בנוגע לתוקפן המוסרי של המצוות ואף מציין ש"אבן דאוד אינו קובע, כנראה, עמדה משל עצמו בנידון זה". ראו נחום אריאלי "תפיסת המוסר אצל רס"ג והרמב"ם" דעת טו 37, 51 (תשמ"ה).

א. טעמיהן של המצוות השמעיות והמפורסמות בהקדמה לספר

ראב"ד מסיים את הקדמת¹⁵ "ספר האמונה הרמה" בדיון קצר העוסק בטעמיהן של מצוות שונות וביחס בין הפילוסופיה המעשית לבין מצוות התורה. תחילה הוא מסכם את התוכן של סוף המאמר השני של ספרו שבו הוא יעסוק בנושאים כמו מקור הרע, הנבואה והגמול על מעשה האדם. ראב"ד מתאר את היחס בין הפילוסופיה לדת בנושאים אלו: "אמנם נושא העיון הזה הנה מבואר שהוא פילוסופיא מעשית, מצד היותה בדת מקובלת ובפילוסופיא האמיתית מבוארת במופת"¹⁶. קרי נושאים אלה הם חלק מן המוסר או הפוליטיקה ("פילוסופיה מעשית" בניגוד למטפיזיקה). הדת מניחה אותם ("מקובלות") בעוד הפילוסופיה האמיתית מוכיחה אותם. לאחר מכן ראב"ד ממשיך וקובע שמי שידע את הפילוסופיה לא תהיה לו תועלת רבה בספרו מכיוון שהוא כבר יודע את האמת. הספר נועד למתחיל בעיון, שקיבל רק את דברי הקבלה הדתית והוא נבוך (ככל הנראה מכיוון שהוא רואה בתחילת עיונו שמה שקיבל על ידי המסורת הדתית סותר את העיון).

אנחנו רואים כאן נקודה חשובה להמשך עיונו. ראב"ד קובע מחד גיסא שיש התאמה בין הדת לבין הפילוסופיה, לכל הפחות בנושאים של הגדרת הרע, הגמול והנבואה. הפילוסופיה מבארת את הנושאים האלו ומביאה להבנתם. בניגוד לכך הדת מציגה אותם בצורה פשוטה באמצעות סמכותה של המסורת. מי שקיבל את המסורת הדתית בלבד לא יבין את עומקה ואף יראה בתחילת עיונו הפילוסופי מתח בין התוכן הפילוסופי (הנכון) לבין המשמעות הפשוטה של הדברים שחונך עליהם. המתח הזה יביא אותו להיות נבוך, ו"ספר האמונה הרמה" נועד לעזור לו להבין שלא קיימת סתירה בין הדת לבין הפילוסופיה (וזאת בעיקר בעזרת פרשנות פילוסופית של עקרונות הדת הבסיסיים).

עד כאן דברי ראב"ד נשמעים דומים מאוד למה שיכתוב הרמב"ם בתחילת "מורה נבוכים" כשלושים שנה לאחר כתיבת "ספר האמונה הרמה"¹⁷. אך בהמשך, כאשר הוא מפרש את הפסוק בדברים ד 6, ראב"ד מציג עמדה שונה מזו של הרמב"ם:¹⁸

"ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. ולא אמר זה על המצוות השמעיות, כי אין בהם דבר יהיה נפלא בעיני מי שאינו

15 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 4. כפי שנראה הוא גם מסיים את הספר בעיון בנושא זה.

16 שם, בעמ' 4.

17 מורה נבוכים נכתב בערך בשנת 1192.

18 רבי משה בן מימון, מורה נבוכים ג, לא (מהדורת שוורץ 530, ירושלים תשס"ג) (להלן: מורה נבוכים), שם הרמב"ם מפרש את אותו הפסוק על החוקים, קרי המצוות הנחשבות שמעיות בעיני ראב"ד ורס"ג.

מאמתנו, ולא אמר זה על הנהגות המדיניות ומעלות המידות, כי אותם ג"כ כל בעל שכל יוכל לשומם הנהגה לעצמו ולסרים למשמעתו ואם לא יהיה בעל דת, ואמנם אמר זה על הפלה האומות בחקרם על שרשי האמונה הישראלית [...]"¹⁹.

בהמשך ראב"ד קובע שסיבת פליאת האומות היא מכיוון שהם מבינים שהמסקנות שהשיגו לאחר חקירה פילוסופית רבה הן הן האמונות שהיהודים קיבלו מן הנביאים. בפסקה החשובה הזו ראב"ד מחלק את הדברים שהתורה מלמדת לשלוש קבוצות: 1. מצוות שמעיות; 2. הנהגות מדיניות ומעלות המידות; 3. שורשי האמונה הישראלית. לדידו פליאת הגויים מחוכמת ישראל קשורה רק לתחום השלישי – תחום האמונות. הסיבה לכך היא כפולה. מצד אחד המצוות השמעיות אינן מעוררות פליאה אצל העמים מכיוון שרק יהודים מבינים את חשיבותן. מן הצד השני גם הנהגות המדיניות אינן מעוררות פליאה מכיוון שכל עם ועם יכול להגיע אליהן לבר, בלי עזרה מן השמים. כל עם, ואפילו עם חסר דת לחלוטין, יכול להבין ולחוקק חוקים העוסקים במידות ובהנהגות. לפיכך העמים יתפלאו רק מן האמונות היהודיות. הם יבינו שאותן מסקנות פילוסופיות ומטפיזיות שחכמיהם מכירים רק לאחר עיון רב ומסובך נמסרים לכל היהודים דרך המסורת שלהם.

בקטע זה אפשר לראות שלדעת ראב"ד אין יתרון פילוסופי רציונלי כללי במצוות היהדות. ישנם שני סוגי מצוות. הסוג האחד כולל את המצוות שרס"ג²⁰ הגדיר כשכליות ושראב"ד מגדיר אותן כאן כ"הנהגות המדיניות ומעלות המידות". כפי שנראה, ראב"ד יחזור פעמים אחדות על האמירה שכל העמים משיגים את העקרונות האלו גם ללא כל התגלות. חשוב להדגיש שקיומה של דת אינו נכלל בין העקרונות האלו ולכן ראב"ד

19 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 4.

20 ר' סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות וברעות, פרק שלישי (מהדורת פכח קטז, קרית-אונז תשנ"ט) (להלן: ספר הנבחר באמונות וברעות). על גישתו של רס"ג לנושא המצוות יש מחקר רב. עיינו: David Rau, *Die Ethik R. Saadjas.*, 55 MGWJ 385, 513, 713, (1911); Lenn E. Goodman, *David Rau, Die Ethik R. Saadjas.*, 56 MGWJ, 65, 181 (1912); *Saadiah's Ethical Pluralism*, 100 J. AM. ORIENT. SOC. 407 (1980) "תורתו האתית של רבנו סעדיה גאון" דעת 7 2/3 (תשל"ט); Menachem M. Kellner, *The Place of Ethics in Medieval Jewish Philosophy – The Case of Saadia Gaon*, 9 SHOFAR 32 (1990); יואב אלשטיין "תורת המצוות במשנת רב סעדיה גאון" תרביץ לח 120 (תשכ"ט); אליעזר שביד "תורת המוסר הדתית של רב סעדיה גאון" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג 15 (תשמ"ב); חגי בן שמאי "חלוקת המצוות ומושג החכמה במשנת רס"ג" תרביץ מא 170 (תשל"ב); אבירם רביצקי "רב סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני על המבנה הלוגי של המצוות השכליות והשמעיות: לוגיקה וכלאם בוויכוח הקראי-רבני" תרביץ פר 159 (תשע"ו).

מקפיד לציין שגם אדם ש"לא יהיה בעל דת" יכול היה להשיג אותן.²¹ הסוג השני כולל את המצוות שרס"ג והמתרגם העברי של ראב"ד²² הגדירו כ"שמעיות". מצוות אלו אינן מקנות ליהדות יתרון רציונלי בעיני העמים מכיוון ששאר העמים כלל אינם מבינים אותן. את הקביעה האחרונה הזו אפשר לפרש בשני כיוונים שונים מבחינת הבנת תורת המוסר של ראב"ד.

אפשרות אחת היא להבין שלדעת ראב"ד המצוות השמעיות מייחדות את היהודים מכיוון שהן נובעות באופן רציונלי מן ההיסטוריה היהודית. העמדה הזו, שתהיה קרובה להגדרה של המפורסמות במילות הגיון פרק ח של הרמב"ם,²³ דוגלת למעשה ביחסיות מוסרית חלקית (מכיוון שעקרונות המוסר, כאמור, שייכים לכלל העמים, ללא ייחוד תרבותי כלל). העמים אינם מבינים את יתרון של המצוות האלו לא מכיוון שהן אינן רציונליות אלא מכיוון שהן אינן שייכות לתרבות שלהם ולכן הן נראות להם זרות. על פי העמדה הזו, לכל עם ועם יש מוסר משלו הנובע (באופן רציונלי) ממאפיינים ספציפיים של האנשים המקיימים את אותה הדת, כגון ההיסטוריה, התרבות, האקלים. ללא ההקשר התרבותי וההיסטורי לא ניתן להבין את הרציונל העומד מאחורי המצוות. נגד הפירוש הזה אפשר בהחלט לטעון שגם העמים יוכלו להבין שלכל עם ותרבות יש את הייחודיות שלו, מה שהיה יכול לגרום להם להעריך את המצוות השמעיות כמתאימות להקשר היהודי הייחודי, גם אם הם אינם שותפים לו.

אפשרות נוספת להבין את דבריו של ראב"ד יכולה להיות שהמצוות השמעיות הן חסרות כל טעם רציונלי. מכיוון שאין למצוות האלו כל הסבר שאיננו מבוסס על התגלות על-טבעית – העמים, שלא קיבלו את אותה התגלות, אינם יכולים להבין ולהעריך מצוות אלה. חשוב לציין, שעל פי העמדה הזו העמים גם אינם מסוגלים להבין את החשיבות של ההתגלות העל-טבעית או את השפעתה ההיסטורית.²⁴

מה שחשוב להדגיש הוא שעל פי ההקדמה של ספרו, ראב"ד איננו יכול להחזיק בעמדה שלפיה לכל המצוות יש הסבר טבעי כללי-עולמי ורציונלי. זאת אף שאת שאר הספר אפשר להבין לפי עמדה זו.

