

## אלכסנדר קליין

# תורה והגיון על תפקידו של ההגיון בקבלת התורה<sup>1</sup>

מהו הקריטריון היסודי, שעליו מבוססות אמונת ישראל בקב"ה וקבלת מצוותיו? יש בנושא זה חילוקי דעות מרחיקי לכת בין הוגי היהדות. לפי רבי יהודה הלוי, האמונה מבוססת על המסורת, ואילו לפי משה מנדלסזון, הקריטריון העליון הוא התבונה. לפי הרמב"ם, יש להתבסס על המסורת, אלא שהיא מדברת אל התבונה האנושית, וכך ניתן להבינה.

על סמך דעות עקרוניות אלה ניתן להבהיר את עמדתו של המדען הדתי בן-זמננו. היא מבוססת על שלושה עקרונות:

1. כל עוד אין סיבה רצינית לפקפק בתוכן המסורת היהודית, יש לכבד אותה ולקבלה, מתוך מודעות שאין בה ודאות מוחלטת.
2. יש להפעיל את ההגיון – וההגיון בלבד – בהבנת מצוות התורה.
3. יש להשתדל ולהשיג את הרמה האינטלקטואלית והרוחנית המתאימה ביותר לקבלת התורה ולהבנתה, כל אחד לפי כשרונותיו, ובעזרת השכלה מדעית מתאימה.

דרך זו אינה קלה, והיא רחוקה מהאמונה התמימה העממית. גישה זו מבוססת על ההנחה שאין בדרך להעמיד במבחן ההגיון את תוכני הדת היהודית עצת היצר הרע, אלא רצון כן וחיובי להבין את דבר ה' על הצד הטוב ביותר.

## מבוא

מה מחייב את היהודי הדתי בן זמננו לקיים את מצוות התורה?<sup>2</sup> מה הם המניעים היסודיים, שעליהם מבוסס ציטתו בנושא קבלת המצוות? שאלה זו מורכבת למעשה משלוש שאלות עקרוניות:

\* תודתי נתונה ללקטור על הערותיו החשובות ועל הדרכתו בתיקון הנוסח הראשון של המאמר.  
1 מספר רעיונות שמופיעים במאמר הנוכחי לוכנו במסגרת לימוד בחברותא עם ידידי ד"ר יצחק איזק. אפשר להרחיב את השאלה למצוות דרבנן. לא ניכנס כאן בנושא הזה, ונסתפק בהערה אחת: הרעה המקובלת היא שהחיוב לציית לחכמי התורה הוא מן התורה, על פי מה שנאמר בספר דברים יז ח-יא. ראה על זה: יצחק איזק ואלכסנדר קליין, "אמת ואמונה בדברי החכמים", בשדה חמר, תשנ"ט, גליון 3-2.

1. על מה מסתמך היהודי הדתי כאשר הוא מאמין בקיום האל ו"בתכונותיו" של הקב"ה?<sup>3</sup>
  2. מדוע הוא חש חובה עקרונית לקיים מצוות באופן כללי? במלים אחרות, על מה מסתמכת אמונתו הרואה בקב"ה מחוקק?
  3. גם אם ישנה חובה כזאת, על סמך מה יש לקיים דווקא את תרי"ג המצוות המופיעות בתורה? זו שאלת האותנטיות של התורה על כל תכניה.
- התייחסות לשאלות הללו תוביל אותנו לחקר המשמעות של מעמד הר סיני בפרט, ולתופעות השונות של התגלותו של הקב"ה לעמו בכלל. לשם מה הקב"ה התגלה לעם ישראל בהר סיני? מה משמעותו של מאורע היסטורי זה עבורנו היום?
- יש בנושאים אלה חילוקי דעות מרחיקי לכת בין הוגי היהדות. נציג כאן כמה דעות טיפוסיות, המהוות "מודלים" שכל אחד מהם מבטא שיטה מסוימת במחשבת ישראל. לצורך העניין נתארן בצורה סכמטית, היינו תוך הדגשה על הקווים המפרידים ביניהן. לסיום, נשתדל להציע סינתזה היכולה לספק את דרישותיו האינטלקטואליות של האדם הדתי והמשכיל של ימינו.

### מודל הסמכות

לפי רבי יהודה הלוי, וההוגים השייכים לאותו זרם של חשיבה,<sup>4</sup> הנסים שהתרחשו ביציאת מצרים ובמדבר מהווים את השיעון החזק ביותר לאותנטיות של כל מה שמסופר בתורה.<sup>5</sup> הם גם מדגישים את העובדה שנסים אלה לא הוגבלו לאדם אחד או לקבוצה מצומצמת של אנשים אלא נראו על ידי עם ישראל בכללותו. לכן, לדעתם, אין לפקפק באמיתותם וכתוצאה מכך באמיתותה של התורה שניתנה בהר סיני.<sup>6</sup> אם כן, אין מקום לשאלות הני"ל, כאשר התורה מעידה על קיום האל ועל תכונותיו, וכן על הברית שנכרתה בין הקב"ה וכנסת ישראל שחלקה בברית הזאת היה ההתחייבות לקיים את תרי"ג המצוות. שיטה זו אפשר לכנות "שיטת הסמכות": הקב"ה התגלה לעם ישראל ומסר לו את התורה תוך כדי נסים ונפלאות מרשימים, והיהודי של היום חייב לקיים אותה על סמך הברית שנכרתה בין הקב"ה ובין עם ישראל, שעליה מעידה המסורת הנאמנה אודות המאורע היסודי של מתן תורה במעמד הר סיני. הרי בתורה ישנם שלושה חלקים:

1. מידע על הקב"ה ותכונותיו.
2. תולדות עם ישראל.
3. חקיקה אזרחית ודתית וכללי התנהגות.

3 שהוא בורא העולם, קדמותו, אחדותו ושליטת גשמתו. ראה: משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק א. ר' סעדיה גאון, למשל, קדם לר' יהודה הלוי וכתב בספרו הנבחר באמונות ודעות (תרגום הרב יוסף קאפח, תשנ"ה, הקדמה ו' עמ' כו, וכן המאמר השלישי ו' עמ' קלא), כי העובדה שנסים כמו ירידת המן התרחשו במשך תקופה כה ארוכה ובעיני אנשים כה רבים היא ערובה לכך שלא מדובר בהזיה ושהמסורת היא נאמנה, ולפיכך אין לפקפק במה שמסופר בתורה.

4 ראה למשל: ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ראשון, סעיפים יא-כה, וכן סעיף פז. כך היא גם דעתו של המהר"ל מפראג, וראה על זה מובאות שונות במאמר של תמר רוס, "הנס כמימד נוסף בהגות המהר"ל מפראג", דעת 17 (תשמ"ו), עמ' 85, הערות 16-20.

5 ספר הכוזרי, מאמר ראשון, סעיף פג.

אם כן, קבלת התורה על פי שיטת הסמכות פירושה קבלת היסודות התיאולוגיים של הדת, וכן התחייבות לקיים את כל המצוות הכלולות בה.

