

הרקע ההגותי להפרדת הרשויות בדרשות הר"ן

שלום צדיק

רבי ניסים גירונדי, הר"ן (1310-1376 בערך), חי ופעל בעיקר בכרצלונה. הנושא בהגותו שזכה לתשומת לבם העיקרית של החוקרים הוא ההבחנה בין משפט המלך למשפט התורה, המובאת בדרשה האחת עשרה של דרשות הר"ן.¹ למעשה נושא זה הוא היחיד בכל הגותו של הר"ן שזכה לתשומת לב של יותר מחוקר אחד.² החוקרים השונים דנים

- 1 על נושא זה עיינו בין השאר: מנחם לורברבוים "פוליטיקה כתחום אוטונומי: עיון במשנתו של רבנו ניסים גירונדי" דרך ארץ, דת ומדינה 269 (עמיחי ברהולץ עורך, 2001) (להלן: לורברבוים "פוליטיקה כתחום אוטונומי"); אביעזר רביצקי דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות 45-52 (1998); יצחק ברנד "משפט המלך שבדרשת הר"ן: הגות, הלכה ופולמוס" ציון עה 393 (התש"ע) (להלן: ברנד "משפט המלך"); 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) (:LORBERBAUM, POLITICS AND THE LIMIT OF LAW); Itzhak Brand, Religious Recognition of Autonomous Secular Law: The 'Sitz im Leben' of R. Nissim of Girona's Homily (no. 11), 105 HARVARD THEOLOGICAL REVIEW 163 (2012) (: Brand Religious Recognition); Warren Zeev Harvey, Rabbi Nissim of Girona on the Constitutional Power of the Sovereign, 29 DINE ISRAEL 91 (2013)
המחלוקת וריבוי המחקר בנושא ללא ספק נובעים מן העניין של החוקרים באפשרות כינונו של משפט חילוני עצמאי מן המערכת הדתית, ובהכרתה של המערכת הדתית במגבלותיה. מחקריהם של רביצקי, לורברבוים והרוי מפרשים את הר"ן כמודה במגבלות של המערכת הדתית ומכיר בצורך במערכת משפטית נוספת לתיקון המדינה. בניגוד לכך, ברנד קובע שיש מתח פנימי בדרשה: בתחילת הדרשה יש דגם אידיאי של הפרדת רשויות החיות זו לצד זו בשלום, בהמשך הדרשה ובסופה יש דגם מציאותי יותר שבו בית הדין גם חורג מדיני התורה וגם המלך כפוף אליו. לסיכום עמדות החוקרים בנושא הזה עיינו בעיקר בשני מאמריו הנזכרים של ברנד. על תורת המדינה בהגות היהודים עיינו גם בספרו של אברהם מלמד אחותן הקטנה של החכמות: המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים (2011).
על תפיסתו הדתית של הר"ן ועל השפעתו על תלמידיו עיינו גם שרה קליין-ברסלבי "תרומתו של ר' ניסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרקשקש ושל יוסף
- 2

בשאלת קיומה של מערכת משפט עצמאית של המלך בנפרד מזו של התורה ובניגודים הקיימים באותה דרשה. על פי רוב דנים העוסקים בשאלה זו בדרשה האחת עשרה של דרשות הר"ן (ולפעמים רק בתחילתה) ללא התייחסות מעמיקה לשאר חלקי הגותו הפילוסופית של הר"ן הבאים לידי ביטוי בדרשותיו האחרות. מטרת מאמר זה היא לעסוק בראש ובראשונה בנושאים אחרים בהגותו של הר"ן שלא זכו כלל לתשומת לבם של החוקרים, בעיקר ביחסו לחטא הקדמון, לתפקידן של המצוות ולתנאי הנבואה. דיון בנושאים אלו (פרט לחשיבותם כשלעצמם) יעלה גם תובנות חדשות הנוגעות להפרדת הרשויות בין המלך לבין הסנהדרין (או בין דין המדינה לזה של המערכת הדתית).

תחילה נדון בשאלת חטאו של אדם הראשון בפירושו של הר"ן. אגב נושא זה נעייין גם בסיכת החטאים בכלל ובתנאי הנבואה. כאן נראה את דעתו של הר"ן על משיכת האדם למפורסמות, ותפקידה בחטא הקדמון. לאחר מכן נעייין בתפקידן של המצוות בגישתו של הר"ן, וניווכח לדעת שלדעתו טעמי המצוות הם ביסודם שכליים. לבסוף נחזור לשאלת היחס בין משפט המלך למשפט התורה בדרשה האחת עשרה, ונסה להשתמש במסקנות של החלקים הקודמים כדי להציע הבנה חדשה של היחס בין השניים.

1. פירושו של הר"ן לחטא הקדמון

הר"ן מפרש את סיפור הבריאה והחטא הקדמון בדרשה הראשונה.³ תחילה,⁴ הר"ן מסביר שהאל הכניס את האדם לגן עדן שהוא "מבחר המקומות באוויר ומזג, נאות אל המין האנושי מכל מה שאפשר שימצא". למרות זאת האדם לא יכול היה לחיות לנצח רק בזכות היותו בגן עדן, בגלל שטיב גופו (מזגו והרכבו) מוביל אותו אל המוות. רק התחזקות הנפש אפשרה לגוף להתקיים לנצח. בהמשך הר"ן מפרש את חטאו של אדם ואת העונש שקיבל כתוצאה מאותו חטא:

וזהו אצלי פרוש "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב 17) כי זה המאמר איננו עונש על המרי. כי לו היה כן איננו ראוי שיקולל בחטאו עוד, אבל יענש בעונש הנגזר עליו אם יעבור על המצוה, והוא־שיהיה בן־מות, לא דבר אחר [...] אבל סוד העניין כמו שפרשנו: כי כל שלמות

אלבו" אשל באר־שבע ב 177 (1981); שרה קליין־ברסלבי "מעמד הר־סיני כמשנתו של ר' ניסים בן ראובן גירונדי" סיני פ 26 (התשל"ז) (להלן: קליין־ברסלבי "מעמד הר סיני"). על תפיסתו המדעית של הר"ן עיינו גם *Warren Zev Harvey, Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter, in 2 The Frank Talmage Memorial Volume* (Barry Walfish ed., 1992) 87.

3 דרשות הר"ן, דרשה ראשונה (מהדורת בני ברק תשנ"ו, א-כט) (כל הציטוטים מדרשות הר"ן הם מן המהדורה הזו).

4 שם, בעמ' כ-כא.

מזגו והיותו שוכן במבחר המקומות, לא יספיק כל זה להיותו חי לעד לעולם, אם לא מצד תגבורת הנפש וכוחה. וידוע שהנפש תגבר כפי מה שירכה האדם להשתמש במושכלות וימעט מהביט במפורסמות. וידוע שזה העץ, איזה שיהיה, היה מטבעו להעיר באדם תאוה ולהמשיכו אל המפורסמות [...] ומפני זה אמר לו הש"י: "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו", כי הנני מודיעך "כי ביום אכלך ממנו" תהיה בן-מות, כי יתחזקו כוחות הגוף ותחלש נפשך [...]

בהמשך המחבר קובע שהמיתה לא הייתה העונש על העברה, אלא התוצאה הטבעית שלה. הוא אף מסביר שחווה, ואולי אדם, טעו – האל אמר להם שהעץ ממית את הגוף, בעוד שממראהו הם הסיקו שהעץ דווקא מועיל לגוף.

ואין ספק שמשפטה היה צודק כפי טבע הפרי ומזג הגוף, שלא היה מחליש הגוף ומחסרו, אבל היה מחזק אותו וכוחותיו, אלא שמצד שהיה מחזק אותו, היה מחליש הנפש עד שלא היה אפשר לה לקיים הגוף אלא הקיום הראוי לו כפי מזגו וטבעו. ומפני זה היה ראוי שיענש אדם בעברו מצוות הש"י, כי היותו בן מוות לא היה עונש, כמו שבארנו. אבל היה עונשו שכאשר יבחר תאוות העניינים המפורסמים, כן יהיה על כרחו צריך אליהם יותר ונשקע אליהם. שידוע כי כאשר ימצא האדם המצטרך לו בנקלה, לא יצטרך לחשוב מחשבות רבות, להיות נשקע במפורסמות. אבל כאשר יזרע והארמה תצמיח לו קוץ ודרדר, יכלה זמנו לריק ולבהלה בדרך אשר בחר בה.⁶

הר"ן פותח את פירושו בכך שטבעו של האדם מלכתחילה היה למות ורק בזכות התחזקות מופלגת של נפשו, באמצעות עיסוק במושכלות, יכול היה האדם לחיות לנצח. לכן אכילת הפרי של עץ הדעת גרמה כשלעצמה למיתתו של האדם בכך שהיא חיזקה את הנטיות הגופניות באמצעות עיסוק במפורסמות ולא במושכלות. בהמשך פירושו, הר"ן גם מסביר מה הייתה סיבת החטא ומה היה עונשו של אדם. האדם בחר במפורסמות (עוד לפני שאכל מן העץ), ורצה לחזק את המפורסמות באמצעות אכילת פרי העץ. כתוצאה מן האכילה, התחזקו המפורסמות יתר על המידה כעונש על כך שעבר על הציווי האלוהי. הוא בחר במפורסמות אף על פי שיכול היה לחיות בלעדיהן ולעסוק רק במושכלות בזכות היותו בגן עדן. כתוצאה מבחירה זו אדם נענש וגורש מן הגן. לפיכך הוא (וצאצאיו) יהיו חייבים לעסוק במפורסמות לא מתוך בחירה אלא מתוך הכרח.