21 בנקודה הזו ראב"ד שונה מאוד מר' יצחק אלבלג, הקובע במבוא לספרו 'תיקון הדעות' שהאמונה באל, בשכר ועונש ובעולם הבא הן חלק הכרחי של כל מערכת חברתית תקינה. ר' אלבלג מייצג הרבה יותר מאשר ראב"ד את העמדה הנפוצה בקרב הפילוסופים היהודים והנוכרים בימי הביניים.

22 שלמה בן לוי, מתרגמו הראשון של ספר האמונה הרמה.

23 עמדה שעומדת בניגוד לעמדתו של הרמב"ם עצמו במורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, ב, לט (בעמ' 394).

24 זאת בניגוד לעמדתם של הוגים אחרים המדגישים את הפן העל טבעי והלא רציונלי במצוות, כמו ריה"ל או רבי חסדאי קרשקש.

ב. חשיבות המצוות השכליות ביחס למצוות השמעיות במאמר השני

ראב"ד מקדיש את המאמר השני²⁵ של "ספר האמונה הרמה" לששת עיקרי הדת.²⁶ העיקר החמישי²⁷ עוסק בנביאים ובתורותם. עיקר זה מחולק לשני פרקים, הפרק הראשון²⁸ עוסק בנבואה עצמה ובסוגיה, והפרק השני באפשרות של ביטול חלק מן התורה שמסרו הנביאים.²⁹ בהקדמה לעיקר³⁰ ובפרק השני, ראב"ד עוסק בכמה נושאים חשובים לענייננו. הקדמת העיקר עוסקת במקורות הידע האנושי ובמיוחד ב"מקובלות".³¹ על פי הגדרתו של ראב"ד המקובלות הן דברים הנמסרים מאדם לאדם.³² המקובלות משתנות בין העמים השונים ולפעמים סומכים עליהן לחלוטין ואילו לפעמים מפקקים בהן. לדידו של ראב"ד, הכרחי לסמוך על מקובלות מכיוון שלו כל אדם היה מפקק בכל מקובל, החברה לא הייתה יכולה להתקיים. אם כל שופט לא היה סומך על עדים כמקובל, אלא רק על מה שראו עיניו – הוא לא היה יכול לשפוט אלא במקרים שבהם הוא היה עד בעצמו. גישה כזו הייתה מבטלת לגמרי את השלום החברתי מכיוון שללא משפט כל אדם היה עושה דין לעצמו בעזרת חבריו, וזה היה מביא לשפיכות דמים רבה מאוד. בנוגע לתוקף האמיתי של המקובלות, ראב"ד גורס שהן יכולות להיות מתאימות לאמת אך הדברים מגיעים אלינו "באופן חלוש". הוא מסכם את ההקדמה בכך שככל שרבים יותר מסכימים לקבל מקובל מסוים וככל שהמקובל הגיע אלינו דרך עדים רבים יותר, כך תוקפו עולה.³³

אפשר לראות מן ההקדמה הזו שלדעת ראב"ד עצם ההסתמכות על המקובלות ככלל הוא דבר טבעי והכרחי למין האנושי. עם זאת, כל מקובל ומקובל יכול להיות נכון או שגוי. מחד גיסא לא ניתן מעשית לחיות ללא הישענות על מקובל כלל, אך מאידך

- 25 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 44-98.
- 26 על מבנה הספר ועל הניתוח של העיקרים הללו עיינו פונטיין וערן, לעיל ה"ש 5.
- 27 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 69-81.
- 28 שם, בעמ' 70-75.
- 29 שם, בעמ' 75-81.
- 30 שם, בעמ' 69-70.
- 31 על המקובלות ועל תפקיד הנביא בנתינתן עיינו ערן, לעיל ה"ש 5, בעמ' 209-215 ובעמ' 220-227.
- 32 ההגדרה הזו דומה לזו של הרמב"ם במילות הגיון, הפרק השמיני (מהדורת קפח צו, קרית אונו תשנ"ז): "כל מה שמקובל בשם אחד חסיד או קבוצת חסידים..." (מקור בערבית יהודית: כלמא יקבל ען ואחד מרתצא או גמאעה' מרתציין).
- 33 כפי שנראה, נקודה זו חשובה במיוחד כדי לחזק את הניסים ואת שרשרת המסורת שהאמונה היהודית מבוססת עליה. באמצעות הניסים ושרשרת המסירה של התורה, ראב"ד טוען לנצחיות התורה ולעלינותה של היהדות על הדתות האחרות בסוף הפרק השני של העיקר החמישי (ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 77-81).

גיסא חלק מהם נכונים ואחרים לא. העובדה שיש סתירות בין המקובלות המוסכמות על חברות ודתות שונות אינה צריכה לגרום לפקפוק בכלל המסורות הדתיות ובכלל המקובלות, מה שהיה כאמור הופך את החיים החברתיים לבלתי אפשריים, אלא לכיבוד איזו מן המסורות מתאימה לאמת ועברה אלינו בצורה שיהיה אפשר להישען עליה.

בתחילת הפרק השני של העיקר החמישי ראב"ד ממיין את החלקים השונים של התורה כדי לראות באיזו מידה כל אחד מהם יכול להשתנות ולהתבטל:

"ומדתות³⁴ מהם מפורסמות בלשון בעלי ההגיון, ואצל בעלי חכמת הדבור דתות שכליות, מפני שהם מתיחסות אל המושכלות התיחסות מה. וזה כמו שהיושר טוב, והעול רע, ושבח המיטיב טוב, ולרמות החוסה בו מגונה, ודומה לזה. ומהם מקובלות בלשון בעלי ההגיון, והם בלשון חכמת הדבור דתות שמעיות, כמו שמירת שבת ואיסור אכילת בשר החזיר ומה שדומה לזה. ואשר יקראום שכליות לא תתחלף בהם אומה לאומה ולא יתכן זה".

בתחילת הקטע הזה ראב"ד משווה בין שני צמדים של מונחים שונים להגדרת המצוות. הוא מבחין בין המצוות המפורסמות (אצל בעלי חוכמת ההגיון) הזהות לשכליות של בעלי חוכמת הדיבור, מזה,³⁵ ובין המצוות המקובלות של בעלי חוכמת ההגיון שהן גם השמעיות של בעלי חוכמת הדבור מזה. על פי הגדרתו של ראב"ד המפורסמות, שהן כאמור גם השכליות, כוללות עקרונות מוסריים כלליים, כגון זה שהיושר הוא טוב, העול רע, שצריך לשבח את המיטיב. עקרונות אלו נקראים לדעתו של ראב"ד שכליים, מכיון שהם קשורים בדרך כלשהי למושכלות, אך אינם מושכלות ממש מכיון שאינן עוסקות בידיעות עיוניות טהורות כגון מהות האדם, מהות האל או חוקים פיזיקליים. האמירה שהמצוות המפורסמות השכליות קשורות למושכלות היא דו-צדדית: המצוות המפורסמות השכליות אינן זהות למושכלות, אך יש ביניהן יחס שגורם לכך שאותן שכליות ייקראו במילה דומה מושכלות. משמעות הקביעה בדבר היחס בין המצוות השכליות המפורסמות לבין השכליות היא ככל הנראה שהמצוות המפורסמות השכליות נובעות מן השכל, אך נוסף על השכל הטהור, המגלה את המושכלות העיוניות בלבד, מצוות אלו נובעות מן החיבור שבין השכל לבין המציאות החומרית והחברתית של האדם. קרי עקרונות המוסר נובעים מן השכל הטהור, אך אינם זהים עימו. המוסר (המצוות השכליות המפורסמות) נובע מן המדע הטהור (המושכלות) ומחיבורו למציאות האנושית הפוליטית והמוסרית

34 כאן ובחלק ניכר מן המקורות בספרות ימי הביניים המילה "דת" מסמלת את החוק. כפי שנראה המקור הוא אריסטו רטוריקה 87 (גבריאיל צורן מתרגם, 2002).

35 על המקורות של חלוקה זו בכתביו השונים של אריסטו, כאשר חכמת הדיבור מסמלת את הרטוריקה של אריסטו (במיוחד פרק י ופרק יג) וחכמת ההגיון את האורגון ובמיוחד את ספר הטופיקה 1, א, עיינו אפרת, לעיל ה"ש 12, בעמ' 138-140.

(פילוסופיה מעשית). לעומת זאת, קבוצת המצוות המקובלות השמעיות כוללת מצוות שאין להן, לכל הפחות בקטע הזה, קשר עם השכל, כגון שמירת שבת ודיני הכשרות. בהמשך הקטע ראב"ד עוסק בכך שלא ניתן לבטל את המצוות השכליות המפורסמות.

"ואפילו יטעון טוען חלוף דבר מהם, עד יתיר העול אהוב בגידה, או כדומה לזה, נפסדת הדת שלו ובוטל סדרה. כי הליסטים יאסף עם, יגוול בהם עוברי דרכים [...] אמנם אי אפשר לו שלא ישים לחק הצדק כמה שבין הכת שלו עמו, וישוה ביניהם יחדיו חלוקת השללים, ויצום להיות נאמנים קצתם בכרית קצתם ומה שדומה לזה [...]".³⁶

ראב"ד ממשיך וקובע שלא ניתן כלל לדבר על ביטולן של המצוות המפורסמות השכליות. מצוות אלו הן התנאים ההכרחיים לקיומה של כל חברה אנושית באשר היא. כל חברה של בני אדם, ולו חבורה של ליסטים,³⁷ צריכה לקיים את המפורסמות השכליות כדי להמשיך ולהתקיים. מכיוון שמצוות אלו באות מן השכל האנושי, שהוא כללי וזהה לכלל האנושות, כל חברה וחברה מגלה אותן ומגיעה למסקנה שצריך לקיימן. ייתכן בהחלט מצב שבו מנהיג ינסה לחוקק חוקים המנוגדים לאותם עקרונות בסיסיים של המוסר, אך לדעתו של ראב"ד דת כזו תבטל וחוקיה יאבדו מכיוון שהם נגד עצם הטבע האנושי. ראב"ד כאן ככל הנראה מתכוון גם לכך שחברה החיה על פי דת כזו לא תחזיק מעמד ולכן חוקיה ייעלמו, וגם לכך שכל בני האדם יכולים להגיע למסקנה רציונלית שדת כזו מבוטלת וחוקיה עתידים לעבור עימה מן העולם. בניגוד לכך, כל המשך הפרק עוסק בשאלת ביטולן של המצוות השמעיות המקובלות. ביטול זה בהחלט ייתכן תיאורטית, אך לא יתממש מכיוון שהאל קבע בעצמו (בתורת משה שמעידים עליה ניסים רבים ומפורסמים) את נצחיותן של המצוות השמעיות המקובלות שמסר בתורת משה. קרי סמכותן הנצחית של המצוות השמעיות איננה נובעת מטעמן, שלא קיים כאן, וגם לא מכך שהאל לא יכול היה לשנות את התורה. נצחיותן של המצוות השמעיות אף היא שמעית ונובעת מקביעתה של התורה בלבד.

