

# דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד והסתייגויות אחרות מטעמי המצוות וההלכות

יאיר לורברבוים\*

## הקדמה

עניינו של מאמר זה הוא הסתייגויות שונות מטעמי המצוות וההלכות, ותולדותיהם. במוקדו תידון ההשקפה כי טעמי המצוות וההלכות נעלים מהשגת בני אדם. את הסתייגות הזו מטעמי המצוות אכנה: דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. את קווי המתאר שלה אתאר בפרק א, וגרסאות שונות שלה אציע בפרק ב. בפרק ג אבחין את ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה מהסתייגות אחרת מטעמים שאותה אכנה: דתיות הלכתית של ציות ושעבוד. לפי השקפה זו כל עצמם של החיים ההלכתיים הוא קבלת עול מלכות שמים, כלומר ציות כנוע ועיוור לגזרות האל, ולכן טעמי המצוות וההלכות אינם רלוונטיים. גם לדתיות ההלכתית הזו אציע גרסאות שונות. את שתי אלה אבחין משתי הסתייגויות אחרות מטעמים: וולונטריזם תיאולוגי, שלפיו המצוות נמשכות מרצון האל החופשי מכול וכול, ויוריספרודנציה של כללים, הממעיטה בדמותם משיקולים נורמטיביים-הלכתיים.<sup>1</sup>

\* חבר סגל, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן.  
מאמר זה הוא עיבוד של פרק בחיבור בהכנה שעוסק ברשב"א ובעלייתה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. תודה ליאיר פורסטנברג, לחיים שפירא, ליובל בלנקובסקי, ליותם קפלן, לשי ע' וזונר, לסימון ארזי, למשתתפי סדנת טייגר בחקר ההלכה בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן בשנת תשע"ז, ולקוראים מטעם מערכת דיני ישראל על הערותיהם לגרסה מוקדמת של המאמר.

1 את ההבחנות האלה בין הסתייגויות שונות מטעמי המצוות הצעתי באופן ראשוני במאמרי. ראו יאיר לורברבוים "רצוי להם ביותר שלא תושכל לצייוי ולאיסור כל משמעות": על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים" דעת 77, 17 (2014) (להלן: לורברבוים "השגבת טעמי המצוות").

החלק השני של המאמר (פרקים ד-ו) עוסק בתולדות ההשקפות השונות המסתייגות מייחוס טעמים למצוות. הטענה המרכזית בחלק הזה, שתידון בפרק ה, היא כי דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה אינה נוכחת בספרות היהודית עד לסוף המאה השלוש עשרה – היא נעדרת מן המקרא ומספרות בית שני, היא אינה מצויה בספרות המדרש והתלמוד ובספרות הגאונים, ואין לה ביטוי של ממש בחיבורים מרכזיים בימי הביניים. מגופי הספרות האלה נעדרת גם הסתייגות מטעמים בשל וולונטריזם תיאולוגי. התפיסה השלטת באסופות הפוליפוניות הקדומות, המקרא וספרות המדרש והתלמוד, היא הפוכה. ספר דברים מטעים כי מעלת המצוות היא טעמיהן הטובים שהם נהירים לבני האדם, ומקורות מרכזיים בספרות חז"ל, במיוחד בספרות התנאים, מדגישים כי המצוות וההלכות עשירות בטעמים שראוי להתחקות אחריהם, וכי הם כלי לפיתוח ההלכה. ממקורות אחרים בספרות התלמודית עולה כי חכמים מסוימים התקשו בהבנת מצוות אחדות, ברם הם לא סברו כי טעמיהן נשגבים אלא שהן גזרות-ללא-טעם ("חוקה").

בספרות התלמודית ואצל פרשנים ומחברים מרכזיים בימי הביניים מצויים ביטויים של הסתייגות מטעמים בשל דתיות הלכתית של ציות ושעבוד והסתייגויות בשל שיקולים הלכתיים-יוריספרודנטיים (יוריספרודנציה של כללים) – אלה יידונו בפרק ד – ברם אין לבלבלם עם ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה. אפשר שהתחלות ראשוניות ומהוססות של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מצויות אצל הוגים ומחברים במאה השתים עשרה. בפרק ו של המאמר אציע התבטאויות של ר' יהודה הלוי ושל ר' אברהם אבן עזרא שניתנות להתפרש בכיוון זה. ואולם, כפי שאראה, הן משולכות אצלם במבני מחשבה המנוגדים להשקפה כי טעמי המצוות נעלים מהשגת בני אדם. גרסה משוכללת של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מופיעה לראשונה בכתבי ר' שלמה בן אברהם בן אדרת (ברצלונה 1235-1310). את ביסוס הטענה האחרונה אותיר למחקר אחר.<sup>2</sup>

### א. מורה הנבוכים חלק ג, לא: "רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות"

תיאור קולע של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מצוי במורה הנבוכים חלק ג, פרק לא (להלן: פרק לא).<sup>3</sup> הרמב"ם פותח את הפרק בפסקה האירונית הבאה:

יש אנשים שקשה להם מתן טעם למצוה מן המצוות. רצוי להם ביותר שלא תושכל (=תובן בשכל) לציווי ולאיסור כל משמעות. מה שמחייב

2 ראו הערת כוכבית בראש המאמר.

3 דבריי להלן על אודות פרק לא מבוססים על לורברבוים "השגבת טעמי המצוות", לעיל ה"ש 1, לניתוח מפורט של הפרק עיינו שם. קווי המתאר המוצעים להלן לדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה אינם תלויים בפרשנות שהצעתי שם.

להם את זאת היא מחלה שהם חשים בנפשותיהם, שאין הם מסוגלים לדבר עליה ואין הם מיטיבים להביעה. כי הם סוברים שאילו היו המצוות האלה מועילות למציאות זאת, ונצטוונו בהן משום כך וכך, אזי כאילו באו מתוך מחשבתו ושיקול דעתו של בעל שכל. אבל אם הן דבר שאין מושכלת לו משמעות כלל, ואין הן גורמות תועלת, אזי הן באו בלי ספק מן האל, כי אין מחשבתו של אדם מביאה לדבר מזה<sup>4</sup>

לפי האנשים המתוארים בפרק לא, אם המצוות מובנות, ובמיוחד אם תכליותיהן הן לתועלת האדם, אפילו לשם שלמותו המוסרית והרוחנית, אזי הן אינן "אלוהיות". כדי להיות "אלוהיות" צריכות המצוות להיות למעלה מהשגת בני אדם. כמובן, מה שנשגב ולא מובן אינן ההלכות עצמן. כהוראות פעולה ההלכות צריכות להיות בהירות וחתוכות. מה שמסתורי הוא הטעמים שביסודם. בפרק לא מתאר הרמב"ם בביקורתיות חריפה הלך רוח דתי, שלפיו ציות עיוור לגזירות מסתוריות של אל נשגב ובלתי מובן הוא מהותם ושיאם של חיי הדת. את הלך הרוח הזה אכנה, כאמור, "דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה": "דתיות הלכתית" – משום שזו דתיות הנעוצה בקיום המצוות, כלומר בחיים ההלכתיים; "של מסתורין והשגבה" – משום שהטעמים שביסוד ההלכות המעשיות והקונקרטיים נתפסים כמעבר להשגה, כטרנסצנדנטיים.<sup>5</sup>

הרמב"ם אינו מייחס לאנשים אלה תיאולוגיה או השקפה, בוודאי לא טיעון והמשגה. בעיניו יש להם בעיקר "קשיים" ו"רצונות" שהם מתקשים לבטאם. מה שמצויר בפרק לא הוא הלך נפש, כמיהה לא־רפלקטיבית.<sup>6</sup> בדורות שאחרי הרמב"ם, הוגים ובעלי הלכה נתנו להלך הרוח הזה ביטויים תיאולוגיים. היו ששכללו אותו לכלל מבני מחשבה ספקולטיביים מורכבים.

- 4 הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ג, פרק לא (מהדורת מ' שורץ, תל אביב, התשס"ג 530).
- 5 המונח שגב יכול שיציין תופעות או רעיונות שאנו מתייחסים אליהן ביראת כבוד לא בגלל שהם מעבר להשגה אלא להיפך, מפני שאנו מבינים את עומקם ומתרשמים ממנו. כך למשל הצו המוסרי (הקטגורי) מעורר תחושה של שגב (וכן מעשי גבורה), ראו דבריו הידועים של עמנואל קאנט ביקורת התבונה המעשית 153 (שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך מתרגמים, 1973). אני משתמש להלן במונח 'שגב' כדי לציין את מה שהוא מעבר להשגה (transcendent), וב'השגבה' במובן של transcending. לענייננו מתאים גם הצירוף: דתיות הלכתית של מסתורין ונשגבות (ראו תהלים קמח 13 וישעיה יב 4; לג 5). העדפתי את הלשון השגבה כדי לשמר רמזיה לתובנה של הרמב"ם כי יותר משהלך המחשבה הזה תופס מצוות כמסתוריות הוא משגיב את טעמיהן.
- 6 הרמב"ם סבור כי שורשן של ההשקפות האלה אינו דחף אינטלקטואלי לידיעה תיאולוגית אדוקוטית שמסקנותיה מוטעות. לדעתו, הכמיהה הדתית הלא מודעת של הוגים אלה כי טעמי המצוות יהיו מעבר להשגה מתחלפת בתודעתם בהכרה מטפיזית כוזבת של מצוות טעמים נשגבים, השוו לרמב"ם במורה נבוכים, חלק ג, פרק כח.

## טעמי כל המצוות נשגבים

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה אינה מבחינה בין סוגים שונים של מצוות. היא אינה מבדילה, למשל, בין "חוקים" ל"משפטים", בין מצוות "שכליות" למצוות "שמעיות" או בין מצוות שבין אדם לחברו לבין מצוות שבין אדם למקום. הלך רוח דתי זה רואה בכל "מצווה מן המצוות" גזירות שטעמן, למצער העמוק, אינו ידוע. בעוד ההבחנה בין חוקים למשפטים (לפי גרסאות רווחות שלה) מייחסת אי ידיעה של טעמים של מצוות אחדות "קשות להבנה", דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה משגיבה את הטעמים של כלל המצוות, גם של מצוות שתועלותיהן גלויות לעין (להלן: המצוות המחזורות).<sup>7</sup> השקפה זו גורסת כי הטעמים האמיתיים, העמוקים, של המצוות המחזורות, ובכללן של המצוות שטעמן מפורש בתורה, הם מעבר להשגת בשר ודם.

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מרחיבה, ולעיתים אף מעתיקה, את יסוד השגב והמסתורין מתחום ההכרה המטפיזית בענייני הטבע והאלוהות, המכונים במסורת היהודית "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה", אל ענייני התבונה המעשית, שהם הענף העיוני שאליו שייכות המצוות וההלכות על טעמיהן ותכליותיהן. לפי הלך רוח זה לא רק האל הוא בלתי מושג אלא גם טעמי גזרותיו. כפרפרזה על דברי אוגוסטינוס כי: אל שהוא מובן אינו אל, דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה גורסת כי מצווה שהיא מובנת אינה מצווה.<sup>8</sup>

בעיני הרמב"ם ההעתיקה הזו היא כְּשֵׁל עיוני ואף טעות קטגורית. זוהי טעות המכוננת תודעה מקיפה ומעצבת אורח חיים: תרי"ג המצוות והמונן ההלכות הנמשכות מהן מקיפות כל צד ופינה בחיי אדם וקהילה. אם כל המצוות וההלכות האלה נתפסות כנעדרות טעם ותכלית (ידועים), אורח חייו של אדם שהפנים את הרוחניות הזו הוא אי־רציונלי מיסודו. לְשִׁכְלָתָן חסר פשרות כמו הרמב"ם, שלפיו שלמות השכל היא הייעוד העליון, והיא תכליתן הקרובה והרחוקה של כל מצוות התורה, אין לך מחלת נפש קשה מזו.

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה קובעת פער דרמטי בין שקיפותן של המצוות וההלכות לבין המסתורין של הטעמים שביסודן. אלמלא היו המצוות בהירות וחתוכות הן לא יכלו לכוון התנהגות. לעומת טעמי המצוות, יסודות הטבע (מעשה בראשית) וענייני

7 על הבחנות שונות בין 'חוקים' ל'משפטים' ראו Yair Lorberbaum, *Two Concepts of Gezerat Ha-Katuv: A Chapter in Maimonides's Legal and Halakhic Thought - Part I*, 28 DINE ISRAEL 123 (2011) (להלן: Lorberbaum, *Gezerat Ha-Katuv*); שלמה זלמן הבלין "חוקים ומשפטים בתורה, בחז"ל, ובמשנת הרמב"ם" ספר השנה של אוניברסיטת בר־אילן כו-כז 135 (התשנ"ה) (להלן: הבלין).

8 ראו אוגוסטינוס 5, *Sermons cxvii 3*; כן ראו יאיר לורברבוים *צלם אלוהים – הלכה ואגדה* 102 (התשס"ד) (להלן: לורברבוים *צלם אלוהים*).

האלוהות (מעשה מרכבה) הם עמומים ומעורפלים מראשית ועד אחרית. הם מופשטים ודקים, ועל כן קשים להשגה, מעצם טבעם.<sup>9</sup>

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נוקטת כלפי טעמי המצוות וההלכות מה שאכנה להלן אזוטריות מהותית. אזוטריות מהותית היא ההשקפה שרעיונות מסוימים הם מעבר להשגת בני אדם. אזוטריות מהותית נבדלת מאזוטריות חינוכית-פוליטית, שהיא פרקטיקה של הסתרת רעיונות בשל שיקולים חברתיים ופדגוגיים. כך, למשל, עניינים פילוסופיים ותיאולוגיים, במיוחד בתחום מדע האלוהות, הם קשים ועמוקים. בכוח המשכילים לדעתם, ברם הציבור הרחב יטעה בהם. הוא יסבור בהם סברות שגויות שיביאוהו לידי כפירה, שתחתור מצידה תחת הסדר החברתי-הפוליטי. רעיונות שנוקטים לגביהם אזוטריות חינוכית-פוליטית ניתנים אפוא להשגה על ידי המעולים אלא שראוי להצניעם מפני ההמון. לעומתם, רעיונות אזוטריים לפי המובן המהותי הם נסתרים מעצם טבעם, הם מעבר לכוח ההשגה של כל בני האדם. דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה גורסת כי טעמי המצוות הם אזוטריים באורח מהותי. לעומת זאת, גישות המסתייגות מטעמי המצוות וההלכות מסיבות אחרות עשויות לנקוט כלפיהם אזוטריות חינוכית-פוליטית. גישות אלה יידונו להלן.<sup>10</sup>

## ב. גרסאות שונות של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה

הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה התנסחה באופנים שונים. האתגר העיקרי העומד בפני הלך הרוח הדתי הזה אינו מצוות קשות להבנה אלא דווקא המחזוריות, שהן הרוב המכריע של המצוות. לחלק מהן אף טעם מפורש בתורה. ההבדלים בין הגרסאות השונות של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה שתוצענה להלן נעוצים בהסברה כיצד מצווה מחזורית, כגון מצוות השבת שטעמה אף מפורש בתורה, היא בכל זאת מסתורית ונשגבת. הנה כמה גרסאות של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, שלעתים נתפרו זו לזו.

### לסבר את האוּזן

לפי גרסה אחת טעמי המצוות כולם אינם ידועים, ואולם בשל חולשת האדם הממוצע (ההמון) או לטובת מי שמתקשה לאמץ את הדיספוזיציה הראויה בקיום המצוות, המתאימה למעולים, נעשה מאמץ להציע למצוות טעמים, ואולם הטעמים האלה הם 'לא באמת', עניינם הוא רק כדי לסבר את האוּזן. לפי גרסה זו מתן הטעמים מלווה במודעות, ולעתים

9 לדיון בהיבטים אחרים של ההבחנה הזו ראו יאיר לורברבוים משלים ומצוות – בין משנה תורה למורה הנבוכים (בהכנה): להלן: לורברבוים משלים ומצוות.

10 מי שמחזיק בדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה עשוי לסבור שצריך להסתיר טעמים (שהם "קצה הקרחון") משיקולים חינוכיים-פוליטיים. ראו להלן.

אף בהצהרה מפורשת, כי הם מדומים וכי הם נועדו להמון. במילים אחרות, כמו ביטויים מגשימים בענייני האלוהות, גם בענייני הטעמים "דיברה תורה בלשון בני אדם".

### קצה הקרחון

לפי גרסה שנייה, טעמים שאנו מייחסים למצוות, לרבות הטעמים המפורשים בתורה, הם אמיתיים ואולם הם חלקיים ביותר – "כטיפה בים הגדול", "כנקודה על הגלגל". רוב מניינם ובניינם של הטעמים הוא מעבר להשגת בשר ודם. את הגרסה הזו להשגת טעמים, שהיא כנראה הגרסה הרווחת ביותר, אכנה להלן גרסת "קצה הקרחון", שכן מה שידוע לנו מהם הוא רק אפס קצהו של קרחון הטעמים, שעיקרו סמוי מן העין. זאת ועוד, ברגיל הטעמים הנשגבים מאפילים על הטעמים הידועים עד שאלה הופכים לבטלים ולניחים, במיוחד בשיח ההלכתי.

### בבואות והתנוצצויות

גם לפי הגישה הזו רק שמץ מהטעמים ידוע, אלא שאף מעט מזעיר זה הוא בבואה דהויה של הטעם עצמו, שהוא נסתר ונשגב. הטעמים שאנו יודעים הם כעין רמזים עמומים או כעין התנוצצויות מרחוק של הטעמים הטרנסצנדנטיים, העלומים. הם משתקפים אלינו, כלומר ליודעי ח"ן, באמצעות משלים וחידות.<sup>11</sup> גם לפי גרסת הבבואות וההתנוצצויות הטעמים ה"עמומים" שרויים בצלם של הטעמים הנסתרים, שהם מעבר להשגה.<sup>12</sup>

11 האפשרות להשיג משהו מן העולם האלוהי הטרנסצנדנטי כהתנוצצויות, המתווכות באמצעות מטפורות ומשלים, רווחה בקרב פילוסופים ומקובלים בימי הביניים, ראו למשל בפתחת הרמב"ם למורה נבוכים, ויאיר לורברבוים "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלהי: על תפיסת המשל כמורה הנבוכים" תרביץ עא 87, 103-105, 131-132 (התשס"ב). גרסת ה"התנוצצויות" של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מעתיקה את האפיסטמולוגיה הזו מן התחום המטפיזי אל טעמי המצוות.

12 גישה זו רווחת אצל מקובלים רבים. כך למשל אצל ר' מנחם מנדל שניאורסון (בעל הצמח צדק) דרך מצוותיך (פאלטאוה, התרע"ב). אחרי דיון מפורט בטעמים הקבליים של מצוות פריה ורביה כותב הצמח צדק: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", ומה שמוכן קצת עניינו על דרך הנ"ל (=הקבלה) הוא באמת רמז וטיפה מאוקיינוס בלבד, ויותר מזה כי אין ערוך ממש". וראו גם ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער א, פרק כב, עמ' עב: "כי טעמי מצות עד תכליתם לא נתגלו עדין לשום אדם בעולם, אף למשה רבינו עליו השלום". על ההשקפה הזו אמונים, כאמור, מקובלים רבים, ברם לא כולם.

### ירידת הדורות ויודעי ח"ן

לפי השקפה זו, המשתלבת ברגיל עם אחת מן הגרסאות הקודמות, טעמי המצוות הם חכמה עילאית שהייתה ידועה בעבר ליחיד סגולה, לנביאים (כמשה רבנו) ולחכמים (כרבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא), ואולם בשל "ירידת הדורות" ו"התמעטות הלכות" הם עתה, בזמן הגלות הפיזית והרוחנית, מעבר להשגה, אף של החכמים. לפי גרסאות מסוימות של ההשקפה הזו אפשר שלאחר ה"ירידה" הטעמים הנשגבים יהיו ידועים ליודעי ח"ן יחיד סגולה. יש הסבורים שהטעמים יתגלו שוב בימות המשיח או כבוא הגאולה השלמה. כל נטעה, אצל מחברים הסבורים כי הם חיים בדורות של הסתר פנים, ייחס ידיעת הטעמים הנשגבים ל"אישים אלוהיים" בעבר, בהווה או בעתיד, איננו בגלל שהם מחוורים. להיפך, מייחסים להם את ידיעת טעמי המצוות, האוטוריים לפי מהותם, כדי להטעים כי הם "קדושי עליון". זו אפוא אפותיאווה משגיבה.

הגרסאות השונות של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה אינן מוציאות זו את זו. יש הוגים ובעלי הלכה ששילכו אותן או את מקצתן זו בזו.

### דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה – הלך רוח מתבקש?

יהיו שיסברו, למצער בהרהור ראשון, כי במסורות דתיות בכלל ובמסורת היהודית בפרט דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה היא הלך רוח מתבקש, וזאת בשל השיקול הבא. בדתות יש ברגיל יסוד של שגב ומסתורין; אך טבעי שהיסוד הזה יחלחל למצוות האל, ובעיקר לריטואלים הדתיים.<sup>13</sup> אפשר שהלך רוח דתי שכזה מצוי בכוח בכל מסורת דתית, במיוחד בדתות שבהן לחוק תפקיד מרכזי, ובנסיבות מסוימות הוא עשוי לצבור כוח ותנופה.