גישה זו, לפיה המניע היסודי של הציות לציווי התורה הוא מכלול הנסים שהתרחשו ביציאת מצרים ובהר סיני<sup>7</sup>, ושהיא לכאורה שיטת המקרא<sup>8</sup> וכן של הוגים יהודים רבים, אינה פשוטה כלל.<sup>9</sup> הקושי הראשון הוא, שאין לראות בהכרח בכל תופעה חריגה נס. אם מתרחש לעיני אדם אחד מאורע שלכאורה יוצא מדרך הטבע, התגובה הראשונה שלו תהיה לנסות להסביר אותו באופן טבעי. רק במקרה שהצופה כבר קיבל את האפשרות של הנס, אז הוא יראה אותו כתופעה נסית. וכך כותב יעקב לוינגר:<sup>10</sup>

כדי לראות תופעה מסוימת לא רק כבלתי רגילה אלא כ"נס" צריכה כבר להיות הנכונות הנפשית לכך (...) נסים אינם יכולים להיראות אלא על ידי אנשים שכבר מוכנים מבחינה נפשית להאמין בקיומם.<sup>11</sup>

וכן כותב הרב מרדכי ברויאר בצורה קולעת:<sup>12</sup>

לא הנסים מביאים לידי אמונה, אלא האמונה מכשירה את הלב לראות את הנסים.

הקושי השני שבשיטה זו הוא בתוקף ההוכחה שבהתרחשות הנסים לפני כלל ישראל לכל הדורות הבאים עד ימינו אנו. על אף העובדה שנסים אלה התרחשו בעיני קהל רב, עברו מאז אלפי שנים והעדות היחידה למאורעות האלה היא ספר התורה, ואין להתכחש לעובדה שאין לה ערך היסטורי בעיני המדע.<sup>13</sup> לכן, טיעון כזה אינו יכול לשכנע אלא מאמינים בלבד.

- 7 יחד עם זה, הכוזרי (א, סז) בדעה שלא ייתכן שהתורה תלמד דבר הסותר את הנסיון הטבעי או את החגיון.
- 8 ראה לדוגמה: שמות י, ב; דברים ד, לב-לה; תהילים עח, ה-ז. וכן: יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 19, שמתייחס אמנם להתגלות בהר סיני בלבד. כמובן, ההוגים הנוקטים גישה שונה, שידובר עליהם בהמשך, אינם מתנגדים למקרא, אלא יפרשו אותו בצורה אחרת.
- 9 ראה מאמרי "בעיית הנס בהגות היהודית", בשדה חמ"ד: ביטאון לשאלות תנוך והוראה, 1-3 (תשס"א), עמ' 7-25.
- 10 יעקב לוינגר, "הנס כשאלה פילוסופית", בר-אילן — ספר השנה למדעי היהדות והרוח, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 235-236.
- 11 לוינגר מביא כהוכחה לטענתו את הסיפור של בלעם, שאינו מתרגש מזה שאתונו מדברת עד שמתגלה אליו מלאך ה'. יש להוסיף שגם במחזה של הסנה הבורע, משה בהתחלה אינו רואה בו נס, אלא מתכוון להתקרב אליו כדי לעמוד על התופעה יוצאת דופן שלכאורה מתרחשת כאן, עד כדי כך שיצחק לויין (מפרות האילן, עמ' 605) רואה בתגובה זו דוגמה טיפוסית של "סקרנות מדעית".
- 12 דף שבועי, אוניברסיטת בר-אילן, מספר 314, פרשת ויצא, תש"ס.
- 13 הרמב"ם כבר הרגיש בזה וכך הוא מסביר (מורה הנבוכים ג, נ) מדוע התורה היתה צריכה לספר את כל מסעי בני ישראל במדבר: כדי שהדורות הבאים ייווכחו לדעת — במקרה שלא יסתפקו בעדותה של התורה — שאבותיהם בילו אמנם ארבעים שנה במדבר קשה וחסר יכול. ברם, תשובה זו של הרמב"ם מראה שהוא לא העלה על הדעת שניתן לשלול ערך היסטורי כלשהו מהמקרא.

## מודל ההגיון

שיטה שונה לחלוטין היא זו של משה מנדלסזון.<sup>14</sup> בתקופה המודרנית, כאשר התנהל ויכוח בין הדתות השולטות — בעיקר בין היהדות והנצרות — המצדדים בנצרות טענו שהנסים באים לאשר את הדת האמיתית. משה מנדלסזון טען בחזרה, בלי להתייחס לשאלה אם אמנם התחוללו הנסים שעליהם מסתמכת הנצרות, כי הקריטריון העליון הוא ההגיון שבדת, ורק על פי טיעונים שכליים ניתן להכריע בין הדתות השונות:<sup>15</sup> כמובן, בעיניו לא היה ספק שיש עדיפות ליהדות בתחום זה. וכך הוא כותב:<sup>16</sup>

אבל אני עצמי איני יכול לקבל את האמת אלא בהתאם להכרתי הפנימית שלי, ומורה אני כי בעיני אני נראים המשפטים המובאים כמתנגדים מן הקצה אל הקצה ליסודות הדעת האנושית. לפי הכרתי שלי איני יכול להביאם בהתאמה עם מה שהורוני התבונה ועיון-המחשבה על מהותה של האלהות ותכונותיה, והריני אנוס לדחותם (...). אילו בא עושה-נפלאות להוכיח את אמתן ושבו והחיה לעיני את כל המתים שנקברו מאז מאות בשנים, הייתי אומר: עושה-הנפלאות החיה מתים, אבל את תורתו איני יכול לקבל.

וכך מסכם גוטמן:<sup>17</sup>

[אליבא דמשה מנדלסזון] הקריטריון העיקרי לאמיתיה של אחת הדתות לא באישורה החיצוני על ידי מעשי נפלאות, אלא באמת הפנימית של תורתה.

צמח צמריון כותב:<sup>18</sup>

מנדלסזון הטעים, את חשיבות השכל, והיהדות היא בעיניו דת השכל. במכתבו אל אלחנן הרץ מיום י"א באב תקל"א (22 ביולי 1771) כותב מנדלסזון: "ברוך ה', אשר נתן לנו תורת אמת", כי עיקרי היהדות אינם "נגד השכל או למעלה מן השכל" ו"עיקרי ויסודי דתנו מיוסדים על אדני השכל ומסכימים עם החקירה והעיון האמיתי

14 משה מנדלסזון אינו ההוגה הראשון שאימץ גישה שכלתנית כלפי תוכן המסורת היהודית, וקדמו לו הוגים כמו ר' סעדיה גאון, רבנו בחיי וכמובן הרמב"ם, שעליו ידובר בהרחבה בהמשך. אלא שקיים הבדל עקרוני בין ההוגים הללו לבין מנדלסזון: הם בודעה שקיימת מצווה מן התורה "לבטס בדרך הוכחתית-שכלית את יסודות האמונה". מצד שני, "נקודת המוצא אמנם, גם לדעות אלה, נשארת הקבלה והתכונה התורשתית של אמונה" (הרב שאול ישראלי, פרקים במחשבת ישראל, תשכ"ד, עמ' 81). לעומת זאת, לפי מנדלסזון, כפי שיבואר להלן, יסודות הדת אינם נלמדים על ידי המסורת אלא נובעים מההגיון בלבד. תפקיד המסורת אינו אלא להודיע לנו מה הם הציוויים שעלינו לבצעם.

15 ידוע כי המאה השמונה-עשרה התאפיינה בהדגשת עליונות ההגיון הצרופ, במיוחד בנושאים תיאולוגיים ודתיים — "הדת הטבעית" (ראה: יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 261-262).

16 משה מנדלסזון, חלוף מכתבים עם יורש העצר של בראונשווייג-וולפנבוטל, כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, כתבי משה מנדלסזון (ספר ראשון), גבעתיים-דמת'גן 1977, עמ' 217. וראה דברים דומים ב"ירושלים", שם, עמ' 100.

17 יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 265-266.

18 צמח צמריון, משה מנדלסזון והאידיאולוגיה של ההשכלה, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תשמ"ה.