הגדרת ה"מפורסמות" (מילה שמקורה בתרגום של המילה הערבית "משהוראת") בקרב הפילוסופים היהודים בימי הביניים היא כפי דבריו של קלצקי: "רעות מוסכמות

5 שם, בעמ' כא.

6 שם, בעמ' כב.

(וביחוד מוסריות) שאינן מיוסדות על ההקש ההגיוני, אלא על דעת הקהל בענייני הצדק והעוול, הנאה והמגונה.⁷ מדבריו של הר"ן בדרשה הראשונה⁸ אנו רואים שהוא מאמץ את ההגדרה הזו ומביא את המפורסמות, קרי הנורמות החברתיות שאינן בנויות על היקשים שכליים, כהיפוכן של המושכלות.

בפירושו זה הר"ן מתבסס בצורה ברורה על פירושו של הרמב"ם במורה נבוכים.⁹ בדומה לרמב"ם, הר"ן קובע שהאדם בחר בתאוות הגופניות במקום בעיסוק במושכלות, ושלאחר החטא שקע האדם במפורסמות, מה שמקשה על עיסוקו במושכלות. למרות דמיון זה קיימים כמה הבדלים מהותיים בין פירושו של הר"ן לבין פירושו של הרמב"ם. הבדלים אלו חשובים ביותר כדי להבין את ההבדל ביחסם של שני ההוגים לנורמות חברתיות (מפורסמות).

בפירושו, הרמב"ם מבחין בין שלושה גורמים שונים: 1. המושכלות או העיסוק באמתות מופשטות ונצחיות (אמת ושקר). 2. תאוותיו הדמיוניות של האדם ותענוגות חושיו הגופניים. 3. המפורסמות, הכוללות את הנורמות החברתיות המשתנות מחברה לחברה (טוב ורע).¹⁰ לדעתו של הרמב"ם, לפני החטא האדם כלל לא ידע על קיומן של

- 7 JAC KLATZKIN, THESAURUS PHILOSOPHICUS LINGUAE HEBRAICAE ET VETERIS, 390-391 (1926). על המשמעות של המילה הזו במורה נבוכים עיינו ISRAEL EFROS, PHILOSOPHICAL TERMS IN THE MOREH NEBUKIM, 77 (1924). צריך לציין שבתרגום לעברית של אלחריזי למורה נבוכים המילה הזו איננה מתורגמת בצורה טובה. לכן שלושה קטעים בפרקים א: ב, ג: לג וג: ח משובשים בתרגום זה (שהשפיע על יהודים מסוימים ועל התרגום הלטיני שנעשה על פיו). על הנושא הזה עיינו Shalom Sadik, *La traduction de Sh-h-r par Yehuda Alharizi et ses implications philosophiques* (forthcoming).
- 8 הר"ן איננו משתמש רבות במילה הזו, ומזכיר אותה רק בדרשה הראשונה ובנוסח אחר של הדרשה החמישית (דרשות הר"ן עמ' יח). שם מבקר הר"ן את דבריו של הרמב"ם בפרק ב: לג של מורה נבוכים שבו הוא טוען ששמונה הדיברות האחרונים הם "מפורסמות" (על כך נדון להלן). גם מן הקטע הזה יוצא שהר"ן מגדיר את המונח "מפורסמות" בדומה להגדרה המובאת לעיל (ובדומה לרמב"ם).
- 9 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק א, פרק ב. על פירושו של הרמב"ם לחטא הקדמון עיינו שרה קליין-ברסלבי *פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית* (1986); זאב הרוי "פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב" דעת, 15 (התשמ"ד); Lawrence V. Berman, *Maimonides on the Fall of Man*, 5 A.J.S. REVIEW 1 (1980); שלום צדיק "מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם" 38, א A.J.S. REVIEW (2014). על השפעתו של הרמב"ם על ההגות היהודית לאחר מכן עיינו גם דבורה שכטרמן "סוגית החטא הקדמון והפרשנות לדברי הרמב"ם בהגות היהודית במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה" דעת 20, 65 (התשמ"ח).
- 10 על המפורסמות (שהור) עיינו גם במלות ההגיון לרמב"ם, שער ח. על ההבחנה בין טוב לרע אצל הרמב"ם עיינו קליין-ברסלבי, לעיל ה"ש 9, בעמ' 141-149; זאב הרוי "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע" עיון כח 167 (התשל"ח); חיים קרייסל "צדיק ורע לו" בפילוסופיה יהודית בימי הביניים", דעת 17, 19, 25-26 (התשמ"ז); HOWARD KREISEL,

המפורסמות. הוא נטה בבחירתו החופשית¹¹ אחר התאוות והתרחק משכלו למרות שלמותו העיונית.¹² רק לאחר החטא נכנס האדם לתוך עולמן של המפורסמות. מפורסמות אלה אינן סיבת החטא לדעת הרמב"ם (הרי האדם לא יכול היה לבחור בהן לפני החטא מכיוון שכלל לא הכיר אותן) אלא תוצאה של החטא (נראה בהמשך שהן אף תוצאה די רצויה של החטא). אף לא ברור אם לדעת הרמב"ם כניסת האדם לעולם של המפורסמות היא עונש או רק תוצאה טבעית של החטא.

בניגוד לכך אצל הר"ן יש זיהוי בין המפורסמות לתאוות הגוף: שניהם הולכים כנגד השכל וכל עיסוק בהם פוגע באדם ובכוונת התורה. האדם בחר לפני החטא, כאשר הוא היה בגן עדן וכל צרכיו הגופניים היו מוכנים לו ללא עמל, בפיתוח גופו ובתאוות המפורסמות. הוא הכיר את אלה אפוא לפני החטא. לדעת הר"ן המפורסמות היו קיימות בגן עדן בבחינת מותרות לא הכרחיות. האדם בחר בהן כפי שבחר בתאוות הגוף אצל הרמב"ם. השינוי העיקרי שהחטא גרם לדעת הרמב"ם הוא היווצרות קטגוריה נוספת בחיי האדם (המפורסמות). בניגוד לכך, אצל הר"ן התוצאה של החטא הייתה התחזקות המפורסמות, והעונש היה ההכרח לעסוק בהן. לדעתו של הר"ן, כתוצאה של החטא, האדם הפך את הנטייה שלו לתאוות הגוף ולמפורסמות מדבר שאפשר לשלוט עליו (ובכך להגיע לחיי נצח), לתאוה חזקה (כתוצאה מן החטא) ואף להכרח גמור (כתוצאה מן העונש).

אם כן, היחס של הרמב"ם ושל הר"ן למפורסמות שונה באופן מהותי: לדעת הרמב"ם, לאחר שהאדם חטא והלך אחר תאוותיו הגופניות, הוא הכיר את המפורסמות ושקע בהן. מן הפירוש למורה הנבוכים, חלק א, פרק ב ברור שהמפורסמות הן דבר פחות ערך ביחס לשכל, אך כלל לא ברור אם לאחר החטא הופעתן היא חיובית או שלילית. בניגוד לכך פירושו של הר"ן מבטא יחס שלילי הרבה יותר למפורסמות – אדם וחווה חטאו מכיוון שהם נמשכו למפורסמות. המפורסמות הן אפוא לא רק דבר פחות מן השכל, אלא גם דבר שלילי כשלעצמו, בדומה לתאוות הגוף.

Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal (1999) 93-124; חנה כשר "חכם", 'חסיד' ו'טוב' במשנת הרמב"ם: עיון ביחס בין מונחים ובין מושגים" Maimonidean Studies 4, 81 (2000). בנוגע למקור ההבחנה הזו ולקשר שלו לשכל המעשי עיינו צדיק, לעיל ה"ש 9, בעמ' ה-ט.

11 לדיון בבחירה החופשית של הרמב"ם, עיינו צדיק, לעיל ה"ש 9, בעמ' א-ד שם יש סקירה של המחקר הרחב בנושא. צריך לציין שגם הר"ן דוגל בבחירה חופשית של האדם וביכולתו לשלוט על מזגו ואף להשפיע עליו (זאת למרות השפעותיהם של הכוכבים על מזגו). על כך עיינו, בין השאר, דרשות הר"ן, דרשה חמישית (מהדרת בני ברק תשנ"ו, קה-קז); שם, דרשה שמינית, בעמ' קפא-קפט; שם, דרשה עשירית, בעמ' רכו-רכח, ובעמ' רלג-רלה.