אלא ששיקולים כבדי משקל פועלים נגדו ובולמים את התפתחותו ואת התעצמותו. הנה כמה מהם. יסוד המסתורין נקשר ברגיל לעניינים מטפיזיים, לאלוהות ולעולם השמימי. לעומתם כללים מעשיים, ובכללם חוקים ומצוות, שייכים לעולם המעשה, המודרך על ידי ניסיון החיים והתבונה המעשית. לחיי המעשה איננו נוטים לייחס מסתורי, ועל כללים מעשיים אנו חושבים במונחים תכליתיים המובנים לבני אדם. מנקודת המבט

13 ראו למשל אברהם יהושע השל אלוהים מבקש את האדם 277 (עזן מאיר-לוי מתרגם, התשס"ג): "המבצע טקס דתי אינו מצפה לקדם את האינטרס שלו. מעשים של קדושה נועדו להתאים את החיים לתחושה המפעמת בנו הנוגעת בזה שנשגב מלשוננו. המצוות הן האמצעי להביע במעשים את הערכתנו לנשגב מלשוננו; הן כלי ביטוייה של הרוח, שבאמצעותם אנו מרמזים למה שמעל ומעבר לתבונה. החיפוש אחר טעמים רציונליים למצוות וחשיפתן לדקדוקים קפדניים המנוסחים בלשון השכל הישר – כמוהם ככיוי משמעותן" (הדגשה במקור). השל גם מטעים דתיות הלכתית של ציות ושעבוד יחד עם היוקות לטעמים, עיינו שם.

הביקורתית של היסטוריון כללים מעשיים, ובכללם מצוות שאנשים סבורים שמקורן בהתגלות, הם מעשי ידי אדם, ונועדו להשיג מטרות המתאימות להם. גם אם נייחס את המצוות לאל (התגלות) הרי הנחה לא-בלתי-מתבקשת היא כי המצוות נועדו להועיל לבני אדם ועל כן הן אמורות להיות מובנות להם, כלשון דבריו: "לא בשמים היא [...] כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשתו" (ל 11-14).<sup>14</sup>

זאת ועוד, כללים נורמטיביים, ובכללם מצוות והלכות, נועדו לכוון התנהגות. כדי להצליח במשימתם, ובמיוחד אם הם נועדו לציבור הרחב, הם צריכים להיות נהירים וחתוכים. בהירות ושקיפות נוגעות בדרך כלל לא רק לכללים אלא גם לטעמים שביסודם. אכן, ערכים מרכזיים שביסוד מערכות משפט ובכללם מערכות חוק דתיות, הם ודאות ויציבות. תכליות אלה גם מכתיבות את אופייה של החשיבה המשפטית וההלכתית, החותרת לבהירות ולחד-משמעיות. בשל כך משפטנים ובעלי הלכה משתדלים להתרחק מן הערפול והמסתורין המאפיינים את התיאולוגיה ואת המחשבה הדתית.<sup>15</sup> לפיכך בשביל רבים הפער הדרמטי בין בהירות ההלכות כהוראות פעולה לבין המסתורין האופף את טעמיהן, האופייני לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, הוא אנומליה.

ובאשר למסורת היהודית – גם מאות שנים אחרי שהן נוצרו, הרוב המכריע של מצוות התורה, שלחלקן כאמור טעמים מפורשים, הוא מחוור. כך הן מתוארות בתורה ובספרות חז"ל. מעט מזער מהן אופיינו לאורך הדורות כשרירותיות ("חוקה") או כמסתוריות.<sup>16</sup> גם אם יסוד המסתורין יתפשט למערכת החוק הוא ייטה להתמקד במצוות "תמוהות", לא בכלל המצוות. כדי לייחס למצוות מחוורות שגב לא די אפוא בקיומו של יסוד טרנסצנדנטי במסורת הדתית. כדי להפוך הלכה מובנת לאוטורית באורח מהותי נדרשת נטייה חזקה לרליגיוזיות (הלכתית) של מסתורין.

הלך רוח של השגבה עשוי לחלחל לחוקים באורח חלקי. דרשנים עשויים לייחס למצוות מסתורין בהטפות לא מחייבות, בדרשות של רגע, ואפשר שהוגים ובעלי הלכה יטענו לגבי מצוות שטעמיהן המקוריים נשתכחו, או שטעמיהן נראים עתה כמפוקפקים או כאי-רציונליים (כרם אין רצון ויכולת לבטל), כי הם באמת נעלים מן ההשגה. ייחוס מסתורין למצוות עשוי להיות עניין למידה, ולשוליים ולמרכז. בשל כך חשוב להבחין בין גרסה כוללת ומקיפה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה לבין ביטויים נקודתיים וחיוורים שלה, שמטרתם לפתור מצוות "קשות".

14 גם מצוות והלכות שנתפסות כצורך גבוה אינן בהכרח מעורפלות ומסתוריות. תפיסות שלפיהן המצוות נועדו לשרת את האל מושתתות על תיאוסופיות אנתרופומורפיות שבהן האדם בורא את האל בצלמו, ראו לורברבוים **צלם אלוהים**, לעיל ה"ש 8, בעמ' 101-103.

15 דווקא שלילת טעמים בשל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה תרמה לנוקשות של ההלכה ובתוך-כך ליציבותה.

16 ראו להלן פרקים ד ו-ה.



### ג. גישות אחרות המסתייגות מטעמים: וולונטריזם, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, יוריספרודנציה של כללים

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה שונה מגישות אחרות השוללות מן המצוות טעמים.<sup>17</sup> שלוש מהגישות יוצעו בפרק הנוכחי באופן ראשוני וכללי. הדיון במקורות שיבוא בפרקים הבאים יפרט ויבהיר את קווי המתאר של כל אחת מהן.

#### וולונטריזם תיאולוגי: תפיסת האל כרצון

לוולונטריזם תיאולוגי כמה מובנים.<sup>18</sup> לעניין שלילת טעמים מן המצוות רלוונטי המובן שמיחס לו במורה הנבוכים. בתחילת חלק ג, כו (להלן: פרק כו), הפותח את פרקי טעמי המצוות ב"מורה", הרמב"ם כותב: "כשם שנחלקו בעלי־העיון מבני־התורה אם מעשיו יתעלה באים בעקבות חוכמה או בעקבות חפץ בלבד ולא מתוך בקשת תכלית כלל כן נחלקו אותה מחלוקת עצמה בצוויים שצוינו. כי יש מי שאינו מבקש לזאת טעם כלל ואומר שהמצוות כולן באות בעקבות חפץ בלבד. ויש מי שאומר שכל צו ואיסור מהן באים בעקבות חוכמה ומכוננת בהם תכלית כלשהי, ושלכל המצוות יש טעמים, ובשל תועלת כלשהי נצטוונו בהן". הרמב"ם מנגיד כאן מטפיזיקה רציונליסטית (אריסטוטלית), שלפיה מהות האל היא חכמה, היינו שכל מושלם למטפיזיקה שלפיה מהות האל היא הרצון ("החפץ") הטהור בלבד. לפי המטפיזיקה הרציונליסטית כל פעולות האל הן תבוניות, ועל כן הכרחיות, ואילו לפי המטפיזיקה הוולונטריסטית פעולותיו כולן נמשכות מרצון טהור, המשוחרר מכל דחף ומניע, ובכללם מאילוצי התבונה. כך במעשה הבריאה ("במעשיו"), כלומר בתפיסתם את הטבע, וכך בחקיקה ("בצוויים שצוינו").

את יריביו המרכזיים בסוגיית טעמי המצוות הרמב"ם מזהה עם "בעלי עיון מבני התורה" (ער': אהל אלנט'ר מן אלמתשרעין), הגורסים כי "המצוות כולן באות בעקבות

17 את הגישות השונות השוללות מן המצוות טעמים ראוי להבחין מהקטגוריה האריסטוטלית של "צדק מן החוק", שעניינה כללים משפטיים שתוקפם נובע מעצם חקייתם, ושיכלו "להיקבע באופן שונה מבלי שיהיה בזה הברל בעל משמעות, ואילו לאחר שנקבעו כפי שנקבעו ישנה חשיבות בקיומם כמות שהם" (ראו אריסטו אתיקה – מהדורת ניקומאכוס 110-137, 158-187 (יוסף ג' ליבס מתרגם, 1985)). "צדק מן החוק" התגלגל אצל הרמב"ם לקטגוריית ה"פרטים", המכירה כי במערכות חוק יש בהכרח פרטים שאין להם טעם פנימי. הגישות השונות הנדונות כאן מסתייגות מחוקים שטעמיהם מחוררים ואילו קטגוריית הפרטים מכירה בכך שפרטים מסוימים הם שרירותיים לפי מהותם. ייחוס טעמים לפרטים אלה הוא, כלשון הרמב"ם (שם), "הזיה ממושכת", ראו לורברבוים משלים ומצוות (לעיל ה"ש 9).

18 ראו הערך *Theological Voluntarism* במהדורת האינטרנט של STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (<https://plato.stanford.edu>)

חפץ [=רצון] בלבד".<sup>19</sup> המונח "אלמשתרעין" (קאפח מתרגם: בעלי דת) מציין את כל המקבלים על עצמם חוק שמקורו בהתגלות, ובפרק כו הוא מסמן את מי שנוטה אחר הכלאם האשערי. כת מוסלמית זו סבורה, כאמור, כי המצוות כולן "נגזרות" מן הרצון החופשי מכול וכול של האל, ועל כן היא אינה מבקשת ל"ציוויים שצוינו טעם (ער): (עלה) כלל". לדידה החזות התבונית של המצוות – שנדמה כי הן מושתתות על תכליות טובות, ועל כן הן רציונליות – כמו החזות הרציונלית של הטבע (חוקי הטבע), היא אשליה גרידא. ההבדל בין וולונטריזם תיאולוגי לבין דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה הוא מובהק: האחד שולל מן המצוות טעמים מכול וכול ואילו האחרת מייחסת להם טעמים נשגבים.

חשוב להדגיש, לתאר את האל כרצון טהור אינו לתארו כבעל אישיות. וולונטריזם תיאולוגי אינו תיאולוגיה אנתרופומורפית. תפיסת האל כרצון היא מטפיזיקה לא פחות מופשטת מן המטפיזיקה הרציונליסטית שלפיה מהות האל היא חכמה. במורה חלק ב, יח הרמב"ם מסביר כי רצון טהור הוא נחלת יצורים נבדלים (מחומר) בלבד. בני אדם ובריות חומריות אחרות פועלים תמיד "בגלל דבר שמחוץ לרצון עצמו", כלומר בשל "דחפים" ו"מניעות" וכיוצא באלה. הרמב"ם שלל את תפיסת האל כרצון לא בגלל שהיא נגועה באנתרופומורפיות אלא בגלל שסבר כי היא מטפיזיקה מוטעית.<sup>20</sup> חשיבותה של התוכנה הזו תתברר להלן כשאציג את קווי המתאר של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

### דתיות הלכתית של ציות ושעבוד

דתיות הלכתית של ציות ושעבוד רואה את השלמות הדתית בפיתוח תודעת שעבוד מוחלט לאל. בעיניה "קבלת עול מלכות שמים", כלומר כפיפות סרבילית (כנועה) לאל דרך ציות לגזרותיו, היא תכלית החיים הדתיים. זוהי "עבודה לשמה". טעמי המצוות וההלכות – שעניינם הוא ברגיל תועלות ארציות, ובכללן שלמות המידות והחברה ("שלמות הגוף"), ושלמות הרוח והשכל ("שלמות הנפש") – חותרים תחת תודעת הכפיפות המוחלטת למרות האל. הן מעוררות את החשש שמא אדם מקיים מצווה לא בשל גזירת האל אלא בשל טעמה הטוב, כלומר בשל התועלת הגלומה בה. דתיות של ציות ושעבוד נאבקת בטעמים (רציונליים יותר ורציונליים פחות) לא בגלל שהם ארציים,

19 הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ג, פרק כו.

20 ראו הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ב, פרק יח: "דע שכל פועל בעל רצון [...] אין מטרה כלשהי חיצונית שלמענה יפעל באופן שהיה מתחייב שיפעל להשגת מטרה זאת [...] שהרי כאן הפעולה תלויה ברצון גרידא [...] כי אמיתת הרצון ומהותו זה עניינה: שהוא ירצה ולא ירצה [...] רצון הנברל, אשר איננו כלל למען דבר אחר, אינו משתנה, ושהוא רוצה עכשיו דבר ומחר דבר אחר אין זה שינוי בעצמותו". "שינויים" ברצון האל אינם פוגמים אפוא באחדותו ואינם נגועים בהגשמה.

כלומר נטולי שגב ומסתורין. לדידה, חיים דתיים הם חיים של ביטול עצמי נוכח גדלות האל. אפיון המצוות כמהנות, אפילו אם תועלתן היא במישור החברתי, המוסרי והרוחני, אינו מתיישב עם דתיות של איון עצמי והקרבה.

לפיתוח תודעת כפיפות ושעבוד שכזו ולתחזוקה יועילו מצוות חסרות טעם, אולי אף הלכות אבסורדיות. ואולם לפי גרסה רכה של דתיות זו, אין הכרח כי המצוות וההלכות יהיו ללא טעם וגם לא נדרש להסתירן. נדרשת בעיקר טכניקה רוחנית של "הפרדה אקוסטית" בין טעם המצווה לבין המניע לעשייתה.<sup>21</sup> דתיות זו תובעת ציות עיוור גם למצוות שכלשון הרמב"ם: "טעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה" (הלכות מעילה ה, ח).<sup>22</sup> דתיות הלכתית של ציות ושעבוד עשויה לנקוט כלפי טעמי המצוות וההלכות אוטוריות חינוכית-פוליטית שכן הסתרת טעמים עשויה להקל על "עבודה לשמה". לפי גרסה חזקה יותר של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, בגלל שהמצוות הן גזרות האל אין לבקש להן טעמים, ולאמיתו של דבר אין להן טעמים. דוגמאות לגרסות אלה יובאו להלן.<sup>23</sup>

אין לטעות, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד אינה אידיאל אתי, והיא גם לא מכשיר חברתי-פוליטי. אין לבלבל בין תודעת הכפיפות לאל כאידיאל דתי לבין חינוך לצייתנות כמכשיר לקניית סגולות מוסריות, כגון: צניעות, שפלות רוח וכיבוש היצר,<sup>24</sup> או ככלי פוליטי להשלטת חוק וסדר.<sup>25</sup> דתיות של ציות ושעבוד, כלומר הכפיפות המוחלטת

21 על המושג "הפרדה אקוסטית" ראו: Meir Dan-Cohen, *Decision Rules and Conduct*: Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law, 97 HARV. L. REV. 625 (1984) (להלן: Dan-Cohen).

22 הפרדה אקוסטית בין טעם המצווה לבין המניע לקיומה היא ברגיל לגבי מצוות שטעמן הוא מוסרי-תועלתי. תפיסות קבליות שלפיהן קיום מצוות הוא צורך גבוה (תיקון האלוהות) נראות כמנוגדות לדתיות הלכתית של ציות ושעבוד (המצוות כקבלת עול מלכות שמים). עם זאת, הפרדה אקוסטית יכולה "להתגבר" גם על ניגוד זה.

23 ראו למשל אפרים אלימלך אורבך חז"ל – פרקי אמונות ודעות 320 (התשל"ח) (להלן: אורבך): "ברור שאם המצוות גזרות הן, שאין להרהר אחריהן, ואין הברל בין זו לזו, הרי שהשאלה לטעמי המצוות היחידות מופרכת היא מיסודה. וגם לשאלה על מערכת המצוות בכללותה יש להשקפה הטרנומית לכאורה רק תשובה אחת: רצונו של האל המצווה". ואולם גם כשהמצוות "גזרות הן" שאלת הטעמים אינה מופרכת כלל. דברי אורבך סובלים ממה שכיניתי במקום אחר "כשל הסמכות", ראו יאיר לורברבוים "גזירת מלך וגזירת הכתוב בספרות התלמודית" תרביץ פב 5, 8 (התשע"ד).

24 בשמונה פרקים לרמב"ם, פרק ו (מהדורת שילת רמד-רמו) מפרש הרמב"ם כי המדרש הנ"ל בספרא קדושים ומדרשים אחרים כיו"ב מדברים במצוות "שמעיות" ללא טעם, ומי "שיתאווה להן וימשול בנפשו מהן" גדול מ"מי שלא יתאוה להן". לדידו מטרת המצוות האלה היא לתרגל אדם להתגבר על יצרו. הן כלי לקניית שלמות המידות.

25 חשוב להבחין בין דתיות הלכתית של ציות ושעבוד לבין עמדה ביחס לצווים של בעלי סמכות, ובכללם האל, שלפיה ראוי לציית לחוק לא בשל הטעם שביסודו אלא בשל עצם

לא לאל היא ערך דתי מובהק. יסודו בתפיסה תיאולוגית הממוקדת באל ובאדנותו הנעלה, ובתוך כך בטיב העמידה מולו.<sup>26</sup> לאלה, אין ולא כלום עם ענייני מוסר וחברה.<sup>27</sup> אפשר שהם אף יסתרו תפיסות מוסריות רווחות, שכן אין מניעה שאדם שמאמץ דתיות הלכתית של ציות ושעבוד לא יהיה ניחן במעלות המוסריות של צניעות ושפלות רוח או ביראת כבוד צייתנית כלפי הרשות.<sup>28</sup>

דתיות הלכתית של ציות ושעבוד שונה מוולונטריות תיאולוגית. דתיות זו, למצער לפי גרסתה הרכה, אינה שוללת טעמים אלא רק סבורה שלא הם צריכים להניע לקיום מצוות, ואילו תפיסת האל כרצון שוללת טעמים מכול וכול. זאת ועוד זאת, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מבליעה תיאולוגיה אנתרופומורפית שלפיה האל הוא כעין מלך מצווה, המטיל עולו על בריותיו ומשעבדם, ואילו תפיסת האל כרצון נעדרת כל ממד אישי ואישיותי. התפיסה המופשטת, האנטי-אנתרופואטית של האל כרצון לא נועדה לכונן רגש של יראה סרכילית. הטרמינולוגיה הדתית-החוקית של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד זרה לה.<sup>29</sup>

ההסתייגות מטעמי המצוות בשל דתיות הלכתית של ציות ושעבוד נבדלת גם משלילת טעמים בשל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. הן מגלמות רגישויות דתיות

- הציווי. ההשקפה הזו אינה טעם טוב לציית לציוויים ולחוקים. היא "טעם" רק במוכן זה שיש בני אדם שמאמינים שהוא טעם, ראו JOSEPH RAZ, PRACTICAL REASONS AND NORMS (1990) 84. עמדה רווחת זו ביחס לסמכויות שונה מן האידיאל הדתי של ציות ושעבוד לאל. הראשונה היא תפיסה (מוטעית) על אודות טיבם של טעמים לציית לסמכויות פוליטיות ודתיות, ואילו השנייה משקפת כמיהה דתית לכפיפות לאל ולהתבטלות בפניו.
- 26 חשוב להבחין בין דתיות (הלכתית) של ציות ושעבוד לבין תפיסות שעניינן ביטול הרצון העצמי אל מול האלוהות לשם דבקות באל או התאחדות עמו. כך למשל בתפיסת הרמב"ן "החטא הקדמוני" (חטא האדם הראשון) והגירוש מגן עדן הפרידו את האדם מן האלוהות וכוננו בו את הרצון. מטרת האדם היא לחזור למצב המקורי של דבקות באל שבו רצונו מתבטל. אמצעי לכך הוא החוק (ההלכה), שמתבטל כשהוא משיג את מטרתו. תפיסה מן הסוג הזה מנוגדת לדתיות הלכתית של ציות ושעבוד, ראו יאיר לורברבוים "קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים" קבלה ה' 287 (התש"ס).
- 27 האידיאל הדתי של ציות ושעבוד (קבלת עול מלכות שמים) שונה גם מן החובה המוסרית להכיר תודה לאל על טובו, תפיסה שרווחה אצל תיאולוגים ובעלי הלכה מוסלמים ובעקבותיהם אצל גאונים דוגמת רס"ג, ראו Aron Zysow, *Two Theories of the Obligation to Obey*, in *THE LAW APPLIED: CONTEXTUALIZING THE ISLAMIC SHARI'AH* 397 (Peri Bearman, Wolfhart Heinrich & Bernard G. Weiss eds., 2008).
- 28 דתיות של ציות ושעבוד תופסת כגיל את הכפיפות לאל כאקסקלוסיבית, ראו למשל יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים יח, כג ("אהבת החירות שאין לנצחה מצויה באנשי הכת הזאת, והם חושבים את האלוהים לבדו למנהיגם ולריבונם"). לכן היא עשויה להשתלב עם אליטיזם ותודעת עליונות, ראו למשל תוספתא, קידושין ה, טו.
- 29 ראו Dan-Cohen, לעיל ה"ש 21.

