

ד"ר יונה בר-ששון

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל*

א. מבוא

תורות המוסר של הרמב"ם וריה"ל ערוכות בדיון זה כפרשיות שיטתיות של הגות, כשבכלל זה – עיון מיוחד בהווייתה המוסרית של המשפחה. הצירוף של שני עניינים שלמוסר, חברה ומשפחה, מכוון לבחינת הזיקה שביניהם, עם שכל תחום נדון לגופו. בדרך זו אף מוצעת תורת המשפחה לפי מכלול ענייניה, לרבות הזיקה שלה לתורת החברה ולמסכת ערכיה.

באשר למשקלם של הנושאים מוסר ומשפחה במשנותיהם של הרמב"ם וריה"ל – שונים הדברים לגבי שני החכמים: בהגותו של הרמב"ם מהווה תורת המוסר, ובכלל זה המוסר של חי משפחה, פרשה גדולה; אחוזה היא בעיקרי המטפיסיקה שלו. מאידך גיסא, מועטת אצלו ההתייחסות אל המשפחה לגופה ולבחינת מכלול הווייתה. וחילופו אצל ריה"ל: במשנתו של ריה"ל נועד מקום נכבד למשפחה היהודית כתא חברתי נושא ערכיות. ואילו תורת המוסר שלו – לרבות המוסר בדברים שבינו לבניה – מוצעת בעיקרה ברצף הפולמוס עם דתות אחרות והעימות אתן.

שוני אחר בין שני ההוגים בדיוניהם בנושאי מוסר ומשפחה הוא פרשת ההתייחסות שלהם לאסכולות ולחכמי הגות. המורה, הרי תשתית שיטתו ערוכה על פי מירקם של דעות שמוצאן מאסכולות יווניות וערביות.¹ במוגדר, בתחום המוסר והמשפחה מתייחס

* משום ברירות השוואה הוקדם הרמב"ם לריה"ל, שלא לפי הסדר של תולדותם.

¹ "מוסר" ללא תוספת תואר בנוף המאמר, פירושו – מוסר של חברה, לרבות המוסר האישי.

מחקר מפורט של המקורות היוונים והערבים של הרמב"ם מצוי במבוא של ש' פינס לתרגום מ"י S. Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", The Guide of the Perplexed, Chicago, 1963 (Pines = להלן).

ד"ר י' בן-ששון

הרמב"ם לאריסטו — לאתיקה הניקומכית, למטאפיזיקה ולתורת ריקה. עם זאת, בעניינים די מכריעים, ניכרת גישה קרובה לניאופלטוניסם. כן מצוי דמיון בנופי שיטתו המוסרית של המורה לדעות של אל-פארבי, אל-גזלי ולהנחיות שב'הנהגת המתבודד' לאיבן בג'ה. בסגנון דיאלקטי אף מתייחס הרמב"ם לעמדתו האסקטית-פסימית של אל-ראזי.

באשר להתייחסותו של הרמב"ם לקודמיו בהגות היהודית, נמצא כי המצב בפרקי המוסר והמשפחה הוא כבכלל שיטתו; מס-תבר שהכיר ספרות זו, ובמקומות שונים אף נזקק לבעיות ולדעות המצויות בחיבוריהם של הוגים יהודים שקדמוהו, אבל מפורשות אין הוא קורא בשמם או בשם חיבוריהם. עם זאת חלוקות דעות החוקרים באשר למידת השימוש למעשה של הרמב"ם במקורות ההגות היהודית שקדמו לו.

אחרת היא התייחסותו של המורה למקורות מן המקרא ומחז"ל. כידוע, שכיחות בכלל משנתו אסמכתאות ממקורות אלה. במסוים לגבי תורת המוסר נועד מעמד סגולי לספר משלי; הרמב"ם מפרש ספר זה כמכוון להדרכה ולהערכה של ענייני מוסר, ובמיוחד — מוסר המשפחה:

2 דוגמאות להתייחסות מפורשת כזו עי': מו"נ ח"ב פל"ו, וח"ג פמ"ט ופנ"א וכן שמונה פרקים פ"ד ופירוש המשנה לאבות פ"ג, יא ופ"ה, יג אמנם בארבעה המקומות האחרונים מיוחסים הדברים ל'פילוסופים', אבל מצויות אסמכתאות לכך באתיקה הניקומכית. עי' להלן ע' 88 הערה 35.

3 שאלת השימוש הישיר בהגות הניאופלטונית באתיקה המימונית נדונה אצל (להלן = Rosin) *Die Ethik des Maimonides, Breslau 1876* (Rosin, n. 1, pp. 7; 107, n. 1 ועי' גם שם 7 n. 2 p.).

4 עי' n. 1, 116; 101, n. 1; 7-8, pp. Rosin. וכן עי' י' אפרת, הפילוסופיה היהודית ביה"ב, ח"א, תשכ"ה (להלן=אפרת) ע' 139.

5 פינס סבור, כי האסקטיסם המתחייב מתייחסותו של אל-ראזי הולם את גישתו של הרמב"ם במו"נ, CXXXi-CXXXii. Pines, pp. אבל עי' H. Cohen, "Charakteristik der Ethik Maimunis", *Moses Ben Maimon*, Leipzig, 1908 Band I, p. 130 (Cohen = אל-ראזי לעומת תקוות התיקון המוסרי של הרמב"ם. על כל פנים נמצא כי דוקא במקום שהרמב"ם מזכיר במפורש את אל-ראזי, לפי ספר האלהות שלו — בהקשר להערכתו הפסימית את גורל האדם ביקום — התייחסותו של המורה לאל-ראזי היא על צד ההסתייגות (מו"נ ח"ג פי"ב).

6 פינס הוא הנציג המובהק של החקירה המצמצמת את משקלה של ספרות ההגות היהודית במשנת הרמב"ם CXXXiii ff. Pines, כנגד זה לפי רוזין ניכרת ביצירתו השפעת רבים מקודמיו בהגות היהודית, לפחות ככל שנוגע למשנתו המוסרית של הרמב"ם, Rosin, pp. 10-25.

7 העניין שייך למתודולוגיה של הרמב"ם: אינטרפרטציה של פרשיות מקרא לשיטתו. כך הדבר גם לגבי פרשנותו למעשה מרכבה שביחזקאל כפרשה של

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

"ודמה החמר אשר הוא סבת... התאוות הגשמיות כלם
ב'אשה זונה' והיא 'אשת איש' גם כן, — ועל זה המשל
בנה ספרו כל"ו." *

ולגבי מוסר המשפחה :

"ומזה הענין שם שלמה משלי כלו להזהיר מן הזנות ומן
המשתה המשכר, שבשני אלה ישטפו שונאי האלוה הרחוקים
ממנו." *

לא: לרמב"ם ריה"ל בעניין ההתייחסות למקורות, בעיקר בשאלת
הזיקה לאסכולות ולחכמי הגות. ריה"ל, בהרצאת שיטתו שלו
ממעט לפרש בשמה של הגות שקדמתו — היוונית, הערבית והיהודי-
דית, ורובם של האיזכורים ממקורות לא-יהודיים הם על צד הווי-
כוח והביקורת.¹⁰ עם זאת טוענים חוקרי משנתו לזיקתו — מכללא,
בלי לפרש — לסטוא, לניאופלטוניסם, ולצופיות, בעיקר לאל-גזלי.
באשר לתחום ההגות היהודית — נמצא דמיון בין דעות מסוימות
של ריה"ל לאמור על ידי רשב"ג.¹¹ על כל פנים, אם גם אצל ריה"ל
פחות מחוורת ההשפעה המפורשת של אסכולות והוגים על משנ-
תו, עדיין נותר לבחון את הדברים מצד ההקבלה שבין הדעות,
וכדבר הזה יש ויידרש גם לגבי ענייני העיון שלפנינו.

מטפיסיקה (מו"נ ח"ג, פרקים א—ז) ותפיסתו את ספר איוב כמשקף אס-
כולות בתורת ההשגחה (שם פרקים כב—כד).

8 מו"נ, בסוף הפתיחה לחלק ראשון.

9 שם, ח"ג פ"ח.

10 ויכוונו של ריה"ל וביקורתו הם כנגד תקפה של המיתודה הפילוסופית לגבי
האמונה וכן כנגד אסכולות ודעות מסוימות של הגות מצד תוכנו. דיונים
כאלה מצויים הרבה בספר הכוזרי, כגון: מ"א סעיפים יג, סג—סה; מ"ב
סעיף נד; מ"ד סעיפים ה, טו, טז, יט, כה, כז; מ"ה סעיפים יד, טז, כא.

11 זיקתו של ריה"ל לסטואה נדונה אצל י" הינמן, 'תמונת ההיסטוריה של
ריה"ל, ציון ז' 1944; לאפלטון ולניאופלטוניסם — י" גוטמן, הפילוסופיה
של היהדות, בפרק על ריה"ל (להלן=גוטמן); השפעת אל-גזלי על ריה"ל —
ד' קויפמן, 'ירי יהודה הלוי', מחקרים בספרות העברית של יה"ב, ירושלים
תשכ"ב וביתר הרחבה בפרק הנוגע לריה"ל בספרו *Attributenlehre der
Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, 1897*.

י" גוטמן, הפילוסופיה של היהדות ע' 21 וכן במאמרים 'הדת והמדע במחשבת
יה"ב והעת החדשה' עמ' 7—8, 'היחס בין הדת ובין הפילוסופיה לפי
ריה"ל', עמ' 66 והלאה, בקובץ דת ומדע, ירושלים תשס"ו; על הקשר של
משנת ריה"ל לקבלה ולרשב"ג — ע"י אצל ד' קויפמן שם ב'מחקרים' ע' 172
הערה 29 וד' ניימרק תולדות הפילוסופיה בישראל, תרפ"א—תרפ"ט, הפרק
על ריה"ל, ובמחקרו *Jehuda Halleivi's Philosophy in its Principles, 1908*
Cincinnati, ובפתיחה של ר"י אבן שמואל לכוזרי עמ' 20.

ד"ר י' בן-ששון

ב. יסודי תורת המוסר החברתי והמשפחתי של הרמב"ם

1. יסודות האתיקה

בתחילת העיון בתורת המוסר של הרמב"ם מן הצורך להבהיר יסוד מיתודולוגי, הקובע לגבי הגותו בתחום זה: הרמב"ם מעמיד את העניין המוסרי על עיקרון אונטימהותי — קו מיתודולוגי הבא לו כמורשה אריסטוטלית ומצוי הרבה גם בתיאולוגיה ובמטפיסיקה שלו.¹² גופה של התיזה של הרמב"ם קובע כי מן הבחינה האונטית התחום המוסרי מעוגן בקוסמי עצמו ובאדם בחינת מיקרוקוסמוס; העניין המוסרי משקף מתח בין שני מרכיבי יסוד במציאות — חומר וצורה, ובמוגדר לגבי ההוויה האנושית — חומר ושכל. מטעם זה המתח המוסרי הוא מגורלו הקיומי של האדם, בהיותו בעיצומו בנוי לפי הקונסטיטוציה של הקוסמוס, בתבנית של מיקרוקוסמוס:

"וכל פשעי האדם... נמשכים אחרי החומר... ומעלור תיו... אחר צורתו. והמשל בו: שהשגת האדם... והנהיגו תאוותיו... כל זה נמשך אחר צורתו, אבל מאכליו ומשתיו ומשגליו ורוב תאוותיו בהם... וכל מדה רעה שתמצא לו — הכל נמשך אחר החומר שלו...

בגזירת החכמה האלוהית... נתן... לצורה האנושית יכלת על החומר... שתכריחהו ותמנע תאוותיו ותשיבם על מה שאפשר מן היושר והשווי...

ואמנם אמרו 'אשת חיל מי ימצא'; המשל שהוא כלו מבאר, כי, כשיזדמן לאיש אחד חומר טוב, נאות, בלתי גובר עליו ולא מפסיד סדרו — היא מתנה אלוהית.

סוף דבר, החמר הנאות יקל להנהיגו... ואם הוא בלתי נאות אינו נמנע מן המתלמד לכבש אותו, ומפני זה הוכיח שלמה המוסרים ההם כלם — הוא וזולתו. ומצוות התורה ואזהרותיה אמנם הן לכבש תאוות החמר כלם".¹³

12 המדריגה הנכונה של השגת עניינים היא בהבנת מהותם "כי הבדל גדול יש בין החישרה למציאות הדבר ובין האמתת מהותו ועצמו" (מור"נ ח"א פמ"ו). קביעה כללית זו, לתור אחרי המהות, תואמת גם את המיתודה של הרמב"ם בתורת המוסר. דוגמאות לשימוש במתודה זו: תורת ההשגחה שלו (מור"נ ח"ג פי"ז ופי"ח) ותורת השלמויות (שם, פנ"ד).

13 שם, ח"ג פי"ח. ועיי' שם, שכנקודת המוצא לדיון המוסרי משמשת תמונת

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

קונצפציה זו של המוסר שמעלה כאן הרמב"ם מנחה אותו גם באינטרפרטציה האלגורית שלו לספר משלי בחינת מורה דרך במוסר:

"והנה נבאר בפרקים מזה המאמר חכמתו בדמותו החמר ב'אשת איש זונה' ונבאר איך חתם ספרו זה בשבח האשה כשלא תזנה, אבל מספקת לה בתיקון ביתה וענין בעלה. וכל אלה המונעים, אשר ימנעו את האדם משלמותו האחרון, וכל חסרון שיגיע לאדם וכל מרי, אמנם ישיגהו מצד החמר שלו לבד... וזה הכלל הוא המובן מכל זה המשל, רצוני לומר, שלא יהיה האדם נמשך אחר בהמיותו לבד — רצוני לומר: החמר שלו; כי חמר האדם הקרוב הוא חמר שאר בעלי חיים הקרוב. ואחר שבארתי לך זה וגליתי לך סוד זה המשל... שאר מה שבא בזאת הפרשה... כלו המשך הדברים כפי פשוטו של המשל".¹⁴

האמור על ידי הרמב"ם בקטגוריות אונטיות כלליות של חומר וצורה, מתורגם אצלו במוגדר גם למונחים של כוחות הנפש שבאדם:

"ודע שזאת הנפש האחת... היא כחומר והשכל לה צר רה".¹⁵

משמע, השכל, הצורה שבאדם, הוא הנותן קיום למוסריתתו

הקוסמוס כמעריך של חומר וצורה. באשר לתבנית האדם כדמות המקרוקוסמוס עי' שם ח"א פע"ב.

ענין המוסר כמאבק בתוכה של הקונסטרויציה האנושית בין צורה וחומר, בין רוח וגשם, או — בין שכל והיפעלויות, בא אצל המורה לידי ביטוי מרחיק לכת בהגדרה הכוללת של המונח טומאה: "הנה התבאר שמת טומאה נאמרת בשיתוף על שלושה ענינים... על מרות האדם ועברו על המצוות בו ממעשה או דעת ועל הזיהומים... ועל אלו הענינים המדומים, רצוני לומר מגע... או משא" (מו"נ ח"ג פמ"ז, ועי' גם ח"א פ"ה).

כאן באים כרוכים יחד מעשה ודעת עם טומאה במובן הגופני. ללמדך שסטייה רוחנית דתית — במצוות של מעשה או דעת, הכוללים הרי גם את המוסרי — יש לה שייכות לישרות הממשית של האדם, בומה למשמעות האחרת, הגופנית, שלביטוי טומאה.

14 השלמות האחרון מוגדר בסוף מו"נ, ח"ג פנ"ד.

15 מו"נ, סוף ה'פתיחה לחלק הראשון.
הרמב"ם מציע שם את האלגוריה שבמשלי כמייצגת טיפוס של משל "שיהיה כל המשל מגיד על כל הענין", בניגוד למשל "שכל מלה שבמשל... יש בו ענין".

