

## מטרתן ומעמיהן של המצוות - שיטות הכוזרי והרמב"ם

### פתיחה

דרכיהם של ריה"ל ורמב"ם במחשבת האמונה נתפסות בדרך כלל כשונות מהותית זו מזו. אולם, מעבר לרושם הראשוני, הכללי והבלתי-מספיק הזה, דרושה בחינה מדוקדקת של סוגיות יסוד במשנותיהם, העשויה, מחד, למקד את הבדלי הגישות האמיתיים ולהאיר את מקורם, ומאידך לחשוף את התשתית העיונית המשותפת של שני גדולי רבותינו אלה, שקרבת הזמן, המקום והעולם הרוחני ביניהם ניכרת היטב בכתביהם<sup>1</sup>, ושפעמים רבות "קרובים דבריהם להיות שווים"<sup>2</sup>. במאמר זה ננסה לדון מחדש בנושא מוכר: משמעות המצוות וטעמיהן במשנות הרמב"ם וריה"ל. אם בדברי תורה בכלל נאמר "מה תאנה זו כל זמן שאדם מממש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם" (עירובין נד, א) - על אחת כמה וכמה בנושא רחב ועמוק כנושא דידן.

### א. העימות

כתב הרמב"ם<sup>3</sup> בסוף ספר עבודה (הל' מעילה ח, ח): "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה

1. ריה"ל היה מהאישים המקורבים ביותר לר"י מיגאש, רבו המובהק של אבי הרמב"ם. דבר זה ידוע ממקורות אחדים, ואכמ"ל. אין ספק אפוא שהרמב"ם הכיר את ספר הכוזרי והושפע ממנו, ראה 'איגרות הרמב"ם', עמ' תקיא הערה 2.
2. ראה מאמרי 'סגולת ישראל - שיטות הכוזרי והרמב"ם', בתוך 'עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם', ספר העשור השני לשיבת 'ברכת משה' מעלה אדומים, תשנ"ט, עמ' 271-302.
3. לשון הציטוטים במאמר זה: משנה תורה - לפי מהדורת הרב רבינוביץ' (י"ד פשוטה') במקום שמצויה, ולפי מהדורת הרב קאפח בשאר מקומות; מורה הנבוכים - לפי מהדורת אבן שמואל בכרך אחד (מוסד הרב קוק); הקדמות ואיגרות - לפי מהדורתנו; כוזרי - לפי מהדורת צפרוני (מחברות לספרות). על שינויי נוסח ותרגום הערנו במקומות החשובים לעניננו.

הקדושה ולידע סוף ענינם<sup>4</sup> כפי כחוי". ובסוף ספר הקרבנות כתב (הל' תמורה ד, יג): "אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם, כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם".

לעומת זאת מהדהדים באזנינו דברי הכוזרי (ב, כו) אודות טעמי הקרבנות: "שהיא תורה מאת הא-לקים ית', ומי שקיבלה קיבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר, אך מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא אל המחקר - טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות". ושוב בענין טומאת צרעת (ב, ס): "כבר אמרתי לך שאין ערך בין שכלנו ובין הענין האלוהי, וראוי שלא נטרח לבקש עלית אלה הגדולות והדומה לזה".

העימות גלוי: "ראוי להתבונן", "יתן לו טעם!", לעומת: "ראוי שלא נטרח", "מי שקיבלה... בלי שיתחכם בה בשכלו הוא מעולה ממי שיתחכם". מלבד הצורך לברר את מקורו וסיבתו של ההבדל היסודי הזה, ניצבות בפנינו עוד שאלות כבדות משקל, כגון: האם הכוזרי טוען שאין כלל טעמים שכליים למצוות, או שישנם כאלה, אך אין הם בהישג ידנו? אם תמצי לומר כאפשרות הראשונה - מה פשר האמירה "טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה"? ועוד: להלן נראה כי גם הכוזרי וגם הרמב"ם מחלקים את המצוות ליחוקים - מצוות "שמעיות", שאין טעמן גלוי, ו"משפטים" - מצוות "שכליות", שאדם מכיר בערכן מדעתו, כגון גזל, שפיכות דמים, גמילות חסדים וכיבוד הורים וכיוצא בהן. האם לא מתמיהה העובדה, אליבא דהכוזרי, שחלק מן המצוות מתאים למושגי האנושיים, וחלק מהן רחוק מהם מרחק אינסופי? ואליבא דהרמב"ם: האם הנוסחה "כל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", המכירה במוגבלות הכח האנושי לידע את טעמי המצוות ידיעה ודאית ושלימה, אין בה כדי להצדיק את התפיסה המוותרת על המאמץ הזה, ומקיימת את המצוות מתוך אמונה שהן מצוות ה' ותו לא?

## ב. צלם א-לוקים במשנת הרמב"ם

נראה כי את המושג היסודי במחשבתו האמונית, מציג הרמב"ם בפנינו בפרק הראשון של ספרו המחשבתי הגדול (מו"נ ח"א פ"א). המושג הוא 'צלם א-לקים'. הרמב"ם מסביר כי השכל, שהוא 'צורת' האדם, דהיינו מהותו הייחודית, הוא דבר משותף לאדם ולא-לקים: "ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו 'בצלם א-לקים ברא אותו'", ונאמר באדם מפני זה הענין, רצוני לומר: מפני השכל האלוהי המדובק בו, שהוא בצלם א-לקים ובדמותו". ושוב לקראת סוף הספר (ח"ג פנ"א): "זה השכל, אשר שפע עלינו מה' יתעלה, הוא הדיבוק אשר

4. במהד' הרב קאפח הגירסה: ענינה, ואינו נכון, אלא כבדפוסים: ענינם, וכ"ה בכה"י העתיקים.

**בינינו ובינו"**

על דמיון ההשגה השכלית האנושית להשגה האלוהית, העולה מן המושג 'צלם א-לקים', מוסיף אמנם הרמב"ם מיד את ההסתייגות (ח"א פ"א): "ואם אינו דמיון באמת", והוא מפרט את הדברים להלן (ח"ג פ"כ), וקובע שידיעת ה' נבדלת מידיעת האדם לפחות בחמישה דברים, ע"ש, ושאינן בין ידיעתנו וידיעתו יתעלה **יחס** (הש' לשון הכוזרי הנ"ל: "שאינן **ערך** בין שכלנו ובין הענין האלוהי". במקור הערבי של שניהם מופיע אותו השורש). קביעה זו מזכירה את האמור בהקדמת פרק חלק בענין תענוגי הנפש בעולם הבא: "לא יודעו בזה העולם הגופני תענוגי העולם הרוחני... התחייב זה מהיותנו בעולם הגופני, ולפיכך לא נשיג אלא תענוגי, אבל התענוגים הנפשיים הריהם מתמידים בלתי נפסקים, ואין ביניהם ובין אלו התענוגים יחס בשום פנים". חוסר יחס, במובן המתמטי של המלה, פירושו אי-האפשרות לתאר בצורת שבר פשוט את היחס הכמותי בין גודל סופי לגודל איסופי. היחס במקרה זה "שואף לאפס". אפשר להוסיף לכך את ההנחה שבענינים אלה אין המדובר בפער כמותי בלבד, אלא בהבדל איכותי. אך, אחרי הכל, יש לשאול: כשאנו משתמשים בביטוי 'תענוגי' בהקשר של העולם הבא - האם אין לביטוי הזה כל קשר עם המושג 'תענוגי' כפי שאנו מכירים אותו מחיינו בעולם הזה? התשובה היא חד-משמעית: בוודאי שיש קשר כזה. ולא רק משום שאם לא כן היה השימוש בביטוי 'תענוגי' חסר כל משמעות, אלא משום שאנו בהחלט רוצים לומר שיש איזה שהוא רצף איכותי בין תענוגים המוכרים לנו בעולם הזה לבין תענוגי העולם הבא: האחרונים יהיו יותר עדינים ואציליים, או יותר קבועים וקיימים, או יותר גדולים ועצומים, או בעלי כל תכונה מעולה אחרת, אבל הם יהיו **תענוגים**, במובן כללי, אינטואיטיבי, של המושג הזה, שהוא רצוף למושג המוכר לנו. אחרת - אין לנו חפץ בהם, ואיך יהיו שכר לעושי המצוות? (ראה הקשר דיונו של הרמב"ם שם).

כך גם לגבי ההשגה השכלית האנושית וההשגה האלוהית, או השכל האנושי והשכל האלוהי: אלמלא הרצף שביניהם - אין טעם כלל לדבר על השכל כ'צלם א-לקים' ודמותו. מה בצע כי נשלה את עצמנו בדמיון לא-לקים? אלא ודאי, שלמרות הפער הכמותי האינסופי, ולמרות התהום האיכותית, עדיין יכולים אנו לומר שמושגי הדעת האנושית ומושגי הדעת האלוהית - אחים המה, ויש ביניהם דיבוק.

**ג. שלמות האדם ומטרת המצוות במשנת הרמב"ם**

מעלות האדם מתוארות על ידי הרמב"ם כ'מעלות מידות' ו'מעלות שכליות' (שמונה פרקים, פ"ב), והן מדורגות ביניהן: בין ארבע השלמויות שהרמב"ם מוצא באדם - שלמות הקנין, שלמות הגוף, שלמות מעלות המידות ושלמות המעלות השכליות - הוא אומר על האחרונה: "הוא השלמות האנושי האמיתי, והוא הגיע לאדם המעלות השכליות, רצוני לומר: ציור

המושכלות, ללמוד מהם דעות אמיתיות באלוהיות. וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמיתי, והיא לו לבדו, ובעבורה יזכה לקיום הנצחי, ובה האדם אדם" (מו"נ ח"ג פנ"ד).

הדברים מתאימים למה שכתב עשרות שנים לפני כן על תכלית האדם: "תכליתו פועל אחד בלבד, ושאר פעליו אמנם הם להתמדת קיומו כדי שישלם בו אותו הפועל האחד, והוא: ציור המושכלות וידיעת האמיתות... והנכבד שבמושכלות - ציור אחדות ה', יתפאר ויתרומם, ומה שכרוך בזה מן האלוהיות" (הקדמת המשנה, עמ' נז). מעלות המידות וישר המזגי מתוארים שם כתנאי הכרחי, או כתוצאה הכרחית, של השלמות השכלית (עיין שם, ובדיון שבביאורנו עמ' קטז-קיז).