12 על האפשרות של האדם לעשות את הרע אף שהוא יודע את הטוב עיינו גם אריסטו אתיקה ספר שביעי (מהדרת ניקומאכוס, 1985), ורמב"ם, מורה הנבוכים חלק ג, פרקים ח, נא.

ניתן לראות את ההבדל בין תפיסת הר"ן לזו של הרמב"ם ביחסם למפורסמות בסוגיה פרשנית נוספת שנסכם אותה בקצרה: ההבדל בין שני הדיברות הראשונים לבין שאר הדיברות. בפירושו למעמד הר סיני,¹³ הרמב"ם מבדיל בין שני הדיברות ששמעו כל העם לבין שמונה הדיברות האחרים שרק משה שמע. לדעתו של הרמב"ם ההבדל נעוץ בכך ששני הדיברות הראשונים הם מושכלות בעוד ששאר הדיברות הם מפורסמות. בנוגע למושכלות אין הבדל בין הנביא לבין אדם אחר ושניהם יכולים להגיע אליהם במידה שווה. משמע שלדברי הרמב"ם ייחודו של הנביא מתבטא דווקא בהשיגו את המפורסמות.¹⁴

הר"ן מבקר את שיטתו של הרמב"ם בכמה כיוונים שונים.¹⁵ ראשית, לדעתו תוכן הדיבר הראשון שונה מאשר אצל הרמב"ם.¹⁶ לפי הרמב"ם תוכן הדיבר הראשון הוא ידיעת קיומו של האל (וגם שאין לו גוף, שהוא קדמון וכו'). בניגוד לכך, על פי הר"ן משמעות הדיבר הראשון היא הידיעה שהאל, שהוא מחויב המציאות, מתגלה לאדם. לשיטתו של הר"ן דווקא ניתן להשיג בשכל את שמונת הדיברות האחרונים, ולכן העם לא היה צריך לקבל אותם ישירות מן האל בהתגלות. בניגוד לכך, את שני הדיברות הראשונים אין ביכולתו של השכל להשיג, והשכל אף היה מורה על ההפך ללא ההתגלות של האל בתורה, וזו הסיבה שהם היו צריכים להינתן דווקא על ידי התגלות.

- 13 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ב, פרק לג.
- 14 על תפקידו של הנביא בהגותו של הרמב"ם עיינו בין השאר: HOWARD KREISEL, PROPHECY: THE HISTORY OF AN IDEA IN MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY 148-315 (2001). על היחס בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים עיינו אלכסנדר אבן חן "במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו – לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא": על נבואת משה בכתבי הרמב"ם ועל הרמב"ם כמשה השני" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כב 181 (התשע"א).
- 15 על כך עיינו דרשות הר"ן, דרשה תשיעית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, ריד-ריח). על הנושא הזה עיינו גם קליין-ברסלבי "מעמד הר סיני", לעיל ה"ש 2, בעיקר בעמ' 31-37.
- 16 על תפיסתו של הרמב"ם את שני הדיברות הראשונים עיינו אליעזר שביד **טעם והקשה: פרקי עיון בספרות המחשבה היהודית בימי הביניים** 80-104, 149-151 (1970); אליעזר שביד **הפילוסופיה הדתית של ר' חסדאי קרשקש** 16-21 (התשל"א). על השפעות מוסלמיות על תפיסתו של הרמב"ם בנושא זה עיינו Isaak Heinemann, *Maimuni und die arabischen Einheitslehrer*, 79 MONATSSCHRIFT FÜR GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTHUMS 102 (1935). על נושא זה עיינו שרה סטרומזה "האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?" **עלי עשור** 151 (דניאל לסקר וחגי בן שמאי עורכים, התשס"ט). על השאלה הזו בהגות ימי הביניים עיינו זאב הרוי "הדיבר הראשון ואלהי ההיסטוריה: ריה"ל ורח"ל מול ראב"ע ורמב"ם" **תרכ"ץ** נו 203 (התשמ"ח). כצפוי, תפיסתו של הר"ן כאן דומה לזו של ריה"ל ורח"ק.

בסוגיה הזו אנו רואים את התפקידים החיוביים של המפורסמות לדעת הרמב"ם.¹⁷ לשיטתו, החברה צריכה הנהגה וחוקים כדי לאפשר לבני אדם שונים לחיות בצוותא.¹⁸ התורה ממלאת את הצורך הזה בכך שהיא מצווה על חוקים הדואגים לשלמות החברה במובן הרחב של המילה.¹⁹ דווקא הנביא, בעל הכוח המדמה המפותח, שאיננו רק פילוסוף, יכול להנהיג את העם.²⁰ זאת מכיוון שהוא יוכל להנחות את העם לא רק בדברים הקשורים לאמת ושקר, אלא גם בדברים הקשורים לטוב ולרע. אם אנו משווים את דבריו של הרמב"ם כאן לדבריו במורה הנבוכים, חלק א, פרק ב, משתמע שליטתו של הרמב"ם כניסת האדם לתוך המפורסמות הייתה תוצאה הכרחית של החטא ולא עונש כמובן הרגיל של המילה. למעשה הכניסה למפורסמות הייתה עונש חינוכי, קרי עונש שמטרתו לתקן את החטא ולשפר את המצב של הנענש ולא להחמיר אותו כמו בשיטתו של הר"ן. זאת, מכיוון שהשכל הפסיד במערכה הראשונה מול התאוות כאשר אדם אכל מפרי עץ הדעת, והייתה סכנה שהאדם ילך כל הזמן אחר תאוותיו ויפרוק כל עול. הרי אפילו אדם הראשון, שידע את האמת, החליט ללכת אחר תאוותיו ולא אחר צו שכלו. לכן כדי למנוע הליכה מוחלטת וחסרת רסן אחר התאוות, היה צורך הכרחי לעסוק בטוב ורע, קרי בנורמות החברתיות שמטרתן העיקרית לעזור לאדם לשלוט על תאוותיו.²¹ לכן לדעתו של הרמב"ם המפורסמות אינן שליליות. הן אמנם פחותות במעלה,²² אך מכיוון שהן הכרחיות יש להן תפקיד חיובי, ולכן מרבית המצוות של התורה הן מפורסמות והמושכלות מעטות במספר.

בניגוד לשיטה זו, לדעת הר"ן המפורסמות הן סיבת החטא. זו הסיבה לכך שהר"ן מתנגד בחריפות לפירושו של הרמב"ם הרואה בחלק ניכר מן המצוות מפורסמות. לדעתו המשיכה אל המפורסמות באה תמיד על חשבון העיון השכלי ולא יכולה לעזור לאדם

- 17 לנושא זה אני מתכוון להקדיש מחקר מקיף בהמשך.
- 18 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ב, פרק מ; שם, חלק א, פרק מו; שם, פרק עב. על הנושא הזה עיינו גם Lorberbaum, Politics and the Limit of Law, לעיל ה"ש 1, בעמ' 17-34.
- 19 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרקים כז-כח. נכון שצורך זה הוא נחות ביחס לתיקון הנפש, אך הוא קודם לכך מבחינת הזמן. זה כאמור גם ההבדל בין חוק פשוט, הדואג לתיקון החברה, לבין חוק אלוהי הדואג גם לשלמות דעותיהם של המאמינים בו (שם, חלק ב, פרק מ). על התורה כממלאת תפקיד טבעי במילוי צרכי האדם עיינו אליעזר חדר התורה והטבע בכתבי הרמב"ם (2011).
- 20 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ב, פרקים לו-לז, על הנביא והנהגתו עיינו גם שם, חלק א, פרק נו. על תפקידו של המלך הפילוסוף אצל הרמב"ם עיינו גם מלמד, לעיל ה"ש 1, בעמ' 60-26; על עמדותיו הפוליטיות של הרמב"ם עיינו גם Kreisel, לעיל ה"ש 10; Lawrence; Victor Berman, Ibn Bajjah and Maimonides: a Chapter on the History of Political Philosophy (1959) (unpublished Ph.D. dissertation, Hebrew University).
- 21 על כך עיינו רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק לג.
- 22 ומשום כך הרמב"ם מדגיש שם, בחלק א, פרק ב שהן תוצאה של החטא.

בדרך כלשהי. ייחודו של הנביא בכך שהוא יכול להגיע למצוות הקיימות מעל הרמה השכלית. אך מצוות התורה נמצאות לכל הפחות ברמה של המושכלות של הרמב"ם ולא יכולות לעסוק במפורסמות, שהן שליליות במהותן.