לאחר מכן ראב"ד מסביר שהמפורסמות הן ביסוס מספיק לחיי מדינה תקינים:

36 כאן ראב"ד קובע שחבורת הליסטים שלא תקיים את המפורסמות השכליות תתפרק מעצמה.
 37 ההשוואה לליסטים קיימת גם אצל ריה"ל, שאף הוא קובע שהמוסר האנושי הכללי משותף לכלל החברות, כולל חבורה של ליסטים. על כך עיינו רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, המאמר השני, סימן מח (מהדורת שוורץ 103, באר-שבע תשע"ז) (להלן: ספר הכוזרי). קטע זה הוא ליבה של פרשנותו של ליאו שטראוס לריה"ל *Leo Strauss, The Law of Reason in the Kuzari*, 13 PROCEEDINGS OF THE AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH 47 (1943). לדידו של שטראוס, העובדה שריה"ל קובע שהמוסר הכללי יכול להיות המוסר של חבורת שודדים מצביעה על ביקורת סמויה של ריה"ל נגד המוסר הכללי הפילוסופי. לביקורת על קריאה זו של שטראוס עיינו *Shalom Sadik, Loi rationnelle, loi naturelle et loi de la thora dans le Kuzari* (עתיד להתפרסם).

"ובדתות המפורסמות יתחברו הלבבות החלוקות, ועליהם מסכימות האומות המתחלפות, עד שהיה במדינה אחת קהלות מאנשים דתוניהם רבים, ואמונותיהם בקבלותיהם סותרות, וקצתם מזלזל בקבלות קצת, ומכזיבים ומבזים אותם, והמפורסמות יקבצום, ויחבר ענינם, וישמם מדינה אחת כמו גוף אחד. לכן לא יעבור בדתות המפורסמות תמורה בשום פנים [...]".³⁸

כאן ראב"ד מצמצם באופן משמעותי ביותר את תפקידם של האמונות והמעשים המיוחדים לכל דת ודת במדינה. זאת בניגוד לעמדה המקובלת במרבית ההגות של ימי הביניים, לפיה הדת מחוברת קשר עמוק למדינה וקובעת את חיי האזרחים באמצעות המדינה.³⁹ לדידו ייתכן בהחלט שאנשים בעלי דתות שונות ובעלי סיפור דתי שונה לחלוטין העשוי ממקובלות שונות המזלזלים זה בזה יהיו שותפים יחד למדינה משגשגת. זאת מכיוון שהמפורסמות וההלכות השכליות מספיקות כדי לחבר בין אנשים בעלי דתות שונות ולהפכם ל"מדינה אחת כגוף אחד". קרי, לדעתו של ראב"ד האמונות הדתיות הייחודיות והמעשים המייחדים את הדתות השונות כלל אינם הכרחיים לכינונה של מדינה משגשגת ולגיבושם של האזרחים יחד. הכללים המפורסמים מספיקים לכך. נקודה זו מחזקת מאוד את מה שראינו לעיל.⁴⁰ משמע לא רק שהמצוות המפורסמות השכליות הן, על פי הקטע הזה, תנאי מספיק לקיומה של המדינה, אלא שהמקובלות השמיעיות כלל אינן נראות כמועילות בנידון. על פי עמדתו של ראב"ד המצוות המפורסמות השכליות בלבד הן העוסקות בניהול המדינה, בעוד אלו המקובלות השמיעיות יכולות להיות נחלת הפרט או הקהילה הדתית בלבד ואינן צריכות להשפיע על ההתנהגות האזרחית של הפרט,

38 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 75. בהמשך ראב"ד מציין שהמחלוקת הגדולה בין הדתות השונות היא על דברים שקרו בעבר ("הסיפורים, רצוני היחידים אשר כבר עברו"). לאחר מכן הוא קובע שדת ישראל, שמכירה ביכולת של האל לשנות את רצונו, זאת בניגוד לפילוסופים, מכירה באפשרות התיאורטית של שינוי חוקים דתיים מסוימים. למרות זאת, ראב"ד קובע לבסוף שמצוות התורה לא ישתנו בגלל שכתוב שהתורה היא נצחית, הוא גם מחזק את עליונות תורת משה על הדתות האחרות באמצעות הסתמכות על הניסים הציבוריים של היהודים (בדומה לרס"ג ולריה"ל).

39 שני ניסוחים שונים של העמדה הימניימית נמצאים בספרו של אוגוסטינוס AUGUSTINE OF HIPPO, THE CITY OF GOD (William Babcock trans. 2012) (להלן: **עיר האלוהים**) ובספרו של אבו נצר אל-פאראבי **דעותיהם של אנשי העיר המעולה** (אחמד אע'באריה מתרגם, 2007) (להלן: אל-פאראבי). בספרו של אוגוסטינוס מתואר יחסו הראוי של העיר הארצית (המדינה) לעיר האלוהית, המהווה את האידיאה של הטוב שאליה צריכה לשאוף המדינה הארצית. אצל אל-פאראבי מתואר מצב של חיבור בין הדת, המספקת את הרובד הסיפורי והעקרונות, לבין המדינה.

40 על רקע ההבחנה הזו מפתיעים השבח והתמיכה שראב"ד מביא לקראת סוף ספרו ההיסטורי "ספר הקבלה", לעיל ה"ש 5, לרדיפות נגד הקראים בקסטיליה.

הנקבעת מכוח המוסר הכללי בלבד. עמדה זו של ראב"ד מקורית ביותר ביחס לתקופתו, וסותרת את המסורת האפלטונית הדוגלת בכך שהרובד הסיפורי בדת ובחינוך הוא יסוד הכרחי לחינוך אזרחי מועיל.⁴¹

נקודה שחשוב לשים לב אליה היא שלדעת ראב"ד המצוות המפורסמות השכליות כוללות לא רק עקרונות כלליים ובלתי מוגדרים של הטוב והעוול, אלא גם עקרונות שיכולים להתגבש לפרטים באופנים שונים. לפי הראב"ד, המצוות השכליות המפורסמות כוללות לא רק את העיקרון הכללי שצריך לעשות טוב אלא גם הגדרה מפורטת יותר של המעשים הטובים והרעים. אנו מבינים זאת מכיוון שראב"ד עוסק כאן בשאלת ביטולן של המצוות המעשיות של התורה. מצוות אלו כוללות לא רק הגדרות כלליות אלא גם ציוויים נקודתיים ופרטניים. קרי, אם ראב"ד מסיק מכך שלא ניתן לבטל את פרטי דיני הנזקים של התורה מאי ביטולן של המצוות המפורסמות השכליות, אפשר להסיק מכך שמצוות המפורסמות השכליות כוללות פרטי מצוות ולא רק עקרונות אמורפיים. גם דבריו על כך שהמצוות המפורסמות השכליות יכולות להיות ערכים מספיקים כדי להבטיח את שלום המדינה מצביעים על כך שהן כוללות פרטים מפורטים ולא רק עקרונות כלליים. כדי שיהיה שלום חברתי במדינה לא מספיקים עקרונות כלליים של מוסר אלא גם צריך הסכמה באשר לפירוטם.

אפשר לסכם את הקטע החשוב הזה בכך שראב"ד דוגל בו במוסר כלל אנושי. המצוות המפורסמות השכליות, שהן קשורות לשכל – היסוד הרציונלי השותף לכלל המין האנושי – הן המצוות שכל אדם מבין שחברות צריכות לקיימן כדי שיוכלו לתפקד כחברה ולהמשיך להתקיים.⁴² המצוות השמעיות בניגוד לכך כלל אינן נראות כאן כקשורות למוסר ולשכל. אם מן ההקדמה של הספר היה אפשר להבין שאולי ראב"ד דוגל בכך שהמצוות השמעיות מסמלות מוסר יחסי, על פי הקטע הזה קשה מאוד להחזיק עמדה זו. ביטולן התיאורטי של המצוות, ויתרה מזה – העובדה שאי ביטולן נובע רק מגזרת הכתוב הקובע את נצחיותן,⁴³ מצביעים על כך שמצוות אלו עוסקות בתחומים פולחניים בלבד. לדידו של ראב"ד, תחומים פולחניים אלה כלל אינם קשורים לשכל, למוסר ואף לא להנהגת חיי המדינה ולניהולה.

41 על כך עיינו למשל אפלטון המדינה 415 (צבי דינדרוק מתרגם, 1936) (להלן: המדינה).

42 בדבריו של ראב"ד מובלעת ההנחה שהאדם חייב לחיות בחברה. עמדה זו משותפת כמעט לכל ההוגים בימי הביניים.

43 היה בהחלט אפשר לדמיין מצב שבו מצוות מוסריות, הנובעות ממוסר יחסי הקשור לתנאים היסטוריים, מתבלטות מכיוון שהתנאים ההיסטוריים משתנים. זו עמדתו של ר' יוסף אבן כספי בנוגע לקורבנות.

הגדרת המפורסמות של ראב"ד שונה מאוד מזו של הרמב"ם. אצל הרמב"ם יש ניגוד ברור בין מושכלות לבין מפורסמות.⁴⁴ המושכלות עוסקות באמת והמפורסמות – בטוב. הטוב אינו נובע באופן ישיר מן השכל ולכן האדם הראשון לא הכיר אותו לפני החטא. בניגוד לכך, אצל ראב"ד הטוב קשור מאוד לאמת ונובע ממנה. לפיכך לדעת ראב"ד המפורסמות הן כלל-אנושיות ולכן הן כוללות רק את אותן המצוות שאפשר לראות את טעמן השכלי. המצוות האחרות מוגדרות כשייכות למקובלות ולהן לא מוזכר טעם שכלי כלל. לעומת זאת אצל הרמב"ם חלק ניכר מן המצוות המפורסמות באות מן ההקשר התרבותי וההיסטורי היהודי⁴⁵ הייחודי, ולכן מחד גיסא הן כוללות את כל המצוות (אין מצוות מקובלות אצל הרמב"ם), אך מאידך גיסא אינן שייכות לכלל האנושות.⁴⁶ לכן, לפי הרמב"ם, למצוות המפורסמות יש טעם שכלי התלוי בהיסטוריה היהודית הייחודית, בניגוד לכך המפורסמות של הראב"ד יש להן טעם שכלי כלל-אנושי. אצל ראב"ד למצוות המקובלות, בניגוד למפורסמות, אין טעם שכלי כלל, קטגוריה שאיננה קיימת אצל הרמב"ם מכיוון שלדעתו לכל המצוות יש טעם שכלי.⁴⁷ לכן אפשר לציין שבשני הקטעים שראינו עד כאן, ראב"ד איננו מזכיר טעם שכלי כלשהו למצוות השמיעות, ואף מציין במפורש שאין להן כל טעם שכלי.⁴⁸ נראה כעת שבמאמר השלישי של ספרו יביע ראב"ד עמדה שונה.