שונות, וגרסאות מסוימות שלהן אף סותרות זו את זו<sup>30</sup> – עמידה משתאה לנוכח חכמה אלוהית נשגבת אינה כעמידה שפופה אל מול עוצמת האל שאין לה שיעור. למרות ההבדל העמוק בין הלכי הרוח הדתיים האלה, היסוד המשותף לשניהם – הפער שאינו ברגישור בין האדם השפל לאל המרומם: כאן בחכמה כאן בכוח, וההסתייגות מטעמי המצוות הנגזרת ממנו – גורם לעתים לטשטוש ההבדלים ביניהם.<sup>31</sup> אכן, הוגים ובעלי הלכה נוטים, בלי משים, לשלבם זה בזה, ובתוך כך לזהות ביניהם.<sup>32</sup>

\*

תיארת עד כה שלוש הסתייגויות מטעמים בשל שיקולים תיאולוגיים. לא למותר אולי לציין כי מנקודת המבט המדעית-הביקורתית של ההיסטוריון והסוציולוג חוקים אינם יכולים להיות פרי רצון (אלוהי) טהור ללא תכלית (וולונטריזם תיאולוגי) או תוצר של חכמה בלתי מושגת.<sup>33</sup> מנקודת מבטם, חוקים (מעשיים) הם לעולם מעשי ידי אדם, ולכן יש להם בהכרח טעמים. יכול כמובן שטעמי החוקים יהיו רציונליים או אי-רציונליים (לדעת מבקר כלשהו), ועל כל פנים היסטוריונים (דוגמת חוקרי החוק המקראי) חותרים לגלותם.<sup>34</sup> לדידם תפיסות בדבר חוקים אלוהיים שהם גזירה-ללא-טעם או מצווה-שטעמה-נשגב הן הסברים (אפולוגטיים) לאחר מעשה (post factum). במקום אחר הבהרתי כי הקטגוריה "גזירת-הכתוב" במובן התיאולוגי, היינו הלכה-ללא-טעם-יודע, מיוחסת על ידי חכמים לחוק מן העבר הרחוק שטעמו אבד או שטעמו נעוץ בתמונת עולם זרה, ובשל

- 30 למשל כשמטרתה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה היא דבקות או התאחדות עם אל, או כשהיא גורסת שהמצוות הן צורך גבוה (ראו לעיל ה"ש 22).
- 31 דתיות הלכתית של ציות ושעבוד היא לעתים מניע להחמרה, שעניינה הכבדת עול ההלכה על אדם; גם דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה עשויה להיות מניע להחמרה, ברם בשל הסברה שאסקזים מסייע לדבקות באל, השוו בנימין בראון "החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה: החת"ם סופר, ר' צבי אלימלך מדינוב, ר' יוסף-יוזל הורוויץ מנובהרדוק, הגר"י סולובייצ'יק מכריסק, החזון איש" דיני ישראל כ-כא 123 (2001).
- 32 לפי תפיסות מיסטיות מסוימות תודעת שעבוד לאל היא אמצעי לדבוק בו או להתאחד עמו, ראו לעיל ה"ש 26. תפיסות מיסטיות שכאלה מצויות במסורת היהודית, הנוצרית והמוסלמית, ובדתות אחרות, והן גורמות לטשטוש ההבדל בין דתיות (הלכתית) של מסתורין והשגבה לבין דתיות (הלכתית) של ציות ושעבוד. לגרסה יהודית מודרנית של תפיסה זו ראו אברהם יצחק (ארט) גרין יהדות רדיקלית: פתיחת שער למבקשי דרך 140-141 (2016) והמקורות הנזכרים שם.
- 33 לתפיסה הזו שותפים פרשנים מסורתיים, דוגמת הרמב"ם שלא הסתייגו מטעמים בשל שיקולים תיאולוגיים. ניתן אמנם לרמיין מצב שבו מנהיג שבת או קבוצה מתנסה ב"התגלות" שבה ניתנו לו "חוקים" שאינם מובנים לו, והוא משכנע את חסידיו לקבלם. ברם לא ידועה לי דוגמה היסטורית לכך.
- 34 טעמים רציונליים הם, למשל, טעמים מוסריים ותועלתיים; טעמים אי-רציונליים (לפי גישות מסוימות) הם, למשל, טעמים מאגיים או תיאורגיים. לעניינינו, חשוב לא לבלבל בין חוקים שטעמיהם "רעים" לבין חוקים ללא-טעם-יודע.

היותו מושרש ומחייב, כלומר בהעדר רצון ו/או סמכות לבטלו, ובאין טעם אלטרנטיבי, מחליטים חכמים שהוא ביטוי של רצונו החופשי מכל וכול של האל, או של אדנותו ועולו, או של חכמתו הנשגבת.<sup>35</sup> כך הוא, וביתר שאת, לפי הגרסה החזקה של הדתיות ההלכתית של ציות ושעבוד, ואצל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, המשגיבה את טעמי המצוות כולן, אף את טעמי המצוות המחזורות.

### יוריספרודנציה של כללים

יוריספרודנציה של כללים היא גישה תורת משפטית המסתייגת מטעמי החוקים משיקולים הלכתיים ויוריספרודנטיים. לפי שיקול אחד הטעמים עלולים להאיר את החוקים באור יחסי, ולחתור (בעיני הציבור) תחת תקפותם והחלטיותם (להלן: "שיקול יחסיות החוקים"). חששות אחרים הם שנמעני ההלכה יטעו בטעמים (להלן: "שיקול הטעות"), או שהם ישתמשו בהם לרעה (להלן: "שיקול השימוש לרעה"). שיקולים אלה כרוכים ברגיל זה בזה. לדירה, בהפעלת הכללים המשפטיים וההלכתיים, ואף בלימודם ובהוראתם, נכון להתעלם מטעמיהן ולהסתירם. יוריספרודנציה של כללים, כמו גרסאות מסוימות של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, נוקטות כלפי הטעמים אוטוריות חינוכית-פוליטית. דוגמה תלמודית שתבהיר את ההשקפה הזו תירון להלן.

בשונה מן הגישות שתוארו עד כה, ששוללות טעמים בשל שיקולים תיאולוגיים, יוריספרודנציה של כללים מסתייגת מטעמים בשל שיקולים הלכתיים-יוריספרודנטיים. לדירה יש למצוות ולהלכות טעמים, ואין מניעה ליריעתם, ולמצער לפי שיקול יחסיות החוקים ויכול שטעמי המצוות יהיו המניע לקיומן, ובלבד שלא ייחס לטעמים תוקף הלכתי. ליוריספרודנציה זו של כללים, למצער לפי גרסת יחסיות החוקים ולפי גרסת הטעות, נפקות מעשית בעיקר במקרים חריגים, שבהם הטעמים שביסוד הכללים ההלכתיים אינם רלוונטיים.<sup>36</sup> במקרים אלה דבקה הגישה הזו בלשון הכלל הגם שתכליתו, היינו טעמו, לא תתממש. יישום הכללים באורח "מכני"-עיוור, תוך התעלמות מודעת מטעמיהם, היא גרסה של פורמליזם משפטי במובנו כרולזים (Rulism).<sup>37</sup> רולזים, שהוא עניין למידה, מושתת על שיקולים בדבר תפקודה התקין והיעיל של מערכת המשפט, ולענייננו – של ההלכה.

35 על גזרת הכתוב במובן התיאולוגי ובמובן היוריספרודנטי ראו Lorberbaum, *Gezerat Ha-Katuw*, לעיל ה"ש 7.

36 ראו Frederick Schauer, *The Jurisprudence of Reasons*, 85 MICH. L. REV. 847 (1987).

37 ראו Frederick Schauer, *Formalism*, 97 YALE L.J. 509, 534-535 (1988). ההצדקות לרולזים משפטי הם שיקולים מערכתיים כגון: צפיות, ודאות, הגבלת שיקול הדעת של פקירי רשות, והחשש מפני זילות החוק בעיני הציבור.

יוריספרודנציה של כללים שונה אפוא הן מדתיות הלכתית של ציות ושעבוד הן מרליגיזיות השוללת טעמים מפני שהיא מייחסת למצוות שגב ומסתורין. אכן, בעוד בפרק לא מבקר הרמב"ם בחריפות דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, בפרק לד הוא מציע טיעון מקורי לטובת גרסה רדיקלית (ברם ללא אזוטריות חינוכית-פוליטית) של יוריספרודנציה של כללים, היא "דרך הרוב", שאותה הוא מיישם בחיבוריו ההלכתיים.<sup>38</sup> בפסקה האחרונה של ספר המצוות (ל"ת ססה) הוא כותב כי "אין מהם [=המצוות] גם אחת שאין לה טעם ועלה וסבה", וכי "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם" (הלכות מעילה ה, ח), כלומר את טעמיהם, ברם הוא מיד מטעים כי "הסתיר האל יתעלה טעמים [...] שלא ישיגם שכל ההמון ולא יבינם" (שם).

את הגישות המסתייגות מטעמים שתיארתי לעיל ניתן לתמצת כך: דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה גורסת כי טעמי המצוות אינם ידועים, שכן מקורן בחכמת האל העלומה. לפי הוולונטריוס התיאולוגי למצוות אין טעמים שכן מקורן ברצון האל, החופשי מכול וכול, ולפי הדתיות ההלכתית של ציות ושעבוד, בגרסתה המתונה, הטעמים אינם רלוונטיים לקיום המצוות, שכן מהותם של החיים ההלכתיים היא קבלת "עול מלכות שמים". לעומתם יוריספרודנציה של כללים משתדלת להרחיק את טעמי המצוות וההלכות אל מחוץ לגבולות ההלכה משיקולים מערכתיים, פוליטיים וחינוכיים, כלומר בשל החשש שהם יחתרו תחת תקפותה, יציבותה, ויראת הכבוד כלפיה.

\*

קולות המצדדים ביוריספרודנציה של כללים ובדתיות הלכתית של ציות ושעבוד מלווים את ההלכה מראשיתה והלאה. בפרק הבא אציע דוגמאות תלמודיות ובתורת-למודיות להשקפות אלה. כאמור, הן יסייעו להציג את קווי המתאר שלהן באופן מפורט ומוגדר יותר. לעומתן שלילת טעמים מן המצוות וההלכות בשל וולונטריוס תיאולוגי נעדרת מן הספרות היהודית הקדומה והמאוחרת – המטפיזיקה הזו זרה למקרא ולספרות בית שני, ולספרות התלמודית. תפיסת האל כרצון והמשתמע ממנה לגבי טעמי המצוות אינם נזכרים אצל הגאונים, ואין להם נוכחות בספרות היהודית מימי הביניים המאוחרים ואילך.<sup>39</sup>

38 יאיר לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם הלכתי, ועל 'גזירת הכתוב' מחקרי משפט כט 351 (2014) (להלן: לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק").

39 הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ג, כו מזהה את יריביו בסוגיית טעמי המצוות עם גישה כלאמית שלפיה המצוות נמשכות אחר הרצון, נראה כי לא מדובר ביריבים יהודים. לענייננו ראוי להבחין בין וולונטריוס תיאולוגי לבין תפיסה תיאולוגית אחרת שחוקרים מכנים "רצון". לדידם כשהאל משנה את דעתו, ואת חוקיו או ציוויו, אזי מעשיו, ובכללם חקיקתו, הם לא בשל רצונו, ראו למשל יצחק היינמן טעמי המצוות בספרות ישראל כרך א 14-15 (התשי"ד) (להלן: היינמן). עור ראו David Novak, Natural Law in Judaism 90 (1998); Christine Hayes, What's Divine About Divine Law: Early Perspectives 269 (2015) (להלן: Hayes). אלא שהדוגמאות מן המקרא ומן המדרש הנדונות אצל חוקרים אלה אינן

טענה מפתיעה יותר היא כי דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נעדרת מן הספרות היהודית עד לשלהי ימי הביניים. ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה אינה מצויה במקרא, ואין לה נוכחות של ממש בספרות התלמודית ובספרות הבתרת-תלמודית עד לסוף המאה השלוש עשרה. הטענה הזו תעמוד במוקד פרקים ה-1 להלן, שבהם אראה כי המקרא והספרות התלמודית, והוגים ובעלי הלכה בימי הביניים, נוטים לטעמים, ומבטאים, במפורש ובהבלעה, הסתייגות מדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

### ד. יוריספרודנציה של כללים ודתיות הלכתית של ציות ושעבוד במקורות תלמודיים ובתרת-תלמודיים

דוגמה תלמודית ליוריספרודנציה של כללים לפי גרסת השימוש לרעה מצויה בבבלי, סנהדרין כא, ע"ב:

אמר רבי יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם. כתיב: "לא ירבה לו נשים" (דברים יז 15), אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור, וכתיב: "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" (מל"א יא 4), וכתיב: "לא ירבה לו סוסים" (דברים יז 16), ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשיב, וכתיב: "ותצא מרכבה ממצרים בשש" (מל"א י 29).

לפי ר' יצחק, "טעמי תורה", כלומר טעמי המצוות, "לא נתגלו", כלומר אינם מפורשים ברגיל בתורה לא בשל עומקם המופלג. טעמי המצוות הם לפי שכלו של אדם. אכן, את הטעמים שבתורה לאיסורים על המלך – "לא יסור לבבו" (ריבוי נשים), "לא ישיב את העם מצרימה" (ריבוי סוסים) – קורא ממוצע מבין בנקל.<sup>40</sup> לפי ר' יצחק טעם ההסתרה נעוץ בחשש כי הטעמים ינוצלו לרעה. הכללים ההלכתיים הם למעמסה על בני אדם, המחפשים דרכים להסיר את עולם מעליהם. דרך יעילה לכך היא להעמיד את הכלל ההלכתי על טעמת-כליתו ולטעון כי תכלית הכלל יכולה להתממש ללא הציות לכלל, כלשון שהרמב"ם בסוף ספר המצוות (ל"ת שסה) שם בפי שלמה המלך: "אני אהיה נזהר

מבטאות תיאולוגיה של רצון שכן האל משנה בהן את דעתו לא בשל רצון חופשי מכול וכול אלא אחרי שהפעיל שיקול דעת. כך למשל במקרה בנות צלפחד, האל שינה את החוק משום שהשתכנע בצדקת טענותיהן ("ויאמר ה' [...] כן בנות צלפחד דוברות"). אין לבלבל וולונטריות תיאולוגי, שלפיו האל הוא רצון טהור בלבד, עם תפיסה אנתרופואטית, שלפיה לאל יש אישיות, שכלולים בה רצון, מחשבה, רגשות וכו'. אין במקרא ובספרות התלמודית תפיסה מופשטת של האל כרצון אלא תיאולוגיה אנתרופואטית, ראו לעיל ה"ש 20.

שאלת ר' יצחק היא מדוע לא נתגלו בתורה טעמי שאר המצוות. לפי פרשנות זו התורה גילתה את טעמי האיסורים "לא ירבה לו נשים/סוסים" כדי ללמד מכישלון שלמה את הצורך להסתיר טעמים.



מן הדבר שבעבורו ציווה במצווה הזאת [לא ירבה לו נשים/סוסים] ולא אשים לב עליה".<sup>41</sup> זוהי הדיספוזיציה: "לי זה לא יקרה". והרמב"ם מטעים: "אם זה השלם בחכמה, הגדול במעלה (=שלמה), כבר דמה בזה וחשב שאין הפעולה הזאת בהכרח סבה לעבירה ההיא, מה יהיה שְׁכָל ההמון עם חולשתו" (שם). הלך מחשבה זה מגלם, לפי ר' יצחק והרמב"ם, היעדר מודעות לנטיות הטבעיות באדם, אף במעולים, והמעטה בחשיבותם של כללים וסייגים כתריס בפני פיתויי היצר וחולשת הרצון.<sup>42</sup> אמצעי שינטרל את הנטייה הנפסדת הזו לדעתם הוא דבקות בכללים כטעמים בלעדיים לפעולה תוך התעלמות מטעמיהם. דרך יעילה להשריש ציות עקבי לכללים ההלכתיים היא להסתיר את טעמיהם, כלומר לנקוט לגביהם אזוטריות חינוכית-פוליטית. הצנעה שכזו יוצרת אצל ההמון רושם כי למצוות אין טעמים או שהם אינם ידועים.

ר' יצחק והרמב"ם בעקבותיו מטעימים את הסכנה שבגילוי טעמים לציבור הרחב, שעלול להשתמש בהם לרעה.<sup>43</sup> הם אינם טוענים שהטעמים נסתרים גם מן החכמים או שבגלל שהטעמים אינם מפורשים בתורה חכמים מסתפקים לגביהם. לעניין זה חשוב לזכור כי התורה אינה שונה מקודקסים של חוקים, קדומים או מודרניים, שעשויים ברגיל

41 לשון הרמב"ם בספר המצוות, מצוות לא תעשה שס"ה (תרגום אבן תיבון). ראוי להעיר כי הטיעון: "אני אהיה נזהר מן הדבר שבעבורו ציווה במצווה הזאת, ולא אשים לב עליה [המצווה]" מתאים למצוות שתכליתן מושתתת על מה שהרמב"ם מכנה: "כוונה שניה", שהם כללים "בלתי מְקַנְנִים לעצמם, אלא למען דבר אחר" (הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ג, לב). במונחים מודרניים אלה כללים משפטיים שמטרתם עקיפה. החשש מפני ניתוק הכלל מתכליתו אינו קיים לגבי מצוות ש"כוונתם ראשונה" ("כללים מכוונים לעצמם"), כלומר לגבי כללים משפטיים שמטרתם "ישירה" (=תכליתם מתממשת בהכרח בציות להם), דוגמת האיסורים לגנוב, לשקר, להרוג וכיו"ב.

42 השו"ת Hayes, לעיל ה"ש 39, בעמ' 269, המפרשת כי לפי ר' יצחק (בבלי סנהדרין, שם) שלמה המלך שאף לציית לחוקים אלא שהטעמים שבתורה גרמו לו לטעות בהחלתם, הוא סבר כי הטעמים המפורשים "מגבילים את החלת החוק רק לנסיבות המוזכרת בטעמים". ואולם הטענה שמייחס ר' יצחק לשלמה המלך: "אני ארבה ולא אסור" וכו' אינה טעות פרשנית. הוא מייחס לשלמה שימוש לרעה בטעמים כדי לעקוף את המצווה.

43 ברם יש הברל בין דרשת ר' יצחק לבין הרמב"ם. לפי ר' יצחק הדרך לבסס דבקות במצוות היא באמצעות כינון אמונה כוזבת בקרב ההמון שטעמיהן אינם ידועים. האמצעי היעיל לכך הוא שתיקה לגבי הטעמים. ואילו לפי הרמב"ם בסוף ספר המצוות, די ליצור את הרושם שהטעמים הידועים אינם ממצים וכי ישנם טעמים נוספים, עמוקים יותר, שאינם ידועים. כך הוא מפשר בין מגמתו לעודד את ידיעת טעמי המצוות אצל כל אדם, לבין החשש מזלזול בחוק. במשנה תורה, הלכות תמורה, פרק ד, הלכה יג, הרמב"ם ממריץ כל אדם להתבונן במצוות וליתן להם טעמים, ומתייחס למסורת על אודות ידיעותיו של שלמה בטעמי המצוות בחיוב. במורה הנבוכים חלק ג, כו, הוא מביא את המדרש הנ"ל כדי להוכיח שחז"ל סברו שלכל המצוות טעמים ברם הם הסתירו אותם מטעמים חינוכיים-פוליטיים.

מכללים ללא טעמים מפורשים, שחכמי המשפט מתחקים, מדעתם, אחר טעמיהם הן למטרות עיוניות (לימוד תורה) הן לצרכים מעשיים (פסיקת הלכה).<sup>44</sup>

בשולי הדיון בדרשת ר' יצחק אוסיף שתי הערות. ראשית, התובנה של ר' יצחק כי התורה מסתירה את טעמי המצוות והחוקים נעוצה בכך שחוקי התורה, כמו חוקים בקודקסים טיפוסיים של חוק בעבר ובהווה, מנוסחים ככללים.<sup>45</sup> כללים בקודקסים משפטיים הם מבוססי טעמים, אך נטולי טעמים מפורשים לפי מהותם. לשון אחרת, היעדר טעם מפורש למצווה אינו נעוץ ברצון להסתירו אלא בטיבם הצורני-התחבירי של כללים מחייבים (משפטיים והלכתיים), שנגזר ממטרותיהם החברתיות.<sup>46</sup> שנית, הגם שרבים מחוקי התורה מנוסחים ככללים ללא טעמים מפורשים, התורה חורגת מנוסחת כלל-נטול-טעם-מפורש, שהיא דרך המלך של החוקים, ומסמיכה למצוות רבות טעמים.<sup>47</sup> בכך היא שונה במידת-מה מחוקי המזרח הקדמון ומחוקים מודרניים, שהם נטולי טעמים מפורשים כמעט לחלוטין. לשון אחרת, בניגוד לרושם העולה מדרשת ר' יצחק, בהשוואה לקודקסים משפטיים אחרים התורה דווקא מרבה לפרש טעמים למצוות.

דוגמה נוספת להסתייגות מטעמים בשל שיקולים יוריספרודנטיים-הלכתיים בספרות התלמודית מצויה בבבלי, עבודה זרה לה, ע"א:

דאמר עולא: כי גזרי גזירתא במערבא לא מגלוי טעמא עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא סבירא ליה, ואתי לזלזולי בה וכשגוזרים גזירה בארץ ישראל לא מגלים את טעמה במשך שנים עשר חודשים שמא יש אדם שאינו סובר (את הטעם) ויבוא לידי זלזול בה (בגזירה).

זו דוגמה להסתרה של טעם גזירת חכמים מחשש שבני אדם יידחו אותו, מה שחותר לדעת האמורא תחת תוקף הגזירה.<sup>48</sup> זוהי יוריספרודנציה של כללים לפי שיקול הטעות,

44 דרשת ר' יצחק אינה מבטאת את שיקול הטעות. היא באה בבבלי סנהדרין כמה פסקאות אחרי סוגיית "דרשינן טעמנא דקרא" ברם היא אינה מבליעה הסתייגות משימוש בטעמים לפיתוח ההלכה ולא גישה פורמליסטית-רוליסטית.

45 דומה שלפי דרשת ר' יצחק התורה גילתה את טעמי האיסורים על המלך להרבות נשים וסוסים כדי להצביע על סכנת הטעמים.

46 בעניין זה אני דן במאמרי "על כללים וטעמים: מסגרת מושגית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכות" (בהכנה).

47 שם, בסעיף ד.

