

## הרמב"ם על אגדה, הלכה ו'חוק אלוהי'

### יאיר לורברבוים

א. הקדמה; ב. טעמי המצוות במורה הנבוכים – קווי יסוד;  
ג. התפיסה הדוגמטית של ההלכה בכתבים ההלכתיים; ד. התיאוריה  
הדינמית של החוק בפרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים; ה. התפיסה  
הדוגמטית של ההלכה ו'אמונות הכרחיות'; ו. ההלכה ו'חוק אלוהי'.

### א. הקדמה

החידוש הדרמטי של הרמב"ם הצעיר בפירוש המשנה בדבר טיבה העיוני-  
הפילוסופי של האגדה, שהיא אוסף של משלים פילוסופיים – חידוש הקורא  
תיגר על יחסם של הגאונים כלפיה<sup>1</sup> – נעוץ בין השאר בתפיסתו התיאולוגית-  
הפוליטית, הכורכת באורח הדוק פילוסופיה וחוק. הרמב"ם סבר כי ערכו של  
החוק – כל חוק, לרבות ההלכה – תלוי במידה שהוא 'חוק אלוהי'. בשונה  
מ'חוק מדיני' שתכליתו היא 'תיקון הגוף' (=סידור ענייני החברה והמדינה  
ותיקון המידות) בלבד, הרי 'חוק אלוהי' מדריך את אזרחי המדינה גם ל'תיקון  
הנפש' (=שלמות שכלית).<sup>2</sup> יישומו של המושג 'חוק אלוהי' על 'חוקת משה'

1 על גישתו החדשנית של הרמב"ם לאגדה ראו דבריו בהקדמה לפרק חלק (מהדורת י'  
שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים התשנ"ב, עמ' קלג-קלד). על מגמתו  
האנטי-גאונית ביחס לאגדה ראו, למשל, לשונו בהקדמה לסדר זרעים (שם עמ' נב),  
וראו לורברבוים (להלן הערה 7), סעיף ג. על גישתם של הגאונים להגדות ראו גם: י'  
אלבוים (עורך), להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבווא לאגדה ולמדרש של חכמי ימי  
הביניים, ירושלים, תשס"א, עמ' 59-64, ושם לספרות נוספת.

2 ספר מורה הנבוכים, לרבנו משה בן מימון, בתרגומו של ר' שמואל אבן תיבון, ב, מ  
(מהדורת י' אבן שמואל, מוסד הרב קוק ירושלים, תשמ"ב, עמ' שלט). על ההבחנה בין  
תיקון הגוף לתיקון הנפש ראו גם שם, ג, כז, ולהלן. במאמר זה נעזרתי גם במהדורות  
האלה: מ' שורץ, מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, א-ב תל אביב תשס"ג; י' קאפח,  
רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, דלאה' אלחאירין, מקור ותרגום, ירושלים

ועל ההלכה מושתת על ההשקפה כי המצוות (וההלכות) כולן 'נמשכות אחר השכל'.<sup>3</sup> גם כאן יוצא הרמב"ם כנגד רבים מן הגאונים שסברו (כנראה בהשפעת הכלאם) כי רבות מן המצוות (= 'השמעיות', כלשון רב סעדיה גאון) 'נמשכות אחר הרצון'.<sup>4</sup> תוכניתו המוקדמת של הרמב"ם לחבר פירוש פילוסופי מקיף לאגדה (= 'ספר ההתאמה'),<sup>5</sup> שעליה הוא מספר בהקדמה לפרק חלק, נועדה, בין השאר, להשלים את פירושו להלכה (בפירוש המשנה) וללמד את טיבה 'האלוהי'.<sup>6</sup>

במאמר שראה אור לאחרונה הראיתי כי במורה הנבוכים השתנה יחסו של הרמב"ם לאגדה.<sup>7</sup> אם בכתביו המוקדמים סבר הרמב"ם כי האגדה, רובה ככולה, היא משלים ש'תוכם' 'ענייני הטבע והאלוהות' (הפיזיקה המטפיזיקה), הרי במורה הנבוכים הוא סבור שהגדות החכמים אינן משלים, וגם אם יש לחלקן 'תוך', הוא אינו 'מתאים' לאמיתות הפילוסופיה. אם בעת שכתב את פירוש המשנה סבר הרמב"ם כי חז"ל היו כעין פילוסופים (אריסטוטליים) ש'מדרשותיהם' הן 'חידות נפלאות' ו'חמודות פלאיות',<sup>8</sup> שרובד המשמעות ה'נסתרי' שלהן הוא 'אמתות הכרחיות', הרי בספר ה'מורה' הוא 'חוזר' להשקפה שרווחה בקרב הגאונים כי 'דברי אגדה [...] אין סומכים עליהם'.<sup>9</sup> התמורה הזו ביחסו לאגדה גרמה לרמב"ם לחזור בו מכתובת 'ספר ההתאמה' ולחבר במקומו את מורה הנבוכים.<sup>10</sup>

תשל"ב, שממנו מצוטט המקור הערבי; Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Sh. Pines, Chicago 1963.

- 3 מורה הנבוכים, ג, כו (מהדורת אבן שמואל, שם, עמ' תסה).
- 4 ועל כן אין להן זיקה הכרחית לתיקון הנפש, כלומר לרכישת השלמות השכלית. ראו הדיון במאמרי להלן הערה 7, סעיף ב. בשונה מן הגאונים, גרס הרמב"ם תמיד, מצעירותו ועד לזקנתו (הגם שעם השנים התחוללו בתפיסתו שינויים ושכלולים), כי ערכו של החוק נעוץ ב'אלוהיותו' (= בהיותו מכוון לשלמות שכלית).
- 5 מורה הנבוכים, פתיחה, ער': 'כתאב אלמטאבקה', לפי שורץ (לעיל הערה 2), עמ' 14, אבן תיבון מתרגם: 'ספר ההשוואה' (עמ' ח). בפירוש המשנה (בהקדמה לחלק) מכונה החיבור הזה: 'ספר פירוש הדרשות' (מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' קמג).
- 6 מהדורת שילת (לעיל הערה 1), עמ' קמ, וראו לורברבוים (להלן הערה 7), עמ' 86-87.
- 7 'לורברבוים, 'תמורות ביחסו של הרמב"ם ל'מדרשות' חז"ל', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 81-122.
- 8 כלשונו בהקדמה לסדר זרעים (מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' נב).
- 9 ראו אלבוים (לעיל הערה 1).
- 10 מורה הנבוכים, פתיחה (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' ח-ט) וראו מאמרי

זאת ועוד, במאמר אחר, הנסמך על המאמר הנזכר והנמשך ממנו, הראיתי כי אחת ממגמותיו של הרמב"ם במורה הנבוכים היא ביקורת האגדה. לעיתים קרובות מביא הרמב"ם ב'מורה' מאמר חז"ל, או מסכם את השקפת חז"ל בסוגיה פילוסופית מסוימת, רק כדי לבקרה ולהציג כנגדה את דעתו-שלו, היא האמת הפילוסופית. מטרתו במקומות אלה היא לא רק להציע את הדעה העיונית הנכונה אלא גם להנגיד אותה להשקפותיהם הבלתי-פילוסופיות של חז"ל, והכול כדי שהקורא לא יטעה בהן.<sup>11</sup> ביקורת האגדה במורה הנבוכים אינה עניין מקומי ונקודתי; היא עולה בו במקומות רבים ובהקשרים מגוונים, כמעט בכל סוגיותיו המרכזיות. ביקורת האגדה אף נרמזת, כמגמה עקרונית, באחד מפסוקי המוטו שבראש מורה הנבוכים: 'הט אונך ושמע לדברי חכמים, ולבך תשית לדעתי' (משלי כב, יז).<sup>12</sup>

השינוי העולה מן ה'מורה' ביחסו של הרמב"ם לאגדה מעורר את השאלה בדבר טיבה העיוני של ההלכה התלמודית: אם, לפי הרמב"ם, בעלי ההלכה, למן ימי התנאים ולאורך כל תולדות ההלכה, לא היו פילוסופים, מה הסיק הוא מכך לגבי ההלכה התלמודית – האם היא בעיניו 'תורה אלוהית'? אם ההגדות אינן 'מתאימות לאמתות' (=אי-רציונאליות), האם יכולים היו בעליהן-החכמים ל'שמר' ולייצר' הלכות שידריכו בני אדם ל'שלמות הנפש' (היא ידיעת האל השכלית)?<sup>13</sup>

(לעיל הערה 7), סעיף ב. הרמב"ם כותב שם כי מורה הנבוכים נועד להחליף את 'ספר הנבואה'.

11 ראו למשל מורה הנבוכים, ב, ל.

12 "לורברבוים, "הט אונך ושמע לדברי חכמים ולבך תשית לדעתי" – ביקורת האגדה במורה הנבוכים, תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 203-230.

13 את השאלה הזו העליתי בסוף מאמרי (לעיל הערה 12), עמ' 230. למיטב ידיעתי השאלה האם ההלכה (=הלכת התלמוד) היא חוק אלוהי לא נדונה במחקר. חוקרים הסבורים כי לפי הרמב"ם תורת משה היא חוק אלוהי מניחים שזו השקפתו גם לגבי הלכת החכמים, ראו למשל לאחרונה: א' רביצקי, 'הרמב"ם ואלפאראבי על התפתחות ההלכה', א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 211-230. לעומתם, חוקרים הסבורים שזו היא רק השקפתו האקזוטריית של הרמב"ם לגבי תורת משה סבורים שגם הלכת חז"ל אינה חוק אלוהי, ראו למשל: ז' הרוי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', עיון, כט (תשל"ח), עמ' 198-212.

תשובה לשאלה זו מקופלת להערכת פרקי טעמי המצוות שבחלק ג של מורה הנבוכים (כה-מט, להלן: פרקי [טעמי] המצוות). בפרקים אלה מבליע הרמב"ם את תפיסתו הפילוסופית את החוק, המובחנת מן התיאוריה של ההלכה (ותולדותיה) שבכתביו ההלכתיים. במסגרת תפיסה זו הוא מציע למצוות טעמים סוציו-היסטוריים שבאמצעותם הוא מתאר את 'חוקת התורה' כ'חוק אלוהי'. חשוב להדגיש: מושא הדיון בפרקים אלה הוא החוק המקראי, 'חוקת משה', לא ה'הלכה' (הרבנית). הטיעון המרכזי במאמר הנוכחי הוא כדלהלן: מן ההשקפה כי חז"ל לא היו פילוסופים; ומן התפיסה הפילוסופית של החוק ב'מורה' בכלל ובפרקי המצוות בפרט; ומעקרונותיו, המפורשים והמובלעים, בסוגיית טעמי המצוות, עולה כי לפי מורה הנבוכים ההלכה הרבנית-התלמודית אינה 'חוק אלוהי'.

כדי לבסס את טענתי אציע תחילה את עקרונות הרמב"ם בעניין טעמי המצוות בהקשרם המושגי והעיוני הרחב (סעיפים ב ו-ד) אל מול התיאוריה של ההלכה בחיבוריו ההלכתיים, פירוש המשנה, ספר המצוות ומשנה תורה (סעיף ג). דיון זה חושף שתי תפיסות שונות של החוק, האחת עולה מן הכתבים ההלכתיים, שאותה אכנה 'התפיסה הדוגמטית (הסטטית) של ההלכה', והאחרת עולה מן ה'מורה' ואותה אכנה: 'התפיסה הפילוסופית (הדינמית) של החוק'. במסגרת דיון זה אצביע על האופן שבו מוצדקת התפיסה הדוגמטית של ההלכה במסגרת התפיסה הפילוסופית של החוק (סעיף ה). הצעת 'שתי התפיסות' (שהן בעצם אחת) תכשיר את הקרקע להבהרת היחס בין ההלכה לבין 'תורה אלוהית' בספר 'המורה' (סעיף ו). הדיון על אודות היחס ביניהם יתבסס, בין השאר, על השקפתו הפוליטית-האפלטונית של אלפאראבי, ממנו שאב הרמב"ם את תפיסתו המדינית, ובכללה את השקפתו הפילוסופית על אודות החוק. לעניינינו חשובה במיוחד בעיית 'המנהיג השני'.

\*

במוקד הטיעון להלן עומדים עקרונות פרקי המצוות במורה הנבוכים. קשה להפריז בדבר מרכזיותה של סוגיית טעמי המצוות בהגות היהודית בכלל ובכתבי הרמב"ם בפרט. חשיבותה נעוצה במשקלם המכריע של חיי המעשה (ההלכה) בדת ישראל. סוגיית טעמי המצוות קושרת בין הצד העיוני-ההגותי לבין הצד המעשי-הביצועי של המסורת היהודית, ובכך היא מעניקה פשר

לפעילות הדתית, ולעיתים אף מעצבת אותה. סוגיית טעמי המצוות היא ייחודית להגות היהודית לדורותיה. בפילוסופיה היוונית (בעת העתיקה המאוחרת), בפילוסופיה המוסלמית ובפילוסופיה הנוצרית בימי הביניים לא נוצר תחום עיון כזה.<sup>14</sup> אצל הרמב"ם – ההוגה היהודי החשוב ביותר ובה בשעה בעל ההלכה והפוסק הגדול ביותר בימי הביניים – נודעת לסוגיה זו חשיבות יתירה. היא מתבטאת הן בהיקפה הרחב הן בהערות רפלקטיביות על איכות דיונו ועל מעלת הטעמים שהציע.<sup>15</sup>

הטענה המרכזית בפרק זה עשויה להפתיע. ככלות הכול, את רוב ימיו, מרצו ואונו השקיע הרמב"ם בפירוש ההלכה התלמודית ובקודיפיקציה שלה. הישגיו בתחום הזה הם ללא אח ורע בתולדות ההלכה (ואולי אף בתולדות המשפט). הדעת נותנת כי מאמץ הירואי שכזה מונע (ואף מניע) לא רק על ידי מחויבות נורמטיבית לספרות התלמודית אלא גם על ידי קרבה אינטלקטואלית ורגשית אליה. ואולם, כפי שאראה להלן, המהלכים של הרמב"ם בסוגיית טעמי המצוות במורה הנבוכים, ובמיוחד התעלמותו המפורשת מן ההלכה הרבנית-התלמודית, משקפים ריחוק מן הבסיס האינטלקטואלי שלה.

חשוב להדגיש, טענתי זו איננה נוגעת כלל לתוקף ההלכתי של הלכת התלמוד בעיני הרמב"ם, היא נוגעת רק ליסודותיה העיוניים. עד כמה שידיעתי מגעת הדברים מעוררי ההשתאות שכתב בפרקי טעמי המצוות, שיש המוצאים בהם נטייה אנטינומיסטית, לא גרעו ממחויבותו של הרמב"ם להלכה. בהקשר זה חשוב לזכור כי סוגיית טעמי המצוות לא נחשבה בימי הביניים לענף של ההלכה. היא נודעה כסוגיה עיונית שעסקו בה בעיקר הוגים. בעלי הלכה שהציעו למצוות הסברים וטעמים, דוגמת רב סעדיה גאון והרמב"ן, סיווגו אותם לחיבוריהם התיאולוגיים או הפרשניים ונמנעו מלהיזקק להם בחיבוריהם ההלכתיים. גם הרמב"ם, אף שיותר מכל פוסק והוגה אחר

14 ראו ע' פונקנשטיין, טבע היסטוריה ומשיחות אצל הרמב"ם (האוניברסיטה המשודרת)<sup>2</sup>, תל אביב תשמ"ה, עמ' 20, על הרקע הפולמוסי (עם האסלאם והנצרות) להתפתחות התחום הזה ראו שם.

15 ראו י' בן ששון, 'לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים' תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 268-281 (= אפשטיין ומ' אידל [עורכים], מקראה בחקר הרמב"ם, ליקוטי תרביץ ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 324-337), דומה לרמב"ם מן הבחינה הזו הוא הרמב"ן, ראו מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 249.

הטעים את הקשר האמיץ בין פילוסופיה לחוק, ראה בסוגיית טעמי המצוות שב'מורה' נושא עיוני ללא נפקויות הלכתיות גלויות לעין.<sup>16</sup>

### ב. טעמי המצוות במורה הנבוכים – קווי יסוד

טענת היסוד של הרמב"ם בסוגיית טעמי המצוות ב'מורה' היא כי לכל המצוות יש טעם ותכלית. 'כל מצווה ואזהרה', הוא כותב, 'נמשכת אחר החכמה [...] שהמצוות כולם יש להם סבה'. הרמב"ם מבחין בין מצוות המכוננות בתורה 'משפטים' – 'זהם אשר תועלתם מבוארת אצל ההמון', לבין מצוות המכוננות 'חוקים' – 'שאינן תועלתם מבוארת אצל ההמון'. לדעתו, הן 'ל'חוקים' הן 'ל'משפטים' יש סיבה ותכלית. האתגר המרכזי של סוגיית טעמי המצוות הוא להציע את טעמי ה'חוקים'.<sup>17</sup>

המושג המארגן של הדיון בטעמי המצוות הוא, כאמור, 'חוק אלוהי'. הרמב"ם מבחין בין 'חוק אלוהי' לבין 'חוק מדיני': מטרתו של 'חוק מדיני' היא 'תיקון הגוף' – הקניית מידות טובות וכינון חברה צודקת. 'חוק אלוהי' אינו מסתפק באלה אלא חותר גם ל'תיקון הנפש' – הקניית השלמות השכלית ('ידיעת המציאות כולו על תכונת האמת'), ששיאה הוא ידיעת האל כפי כח האדם.

שני היסודות האלה, הרציונאליות של המצוות כולן והמושג חוק אלוהי, מכוננים את המסגרת המושגית שבתוכה מציע הרמב"ם את טעמי המצוות. מטרתו הכללית היא להוכיח כי תורת משה היא 'חוקה אלוהית' שכל אחד מגופי החוק (המצוות) הכלולים בה נועד להשיג אחת משלוש התכליות של 'חוק אלוהי': להדריך לדעה נכונה (על אודות האל, והמציאות) או להרחיק מדעה מוטעית (ובכך הוא מתקן את הנפש); להקנות מידה טובה או להרחיק ממידה מגונה; לתקן את ענייני החברה והמדינה (ובכך הוא מתקן את הגוף שהוא תנאי לתיקון הנפש).<sup>18</sup>

16 ראו י' לורברבוים, "גזירת הכתוב", פרק בתפיסת החוק של הרמב"ם (בהכנה).