הואיל וזו היא תכלית האדם, אפשר לתאר את המסגרת המוסרית-הנורמטיבית של חיי האדם כך: "ראוי לאדם להעביד כחות נפשו כולם לפי הדעת... ולשים לנגד עיניו תכלית אחת, והיא השגת ה', יתפאר ויתרומם, כפי יכולת האדם, רצוני לומר: ידיעתו, וישים פעולותיו כולן, תנועותיו ומנוחותיו וכל דיבוריו, מביאים אל זאת התכלית" (שמונה פרקים, פ"ה). הרמב"ם מדגיש שיהשגת ה' פירושה: ידיעתו, כלומר: ההשגה השכלית.

בהתאם להנחות אלה מגדיר הרמב"ם את מטרת מצוות התורה כך:

כוונת כלל התורה שני דברים, והם: תיקון הנפש ותיקון הגוף. אמנם תיקון הנפש הוא שיינתנו להמון **דעות** אמיתיות... אמנם תיקון הגוף יהיה בתיקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם... להסיר החמס מביניהם... ללמד כל איש מבני אדם **מידות** מועילות בחברה, עד שיסודר ענין המדינה.

ודע ששתי הכוונות האלה, האחת מהם בלא ספק קודמת במעלה, והיא תיקון הנפש, רצוני לומר נתינת הדעות האמיתיות, והשני קודמת בטבע ובזמן, רצוני לומר תיקון הגוף, והוא הנהגת המדינה ותיקון עניני אנשיה כפי היכולת. וזאת השנית היא הצריכה יותר תחילה, והיא אשר הפליג לדקדק בה ולדקדק בחלקיה כולם, מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת. והוא, שכבר התבאר במופת שהאדם יש לו שתי שלמויות: שלמות ראשון, והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון, והוא שלמות הנפש... והתורה האמיתית, אשר ביארנו שהיא אחת ושאיין זולתה, והיא תורת משה רבנו, אמנם באה לתת לנו שתי השלמויות יחד, רצוני לומר תיקון עניני בני אדם קצתם עם קצתם בהסיר העוול ובקנות המידות הטובות המעולות, עד שתתכן עמידת אנשי הארץ והתמדתם על סדר אחד, להגיע כל אחד מהם אל שלמותו הראשון, ותיקון האמונות ונתינת דעות אמיתיות, באשר יגיע השלמות האחרון.

(מו"נ ח"ג פכ"ז)

#### ד. אי בעית אימא סברא אי בעית אימא קרא

יש לשים לב לכך, שהנחותיו של הרמב"ם בדבר הגדרתה של שלמות האדם, ובדבר מטרת מצוות התורה, נשענות, הן על עיון פילוסופי בלתי-תלוי, והן על בינה במקרא. את הגדרת תכלית האדם ושלמותו מייחס הרמב"ם בהקדמת המשנה הנ"ל לחקירת הקדמונים: "דע כי הקדמונים חקרו חקירה נפלאה, באשר היה להם מן החכמה וטוב המחשבה, והתאמת אצלם שכל דבר נמצא יש לו בהכרח תכלית... התחייב שנחקר גם כן למה נמצא האדם ומה תכליתו, וכאשר האריכו לחקור בזה... מצאו כי תכליתו פועל אחד" וכו', כמצוטט לעיל. ובסוף הימורה (ח"ג פנ"ד) הוא מייחס את תורת ארבע השלמויות של האדם לפילוסופים הקדומים והאחרונים, ואח"כ הוא מוסיף: "הנה ביארו לנו הנביאים גם הם אלו הענינים בעצמם, ופירשו אותם לנו כמו שפירשום הפילוסופים... אמר ירמיה באלו השלמויות הארבע: 'כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגיבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, הסתכל איך לקחם כפי סדרם אצל ההמון, כי השלמות הגדול אצלם עשיר בעשרו, ואחריו גיבור בגבורתו, ואחריו חכם בחכמתו, רצונו לומר בעל המידות הטובות". הבנה זו בכתוב מבוססת על מה שמבאר הרמב"ם שם בראש הפרק, שיחכמה' במקרא פירושה הרבה פעמים: מעלות המידות. לפי זה מפורש בדברי הנביא כי לא על שלש השלמויות הראשונות תהילת האדם, אלא על השלמות הרביעית: 'השכל' - ידיעת המושכלות, 'וידוע אותי' - שבראשם הנכבד שבמושכלות, ידיעת ה' מובן כי הבנה זו בפסוקים בירמיה אינה ההבנה היחידה האפשרית (רי' להלן).

וכך לגבי מטרת המצוות: את נושא טעמי המצוות פותח הרמב"ם בדיון פילוסופי בדבר תכליתן של פעולות בכלל, ובדבר אי האפשרות לייחס לקב"ה פעולה שאין לה תכלית, שהיא 'פעולת הבל' (מו"ג ח"ג פכ"ה). מכאן הוא מסיק "שהמצוות כולם יש להם סיבה, ומפני התועלת ציוה בהם" (שם פכ"ו). באשר למהותה של התועלת הזאת - תחילה קובע הרמב"ם מצד הסברה: "כוונת כלל התורה שני דברים, תיקון הנפש ותיקון הגוף" (שם פכ"ז), ונימוקו הוא מן הסתם שמטרת המצוות אינה יכולה להיות אחרת מאשר השלמת האדם (כי הקב"ה אינו צריך לנו ולמעשינו), והרי מושג שלמות האדם ידוע מסברא ומקרא, כנ"ל. ואחר כך אומר הרמב"ם שהדבר מבואר בתורה: "וכבר כתבה התורה שתי השלמויות, והגידה אלינו שתכלית אלו התורות כולם להגיע אליהם, אמר: 'ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה, ליראה את ה' א-לקינו, לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה'. והקדים הנה השלמות האחרון לפי מעלתו... והוא אומר 'לטוב לנו כל הימים'... להגיע אל עולם שכולו טוב וארוך, והוא העמידה המתמדת, ואומר 'לחיותנו כהיום הזה' הוא זאת העמידה הגשמית הראשונה הנמשכת קצת זמן, אשר לא תשלם מסודרת אלא בקיבוץ המדיני". הרמב"ם מפרש אפוא: 'לטוב לנו כל הימים' - תיקון הנפש בידיעת ה', שהיא המביאה לקיומה הנצחי לעוה"ב (כמובא

לעיל מפנ"ד, ועי' הקדמת חלק עמ' קלו), 'לחיותנו כהיום הזה' - תיקון הגוף במידות הטובות, שהן גורמות לתקינות חיי האדם בעולם הזה. מובן שגם כאן הפרשנות הזאת לכתוב אינה היחידה האפשרית (רי' להלן).

### ה. טעמי המצוות בשיטת הרמב"ם

מן המטרה הכללית של המצוות שנוסחה לעיל, גוזר הרמב"ם את טעמיהן הפרטיים של המצוות:

והעולה בידינו מכל מה שהקדמנוהו עתה בזה הענין הוא, שכל מצוה, אין הפרש בין שתהיה מצות עשה או מצות לא תעשה, שיהיה ענינה להסיר העוול או להעיר על מידה טובה מביאה לטוב החברה, או נתינת דעת אמיתי שראוי להאימנו... שהמצוה ההיא מבוארת העילה, גלוית התועלת... אבל אשר נבוכו בהם בני אדם... הם המצוות אשר לא ייראה מפשוטם תועלת באחד משלושת הענינים אשר זכרנו, רצוני לומר: שלא יתנו דעת מן הדעות האמיתיות, ולא ילמדו מידה טובה, ולא ירחיקו העוול... כאזהרה משעטנו, וכלאים, ובשר בחלב, והמצוה בכיסוי הדם, ועגלה ערופה, ופטר חמור, וכיוצא בהם. והנני עתיד להשמיעך ביאורי לכולם, ונתינת סיבותם האמיתיות המבוארות במופת... ואבאר שכל אלו וכיוצא בהם אי אפשר מבלתי שיהיה להם מבוא באחד מן השלושה ענינים: אם תיקון אמונה, או תיקון עניני המדינה, אשר לא יושלם כי אם בשני דברים: בהסיר העוול ובלימוד מידות טובות.

(מ"י ח"ג פכ"ח)

[בראשית אותו פרק מתמודד הרמב"ם עם השאלה היכן ציוותה התורה - מעבר להקניית דעות עיקריות נכונות על דרך הקבלה וההרגל - על לימוד כל החכמות הדרושות לידיעת ה', והוא עונה עליה באומרו שהתורה לא ציוותה על כך בפירוש אלא מכללא, כי זהו תוכן מצוות אהבת ה' (שהיא, ביחד עם מצוות האמונה והייחוד, הן המצוות העליונות של התורה, 'דבר גדול', עי' הלי' יסודי התורה ד, יג)].

להלן תוקף הרמב"ם את הטוענים שאין למצוות טעמים הניתנים להשגה אנושית:

מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סיבה למצוה מן המצוות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל. ואשר יביאם אל זה הוא חולי שימצאוהו בנפשם... שהם יחשבו שאם היו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך וכך נצטוונו בהם - יהיה כאילו באו ממחשבת והסתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת - יהיה בלא ספק מאת ה', כי לא תביא מחשבת

אנוש לדבר מזה. וכאילו אלו חלושי הדעות היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והי לא יעשה כן, אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו. חלילה לו חלילה! אבל הענין בהפך זה, והכוונה כולה להועילנו, כמו שביארנו מאומרו 'לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה'.

(שם פל"א)

על השאלה המתבקשת: ואולי מצוות ה' אינן, חלילה, 'פועל ההבל', אלא שתכליתן אינה ניתנת בשום פנים להשגה במחשבת אנוש משום שהשכל האלוהי (שהוא הוא עצמו ית'), ושעל כן אין הוא ית' **בעל** שכלי, עי' פ"כ שם) והשכל האנושי "אינם מדברים באותה שפה", ואין להם מושגים משותפים? - יש לענות על פי האמור לעיל פסקה ב': לדעת הרמב"ם משמעות המושג 'צלם א-לקים' היא, שעל אף הפער הגדול - "כגובה שמים על הארץ" - בין עוצמת השכל האלוהי לעוצמת השכל האנושי, יש להם מושגים משותפים, יש דיבוק בינינו ובינו ית' באמצעות השכל, ועל כן יכול האדם להבחין בשכלו בתועלות המצוות, גם אם יכלתו זו מוגבלת היא.