48 לפי הלשון המיוחסת לעולא, טעמים, בשונה מכללים-נטולי-טעמים-מפורשים, מזמינים בני אדם להפעיל שיקול דעת ובתוך-כך לחלוק ולא לציית. עם זאת, מבחינה מושגית טעמים אינם חותרים יותר מכללים תחת מרות סמכות המצווה (התורה/ חכמים/ המחוקק וכיו"ב), ואכמ"ל. על מאמר עולא ראו שאול ליברמן יונית ויונות בארץ ישראל 253-254 (התשכ"ג), המעיר כי "חכמים נמנעו לפעמים מלגלות את טעמי גזירה או תקנה חדשה, ולעיתים הביאו נימוקים פורמליים תחת הנימוקים הממשיים כדי להניע את העם לקבל את התקנה החדשה", עיינו שם.

אלא שכאן ההסתרה היא רק לשנים עשר חודש, שהוא פרק הזמן שמספיק, לפי עולא, כדי להשריש את הגזירה.<sup>49</sup>

ביטוי נוסף ליוריספרודנציה של כללים בספרות התלמודית הוא סוגיות המופיעות בעיקר בתלמוד הבבלי שעניינן השאלה אם "דרשינן טעמא דקרא" אם לא. מניתוח סוגיות אלה עולה כי בניגוד לתנאים שדרשו טעמים, כלומר עיצבו הלכות לפי טעמי המצוות שהם הבינו מדעתם, סברו אחרוני האמוראים (או עורכי התלמוד) כי לא דרשינן טעמא דקרא, ברם לא בשל שיקולים תיאולוגיים – כלומר לא בשל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה או בשל דתיות הלכתית של ציות ושעבוד – אלא בשל יוריספרודנציה של כללים, כנראה לפי שיקולי יחסיות הכללים והטעות.<sup>50</sup> שיקולים אחרים הנעוצים ביוריספרודנציה של כללים מציע, כזכור, הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג, לד ("דרך הרוב").<sup>51</sup> אפשר שבימי הביניים גישה שכזו התעצמה, בין השאר, בגלל שהיא שימשה כסות לנימוקים אחרים לשלילת טעמים, או התמזגה בהם מבלי משים.

### דתיות הלכתית של ציות ושעבוד בספרות התלמודית

גם לדתיות הלכתית של ציות ושעבוד יש, כאמור, ביטויים בספרות חז"ל.<sup>52</sup> גרסה רכה שלה מצויה במדרש ידוע בספרא, קדושים:

- 49 השו"ת HAYES, לעיל ה"ש 39.
- 50 את ההשקפה כי "לא דרשינן טעמא דקרא" ייחסו עורכי התלמוד לתנא ר' יהודה, ולר' שמעון – "דרשינן". לשיטתם הלכה כר' יהודה, לדין בתולדות הסוגיה ראו לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק", לעיל ה"ש 38, בנספח.
- 51 ראו שם.
- 52 יש הסבורים שדתיות הלכתית של ציות ושעבוד מצויה במקרא, ראו ברוך יעקב שורץ **תורת הקדושה – עיונים בחוקה הכהנית שבתורה** 272-277, 378-380 (התשנ"ט) (להלן: שורץ). שורץ טוען כי בתורת הקדושה מובנו של הצירוף "אני ה'" במצוות מתנות עניים בשדה ובכרם (ויקרא יט 10) הוא ש"יש לקיים את הצו מתוך ידיעה ברורה שזהו קיום רצון המצווה ולא תקנה חברתית בלבד" (שם, עמ' 379, 299-301). ראו גם ישראל קנוהל **מקדש הדממה – עיון ברבדי היצירה הכהנית שבתורה** 149-150 (התשנ"ג), המייחס לתורת כהונה תיאולוגיה המשלבת דתיות (הלכתית) של השגבה עם דתיות של ציות ושעבוד (שאותה הוא מכנה "עבודה מאהבה"), תוך שהוא מטשטש את ההבדלים ביניהם. אלא שהצירוף "אני ה' [אלהיכם]" בתורת כהונה (ובתורה בכלל) הוא הזהרה לגבי כוחו של המצווה ויכולתו להעניש. הגם שפירושם של שורץ וקנוהל אינו בלתי אפשרי, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד ושל מסתורין והשגבה דורשים ביטוי מפורש שנעדר מן המקרא. הלשונות בויקרא כה 42: "כִּי עֲבַדִּי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּכְרַת עֶבֶד", ושם 55: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם, אִינֶן מִבְּטָאוֹת דְּתִיּוֹת שֶׁל שְׁעָבוֹד. לַהֲפֹךְ, הֵן קוֹבְעוֹת כִּי בִשְׁל הַזִּיקָה שֶׁל יִשְׂרָאֵל לֹאֵל הֵם אִינֶם יְכוּלִים לִהְיוֹת עֲבָדִים.

ר' אלעזר בן עזריה אומר: מנין שלא יאמר אדם אי איפשי [=אין רצוני] ללבוש שעטנז, אי אפשי לאכול בשר חזיר, אי איפשי לבוא על הערוה, אבל [יאמר] איפשי, [ואולם] מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך! ת"ל: "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים.<sup>53</sup>

ר' אלעזר בן עזריה אינו שולל את טעמי המצוות ואת האפשרות לדעתם, שכן אדם שאומר "אי אפשי לבוא על הערוה" מפני שהוא מבין את הטוב והתועלת הגלומים באיסורים אלה אינו טועה. אכן, בספרא אחרי מות ט, יג איסורי עריות נופלים תחת הקטגוריה של מצוות "שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן" (כגון: הגזלות והעריות).<sup>54</sup> לפי קריאה זו גם איסורי שעטנז ובשר חזיר הם, לדעת הדרשן, מחוורים. דרשה זו אינה שוללת אפוא את נכונות הטעמים, וגם לא את ערכם וחיוניותם ללימוד תורה. היא קוראת ל"אדם" לפתח תודעת כפיפות ושעבוד למצוות ולקבל עליו עול "מלכות שמים" ("להיות לי"). את ההתכוונות הזו אדם צריך לסגל לעצמו בקיום המצוות כולן.<sup>55</sup> ר' אלעזר בן עזריה מפריד בין טעם המצווה לבין המניע לעשייתה, שהוא הציווי בלבד. המסר של הדרשה הזו הוא דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.

לפי פרשנות אחרת, ר' אלעזר בן עזריה רואה באיסורי שעטנז, חזיר, ועריות מצוות לא-מחזורות. הוא מבקר את היומרה לדעת את טעמיהן וקובע כי עניינם הוא הגזירה בלבד.<sup>56</sup> ואולם גם לפי קריאה זו, יותר משהדרשה חותרת לפתור מצוות לא-מחזורות היא משתמשת בהן כדי להטעים את ערך קבלת 'עול מלכות שמים'. ר' אלעזר בן עזריה רואה במצוות אלו בנין אב לכלל המצוות. הוא נדרש להן כדי לבסס דתיות הלכתית של ציות ושעבוד כעיקרון יסודי, כלשונו: "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים'.

דרשת ר' אלעזר בן עזריה בספרא, קדושים אינה מושתתת על וולונטריזם תיאולוגי, שכן היא מבליעה תפיסה אנתרופומורפית-אנתרופופאטית: יחס האל לבני אדם הוא

- 53 ספרא, קדושים, פרשה י, כב.  
 54 ראו להלן. פרקי איסורי העריות בתורה רצופים טעמים מפורשים: "תבל עשו", "תועבה עשו", "חסד עשו", ועוד (ויקרא יח-כ).  
 55 השוו פירוש הרמב"ם למאמר זה בשמונה פרקים לרמב"ם, פרק ו, עמ' רמה-רמו; Lorberbaum, Gezerat Ha-Katuv, לעיל ה"ש 7; Hayes, לעיל ה"ש 39, עמ' 254-255.  
 56 המכנה המשותף של רשימת המצוות בספרא קדושים, פרשה י, כב אינו ברור. בספרא, אחרי מות (מכילתא דמילואים), פרשה ט, פרק יג, י איסורי עריות שייכים, כאמור, לקטגוריה של מצוות הגיוניות ("בדין היה לכתבם"), ואילו איסורי חזיר ושעטנז שייכים לקטגוריה של מצוות תמוהות ("שיצר הרע משיב עליהן"). אין הכרח להניח שבעל דרשה דגן מסכים עם ההבחנה והחלוקה של המצוות שבספרא, אחרי מות הנ"ל. כך או כך, דרשת ספרא קדושים מבטאת דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.

אישי ("אבי שבשמים"). היא מייחדת את המצוות לישראל בעוד תפיסת האל כרצון היא אוניברסלית.<sup>57</sup> זאת ועוד, לפי הפרשנות הראשונה היא אינה שוללת טעמים מהמצוות, ולפי הפרשנות השנייה היא מאפיינת רק מצוות ספורות כגזירות-ללא-טעם.

דתיות הלכתית של ציות ושעבוד עומדת גם ביסוד דברי ר' חנינא בבבלי, קידושין לא, ע"א: "גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה".<sup>58</sup> יתרונו של "המצווה ועושה", לפי ר' חנינא, שהוא מקיים את המצוות בשל הציווי בעוד מי שאינו מצווה מקיימן רק בגלל טעמן הטוב.<sup>59</sup>

### רש"י וחכמי אשכנז על דתיות הלכתית של ציות ושעבוד

גרסה חזקה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מצויה בכתבי רש"י (צפון צרפת, נפט 1105). אני נדרש כאן לרש"י בשל השפעתו העצומה לאורך הדורות הן על פרשנים ובעלי הלכה הן על הציבור הרחב, ובדורותיו – במיוחד באשכנז ובצפון צרפת.<sup>60</sup> בפירושו לשמות טו 26: "וַיֹּאמֶר אִם שְׁמוּעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּשֶׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהֶאֱזַנְתָּ לְמִצְוֹתַי וְשָׁמַרְתָּ פֶלְחִיקוֹ", כותב רש"י: "אם שמוע תשמע' – זו קבלה שיקבלו

57 ראו לעיל ה"ש 20 וה"ש 39.

58 ראו גם בבבלי, בבא קמא לח, ע"א, פז, ע"א; בבבלי, עבודה זרה ג, ע"א.

59 דתיות הלכתית של ציות ושעבוד עומדת ביסוד דעת ר' יוסי בר זבידא בבבלי, ברכות לג, ע"ב: "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות". גזירה בלשון חכמים אינה חובה שרירותית אלא כוח האל לצוות, ולכן מצוות שילוח הקן (והמצוות בכלל) במאמר זה אינה מצווה ללא טעם. לדעתו "משתקין אותו" מפני שכל עצמה של התפילה היא עמידה כנועה אל מול האל, ולא תחנונים, ראו גם משנה, ראש השנה ג, ח; ירושלמי, ברכות פ"ה ה"ב (ט ע"ג), וירושלמי מגילה, פ"ד, ה"י (עה ע"ג). חשוב להבדיל בין מדרשים המבטאים דתיות הלכתית של ציות ושעבוד כדרך דתי לבין מדרשים המטיפים לצייתנות כאמצעי לכינון סמכות פוליטית או כמכשיר להקניית מידות טובות. ראו למשל ספרי במדבר, פסקא קטו (ר"ה: "למה מזכירים"). לפי מדרש זה (ואחרים כיוצא בו), את מצוות התורה קשה לקיים לא בשל חוסר ההיגיון שבהן אלא בשל העול הכבד ופיתויי היצר, וסמכות היא מכשיר חינוכי, השווה HAYES, לעיל ה"ש 39, בעמ' 253. זהו גם ההסבר לדברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים ומלחמות, פרק ח, הלכה יא: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ... והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה". בהקשר זה אעיר כי חכמי ימי הביניים פירשו קטע מפורסם בבראשית רבה, פרשה מד, א: "לא נתנו המצוות אלא לצרופך את הביריות בהם" כמבטא תפיסה שהמצוות הן גזרות-ללא-טעם. ראו, למשל, פירוש המופיע במורה נבוכים, חלק ג, כו, ובשרת"ה הרשב"א החדשות, סי' שסו. "לצרף" במאמר זה הוא לרכוש שלמות באמצעות המצוות, ראו עוד רמב"ן, פירוש התורה לדברים כב 6.

60 ראו אברהם גרוסמן חכמי צרפת הראשונים 175-181 (התשנ"ז) (להלן: גרוסמן).

עליהם; 'תעשה' – היא עשייה; 'והאזנת' – תטה אזנים לדקדק בהם; 'כל חקיו' – דברים שאינן אלא גזירת מלך בלא שום טעם, ויצר הרע מקנטר עליהם: מה איסור באלו, למה נאסרו, כגון לבישת כלאים, ואכילת חזיר, ופרה אדומה, וכיוצא בהם" (הדגשה שלי. י"ל). זו פרפרזה על מדרש תנאי בספרא אחרי מות (ובבבלי, יומא סז, ע"א) המבחין בין משפטים לחוקים (ראו להלן). בעוד בספרא חקתי מצוות אלה הן "דברים בתורה שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם" אצל רש"י "חוק" הוא "גזירת מלך בלא שום טעם"<sup>61</sup>. ה"חוקים" לדעתו מגלמים אפוא את אידיאל קבלת עול מלכות שמים (= "קבלה שיקבלו עליהם") בגרסתו החזקה, ועל כן יצר הרע מקנטר עליו ("מה איסור באלו? למה נאסרו?")<sup>62</sup>. הקביעה כי חוקים הם "בלא שום טעם" אינה פליטת קולמוס, רש"י חוזר עליה בפירושו לויקרא יט 19 שגם הוא פרפרזה על מדרש ספרא אחרי מות: "את חקתי תשמרו, בהמתך לא תרביע בלאים [...]": "את חקתי תשמרו: ואלו הן 'בהמתך לא תרביע בלאים' וגו', חקים אלו גזרות מלך שאין טעם לדבר". בין אם פירוש זה תואם את כוונת מדרש ספרא אחרי מות (ומקבילותיו) בין אם לאו רש"י משתמש בו כדי לבטא את האידיאל הנעלה בעיניו: דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.<sup>63</sup> בכמה מקומות בפירושו לתלמוד הוא מטעים כי יסוד המצוות הוא אידיאל השעבוד לאל. כך למשל בבבלי, מגילה כה, ע"א, ד"ה: 'ואינן אלא גזירת מלך' – "להטיל עלינו עולו, להודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו"<sup>64</sup>. אציין כי לא מצאתי בכתבי רש"י ביטוי לרעיון כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה.

- 61 הרעיון ש"חוק" הוא "ללא שום טעם" מובלע בפירוש רש"י, בבלי, יומא סז, ע"ב, ד"ה: 'חוק' – "משמע שאינו אלא גזירת מלך, כמו 'וישימה לחק' (שמואל א, ל) [...] 'השטן' – יצר הרע משיב עליהן תשובה להטעות את ישראל ולומר שהתורה אינה אמת כי מה תועלת בכל אלו, לכך נכתב בהן 'חוק' – אני ה' גזרתי עליכם".
- 62 רש"י מוסיף לרשימת המצוות שיצר הרע מקנטר עליהן פרה אדומה, שנעדרת מגרסאות המדרש בספרא ובבבלי, יומא סז, ע"א, כנראה בהשראת מדרשים בפסדר"כ, ראו להלן.
- 63 לעתים בצירוף "גזירת מלך" רש"י לא מציין היעדר טעם (שרירות) אלא את האידיאל של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, ראו למשל פירושו לבבלי, חולין פט, ע"א, ד"ה: 'ורבא אמר: [...] כסוי הדם מצוה ולא הנאה, שהמצוות שנתנו לישראל, לא ליהנות נתנו להם [...] אלא גזירת מלך היא עליהם". אעיר עוד כי כמו בתלמודים הצירוף "גזירת הכתוב" מבטא אצל רש"י הוראה לקריאה דווקנית של לשון הכתוב ולא הלכה ללא טעם.
- 64 ראו פרש"י לבבלי, יומא סז, ע"ב, ובפירושו לבבלי סנהדרין עו, ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: המשיא את בתו לזקן, והמשיא אשה לבנו קטן, והמחזיר אבדה לנכרי – עליו הכתוב אומר (דברים כ"ט) 'למען ספות הרוה את הצמאה: 'המחזיר אבדה לנכרי' – השווה חבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם. 'רוה' – נכרים ששבעים ואינן צמאין ליוצרם, 'צמאה' – זו כנסת ישראל, שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה ולקיים מצותיו". אני חב את המקור הזה ליהודא גלינסקי.

ביטוי מפותח של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, ללא ספק בהשראת רש"י, מצוי בספר מצוות גדול (הושלם ב-1247) לר' משה מקוצי, מבעלי התוספות.<sup>65</sup> מדבריו משתמע כי השקפה זו היא נחלת רבים בסביבתו. גרסה חזקה של דתיות הלכתית זו גלומה גם בדברי ר' יעקב בן הרא"ש, בטור, יורה דעה, סי' קפא: "אין אנו צריכים לבקש טעם למצוות כי מצות מלך הם עלינו ואף לא נדע טעמן". לדעתו טעמים מפריעים לקיים את המצוות כמצוות-גזירות מלך.<sup>66</sup> גרסאות קיצוניות אף יותר של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מציעים הוגים ובעלי הלכה משלהי ימי הביניים ואילך,<sup>67</sup> ובכללם הוגים במאה העשרים.<sup>68</sup>

- 65 ספר מצוות גדול, סוף עשה ג'; כן ראו יהודא ד' גלינסקי "ולהיות לפניך עבד נאמן כל הימים" – פרק בהגותו הדתית של רבי משה מקוצי "דעת 42, 13, 14-15, 25-29 (1999). על רש"י כאביו הרוחני של ר' משה מקוצי גם בעניין זה, ראו שם, בעמ' 31, ובהערה 89. גלינסקי מציין להשפעה נוצרית בעניין דתיות של ציות ושעבוד.
- 66 לדיון בדברי הטור האלה ראו יאיר לורברבוים "על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן" **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** כה 45, 74-80 (בנימין בראון וריימונד לייכט עורכים, 2018). מעלתו של רש"י אצל הטור ניכרת בפסיקתו הידועה כי אדם יוצא ידי חובת קריאת פרשת השבוע, "שניים מקרא ואחד תרגום", בלימוד פירוש רש"י לתורה, ראו גרוסמן, לעיל ה"ש 57, עמ' 177.
- 67 ראו למשל פירוש התורה לרבינו יצחק אברבנאל, א (ירושלים תשס"ז, עמ' 488). לפי אברבנאל, העקדה מעלה על נס את אידיאל ה"יראה", שהוא ציות נטול פניות למצוות האל (עקדת השל). קפיצת האמונה של אברהם היא משל לדתיות הלכתית עילאית של ציות ושעבוד. את הפרשנות הזו לעקדה הוא נטל מר' יצחק עראמה, חזות קשה, השער השלישי (פרעסבורג) 1849, וע"א-ז ע"א, וראו לורברבוים "השגבת טעמי המצוות", לעיל ה"ש 1, בעמ' 29-32. עמדה דומה לגבי העקדה מצויה אצל מחברים ופרשנים בעת החדשה, ראו רונית עיר-שי ותניא ציון וולדקס "הפמיניזם האורתודוקסי-המודרני בישראל – בין נומוס לנרטיב" **משפט וממשל** 15, 233, 256-258 (2013) (להלן: עיר-שי וולדקס). עבור פרשנים אחרים העקדה היא דגם לדתיות (הלכתית) של מסתורין והשגבה, שכן היא מופת לבטלות ההכרה המוסרית-הרציונלית בפני חכמת האל המסתורית, ראו שלום שפיגל "מאגדות העקדה" **ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס תעא (התש"י)**; ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *A PASSION FOR TRUTH*, (1973).
- 68 ראו ישעיהו ליבוביץ' **אמונה היסטוריה וערכים** 57-61 (התשמ"ב). בעקבותיו, באופן מנומק, אליעזר גולדמן **מחקרים ועיונים, הגות יהודית בעבר ובהווה** 306-315 (דניאל סטטמן ואבי שגיא עורכים, התשנ"ז). עוד ראו יוסף דב סולובייצ'ק **בסוד היחיד והיחד – מבחר כתבים עבריים** 427-428 (התשל"ו); אהרון ליכטנשטיין "הגישה המושגית-הבריסקאית בלימוד תורה: השיטה ועתידה" **נטועים יח** 9 (תשע"ג); AHARON LICHTENSTEIN, IDEM, *LEAVES OF FAITH: THE WORLD OF JEWISH LEARNING* 19-60 (2003); **המשלבים דתיות הלכתית של ציות ושעבוד ("לשמה") עם דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה**, גרסות של שילוב זה רווחות בזרמים יהודיים שונים בדורות האחרונים, ראו עיר-שי וולדקס, שם, עמ' 277, 279. **השוו** YIRAT SHAMAYIM: THE AWE, REVERENCE, AND FEAR OF GOD (Marc

## ה. דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נעדרת מן הספרות היהודית הקדומה

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נעדרת, כאמור, מן הספרות היהודית הקדומה. היא אינה מצויה במקרא ובספרות בית שני, וגם לא בספרות התלמודית. במקרא ובספרות חז"ל טעמי המצוות מחוורים, ועל כל פנים ניתן להתחקות אחריהם, ואף ראוי לעשות כן. התפיסה כי טעמי המצוות וההלכות נעלים מן ההשגה גם אינה נוכחת בספרות הגאונים וכנראה גם לא בספרות היהודית בימי הביניים עד לשלהי המאה השלוש עשרה. הנה סקירה קצרה שתבסס את הטענות האלה.