16 שמונה פרקים פ"א.
ועוד: "הצורה הטבעית — רצוני לומר... הענין אשר בו נתעצם... אשר הענין ההוא באדם ההשגה השכלית" (מו"נ ח"א פ"א).

ואילו הכוחות האחרים, שהם בחינת חומר — בהם ההפעלויות המערערות קיום זה.¹⁷ זאת ועוד. המשקל העיוני-שכלי שלמוסר — כשמוסרי הוא המכוון על ידי הצורה-השכל, והבלתי מוסרי, הוא המושפע מן החומר, מלחות הנפש האחרים — יוצר זיקה הדדית עמוקה בין המצב המוסרי והשכלי של האדם גם מצד השלילה: ערעור השכלי הוא הגורם המהותי להידרדרות מוסרית. על דרך זו מתפרשת אצל המורה פרשת אלישע-אחר. העפלתו להשיג מעבר ליכולת בשר ודם, שעירערה את אישיותו כמשיג, הביאה להרס שלו כאישיות מוסרית:

"ואם תשתדל להשיג למעלה מהשגתך... תגיע ב'אלישע אחר'... ותתחדש לך אז תגברת הדמיונים ונטות אחר החסרונות והמדות המגוננות והרעות לטרידת השכל ולהכ"בות אורו".¹⁸

היה אומר, אלישע-אחר השתבש מצד ההשגה והשכל בגלל העפלתו להשיג מעבר לניתן ליצור אנוש — ולא נהג כרבי עקיבא, שידע מתי לצאת בשלום מעיון בפרדס. מטעם זה גם איבד אלישע קנה מידה של הקיום המוסרי שלו והלך שולל אחרי ההפעלויות-התאוות והרס את הצלם המוסרי שלו.

העיונות שהמורה מעמת: צורני-שכלי כנגד חומר-היפעלויות הוא יסודו של האידיאל המוסרי-אינטלקטואלי של הרמב"ם: "כי בידיעת האמת תסור השנאה... ויבטל הזק בני אדם קצתם וקצתם. כבר יעד... ואמר: וגר זאב עם כבש..."

לגבי ההיפעלויות וכן לגבי ענייני מצוות חסאים, קובעים כוחות הנפש, המרגיש והמתעורר, שהם מקור החושים וההכרעה הרצויה: "המרגיש ממנו הכוחות... הראות והשמע והטעם והריח והמישוש... המתעורר הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר אחד או ימאסהו... והכעס והרצון והפחד והגבורה והאכזריות והרחמנות והאיבה והשנאה" (שמונה פרקים פ"א).

מרכיב אחר של כוחות הנפש שגורם לשלונות הוא הדמיון או הכח המדמה: "החלק המדמה הוא הכח אשר יזכור רישומי המוחשים אחרי העלמם מקרבת החושים אשר השיגום וירכיב קצתם אל קצתם ויפריד קצתם מקצתם, ולזה ירכיב זה הכח מן עניינים אשר השיגום, עניינים שלא השיגום כלל ואי אפשר להשיגם" (שם). כששמע, הכח המדמה איננו אמיתי ולא מבטיח תפיסה ריאלית; הוא עלול להיות מקור של טעות ואשליה, כשלונות שמערערים את היציבות המוסרית של האישיות.

מיו"ח ח"א פל"ב. ועיי' גם שם פמ"ז וכן שם פ"ב ופמ"ט.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

ואחר כן נתן סבתו... היא ידיעת בני אדם בעת ההיא
באמתות האלוה... כי מלאה הארץ דעה".¹⁹
יתר על כן: זה המוסר בחינת שלטון הצורה-השכל — הוא תוך
תוכה של תכלית האמונה:

"להגיע אל השגת האלוה כפי היכלת... וללכת אחרי
ההשגה ההיא בדרכים שיתכון בהם תמיד לעשות 'חסד,
צדקה ומשפט' — להדמות בפעולות האלוה".²⁰
כאן, בתכלית האחרונה מתרחשת האינטגרציה של המימד האיני-
טלקטואלי-אמוני והמוסרי: המהות של יעוד המאמין היא השג-
תית אמונית. ברם, מה שניתן להשגה מן האלהות הוא בעיקרו
המוסרי שבאלהות ושהנהגתה את ההוויה. ויעוד ההשגה מופנה
לתחום זה במכוון, משום המתחייב ממנו לקיום האנושי, בחינת
"מפני שהוא עולמו וביתו והוא חלק ממנו".²¹

העמדת המוסר על יסוד אינטלקטואלי-אונטולוגי, מכוונת את
הקיום האמוני לערכיות דו-תכליתית: אינדיבידואלית וחברתית;
החוויה ההשגתית-אמונית היא מבחינה טליאולוגית אישית "לך
לבדך אין לאחר עמך בו שתוף כלל";²² היא מעצבת אישיות של
מאמין בתוך תוכה ועצמיותה. ברם, תוכנה של ההשגה הוא אתי-
אונטולוגי: השגת האלהות כהוויה מוסרית מצד הנהגתה את

19 שם, ח"ג פי"א.
ועל 'פיל' למס' אבות — על היחס ההדדי חכמה-מוסרי: איכות המדריגה
המוסרית אמנם מותנית בתשתית של חכמה, אבל ההזדהות עם המוסרי
חייב לקדום לעיון של חכמה בתחום זה. "הנה דבר זה מוסכם עליו מהפני-
לוסופים ג"כ שהרגל המעלות בשיקום לחכמה עד שיהיה קנין חזק ואח"כ
ילמד החכמה אשר תזרזהו על הטובות ההן יוסיף שמחה ואהבה בחכמה
ובחריצות להוסיף ממנה אחר שתעוררהו למה שהורגל" ('פיל' למס' אבות
פ"ג, יא).

הפילוסופים המשמשים כאן אסמכתא הם לדעתו של רוזין — אריסטו או
אבן סינא Rosin, p. 105, n. 2.

ח' כהן קובע — למרות הסתייגותו התקיפה מזיהוי האידיאל המוסרי של
הרמב"ם עם האודומוניה — כי ההשגה היא התשתית להוויה מוסרית, אלא
שהשגה זו היא נחלת הכלל ולא של נבחרים כאצל אריסטו. אינטלקטואליסם
זה מעוגן לדעתו של כהן בטעם משיחי, במתח לקראת עולם מתוקן
131, 132 Cohen, pp. ועי' Cohen, p. 130 בהקשר לכך — השימוש בחזון
וגר אב עם כשב.

20 מו"נ ח"ג פי"ד.

21 מו"נ ח"ב פכ"ד. שם הדברים אמורים לגבי השגות מטפיסיות, אבל דברים אלו
עצמם מסבירים אף יותר את ההעמדה של השגת האלהות והנהגתה על
המוסרי שבהנהגתו את ההוויה.

22 שם, ח"ג פי"ד.

ד"ר י' בן-ששון

המציאות. מטעם זה מקיפה התכלית של המאמין בחינת אינדי-
בידואום אף את קיומו של האדם כיצור חברתי בתקופות ההיס-
טוריות, ונושאת אתה בשורה משיחית כתיקון אחרון. לפי ניסוחו
של ה' כהן אידיאל ההתייחסות ל"זולת", במימדי הנצח והאין
סופי, הוא המבדיל בין תפיסת המוסר של הרמב"ם לאודומוניה
של אריסטו:

Das Selbst is das Resultat des ewigen Verhältnisses zwi-
schen Ich und Du; das unendliche Ideal dieses ewigen Ver-
hältnisses.

(האנכי הוא תוצאה של היחס הנצחי שבין אני ואתה;
האידיאל האינוסופי של ההתייחסות נצחית זו).²²

האתיקה של הרמב"ם המוצעת בזה, אמנם מצד הקטגוריות
והתפיסות של אונטולוגיה ולפי ההבחנה חומר-צורה מושתתת
היא על מטפיסיקה אריסטוטלית,²³ אבל היסוד הטליאולוגי המ-
היה אתיקה זו הוא אפלטוני. וכזה הוא גם המוסר הרמב"מי
בהסתייגותו מן החומר וראייתו אותו לא רק כגרם ההעדר וה-
חסרון במובן האריסטוטלי אלא כשלילי ומפריע בקיומו של
האדם.²⁴ זאת ועוד: יש הסבורים כי אף מן מצד המיתודי ניכרת
הגישה האפלטונית: האתיקה ערוכה על יסוד אידאה במובן של
היפותיזה המחוללת תיאוריה מדעית.²⁵

ברם, מיצוי האמור על ידי הרמב"ם בעניין המוסר מראה, כי
העיון עד כאן עדיין אינו כל תורת המוסר של הרמב"ם. נמצא
כי בתחום זה שורר אצל המורה דואליסם בשיטות —
תופעה מיתודולוגית מצויה בהגותו.²⁶ כוונת הדבר לאמר שתורת

²² Cohen, pp. 119, 120.

²³ *ibid.*, pp. 131, 132.

אמנם גם תורת ארבע השלמויות, הכוללת אף את השלמות המוסרית,
לקוחה מתורת השלמויות של אריסטו (עי' הערה 33 להלן). אלא שאצל
אריסטו נקודת המוצא היא האושר, והמדריגה המושלמת, האודומוניה, היא
אמוסרית — הן כיעוד אנושי והן כתפיסת טיב האלהות. *ibid.*, pp. 108, 120.

²⁴ הסתייגות האפלטוניסם, וביתר חריפות הניאופלטוניסם, מן החומר, וראייתו
כגרם שלילי בקיום האנושי — היא מיסודן של שיטות אלה. עי' סיכום
תמציתי *E. Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy* (להלן = Zeller),
1955, pp. 154-155; 320-321.

²⁵ הגדרה זו של "אידאה" לקוחה מן Cohen, pp. 65-66.

²⁶ מו"נ, פתיחה, ד"ה "אמר החכם", שם בראשית "צואת זה המאמר". והסיבה
השלישית והשביעית מסיבות הסתירה שם ב"הקדמה". ועי' דברי י' אבן
שמואל, במבואו למו"נ (ת"א תרצ"ה), בפרק "הבעיה ודרך הפתרון", ודעת

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

המוסר של הרמב"ם ערוכה שני רבדים, שתי תורות. האחת, זו שהוצעה עד כאן, שהנה ממשקל של תכליתיות אחרונה; הת- חלותיה של זו הנן אמנם בגדר 'מושכלות' מטפיסיים אונטולוגיים במובן אריסטוטלי ומשום כך גם קטגוריים, אבל מצד תכלי- תיה קרובה שיטה זו לאסכולה האפלטונית. ועוד אתיקה אחרת לרמב"ם — אריסטוטלית יותר, שיסודותיה סוציולוגיים פונ- קציונליים ועל כן גם הסכמיים-רלטיביים בלבד. מוסר זה נחות הוא בסולם הערכים, בהיותו אך בחינת 'מפורסמות' הסכ- מיים ולא 'מושכלות' מחויבים הגיוניות²⁷ ומעמדו במערכת התכ- ליות הוא כשל אמצעי. משחרר הוא את האדם ממיגבלות סביבתו ומסייע בידו להגיע לשלמות העיקרית, לשלמות בעיון ובדעות: "כונת כלל התורה... תקון הנפש ותקון הגוף... האחת מהם... קודמת במעלה והוא תיקון הנפש... והשנית קודמת בטבע ובזמן... תקון הגוף... הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכולת".²⁸

מוסר זה, המשמש תנאי לתיקונו של האדם, מוצע ע"י המורה עצמו בסדר השלמויות כאמצעי לשלמות האחרונה, ולא כתכלית.²⁸ ההבדל שבין שני סוגי המוסר, המהותי של 'מושכלות' והמעשי של 'מפורסמות' — הוא פישור של ההסבר של המורה להבדל שבמעמדו של האדם הראשון לפני החטא ואחריו:

"כי השכל אשר השפיע האלוה על האדם והוא שלמותו האחרון — הוא אשר הגיע לאדם קדם מרותו... ובגללו

ל' שטראוס על עריכת מו"נ וסגנונו בספרו *Persecution and the Art of Writing, 1952*. י' גוטמן דוחה אפשרות להבחין במשנת המורה בין שני טיפוסים מוסריים, טבעית תועלתית ודתית מוחלטת, מכיוון שלדעתו "אין הרמב"ם רומז לנסיון של פתרון כזה בשום מקום" (דת ומדע, עמ' 97). ברם, הניתוח המפורט של דעות הרמב"ם בדיון שלפנינו מוכיח, כי הדברים משתמ" עים מגופי דעותיו בתורת המוסר.

27 על המקורות האריסטוטליים והערביים של המושג 'מפורסמות' עי' Rosin, pp. 36, 37; י' אפרת, ע' 139 והערה 20 שם. ה' כהן, הרואה את תורת המוסר הרמב"מית כאחת ואחידה — שלא כמוצע כאן — טוען לתוקף שכלתני של 'מפורסמות' בתיאוריה הרמב"מית. לדעתו, כך תופס את הדבר גם הראב"ד *Cohen, p. 84*. אנב, גם רוזין, לא מתוך כוונה שיטתו, סבור כי ל'מפורסמות' משקל שכלתני *Rosin, p. 36*.

28 מו"נ ח"ג פכ"ז.

28 "והמין השלישי... שלמות מעלות המדות... וזה המין... גם כן... רק הצעה לזולתו". מו"נ ח"ג פנ"ד. לפי התיזה המוצעת במאמר זה הרי המוסר האמור במיון השלמויות אינו

דבר אתו וצוה אותו... ולא תהיה הצואה לבהמות ולא למי שאין לו שכל, ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו.

אמנם המגונה והנאה הוא במפרסמות, לא במשכלות... וכאשר היה על שלמות עניינו ותמותם והוא עם מחשבתו ומשכליו... לא היה לו כח להשתמש במפרסמות... עד שאפלו הגלוי שבמפרסמות בגנות — והוא גלות הערוה — לא היה זה מגנה אצלו... וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות... נענש בשולל ההשגה ההיא השכלית... והגיעה לו השגת המפרסמות".²⁰

היה אומר, השלמות האחרונה, קיום אנושי של השגת האל והנהגתו כהוויה מוסרית והליכה בדרכיו ובמידותיו על פי זה — הוא המצב ההתחלתי של האנושות לפני החטא, והוא השאיפה והתכלית של כל הדורות אחר כך. במצב קיומי רוחני כזה אין הפחדה במהות ותוקף בין תחומי ההוויה האמונית. הכל מתחייב בחינת 'מושכלות'. לטיב זה של ההנחיה המוסרית השלכה לגבי המתח 'בחירה' — צווי הטרונומי. ההכרעה בקבלת עול המצוות מטיב ה'מושכלות' היא אנושית שכלתנית ולא כפייה סמכותית הטרונומית גרידה; בחינת "אכן רוח היא באנוש" והכרעתו מחד גיסא, למרות שמאידך ניסא — "נשמת שדי תבינס" ²⁰ בצויו. כמתח שבין שני אלה — בחירתו של האדם ומקום לעיקרון ואידאה של מוסר במערכת מצוות.²¹

ברם, לא זו המדריגה בפועל של הדורות ברצף ההיסטורי. ערעור האיזון בין הצורה והחומר בחטאו של אדם הראשון "כאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות" — חולל סיטואציה של קרע בין ה'מושכלות' החלטיות, המטפיסיות-אונטולוגיות, לבין ה'מפורסמות' הפונקציונאליות-הסכמיות. את

זה המוסר שהוא עיצומה של השלמות בהשגה והבונה את אישיותו הרוחנית של המאמין. עיין להלן בהערות 51, 87.

29 שם, ח"א פ"ב.

30 איוב לב, ח.

31 ע"י אמונה רמה ע' 58 וכן Cohen, p. 77.

אף בעניין זה, כבכלל תפיסתו של ה' כהן — דן הוא על פי הנחה, כי יש אך שיטה מוסרית אחת — וע"י לעיל הערה 27, שהוא מקרב את ה'מפורסמות' למדרגה של 'מושכלות'.