גם כאן מביא הרמב"ם הוכחה לדבריו מהכתוב:

ואמר 'אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר ביאר שאפילו החוקים כולם יורו אל כל הגויים שהם בחכמה ותבונה. ואם היה ענין שלא תיודע לו סיבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק - למה ייאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדל המעלה וייפלאו מזה האומות? אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא, שכל מצוה מאלו התרי"ג מצוות היא אם לנתינת דעת אמיתי או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר או להסיר עוול, או להתלמד במידות טובות או להזהיר ממידות רעות, הכל נתלה בשלושה דברים: בדעות ובמידות ובמעשי ההנהגה המדינית.

(שם)

ההדגשה ש"אפילו החוקים" הם בעלי טעמים שכליים מתייחסת כמובן לחלוקה הנזכרת לעיל בין 'חוקים' ל'משפטים', שעוד נעסוק בה בע"ה בהמשך.

## ו. הענין האלוהי ומטרת המצוות במשנת ריה"ל

המושג היסודי במשנתו האמונית של ספר הכוזרי הוא 'הענין האלוהי'. את החלוקה הידועה של הברואים לדצח"מ - דומם, צומח, חי, מדבר (= אדם) - מאפיין הכוזרי בעזרת 'ענינים': "בדין **הענין הטבעי** נתחייב לקיחת המזון והגידול וההולדה וכוחותם וכל תנאיהם, והתייחד

בזה הצמח ובעלי החיים מבלעדי האדמה והאבנים ... **ובענין הנפשי** התייחדו בעלי החיים כולם, ונתחייבו ממנו תנועות וחפצים (=רצונות)... ובדין **הענין השכלי** התייחד המדבר מכל החיים, והתחייב ממנו תיקון המידות" (מאמר א, לא-לה).

על שאלת החבר האם מוכרת דרגה נוספת, מעל לדרגה האחרונה, עונה המלך: "מעלת החכמים הגדולים", אך החבר דוחה זאת מיד, באומרו שההבדל בין חכם לכל אדם בעל שכל הוא הבדל כמותי, במידת החכמה, ואילו הוא שואל על הבדל איכותי, המפריד את בעליו פרידה עצמית. כשאין המלך יודע תשובה, מספר לו החבר על "קצת תארי הנביא (=משה רבנו)", ואז הם מגיעים להסכמה על היות מעלה זו "מדין **הענין האלוהי**, לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי" (שם, לז-מב).

מכאן ואילך הופך 'הענין האלוהי' לציר המרכזי של ספר הכוזרי. הענין האלוהי אינו ענינו של הנביא בלבד. הנבואה היא אמנם הביטוי העליון של קשר ישיר בין הקב"ה לאדם, אך גם דרגה נמוכה מזו של קשר מיוחד עם הקב"ה - פנימי-נפשי וחיצוני-הנהגתי - מיוחסת לענין האלוהי. בעיקר מדגיש הכוזרי את נושא ההשגחה, והנהגת המושגח לפי העבודה והמרי שלו (שם מג ועוד), ובכלל את "הראות רשמי ענינים אלוהיים נכבדים בעולם הזה התחתון" (שם עז). הענין האלוהי הוא כשרון מולד, אך כמו כל כשרון אחר הוא זקוק לטיפוח. אדם הראשון נוצר עם הכשרון הזה, אך במרוצת הדורות הוא הלך והתנוון ברוב זרעו, ונשאר רק ביחידים, שמהם התפתח עם ישראל כעם בעל תכונה יציבה של שייכות לענין האלוהי (שם צה). חלות הענין האלוהי בפועל תלויה בהשתדלות: "כי הענין האלוהי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט - מעט, ואם הרבה - הרבה" (מאמר ב, כד).

יסוד חשוב ביותר בענין ההשתדלות האנושית הדרושה לחול הענין האלוהי, יסוד שהכוזרי רואה בו את "שורש האמונה ושורש המרי", היא הקביעה שהמעשים הגורמים את חול הענין האלוהי הם רק אלה הנמסרים לאדם מאת ה' כדרכים להתקרבות אליו, ולא מה שהאדם משער או בודה מליבו: "הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם האלוהיים אינם ביכולת אדם, ולא יוכלו לשער כמותם ואיכותם, ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם ומקומותם וחיבורם והזימון להם, צריך בזה אל ידיעה שלמה מפורשת תכלית הביאור מאת הא-לקים" (מאמר א, עח-עט).

הכוונה כמובן למצוות התורה, שניתנו מאת ה' בהתגלות ישירה למשה רבנו, לעומת דרכי עבודה אחרות, שיש להן דמיון חיצוני מסוים למצוות, אך מקורן במה שבני אדם בדו מליבם בדרכים שונות.

דימוי שהכוזרי משתמש בו פעמים רבות, הוא דימוי מצוות התורה לחוקי הטבע, ובפרט **לחוקי הטבע הביולוגי**. הוא נותן בענין זה לא פחות מארבעה משלים. המשל הראשון הוא משל **התרופות**. החבר מדמה את המקריבים קרבנות ומקטירים קטורות שלא על פי מצוה



אלוהית, למשתמשים בתרופות ללא מרשם רופא, ולעומתם את מקיימי מצוות התורה - לנשמעים להוראות הרופא:

...ככסיל אשר נכנס באוצר רופא מפורסם כי רפואותיו מועילות, והרופא איננו בו, ובני אדם היו מכוונים אל האוצר ההוא לבקש התועלת, והכסיל ההוא היה נותן להם מן הכלים ההם והוא לא היה מכיר הרפואות ולא כמה ראוי להשקות מכל רפואה לכל איש ואיש, והמית ברפואות ההם... ולא ידעו כי המועיל בעצמותו אמנם, הוא עצת הרופא ההוא החכם אשר חיבר הרפואות ההם, והיה משקה אותם כראוי, והיה מצווה החולה שיזמן מה שצריך לכל רפואה ורפואה....

(מאמר א, עט)

המשל השני הוא משל **ההויות הטבעיות**. הכוזרי ממשיל את המצוות לחוקי הביוכימיה הקובעים את היחסים המדויקים בין חמרים בתאים וברקמות של הצומח והחי:

וכן כל תורותינו כולם כתובות בתורה מדיבור הא-לקים עם משה... ותכונת הקרבנות ואיך מקריבים אותם ובאיזה מקום ולאיזה צד ואיך נשחטים ואיך עושים בדמם ונתחיהם ממלאכות חלוקות, כולם בביאור מאת הא-לקים, שלא יחסר מהם דבר קטן ויפסד הכל, כמו ההויות הטבעיות אשר הם מתחברות מיחסים דקים, לא תשיגם המחשבה לדקותם, אשר אם יארע ממשול מעט ביחסים ההם היתה נפסדת ההויה ההיא, ולא היה הצמח<sup>5</sup> ההוא או החי ההוא או האיבר ההוא דרך משל אלא מופסד או נעדר.

(שם צט)

המשל השלישי הוא משל **הכרם**. החבר טוען בתוך דבריו כי השראת השכינה וכבוד ה' מתגלים בעם ישראל ובארצו. על דבר הארץ תמה המלך: מה שייכות הענין האלוהי לארץ מסוימת דוקא? על כך עונה החבר:

כן הרכם זה שאתם אומרים שמצליח בו הכרם, אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם - לא היה עושה ענבים... והמעלה המיוחדת הראשונה היא לעם, שהוא סגולה ולב כאשר זכרתי, ויש לארץ עזר בזה עם המעשים והתורות התלויות בה, אשר הם כעבודה לכרם.

(מאמר ב, יב)

5. במהד' צפרוני נדפס בטעות: בצמח. ובדפוסים הרגילים נכון.

לאמור: הענין האלוהי חל על עם ישראל דוקא, כי לו יש הכשרון, הפוטנציאל, לחלות הענין האלוהי, אבל כדי שהענין האלוהי יחול בפועל - עם ישראל צריך לחיות בארצו ולקיים את המצוות, שהן כפעולות החקלאיות המסוימות הדרושות להצמחת הגפנים בכרם. המשל הרביעי הוא משל **ההולדה**. איש ואשה עושים פעולה מסוימת, וזו גורמת ליצירת עובר ברחם האשה, שבסופם של חדשי ההריון הוא יוצא לאויר העולם בדמות ודל. מחד אפשר לומר שהאיש והאשה הם שיצרו את הילוד על ידי פעולתם. מאידך ברור שהפעולה האנושית עצמה היא רק "כפתור הפעלה" של מנגנון מורכב, מסובך ומשוכלל, שהאדם לא יצרו, והוא יכול גם שלא לדעת עליו דבר, ובכל זאת הוא עובד מאליו, משום שכך קבע יוצר הטבע וחוקיו. כך הן המצוות: האדם פועל פעולה גשמית פשוטה, והמנגנון הרוחני האדיר המופעל על ידי פעולה זו פועל את פעולתו, ויוצר את המציאות הרוחנית של חול הענין האלוהי, של קרבת א-לקים והשראת השכינה.

וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל הא-לקים כי אם במצוות הא-לקים עצמם, בעבור שהוא יודע שיעורם ומשקלם וזמנם... אשר בהשלמתם יהיה הרצון<sup>6</sup> והדביקה בענין האלוהי... וכבר דימיתי לך ביצירת הצמח והחיים, ואמרתי כי הצורה אשר בה יהיה עצם צמח מבלתי צמח וחי מבלתי חי... מעשה אלוהי מאת הא-לקים יתברך... איננו משיעורם וחכמתם (של בני אדם), אבל הוא מנסיונות שמצאום, כאשר מצאו התשמיש<sup>7</sup> יהיה ממנו הולד, ואין לאדם בה יותר מהנחת הזרע באדמה... וכן שיעור האומה החיה הראויה לחול הענין הא-להי בינה (=בתוכה), איננו כי אם לא-לקים לבדו, וצריך לשמוע אותו השיעור והערך ממנו.

(מאמר ג, כג)

המעשים התוריים דומים לטבעיים, אינך יודע תנועותם, ותחשבם תוהו, עד שתראה התולדות, ותרומם מנהיגם ומניעם, ותייחד לו היכולת. כאשר אם לא היית שומע מעולם 'תשמיש'... היית נפלא ואומר: אין התנועות האלה אלא תוהו ושיגעון, עד שתראה דמיוןך (=הדומה לך) נולד מן האשה... וכן הם המעשים התוריים המשוערים מאת הא-להים. תשחט הכבש, על הדמיון (=למשל), ותתלכלך בדמו והפשטתו... ואילו לא היה במצות א-לקים היית לועג למעשים האלה, והיית חושב כי הם

6. הכוונה לרצון האלוהי, כלומר: להיות לרצון לפני ה'.