### מקרא

ספר דברים חוזר ומטעים כי המצוות מחוורות ונהירות לבני אדם. הרמב"ם מבקר את ההשקפה כי המצוות הן "דבר שאין יודעים את טעמו" בהתבססו, בין השאר, על לשונות התורה. על דברים ד 6: "אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", הוא מעיר: "אילו היה דבר שאין יודעים את טעמו ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע ייאמר על המאמין בו, או העושה אותו, שהוא חכם ונבון ורב־ערך, ויעורר פליאה באומות?".<sup>69</sup> השקפה זו מקופלת בדברים ל 11-14: "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רִחֵק הוּא. לֹא בְשָׂמַיִם הוּא [...] וְלֹא מֵעֵבֶר לְיָם הוּא [...] כִּי קְרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבְלִבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ". פסוקים אלה מתארים את המצוות לא רק כקלות לביצוע אלא כקרובות ללבו של אדם ("בפיך ובלבבך"), כלומר לצרכיו ולהבנתו. חלקים אחרים של התורה והמקרא אולי אינם כספר דברים בעניין זה ברם אין בהם זכר לתפיסה כי טעמי המצוות הם מעבר להשגה. לא למותר לציין כי ההבחנה שנזכרת בכמה מקורות תלמודיים בין "משפטים" שהשכל מחייבם, לבין "חוקים" שאין למצוא להם טעם, אינה מצויה במקרא. המונח "חוק" במקרא זהה למונח "מצווה", וכן למונחים "תורה", "משמרת" ו"עדות". אף לא אחד מאלה מציין בלשון המקרא חוק שאין לו טעם, ובוודאי לא מצווה שטעמה נעלה מן ההשגה.<sup>70</sup> שוב, אין לבלבל עניינים

Warren Zeev Harvey, *Yirat Shamyim*, 1, בעמ' 1. D. Stern ed., 2008).  
in *Jewish Thought*. לאורך הדורות "יראת שמים" מציינת אצל רבים ציות למצוות האל,  
ומגלמת "את מהות האדם וייעודו", ראו גם עדין אבן־ישראל "אמונה ויראת שמים" על  
האמונה 483 (משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא עורכים, התשס"ה).

69 רמב"ם במורה נבוכים. על הזיקה של פסוקים אלה ושל ספר דברים באופן כללי לספרות  
החכמה ראו Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (1972) 258-259 (להלן: Weinfeld).

70 ראו למשל בראשית כו 5: "וישמר משמרתִי מצותִי חקותִי ותורתִי". הצירוף "חוקים  
ומשפטים", המופיע בתורה שלוש עשרה פעמים ושש עשרה פעמים בשאר חלקי המקרא,



המתוארים במקרא כנשגבים ומסתוריים, כגון נפלאות הטבע והאלוהות (למשל באיוב כח), עם ההשקפה כי טעמי המצוות וההלכות מסתוריים.<sup>71</sup>

### ספרות בית שני וכתבי כת מדבר יהודה

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נעדרת גם מספרות בית שני ומגילות כת מדבר יהודה. בגופי ספרות אלה מצויות אומנם קביעות על אודות עניינים מסוימים כי הם נסתרים, ברם אלה אינם נוגעים למצוות, ובוודאי לא לטעמיהן. כך למשל, דברי בן סירא (ג, כא-כב): "כי רבים רחמי אל ולענוים יגלה סודו. פלאות ממך אל תדרוש, ומכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, ואין לך עסק בנסתרות. וביותר ממך אל תמר כי רב ממך הראית. כי רבים עשתוני בני אדם, ודמיונות רעות מתעות".<sup>72</sup> ה"פלאות" ו"הנסתרות" שכן סירא ממליץ שלא להתבונן בהם, ולהימנע מלדרוש אותם, אינם נהירים כל הצורך.<sup>73</sup> נראה כי הם נוגעים לענייני הבריאה והאלוהות ואולי גם לידע של העבר ולגילוי (נבואי) של העתיד.<sup>74</sup> עניינים אלה, לפי בן סירא, נסתרים מפני שהם לאל

- מציין תמיד מונחים נרדפים, וכמוכן לכולם טעמים, ראו שורץ, לעיל ה"ש 52, בעמ' 325, וכן ראו המקורות הנזכרים שם, בהערה 3. עוד ראו הבלין, לעיל ה"ש 7. גם רבים מפרשני ימי הביניים לא פירשו את המונחים "חוקים" ו"משפטים" בתורה לפי ההבחנה הזו, ראו למשל פירושי רש"י, ראב"ע, רשב"ם ורמב"ן לבראשית, שם, וראו סקירת הבלין, לעיל ה"ש 7, בעמ' 150-155. במשנה תורה הרמב"ם משתמש לעתים במונח "חוק" כדי לציין הלכה ללא-טעם-ידיעי, ראו Lorberbaum, *Gezerat Ha-Katuv*, לעיל ה"ש 3.
- 71 WEINFELD, לעיל ה"ש 66, בעמ' 257-260. במזמור קיט שכתהלים מצויות לשונות כגון: "גַל עֵינַי וְאֶבְיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ" (שם, 18) ברם הן אינן מבטאות את ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה. לפרשנות של מזמור זה ראו Jon Douglas Levenson, *The Sources of Torah: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism, in ANCIENT ISRAELITE RELIGION: ESSAYS IN HONOR OF FRANK MOORE CROSS* (Patrick D. Miller et al. eds., 1987), 559. השוואת תהלים קיט 8-10.
- 72 ראו ספר בן סירא השלם (מהדורת סגל יו).
- 73 Menahem Kister, *Wisdom Literature and its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries*, in *SAPIENTIAL PERSPECTIVES: WISDOM LITERATURE IN LIGHT OF THE DEAD SEA SCROLLS 13* (John J. Collins & Timothy H. Lim eds., 2004), עוד ראו Yair Furstenberg, *The Rabbinic Ban on Ma'aseh Bereshit: Sources, Contexts and Concerns, in JEWISH AND CHRISTIAN COSMOGONY IN LATE ANTIQUITY 39*, 48-47 (Lance Jenott & Sarit Kattan-Gribetz eds., 2013) (להלן: *The Rabbinic Ban*), לספרות מחקר נוספת ראו שם, בהערה 29.
- 74 ראו ספר בן סירא, עמ' יז, הערות סגל. ראו גם בן סירא מב, יט: "מחזה חליפות נהיות ומגלה חקר נסתרות" (סגל, עמ' רפז), כלומר מה שחלף ומה שיהיה; מח, כה: "עד עולם הגיד נהיות ונסתרות לפני באו"ן" (סג, עמ' שלד), וברומה למשנת חגיגה ב, א: "מה לפנים ומה לאחור", ראו Furstenberg, *The Rabbinic Ban*, שם, בעמ' 47.

לכדו, וחקירה בהם היא פגימה בכבוד ("וביותר ממך אל תמר"), ומשום שקל לטעות בהם ("ודמיונות רעות מתעות"), וכנראה גם מפני שהם מעבר להשגה ("פלאות ממך").<sup>75</sup> טעמי המצוות אינם נכללים אצלו בעניינים הנסתרים והנשגבים מן ההשגה.

גם בכתבי כת מדבר יהודה ישנן, פה ושם, התייחסויות לרזים ולסודות, ואולם בשונה מבן סירא אלה אינם נעלים מן ההשגה. לפי המגילות, מקצת הרזים התגלו לאנשי הכת ואחרים ניתנים לגילוי.<sup>76</sup> אכן, עניינים שלפי בן סירא אין לבני אדם יכולת ורשות לדעתם והם לאלוהים לכדו, דוגמת סודות הבריאה והעבר והעתיד, הופכים אצל אנשי הכת לתחום עיון לגיטימי.<sup>77</sup>

ובאשר למצוות – ההלכה הכיתתית עשויה ממצוות שסופריה מתארים כגלויות וממצוות שהיו נסתרות. המצוות הגלויות הן אלה המפורשות בתורה, והמצוות הנסתרות נתגלו לאנשי הכת בלבד. המגילות מספרות כי בתקופת בית ראשון עבר ישראל על המצוות הגלויות ("ביד רמה"), ולכן גלה מארצו, שהפכה שממה. חברי הכת נשארו נאמנים למצוות, ועל כן נבחרו על ידי האל, שכרת עמם ברית ו"גילה" להם מצוות נוספות שהיו עד אז נסתרות, כלשון מגילת ברית דמשק: "ובמחזיקים במצוות אל אשר נותרו מהם הקים אל את בריתו לישראל עד עולם לגלות להם נסתרות אשר תעו במ כל ישראל" (ג 9-10).<sup>78</sup> לענייננו, חשוב לשים לב לשלוש. ראשית, המצוות הנסתרות נסתרו מסיבות פוליטיות-חינוכיות, ומשנתגלו לאנשי הכת הן מחוורות. שנית, מה שהיה נסתר מישראל והתגלה רק לאנשי הכת אינו טעמי המצוות אלא המצוות עצמן, כלומר הוראות הפעולה. שלישית, כפי שמראים כנה ורמן ואהרן שמש, המצוות "התגלו" לאנשי הכת לא רק בהשראה אלוהית-שמימית אלא בעיקר דרך דרישה וחקירה בפסוקי

75 בבלי, חגיגה יג, ע"ב, השו"ת ירושלמי, חגיגה פ"ב, ה"א (עז ע"ג), ובראשית רבה, ח, ב (מהדורת תיאודור-אלבק 58), וראו Furstenberg, לעיל ה"ש 70, עמ' 46, הערה 27.  
76 ראו למשל מגילות פשר חבקוק ז, 3-5. משהתגלו הרזים למורה הצדק הם ידועים לכול. ראו כנה ורמן ואהרן שמש לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומרן 51 (2011) (להלן: ורמן ושמש לגלות נסתרות).

77 ראו 2 JOHN STRUGNELL, DANIEL J HARRINGTON & TORLEIF אצל שפורסם 4Q416 2 iii Furstenberg, ELGVIN, QUMRAN CAVE 4XXIV: SAPIENTIAL TEXTS 110 (1999). כן ראו The Rabbinic Ban, לעיל ה"ש 70, בעמ' 49. הצירוף "רו נהיה" ב"4QInstructions נוגע גם להבנת שורשיו ויחסיו המשפחתיים של אדם, ולמסורתן שבקשר הנישואין וביחסים המיניים.

78 ברית דמשק, א 3-11, ג 9-20, ה 20, ו 11. תפיסת חברי הכת מבוססת על לשון דברים כט 28: "הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו...". ראו אהרן שמש וכנה ורמן "הנסתרות וגילויים" תרביץ סו 471 (התשנ"ז) (להלן: שמש ורמן).

התורה, כלומר באמצעות עיון שכלי.<sup>79</sup> גם במגילות מדבר יהודה אין אפוא ביטוי לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

### ספרות חז"ל

ההשקפה שטעמי המצוות וההלכות הם מעבר להשגה נעדרת גם מספרות חז"ל. לא זו בלבד שחכמים, במיוחד התנאים, מציעים למצוות טעמים, ומעצבים לפיהם הלכות, אלא שהם מרבים להדגיש כי המצוות עשירות בטעמים, וכי ראוי להתחקות אחריהם. כך, למשל, במערך דרשות על לשון דברים (לב 47): "כי לא דבר רק הוא מכס":

"כי לא דבר רק הוא מכס", דבר שאתם אומרים רק הוא, הוא חייכם.<sup>80</sup>  
דמר רבי מנא: "כי לא דבר רק הוא מכס", ואם הוא רק – מכס, למה שאין אתם יגיעין בו, "כי הוא חייכם" – אימתי הוא חייכם? בשעה שאתם יגיעין בו.<sup>81</sup>

"כי לא דבר רק הוא מכס", ואם "רק הוא" – "מכס", שאין אתם יודעים לדרוש.<sup>82</sup>

"כי לא דבר רק הוא מכס", אין לך בתורה אפלו אות, אפלו תיבה, ואין צריך לומר פסוק, שאין לו כמה טעמים, שנאמר: "כי לא דבר רק הוא מכס", ואם "רק הוא" – מכס, לפי שלא התבוננתם בו ופלתם בטעמו.<sup>83</sup>

כל הדרשות האלה מטעמות כי במצוות חבויה חכמה שניתן להתחקות אחריה, וכי חיוני לעשות כן ("הוא חייכם").<sup>84</sup> החכמה הגלומה במצוות, לפי מדרשים אלה, שונה אולי מן הטעמים שחכמי ימי הביניים הרציונליסטים (דוגמת הרמב"ם) מצאו בהן, ואולם בניגוד

79 ראו שמש וורמן, שם, בעמ' 481. הם טוענים כי בכך דומים אנשי הכת לחז"ל, שהדגישו את כוחה של הדרשה בפיתוח התורה שבעל פה. השוואת ורמן ושמש לגלות נסתרות, לעיל ה"ש 76, עמ' 63–64. השוואת לתיאור האיסיים אצל פילון האלכסנדרוני "על שכל אדם ישר הוא בן-חורין" כתבי פילון כרך ד 80, 282 (יאיר פורסטנברג מתרגם, מארן ניהוף עורכת, התשע"ה): "הם האיסיים – י"ל מתייגעים מאוד באתיקה, וחוקי האבות שנפש אנוש אינה יכולה לתפסם מבלי שייאחז בה האלוהי, משמשים להם מורי דרך".

80 ספרי דברים מח (מהדורת פינקלשטיין 108). ראו גם שם, שלו (עמ' 385).

81 ירושלמי, פאה א, ה (דף טו ט"ו ב).

82 בראשית רבה א (מהדורת תיאודור-אלבק 12) ד"ה: "את השמים ואת הארץ ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה".

83 מדרש תנאים לספר דברים לב, מז (מהדורת הופמן 205). מלשון המדרש הזה ניכר שהוא מאוחר ומעובד.

84 במורה נבוכים, חלק ג, פרק כו (מהדורת שורץ 513): "החכמים אומרים תמיד: כי לא דבר רק הוא (דברים לב, מז) ואם ריק הוא – מכס, כלומר, אין מתן מצוות זה דבר ריק, חסר תכלית מועילה, ואם נראה לכם בדבר מן המצוות שהוא כזה, אזי החסרון הוא בהשגתכם".

לדתיות הלכתית של השגבה הם מבליעים כי טעמי המצוות אינם נסתרים או מסתוריים, שכן בדרישה וחקירה ניתן להשיגם.<sup>85</sup>

אכן, כפי שטענתי במקום אחר, התנאים, רובם ככולם, סברו כי "דרשינן טעמא דקרא", השקפה ופרקטיקה של טיעון הלכתי הנשענות על טעמי המצוות, ועל חינויותם לפיתוח ההלכה. מדרשי ההלכה מפרשים את המצוות לעתים באמצעות התחקות אחר טעמיהן, ומעצבים את פרטיהן. מדרשים אלה אומנם לא מצהירים ברגיל על הטעמים, ברם רבים מהם מבליעים אותם. "מידות שהתורה נדרשת בהן", כלומר כלי פרשנות המשמשים את החכמים במדרשי ההלכה, דוגמת גזירה שווה במובנה כאנלוגיה, וקל וחומר, מושתתות ברגיל על מהות המצווה, היינו על טעמה ותכליתה.<sup>86</sup> גם אם אחרוני האמוראים (או עורכי התלמוד) סברו כי "לא דרשינן טעמא דקרא", וייחסו השקפה זו לתנא ר' יהודה, שכנגד ר' שמעון "הלכה כמותו", הרי זה מטעמים יוריספרודנטיים-הלכתיים ולא משיקולים תיאולוגיים, ובוודאי לא מפני שסברו כי טעמי המצוות הם מסתוריים ונשגבים.<sup>87</sup>

כידוע, בספרות התלמודית יש עניינים שחכמים (אולי בהשראת דברי בן סירא) הורו להסתירם מעיני הרבים, ברם אלה אינם נוגעים למצוות ולטעמיהן. משנת חגיגה ב, א קובעת: "אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם והבין מדעתו" (כ"י קאופמן). לפי משנה זו, ובשונה כנראה מבן סירא, ענייני עריות, בראשית, ומרכבה, אינם נעלים מן ההשגה. להיפך, חכם יכול להבינם מדעתו.<sup>88</sup> עניינה של המשנה הוא האיסור לדרוש בעניינים אלה בציבור, כלומר החובה להסתירם מטעמים חינוכיים-פוליטיים.<sup>89</sup>

85 על מקורות אלה ניתן להוסיף עוד כהנה וכהנה, ראו למשל דברי ר' עקיבא במשנת אבות ג, י ("חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה [...] שבו נברא העולם, שנאמר: 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתו אל תעזבו'") ואת דברי עולא בכבלי, עירובין נד, ע"ב.

86 על גזירה שווה במקורות תנאיים קדומים ומובנה כאנלוגיה ראו יצחק דב גילת "להשתלשלותה של הגזירה שווה" מלאת ב 85 (התשמ"ד). הגזירה השווה הטכנית-המילולית (המאוחרת) מנותקת ברגיל מטעם המצווה או ההלכה. גם דרשות המבוססות על קל וחומר יכול שיהיו טכניות.

87 ראו לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק", לעיל ה"ש 38, בנספח.

88 המשנה, כדרכה, אינה מציעה את טעם האיסור לדרוש במעשה בראשית ומרכבה. אפשר שהוא בשל דקותם והחשש שיטעו בהם (כדעת חכמי ימי הביניים), ואפשר ש"מפני המינים, שכפרו ביחוד השם ובתורה מן השמיים" (כדעת י"ג אפשטיין וח' אלבק), ואולי בשל פגימה בכבוד ("כל שלא חס על כבוד קונו רתוי כילו לא בא לעולם"), ראו עדיאל שרמר "הן האדם היה כאחד ממנו": פולמוס, השתקה, וריסון עצמי" תרביץ עח 345, 363-365 (התשס"ט), ו-Furstenberg, *The Rabbinic Ban*, לעיל ה"ש 73.

89 לגבי טעם האיסור לדרוש בענייני עריות ברבים, י"ג אפשטיין מציע: "שמא ידרשו בפרשיות אלה ויגלו קלונם של דורות ראשונים (היינו האבות), ושמא יפרסמו על ידי כך את הפסולים

לענייננו, חשובה לא פחות העובדה כי אין בספרות התלמודית, המגוונת והמרוכדת, ביטוי מפורש לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, כלומר לתפיסה שטעמי (ה)מצוות כולן, או למצער רובן, הם מעבר להשגה. פרשנים וחוקרים ייחסו לכמה מאמרים תלמודיים את ההשקפה כי טעמי (ה)מצוות נסתרים מאתנו, ואף נעלים מהשגתנו, למשל לדרשת ר' אלעזר בן עזריה בספרא קדושים, פרשה י, כב ("מנין שלא יאמר אדם אי איפשי").<sup>90</sup> ואולם קריאה מדוקדקת של מאמרים-מדרשים אלה מגלה, כאמור, כי הם מסתייגים מטעמים בשל גרסה רכה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, או שהם קובעים כי מצוות מסוימות הן גזירות-ללא-טעם ("חקה"). במדרשים מן הסוג הראשון, דוגמת דרשת ר' אלעזר בן עזריה הנזכרת, דנתי לעיל. להלן אתעכב על מאמרים-מדרשים מן הסוג השני.

ספרא, אחרי מות: "ואת חקותי תשמרו"

המקור היחיד בספרות התנאים שלפיו ישנן מצוות המעוררות קשיים מצד טעמיהן הוא מדרש בספרא, אחרי מות (מכילתא דמילואים), פרשה ט [יג] י (להלן: מדרש ספרא אחרי מות):

**"את משפטי תעשו"** (ויקרא יח 4), אלה הדברים הכתובים בתורה שאלו לא ניכתבו בדין היה לכותבן, כגון: הגזילות והעריות ועבודה זרה וקללת השם ושפיכת דמים, שאילו לא ניכתבו בדין היה לכותבן, **"ואת חקותי תשמרו"**, אילו דברים החקוקין בתורה שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם משיבין עליהם, כגון: אכילת חיזיר, ולבושת כלאים, וחליצה יבמה, וטהרת המצורע, ושעיר המשתלח, שיצר הרע משיב עליהן

ויגלו ממזרים" (יעקב נחום אפשטיין **מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי הלכה** 49 (1957). השו"ת חנוך אלבק **פירוש למשנה, סדר מועד, "השלמות ותוספות"** 511 (התשי"ב)). התלמוד, ובעקבותיו הרמב"ם, סבורים כי כשהתלמידים רבים יתקשה המורה לפקח על הבנת ההלכות, ומפני ש"עריות – נפשו מחמדתן ומתאוה להן" (בבלי, חגיגה יא, ע"ב) תלמידים יטעו בהן ויתירו איסורים חמורים, השו"ת בפה"מ לרמב"ם על אתר. ב" *Furstenberg, The Rabbinic Ban*, שם, בעמ' 49 מוצע כי הצירוף "רוז נהיה" בקטע מגילה 4QInstructions, שנוגע גם למסתורין שבקשר הנישואין וביחסים המיניים, מלמד על הקשר בין האיסורים שבמשנה: חכמים אסרו לדרוש בעריות רבים משום שגם הם תפסו אותו כחלק מסדר הבריאה (מעשה בראשית). אלא שגם לפי הצעתו טעמי עריות אינם נשגבים (ועוד, לא ברור מדוע מעשה בראשית בשניים ועריות בשלושה). על הקשר בין עריות למעשה בראשית ראו לורברבוים **צלם אלוהים, לעיל ה"ש 8**, בעמ' 472, הערה 8. ראו HAYES, לעיל ה"ש 39, בעמ' 254-255. לגבי מדרשים אחרים ראו אורבך, לעיל ה"ש 23, בעמ' 331-332, המטשטש את ההבדל בין מצוות ללא טעם למצוות "שטעמן נעלם". לגבי מדרשו של ראב"ע השו"ת היינמן, לעיל ה"ש 39, בעמ' 22-23, לדעתו, מדרש זה (ואחרים כיוצא בו) מלמד על ה"אופי האי-רציונלי של המצוות מצד האדם".