מכל צד, בלי סתירה ומחלוקת כלל וכלל. וזהו מעלת דתנו האמיתית והא-לוהית מעל כל שאר דתות הכוזבות". דתנו זו היא הדת הטבעית בצירוף של "מצוות וחוקים ומשפטים ישירים, תהילה לא-ל". דת זו "היא תהילתנו ותפארתנו, וכל ספרי חכמינו מלאים מזה" (מנדלסזון, כתבים עבריים, 150-151, קייזרלינג, מהדורה א' 495-496), ורבה עליונותה כדת התבונה על הנצרות (מכתבו אל הנסיך מברונשווייג למנדלסזון, כתבי, 217). דת ישראל הגיונית יותר מן הדתות האחרות (...) תוך הצבעה על חוק אוקלידס בהנדסה, קובע מנדלסזון כי ההוכחות לדת הטבעית אינן חלשות מחוקי המתמטיקה (מנדלסזון, פילוסופיה, א', 476-477).

לפי שיטה זו — שנכנה אותה שיטת ההגיון — אין ערך עקרונותי לנסיים שקדמו וליוו את מעמד הר סיני. בניגוד לשיטתו של רבי יהודה הלוי שרואה כבסיס לאמיתות התורה את הסמכות בלבד, מנדלסזון אינו מתייחס אלא לתוכנה.<sup>19</sup> לפי מנדלסזון, אין התורה באה ללמדנו את היסודות המטאפיזיים של הדת, שנלמדים מההיקש ההגיוני בלבד,<sup>20</sup> אלא היא קובעת לנו את החוקים שחובה על עם ישראל לקיימם. וכך הוא כותב:<sup>21</sup>

היהדות אינה מתגדרת בהתגלות מיוחדת של אמתות נצחיות (...) דת-אמונה מן השמים לחוד, תורת-חוקים מן השמים לחוד (...) אותות ומופתים אין בהם לפי מושגי היהדות כדי להוכיח או כדי לסתור אמתות נצחיות שבתבונה (...) ספר א-לוהי זה, שנתן לנו ביד משה, נועד להיות בעצם ספר חוקים.<sup>22</sup>

מזה נובע שתפקידו של מעמד הר סיני אינו אלא מסירת המצוות מאת הקב"ה לעם ישראל, כאשר אותן מצוות אמורות לעמוד במבחן ההגיון. מצד שני, יסודות הדת אינם זקוקים לשום התגלות, וכך כותב רוטנשטרייך:<sup>23</sup> "השכל הפשוט ממלא בתפיסה זו של מנדלסזון את הפונקציה של ההתגלות בפילוסופיה של ימי הביניים".

גם שיטה זו נתקלת בקשיים גדולים. הבעיה העיקרית שבה היא שאין לסמוך על שכלו של האדם, באשר הוא מטעה אותו ומוביל אותו לעתים קרובות מדי למסקנות סותרות או

19 אמנם מנדלסזון עצמו מכיר בקיום חוקים שלא בהכרח ניתן להבינם על בוריים, ובעיקר מדגיש שאין באי-הבנתנו עילה שלא לקיים אותם (ראה לעיל הערה 18, עמ' 49).

20 שיטה זו, לפיה ההגיון מחייב את תוכנה של המסורת היהודית בנושא יסודות הדת, התקיימה זמן רב אחרי המהפכה הקנטיאנית, עד ימינו אנו. הרב א"ב וסרמן (קובץ מאמרים, ירושלים תשכ"ג, עמ' יא) כותב: "האדם מוזהר להכניע ולשעבד את רצונותיו, כדי שיהא השכל חפשי מנטיות הרצון, וממילא יכיר את האמת המוכרחת לכל בן דעת, שהקב"ה ברא את העולם". לדעת הרב וסרמן, האמונה נובעת משכל ישר ורק תאוות האדם עלולה לטשטש אותה. הרב וסרמן מטיל בדרך זו דופי בכל מתנגדיו בהעבירו את הריון מן המישור הפילוסופי אל המישור המוסרי הבין-אישי. לדעתו, "אין תימה מהפילוסופים שכפרו בחירושו העולם, כי כפי גודל שכלם עוד גדלו יותר ויותר תאוותיהם להנאות עולם הזה". גם הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, כג) מעיר שהיצרים יכולים להשפיע על בחירת אידיאולוגיה, אבל איננו טוען שמי שאינו סובר כמותו מושפע אך ורק על ידי יצרים אפלים.

21 משה מנדלסזון, ירושלים, עמ' 99-100.

22 ומערכת החוקים שנמסרה לנו היתה יכולה ללבוש צורה אחרת, וכך כותב נתן רוטנשטרייך (שם, מבוא, עמ' 30): "היהדות היא אחת הדרכים המובילות להגשמת העקרון המוסרי-התוכני".

23 שם, עמ' 18.

לא נכונות.<sup>24</sup> לא ניתן לבסס באופן רציונאלי את היסודות המטאפיזיים של הדת, ויש תמימות מסוימת באמונה שהכל יכול להיות מוכח על ידי ההגיון הצרופי. קושי נוסף הוא שגם אם המצוות שנמסרו לנו עומדות בביקורת ההגיון, אין זה אומר בהכרח שהקב"ה חייב אותנו לקיים אותן. הקוהרנטיות הפנימית של מצוות התורה אינה גוררת את תקפותן הנורמטיבית. ושוב, מה הערובה לכך שהמצוות שידועות לנו היום הן אמנם המצוות שנמסרו לנו במעמד הר סיני?

### מודל הבר-שיח הנבון

הרמב"ם אינו רואה בנס הוכחה חותכת לאותנטיות של המסר הדתי. שיטתו היא שמתן תורה הוא המאורע היסודי והוא מתאפיין בזה שכל ישראל נוכחו לדעת שמשה רבנו הוא נביא מוכר שיש לסמוך עליו בלי שום פקפוק. כך התאמתה קבלת התורה עבור כולם, כאשר הנסים והנפלאות שליוו אותו לא היו בעלי חשיבות מכרעת. ואלה דבריו במשנה תורה:<sup>25</sup>

משה רבנו — לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהאמין על פי האותות, יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכישוף, אלא כל האותות שעשה במדבר, לפי הצורך עשאם — לא להביא ראייה על הנבואה (... ) ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעיינינו ראו, ולא זר; ואוזנינו שמעו, ולא אחר, האש והקולות והלפידים. והוא ניגש אל הערפל, והקול מדבר אליי; ואנו שומעים: "משה, משה, לך אמור להן כך וכך". וכן הוא אומר "פנים בפנים דבר ה' עמכם" (דברים ה, ד), ונאמר "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת" (דברים ה, ג). ומניין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו, שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם" (שמות יט, ט) — מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.<sup>26</sup>

במבט ראשון, שיטה זו דומה מאוד לשיטת הסמכות של רבי יהודה הלוי, אבל יש כאן הבדל עקרוני: לפי ריה"ל, הקב"ה דיבר אל כל העם, והנסים היוו את ההוכחה לאותנטיות של המסר האלוהי. לעומת זאת, הרמב"ם הוא בדעה שהקב"ה דיבר אל משה בלבד, ובני ישראל היו רק עדים לכך.<sup>27</sup> כל זה מפני שלשיטת הרמב"ם רק נביא מסוגל לקלוט את דבר ה'. ומהו נביא לפי הרמב"ם? בהלכות יסודי התורה<sup>28</sup> הוא כותב:

מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם, גדול בחכמה גיבור במידותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל

24 ראה: ספר הכוזרי א, יג. פסקל — מתוך רבים אחרים — כתב: "האדם בנוי אפוא בצורה מוצלחת כל-כך שאין לו שום מקור נאמן של האמת ויש לו כמה מקורות ברוכי-שפע של השקר" (הגיגים, תרגם מצרפתית יוסף אור; ירושלים תשל"ו, סעיף 82).