כאמור, היחס של שני ההוגים למפורסמות, שהן הנורמות החברתיות, שונה. לדעתו של הרמב"ם היה מלכתחילה (במצב ההיפותטי והא-היסטורי שלפני החטא) עדיף בלעדיהן, אך במציאות החברתית הקיימת יש הכרח לעסוק בהן כדי למנוע משיכה מוחלטת של האדם אחר התאוות. הכרח זה מקבל מענה על ידי הנביא ועל ידי מרבית חוקי התורה. הר"ן אף הוא קובע שהעיסוק במפורסמות הוא הכרח, מכיוון שלאחר החטא וגירושו מגן העדן האדם זקוק לחברה כדי לספק את צרכיו הגופניים. אך לעומת הרמב"ם, אין ספק שאצל הר"ן המטרה היא להביא לעיסוק פחות ככל האפשר במפורסמות, שהמשיכה אליהן היא כל כולה שלילית. לדעתו התורה אינה עוסקת בהן כלל אלא רק במושכלות ובדברים נשגבים מהם. אפשר אפוא לסכם שלדעת הרמב"ם יש הכרח וחובה דתית לעסוק במפורסמות ובהנהגת החברה. בניגוד לכך אצל הר"ן יש אמנם הכרח לעשות זאת, אך ההכרח הזה סותר את החובה הדתית לעסוק פחות ככל האפשר בנורמות החברה, שהן בעצם שליליות, כדי להתרכז בצד השכלי של האדם, שאותו המצוות מפתחות.

כדי שנוכל להבין על בוריה את שיטתו של הר"ן ביחס למפורסמות עלינו לעיין גם בדיונו בתנאי הנבואה.

2. תנאי הנבואה

בתחילת הדרשה החמישית²³ הר"ן דן בתנאי הנבואה.²⁴ בתחילת הדרשה הר"ן מדבר על הצורך בנבואה. לדבריו תכלית העולם היא שבני האדם יעבדו את האל.²⁵ מכיוון שהשכל איננו מספיק כדי לגלות את הדברים "הנרצים אצל השם יתברך והעושים רושם בנפש", היה צורך בהשגה נבואית, שהיא מעל השכל, בעזרתה יוכל האדם לגלות את המצוות. לאחר מכן הר"ן מסביר מה הם תנאי הנבואה לשיטתו:

ואין ספק שלמי שבא זה־השפע, יצטרך שיהיה שלם במעלות שכליות ובמעלות המידות, שאין ראוי שיחול רוח הש"י על האיש רע־המידות [...] וידוע כי האדם, כל עוד שימשך במדרגות העיון ובטוב־התכונות. יקרב אל השכלים הנבדלים, וראוי שיתאחדו בו. כי האדם יש לו שתי פניות,

23 דרשות הר"ן, דרשה חמישית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, מה-קד).

24 צריך לציין שהוא דן בשאלה הזו גם בדרשה הנוספת הנמצאת בראש מהדורה זו של דרשות הר"ן.

25 עמדה זו כמובן סותרת את דבריו המפורשים של הרמב"ם, במורה הנבוכים חלק ג, פרקים יג-יד.

לצד מעלה ולצד מטה. וכשיתבונן וישלים עצמו במושכלות ויהיה בעל תכונות טובות, הוא נפרד מהתחוננים ופונה אל צד המעלה, וכשיפסק עיונו מזה ויטה אל הדברים החמריים, הנה הוא פונה על צד המטה [...]. אמנם, הראו לו [למשה רבנו] כי כל עוד בחיים חיתם, אי־אפשר שתהיה העלייה רצופה, הולכת אל הסדר, אבל יהיו עולים כל עוד שיתעסקו בצרכי נפשם, ויורדים כל שיפסקו מזה לעסוק בצרכי גופם. והיתה ההערה בזה להרבות הדברים העוזרים לעליה ולמעט הדברים המחייבים הירדה, כפי האפשר. ואם יהיה זה בדברים החמריים־הכרחיים, שאי־אפשר כשיתעסק בהם שיפנה אל צל המעלה – כל שכן מי שיהיה נשקע בתכונות הרעות, שהן התאוות המותריות לדברים החומריים.²⁶

בתחילת הפסקה הר"ן מביא את שני תנאי הנבואה לדעתו: השגה שכלית²⁷ ושלמות המידות.²⁸ חשוב להשוות את התנאים האלו עם גישתו של הרמב"ם. כמורה הנבוכים, חלק ג, פרקים לב ולו, מביא הרמב"ם אף הוא את תנאי הנבואה. תנאיו של הר"ן זהים לאלו של הרמב"ם, פרט לשלמות הכוח המדמה.²⁹ הכוח המדמה, על פי שיטתו של הרמב"ם³⁰ הוא הכוח המייחד את מנהיגי המדינה. בכך שהוא כולל את הצורך בכוח מדמה כדי להגיע לנבואה, הרמב"ם למעשה קובע שהנביא יהיה גם פילוסוף וגם מנהיג פוליטי. בניגוד לכך הר"ן, שכאמור רואה את הנהגת החברה בעזרת המפורסמות כדבר שלילי, מבטל את הצורך בכוח מדמה. לדעתו הנביא יכול להיות פרוש משכיל ואינן לו צורך הכרחי בהנהגה ואף לא במגע עם הבריות.

בהמשך הקטע הר"ן קובע שיש לאדם שתי אפשרויות: לפנות אל שכלו, וכך להביא לחיבורו עם השכלים הנבדלים; או לפנות אל גופו ואל הצד החומרי שבו, וזה יוביל לחולשתו של הצד השכלי ולניתוק חיבורו עם השכלים הנבדלים. הר"ן ממשיך וקובע שכל עוד האדם הוא בחומר, הוא לא יוכל לעסוק כל כולו בצד השכלי ולכן חייו יהיו

- 26 דרשות הר"ן, דרשה חמישית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, צה-צו).
- 27 חשוב לציין שהר"ן ממשיך כאן את תפיסת הרמב"ם באשר להכרח שהנביא יהיה שלם בשכלו. הוא גם מזכיר את השלמות הזו, בדומה לפילוסופים האריסטוטליים, כחיבור עם השכלים הנבדלים. עובדות אלו מראות שהר"ן (בדומה לריה"ל ורח"ק) איננו הוגה אנטי פילוסופי אלא הוגה פילוסופי מתון המתנגד לתפיסתו הרדיקלית של הרמב"ם ושל ממשכיו האבן־רושדיים.
- 28 צריך גם לציין שהאל של הר"ן הוא הרבה יותר פעיל ואישי מן האל של הרמב"ם, לכן תנאי נוסף וברור בדיונו של הר"ן בנבואה הוא פנייה של האל אל האדם.
- 29 על נושא כוחות הנפש אצל הרמב"ם עיינו גם Harry Austryn Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, 28 HARVARD THEOLOGICAL REVIEW 69 (1935); Idem, *Maimonides on the Internal Senses*, 25 JEWISH QUARTERLY REVIEW 441 (1934).
- 30 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק לז.

מלאים בעליות ובמורדות. אפילו העיסוק בצרכיו ההכרחיים של הגוף פוגע בשלמותו של האדם ולא מאפשר לו להגיע לדבקות במושכלות, קל וחומר אם מדובר במותרות חומריות. על האדם לעשות את המרב כדי לעסוק כמה שפחות בגופו וכמה שיותר בשכלו ובנפשו. אפשר אפוא לסכם ולומר ששלמות המידות אצל הר"ן זהה בעיקר עם הסתפקות במועט ופרישות מן החומר.³¹

בנקודה זו הר"ן ממשיך את תפיסתו של הרמב"ם, הרואה במשיכה אל המותרות של הגוף את הסיבה למרבית הרעות הקורות לאדם,³² ואף רואה את הצרכים הגופניים הברורים ביותר כדבר בזוי שעל השכל להתבייש ממנו.³³ למרות זאת קיימים כמה הבדלים בין תפיסת הרמב"ם לתפיסת הר"ן. במקורות שונים (ובעיקר בשמונה הפרקים) הרמב"ם איננו מאמץ תפיסה התומכת בפרישות אלא בדרך האמצע.³⁴ אמירות אלו עומדות במתח מסוים עם האמירות האחרות ולא כאן המקום לפתור את הבעיה הזו.³⁵

31 על הנושא הזה ועל נטייתו של האדם לשני הכיוונים, לחומר ולשכל, עיינו גם דרשות הר"ן, דרשה עשירית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, רלג-רלה).

32 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק יב.

33 שם, פרק ח. על הנושא הזה עיינו Josef Stern, *Maimonides' Conception of Freedom and the Sense of Shame, in FREEDOM AND MORAL RESPONSIBILITY; GENERAL AND JEWISH PERSPECTIVES* 217 (Charles Manekin and Menachem. M. Kellner eds., 1997)

34 לדעתו הפרישות מנוגדת לדרכה של התורה. בנוסף אפשר לסכם את תפיסתו של הרמב"ם בכך שלפרישות אין ערך דתי אלא רק לעיון השכלי. המשותף בין האדם שאוכל יותר מדי לאדם שלא אוכל מספיק הוא ששניהם חושבים יותר מדי על אוכל. לדעת הרמב"ם עדיף להיות שבע כדי להתפנות לעיון שכלי.