ואומות העולם משיבין עליהן, תלמוד לומר: "אני יי" – [אני] חקתים, אין את רשאי להשיב עליהן.<sup>91</sup>

מדרש זה מבחין בין מצוות שטעמיהן הגיוניים ("כדין היה לכתבן") שהתורה כינתה משפטים, לבין מצוות שיצר הרע ואומות העולם מבקרים אותן, המכונות בתורה "חקה". זהו המקור היחיד בכל ספרות התנאים המבחין כך בין "משפט" לבין "חקה". בכל שאר מדרשי התנאים המונחים "חוק" ו"חוקה" מתפרשים אחרת.<sup>92</sup> ועל כל פנים, בכלום הם אינם מציינים מצוות שאין להן טעם.<sup>93</sup>

טיבן של ה"חקות" במדרש ספרא אחרי מות אינו נהיר. יש הסבורים שיצר הרע/אומות העולם מבקרים מצוות שרירותיות שאין להן טעם.<sup>94</sup> לפי פרשנים אחרים המדרש עוסק במצוות ספציפיות שטעמן בעיני חכמים מפוקפק: הוא הופך מצוות שטעמיהן אליליים-מגיים למצוות ללא טעם.<sup>95</sup> תהא הבעיה שמעוררות המצוות הספורות שבמדרש ספרא אחרי מות ובמקבילותיו אשר תהא, פתרון אצל בעל המדרש, וזו הנקודה החשובה

- 91 ספרא, אחרי מות ט, י (מהדרת פינקלשטיין שעב-שעג) המבוסס על כ"י וטיקן 66.
- 92 ראו למשל מכילתא דרשב"י (מהדרת אפשטיין ומלמד 133); מכילתא דר"י, ויסע, פ"א (מהדרת הורוביץ 157); והמדרש בספרא אחרי מות, פרק יג, ט (מהדרת וייס, פו ע"א), שלפיו לא זו בלבד שחוקים זהים למשפטים ולשניהם טעמים אלא שה"חוקות" הן "חכמתכם ובינתכם".
- 93 ראו אורבך, לעיל ה"ש 23, בעמ' 330; הבלין, לעיל ה"ש 7, בעמ' 139.
- 94 ראו ISHAY ROZEN-ZVI, DEMONIC DESIRES, YEZER HARA AND THE PROBLEM OF EVIL IN LATE ANTIQUITY 89 (2011), שסבור כי "יצר הרע" ו"אומות העולם" מבטאים את הספקות של חז"ל עצמם ביחס למצוות אלה, שיוצרים כאן קטגוריה של מצוות ללא-טעם ("חוקים") בשל החשש לביטולן.
- 95 ראו הבלין, לעיל ה"ש 7, בעמ' 162-166. לפי הבלין, המצוות המנויות בספרא אחרי מות ובבבלי, יומא סז, ע"ב (בעיקר לפי גרסאות כתבי היד), נראות כפולחנים "זרים", הנעשים "במדרב", "על פני השדה", וכיו"ב, ובאופנים חריגים (סקילת השור, עריפת פטר חמור, שריפת שער אדם), בדומה לפולחני עכו"ם שעניינם פיוס כוחות הרוע וריצוי דמונים. לפי הדרשן, מצוות אלה נותנות לאומות העולם/ליצר הרע פתח להשיב עליהן. את הדימוי הזה שלהן ביקשו חכמים לעקור באמצעות כינון המונח "חוק" כגזירה ללא-טעם. ראו גם משה ויינפלד "דברים שהשטן יצר הרע/אומות העולם משיבין עליהן" עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי 105 (דניאל בוירין ואח' עורכים, התש"ס). אפשר שפרשנות זו נתמכת בנוסח המעובר של המדרש בברייתא בבבלי, יומא סז, ע"א. אחרי רשימת המצוות "שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן" (הזהה לרשימה שבנוסח הספרא), הברייתא מקשה: "ושמא תאמר מעשה תוהו הם?" "מעשה תוהו" הוא אפיון ביקורתי חריף שאינו מתאים לסתם מצוות נטולות טעם. אלא שהצעת הבלין אינה הולמת חלק ניכר מהמצוות בברייתא בבבלי יומא לפי גרסת כתה"י (בשר וחלב, שעטנז, חיזר, יבמה, כלאי בהמה), ולשלוש מחמש המצוות שברשימה הקצרה אף יותר שבגרסת הספרא.

לענייננו, אינו כי טעמיהן נשגבים, אלא כי הן גזירות-ללא-טעם.<sup>96</sup> הן מגלמות את ארנות האל ("אני ה" – אני חקקתים, אין את רשאי להשיב עליהן"), כלומר דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, לא את חכמתו הנסתרת.<sup>97</sup>

### "חוקה" כגזירה-ללא-טעם במדרשי פסיקתא דרב כהנא – פרה אדומה

ארבע דרשות שעניינן הקטגוריה "חוקה" נקבצו במדרש האגדה הארץ-ישראלי פסיקתא דרב כהנא, שנערך כנראה בשלהי המאה החמישית או במאה השישית. מדרשים אלה, כנראה בעקבות מדרש ספרא אחרי מות, שנדון לעיל, משכללים את ההבחנה בין "משפטים" ל"חוקים". אף לא אחד מהם מבטא דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. הנה כמה הערות על מדרשים אלה.

מדרש אחד מספר כי גוי שאל את רבן יוחנן בן זכאי על אודות ריטואל הטהרה באפר פרה אדומה: "אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים, מביאין פרה ושוחטין אותה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה. ואחד מכם מטמא למת, ומזין עליו שתים שלש טיפים, ואומרין לו: טהרתה". ריב"ז מגחך על שאלתו ("ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר"), ואחר כך משיב כי פרה אדומה כמוה ככל ריטואל מגי-רפואי הרווח אצל האומות, שעניינו סילוק רוחות "תוזיות" וטומאה. תשובת ריב"ז הניחה את דעת הגוי. משעזב "אמרו לו תלמידיו: רבי, לזה דחיתיה בקנה לנו מה אתה משיב? ענה להם: חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזירתו של הקב"ה הוא, אמר הקב"ה: חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי, זאת חוקת התורה" (במדבר יט 2).<sup>98</sup>

בשונה ממדרש ספרא אחרי מות שנדון לעיל, קטע המדרש הזה בפסיקתא דרב כהנא אינו עוסק בסוג של מצוות אלא במצווה מסוימת, פרה אדומה, שטעמה בעיני הדרשן אינו ידוע. כך לכאורה עולה מן הטענה המושמת בפי התלמידים: "לזה דחיתיה בקנה",

96 לפי נוסח הברייתא בבבלי יומא ("ואלו הן") מדובר ברשימה סגורה, לא כן לפי נוסח ספרא אחרי מות ("בגון"). כך או כך מדובר במצוות ספורות. ברשימה שבכ"י ניו יורק בהמ"ד לרבנים 218/1, Rab, אחת עשרה מצוות: שעטנו, חזיר, רוק יבמה, הרבעת כלאיים, שור הנסקל, עגלה ערופה, ציפורי מצורע, שער נזיר, פטר חמור, בשר בחלב, שעיר המשתלח. ראו הבלין, לעיל ה"ש 7, בעמ' 160-161, המעיר כי כתבי היד האשכנזיים של הברייתא שמרו על נוסח הספרא (שבו חמש מצוות), והם להשערותו מסורת א", ואילו בנוסח הגאונים (ובכתי"י תימניים ומזרחיים) התווספו כמה מצוות.

97 חשוב לשים לב כי בעוד דרשת ראב"ע בספרא-קדושים, משתמשת במצוות מסוימות (אולי ללא-טעם) כדי לכונן דתיות הלכתית של ציות ושעבוד שנוגעת לכלל המצוות, המדרש בספרא אחרי מות יוצר קטגוריה של "חוקה" (ללא-טעם) כדי לפתור מצוות בעייתיות (שרירותיות או אליליות) בלבד.

98 פסיקתא דרב כהנא, פסקא ד, פרה אדומה (מהדורת מנדלבוים 74); וראו גם שם, בעמ' 54.

כאילו לומר: טעם מגי שכזה לא עולה כלל על הדעת. לדידם הבעיה היא שמצוות פרה נראית שרירותית,<sup>99</sup> ברם אפשר שזו דרך המדרש להתמודד עם טעם מגי מפוקפק.<sup>100</sup> כך או כך, תשובת ריב"ז לתלמידיו כי פרה אדומה: "גזירתו של הקב"ה הוא" היא המשך לקו שהשתכלל במדרש ספרא אחרי מות, המיוסד על דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.<sup>101</sup> בשני מדרשים אחרים בפסיקתא דרב כהנא פרה אדומה ומצוות מסוימות מכונות "חוקה" לא בגלל שטעמיהן אינם ידועים או מפוקפקים אלא בגלל שהן פרוקסליות. יש בהן סתירה פנימית או שהן סותרות מצוות אחרות. המדרש הראשון מתמקד בענייני טומאה:

"מי יתן טהור מטמא לא אחד" (איוב יד 4), כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, ומרדכי משמעאי, ישראל מאומות, העולם הבא מהעולם הזה. מי עשה כן, מי צוה כן, מי גזר כן, לא אחד, לא יחידו של עולם?! תמן תנינן: **בהרת כגריס – טמא, פרח בכלו – טהור. מי עשה כן, מי צוה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם?!** תמן תנינן: **האשה שמת וולדה בתוך מעיה והושיטה החיה את ידה ונגעה בו – החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד. המת בבית – טהור, יצא מתוכו – הרי הוא טמא. מי עשה כן, מי צוה כן, מי גזר כן, לא אחד, לא יחידו של עולם?!**

- 99 ואולם אפשר שזו דרכו של המדרש הזה להתמודד עם טעמים מפוקפקים. לפי פירוש זה אין הברל בין המדרש בפסדר"כ למדרש ספרא אחרי מות.
- 100 מצוות פרה אינה נזכרת ברשימת המצוות במדרש ספרא, אחרי מות, וגם לא בגרסאות השונות, המפורטות יותר, של רשימת המצוות בכרייתא המקבילה שבבבלי, יומא סז, ע"ב. בספרות התנאים מצוות פרה אדומה לא נחשבה למצווה שיצר הרע/אומות העולם/השטן משיבין עליה, גם לא כמצווה ללא טעם, ראו חיים יוסף מיליקובסקי "פרה אדומה לפני סיני – מסורת קדומה או טעות סופרים" **עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל** 268 (יצחק ד' גילת, חיים יצחק לוינ וצבי מאיר רבינוביץ עורכים, התשמ"ב). הלשון "חוק זה פרה אדומה" מצויה לראשונה אצל חכמי אשכנז שאחרי רש"י (שם, בעמ' 274).
- 101 לשאלת הגוי כי ריטואל פרה אדומה "נראין כמן כשפין" משיב ריב"ז כי הוא מגיה אפקטיבית לסילוק טומאה מזיקה, והניח את דעתו (אם כן, מה חשב הגוי מלכתחילה?). דומה כי בתשובה לגוי ובתגובת התלמידים ("לזה דחיתה בקנה") מדגיש הדרשן את הפער בין הריטואלים של עכו"ם (=מגיה) לבין "טעמי" המצוות (=גזרות-ללא-טעם). על מגמתו הנון-ריאליסטית הייחודית של מדרש זה ראו יאיר לורברבוים "ריאליזם הלכתי" **שנתון המשפט העברי** כז 61, 83–85 (התשע"ג) (להלן: לורברבוים "ריאליזם הלכתי"). אם מגמת מדרש זה אינה רציונליזם אנטי-מגי אזי ההבדל שהוא מבליע בין ריטואלים אלייליים לבין המצוות הוא לשאלה אופי אנתרופוצנטרי ואילו אלה מושתתים על דתיות נעלה יותר, של ציות ושעבוד.



ותנינן תמן: כל העסוקין בפרה מתחילה ועד סוף – מטמאין בבגדים, היא עצמה – מטהרת טמאים.

אלא אמר הקדוש ברוך הוא: חוקה חקתי וגזירה גזרתי ואין את רשיי לעבור על גזירתי, "זאת חוקת התורה אשר צוה י"י לאמר" (במדבר יט 2).<sup>102</sup>

דרשה זו, המתקרבת בלשונה ובצורתה לפיוט,<sup>103</sup> נסובה על פסוק המביע כעין פרדוקס: "מי יתן טהור מטמא לא אחד" (איוב יד 4). היא קושרת אליו עניינים גנאלוגיים ("אברהם מתרח [...] ישראל מאמות העולם") ואסכטולוגיים ("העוה"ב מהעוה"ז"), ופרטי הלכות משלושה סוגי טומאה – צרעת, טומאת מת, טומאת פרה אדומה – המוצגים כסותרים זה את זה. אלה מחולקים לכעין שלושה בתי שיר, הפותחים בתיבות "תנינן תמן", ומסתיימים בלשון הדרמטית: "מי עשה כן, מי ציווה כן". הדרשן אינו מנסה לפתור את הקושיט שהוא מציג.

המדרש הזה מגמתי שכן את ה"סתירות" המלאכותיות-משהו האלה ניתן לפתור בנקל. האם הפרדוקסליות המעושה הזו מלמדת לדעת הדרשן על עומק טעמי המצווה או שמא על היותה גזירה ללא טעם? האם הלשון "מי עשה כן [...] לא יחידו של עולם" מתארת לדעתו את מחשבתו הבלתי מושגת של האל או שמא את כוחו לפעול בשרירות, כלומר שהוא משוחרר מאילוץ ההיגיון? האפשרות השנייה הולמת יותר לשון זו ועוד יותר את לשון מסקנת הדרשה, שהיא העתק של לשון המדרש הקודם בפסיקתא דרב כהנא, ובעיקר פרפרזה על לשון מדרש ספרא אחרי מות: "חוקה חקתי וגזירה גזרתי ואין את רשיי לעבור על גזירתי, "זאת חוקת התורה". הפרדוקסליות שבמצוות האלה היא סימן להיותן "חוקות", היינו גזירות-ללא-טעם.<sup>104</sup> לעומתו, במדרש מאוחר פרה אדומה מתוארת כמצווה שטעמיה נעלמים: "אמר שלמה: על כל אלה עמדת, ופרשה של פרה אדומה חקתי ושאלתי ופשפשתי 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' (קהלת ז 23)".<sup>105</sup>

102 פסיקתא דרב כהנא, לעיל ה"ש 95, בעמ' 54.

103 אורבך, לעיל ה"ש 23, בעמ' 332.

104 השו"א אורבך, שם, בעמ' 333. המדרש השני במקבץ שבפסיקתא דרב כהנא, לעיל ה"ש 95, בעמ' 71-72, ד"ה: "ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: ארבעה דברים יצר הרע משיב עליהם" הוא פירוש ופיתוח של מדרש ספרא אחרי מות שנדון לעיל. הוא מציג כמה מ"חוקות" התורה כפרדוקסליות: אשת אחי"במה, שעטנז-ציצית, שעיר המשתלח מכפר ומטמא, שלהן הדרשן מצרף את הפרה. בדרשת הספרא "יצר הרע" משיב עליהן ואילו כאן הוא מצביע על הסתירות שבהן. ככספרא ובמדרש הקודם בפסיקתא דרב כהנא, התשובה לביקורת היצר בדרשה זו היא ההכרה כי המצוות הן גזרות-ללא-טעם.

105 במדבר רבה (וילנה), חקת, ט, ג. השו"א לנוסח קהלת רבה (וילנה), פרשה ז, ד. על זמן עריכתו של מדרש קהלת רבה (המאה השביעית או מאוחר יותר), ראו מנחם הירשמן מדרש קהלת רבה א-ו: מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה, עם מבוא, מסורת המדרש, חילופי נוסח ופירושו טו-יט (התשע"ז). השו"א לפסיקתא דרב כהנא, לעיל ה"ש 95, עמ' 72: "ויקחו אליך פרה, א"ר יוסי ברבי חנינא: אמר לו הקב"ה למשה: לך אני מגלה טעם פרה

נסכם. אין לבלבל בין הקושי במתן טעם למצוות ספורות לבין הרצון "שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות", שהיא, כזכור, דרכו של הרמב"ם לתאר דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. הפתרון למצוות קשות באמצעות הקטגוריה "חוקה" (גזירה-ללא-טעם) או באמצעות הטענה שטעמה עמוק הוא עניין אחד והשגבת טעמי המצוות, ובכללן טעמי המצוות המחזוריות, הוא עניין אחר לחלוטין. עם זאת, אפשר שחז"ל לא היו רגישים להבחנה בין חוקה-ללא-טעם לבין מצווה-שטעמה-נשגב. אפשר שמבלי משים שתי הקטגוריות האלה התמזגו אצלם יחד, ובמצוות ש"אין את רשאי להשיב עליהן" וב"גזירה גזרת" הם מכיליים גם מצוות שטעמיהן אינם ידועים. ואולם גם לפי פרשנות זו הקטגוריה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה בספרות חז"ל היא חלקית ביותר, ובעיקר, רמת המודעות שיש אצל חכמים לגביה היא נמוכה.

### טעמי מצוות כסודות בפיוטי הקליר

המדרשים האלה בפסיקתא דרב כהנא עומדים כנראה ברקע הסילוק לפרשת פרה: "אין לשוחח עצם נפלאותיך" (או "אצולת אומן") לר' אלעזר הקליר (מאה שישית לספירה). הנה כמה שורות ממנו:

מוציא מזלות יקרות, מתיר מאסורות מתרות, נותן מטמאות טהורות / מן החלב – שמן הלב / ומן הדם – טחול וכבד הדם / ומבשר בחלב – כחל החלב / מכילי בגדים – תכלת בסדין / מאשת אח – יבום האח / מאשת איש – יפת תאר לאיש / מטומאת נדת אשה – טהרת בתולי אשה / מהתר אסור ומאיסור התר, מטמא טהור ומטהור טמא / בהרת ממועט טמא, פרחו בכלול עוד בל טמא / המת בבית אינו טמא, יצא ממנו אותו מטמא<sup>106</sup> / שעיר יום כפור מכפר על כל טמא, וכל מעשיקיו בגדים מטמא / פרה אדומה עושיה מטמאה, והיא מטהרת אבי אבות הטומאה / בכך אין להבין סוד תורתך, ולא זקוק אמרתך, ולא צרוף גזרתך / אין להרהר ולא להרחר / וכל אמרה החקוק בה חקה אין להרהר ולומר על מה נחקה שכן נתנה בנשיקה.<sup>107</sup>

אבל לאחר חקה", וראו הדיון להלן בבבלי, פסחים קיט, ע"א. ברם בהמשך (שם): "אלא 'עשיתם ולא עזבתם' (ישעיהו מב 16), כבר 'עשיתם' לר' עקיבא וחבריו [...] דברים שלא נגלו למשה בניני נגלו לר' עקיבא וחבריו". מדרש זה משתמש בפרה אדומה, שכבר יצא שמה כמצווה קשה להבנה, כדי לתאר את כוח החכמים שדרשו בה.

106 עובר שמת במעי אמו אינו מטמא, ברם כשיצא מטמא, ראו פסיקתא דרב כהנא, לעיל ה"ש 95.

107 סידור עבודת ישראל, רעדעלהיים תרכ"ח, בעמ' 694-695. ראו הבלין, לעיל ה"ש 7, בעמ' 156. השונו סילוק אחר של הקליר, לשבת פרה: שולמית אליצור "אחת שאלתי – קדושתא לשבת פרה לרבי אלעזר בירבי קליר" קבץ על יד 10, 11 (התשמ"ב).

בשונה מן המדרשים שבפסיקתא דרב כהנא הפייטן מפרש את הפרדוקסליות שבכל המצוות האלה כסימן ל"סוד תורתך". אפשר שזהו ביטוי ראשון לתפיסה שטעמי מצוות הם נשגבים.<sup>108</sup> אלא שבהמשך הפיוט הקליר מייחד את הסוד לטעמי מצוות פרה בלבד: "וכלם נכוחים למבין וכל המשכיל יבין / חוץ מטעמי פרה שאין להבין, וכל חכם לב ידל מהבין, וכל חפציה להבין". זו דרכו גם בפיוט אחר:

אמרתי אחכמה והיא רחוקה, שח איתאיל עדי זאת חוקה (=פרה אדומה),  
בלא נפלאות היא ולא רחוקה, זאת פליאה היא ומרוחקה, מלפניה משפט  
וחוקה, ומאחריה תורה וחוק,<sup>109</sup> בחרות חקוקה ובלוח לב מחוקה, מדוק  
תלולה ומשאויל עמוקה, ומדיירי ארקא, מסילתה חמוקה. בכך אין לעמוד  
בסודה, ואין להגיע יסודה, ואין לחקור חוקה, ואין להחליש חלקה, ואין  
לידע ערכה, ואין להבין דרכה, אלוהים הבין דרכה.<sup>110</sup>

הקליר חש אומנם בפוטנציאל שיש במדרשים האלה שבפסיקתא דרב כהנא להשגבת טעמי המצוות, ואולם הוא מסייגו למצווה מסוימת, יוצאת דופן.

### התורה שבעל פה כ"מסתורין"

בספרות המדרש, בעיקר המאוחרת, מצויים מדרשים המתארים את המשנה, היינו את התורה שבעל פה, כ"מסתורין" של הקב"ה. גם מקורות אלה אינם מבטאים את ההשקפה כי טעמי המצוות הן נשגבות ומסתוריות. ראשית, מה שהם מתארים כ"מסתורין" אינו טעמי המצוות אלא ההלכות גופן. שנית, לפי מדרשים אלה ההלכות שבמשנה, היינו התורה שבעל פה, הן "מסתורין" לא מפני שהן נעלות מן ההשגה אלא מפני שמסתירים אותם. ה"מסתורין" אצלם הוא אפוא אוטריות משיקולים אידיאולוגיים-פוליטיים.<sup>111</sup>

108 נראה כי פיוט הקליר קדמו לעריכת קהלת רבה, ראו מדרש קהלת רבה, לעיל ה"ש 105.