25 הלכות יסודי התורה ח, א. וראה גם: ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק יח.

26 ראה גם: מורה הנבוכים ג, כד.

המידות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותם העניינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים, ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה — מצורה ראשונה עד טבור הארץ — ויודע מהם גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתגוז עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, וייהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנחשלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול: "והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר" (שמואל א' י, 29).

מהמובאות הללו ניתן להסיק, כי שיטת הרמב"ם היא כעין פשרה בין שתי השיטות הקיצוניות המיוצגות על ידי ריה"ל ומנדלסזון: הרמב"ם אמנם רואה במעמד הר סיני מסירת תורה המלמדת לעם ישראל את יסודות הדת<sup>30</sup> ואת המצוות שעליו לקיימן, ועליו לקבלה מפני שהקב"ה נתנה לו. הוא רואה אפוא במעמד הר סיני את המקור להכרת ה' כבורא עולם וכמחוקק, וכן את היסוד לאותנטיות של מצוות התורה. אם כן, גם נגד שיטת הרמב"ם אפשר לטעון שאין ממש הוכחה שמבחינה היסטורית הדברים אירעו באמת כמו שהם מסופרים בתורה.

יחד עם זה, התורה ניתנה לנביא, ואין נביא אלא אדם שהגיע לשלמות השכלית והמוסרית הגבוהה ביותר. אם כן, התורה נמסרה דווקא לאישיות המסוגלת להעריכה ולהבינה על הצד הטוב ביותר. אין כאן קבלה עיוורת, וכן אין כאן הסכמה ביקורתית ומוגבלת לחוקים, אלא קבלה של מכלול ערכי היהדות על ידי אישיות המוכשרת ביותר כדי להבין את מסר האלוהי ולהעריכו במידת האפשר, היינו פנייה מאת הקב"ה להבנת האדם.<sup>31</sup>

27 ראה: מורה הנבוכים ב, לג. וראה מאמרו של הרב עוזי קלכהיים, "שלוש ראיות בתורת ישראל", מורשה, ירושלים, תשל"ד, עמ' 68. קלכהיים מרגיש שההבדל העקרוני בין ריה"ל והרמב"ם הוא בזה שריה"ל סובר שמעמד סיני יצר חויה לכולם ולא דיבר לשכל, ואילו הרמב"ם סובר שבמעמד הר סיני הקב"ה דיבר אל השכל. לפי ריה"ל כולם היו נביאים, ולפי הרמב"ם רק יחיד סגולה היו נביאים.

28 ז, א.

29 ראה גם: מורה הנבוכים ב, לו.

30 יחד עם זה, הרמב"ם סובר שיש לפרש את מאמר חז"ל (מכות כד ע"א) "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום" בצורה הבאה (מורה הנבוכים ב, לג): "כוונתם שהם [שני הדיברות הראשונים] הגיעו אליהם [לבני ישראל] כמו שהגיעו למשה רבנו ולא היה משה רבנו המביא להם, והוא ששני היסודות הללו כלומר מציאות ה' והיותו אחד אינו נישג אלא בעיני האנושי, וכל דבר הנודע בהוכחה הרי דין הנביא כדין כל מי שידעו ללא הבדל, ולא נודעו שני היסודות הללו מצד הנבואה בלבד". לדעת הרמב"ם, בני ישראל הגיעו אל האמונה במציאות ה' ואחדותו בדרך של עיון שכלי, והם, למעשה אינם זקוקים למסורת הנבואית של שני יסודות אלה.

31 וכך כותב טברסקי: "השימוש בשכל לא היה לגבי הרמב"ם מין הומאניזם או רציונאליזם נוסח הדרות המאוחרים (מעין יהדות בגבולות התבונה בלבד), איו מחוזה של יוהרה בחינת 'התנשאות האדם כנגד האל'; הוא לא בא לעמת, כשביעות-רצון עצמית ומושגים דימוניים, הגיון אנושי עם נורמות אלקיות, אלא להיפך, הוא היה ביטוי של אהבה, של רצון לקרב את האדם אל הבורא באמצעות הידיעה. השכל האנושי גויס לשירות החוק האלקי" (יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשנ"א, עמ' 279).

לסיכומו של דבר, יש כאן שלוש דעות עיקריות:

- יש להאמין בקב"ה, וכן לקבל ולקיים את תורתו מפני שהוא התגלה בכל כוחו ובכל יכולתו פעם אחת בתולדות עם ישראל, ועדות נמסרה לנו על כך על ידי המסורת. זו שיטת הסמכות.
- היסודות המטאפיזיים של הדת נובעים מההגיון בלבד, ואמנם המצוות נמסרו לנו במעמד הר סיני אלא שיש להעמידן במבחן ההגיון, שהוא קריטריון העל. זו שיטת ההגיון.
- התורה על כל יסודותיה וחוקיה נמסרה לאישיות המסוגלת ביותר להבינה ולהעריכה, לשם הפצתה בקרב עם ישראל לדורותיו. זו שיטת הבר-שיח הנבון.

### גישת המדען הדתי בימינו

השאלה שברצוני להתמודד אתה כאן היא: מה צריכה להיות בימינו התייחסותו של "איש תורה ומדע" לתורה, בהתאם לגישות שהוצגו לעיל? היום — ומצב זה נמשך בעצם כבר יותר מאלפיים וחמש מאות שנה — אין התגלות, אין נסים, ובנוסף לזה המדע המודרני הצליח במידה ניכרת למוטט את יסודות האמונה ולחשוף את חולשותיה.<sup>32</sup> לא נראה לי הוגן שהיהודי המאמין יטמון ראשו בחול ויתכחש לעובדות המפריעות את מנותחו, אלא עליו להתמודד באומץ לב ובכנות עם מכלול הבעיות המתעוררות בתחום האמונה. ברצוני להציע כמה עקרונות, המבוססים בצורה ישירה או עקיפה על הגישות השונות והסותרות — שהוצגו לעיל:

1. כל עוד אין סיבה רצינית לפקפק בתוכן המסורת היהודית, יש לכבד אותה ולקבלה, מתוך מודעות שאין בה ודאות מוחלטת.

גישה זו היא קרובה לזו של רנה דיקרט, כפי שהוא מציג אותה בפרק השלישי של ה"מאמר על המיתודה". הרי דיקרט התמודד עם הבעיה הבאה: בעקבות הספקנות המוחלטת שהיתה ראשית דרכו בפילוסופיה, לא נשארו לו שום אמת ושום עקרון ודאי שיוכל להישען עליהם כדי לנהל את חייו המוסריים עד שהוא ישיג אמיתות מוצקות. לכן הוא החליט — בינתיים — להמשיך ולהחזיק בדת שהוא חונך בה עד שיצליח להגיע לעקרונות בטוחים יותר. אלא שיודעים היום שה"בינתיים" הזה עשוי להימשך כל החיים.<sup>33</sup> וכך הוא כותב:<sup>34</sup>

קודם שיתחיל אדם לבנות מחדש את הבית שהוא דר בו, יהרוס אותו ויכין חומרי בנין ויזמין בנאים (...) צריך גם כן שימצא לעצמו דירה אחרת שיוכל לדור בה בנוחיות כל זמן שתימשך הבניה, כך אף כאן, כדי שלא אשאר תלוי ועומד במעשי כל זמן שהשכל יכריחני להיות תלוי ועומד במשפטי, וכדי שלא יבצר ממני לחיות מאותו הרגע חיים מאושרים ככל שאוכל, יצרתי לי שיטת-מוסר לשעה, בת שלושה או ארבעה כללים-יסודיים בלבד, שברצוני להציעם לפניכם.