17 שם, ג, כח (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תעב).

18 מורה הנבוכים, ג, לא (שם, עמ' תפד).

שני היסודות שלפיהם מבאר הרמב"ם את המצוות קשורים, במישורין ובעקיפין, למכלול של השקפות פילוסופיות המוצעות לאורך מורה הנבוכים כולו. תיאור מפורט של הזיקות האלה טעון מחקר נפרד; כאן אעיר רק כי היסודות האלה של פרקי טעמי המצוות מבוססים על תפיסה נטורליסטית של הנבואה (לרבות של נבואת משה) כפי שזו מוצעת בפרקי הנבואה שבחלק ב של ה'מורה'. המשותף לשתי הסוגיות האלה הוא המושג 'חוק אלהי'.<sup>19</sup> הזיקה הזו ומשמעויותיה יידונו להלן.

אחרי פרקי הקדמה שנועדו לבסס את עמדות היסוד האלה וטענות כלליות אחרות הכרוכות בהן (פרקים כה-לד שבחלק ג), פונה הרמב"ם לביאור מקיף של פרטי המצוות (פרקים לה-מט). לא מדובר בטעמים לעת מצוא. את דיונו במצוות מתאר הרמב"ם כמדעי, שיטתי וממצה.<sup>20</sup>

אל שני היסודות האלה מצטרפים שני עקרונות מתודולוגיים, שעליהם מבסס הרמב"ם את דיוניו בטעמי המצוות גופן. העיקרון הראשון – אופי ההנמקות שהוא מספק למצוות הוא אנתרופולוגי-היסטורי-קונטקסטואלי. הטעמים שהוא מציע ל'חוקים' נעוצים בהקשר ההיסטורי של דרכי עבודת האלילים במזרח הקדמון בעת 'מתן תורה'. לטעמו, מטרתם העיקרית של ה'חוקים' (להבדיל מן ה'משפטים') היא לעקור מישראל עבודה זרה,<sup>21</sup> ובשתי דרכים: האחת, שלילה של פולחני האלילים שרווחו בסביבתם של ישראל, והאחרת, סיגול דרכי הפולחן האלה להשקפת התורה ועידונם. הדרך השנייה מבוססת על ההנחה הסוציולוגית-האנתרופולוגית כי אי אפשר לייסד דת הפונה לציבור רחב מתוך דחייה גמורה של דרכי הפולחן הרווחות. הדרך הראשונה, דרך השלילה, מספקת טעם למצוות כמו איסור גילוח פאת הראש והזקן, איסור אכילת דם ואיסור שעטנז וכלאיים. הדרך השנייה, דרך הסיגול והתיעול, היא הבסיס לביאורו המפורסם את מצוות הקרבנות.<sup>22</sup>

19 שם ב, מ.

20 על רמת השכנוע של הטעמים שיציע כותב הרמב"ם: 'אני רואה לחלק השש מאות ושלוש עשרה מצוות לכללים רבים [...] ואגיד לך סיבת כל כלל מהם ואראה תועלתו אשר אין ספק בה ולא מדחה [=מקום לדחייה] (ג, כו; [שם, עמ' תסח]). ראו גם שם כח, ודברי הסיכום לדיונו בטעמי המצוות בסוף פרק מט (שם, עמ' תקעב). הברירות והוודאות שהוא מייחס כאן לטעמי המצוות בולטות במיוחד על רקע גישתו הספקנית בדיוניו בסוגיות מטפזיות.

21 ג, לז (שם, עמ' תקב), וראו גם שם, מט (שם, עמ' תקעא).

22 היסוד הזה שבפרקי טעמי המצוות מבוסס על התפיסה כי התפתחות הדתות מוכתבת על

העיקרון השני – בדיוניו בטעמי המצוות ב'מורה' מתמקד הרמב"ם במצוות שב'תורת משה', היא 'התורה שבכתב', כלומר במוכחן לפי פשט הכתובים. הוא מתעלם מן הדרך שבה הובנה התורה (שבכתב) והתפרשה על ידי המסורת הרבנית, כלומר ממה שמכונה 'ההלכה' או 'התורה שבעל פה'.<sup>23</sup> במונח 'הלכה' כוונתי למצוות הנוהגות וה'מחייבות' שבמשנה ובתלמוד, ובספרות הרבנית הנמשכת מהם. כידוע, את ההלכה (הרבנית) הזו פירש הרמב"ם וסיכם בכתביו ההלכתיים, במיוחד ב'משנה תורה'.<sup>24</sup> בשונה מן העיקרון הראשון (הביאור ההיסטורי-האנתרופולוגי), הנוגע רק ל'חוקים', העיקרון הזה נוגע הן ל'חוקים' הן ל'משפטים'.

בחלק ג, מא במורה הנבוכים (להלן: פרק מא), במסגרת דיונו במצוות שעניינן ענישת הפושע והחוטא, קובע הרמב"ם את הגמול (מידה כנגד מידה) כעיקרון היסוד של דיני העונשין: 'שם עונש כל חוטא לזולתו בכלל – שיעשה בו כמו שעשה בשוה: אם הזיק בגוף ינזק בגופו, ואם הזיק בממון ינזק בממונו ומי שחסר אבר יחוסר אבר, "כאשר יתן מום באדם כן יתן בו"', והוא מיד מוסיף:

ולא תטריד רעיוןך בהיותנו עונשים הנה [=עתה] בממון, כי הכונה הנה [=כאן] לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי ההלכה (אלפקה),<sup>25</sup> ועם כל זה יש לי במה שאמר בו התלמוד דעת, ישמע פנים בפנים.<sup>26</sup>

- ידי 'מדיניות אלוהית מפוכחת' – כשהאל מחנך את האנושות הוא 'מתחשב' בחוקי הטבע, ובכללם בהרגלים הטבעיים בבני האדם; במיוחד בהרגלי הפולחן, שהם מושרשים במיוחד. 'ערמת' (ער': תלף) האל מניעה את בני האדם לשנות את הרגליהם בשלבים. היבטים של תפיסה זו מוזכרים במאמר תחיית המתים (אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, ירושלים התשמ"ח, עמ' 335), ובעוד מקומות, ראו הרשימה אצל י' טברסקי, מבוא למשנה תורה, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 292, והערה 81.
- 23 על המונח 'תורה שבעל פה' לפי הרמב"ם ראו י' בלידשטיין, 'מסורת וסמכות מוסדית – לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם', דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 11-27.
- 24 ראו: י' לוינגר, 'מצוות המנומקות במורה הנבוכים שלא לפי הפסיקה במשנה תורה', הנ"ל, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 177-181; הנ"ל, 'תורה שבכתב ותורה שבעל פה', שם, עמ' 55-66; הנ"ל, 'תרי"ג מצוות המקובלות לפי משנה תורה וטעמיהן במורה הנבוכים', שם, עמ' 182-243. וראו גם מ' הלברטל, 'ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 478-480.
- 25 מובנו המילולי של המונח 'פאקה' הוא דרך כלל: 'חכמת ההלכה'. שורץ (לעיל הערה 2), מתרגם כאן: 'הלכה', אבן תיבון (לעיל הערה 2): 'סבת דברי התלמוד', וקאפח (לעיל



הרמב"ם מציע כאן טעם לדין החובל בחברו, העולה מפשוטו של מקרא, שמשמעו: 'עין תחת עין – ממש' [= 'כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו']. הוא יודע היטב את 'ההלכה (הרבנית)' הנוהגת (= בהיותנו עונשים הנה) כי דין החובל בחברו הוא פיצוי ממוני ['עין תחת עין – ממון'],<sup>27</sup> ולכן הוא מטעים: 'הכוונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי ההלכה'. על דברי ההלכה, הם דברי התלמוד, יש לרמב"ם 'דעת', היינו הסבר, ברם הוא יגלה אותה לנמען של מורה הנבוכים (הוא ר' יוסף בר' יהודה) רק בעל פה ב'ארבע עיניים'. הלשון 'פנים בפנים' (ער': שפאהא, קאפח ושורץ: 'בעל פה'), המופיעה אצל הרמב"ם בהקשרים של מסירת סודות 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה',<sup>28</sup> רומזת כי לשינוי ההלכתי הזה (מעונש גופני לפיצוי ממוני) יש לדעתו טעם אוטורי.

מה שמרשים בדוגמת החובל היא העובדה שבכתביו ההלכתיים קובע הרמב"ם את 'דין התלמוד' (פיצוי ממוני), הוא הדין המחייב והנוהג, כמצווה 'מן התורה'. לפי ספר המצוות ומשנה תורה 'עין תחת עין – ממון' הוא לא חידוש של חכמים אלא 'פירוש מוסמך מסיני', ולכן הוא דין התורה ('דאורייתא').<sup>29</sup> והנה, בסוגיית טעמי המצוות ב'מורה', בנותנו טעם לדין החובל

- הערה 2, עמ' תרי': 'כי הכוונה עתה [...] לא ליתן טעמים לתורה שבעל פה'; פינס (לעיל הערה 2), עמ' 558: 'the legal science' ומעיר (שם, הערה 4) כי את המונח 'פאקה' מחיל הרמב"ם כאן (ג, מא, ובמקומות אחרים ב'מורה') על ההלכה התלמודית. הבדלי התרגום האלה אינם משקפים מחלוקת של ממש.
- 26 מורה הנבוכים, ג, מא (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תקיח), המקור הערבי: 'ולא תשגל כ'אטרך ככוננא נקאצץ הנא באלגראמה, לאן אלקצד אלאן תעליל אלנצוץ לא תעליל אלפקה, מע אן לי איצ'ה פי הד'ה אלפקה ראי יסמע שפאהא'.
- 27 ראו מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ח (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 277); משנה, בבא קמא ח; בבלי, בבא קמא פג ע"ב, ובכתבי הרמב"ם: ספר המצוות, עשה רלו; הלכות חובל ומזיק א, א.
- 28 ראו למשל מורה הנבוכים, פתיחה (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' ה), ובחלק שלישי, הקדמה (היא ההקדמה לפירושו למעשה מרכבה, שם, עמ' שעא), וראו גם א, לג. בעניין הטעם האוטורי לדברי הרמב"ם בעניין 'עין תחת עין' ראו דברי ר' אברהם בנו, הרומז לסודו של אביו ברם מבלי לגלותו, פירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח, עמ' שמב-שמג.
- 29 בספר המצוות, עשה רלו, כותב הרמב"ם: 'מצוה רל"ו, והוא שציונו בדין חובל בחברו [...] "כאשר עשה כן יעשה לו", שילקח מממונו תמורת מה שציערו לפי שעור צערו לחברו כמו שבאה בה הקבלה' (רבינו משה בן מימון, ספר המצוות, בתרגומו של ר' משה אבן תבון, מהדורת ר' חיים העליר, ירושלים תשנ"ה, עמ' צב); וראו הלכות חובל ומזיק א, א-ב. דוגמה נוספת מתחום העונשין היא עונש המלקות. במורה הנבוכים:

בכברו, מתייחס, כאמור, הרמב"ם ללשון הכתוב – שפשוטו: 'עין תחת עין' – ממש' – והוא מתעלם, תוך שהוא נותן לכך ביטוי מפורש, מהלכת התלמוד ומפסיקתו בכתביו ההלכתיים. ל'סטייה' הזו, כפי שיתברר להלן, משמעות דרמטית.

בהמשך הפרק דן הרמב"ם במצוות התורה להוציא אל מחוץ למחנה 'איש אשר לא יהיה טהור, מקרה לילה' (דברים כג, יא-יב). לפי מסורת התורה שבעל פה, העולה מן המקורות התלמודיים, עניינה של מצווה זו הוא ב'מחנה שכינה' – אדם שראה קרי (יצאה ממנו שכבת זרע) נטמא, ונאסר בכניסה לתחומי המקדש עד הערב לכשייטהר.<sup>30</sup> ואולם ב'מורה' מפרש הרמב"ם לפי הבנתו את לשון הכתוב. לפי פשוטה מצווה התורה על התנהגות נאותה במחנה צבא בעת היציאה למלחמה, וכמוה מצוות אחרות דוגמת החובה להתקין יד ויתד (שם, שם יג-יד). כותב הרמב"ם:

וממה שכלל אותו זה הספר התקנת יד ויתד, כי מכונת זאת התורה, כמו שהודעתך, הנקיון והזהר מן הכלוכין והמאוסין [...] ובזאת הכונה גם כן חזוק האמנת הנלחמים באלו המעשים שהשכינה שורה ביניהם [...] וגלגל ענין אחר ואמר 'ולא יראה כן ערות דבר ושב מאחריך' (שם, שם טו), להזהיר ולהפחיד ממה שהוא ידוע מזנות אנשי החיל במחנה שיארך מדם חוץ לבתיהם, וצונו יתברך בפעולות שיזכירו אותנו שהשכינה שורה בתוכנו מפני שננצל מן המעשים ההם, ואמר: 'והיה מחנך קדוש ולא יראה כן ערות דבר' (שם), עד שבעל קרי צוה להוציאו מן המחנה עד שיערוב שמשו ואחר יבא אל המחנה (שם, יא-יב), עד שיהיה בלב כל אדם שהמחנה כמקדש ה', ולא כמחנות הגויים להפסד לעברות והזיק זולתם וקחת ממונם, לא דבר אחר. אבל כוונתנו אנחנו הישיר בני אדם לעבודת השם וסדר ענייניהם.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> 'תכלית ההכאה ארבעים' (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תקכא), ואילו בספר המצוות: 'תכלית מה שילקה ארבעים חסר אחת, כמו שבא בקבלה' (לא תעשה ש, מהדורת העליר, עמ' קעו), ברם ראו דבריו בהלכות סנהדרין יז, א, שם ארבעים חסר אחת מיוחסת לחכמים.

<sup>31</sup> ראו ספרי דברים, רנח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 282), וכך גם הרמב"ם בכתביו ההלכתיים: ספר המצוות, מצוות לא תעשה עח (שם, עמ' קיט); הלכות ביאת מקדש ג, ח-י; ראו לוינגר, תורה שבכתב (לעיל הערה 24), עמ' 56.

<sup>31</sup> מורה הנבוכים, שם (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תקכו).

הרמב"ם יודע כי פירושו לענין 'בעל קרי' שונה מן הפירוש המקובל אצל החכמים (ב'תורה שבעל פה'), ולכן הוא מוסיף: 'כבר הודעתך שאני אמנם אתן סבת הנראה מן הכתוב'.<sup>32</sup>

ועוד, כמו בעניין החובל, גם בעניין אדם שראה קרי מפרש הרמב"ם את הכתוב בניגוד למה שהוא עצמו קובע בספר המצוות ובמשנה תורה, בעקבות חז"ל, כמצווה מן התורה ('דאורייתא').

אין אלו דוגמאות חריגות. הלשון שבה מודיע הרמב"ם כי עניינו בטעם 'הנראה' מן הכתובים היא כללית ('הכונה הנה לתת סבת הפסוקים'). הודעה זו לא נוגעת רק לשתי המצוות שנדונו למעלה, היא נסבה על מכלול דבריו בפרקי טעמי המצוות שב'מורה'.<sup>33</sup> ואכן, כפי שהראה יעקב לוינגר, הרמב"ם נוקט בגישה זו בעקביות ובשיטתיות (אומנם בלי לציין זאת שוב במפורש) כלפי מצוות רבות.<sup>34</sup> כמובן, יש לא מעט מצוות המתפרשות בפרקי טעמי המצוות לפי מובנן התלמודי (ובניגוד למובנן בתורה שבכתב).<sup>35</sup> אפשר כי במקרים מסוימים סבור הרמב"ם כי ההלכה התלמודית מתאימה לפשוטו של מקרא או שהיא ממלאה חסר בחוקת משה. ועוד, ברוב המקומות האלה הרמב"ם אינו מתייחס במפורש להלכת התלמוד אלא רק לתורה.<sup>36</sup> על כל פנים, אין בכל אלה כדי לערער את הטענה כי מגמתו הכללית, והמוצהרת, בפרקי טעמי המצוות היא להתמקד בפשט המקראות, ולעיתים גם כנגד הלכת התלמוד.

32 ערבית: 'ט'אהר אלניץ', שורץ (לעיל הערה 2), מתרגם: 'פשוטו של הכתוב', וקאפח (לעיל הערה 2): 'פשטי המקרא'.

33 העיר על כך כבר ר' יום טוב אשבילי (הריטב"א), ספר הזיכרון (מהדורת ב"ז כהנא, ירושלים תשמ"ג, עמ' פה). יחד עם זאת ברור כי יש ביסוד הזה צד אוטורי, שכן הרמב"ם לא הצהיר על מגמתו לפרש את 'סיבת הפסוקים ולא את סיבת דברי התלמוד [=ההלכה], בפרקי המבוא לדיונו בטעמי המצוות; הוא בוחר להעיר על גישתו הדרמטית בקיצור רב, דרך אגב, בשולי הדברים, ראו להלן.

34 לוינגר, מצוות המנומקות (לעיל הערה 24). מצוות אלה כוללות, בין השאר: הסגרת עבד לאדוניו (מורה הנבוכים, ג, לז); תשלומי כפל על נזק ממוני (שם, מא); דין זקן ממרא (שם); דיני ירושה (שם, מב); דין אכילת מצה בפסח (שם, מג); דין מזבח אדמה (שם, מה); דין שפיכת דם (שם, מו), ועוד. על דין מזבח אדמה ראו טברסקי (לעיל הערה 22), עמ' 326.

35 כך, למשל, עניין המלקות כתחליף לכרת (ג, מא, הקדמה), ארבעת השומרים (מה), אשת יפת תואר (סוף מא), והזיהוי של חג השבועות עם 'יום מתן תורה' (מג).

36 ראו טברסקי (לעיל הערה 22), עמ' 326.

