

פרק תשיעי

תורה ומידות

1. תורה אלוהית וחוקה טבעית

הפגישה שבין תורת ישראל והפילוסופיה היוונית גרמה גם לפגישה בין תורת המידות הישראלית והיוונית, וכמו בתחום המיטאפיסיקה כן בתחום האתיקה נעשו נסיונות להרמוניזאציה מצד אחד, ולביקורת מצד שני.

כל הפילוסופים הדתיים שמימי פילון ואילך, בהסכמה עם האתיקה הפילוסופית, מנסחים את בעיית המוסר כחיפוש אחר הטוב ומוזהים את הטוב עם האושר. האושר אינו כלול בטובות גופניות או חיצוניות, כפי שסובר ההמון, אלא בטובות הנפש, במעלותיה. מעלות הנפש הן המעלות המוסריות השכליות, והאושר הוא פועל הנפש כפי המעלה¹, המעלה המוסרית השכלית. המעלה השכלית תושג על-ידי לימוד וידיעה, והמוסרית — על-ידי מעשה ומנהג. הקניית המעלות השכליות והמוסריות הן מחובת המדינה ועליה לחנך את אזרחיה לדעות נכונות ולחוקק חוקים נכונים, הן המעלות המעשיות, אשר על-ידם יקנו אזרחיה את המנהג הנכון. מה הם איפוא החוקים הנכונים והדעות הנכונות אשר על-ידם ירכשו אזרחי המדינה את המעלות המוסריות והשכליות? הפילוסופים היוונים, שלא האמינו במקור אלוהי של חוקים ומצד שני לא ראו בחוקת יוון שבימיהם חוקה המקנה לאזרחיה את החיים כפי המעלה, ניסו משום כך לחבר חוקה אידיאלית אשר תוביל את האדם לקראת אושרו. חוקות אידיאליות אלו שנכתבו על-ידי הפילוסופים מתוארות על-ידם כחוקות בהתאם לשכל. השאלה שנתעוררה על-ידם היתה, אם החוקים הללו הם גם בהתאם לטבע. אריסטו מבחין בין חוקים טבעיים וחוקים הסכמיים שנחקקו על-ידי מחוקקים. חוקים טבעיים הם חוקים שנתקבלו על-ידי כל האנשים, לא מתוך הסכמה, אלא באופן ספונטאני, מתוך אינסטינקט משותף, על-ידי העובדה שכל האנשים מכילים בתוכם את אותו המושג של צדק, כאיסור הרצח וכדומה. חוקים טבעיים אלה, הצומחים מתוך האינסטינקט הטבעי של האדם

1. עיין: מידות, מאמר א, פרק 1; (Eth. Nic. I, 7, 1098a, 16; 9, 1099b, 25—27).

כבעל-חי חברתי, הם בחינת מושכלות ראשונות, והם כלליים, אוניברסאליים, נצחיים ובלתי-משתנים. לעומתם החוקים ההסכמיים או הנימוסיים, שנתקבלו מתוך הסכמה אנושית, הם פרטיים ולא אוניברסאליים, משתנים ולא נצחיים.² ברם, עם ראשית הפגישה שבין תורת ישראל ובין תורת יוון, התעורר פילון להוכיח שתורת משה היא החוקה שהפילוסופים קוראים לה חוקה טבעית, שפן מהיותה חוקה אלוהית שנתגלתה על-ידי אלוהי הטבע ומחוללו, חוקיה הם בהתאם לטבע, וכדוגמת החוקים הטבעיים חוקיה הם אוניברסאליים, נצחיים ובלתי-משתנים. נוסף לחוקים הטבעיים והאנושיים של הפילוסופים היווניים, מוסיף איפוא פילון את המושג של חוקים אלהיים אשר נחקקו על-ידי אלהים, יוצר הטבע ומחוקקו. האל שהוא בורא הטבע גילה חוקתו לאנוש, ושניהם, הטבע והתורה, משלימים זה את זה. התורה היא החוקה המדריכה את האדם לקראת אשרו ומצליחה להשיג את אשר החוקה האידיאלית מבקשת להשיג. המעלות השכליות, המוסריות והמעשיות, המבוקשות על-ידי הפילוסופים, הן תורות וחוקות משה, והמאמר הפילוסופי שהאזשר הם החיים כפי המעלה מקבל את המובן שהאזשר הם החיים בהתאם לתורה.³ כל הפילוסופים הדתיים מימי פילון ואילך רואים בתורה חוקה אלוהית שהיא בהתאם לטבע, לשכל ולמעלה, ואשר מטרתה להשיג את אשר לא הצליחו להשיג הפילוסופים היווניים בחוקו-תיהם האידיאליות. מפילון ואילך זיהו הפילוסופים היהודים את המצוות וה-חוקים שבתורה עם המידות והמעלות הפילוסופיות, וכתוצאה מכך הכירו במ-עלות חדשות, שלא נמנו על-ידי הפילוסופים היווניים, כמו אמונה, תפילה ותשובה.⁴

עראמה מודה אף הוא בכל היסודות הללו שהודו בהם כל הפילוסופים הי-הודים שלפניו, ואם מצאנו אותו עוין ביותר את המיטאפיסיקה הפילוסופית וכופר בהישגיה, הרי יחסו אל האתיקה הפילוסופית הוא חיובי יותר. הוא מרבה להזכיר בספריו את ספר-המידות לאריסטו⁵ ולהביא מדבריו. לעתים קרובות הוא מפרש אותו לפי רוחו, מוכיח על ידו את צדקת דבריו הוא או דברי חז"ל, תוך כדי הצבעה על ההקבלה שבינו לבין דברי הכתובים ומאמרי חז"ל. ואולם אף-על-פי שעראמה מדבר בדרך כלל בשבח ספר המדות לאריסטו⁶, הריהו

2. עיין: וולפסון, 'Under the Law' and 'in accordance with nature', Philo II, pp. 165—180.

3. עיין: שם, שם, עמ' 180—279.