35 על הנושא הזה עיינו MENACHEM KELLNER, *MAIMONIDES ON HUMAN PERFECTION*, 47-61 (1990); Almut S. Bruckstein, *How Can Ethics Be Taught: Socratic' and Post-Socratic' Method in Maimonides' Theory of Emulation*, 4 *JEWISH STUDIES QUARTERLY* 268 (1997); Herbert Davidson, *Maimonides' 'Shemonah Peraqim' and Alfarabi's 'Fusl Al-Madan'*, in *ESSAYS IN MEDIEVAL JEWISH AND ISLAMIC PHILOSOPHY*, 116 (Arthur Hyman ed., 1977); RAYMOND L. WEISS, *MAIMONIDES' ETHICS: THE ENCOUNTER OF PHILOSOPHIC AND RELIGION MORALITY*, 9-32 (1991); Marvin Fox, *The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A Comparative Study*, in *STUDIES IN JEWISH RELIGIOUS AND INTELLECTUAL HISTORY*, 93 (Seigfried Stein and Raphael Loewe eds., 1979); Daniel H. Frank, *Humility as a Virtue: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics*, in *MOSES MAIMONIDES AND HIS TIME*, 89 (Eric L. Ormsby ed., 1989); Daniel H. Frank. *'With all your Heart and with all your Soul...': The Moral Psychology of the 'Shemonah Peraqim'*, in *MAIMONIDES AND THE SCIENCES* 25 (Hillel Levine and Robert. S. Cohen eds., 2000); Jonathan A. Jacobs, *Aristotle and Maimonides: The Ethics of Perfection and the Perfection of Ethics*, 76 *AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL QUARTERLY* 145 (2002); HOWARD KREISEL, *MAIMONIDES' .POLITICAL THOUGHT: STUDIES IN ETHICS, LAW AND THE HUMAN IDEAL* 125-158 (1999)

אך חשוב לציין שאצל הרמב"ם באים לידי ביטוי שני צדי המטבע בעוד שאצל הר"ן קיים רק הצד התומך בפרישות.

הבדל נוסף בין שיטתו של הר"ן לזו של הרמב"ם, שדיוניו במורה נבוכים עומדים בכירור ברקע לפירושו של הר"ן, היא שאלת יכולתו של המנהיג לעסוק בהנהגת החברה בעודו מחובר לעיונו השכלי. לדעתו של הר"ן הדבר כלל אינו אפשרי: כל עוד האדם עסוק בגופו ובדברים שאינם עיוניים, אין ביכולתו להיות מחובר לשכלים הנבדלים. לכן האל אמר למשה רבנו, גדול הנביאים, שכל עוד הוא בגוף הוא יחיה במורדות ובעליות ולא יוכל להיות עסוק תמיד בעיון שכלי. בניגוד לכך הרמב"ם מתאר במורה נבוכים חלק ג, פרק נא את מדרגתם של משה והאבות ככזו המאפשרת את הנהגת החברה ביחד עם עיון מתמיד במושכלות. משמעות האמירה הזו היא שלדעת הרמב"ם הנהגת החברה איננה סותרת בהכרח את העיון השכלי, ואילו אצל הר"ן הנהגת החברה (ואף העיסוק בחברה בכלל) פוגעת בהכרח בעיונו של המנהיג וכחיבורו עם השכלים העליונים.

אפשר אפוא לסכם שלדעת הרמב"ם על הנביא להיות גם מנהיג פוליטי, והנהגה זו אינה פוגעת בהכרח בשלמותו של הנביא ואף מברילה בינו לבין הפילוסוף. בניגוד לכך אצל הר"ן כל הנהגה פוליטית, ככל עיסוק גופני אחר, פוגעת בשלמותו של האדם, ולכן הנביא איננו נדרש (ואף איננו יכול) לעסוק בהנהגת החברה. מכאן שלדעת הר"ן העיסוק בנורמות חברתיות הוא סיבת החטא. נוסף על כך, נביא אינו יכול לקבוע נורמות אלו מכיוון שעצם העיסוק בהנהגת החברה מנוגד להיותו נביא.

כסופו של דבר המצוות קובעות נורמות חברתיות וניתנו על ידי נביאים. מהדיונים שלעיל עולה השאלה איך יכול הר"ן להסביר את העובדה הזו בהתחשב בעמדותיו השליליות לגבי הנהגת החברה? כדי לענות על השאלה הזו נרדן עתה בשאלת טעמי המצוות בדרשות הר"ן.

3. תפקידן של המצוות

הר"ן עוסק בטעמי המצוות בכמה מקומות בדרשותיו.³⁶ אחד הקטעים החשובים ביותר נמצא בדרשה התשיעית:³⁷

ואמר "החוקים והמשפטים" מפני שהם כוללים את התורה כולה. ואחר-כך פרט מעלת כל אחד מהם, רצוני לומר: מן החוקים והמשפטים. ופתח תחילה בחוקים ואמר "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני

36 עיינו גם דרשות הר"ן, דרשה שלישית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, סח-סט); שם, דרשה חמישית, בעמ' קה-קו, קט-קיא; שם, דרשה אחת עשרה, בעמ' רסה-רסח.

37 לפני הקטע העוסק בעשרת הדיברות שראינו לעיל.

העמים, אשר ישמעון את כל החוקים האלה, ואמרו: רק עִם־חכם ונבון הגוי הגדול הזה (דברים ד 6-8). "ומקרא זה נאמר כנגד יצ־הרע, והוא כאמרו: איך אשמור החוקים האלה ונהיה בעבורם קלסה לכל הארצות?! כמו שאמרו רז"ל שיצר הרע ואומות העולם מקטרגים עליהם, מפני שעניינם וטעמם נעלם. ולפיכך אמר שלא ימשך זה מהם אבל ההפך [...] כי מי שיעשה איזה־דבר זר מאוד, לא יראה בו טעם כלל – אם לא ימשך ממנו תועלת מבואר־נגלה, אז ראוי באמת שיחשב לשוטה וסכל, אבל אם ימשך ממנו עניין נפלא רב התועלת – כל עוד שיהיה הפועל ההוא יותר זר, יחשב העושהו לחכם מפלא [...] כי העמים שיראו אתכם מקיימים החוקים האלה שאין הדעת מסכמת בהם, כקרבנות וזולתם, ויראו שעל ידיהם השכינה שורה בכם ושהשכינה קרובה אליכם יותר מכולם – על כרחם יצטרכו להודות שאין זה מצד־המשפטים, הנעשים לתיקון המדינות, שהרי לכל אנשי עם ומדינה יש משפטים והנהגות, יסודר בהם כללם – ואיך לא ישיגו מהם המעלה אשר אתם משיגים [...]”³⁸

בהמשך הקטע³⁹ הר"ן מספק סיבה נוספת לכך שהעמים מכבדים את החוקים של היהודים – מכיוון שיש במשפטים היגיון וטעם נגלה. הואיל ומחצית התורה טעמה נגלה, יחשבו הגויים שגם בחצי השני יש טעם כלשהו.

כאן אנו רואים שעל פי שיטתו של הר"ן ישנם שני סוגים של מצוות: 1. משפטים, שהם מצוות המתאימות לתיקון העולם והחברה. כאן החוק של התורה דומה לחוקים של שאר העמים. 2. חוקים שלא ניתן להשיג את טעמם.⁴⁰ מעלתה הייחודית של התורה והתפעלותם של העמים אינן נובעות מן המשפטים, הקיימים בכל העמים, אלא מן החוקים הייחודיים לעם ישראל. הסיבה לכך היא שמן החוקים בא דבר ייחודי שאינו יכול לבוא מן המשפטים והוא השכנת השכינה של האל בישראל.

לדעתו של הר"ן ההתפעלות נובעת מכך שהעמים מבינים שיש בתורה משהו נשגב שאין ביכולתם להבין.⁴¹ אם מחברים את הנקודה הזו עם מה שראינו לעיל, אפשר להסיק שלדעת הר"ן החוקים של התורה אינם סותרים את השכל אלא נמצאים ברמה נשגבה מיכולתו של השכל האנושי. הנביא משיג אותם לאחר שהגיע לשלמות שכלית, אבל לא

38 דרשות הר"ן, דרשה תשיעית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, רז-רח).

39 שם, בעמ' רט.

40 החלוקה הזו עתיקה מאוד ומתחילה אצל חז"ל. רס"ג מבריל בנושא הזה בין מצוות שטעמן גלוי לבין מצוות שאפשר לגלות את טעמן רק בדיעבד (ספר האמונות והדעות לרס"ג, מאמר ג). בדיןנו בנושא הזה הרמב"ם מבחין בין מצוות שהן גלויות לכול לבין מצוות שטעמן גלוי רק לחכמים (מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כו, הרמב"ם דן בנושא של טעמי המצוות בעיקר שם, בפרקים כה-מט).

41 על כך עיינו גם דרשות הר"ן, דרשה שלישית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, סח-סט).