Moshe Koppel, *Meta-Halakhah, Logic, Intuition and the Unfolding of Jewish Law*, Northvale 1997, p. 120: "If the principles of Emunah are such that a perfect reasoner would assent to them on the basis of reason, then the content of Emunah is trivial; if they are not, then Emunah is foolish."

32 כך שהבעיה המתורית של דיקרט היא למעשה לאדם בן ימינו תכונה קיומית.

33 רנה דיקרט, מאמר על המיתודה, תרגם מצרפתית יוסף אור, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 27-32.



- ואז הוא מביא את הכללים שעל פיהם הוא מתכוון לנהל את חייו, שהם:
1. "להישמע לחוקי ארצי ולמנהגיה, כשאני שומר בתמידות את הדת שבחסד אלוהים נתחנכתי בה מימי ילדותי".
  2. "להיות תקיף והחלטי במעשי ככל שאוכל, וללכת אחר הדעות המסופקות ביותר, משגמרתי בלבי להחזיק בהן, באותה קביעות שהייתי אוחז בהן אילו היו בטוחות ביותר".
  3. "להשתדל תמיד להתגבר על עצמי ולא על הגורל, ולשנות את תשוקותיי ולא את סדר העולם".
  4. "אמרתי להעביר לפני את משלחי-ידם השונים של בני-האדם בחיי העולם הזה כדי לנסות ולבחור בטוב שבהם".

במבט ראשון, גישה זו יכולה להיראות כשיטה עלובה ומייאשת: האם זו הדת שמצווה עלינו למסור את חיינו בשעת הצורך ולקדש שם שמים? הרי כותב הרמב"ם:<sup>35</sup>

כל בית ישראל מצווים על קדוש השם הגדול הזה שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב), ומוזהרים שלא לחללו שנאמר "ולא תחללו את שם קדשי" (שם). כיצד? (...) שלש עבירות אלו (עבודת כוכבים, גלוי עריות ושפיכת דמים) אם יאמר לו עבדך על אחת מהן או תהרג, ייהרג ואל יעבור (...) אם נתכוון להעבירו על המצוות בלבד (...) אם אנסו להעבירו בעשרה מישראל ייהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוון להעבירו אלא על מצוה משאר מצוות בלבד.

ובלי להגיע למצבים חמורים וקיצוניים כאלה, יש לזכור שגם חיי היום-יום מלאים מאמצים וקרבות למען הדת. האם דברים כאלה ייתכנו בלי בטחון מלא שזו הדרך הנכונה? ברם, אין לראות בגישה זו שיטה חסרת תקווה לחלוטין. לאחרונה מתרבים הסימנים שיש אמת מוצקת בתוכן מסורתנו, ויש לציין כאן את העבודות הרבות שנעשו כדי להוכיח שאין כל סתירה, ולהיפך קיים תיאום מפליא בין מה שידוע בבירור היום לבין מה שנאמר במסורת היהודית. כדוגמאות מייצגות ראוי להזכיר את ספרו הקלאסי של ורנר קלר<sup>36</sup> וכן את המחקרים השונים של נתן אביעזר.<sup>37</sup> לא מדובר באפולוגטיקה גרידא.<sup>38</sup>

דבר אחד צריך להיות ברור: זאת לא בעייתו של האדם אם קיימים ספקות בתוכן האמונה, אלא זו כביכול "בעייתו של הקב"ה". לדעתי יש לשלול את הנטייה הרווחת בקרב מאמינים רבים, שרואים את עצמם כאחראים לתוכני אמונתם ולכן מתאמצים בכל מחיר למכור אותם למתנגדיהם כאילו הם היו פרי עמלם.<sup>39</sup> נטייה כזאת היא המקור לכל

35 הלכות יסודי התורה ה, א.

36 Werner Keller, *Und die Bibel hat doch recht*, Dusseldorf, 1955

37 נתן אביעזר, בראשית ברא, רמת-גן, תשנ"ד.

38 מאמרים רבים שהתפרסמו בכו"ד באים לאשר את הגישה הזאת.

39 תופעה זאת בולטת בעיקר בקרב בעלי תשובה, שחשים שהם חייבים להוכיח — לעצמם ולאחרים — שבחירתם היתה מוצדקת. היא פחות בולטת בקרב אלה שנולדו "דתיים": הרי הם קיבלו את הדת בלי לבחור בה, ולכן טבעי ביותר (ואין פסול בזה) שיעלו ספקות מסוימים על תוכן דתם. ראה: Karl Popper, *Unended Quest, An Intellectual Autobiography*, The Library of Living Philosophers In., 1974, Chap. 8

האפולוגטיקה המפוקפקת — על אף העובדה שלעתים קרובות היא מצליחה בצורה מרשימה בקרב חוגים מסוימים — אלא שהיא אינה עומדת בביקורת מדעית רצינית. אם כן, שכר אפולוגטיקה כזו יוצא בהפסדה, ובמוקדם או במאוחר היא תתגלה כמאכזבת. העולם הסובב אותנו הוא מאיים ומפחיד. האדם מחפש בלי הרף ובכל כוחו בסיס מוצק שיוכל להישען עליו, וברור שהדת ותכניה מהווים אחד המקלטים האפשריים. יחד עם זה, אין לנו היום לא נביא ולא אורים ותומים, אין קולו של הקב"ה נשמע לאוזנינו, ועלינו להתמודד עם התלבטויות קשות בתחום האמונה. ברם, מי שקיבל על עצמו להאמין בקב"ה ובהיותו כורא את העולם גם מתבקש להאמין שמציאות טראגית זו היא פרי גזירתו ית', ושהתכחות לעובדה בסיסית זו היא בעצם כפירה.<sup>40</sup>

2. יש להפעיל את ההגיון — וההגיון בלבד — בהבנת מצוות התורה.<sup>41</sup> ישנה מחלוקת עתיקת ימים בין שתי גישות סותרות, בשאלה "מהו הטיפוס האידיאלי של עובד ה' — הצייתן והנכנע, המוכן למסירת נפש ללא גבול ומבלי מחשבה והרהור עצמי, או שמא האדם החושב לעצמו ומגיע מתוך שכנוע פנימי למעשיו?"<sup>42</sup> הצייתן שאינו שואל שאלות בטוח יותר, הוא יבצע את כל מה שידרשו ממנו גם אם הביסוס הרעיוני רעוע במקצת. עליו ניתן לסמוך, מפני שאין חשש שהוא יטיל ספק כלשהו בסמכות המצווה. אין הכוונה שהצייתן אינו מסוגל מבחינה אינטלקטואלית להבין את הטעם של מה שדורשים ממנו, אלא הוא ככוונה נמנע מלהשתמש בכלים ההגיוניים העומדים לרשותו. הרמב"ם כותב בסוף ספר הקרבנות:<sup>43</sup>

אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם (...) ראוי להתבונן בהם, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם — תן לו טעם. הרי אמרו חכמים ראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה.