העיקרון הראשון שבסוגיית טעמי המצוות – ההנמקה ההיסטורית-האנתרופולוגית – נדון הרבה אצל פרשנים לאורך הדורות ואצל חוקרים בדור האחרון. אכן, כל מי שנדרש לסוגיית טעמי המצוות במורה הנבוכים לא יכול היה להתעלם ממנו.<sup>37</sup> עיקרון זה העלה, כידוע, את חמתם של רבים, שסברו כי הוא מציג את המצוות באור יחסי, וחותר בכך תחת שלמות התורה ונצחיותה, והיו אף שזיהו בו, כאמור, מגמה אנטינומיסטית.<sup>38</sup> לא כן העיקרון השני – ההתמקדות בלשון הכתובים (כנגד הלכת התלמוד). מפתיע הדבר כי מעט פרשנים וחוקרים שמו לב אליו, ומעטים מהם הסבירו אותו ואת זיקתו לעיקרון הראשון.<sup>39</sup> את מלוא המשמעות של שני העקרונות האלה ושל הזיקה ההדוקה ביניהם ניתן להבין רק על רקע תפיסת החוק שבפרקי טעמי המצוות שב'מורה' מצד אחד ואל מול תפיסת ההלכה שבכתבים ההלכתיים מצד שני. ניתוח זה יזרה אור על יחסו של הרמב"ם במורה הנבוכים לתשתית העיונית-הפילוסופית של ההלכה התלמודית, ויסייע להשיב על השאלה: האם ההלכה, לפי 'המורה', היא 'חוק אלוהי'? אפנה תחילה לתיאור תמציתי של תפיסת ההלכה בכתבים ההלכתיים של הרמב"ם.

37 הרמב"ם היה הראשון שפיתח גישה 'מדעית-מחקרית' בחקר הריטואל, והוא במידה רבה מניח את היסודות למחקר האנתרופולוגי של הדת שהתפתח מאות שנים אחריו. ראו לעניין זה אגרתו לחכמי צרפת בעניין האיצטגנינות: A. Marx, 'The Correspondence Between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology', *HUCA* 3 (1926), pp. 349-358. על מקורותיו של הרמב"ם בסוגיה זו ראו: ש' סטרומזה, 'צאבאים של חראן וצאבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם', ספונות, סדרה חדשה, ז (תשנ"ט) עמ' 277-295, במיוחד בעמ' 289-292, וראו גם L. V. Berman, 'Maimonides, The Disciple of Alfarabi', *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), pp. 154-178, esp. p. 155.

38 לרשימה של מבקרי הרמב"ם בעניין זה ראו טברסקי (לעיל הערה 22), עמ' 323, הערה 190.

39 אולי מפני שהיסוד הזה נסתר הרבה יותר, ראו להלן וראו מחקריו של לוינגר (לעיל הערה 24), וראו גם L. V. Berman, 'The Structure of the Commandments of the Torah in the Thought of Maimonides', S. Stein & R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History, Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Alabama 1979, pp. 51-66, esp. in pp. 60-61.

### ג. התפיסה הדוגמטית של ההלכה בכתבים ההלכתיים

אחד המאפיינים המייחדים את כתביו ההלכתיים של הרמב"ם בהשוואה לכתביהם של בעלי הלכה אחרים בימי הביניים היא המקום המרכזי שהוא מייחד לדיונים שיטתיים בפילוסופיה של ההלכה.<sup>40</sup> כך בפירוש המשנה, במיוחד בהקדמה לסדר זרעים, בספר המצוות ובמשנה תורה. מטרתו בחיבורים אלה היא לא רק לתאר את המערכת ההלכתית על כלליה ופרטיה אלא גם לנסח את הנחות היסוד שלה ולתאר את הקטגוריות המרכזיות שעליהן היא מושתתת. בחיבורים אלה מספק הרמב"ם תיאוריה לגבי מקורות הסמכות של ההלכה, היחס בין יסודותיה הקבועים ('הנצחיים') לבין אלה המשתנים, תפקידן של התגלות והנבואה, טיבה ומעמדה של הפרשנות, ועוד. בדיונים אלה הוא עוסק הרבה בהיררכיה של מקורות הסמכות (משה, הנביאים, בית הדין הגדול, בתי דין אחרים ועוד), ובקטגוריות כמו 'מצווה מן התורה' (דאורייתא), 'הלכה למשה מסיני', מצווה דרבנן, גזרות ותקנות. עיסוקו האינטנסיבי של הרמב"ם בשאלות אלה נובע הן מנטייתו הבסיסית לפילוסופיה הן מהשתייכותו למרחב התרבות המוסלמי, שבו העיון התיאורטי בחוק היה עניין מפותח.

העיקר הגדול של תיאוריית ההלכה בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם הוא המקום שהוא מייחד לנבואת משה.<sup>41</sup> לפי כתביו ההלכתיים נבואת משה היא ההתגלות האולטימטיבית – לפנייה לא הייתה, ולאחריה לא תיתכן כמוה; היא מקור הסמכות העליון של חוק התורה, נקודת ארכימדס שעליה נשענת המערכת ההלכתית כולה; התגלות החוק למשה היא עבורו היסוד הקבוע, או מוטב: הנצחי, בהלכה.<sup>42</sup> לפי תיאוריית החוק בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם

40 תפיסת ההלכה של הרמב"ם בכתביו ההלכתיים נידונה הרבה במחקר. המחקר הבסיסי הוא עדיין של י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתיים של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, וראו עוד: בלידשטיין (לעיל הערה 23); הלברטל (לעיל הערה 24); ד' הנשקה, 'ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, כרך כ (תשנ"ה-נ"ז), עמ' 103-149.

41 הקדמה לסדר זרעים (מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' כז); הקדמה לפרק חלק (היסוד השביעי, שם, עמ' קמג); ספר המצוות, שורשים א ו-ב; הקדמה למשנה תורה; הלכות יסודי התורה פרקים ז-ט; הלכות ממרים פרק א.

42 ראו למשל הניסוח החריף בהלכות יסודי התורה ט, א, וראו גם מורה הנבוכים, ב, לט.

נבואת משה לבדה מכוננת את החוק. כל שאר הנביאים – אלה שקדמו למשה ואלה שבאו אחריו – אם נוגעים הם בחוק, לא באו אלא מכוח סמכות החקיקה הבלעדית שלו. נבואתם לא נועדה אלא לתחזק את תוקף התגלות החוק למשה.<sup>43</sup> אין צריך לומר כי כל שאר בעלי הסמכויות בתחום ההלכה הם משניים לנבואת משה, כפופים לה ונגזרים ממנה. הרמב"ם לא נלאה מלחזור שוב ושוב על העקרונות האלה בכתביו ההלכתיים. הם נזכרים גם בכמה מקומות במורה הנבוכים.<sup>44</sup>

את נבואת משה מציג הרמב"ם בכתביו ההלכתיים כעיקר אמונה. שלושה משלושה עשר היסודות [=העיקרים] שבהקדמה לפרק חלק עוסקים במישורין בנבואת: היסוד השביעי: 'נבואת משה, והוא להאמין שהוא אביהן של כל הנביאים שלפניו ושל אחריו'; היסוד השמיני: 'תורה מן השמים [...] היא התורה הנתונה למשה'; והיסוד התשיעי: 'הביטול. והוא שזאת תורת משה לא תבוטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה'.<sup>45</sup> הגם שההתגלות למשה היא אירוע היסטורי, שהתרחש בזמן, תוכנה אינו עובדה קונטינגנטית; הרמב"ם מציג אותו כאן כעין יש מטפיזי, שתארויו הם שלמות, נצחיות (לא על-זמניות אלא נצח בזמן, sempiternity), ובמובן מסוים אף הכרחיות.<sup>46</sup> עליונותה של ההתגלות למשה דורשת קביעה בהירה של גבולות 'התורה'. מה שהוא 'גוף התורה', היינו 'דאורייתא', לפי הרמב"ם, הם רק המצוות.

43 הלכות יסודי התורה ט, ב: 'אם כן למה נאמר בתורה "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך"? לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה, וראו גם מורה הנבוכים, שם, שם. וראו גם דברי הרמב"ם על האיסור לאכול את גיד הנשה (בראשית לב, לו) בפירושו למשנת חולין ז, ו (מהדורת "קאפח, סדר קדשים, ירושלים תשכ"ז, עמ' קמ-קמא).

44 ב, לה (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' שכג-שכה), שם הוא מדגיש כי לא היה וגם 'לא יקום מי ששיג כהשגתו ויעשה כמעשיו'; בפרק לט (שם, עמ' שלד-שלז) הוא מטעים כי 'יסוד תורתנו: שלא יהיה בלתה לעולם'. הטעם העיוני לכך הוא בין השאר שלמות התורה (שמקורה במדרגה העילאית של נבואת משה).

45 מהדורת שילת (לעיל הערה 1), עמ' קמב-קמד.

46 ביסוד השביעי, הקדמה לפרק חלק, כותב הרמב"ם כי משה (בעת נבואתו) הפך לשכל נפרד ('השיג המדרגה המלאכית, ונהיה במדרגת המלאכים', מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' קמב), וראו גם הלכות יסודי התורה ז, ו. בכתבים ההלכתיים מבחין הרמב"ם בין משה כשכל נפרד ומשה בשר ודם, ראו הרוי (לעיל הערה 13), עמ' 210, הערה 41, וראו גם H. Kreisel. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, p. 230.

שניתנו למשה בסיני. 'תורת משה' כוללת, לשיטתו, את 'התורה', זו שבכתב, ובכללה המצוות העולות מפשט הכתובים; ואת 'המצווה', היא התורה שבעל פה, ובכללה מצוות שאינן עולות במפורש ממילות התורה ואולם הן פירושן המקובל ממה. <sup>47</sup> אלה הן תרי"ג המצוות, הנמנות ב'ספר המצוות' ובראש כל קובץ הלכות במשנה תורה. לעומתן, ההלכות שהפיקו החכמים מדעתם בדרשות המבוססות על י"ג מידות הן לא אבר מ'גוף התורה', לא 'דאורייתא' אלא 'דרבנן'. <sup>48</sup> מדברי הרמב"ם עולה אפוא בברור כי להבחנה בין מצוות 'דאורייתא' למצוות 'דרבנן' יש לא רק נפקות הלכתית, אלא גם יסוד ומשמעות תיאולוגיים.

יסוד מרכזי הנסמך להבחנה הזו שבין מצוות 'דאורייתא' למצוות 'דרבנן' הוא עניין המחלוקת. הרמב"ם טוען, כעניין שבעובדה, כי לגבי מצוות התורה לא נפלה בין החכמים מחלוקת מעולם. <sup>49</sup> לא כן מצוות רבנן. בניגוד למצוות התורה שמקורן 'בקבלה', מה שמאפיין את פירושי החכמים הוא 'שהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת'. <sup>50</sup> יחד עם זאת, לפירושי התורה (המושגים על י"ג מידות) – שהחכמים מעידים עליהם במפורש שהם קבלה מסיני – יש, כאמור, מעמד של 'דאורייתא'. 'פירושים' אלה הם מ'גוף התורה' לא בגלל שהם הולמים ומשכנעים אלא בגלל שמסורת מפורשת ומהימנה מעידה שהם פירוש התורה שמסר האל למשה רבנו. <sup>51</sup> סימן מובהק, לדעת הרמב"ם, למהימנותה של מסורת זו הוא כי גם לגביה אין מחלוקת בין החכמים. <sup>52</sup>

47 ראו למשל ראש ההקדמה למשנה תורה: 'כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו [...]'. בהקשר זה אציין כי המונח 'תורה שבעל פה' משמש את הרמב"ם גם כדי לציין את המסורת ההלכתית של חז"ל כולה, ראו למשל הלכות ממרים א, א, וראו בלידשטיין (לעיל הערה 23) עמ' 13, הערה 8.

48 ספר המצוות, שורש שני, עמ' ז-ח. לפי הרמב"ם, לימוד בדרכי הסברא אינו 'גילוי' או ביאור של 'הגרעין הקשה' של מצוות התורה (שמשמעותו קבועה ואין לגביו מחלוקת), אלא רק הרחבה שלהן לדינים אחרים, בדרכי ההיסק השונים (קל וחומר, גזרה שווה, בנין אב וכיו"ב), כעין היחס בין 'עיקרים' לענפים, ראו: הלברטל (לעיל הערה 24), עמ' 468-473.

49 ראו למשל הלכות ממרים א, ג.

50 ספר המצוות (לעיל הערה 29).

51 ראו שם, עמ' לה. כידוע הרמב"ן השיג על הרמב"ם בחריפות בעניין זה, ראו הלברטל (לעיל הערה 24), עמ' 473-476.

52 קשה להלום את הקריטריון 'שלא נפלה מחלוקת' עם החומר התלמודי, שבו יש

את מכלול הנורמות ההלכתיות מחלק הרמב"ם לחמש קטגוריות: דינים המפורשים בתורה שבכתב; הלכות שהוסקו מן התורה והן פירושה לפי מסורת מהימנה מסיני ('מפי השמועה'). שתי הקטגוריות האלה הן 'דאורייתא';<sup>53</sup> דינים שחכמים הוציאו אותם מן התורה בדרכי המדרש והסברא ('ג מידות), והם לא קיבלוה ממש בסיני; גזירות ('סייג לתורה'); תקנות. שלוש הקטגוריות האחרונות הן 'דרבנן'.<sup>54</sup> את תפיסת ההלכה הזו אכנה להלן: התפיסה הסטטית או הדוגמטית של החוק.

שתי נקודות בתפיסת ההלכה הזו חשובות לעניינינו: האחת – עליונות המצוות שמקורן בנבואת משה, בתורה שבכתב; והאחרת – למרות נחיתותם הברורה של החכמים לעומת משה מועיד להם הרמב"ם תפקיד חשוב בקביעת גבולות התורה. שכן 'פירושים מקובלים ממש' שאינם 'מפורשים' בתורה שבכתב – שיש להם, כאמור, מעמד 'דאורייתא', – נקבעים, לשיטתו, על פי העדות והמסורת של החכמים.

#### ד. התיאוריה הדינמית של החוק בפרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים

תפיסה שונה של החוק בכלל ושל 'תורת משה' ו'ההלכה' ('התורה שבכתב' ו'התורה שבעל פה') בפרט עולה מפרקי טעמי המצוות שבמורה הנבוכים. כפי שכבר ציינתי בסעיף הראשון של פרק זה, העקרונות שביסוד טעמי המצוות ב'מורה' שוללים את הסטטיות של החוק ומבליטים את יסודותיו הדינמיים. שני עקרונות הסוגיה שנזכרו לעיל – הטעמים ההיסטוריים-האנתרופולוגיים וההתמקדות בסיבת הכתובים – מערערים את מוחלטות התורה ואת נצחיותה. מן הטעמים ההיסטוריים-האנתרופולוגיים מתבקש כי ברבות הימים,

מחלוקת הרבה במצוות ובהלכות שהרמב"ם מחשיב (במשנה תורה ובספר המצוות) דאורייתא.

53 להבחנות נוספות בעניין זה ראו הנשקה (לעיל הערה 40), עמ' 127.

54 ראו הקדמה לסדר זרעים (מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' מ-מב); הלכות ממרים א, א; תשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו, עמ' שנה); הקדמת הרמב"ם למשנה תורה. על הקטגוריה: 'הלכה למשה מסיני' אצל הרמב"ם, שהם דינים המנותקים מן הכתוב (ואינם ניתנים לביטול על ידי בית דין כלשהו), ראו לוינגר (לעיל הערה 40), עמ' 50-61 והנשקה, שם. על תפיסת ההלכה הזו של הרמב"ם יצאו עוררים ובראשם הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, ראו לוינגר, שם; הלברטל (לעיל הערה 15), עמ' 21 ואילך.



עם ביטול הטעם, כלומר עם שינוי הנסיבות (שדרכן בהכרח להשתנות), תתבטל המצווה.<sup>55</sup> כפי שראינו, העיקרון השני מבליע גם הוא את היחסיות הזו ואף מעצים אותה, שכן ההתעקשות על הצעת טעמים דווקא לפשט הכתובים – לחוקים קדומים ולא להלכה הנוהגת, העכשווית – ממחישה את טבען היחסי והחולף של המצוות, במיוחד של מצוות 'התורה'. אכן, הדיון ב'מורה' בטעמי המצוות, ובעיקר בסיבת 'החוקים', קרוב לעיתים למחקר אנתרופולוגי, מדעי ומרוחק של פולחנים קדמונים מאשר לדיון תיאולוגי רלוונטי במצוות נוהגות ומחייבות.

שתי הדוגמאות שבהן מטעים הרמב"ם 'כי הכונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד' – דין החובל ודין הרואה טומאת קרי ב'מחנה' – מגלמות את הניגוד הזה בחריפות יתירה. כפי שכבר ציינתי בעת הצגתן לעיל, 'מה שנראה מן הכתובים' מנוגד להלכה הרבנית 'המחייבת', שלפי דבריו בספר המצוות ובמשנה תורה היא מצווה 'מן התורה' ('דאורייתא'). והנה, בהמשך פרק מא, שבו הטעים, כאמור, כי כוונתו לתת את טעם הכתובים ולא את סיבת הלכת התלמוד, כתב הרמב"ם:

אומר, כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן לפי התחלף המקומות והחדושים ולפי הנראה מן העניינים, להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם, הזהיר מן התוספת ומן המגרעות, ואמר: 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו' (דברים יג, א), כי היה זה מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם.

והותר גם כן לחכמי כל דור, רצוני לומר בית דין הגדול, לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בעניינים שיחדשום, לשמור התורה, וישאירו הסייגים ההם קיימים לנצח, כמו שאמרו: 'ועשו סייג לתורה' (משנה, אבות א, א).

וכן הותר להם גם כן לבטל קצת מעשי התורה ולהתיר קצת הנוהר ממנו לפי ענין אחד ולפי מאורע אחד, אבל לא יעמידוהו לדורות כמו שביארנו בסדר פירוש המשנה בהוראת שעה.

ובזאת ההנהגה תתמיד התורה האחת ויתנהג כל זמן ובכל מאורע כפי הצריך לו.<sup>56</sup>

55 השוו הנשקה (לעיל הערה 40), עמ' 134-137.

56 מורה הנבוכים, ג, מא (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תקכב-תקכג).