נעית הקונסיסטנטיות של מערכת צוויים מוסריים מחד ושל עקרונותיה ומכלולה של שיטה עיונית-מוסרית כהכרעה בחירת מאידך — דונונה גם אצל ה' כהן (שם) וגם אצל Rosin, p. 62 ff.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

האופי ההסכמי שבטיפוס זה של מוסר מסמל, עם הופעתו — המגונה שלפי ה'מפורסמות', "גלות הערוה", שכשלעצמו, לפי שיקולי ה'מושכלות' בלבד — נויטראלי הוא מבחינה מוסרית. בסיכום ניתן לקבוע, כי האתיקה המימונידית היא דו-תחומית; האחת, הלוקחת חלק ב'מושכלות', מעמידה את המוסר על הסוב-סטנציאלי שבאדם, והיא תכליתו. היא חושפת את האלמנטים שבקונסטרוקציה האנושית, הקובעים את האישיות המוסרית ומגדירה מה הוא המעמד הנכון של אלמנטים אלה, המתנה את השלמות המוסרית. ואילו האתיקה המימונידית האחרת, השייכת לתחום ה'מפורסמות', הנה פנומנולוגית פונקציונאלית. הנתון המכריע לגביה הוא האדם לפי הטבע הטבעי שלו.³² אתיקה זו משולבת כ'הצעה לזולתו' במערכת השלמויות בנוסח האריסטוטלי,³³ ויעודה הוא כשל אמצעי — לסלק את המפריע לאדם בעיצוב קיומו הרוחני אמוני.

המשך העיון יפנה, לפי המתבקש, לברר מה משקל יש לדואליות זו שלאתיקה המימונידית — לגבי תורת המידות בחינת תכונה באישיות וכמנחה את המעשה המוסרי בהוויה האנושית כולה, ובכלל זה תחום המשפחה. סדר הבירור בפרק הבא יהיה לא לפי הקדימה במעלה — כבפרק הנוכחי — אלא לפי הקדימה בטבע ובזמן.³⁴ היינו, תחילה תידון תורת המידות שיסודה באתיקה של 'מפורסמות', של זו הפונקציונאלית ולפי טבעו של האדם. ולאחר מכן תידון תורת המידות המבוססת על האתיקה של 'מושכלות'.

2. תורת המידות

העיקרון המנחה בתורת המידות המימונידית, המבוססת על האתיקה האריסטוטלית של ה'מפורסמות', היא המידה הבינונית

32 האכספרימנטליסם והנאטורליסם נימנים על סימני ההיכר העקריים של האתיקה האריסטוטלית. Cohen, pp. 70, 111-112; Zeller, pp. 207-210.

33 תורת השלמויות של הרמב"ם (מו"נ ח"ג פנ"ד) מבוססת על תורת השלמויות של אריסטו NE (Ethica Nicomachea). I, 8, 1098b; X, 8, 1177a 1178b, השלמויות לפי אריסטו, אל-פריי, אבן רושד, אבן ג'וה והרמב"ם — מפנים שונות נדונות לאחרונה במחקרו של אלטמן "Maimonides' 'four perfections'", Israel Oriental Studies II, 1973 pp. 15-24. ועיי' הערה 23 לעיל.

34 מו"נ ח"ג פכ"א. שם עושה המורה שימוש בהבחנה זו לדירוג הערכי של יסודי טעמי המצוות.

ד"ר י' בן-ששון

של אריסטו.³⁵ היא מוצעת בהרחבה ובשיטתיות — כתואם המיתודה שלו לגבי ההבלטה של המוסכמות והצנעת המחודש, העמוק והנועז³⁶ — ב'יד החזקה' וב'שמונה פרקים'.

בח'בוריו אלה מבהיר המורה שני יסודות:

(א) הקיום הנכון של האדם הוא על פי המידה הבינונית, ה"ממוצע", שהיא לפי הטבע הטבוע באדם, ולכך כיוונה התורה במצוותיה.

(ב) סטייה מן המידה הבינונית, מעבר לסייגים שקבעה התורה עצמה, כגון פרישות מופרזת, כולל חיי משפחה — היא חטא:

"המעשים הטובים הם המעשים ... הממוצעים בין שתי קצוות ששתיהן רע ... והמעלות המדות הן תכונות נפשיות וקנינים ממוצעים בין שתי תכונות רעות ... והמשל בו הזהירות, שהיא מדה ממוצעת בין רוב התאוה ובין העדר הרגש וההנאה ... ושתי תכונות הנפש אשר מהם יתחייב רוב התאוה והיא התכונה היתרה והעדר ההרגשה, והיא התכונה החסרה, שתיהן יחד פחיתות מפחיתות המדות ... והרבה פעמים יטעו בני אדם ... ויחשבו אחד מהקצוות טוב ... ופעמים יחשבו הקצה האחרון שהוא טוב ... ועל נעדר הרגש ההנאות לעובי טבעו — שהוא נזהר כלומר ירא חטא ... וזה כולו טעות ואמנם ישובח באמת הממוצע".³⁷

במוגדר יותר, לגבי הקיום לתחומיו, כולל התחום המשפחתי אומר המורה:

"וזאת התורה התמימה המשלמת אותנו ... כוונה להיות האדם טבעי הולך בדרך האמצעי, יאכל מה שיש לו לאכול בשווי ... ויבעול מה שמותר לו לבעול בשווי, וישכון במדינות ביושר ובאמונה, לא שישכון במדברות ובהרים ולא שילבש הצמר והשער ולא שיענה גופו ... שהתורה ... אסרה מה שאסרה ... צותה מה שצותה ... מפני זאת הסבה, רצוני לומר: כדי שנתרחק מן הצד האחד יותר על צד ההרגל,

35 עי' NE: II, 2,6; III, 10; IV, 2

36 על המיתודה של הבלטת המוסכס והמקובל והצנעתו של המחודש והנועז עי' מראי המקומות בחערה 26 לעיל.

37 שמונה פרקים פ"ד. ועי' הל' דעות, פ"א ד, בלחם משנה, בירור — בקשר לסתירות בין ההלכות שביד החזקה בנושא זה.

וכן עי' Rosin, p. 87 n. 5

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

שאיסור המאכלות, ואיסור הבעילות האסורות כולם וה' אזהרה על הקדשה ומה שהצריך בכתובת אשה וקדושיה ... ועם כל זה גזרו רז"ל למעט המשגל ... זה כולו אמנם ציונו הש"י להתרחק מקצת רוב התאוה ריחוק גדול ולצאת מן המיצוע אל צד העדר הרגשה וההנאה מעט, עד שתחייב ותתחזק בנפשותינו תכונת הזהירות".³⁸

באשר לפרישות בכללה ולעזיבת הישוב, אמנם מחייב הרמב"ם תהליך כזה גם בחיבורים שנדונים כאן. אלא שלפי הנאמר שם, תהליך זה הוא אך בחינת תגובה למצב חולני של הפרט או של החברה. זהו תהליך ארעי בלבד, עד שהדברים יגיעו לתיקון:

"אבל מה שעשו אותם החסידים בקצת הזמנים ... מנטות אחר הקצה האחר בצום ... ושכונת בהרים והתבודד במע"רות, לא עשו דבר מזה אלא דרך רפואות ... ולהפסד אנשי המדינות גם כן ... ועל כן ברחו למדברות ולמקום שאין שם אדם רע".³⁹

זאת ועוד: בהתאם לכל התפיסה הזו של המידה הבינונית — הרחקה מהפרזה וקיצוניות — שולל הרמב"ם במפורש את מימסד הנזירות:

"אבל מה שעשו אותם החסידים ... בצום ... והנחת אכילת בשר ושתית יין והרחקת הנשים ולבוש הצמר והשער ושכר נת בהרים ... וכאשר ראו הכסילים שהחסידים עשו אלה הפעולות ולא ידעו כוונתם, חשבו שהם טובות וכיוונו אליהם בחשבם שיהיו כמותם ויענו את גופתם ... ויחשבו שהם קנו לעצמם מעלה ומדה טובה ... ושבה יתקרב האדם לשם כאילו ה' יתברך שונא הגוף ורוצה לאבדו, והם לא ידעו שאלו הפעולות רע ... שאם יאמרו אלו המתדמים באומות מאנשי תורתנו ... שהם ... מה שעושים אותו מהטריחות גופם ופיסוק הנאותיהם ... על דרך הלימוד לכוחות הנפש ... זהו טעות מהן".⁴⁰

ובדומה לכך בהלכות דעות — כפסק הלכה:

"שמא יאמר אדם, הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש

38 שמונה פרקים שם.

39 שם.

40 שם.

ד"ר י' בן-ששון

מהם ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה... ולא ילבש... אלא השק והצמר הקשה... כגון כהני העובדי כוכבים, גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. והמהלך בדרך זו נקרא חוטא".⁴¹

סוף דבר, תורת המידות של 'מפורסמות', שיסודה המידה הבינונית האריסטוטלית, באה לענות על "כונת כלל התורה"⁴² בדבר "שלמותו הראשון"⁴³ של המאמין, המכוונת לפנות ולהכשיר את האדם לשלמותו האחרון של 'מושכלות' באמונות ודעות⁴⁴ לפי מערכת השלמויות הרמב"מית-אריסטוטלית. שלמות זו במידות היא "שלמות בטבע האדם"⁴⁵ בחינת יצור מדיני-חברתי "זוה המין מן השלמות גם כן איננו רק הצעה לזולתו ואינו תכלית כונה בעצמו".⁴⁶ האדם לעצמו "אין צריך להם ולא ישלימוהו בדבר".⁴⁷ זאת ועוד: מצד מקיימיה — תורת מידות זו כפי כוונתה ודרכה, מנחה היא בהוויה המוסרית של כל אדם. ואילו החסידים נוטים ל'פנים משורת הדין'.⁴⁸

כאן, בעניין 'לפנים משורת הדין', פרשת דרכים המוליכה לתורת המידות האחרת, זו המעוגנת באתיקה האונטולוגית-קטגורית ותקיפה מטעם 'מושכלות' כתכלית הקיום. היסוד המכוון את המידות וההוויה המוסרית במדריגה זו הוא האיזון הנכון בין צורה לחומר, בין השכלי לכוחות הנפש האחרים. והשאיפה המוסרית

41 הל' דעות פ"ג הל"א.

42 מו"נ ח"ג פכ"ז.

43 שם.

44 שם.

45 שם, ח"ג פנ"ד. יש לשים לב, כי לגבי השלמויות שאינן התכלית — אמורה תלות 'בטבע האדם' (שם, בענין שלמות תבנית הגוף) ו'שלמות בטבע האדם' (בענין המוסר), ורק לגבי השלמות הרביעית, שהיא התכלית הסופית אמור "הוא השלמות האנושי האמיתי".

46 שם. ועיי' לעיל הערה 28.

47 שם. ועיי' הערה 28 לעיל באשר להבחנה בין שלמות זו לבין המשמעות המוסרית שלשלמות הרביעית.

48 הל' דעות פ"א ה"ה ועיי' בהערה 35 לעיל.

ה' כהן מבחין בין מעמדה של מידה בינונית נוסח אריסטו לבין זו של הרמב"ם. לדעתו האידיאל של הרמב"ם אינו המידה הבינונית, שהיא נחלת כל אדם, אלא לפנים משורת הדין, שהוא יעודם של חכמים וחסידים, Cohen, pp. 113, 114.

תפיסה זו של ה' כהן מתבארת אל נכון לפי התיזה המוצעת כאן, כי לדעת הרמב"ם קיימת מערכת מוסרית נוספת ומעוגנת ב'מושכלות'. שם הוא גם המקום של לפנים משורת הדין.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

המתמדת עיקרה — להשקיע עצמו ככל האפשר בעניין השכלי ולמעט ביותר בקיום מודרך על ידי היפעלויות.

בשני המקורות של הרמב"ם, העוסקים בתורת המידות של 'מפור' סמות', באה כהמשך טכסטולוגי — אם לא כתפנית מלאה הרי על כל פנים כנטייה ניכרת — הפנייה לתורת המידות של 'מושכ' לות'. ב"יד החזקה", בהלכות דעות, פ"א הל"ד, מפרט הרמב"ם את המידות הצריכות ל"בינוניות" והן כולן מידות שמניען "טבעי", מצד ההיפעלויות: כעס, תאוה, ענייני קניינות, שמחה וכיוצא באלה. ושם הוא מתאר במפורש מהי המידה הבינונית לגבי התנהגויות אלה. ואילו בהלכות שלאחר מכן ועד סוף הפרק — מנויות מידות שמניען מלכתחילה "מוסרי": ענווה, רחמנות וכדומה, והתביעה היא להתרחק מן המידה הבינונית אל 'לפנים משורת הדין' אל 'דרך ה'":

"ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט... נקרא חסיד... וזהו לפנים משורת הדין. ומצווין אנו ללכת בדרכיו וכן למדו במפורש מצוה זו מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון... ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכנייין אך אפיים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן. להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו... ולפי שה' שמות הללו נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה', והיא שלימד אברהם אבינו לבניו שנאמרו "כי ידעתיו למען אשר יצוה' וגו'",⁴⁹ וסיומו של הפסוק הוא "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".⁵⁰ והרי אלו הם ערכי המוסר של 'מושכלות' שהן סוף תכלית המאמין, כדברי הסיוס לגבי היעוד הסופי של האדם:

"השלים הענין ואמר... שכונתי — שיצא מכם חסד וצדקה ומשפט... כמו שבארנו בשלש עשרה מדות... ששלמות האדם... להגיע אל השגת ה'... וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכון בהם תמיד לעשות חסד צדקה ומשפט להדמות בפעלות האלוה".⁵¹

49 שם, הלכות ה—ז.

50 בראשית יח, יט.

51 מו"נ ח"ג פנ"ד. ועיי' לעיל ע' 83. וכן בהערה 28 לעיל ולקמן בהערה 87. ועיי' מו"נ ח"א פנ"ד: תוארי ה' שלפיהן יושג וייאמן — בחינת השלמות הרביעית — הם מידות ההנהגה המוסריות.

ד"ר י' בן-ששון

כדברים האלו עצמם נמצא גם בחיבור השני — בשמונה פרקים. האמור שם מאלף לגבי הבנת המיבנה וסדר הדברים בשמונה פרקים. לאחר פרק ד, המציע את תורת המידות של 'מפורסמות', ערוכה על פי המידה הבינונית — בא פרק ה, הכולל הנחיה עקרונית חדשה, יהודית-דתית, שמבוא אין לה בתורת מידות אריסטוטלית כללית — תכלית השגת ה' :

"וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת והוא השגת הש"י... וישים פעולותיו כולן תנועותיו ומנוחותיו וכל דבריו מביאים לזה התכלית... וזהו אשר ביקש... באמרו ואהבת את ה'... בכל נפשך... בכל חלקי נפשך שתעשה תכלית כל חלק ממנה תכלית אחת והוא לאהבת הש"י וכבר הזהיר... (משלי ג) 'בכל דרכיך דעהו'".⁵²

בפרקים שלאחר-מכאן ממשיך עצמו המורה בדרך החדשה, בפנייה לתורת המידות על פי עקרונות המוסר של ה'מושכלות', שתכלית דעת ה' ואהבתו. הפרק הסמוך, פרק ו, מקבל לפי ראייה זו הסבר מצד מיקומו ותוכנו כאחד. דן הוא בהפרש שבין המצוות, אשר החולים "חולי המדברים" מכנים שכליות — לבין המכוונות שמעיות. ברור כי ההצדקה לצרף מצוות שמעיות למכלול הדיון, שעניינו לכתחילה במוסרי — היא ההנחיה הדתית של "בכל דרכיך דעהו". כי הרי לתורת מידות אריסטוטלית אין למצוות השמעיות כל שייכות. זאת ועוד, בו בפרק מתווכח הרמב"ם עם רס"ג⁵³ המכנה את "העניינים המפורסמים" שכליות; משמע, לפני שהרמב"ם פותח בהרצאת תורת המידות האחרת שלו, האונטולוגית-קאטיגורית, מבהיר הרמב"ם כי תורת מידות חברתית רגילה, בה תקיף העיקרון של המידה הבינונית — היא תורת מידות של 'מפורסמות' בלבד.