ג. אמירות סותרות במאמר השלישי

המאמר השלישי של "ספר האמונה הרמה" הוא תוספת קצרה⁴⁹ בסוף הספר העוסקת במצוות הדת ובתכליתן.⁵⁰ תחילת המאמר עוסקת בחלוקת הנפש לכוחות שונים, לאחר

44 על כך עיינו בעיקר במורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, א, ב (בעמ' 32), ב, לג (בעמ' 377), ג, ח (בעמ' 441). על הנושא הזה ברמב"ם ובתרגומים השונים של מורה נבוכים לעברית וללטינית עיינו Shalom Sadik, *Eckhart, Lost in Translation: La traduction de Sh-h-r* par Yehuda Alharizi et ses implications philosophiques, 54 VIVARIUM 125 (2016).

45 אין אצל ראב"ד התייחסות לטעמים היסטוריים של המצוות.
46 בהחלט אפשר לטעון, על פי שיטתו של הרמב"ם, שלייהודים יש מפורסמות טובות יותר מבחינה אובייקטיבית. זו כנראה העמדה שעולה ממורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, ב, לט (בעמ' 394). על הנושא הזה ברמב"ם אקדיש מחקר נפרד, כאן אסתפק בהערות העוזרות לחדד את הבנת שיטתו של ראב"ד.

47 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, ג, כה-מח (בעמ' 508-632).
48 או לכל הפחות, כפי שעולה מההקדמה, שאין להן טעם שכלי כללי, כמו למפורסמות.
49 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 98-104. על המאמר הזה עיינו ערן, לעיל ה"ש 5, בעמ' 272-290.

50 נושא הפרק על פי כותרתו היא: "דבור כללי במדות, והנהגות, והנמוסים, והחוקים, והתחנות, והתפלות ותוספות באורם, ומשלים בחליים הנפשיים ואופני רפואתם".

מכן ראב"ד מפרש את חמשת הדברות הראשונים ועוסק בהרחבה בציווי לדעת את האל. אגב הנושא הזה ראב"ד מסביר את טעמן של מצוות רבות. למשל ציצית, מזוזה ותפילין "עוזרים על התמדת התעסק הלב בזכרון האלוה ולידו ממנו". לאחר מכן ראב"ד קובע שסיפורי התורה ומצוותיה מחנכים את האדם למידות טובות, למשל הדגשת ענוותנותו של משה רבנו. לבסוף הוא אף קובע כלל לגבי החוקים של התורה והשוואתם לחוקי אומות העולם:

"ואתה כאשר תעיין כל המעלות אשר יצוו בהם מניחי ספרי המדות
תמצאם בתורה יותר שלמות".⁵¹

לאחר מכן ראב"ד מביא כמה דוגמאות של מצוות העוסקות ביחסים בין בני הבית ושל אלו שבין בני המדינה. למשל החיוב ללמד את הבן תורה או לשלם את שכר השכיר בימו. לדידו מצוות אלו, הקיימות בכל מערכת חוקים של העמים, מתפרטות בצורה שלמה יותר בתורה. אומנם בכל דת וחוק יש חיובים של ההורים כלפי הילדים ושל המעסיקים כלפי עובדיהם, אך בתורה הפרטים הקטנים של החוקים האלו טובים יותר מאשר בשאר חוקי הדתות והמדינות האחרות. על פי הקטע הזה אנחנו רואים שלדעת ראב"ד יש יתרון לתורה על מערכות החוקים האחרות גם בנוגע לדברים שעוסקים במוסר שכלי כללי, דבר הסותר את דבריו בקטעים שראינו במאמר השני. ראב"ד מסכם את דבריו בקביעה בנוגע ליחס בין הפן המעשי של התורה לבין הפילוסופיה המדינית, ובסיווג של מצוות התורה באופן שונה ממה שראינו לעיל:

"כשיעיין בו מעיין עיון דק ימצא כל מה שהגיע אליו תולדות חכמת
הפילוסוף. וזה הפילוסופי המעשית היא נמצאת בתורה על אופן יותר
שלם, ומן התורה נלקח ואל תכליתו תלך".

בפסקה זו ראב"ד מסכם את מה שאמר קודם וקובע שכל מסקנותיו של הפילוסוף (אריסטו) נמצאות בתורה. הוא ממשיך ומפרט שכאשר מדובר בחוכמה המעשית (אתיקה ופוליטיקה) המסקנות של הפילוסופיה נמצאות בתורה אף בצורה טובה יותר. ראב"ד אף מצטרף למיתוס הידוע שלפיו מוצא הפילוסופיה מן התורה. ישנו מתח רב בין דבריו של ראב"ד כאן, על כך שהמושכלות נמצאות בתורה בצורה טובה יותר מאשר בפילוסופיה, לבין דבריו בקטעים שראינו לעיל, שם קבע שאין יתרון לתורה על הפילוסופיה בכל מה שקשור למוסר.

בהמשך הקטע ראב"ד עובר לעסוק במצוות שמעיות ומציג חלוקה של התורה לפי הייעודים השונים של כל חלק וחלק:

"אמנם הדברים הדקים המתוקנים בחכמה הוא שם נפילהו על מצוות
יקראו שמעיות, ותועלתם מוסכלות, ומה שיכנס תחתם ממצוות חלקיות,

כמו הקרבנות ומה שנכלל בהם משריפת קצתם לגמרי, ומצקת אברים מיוחדים [...] ⁵² ונאמר בזה תחילה כי התורה היא הנהגה מחוברת מחלקים רבים, אחד מהם, האמונה ומשיגיה, והשני, המדות המעלות, והשלישי, הנהגת הבית, והרביעי, הנהגת המדיניות, והחמישי, אותו אשר קראנוהו מצוות מתוקנות בחכמה. וכשיתבונן האדם התבוננות אמתי ימצא חלקי התורה ארבע, כי הדומים לאלה המצוות, בעמידה על חלקיהם במעלות המדות ראוי שיחשב".

בקטע הזה רב"ד עובר מן המצוות השכליות לשמעיות. תחילה הוא ממשיך את מה שאמר בקטעים שראינו לעיל, וקובע שאי אפשר להבין את הטעם של מצוות אלו ("תועלתם מוסכלות"). לאחר מכן רב"ד מחלק את מצוות התורה לחמש קבוצות: 1. אמונות; 2. מידות; 3. הנהגת הבית; 4. חוכמה מדינית; ⁵³ 5. המצוות המתקנות בחוכמה. בשם אחרון זה רב"ד רומז למצוות השמעיות שטעמן אינו ידוע כלל. לאחר מכן רב"ד מתקן את דברי עצמו ואומר שלאחר התבוננות אמיתית אפשר לראות שישנם רק ארבעה סוגים, מכיוון שהקבוצה האחרונה (המצוות השמעיות) היא למעשה חלק מתיקון המידות. בהמשך הוא משאיר את שתי האפשרויות: שחלקי המצוות הם ארבעה או חמישה. מכאן אפשר לראות שרב"ד רצה להשאיר את שתי האפשרויות פתוחות גם לגבי טעמי המצוות – אפשרות אחת היא שיש מצוות ללא טעם ידוע שהן קטגוריה חמישית ואפשרות אחרת היא שרק על פניו זה נראה כך, אך לאחר התבוננות יתרה אנחנו מבינים שלמעשה גם למצוות אלה יש טעם.

"ונאמר תחלה שחלקי התורה בין שיהיו חמשה או ארבעה או כמה שיהיו, אינם כלם שווים במעלה, ולא בשום לב עליהם, אבל עיקר התורה ועמודה הוא האמונה, ואחר כך המדות, וההנהגות, ולולא הם יפסיק סדר עולם ויחרב הישוב. לכן תמצא האומות כלם מסכימים או קרובים להסכים בנימוסיהם המדיניים [...] ⁵⁴ אמנם המצוות שהם מוסכלות הסבות, מדרגתם מן הדת מדרגה חלושה מאד". ⁵⁵

בהמשך רב"ד מביא מצד אחד אמירות, בעיקר ציטוטים מן הנביאים, המבטלות את חשיבות הקורבנות, ומצד שני מציין שיש להם טעם חלוש. למשל, האדם שמביא את

- 52 כאן רב"ד מביא עוד דוגמאות על פרטי מצוות הקורבנות.
 53 שלושת החלקים האלו הם שלמות האדם, המשפחה והמדינה – שלושת החלקים הקלאסיים של האתיקה והפוליטיקה. על כך עיינו למשל מורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, ג, לג (בעמ' 538).
 54 כאן רב"ד חוזר על כך שאפילו הליסטים צריכים להקפיד בינם לבין עצמם על כללים של מוסר.
 55 ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 101-102.

הקורבן מתוודה על חטאיו, החטאים באים מן החלק הבהמי שבאדם ולכן הקורבנות הם מן החי.

כאן רואים שראב"ד סובר שבכל מקרה חלקי התורה אינם שווים בחשיבותם. החלק החשוב ביותר הוא האמונות, לאחר מכן ניצבים שלושה חלקים העוסקים במידות ובהנהגות (שלמות האדם, הבית והמדינה). בלי חלקים אלו, העוסקים במידות, הייתה החברה נהרסת. כאן ראב"ד חוזר על מה שראינו לעיל, וקובע שזו הסיבה לכך שכל העמים מסכימים, או למצער מסכימים על עיקרי הדברים, בכל הנוגע לנימוסיים מדיניים. בניגוד אליהם, המצוות שלא ניתן להבין את טעמן הן הפחותות ביותר. נקודה זו חשובה ביותר מכיוון שלפיה לא מדובר על כך שלמצוות אלו יש טעם נסתר אך חשוב, אלא שאין להן טעם בכלל, או לכל הפחות שטעמן כה זניח שחשיבותן (לכל הפחות מבחינת טעמן השכלי) בהתאם.