4. עיין: שם, שם, עמ' 303—321.

5. עיין: לעיל, פרק א, סעיף: מקורות, עמ' 26—27.

6. עיין: שם, שם.

מרבה גם לבקר אותו, ויש שהוא מציין כי תורת ישראל היא שהיתה המקור לתורת המוסר היווני ושארסטו שאב את דבריו בעיקרם מן התורה ומאמרי חז"ל, וכל שבחו הוא בכך שערך את הדברים, נימקם נימוק שכלי ונתן להם צורה וסדר שיטתי: 'המעולה שבכולם הספר שחובר במדות האדם עצמו הוא ספר המדות לאריסטו שהוא רגיל אצלנו בספר הזה... ועם שאלה הענינים כולם ימצאם המתבונן מפוזרים בתורה ובנביאים ובכתובים ובדברי חז"ל כמו שאנו רגילין לבאר אותם בכל מקום שנזכרים. מכל מקום יש להחזיק טובה למחברים אותם כסדרם ומתפלספים בהם לתת טעם שכלי לכל דבריהם' (כו: רו, ב). עראמה חוזר ומביא פעמים רבות את דברי אריסטו בספר המדות שכל פעולות האדם מכוונות 'לתאות דבר טוב' ש'הטוב הוא אשר יכספיהו הכל' והוא האושר, ו'שהחכם (אריסטו) שם גדר האושר פועל הנפש כפי המעלה', המעלה המוסרית והשכלית (כד: קעט, א; ק: קד, א; קה: קמט, ב). אלא שאין הוא מסכים עם אריסטו שהמעלות השכליות נקנות על-ידי לימוד חכמת הפילוסופיה, והמעלות המוסריות נרכשות על-ידי קיום החוקים שחוקקו הפילוסופים. לדעת עראמה, כמו לדעת כל הפילוסופים הדתיים שלפניו, המעלות השכליות והמוסריות נקנות על-ידי התורה. החוקים הפילוסופיים הם חוקים אנושיים, ומשום כך חסרים, ואין בכוחם להיות בהתאמה עם הטבע. ואילו חוקי התורה הם אלהיים, שנתגלו על-ידי בורא הטבע, והם איפוא בהתאמה גמורה עם החוקים הטבעיים, והם בלבד מדריכים את האדם לקראת תכליתו ואשרו. את דיונו בחוקת משה ויחסה לחוקה הטבעית פותח עראמה בשאלה: מדוע לא גילה לנו האל במעמד הר סיני את אמיתות המיטאפיסיקה וסודותיה, ולעומת זה נתן לנו מצוות, חוקים ומשפטים בלבד? בתשובה על כך עומד עראמה על הצורך החיוני בחוקים ומשפטים למען שלומה של החברה האנושית. לשם כך הוא מביא את דברי אריסטו, כפי שנוסחו על-ידי הרמב"ם, שהאדם הוא בעל-חי חברתי ונזקק לחיי חברה, ומשום שמין האדם יש בו חילופים ושינויים יותר מכל מין אחר, הוא נזקק לחוקה שתשליט בחברה האנושית הסכמה וסדר: 'להיותם יותר צריכים אל זאת ההסכמה עם ההמצא בטבעם ההתחלפות בין אישיהם יותר מבין שאר הנמצאים כמ"ש הרב המורה' (מו: קכא, א). לאחר שעמד עראמה על הצורך ההכרחי בחוקים ומשפטים למען שלומה של החברה האנושית, הוא יוצא להוכיח את יתרונם של המשפטים בתורה על

7. עיין: פוליטיקה, ספר א, פרק ב, עמ' a 1253, 3.

8. עיין: מורה נבוכים, ח"ב, מ. השוה: אלבו, עיקרים, מאמר א, פרק ה.



פרק תשיעי

המשפטים המיוסדים על-ידי הנימוסים האנושיים. 'המשפטים התוריים', מה-
 יותם חוקים אלהיים, שנחקקו על-ידי יוצר הטבע ומחוללו, הם בהתאמה גמורה
 עם טבע האדם והבריאה ומביאים לידי הסכמה וסדר בחברה האנושית יותר
 מכל חוקה נימוסית: 'האמנם כי אלו המשפטים התוריים מצד היותם אלהיים
 ימצאו אלו התועלות הטבעיות בהם באופן יותר חזק ויותר מועיל... כש-
 תהיה ההנהגה על פי הנימוס הקרוב אל טבע האמת אז תהיה תועלת הגבלת
 תכונת האנשים שלמה גם תקון הקבוץ הכללי מגיע, כי לפי שהמשפטים אשר
 ישפטום יהיו קרובים אל האמת יקבלום עליהם האנשים וישבו בשלום יחדו...
 והנה להיות המשפטים האלהיים מיוחדים בזה מכל זולתם, כי מי יוכל לעמד
 על אמתת המשפטים אם מצד טבע אלו הקנינים ואם מצד טבע הקונים אותם
 כי אם הוא היוצר כל' (מו: קכא, ב). לפיכך אומר עראמה, שהמשפטים
 שבתורה הם המשפטים הטבעיים: 'ומהמין הזה היו כל הדברים המונחים
 בתורה האלהית כלם צדק טבעי אין הפרש בהם בין קודם שהונחו לאחר שהו-
 נחו רק הפרסום לבד' (שם, קכב, א). כדוגמה להקבלה שבין החוקים הטבעיים
 והמשפטים התוריים מביא עראמה את המעגל הקוסמי של שבעה ימים, שבו
 נברא העולם ואשר עליו מוסבים דינים רבים בתורה כמו שבת, שמיטה, דיני
 עבד עברי ועוד (שם, קכא, ב, קכב, א). עראמה מציין את עדיפותם של המש-
 פטים בתורה על כל הנימוסים האנושיים לשלומה וקיומה של החברה האנו-
 שית: 'נתבאר ועלה בידינו שהמשפטים התוריים יועילו תועלות טבעיות להג-
 ביל תכונות האנשים ולישר מדותיהם... גם להעמיד ולקים הקבוץ המדיני
 באופן יותר חזק ובשיעור בלתי נערך מכל מה שיועילו בהם כל הדתות הני-
 מוסים האנושיים, וכל זה מצד האמות המתחייב להמצא בהם מפאת חכמת מני-
 חם' (שם, קכג, א).