הפסקה הראשונה מציעה, אומנם באופן נפתל, תפיסה של חוק השונה באורח דרמטי מתפיסת החוק-ההלכה שתוארה בסעיף הקודם. בעוד שלפי הכתבים ההלכתיים (ובכמה פרקים ב'מורה') הגרעין הפנימי של החוק – מה שהוא מן התורה – הוא קבוע ונצחי, הרי בפרק מא טוען הרמב"ם כי טבעה של התורה, כל תורה, להשתנות. השתנות כללי ההלכה נגזרת, לדבריו, מ'התחלף המקומות והחדושים ולפי הנראה מן העניינים'. את ההכרה הזו מייחס כאן הרמב"ם לאל עצמו! ('כי כאשר ידע האל יתעלה' וכו'). 'ידיעת האל' כאן אין משמעה אלא הכרח טבעי. הרמב"ם מעלה כאן טענה מתחום הפיזיקה האריסטוטלית על אודות טבעה הדינמי והמשתנה תדיר ('בכל זמן') של המציאות החומרית. המציאות החברתית, ובכללה המציאות המשפטית-ההלכתית, היא חלק בלתי נפרד מן הטבע התת-ירחי, ההווה ונפסד ללא הרף. השינויים התדירים בנסיבות המדיניות, החברתיות והתרבותיות מכתיבים התאמה מתמדת של הדינים בכל מערכת משפט, לרבות של 'משפטי התורה' ('להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם'). השינוי הנדון כאן נוגע לפרטי החוק ולא לעקרונותיו הבסיסיים ולמטרותיו המופשטות. התכליות היסודיות והכלליות ביותר של החוק, 'תיקון הגוף' ו'תיקון הנפש', אינן משתנות.<sup>57</sup>

את ההערה הזו מציע הרמב"ם כהקדמה לדיון באיסור שבספר דברים: 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו' (יג, א). הוא מפרש לשון זו כאיסור כללי להוסיף על חוקי התורה או לגרוע מהם.<sup>58</sup> טעם האיסור הוא 'כי היה זה [=שינוי החוק] מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם'. הרמב"ם מניח כי האפקטיביות של החוק נעוצה בהכרת נמעניו שמקורו באל;

57 ראו גם מורה הנבוכים, ג, לב (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תפן), וא"ז ברמן, 'אבן באג'ה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשי"ט, עמ' 105-106. לעניינינו, אין צורך לקבוע אם השינוי כאן מושתת על תפיסה של קדמה היסטורית ('פרוגרס'). בדברי הרמב"ם כאן (ואף בכלל דיונו בטעמי המצוות ב'מורה') אין רמז להשקפה זו, השוו ברמן, שם, ופונקנשטיין (לעיל הערה 14), עמ' 49-53, (ואולם השוו: שם, עמ' 45-46).

58 לפי פשוטו של מקרא האיסור הוא על שינוי בעבודת הקורבנות והפולחן במקדש (כנגד דרכי הפולחן הגמישות והאלימות של עמי כנען). הקשרו של הפסוק הוא מנהג עמי כנען להקריב את זרעם למולך (דברים יב, לא), ראו פירוש הרמב"ן על התורה, דברים יג, א. הרמב"ם כאן נוטה לדרכם של חז"ל, ראו ספרי דברים פב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 148). יחד עם זאת גישתו לעניין 'בל תוסיף', ובמיוחד המצע העיוני שעליו הוא מושתת, שונים מגישת התנאים.

כשם שהאל נצחי כך תורתו נצחית.<sup>59</sup> כל שינוי בתורה ישבש את האמונה כי האל נתנה ויגרום לערעור הסדר החברתי. התודעה בדבר האפשרות כי החוק השתנה בעבר או ישתנה בעתיד או שחלקיו שנויים במחלוקת מערערת אפוא את תוקפו בקרב בני החברה שבה הוא נוהג.<sup>60</sup> דומה כי הנחה סוציו-פוליטית זו אינה מיוחדת ל'תורת משה' בלבד. תפיסת ההלכה של הרמב"ם מבליעה אפוא תורת משפט כללית.<sup>61</sup>

ביסוד הזה שונה תורת המשפט של הרמב"ם מתורות משפט מודרניות. לפי גישות אלה אחד מן המאפיינים המובהקים של מערכת משפט (בהשוואה למערכות נורמטיביות שאינן מערכות משפט) הם נהלים המאפשרים שינוי יעיל של החוק על ידי מוסדות מוסמכים. כך למשל, אחת מן הטענות המרכזיות של הרברט הרט בספרו *The Concept of Law* היא כי המשפט הוא איחוד של כללים מסדר ראשון (primary rules) וכללים מסדר שני (secondary rules): כללים מסדר ראשון הם כללים שמכוונים התנהגות, וכללים מסדר שני הם כללים ביחס לכללים (מן הסדר הראשון). קבוצת חשובה של הכללים מסדר שני הם הכללים הקובעים את האופן שבו ניתן לשנות כללים (מן הסדר הראשון). בחלוף העיתים מאפשרים כללי השינוי (המובנים בחוק) חקיקת חוקים חדשים, ביטול חוקים קיימים או סיגולם לנסיבות חדשות. הרט מבסס, כידוע, את תורת המשפט שלו על המושג 'כלל חברתי' ועל 'כלל הזיהוי' (rule of recognition), שיסודם הוא ציות פנימי של מסה קריטית מבני החברה. לדעתו, האפקטיביות של מערכות משפט לא נעוצה בכוחו של השלטון להשית עונשים ולהטיל אימה אלא ביסוד הנורמטיבי של כלל הזיהוי ושל הכללים המשפטיים המבוססים עליו. ההכרה המגולמת בכלל הזיהוי כי החוק יכול להשתנות אינה פוגעת בבסיסו

59 ראו מורה הנבוכים, ב, מ; ג, כז, וראו להלן.

60 ראו במיוחד מורה הנבוכים, ב, לט.

61 עמדה דומה מצויה אצל פילוסופים ערבים, כך למשל בביאורו של אלפאראבי לספר החוקים של אפלטון, ראו המקורות והדיון אצל ברמן (לעיל הערה 57), עמ' 97-98. בתוך המסורת היהודית, תפיסה סוציו-פוליטית זו היא ייחודית לרמב"ם. ניתן למצוא בספרות התלמודית ואצל חכמי ימי הביניים תפיסות שלפיהן שינויים בהלכה לא מכרסמים בתוקפה, ראו למשל: בבלי, מנחות כט ע"ב ובבלי, בבא מציעא נט ע"ב. העמדה המפורסמת ביותר אצל חכמי ימי הביניים המנוגדת לעמדת הרמב"ם בעניין זה היא של הרמב"ן, ראו הלבטל (לעיל הערה 15), עמ' 21 ואילך.

הנורמטיבי. להיפך, בעיני הרט, הסמכות לשנות את החוק היא חלק בלתי נפרד מכוחם 'המחייב' של המוסדות החברתיים שמכוננים ומפתחים אותו.<sup>62</sup> את הפתרון לניגוד שבין הצורך החיוני להתאים את החוק לנסיבות המשתנות תדיר לבין ההכרח החברתי-הפוליטי לטפח את האמונה בנצחיותו מוצא הרמב"ם בתחבולה רטורית – במושגים 'סייג', 'תקנה' ו'הוראת שעה' וכיו"ב. ההלכה מעניקה לבית הדין הגדול שבכל דור את הסמכות לגרוע מדיני התורה או להוסיף עליהם, כשמטרתו המוצהרת היא 'רק' 'לקיים משפטי התורה האלו'. כל עוד מכריז בית הדין כי שינוי החוק הוא 'סייג' (שלא בא אלא ל'חזק' את החוק הנצחי) או שהוא 'הוראת שעה' (ש'תבטל' בחלוף 'שעת החרום') – אף שבפועל דפוסי ההתנהגות השתנו, וה'סייג' ו'הוראת השעה' קיימים לנצח,<sup>63</sup> – מוסמך הוא 'להשעות חלק ממעשי התורה ולהתיר חלק מאיסוריה'.<sup>64</sup> 'ובזאת ההנהגה', מטעים הרמב"ם, 'תתמיד התורה להיות אחת מצד אחד, וינהג בכל זמן ובאשר לכל מאורע כפי שמתאים לו' מצד שני.<sup>65</sup> ברבות הימים אומנם ישתנה החוק, ואולם בתודעת הציבור הוא, או גרעינו הפנימי, לא השתנה והוא נצחי, היינו אלוהי. כל נטעה, המונחים 'סייג', 'הוראת שעה' וכיו"ב אינם אלא רטוריקה משפטית שנועדה ליצור אשליה של יציבות ולכסות על המציאות הבלתי נמנעת כי החוק (על כל רכיביו) לובש ופושט צורה לפי שינויי העיתים וחליפות הזמנים.

יש כאמור הבדל עמוק בין תפיסת החוק העולה מפרק מא לבין התפיסה הדוגמטית של ההלכה שמציע הרמב"ם בחיבוריו ההלכתיים (ובפרקים אחרים

62 H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1994, pp. 79-91, 100-110. גם אלה המבקרים את הפוזיטיביזם של הרט לא חולקים עליו בעניין זה. גם אלה שהדגישו את החשיבות של יציבות החוק וחוקים מן ההשקפה כי אסור ליצור רושם כי הוא משתנה, ראו למשל L. L. Fuller, *The Morality of Law* (Revised Edition), New Haven & London 1974, pp. 79-81.

63 אומנם רק על הסייגים מעיר הרמב"ם כי הם יכולים להתקיים לנצח, ברם לדעתו גם 'הוראת שעה' אינה חייבת להתבטל.

64 שורץ (לעיל הערה 2), עמ' 585. לעניין 'בל תוסיף ולא תגרע' ראו גם הקדמה לסדר זרעים, הקדמות, עמ' ל.

65 שורץ, שם. בהמשך הפסקה שצוטטה מפרק מא (שם) חוזר הרמב"ם לעניין זקן ממרא, ומטעים כי הכתוב מזהיר 'שלא יעשו זה שאר החכמים [=יקבעו סייגים והוראות שעה] אלא בית דין הגדול לבד, וצוה להרוג מי שיחלוק עליהם, שאם יחלוק עליהם כל מעיין, בטלה הכוונה המכוונת ובטלה התועלת' (עמ' תקכג).

ב'מורה' 66 בעוד שבכתבים ההלכתיים אלוהיות החוק, כלומר נצחיותו, היא טענה מטפיזית-תיאולוגית, הרי בפרק מא מוצגת הטענה בדבר אלוהיות התורה (על פרטיה ודקדוקיה) כאמונה עממית המנוגדת לאמת המטפיזית בדבר טיבו המשתנה תדיר של החוק. 67 פגיעה באמונה העממית הזו, טוען שם הרמב"ם, תשבש את הסדר החברתי ('מביא להפסד סדרי התורה') ותעצים את העושה והעוול. את התפיסה הזו שבפרק מא אכנה להלן: התפיסה הדינמית, או הפילוסופית, של החוק.

מן ההבדל הזה שבין תפיסת החוק בפרק מא לתפיסת ההלכה בכתבים ההלכתיים נגזרים הבדלים יסודיים נוספים, ביניהם:

(א) לפי פרק מא ל'חוקת משה' אין יתרון מטפיזי על פני ההלכה הרבנית-התלמודית (או על פני כל שלב היסטורי אחר בתולדות ההלכה). לעיקר האמונה, החוזר ונשנה בכתבים ההלכתיים, בדבר העליונות המוחלטת והבלתי ניתנת לערעור של נבואת משה ('שכל הנביאים שלפניו ושלאחריו, כלם הם תחתיו במדרגה'), 68 אין לפי פרק מא כל משמעות. ככלות הכול, אם בחלוף העיתים משתנה 'חוקת משה' ואין היא היסוד הקבוע בחוק, הרי אין כל טעם ב'עיקר אמונה' שחשיבותו היא היסטורית בלבד. תפיסת החוק שבפרק מא מבליעה, אפוא, דחייה של הדוגמה הזו. 69

(ב) כפי שהערתי לעיל, הדיונים בפרקי טעמי המצוות מבוססים על תפיסה נטורליסטית של הנבואה, לרבות של נבואת משה. תפיסת זו מוצעת, כידוע, בפרקי הנבואה בחלק ב של ה'מורה'. בניגוד להשקפה המוטעמת בכתבים ההלכתיים כי 'התורה הזו המצויה בידינו [...] כולה' ניתנה למשה מילה במילה 'מפי הגבורה', 'ושהוא במדרגת סופר שקוראים לו והוא כותב כולה, דברי ימיה וסיפוריה ומצוותיה, וכך נקרא: "מחוקק"', 70 הרי ב'מורה' נרמז כי

66 לוינגר, תורה שבכתב (לעיל הערה 24), הלברטל (לעיל הערה 24), עמ' 479.

67 השו"ש פינס, 'השוואות בין החוקה הדתית לבין הרפואה אצל אל-פאראבי ואצל הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 171-175.

68 הקדמות (מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' קמב).

69 משמעות הדחייה של הדוגמה הזו היא, בין השאר, כי להבחנה בתפיסת ההלכה הדוגמטית בין 'מצוות דאורייתא' ל'מצוות דרבנן' אין כל משמעות תיאולוגית. אין בכך כמובן כדי לשלול ממנה נפקות הלכתית.

70 הקדמות (מהדורת שילת [לעיל הערה 1], עמ' קמד), שם מנוסחת התפיסה הזו באופן

משה הוא היוצר של פרטי החוק. את השגתו השכלית העילאית, אך הטבעית, תרגם משה (באמצעות כוחו המדמה) למערכת מצוות,<sup>71</sup> ל'חוקה אלוהית', שתכליתה לא רק 'תיקון הגוף' אלא גם 'תיקון הנפש'.<sup>72</sup>

(ג) בכתבים ההלכתיים, המובן של הטענה כי 'תורת משה' היא 'חוק אלוהי' הוא כי מקורה בהתגלות האל. לא כן במורה הנבוכים, שבו 'תורת משה' היא 'חוק אלוהי' בשל מגמתה ותכליתה 'לתת דיעות אמיתיות באל יתברך [...] והשתדל לחכם בני אדם [...] עד שידעו המציאות כולו על תכונת האמת'.<sup>73</sup> אומנם מדברי הרמב"ם גם עולה כי 'חוק אלוהי' בא 'מן האל' במובן זה שמקורו בשפע שכלי השופע על הנביא מן השכל הפועל, ואולם כמו שהעיר זאב הרוי: 'אין הרמב"ם אומר כי כל חוק הבא מאלהים הוא חוק אלוהי, אלא הוא אומר דבר אחר לגמרי: כל חוק שהוא אלוהי בא מאלוהים'.<sup>74</sup>

(ד) בניגוד לתפיסת ההלכה בכתבים ההלכתיים, שלפיה 'התורה שבעל פה' ('המצווה') היא פירושה של 'התורה שבכתב' ('התורה') וששתיהן נתנו למשה בסיני,<sup>75</sup> הרי לפי התפיסה המובלעת בפרק מא חלקים גדולים מן ההלכה התלמודית הם שלבים מאוחרים יותר ב'תולדות ההלכה'. לשון אחרת, לפי פרקי טעמי המצוות ב'מורה', רוב גופי 'התורה שבעל פה' שבכתבים ההלכתיים – שעל חלקם כותב הרמב"ם כי הם 'מן התורה' ('דאורייתא') – אינם אלא שינויים שחוללו התנאים והאמוראים בהלכה, כשהתאימו את פרטיה לזמנם ולמקומם. מסקנות אלו אומנם לא באות בפרק מא במפורש, ואולם הן נגזרות מן התפיסה כי החוק הוא דינמי, מן ההתמקדות בפשט הכתובים, ומן ההערות והרמזים שבדיון בטעמי הלכת החובל.

המפורש ביותר, וראו גם הלכות תשובה ג, ח: 'האומר שאין התורה מעם ה' [...] אפילו תיבה אחת, אם אמר: משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה'.

71 על כך ש'דבר האל' הוא 'הענין המצויר בשכל' ראו מורה הנבוכים, א, סה, והשוו לדבריו שם על אודות 'קול נברא', וראו י' לוינגר, 'נבואת משה רבנו', הנ"ל, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים, תש"ן, עמ' 29-38, 52-54.

72 הזיקה בין התפיסה הנטורליסטית של הנבואה בחלק ב של המורה לבין פרקי טעמי המצוות בחלק ג מוטעמת בפרק לט שבפרקי הנבואה שבחלק ב. פרקי טעמי המצוות הם המשך הדיון בתפיסת הנבואה שבחלק ב. פרק כז שבחלק ג, שהוא מפרקי ה'מבוא' לדיון בטעמי המצוות, הוא המשך ישיר של חלק ב, מ.

73 מורה הנבוכים, ב, מ (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' שלט).

74 הרוי (לעיל הערה 13), עמ' 200.

75 על המונחים 'התורה' ו'המצווה' ראו ראש ההקדמה למשנה תורה.

יעקב לוינגר טען כי את התפיסה הזו בדבר היחס שבין התורה שבכתב לבין ההלכה התלמודית ביקש הרמב"ם להסתיר כשהעיר כי 'יש לי במה שאמר בו התלמוד (= 'עין תחת עין - ממון') דעת, ישמע פנים בפנים'.<sup>76</sup> כזכור, הערה זו באה אגב הדיון בעונש החובל, שאותו מפרש הרמב"ם לפי פשט הכתובים (= 'שייעשה בו כמו שעשה בשווה'), ובניגוד לדין התלמוד (פיצוי ממוני). אזכיר שאת דין התלמוד, כי ענישת החובל היא בממון, מציג הרמב"ם בספר המצוות ובמשנה תורה כפירוש לכתוב מסיני ולכן כ'מצווה מן התורה' ('דאורייתא').<sup>77</sup> גם אם לא נשתכנע כי הערה חידתית זו רומזת דווקא לעניין 'תולדות' ההלכה,<sup>78</sup> הרי צודק לוינגר כי הבחירה של הרמב"ם להדגים את כוונתו לבאר את 'פשט הכתובים' דווקא במצוות שלפי כתביו ההלכתיים (בעקבות התלמוד) הן 'מן התורה' לא יכולה להיות מקרית. דין החובל ('עין תחת עין - ממון'), המוצג בכתבים ההלכתיים כדוגמה למקורה האלוהי של ההלכה וליציבותה, מדגים ב'מורה' את השינויים הדרמטיים שמתחוללים בה. כדאי לשים לב כי הלכת החובל אינה מתחום ה'חוקים', שעליהם נסבים ב'מורה' הטעמים ההיסטוריים-הקונטקסטואליים, אלא מתחום ה'משפטים' שטעמיהם הטיפוסיים (גם בפרקי טעמי המצוות) הם א-היסטוריים. פירושו של הרמב"ם לדין זה, המתמקד כאמור בפשט הכתובים, משתלב היטב עם תפיסת החוק הדינמית המוצעת בסמיכות מקום באותו הפרק (מא).<sup>79</sup>

התפיסה הדינמית של החוק שבפרק מא והמסקנות המשתמעות ממנה משתלבים היטב עם עקרונות הדיון בכלל פרקי טעמי המצוות - ההסברים הסוציו-היסטוריים וההתמקדות בפשט הכתובים. למעלה מזה, התפיסה

76 לוינגר, תורה שבכתב (לעיל הערה 24), עמ' 62-63.