7. אבן תיבון השתמש כאן, וכן בפסקה המצוטטת לקמן, בשורש 'שגל', שהכוזרי והרמב"ם לא השתמשו בו, למרות מה שכתב הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"ח, ע"ש, שהרי התורה משנה את הכתיב לקרי בשורש זה. ר' מה שהערנו ב'איגרות הרמב"ם' עמ' שדמ הערה 68.

מרחיקים מן הא-לקים, לא מקרבים, עד שכאשר ישלם כראוי, ותראה האש השמימית, או תמצא בעצמך רוח אחרת לא היית רגיל בה, או חלומות אמיתיות, או גדולות, תדע כי הם תולדות מה שהקדמת, והדבר הגדול אשר בו דבקת - אליו הגעת... ונתבאר מזה כי אין קורבה אל הא-להים אלא במצוות הא-להים.

(שם נג)

"ותראה האש השמימית או תמצא בעצמך רוח אחרת" - חלות הענין האלוהי היא חיצונית או פנימית, כנ"ל.

### ו. שכל לעומת חיות - נקודת ההבדל בין שיטות הרמב"ם והכוזרי

לאור האמור עד כה, ננסה לראות במה מסכימים ובמה חולקים הרמב"ם והכוזרי בענין מטרת המצוות.

א. גם לכוזרי וגם לרמב"ם המצוות הן **פעולות יוצרות**, כלומר: המצוות הן בעלות תכונה פועלת במציאות, ולא - כפי שאפשר לחשוב - פעולות ריקות מתוכן עצמי, שכל עניינן הוא עצם הציות והמשמעת לה.

ב. גם לכוזרי וגם לרמב"ם יש למצוות מטרת-על: לרמב"ם מטרת-העל של המצוות היא ידיעת ה', ולכוזרי מטרת-העל היא חול הענין האלוהי.

ג. יתר על כן: אפשר לומר שגם לפי הכוזרי וגם לפי הרמב"ם מטרת המצוות היא יצירת מצב של **דבקות בה'**, אלא שלרמב"ם הדבקות בה' ענינה שפע שכלי והשגה שכלית ("זה השכל אשר שפע עלינו מה' יתעלה הוא הדיבוק אשר בינינו ובינו"), ואילו לכוזרי הדבקות בה' ענינה השראת שכינה וחיות, ולא דוקא שכל.

נוכח תחילה כי אלו הן אכן ההגדרות המהותיות של קרבת א-לקים בשתי השיטות, ואז נתקדם להבנת ההבדל ביניהן בענין דרישת טעמי המצוות.

ראינו כי תחילת דברי הכוזרי אודות 'הענין האלוהי' נשענים על מציאות הנבואה, והוא מביא כדוגמא את דמותו של משה רבנו:

ואם יימצא אדם שיבוא באש ולא יזק בו, ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זוהר שאין העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש, וכאשר יגיע אל תכלית ימיו ימות לרצונו כמי שיעלה על מיטתו לישון וישן בעת ידוע ובשעה ידועה, עם ידיעת העבר והעתיד, מה שהיה ומה שיהיה, הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלת בני אדם.

(מאמר א, מא)

תכונות הנביא המתוארות כאן הן ברובן חיוניות-חושיות. גם ידיעת העבר והעתיד אינה

מתוארת כהישג שכלי. אדרבה, בתיאורו של אדם הראשון, אשר נוצר עם כל התכונות האנושיות המעולות, כולל תכונת הענין האלוהי (כנ"ל פסקה ה), אומר הכוזרי: "והוא אשר קיבל הנפש על תומה, והשכל על תכלית מה שביכולת האנושי, והכח האלוהי אחר השכל, רצוני לומר: המעלה אשר בה ידבק בא-לקים וברוחניים, וידע האמיתות **מבלי לימוד**, אבל במחשבה קלה" (שם צה). גם לגבי מעמד הר סיני ונבואת משה רבנו מדגיש הכוזרי שההכנה לשמיעת דבר ה' היתה הכנה של התקדשות מוסרית, פרישות וכו': "והתקדש העם ונזדמן למדרגת הנבואה... ושמע העם דיבור צח... והאמינו העם מן היום ההוא כי משה מדובר בו בדיבור התחלתו מאת הבורא, לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה, **שלא תהיה הנבואה כאשר חשבו הפילוסופים מנפש יזדככו מחשבותיה ותדבק בשכל הפועל**" (שם פז).

לשכל יש אמנם מעמד חשוב בעיני הכוזרי: דבר שהשכל מכחישו וסותרו אינו יכול להיות בשום אופן חלק מן האמונה (מאמר א, סז; שם פט). לשכל יש תפקיד מבקר גם בחוייה של חול הענין האלוהי ואף בנבואה (מאמר ג, ה; מאמר ד, ג). אך הצד השכלי אינו מאפיין את עצם מהותה של חלות הענין האלוהי על האדם.

לעומת זאת הרמב"ם מגדיר את הנבואה: "זוהי המין האנושי יימצאו בו אנשים שיש להם טבעים מעולים מאד ושלמות רבה, ויכונו **נפשותיהם עד שיקבלו צורת השכל, ואחר כן ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל** וישפע עליהם ממנו שפע נכבד, ואלה הם הנביאים, וזאת היא הנבואה" (הקדמת חלק, היסוד הו'; והשווה מו"נ ח"ב ראש פל"ו). ובהל' יסודי התורה (ז, א-ז): "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה... כשייכנס לפרדס ויימשך באותן הענינות הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעת נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש... מיד רוח הקודש שורה עליו... הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד, להרחיב ליבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים, ואפשר שישולח לעם..."

ואת נבואת משה רבנו מגדיר הרמב"ם: "שהוא אביהן של כל הנביאים... המשיג ממנו ית' יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושיימצא... ונתבטלו ממנו הכוחות הדמיוניים והחושיים בהשגותיו ונדהם כחו המתעורר, ונשאר **שכל בלבד**" (הקדמת חלק, היסוד הז'). ולגבי מעמד הר סיני כתב, שאף על פי שכל העם שמעו את הקולות, "לא הגיע למדרגת הנבואה אלא הראוי לה, ועל מדרגות גם כן" (לפי מידת ההכנה המידותית והשכלית, ע"ש), ושדיבור היה מגיע מאת ה' "למשה לבדו", וכל העם שמעו רק את הקול העצום ללא חיתוך מילים (מו"נ ח"ב פל"ג).

גם את השראת השכינה בישראל מתאר הכוזרי במונחים של **חיות**<sup>8</sup>. בדונו בטעמי הקרבנות

8. אפשר לצרף לכך גם את תיאורו ה"ביולוגי" של הכוזרי להשתלשלות חול הענין האלוהי באנושות: תורת

הוא כותב:

מה שאמר 'לאשי' מיישר כל קשה. הוא אומר כי הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח אשר הם מיוחסים אלי, אמנם הם לאשי... והכוונה בזה תיקון הסדר כדי שיחול בו המלך חול גדולה, לא חול מקום... והענין האלוהי לא יחול כי אם בנפש מקבלת השכל, והנפש לא תתחבר כי אם ברוח חם טבעי... וכן נסדרה **האומה החיה האלוהית**, כאשר אמר יהושע 'בזאת תדעון כי **א-ל חי בקרבכם**', נפעלה האש בחפץ הא-לקים... והיה מקום חולה שומן חלבי הקרבנות... כחום הטבעי אשר הוא נתלה בדק השומן מהדם.

(מאמר ב, כו)

הענין האלוהי, בבני האדם הראויים לחלותו, חל **על גבי** הענין השכלי, שהוא ענינו של מין האדם בכלל, וזה חל על גבי הענין הנפשי, שהוא כח החיים של כל בעלי החיים (עי' לעיל פסקה ה'). הענין האלוהי אינו מתואר כשכל עליון, כהשגה שמעבר להשגה האנושית הרגילה, אלא כחיות עליונה: אש המזבח, "אשי", הרומזת לחום הטבעי של הנפש, שהוא כח החיים שלה, מחילה את הענין האלוהי על האומה החיה הישראלית. וכן צוטט לעיל (שם) ממאמר ג, כג: "האומה החיה הראויה לחול הענין הא-להי בינה (=בתוכה)". עוד כותב הכוזרי לגבי טעם טומאת הצרעת:

כבר אמרתי לך כי זה מחוקי כחות השכינה<sup>9</sup> כי היתה בישראל במעלת הרוח בגוף האדם, מועילה אותם **החיות האלוהית** ונותנה להם זיו והדר בגופותם ובתכונותם ובמשכניהם, ובעת שמתרחקת מהם מסתכלת<sup>10</sup> עצתם ויתכערו גופיהם וישתנה יופים. (שם סב)

השראת השכינה מקיפה את כל כחות החיים של האדם, הגשמיים והרוחניים. בהתאם לכך בוודאי יסביר הכוזרי את הפסוק שהביא הרמב"ם כהוכחה לשיטתו בדבר תכלית המצוות (לעיל פסקה ד): "ויצוונו ה' לעשות את כל החוקים האלה, ליראה את ה' א-לקינו, לטוב לנו כל הימים **לחיותנו** כהיום הזה". תפקיד המצוות להשפיע עלינו את החיות האלוהית, ואלו

הלב והקליפה, התנוונות התכונה האלוהית במין האנושי והתפתחותה ה"גנטית" בזרע שם ועבר, עד ליצירת עם ישראל כ"לב באיברים" - ולעומתה תיאורו של הרמב"ם למהלך זה. עי' במאמר הנ"ל בהערה 2, עמ' 295 ואילך.

9. לפי המקור הערבי לפנינו (מימחוקי): מן הדברים המיוחדים לשכינה (וכע"ז תרגם אבן שמואל).

10. מלשון לסכל עצתו או דעתו של מישהו, עי' שמואל ב' טו, לא, ישעיהו מד, כה.

שזוכים לה בעולם הזה - לא ייראו מן המוות (מאמר א, קט), כי חייהם נמשכים לעולם שכולו ארוך בתענוג מתמיד (מאמר ג, סו).

## ז. ראייה לעומת ראייה

את הגישה החיונית-חוייתית-חושית, לעומת הגישה ההשכלתית, מוצאים אנו גם בדבריו של הכוזרי אודות בסיס האמונה:

אמר החבר: אנחנו מאמינים בא-להי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען... אמר הכוזרי: ... והלא היה לך לומר היהודי כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו... אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההיקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות... אבל פתיחת דברי היא המופת, ועוד, כי היא הראייה, אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת<sup>11</sup>.