עראמה מבחין איפוא בין שלושה סוגים של משפטים: טבעיים, אנושיים,
 ואלהיים. את המושג של משפטים טבעיים מבין עראמה במובנו המקורי אצל
 אריסטו, דהיינו, חוקים שהאדם מגיע אליהם מתוך חוש צדק לבעי המשותף
 לכל המין האנושי, ולפיכך הם אוניברסאליים ונצחיים 'כמו האש שהיא שו-

9. השוה הבחנתו של אלו בין דת טבעית, נימוסית ואלוהית (עיקרים, מ"א, ס"ז)
 והבחנתו של תומאס אַקווינו בין חוק טבעי (*lex naturalis*), חוק אנושי (*lex humana*), וחוק
 אלוהי (*lex divina*). (עיי'ן: 1-4, Q. 91, I, II, Thomas de Aquino: *Summa Theologiae*,
 על ההקבלה שבין אלו ותומאס עיין הקדמתו של הוטיק לספר העקרים, עמ' XIX-XX;
 מ"א, עמ' 2, הערה 1; ובמאמרו של י. גוטמן: 'לחקר המקורות של ספר העקרים', ספר
 זכרון לגולאק-קליין, עמ' 65-66. על ההבדל שבין הרמב"ם ותומאס בהשתמשותם במושג
 חוק טבעי; עיי'ן: חלפסון, פילון, ח"ב, עמ' 310-314.

רפת' (מו : קכב, א). לעומתם—המשפטים האנושיים, שנחקקו על-ידי אנשים, אינם בהתאמה עם הטבע ואינם אוניברסאליים ונצחיים. במושג המשפטים האנושיים מכליל עראמה גם את החוקים השכליים של הפילוסופים. אין הוא מסכים עם הרמב"ם שהחוקים השכליים שנחקקו על-ידי הפילוסופים הם במידה ידועה גם חוקים טבעיים משום שהשכל הוא המנהיג אותנו באופן טבעי¹⁰. היכולת ליצירת חוקה שהיא בהתאם לטבע לא ניתנה לדעתו לשום פילוסוף ומחוקק אנושי. החוקים השכליים, מהיותם אנושיים, אין בכוחם להיות בהתאמה עם הטבע, ורק המשפטים התוריים, מהיותם נחקקים על-ידי אלהים, בורא הטבע ומחוקקו, הם כחוקים הטבעיים, וכאחרונים הם אוניברסאליים ונצחיים (שם, שם, קכד, א ; קהלת, קעו, ב).

עראמה מביא את הבחנתו של אריסטו בין 'צדק טבעי' ו'צדק דתי' והוא מפרש את דבריו של אריסטו על חסרון הצדק הדתי לעומת הצדק הטבעי, כחסרון הצדק האנושי לעומת הצדק האלוהי. ובשעה שהוא מביא את דברי אריסטו על יתרון הצדק הטבעי על הצדק הדתי, הוא מתכוון להוכיח על-ידם את יתרון החוק האלוהי על החוק האנושי : 'ושמע הודאת אריסטו בזה אשר החל בה פרק ט מהמאמר ה (מספר המדות)¹¹ : הצדק המדיני ממנו טבעי וממנו דתי, הטבעי אשר הוא בכל מקום יש לו כח שוה ואיננו תלוי בהראות או לא. הדתי אמנם הוא אשר בראשונה לא היה בו חלוק שיהיה כן או בענין אחר, אבל אחר שהושם יש בו חלוק, כמו שהוא פדיון העבד שיעור ידוע או לזבח עז ולא שתי צאן וכו'. ואמר עוד והדינין יראה לקצת כי כלם הם כן שאינם טבעיים, כי אשר הוא בטבע לא יסור ובכל מקום יש לו הכח ההוא כמו האש שהיא שורפת. ובפרט ביאר שהצדק הדתי המסודר מהיותר שלם שבאנשים הוא חסר מאד ושאינו נקרא צדק כי אם על דרך ההעברה; ושלא יבדיל הצדק מהבלי צדק רק בהנחה לבד וגם שכבר היה נראה לקצת שאין טבע קיים לשום צדק כלל. הנה גלה חרפת הצדק הדתי ההוא ורחוקה מטבע האמת עד שלזה היה מהנמנע לפי מה שהצענו שתמשך ממנו לא ההגבלה התכונית הנאותה לאישים ולא השלמות הישוב המדיני כמו שאמרנו, אמנם ימצאו בלי ספק בהנהגת-התורה האלהית להיותה הנהגה קרובה מאד אל טבע הענינים או טב-עית ממש' (מו : קכב, א). ומאחר שעראמה מזהה את חוקי התורה האלהית עם החוקים הטבעיים, הוא מוצא שהראשונים כאחרונים הם 'קימים נצחיים

10. עיין: מורה נבוכים, ח"ב, מ.

11. השוה: Eth. Nic. V, 7, 1134b, 18 — 1135a, 7

ובלתי משתנים כללי' (י : עט, א). בדרך הפוכה מבטא עראמה רעיון זה במקום אחר, כשהוא דורש את דברי חז"ל : 'אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה, בי נסתכל הקב"ה וברא העולם' (ב"ר, פ"א), ובהתאם למאמר חז"ל אומר עראמה שהטבע נברא על-פי התורה, ולכל חוקי התורה יש חוקים מקבילים בטבע. יתר על כן, האחרונים תלויים בראשונים, וכשם שחוקי התורה קיימים ובלתי-משתנים כך חוקי הטבע אינם משתנים : 'כמו שאמרו חז"ל שנסתכל הקב"ה בה וברא את העולם והכוונה מבוארת... ועוד אמרו חז"ל (ויקרא רבה, פ"לה) אם בחוקותי תלכו, חוקות שחקקתי בהם שמים וארץ... יורו בכל זה שחוקות התורה האלהית הם הם הנותנים חוק והגבלה אל כל הנמצאים ועל פיהן הם חיים וקיימים' ולא ישתנו כשם 'שהיא לא תשתנה ולא תבטל' (יד"אב : כז, ב, קד, ב).