109 כלומר פרשת פרה שונה משאר המצוות, שעליהן נאמר בדברים ל 11: "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת [...] לֹא נִפְלְאָת הִיא מִמֶּךָ וְלֹא רַחֲקָה הִיא", ואילו "זאת פליאה היא ומרוחקה". "מלפניה משפט וחוקה..." כלומר הפרשות שלפני עניין הפרה ושלאחריה מובנות.

110 סידור עבודת ישראל, לעיל ה"ש 107, בעמ' 692.

111 ראו פסיקתא רבתי, פסקא ה: " [...] ביקש משה שתהא המשנה בכתב, וצפה הקדוש ברוך הוא שהאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יונית, ואומרים: אנו הם ישראל. [...] אמר הקדוש ברוך הוא לאומות: מה אתם אומרים שאתם בניי, איני יודע, אלא מי שמסטירין שלי בידו הוא בני. אמרו לו: ומה הם מסטירין שלך? אמר להם: זו המשנה". על מדרש זה ומקבילותיו ראו מרק ברגמן "משנה כמסטירין" מחקרי תלמוד ג 101 (התשס"ה). על נוסח המדרש הזה ראו שם, בהערה 1. עוד ראו Marc Bregman

"the Byzantine Period" רצף ותמורה; יהודים ויהדות בארץ ישראל הבינונית-נוצרית (ישראל ל' לויין עורך, התשס"ד). בעקבות אורבך, לעיל ה"ש 23, בעמ' 271, מפרש

בבלי, פסחים קיט, ע"א: "ולמכסה עתיק [...]"

למיטב ידיעתי, המאמר היחיד בספרות התלמודית שלפיו אפשר שטעמי המצוות נסותרים מצוי בבבלי, פסחים קיט, ע"א. אסיים את הדיון במקורות מן הספרות התלמודית בהערות על אודותיו. ייאמר מיד, קריאה זהירה של עדי הנוסח של המאמר מלמדת כי עניינו אינו בטעמים נשגבים אלא, שוב, באזוטריות משיקולים הינוכיים-פוליטיים. זה לשון המאמר:

מאי "למכסה עתיק ויומין" (ישעיה כג 18)?

[אמר ר' אלעזר]<sup>112</sup> זה המכסה דברים שכיסה [נ"א: שגילה]<sup>113</sup> עתיק ויומין.

ומאי נינהו? – סתרי תורה [רש"י: מעשה מרכבה ומעשה בראשית].

ואיכא דאמרי [נ"א: ואמרי לה]:<sup>114</sup> זה המגלה דברים שכיסה [נ"א:

שגילה]<sup>115</sup> עתיק ויומין,

מאי נינהו? – טעמי תורה.

כפי שעולה מן ההערות שצורפו, עדי הנוסח של המאמר היצירתי הזה,<sup>116</sup> על שני חלקיו, מגוונים והברלי המשמעות ביניהם דרמטיים.<sup>117</sup> לנו נוגע חלקו השני ("איכא דאמרי")

אותו Bregman על רקע הפולמוס היהודי-הנוצרי, במיוחד לאור האמור במרקוס ד, 10-12. לדעתו "מסטיירין" במדרש זה ובספרות חז"ל ובספרות הנוצרית הקדומה בכלל, מציין הסתרה מטעמים אידיאולוגיים ופוליטיים (שם, בעמ' 101-102), זהו מונח הקובע מי "בפנים לעומת מי ש'בחון". במסגרת הפולמוס היהודי-הנוצרי ה'נבחר' הוא זה שמחזיק בתורה שבע"פ האמתית. ראו גם J. J. Petuchowski, *Judaism as "Mystery": The Hidden Agenda?*, 52 HUCA 141, 145-152 (1981).

112 כך לפי כתה"י: וטיקן 109 וקטע גניזה קיימברידג' T-S F2 (1) 95, בכ"י מינכן 6: 'איכא דאמרי', בשאר כתה"י ליתא.

113 "שכיסה" הוא הנוסח בכתבי היד: וטיקן 109, ובשני כתבי יד תימנים – ניו יורק JTS Rab 1623, וניו יורק Columbia X 893 T 14, ובכ"י מינכן 6, וכן בדפוס ונציה. "שגילה" הוא הנוסח בכתבי היד: מינכן 95 ואוקספורד 23.

114 "ואמרי לה" היא גרסת כ"י וטיקן 109 וקטע הגניזה קיימברידג' T-S F2 (1) 95.

115 "שגילה" הוא הנוסח בכתבי היד: מינכן 95 ואוקספורד 23. בכל שאר כתבי היד של בבלי פסחים (הנוזכרים בהערה הקודמת) הנוסח הוא: "שכיסה". ישנם הברלי נוסח פעוטים אחרים שאינם מענייננו כאן. אני מודה לידידי סימון ארזי שאסף עבורי את עדי הנוסח של המאמר בבבלי, פסחים קיט, ע"א, וערכם בסינופסיס.

116 המאמר רחוק מפשוטו של מקרא, שאינו נוגע ל"סתרי/טעמי תורה": "וְהָיָה מִקֵּץ שְׁבַעִים שָׁנָה יִפְקֹד ה' אֶת צָר [...] וְהָיָה סִחְרָה וְאֶתְנַה קֹדֶשׁ לְה', לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יִחָסֵן, כִּי לִישְׁבִּים לְפָנָי ה' יְהִי סִחְרָה לְאֶכָל לְשִׁבְעָה וְלִמְכָסָה עֵתִיק" (ישעיה כג 18). רש"י פירש: "קדש לה" – עתידים צדיקים לבוז אותה [...] 'למכסה עתיק' – למלבושי נוי, 'עתיק', משובח כמו 'דברו עתק' (תהלים צד). הדרשן בבבלי פסחים קיט קושר את "עתיק" בישיעה כד 18 עם "עתיק יומיא" בדניאל ז 13 ו-22.

117 הגה כמה מן השאלות שההברלים בין עדי הנוסח מעוררים: האם האל גילה או שמא כיסה, ואדם בעקבותיו גילה או שמא כיסה? האם המאמר משבח את מי שמגלה/שמכסה את מה

שעניינו "טעמי תורה"<sup>118</sup> לענייננו אניח כי נוסחו המקורי, קודם שהשתבש בתהליך המסירה ו/או ההעתקה, הוא: "זה המגלה דברים שכיסה עתיק יומין, מאי נינהו? – טעמי תורה"<sup>119</sup>. עדי הנוסח שלפיהם המאמר אינו מדבר בהסתרת "טעמי תורה", אינם מענייני כאן. עוד אניח כי מובנו של הצירוף "טעמי תורה" במאמר זה הוא טעמי מצוות.<sup>120</sup>

טעמי (ה)מצוות מכוסים במאמר זה שבכבלי פסחים לא בגלל שהם מעבר להשגת בשר ודם – שאם כן לא ניתן לגלותם. המאמר מבקר את מי שמגלה טעמים שהקב"ה רוצה בהסתרתם ברם אין מניעה עקרונית לדעתם.<sup>121</sup> ה"יש אומרים" לא מציינים אפוא את טעמי המצוות כאזוטריים באורח מהותי אלא כעניינים אזוטריים משיקולים פדגוגיים או חברתיים-פוליטיים, ואפשר שבכללם גם שיקולים יוריספרודנטיים-הלכתיים.<sup>122</sup> כך פירשו את המאמר גם חכמים בימי הביניים.<sup>123</sup>

### ספרות הגאונים

דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נעדרת גם מספרות הגאונים. לקטגוריה המפורסמת של רב סעדיה גאון "מצוות שמעיות" אין כל נגיעה להשקפה שטעמן מסתורי ונשגב. לפי רס"ג, מצוות שמעיות, דוגמת שבת והמועדים, מוסד הכהונה ומוסד הנבואה, ואיסורי

- שהאל גילה/כיסה, או שמא מוכיח אותו? מהם "סתרי תורה" ומהם "טעמי התורה"? האם השאלות "מאי ניהו" הן חלק מן הדרשה או תוספת של עורך?
- 118 לקביעת הנוסח המקורי של החלק השני של המאמר ראוי להתחשב במובן של חלקו הראשון, וכן להיפך, ואכמ"ל.
- 119 זהו גם הנוסח שמצוי אצל חכמי ימי הביניים, דוגמת הרשב"ם, פסחים קיט, ע"א, ד"ה סתרי התורה, והרמב"ן, דברים כב 6.
- 120 בכמה מקומות בספרות התלמודית "טעמי תורה" הם סימני הקריאה בתורה, ראו למשל בבלי, ברכות סב, ע"א: "מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל [...] מפני שמראה בה טעמי תורה". הדעת נותנת כי המובן של "טעמי תורה" בבבלי, פסחים קיט, ע"א הוא כמשמעו במאמר ר' יצחק בבבלי, סנהדרין כא, ע"ב – טעמי מצוות.
- 121 יושם אל לב כי המאמר מציין "טעמי תורה", כלומר טעמי מצוות מסוימות.
- 122 ראו גם בבלי, סנהדרין קב, ע"א: "ושניהם [אחיה השילוני ורחבעם] לבדם בשדה' (מל"א א 11): איכא דאמרי: שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה". וכן תוספתא, קידושין ה, כא: "וברכו המקום [את אברהם] בזקנותו יותר מנערותו, וכל כך למה? מפני שעשה את התורה עד שלא באת, שנ': 'עקב אשר שמע אברהם בקולי, וישמר משמתי מצותי חקותי ותורותי', 'תורת' לא אמר אלא 'תורות', מלמד שנתגלו לו טעמי תורה ודקדוקיה". לאברהם נתגלו טעמי תורה (המצוות), ובתוך כך פרטי ההלכות קודם מתן תורה, ברם אלה אינם נעלים מן ההשגה אלא רק נסתרים. לאחר מתן תורה הטעמים ידועים וגלויים, ראו אורבך, לעיל ה"ש 23, בעמ' 333; השוו Hayes, לעיל ה"ש 39, בעמ' 266.
- 123 ראו למשל רמב"ן, פירוש התורה, דברים כו 2.

עריית, <sup>124</sup> גם אינן מצוות שרירותיות שמקורן ברצון האל. מצוות שמעיות אומנם אינן נגזרות מן התבונה כמצוות השכליות, ואולם לכולן, לפי רס"ג, יש טעמים ברורים ופשוטים, והוא מפרטם. <sup>125</sup> בדבריו על אודות המצוות השמעיות לא נזכר המונח (העברי) "חוק", וגם לא ההבחנה, המופיעה כאמור בכמה דרשות תלמודית, בין "חוקים" (גזירות-ללא-טעם) לבין "משפטים" (מצוות הגיוניות). זאת ועוד, אף לא אחת מן הדוגמאות של רס"ג למצווה שמעית היא מצווה או הלכה שבמסורת התלמודית-הרבנית התקשו למצוא לה טעמים, דוגמת שיער המשתלח, שהרת המצורע ופרה אדומה. <sup>126</sup> אפשר שהיה בין הגאונים מי שסבר כי שורש המצוות הוא ברצון האל, <sup>127</sup> ואולי יש מהם שהסתייגו מטעמים בשל השקפה שמקורה אצל משפטים מוסלמים כי טעמי ההלכות נעדרים ודאות. <sup>128</sup> שתי ההשקפות האלה שונות, כאמור, מהסתייגות מטעמים בשל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

124 ראו רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, מאמר שלישי (מהדורת קאפח) (להלן: הרס"ג): "קדוש יום בין ימים כשבתות ומועדים, וקדוש איש משאר בני אדם ככהן והנביא, וההמנע מאכול קצת המאכלים, ומשכב קצת בני אדם, והפרישות תכף לקצת המקרים בעבור הטומאה".

125 כלשון הרס"ג, שם: "ועם זה אי אפשר שלא יהיה להם [לשמעיות] עם ההסתכלות [=העיון בהם] תועלות חלקיות ועלילה מעטה [=סיבה מסוימת] מדרך המושכל כאשר היה לחלק הראשון [השכליות] תועלות גדולות [...] מדרך המושכל". ורס"ג מפרט: "מתועלת קדוש קצת הזמן [שבת ומועדים] [...] להגיע אל המנוחה מרב היגיעה ולהגיע אל קצת החכמה", וכו'.

126 ראו הבלין, לעיל ה"ש 7, בעמ' 151-152. רס"ג מציע טעם לעניין פרה אדומה. ראו לעיל ה"ש 22, מאמר ג, י, (מהדורת קאפח קמו). השו"ש, מאמר חמישי, א (עמ' קסט-קעא, ובעמ' רד), רס"ג מציע שם תפיסה אחרת שלפיה המצוות מזככות את הנפש בעוד העברות מעכירות אותה. אופן פעולתן של המצוות אינו ידוע להמון ברם הוא ניכר למומחים. רס"ג אינו מזכיר שם מצוות שמעיות ברם נראה שדיונו מכוון לסוג המצוות הזה. עכ"פ, גם התפיסה שהוא מציע שם אינה שמדובר בטעמים נשגבים.

127 אפשר שלפי פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, נספח ד (מהדורת גרינבוים תקיד) המצוות השמעיות נמשכות מרצון האל, ואולם כפי שהערתי לעיל זוהי תפיסה שונה מדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. יש ביטויים ספורים של מסתורין אצל הגאונים, למשל בתשובת רב האי גאון, המצוטטת אצל J. Mann, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, 7 JQR 457, 469 (1971) נוגעים למצוות ולטעמיהן אלא לענייני גאולה. ראו DAVID E. SKLARE, SAMUEL BEN HOFNI GAON AND HIS CULTURAL WORLD – TEXTS AND STUDIES 151 (1996) (להלן: SKLARE).

128 בירוריספרודנציה המוסלמית נחלקו אסכולות שונות בשאלת מעמדם של הטעמים, ראו ARON ZYSOW, *THE ECONOMY OF CERTAINTY: AN INTRODUCTION TO THE TYPOLOGY OF ISLAMIC LEGAL THEORY* 159-253 (2013) (להלן: ZYSOW). בעלי הלכה מוסלמים הסתייגו מטעמים משום שהם בעיניהם נעדרים ודאות, אלא שלגישה זו אין ולא כלום עם השגבת טעמים. עם זאת, מגמה של השגבה מצויה בקרב משפטנים והוגים מוסלמים, למשל אצל התאולוג ובעל ההלכה המוסלמי-המועזילי עבד אלג'באר. ראו SKLARE, שם ו-ZYSOW,

## ו. דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה – ניצנים ראשונים?

אפשר שביטויים ראשוניים להשקפה שטעמי המצוות נעלים מן ההשגה מצויים אצל הוגים ופרשנים במאה השתים עשרה. להלן אציע שתי התבטאויות – של ר' יהודה הלוי (ספרד 1075-1141) ושל אברהם אבן עזרא (1089-1164) – שניתנות להתפרש בכיוון זה. ואולם, כפי שנראה, הן משולבות במבני מחשבה משוכללים המנוגדים לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

**ר' יהודה הלוי: "ומי שקבלה קבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר"**

בכוזרי, מאמר ב, כו, לאחר הצעת טעמים רציונליים לעבודת המקדש והקרבת, כותב ריה"ל: "איני פוסק ולא גוזר, חלילה, שתכליתו של שירות זה [=הקרבת] במקדש היא הסדר [=הטעם] שציינתי. אלא מה שהוא נסתר יותר, נעלה יותר, והוא תורה מאלוהים". בנקודה זו מעיר ריה"ל את ההערה המפורסמת הבאה:

מי שמקבל אותה קבלה שלמה מבלי להתימר שהוא סומך על השכל ומבלי להתחכם, מעולה יותר ממי שמתיימר שהוא סומך על שכלו וחוקר. אבל מי שמתדרדר מרמה זאת אל החקירה, מוטב לו שיפנה אל החכמה, ולא ישאיר את הדבר להרהורים רעים ולספקות המביאים לאבדון.<sup>129</sup>

את הקטע הזה ניתן לפרש כך: בעיני המעולה, כלומר בעיני מי שנמצא במדרגה הדתית העליונה, המצוות, למצער "האלוהיות" (ראו להלן), הן "תורה מעם האלוהים" – טעמיהן נסתרים ונעלים, כלומר הן מעבר להשגה, ולכן הוא אינו מתחכם לחקור בהם. דרגת הפילוסופים, שמתיימרים לסמוך על שכלם ומתדרדרים לחקירה, נחותה ממנה. להם מציע ריה"ל טעמים על דרך "החכמה" כדי שלא יעזבו "לספקות המביאים לאבדון".

ואולם את דברי ריה"ל אלה ניתן לפרש בדרך שהולמת יותר את הלשון וההקשר. הדרגה הדתית העילאית אינה הכרה כי טעמי המצוות נשגבים אלא תמימות דתית, כלומר ביטחון ללא סייג באל. מי שמקבל את המצוות "קבלה שלמה מבלי להתימר שהוא סומך על השכל" מעולה יותר, לפי ריה"ל, לא בגלל שהוא מייחס להן שגב אלא משום שהוא סומך על האל ללא פקפוק – הוא לא נזקק לראיות המלמדות על חכמתו, מידותיו, ואיכות מצוותיו. חקירה שכלית, מטעים כאן ריה"ל, אינה דחייה של המסתורין

שם. לסיכום היוריספרודנציה של הגאונים וזיקתה ליוריספרודנציה המוסלמית בסוגיה זו ראו אברם רביצקי לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית – יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן 32-49 (התש"ע).

129 יהודה הלוי ספר הכוזרי 95 (מיכאל שורץ מתרגם, 2017) (להלן: ספר הכוזרי).

שבמצוות אלא ביטוי של חוסר אמון באל והרהור אחר דרכיו. תמיכה לפרשנות הזו עולה מדברים שריה"ל שם בפי מלך הכוזר במאמר חמישי, א (עמ' 269): "חסרה לי אותה דרגה גבוהה של אמונה טהורה בלי חקירה [...] קבלה מן המסורת טובה רק למי שלבו שלם עמה, אך למי שלבו אינו שלם עמה עדיפה החקירה, במיוחד כאשר התוצאה של החקירה היא אימות אותה קבלה מן המסורת". הדרגה הגבוהה "של אמונה טהורה בלי חקירה" היא תמימות דתית, כלומר ביטחון באל. החקירה, לפי ריה"ל, תאמת את "אותה קבלה מן המסורת", לא דבר נשגב ממנה. האמון המלא במסורת כולל גם את "מי שמקבל את המצוות מבלי להתחכם".<sup>130</sup>

### משל התרופות

עם זאת, בטענת ריה"ל כי טעמי המצוות "נסתרים" ו"נעלים" (מאלה שהוא מציע על דרך החכמה) מצוי גרעין של השגכה. במאמר שלישי, ז, הוא מבחין בין סוגים שונים של מצוות: "חוקות שכליות", "מעשי הנהגת המדינה", ו"המצוות האלוהיות". המצוות השכליות הן למשל האמונה במציאות האל, השגחתו, שכו ועונשו, והאיסור לעבוד אלוהים אחרים. מצוות שעניינן הנהגת המדינה הן: לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, כיבוד אב ואם (מאמר שלישי, יא); ואילו מצוות אלוהיות הן מילה, שבת ומועד והמצוות הכרוכות בהן (שופר, סוכה, לולב וכיו"ב), עריות, כלאיים, ענייני טומאה וטהרה, מאכלות אסורים, תרומות ומעשרות, עבודת המקדש, ועוד. מטרתן, לפי ריה"ל, היא "לחול הענין האלוהי" "באומתו של אל חי". אלמלא התגלות האל, המצוות הדתיות-הריטואליות האלה לא היו ידועות לנו, ומשניתנו איננו מבינים את אופן פעולתן.<sup>131</sup> יש מהן שאף רחוקים מן ההיגיון, כגון המילה. אלא ש"המצוות האלוהיות מועילות כשם שתורפות מועילות לחולים".<sup>132</sup>

למשל התרופות מסרים שונים השלובים ברגיל זה בזה. רובם שונים מן האופן שבו אנו רגילים לחשוב על אודות חוקים, מצוות והלכות.<sup>133</sup> המשל מושתת על מבנה

130 ראו גם שם, מאמר שלישי, כג, בעמ' 166-167. השוו נחום אריאלי "תפיסת ההלכה של ריה"ל" דעת 1, 43 (התשל"ח).

131 שם, בעמ' 141. ש"אינם ידועים עד שיבואו ממנו (מהאל), מפורשים ומפורטים". לפי ריה"ל, שכלנו יכול לקבוע עקרונות כלליים (דוגמת צדקה) ברם לא את פרטי המצוות, כגון שיעוריהן, שלגביהם נדרשת לדעתו התגלות.

132 שם, בעמ' 142. דימוי הרופא והתרופות מופיע גם במאמר א, עט.