(מאמר א, יא-טו)

הראייה היא קודם כל ראיית העין של המאורעות ההיסטוריים, אך היא גם הראייה הנבואית, שהיא בבחינת חוש נסתר: "ושם למי שבחר מברואיו עין נסתרת, רואה דברים בעיניהם (=כמות שהם)" (מאמר ד, ג), "רומזים אליו ברמיזה הנבואית ובראייה הרוחנית, כי הראיות מתעים" (שם). ולסיכום ההבדל בין האמונה ההיקשית לבין האמונה המושגת בראייה:

וענין א-לקים יושג בהקשה, כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר, ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשותם... אבל ענין ה' (=שם הויה, ע"ש) לא יושג בהקשה, אך בראייה היא הנבואית... ואז יסורו מלב האדם הספקות הקודמות... וילעג להקשות ההם אשר היו רגילות להגיע בהם אל האלוהות והייחוד... ושהי' תכסופנה לו הנפשות **בטעם וראייה**, וא-לקים יטה אליו **הקשה**... ובאמת סבל אברהם אור כשדים... ועקדת יצחק כי ראה מן הענין האלוהי מה שראה, טעם, לא הקשה... ואיך לא ילעג להקשותיו הקדומות, כאשר דרשו רז"ל ביוצא אותו החוצה, אמר לו: צא מאיצטגנינות שלך, ר"ל שציוהו לעזוב כל חכמותיו ההיקשיות מחכמת הכוכבים וזולתם, וידבק

11. משפט מפתח זה השתבש הן במהדורה המנוקדת של צפרוני, שם נוקד: 'היא הראייה אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת', והן במהד' אבן שמואל, שם תורגם: 'הוא ההוכחה שאחריה אין צורך לא בראייה ולא במופת'. גם תרגומו של הרב קאפח: 'הם הנכוחים ואינם זקוקים לראיה והוכחה', יש בו כדי להטעות, כי 'נכוח' פירושו נכון וישר, ואילו במקור הערבי מדובר על מראה העינים ('אלעיאן'). על כן תרגומו של אבן תיבון 'הראייה' הוא המכוון מכולם (וימופת' במשפט זה פירושו: הוכחה שכלית, כבלשון ימה"ב).

בעבודת מי שהגיע אליו בטעם, כמו שאמר: 'טעמו וראו כי טוב ה'.

(שם, טו-טז)

אצל הרמב"ם, לעומת זאת, ידיעת מציאות ה' ואחדותו "בדרכי ההאמנה האמיתית, אם במופת במה שאפשר בו מופת, או בטענות החזקות" - הוא עיקר הקיום של מצות האמונה, ומדרגתם של השלמים שבבני אדם, עי' מו"נ ח"א פל"ג וח"ג פנ"א. ובאשר להוכחות המדעיות למציאות ה' ואחדותו הוא כותב:

ואין דרך להשיגו אלא ממעשיו... יתחייב אם כן בהכרח לבחון הנמצאות כולם כפי מה שהם עד שנקח מכל מין ומין הקדמות אמיתיות צודקות יועילונו בבקשותינו האלוהיות, וכמה הקדמות יילקחו מטבע המנין ומסגולות צורות התשבורת... אמנם עניני התכונה הגלגלית והחכמה הטבעית איני רואה שתיספק בהיותם דברים הכרחיים בהשיג ערך העולם להנהגת ה' איך היא לפי האמת, לא לפי הדמיונות.

(שם ח"א פל"ד)

מובן שאת הראיה של הכוזרי מדברי חז"ל בענין אברהם אבינו ידחה הרמב"ם בנקל: שם המדובר באסטרונוגיה, "הסתכלתי במזל שלי ואין לי אלא בן אחד, אמר לו צא מאיצטגנינות שלך, אין מזל לישראל" (נדרים לב, א), "נביא את, ואין את אסטרוולוגוס" (בראשית רבה מד, יד), ועל האסטרוולוגים ודבריהם כתב הרמב"ם: "שכל אותן ההבלים שאמרו כבר ביטלה אותן הדעת בראיות ברורות" (איגרות עמי תפז, וכל האיגרת שם); ואילו על האסטרונומיה, שהיא לדעתו "חכמה ודאית... חכמה מפוארה... וזהו חשבון תקופות שאמרו חכמים שהיא חכמה ובינה לעיני העמים" (שם עמי תפב), כתב: "ואמנם אמרכם: מה יצא מזה? כבר ביאר ר' מאיר בברייתא ואמר: הסתכל במעשיו, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" (שם עמי ריז).

לעומת זאת, הכוזרי יוכל לדחות בנקל את פירושו של הרמב"ם לפסוק בירמיה "אל יתהלל חכם בחכמתו" וכו', ולומר שה'חכם' ו'חכמתו' שם הם אכן חכמות הטבע ודעת העולם, שאין להתהלל בהן כמו שאין להתהלל בשאר ענינים של חול, ככח פיסי וכעושר. ואת ההמשך "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' " - יוכל לפרש כך: אין להתהלל אלא בידיעה ש"רשמי הענינים האלוהיים נראים בארץ", שיש השגחה אלוהית על ההולכים בדרכי ה', או כיוצא בזה (וראה פירושו של הרמב"ם לסוף הפסוק הזה בחתימת הימורה, ואכמ"ל).

### ח. דרישת טעמי המצוות בשיטות הרמב"ם והכוזרי

עתה ניגש לבירור השונה והשוה בשיטות הרמב"ם והכוזרי בענין טעמי המצוות. כאמור, לפי שיטת הרמב"ם מטרת-העל של המצוות היא השגת ה', כלומר: ידיעתו. ידיעה זו היא ידיעה שכלית, והיא מושגת על ידי תיקון הגוף במידות טובות ותיקון הנפש בידעיות נכונות. מעצם הגדרתה של מטרה השכלתית - שהדרכים להשיגה הן דרכים מושכלות, וככל שאדם מבין אותן טוב יותר כך הן פועלות עליו יותר, ומקדמות אותו יותר להשגת המטרה. לפיכך מדגיש הרמב"ם בכמה מקומות שעשיית המצוות **וידיעתן דעה נכונה** מביאה את האדם לחיי העולם הבא, כגון בהל' תשובה ט, א: "העושה כל הכתוב בה **ויודעו דעה גמורה נכונה** זוכה בה לחיי העוה"ב", ובהל' איסורי ביאה יד, ג: "ומודיעין אותו שבעשיית מצוות אלו יזכה לחיי העוה"ב, ושאין שם צדיק גמור אלא **בעל חכמה**, שעושה מצוות אלו **ויודעין**". ועוד כיוצא באלה. אין צריך לפנינו שבידיעת המצוות מתכוון כאן הרמב"ם להבנת ענין וטעמן (על השאלה מה ערכה של עשיית מצוה שהאדם אינו מבינה - ר' להלן).

לעומת זאת לשיטת הכוזרי מטרת-העל של המצוות היא להגיע לחלות הענין האלוהי על האדם, וזו היא תכונה נפשית-חיונית, ולא דוקא שכלית. תכונה זו מתפתחת ומשתכללת על ידי מעשי המצוות, המשמשים לענין זה כחוקי טבע. אדם הרוצה לגדל פירות צריך לדעת את דרכי הנטיעה, ההשקיה, העידור והזיבול, אך אין הוא צריך לדעת **מדוע** צריכה הנטיעה לכמות מסוימת של מים, אויר ודשנים כדי להצמיח פרי. יתר על כן, גם הביולוג או הביוכימאי יודע רק **לנסח** את החוקים בצורה מדויקת, אך אין הוא יודע לומר את **טעמם**, כלומר: הוא יודע להגדיר בדיוק את תכונות החמרים, אך אין הוא יודע לומר מדוע כך וכך היא תכונתם.

בעוד שלפי הרמב"ם דרישת טעמי המצוות היא חלק מדרך הפעולה של המצוות - הרי לפי הכוזרי דרישת טעמי המצוות היא בבחינת "לוקסוס", כמו דרישת הטעמים של חוקי הטבע: בשביל להטיס חללית שתגיע לירח צריך לדעת היטב את חוק הגרביטציה (המשיכה) הכללית, אבל אין צורך לדעת **מדוע** קיים כח משיכה בין כל שתי מסות בחלל התלוי בגודלן ובמרחק ביניהן. מי שינסה להסביר את קיומו של כח המשיכה בכך שהקב"ה רצה להטביע בעולמו את מידת האהבה או את רעיון האחדות - נאמר עליו שדרש דרשה נאה; אם נרצה - נקבלנה, ואם לאו - אין בכך כלום; העיקר שאנו יודעים שכך הם הדברים במציאות, ושאם נבנה בהתאם לכך את החללית נגיע למחוז חפצנו.

בהתאם לכך כותב הכוזרי, אחר שניסה את כחו בנתינת טעם לסדרי המקדש והקרבתו כמגלמים רעיונות מסוימים (צוטט חלקית לעיל):

ואינני גוזר חלילה שהכוונה מהעבודה הזאת הוא הסדר הזה אשר זכרתיו, אבל מה שהוא יותר נפלא ונעלה, ושהיא תורה מאת הא-לקים ית', ומי שקיבלה קיבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר, אך מי שנטה מהמדרגה



העליונה היא אל המחקר - טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות.

(מאמר ב, כו)

אך כאן נשאלת שאלה חשובה: מדוע מי שאינו מתחכם לחקור אחר הטעמים עדיף ממי שמתחכם וחקר? האם משום שבאמת אין למצוות טעמים שהשכל האנושי יכול להבינם, וממילא כל דרשותינו בענייני הטעמים אינן אלא משחק מחשבתי ואשליה אנושית? או שעקרונית אכן יש לשכל האנושי אפשרות להבין בחכמה האלוהית שבמצוות, אלא שבגלל קוצר דעתנו ומיעוט ידיעותנו במסתרי ההוייה אין אנו יכולים לומר בזה דברים ברורים ושלמים, ולכן עדיף שנקבל את התורה קיבול שלם ללא התחכמות. נראה בבירור כי האופן האחרון הוא המשקף את דעת ריה"ל, וזאת קודם כל מניתוח לשונו הנ"ל:

א. "ואינני גוזר חלילה שהכוונה מהעבודה הזאת הוא הסדר הזה אשר זכרתי, **אבל (=אלא) מה שהוא יותר נפלא ונעלה**". כלומר: אולי לא הטעם שנתתי הוא הנכון, אלא טעם אחר יותר נפלא ונעלה ממנו (במקום 'נפלא' יותר מדויק לתרגם את המלה שבמקור הערבי [אכ'פי]: מכוסה, סודי, נעלם). הרי שאילו יכלנו ליתן את הטעם היותר נעלה, היותר סודי ונעלם מעינינו - היו הדברים אמיתיים<sup>12</sup>. והשי' לאמור לעיל פסקה ב בדבר חוסר הייחוס בין השכל האנושי לאלוהי.