החיים על-פי חוקי התורה הם הם החיים שבהתאם לטבע וסופם להביא הר-מוניה ושלוש עולמי בטבע, 'לניגון עולם'¹¹. שכן 'כל טורי מערכות שמים וארץ כולם נסדרו ונתיסדו על פי התורה האלהית אשר בה נסתכל וברא את העולם... ומצוותיה וחוקותיה הם חקוקים על סדרי העולם... וכאשר ניתנה התורה האלהית ביד העם הנבחר הנה נתן בידם סוד הניגון הזה וסדר עבודתו' (יב : צג, א). ואילו החיים שבניגוד לחוקי התורה הם גם חיים שבניגוד לחוקים הטבעיים ולפיכך הם מפירים את ההרמוניה הטבעית וגורמים לאסונות בטבע¹² ולמלחמות בין העמים. ברם, בימות המשיח, כאשר אנשי העולם כולו ינהגו לפי חוקי התורה והחוק האלהי יתקבל כחוק אוניברסאלי, תשתרר הר-מוניה בטבע, בין אדם לאדם, בין עם לעם, ובין האדם והטבע, כנבואת נביאי ישראל : 'שהריבות והמלחמות... היו לחסרונות נימוסיהם הבלתי מסכימים עם טבע האמת... אמנם בשלמות המשפט על ידי מלך המשיח הסכימו עם טבע האמת ישבו שקטים וינוסו מלחמות וקטטות מהם' (מו : קכא, ב).

הבדל שני, שבו נתעלו החוקים האלהיים מעל לחוקים האנושיים, כלול בכך שרק הראשונים מדריכים את האדם לקראת אושרו הנעלה ביותר — הנצח הרוחני.

עראמה מדגיש את חוסר-האונים של הפילוסופיה להוביל את האדם לקראת אושרו. 'האושר, אי אפשר לאדם במה שיחכם לדעת כל מה שידע אריסטו וחבריו' (כז : רט, א). הפילוסופיה נכשלה במאמציה להוביל את האדם לקראת

11. עיין: לעיל, פרק ה: ניסים, עמ' 130—131 והערה 18.

12. עיין: שם, שם, עמ' 127—131.

אושרו משום שאין האדם יכול בכוחותיו הוא בלבד להשיג את האושר והוא זקוק לחסד אלוה: 'וישאר האדם נעור וריק מהגיע אל אמתתו אם לא בשיערה אליו ממרום שפע רצון להישיירו ולהקריבו אליו בתורת נדבה ומתנה וזאת התורה' (טז: קטו, א). חסד אלוה שאנו נזקקים לו כדי להגיע אל האושר ניתן לנו בדמות התורה. כדי להגיע אל האושר עלינו, איפוא, ללכת בדרכים שאלהים גילה לנו בחסדו, בדרכי התורה והמצוות. האושר מושג על-ידי חיים בהתאם לתורה. כשם 'שהתחלת מציאות האדם' מקורה באלהים, כן גם תכליתו ואושרו מיד אלוה (טז: קיד, ב). האדם אינו יכול להשיג את האושר בכוחות עצמו בלבד משום מהות האושר שהוא תכונה אלוהית, משום קוצר כוחותיו השכליים של האדם ופגעי החיים המעכבים בעדו (שם, שם).

בריאה, התגלות ועולם-הבא—הם שלושה מושגים ועיקרים הקשורים ואחז-זים זה בזה והמתגלמים במצוות השבת (נה: קצט, א—רב, ב). רק אל בורא יכול היה להתגלות לאדם ולתת לו תורה אשר על-פיה יחיה ועל-פיה יגיע אל הצלחתו ואושרו. העולם, התורה והאושר—מקורם באלהים.

עראמה מוצא שגם אריסטו, עם שלא ראה 'אור התורה ונבואה' וסבר שה-אושר נרכש על-ידי 'לימוד והרגל' (הלימוד, הן תורות הפילוסופים, וההרגל—החוקים שנחקקו על ידם) הודה, כפי שעראמה מנסח בזהירות, 'שלא ימלט מהיות שלמות האדם מתת אלהים בהחלט או מגיע אליו בעזר אלהי, הוא מביא את דברי אריסטו בספר המדות: 'ואם יש דבר אשר הוא מתת אלהים לאדם טוב ונאה ומתקבל הוא להיות האושר אשר נתן מאת האלהים כי הוא הדבר הגדול והנבחר במין האנושי, אבל זאת החקירה אולי היא יותר ראויה לידיעה אחרת, נראה שאם אינו דבר שלוח מאת האלהים אבל הוא מצד המע-לה או הלמוד או מההשתדלות הוא דבר אלהי כי יראה שהוא ראש וסוף נבחר המעלה הוא אלהי ומאושר'¹³. והנה אנחנו—מוסיף עראמה—שלא פקפקנו בהת-גלות ה' 'כבר יוחלט המדע אצלנו בתכלית האמות שהאושר והצלחת האדם ושלמותו האחרון מתת אלהים הוא' (טז: קטו, א). עבודת-אלהים היא המובי-לה את האדם לקראת אושרו, והאושר הוא שכר אלהי.

עראמה משבח את אריסטו על ששם את הפילוסופיה 'המדינית ראשית על יתר החכמות' הודה בכך ביתרונה של האתיקה, מהיותה מעיינת בתכלית הא-דם ואושרו, על שאר ענפי החכמה. אלא שהדת האלהית 'הפליאה עצה מהפילו-סופיה המדינית' והצליחה להשיג את אשר ביקשה לשוא האתיקה הפילוסו-

13. עיין: מידות, מ"א, ט"ו, (Eth. Nic. I, 9, 1099b, 11—18).