77 ראו לשונו בהלכות חובל ומזיק א, ה-ו.

78 ראו 'לורברבוים, 'צלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 287-288, הערה 37.

79 להערכת, את השנוי הזה שחוללו החכמים בהלכת החובל, מ'מידה כנגד מידה' לפיצוי ממוני, ראה הרמב"ם בשלילה. ביקורת זו נרמזת בפרק מא בעצם הצגת הכלל 'שיעשה בו [בחוטא לזולתו] כמו שעשה בשווה' (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תקיח) כעיקרון היסוד של הענישה לפי התורה. כידוע, כל עצמה של תפיסת הענישה התלמודית חותרת תחת העיקרון הזה. לעומתה, התפיסה הפוליטית השמרנית של הרמב"ם מייחסת לו חשיבות חברתית עליונה. אמנם אין להערכה זו ביטוי מפורש בפרק מא, ואולם היא מתאשרת ממקורות אחרים.

הדינמית של החוק היא המצע העיוני לעקרונות הביאור האלה. לפי תפיסת ההלכה הסטטית-הדוגמטית שבכתבים ההלכתיים ביאור המצוות לפי פשט הכתובים ובהקשר היסטורי אינם מן האפשר.<sup>80</sup> התפיסה הדוגמטית מושתתת, כזכור, על אחדות 'התורה שבכתב' ('התורה') עם פירושה ב'תורה שבעל פה' ('המצווה'), על מקורן המשותף בהתגלות האל למשה בסיני, ועל נצחיותן. והנה, הטעמים ההיסטוריים מניחים כי החוק דינמי וביאור המקראות (כנגד ההלכה) מבליע שלילה של האחדות הזו. 'המצווה' אינה פירוש מוסמך (או 'קבלה') מסיני אלא שלב מאוחר בתולדות ההלכה.

#### ה. התפיסה הדוגמטית של ההלכה ו'אמונות הכרחיות'

ה'פתרון' לניגוד הדרמטי שבין התפיסה הדוגמטית של ההלכה בכתבים ההלכתיים לתפיסה הפילוסופית (הדינמית-הנטורליסטית) של החוק שבפרקי טעמי המצוות נעוץ בהבחנה המוצעת בחלק ג, כח, בין 'אמונה אמיתית' לבין 'אמונה הכרחית'. הבחנה זו היא חלק מדברי המבוא הכלליים של הרמב"ם לדיונו בטעמי המצוות גופן, וכך הוא כותב:

ממה שצריך שתתעורר עליו הוא שתדע שהדעות האמתיות, אשר בהם יגיע השלמות האחרון, אמנם נתנה התורה מהן תכליתם וצותה להאמין בהם בכלל [=בצורה כללית – י"ל], והוא מציאות השם יתברך, וייחודו, וידיעתו, ויכלתו, ורצונו, וקדמותו, אלו כלם תכליות אחרונות, לא יתבארו [בפירוט ובדייקנות]<sup>81</sup> אלא אחר ידיעת דעות רבות.

80 לעומת טעמי המצוות ב'מורה', טעמי ההלכה במשנה תורה (ובפירוש המשנה) מניחים כמובן את אחדות התורה שבכתב והתורה שבעל פה ואופיין הוא רוחני-מוסרי וא-היסטורי, ראו טברסקי (לעיל הערה 22), עמ' 326. היו שטענו כי בהלכות מעילה ח, ח מבליע הרמב"ם את הטעם ההיסטורי לקורבנות, ראו ש' רוזנברג, 'פרשנות התורה במורה הנבוכים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 142-143, ובעקבותיו ד' הנשקה, 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 37-51, בעמ' 39-41. דומה בעיניי כי הם מעמיסים על הלכה זו יותר ממה שיש בה. על כל פנים, גם אם יש ממש בטענה כי בהלכות מעילה רומז הרמב"ם לטעם ההיסטורי של הקורבנות, הכול מסכימים כי היא מנוסחת שם באורח אוטורי, השוו' טברסקי, 'ברור דברי הרמב"ם בהלכות מעילה ח, ח: לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם', ע' אטקס וי' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים ל' כ"ץ, ירושלים תשמ"מ, עמ' כד-לג.

81 שורץ (לעיל הערה 2), עמ' 518, הערה 2.



ועוד צותה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית בתקן עניני המדינה, כאמונתנו שהוא יתעלה יחר אפו במי שימרהו ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו, [...]

והבן מה שאמרנוהו באמונות, כי פעמים שתתן המצוה [=התורה – י"ל] אמונה אמיתית [...] כאמונת היחוד, וקדמות השם, ושאינו גוף, ופעמים תהיה האמונה ההיא הכרחית, להסיר העול או לקנות מדות טובות, כאמונה שהשם יתעלה יחר אפו על מי שיעשוק כמו שאמר: 'וחרה אפי והרגתי' (שמות כב, כג), וכאמונה שהוא יתעלה ישמע צעקת העשוק או המאונה מיד: 'והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני' (שמות כב, כו).<sup>82</sup>

לצד אמונות אמיתיות שמשדלת התורה לנטוע בלבבות, היא מצווה, כותב הרמב"ם, גם על 'אמונות הכרחיות' – שקרים 'אציליים' שהם חיוניים לתיקון ענייני המדינה. ה'הכרח' כאן אינו פילוסופי-מושגי אלא חברתי-פוליטי. שקר 'אצילי' הוא, למשל, האמונה בהשגחה פרטית – כי האל יודע את מעשי בני האדם וכי הוא מגיב באופן מידי למעשי העבריים ולזעקת העשוק. אם לא תושרש האמונה הזו בקרב הציבור לא ניתן יהיה להקנות לו מידות טובות ולהסיר העושק והעוול.<sup>83</sup> מדברי הרמב"ם בפרק מא משתמע כי האמונה בדבר נצחיות התורה היא חלק ממסכת האמונות ההכרחיות שמטפחת התורה לשם השלטת חוק וסדר.<sup>84</sup> חסרונה, הוא כותב (שם), יגרום 'להפסד סדרי

82 מורה הנבוכים, ג, כח (עמ' תעא-תעג).

83 על ההבחנה הזו בפילוסופיה הערבית ראו ברמן (לעיל הערה 57) עמ' 134-140. ההבחנה בחלק ג, כח, בין אמונה הכרחית לאמונה אמיתית, היא כאמור המשך ישיר להבחנה המוצעת בפרק הקודם (פרק כו, מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תסט) בין 'תורה מדינית' לבין 'תורה אלוהית'. בהקשר זה כדאי להעיר כי הגם שהנחלת 'אמונות הכרחיות' היא חלק ממטרות 'החוק האלוהי', אמונות שקריות אלה חותרות תחת 'תכליתו האחרונה' (= 'שינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם'). תכלית זו אינה יכולה לבוא על חשבון 'התכלית הראשונה' ('תיקון ענייני המדינה'), המחייבת את טיפוחם של 'שקרים נאצילים'. הגם 'שנתינת הדעות האמיתיות' 'קודמת במעלה', הרי תיקון הגוף, כותב הרמב"ם, 'צריכה יותר תחילה [...] מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה [תיקון הנפש] אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת [תיקון הגוף]' (שם). העיון הפילוסופי בחוק אינו יכול להיות משוחרר לחלוטין מן האילוצים והמגבלות שמטיל השיח המשפטי על החוק. אילוצים אלה, שמכונן הדיון הפילוסופי עצמו, קובעים את 'האמונות ההכרחיות' שיש לכלול בשיח המשפטי כדי לעשותו אפקטיבי.

84 אם טענה זו נכונה הרי יותר משדברי הרמב"ם על נבואת משה בכתבים ההלכתיים מציעים פילוסופיה של הלכה הם אקט פוליטי-חברתי שנועד לכונן את החוק ולבסס את

התורה'; ב'סדרי התורה' הוא כולל ללא ספק את סילוק העוול והקניית המידות. ההבחנה הכללית בין 'אמונה אמיתית' ל'אמונה הכרחית' הובאה בפרקי המבוא לטעמי המצוות, בין השאר, כדי לתמוך בתפיסת החוק שבפסקה דנן בפרק מא.

הטענה כי אמונה (עממית) מסוימת היא 'הכרחית' היא טענה אזוטרי (במובן הפוליטי) מעצם טבעה. ואכן, ניכר כי את התפיסה הנגדית, הפילוסופית ('האמיתית'), על טיבו הדינמי של החוק משתדל הרמב"ם להצניע. התפיסה הזו של החוק לא באה כלל בכתבים ההלכתיים, שם מוטעמת שוב ושוב התפיסה הדוגמטית של ההלכה. התפיסה הדינמית גם לא מוצעת במקום בולט במורה הנבוכים, היא לא מוזכרת ב'מבוא' לדיון בטעמי המצוות אלא רק אגב עיסוק בעניין 'זקן ממרא', בשולי הטעמים למצוות 'ספר שופטים'. לדיונו בעניין 'זקן ממרא' מקדים הרמב"ם את המשפט הבא: 'הנה בארתי סיבות כל ה"מצוות" אשר ספרנום ב"ספר שופטים", וצריך שנתעורר על מעט מהם שזכרו שם לפי ענין זה המאמר [=ספר זה]'.<sup>85</sup> יש כאן לכאורה הצהרה כי מה שלהלן הם רק השלמות ועוללות, ואולם באותה הנשימה נרמז הקורא כי ייכללו בהם דברים הנוגעים לעצם עניינו של מורה הנבוכים. יתר על כן, התפיסה הדינמית של החוק מנוסחת באופן עקיף, על דרך השלילה. היא מסתרת בתוך הצהרה (מסורבלת משהו) על דבר חשיבותן של הקטגוריות 'סייג' ו'הוראת שעה', ואגב הסבר לאיסור לקבוע כי שינוי ההלכה 'עומד לדורות'.<sup>86</sup>

תוקפו. כך ניתן להסביר את הניסוחים הקיצוניים, החוזרים ונשנים, על אודות מעלתה העל טבעית של נבואתו.

85 מורה הנבוכים, ג, מא (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' תקכב).  
 86 הרקע לתפיסת ההלכה הדוגמטית של הרמב"ם, הרחוקה מן התלמוד ומספרות הגאונים, והרמב"ן וראשונים אחרים צועקים נגדה, היא הדת וההלכה המוסלמית. אלה נכפו, כאמור, בזרוע על יהודי אל-אנדלוס וצפון אפריקה וכנראה אף על משפחת הרמב"ם. את השלמות והנצחיות של תורת משה מעמיד הרמב"ם אל מול טענת תיאולוגים ובעלי הלכה מוסלמים כי זו נתבטלה על ידי מחמד, הנביא האחרון, שהחליפה בתורה אחרת, ראו לוינגר, תורה שבכתב (לעיל הערה 24), עמ' 62. אפשר שתפיסות תורת משפטיות של הוגים ומשפטנים מוסלמיים היו מקור השראה לרמב"ם כשפיתח את תפיסתו בדבר יסודות ההלכה, ראו: ש' סטרומזה, 'הרמב"ם: הוגה "פונדמנטליסט"?' , א' רביצקי (עורך), הרמב"ם, שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ב, ירושלים, תשס"ט, עמ' 459.

תפיסה זו של החוק עולה בקנה אחד עם התפיסה הפוליטית השמרנית של הרמב"ם, עם תפיסתו האנתרופולוגית ובכללה תפיסתו את ההמון, ועם השקפותיו על אודות המשטר הראוי.<sup>87</sup>

\*

לפי התפיסה הפילוסופית של החוק בפרקי טעמי המצוות, שחלקה מפורשת וחלקה מובלעת בתורה, כמו בכל מערכת חוק ומשפט, מתחוללים בהכרח שינויים. מקור התורה הוא במשה. באמצעות השגה עילאית ושלמות כוחו המדמה (=נבואתו) יצר משה חוק אלוהי ('מושלם') המותאם לנסיבות זמנו ומקומו, עת 'מתן תורה'. 'אלוהיותו' של החוק היא בכך שלצד תיקון הגוף הוא מכוון לתיקון הנפש. 'חוקת משה' היא התורה שבכתב. חוקה אלוהית זו השתנתה לאורך הדורות על ידי מחוקקים ובעלי הלכה, שהתאימו אותו, לפי דרגת השגתם, לתנאי זמנם ומקומם. החוק הזה הוא 'התורה שבעל פה' לפי מובנה הרחב (בשל טעמים פוליטיים יוחסו חלקים מרכזיים ממנה ל'התגלות למשה בסיני'). תמורות אלה התחוללו בחוק גם אם לפי תודעתם של המחוקקים ובעלי ההלכה דבר בו לא השתנה, וגם אם לפי תפיסתם העצמית אין הם אלא מוסרי השמועות, 'שומרי החותם' של חוק 'אלוהי' (=שמקורו באל) קבוע ונצחי. השינויים שמחוללים המחוקקים בחוק לאורך הדורות עשויים לשמר את שלמותו ואת מעמדו כחוקה אלוהית, ואולם אין זה מן הנמנע כי בשל קוצר השגה הם יפגמו בו. יתר על כן, לפי התפיסה הפילוסופית-הדינמית, אם אלה האמונים על החוק ינקטו קו שמרני וימנעו מלהתאימו לנסיבות המשתנות תדיר הם יפגמו ב'אלוהיותו', כלומר ביכולתו להדריך לידיעת האל. אופיין של התמורות המתחוללות בכל מערכת משפט, לרבות בחוקת התורה, אם לטוב אם למוטב, הוא כמובן שאלה היסטורית-אמפירית. השאלה שתידון להלן היא האם, לדעת הרמב"ם, השינויים שחוללו חכמי התלמוד ב'תורת משה' שימרו אותה כחוק אלוהי.

87 מורה הנבוכים, ב, מ (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' שלו-שלח), וראו ההפניות של שורץ (לעיל הערה 2, עמ' 397-398, בהערות) לספרות מחקר. צורת המשטר המתאימה לטבע האדם (ההמון), לפי הרמב"ם, היא מונרכיה עם סמכויות כמעט לא מוגבלות, עיי"ש.

## ו. ההלכה ו'חוק אלוהי'

לענייננו, מעניינת במיוחד הזיקה שבין התפיסה הדינמית, הפילוסופית, של החוק לבין ההחלטה של הרמב"ם להתמקד ב'מורה' במתן טעמים לפשט הכתובים ולא להלכה התלמודית. שני העקרונות האלה של פרקי טעמי המצוות – שלמצער אחד מהם (התפיסה הדינמית של החוק) הוא אזוטרי – מוזכרים באותו הפרק (מא) ובסמיכות מקום. בניגוד לתפיסה הדוגמטית של ההלכה, המאחדת בין 'חוקת משה' להלכת התלמוד, הרי התפיסה הדינמית של החוק מפרידה ביניהן; היא רואה אותן כשלבים שונים בתולדות ההלכה. מדוע בחר הרמב"ם בפרקי טעמי המצוות להציע טעמים ל'תורת משה' ולהתעלם מהלכת התלמוד? הרי מנקודת המבט של תפיסת החוק שבפרק מא לא היתה כל מניעה לספק טעמים היסטוריים-קונטקסטואליים להלכה שבמשנה ובתלמוד (כפי שעשה הרמב"ם, אומנם באופן חלקי, במשנה תורה). אדרבה, אם מורה הנבוכים מבקש 'לדבר' אל הקורא (המעולה) בן זמנו ראוי היה שיציע טעמים להלכה הנוהגת, המחייבת, היא הלכת חז"ל.<sup>88</sup> כך אכן נהגו כל ההוגים שעסקו בסוגיית טעמי המצוות לפניו – רב סעדיה גאון, בחיי אבן פקודה, ר' יהודה הלוי, אברהם אבן עזרא ואחרים.<sup>89</sup> כפי שהערתי למעלה, סוגיה עיונית זו היא ייחודית להגות היהודית, ועניינה אצל כל ההוגים האלה הוא הצעת פשר ל'מצוות הנוהגות' (=ההלכה) עבור היהודי הנבוך בן הזמן.

88 עד כמה שידיעתי מגעת חוקרים שעסקו ביסוד הזה שבפרקי טעמי המצוות לא דנו במישורין בשאלה זו, השווה הרוי (לעיל הערה 13), עמ' 203-204 על הדעת עולה התשובה הבאה: הרמב"ם בחר לספק טעמים היסטוריים לתורה שבכתב כדי 'להרחיק עדותו' ולא לפגוע בהלכה הרבנית, המחייבת. טיעון זה שוברו בצידו. לפי ההיגיון הפנימי של התפיסה הדוגמטית תשובה זו אינה באמת הרחקה. התפיסה הדוגמטית היא, כזכור, 'אמונה הכרחית' עבור ההמון, הנשענת על עליונותה של נבואת משה. תורת משה מזוהה אצל ההמון בעיקר עם התורה שבכתב. טעמי המצוות ב'מורה' פוגעים בנקודה הרגישה ביותר של תפיסת ההלכה 'ההכרחית' הזו. לא זו בלבד שההלכה מוארת באור יחסי אלא שהיחסיות ממוקדת ב'תורת משה', היינו במה שהוא לפי התיאוריה הדוגמטית החלק הקבוע והנצחי שבהלכה. ועוד, מהלך זה מבליע את חוסר הרלוונטיות של ההלכה הרבנית, שכן הטעמים מופנים לפשט הכתובים ומתוך התעלמות מן ההלכה המחייבת. אם הרמב"ם מתמקד ב'מורה' בטעמי מצוות התורה שבכתב כדי לגונן על ההלכה הרבנית, הרי נזקו של מהלך כזה גדול מתועלתו.

89 ראו 'היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 49-72.