ב. גם עכשיו, שאין אתנו יודע עד מה, אם בכל זאת חשקה נפש אדם לחפש כוונות וטעמים - "טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה", לאמור: יש מוצא לחכמה האנושית במצוות. למסקנה זו בדבר עמדתו של ריה"ל אפשר להגיע גם ממקומות נוספים בכוזרי. בכדי להצביע עליהם ניגש לדיון בדבר חלוקת המצוות לסוגים ראשיים.

### ט. חלוקת המצוות לשכליות ושמעיות בכוזרי

החלוקה הידועה של המצוות לכאלה שטעמן גלוי ומתאים לנטייה האנושית, וכאלה שאין טעמן גלוי לאדם, מופיעה בפירוש בדברי חז"ל:

12. יש להעיר כי תרגומו החדש של הרב קאפח למשפט הזה שיבש לעני"ד את הכוונה, וז"ל: "ולא אחליט ולא אפסוק חלילה לא-ל כי המטרה בכל העבודה הזו הסדר הזה אשר אני אומר, ואף מה שהוא יותר נעלם ונעלה, ושהיא תורה מאת ה', ומי שקיבל אותה" וכו'. התרגום 'ואף', במקום 'אבל', אף על פי שהוא אפשרי מבחינה מילולית (המלה 'בלי' שבמקור הערבי פירושה יכול להיות גם: אבל, אלא, וגם: יתירה מזו, אף...). - אינו אפשרי מבחינת ההקשר, והמשך המשפט "ושהיא תורה מאת ה'" יוכיח, שבתרגום הרב קאפח אינו "נדבק" כלל.

תנו רבנן 'את משפטי תעשוי' - דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שייכתבו, ואלו הן: עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל וברכת ה'. 'את חוקתי תשמרו' - דברים שהשטן משיב עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח. ושמא תאמר מעשה תוהו הם, תלמוד לומר: 'אני ה' - אני ה' חקקתי (צ"ל: חקקתים, ע' ר"ח), ואין לך רשות להרהר בהן.

(יומא סז, ב)

הכוזרי מתייחס לחלוקה זו פעמים אחדות. בפעם הראשונה ההקשר הוא עימות בין המלך לחבר אודות מעלתו של עם ישראל. המלך טוען שאין הוא רואה פרושים ועובדי ה' בישראל יותר מאשר בדתות אחרות. על כך עונה לו החבר: האם שכחת מה שדיברנו שאין האדם מתקרב אל הא-לקים כי אם במעשים מצווים מאת הא-לקים? האם השפלות והכניעה וכיוצא בהן הן היוצרות קרבת א-לקים? מגיב המלך: חושבני שכן, וידוע לי שכך כתוב גם בכתבי הקודש: "מה ה' א-לקיך שואל מעמך כי אם ליראה", "מה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד", וכד'. על כך משיב החבר:

אלה והדומה להם הם החוקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלוהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה שתהיה מבני אדם... וכאשר הגיע המרי מבני ישראל אל ענין שהקלו בתורות השכליות והמנהגיות אשר אי אפשר מבלעדיהם לכל קהילה... והחזיקו עם זה בעבודות מקרבנות וזולתם מן התורות האלוהיות השמיעיות - הסתפק מהם בפחות, ואמר: ולואי שתשמרו התורות ששומרים אותם הפחות שבקהילות והקל שבהם, מהצדק, והדרך הטובה, וההודאה בטוב הבורא, כי התורות האלוהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות, ובתורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא, ומי שלא החזיק באלה איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל תוספת על השכליות, **ובהם היה<sup>13</sup> להם יתרון הענין האלוהי**... הייתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד, ויעזוב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות ויצליח?

(מאמר ב, מח)

ההבדל בין 'השכליות' ו'המנהגיות' מוסבר להלן, בדברי הכוזרי אודות דמותו של החסיד: החסיד ממנו נזהר במצות אלה הדברים האלוהיים, רצוני לומר המילה והשבת

<sup>13</sup>. במהד' צפרוני נדפס בטעות: היתה. ובדפוסים הרגילים נכון.

והמועדים ותורתם המצויים מאת הא-לקים, ולהישמר מן העריות והכלאים ... ושמירת מה שהוא חייב בו... מקרבן, מלבד הנדרים והנדבות והשלמים ומה שהוא מקבל על עצמו מהנזירות, אלה והדומה להם הם התורות האלוהיות, והשלמת רובם בעבודת כהנים. אבל התורות המנהגיות, כמו לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה ברעך וכיבוד אב ואם, ואהבת לרעך כמוך... והתורות הנפשיות כמו אנכי ה' א-לקיך ולא יהיה לך אלהים אחרים ולא תשא את שם ה' א-לקיך.

(מאמר ג, יא)

הישכליות מכוונת כאן הינפשיות, והן חובות הלבבות במה שבין אדם לבוראו, והימנהגיות הן במה שבין אדם לחבירו ולחברה כולה. והנה, בשני המקומות מופיעות מצוות **המיילה והשבת** כדוגמאות מובהקות למצוות שמעיות "שאינן השכל מחייבן ולא מרחיקן". אך מצינו שלשתי המצוות הללו נותן החבר בכוזרי טעמים, ביוזמתו, מבלי שנתבקש ומבלי שנאלץ לכך על ידי שאלות המלך. לגבי המילה:

ומתנאי המילה וסיבותיה שיזכור תמיד כי היא אות אלוהית, שמה הא-לקים באבר התאווה הגוברת - לגבור עליה, ולא ישתמש בה אלא כראוי... אולי יהיה זרע מצליח, יצלח לקיבול הענין האלוהי.

(מאמר א, קטו)

השווה לדברי הרמב"ם:

וכן המילה אצלי אחד מטעמיה למעט התשמיש ולהחליש זה האבר כפי היכולת עד שימעט במעשה הזה... ולא תיבטל בעבורה ההולדה, אבל תחסר בו התאווה היתירה על הצורך.

(מו"נ ח"ג פמ"ט)

ולגבי השבת:

היתה שמירת השבת היא בעצמה ההודאה באלוהות... כי מי שמקבל מצות שבת בעבור שבה היה כלות מעשה בראשית כבר הודה בחידוש מבלי ספק, ומי שהודה בחידוש הודה במחדש העושה יתברך.

(מאמר ב, ג)

השווה לדברי הרמב"ם:

כבר התבארה לך העילה בחיזוק תורת השבת... והיא שלישית למציאות ה' והרחקת השניות... ולזה ציוונו בתורה להגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חידוש העולם

## ויתפרסם במציאות.

(מו"נ ח"ב פל"א)

אמנם, הרמב"ם מזכיר שלגבי השבת התורה עצמה מדברת על הטעם: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ... על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו", והכוזרי מזכיר את לשון חז"ל "זיכרון למעשה בראשית", אך היא גופה ראייה שעקרונית יש תפיסה לשכל האדם בטעם המצוות האלוהיות.

יתר על כן. לעיל פסקה א שאלנו איך ייתכן, לפי הכוזרי, שחלק ממצוות התורה מתאימות לשכל האנושי (השכליות והמנהגיות), וחלק רחוקות לגמרי מתפיסתו (השמעיות). מפשוטם של הדברים המצוטטים לעיל ממאמר ב, עולה לכאורה שהכוזרי נותן לשאלה זו תשובה מרחיקת לכת, והיא: את המצוות השכליות והמנהגיות, הדרושות לבניית אישיות טובה ולתיקון החברה, מצווה התורה רק בתור "הקדמה" למצוות העיקריות, שהן המצוות האלוהיות השמעיות, ורק אלה האחרונות הן "חוקי הטבע" הגורמים לחול הענין האלוהי על עם ישראל. אולם ממקום נוסף שבו מתייחס הכוזרי לחלוקת המצוות לסוגים מתברר שאין החלוקה הזאת כל כך פשוטה:

המעשים המנהגיים והחוקים השכליים הם הידועים, אבל האלוהיים הנוספים עליהם לחול באומת א-ל חי שינהיגנה, אינם ידועים עד שיבואו מאצלו מפורשים ומחולקים. ועוד, כי אין המנהגיים והשכליים ההם ידועים, שאם נדעם בעצמם, לא נדע שיעורם, כי אנחנו יודעים שההענקה<sup>14</sup> חובה, ומוסר הנפש בכניעה ובשפלות חובה, וההוואה מגונה, וההפקר עם הנשים מגונה, והביאה אל קצת הקרובות מגונה, וכיבוד האבות חובה, וכדומה לאלה, אך הגבלת זה ושיעורו עד שיהיה טוב לכל איננו כי אם לא-לקים יתברך. אבל המעשים האלוהיים אין שכלנו מגיע אליהם ואינם<sup>15</sup> נדחים אצל השכל, והם נשמעים כאשר ישמע החולה אל הרופא ברפואותיו והנהגותיו.

(מאמר ג, ז)

מהו פירוש הקביעה שרק הי"ת יכול לשער את המצוות השכליות עד שיהיו טובות לכל? הוי אומר: גם המצוות השכליות, אף על פי שתוכן מובן לשכל אנוש - אין צורתן המדויקת ידועה כי אם לא-לוקים, כלומר: לא רק את "חוקי הטבע" של חול הענין האלוהי אין האדם יודע

14. תרגום הרב קאפח: הצדקה ועשיית החסד. מילולית: העזרה (בעיקר נפשית) וההשתתפות (עם הזולת).  
15. במהד' צפרוני ובמקור הערבי לפנינו חסרה מלה זו, ונמצאת ברוב נוסחאות תרגום אבן תיבון, וכבר הושלמה על פיהם בנוסח הערבי מהד' בנעט - בן שמאי (ולא צדק הרב קאפח בכותבו בהערה שכי"ה במקור, ושלבן שמואל שיבשו), וכן מוכרח מהאמור לעיל ב, מח: "שאינן השכל מחייבו ולא מרחיקו".

מעצמו, אלא גם את חוקי טבעו שלו, טבע נפש האדם ותיקון החברה, אין האדם יכול להכיר עד תכליתם ועומק סודם, ועליו לקבל אותם כתורה מאת הא-לקים, ממי שכל היקף ההוויה ועומקה גלויים לפניו. ולאידך גיסא: גם בחוקים של חול הענין האלוהי יכול השכל האנושי למצוא "מוצאי החכמה", אף שיכולתו זו מוגבלת עוד יותר מהקודמת.