מהיותו משכיל אלא מהיותו נביא. העמים יכולים להבין שהחוקים האלו נשגבים, מכיוון שהשפעתם על עם ישראל היא מוחשית, אך אין ביכולתם להבין איך גילו אותם הנביאים. חשוב להדגיש שהר"ן בוחר בפסוק המדרגיש את חכמתם של היהודים ולא תכונה אחרת (כמו קדושה למשל). זה מראה שלדעתו השכל עצמו מצביע על קיומו של רובד הנשגב מיכולתו הרגילה וזאת בזכות השפעתן המוחשית של המצוות. בדומה לתפיסתו של ריה"ל, הר"ן חושב שהשכל בעצמו מצביע על רובד במציאות שהוא איננו מבין. רובד זה נשגב מיכולתו של השכל, אך איננו סותר אותו אלא מוסיף עליו.⁴² ביקורתו של הר"ן (ושל ריה"ל) כנגד המשפטים של העמים האחרים היא שאין ביכולתם להביא את ההשפעה האלוהית אותה מביאים החוקים היהודיים.⁴³ מכיוון שאפשר לראות את ההשפעה הזו בצורה אמפירית, אפשר לצפות מפילוסוף שיבין ששכלו מוגבל ויכיר בעליונותם של ציוויי התורה. אם ילך הפילוסוף רק אחר שכלו, ייווכח לדעת שחלק מן המציאות (הנסים והשכנת השכינה על ישראל) בלתי ניתנת להבנתו. עובדות אלו יטרידו את מנוחתו של הפילוסוף הישר עד שיבין שהן מצביעות על רובד אחר של המציאות הנמצא מחוץ ליכולת ההבנה של השכל ותלוי בקיום המצוות.

אפשר אפוא לסכם שלדעת הר"ן יש בתורה שני רבדים. הרובד של המשפטים דומה לשאר המשפטים של העמים ומטרתו היא לדאוג לסדר החברתי; בניגוד לכך החוקים מיוחדים לתורה ומטרתם להביא להשכנת השכינה. הסיבה לכך שהמשפטים הם חלק מן התורה (ולא אך חוקים חיצוניים לתורה) היא כדי לסמן לעמים שגם לחוקים יש טעם.

השוואת חלוקת המצוות אצל הר"ן ואצל הרמב"ם מעניינת מאוד. לדעת שניהם המצוות החברתיות קיימות בתורה (המשפטים של הר"ן ותיקון הגוף של הרמב"ם).⁴⁴ אך בעוד שאצל הרמב"ם התכלית הסופית של התורה (שהיא גם המייחדת את התורה ממערכות אחרות של חוקים חברתיים)⁴⁵ היא המצוות השכליות, קרי הבנת האמת, אצל

42 חוקרים כגון ברנד, בלידשטיין ולורברבוים כבר הצביעו על קרבה בין גישתו של הר"ן לגישתו של ריה"ל. צריך לציין שגישת שני ההוגים האלו איננה אנטי פילוסופית. על תפיסתו הפילוסופית של ריה"ל עיינו: Daniel Lasker, *Judah Halevi as a Philosopher: Some Preliminary Comments in JUDEO-ARABIC CULTURE IN AL-ANDALUS* 99 (Amir Ashur ed., 2013).

43 ביטויים לתפיסה כזו נמצאים בכל החלק הראשון של הכוזרי ובין השאר במשל הרוקח (הכוזרי, מאמר א, אות עט).

44 על כך עיינו בין השאר מורה הנבוכים חלק ג, פרק כז-כח.

45 על כך עיינו מורה הנבוכים, חלק ב, פרק מ. על היחס של הרמב"ם לבני דתות אחרות עיינו בין השאר Daniel Lasker, *Rashi and Maimonides on Christianity in BETWEEN RASHI AND MAIMONIDES: THEMES IN MEDIEVAL JEWISH THOUGHT, LITERATURE AND EXEGESIS* 3 (Ephraim Kanarfogel and Moshe Sokolow, eds., 2010); Idem, *Tradition and Innovation in Maimonides' Attitude Toward Other Religions in MAIMONIDES AFTER*

הר"ן התכלית היא החוקים שמביאים להשכנת השכינה. להבדל זה חשיבות רבה: ראשית, המצוות העומדות בראש המערכת הדתית שונות בתכלית אצל שני ההוגים. בעוד שאצל הרמב"ם המצוות החשובות ביותר עוסקות בפילוסופיה ובהבנת האמת, אצל הר"ן אלו דווקא מצוות שאין להן טעם שניתן להבינו. נוסף על כך, הבדל זה גם מורה על תפקידו של השכל אצל שני ההוגים – בעוד שאצל הרמב"ם הוא הכלי העיקרי בעבודת האל, אצל הר"ן הוא אמצעי ששיא שלמותו הוא הבנת מגבלותיו.

לאחר עיוננו בשיטתו של הר"ן בשאר דרשותיו, נוכל להבין בצורה טובה יותר את תפיסתו לגבי חלוקת התפקידים בין משפט התורה לבין משפט המלך בדרשה האחת עשרה.

4. דרשה אחת עשרה

לאחר שפתח את הדרשה בציטוט מדברים טז 18 ("שופטים ושוטרים תתן לך [...]") וסיכם את פירושו של רש"י בנדון, הר"ן מציג את שיטתו בנושא חלוקת העבודה בין המלך לבין המערכת המשפטית הדתית.

ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן, איש את רעהו חיים בלעו ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הליסטים הסכימו ביניהם היושר.⁴⁶ וישראל צריכים זה כיתר האומות, ומלבד־זה צריכים אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא – להעמיד חוקי התורה על תילם, ולהעניש חייבי מלקויות וחייבי מיתות בית־דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה־עברה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני עניינים: האחד יחייב להעניש איזה־איש כפי משפט אמת, והשני – שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמת, אבל יחויב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והש"י יחד כל אחד מהעניינים האלו לכת מיוחדת, וציווה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמת, והוא אמרו "ושפטו את־העם משפט צדק". כלומר: בא לבאר – השופטים האלה, לאיזה־דבר יתמנו ובמה כוחם גדול? ואמר שתכלית מנויים הוא כדי לשפוט את העם משפט צדק אמת בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר

.800 YEARS: ESSAYS ON MAIMONIDES AND HIS INFLUENCE 167 (Jay M. Harris ed., 2007)

המשל נמצא אצל אפלטון המדינה פרק א (צ' דינדרוק מתרגם, התרצ"ו). על הציטוט הזה ועל שימושי הקודמים בספרות היהודית עיינו לורברבוים "פוליטיקה כתחום אוטונומי", לעיל ה"ש 1, בעמ' 275.

מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.⁴⁷

בהמשך⁴⁸ הר"ן מביא כדוגמה את דיני הוצאת רוצח להורג. דין התורה דורש התראה לפני הוצאה להורג, מכיוון שמבחינת האמת ללא התראה אי אפשר לדעת אם האדם ביצע את המעשה בכוונה תחילה. הר"ן קובע שאם יפסקו רק לפי דין תורה התוצאה תהיה ריבוי הרוצחים בחברה. לכן חייבים למנות מלך כדי שהוא יוכל לפסוק גזר דין מוות בשונה מדין התורה לצורך שמירת התיקון המדיני.

בפסקה הזו אנו רואים, כדבריהם של החוקרים השונים, שהר"ן שרטט שתי מערכות משפט⁴⁹ שונות ובעלות תפקידים שונים.⁵⁰ המלך הוא האחראי על תיקון הסדר המדיני, בעוד שהמערכת השיפוטית הדתית אחראית על המשפט הצודק והאמתי ועל העמדת דיני התורה על תילם. כל האומות, ובכלל זה ישראל, צריכות לתיקון המדיני. לכן ככל אומה ואומה יש הכרח שתהיה מערכת משפטית המסוגלת לדאוג לשלמותה של החברה. בניגוד לכך, רק אצל היהודים חשוב שתהיה מערכת משפט הדואגת לאמת ולחוקי התורה הייחודיים.

חשוב לראות שיש בתפקידה של מערכת השיפוט הדתית שני יסודות שונים שהר"ן מקבצם יחד. ראשית, המערכת הדתית דואגת לחוקים הדתיים הייחודיים. היא מענישה את העוברים על מצוות התורה שאינן קשורות בכלל בתיקון הסדר המדיני (המצוות שהר"ן הגדיר קודם לכן כחוקים). מכיוון שמצוות אלו ככלל אינן עוסקות בתיקון המדיני, ברור שהמלך אינו מתמנה כדי לדאוג לאכיפתן. שנית, המערכת הדתית גם עוסקת במשפט האמתי והצודק, דינים אחרים שלכאורה כן קשורים לתיקון המדינה. למשל על פי המשפט האמתי והצודק רק אדם שאנו בטוחים שעבר עברה בידועין ומתוך מודעות לעונש שהוא עתיד לקבל (מכיוון שהתרו בו שהוא עובר עברה ויהיה חייב מיתה), יהיה חייב מיתה. הצירוף של שני היסודות האלו חשוב בהחלט מכיוון שאנו רואים כאן שתפקידם העיקרי של המשפטים של התורה איננו רק לדאוג לסדר המדיני (לשם כך יש מלך), אלא כדי לשמש כמעין מצפן בחוקים הקשורים לסדר המדיני.

47 דרשות הר"ן, דרשה אחת עשרה (מהדורת בני ברק תשנ"ו, רנ-רנא).

48 שם, בעמ' רנא-רנב.