מדבריו של ראב"ד בפסקה זו עולות כמה תמיהות ובעיות. ראשית ישנו מתח פנימי בקטע בנוגע לטעמן של המצוות השמעיות. מחד גיסא הן מוגדרות כמצוות שחשיבותן פחותה מאוד ושאינן להן טעם או שטעמן נסתר. מאידך גיסא נאמר שיש להן טעם, אלא שהוא פחות ברור. אפשר בהחלט לפתור את הבעיה הפנימית הזו בכך שראב"ד קובע שיש למצוות אלו טעם, אך טעמן חשוב הרבה פחות ולכן נסתר הרבה יותר. הסבר זה מתאים לטעמים שראב"ד מביא לחלק מן הפרטים של מצוות הקורבנות וגם לדבריו שמצוות התורה העוסקות במידות שלמות יותר מן החלק המעשי של הפילוסופיה. למשל, האמירה שהקורבנות באים מן החי מכיוון שהאדם חטא בחלק הבהמי של נפשו אמורה לחנך את האדם, אך זה אינו טעם משמעותי מאוד. על פי ההסבר הזה, המבוסס על החלוקה לארבעה חלקים של המצוות, המצוות השמעיות של התורה עוסקות למעשה במידות. זה מסביר את קביעתו של ראב"ד שהתורה עולה בשלמות המידות על החוקים האחרים. היא עולה עליהם מכיוון שהיא כוללת גם מצוות שמעיות בעלות טעם מוסרי, אומנם חלוש אך בהחלט קיים. הבעיה המרכזית בעמדה זו היא שהיא סותרת את מה שראינו לעיל (עמדה שגם מוזכרת בקטע הזה עצמו): העובדה שכל העמים חולקים, לדעתו של ראב"ד, נימוסים מדיניים זהים או לכל הפחות דומים מאוד.

אפשר לנסות ולפתור את המתח הזה בהשערה שבטקסטים אחרים ראב"ד מתייחס לאלו שאינם מסוגלים להבין את טעמן החלוש והנשגב של המצוות השמעיות. אנשים אלו מסוגלים להבין רק טעמים ברורים מאוד ולכן אינם מבינים מה תועלתן המוסרית הקטנה של המצוות השמעיות. הבעיה המרכזית בפתרון זה היא שראב"ד קבע גם שורה של אמירות ובראשן שהעמים לא יבינו את טעמן של המצוות השמעיות המקובלות. ייתכן בהחלט שהטעם השכלי של המצוות השמעיות כה חלוש שהעמים אינם יכולים להבין אותו כלל, אף על פי שקצת קשה לדמיין טעם כזה. אך אם הטעם כה חלוש, הדבר מקטין באותה מידה את עליונות התורה מבחינת המוסר ואף את חשיבותן של המצוות השמעיות.

לפני שנדרון בפתרון קושיות אלה עלינו לראות את סוף המאמר השלישי של "אמונה רבה" שהוא גם סוף הספר, ובו ראב"ד מוסיף הסבר נוסף לציווי של המצוות השמיעיות. לאחר שנעייין בהסבר זה נוכל לסכם את עמדתו של ראב"ד על בסיס כלל הקטעים העוסקים בטעמי המצוות בספרו.

לאחר שהביא טעמים לכמה מצוות הנראות ללא טעם, ראב"ד מסכם את המאמר השלישי, ואת כלל הספר, בתזכורת על סמכות הנביאים ותורתם:

"ושלא יהיה האדם החסיד מהרהר אחד מדותיו של הקב"ה [...] ⁵⁶שהאדם כשידע באמת שבכאן נבואה בפנים המאמיתים אותה בקיום השגחת הבורא בנבראים, ונתקיימה אליו נבואת נביא שלוח בהוראת המופתים הגדולים על ירו, ובהוציא לחפשיית אומתו במה שהראה להם על ירו, וכאשר הוא לא בא בדבר נמנע אצל השכל, ולא צוה דת בלתי יכולים לעמוד בה, ולא נראה בהנהגתו לעולם דבר יגע, ולא סר מהיות מעולה ומכובד מן האל ית' באומתו, אחר כן אמר לאומה שהאל יצוה אתכם בכך, ויזהיר אתכם בכך, במה שלא ידעו סבתו ועלתו".

בכל הקטע הזה ראב"ד מטיף לאמונה שאיננה בנויה על ההיגיון, אמונה זו כמוכּן גם איננה סותרת את ההיגיון ואת השכל, אך היא מוסיפה עליו ציוויים שהאדם אינו מבין את טעמם. ראב"ד מדגיש בתחילת הקטע שהאדם צריך להיות בטוח שהנביא הוא נביא אמת לפני שהוא נותן בו את אמונו. תורת משה עונה על הקריטריון הזה בזכות הניסים הרבים שעשה משה רבנו ביציאת מצרים, ניסים שתיאורם הגיע אלינו במסורת מהימנה. אלו הם, כפי שראינו, שני התנאים של אמיתת המקובלות – ניסים פומביים ושרשרת מסירה מושלמת. ראב"ד קובע אפוא שהמצוות המקובלות של התורה עונות על הקריטריון של מקובלות אמיתיות. עד כאן הוא בסך הכול מסכם וחוזר על דברים שראינו במהלך שאר פרקי הספר.

בהמשך הקטע ראב"ד קובע שהאדם המאמין לאותו נביא הוא המאמין, שם הוא מרחיב על מושג האמונה:

"הנה מי שיקבל זה על דרך האמונה והצדק, הנה הוא מאמין. ומי שירצה להתחכם, ויאמר אי זה תועלת במנוע להם בשר הבהמה הבלתי מפרסת פרסה ושוסעת שסע, והרג אין לו סנפיר וקשקשת, וכדומה לזה? הנה הוא אותו אשר לא יתנהג הנהגת המוסר עצמו להשלים מצוות האל [...] ⁵⁷

56 כאן ראב"ד מציין שחוסר ערעור זה אין פירושו להימנע מלימוד החכמה. הוא גם מזכיר את חשיבות החכמה שמביאה אותנו לידיעת האל וליראתו.

57 כאן ראב"ד נסמך על סיפור העקדה. אברהם, לאחר שהובטח לו שביצחק ייקרא לו זרע, בכל זאת לא פקפק במצוות האל והסכים להקריבו.

הנה אלה תועלות אלה העניינים הדקים המתוקנים בדרך החכמה, שהם ההפרש וההבדל שבין הכפירה והאמונה".

החידוש המעניין בקטע הזה הוא בהדגשת חשיבותה העצמית של האמונה ובהגדרתה של אותה אמונה. ראשית ראב"ד מגדיר אמונה כשונה מן השכל ומסקנותיו. הגדרה זו אומנם מקובלת כיום, אך בימי הביניים הייתה הגדרה נוספת מקובלת לא פחות: אמונה כדעה אמיתית. הרמב"ם,⁵⁸ וגם רבי חסדאי קרשקש⁵⁹ לדוגמה, דגלו בהגדרה כזו של אמונה. לא זו בלבד שראב"ד איננו מגדיר את האמונה באופן זה, אלא אף אומר שיש חשיבות גדולה מאוד באמונה שאיננה שכלית. המאמין או הכופר איננו מוגדר, כמו אצל הרמב"ם או ר' חסדאי קרשקש, מכוח ידיעה של דבר מוכרח שכלית, אלא מכוח החלטה להאמין בדבר שלא ניתן כלל להוכיח את קיומו.⁶⁰ אומנם הוא מקפיד גם כאן לקרוא לאותן מצוות שמעיות "העניינים הדקים המתוקנים בדבר חכמה". אך ברור שחוכמה זו היא לכל הפחות נשגבת מבינת האדם. מעלת האדם המאמין איננה נקבעת מכיוון שהוא מאמין במה שהוא חושב שנכון שכלית, אלא בהסתמכו על המקובלות שהוא קיבל מנביאי ישראל. ראב"ד מחליט לסיים את הספר בהדגשת חשיבות האמונה שאינה תלויה בשכל. הוא אף מבליט שתועלתן של המצוות השמעיות נובעת מכך שדרכן האדם יכול להראות את אמונתו. לדידו, האדם שמקיים את המצוות השכליות איננו זוכה לדרגה של מאמין מכיוון שהוא יכול לקיים את המצוות האלו גם ללא אמונה בנביאים, מתוך שיקול שכלי תועלתני בלבד, בניגוד לכך קיום המצוות השמעיות חשוב מפני שדרכן האדם יכול לבטא את אמונתו העל־שכלית (אם כי לא האנטי־שכלית) בנביאים ובלא.

קיים גם מתח מסוים בין דבריו של ראב"ד בקטע זה לבין מה שראינו בקטע הקודם במאמר השלישי. כאן ראב"ד ממשיך ודוגל בעמדה, שראינו במאמר השני, שאין למצוות השמעיות טעם ברור. בניגוד לכך בקטע הקודם הוא נתן טעם שכלי לחלק מן המצוות השמעיות ואף קבע שמצוות התורה טובות משאר חוקי העמים. קרי שיש יתרון שכלי ברור של התורה על חוקי העמים. לכן מוזר שראב"ד, בדיוק לאחר שבעצמו נתן טעמים למצוות שמעיות, לא רק קובע שאין להן טעם, אלא אף מבקר בחריפות את האדם המנסה למצוא למצוות אלה טעם (מפקק בדבר האל).

58 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, א, נ (בעמ' 112).

59 רבי חסדאי קרשקש, אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרקים ה-ו (מהדורת פישר ריט-רכה, ירושלים תש"ן).

60 על הקשר בין עמדה זו של ראב"ד לבין גישתו לבחירה החופשית של האדם עיינו ערן, לעיל ה"ש 5, בעמ' 287-291.

סיכום המוסר הטבעי וניסיון יישוב המתחים בדבריו של ראב"ד:

אפשר לסכם שבשאלות הקשורות למוסר הטבעי ישנם נושאים מסוימים שבהם ראב"ד מביא עמדה עקבית לכל אורך הספר, בניגוד לכך ישנם נושאים שבהם יש מתח פנימי בדבריו השונים. בהקדמה למאמר השני, בעיקר החמישי של אותו מאמר וגם במאמר השלישי, ראב"ד מציג עמדה התומכת בקיומו של מוסר טבעי. בכל המקומות האלו הוא מציין שיש מצוות שתכליתן המוסר האיש, הנהגת הבית והנהגת המדינה שכל חברה צריכה לקיים כדי להמשיך לשרוד. חוקים אלו הם גם תשתית מספקת לקיומה של המדינה. בני תורת שונות יכולים לחיות בשלווה ובשגשוג בתנאי שכולם מתאחדים בקיומן של מצוות אלו. לפיכך ראב"ד הוא אחד ההוגים היהודים הדוגל בקיומו של מוסר שכלי כלל-אנושי.⁶¹ חשוב לציין שהמוסר הזה איננו כולל בשום צורה את כל מצוות התורה. אין חפיפה בין המוסר השכלי הכלל-אנושי לבין חוקי התורה. המוסר השכלי (או בלשונו של ראב"ד: המצוות השכליות המפורסמות) קיים בתורה, כמו בדתות אחרות, כתשתית משותפת והכרחית לכול.