בהקשר זה כדאי לזכור כי רבים מן העוסקים בטעמי המצוות נחלצו להגן על אורח החיים הרבני מפני הביקורת הקראית. לכן, התמקדותו של הרמב"ם ב'תורת משה' – במצוות 'היסטוריות' מן העבר הרחוק – מפליאה וטעונה הסבר.<sup>90</sup>

על ההתמקדות של הרמב"ם במקראות כותב לוינגר: 'המצוה כפי שהיא נראית מפסוקי התורה היא המצוה במשמעותה הראשונית, כפי שנתפסה בימיו של משה רבנו', והוא מוסיף: 'היות שאין משפט אידיאלי לכל הזמנים לא ניתן להקיף את טעמי המצוות אלא מתוך התחשבות במצב ההיסטורי שהיה בימיו של משה רבנו'.<sup>91</sup> שתי הטענות האלה תמוהות. באשר לטענה הראשונה, הרי לפי התפיסה הדינמית של החוק (שלווינגר הטיב לעמוד עליה) אין הכרח בשחזור ה'משמעות הראשונית של המצווה' כדי להבין את טעמה בהקשרים היסטוריים אחרים ומאוחרים. בכל תקופה מתנסחת 'המצווה' בהתאם לתנאים ולנסיבות המייחדים אותה, וללא קשר הכרחי למשמעותה בתקופות קדומות יותר. האם ה'משמעות הראשונית של המצווה' מכתיבה (במובן המושגי או האמפירי) את מובנה בדורות מאוחרים יותר ולאורך שנים? והרי אין מניעה כי במצוות יתחוללו תמורות ו'רפורמות' דרמטיות, שיטשטשו ואף ישכיחו את מובנן 'המקורי'. חוקרי ההלכה מראים שוב ושוב שכך אכן קרה לגופי הלכה רבים במהלך מאות השנים שבין תקופת המקרא לימי התנאים והאמוראים ומאוחר יותר לימי הגאונים.<sup>92</sup>

90 ראו היימן, שם.

91 לוינגר, תורה שבכתב (לעיל הערה 24), עמ' 63.

92 כמעט כל מחקר ביקורתי בתולדות ההלכה מצביע על ההבדלים הדרמטיים בין החוק המקראי (ו'ההלכה הקדומה') לבין הלכת חז"ל, כמו גם על שינויים המתחוללים בספרות התלמודית עצמה, ראו למשל א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, ירושלים 1984; מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז; י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד. בהקשר זה אציין כי גם הוגים הסבורים כי במסגרת הפרשנות המשפטית המתפתחת לאורך הדורות צריך כל פרשן לעשות את מלאכתו מתוך התחשבות בדברי החוק והפרשנים שקדמו לו אינם סבורים שכך בהכרח מתנהל המעשה הפרשני. כך למשל, תפיסת הפרשנות המשפטית (אצל שופטים) כרומן שרשרת רב מחברים של דוורקין היא השקפה נורמטיבית; היא אינה מתיימרת לספק תיאור היסטורי או אמפירי של הפרשנות המשפטית. ועוד, גם לפי תפיסתו של דוורקין החוק משתנה ללא הכר, שכן כל מה שנדרש מן הפרשן הוא להוסיף פרק ש'נמשך' מקודמיו, ואולם אין דרישה שהוא ינבע מהם. ככלות הכול, במשפט כמו ברומן עלילתי, יש תפניות

ובאשר לטענה השנייה – מדוע, לפי התפיסה הדינמית של החוק, צריך להתחשב דווקא 'במצב ההיסטורי שהיה בימיו של משה'? הרי ניתן לבחור כל שלב בתולדות ההלכה ולהציע לו טעמים היסטוריים-קונטקסטואליים?<sup>93</sup> ועוד, אם 'אין משפט אידיאלי לכל הזמנים', הרי גם אם 'נתחשב במצב ההיסטורי שהיה בימיו של משה' לא ניתן יהיה 'להקיף את טעמי המצוות'. לפי התפיסה שהחוק משתנה תדיר והוא נקבע לפי נסיבות זמנו ומקומו, השאיפה הזו 'להקיף' היא חסרת שחר. גם אם יש ממש בדבריו של לוינגר אין בהם כדי להסביר את ההתעקשות השיטתית של הרמב"ם להתמקד בפשט הכתובים, בחוק מן העבר ההיסטורי הרחוק, כנגד 'ההלכה'.

דומה בעיני כי ההתרכזות של הרמב"ם ב'תורת משה' – והתעלמותו המכוונת מהלכת התלמוד – קשורה באופן הדוק לשני יסודות: למסגרת העיונית הכללית שהתווה לעצמו במורה הנבוכים, ולהיבט מרכזי של תפיסתו המדינית והשקפתו על החוק ותכליתו.

באשר ליסוד הראשון – ספר 'המורה' הוא פירוש פילוסופי לדברי הנביאים, ובכללם לתורה, היא נבואת משה. הוא אינו ביאור פילוסופי ל'מדרשות' החכמים, היינו לחלק הלא-הלכתי של הקנון התלמודי. כך, כזכור, עולה מן הפתיחה לחיבור, כשהרמב"ם מסביר מדוע חזר בו מכתובת 'ספר ההשוואה' (הוא הפירוש הפילוסופי לאגדה). מדבריו (שם, ובמקומות אחרים בחיבור) משתמע כי ה'מדרשות' אינם משלים בעלי 'תוך' עיוני-פילוסופי. הם אף רומזים כי האגדה (בכללותה) אינה אפילו משל. לעיתים קרובות משמעה כפשוטה. יתר על כן, כפי שהראיתי לעיל, אחת מן המגמות של מורה הנבוכים היא ביקורת ההגדה.

ובאשר ליסוד השני – תפיסתו המדינית והיוריספרודנטית (התורת-משפטית) של הרמב"ם מבוססת על ההבחנה בין 'חוק מדיני' ל'חוק אלוהי'. כזכור, מטרתו של 'חוק מדיני' הוא 'תיקון הגוף' (השלטת חוק וסדר והקניית המידות הטובות) ואילו 'חוק אלוהי' חותר גם ל'תיקון הנפש', היינו הקניית השלמות השכלית ('דיעת המציאות כולו') ששיאה הוא ידיעת האל. לעיל

R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge Mass, 1986, pp. 228-232. ראו:

93 השו"ג הלברטל (לעיל הערה 24), עמ' 480, ולעומתו ברמן (לעיל הערה 39), עמ' 61.

ציינתי כי לפי התפיסה הפילוסופית-הדינמית של החוק שבפרקי טעמי המצוות – ובניגוד לתפיסה הדוגמטית של ההלכה בכתבים ההלכתיים – אין לתורת משה יתרון 'מטפיזי' על פני ההלכה הרבנית-התלמודית. ואולם לפי התפיסה הפילוסופית יש לחוקת משה יתרון אינטלקטואלי על פני הלכת החכמים. טענה זו קשורה למובנים השונים של הציורף 'חוק אלוהי' שצוינו לעיל. לפי התפיסה הדוגמטית של ההלכה 'חוק אלוהי' הוא חוק שמקורו באל (מפי הגבורה) שהכתיבו ('פה אל פה') אל נביאו (משה). התפיסה הפילוסופית של החוק דוחה את האמונה 'העממית-ההכרחית' הזו. לדידה 'חוק אלוהי' הוא חוק המכוון את האדם לאל. מה ש'אלוהי' בחוק הוא מגמתו להדריך את נמעניו להשגת האל (לפי כוחם). כדי לחוקק 'חוק אלוהי' נדרש המחוקק להיות פילוסוף. רק מי שהוא בעל השגה פילוסופית ('שלמות שכלית'), ומציב אותה 'כתכלית (הפוליטית) האחרונה', והוא בעל כישורים ('תבונה מעשית', 'שלמות הכוח המדמה') לתרגם את ההשגה הזו למערכת נורמטיבית של כללים מעשיים, יוכל לחוקק 'חוק אלוהי'. ראש וראשון לכללים אלה הוא הציורף ל'תיקון הנפש', היינו ידיעת האל, המתפרט גם לסדרה של כללי התנהגות שמסירים מכשולים חיצוניים (מצד בני אדם אחרים) ופנימיים (יצרים ותשוקות), ומסייעים לאדם לתקן את נפשו-שכלו. את היכולת הזו, בדרגה הגבוהה ביותר, שהתממשה הלכה למעשה, מייחס הרמב"ם למשה.<sup>94</sup> לפי הרמב"ם, 'חוק אלוהי' ומחוקקו 'אדם אלוהי', שמגמתו היא ידיעת האל השכלית, הם אפוא שני צדדים של אותה המטבע. חכמי התלמוד, שחסרים השכלה עיונית-פילוסופית (ויעידו על כך מאמריהם באגדה) אינם יכולים להיות מחוקקים (או פרשנים אקטיביים) של 'חוק אלוהי'.<sup>95</sup>

94 במורה הנבוכים, ב, לט, הרמב"ם כותב כי רק תורת משה היא 'חוק אלוהי' ('זאת התורה לבד היא אשר נקראת תורה אלוהית' ולא 'זולתה מן ההנהגות המדיניות כנימוסי היוונים והנהגות הצאבה'). ואולם מן הפרק העוקב (ב, מ) עולה כי 'תורה אלוהית' היא קטגוריה כללית, הנסבה על כל חוק שמטרתו תיקון הנפש. על הסתירה הזו כבר העיר ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים', הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 133, וראו י' קרמר, 'נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם', תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 185-202 בעמ' 196. קרמר מעיר כי הרמב"ם רומז שהאיסלאם הוא חוק אלוהי, אף שמייסדו, מוחמד, קיבלו על ידי חיקוי (שם, עמ' 195).

95 ראו הרוי (לעיל הערה 13), עמ' 201, 204-207.

את הטענה הזו הרמב"ם לא מנסח במפורש, ואולם היא מובלעת בהנחות היסוד של דיוניו בטעמי המצוות ובתפיסתו את הנבואה, המדינה, והחוק. המסקנה הזו בדבר טיבה של ההלכה (המאוחרת) מתבארת ומסתברת בהקשרה של התפיסה הפוליטית האפלטונית שאימץ הרמב"ם בתיווכו של אלפאראבי. תפיסה פוליטית זו קשורה בטבורה לתפיסת הנבואה של הרמב"ם, השאובה גם היא מאלפאראבי.<sup>96</sup>

(א) בעיית 'המנהיג השני'

בחיבורו 'דעותיהם של אנשי העיר המעולה' (להלן: 'העיר המעולה'),<sup>97</sup> שהוא מקור השראה מרכזי לרמב"ם, מציג אלפאראבי את תפיסתו המדינית, שבה ניכרת השפעתו העמוקה של אפלטון. החיבור בנוי ברוח אפלטונית, שאין בה הפרדה בין מדע לתיאוריה פוליטית. החלק הראשון של 'העיר המעולה' עוסק במטפיזיקה השאובה ממסורות אריסטוטליות ונאופלטוניות, וחלקו השני עוסק בפילוסופיה מדינית שעניינה הצעת מסגרת חברתית-מדינית שתדריך את אזרחי 'העיר המעולה' לידיעת האל (= 'האושר האמיתי'). ידיעת האל (נושא חלקו הראשון של החיבור) היא אפוא תכלית ההתאגדות המדינית ותכלית האדם הפרטי. בעקבות אריסטו סבור אלפאראבי כי המסגרת החברתית-הפוליטית היא יסוד חיוני להשגת השלמות (= ידיעת האל). האדם הוא יצור חברתי שאין לו קיום ראוי מחוץ לקהילה. שלמותו של הפרט ואושרו מותנים בקיומה של 'חברה מעולה'. 'העיר המעולה' היא עיר שאנשיה משתפים פעולה כדי להגיע לאושר. בראשה עומד מנהיג שהוא הטוב שבאזרחים, המעביר את הוראותיו לאנשים הכפופים להנהגתו, ואלה מעבירים אותן

96 ראו פינס, (לעיל הערה 94), עמ' 129-130. פינס מעיר כי 'אמות המידה של אלפאראבי בכל הנוגע לפילוסופיה מדינית הן ברובן אפלטוניות. הרמב"ם, שבתחום זה הושפע השפעה מכרעת מאלפאראבי, הוא אפוא אפלטוני מכלי שני, אם כי אפשר שלא היה מודע לעובדה זו'. וראו גם ברמן (לעיל הערה 37); הנ"ל, (לעיל הערה 57), עמ' 74 ואילך. אומנם שום חיבור מחיבוריו המדיניים של אלפאראבי אינו מוזכר ב'מורה' במפורש, ברם אין כל ספק כי השקפותיו של הרמב"ם על טיבה של הנבואה ועל המטרה הכפולה של העיר המעולה (תיקון הגוף ותיקון הנפש) טבועים בחותמם של חיבוריו הפוליטיים: 'דעותיהם של אנשי העיר המעולה', 'המשטרים המדיניים' ואחרים (ראו פינס, שם). תפיסת הנבואה של הרמב"ם מושפעת גם מאבן סינא, ראו פינס, שם, עמ' 141-142, ואולם השפעה זו אינה נוגעת לעניינינו כאן.

97 אל-פאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה (אראא' אהל אל-מדינה אלפצ'לה), תרגם מן המקור הערבי, הקדים והסיף הערות ומפתח: אחמד אע'בריה, תל אביב תשס"ז.



לכפופים להם, וכך הלאה, עד לאזרחים שבדרגה הנמוכה ביותר. ראש העיר המעולה, לפי אלפאראבי, אינו נבחר. הוא שולט בעיר מכוח אישיותו, חכמתו ושאר מעלותיו. האיכויות המולדות שמונה אלפאראבי במנהיג הן: שלמות גופנית, תפיסה מהירה, זיכרון טוב, פקחות, דיבור רהוט, סקרנות ואהבת אמת, שליטה בתאוות, שאיפה אל הנשגב, אהבת צדק, אומץ.<sup>98</sup> על גב מקבץ התכונות האלה צריך המנהיג הראשון, 'האימאם' (הוא המלך-הפילוסוף אצל אפלטון, והנביא אצל הרמב"ם), להיות שלם בשכלו. כותב אלפאראבי:

כך המנהיג הראשון של העיר המעולה [...] יהיה מי שאיננו מונהג על ידי < שום > אדם כלל, אלא הוא אדם שנעשה מושלם. < הוא יהיה אדם > שנעשה שכל ומושכל בפועל, שכוחו המדמה הושלם מטבעו בתכלית השלמות [...] < אשר > כוחו זה יהיה ערוך מטבעו כדי לקבל מן השכל הפועל – בין בזמן יקיצה ובין בזמן שינה – את הפרטים עצמם או חיקויים שלהם, ולאחר מכן את המושכלים על ידי חיקויים. ושכלו הנפעל [...] נעשה שכל בפועל [...] אם תהליך זה קורה בשני חלקי כוחו המשכיל של האדם, העיוני והמעשי – ולאחר מכן בכוחו המדמה, יהיה זה אדם אשר זכה בהשגחה. [...] אדם זה מצוי במושלמת שבדרגות האנושיות ובמושלמת שבדרגות האושר. נפשו מושלמת ומאוחדת עם השכל הפועל [...] והוא יודע כל פעולה אשר באמצעותה ניתן להשיג את האושר. זה התנאי < הראשון > של היות מנהיג.<sup>99</sup>

דרגת ההכרה העליונה של המנהיג הראשון (נעשה 'שכל ומושכל'='שכל נקנה') מאפשרת לו להדריך את בני עירו בחייהם החברתיים-המדיניים ולקרובם אל השלמות, היא גם ה'אושר האמיתי'. על התפיסה האפלטונית הזו של אלפאראבי ייסד הרמב"ם את תפיסתו המדינית, את תורת הנבואה שלו ואת ביאוריו למצוות. כפי שהעיר שלמה פינס: העיר האידיאלית לפי אלפאראבי והקיבוץ היהודי המיוסד על התורה, נועדה להם משימה זהה: תיקון השכל של בני העיר והקיבוץ והדרכתם לקראת האמת הפילוסופית.<sup>100</sup>

98 שם, פרק עשרים ושמונה, עמ' 149-152.

99 שם, פרק עשרים ושבע, עמ' 146-148. מה שמצוי בסוגריים משולשים הוא תוספת של המתרגם, לשם הבהרה.

100 פינס, המקורות הפילוסופיים (לעיל הערה 94), עמ' 135.

את התמונה המטפיזית והאנתרופולוגית-הפוליטית הזו מפתח אלפאראבי בחיבורים רבים, תוך שהוא מתמודד עם קשיים מושגיים ופרקטיים שהיא מעוררת. את הדיונים האלה הכיר הרמב"ם היטב, והד ברור להם מצוי במקומות הרבה במורה הנבוכים. הבעיות שעניינו את אלפאראבי הן בין השאר: האם במדינה המעולה שולט המנהיג-הפילוסוף (במישרין) או שולטים החוקים? האם מנהיג שאינו פילוסוף (או מי שלא הגיע לדרגת ההכרה העילאית של שכל נקנה) יכול להעתיק חוק אלוהי שנוסד במקום אחר, וכך לייסד בעירו 'חוקה אלוהית'? שאלה זו היא מעשית לאור העובדה כי הסיכוי לקיומו של מלך-פילוסוף הוא קטן ביותר. מה היחס בין המלך הפילוסוף למינהל שתחתיו – מהי רמת ההשכלה הנדרשת מן הפקידות הכפופה לו כדי שכינונה של עיר מעולה יעלה יפה? לכך נקשרת שאלת המעורבות של המלך-הפילוסוף בניהול השוטף של מערכות השלטון במדינה.<sup>101</sup>

אותנו מעניינת במיוחד בעיית 'המנהיג השני'. לאחר שהוא מציג את מעלתו של 'המנהיג הראשון', 'המייסד', ואת תכונותיו המולדות, כותב אלפאראבי:

'התקבצותן של כל הסגולות האלה באדם אחד הינה קשה < למציאה >. רק מעטים נולדו כך מטבעם – אחד בדור [...] אם לא ימצא אדם כמוהו בזמן כלשהו, לוקחים את כל החוקות והחוקים אשר חוקק המנהיג < הראשון > והדומים לו וכופים אותם < על העיר >.'

בעיית המנהיג השני מובנית לתמונה המטפיזית-הפוליטית האפלטונית. אפלטון עסק בה, ובעקבותיו אלפאראבי, לפי דרכו.<sup>102</sup> בהינתן שמציאותו של מלך-פילוסוף היא נדירה ביותר (אם אין היא אלא אוטופיה או נס פוליטי), מה נדרש כדי ש'עיר מעולה' תמשיך להתקיים לאורך זמן? האם תמיד צריך

101 ב'העיר המעולה' מטעים אלפאראבי את מעורבותו של 'המנהיג המעולה' בחיים היומיומיים, כשהוא מציע הקבלה בין תפקודו במדינה לבין תפקיד המוח והלב בגוף האורגני, ראו שם, פרק עשרים ושבע, עמ' 144-148. במקום אחר בחיבור הוא מקביל את היחס ההיררכי בין המנהיג לנתיניו ליחס שבין 'השכל הראשון' לשכלים 'שתחתיו', ראו פינס, שם, עמ' 134-135; M. Galston, *Politics and Excellence, The Political*; *Philosophy of Alfarabi*, Princeton 1991, pp. 97-145.