### י. חלוקת המצוות לשכליות ושמעיות אצל הרמב"ם

ראינו כבר לעיל (סוף פסקה ה) כי הרמב"ם מדגיש שדבריו אודות קיום טעם השכלתי או מידותי לכל מצוה, חלים גם על היחוקים, שאין טעמם גלוי. נשוב עתה לדבריו בענין זה בראשית דינו בטעמי המצוות:

כי לא נבדך אדם כלל ולא שאל: למה נצטוונו שהי' אחד? או למה הוזהרנו מרציחה וגניבה או מן הנקמה וגאולת הדם? או למה נצטוונו באהבת קצתנו אל קצתנו? אבל אשר נבוכו בהם בני אדם ונחלקו הדעות, עד שיאמר קצתם שאין בהם תועלת כלל אלא מצוה בלבד, ואמרו אחרים שיש להם תועלת ונעלמה ממנו, הם המצוות אשר לא יראה מפשוטם תועלת באחד משלושת הענינים אשר זכרנו, רצוני לומר: שלא יתנו דעת מן הדעות האמיתיות, ולא ילמדו מידה טובה ולא ירחיקו העוול, אבל הנראה מעינם שאין מבוא למצוות ההם לא בתיקון הנפש בנתינת אמונה ולא בתיקון הגוף בנתינת דרכים וסדרים מועילים בהנהגת המדינה או הנהגת הבית, כאזהרה משעטנו וכלאים ובשר בחלב, והמצוה בכיסוי הדם ועגלה ערופה ופטר חמור וכיוצא בהם. והנני עתיד להשמיעך ביאורי לכולם ונתינת סיבותם האמיתיות המבוארות במופת, מלבד חלקים ומצוות מועטות כמו שזכרתי לך, ואבאר שכל אלו וכיוצא בהם אי אפשר מבלתי שיהיה להם מבוא באחד מן השלושה ענינים: אם תיקון אמונה, או תיקון עניני המדינה אשר לא ישלם כי אם בשני דברים, בהסיר העוול ובלימוד מידות טובות<sup>16</sup>.

(מ"י ח"ג פכ"ח)

16. בשמונה פרקים פ"ו מביע הרמב"ם את אי שביעות רצונו מן המונח 'מצוות שכליות', אף שהוא מקבל את חלוקת המצוות לשני סוגים, ומשתמש ברצון במונח 'מצוות שמעיות'. וכבר כתבתי ב'הקדמות' (עמ' ש-ש, ע' גם ב'תיקונים והשלמות' שבסוף הספר), וקדמני בזה ש"י הרב פרופ' יצחק אי' טברסקי זצ"ל (בספרו 'מבוא למשנה תורה לרמב"ם' עמ' 342), שסיבת הדבר היא משום שלדעת הרמב"ם כל המצוות הן 'שכליות', כלומר יש להן טעמים שכליים המובנים לאדם, כמו שהוא אומר כאן, והחילוק ביניהן הוא מה שאמרו חז"ל, שאת אלו היה האדם מקיים **מעצמו**, ואת אלו היה צריך **לשמוע**. וראה עוד להלן בפנים.

נראה כי המילים: "ואמרו אחרים שיש להם תועלת ונעלמה ממנו" - יכולות בהחלט לרמוז לדעת הכוזרי, אשר כתב שהטעמים שאנו מנסים לתת למצוות אינם בהכרח האמת, "אלא מה שהוא יותר נעלם ונעלה" (עי' לעיל פסקה ח). במקור הערבי של 'ונעלמה' במו"נ, מופיע אותו השורש שתורגם בכוזרי [ע"י אביו של מתרגם מו"נ] 'נפלא', והערנו שם שעדיף: מכוסה, נעלם).

הרמב"ם מסכים עם הכוזרי שיכולתו של האדם למצוא את טעמי המצוות מוגבלת, והוא מדגיש תמיד שראוי לאדם להתבונן במצוות וליתן להן טעם "כפי כחו". הרמב"ם אף מודה שמאמציו האישיים בענין זה לא הוכתרו בהצלחה שלימה, ולמצוות מועטות לא מצא טעם מספק. הסיבה שבגללה הרמב"ם רואה במאמצים אלה ענין חיוני, והכוזרי לא - הובהרה היטב לעיל פסקה ח.

דבריו של הכוזרי בענין ההיזקקות לתורה מן השמים גם במצוות השכליות והמנהגיות - יכולים להאיר לנו את שיטת הרמב"ם, שלכאורה יש בה קושי גדול: אם מטרת המצוות היא להטביע באדם ערכי מוסר ודעות אמיתיות, מדוע לא תסתפק התורה בכך שתסמן את המטרות, והאדם יחפש בעצמו את הדרכים לממשן? למשל: מדוע לא תאמר התורה רק שיש להתרחק מעבודה זרה מאד מאד, אך לא תפרט את חמישים ואחת המצוות המנויות בראש 'הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים' ועוד רבות אחרות שהרמב"ם תולה אותן בהרחקה מעבודה זרה? או: מדוע לא תאמר התורה רק שיש להשריש בלב את אמונת בריאת העולם, אך לא תצוה על איסור ל"ט מלאכות בשבת דוקא, ותשאיר לאדם ליזום את דרכי השרשת האמונה בחידוש העולם? והלא לגבי לימוד החכמות העיוניות המובילות לידיעת ה', מצינו "שלא צינתה התורה עליהם בפירושי", אלא "צינתה עליהם בכלל, והוא אומר: 'לאהבה את ה', וכבר ידעת מה שבא מחוזה המצוה באהבה: 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' " (מו"נ ח"ג פכ"ח, עי' לעיל פסקה ה). נעקוב אחר דברי הרמב"ם בענין טעמי החוקים בסוף ספר עבודה:

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם **כפי כחו**, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו, **ואל יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול**. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה', ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוות שחקק לנו הקב"ה, אל יבעוט אדם בהם מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על ה', **ולא יחשב בהן מחשבתו כדברי החול**.

(הלי' מעילה ח, ח)

נראה כי הביטויים "ואל יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו", "ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו

בשאר **דברי החול**, באים להדגיש את המרחק שבין יכולת האדם לדעת את הדרכים המביאות אל השלמות, לבין יכלתו של הקב"ה. דברי חול, חוקים ונימוסים שמקורם במעשה אנושי ותחבולותיו, יכול אדם לבקר, יכול לחשוב שתועלתם מפוקפקת או שאינם מועילים כלל; אך כשהוא בא להתבונן בחוקי ה' - עליו להיות מודע לדיסטנס שבין שכל האדם לשכל האלוהי, ולתלות את אי-ההבנה בחסרון דעתו ובקוצר יכלתה להקיף את כל הנתונים שהידיעה האלוהית מקפת (השי' מו"נ ח"ג פ"כ). חוקי התורה כולם הם "גזירות" מלך (הל' תמורה ד, יג), "א-לקינו מלך העולם", ש"לא יגיע מדעו לתכלית ולא ייעלם ממנו דבר" (מו"נ ח"ג פ"כ), ועל כן על האדם להתייחס אליהן בחרדת קודש, ולקבלן ללא הרהור.

והחוקים הן המצוות שאין טעמן גלוי, אמרו חכמים: חוקים שחקקתי לך **אין לך רשות להרהר בהן** ... וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים והגויים שהיו משיבין על החוקים, וכל זמן שהיו רודפים אותו בתשובות השקר שעורכין **לפי קוצר דעת האדם**, היה מוסיף דבקה בתורה, שנאמר 'טפלו עלי שקר זדים, אני בכל לב אצור פיקודיך'... שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציוויה על החוקים, שנאמר 'ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'!

(שם)

שמירת החוקים 'בכל לבי, ומתוך יישרותי' (זוכין הישרים'), גם כאשר אין יודעים את טעמן, משמעה שאף לפי הרמב"ם פעולתן של המצוות אינה תלויה בהכרח בהבנה שכלית של תוכן. גם לקיום "תמים" של המצוות יש ערך, באשר הוא מבטא התמסרות לה', כלומר: חיזוק הדבקות ההכרתית בו, אלא שערך **מוסף** יש לקיום מצוה מתוך הבנת תוכנה, שכן התוכן בונה נדבך מיוחד בבנין של הכרת ה'.

[על דברי הרמב"ם שדוד המלך היה מצטער מן הגויים שהיו משיבים על החוקים, יש להעיר שלכאורה הדברים סותרים למה שכתב במו"נ (צוטט לעיל סוף פסקה ה) בענין הפסוק "אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם" וכו' - שגם החוקים יורו אל הגויים שהם בחכמה ותבונה. וצריך לומר ששם המדובר אחר שאנו עצמנו יודעים את הטעם הנכון ומסבירים אותו. והכוזרי אולי יפרש שהגויים יתפעלו מעצם ההבנה שישנם חוקים שהם כ"חוקי טבע" להחלת הענין האלוהי בעולם, שזוהי חכמה ותבונה].

נראה אפוא כי מעבר למחלוקת בענין מהות הדבקות אשר בין א-לקים לאדם, האם השכלתית היא או חיונית, והשלכתה על הצורך בדרישת טעמי המצוות - בענינים עיקריים בנושא של מהות המצוות קרובים דבריהם של הרמב"ם והכוזרי להיות שווים: שניהם מודים שמצוות ה' אינן רצון בלבד אלא חכמה יש בהן; שעקרונית יש לאדם תפיסה בחכמה זו, אך מעשית

הוא מוגבל ביכולתו להגיע עדיה; ושכל המצוות כולן, אלו שטעמן גלוי ואלו שאין טעמן גלוי, הן מצוות שהחכמה האלוהית לבדה יכלה לפרשן, ושקיומן בלב שלם, במסירות וללא תנאי, היא הביטוי המחייב של האמונה.

### יא. פרטי המצוות בשיטות הכוזרי והרמב"ם

השלכה מעניינת מתפיסות הכוזרי והרמב"ם בענין טעמי המצוות, ישנה על שאלת משמעותם של פרטי המצוות ודקדוקיהן. ראינו (לעיל פסקה ו) שהכוזרי משווה את המצוות לחוקי ההוויות הטבעיות, ומסביר בכך את החשיבות של הדיוק והדקדוק במעשי המצוות:

וכן כל תורותינו כולם כתובות בתורה מדיבור הא-לקים עם משה... שלא יחסר מהם דבר קטן וייפסד הכל, כמו ההוויות הטבעיות אשר הם מתחברות מיחסים דקים, לא תשיגם המחשבה לדקותם, אשר אם יארע מכשול מעט ביחסים ההם היתה נפסדת ההויה ההיא, ולא היה הצמח ההוא או החי ההוא או האיבר ההוא דרך משל אלא מופסד או נעדר.