וכך הוא כותב בסוף הלכות מעילה (ח, ח): "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו". גם במורה הנבוכים (ג, כו ועוד), יש התייחסות מקיפה ביותר לחקירת טעמי המצוות. מדברי הרמב"ם הנ"ל ובמורה נבוכים משמע שלשיטתו:<sup>44</sup>

— יש טעם לכל מצווה.  
— אין יכולת בידי אדם לגלות את טעמיהן של כל המצוות, או להיות בטוח שהטעם שהוא משער הוא הטעם האותנטי.

40 מתעוררת בנושא הזה בעיה מיוחדת בקשר לחינוך הילדים: האם רצוי לשתף אותם בספקות האלו ובאיוז מידה? התשובה אינה פשוטה והיא כמובן תלויה בגיל הילדים שיש לחנכם לתורה ולמצוות. אבל אין זה נושא של המאמר הנוכחי.

41 ראה: יצחק איזק ואלכסנדר קליין, בנבכי התשובה, ביאור להלכות תשובה לרמב"ם, חברותא, ירושלים, תשנ"ז, ג, ד.

42 תמר רוס, "נעשה ונשמע", מפרות האילן, תל-אביב, תשנ"ח, עמ' 228.

43 הלכות תמורה, ד, יג.

44 ראה דיון נרחב בנושא בספרו של יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשנ"א, עמ' 313-281.

— יש לציית למצוות גם כאשר אין טעמן ידוע כי המצוות הן גזירות מאת הקב"ה.  
— חייב אדם להשתדל ככל שביכולתו להשיג את טעמי המצוות.

מה טעם ראה הרמב"ם בחקר טעמי המצוות? בספר המצוות (עשה ג), הרמב"ם כותב:

היא הצווי שנצטוונו על אהבתו יתעלה, והוא: שנתבונן ונסתכל במצוותיו וצווייו כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזוהי האהבה המצווה עלינו.

וכן הוא כותב במורה הנבוכים (ג, נב):

כי שתי התכליות הללו והם האהבה והיראה יושגו בשני דברים, האהבה תושג בהשקפות התורה הכוללת השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה תושג בכל מעשה המצוות.

אם כן, חקירת טעמי המצוות היא דרך אפשרית להשגת חכמתו ומציאותו של הקב"ה. הבנת טעמה של מצווה מאפשרת כביכול הצצה במהלך מחשבתו של הקב"ה.

הרב קוק מביא סיבה נוספת לכך שיש להתעמק בטעמי המצוות: הוא בדעה כי "סברות כאלה שיש בהם דעה ורגש גורמות לחבב ולהעמיד את מעשי המצוות הנסמכים אליהם".<sup>45</sup> אם אדם יבין את מטרת הציוויים המוטלים עליו הוא יקיים אותם בקלות רבה יותר. אין אדם מתלהב מקיום מעשים שתכליתם אינה ידועה לו. עוד סיבה מביא ג'פרי וולף אליבא דהרמב"ם:

קיימת חובה לפרש ולהסביר (...) את טעמי מצוות התורה (...) במונחים ובמטבעות מחשבתיים רציונליים קבילים על הכל, כך שיביאו את השומעים להודות בחכמתה וברציונליותה של היהדות.<sup>46</sup>

וכן הרמב"ם אמנם כותב במורה נבוכים (ג, לא):

מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סיבה למצוה מן המצוות, והטוב אצלם — שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל. ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם, ולא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו. והוא: שהם יחשבו, שאם היו אלו התורות מועילות כזו המציאות ומפני כך וכך נצטוונו בהם, ויהיו כאילו באו ממחשבת והסתכלות בעל שכל; אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה, בלא ספק, מאת האלוה, 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, והאלוה לא יעשה כן, אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו. חלילה לו, חלילה! אבל הענין בהפך זה! והכונה כולה להועילנו — כמו שבארנו מאמר: "לטוב לנו כל הימים, לחיתוננו כהיום הזה", ואמר: "אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמר: רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" — כבר באר שאפילו החוקים כולם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ותבונה, ואם היה ענין שלא תודע לו סיבה ולא יביא תועלת ולא

45 טללי אורות, מאמרי ראי"ה, י' רובין, בני-ברק, תשנ"ג, עמ' 18.

46 ראה מאמרו של הרב ד"ר ג'פרי וולף, מפרות האילן, תל-אביב, תשנ"ח, עמ' 196-197.

ידחה נזק — למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדל המעלה ויפלאו  
מזה האומות?

לעומת דעה זו הריטב"א כותב בספר הזכרון<sup>47</sup>:

ודעתי ברב המורה ז"ל בטעם זה ובטעמים רבים אחרים שכתב במצוות, כי לא מאשר  
יאמין הוא שהוא עיקר המצוה ההיא, אלא שרצה לתת קצת טעם בהם, עד שאפילו  
ההמון שבו ידע להשיב בהם גם לאפיקורוס בדברים שכליים קצת.

הריטב"א סבור שעקרונות אין לעסוק בטעמי המצוות, וכך הוא אפילו מבין את דעתו של  
הרמב"ם. לדעתו, ההצדקה היחידה שקיימת לחקור את טעמי המצוות היא אפולוגטיקה  
כלפי מתנגדי הדת שמבני ברית או שאינם מבני ברית. כמובן, גם הריטב"א בדעה שלמצוות  
יש טעם, אך הוא סבור שאין ביכולתנו להגיע אליו באמצעות שכלנו הדל.<sup>48</sup> וכן גם כותב  
בעל מנחת חינוך: "אך באמת אין טעם לדיני התורה הקדושה, והוא [הסמ"ג שהביא טעם  
למצווה מסוימת] לא כתבה רק לתשובת המינים ימ"ש, ומשפטי השי"ת עמקו משכלנו".<sup>49</sup>  
וכן דעת בעל הטורים הכותב:<sup>50</sup> "ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצות מלך הם  
עלינו אף לא נדע טעמם". ייתכן שבעל הטורים חושש כי

החיפושים אחרי טעמי המצוות עשויים לערער לא רק את קיומן של מצוות,  
שטעמיהן לא נתגלו, אלא גם של אלו שיימצאו להן טעמים. עצם השאלה לטעמו של  
דבר מייחסת במידה מסוימת חשיבות יתר לטעם מאשר לגופו של דבר, וקיימת סכנה  
שהטעם ייעשה לעיקר והעניין לטפל.<sup>51</sup>

הרב ירוחם הלוי<sup>52</sup> מדבר בשבחו של "הצייתן הנכנע" בצורה שאינה משתמעת לשני פנים:

על האבות הקדושים אמרו חז"ל (חולין ה' ע' ב) שהיו "ערומים בדעת ומשימים  
עצמם כבהמה", משום שזהו באמת תכלית השלימות, להיות משימים עצמם  
כבהמה, בלי שום הבנה (...). יש בזה משום ריח של מינות ה"ו לומר טעמים על מצות  
צריכים היתרים, ומצינו להחנינוך באמרו טעמים על מצות שהקדים לומר (בהקדמתו  
לספרו) שחיבורו אינו אלא בשביל קטנים, וצריכים להבין את זה בציוור, כמו החיך  
שיש לו חוש הטעם, ופשוט שזה אינו המכוון, להתטעם, ומיד כשהמאכל עובר  
מהחיך ולהלן הנה אז נאבדו כבר כל הטעמים, ושם הוא כבר בלי טעם, וזהו  
התכלית, כמו כן ענין טעמי המצוות, אינו אלא טעם ינעם לחיך, אבל לא זהו התכלית.

47 רבנו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי הריטב"א, ספר הזכרון, יוצא לאור על ידי קלמן כהנא, ירושלים,  
1982, עמ' עז.

48 עיין בהרחבה: יצחק היימן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים, תשכ"ו.