בנוגע לשוויון בין החוקים המוסריים של העמים לבין חוקים אלו הנמצאים בתורה ישנו מתח בין דבריו השונים של ראב"ד, כמו גם בנושא טעמן השכלי של המצוות השמעיות. בהקדמה של הספר ובעיקר החמישי של המאמר השני ראב"ד קובע שאין טעם שכלי למצוות שמעיות, וגם מצביע על שוויון בין הרובד המוסרי של התורה (המצוות השכליות המפורסמות) לבין החוקים של שאר העמים. זו גם העמדה שעולה מדבריו של ראב"ד בסוף המאמר השלישי. בניגוד לכך, באמצע המאמר השלישי (הקטע הראשון שראינו מאותו מאמר) ראב"ד קובע שיש טעם שכלי (אומנם חלוש) למצוות השמעיות, ואף שיש יתרון ליהדות על חוקי העמים האחרים גם בנוגע למצוות העוסקות במוסר (איש, משפחתי ומדיני). ברור שיש קשר בין שני הנושאים האלו. אם יש טעם שכלי למצוות שמעיות, שלשאר העמים אין, אזי יש יתרון מוסרי ליהדות. מאידך גיסא אם

61 ראב"ד איננו מזכיר את המושג "מוסר (או דת או חוק) טבעי". על כך שהמונח הזה מוזכר לראשונה אצל תלמידי רח"ק (בעיקר רבי יוסף אלבו וגם ר' זרחיה סלדין) קיים מחקר נרחב, למשל *Ralph Lerner, Natural Law in Albo's Book of Roots, in ANCIENTS AND MODERNS: ESSAYS ON THE TRADITION OF POLITICAL PHILOSOPHY IN HONOR OF LEO STRAUSS* 132 (Joseph Cropsey ed., 1964); Dror Ehrlich, *A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo's 'Book of Principles'*, 1 *HEBR. POLITICAL STUD.* 413 (2006); Tamar Rudavsky, *Natural Law in Judaism, a Reconsideration, in REASON, RELIGION AND NATURAL LAW* 83 (Jonathan A. Jacobs ed. 2012).
 סיכום המחקרים האלו ולדין בעמדת רבי יוסף אלבו בנדרון עיינו Shalom Sadik, *Les fondements naturels de la loi divine dans l'œuvre de Rabbi Josef Albo*, 25 *JOURNAL OF JEWISH THOUGHT AND PHILOSOPHY* 196 (2017).

אין טעם כזה והמצוות השמעיות נובעות רק מגזרות האל, אזי אין יתרון מוסרי ליהדות על חוקי העמים האחרים.

שאלת המתחים הפנימיים והסתירות בכתביהם של ההוגים בימי הביניים היא אחת השאלות המרכזיות של המחקר העוסק בתחום זה.⁶² אפשר לפתור את המתח בדבריו של ראב"ד על פי כמה שיטות:

1. עמדה אזוטריה.⁶³ על פי שיטה זו השאלה הבאה תהיה מהי עמדתו האמיתית של ראב"ד ומהי העמדה שהוא מציג מטעמים חינוכיים ופוליטיים בלבד. ככל הנראה סביר ביותר שעמדתו האמיתית תהיה שאין יתרון ליהדות על חוקי העמים האחרים, ולכן צריך לקיים את המצוות השמעיות רק מתוך משמעת. הסיבה לכך שעל פי העמדה האזוטריה זו תהיה עמדתו של ראב"ד היא מכיוון שהוא מזכיר את השוויון בין היהדות לדתות אחרות מבחינת המוסר בקטעים שעוסקים בנושאים אחרים ומביא טיעונים פילוסופיים בסיסיים ומשכנעים יותר כדי לבסס אותה. נוסף על כך עמדה זו מסוכנת יותר מבחינה חינוכית ולכן סביר יותר שראב"ד רצה לרכך אותה באמצעות גישה מתונה יותר.⁶⁴

זאת ועוד, כדבריו של שוורץ אפשר בהחלט לטעון שהוא באמת דגל בעמדה ההפוכה. יש טעמים שכליים חלושים למצוות. והסיבה שהוא מדבר על משמעת היא לאנשים שאינם מסוגלים להבין את הטעמים האלו. הבעיה המרכזית בפירוש זה תהיה הסבר הקטעים שבמאמר השני שהם פילוסופיים וכלליים יותר מאשר העיסוק בנושא במאמר השלישי.

הבעיה המרכזית בייחוס עמדה אזוטריה, תהא אשר תהא, לראב"ד היא שאין בדבריו כל רמז לכך שהוא כתב באופן אזוטרי. לייחס להוגה כוונות אזוטריות מבלי כל סימוכין הינו צעד פרשני קיצוני ביותר מצד החוקר. לפיכך לא נראה לי סביר לנקוט בו כל עוד ישנן אפשרויות סבירות אחרות.

2. התפתחות בעמדותיו של ראב"ד.⁶⁵ לדעתי לא ניתן כלל להשתמש בפתרון הזה כאן מכיוון שהוא מזכיר שאין למצוות השמעיות טעם גם בסוף המאמר השלישי, ואין סיבה להניח שהוא כתב רק את אמצע המאמר השלישי במועד אחר מאשר את סוף המאמר ואת המאמר השני.

62 על השאלה הזו עיינו LEO STRAUSS, PERSECUTION AND THE ART OF WRITING (1952); דב שוורץ סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים (2002).

63 סתירה מן הסוג השביעי על פי ההקדמה של מורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, בעמ' 21.

64 אם כי אפשר גם לטעון שהעמדה שהמצוות השמעיות עומדות על המשמעת בלבד, דווקא היא עמדה קיצונית ומסוכנת יותר. לכן העדיפות כאן היא על הטענה הראשונה.

65 סתירות מן הסוג השני על פי ההקדמה של מורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, בעמ' 21.

3. ראב"ד סותר את עצמו מבלי לשים לב או שיש לו עמדה אקלקטית לא עקבית במכוון.⁶⁶ לדעתי עדיף להשתמש בגישות אלו כמוצא אחרון. אין סיבה להניח שפילוסוף בקי ומנוסה כמו שראב"ד נראה בשאר הנושאים בספר, וגם בנושא המוסר בכל קטע לחוד, לא ישים לב להשלכות של דבריו או שלא יבנה שיטה פילוסופית עקבית בנושא שהקדיש לו לא מעט מחשבה.

4. בעיה בתרגום. מכיוון שאין לנו את המקור הערכי של דבריו של ראב"ד תמיד ייתכן שהמתרגם לא תרגם את דבריו כיאות ושהוא אשם בחוסר העקיבות. גם פתרון זה נראה לי לא משכנע מכיוון שלא רואים בדבריו השונים בנושא המוסר טעות או אי דיוק שאפשר לייחס בקלות לטעות בתרגום.⁶⁷ הדברים אמורים בעיקר בנוגע לקטע של אמצע המאמר השלישי, שכפי שראינו עומד בסתירה מסוימת עם דבריו האחרים של ראב"ד.

5. יישוב הסתירה באמצעות פרשנות. האפשרות האחרונה היא לנסות ליישב את דבריו השונים של ראב"ד כדי ליצור תפיסה פילוסופית אחידה.⁶⁸ לדעתי במקרה שלנו זה הפתרון הטוב ביותר משתי סיבות. ראשית, כאמור, לא נראה שיש כתיבה אוטורית, או דברים התומכים בכתיבה אוטורית, בדבריו של ראב"ד. שנית, איחוד דבריו אינו דורש מאמץ פרשני רב ולכן הסכנה שהחוקר יכניס את דבריו בפתרון תחת דברי ההוגה נראית קטנה יחסית.

אפשר לטעון בקלות שדבריו של ראב"ד כי למצוות השמעיות אין טעם שכלי מתכוונים לכך שהטעם השכלי שלהן כמעט ואיננו קיים. במבוא לספר, במאמר השני ובסוף השלישי הוא מגדיר את הרף לטעם שכלי כמשהו שניתן לגלות גם ללא התגלות.⁶⁹ בעוד באמצע המאמר השלישי הוא מגדיר כל טעם שכלי ולו הקטן ביותר כטעם שכלי. סיבת הסתירה תהיה בכך שבמקומות שבהם ראב"ד קובע שאין למצוות השמעיות טעם שכלי – מטרתו להדגיש את העובדה שהמוסר שותף לכול, במאמר השני, או שצריך לקיים את המצוות בתוך משמעת גרידא – בסוף המאמר השלישי. בניגוד לכך, באמצע המאמר השלישי ראב"ד רוצה לציין שגם למצוות אלו יש טעם שכלי כלשהו. לפיכך יש גם יתרון (אומנם קל מאוד, אבל יתרון בכל זאת) של המצוות המוסריות על מערכות החוקים של העמים.

66 סתירות מן הסוג השישי על פי ההקדמה של מורה נבוכים, שם.

67 על טעויות מן הסוג הזה ועל השלכתן הפילוסופית עיינו שלום צדיק "מובנן של המילים "פכר" ו"והם" בערבית יהודית ובעיית תרגומן לעברית בימי הביניים" לשוננו עה 267 (תשע"ג).

68 דומה פחות או יותר לסתירה מן הסוג החמישי אצל הרמב"ם.

69 דברים אלו דומים מבחינה מסוימת לדבריו של רס"ג בתחילת המאמר השלישי של ספר הנבחר באמונות ובדעות, לעיל ה"ש 20.