49 מעניין לציין שהר"ן קובע בתחילת הדרשה שכל עם צריך שופטים ולאחר מכן מתברר שהשופטים היהודים ממלאים דווקא תפקיד שאיננו קיים בכל העמים, ואילו המלך ממלא את התפקיד של השופט.

50 לא ניכנס לוויכוח עד כמה משפט המלך הוא מערכת משפט שלמה (כדבריהם של הרוי, לוברבוים, רביצקי ובלידשטיין) או שמא כל תפקידו הוא לטפל רק במקרים חריגים שבהם החוק הדתי סותר את תיקון המדינה. על הוויכוח בין העמדות האלו עיינו בתחילת שני מאמריו של ברנד: ברנד "משפט המלך", לעיל ה"ש 1, בעמ' 395-398; Brand Religious Recognition, לעיל ה"ש 1, בעמ' 164-168.

לפי דעתו של הר"ן קיים אפוא פער, שייתכן שיהיה משמעותי, בין האמת לבין המועיל (או ההכרחי) מבחינה חברתית. בעוד שהמעשים הנועדים לתיקון המדינה משתנים כל הזמן וקשורים בצורכי השעה, המעשים האמתיים אינם משתנים, הם אינם יחסיים לצורכי המקום והזמן אלא מוחלטים. ככאלו הם יכולים להיות כתובים במערכת חוקים שניתנה לפני שנים רבות ושאינה אמורה להשתנות, מכיוון שהיא מציגה את רצון האל ואת האמת המוחלטת. בניגוד לכך התיקון המדיני דורש עדכונים כל זמן שהמצב המדיני והחברתי משתנה.

מעניין לציין שעל פי הדוגמאות שמביא הר"ן, הוא לא העלה על דעתו מצב שבו הסנהדרין תחמיר יותר מהמלך. הוא מציג שתי אפשרויות: אפשרות אחת שבה האדם יהיה חייב לפי הדין האמתי ואפשרות שנייה שבה הוא יהיה פטור לפי הדין האמתי, אך תיקון המצב המדיני יחייב להענישו. את האפשרות הלוגית השלישית, אפשרות שבה האדם יהיה חייב לפי דין התורה והמלך יפטור אותו בגלל תיקון העולם, הוא כלל אינו מזכיר. לדעתו האמת דורשת תמיד הקלה בעונש, בגלל הקפדתה על רמת ההוכחות, בעוד הצרכים המדיניים במקרים רבים דורשים החמרה גם ללא ראיות ברורות.

בהמשך הדרשה⁵¹ הר"ן חוזר על מה שראינו קודם לכן – התורה נתנה חוקים רבים שהשכל אינו משיג אותם, במטרה להביא להחלת השפע האלוהי על ישראל. לאחר מכן הוא מחבר בינם לבין משפטי התורה:

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן שכמו שהחוקים, שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, הם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלוהי – כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין ענין חול הענין האלוהי באומתנו ותיקון העניין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו. כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים עניינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבק העניין האלוהי בנו – ישלם ממנו לגמרי סידור ענייני ההמונים או לא ישלם. ומפני זה, אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך, אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם. כי מצד שהם צודקים בעצמם, רצוני לומר: משפטי התורה [...]

ימשך שידבק השפע האלוהי בנו.⁵²

51 דרשות הר"ן, דרשה אחת עשרה (מהדורת בני ברק תשנ"ו, רנב).

52 שם, בעמ' רנב-רנג.

כאן אנו רואים שלמשפטי התורה יש שתי מטרות שונות. ראשית, הם כמובן ניתנו כדי לתקן את המצבים המדיניים, אך זו תכליתם הפחותה ביותר. תכליתם העליונה היא חיבור עם ישראל לעניין האלוהי.⁵³ לצורך התכלית הזאת התורה צריכה לתת את החוק הטוב ביותר, שהוא גם החוק האידאלי, שאיננו תלוי במציאות המשתנה של העולם. הר"ן קובע בבירור שתפקידם העיקרי של משפטי התורה הוא בקיום התכלית השנייה. משפטי התורה אינם חסרי טעם שכלי, אך נוסף על טעם זה יש להם גם תכלית נוספת, שבדומה לחוקים נמצאת מעל ההשגה השכלית הרגילה.

המציאות המשתנה של העולם היא כזו שאף משפטי העמים האחרים יכולים להיות עדיפים ממשפטי התורה מבחינת תיקון החברה. לכן כדי שהמצב המדיני של היהודים יהיה מתוקן יש צורך במלך המסוגל לבצע את השינויים ההכרחיים כדי להבטיח את התיקון המדיני. שינויים אלו אינם מבטלים את תפקידה העיקרי של הסנהדרין מכיוון שעיקר תפקידה הוא להיות מצפן של משפט אמת, גם כאשר אי אפשר ליישם משפט זה בגלל צורכי החברה.

חשוב להדגיש שעל פי מה שראינו כאן, אצל הר"ן המשפט האמתי איננו פרי של מצב מדיני משתנה, אלא של התגלות אלוהית בדומה לחוקי התורה. אין זה אומר שאין לו טעם שכלי. ההפך הוא הנכון, יש לו טעם שכלי שאיננו משתנה לפי מצבי החברה האנושית. על פי הדוגמה שהר"ן הביא לעיל, בכל מצב ובכל זמן לא יהיה צורך להוציא מישהו להורג ללא התראה והזהרה, זו הסיבה שהתורה דורשת עדים והתראה. למרות זאת יהיו מצבים מדיניים רבים שדווקא ידרשו הוצאה להורג של אדם כזה לשם התיקון המדיני.

כדי שהשפע האלוהי ישכון בעם ישראל העם צריך, בדומה לנביא, להגיע לשלמות השכל לפני שיגיע לנבואה. כפי שראינו אצל הנביא, השלב השכלי מתרכז בעזיבת התאוות הגופניות (כולל הנורמות החברתיות) ובהתרכזות בשכל. רק לאחר שלב זה יכולה לבוא הנבואה, הנמצאת מעל הרמה השכלית. בדומה לכך, ברמה הלאומית, העם צריך את הסנהדרין שתפסוק לפי הצדק והאמת, קרי לפי משפטי התורה, גם אם משפט זה לא מיושם בסוף של דבר מפני שהוא איננו מתאים למצב המדיני השורר אז. נוסף על כך צריך גם את חוקי התורה⁵⁴ (שלהם אין טעם שכלי כלל) ורק שניהם בצוותא יוכלו להביא להשכנת השכינה בעם.⁵⁵

53 על הקשר בין עמדתו של הר"ן לעמדתו של ריה"ל עיינו לורברבוים "פוליטיקה כתחום אוטונומי", לעיל ה"ש 1, בעמ' 279-280.

54 צריך לציין שעצם עשיית המעשה הנובע מחוק התורה חשובה פחות מאשר הכוונה לקיים את דברי האל ואת דברי הסנהדרין. זאת הסיבה שלא פוסקים הלכה על פי בת קול אלא על פי שכליהם של חכמי הסנהדרין, וגם אם הם טועים אין בכך היזק לנפש המצייתים לדבריהם. על כך עיינו דרשות הר"ן, דרשה שביעית (מהדורת בני ברק תשנ"ו, קמו-קנה); שם, דרשה אחת עשרה, בעמ' רסג-רסח; ושם, דרשה שתיים עשרה, בעמ' רפז.

55 כמובן קיים הברל בין ההתפתחות של הנביא שעובר מן הדרגה של השכל לדרגה שמעבר לשכל (מבלי לסתור את השכל) לבין המישור החוקתי שבו מערכות המשפט השונות צריכות

בקטעים שראינו לעיל בדרשה אחת עשרה, הר"ן מציג את החלוקה האיראלית בין תפקיד המלך לבין תפקיד הסנהדרין. כפי שמציין ברנד,⁵⁶ בהמשך הדרשה הר"ן מערפל את החלוקה הזו בגלל צרכים פרגמטיים יותר של שתי מערכות משפט החיות זו לצד זו. שתי הנקודות העיקריות שבהן ההבחנה בין התפקידים מתערפלת הן הסמכות (ואף החובה) של בית הדין למלא את מקומו של המלך בזמן שאין מלך מתפקד;⁵⁷ וכפיפותו של המלך לחוקי התורה, כשכל תכליתו צריכה להיות למלא אחרי כוונותיהם. קרי, גם אם המלך מוציא רוצחים להורג כנגד משפטי התורה, תכלית ההוצאה להורג צריכה להיות מילוי אחר הציווי התורני "לא תרצח".⁵⁸

לאחר שסיכמנו את דבריו של הר"ן בדרשה אחת עשרה ואת הנושאים האחרים הקשורים לחלוקת התפקידים בדרשותיו נוכל לפנות לניתוח יחסו אל הפוליטיקה.