49 מנחת חינוך, מצוה רח ס"ק ז. לכאורה, בעל מנחת חינוך סותר את עצמו, כאשר הוא אומר מצד אחד  
שאין טעם למצוות, ומצד שני הוא טוען שהטעם — שהוא אפוא קיים — עמוק משכלנו. אלא שכנראה  
הוא מתכוון לומר ששערי טעמי המצוות סגורים לפני בני האדם, בגלל המרחק האינסופי שבין בינת  
הקב"ה לבין זו של האדם.

50 יורה דעה סימן קפא.

51 א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ו, עמ' 334.

52 הרב ירוחם הלוי ליוואוויץ, דעת חכמה ומוסר, נוא-יארק, תשכ"ט, חלק שני עמ' קנה.

ישנם כאן אפוא שני מחנות, שתי דעות בסיסיות מנוגדות. יש באדם סקרנות עקרונית שדוחפת אותו לנסות ולהבין את מה שמסובב אותו, וכמו כן להשיג את טעמם של הציוויים שנמסרו לו על ידי הדורות הקודמים. זה מקור הדחף לחיפוש אחרי טעמי המצוות, ונושא הוויכוח הוא באיזו מידה חיפוש זה הוא לגיטימי. הרמב"ם וההולכים בעקבותיו רואים בזה חובה, באשר הקב"ה לא בכדי ברא את האדם כך שברצונו להבין את מה שהוא עושה, ואין לו ספק שבמאמץ זה האדם יגיע לידיעה מעמיקה יותר של הקב"ה ובסופו של דבר יתקרב אליו. המחנה השני רואה במאמץ זה סכנה, מפני שעצם החיפוש טומן בקרבו את האפשרות שלא ימצא טעם מספק ואז קיים חשש שערך הציווי ירד ויבואו לידי אי-קיומו. הסקרנות האינטלקטואלית נחשבת אפוא כעצת יצר הרע, שיש להילחם נגדה, באותה מידה בדיוק שיש להילחם נגד יצרים אחרים כמו מיניות וכו'.<sup>53</sup>

נראה לי שהמדען הדתי בן ימינו יעדיף את גישתו של הרמב"ם, כפי שהוצגה לעיל, היינו שיש אפילו חובה לחקור את טעמי המצוות, וזה על פי ההגיון בלבד.<sup>54</sup> כמובן, אין עיקרון זה אומר שהכל ניתן להבנה שכלית, הרי את רוב המצוות איננו מבינים, או איננו בטוחים שהטעם שאנחנו משערים הוא הטעם הנכון. ברם, עצם הדין על טעמי המצוות צריך להישאר במישור ההבנה השכלית. למעשה נטען כאן, בהתאם לגישתו של הרמב"ם שהובאה לעיל, כי:

- עקרונית אפשר להסביר את המצוות באמצעות ההגיון האנושי.<sup>55</sup>
- יש להשתדל לעשות זאת.

אגב, גם פסיקת ההלכה מבוססת על השכל האנושי: מאז שניתנה התורה בהר סיני, הקב"ה מסר לחכמים את הפריבילגיה לפתח אותה ולפסוק את פסיקותיה על פי ההגיון הצרוף. זו הדעה הרווחת בקרב הוגי היהדות, למרות נסיונות שונים לבסס את פסיקת ההלכה על מקורות טרנסצנדנטיים<sup>56</sup> או מיסטיים.<sup>57</sup>

53 להבדיל אלפי הבדלות, אי אפשר שלא לציין שכל משטר טוטליטרי דואג, בראש ובראשונה, למנוע מאורחיו להשיג מידע באופן חופשי, כדי שיהיה יותר קל לשלוט בהם. ובכלל, משטרים אלה נוהגים לדכא במיוחד את האינטלקטואלים, מתוך הנחה שדווקא הם יכולים להיות מקור הקשיים והבעיות לשלטונות.

54 הרב קוק אמנם כותב (אגרות הראי"ה, ירושלים, תשכ"ב, כרך א, מכתב פט, עמ' צד): "דברים מהדברים העיוניים אי אפשר להבין על בודיים אם לא יהיה הרגש גם כן מוכשר כראוי, ועל כן נקראת התורה גם כן שירה". ברם, אין בדברים האלה סתירה למה שכתוב כאן: הקריטריון להבנת התורה צריך להיות ההגיון, וכמובן יש בידי הרגש לעזור לו להשיג הבנה מעמיקה יותר.

55 אין טענה זו סותרת את מה שנאמר לעיל ש"המצוות אינן ניתנות לביסוס רציונאלי טהור". עלינו לנסות להבין ולהסביר את המצוות, אבל אין שום ערובה לכך שנצליח או שנגיע לתוצאות בטוחות וסופיות. ראה על זה: יצחק איזק ואלכסנדר קליין, "אמת ואמונה בדברי החכמים", בשדה חמ"ד, תשנ"ט, גליון 2-3, סעיף 4.1.1.1.

57 ידועה השפעת הקבלה בכלל וזו של הזוהר בפרט על פסיקתם של פוסקים גדולים עד ימינו אנו (ראה על זה בהרחבה בספרו של יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, ובעיקר במאמרים "הכרעות הזוהר בדבר הלכה" וכן "יחסי הלכה וקבלה ברורות שלאחר התגלות הזוהר"). גישה זו בעייתית במובן זה שהיא מונעת כל ויכוח ענייני, כאשר סומכים דין זה או אחר על טיעונים בלתי-רציונאליים או על פי הסוד.

3. יש להשתדל ולהשיג את הרמה האינטלקטואלית והרוחנית המתאימה ביותר לקבלת התורה ולהבנתה, כל אחד לפי כשרונותיו, ובעזרת השכלה מדעית מתאימה. כך ניתן להתאים ולהשליך את שיטת הרמב"ם בנושא הנבואה לימינו אנו. היום אין נבואה, ואין הקב"ה מדבר בצורה ישירה לבני אדם. ניתן אפוא להבין את המסר של הרמב"ם במובן כללי יותר, ובהסתמך על דברים מפורשים שנאמרו על ידו, ברוח הדברים שנכתבו על ידי משה קוה<sup>58</sup>:

מטרתו של בד"ד להציג השקפת עולם החובקת את תורת ישראל והמדעים השונים, לפיה הם לא רק משלימים זה את זה, אלא שהבנת המדעים היא תנאי הכרחי להתקרבות לקב"ה ולאמונה בו. זאת היא גישתו של הרמב"ם הקובע: "ולא יושג אותו המדע האלוקי אלא לאחר מדעי הטבע כי מדעי הטבע תוחם את המדע האלוקי וקודם לו בזמן תלמוד כפי שנתבאר למי שעיין בכך (פתיחה למורה נבוכים, מהדורת הרב קאפח).