פרק תשיעי

פית (מו : קיז, ב, קיח, א). כי רק התורה האלהית היא המקנה לאדם את הדעות הנכונות ואת המעשים הנכונים אשר על-ידם יגיע לידי שלימותו ותכליתו. וכשם שהדעות שגילתה לנו התורה הן מעל ליכולת השגתה של המיטאפיסיקה הפילוסופית, כן נתעלו המעשים התוריים על החוקים המוסריים של האתיקה הפילוסופית. בשלוש נתעלו חוקי הדת האלהית על הדת הנימוסית : 'האחד בשיש להם כדי לחיות בהם חיי המדיניות על צד היותר נאות שאפשר, השני כדי להשאיר נפשות עושיהם לחיי עד השלישי מצד הצדק היושר הטבעי הנמצא בהם משאר המעשים' (שם, קכ, ב). בהתאם לכך הוא מפרש את דברי הכתובים : 'תורת ה' תמימה... משפטי ה' אמת... בשמרם עקב רב' (תהלים, יט : ח—יב) : 'יורה כי מלבד התועלת והערבות המגיע במ לתקן עמהם חיי שעה הוא מקזה בשכרם וגמולם עקב רב לעולם הבא'¹³ (שם, קכג, א).

עראמה יוצא בדברי ביקורת קשים נגד המשכילים היהודים שבדורו, המ-שווים את חוקי התורה עם חוקי המוסר הטבעי של הפילוסופיה ומעדיפים את האחרונים על הראשונים, באמרם ש'די להם בספר המדות לאריסטו' וש-'מעשה המצוות והעבודות המה שוא ותפל' (ח"ק, ז). עראמה טוען כנגדם שה-מוסר הטבעי שהם מחפשים אחריו בשדות זרים הוא מוסר התורה, החיים בהתאם לטבע שמבקשים הפילוסופים הם החיים שבהתאם לתורה, והאושר שהמשכילים היהודים מקווים להשיג בספרי 'החכמות הזרות' מושג על-ידי לימוד התורה וקיום מצוותיה. ולמלגלגים על חכמי התלמוד 'שכל עסקם בסדר נזיקים הם דברים של חול וצרכי חיי שעה' הוא עונה : 'מי שאין לו חלק במש-פטים אין לו נחלה בתורה' ובדברי התלמוד (ב"ק, ל) 'האי מאן דבעי למהוי חסידא ליקיים מילי דנזיקין' (מו : קיט, ב, קכב, א, קכג, ב ; יד"אב : גה, ב). בסיכום מצביע עראמה על יתרונות הדת האלהית על כל דת אנושית : הדת האלהית מקנה לאדם שלימות בדעות, שלימות במידות, שלימות בחיים מדי-ניים ואת אושרו הרוחני והנצחי בהישארות נפשו לחיי עד (מו : קיח, א, ב).

¹³א. השוה : אלבו, עקרים, מ"א, ס"ח ; תומאס אַקווינו, Summa Theologiae I, II, Q. 91,

2. מצוות ומידות

עראמה מביא את המיונים המקובלים של המצוות בתורה. מבחינה חיצונית הוא מחלק אותם למצוות 'עשה' ו'לא תעשה', ומבחינת התוכן—למצוות שבין אדם ואלהיו ומצוות שבין אדם לחברו. ובהתאם למסורת הפילוסופיה הדתית שמימי פילון ואילך הוא ממיין את המצוות גם בהתאם למעלות הפילוסופים¹⁴, הוא מביא את דברי הרמב"ם, שכל המצוות שבתורה מלמדות אותנו או מעלות שכליות, או מעלות מוסריות, או שהן מעלות מעשיות המביאות אותנו לידי מעלות שכליות ומוסריות¹⁵ (נח : יא, א). המיון העיקרי אצל עראמה הוא המיון למצוות 'תוריות' ומצוות 'מידותיות', או מצוות 'אלהיות' ומצוות 'אנושיות'. הראשונות, התוריות-אלהיות, הן מצוות שנושאן הוא אלהים והמקבילות למעלות השכליות של הפילוסופים, האחרונות, המצוות המידותיות-אנושיות, הן מצוות שבין אדם לחברו ומקבילות למעלות המוסריות של הפילוסופים.

(א) מצוות אלוהיות ומעלות שכליות

המצוות התוריות, או המעלות השכליות, כוללות דעות נכונות על אלהים ואת הידיעה שהאדם צריך לה, כדי להגיע לשלימותו עם אלהיו. הידיעה הנכונה על אלה ניתנה לנו בששת עיקרי התורה, והם: חידוש, יכולת, נבואה ותורה מן השמים, השגחה, תשובה, ועולם-הבא. עיקרים אלה ניתנו לנו בשבת ובמועדים לקיום ומעשה¹⁶. עראמה מדגיש, שהעיקרים גלומים במעשים והאמונות נתלות במצוות, והם מסמלים את הכלל התורני הוא—שמידות ומעלות שכליות נקנות אף הן על-ידי מעשה והרגל, בניגוד לאריסטו שאמר כי המעלות השכליות נקנות ברובן ובעיקרון על-ידי לימוד, ואך המוסריות נקנות על-ידי מעשה והרגל¹⁷. המצוות 'התוריות' הן הן המקנות את המעלות השכליות, שכן התורה 'תצה ותניח מצוות... לשני חלקי האדם, אם לחלק השכלי להישירו בדעות ואמונות אמיתיות... אשר לא יגזרם השכל ולא יש-כילם מעצמו', כמו ששת עיקרי התורה, ודעות אלו נקנות על-ידי 'מעשים תוריים'. 'ואולם זה הענין—מוסיף עראמה—דהיינו מציאותם והנחתם של

14. עיין: חלפסון, פילון, ח"ב, עמ' 220—225: 'Commandments and Virtues'.