בהמשך לפרק ו, פרק המיפנה, בא פרק ז, המעמיד על המתח, אליו מתייחס עיקר יעודו של המוסר של 'מושכלות' — המתח בין צורה וחומר, בין שכל והיפעלויות. הוא הפרק הדן "במחיצה וענייניה"

52 שמונה פרקים פ"ה.

53 מוסכם על פרשני הרמב"ם וחוקריו, כי בוויכוחו של המורה בפרק זה עם החכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים" — מתכוון הוא לרס"ג, במאמר L. Strauss, *The Law of Reason* ע"י אפרת ע' 137 ועי' Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XIII, pp. 48-49 (להלן = Strauss) in the Kuzari.

54 שמונה פרקים פ"ו.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

בחינת מתח בין חומר-היפעלויות וצורה-שכל, ובמדריגה הנכבדה של הנביאים. כאן באים כרוכים יחד מדריגות שכליות ומידות, בהיותן שתיהן מעוגנות בקונסטיטוציה האנושית בצירוף צורה-חומר:

"שהמעלות מהן מעלות שכליות ומהן מעלות המדות. וכן הפחיתות מהן פחיתות שכליות, כשכלות ומעוט ההבנה ודוחק התבונה ומהן פחיתות המדות כרוב התאוה, והגאווה והרוגז והכעס והעזות ואהבת הממון... ואלו הפחיתות כלן הן מחיצות מבדילות בין האדם והש"י... מרבע"ה... לא נשאר לו בינו ובין השגת הש"י על אמיתת מציאותו אלא מחיצה אחת בהירה והוא השכל האנושי שאינו נבדל".⁵⁵

הוזה אומר, גם בשלמות המלאה כשל מרבע"ה קיים עדיין המתח — שהוא מכריע בהוויית האדם, בעיון כבמוסר — כעובדא אונטור-לוגית-אורגאנית: השכל כבול בחומר.

בסיכום נמצא כי שמונה פרקים מחולקים לשני עניינים, בהתאם לעקרונות של תורת המידות. החלק הראשון — פרקים א—ד — עוסק בתורת מידות נוסח 'מפורסמות', לפי טבע האדם על ברי-אותו ומחלותיו הנפשיים. תורת מידות זאת מכוונת על פי המידה הבינונית האריסטוטלית. ואילו הפרקים ה—ז — עניינם תורת מידות לא על פי הטבע בלבד, ולא לפי 'מפורסמות', אלא בדרך ה'מושכלות', לפי המתחייב מן הכלל המושכלי-תיאולוגי "בכל דרכיך דעהו", ולפי המושכל המטפיסי בדבר איזון נכון של צורה-חומר שבאדם.

תורת מידות זו, ערוכה שיטתית על פי התפיסה האונטולוגית-אורגאנית של הרכב האדם, היא המוצעת בחיבור האחר של הרמב"ם, ב"מורה נבוכים", ואין בספר זה הרצאתה של תורת מידות על פי מידה בינונית. בעניין זה מציע — שלא כבכמה וכמה עניינים — מורה נבוכים שיטה אחת ועקבית.⁵⁶

פרשה של תורת מידות המעמידה במובהק על תפיסת המוסר בחינת מתח בין צורה לחומר, בין שכל להיפעלויות, משתקפת בחומרה שהרמב"ם מייחס להרהורים ולדיבורים שאינם מוסריים.

55 שם, פ"ז.

56 על דואליסם של שיטות אצל המורה עיין לעיל הערה 26.

ועי' במאמרי: לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים, תרכ"ז, כ"ט, ג', ניסן תש"ך; "טעמי מצות שבת לפי ריה"ל והרמב"ם", מעיינות 'שבת', תשל"ד.

ד"ר י' בן-ששון

כביכול, בהיות אלה ביטוי לרוחני, לחשיבה ולדיבור, פוגעים הם ביסוד המוסרי עצמו:

"כבר ידעת אמרם: 'הרהורי עבירה קשים מעבירה'... שהאדם כשימרה, אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החומר שלו... אבל המחשבה... זאת הצורה האנושית וכל סגולותיה... אין צריך להשתמש בהן אלא במה שהן ראויות לו — להידבק בעליונים... וכבר ידעת גודל האיסור שבא אצלנו בנבלות הפה, שזה הדיבור בלשון הוא מסגולות בני האדם... ואין צריך שנשתמש בטובה ההיא... בגדול שבחסרונות ובחרפה השלמה... וכל מי שישתמש במחשבתו או בדברו מענייני החוש ההוא אשר הוא חרפה לנו עד שיחשוב במשתה או במשגל ביותר מן הצריך או יאמר בו שירים — כבר לקח הטובה אשר גמלו ה'... והשתמש בה במרי".⁵⁷

יצוין כי גופם של דברים אלה אמורים על ידי המורה בקשר למוסר בענייני משפחה. גם המקום האחר בחיבוריו, שאליו הוא מפנה במהלך הברור קשור לתחום זה. הוא מתייחס להוראה, "אל תרבה שיחה עם האשה":

"וידוע שהשיחה עם הנשים על הרוב אינה אלא בענייני התשמיש ולפיכך... רבוי השיחה עמה אסורה לפי שהוא גורם רעה לעצמו. כלומר נקנית לו מגרעת מדותית בנפשו".⁵⁸ הר"ן שאף כאן מדגיש המורה את הפגם בצורני, בנפש, הנגרם ביותר על ידי דיבור.

עם זאת נמצא ברור, כי גם בשיטה זו של תורת מידות מושתתת על 'מושכלות' מכיר הרמב"ם בתיחום המוסרי לפי טבע האדם, ובכלל זה גם תיחום של המוסר שבינו לבניה, בהתאם למתחייב לפי הטבע החומרי.

ההתנאה הזאת של תורת המידות בטבע החומרי מתחייבת מן

57 מו"נ ח"ג פ"ח, ועי' Pines, p. CXXXIII n. 123 על מקור אצל אבן עזרא לדעתו זו של הרמב"ם.

ועי' גם במו"נ שם פמ"ט לגבי הבושת לדבר בנושאי משגל ואיסור ההרהור בכך. ופי' המשנה לאבות פ"א, טז. ועי' עוד הדרישה לצמצם הדיבור לענייני ולתועלת בלבד, והטעמים לכך — בשמונה פרקים פ"ה, הלכות דעות פ"ב, ה"ד ובאבות פ"א משנה טז; וגם אצל אחרים — הוה"ל שער ט', פ"ה; מבחר הפנינים, לב, שער השתיקה (ע' 17).

58 פי' הרמב"ם למס' אבות פ"א, מ"ה.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

ההנחה של המורה, כי התקינות המוסרית מושגת בדרך של איוון נכון בין צורה וחומר, ובמוגדר — על ידי הכוונת החומר מכוח הצורה. אם כך, הרי הנתונים הפיזיים-טבעיים כמו ה"מזג" וההיפעלויות, כמידתם מלידה שרבה התעצמותם בגילים מסוימים — משמשים גורמים המכריעים לגבי היכולת של הצורה השכל לפעול ולהשפיע, יכולת שהיא עיצומה של המוסריות של 'מושכלות':

"ואי אפשר היות... מושכלות שלמות אלא לאיש... בעל נחת וישוב. ויש אנשים רבים שיש להם מתחילת הבריאה תכונה מזגית, אי אפשר עמה שלמות בשום פנים כמי שלבו חם... אינו ניצל מן הכעס... וכמי שמזג... חם ולח... וכיסי הזרע מרבים להוליד הזרע כי זה רחוק שיהיה ירא חטא, ואפילו הרגיל עצמו בתכלית הרגל".⁵⁹

ולגבי התנאת הישגים עיוניים שכליים — קרי: תגבורת הצורני שכלי — בחומרי-טבעי שבאדם, ממשוך המורה:

"כי זאת החכמה... אינה חכמת רפואות ולא חכמת תש-ברת... ואי אפשר מבלתי הקדמת הצעת המדות הטובות עד שישוב האדם בתכלית הישר והשלמות 'כי תועבת ה' — נלוצ ואת ישרים סודי' (משלי ג, לב). ולזה רחקו למדה לבחורים, וגם אי אפשר לקבלה לרתיחת טבעיהם וטרדת דעותיהם בשלהבת הגידול והצמיחה, עד שתיעצר השלהבת ההיא המערבבת ויהיה להם הנחת והיישוב ויכנעו ליבותם ויענוו מצד המזג... נאמר... אכתי לא קשאי (חגיגה, יד). רוצה לומר לא זקנתי ועד עכשיו אני מוצא רתיחת טבע והמית הנערות".⁶⁰

זה הייחוד שבמוסר של 'מושכלות' מתעצם בעניין הפרישות והנזירות. מצד מסוים תורת המידות של 'מושכלות' של הרמב"ם מטיפה לפרישות והתנזרות⁶¹:

"נחלקו מדרגות בני אדם... כי מבני אדם אנשים... שכל צרכי החומר אצלם חרפה וגנות וחסרון, התחייבו בהכרח, ובלבד חוש המישוש אשר הוא חרפה עלינו, כמו שזכר

59 מו"נ ח"א פל"ד. וגם ח"ג פנ"א. בפיסקה "וכבר בארו הפילוסופים".

60 שם.

61 ע"י Pines, pp.] Xii, CXXXI.

ד"ר י' בן-ששון

אריסטו⁶²... אשר בעבורו נתאוה למאכל ולמשתה ולמשגל — כי צריך למשכיל למעט בהם מה שאפשר ולהיסתגר בהם ולהצטער בעשותו אותם... ולא ישיג מהם אלא מה שאי אפשר זולתו, וישים תכלית האדם מאשר הוא אדם, והוא ציור המושכלות, אשר החזק והנכבד שביניהם — השגת האלוה תמיד... וצריך למי שיבחר להיות אדם באמת, לא בהמה בתאר אדם ותמונתו, שישים כל השתדלותו לחסר כל צרכי החומר ממאכל וממשתה וממשגל וכעס וכל שאר המדות הנמשכות אחר התאוות והכעס וייבוש מהם... ואמנם המשגל אינו צריך לומר בו יותר ממה שאמרתי בפירוש אבות... למאוס בו ואיסור זכרו או לדבר בו ולא לשום סיבה"⁶³

באמור בזה לגבי הפרישות הרי הגורם של 'מושכלות' מכריע: הפרישות, הסלידה מן החומרי וההיפעלויות ומיעוט העיסוק בהם, מתחייבים מן היעוד "להיות אדם באמת" ולשום "תכלית האדם מאשר הוא אדם והוא ציור המושכלות"; במתח שבין צורה וחומר היעוד המוסרי-תכליתי הוא — השלטת הצורה והמעטת החומרי. וזוהי הפרישות נוסח הרמב"ם.

סוף התביעה של הפרישות מביאה את הרמב"ם למעשה ההתייחסות, לפרישה של ממש מן החברה והחיים:

"שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת... התבאר כי הכוונה... להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד — וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי"⁶⁴.

NE III, 10 62

מו"נ ח"ג פ"ח. ועי' גם ח"ג פי"ד ופמ"ט וח"ב פל"ו. בכל אלה המקומות מסתמך הרמב"ם של הפילוסופים ואריסטו לגבי ההסתייגות מחוש המישוש ולגבי הגנות שבהפרזה בדברים שבינו לבניה. המקום בפירוש אבות' הוא פרק א' משנה ה.

שם, ח"ג פנ"א. 64

אפודי שם מפנה ל'הנהגת הבודד' של אבן בג'ה. לאחרונה מייחסים גם לתורת השלמיות של הרמב"ם זיקה לאבן בג'ה. A. Altmann, "Maimonides' four 'perfections'" p. 16 ff. (ועי' הערה 33 לעיל).

ועי' מו"נ ח"ב פל"ו, לגבי הפרישות כמכונה לנבואה — שהדגש הוא על פרישות מכבוד ומעמד. ועי' הסתייגות המורה מהשיגים כאלה של האדם בדברי ביקורתו על השלמות הראשונה של האדם (מו"נ ח"ג פנ"ד), ועי' גם חובות הלבבות, שער ח' פ"ג, הפן הי"ז של חשבון הנפש.

יסודי תורת המוסר של הגדה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

הפרישות — מצד ההשפעה החיובית שלה על זיכוך החומר, ומזה התעצמות האיכות הרוחנית — מנוסחת אצל הרמב"ם גם דרך הלכה:

"חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה וזוהרין מן הטומאות כלן כל ימיהם והם הנקראים פרושים ודבר זה קדושה ותורה היא ודרך חסידות שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמהם. שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים. וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות. וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה".⁶⁵

משמע, כי האידיאל של המעמד המוסרי של האדם הוא תגבורת הצורני-שכלי והשתקעות בהשגה, עד כדי התרחקות מן החברה והתנזרות מתחומי החיים ככל שאפשר. זאת ועוד: הרמב"ם מציע את הפרישות וההינזרות כתהליך המביא את האדם לדרגה של הידמות לשכינה, הוא האידיאל המשמש כיסוד של תורת המידות של 'מושכלות' בשמונה פרקים.⁶⁶

תהליך זה המוליך אצל הרמב"ם להווייה בספירה של הידמות לשכינה — מביא להעפלה לפיסגה של "הור ההר", שבה מיתת נשיקה בחינת ביטול ואפסות החומרי והמדמה שבאדם. במדריגה זו: האדם הוא כולו השגה ורוח, כי הוסר המונע, קרי: החומר וההיפעלויות. זהו הנצח של נשמת האדם:

"הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא — היא החשק... כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו, יחזק השגתו... עד כשיבוא האיש השלם בימים ויקרב למות תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה ותרבה השמחה... עד שתיפרד הנפש מהגוף אז בעת ההנאה ההיא. ועל זה הענין רמזו חכמים במות משה, אהרן ומרים, ששלושתם מתו בנשיקה... שמתו בענין הנאת ההשגה ההיא מרוב החשק... אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה... אך כלם תחזק השגת

65 הל' טומאת אוכלין פט"ז הי"ב.

66 עי' לעיל ע' 92.