גישה זו אופטימית במובן זה שהיא מניחה שאין לדת המסורתית לחשוש מהקידמה — למרות כל הבעיות שהתעוררו בתוכני המסורת בעקבות התפתחות המדעים. גישה זו גם תמימה, במובן זה שהיא מתעלמת מהפער העצום שקיים בין המצב הדתי והתרבותי בזמנו של הרמב"ם לבין מצבנו היום. יש להוסיף, שגם לפילוסופיה ייתכן תפקיד חשוב בהבנה נכונה של תוכני הדת, אבל יחד עם זה ברור שהסכנה היא גדולה עוד יותר.<sup>59</sup> המתנגדים לגישה זו הם בדעה שאין לקחת סיכונים מיותרים. סגירות טוטאלית ואי־חדירה של מידע חיצוני כלשהו מבטיחות משמעת וצייתנות בלי היסוסים ובלי ספקות המסכנים את הדת. שיטה זו הוכיחה את יעילותה, ועובדה היא שה"סחף"<sup>60</sup> שאפיין את היהדות הדתית בעקבות האמנציפציה נעצר כמעט לחלוטין. אבל יש לה מחיר, והיא מעלה מספר שאלות נוקבות:

1. היא אוסרת על עצמה כל זיקה למקורות חיצוניים כלשהם<sup>61</sup> ולמעשה מוותרת עליהם, למרות העשרה שאפשר לקבל מהם במקצועות שונים ביהדות.<sup>62</sup>
2. היא אפילו רואה בחשדנות כל עיסוק בתנ"ך ובמחשבת ישראל, באשר מקצועות אלה עלולים להעלות שאלות שקשה להתייחס אליהן בלי כלים חיצוניים או מודרניים.
3. ויתור על גישה מדעית וביקורתית מינימלית גורם לכך שמתקבלים רעיונות פסולים ונוהגים שההגיון הצרוף שוללם, עד שהדת הופכת — במקרים קיצוניים — להיות פרימיטיבית ורצופת אמונות תפלות.
4. גם בתחום הכלכלי יש לגישה זו השלכות מרחיקות לכת: החשש מהעולם החיצוני גורם לכך שאוסרים על הגברים להשתלב בצורה נורמלית בחיים הכלכליים של החברה, על כל הבעיות הכלכליות הכרוכות בזה.

58 בד"ד, 1, (קיץ תשנ"ה), מבוא.

59 ראה מאמרי: אלכסנדר קליין, "על שיטת 'הדרך האמצעית' של הרמב"ם", בד"ד, 6 (חורף תשנ"ח), עמ' 98-99.

60 ביטוי זה הוצע על ידי מנחם פרידמן, שמתייחס לנושא בהרחבה בספריו. ראה למשל: החברה החרדית, מקורות מגמות ותהליכים, ירושלים, 1991, פרק שלישי.

61 התגובה החריפה נגד השימוש באינטרנט היא דוגמה טיפוסית ואקטואלית של גישה זו.

62 ראה מאמרי (שם).

## סיכום

השאלה היא אם יש להעדיף את התועלת החינוכית על פני האידיאל<sup>63</sup> — עצם העובדה שתיתכן סתירה ביניהם היא, למעשה, דבר מתמיה בעיני מי שמאמין במקור הא-לוהי של מצוות התורה. אנשי "תורה ומדע"<sup>64</sup> מאמינים שאין לדאוג בעיקר לתועלת, אלא לחתירה אחרי ההבנה המרבית של מקורות היהדות, באמצעות כל הכלים העומדים לרשות האדם המודרני, על אף הסכנות הכרוכות בזה.

גישה זו מבוססת על ההנחה שאין בדחף הזה עצת היצר הרע, כפי שטוענים מתנגדיה, אלא רצון כן וחיובי להבין את דבר ה' על הצד הטוב ביותר. לכאורה, הקב"ה החליט לברוא בן-שיח אחראי ונבון, ולא רובוט צייתן ונטול חשיבה עצמית. נדמה לי שעלינו להשתדל ולהתאים את עצמנו לרצונו.

63 מהצהרות של המנהיגות החרדית משתמע לעתים קרובות, כי "פונקציית ההפסד" המכוונת את מדיניותה היא היעילות שבצעדיה. הרב שלמה וולבה, למשל, המעמת את שיטת "תורה עם דרך ארץ" מול הגישה המזרח-אירופית לפיה "רק תורה" והמביע את עדיפותו לגישה האחרונה במכתב שהתפרסם ב"המעין" (טבת תשנ"ג, כרך לג, גיליון ב), מוסיף:  
לא ידוע לי כמה בני תורה היו בין המהגרים לארצות הברית וכמה נשארו ברוסיה תחת השלטון הקומוניסטי ולא החזיקו מעמד, ולא אדון את אלה כיון שלא הגעתי למקומם, אך אחת ברור לי: אם בקיום המצוות לא עמדו בנסיון, אבל כופרים ואתאיסטים לא נהיו. אבל שמעתי ממקור מהימן מאד כי זה מה שקרה בזמנים אחרים (...). פעם אמר לי פרופטור ידוע: "במערב היתה היהדות פרובלמה — במזרח היתה חווייה". הגדרה מדויקת! וחוויה זאת לא היתה רומנטית אלא גילוי של מעמקי תורה ושל גדלות אדם שלא היו ידועים באורתודוקסיה המערבית.  
על דברים אלה אפשר להעיר שתי הערות:

1. אין זה מוכרח שהיהדות החרדית של מזרח אירופה הצליחה יותר טוב בחינוך מאשר היהדות האורתודוקסית המערבית. הרב אליהו דסלר כותב בדיוק את ההיפך בספרו מכתב מאלהו (בני ברק, תשכ"ה, כרך ג, עמ' 356):

פרנקפורט — התירה את המדע והכניסה את הלמוד באוניברסיטה לכלל ה"לכתחילה" שבחינוך, המחיר ששלמו בעד זה היה שנתמעטו מספר גדולי התורה בין חניכיהם (...). אמנם הרוויחו בזה אשר מספר המקולקלים אצלם היה קטן מאוד (...). כמעט כולם נשארו מקיימי מצוות במסירות נפש וכמה מהם זהירים מאוד אפילו בדקדוקי המצוות. אבל שיטת הישיבות — להעמיד למטרה יחידה לגדל גדולי תורה ויראת שמים כאחד, ובשביל זה אסרו את האוניברסיטה לחניכיהם, כי לא ראו שום עצה איך לגדל גדולים בתורה אלא אם כן ירכזו את כל מגמת חניכיהם אך לתורה בלבד. אמנם, לא נחשוב שלא ידעו מראש כי בדרך זה ח"ו יקולקלו כמה, מאשר לא יוכלו לעמוד בקיצוניות זו, ויפרשו מדרכה של תורה (...). סמכו את זה לחז"ל: "אלף נכנסים למקרא ואחד יוצא להוראה אמר הקב"ה בזה אני חפץ" וכי' וגם מזכירים את דברי הרמב"ם ז"ל: "ימותו אלף סכלים ויהנה ממנו חכם אחד".

וראה גם מאמרו של יחזקאל קוטשר, "הצלחה וכשלון בשיטת 'תורה עם דרך ארץ' בארץ ישראל", בתוך: הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 244-233.

2. האם אכן הקריטריון לדרך הנכונה הוא הצלחתה המעשית? על זה ראוי להביא את דברי נחמה ליבוביץ, המתייחסת לעובדה שאחרי הריגת אנשי שכם על ידי שמעון ולוי, העמים השכנים לא רדפו אחרי בני יעקב (בראשית לה, ה), ואלה דבריה (עיונים בספר בראשית, ירושלים, תשל"ג, עמ' 268):  
רואים אנו יום ובמשך כל היסטוריה האנושית כי יד השקר רוממה — ואין מזה כל ראייה (...) על צדקת המעשה, וכי טוב הוא בעיני הא-לוהים. כי — כמאמר חכם בן דורנו — אין בין שמותיו הרבים והשונים של הקב"ה המעידים על מידותיו, גם השם "הצלחה".

64 מקור שיטה זו הוא בעיקר בתנועת "תורה עם דרך ארץ" שפותחה על ידי ר' שמשון רפאל הירש. ראה על זה מאמרו של הרב משה מונק, "תורה עם דרך ארץ בימינו", בתוך: הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 200-233.