133 מסריו של משל התרופות הם: (א) כמו תרופות המצוות מחוללות באורח סיבתי-טבעי שינוי של ממש במקיים אותן; (ב) האפקטיביות של המצוות אינה תלויה בידעית המקיים את דרך פעולתן; (ג) לא נדרשת כוונה כלשהי כדי שמעשה המצווה יהיה אפקטיבי; (ד) כמו בענייני 'תרכובת' התרופות והזמנים, יש חשיבות בביצוע מדויק של המצוות וההלכות לפי שיעוריהן, זמניהן וכיו"ב. לגבי מסר (א) – איננו רגילים לחשוב שלמצוות יש אפקט



מחשבה נאופלטוני, שלפיו השפע האלוהי-השכלי, ה"אחד", שופע על העולם החומרי לפי חוקיות טבעית-סיבתית. כשם ש"הכנת החומר" בתחום הטבעי-הגשמי גורמת בהכרח לקליטת השפע האלוהי-השכלי, ובתוך-כך להתהוות התופעות הגשמיות, כך הכנת החומר באמצעות קיום המצוות מביאה בהכרח לחול "העניין האלוהי", שמקורו באותו השפע האלוהי-השכלי עצמו.<sup>134</sup> החוקיות הטבעה במצוות ובפעולתן כרוכה אצל ריה"ל בחוקיות הטבעית. אי ההבנה שלנו את האפקטיביות של המצוות לקליטת העניין האלוהי כמוה כאי-ההבנה שלנו את חוקי הטבע.<sup>135</sup> לפי פרשנות זו משל התרופות מאיר את המצוות באור מדעי-נטורליסטי.<sup>136</sup>

ועדיין, יש בתפיסת המצוות של ריה"ל צד מסתורי. הפרשנות הנטורליסטית הזו של המצוות מרחיקה אותן מן הארציות המאפיינת כללים מעשיים, שנידונים ברגיל במונחי מוסר ותועלת גלויים ופשוטים. היא קושרת אותן לשגב ולמסתורין שהפילוסופיה והמדע, ובעקבותיהן התיאולוגיה והקוסמוגוניה, מייחסות לטבע בכלל ולעולם השמימי בפרט.

זאת ועוד זאת, למרות הדמיון שריה"ל קובע בין "המצוות האלוהיות" לבין תרופות, קיים – אף לדעתו – הבדל יסודי ביניהן: בעוד האפקטיביות של תרופות (ושל השפע השכלי בכלל) מורגשת וגלויה לעין, האפקטיביות של המצוות סמויה ומסתורית. לעשיית המצוות עשויות להיות תוצאות מוחשיות – תיקון המידות, החברה או הנפש – ברם לא אלה מתכוון ריה"ל כשהוא מדמה מצוות לתרופות. לדידו, האפקטיביות של המצוות האלוהיות היא, כאמור, "לחול העניין האלוהי". אלא שעניין זה אינו מורגש, ובוודאי אינו מדיר. האפקטיביות של המצוות האלוהיות (=תכליתן) היא נעלה כל כך עד שאיש אינו יכול לחוש בה או להצביע עליה. לפי ריה"ל, במצוות האלוהיות יש אפוא רכיב של מסתורין – "העניין האלוהי" עצמו נעלה ונשגב, וכן האופן שבו מעשה המצווה גורם לשפיעתו.<sup>137</sup>

סיבתית-מכני. אנו נוטים לחשוב שלקיום מצוות נדרשת כוונה כלשהי, שנעוצה ברגיל בהכנת תכליתה ובהתכוונות אליה. ולגבי מסר (ד) – מעשים מוסריים ודתיים אינם ברגיל עניין למינונים מדויקים, אלא בעיקר לטיבן של הכוונות. ריה"ל נזקק למשל כדי להטעים את מסרים: (א), (ב) ו-(ד). מסר (ג) נרמז במאמר ג, כו, ברם במקומות אחרים ריה"ל ממתנו (מאמר חמישי, כז), ברם אפשר שיש אצלו ריאליזם של כוונות, ראו לורברבוים "ריאליזם הלכתי", לעיל ה"ש 101, בעמ' 106-115.

134 ראו ספר הכוזרי, לעיל ה"ש 127, מאמר שלישי, כו, עמ' 177.

135 ראו היינמן, לעיל ה"ש 39, בעמ' 58-65.

136 נראה כי בשל כך תפקידו של משל התרופות בהגותו של ריה"ל שונה ממסריו של המשל במדרשים, דוגמת תנחומא, שמיני, ו, ופסיקתא דרב כהנא, לעיל ה"ש 95, עמ' 244-245.

137 משל התרופות מגלם גרסה של ריאליזם הלכתי. ה"ממשות" שאליה מכוון הריאליזם ההלכתי נסתרת מן החושים ומן השכל, אי-אפשר להרגיש בה, לא למדוד אותה, וגם לא להסיק על אודות קיומה באופן עקיף. הריאליזם ההלכתי מחליף טעמים רציונליים-ארציים בישויות מסתוריות, ראו לורברבוים "ריאליזם הלכתי", לעיל ה"ש 101, בעמ' 77. עם זאת, לא כל

ריה"ל היה ההוגה הבולט בימי הביניים שהמשיל את המצוות לתרופות. ואולם המשל והטענה על אודות טיבן המסתורי של "המצוות האלוהיות" לא הותירו רושם בדורות שאחריו. הוגים ומפרשים לאורך המאות השתים עשרה השלוש עשרה, בספרד ובדרום צרפת (ואף בצפונה), הסבירו את המצוות באורח ארצי-רציונלי. אף אם אחדים הסתייגו מטעמים הם לא נטו לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה אלא לדתיות הלכתית של ציות ושעבוד. רק כמאה וחמישים שנה מאוחר יותר חזרה תפיסה מעין זו למרכז הבמה. משלהי המאה השלוש עשרה ואילך הפך משל התרופות לכלי בידי הוגים ובעלי הלכה שאימצו אל ליבם דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.<sup>138</sup>

נסכם. בגישת ריה"ל לטעמי המצוות יש אולי ממד של אזוטריות מהותית, ברם היא נבדלת מדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה בשניים. ראשית, טעמי המצוות "השכליות" ו"המנהגיות" אינם נשגבים. שנית, גם ל"מצוות האלוהיות" הוא מציע טעמים רציונליים, שדומה כי לדידו הם אינם רק קצה הקרחון או רק כדי לסבר את האוזן.

### ר' אברהם אבן עזרא: "כי התיבות כגויות והטעמים כנשמות"

"ואין לנו לחפש על טעמי המצוות"

על לשון הכתוב בשמות כ 21: "וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּן גְּזִית כִּי חֲרָבָה הַנִּפְתָּ עֲלֶיהָ וַתַּחֲלֶלְהָ", מעיר ראב"ע:

ו"גזית" מגזרת "על גזוי צאנו" (ברא' לח 12) [...] והטעם, כמו כריתה. רק אבנים שלמות כמו שהן נבראות. "כי חרבך" – שם חרב נפל על כלי ברזל שנעשה לחתוך בו. אולי נקראת כן החרב כי היא מחרבת. ובמקום אחר כתוב: "לא תניף עליהן ברזל" (דברים כז 5) – על מזבח אבנים שבנו, ואין לנו לחפש על טעמי המצוות.

אחרי שהוא מבאר את לשון הכתוב ("גזית", "חרבך") ורומז למשמעות הסמלית של איסור בניית המזבח אבני גזית מעיר ראב"ע במפתיע כי "אין לנו לחפש על טעמי המצוות". לשון זו מבטאת רתיעה לא רק מביאור טעם איסור בניית המזבח מאבני גזית אלא מביאור טעמי המצוות בכלל. הרתיעה אינה בשל דתיות של ציות ושעבוד וגם לא בשל יוריספרודנציה של טעמים. דומה כי זו רמיזה לדתיות הלכתית של השגבה.

ההערה הזו מעוררת תמיהות. היא באה אחרי שראב"ע מסביר את הטעם (המפורש) בתורה לאיסור עשיית המזבח אבני גזית ("אולי נקראת כן החרב..."). זאת ועוד, מיד

גרסה של ריאליזם הלכתי מגלמת דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. היחס ביניהם הוא מורכב וטעון דיון נפרד.

138 ראו למשל שו"ת הרשב"א החדשות-מכתב יד, סי' שסו (הוצאת מכון ירושלים, תשס"ה עמ' רלו-רלו).

לאחריו הוא מציע לאיסור טעם נוסף: "ועל דרך הסברא, אולי היה כן כדרך הפגול [...] אם יכרתו האבנים לבנות המזבח אולי יחולל הנכרת מן האבנים לעבודת גילולים, וזה אינו כבוד". אפשר שהלשון "ואין לנו לחפש על טעמי המצוות" מבטאת תסכול על כי לא הצליח להסביר את טעם המצווה המפורש בתורה, ואין לייחס לה משמעות עקרונית. ועדיין, ההערה הזו במקומה עומדת.<sup>139</sup>

### "הטעמים הם עיקרים"

זאת ועוד זאת, הערת ראב"ע סותרת את מגמתו הכללית בסוגיית טעמי המצוות. לא זו בלבד שברכים מחיבוריו, ובכללם בפירושו לתורה, הוא מרבה להביא טעמים למצוות אלא שבספרו יסוד מורא – חיבור המוקדש למהות המצוות – הוא מטעים את הערך הדתי במתן טעם למצוות.<sup>140</sup> ביסוד מורא, שער שמיני, א ראב"ע שולל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, ומסתמך, כמו הרמב"ם אחריו, על לשון דברים: "ואמרו: 'רק עם חכם ונכון הגוי הגדול הזה' (ד 6) – ואם אין להם טעמים שנוכל לדעת טיבם איך יאמרו

139 ראו עוד פירוש ראב"ע על שמות כג 19, לאיסור אכילת בשר וחלב: "ואין לנו צורך לבקש מה טעם איסורו, כי נעלם מעיני הנבונים". ברם הוא מיד ממשיך: "אולי היה כי אכזריות לב הוא לבשל הגדי עם חלב אמו" וכו'. ביטוי מקומי כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה מצוי גם אצל ר' חיים בן חננאל הכהן (צפון צרפת, מ. 1160 לערך). בעלי התוספות התחבטו בשאלה למה מיתת בן סורר ומורה בסקילה, שהרי הוא נהרג על שם סופו, וסופו להרוג, ודין רוצח בסייף, שהוא מיתה קלה מסקילה. והם מתרצים: "כיון שאנו רואים שיוצא לתרבות רעה, וסופו להרוג ולנאוף ולעשות חלולים ויהיה מחוייב ד' מיתות [...] דיינינן ליה בחמורה ולכן נסקל". ובהמשך שם: "ור' חיים כהן אומר על תירוץ ראשון שאף אם היה עתיד להרוג ואלא בשבת דינו של בן סורר בסקילה, ואין לפקפק למצות השם כי אין טעם למצות [...] ומי יודע לתת טעם בדבר? גם זה בן סורר באכילת טרטימר בשר ושתיית חצי לוג יין נסקל, וגזירת המקום הוא" (MS. Florence (Laurenziana), Plut.) Ephraim Kanarfogel, *Torah Study*: II.20 [IMHM no. 20365], fol. 251v and *Truth in Medieval Ashkenazic Rabbinic Literature and Thought*, in *STUDY AND KNOWLEDGE IN JEWISH THOUGHT* 101 (Howard Kreisel ed., 2006). לשון ר' חיים, בדומה להערת ראב"ע, מבטאת לכאורה הסתייגות עקרונית ממתן טעם למצוות. גם המטבע "גזירת המקום" מבטאת כאן הלכה ללא טעם (ידוע). אלא שלא ברור מדוע ר' חיים מסתייג כאן ממתן טעמים, אם בשל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה או בשל סיבה אחרת. אפשר שלשון זו נאמרת אגב דברי התלמוד בסוגיה סמוכה כי בן סורר ומורה ("ולא בת") הוא "גזירת הכתוב" (ללא-טעם).

140 אברהם אבן עזרא יסוד מורא וסוד התורה 149–150 (מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת, אוריאל סימון ויוסף כהן עורכים, 2002) (להלן: אבן עזרא יסוד מורא) וראו גם היינמן, לעיל ה"ש 39, בעמ' 65–66.

העמים שהם 'חֲקִים צְדִיקִים', ואנחנו, השומרים אותם, 'הַכְּמִים'?"<sup>141</sup> לשיטתו, המצוות כולן נועדו לתיקון האדם, ועל כן נקל להבין את טעמיהן.<sup>142</sup>

זאת ועוד, תפיסת הנבואה של ראב"ע, ונבואת משה בכלל, מבחינה בין ה"מילות" שבספרי הנבואה, ובכללם התורה, לבין ה"טעמים" שביסודם. ביסוד מורא, שער ראשון, ז, הוא כותב: "ועתה אומר כלל: כי הנביאים אינם שומרים המלות בעצמם בשנותם הדבר, רק הטעמים שומרים לברם, שהם העקרים".<sup>143</sup> מה שנגלה בדרכי הנבואה הם תפיסות ורעיונות (= "הטעמים"), והנביאים היו אלה שנתנו להם לבוש מילולי. לפי ראב"ע, האל לא הכתיב למשה את התורה מילה במילה אלא רק השרה עליו מרוחו – הוא גילה לו את ה"טעמים" – "העיקרים", כלומר רעיונות מופשטים. לשון הכתובים בספרי הנבואה היא פרי סגנונו של כל נביא ונביא, מעשה ידי אדם. לדידו טעמי המצוות ניתנו בהתגלות, ולשון החוקים היא הלבוש שהלביש משה את הטעמים "השמייים" שקיבל.<sup>144</sup> "עיקרים" אלה מובנים לא רק לנביא אלא גם לנמעניו. ראב"ע משבח את חכמי המסורה המקדשים את הכתובים לאותיותיהם: "שהם כשומרי חומות העיר, כי בעבורם עמדה תורת השם וספרי הקודש על מתכונתם בלי תוספת ומגרעת", ואולם:

טוב הוא למשכיל שיבין קצת דבריהם וישים לבו להתבונן טעמי הספרים  
כי התיבות כגויות והטעמים כנשמות. ואם לא יבין הטעמים כל יגיעו  
שוא ועמל ורוח, והוא נמשל למי שיש בידו ספר רפואות והוא מיגע  
עצמו לספור כמה דפין בספר וכמה טורים בכל דף ודף וכמה אותיות  
בכל טור, ומזאת היגיעה לא יוכל לרפאת מזור.<sup>145</sup>

דברים אלה שביסוד מורא מכוונים, כאמור, גם למצוות. התפיסה הזו של ראב"ע מנוגדת לדתיות הלכתית של מסורתין והשגבה, המושתתת על קדושת הטקסט לאותיותיו ועל החלת לשון החוק בדרך דווקנית.<sup>146</sup>

- 141 אבן עזרא יסוד מורא, שם.  
142 שם, בעמ' 32.  
143 שם, בעמ' 81-82. דוגמאות מהתורה שמציע ראב"ע "כי הנביאים אינם שומרים המלות" (שם): "כדברי אליעזר: 'הגמאיני' – 'השקיני' (בראשית כד 17, 43), ויצחק אמר לעשיו: 'בעבור תברכך נפשי' – ורבקה אמרה: 'ואברך לפני ה'" (שם, כז 4, 7) [...] ונאמר לבלעם: 'ארה לי', והוא אמר: 'קבה לי' (במדבר כב 6, 11)", ועוד.  
144 במורה הנבוכים מצויה תפיסה דומה, ובשונה ממה שכתב הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק (הקדמות הרמב"ם למשנה (מהדרות שילת קמד) ובהלכות תשובה ג, ח), המשקף את תפיסתו המוקדמת או את דעותיו האקזוטרייות, לעניין זה ראו יאיר לורברבוים "הרמב"ם על אגדה, הלכה, ו'חוק אלוהי'" דיני ישראל כו-כז 253, 273-274 (2010).  
145 אבן עזרא יסוד מורא, לעיל ה"ש 140, בעמ' 63-64.  
146 לדיון מפורט ראו ערן ויזל "הטעמים" אלוהיים והמילות' של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתובת התורה, מקורותיה ומסקנותיה" תרכ"פ 387 (התשע"ב) (להלן: ויזל "הטעמים" אלוהיים").

בהשקפה כי "התיבות כגויות והטעמים כנשמות", וכי מילות הכתובים ובכללם החוקים הן מעשה ידי אדם החזיקו רבים קודם ראב"ע.<sup>147</sup> שורשיה בספרות התלמודית;<sup>148</sup> היא רווחה אצל הגאונים – למשל אצל רב שמואל בן חופני גאון;<sup>149</sup> ואימצו אותה, לפני ראב"ע, ר' יצחק אבן גיאת ומשה אבן עזרא.<sup>150</sup>

הרחבתי קמעה בהשקפת ראב"ע כי "התיבות כגויות" ו"הטעמים כנשמות" בשל שתיים: כדי לשים את הערתו הדרמטית "ואין לנו לחפש על טעמי המצוות" בתוך הקשר, ולהראות כי בקרב הוגים ובעלי הלכה בימי הביניים המוקדמים רווחו גרסאות רציונליות של התגלות, שלפיהן הטעמים הם נשמת אפן של המצוות.

\*

בתחילת המאמר הובאה פסקה ממורה הנבוכים חלק ג, לא, המתארת "אנשים" ש"רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות". אנשים אלה, כך טענתי, דבקים בדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. במקום אחר שאלתי אם ברקע פרק לא מצויים הוגה כלשהו או קבוצה היסטורית מסוימת, או שמא מטרת הרמב"ם היא פנומנולוגית, כלומר לתאר הלך רוח דתי (שמאמצים אנשים גם בדתות אחרות, למשל באסלאם) כדי לבקרו. היסטוריונים לא מצאו בימיו של הרמב"ם חוג או כת יהודיים שהרליגיוזיות הזו מאפיינת אותה, ולמיטב ידיעתי היא גם לא קיבלה ביטוי ספרותי מפותח.<sup>151</sup> אין

147 יש חוקרי מקרא הסבורים שהיא מצויה בתורה, למשל בכמדבר יב 6-8. ראו BENJAMIN SOMMER, REVELATION AND AUTHORITY, SINAI IN JEWISH SCRIPTURE AND TRADITION (2015) 107-108, 304.

148 למשל: "סגנון אחד עולה לכמה נביאים, ואין כמה נביאים מתנבאים בסגנון אחד" (בבלי, סנהדרין פט, ע"א), וראו עוד ספרי דברים, פיסקא שיג (מהר" פניקלשטיין 355). ראו גם ערן ויזל "שאלת חלקו של משה בכתיבת התורה בספרות חז"ל ובמעבר לימי הביניים" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כד 29 (התשע"ה) (להלן: ויזל "במעבר לימי הביניים").

149 בפירושו לתורה (בראשית מא 18). לעומתו רס"ג סבר כי: "אמר השם ית' לשליחו [משה] כתוב: 'בראשית ברא אלהים', וקרא לפניו מילה במילה והוא כותב מ'בראשית' ועד 'ושמה לא יעבר' (דברים לד 4)", ראו משה צוקר פירושי רב סעדיה גאון לבראשית 185-186 (התשמ"ד). בהשקפה דומה החזיקו רשב"ם ואחרים מבעלי התוספות, ראו ויזל "במעבר לימי הביניים", שם, בעמ' 30-31; כן ראו ערן ויזל "דעתו של רשב"ם בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה" שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב 167 (התשע"ג). בעוד ההשקפה שמשה ניסח את התורה היא רציונלית, ההשקפה שהאל הכתיב לו את התורה אינה קשורה בהכרח להשגבת טעמים.

150 ראו ויזל "הטעמים' אלוהיים", לעיל ה"ש 144, בעמ' 396-397.

151 ראו לורברבוים "השגבת טעמי המצוות", לעיל ה"ש 1, בעמ' 44-49. פרשני הרמב"ם, נרבוני (נפטר 1362 או 1368) ושם טוב נ' שם טוב (נפטר 1493, פורטוגל), זיהו "אנשים" אלה עם "התוריי", כלומר עם ה"תלמודיים". ואולם כת זו אינה מוכרת בימיו של הרמב"ם.

להוציא, כמובן, מכלל אפשרות שלהלך הרוח הדתי-ההלכתי הזה היו בימי הרמב"ם ביטויים עממיים בעל פה.

כפי שהערתי בפתח המאמר, הראשון שהציע גרסה משוכללת של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה היה ר' שלמה בן אברהם בן אדרת (ברצלונה 1235-1310). בכמה תשובות לא-הלכתיות הרשב"א הטעים כי טעמי המצוות (העמוקים) נעלים מן ההשגה, תוך שהוא רומז לענייני קבלה. לפי השקפתו, גם המקובלים לא יורדים לחקרם, אף לא הוא-עצמו. בפסקה הראשונה בשו"ת הרשב"א ח"א, סי' צד, שהוא כעין מאמר על טעמי המצוות, הרשב"א כותב:

ואף המצוות שיראה מפשוטי הטעמים שנתנה בהם התורה, שהטעמים ההם הם תכלית הכוונה בהם – אינה תכלית. אלא הטעם הוא אמת, אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכונותיה. והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה לאשר חננם השם יתברך – אין להם תכלה.<sup>152</sup>

פסקה זו מבטאת בתמציתיות דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. היא משלבת את גרסת קצה הקרחון עם גרסת ההתנוצצויות וגרסת יחידי הסגולה.<sup>153</sup> היסודות האלה מתפרטים ומתבארים בהמשך תשובה צד ובכתבים אחרים של הרשב"א. הגישה המשגיבה את טעמי המצוות וההלכות – שלפי הרמב"ם, רצוי לה ביותר שלא תושכל למצוות ולהלכות כל משמעות – עלתה כפורחת בקרב תלמידי הרשב"א בתחילת המאה הארבע עשרה, והיא הלכה והתבססה אצל הוגים ובעלי הלכה והוגים בדורות שאחריו, לעתים בשילוב עם דתיות הלכתית של ציות ושעבוד. את הטענות האלה אני מקווה לבסס במחקר אחר.<sup>154</sup>

152 תשובות הרשב"א, לרבינו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת (מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, פג-פד).

153 השגבת טעמי המצוות הקבליים אצל הרשב"א משולבת עם המעטת דמותם של הטעמים המוסריים-התועלתיים. ראו יאיר לורברבוים "האומנם קבלת הרמב"ן היא 'ידע סגור'?" **ציון פב** 309, 340-347 (התשע"ז).

154 ראו הערת כוכבית בראש המאמר. לעת עתה, ראו לורברבוים "קבלת הרמב"ן", לעיל ה"ש