ד"ר י' בן-ששון

שכלם עם המוות ... וישאר השכל ההוא אם כן לנצח כי
כבר הוסר המונע".⁶⁷

תיאור זה של שיא ההתפנות מן הארצי-חומרי, וכן המניעים שהרמב"ם מעלה בשביל "למעט... מה שאפשר" בצרכי החומר "ול'התבודד... כפי היכולת" — מראים כי אין מדובר בפרישות לשם סגפנות, וכי אין הכוונה לנזירות המוכרת מן הנצרות או מן האיטלם.⁶⁸ ראשית — הפרישות מתחייבת אובייקטיבית מן הקוֹנֵי סטיטוציה הקוסמית והאנושית. היא טבעית ובשום פנים איננה באה מתוך משבר; הבדידות וההתנזרות אינם בריחה מן החיים, אלא התקדמות והתעלות בתוך מערכות החיים. הפרישה מן החברה אין פירושה שלילתו של הקיום החברתי. אדרבה, הרי האדם "מדיני מטבעו".⁶⁹ במצב המושלם התובע מן האדם את הבדידות וההתנזרות — הן באות לו כמתחייבות מהיותו מלא בעולמו הרוחני הפנימי ובדביקותו באלהות. זאת ועוד — אין הרמב"ם מציע מימסד של בדידות או התנזרות. אין מדובר כלל במסגרת של חוג או מוסד, אלא בסיטואציה אישית ייחודית של האדם המאמין כפרט. ולבסוף בוודאי ובוודאי אין בצורה זו של נזירות, כביכול, של הרמב"ם משום פרישה מן החיים הטבעיים מהותיים כגון חיי משפחה. המלצותיו של המורה על מיעוט

67 מו"נ ח"ג פ"א. הדעה, כי השארות הנפש כרוכה בהתפשטות הגשמיות נמצאת אצל הוגי דעות אחרים: כזו היא גם דעתו של רשב"ג במבוא לס' תיקון מדות הנפש (עמ' 4, 5). אלא ששם הדגש הוא על תהליך של שלמות בתחום המוסרי עצמו. באשר לקשר בין מדריגה מתוקנת והצורך בפרישות מביע דעה שונה בעל 'חובות הלבבות': הקדמונים — חנוך, נח, אברהם, יצחק ויעקב ואיוב ורעיו — היה שכלם זך ויצרם חלש ולא היו צריכים אל הפרישות מהדרך השוה התוריה. רק ירידת הדורות בתקופות ההיסטוריות המאוחרות יותר חיבה להזדקק לפרישות (חובות הלבבות, שער ט' פ"ז, ועי' שם פ"ה הגדרת הפרישות, ושם פ"ז על פרישות "כדי שתתחד נפשם ומחשבתם לה"). תפיסתו של בעל 'חובות הלבבות' היא לפי המקובל: הפרישות משמשת תגובה על מצב מעורער, בחינת טיפול משקם, ועל כן מיותרת לבעלי מדריגה חיובית. לפי הרמב"ם הפרישות הנה תהליך בעיצומה של מדרגת השלמות, ועל כן — ככל שהאדם יותר שלם לוקח הוא יותר חבל בפרישות.

68 לדעתו של רוזין אין עניינו המכוון של הרמב"ם ביקורת הנזירות הנוצרית או המוסלמית Rosin, p. 89. לפי דעה זו, ההתייחסות לכוהני ע"ג בהלכות דעות ג, א מכוונת לעכו"ם ממש, אם כי התיאור בפרישונו שם, מזכיר את הצופיות (עי' גולדציהר, הרצאות על האיטלם, ירושלים תשי"א (להלן = גולדציהר), הפרק על "הסגפנות והצופיות", ובמיוחד ע' 112, ועי' להלן הפרק על ריה"ל, הערה 27).

69 מו"נ ח"ב פ"מ, וח"ג פכ"ז.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

העיסוק בעניינים חומריים ובחיי משפחה אינטימיים אינן מעלות על הדעת אפשרות של הינתקות מהם וויתור עליהם.⁷⁰ כל עצמה של המשמעות, החברתית והאישית, של אידיאל הפרי- שות וההתבודדות מנוסחת בו בפרק המטיף להתבודדות והמתאר את ההתפשטות מן הגשמיות עד כדי מיתת נשיקה וחיי נצח. בתווך בפרק זה נמצא האידיאל של האבות ומשה שתמציתו — לחיות את החיים כולם באור ה', אבל במודגש — לחיות את החיים:

"בהגיע איש... מהשגת האמתיות ושמתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו — ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם האלוה והוא לפניו תמיד בלב, ואף על פי שגופו עם בני-אדם על הדרך שנאמר... אני ישנה ולבי ער... זאת המדרגה... שהיא מדרגת משה... וזאת גם כן מדרגת האבות... והיו עם זה מתעס- קים בהנהגת בני אדם והרבות ממון... שהם, כשהיו עושים המעשים ההם... באיבריהם... ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני האלוה... והשגחתו עליהם... בעת התעסקם להר- בות הממון... מפני שתכלית כוונתם כל ימי חייהם — להמציא אומה שתדע האלוה ותעבדהו."⁷¹

הווה אומר, רצף הדברים בפרק הגדון במורה נבוכים מוכיח, כי חזון הבדידות וההיפרדות וההתפשטות של הגשמיות אינם מכור- ניס לעזיבת החיים ולהסתגרות. במפורש קובע המורה, כי עם ההתכנסות הזו בתוך עצמו חוזר האדם המושלם וחי חיים שלמים ומלאים לכל תחומיהם וענייניהם. אלא שהכל מואר באור של דעת עליון וביעוד החברתי-היסטורי "להמציא אומה שתדע אלוה ותעבדהו", ולהנהיג בני אדם בדרך זו. סופו של דבר: שיא הדרך של המוסר השלם של 'מושכלות' הוא עיצוב אדם שרוח מכוונת את חייו והוא עצמו איש אשר רוח בו, ומנהיג אומה ואנושות בדרך אמונה.⁷²

70 דעה המעריכה פרישות גם מחיי משפחה, הנדירה ביהדות וגם באיסלם (עי' גולדציהר, ע' 104 והערות 12, 13 שם) — מצויה בהגיון הנפש לר' אברהם בר חמא, הגיון הנפש ע' 37. הוא סבור שלרבים מן הנביאים לא היו חיי משפחה, וראיה לדבר — שאין פרטים על כך במקרא.

71 מו"נ ח"ג פנ"א. ועי' גם שם ח"ג פכ"ד באשר ליעוד של הקמת אומה על ידי אברהם, בקשר עם עניין העקידה. ובמו"נ ח"א פט"ו — על ייעוד ההנהגה שהוא נחלת השלמים.

72 הקונצפציה כי התכלית של המוסר הרמב"מי הוא יעוד חברתי-היסטורי — בניגוד לאודומוניה אינדיבידואלית מובהקת — היא תיזה עיקרית של ה' כהן.

ד"ר י"ב ששון

3 יסודי המוסר המשפחתי

בהמשך העיון בדבר שני רבדים של תורת מוסר אצל הרמב"ם, נמצא כי חתך כזה קיים גם לגבי פרשה בתורתו החברתית, הסמור כה לעניין המוסרי — מעמדה החברתי-ערכי של המשפחה. תחילה באשר למעמד המשפחה במערך החברתי-מעשי. עניין זה מגדיר הרמב"ם במסכת טעמי המצוות שלו. הרמב"ם מאמץ לעצמו את התפיסה האריסטוטלית:

"שהאדם מדיני בטבע".⁷³

על פי זה מפרט הוא כאחת משתי הכוונות של התורה, המכוונות את האדם לשלמותו:

"ושלמותו הראשון הוא שיהיה בריא — על הטוב שבענייני הגשמיים... וזה לא ישלם לאיש אחד לבדו כלל... אלא בקיבוץ המדיני... שהאדם מדיני בטבע".⁷⁴

תפיסה זו משמשת לרמב"ם כטעם לקיום משפחה ולמצוות הקשר-רות בהקמתה והווייתה:

"מן הידוע כי צריך האדם לאוהבים כל ימיו, כבר ביאר זה אריסטו במאמר התשיעי לספר המדות אם בעת בריאותו והצלחתו — ייחנה בחברתם, ובעת צרתו — יצטרך אליהם, ובזקנותו וחולשת גופו ייעזר בהם. וזאת האהבה נמצאת בבנים יותר, ויותר גדולה, וכן בקרובים. ולא תשלם האהבה והאחווה והעזר בקרובים רק ביחסים, עד שהמשפחה האחת כשיקבצה אבי-אב אחד... יהיה ביניהם בעבורו אהבה ועזר קצתם לקצתם, וחמלת קצתם על קצתם, אשר היא אחת מכוונות התורה הגדולות".⁷⁵

ערכי יסוד של מוסר זה מעצבים 'אני' המתהווה מתוך זיקה ל'אתה'. סוף יעוד זה הנה. המשיחיות הישראלית בחינת תיקון מוסרי של האנושות (האמור, כי גם בעתיד עולם כמנהגו נוהג — מתכוון רק לגבי הצד הטבעי של הקיום). זהו חזון אחרית הימים שונה מן התפיסה הנוצרית, הרואה משיחיות כשייכת מעבר להיסטוריה בכלל.
(עיי' (Cohen, pp. 120-122, 126-131).

73 עיי' לעיל הערה 69.

74 מו"נ ח"ג פכ"ז.

75 שם פמ"ט. ועוד בפירוש הרמב"ם למס' אבות:

"שצריך לאדם שיקנה אוהב לעצמו שיתקנו בו מעשיו וכל עניינו... ומה טוב מאמר אריסטוטלס האהוב אחד הוא והאוהבים ג' מינים אוהב תועלת, אוהב מנוחה ואוהב מעלה... ואוהב מנוחה ב' מינים אוהב הנאה ואוהב בטחון, אוהב הנאה כאהבת הזכרים לנקבות וכיוצא בהם" (מס' אבות פ"א, ו). המקור באריסטו הוא NE VIII 2-4. ועיי' שם הבחנה באיכות האהבה.

סודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

סביב ארגומנט ראשי זה לחשיבותה של המשפחה התקינה מכנס הרמב"ם בהמשך הפרק את הטעמים למכלול של מצוות, דינים ואיסורים הקשורים בקיומה של המשפחה: דיני נישואין וגירושין, חליצה וייבום וכן דיני טומאות ואיסורי עריות, סוטה ומוציא שם רע. כוונת מערכת ההלכות היא, לדעת הרמב"ם, להבטיח ליכוד משפחתי והתמדת הקיום של המשפחה. טעמים נוספים לאיסורים שבחיי המשפחה מחזירים להשקפתו של הרמב"ם על המוסר בדברים שבינו לבינה והצורך להגביל את האדם בתחום זה: ככל שהסיכון לסטייה מוסרית מצוי יותר או שהסטייה עלולה להיות חמורה יותר — כן מרובים האיסורים והסייגים.⁷⁶ באשר לקיומה של המשפחה בהווייתה הטבעית תקינה מציע הרמב"ם במשנתו הנחיות למוסר המשפחתי-אינטימי לפי כללי המידה הבינונית. הטעם הטבעי רפואי נמצא כאן דומינאנטי, וללא התייחסות לצד המצוותי:

"שכבת זרע היא כח הגוף וחיו... אמרו חכמי הרופאים אחד מאלף מת בשאר חלאים והאלף מרוב התשמיש... לפיכך צריך אדם להזהר בדבר זה אם רוצה לחיות בטובה. ולא יבעול אלא כשימצא גופו בריא וחזק ביותר... כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי... ויהיה גופו שלם ועומד על בוריו כל ימיו".⁷⁷

לכך מצטרפת מידת הבושת בחינת ה'מפורסמות' — היא הדוגמא

המושלמת היא זו של המעלה. ההבדל בין האמור במס' אבות לעומת מו"נ: במס' אבות, דן המורה באהבה במובן המצומצם (הנאה). על כן — בין זכרים ונקבות בלבד ולא במשפחה. ואילו במו"נ הנושא של המורה הוא המשפחה כלה בחינת חברותא מקיפה, לא רק לשם הנאה.

76. באשר לאיסורי עריות מציע רוזין הכתנה בין מעשים שמסתבר איסורם, כגון בניה, או יחסים שלא כדרך הטבע, לבין איסורי קרבות וחיתון, שהמחוקק קבעם ואינם מחויבי חסיברות וההגיון, Rosin, p. 94, ת. 4. אבחנה זו ניכרת בדיונים של חז"ל על איסור עריות שבין מצוות בני נוח "התם בעריות דידה... והכא בעריות דידן" (בבלי, סנהדרין כז ע"ב). עריות דידן הוא בחינת מצווה שמעית, "לא יאמר אי אפשי לבוא על הערות... אלא אפשי — ומה אעשה אני שבשמים גזר עלי" (שמונה פרקים פ"ו). ועי' לעומת זה עניין עריות שאיסורן מן הסברא בבלי, יומא סז ע"ב. ועיין גם להלן הערה 54. באשר למעמדם של איסורי עריות אצל ריה"ל.

77. הלי' דעות פ"ד הלכות יט, כ. ועי' גם שמונה פרקים פ"ד. שם מונה המורה תחום זה בין הדברים שצריך לנהוג בהם בשווה. ועי' להלן ע' 105 שגם במהלך הנחיה מטעמי קדושה — מתנה הרמב"ם הוראתו בגורם פיסילוגי.

ד"ר י' בן-ששון

המובהקת ל'מפורסמות' כירידה לאחר החטא — הבושה הרא-
שונה שהתבוששו בני אדם.⁷⁶
ברם לא בכך סוף תורת המשפחה של הרמב"ם. המורה מציע
יסודות ערכיים-מוסריים כתשתית לקיום הערכי של המשפחה
כשלעצמה ובתוכה. בעיקר כאילו הם שלושת ערכי יסוד בקיומה
של המשפחה היהודית: עידון, אהבה ובושת. ערך העידון בקיום
המשפחתי-אינטימי מעלה הרמב"ם — תוך שהוא מסביר פרשת
יפת-תואר:

"יש בכלל זאת המצוה מן המדות השונות שצריך שינהגו
בהן החשובים... והוא שאף על-פי שגבר יצרו עליו...
שייחדנה במקום נסתר... ואין מותר לו... פעם שניה עד
שינוח אבלה ותשקוט דאגתה ואין מונעים אותה מהתאבל
ומן הבכי... כי לבעלי האבל מנוחה בבכים... ומפני זה
חמלה התורה עליה, ושמה רשות בידה מכל זה... ועם זאת,
אם לא ישיבנה אל חוקי התורה לא תימכר ולא יעבד בה.
הנה שמרה התורה קרבת המשגל ואף על פי שהיא במקצת
מרי... הנה התבאר מה שבאלה המצוות מן המדות הטור-
בות".⁷⁷

אמנם המדובר ב"קרבת המשגל... במקצת מרי". אבל מכאן
אתה למד על אחת כמה וכמה מהוויה המשפחתית התקינה. זאת
ועוד, אף כי הנוסח של המורה מעודן הוא, מדובר ביחס של 'קרבה',
אבל שומעים ממנו ברור את יסוד העידון ואת המתחייב ממנו
בחיבה וביחס שבינו לבינה.

הערך השני, האהבה, בעצם מוזכר מלכתחילה כטעם של כלל קיום
המשפחה. האדם זקוק לאהבה והוא מוצא אותה בחיק המשפחה.
אלא שלפי עיון זה, לכאורה, המשפחה היא בעיקר אמצעי לטובת
מייסדיה-הוריה. הצד האחר שבאהבות במשפחה — אהבות אידי-
אליות, שאינן תלויות בתועלת — האהבה והרחמים של אבות
על בנים, מפורש על ידי הרמב"ם לגבי מצוות מילה. אחד משלושת
הטעמים לקיום המצווה בקטנות

"שלא התחזקה עדיין הצורה הדמיונית המביאה לאהוב
אותו יולדיו, כי הצורה הדמיונית היא נוספת תמיד בראיה

76. מו"נ ח"א פ"ב. ועי' היד החזקה הל' דעות פ"ג הל"ב והשגת הראב"ד שם.
כן עיין לעיל עמ' 86 על הבושה של 'מפורסמות' אצל אדה"ר.

79. שם, ח"ג פמ"א.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

והיא גדלה עם גדולתו, ואחר כן תתחיל להתחסר ולהימחות גם כן, רצוני לומר: הצורה הדמיונית. כי אין אהבת האב והאם את הבן בעת לידתו כאהבתם בן שש".⁸⁰
משמע, תופעת האהבה במשפחה היא פסיכולוגית-טבעית. אהבת הבנים טבעה בהורים, והיא מתעצמת מתוך הזיקה ביניהם וההימצאות יחד בעיקר בגיל הילדות.