על פי הפתרון הזה, המוסר השכלי כולל את הדברים ההכרחיים לכל חברה. נוסף על דברים אלו לכל חברה יש גם מקובלות כלשהן. המקובלות של היהודים טובות יותר, אך לא ניתן להעריך את הטוב הזה אלא אם מקבלים את המקובלות האלו כהנחות יסוד. לפיכך אין באמת אפשרות שהגויים יקיימו את המצוות מתוך שכנוע מוסרי בלבד.⁷⁰ קודם לכן הם יצטרכו להבין שיש עליונות של הניסים היהודיים ושל שרשרת מסירת המסורת הדתית היהודית במשך הדורות ורק לאחר מכן יוכלו להבין את היתרון המוסרי של המצוות השמעיות. קרי הבנת יתרון המוסרי של המצוות השמעיות אינה נובעת מעיון חף מהנחות יסוד בהן, אלא מהכרה בעליונות האובייקטיבית של המקובלות היהודיות. הסיבה העיקרית שהיהודים צריכים לקיים את המצוות השמעיות איננה הטעם השכלי שלהן (שכלל לא כדאי להרהר אחריו) אלא כהוכחה לאמונתם באל. הטעם השכלי של אותן מצוות קיים רק מכיוון שאנו מבינים שאם האל יצווה אותנו לקיים דברים מסוימים, למען המשמעת, מכיוון שהוא אל טוב, הוא גם ציווה על דברים בעלי תועלת כלשהי. על פי ההסבר הזה הסיבה שראב"ד בעצמו עסק בטעם הוא ככל הנראה כדי לחזק את קיום המצוות גם אצל יהודים שקשה להם לקיים את המצוות ללא טעם שכלי כלשהו. כדי לחדד את ההבדלים אפשר להשוות את שיטתו של ראב"ד לשיטות של כמה פילוסופים יהודים אחרים בימי הביניים. ראב"ד דומה לרס"ג בכך שאצל שניהם קיימת הבחנה בין המצוות השכליות לשמעיות וששניהם סבורים שיש פן שכלי במצוות השמעיות. ההבדל העיקרי ביניהם הוא שאצל רס"ג יש גם פן שמעי במצוות השכליות, פן זה נעדר לגמרי אצל ראב"ד. לדעתו, התוקף היחיד של המצוות השכליות הוא היותן חלק מן המוסר השכלי הכללי-אנושי. ראב"ד כלל אינו מזכיר את עמדתו של רס"ג כי הפרטים של המצוות השכליות גם הם שמעיים. הבדל נוסף הוא בנימוק השמעי של המצוות השמעיות. רס"ג מדגיש את העולם הבא ואת השכר שהאדם יקבל על משמעתו לאל. בניגוד לכך הדגשה כזו איננה בנמצא אצל ראב"ד. הוא מדגיש את המשמעת ואת האמונה באל בלבד, ללא ציון שכר עליהן בעולם הזה ובבא.

ראב"ד דומה לריה"ל בכך שהוא מתנגד לנתינת טעם למצוות שמעיות מחד גיסא, אך מאידך גיסא נותן בכל זאת טעמים למצוות אלו. למרות זאת ההבדל ביניהם רב מאוד,⁷¹ שכן ריה"ל מסביר בפרוטרוט למה למצוות אלו אין טעם ולמה צריך לקיים אותן בכל זאת.⁷² חלק ניכר מספר הכוזרי עוסק בהבנה שהעניין האלוהי נמצא מעל

70 זאת בניגוד לעמדתו של הרמב"ם במורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, ב, מ (בעמ' 397).

71 זאת בניגוד לעמדתה של פונטיין, לעיל ה"ש 5.

72 עיינו לדוגמה במשל הרופא הרוקח (ספר הכוזרי, לעיל ה"ש 37, המאמר הראשון, סימן עט, בעמ' 34). שם ריה"ל קיצוני יותר מראב"ד וקובע שנתנית טעם למצוות אלו היא שורש הכפירה.

הרצינונל האנושי ושאי אפשר להבין את המצוות המנסות לטפח אותו.⁷³ לדירו של ריה"ל המצוות התורניות מחברות את היהודי לרובד העל-שכלי של מציאותו ומביאות לו השגחה ניסית. השגחה שלדעתו של ריה"ל ניתן לראות אותה ולהוכיח באמצעותה את קיומו של העניין האלוהי ואת יתרונם הייחודי של היהודים על העמים האחרים. בניגוד לכך ראב"ד מציב את המשמעת לאל ללא הוכחות שכליות (פרט לעליונות של שרשרת המסורת היהודית). לדירו יש דווקא חשיבות באמונה ללא הוכחה ולכן דווקא מכיוון שאין אפשרות להוכיח את ייחודה של היהדות באמצעים שכליים טהורים ואת חשיבותן של המצוות השמעיות, יש חשיבות ייחודית לקיימן.⁷⁴

ההשוואה המתבקשת היא כמובן בין הרמב"ם לראב"ד. לדעת שניהם לכל המצוות יש טעם. אך לדעת הרמב"ם אין מצוות העומדות על המשמעת בלבד, ואף לא בעיקר עליה. הרמב"ם כופר בחלוקה שראינו אצל ראב"ד (וגם אצל רס"ג וריה"ל) בין מצוות שכליות לשמעיות. לדעת הרמב"ם לא תיתכן מצווה כלשהי שלא נקיים אותם בראש ובראשונה בזכות טעמה השכלי. בניגוד לכך, לדעתו של ראב"ד טעמן העיקרי של המצוות השמעיות הוא נאמנות גרידא. אפשר לקבוע שאצל הרמב"ם יש יחסיות כלשהי במוסר, וזה מאפשר להסביר את כלל המצוות על פי המוסר. בניגוד לכך אצל ראב"ד ישנו מוסר טבעי כלל-עולמי בלבד, בעוד למצוות השמעיות כמעט ואין (למרות טעמן החלוש) חלק במוסר הזה וטעמן הוא נאמנות למסורת בלבד.

ד. מסקנות בעניין יחסי דת ומדינה בהגותו של ראב"ד

בעת העתיקה ובימי הביניים העמדה הרווחת של מרבית ההוגים הייתה עמדתו של אפלטון שראוי שיהיה קשר בין אמונותיהם של האזרחים לבין מעשיהם.⁷⁵ לדירו של אפלטון המעשים הנכונים חייבים לבוא בצוותא עם סיפורים ואמונות מכווננים המצדיקים אותם וגורמים לאדם לקיימם. בימי הביניים, בעקבות הזיהוי בין הנביא לבין המלך הפילוסוף אצל אל-פאראבי ואצל חלק ניכר מן הכותבים שבאו אחריו במסורת הערבית היהודית,

73 על נושא העניין האלוהי עיינו EHUD KRINIS, GOD'S CHOSEN PEOPLE - JUDAH HALEVI'S 'KUZARI' AND THE SHĪ'Ī IMĀM DOCTRINE (2014).

74 אפשר לציין שראב"ד כלל לא היה מנסה, ככל הנראה, לגייר את מלך הכוזרים. על פי שיטתו אין אפשרות ממשית לשכנע גוי להתגייר.

75 עמדה שמוצגת אצל אפלטון רבות בספרו המדינה, לעיל ה"ש 41, בין השאר על ידי הצירוף של מוסיקה והתעמלות בחינוך הנערים. אפלטון מביא גם סיפורים או מיתוסים רבים שבאמצעותם הוא מציג לחנך את ההמון (למשל, שם, בעמ' 415). הוא גם עוסק לא מעט בשאלה איזה מן הסיפורים מן 'המדינה' ראוי לגלות (שם, בעמ' 598-605).

זיהו את הדת כמחנכת את האדם באמצעות רובד סיפורי ורובד מעשי כאחד.⁷⁶ גם הוגים שהציגו שוויון מסוים בין הדתות המשיכו לחשוב שכל דת צריכה לשלוט במדינה אחת ולקבוע בה את הסיפור ואת ההתנהגות המקובלים.⁷⁷ אומנם נכון שהמדינות במזרח וגם במערב חלקו אוכלוסיות בעלות דתות שונות (בעיקר תחת שלטון האסלאם), אך למרות זאת ראו מרבית הפילוסופים את קיומן של דתות שונות זו לצד זו דבר שבדיעבד. בכואם לתאר את המדינה הטובה הרצויה הם מתארים מדינה בעלת דת אחת ויחידה, כאשר כמובן כל הוגה חשב שהמצב במדינה היה טוב יותר לו כולם היו מאמצים את דתו.⁷⁸ גם הוגים שדגלו במידה כזו או אחרת בעצמאות המערכת השיפוטית (כמו הר"ן)⁷⁹ לא גרסו שצריכה להיות הבדלה בין השלטון של הדת לזה של המדינה, אלא שרצוי שתהיה הבחנה בין מערכת המשפט הדתית לבין זו של המדינה.

הראב"ד מחזיק בעמדה שונה מאוד מעמדתם של אפלטון וממשיכיו בימי הביניים: לדידו⁸⁰ ישנה בהחלט אפשרות שמדינה תתפקד באופן מיטבי, ושיהיה גיבוש מוצלח מאוד בין התושבים בני הדתות השונות (או אף חסרי הדת בכלל), על בסיס המוסר בלבד. זאת כאשר המחלוקות בנושא דת תהיינה קיימות אך לא תשפיענה על שלומה הפנימי

- 76 על הזיהוי הזה ראו ABRAHAM MELAMED, *THE PHILOSOPHER-KING IN MEDIEVAL AND RENAISSANCE JEWISH POLITICAL THOUGHT* (2003).
- 77 על כך עיינו למשל אל-פאראבי, לעיל ה"ש 39, בעמ' 165. עמדה זו היא גם עמדתו של הפילוסוף בספר הכוזרי, לעיל ה"ש 37, המאמר הראשון, סימן א, בעמ' 3. כאן הפילוסוף אומר למלך הכוזרי שהוא יכול ללכת לפי איזו דת שירצה, הוא אף יכול להמציא לעצמו דת או לאמץ את חוקי הפילוסופים. אך הנחת היסוד הקיימת בדבריו של הפילוסוף היא שתהיה למדינה רק דת אחת.
- 78 גם על פי הרמב"ם, המכיר בקיומם של גרי תושב שאינם יהודים, גרים אלו בכל זאת מקבלים את עיקרי האמונה היהודית ואינם מזלזלים בהם.
- 79 על כך עיינו מנחם לורברבוים "פוליטיקה כתחום אוטונומי: עיון במשנתו של רבנו ניסים גירונדי" דרך ארץ, דת ומדינה 269 (עמיחי ברהולץ עורך, 2001); אביעזר רביצקי דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות 45-52 (1998); יצחק ברנר "משפט המלך שברדרשת הר"ן – הגות, הלכה ופולמוס" ציון עה 393 (תש"ע); שלום צדיק "הרקע ההגותי להפרדת הרשויות בררשות הר"ן" דיני ישראל לא 65 (תשע"ז); Gerald J. Blidstein, "Ideal" and "Real" in Classical Jewish Political Theory, 2 JEWISH POLITICAL STUDIES REVIEW 43 (1990); MENACHEM LORBERBAUM, POLITICS AND THE LIMIT OF LAW: SECULARIZING THE POLITICAL IN MEDIEVAL JEWISH THOUGHT 124-149 (2001); Itzhak Brand, *Religious Recognition of Autonomous Secular Law: The 'Sitz im Leben' of R. Nissim of Girona's Homily (no. 11)*, 105 HARV. THEOL. REV. 163 (2012); Warren Zev Harvey, *Rabbi Nissim of Girona on the Constitutional Power of the Sovereign*, 29 DINÉ ISRAEL 91 (2013).
- 80 כפי שראינו בנייתו של דבריו במאמר ב, עיקר ה, ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 75.