102 לכתבי אלפאראבי בעניין זה ראו ההפניות אצל קרמר (לעיל הערה 94), עמ' 190, הערה 18. לדיון ב'מנהיג השני' אצל אלפאראבי והרמב"ם השוו רביצקי (לעיל הערה 13), עמ' 222-225.

לעמוד בראשה מלך-פילוסוף במעלתו של המייסד, מניח החוק, או שמא אחריו יכולה העיר להסתפק במנהיגים שדרגתם נחותה יותר (משפטנים, כלכלנים, מנהלנים וכיו"ב)? אלפאראבי מודע היטב לבעיה פוליטית-אמפירית זו. הוא יודע שהאישיות שנקבצו בה כל התכונות שהוא מונה במנהיג הראשון היא נדירה, אפילו חד-פעמית. הוא גם יודע שהנסיבות הפוליטיות שיאפשרו את עלייתה של אישיות שכזו לשלטון, ואחר כך את הצלחתה הפוליטית, שכיחות אף פחות. אכן, מן 'המנהיג השני' (אל-ראיס אלת'אני) דורש אלפאראבי 'מעט' פחות:

המנהיג השני, היורש את הראשון, הוא זה שחברו בו מלידתו ומנעוריו אותם תנאים, ומשבגר מתקיימים בו שישה תנאים:

הראשון, להיות חכם;

השני, להיות מלומד היודע על פה את החוקות, את החוקים ואת אורחות החיים שהראשונים ניהלו < באמצעותם > את העיר, והפועל על פיהם בכל מעשיו;

השלישי, לחוקק חוקים באשר למה שלא נמסר בעל פה מן הקדמונים, באמצעות הסקת מסקנות בדרך שהתוו האמאמים הראשונים; הרביעי, להצטיין בשיקול דעת וביכולת היקש על העניינים והאירועים המתרחשים בימיו [...] ואשר לא היו כמותם אצל < המנהיגים > הראשונים;

החמישי, להיטיב להסביר בעל פה את חוקי הראשונים, ואת מה שהסיקו אחריהם אלה שהלכו בעקבותיהם;

השישי, להיות בעל עמידות גופנית בענייני מלחמה [...] שיהיה בקיא במלאכת המלחמה.<sup>103</sup>

'המנהיג השני' מציין אצל אלפאראבי את המנהיגים שבאים לאחר המייסד, המחוקק ראשון. תפקידו העיקרי הוא לשמר את העיר המעולה. 'המנהיג השני' האידיאלי ניחן במקבץ תכונות שגם הן נדירות ביותר. ראשונה להן היא 'חכמה', ידיעת המדעים והפילוסופיה. אלפאראבי מעיר כי 'בהעדר אדם אחד שיחברו בו כל התנאים האלה אלא שניים, האחד חכם ובשני מצויים שאר

103 העיר המעולה, פרק עשרים ושמונה, עמ' 151.

התנאים, יהיו שניהם מנהיגי העיר'. לשיטתו, יכול שההנהגה תתחלק בין שניים או שלושה מושלים ואף יותר.

ואולם אם 'המנהיג השני' נעדר את התכונות האלה ספק רב אם לאורך זמן תשמור העיר על מעלותיה. אלפאראבי מודע היטב לכך שהחיים החברתיים-הפוליטיים הם דינמיים ושחילוף הזמנים ושינוי הנסיבות מזקיקים חוקים חדשים. העדרו המתמשך של מנהיג-פילוסוף יילך וירחיק את חוקת העיר המעולה מיסודה 'האלוהי'. לאורך זמן 'החוקה המקורית' לבדה אינה יכולה להבטיח את אושרם של אזרחי העיר. השינויים שיחוללו בה (בהכרח) מנהיגים נעדרים 'חכמה', שהכשרתם היא משפטית-טכנית בלבד, יהפכו את העיר לבבואה של 'העיר המעולה' מן העבר.<sup>104</sup> בהקשר זה חשוב להעיר כי לפי אלפאראבי המנהיג-פילוסוף אינו נזקק לחוקה. הוא מנהיג את עירו באמצעות שיקול דעתו החופשי כשהוא משוחרר מאילוצי חוקים וכללים משפטיים.<sup>105</sup> המנהיג-הפילוסוף מניח מערכת חוקים בעיקר לצורך הדורות הבאים, שבהם ינהיגו את העיר מושלים מדרגה נמוכה יותר. מערכת משפטית 'נוקשה' נועדה להגביל את שיקול דעתו (המוטעה לעיתים) של 'המנהיג השני' ושל מושלים נחותים ממנו, שאינם בדרגת החכמה (העיונית והמעשית) של המנהיג-הפילוסוף (הנביא) המייסד. יחד עם זאת, בשל הדינמיות החברתית-הפוליטית יישום מכאני של חוקים מושלמים מן העבר הרחוק אינם תחליף להנהגת המלך-הפילוסוף, שרק הוא בחכמתו יכול לסגלם באורח אדקוויטי לנסיבות המשתנות.

הרמב"ם הכיר, כאמור, היטב את התיאוריה המדינית-המטפיזית של אלפאראבי ואת בעיותיה המושגיות והפרקטיות. הרבה יותר מאלפאראבי התעניין הרמב"ם בהיבטים הארציים והמעשיים של שלטונו של המלך-הפילוסוף. שלמה פינס העיר כי אלפאראבי כמעט ואינו עוסק בהיבטים אלה של העיר האידיאלית. אין בכתביו שום דיון בהקשרים היסטוריים ובצדדים הפרקטיים של דרכי כינונה של העיר ושל המשכיות ההנהגה שבה. אצל הרמב"ם, כותב פינס, 'יש בעניינים אלה העתק דגש מפורש. הוא קיבל על

104 חשוב להעיר כי 'השינויים' האמורים הם גם על דרך המחדל, שכן שימורו של חוק ישן בשעה שנדרשת חקיקה חדשה פוגם גם הוא בעיר המעולה.

105 העיר המעולה, פרק עשרים ושמונה, עמ' 149-150, וראו ברמן (לעיל הערה 57), עמ' 79-80, וגלסטון (לעיל הערה 101), עמ' 107.

עצמו את המשימה, שהיא לאין ערוך קשה יותר, להביא הוכחה פילוסופית לכך שתורת משה והאמונות שהיא מקדמת עושות את הקיבוץ היהודי ראוי להיחשב כעיר פילוסופית אידיאלית.<sup>106</sup> לשם כך מציע הרמב"ם דיון היסטורי, אנתרופולוגי ומשפטי מפורט בפרקי טעמי המצוות ובתורת הנבואה שבחלק ב. למפעל הזה קשורים כמובן גם הכתבים ההלכתיים, ובמיוחד 'החיבור הגדול', משנה תורה (ראו להלן). את הרמב"ם מאפיינת, אפוא, מודעות עמוקה לבעיות הארציות-המעשיות של ייסוד 'העיר המעולה' וכינון 'החוק האלוהי': בעיית שימורו לאורך זמן וסכנת דעיכתו.<sup>107</sup>

הרמב"ם הכיר גם את 'בעיית המנהיג השני'. במורה הנבוכים, ב, מ, כשהוא דן בטיבו של 'חוק אלוהי', מבחין הרמב"ם בין סוגים שונים של מחוקקים-מנהיגים: בין הנביא (שקיבל את החוק בהתגלות) ומייסד החוק (שהמציא את החוק משכלו) לבין מי שיש לו הכוח לאכוף את קיומו של מה שקבעו הנביא ומייסד החוק, והם השליט (אלסלטאן) המחזיק בחוק זה (מלך החוק, מלך אלסנה), או הטוען לנבואה המחזיק בתורתו של הנביא, ככולה או בחלקה.<sup>108</sup> את ההבחנות האלה נטל הרמב"ם מאלפאראבי.<sup>109</sup> הדוגמאות שהוא מביא שאובות אומנם מן המקרא, ואולם דיונו בפרק מ (בשונה מפרק לט שקדם לו) מנותק מן ההקשר היהודי ומעוגן במסורת הפילוסופית האפלטונית-הערבית. בעקבות אלפאראבי ב'מדינה המעולה' מבחין כאן הרמב"ם בין המנהיג-הפילוסוף-המחוקק – המייסד שהתאחד עם השכל הפועל (=התגלות) – ובין מי שבא בעקבותיו, או פועל בהעדרו, 'מלך החוק',

106 פינס, המקורות הפילוסופיים (לעיל הערה 94), עמ' 135.

107 מודעות זו היא כנראה גם הסיבה שהרמב"ם, בניגוד לאלפאראבי, לא העלה מעולם את הטענה כי במדינה המעולה שולט הנביא במישרין, ללא חוקים. לדידו, שלטון החוק הוא הבסיס החיוני וההכרחי לקיבוץ המדיני המעולה. אין צריך לומר כי גישה זו נמשכת מן המסורת היהודית, המקראית והרבנית.

108 מורה הנבוכים (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' שלו-שלוש). מי שטוען לנבואה עשוי, לפי הרמב"ם, להחזיק בחלק מן החוק ולנטוש חלק אחר ממנו, או מפני שזה יותר קל לו או כדי להשלות שדברים אלה באו לו בהתגלות ושאינן מעתיק מזולתו. הרמב"ם מבחין גם בין 'מחוקקים' אלה לבין אנשים שאינם נביאים אך מתיימרים להיות נביאים. הם אכן אמרו דברים שהאל אמרם, אבל הם נאמרו לזולתם והם ייחסו אותם לעצמם (כגון חנניה בן עזור, שם), ראו שורץ (לעיל הערה 2), עמ' 398, וראו קרמר (לעיל הערה 94), עמ' 189-191.

109 ראו קרמר, שם, עמ' 190.

הוא 'המנהיג השני', שיודע את החוקים ואת אופן החלתם ויש לו את הכוח הכופה לעשות כן.<sup>110</sup> בהשראת אלפאראבי מבליע גם הרמב"ם כי אם 'המנהיג השני' (מלך החוק) אינו בדרגת הנביא-הפילוסוף הראשון עליו להישען על חוקת המייסד מבלי לשנות בה דבר.<sup>111</sup> יחד עם זאת גם לרמב"ם ברור כי אם 'המנהיג השני' – כלומר שרשרת המושלים שיבואו אחרי המייסד הנעלה – נעדר את הסגולות המולדות ואת ההכשרה העיונית שהוא מונה במנהיג המייסד (ואף במנהיג השני), הרי לאורך זמן תרד 'העיר המעולה' (=הקייבוץ היהודי) ממעלתה ה'אלוהית' ותאבד את 'האושר האמיתי'. היא עלולה עם הזמן להתגלגל לגרסה של 'עיר בורה' או 'חוטאת', 'הפכפכה' או 'תועה'.<sup>112</sup>

#### (ב) 'המנהיג השני', חז"ל, ותולדות ההלכה

התפיסה הפוליטית-המטפיזית הזו, ובכללה בעיית 'המנהיג השני', עומדת כאמור ביסוד פרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים. אם המנהיגים של הקייבוץ היהודי לאורך הדורות חסרו את התכונות של המנהיג המייסד, משה, ומתקופה מסוימת הם נעדרים גם את מעלותיו של המנהיג השני, הרי במשך הזמן – בשל הדינמיות של הקהילה ושל החוק – תתרחק ההלכה (בהכרח) ממקורה 'האלוהי'. התמונה ההיסטורית שעומדת ביסוד הפרקים האלה במורה הנבוכים היא אפוא כעין זו: משה, המנהיג-הפילוסוף, הניח חוק אלוהי וייסד קייבוץ מדיני מעולה לזמנו. הנביאים שבאו בעקבותיו, שהם בבחינת 'מנהיג שני', שמרו ותחזקו את החוק הזה, תוך התאמתו ההולמת לזמנם ומקומם. ואולם מאז, לאורך מאות רבות של שנים, משלו (או התמנו) מנהיגים-מחוקקים נעדרי הכשרה עיונית. אם, כדברי הרמב"ם, ידיעת הפילוסופיה 'נקטעה מן האומה כליל, עד שלא נמצא ממנה לא מועט ולא הרבה'<sup>113</sup> – לרבות אצל חכמי ההלכה – הרי ברבות השנים, ולאור השינויים הדרמטיים שחוללו בה, התרחקה ההלכה בהדרגה מ'מקורה' והיא עתה רק בבואה של

110 להבדלים מסוימים בין הרמב"ם לאלפאראבי בעניין זה, שאינם משנים לעניינינו, ראו קרמר, שם.

111 ראו גם כתאב אלמלה, (מהדורת מ' מהדי, ביירות 1968, עמ' 50-51).

112 לפי אלפאראבי, כל אלה הם ניגודיה של העיר המעולה, על טיבן של ערים אלה ראו העיר המעולה, פרק עשרים ותשעה, עמ' 153-157.

113 מורה הנבוכים, ג, הקדמה (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' שעא), וראו לורברבוים (לעיל הערה 7) סעיף ח (עמ' 118-121).

חוק אלוהי.<sup>114</sup> הבחירה המכוונת והמפורשת של הרמב"ם בפרקי טעמי המצוות ליתן טעם דווקא לפשט הכתובים היא אפוא כעין הצהרה בדבר מעלתה של תורת משה, ובה בשעה היא מבליעה את נחיתותה של ההלכה התלמודית.<sup>115</sup> הרמב"ם בוחר באותה החוליה בתולדות ההלכה שבה הוא יכול להדגים, בהקשר היסטורי מסוים, את פעולתו של מחוקק-פילוסוף, הוא משה, מייסד החוקה. דיונו בפרטי המצוות מראה כי בתנאים ובנסיבות שבהם פעל יצר משה 'חוק אלוהי', שמגמתו שלמות הגוף ובעיקר שלמות הנפש. הרמב"ם נמנע ב'מורה' מלתאר בקווים דומים את הלכת המשנה והתלמוד. כפי שהוא רומז במקומות הרבה במורה הנבוכים, חז"ל ככלל לא היו פילוסופים, ולכן ספק אם יצירתם ההלכתית יכולה להיחשב פיתוח אדקוטי של 'חוק אלוהי'.<sup>116</sup>

114 הרמב"ם, אף יותר מאלפאראבי, היה מודע לתהליך הזה, שהכרחיות זו נגזרת, בין השאר, מטענתו (החזרת ונשנית בעיקר בכתביו ההלכתיים) כי אחרי משה לעולם לא יקום נביא ומחוקק במעלתו. הכרזה זו היא חרב פיפיות: במסגרת התפיסה הדוגמטית-הסטטית תפקיד ההכרזה הזו הוא להנציח את תורת משה (שבכתב ושבעל פה), היא ההלכה (כנגד התיקון הנוצרי ובעיקר המוסלמי), ואילו לפי התפיסה הדינמית של החוק, בהעדר מחוקק במעלת משה, ההלכה (בהכרח) מתנוונת. גם במבוא למשנה תורה, במסגרת ההצגה הדוגמטית של ההלכה, מתאר הרמב"ם תהליך היסטורי של ירידת וניווט: ראשיתו בימי רבי (ישראל שתלמידים מתמעטין והולכים והצרות מתחדשות [...]) וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות), המשכו לאחר חתימת התלמוד ('התפורו ישראל בכל הארצות ורבתה הקטטה בעולם'), ושיאו בימי שלו ('תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו'). ירידה זו שונה, כמובן, מן התהליך המתואר למעלה: ראשית, הליקוי במבוא למשנה תורה הוא בידיעת ההלכה, לא בתשתיתה העיונית; שנית, יש הבדל בפריודיזציה של שלבי המשבר.

115 אפשר שלכך רומז הרמב"ם במורה הנבוכים, ב, לט (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' שלו), כשהוא כותב על תורת משה: 'כי הדבר השלם בתכלית מה שאפשר במינו, אי אפשר שימצא זולתו במינו אלא חסר מן השלמות ההוא, אם בתוספת אם בחסרון [...] וכשנדבר בזה המאמר בתת עילת טעמי המצוות, יתבאר לך משוויה וחכמתה, מה שצריך שיתבאר'. בדיונו בטעמי המצוות מספק, כאמור, הרמב"ם טעמים לתורת משה, ולא להלכת התלמוד, והכול על בסיס ההכרה בדבר ההבדל ביניהם. האם אין כאן רמז להבדל שבין תורת משה – שבנסיבות ההיסטוריות-התרבותיות של זמנה היא היתה מושלמת – לבין גלגולה התלמודי?