החרדה של הורים לבניהם, בחינת טבע באדם, אמורה גם בהקשר אחר, בעניין הזריזות בהקרבת הבנים למוֹלך: "וידוע מטבע בני אדם בכלל שרוב פחדם ויראתם היא מאבידת הממון והבנים... מיהר כל אחד לעשותו לרוב חמלתו ופחדו על הבן".⁸¹

בסוף, צריך להאמר, כי הסבריו של הרמב"ם באשר לאהבת הבנים — כהסבריו למשפחה כצורך אהבת האבות — משאירים אותנו עדיין במחיצת ערכים מוסריים, בחינת 'מפורסמות'. ברם אורחות משפחה ערוכים לפי תורת המוסר של 'מפורסמות' הן לא סוף תורת המשפחה של הרמב"ם. גם בתחום זה ניכר רובד נוסף של תורת מידות — מושתת על המוסר של 'מושכלות'. בתחומה של תורת מידות של 'מושכלות' נעשה ההווי המשפחתי אינטימי חמור יותר. התכלית הכוללת מחייבת, והיא:

"עבודה למקום ברוך הוא ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו כל מעשיך יהיו לשם שמים... בכל דרכיך דעהו".⁸²
ועל פי תכלית זו מוכתבת ההווייה של הצרכים של האדם: "דברים שהגוף צריך להם מאכילה ושתייה ושיבת בית ונשיאת את אשה... ישים על לבו... כדי להברות גופו... כמו דרך הרפואה או לקיים את הזרע".⁸³

בזה המקום נדון התחום המשפחתי אינטימי אך ככורח פיסיוולוגי שיש למעטו. הווה אומר, ההנחיה היא על צד הסייג והמיגבלה. היסוד הרוחני, כיאות לתורת מידות שמן ה'מושכלות', ניכר ביותר רק כשתחום זה מוצע מצד הערכיות החיובית המתלווה

80 שם פמ"ט.

81 שם פל"ז.

82 היד החזקה, הל' דעות פ"ג הל"ג.

83 שם הל"ב.

ועי' השנת הראב"ד שם, המעלה גם ארגומנט של מצוות. אבל, אצל הרמב"ם מוצג הדבר כסיפוק צרכים עד כדי כך שהשותף למעשה, האשה, מופיעה בעניין זה בחינת כלי ולא כחברה לחיים משותפים. (ועי' ההערה הבאה).

ד"ר ר' בן-ששון

לו, כתופעה חברתית של דורקיום ערכי. כאן חוזרים ומשתלבים שני ערכים: העידון והבושת, אלא שהפעם להם מעמד של מדריגה רוחנית ושלמות אנושית:

"כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו... כך צריך שיהיה ניכר במעשיו במאכלו ובמשקו ובבעילתו... ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו... אלא מלילי שבת ללילי שבת... ולא יקל בראשו ביותר ולא ינבל את פיו... אמרו חכמים אפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין. ולא יהיו שניהם לא שיכורים ולא עצלנים ולא עצבנים ולא אחד מהם, ולא תהיה ישנה... אלא ברצון שניהם ובשמחתם. יספר וישחק מעט עמה כדי שתתישב נפשה ויבעול בבושה ולא בעזות. כל הנוהג מנהג זה לא די לו שקדש נפשו וטהר עצמו ותקן דעותיו אלא שאם היו לו בנים יהיו נאים וביישנים וראויים לחכמה ולחסידות".⁸⁴

ראוי לדייק בנוסח ההנמקה להוראות ההתנהגות בחיי המשפחה האינטימיים; העידון בקשרים שבינו לבניה והבושה בשעת מעשה אינם נדרשים מטעמים של התנהגות מוסרית רגילה, אלא כהליך מקדש, מטהר ומתקן הדעות. קרי: מטעמים שברוחני ובמושכלי. הסברו של דבר — העידון והבושה מעלים את החיים האינטימיים לדרגה רוחנית ומשתלבים בעיצוב ההוויה הרוחנית.

זאת ועוד. במערך החברתי כללי — לתא המשפחתי, מעמד במימוש היעוד של המוסר של 'מושכלות', למרות יסוד הפרי-שנת המשפיע בו. וזה לפי האמור, שאין המדובר בפרישות שלילת החיים, אלא בזאת המכוונת לעידונם והעמדתם על המכנה הרוחני. משום כך, אין ההוויה המשפחתית בעצם קיומה — גם הטבעית-גשמית — סתירה או צימצום האידיאל המוסרי של 'מושכלות', כי אם אדרבה — תחום להשגתו. אלא שבמדריגה זו מכוון הקיום המשפחתי להשתלבות ביעוד הרוחני. מכאן מתחייבת התנהגות מסויגת ומכוונת:

"צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם

⁸⁴ שם פ"ה, הלכות א, ד, ה. כאן מצויה התחשבות בבית זוג בחינת חברה לחיים משותפים. וכאדם, בשוני מההתייחסות להווי האינטימי משפחתי אך מצדו הטבעי והפיסיולוגי — שם מנוי 'לישא אשה' כחלק מסיפוק צרכים (עי' ההערה הקודמת).

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר: כיצד ... לא יהיה בלבו לקיבוץ ממון בלבד ... וכן כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים בלבו לעשות דברים האלו כדי ליהנות בלבד ... אלא כדי להברות גופו ואיבריו בלבד ... וכן כשיבעול לא יבעול אלא כדי להברות גופו ולקיים את הזרע ... המנהיג עצמו על פי הרפואה אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואיבריו שלמים בלבד ושיהיו לו בנים עושים מלאכתו ... אין זו דרך טובה אלא ישים על לבו שיהיה גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' ... וישים על לבו שיהיה לו בן אולי יהיה חכם וגדול בישראל. נמצא המהלך בדרך זו ... עובד את ה' תמיד אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבוועל ... ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים והוא שאמר שלמה ... בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך"⁸⁵

עם זאת הרי עיצומו של הקיום המשפחתי, כמרכיב בהוויה הרוחנית מוסרית, מגיע לשיאו בעניין הבושה, בחינת ערך עליון של מוסר של 'מושכלות':

"אין ישיבת האדם ... בביתו כישיבתו ... לפני מלך גדול ... והמלך ... הוא השכל השופע עלינו ... ודע, כי כאשר ידעו זה השלמים הגיע אליהם מן היראה ... ובושתם ממנו בדרכים אמיתיים, לא דמיוניים, מה ששם צפונותיהם עם נשותיהם ... כנגליהם עם שאר בני אדם"⁸⁶

ודוק, כאן מדובר בבושת אמיתית, מושכלית, בדרכים אמיתיים, לא דמיוניים, שונה בושת זו מן האמור לגבי הרגשתם של אדם וחיה לאחר החטא. הם התבוששו אך מן ה'מפורסמות' והמוסכמות כשגורשו ממחיצת הבורא. שרויים אנו כאן בתחום המוסר המושלם, במדריגת השליטה על הצורני והשכלי בקיום האדם. ומטעם זה תודעת הבושת היא תודעת הימצאות האדם במחיצת האל.

85 היד החזקה, הל' דעות פ"ג הלכות ב—ג.

86 מו"נ ח"ג פנ"ב. ועי' גם שם פמ"ט. שוב מופיע ה'דיבור' כקובע מצב המוסר לפי 'מושכלות'. לגבי הבושה והצניעות גם בהסתר על' עוד היד החזקה הל' דעות פ"ה הל"ו.

ד"ר י' בן-ששון

4. סיכום

(א) יסודי תורת המוסר והמידות המימונידית לפי האסכולות מוסר זה ערוך יסודות, השייכים לעולמות הגות שונים המצטרפים למקשה עיונית רוחנית מעצבת אדם ומשפחה, חברה ואנושות. היסוד האונטולוגי של חומר וצורה, המשמש את המוסר המימונידי, הוא אריסטוטלי. וכמוהו גם הקלאסיפיקציה של השלמות המגדירה את משקלה של השלמות המוסרית בעיצוב האישיות. מאידך גיסא, שייכים לתורת המוסר המימונידית גופי אתיקה אפלטונית, בעיקר מצד העמדת החיוב על הרוחני וראיית הגופי-חומרי כשלילה; ולבסוף, מצטרף ליסודי המוסר הרמב"מי אידיאל של שלמות מוסרית לפי עולמם הרוחני של חז"ל — שלמות של אקטיביות וסוציאליות ולמען חזון של אחרית הנעדרת מן האודור-מוניה האריסטוטלית.

(ב) שתי תורות המוסר של הרמב"ם — של 'מפורסמות' ושל 'מושכלות' העיון בתורת המוסר המימונידית הזו מסתכם במסקנה מהותית, כי תורת המוסר של הרמב"ם הנה דו-רבדית: האחת — מעשית-חברתית, שתוקפה הוא של 'מפורסמות'. מכוונת היא להביא יחיד לחברה לקיום תקין. והאחרת — עיונית-אישית שתוקפה של 'מושכלות', והיא חלק ביעוד של השגת האלהות והאמונה.

(ג) העקרונות שביסודן של שתי תורות המוסר של הרמב"ם: שני רבדים אלו של תורת המוסר, ביסודם עקרונות מטיב שונה: תורת המוסר הראשונה המעשית-חברתית, מודרכת על פי הכלל של המידה הבינונית, המוכתבת מטעמו של הטבע האנושי ומצור-כי הקיום החברתי. ואילו תורת המוסר האחרת, של 'מושכלות', נקבעת על פי התכלית של ההידמות לאל. בקונסטיטוציה של האדם — הערובה להידמות זו טמונה במהות הצורנית-רוחנית של האדם בחינת נברא בצלם.

(ד) פשר הסתירות במשנתו המוסרית של הרמב"ם לפי התיאוריה של שתי שיטות מוסר

ההבחנה בין שתי תורות מוסר במשנתו של הרמב"ם היא פשר הסתירות שלכאורה, בתחום זה בהגותו של הרמב"ם: השוני שבין העקרונות — זה של המידה הבינונית וזה של השלטת היסוד הצורני-שכלי; השוני באורחות חיים מוסריים-טבעיים על פי המידה הבינונית, ואורח חיים השואף לאידיאל של רוחניות

יטודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

ופרישות. ולבסוף — הסתירה הטכסטולוגית באשר ליעודי השל-
מות, כשבו במקום פעם מופיעה השלמות המוסרית כמשנית
וכאמצעי, ופעם — כהישג העליון של הקיום הדתי. 87

(ה) המשפחה היהודית — שני רבוי קיום: חברתי-מעשי וערכי-רוחני
לגבי, האתיקה הרמב"מית לגופה יש עוד להדגיש את משמ-
עותה המהותית של האתיקה השכלתנית מצד ההשלכות לקיום
המשפחתי. היא חותרת לאידיאל של אדם עליון שהרוחני שר-
לט בו, אבל אינה מתירה הרס הטבע והבשר ואינה גורסת
פרישה של התנכרות לקיום ולחברה. גם התא המשפחתי הוא
לגיטימי, אלא שמעוצב הוא על פי הכוונה מוסרית; בהווה הרגילה
מודרך הוא על פי המוסר המעשי של 'מפורסמות' ואילו עקרונותיו
המהותיים רוחניים מעוגנים במעמקיו של המוסר האידיאלי של
'מושכלות'.

(ו) האידיאל של הקיום המוסרי

אופן הקיום במדרגה מוסרית של 'מושכלות' הוא אידיאל מסוים
של פרישות והתנזרות. אידיאל זה מושג כשיא בתהליך של תגבורת
הרוח והשגת האמונה מכוחה של אישיות שלמה וטבעית. לפי
מהותה רחוקה הנזירות היהודית המימונית מן הנזירות הנוצרית
המושתתת על ציות למצווה חיצונית וגוררת קעקוע היסוד הטבעי
התקין שבאדם. גם מן הבחינה המימסדית קיים שוני בין הש-
תיים: אין 'מוסד' של נזירות יהודית כבמסגרת הנוצרית. הנזירות
היהודית היא הכרעה אישית ומתממשת בתחום ההווה האישית-
אינדיבידואלית.

(ז) תכלית המוסר

האדם המושלם, שהוא תקוות תורת המוסר העילאית של 'מושכ-
לות', נועד לשמש אידיאל של אדם ושל חיי משפחה, ולשאת
ביעוד של הנהגתה של החברה כעדת מאמינים.

87 שאלת הסתירה באשר למעמדו של המוסר במו"נ ח"ג פ"ד גופו — מקומו
הלאעילון במיון היעודים, לעומת ערכיותו העליונה בסיום הפרק — מעסיק
את רוב חוקרי המורה.

ע"י י' גוטמן, בקובץ דת ומדע, ע"ע 96—97; הפילוסופיה של היהדות ע"ע
163—164; Pines pp. CXXI-CXXii; וגם שם [XXXVII] p. הערה 52;
י' אבן שמואל, מבוא למהדורה המנוקדת (ללא פירוש) של מו"נ עמ' קד, קה
והערה 195 שם, וע"י עוד מו"נ עם פירוש אבן-שמואל, ח"ב א, במבואות —
ע"ע כב, כג וע"ע קכח, קכט. לאחרונה דן בשאלה זו א' גולדמן במאמר
"העבודה המיוחדת במשיגי האמתות". שנתון בראילן תשכ"ח ע"ע 287—313
ובעיקר ע"ע 309—312. וע"י לעיל בהערה 51.

ד"ר י' בן-ששון

ג. לסודי תורת המוסר החברתי והמשפחתי של ריה"ל

1. יסודות האתיקה

תורת המוסר של ריה"ל אף היא ערוכה כתורה דורבדית, כתורתו של המורה, עד כדי התחלקות לשתי תורות. שניות זו הריהי המשך לתמונת העולם הדואליסטית שלו: חלוקת כלל המציאות לשניים, ל'עניינים' או 'מדריגות' עולמיים — שכלי, נפשי או טבעי — 1 ול'ענייני' ומדריגה' אלהיים; 2 וכן נחלקת החוקיות החברתית לעולמית ולאֵלהית: אדם, חברה והיסטוריה שחוקיות קיומם עולמיות. ואדם יהודי, חברה יהודית והיסטוריה יהודית שהווייתם בספירה אלהית מלאכית. 3

ראשיתו של העניין המוסרי, ה'מדריגה השכלית' של המוסר, מעוגנת באדם מצד טבעו ומצד היותו יצור שכלי, וכך הדברים ערוכים:

"החכמה האלוהית חיבה כי יברא... בארץ לא מלאכים, כי אם בני אדם, מזרע ודם, שיתנגשו בהם כוחות טבע שונים ותתנצחנה בתוכם מדות שונות". 4

באדם זה, על טבעיו ומידותיו, מונחה התיקון המוסרי מטעם השכל. הוא מכוון לתקינות מוסרית של האינדיבידואל כשלעצמו וגם בהוויה החברתית שלו:

* מראה מקום ללא ציון שם החבור מתייחס לכוזרי. וההפניה מתייחסת למאמר, סעיף ועמוד (לפי מהדורת אבן-שמואל).

1 מ"א, לא—לה. ועי' גם מ"ג, ה, ע' ק. במקומות אלה טבע ריה"ל מטבע המונחים 'עניין' ו'מדריגה' ופירט בשלושה 'עניינים' את כל השייך לעולם הנבראים ולחוקיות הטבעה בו: עניין טבעי, נפשי ושכלי. כשם כולל לשלשתם מוצע כאן הביטוי 'עולמי'.

2 שם. ההבחנה בין הטבעי לאלהי מתייחסת אף לחומרי: ארץ ישראל, ארץ הסנולה — לה תכונות שמעבר לטבעי.

3 ההבחנה בין הטבעי והעל טבעי באשר לאדם, חברה והיסטוריה — שייכת לנופי תורתו של ריה"ל.

4 מ"ג סעי' יז ע' קיב. בהמשך תולה ריה"ל השוני במידות — בגורמים אסטררו לוגיים ובהסתמך על מקורות של קבלה "לפי התמורות אשר בעלית המזלות ובירידתם (כמו שנתבאר הדבר בספר יצירה)".