של המדינה וגם לא על התנהגויותיהם המוסריות של האזרחים זה כלפי זה. תפיסה זו היא ככל הנראה הראשונה בפילוסופיה היהודית, וייתכן אף בהגות המערבית, הדוגלת באפשרות להבדיל באופן יעיל בין שני תחומים: א. תחום רשות הרבים, שבו כל בני הדתות השונות צריכים לחיות על פי המוסר הטבעי הכללי ב. תחום רשות היחיד או הקהילה הדתית, שבו כל דת יכולה לקיים פולחן שונה (מצוות שמעיות) ומערכת סיפורית מיתית שונה. המחלוקות והזלזול של בני הדתות השונות כל אחד באמונות ובמעשים של הדת האחרת ("וקצתם מזלזל בקבלות קצת ומכזיבים ומבזים אותם") אינם אמורים לפגוע בשלמות המדינה ובאחוה בין התושבים השונים כל עוד הרובד של המוסר (המצוות המפורסמות השכליות) מחבר ביניהם ("והמפורסמות יקבצום, ויחבר ענינם, וישימם מדינה אחת כמו גוף אחד"). ישנה אפשרות של ויכוח דתי בין פרטים שונים, או אף בין קהילות דתיות שונות, מבלי שהוא יזלוג לתחום המוסרי והפוליטי.

חשוב לציין שהיסודות הפילוסופיים והדתיים שאפשרו את העמדה החרגה הזו של ראב"ד אכן לא היו קיימים אצל הוגים דתיים אחרים בימי הביניים. בניגוד לכך הם מאפיינים את ההגות הדתית בעת החדשה. יסודות אלו הם: 1. תפיסה פילוסופית הגורסת כי קיים מוסר טבעי כלל אנושי; 2. עמדה שלפיה הפולחנים והסיפורים המיוחדים לכל דת ודת אינם חלק מן המוסר הטבעי הזה (או שהם חלק זניח מאוד), קרי אנשים בני דתות שונות (או ללא דת) יכולים להגיע למסקנות מוסריות זהות על בסיס ניתוח שכלי בלבד; 3. עיקר תפקידה הייחודי של הדת (הנכונה, במקרה הזה – הדת היהודית) הוא בהצגת נאמנות ללא טעם שכלי לאל.⁸¹

הוגים שמרנים (רש"י ומרבית המקובלים) לא עסקו בדרך כלל במערכות מוסר שונות,⁸² ולכן לא ענו על הקריטריון הראשון. בניגוד לכך, מרבית ההוגים הפילוסופים (ובראשם הרמב"ם⁸³ ורס"ג⁸⁴) חשבו שכלל המצוות, כולל השמעיות, חשובות כדי להגיע לחיי מוסר מוצלחים. הפילוסופים המועטים (כמו ריה"ל)⁸⁵ שדגלו בשתי העמדות הקודמות חשבו שעיקר תפקיד הדת הוא בחיבור ברמה על-טבעית, חיבור שאפשר לראות את השפעתו בחיי הפרט ובחיי הכלל. לכן הם לא ענו על הקריטריון השלישי.

ראב"ד נותר אפוא אחד הפילוסופים היהודים היחידים (ואולי היחיד ביהדות בפרט ובפילוסופיה של ימי הביניים ככלל) להחזיק בעמדה אנטי-אפלטונית שלפיה ייתכן ניתוק בין תחום הדת – הפרטי-קהילתי – לבין תחום המוסר, העוסק ברשות הרבים

81 ראו בעיקר מה שראינו בסוף המאמר השלישי ובסוף ספר האמונה הרמה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 103-104.

82 על כך עיינו במאמרו של יאיר לורברבוים "דתיות הלכתית של מסתורין והשבה והסתיוגויות אחרות מטעמי ההלכות בשיח ההלכתי" (לא פורסם).

83 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 18, ג, כו-מח (בעמ' 512-632).

84 ספר הנבחר באמונות וברעות, מאמר שלישי, לעיל ה"ש 20, בעמ' קטז.

85 עליו עיינו לעיל ה"ש 40.

ובמה שמשותף לתושבי המדינה ככאלה.⁸⁶ בנקודה הזו הוא מקדים זרם די גדול ביהדות המודרנית שבראשו עומד מנדלסון.⁸⁷ זרם הרוגל ביצירת הפרדה בין הדת למדינה, הפרדה שתאפשר קיומן של דתות שונות ושוות במדינה אחת. ההצדקה של ההפרדה הזו כמו אצל ראב"ד נובעת מכך שהדת עוסקת בתחום ייחודי היסטורי שאיננו נצרך לחיים מדינתיים תקינים. אצל מנדלסון, בדומה לראב"ד, יש בכל זאת ליהדות יתרון כלפי הדתות האחרות מכיוון שהיא איננה דורשת דוגמות חסרת היגיון כמו השילוש, ההתלבשות ולידת הבתולים הקיימות בנצרות, ומתאימה ביותר לדת הטבעית. אצל שניהם יש גם הכרה בכך שהמצוות הייחודיות ליהדות מטרתן המרכזית היא מילוי ציווי האל באמונה. האמונה הזו שונה מן ההבנה הרציונלית, ממנה באות המצוות המפורסמות של ראב"ד, והדת הטבעית של מנדלסון.

הראב"ד לא עסק בפרטי החיבור המנהלי הרצוי לשיטתו בין הדת למדינה. כבן למיעוט היהודי באמצע ימי הביניים דבר זה איננו מפתיע.⁸⁸ לפיכך קשה מאוד להסיק מגישתו מה הייתה יכולה להיות עמדתו במחלוקות ימינו בנוגע להפרדה המנהלית הרצויה בין הדת למדינה.⁸⁹ הוא ללא ספק היה אוהד את הדת (קרי את המרכיב הלא רציונלי בדת) ורואה בה מרכיב חיובי בהוויה האנושית, אם כי לא הכרחי לשלמות המוסרית של האדם או של המדינה. לפיכך סביר שהיה תומך בתמיכה מסוימת ואוהדת של המדינה לקהילות הדתיות השונות, אך לפעמים ניתוק ואי תמיכה יכולים להיות אוהדים לא פחות מחיבור.⁹⁰ שאלה זו קשורה לשאלה נוספת שראב"ד כלל לא עסק בה, והיא מידת

86 אפשר לראות אולי בכרית החדשה ניצנים של העמדה הזו (הברית החדשה, הבשורה על פי מתי, פרק כב), אך המסורת הנוצרית הקתולית (לכל הפחות) של ימי הביניים לקחה אותם לכיוונים שונים מאוד (על כך בכתביו ההיסטוריים של אוזבוס מקיסריה ובמידה פחותה בעיר האלוהים של אוגוסטינוס, לעיל ה"ש 39).

87 על עמדות של הוגים יהודים שונים בנושא הפרדת הדת והמדינה עיינו אליעזר שביד "דת ומדינה כמשנותיהם של שפינוזה, מנדלסון ולא שטראוס" דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים 139 (אביעזר רביצקי עורך, 2005). עמדתו של שפינוזה, של שליטת המדינה בדת, שונה מאוד מעמדה זו. על חייו של מנדלסון ועל הרקע להיווצרות עמדותיו עיינו שמואל פיינר גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: משה מנדלסון (2005). על הגותו של מנדלסון ועל השוואה בינו לבין שלמה מיימון עיינו GIDEON FREUDENTHAL, NO RELIGION WITHOUT IDOLATRY – MENDELSSOHN'S JEWISH ENLIGHTENMENT (2012), ובפרט על הנושא של הדת ומהותה עיינו שם, בעמ' 77-225.

88 הוגים כמו הרמב"ם או הר"ן שעסקו בתחום הזה הם החריגים.

89 על הנושא זה עיינו בין השאר רות גביוון "דת ומדינה: הפרדה והפרטה" משפט וממשל ב 55-64 (1994); בנימין נויברגר "דת ומדינה – הסדרים ומגמות במדינות דמוקרטיות" שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל 3 (מרדכי בר-און וצבי צמרת עורכים, 2002); דני סטטמן וגדעון ספיר דת ומדינה בישראל: עיון פילוסופי-משפטי (2014) (להלן: סטטמן וספיר).

90 כמו במבנה הקיים בארצות הברית. על כך עיינו במחקר של נויברגר, שם.

תמיכתה של המדינה בצרכים השונים של האזרחים (מדינת רווחה). שאלה זו נוצרה עם כינונה של המדינה הריכוזית במערב, וכמובן שראב"ד לא היה יכול להתייחס אליה. בזמנו העמדה המקובלת הייתה דווקא חיבור הדוק מאוד בין הדת לבין המדינה. ראב"ד סיפק את הרקע הפילוסופי הנצרך ליצירת ניתוק בין שניהם, אך לא עסק כלל בהשלכות המעשיות שלו. הוויכוח המודרני בנוי על שני מרכיבים שונים מאוד ממה שהיה קיים בזמנו של ראב"ד: קיבוץ גדול של אנשים לא דתיים וחברה ליברלית ודמוקרטית.⁹¹ לא ניתן כלל לדעת איך היה ראב"ד מתייחס לשני המרכיבים האלה. אפשר ללמוד ממנו מה צריכה להיות עמדתו של הוגה דתי ביחס לדת, למוסר וליחס ביניהם כדי שיתמוך בכינונו של תחום מדינתי שאיננו קשור לייחודיות של הדתות ההיסטוריות, אך בנוגע לשאלות אחרות, מעשיות יותר בימינו, אין ב"אמונה רמה" מספיק מידע כדי להסיק מסקנות מבוססות.

91 זה נכון במיוחד לגבי ספריהם של סטטמן וספיר, לעיל ה"ש 89, המתייחסים לליברליזם כמובן מאליו.