15. עיין: מורה נבוכים, ח"ג, כז, כח.

16. עיין: לעיל, סדק ג: עקרים.

17. מדות, מ"ב, פ"א (Eth. Nic. II, 1, 1103a, 14—17).

מצוות ומעשים לקניית המעלות השכליות נעלם מאריסטו וכל הנמשכים אחריו אשר לא ראו אור התורה האלהית ולזה לא שמו שום פעל מסודר מהחלק העיוני אבל שמו כל פעולותיו נשארות בעצמו' (לג : רסא, א, ב). וכמו שהפעולות המוסריות מקנות לאדם את השלימות המוסרית, כן המעשים התוריים מקנים לאדם את שלימותו העיונית, ובוזה, אומר עראמה, 'חדשתי לך ענין נפלא נעלם מכל חכמי החקירה הפילוסופית אשר נלאו למצוא פועל מסודר מן השכל העיוני' (קהלת, קצז, א). שכן 'יש לשכל להחזיק במעשיו המיוחדים לו מצד שהוא שכל עיוני שהם המצוות התוריות האלהיות' (שם, קפג, א), ו'עליון על כולם הוא באמת הפועל המסודר מן השכל העיוני, אשר נבעל שער מציאותו בפני הפילוסוף... והנה הפועל המסודר מזה העיון ומחוייב ממנו הוא המעשה התוריי ופועל המצוות האלהיות' (קהלת, קעט, ב). עראמה מביא את דברי קהלת : 'סוף דבר הכל נשמע את ה' ירא ומצוותיו שמור כי זה כל האדם' (קהלת יב : יג), ומפרש 'ואמר כי זה כל האדם לענין נפלא מאד, וזה כי הוא כבר חקר על כל מעשה האדם וחלקי פעולותיו על הדרך אשר חלקם אריסטו באומר: כל מלאכה וכל לימוד וכל מעשה וכל בחירה יראה שהוא לתקנות דבר טוב¹⁸... ולא מצא בו שום יתרון במה שהוא אדם... עד שביאר כי אלו הפעולות התוריות אשר ימצאו בה מצד החלק השכלי המיושר מצד התורה האלהית זה כל האדם, ואולם זה הענין נעלם מאריסטו וכל הנמשכים אחריו' (לג, רסא, ב).

עראמה מציין שני הבדלים בין המעלות האלהיות או התוריות של התורה ובין המעלות השכליות של הפילוסופים, של 'אריסטו והנמשכים אחריו' : (א) שהפילוסופים לא ידעו ולא יודו שהמעלות השכליות נרכשות על-ידי מעשים, ועל כן הגבילו את המעשה וההרגל לרכישת המעלות המוסריות בלבד ; (ב) שהפילוסופים לא יודו במעשים ומצוות שבין אדם לאלהיו, ויגבילו את חובות האדם רק למצוות ומעשים שבין אדם לחברו : 'והנה הם לא ראו שיפל בחלק השכלי לא שום זכות ולא חובה לשמים כלל, כי החלק העיוני לא יסודר ממנו לפי דעתם שום מעשה בחלק הגופיי, ואשר יסודר מהמעשי היושר בו או החטא הוא אצל הדת המדינית או אנשיה, לא אצל האל ית' כלל' (סד : עו, ב). עראמה מוסיף ואומר, שאילו זכה אריסטו וזרח עליו אור התורה והמצוה היה מרגיש כי מהשכל העיוני אשר בנו יסודרו כל המצוות האלהיות, והיה מודה שיש מעשים המביאים לידי מעלות שכליות אלהיות, כשם שיש מעשים המביאים

18. מדות, מ"א, פ"א. בספר המדות שלפנינו הנוסח הוא 'לתאות דבר טוב'.

לידי מעלות מוסריות אנושיות. ברם, כיוון שלא זכה אריסטו באור התורה הרי 'עיקר המעשים אשר בהם יוצלח האדם', המעשים המביאים לידי רכישת המעלות האלהיות, המעשים שבין אדם לאלהיו 'חסרות מספרו' (סד : עו, ב). וכיוון שאריסטו לא ידע על מציאותם של מעשים המביאים לידי שלימות אלהית, ומקנים לאדם את הדעות הנכונות על האל ואת המעלות האלהיות, סבור היה שהשלימות העיקרית של האדם נכללת בעיון ולא במעשה : 'ואולם זה הענין נעלם מאריסטו וכל הנמשכים אחריו אשר לא ראו אור התורה האל-הית ולזה לא שמו שום פעל מסודר מהחלק השכלי עיוני, אבל שמו כל פעו-לותיו נשארות בעצמו' (לג, רסא, ב). ועראמה תמה על הרמב"ם שנמשך אחר אריסטו בזה : 'וכמה תמהני מהרמב"ם ז"ל שנמשך אחריו בזה כמו שיראה מדבריו בפירוש... : ושלימותו האחרון הוא שיהיה משכיל בפועל... והוא שידע כל מה שביכולת האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון אין בו מעשים ולא מדות¹⁹... אלא שהוכרע אל הדעת הפילוסופי ונשמט ממנו זה הענין הנפלא והוא שיהיה פועל מיוחד אל השלימות האחרון לאדם במה שימשכו ממנו המעשים התוריים' (לג : רסב, א).

נתינתם של מעשים המקנים מעלות אלהיות היה חסד האל עמנו, כדי לשתף את כל העם בקניית השלימות האלהית : 'ונתחכם להם... במה שהפליא עצה... לשים עמודיו... כולם ענינים ומעשים... כי על זה האופן יהיה מציאותו יותר קרוב ונוח לקנות וגם יתפשט לכללם. ולא עוד אלא שתהיה קשה הסר-תו, כי המעשה משתרש עמוק בלב האדם. ועל כך נאמר 'לא נפלאת היא ממך... כי קרוב אליך הדבר מאד' (דברים, ל : יא, יד) 'ביאר כי כל הקירוב ההוא היה מצד שהכל תלוי במעשה מה שלא היה כן אם יהיה בדרך תושית העיון בלבד' (מד : צט, ב). במעמד הר סיני קיבלו עליהם בני-ישראל תחילה רק את המעשה. כאשר 'נתבוננו' הבינו שהמעשה התוריי מביא לידי 'השכל', ועל כך הוסיפו 'נעשה ונשמע'.