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

"ואילו האדם נתיחד בכל בעלי החיים. בענין השכלי, שממנו נתחייב: תקון המדות, ואחרי זה תיקון עניני הבית, ואחרי זה תקון עניני המדינה, וככה קמה אמנות הנהגת המדינה, ואתה החקים הנוהגים במדינה".⁵

מוסר זה של 'תיקון המידות' ו'תיקון עניני המדינה', הנועד לתת קיום נכון של היחיד והחברה — יסודו-ערך הצדק:

"גם חברת שודדים לא יתכן שלא תקבל שלטון הצדק בדבר רים שבינם לבין עצמם בלא זה לא תתמיד חברותם".⁶ לכן מכוונות "המצוות אשר החברה הפחותה והשפלה ביותר מקבלת עליה, והן: הצדק וההטבה לזולת וההודאה לאלוה על חסדו".⁷

גם הקיום האישי-מוסרי מושתת על ערך הצדק, באנאלוגיה להוויה המוסרית של החברה. כך מגדיר ריה"ל ב'מדריגה השכלית' את ההנהגה המוסרית של האדם המושלם, החסיד:
"החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו... נוהג בכלם בצדק".⁸

במדריגה האמורה 'השכלית', נועד המוסר לענות על המתחייב מצד ההוויה הטבעית של היחיד, "שנפשו תובעת... סיפוק צרכי הטבעיים",⁹ ולשם התמד הקיום החברתי — "בלא זה לא תתמיד חברותם".¹⁰ הווה אומר, הטבע הטבעי-אישי והטבע האנושי-חברתי הם המחייבים את האתיקה של ריה"ל. ב'מדריגה השכלית' וקובעים טיבו של עקרונ הצדק שביסודה.

5 שם, מ"א סעי' לה ע"ע יג-יד. ועיי' L. Strauss, The Law of Reason in the Kuzari (Strauss = ולהלן), Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XIII, p. 76, התיאוריה של שטראוס באשר למשמעות של השכלי בריה"ל, תיאוריה המושתתת על הבחנה בין שכלי עיוני לשכלי מעשי.

6 מ"ב סעי' מח ע' עד.

7 שם.

8 מ"ג סעי' ג ע' צט.

9 מ"ג סעי' א ע' צח.

10 מ"ב סעי' מח ע' עד. ריה"ל משתמש בזה בארגומנט הנמצא אצל אפלטון: — 'המדינה או חיל או ליסטים או נגבים... שכלם יחד הולכים לעשות מעשי עול, יהיו יכולים להוציא איזה דבר לפעל, אם יתנהגו בעול בינם לבין עצמם ד' — 'בואי שלא' (המדינה ע' 351c).

אמנם כאן הקביעה היא לגבי חברה שאינה מתייחסת לקיום הדתי. אבל האמור באשר לקיום האנושי בהוויה החברתית — טעמו כלגבי הקיום האישי של הדתי, כשמדובר עדיין ב'מדריגה שכלית'.

ד"ר י' בן-ששון

עם זאת אף מדריגה מוסרית זו שלפי הטבע — אינה מחוץ להוויה הדתית; היא רובד ראשון גם בקיום הדתי:

"אלה וכל הדומים להם הם החקים השכליים, אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורה האלהית הקודמות לה בטבע ובזמן".¹¹

מכאן למוסר ב'מדריגה האלהית': לימוד המוסר הדתי-מובהק בחינת 'מדריגה אלהית' מחזיר את העיון ליסודי הגותו של ריה"ל ולתורת האדם שלו: בתפיסתו של ריה"ל לא האדם הטבעי הוא סוף המדריגה של האדם היהודי, אלא — החסיד.¹² בו במקום שמוצעת דעתו של ריה"ל על איכותם המוסרית-טבעית של יצורי אנוש, שאינם מלאכים, אלא בני אדם מזרע ודם שמתנגד שים בהם כוחות שונים¹³ — מציין הוא את הסיכוי של בחירי האנושות להגיע ל'חסידות', למדריגה המושלמת של הוויה רוח-נית בספירה האלהית:

"אדם שטבעיו שקולים תהיינה המדות המנוגדות ברשותו כשתי כפות מאזנים מאזנות יפה... איש אשר כזה יהיה, בלא ספק, בעל לב משוחרר מתאוות מופלגות וישתוקק אל מדרגה למעלה ממדרגתו — הלא היא המדרגה האלהית... איש אשר כזה תושפע עליו הרוח האלהית היא רוח הנבון-אה... או הארה ממרום... ואז יהיה חסיד ולא נביא".¹⁴

דבר זה איננו חזון ערטילאי גרידה, אחוז הוא בנבכי ההיסטוריה, "בהיות בני אדם, יחידים או צבור, בעלי מזג זך — יחול עליהם האור האלהי".¹⁵

11 ש.ס.

ועיין האמור אצל Strauss, Ch. IV לגבי משמעותם של החוקים השכליים. גם המורה משתמש בשמות 'חסיד' ו'מושל' (שמונה פרקים פ"ו). במיוחד מתיאר אצל הרמב"ם כמדריגה עליונה כזו מי שכל מעשיו לשם שמים (שם, פ"ה), או — הנוטה מן המידה הבינונית או לפני משורת הדין בחינת 'הלכת בדרכיו' (הל' דעות פ"ב הל"ז). בסך הכל מציין לפי"ז אף הרמב"ם בשם זה את הנוהג לפי המוסר העליון יותר, הוא המוסר של 'מושכלות' (עי' לעיל עמ' 91).

12 מ"ג סעי' יז ע' קיב. ועי' הערה 4 לעיל.

13 מ"ה סעי' יב ע"ע רד-רה.

14 מ"ג סעי' יז ע' קיב-קיג. מדריגה מסוימת של נבואה מהוה עצם מהותה של החסידות, וריה"ל חוזר וכופל תכונה זו שלחסידי (לדוגמא עי' מ"ג סעיפים יא, כ וכב ע"ע קז, קיח וקכ; ועי' גם י' גוטמן, בקובץ דת ומדע ע' 79).

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

יחידים כאלה, מושלמים בטבעם ובהווייתם. היו מאז ימי עולם, עד שהצטרפו לקהל שלם, קהל ישראל :

"והנה הענין האלהי לא מצא לו ... עושי דברו ... כי אם בין חסידי בני אדם ... מועטים למן אדם ועד יעקב, ורק אחרי יעקב היו היחידים לקהל ואז חל על קהל זה הענין האלהי".¹⁶

משמע, עקרונות המוסר של האדם באשר הוא אדם, ב'מדריגה השכלית' הם אך שלב מכין בדרכו של האדם-היהודי לשלמותו. ישנו מוסר יהודי, שמאז ההתגלות הוא התכלית והוא המלמד קיום ב'מדריגה האלהית'. לאחר שהאדם היהודי השיג את השלמות המוסרית-אנושית מתמודד הוא עם האידיאל של האדם-היהודי — החסידות.¹⁷

במוגדר, מדריגה זו היא נחלת ישראל בלבד. זהו "ישראל אמיתי, ומותר לו לצפות להדבקות 'בענין האלהי' הדבק רק בבני ישראל מבין כל האומות".¹⁸

תכליתו של הקיום המוסרי ב'מדריגה האלהית' של חסידות הוא זיכוך רוחני והתעלות מן הטבעי "מדמה אל העצמים הרוחניים ומתרחק מן הבהמיים".¹⁹ "דומה כמעט למלאכים".²⁰ משמע, יעודו של השלם שבאדם היהודי, החסיד, הוא מעבר לשכלי, "להדבק במדרגה שלמעלה מזו שהשיג: במדרגה האלהית, העומדת למעלה מן המדרגה השכלית".²¹

"זוהי מדרגה עליונה שאין אחריה כי אם מדרגת המלאכים".²²

16 שם. המושג 'ענין אלהי' המרכזי בהגותו של ריה"ל הוא דו משמעי: עצמות האלוה והיכולת של האדם לדבקות בה עד כדי זכייה להתגלות (עי' י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, הערות 334 ו-353א' וההפניה שם למחקרים של גולדציהר, וולפסון והינמן).

17 עי' הערה 15 לעיל.

18 מ"ג סעי' יז ע"ע קיג—קיד.

19 מ"ג סעי' ה ע' קא. במוגדר מתואר כאן המכוון בתפילה. אלא שהתפילה גופה היא חוליה בתהליך השלם של זיכוך של החסיד.

20 שם, ע' קב.

למדריגה זו מגיע החסיד בשיא של מהלך זיכוכו — ביום הכיפורים. עוד התייחסות להישג של הזיכוך ב'מדריגה האלהית' אמורה אצל ריה"ל בהסבירו כי השבת מביאתו "להדבקות בענין האלהי" (מ"ג סעי' ה ע' קא), ובמסקנה שלו כי תהליך הזיכוך, ובעיקר מעשה התפילה, מכוונים "להדבק באור האלהי" (מ"ג סעי' כ ע' קיח) וסופו "שדבקה נפשו בענין האלהי" (שם).

21 מ"ג סעי' ה ע' ק.

22 מ"ג סעי' כב ע' קכ.

ד"ר י' בן-ששון

המדריגה הזו בפסגתה היא בחינת עולם הבא "והלא אין לאדם קרבת אלהים גדולה מזו... דבר נעלה מן העולם הבא, דבר שאם לכה לו — כבר זכה לעולם הבא".²⁵

בסיכום ניתן לקבוע, כי נתאשרה התיזה, כי הדואליות שביקום, ארצי-אלהי, שהיא יסוד עיקרי בכלל הגותו של ריה"ל — קובעת גם את משנתו המוסרית: שתי דרגות, שתי מהויות של אתיקה מכירה ריה"ל. — אכסיסטנציאלית-טבעית של האדם באשר הוא אדם, 'המדריגה השכלית', המכוונת לקיום טבעי-תקין של אדם וחברה. ולמעלה ממנה — אתיקה ספיריטואלית-טראנסצנדנטית של בעלי סגולה, שחיותם בהוויה הרוחנית-דתית, דבקים באור האלהי. לגבם המוסר הוא תחום אורח חיים מלא בספירה האלהית.

המתחייב מדואליסם זה בתורת המוסר יתברר מתוך עיון בטיבן של תורות מידות הערוכות לפי שתי המדריגות של העניין המוסרי:

2. תורת המידות

העיקרון המנחה את 'תיקון המידות'²⁴ של ריה"ל ב'מדריגה השכלית' הוא הצדק המאזן, המוכרע מכוח 'העניין השכלי' ולפי הכתוננים הטבעיים של האדם:

"המדה הנכונה... לתת לכל כח מכחות הנפש והגוף את החלק המגיע לו בצדק, בלי אשר נבכר את הכח האחד על פני האחרים; ... אדם הנוטה לצד כח התאוה נחלש בו כח המחשבה, ולהיפך".²⁶

כך גם מתאר ריה"ל את החסיד, ברוח האסכולה האפלטונית: "החסיד הוא הוא המושל, שהרי כל חושינו וכתותיו הנפשיים והגופניים סרים אל משמעתו, והוא מנהיג אותם הנהגה מדינית... שנהג מנהג צדק בגופו ובנפשו. שכן הוא חוסם את הכחות המתאווים... לאחר שנתן להם חלקם... וכן הוא חוסם את הכחות הכעסניים... לאחר שסיפקם... ואף לחושים הוא נותן חלקם... וכן יעשה לדמיון, לסברא

23 מ"ג סעי' כ ע' קית.

24 המונח 'תיקון המידות' כמציון תיקון מוסרי ב'מדריגה השכלית' — נמצא אצל ריה"ל מ"א סעי' לה ע' יד.

25 מ"ד סעי' נ ע' עה.

זוהי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

ולמחשבה ולזכרון, ולבסוף לכח-הרצון, המשתמש בכל אלה, בשעה שהוא עצמו נמצא ברשות הבחירה השכלית ומשרת אותה. אולם אין החסיד מניח לאחד האברים והכחות האלה לעבור את הגבול בפעלה המיחדתו ומזלזל ביתרם".²⁶

כהמשך לכך מסתברת ביקורת הניירות נוסח הנצרות והצופיות המוסלמית,²⁷ המעמיקה ראות מן הבחינה הפסיכולוגית והדתית: "כל המשקיע עצמו בפרישות של נזירות מכניס עצמו ביסורים ובחלי נפשי וגופני. איש אשר כזה יראו בפניו דכדוכי החלאים, אך בני האדם יחשבום לדכדוכי ענוה וכניעה, וככה יהיה לשבוי המואס בחיים מתוך שהוא קץ במאסריו וביסוריו, לא מתוך שהוא מוצא הנאה בבדידות... נניח כי איש זה ירא אלהים וחסיד, אבל אוהב הוא לשוחח עם אלהיו ביחידות ולעמד להתחנן ולהתפלל בכל היחטונונים וה'בקשות'... אשר לתחינות המחדשות לא ימצא בהן הנאה כי אם לימים מועטים, כל זמן שהן חדשות, אך במדה שהן נעשות שגורות בפיו אין נפשו מתפעלת מהן ואין בזה יסוד לא לכניעה ולא לכליון נפש. וכך הוא נשאר יומם ולילה במצב שנפשו תובעת ממנו ספוק צרכיה הטבעיים: ראייה, שמיעה, דבור, פעלה, אכילה ושתיה וחיי משפחה, בקשת רוחה בפרנסתו ותקנת עניני ביתו, עזרה לדל וכבוד התורה מהונו... האם לא יתחרט על כל אשר אסר בו את נפשו? ובחרטה זאת הלא יוסיף להתרחק מן הענין האלוהי שאליו בקש להתקרב".²⁸

26 מ"ג סעי' ה' ע"ע צט-ק. האסכולה האפלטונית ניכרת בתיאור זה, הן בהשוואת הנהגת האדם עצמו להנהגה מדינית והן ביעדים של הכוחות שבאדם - במיוחד של הרצון והשכל (עי' המדינה ד' ע"ע 430d ואילך).

27 ריה"ל אינו נוקב בשם הניירות. המסוימת אליה הוא מתייחס כאן; כידוע פשטה הניירות גם באיסלם, ורבתה בהשפעת הניירות הנודדים ובעלי התשובה שבנצרות (עי' י' גולדציה, הרצאות על האיסלם, פ"ד ע"ע 108-109). מאידך גיסא, איסורי הניירות, קבלת הניירות והתנהגות הנייר - מזכירים את הנייר הנוצרי (הרי הצופיים שללו פרישות מחיי משפחה, עי' שם פ"ד הערה 13).

עוד יש עניין לציין, כי פוגשים באיסלם טיעונים נגד הפרישות והניירות, הדומים לאלה שמעלה ריה"ל (עי' שם בסעיף נגד הסגפנות: "נופך תובע זכותו ממך, לאשתך זכות עליך" מזהיר הנביא). ועי' שם, בפ"ד הערה 5 על איסור הסגפנות בכלל. ועי' לעיל הערות 68, 70.

28 מ"ג סעי' א' ע' צח. ועוד אומר ריה"ל על עבודת ה' של החסיד "זוהי העבודה שעמה אין צרך לא בפרישות ולא בנזירות" (שם סעי' כב ע' קכ).

ד"ר י' בן-ששון

הדברים ברורים. ריה"ל מכיר בלגיטימיות השלמה של תביעות הנפש למען "ספוק צרכיה הטבעיים". כל המלחמה בבשר ובטבע וכוחותיו היא מלחמה פסולה ואבודה, היא כפייה בכוח הנדר והחיוב המילולי — של טבע עמוק ולא ניתן להריסה, שאסור להרסו. משום כך מעשה נזירות כזה יביא אתו חורבן האדם הטבעי. דבר זה פירושו הרס התשתית הקיומית של האדם באשר הוא אדם, ואתו מתמוטט גם הקיום של האדם באמונתו.