5. יחסו של הר"ן לפוליטיקה

בחלק הראשון של המאמר ראינו שהיחס של הר"ן לנורמות חברתיות משתנות (מפורסמות) הוא שלילי ביותר (בניגוד לעמדתו המסויגת של הרמב"ם). לדעתו ההתעסקות בנורמות האלו היא סיבת חטאו של אדם הראשון. לכן, לשיטתו, התורה ומצוותיה כלל אינן עוסקות בתחום זה מכיוון שכל התעסקות בו היא בדיעבד (על אף שהיא הכרחית לאחר החטא). בהמשך ראינו שלדעת הר"ן הנביא צריך להיות עסוק כל כולו בנושאים שכליים ולא לעסוק כלל בצורכי הגוף. בניגוד לעמדת הרמב"ם, לשיטתו של הר"ן הנהגת החברה היא חלק מצורכי הגוף. זו הסיבה לכך שאצלו אין כלל מקום לכוח המדמה בנבואה. גם בנושא טעמי המצוות ראינו שתכליתן העיקרית של המצוות היא להשכיח את שכינתו של האל בישראל. אף משפטי התורה, שיש להם טעם שכלי, לא באו כדי לתת מענה לצרכים המתחלפים של המציאות הפוליטית, אלא תכליתם להצביע על הצדק הנצחי. קיומו של גוף משפטי שמצביע על הצדק הנצחי (הסנהדרין) היא, לשיטתו של הר"ן, תנאי להשכנת השכינה שהיא מטרתה העיקרית של התורה.

כל החוקרים⁵⁹ שדנו בשאלת הפרדת הרשויות בדרשה האחת עשרה הסכימו שקיים מישור כלשהו של אוטונומיה לנושא המשרה הפוליטית בהגותו של הר"ן. לדעתי ההתייחסות לתוכן של דרשה זו בהקשר הרחב של הגותו הפילוסופית של הר"ן מוסיפה

להתקיים בצוותא.

- 56 ראו ברנד, "משפט המלך", לעיל ה"ש 1; *Brand Religious Recognition*, לעיל ה"ש 1.
- 57 דרשות הר"ן, דרשה אחת עשרה (מהדורת בני ברק תשנ"ו, רנד).
- 58 שם, בעמ' רסח-רסט.
- 59 לעיל, ה"ש 1. בעיקר רביצקי, בלידשטיין, הרוי ולורברבוים. גם עמדתו של ברנד תומכת באוטונומיה זו אך בצורה מסויגת יותר.

נקודה חשובה לשאלת הפרדת הרשויות בשיטתו של הר"ן: הפרדת הרשויות אצל הר"ן נבעה בעיקרה מן היחס העקרוני השלילי שלו לפוליטיקה ומרצונו להרחיקה מן הדת ומן ההנהגה הדתית ככל שניתן. למרות יחסו השלילי העקרוני לנורמות חברתיות, הר"ן היה מודע היטב להכרח לעסוק בהן (לכל הפחות לאחר החטא הקדמון). זה הסיבה לכך שהמלך, למרות שהוא עוסק במשפט שאיננו אמתי ושנובע ממצאויות של בדיעבד, הוא הכרחי וחשוב ביותר למען תיקון החברה. זהו לדעתי הרקע להפרדת הרשויות שהר"ן מציג בדרשה אחת עשרה. התורה לדעתו אינה יכולה ואינה רוצה לעסוק בתחום בזוי זה שתחילתו בחטא הקדמון וסופו בחוסר צדק (מכיוון שחוקי המלך מחמירים בהגדרה יותר מאשר חוקי התורה כדי להביא לתיקון המדינה, חוקי התורה הם צודקים אך לשם שלמות החברה דרושים חוקים מחמירים יותר מן הצדק). למרות זאת היה צורך שמישהו ידאג לשלמות גופה של החברה היהודית, שבדומה לחברת ליסטים, צריכה להתנהל על פי המצבים הפוליטיים המשתנים. זאת הסיבה שהתורה הטילה את התפקיד הזה על המלך.

בניגוד לעמדתו של הרמב"ם⁶⁰ הרואה את המלך המושלם כנביא הדואג לשלמות גופם של בני עמו מתוך עיסוקו במושכלות, תפיסה שנובעת מן החיבור בין הדתי, השכלי והפוליטי, לדעתו של הר"ן המלך צריך להיות פוליטיקאי טוב שקורא את המצב הפוליטי המשתנה בצורה נאותה. לתפיסתו של הר"ן אין בין כישרונות אלו לבין נבואה, השכל והצדק שום קשר. ההפך הוא הנכון – בגלל עיסוקו בגוף ובצרכיו, המלך של הר"ן לא יוכל, מעצם הגדרתו, להיות נביא. בנוסף, בגלל שהוא כל הזמן צריך להתאים את החוק למצבם המשתנה של בני עמו, הוא לא יוכל לפסוק לפי הצדק האמתי ועל פי השכל. חשוב לציין שלמרות זאת לדעתו של הר"ן תפקידו של המלך הוא הכרחי ובעל חשיבות גדולה. למעשה המלך דומה לרופא המזריק כימותרפיה מצילת חיים לתוך גופו של החולה (בנמשל, החברה לאחר החטא הקדמון). הרופא ממלא תפקיד חשוב והחולה צריך להיות אסיר תודה כלפיו, למרות שהכימותרפיה היא למעשה סוג של רעל ההורס את הגוף (ובתוכו את התאים הסרטניים). העובדה שהרופא מציל את חייו של האדם בוודאי אינה הופכת את הרופא לדבר טוב כשלעצמו. בעולם אידאלי לא היה חולי ולכן גם לא היה צורך ברופאים.

על פי הר"ן יצירתה של מערכת משפט היכולה לסטות מדין התורה אינה מורה על מגבלותיה של התורה אלא על מעלותיה. היא כה נשגבה ועסוקה בדברים העליונים של השכנת שכינה ועשיית צדק, שמעצם הגדרתה אין היא יכולה "לכלכל את ידיה" (או את ידי הסנהדרין שפוסקת לפיה) בתחום הפוליטי.

תפיסה זו היא לדעתי גם הרקע להסתייגויות של הר"ן מהפרדת הרשויות בהמשך הדרשה האחת עשרה. במצב אידאלי המלך צריך למלא את צרכיו של הציבור ועליו מוטל התפקיד של התאמת המשפטים הדתיים למצבים המשתנים של החברה. במצב

אידאלי זה אנשי הסנהדרין פטורים מלעסוק בתחום שכל כולו בדיעבד, והם פנויים לעסוק אך ורק בפסיקה על פי האמת, ללא כל צורך לכרוך מה ההשלכות המעשיות של פסיקתם. זאת מכיוון שבכל מקרה שבו ההשלכות האלו תהיינה שליליות, המלך יבטל אותן לשם תיקון המדינה. אך קיימים מקרים שבהם אין מלך מתפקד, ובמצבים האלו יש בכל זאת צורך שמישהו ידאג לתיקון גופם של העם או הקהילה. במקרים אלו אין בררה והסנהדרין צריכה לרדת ממושבה הנעלה ולקחת חלק בהנהגתו הפוליטית של הציבור.

סכנה נוספת הקיימת בהפרדת הרשויות של הר"ן היא שהמלך יחרוג מתפקידו ויפסוק לא רק בניגוד לחוק כזה או אחר של התורה, אלא בניגוד לכוונותיה של התורה. על סמך תפיסתו הכוללת של הר"ן בנוגע לפוליטיקה, אפשר בהחלט להבין את מקום החשש. לתפיסתו המלך, שבידיו הכוח והשררה ושאיננו משועבד לחוקי התורה בפסיקתו, צריך להבין שהוא משרתם הנאמן של התורה ושל העם בתחום הנחות של הפוליטיקה, ולפעול בהתאם. הפתרון של הר"ן הוא להזכיר למלך (באמצעות כתיבת ספר תורה)⁶¹ שתפקידו הוא לבצע את כוונת התורה. גם כאשר הוא מוציא אדם להורג ללא עדים והתראה בגלל תיקון המדינה, המלך צריך לעשות זאת כדי למלא אחר כוונותיה של התורה. לדעתו של הר"ן על המלך להבין שכל תכליתו היא לגרום לתיקון הגוף והמדינה, שהם רק אמצעי להשגת תכלית נשגבת יותר של השכנת השכינה בעם. אסור לו לחשוב שיש חשיבות בעצם התעסקות בצורך פוליטי כזה או אחר, או בדבריו של הר"ן: "ולכן אין ראוי למלך שיראה עצמו מושל ושליט על העם, אבל כעבד אליהם לצורך תיקונם".⁶² לדעתו של הר"ן אל לו למלך לחשוב שמכיוון שהוא עוסק בפוליטיקה, שהיא תחום הכרחי וחשוב ביותר לתיקון החברה, חשיבותו והכרחיותו הופכים אותו לתכלית. לפי שיטתו של הר"ן, עצם העיסוק בפוליטיקה אמנם חשוב והכרחי, אך הוא כולו בתחום של בדיעבד. יתרה מזאת, העיסוק בתחום זה מונע, במידה רבה, את עצם העיסוק בתחומים החשובים כשלעצמם.

61 על פי דברים יז 18.

62 דרשות הר"ן, דרשה אחת עשרה (מהדורת בני ברק תשנ"ו, רסט).