לפיכך מנסה עראמה להוכיח, שהרבה מן המצוות שבתורה באות להקנות לנו מעלות שכליות-אלהיות. וככל הפילוסופים הדתיים שמימי פילון ואילך הוא מגיע, כתוצאה מזיהוי זה של מצוות ומידות, לידי הכרה במעלות שכליות חדשות, שלא נמנו על-ידי הפילוסופים היווניים.

כמעלות אלהיות עיקריות מונה עראמה את היראה, האמונה, האהבה, הע-בודה, התפילה והתשובה. וכמו שבעיקרי האמונה באה התורה להודיענו את

19. עיין: מורה נבוכים, ח"ג, כז.

פרק תשיעי

העיקרים שהם מעבר לגבול השכל הידיעה הפילוסופית, כן המעלות האלהיות שהתורה מקנה לנו, הן מעלות שהן מעבר לגבולות הפילוסופיה וכוחה. עראמה ממשיל משל, אילו הועמד האדם בפני מגדל, 'מגדל גבה וראשו בשמים וש- עריו סגורים מפה ומפה ואין פותח', ויאמרו לו לעלות אל ראשו בשמים וש- את אושרו, יש מי שינסה להגיע בקפיצה אל ראש המגדל ויפול וישבור את מפרקתו, יש מי שיטפס לעלות בו ויתחלק ויפול אף הוא, ויש אשר יתיאש מלעלות בו ולא ינסה להגיע אליו. אולם אם יינתן לאדם 'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע אל סוף המגדל וקצהו' הוא יצליח להגיע אל ראש המגדל (צב: מ, א). אלהי הדת, שרצה להעלות את האדם אל היכלו, נתן לו סולם לעלות בו, הסולם היא התורה 'סולם זה סיני' (ב"ר, סח: טז), 'והנה הראשונה העי- קרית ממדרגותיו' של הסולם היא היראה (צב: מ, ב—מא, א).

יראה

עראמה מקדיש למעלת היראה²⁰ שער מיוחד בספרו (שער צ"ב), בו 'יבאר ענין היראה, ויבאר כי היראה סוד האמונה ויסוד כל התורה' ככתוב (דברים י: יב) 'כי מה ד' אלהיך שואל ממך כי אם ליראה את ד' (צב: לד, א). יראה זו, שהאל שואל מהאדם, מה היא? עראמה מסביר שהיראה תיאמר על שני פנים: 'האחד על המגור והפחד אשר היא פעולת הנפש החיונית' כפחד מפני האויב וכדומה, ו'השני אשר הוא מפועל הנפש הדברית מפני הכרת מעלת הזולת' (שם: לד, א, ב). היראה מהמין הראשון היא 'יראה חמרית' המייחדת את האנשים החסרים, והיראה מהמין השני היא 'יראה שכלית' המייחדת את השלמים (שם: לו, א). על איזה יראה נצטוונו בתורה?—שואל עראמה—הוא משיב: שבודאי לא היראה החמרית שכן 'לא יתכן שישאל השם זה המין מהעבודה', ואם נאמר שהאל שואל מהאדם את ה'יראה השכלית', 'הנה באמת הקשה לשאול', כי היראה השכלית לא 'תימצא אלא בלב הפילוסוף התורני האלהי' וכיצד יתכן שהאל ישאל אותה כיסוד ותנאי מכל אדם ואדם? (שם: לו, א).

עראמה מביא את תשובתו של רבנו נסים, שהאל שאל מהאדם את שתי

20. על מעלת היראה בספרות הפילוסופיה העברית בימי הביניים עיין: חובות הלבבות, שער עשירי, פרק א; מורה נבוכים, ח"ג, גב; משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק ב; שנים עשר דרשות לר"ן, דרש עשירי; אור השם, מ"ב, כ"ו, פ"א; עיקרים, מ"ג, לא, לב.

היראות ו'משני הענינים תושלם היראה'²¹ (שם, שם). עראמה מבקר את תשו-
בתו זו של ר' נסים. אמנם דבריו של ר' נסים 'באו לפי דרכו מאד בארוכה
ואני באמת לא מצאתי בהם ארוכה למחלה זו כלל'. שכן לפי דברי ר'ן תהיה
'היראה החמרית אשר מפחד הענשים הכרח לבוא עמה אל היראה השכלית
השלמית, ודבריו תמוהין מאד בעיני שהוא מבואר ששני מיני היראה אלו
אינם נכנסים תחת סוג אחד', ומה גם שלעולם אין איש אחד מכיל את שתייהן,
כי האדם השלם 'אשר יש לו היראה השכלית אינו מפחד ממגורות הענשים
הבהלות כלל, והאיש החמרי אשר יגור מהענשים הנה אין לו מבוא ביראה
השכלית כלל, כי כמו שאמרנו האחת היא מפועל הנפש השכלית והשנית היא
הפעלות הנפש החיונית' (שם : לו, ב).