116 השוו: L. Strauss, 'Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi', *Interpretation*, 18 (1990), pp. 3-30. במאמר מוקדם זה (מ-1936) שנכתב במקור בצרפתית) מתאר שטראוס את הרקע האפלטוני לתפיסת החוק של הרמב"ם ב'מורה' ואת שורשיה בכתביו הפוליטיים של אלפאראבי. הוא מזהה באופן חלקי את בעיית 'המנהיג השני', ואולם מסקנתו לגבי מעמד הלכת התלמוד בעיני הרמב"ם היא הפוכה, ראו שם, עמ' 17-18. ד' לסקר טען כי ההתמקדות של הרמב"ם בפרקי טעמי

ההתמקדות בתורת משה מבליעה, כאמור, ביקורת גם על האגדה. האגדה מבטאת, בין השאר, את הבסיס העיוני-האידיאולוגי של ההלכה התלמודית.<sup>117</sup> לשון אחרת, כלולים בה טעמי המצוות של חז"ל. כך, על כל פנים, תפס הרמב"ם את 'המדרשות'.<sup>118</sup> כפי שהטעמתי לעיל, השקפתו המדינית והמטא-משפטית (הלכתית) של הרמב"ם קושרת ללא הפרד פילוסופיה לחוק. קשה לחשוב על בעל הלכה שהיה רחוק כמוהו מדרכי מחשבה פורמליסטיות בתחומי ההלכה והמשפט.<sup>119</sup> כתיבתו המטא-משפטית-הלכתית של הרמב"ם, הן בחיבוריו ההלכתיים (בפירוש המשנה ובמשנה תורה) הן במורה הנבוכים, מבוססת על התובנה כי כל מערכת משפט, 'מדינית' או 'אלוהית', מגלמת תפיסה אתית, אנתרופולוגית ומטפיזית-תיאולוגית כלשהי. מטרת עיוני בחוק ובהלכה היא להאיר את העקרונות האלה.<sup>120</sup> הרמב"ם ראה ב'מדרשות' את המצע האידיאולוגי של ההלכה התלמודית. כפי שהערתי לעיל, הכרה זו הניעה אותו בצעירותו לתכנן כתיבת פירוש פילוסופי לאגדה. את החיבור הזה הוא ראה כהשלמה למפעלו בתחום ההלכה. בעיני הרמב"ם הצעיר, ההפרדה שנקטו הגאונים בין הלכה ואגדה ודחיקת האגדה מבית המדרש חותרות תחת ההלכה. 'ספר ההשוואה' נועד לא רק להיות ספר הגות אלא גם לשמש מצע עיוני-פילוסופי להלכה ולסייע בהצגתה כ'חוק אלוהי'.<sup>121</sup> לפיכך, שתי הטענות

המצוות בתורה שבכתב חושפת אצלו 'נטייה קראית', שכן ההבדל בין הקראי לרבני הוא 'שלדעת הרבני הפירושים למקרא וההלכות המתחייבות מפירושים אלה נתנו בסיני, ולדעת הקראי הם פרי עמלם של בני אדם לאחר מעמד הר סיני', ראו ד"י לסקר, 'השפעת הקראים על הרמב"ם', ספונות, ה (תשנ"א), עמ' 150. להערכת, טענה זו מוציאה את דברי הרמב"ם מהקשרם ומטשטשת את ההבדל העמוק שבין התפיסה הדינימית של החוק בפרקי טעמי המצוות לבין התפיסה הסטטית של התורה שבכתב אצל (רוב) הקראים. וזאת לבד מן העובדה הפשוטה כי למרות ביקורתו היה הרמב"ם מחויב לחלוטין להלכה הרבנית.

117 ראו לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל הערה 92), עמ' 129-142.

118 ראו טברסקי (לעיל הערה 22), עמ' 62, 118-120.

119 הרמב"ם שלל את עצמאותה של 'הלוגיקה המשפטית-הלכתית', המניחה כי המשפט וההלכה הם היסוד והבסיס לעצמם וכי הם 'מזינים את עצמם מתוך עצמם'. הוא בוודאי גם היה רחוק מלייחס למושגים משפטיים והלכתיים (כמו קניין ובעלות, איסור וחובה, קדושה וחולין, טומאה וטהרה וכיו"ב) מובן מטאפיזי-אונטולוגי. אני מקווה לעסוק בעניין זה במחקר אחר, ראו לעת עתה: M. Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Oxford 2006.

120 בגישה הזו נקט הרמב"ם גם כשהוא מנתח חוקים פאגאניים.

121 מן ההיבט הזה 'המורה' דומה ל'ספר ההשוואה', שחלק מענייניו נועדו לשמש מצע עיוני לחוקת משה.



שניסיתי לבסס בשני המאמרים שזכרו בתחילת דבריי<sup>122</sup> ובמאמר הנוכחי – (א) במורה הנבוכים שינה הרמב"ם את טעמו ביחס לאגדה, ו-(ב) ההתמקדות בפרקי טעמי המצוות בפשט הכתובים מבליעה ביקורת על הבסיס העיוני של הלכת התלמוד – הם צדדים שונים של אותה המטבע.

(ג) 'המנהיג השני' והרמב"ם

בתפיסתו העצמית ייעד הרמב"ם לעצמו תפקידי חשוב במסגרת התמונה ההיסטורית שתוארה לעיל. אחת ממטרותיו המרכזיות במשנה תורה היא לעצב את ההלכה כחוק אלוהי, ובכך 'להחזיר עטרה ליושנה'. זאב הרוי ציין כי הרמב"ם היה הפוסק וההוגה הראשון שהציב את ידיעת האל כתכלית העליונה של ההלכה, והוא גם הראשון בתולדות ההלכה לפסוק הלכות המכוונות את האדם לשלמות שכלית (הלכות יסודי התורה א, א)<sup>123</sup>. ואכן, במשנה תורה עושה הרמב"ם מאמץ עצום כדי להציג את ההלכה כ'חוק אלוהי'. כך בהלכה הפותחת את 'היד החזקה' ('יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון'), שהיא כעין הכרזת הפתיחה לחיבור כולו, וכך בשאר 'הלכות' יסודי התורה ולאורך משנה תורה, בטעמים עיוניים-פילוסופיים שהוא מציע לגופי הלכה רבים.<sup>124</sup> מגמה חדשנית ודרמטית זו עומדת בניגוד חריף לנאמנותו של הרמב"ם לפרטי המסורת ההלכתית. בדרך כלל הוא מסכם את הלכת התלמוד

122 לעיל הערות 7 ו-12.

123 הרוי (לעיל הערה 13), עמ' 208. הרוי טוען כי, לפי הרמב"ם, מה שהופך את ההלכה ל'חוק אלוהי' הוא הפסיקה החדשנית שלו עצמו במשנה תורה: 'על פי שיטת הרמב"ם, כותב הרוי, הטענה כי 'תורת משה היא אלוהית' היא טענה 'פרספקטיבית יותר מאשר דסקרפטיבית' (שם, עמ' 208). את הציווי הזה מנסח הרמב"ם במורה הנבוכים ונותן לו תוקף פורמאלי במשנה תורה. הרוי סבור אפוא כי לדעתו של הרמב"ם (האזוטירית?) לא רק הלכת חז"ל אלא גם תורת משה אינה 'חוק אלוהי'! מסקנה זו נראית בעיניי מרחיקת לכת. הצעת הרוי לגבי התורה אינה מתיישבת עם הלשון התיאורית של הרמב"ם לגבי תורת משה במורה הנבוכים (ובמשנה תורה), והיא גם אינה מתחשבת בתפיסה הדינמית של החוק, העולה, כאמור, מפרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים.

124 ראו טברסקי (לעיל הערה 22), פרק שני ופרק שיש. באגרת תחיית המתים (שנכתבה אחרי משנה תורה ואף לאחר כתיבת המורה), כשהוא מתאר את מעלתו של 'החבור הגדול, המכונה "משנה תורה"', מדגיש הרמב"ם כי הוא 'נבנה על עיקרים תוריים' (אגרות, מהדורת שילת [לעיל הערה 22], א, עמ' שמג), כלומר על 'עקרונות אמונה שעניינם ידיעת ה'. כידוע במשנה תורה התכוון הרמב"ם, בין השאר, לבצע כעין מהפכה תרבותית בעולם היהודי – במקום ההלכה תהפוך הפילוסופיה (ידיעת הטבע והאל) ל'תלמוד תורה'.

בנאמנות ונזהר מלשנות ולחדש בה.<sup>125</sup> נטייתו השמרנית של הרמב"ם בהלכה נמשכת מתפיסתו הפוליטית והיוריספרודנטית, שהיבטים שלהן נידונו לעיל. הרמב"ם חשש מפני מהפכנות חברתית ופוליטית והטעים תמיד את הצורך ביציבות נורמטיבית. תפיסה זו ניכרת, בין השאר, בפרק מא שפסקאות ממנו נידונו לעיל. יחד עם זאת משנה תורה הוא חיבור מהפכני, שכן נעשה בו מאמץ מודע וחדשני להכניס את ההלכה לתוך תבניות פילוסופיות-רציונאליות, הן מצד הצורה הן מצד הנימוקים והתכליות. הרמב"ם ידע היטב כי בהשוואה לספרות התלמודית, המסגרת והטעמים שהוא מציע להלכה ביד החזקה הם חדשים בעיקרם.

בהקשר זה חשוב לציין כי גם בכיורו להלכות במשנה תורה סטה הרמב"ם, פעמים הרבה, מן הטעמים שניתנים להן באגדה.<sup>126</sup> דוגמה מאלפת למגמה הזו של הרמב"ם לגבי סוגיות באגדה בכלל ויחסן להלכה בפרט היא פירושו לרעיון בריאת האדם בצלם אלוהים, הפותח את מורה הנבוכים (א), ומסוכם גם במשנה תורה (יסודי התורה ד, ח). עניין בריאת האדם בצלם אלהים נתפס אצל הרמב"ם כאבן יסוד של 'מעשה בראשית', היא חכמת הטבע (הפיזיקה), והוא גם עניין שנקשר אצלו ל'מעשה מרכבה', היא חכמת האלוהות (המטפיזיקה). כך עולה בברור ממשנה תורה ומהתבטאויות שונות שלו במורה הנבוכים.<sup>127</sup>

במחקר אחר הצעתי את המובן שייחסו התנאים לרעיון התיאולוגי-האנתרופולוגי הזה ואת האופן שבו הם יישמוהו בתחומי הלכה שונים. שניים מגופי ההלכה שאותם עצבו התנאים לאור תפיסתם את עניין הבריאה בצלם

125 הסטיות של הרמב"ם מהלכת התלמוד במשנה תורה הן נדירות וחריגות. הוא אינו מכריז עליהן ונדרש מאמץ עיוני כדי לזהות אותן.

126 ראו טברסקי (לעיל הערה 22), עמ' 62, 118-120 לעיתים נמנע הרמב"ם מלהביא מקורות אגדה רלוונטיים, לעיתים הוא מצטט אגדות ומייחס להן משמעות פילוסופית הרחוקה ממובנן המקורי.

127 עניין בריאת האדם בצלם אלוהים מתפרש במשנה תורה בעיבורו של פרק ד בהלכות יסודי התורה, שם מסכם הרמב"ם את 'מעשה בראשית'. עניין הבריאה בצלם נושק אצלו ל'מעשה מרכבה' שכן עניינו 'בשכל האלהי המדויק באדם', ראו הערותיו בסוף פירושו לסיפור גן עדן, מורה הנבוכים חלק א, ב (מהדורת אבן שמואל [לעיל הערה 2], עמ' כא). לענייננו אין זה משנה אם מאמרי חז"ל על עניין בריאת האדם בצלם אלוהים הם לפי תפיסתם חלק מן המסורת האזוטרתית של 'מעשה בראשית' אם לאו. על עניין זה ראו לורברבוים, צלם אלהים (לעיל הערה 92), עמ' 471-472.

הם: 'דיני נפשות' (ההלך הפלילי בעבירות שדינם מיתת בית דין) ומצוות פרייה ורבייה. בהשראת המובן האיכוני שייחסו התנאים לעניין הצלם הם ביטלו למעשה את עונש המוות, וקבעו את המצווה לפרות ולרבות כחובה הלכתית בעלת משמעות תיאורגית. הריגה בבית דין, גם של העבריין השפל ביותר, נתפסה על ידי רבים מן התנאים כשפיכות דמים, הממעטת את דמות האל; פרייה ורבייה תוארה אצלם כהעצמת דמותו.<sup>128</sup> הפירוש שמעניק הרמב"ם לעניין הצלם מנוגד כמעט בכל היבטיו למובן האנתרופומורפי-האיכוני-התיאורגי שייחסו לו החכמים באגדה.

יתר על כן, ל'סטייתו' הפרשנית-התיאולוגית של הרמב"ם מן ה'מדרשות' יש עקבות גם בנקודות מפתח בפסיקתו ההלכתית. בעונש המוות ראה הרמב"ם כלי פוליטי-משפטי חיוני, המסלק מן העולם רשעים חסרי צלם אלוהים; הוא קבע פטור ממצות פרייה ורבייה למי שהוא כבן עזאי שחשקה נפשו בתורה.<sup>129</sup> כידוע, הרמב"ם פיתח (כנראה באופן מקורי) את מערכת השיפוט המלכותית, המאפשרת להמית רוצחים תוך עקיפת המחסומים הדיוניים (הבלתי עבירים) שמטיל ההלך הפלילי שבמשנה. יחסו החיובי של הרמב"ם לעונש המוות קשור באופן הדוק לתפיסת הענישה שהוא מציע בחלק ג, מא במורה הנבוכים, המושתתת על עיקרון ההרתעה ועל 'מידה כנגד מידה'. זהו, כזכור, ההקשר שבו מסביר הרמב"ם את עונשו של החובל בתורה ('עין תחת עין – ממש') כנגד הלכת התלמוד (פיצוי ממוני). הזיקה בין עונש המוות לרוצחים לדין 'עין תחת עין' לחובל מוטעמת בתורה (ויקרא כד, יז-כב). במקום אחר הצבעתי על הקשר ההלכתי והתיאולוגי בהלכת התנאים בין ביטולו (הלא-פורמלי) של עונש המוות לבין השינוי הדרמטי בהלכת החובל (מנתינת מום בחובל לפיצוי ממוני).<sup>130</sup> לפי השקפתו הפוליטית-המשפטית של הרמב"ם שינויים אלה הם שגויים ומזיקים. כפי שהערתי לעיל, הרמב"ם זיהה, כנראה, את הבסיס האיכוני-התיאורגי לתמורה שבדינים אלה, שגם אותו שלל,

128 ראו לורברבוים (לעיל הערה 78), עמ' 280-294; הנ"ל, 'הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 533-556; הנ"ל, 'צלם אלהים ומצוות פרייה ורבייה: חז"ל והרמב"ם', עיוני משפט. כד (תשס"א), עמ' 695-754.

129 הלכות אישות טו, ג.

130 לורברבוים (לעיל הערה 92), עמ' 378-381.

כמובן, מכל וכול (ואף כינה אותו 'שיגעון ארוך'). על כל פנים, הוא ראה בענישה נוקשה וחמורה (ואף אכזרית) של עבריינים, ובמיוחד של רוצחים ואלמים, כורח בל יגונה לשם השלטת חוק וסדר.<sup>131</sup> ובאשר להכרעת הרמב"ם כי מי שחשקה נפשו בתורה פטור ממצוות פרייה ורבייה – פסיקה זו, המנוגדת להלכה התנאית, מושתתת על הניגוד החריף, החוזר ונשנה במורה הנבוכים, בין 'התכלית האחרונה' של האדם, השלמות השכלית (=רכישת 'צלם אלהים'), לבין היצר המיני ועול חיי משפחה וגידול ילדים. מכאן גם הניגוד שבין סלידת הרמב"ם ממיניות ומפרייה ורבייה לבין מעלתן של אלה אצל רבים מן התנאים והאמוראים. את הלכת בן עזאי הוא 'לומד' מהיפוך משמעותם של דברי בן עזאי בקטע אגדה בתוספתא יבמות.<sup>132</sup> בדיוניו של הרמב"ם ברעיון בריאת האדם בצלם אלוהים אין כל התייחסות למדרשי האגדה הרבים הנוגעים בו. התעלמותו מן המקורות האלו, הן בכתביו העיוניים הן בכתביו ההלכתיים, היא ללא ספק מכוונת. דומה כי בהימנעותו מלהפעיל על האגדות-האנתרופומורפיות-בעליל האלה את 'מכבש האלגוריה' (=דרך 'ההשוואה') הוא רומז להסתייגותו מהן.<sup>133</sup>

131 ראו למשל מורה הנבוכים, ג, יח (עמ' תלא-תלב), וראו לורברבוים, הרמב"ם על צלם אלהים (לעיל הערה 128), עמ' 549-551 היוקקותו של הרמב"ם בפרק מא דווקא לדין החובל אינה מקרית. ההבחנה שהוא מציע (שם) בין דין הכתוב לבין 'ההלכה' (התלמודית) נועדה לא רק לרמוז לדינמיות של ההלכה אלא גם להצביע על מה שהוא בעיניו (ובניגוד למה שנראה לנו כ'הלכה מתקדמת') שינוי לרעה (השוו רביצקי, [לעיל הערה 13], עמ' 228). תורת משה, המושתתת על העיקרון הפילי' מידה כנגד מידה, היא חוק יעיל והולם, ואילו ההלכה הרבנית, הדוחה את העיקרון הזה, מציעה חוק פגום.

132 תוספתא, יבמות ח, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 26), אומנם בלי להזכיר במפורש את המקור הזה. כפי שהערתי לעיל, הסטיות של הרמב"ם מהלכת התלמוד הן נדירות. הוא אינו מכריז עליהן, נדרש מאמץ עיוני כדי לזהות אותן, וניתן בדרך כלל להצביע על הטעמים המיוחדים שהניעוהו לכך. כך למשל, הלכת בן עזאי נועדה לאפשר ליחיד סגולה חיי עיון והתבוננות נטולי תשוקות ויצרים ומשחררים מעול משפחה ופרנסה. הלכה זו משקפת שינוי דרמטי מן הבחינה העיונית, ואולם יש לה משמעות מעשית זניחה. הלכת בן עזאי נמשכת מן התפיסה העצמית של הרמב"ם והיא נוגעת ללא ספק לביוגרפיה שלו-עצמו. כידוע, הרמב"ם נישא מבוגר, ובנו היחיד, אברהם, נולד לו בהיותו בן חמישים ושתיים, וראו מ"ע פרידמן, 'שני כתבים מימוניים', מכתב מאת הרמב"ם אל ר' שמואל החכם ואיגרת ברכה אל הרמב"ם לרגל נישואיו, ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמו הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 191-221, במיוחד בעמ' 196-197, 203-206.

133 ראו לורברבוים, (לעיל הערה 78), עמ' 324.

הרמב"ם על אגדה, הלכה ו'חוק אלוהי'

קו ישר מחבר בין הסתייגותו של הרמב"ם מן האגדה לאורך מורה הנבוכים, והסיבות שהוא מביא בפתיחה לחיבור לחזרתו מכתובת 'ספר ההשוואה' לבין התמקדותו בסוגיית טעמי המצוות בחלק השלישי של החיבור ב'חוקת התורה' ולא 'בסבת דברי התלמוד'. כשם שהרמב"ם זונח את 'ספר ההשוואה' כי הגיע להכרה של 'מדרשות' (=אגדות חז"ל) אין 'תוך' עיוני, ומשלב במורה באורח עקבי ביקורת על השקפות הפילוסופיות של החכמים, כך הוא מתעלם מהלכת התלמוד בפרקי טעמי המצוות שכן חז"ל לא היו בעיניו מחוקקים-פילוסופיים; כאילו לומר: מה שראויה לעיון ולהתבוננות פילוסופיים היא חוקת משה, הנביא-הפילוסוף, לא הלכת חז"ל.