(מאמר א, צט)

ההשוואה לחוקי הטבע מועילה לנו לקבל את אופיין הדייקני של המצוות, שכן האדם מכיר את מדעי הטבע הגשמי כמדעים מדויקים, שנוסחאותיהם מתמטיות, ומכאן הוא מקיש לחוקי הטבע של חול הענין האלוהי. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם ההשפעה של המצוות על האדם היא בעיקר נפשית-רוחנית, קרובה יותר למדעי הרוח, ובתור שכזו קשה יותר להבין את האופי הדייקני של המצוות. הרמב"ם נזקק לענין זה בדונו במאמר חז"ל מסוים העוסק בטעמי מצוות, שלכאורה יש בו סתירה הן לשיטתו והן לשיטת הכוזרי:

אלא שאני מצאתי דבר לחכמים ז"ל בבראשית רבה ייראה ממנו בתחילת מחשבה שקצת המצוות אין להם עילה אלא המצוה בהם בלבד, ולא כוון בהם תכלית אחר ולא תועלת נמצאת, והוא אומרם שם (ב"ר מד, א): וכי מה איכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף, הוה אומר לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, שנאמר 'אמרת ה' צרופה'.

(מ"י ח"ג פכ"ו)

הסברו של הרמב"ם למאמר חז"ל זה נשען על הנחה מאד משמעותית: "שכלל המצוה יש לה סיבה בהכרח ומפני תועלת אחת צוה בה, אבל חלקיה הם אשר נאמר בהם שהם למצוה בלבד". לכאורה הרמב"ם קובע שאין לחפש טעם לפרטיהן ודקדוקיהן של המצוות, אלא רק לכלל המצוה, והפרטים אמנם ניתנו רק לצורך המשמעת ואחידות המעשה. אולם הדברים



הבאים של הרמב"ם שם - המפתיעים בנועזותם (ר' לקמן) - מסייגים מאד את הקביעה הזאת: הרמב"ם טוען שדוקא בדוגמא של שחיטה גם פרטי המצוה נובעים ישירות מן הטעם הכללי שלה, ואם רוצים להביא דוגמא לפרטי מצוה שאין להם טעם - אפשר להביא למשל את הסוגים השונים והמספרים השונים של הקרבנות:

וזכרתי לך זה המשל, מפני שבא בדבריהם ז"ל 'שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף', אבל אמיתת הדבר היא, כי כאשר הביא ההכרח לאכילת בעלי חיים - כוון למיתה הקלה, עם קלות המעשה, שאי אפשר הכאת הצואר<sup>17</sup> אלא בסיף וכיוצא בו, והשחיטה אפשר בכל דבר<sup>18</sup>, ולברור מיתה קלה התנו חידוד הסכין. ואשר ראוי להמשיל באמת מענין החלקים - הוא הקרבן, כי המצוה בהקרבת הקרבן יש לה תועלת גדולה מבוארת, כמו שאני עתיד לבאר, אבל היות הקרבן האחד כבש והאחד איל, והיות מספרם מספר מיוחד - זה אי אפשר לתת לו עילה כלל, וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שיגעון (יותר מדויק תרגום הרב קאפח: הוזה הזיה) ארוך.

הרמב"ם טוען אפוא שהדוגמא שהביא המדרש אינה המתאימה ביותר(!)<sup>19</sup>, כי דוקא לפרטי הלכות שחיטה אפשר למצוא טעמים מסתברים, ועדיף היה לתת את הדוגמא של מיני הקרבנות ומספריהם, שלגביהם ישנו הכרח לוגי של ברירת אפשרות אחת מתוך אפשרויות רבות:

שהחכמה חייבה, ואם תרצה אמור: שהצורך מביא, להיות שם חלקים שאין להם סיבה, וכאילו הוא דבר נמנע בחוק התורה שלא יהיה בה דבר מזה הכת (=הסוג). ואופן ההימנעות בו, שאומרך למה היה כבש ולא היה איל - השאלה ההיא בעצמה היתה מתחייבת אילו נאמר איל במקום כבש, שאי אפשר מבלתי מין אחד, וכן אומרך למה היו שבעה כבשים ולא שמונה - כן היו שואלים אם אמר שמונה או עשרה או עשרים, שאי אפשר מבלתי מספר בהכרח, וכאילו ידמה זה לטבע האפשר, אשר אי אפשר מבלתי היות אחד מן האפשרים, ואין ראוי לשאול למה היה זה האפשר ולא היה זולתו מן האפשרים, כי זאת השאלה תתחייב אילו היה בנמצא האפשר האחר מקום זה.

מובן שדברים אלו יוצרים חלוקה נוספת במצוות - או ליתר דיוק: בפרטי המצוות - לפי

17. התרגום קצת מטעה, כי הכוונה לפסיקת הראש כולו, בין מן הצואר בין מן העורף. וכן תרגם אלחריזי: להתז הראש.

18. כלומר: שחיטת הסימנים דרך הצואר יכולה להיעשות בכל דבר החותך (חולין טו, ב).

19. נראה שאי אפשר להבין את דברי הרמב"ם אלא כך, וכך אמנם פירשו המפרשים, ע' אפודי ושם טוב.

הרמב"ם: חלוקה בין פרטים שיש להם שייכות לתוכן ולטעם של המצוה, לפרטים שקביעתם מקורה בהכרח הלוגי לבחור באפשרות מסוימת. עצם הבחירה הזו - כלומר: אי-השאת הפרטים "פתוחים" ומשתנים - מורה על הכוונה האלוהית שהמצוות תהיינה חוקים קבועים ואחידים. הביטוי "לצרף בהן את הבריות" מורה על מגמת המשמעת ואחידות המעשה שייחסו חז"ל לבחירה זו.

לעומת זאת לפי הכוזרי קשה קצת להבין את הביטוי "לצרף בהן את הבריות", שהרי אם בחוקי טבע עסקינן - זהו טיבם של חוקי הטבע גם בדומם בצומח ובחי, שהם מדוקדקים כחוט השערה, כמו שכתב הכוזרי, ומהו אפוא צירוף הבריות? אמנם, כבר כתב ר' אשר קרשקש בפירושו למו"נ (שם), שאין הוא מבין את הקושי שנתקשה הרמב"ם במאמר חז"ל זה, משום שיש לפרשו כך: "וכי מה איכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף?" - וכי המצוות הן בשביל הקב"ה, והלא הוא אינו צריך לנו ולמעשינו, "הוה אומר לא ניתנו המצוות אלא בשביל לצרף בהן את הבריות" - המצוות ניתנו בשביל להשלים אותנו, ועל כן נצטוונו לשחוט מן הצואר, בשביל שהשחיטה תהיה קלה ומהירה כדי לתקן את מידותינו, כמו שכתב הרמב"ם, או מפני שהחוקים המדוקדקים הם הם המחילים עלינו את הענין האלוהי, כמו שכתב הכוזרי.

## יב. סיכום

נסה לסכם בנקודות תמציתיות את מה שעלה בידינו:

- א. הן לרמב"ם והן לכוזרי המצוות הן בעלות תכונה יוצרת, כלומר: בעלות תוכן פועל במציאות, ואינן לשם משמעת בלבד.
- ב. מטרת-על של המצוות, לדברי הכל, היא להביא את האדם לדבקות בה'.
- ג. לרמב"ם הדבקות בה' היא באמצעות השכל, ולכן מטרת-העל של המצוות היא השכלתית: להביא את האדם לידיעת ה'.
- ד. בהתאם לכך: לכל מצוה ומצוה יש מטרה מושכלת, והמטרות הן משלושה סוגים: להקנות לאדם דעה נכונה, או מעלה מידותית, או לתקן את הסדר החברתי. כל אלה נחוצים להבאת האדם לידיעת ה'.
- ה. אף ידיעת טעמי המצוות תורמת להשגת המטרה, ולכן יש ענין שהאדם יחפש וימצא את טעמי המצוות לפי יכלתו, למרות שיכלתו זאת מוגבלת.
- ו. לכוזרי הדבקות בה' היא חול הענין האלוהי עלינו, שהוא מושג חיוני כללי, ולא דוקא שכלי, והוא זקוק למעשי המצוות, הפועלים ליצירת חלות הענין האלוהי כחוקי טבע.
- ז. בהתאם לכך: אף על פי שהחוקים האלוהיים חוקקו בחכמה, אין לאדם צורך לדעת את טעמי החוקים, כי אין נפקא מינה בזה לפעולתם, והעיקר לדעת שאלו הם החוקים האלוהיים

ורק באמצעותם זוכים לחול הענין האלוהי. עם זאת, יש אפשרות מוגבלת לגלות את מוצאי החכמה בחוקי התורה כמו בחוקי הטבע.

ח. גם הרמב"ם וגם הכוזרי מודים בחלוקת המצוות לכאלה המתאימות לנטייה המוסרית האנושית, ולכאלה שמקורן בשמיעתן מפי הגבורה.

ט. לרמב"ם פירושו של דבר שיש מצוות שטעמן גלוי עד כדי שהאדם היה מקיים אותן מדעתו, ויש מצוות שאלמלא נצטווה לא היה מקיימן מדעתו, אך אחר שנצטווה הוא מבין שהן נועדו לאותן מטרות.

י. לכוזרי פירושו של דבר שהמצוות מהסוג הראשון מטרתן יצירת תשתית אישית וחברתית תקינה שיוכל לחול עליה הענין האלוהי, שהוא מטרת המצוות השמעיות.

יא. הכל מודים שגם המצוות מהסוג הראשון צריכות לחכמה אלוהית כדי לחוקקן לפרטיהן, ועל כן כל מצוות התורה אלוהיות הן.

יב. הכל מודים שקיום כל מצוה כמצוה אלוהית, גם ללא הבנת טעמה, מוסיפה דבקות בא-לקים, ומביאה את האדם לחיי העוה"ב.

יג. פרטי המצוות ודקדוקיהן הן חלק מן התוכן הנעלם של המצוות לשיטת הכוזרי, והם מקבילים לפרטים ולדקדוקים שבחוקי הטבע. לשיטת הרמב"ם יש שהם מהווים חלק מן התוכן המושכל של המצוה, ויש שהם נקבעו רק כדי לבחור באפשרות מסוימת, למען יהיו המצוות חוקים קבועים ואחידים.