על כן רואה עראמה צורך להעמיק יותר בתוכן היראה ומהותה, והוא מגיע
למין שלישי של יראה. היראה היא הרגשת התלות המוחלטת של האדם בא-
להיו הבאה מתוך ההכרה שהאדם הוא יצור נברא, כשם שהעולם הוא יצורו
של האל, ושניהם, האדם והעולם, תלויים בו בתלות מוחלטת. היראה קיימת
בתוך שיטה של מושגים שבהם הכל הוא 'אפשרי' אפשר ותלוי ברצון האל :
'היראה בטוב הבחינה אינה נופלת רק בדבר שהוא אפשרי להיות ואפשר שלא
להיות, אבל במה שהוא מחוייב או נמנע יפול עליו צער או עצב לא יראה'
(שם, שם). הפילוסופים המאמינים בקדמותו של העולם ובחוקי ההכרח השול-
טים בו, לעולם אינם יראים, כי האדם לא יירא את הדבר הידוע לו שהוא מוכ-
רח לבוא, רק יתעצב עליו : 'ומזה הטעם היו כל חכמי הפילוסופים היוונים
וזולתם אשר מעולם קשי הרוח ואמיצי הלב לא פחדו ולא יראו לנפשם...
אבל יתעצבו מהרעות הטבעיות ההכרחיות ויקבלום למחוייבים' (שם : לח, א).
התורה שמה את היראה למעלה אלהית בניגוד גמור לתורה הפילוסופית של
הכרח טבעי. יראה קיימת רק במערכת מושגים של חופש אלהי ורצון ותלותו
המוחלטת של העולם והאדם ברצונו של האל. רק אם אנו מאמינים באל בעל
רצון וחופש יכולים אנו להרגיש יראה אלהית אמיתית. ועל כן יראה ובריאה
תלויות וקשורות הן זו בזו. התורה פתחה את דבריה בהודעת עיקר הבריאה
'בראשית ברא אלהים' ושמה ראשיתו של האדם ביראת אלהים 'יראת אלהים
ראשית דעת'. 'שהיראה נמשכת אל היותו ית' בורא עולם בחפץ ורצון ואל
היות מנהגו תמיד נמשך אל רצונו', 'שהיראה היא מחוייבת מאותו האדון אשר
הכל בידו לעשות כרצונו' (שם : לח, א). יראת אלהים מבחינה זו ולא אחרת

21. עיין: שנים עשר דרשות, דרש עשירי. זוהי גם דעתו של אלבו, עיין: עיקרים, מ"ג, לב.

ז. כן המעלות האלהיות
לזוספיה וכחה. עראמה
יה וראשו בשמים ויש
אל ראשו כי בו ימצא
נדל ויפול וישבור את
רא, ויש אשר יתא
ם 'סולם מוצב ארצה
אל ראש המגדל (גבי
נתן לו סולם לעלות
הנה הראשונה העי
(א).

ער צ"ב) בו ימצא
רה' נכתוב (דברים
ד' (צב : לה, א).
שהיראה תיאמר על
פש החיונית' כפחד
ז מפני הכרת מעלת
; חמרית' המיוחדת
לית' המיוחדת את
—שואל עראמה—
זאל השם זה המין
לית', 'הנה באמת
הפילוסוף התורני
דם ואדם? (שם :
מתאדם את שתי
ז: חובות הלבבות
מדע, הלכות יסוד
כ"ה, ס"א: עיקרים

היא היא שמתבקשת בתורה, והיא היראה אשר לא הגיע אליה שום פילוסוף: 'כי ודאי זהו סוד האמונה אשר לא באו בה כל הפילוסופים וכל החכמים אשר מעולם אבל נמסרה לעם ד'... ומכוחה קיבלו כל המצוות' (שם: לח, ב). ועל כן 'לא עלה על פילוסוף מעולם לשון יראה' (ח"ק: ג).

אברהם היה הראשון אשר הגיע למעלת היראה, ועל-ידי כך נתרומם מעל כל פילוסוף ועלה לדרגת תורני, ומשום כך שיבחהו אלהים (בראשית, כב: יב): 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה' (ח"ק: ג). והיא היראה אשר שם אותה קהלת 'כפרי כל חקירתו' כשחתם דבריו ואמר: 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור'. שכן יראה זו היא היסוד והתנאי לעבודת אלוה, ככתוב 'עבדו את ד' ביראה'. עראמה מציין כי היראה שהתורה דורשת מן האדם בעבודת אלוה אינה לצורך האל, אלא לצורך האדם, כי רק מתוך הרגשה עמוקה של התלות המוחלטת של האדם באלוהיו יכול האדם לעבוד את אלוהיו. וכשם שעיקר הבריאה הוא הראשון לעיקרים כך 'מצות היראה נעלה על כל המצוות' ו'קודמת לכל המצוות' ובלעדיה 'אין שום מבוא למוסר ולתורה' (הקדמת קהלת; יד"אב: ו, ב). היראה היא השלב הראשון בסולם המוביל את האדם אל אושרו ואל אלוהיו. לאחר שעלה האדם במעלת היראה הוא מגיע אל השלב השני שבסולם המעלות, אל שלב האמונה, שכן 'היראה היא אשר בה יבוא לכלל אמונה' (ח"ק: ג).

אמונה

אף האמונה²², זו המעלה השנייה שבסולם המעלות, היא מעלה תורנית בלבד ולא פילוסופית, אומר עראמה. 'שמעולם לא נזכרה אמונה בשום פילוסוף כלל' (צב: לט, ב). הפילוסופים אינם מודים באמונה כלל אלא בידיעה בלבד: 'הפילוסופים מעולם לא האמינו דבר אלא ידעו מה שידעוהו ומה שלא ידעוהו כחשוהו ויאמרו לא הוא' (ח"ק, ג). כפי שראינו, אמונה, לפי עראמה, היא קבלת האמת שבהתגלות הדתית אף על פי שהאחרונה סותרת את השכל. שכנוע האמונה אינו בא על ידי ההכרה השכלית אלא על-ידי רצונו של המאמין. יתר על כן, קבלת הסתירה הראציונלית היא היא עצם האמונה²³. אברהם הגיע אל מעלת האמונה בנסיון העקדה. מצות עקדת יצחק היא מצוה שהשכל נרתע

22. על האמונה כמעלה פילוסופית. בפילוסופיה הדתית שמימי פילון ואילך עיין: חולפסון, פילון, ח"ב, עמ' 216—218, 303—321.

23. עיין: לעיל, פרק ב, סעיף: אמונה ושכל, עמ' 64—67.