ברם, עם זאת מתקומם ריה"ל נגד התפיסה המוסלמית, הרואה בהנאות גמול לקיום האמונה. כנגד דברי חכם האיסלם, המבטיח לשומע לתורת ישמעאל

"שוב רוחו אל גופו בגן עדן, שם ישבע נעימות, לא יחסר דבר ממאכל ומשתה ומתענוגות בשרים ומכל אשר יתאוה",²⁸ מביא ריה"ל את דבר החבר היהודי, לגבי ייעוד עדת המאמינים: "יעודינו הם — כי נדבק בענין האלוהי... וכי יתחבר הענין האלוהי בנו... ולכן לא נאמר בתורה: 'אם תעשו ככל המצוה הזאת אביאכם אחרי מותכם אל גנות ואל מקום תענוגות'".²⁹

סוף דבר, הקיום האנושי בא לידי הגשמה בהוויה של האדם, בחינת אורגאניזם שלם. לכל הכוחות והחושים מעמד לגיטימי לחיות ולפעול, כשהעיקרון של עשיית הצדק לצרכיו ולתביעותיו של כל כוח הוא המנחה את הכוח השכלי — הפועל באמצעות כוח הרצון — במעשה האיזון וההארמוניזאציה בין המרכיבים השונים שבקונסטיטוציה האנושית.

מצד ההשוואה בין האסכולות צריך להאמר כי ניתן אמנם למצוא דמיון בין תפיסה זו לבין דעתו של המורה בדבר המידה הבינונית,³⁰ אלא שאין הם אותם הדברים מבחינת יסודי התפיסה; המידה הבינונית, עם התחשבה בטבע האדם, מוכתבת על פי

ולגבי מצוות שבת: "מקרכת... אל האלוה... יותר מן התפילות המרובות והנזירות וההסתגפות" (מ"ב סעי' נ' עו).
 כנגד זה ע"י אבן גבירול, מדות הנפש III, 1 "שמחה בפרישות לצדיקים". וכן להלן עמ' 118—119 גם דעתו של ריה"ל לגבי מדרגה המביאה לפרישות, עפ"י דברים האמורים במובאה שלפנינו, בחלקה הראשון.
 וע"י גם לעיל בהערה 70 דעתו של ר' אברהם בר חייא.

29 מ"א סעי' ה' ע' ז.

30 מ"א סעי' קט' ע' מ.

31 ע"י לעיל ע' 88 ואילך. כך רואה את הדבר רוזין בדיונו על היחס בין משנת הרמב"ם לשל ריה"ל Rosin, p. 21.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה. במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

הנחה שכלתנית, כי התנהגות כזו היא היעילה: בעוד שלפי ריה"ל המכריע הוא המתחייב קיומית ממערכת הכוחות והחושים שלאדם.

לגופו של המעמד של 'המדריגה השכלית' בתחום המוסרי, בחינת תורת מידות, יש לקבוע, כי גם כאן לא במדריגה זו מתמצא העניין הערכי עד תומו. ברובי הפרקים הדנים בתורת המידות לפי 'המדריגה השכלית' מוצעת היא בתורת מיקדמה להכנה למדריגה שבה מעליה.

בפתיחה להרצאה על אורח החיים של החסיד לפי 'המדריגה השכי' לית' כבר מתואר אורח חיים כזה, כמכוון למדריגה עליונה יותר: "החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו... נוהג בכלם בצדק... על כן הוא מוצא את כלם בשעה שהוא צריך להם, נשמעים לו... עושים ככל אשר ידרוש וזנארים מכל אשר יאסר עליהם".³²

הוזה אומר, מטעם ההנהגה של צדק נעשה האדם היהודי כשיר לקיום האמונה — מצוות התורה ואיסוריה. גם לחיוב שריה"ל מחייב את ההתערות במכלול הקיום והחיים — לא מתמצא הדבר בקיום עצמו, אלא מצטרף הטעם "שהרי הם המקנים לו את העולם הבא".³³

זיקה בין שתי מדריגות של קיומיות ערכית אמורה אצל ריה"ל גם בקשר לפרשה אחרת: החוקה החברתית, כניסוחה בהוראות התורה, שתשתיתה צדק — "כי גם חברת שודדים לא יתכן שלא תקבל שלטון הצדק. בדברים שבינם לבין עצמם"³⁴ — מוצעת בחינת תנאי ל'מדריגה האלהית' "כי התורה האלהית לא תשלם כי אם לאחר שלמות החקקה החברתית והשכלית".³⁵

מפורש לגמרי באים הדברים במקום מרכזי של תורת החסידות המתווה אידיאל של קיום:

"ולאחר שעשה החסיד לכל אחד מאלה כל צרכו, ונתן לכחות הטבעיים מנוחה ושנה במדה מספקת, ולחיוניים — ערות

32 מ"ג סעי' ג ע' צט. ריה"ל מביא כאסמכתא לדעותיו בזה — את הפסוק "וימשל ברוחו — מלכד עיר" (משלי טז, לב). כאסמכתאות נוספות מפנים לקהלת ט, יד—טז, קה"ר שם, ובבלי, נדרים, לב ע"ב. (ע"י הערה 1 של המהדורה של אבן שמואל, שם).

33 מ"ג סעי' א ע' צז.

34 ע"י בהערה 10 לעיל, ע' 109.

35 מ"ב סעי' מח ע' עד.

ד"ר י' בן-ששון

ותנועה די צרכם לשם פעלה בעניני העולם הזה, הוא קורא לעדתו זו (כאשר יקרא המושל הנערץ לחילו הנשמע לו) כי תבוא לעזרתו במאמציו להדבק במדרגה שלמעלה מזו שהשיג: במדרגה האלהית, העומדת למעלה מן המדרגה השכלית".³⁶

זו היא הזיקה בין שתי המדרגות של הקיום הערכי אינה מצד סדר הקדימה בזמן ובמעלה בלבד; מגיעה היא עד כדי השתלבות והתערות: גופה של המדרגה הראשונה — בחינת מידות ותכונות — מעוצבת ונקבעת על ידי הארה אלהית והנחיות התורה האלהית:

"פעם בפעם יעמד וישקול יפה מה מטבעיו וממדותיו ראוי לו לחזק: הוא לא יעשה אפוא כרצון הכח הכועס אשר בו, ולא כרצון הכח המתאוה או אחד הכחות האחרים, כי אם יבקש עצה והישרה מאת האלוה אל דרך הישר".³⁷

והוא הדין גם לגבי הקיום המוסרי-מעשי. ההנחיה המוגדרת והמסוימת באשר לקיום המוסרי אינה ניתנת להיקבע בדרך השכל: האדם זקוק לשם כך למתן תורה מן השמים:

"גדולה מזאת! אף המעשים החברתיים והשכליים אינם ידועים בשלמות, כי גם אם נדע כל אחד מהם כשהוא לעצמו, אין שיעורו ידוע לנו. כך ידוע לנו כי ההענקה לעובד... חובה... כי ההונאה מגנה... כי מנהג ההפקר עם הנשים מאוס... וכי כבוד הורים חובה וכיוצא באלה, אבל שימת הגבולות לכל אלה וקביעת שיעור מתאים לכל אדם אינן כי אם לאלוה ית"י".³⁸

תמצית דעה זו אמורה אצל ריה"ל גם במקום אחר. בתארו את הדרך הנכונה של הקיום המוסרי מצד איזון הכוחות קובע הוא, כי התורה היא אשר "למדתנו את המדה הנכונה".³⁹

36. מ"ג סעי' ה' ע"ק.

37. מ"ה סעי' יב' ע"רד.

38. מ"ג סעי' ז' ע"קג. ועי' גם מ"א סעי' צח' ע"לו; ומ"ג סעי' יט' ע"קסז; ושם סעי' כג' ע"קכ.
(עי' הסבר כזה גם אצל ר' בחיי, הוגה הקרוב במידה מסוימת לניאופלטוניסם, חוה"ל, שער ג, פ"ג, טעם ב לגבי הצורך בתורה).
הדעה כי המוגדרות והפירוט של המצוות צריכים להתגלות — הנה נחלתם אף של הוגים שכלתניים כגון רס"ג (אמונות ודעות מ"ג פ"ג).

39. מ"ב סעי' נ' ע"ה.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

ולבסוף הרי נמצא כי אף גופם של העקרונות והכללים של החוקים השכליים של משפט וחסד, למרות שייכותם ל'מדריגה השכלית', מעוגנים גם במקרא:

"קראתי בספריכם... ומה ה' דורש ממך — כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך"⁴⁰

עד כאן על תורת המידות לפי 'המדריגה השכלית', לרבות הנחייתה מן האלהי. ברם דרגה מעליה היא מערכת מידות לפי 'המדריגה האלהית', השונה במהות מזו שב'מדריגה השכלית'. שונה — בטיב העניין, בתוכנו, ובראש וראשונה בתכליתו. תורת המידות ב'מדריגה האלהית' נקבעת על פי התכלית של דביקות באל והעמדת כל הקיום על הרוחני-אמוני; על ידי השאיפה להיות קרוב לדרגת נבואה ולמדריגה מלאכית. ב'מדריגה האלהית' הקיום המוסרי מתעלה ומתעדן, כשהכל מכוון לתכלית האחת. הכוחות כולם, שאוזנו והגיעו להארמוניה, משרתים את התכלית של עיצוב המושלם שבאנשים — החסיד:

"פוקד הוא על כח הרצון לקבל כל צו... בהשתמשו... בכחות ובאברים לפי מה שצוה... מכוון החסיד את כלי המחשבה ומפנה אותם מכל הרעיונות על העולם הזה... מטיל... על כח הדמיון להעביר לנגד עיניו, כחקוי לענין האלוהי המבקש, את המחזות הנהדרים... מעמד הר סיני... ומעמד... בהר המוריה... ורבים כיוצא באלה... מצוה על הכח המשמר שיאצר כל אלה... גוער בסברא ובשטניה... לבל יבלבלו עליו את האמת... גוער בכח הכעס... ני ובכח המתאוה לבל יטו את כח הרצון מדרכו ולבל יעסי קוהו ויטרידוהו בכעס ובתאוה... ולבסוף... יום הצום הנכבד... ביום זה תטהר הנפש מכל בלבולי הסברא, הכחות הכעסניים והכחות המתאווים... צום היום הזה עושה את החסיד דומה כמעט למלאכים... וכל כחותיו הגופניים צמים מן הצרכים הטבעיים... כאלו לא היה בו טבע בהמי כלל... מענה הוא בו את הראיה והשמיעה ואת הלשון ואינו מעסיקן כי אם בדברים המקרבים את האדם אל האלוה; וכן יעשה גם לכחות הפנימיים: לדמיון, למחשבה וכדומה"⁴¹

40 שם, סעי' מז ע' עג.

41 מ"ג סעי' ה ע"ע ק—קב.

ד"ר י' בן-ששון

בהמשך תיאור אורח חיים של חסיד רוקס ריה"ל מסכת הוויה של מצוה; כוונתו בתיאור זה היא, להצביע על איכות קיומן של המצוות שמקיים החסיד, כולל מצוות המוסרי, על המשמעות של רוחניות ותחושה אלהית המשוקעות בהן. בדרך זה הולך ומתעדן ומאזכך חסיד — אדם רוחני השרוי בספירה אלהית ונמשך לאורה. התמורה שחלה אף בקיום לפי המוסר הטבעי-שכלי, כשמגיע החסיד ל'מדריגה האלהית' — מתוארת בעליל בפרשת ההנאות. החסיד, בגלל מודעתו להשגחה האלהית ולחסדה, הנאתו מת-עדנת, והיא מצטרפת לקיום הרוחני-האמוני. במקום ההנאה הטבעית בא סיפוק בעל טיב רוחני:

"ומה שמרבה נעימות בחיי החסיד... ומוסיף הנאה על הנאתו היא חובת הברכות... בגלל היתרון שיש לו... בתחושה ובהכרה בשעת ההנאה... ההכנה להנאה. וההבחנה בה והמחשבה על העדרה לפני בואה — כל אלה כופלות את ההנאה".⁴²

מטעם זה חשובה במיוחד לגבי החסיד ההלכה המחייבת לברך על ההנאות:

"כל הנאה חושית שהחסיד נהנה זוכר הוא לברך את ה' עליה... ככל אשר יוסיף ברכות יוסיף קרבה אל האלוה".⁴³ ברם, עיצומו של הקיום של החסיד ב'מדריגה האלהית' מתמצה באופן מסוים של ריכוז בעניין הרוחני-אלהי, עד כדי איבוד טעם ברובי התחומים של הקיום הרגיל. בשלבים העליונים של הרהר שמעפיל החסיד, מגיע הוא לזיכוך, להתעצמות היסוד הרוחני עד למעלה של התפשטות הגשמיות, שעושה לטפל ומטריד הרבה מן אורחות החיים הטבעיים-שכליים. וזוהי שאיפת עובד ה', החסיד:

"אמנם רוצה היה להגיע למעלת חנוך, שנאמר בו 'ויתהלך חנוך את האלהים' או למדרגת אליהו, להפנות מעסקי העולם הזה ולהתאחד עם חברת המלאכים, שאז לא היה חש ביחידות ובבדידות, כי היה מוצא לו צות במלאכים..."

ע"י שם סע"י יא ע' קה, שמצוות ה'אות' מונעות מחושיו להטרידו בעניני העולם השפל. ושם סע"י יט ע' קטז — בקשת הדעת "כדי שתהינה החכמה והדעת והבינה נתונות לתורה ולעבודה".

42 שם, סעיפים יג-יז ע"ע קי-קיב.

43 שם, סע"י יא ע' קח.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

אכן לאנשים אשר כאלה ראויה הבדידות הגמורה... והנה החכמים המתפלספים אוהבים גם הם את הבדידות — לשם זכוך מחשבותם... ועל ידי אלה תעלה בידם האמת... אך עם זה מבקשים הם לפגוש תלמידים שיביאו אותם אל מחקר נוסף... זאת היא מדרגת סוקרטס והדומים לו... אמנם, בהיות השכינה בארץ הקדושה על האמה המסגלת לנבואה נמצאו שם אנשים שפרשו מן העולם ושכנו במדב"רות, אולם הם התחברו לדומים להם, ולא היו מתבודדים לגמרי. גדולה מזאת! מחזקים היו איש את אחיו בידעת התורה ומצוותיה, המקרבות אל המדרגה ההיא, האלוהית בקדושה ובטהרה. אלה היו בני הנביאים".⁴⁴

מכאן — סוף דרכו של החסיד בהוויתו הרוחנית מגיעה לפרישות ולהתבודדות. אבל לא התנזרות ופרישות בחינת בריחה מן החיים ומלחמה בטבעי ובאנושי; אלא התכנסות לשם ריכוז, ב'מדריגה האלהית', כדרך שאף חכמים כסוקרטס וסיעתו צריכים לשם זיכוך מחשבותם. ואף התכנסות זו איננה בחינת מימסד מחייב ללא חרטה. הכרעה אישית היא, לפי מדריגת השלימות של המאמין, ולפי מה שהוא חש עצמו נצרך להתפנות לעולמו הרוחני. עוד יש להדגיש כי אין ריה"ל מציע התנתקות החלטית מהוויה חברתית. אדרבה, ההתכנסות והפרישה מכוונים לפגוש דומים ושותפים בעניין הרוחני. תכליתו של אורח חיים רוחני זך וטהור כזה; המצטרף משלבי ההתעלות בהוויה המוסרית שכלית וב'מדריגה האלהית' היא — לשכון במחיצתם של הברואים הרוחניים ולזכות בזיו השכינה וההתגלות:

"כך יראה עצמו תמיד כאלו השכינה עמו והמלאכים מת-חברים אליו, אמנם לפי שעה — רק בכה. אך כשיתחזק בחסידות וימצא במקום הראוי שתשרה בו השכינה, יתחברו אליו המלאכים בפעל, ויראם עין בעין, שזוהי מדרגה אחת מתחת למדרגת הנבואה. (בדרך זו היו טובי החכמים שבבית שני רואים צורות ושומעים בת קול — והיא מדרגת החסידים אשר למעלה ממנה רק מדרגת הנביאים)".⁴⁵

44 מ"ג סעי' א ע"ע צז—צח.

45 שם, סעי' יא ע' קז.

ד"ר י' בן-ששון

בסיום, מן הדין להבהיר עוד יסוד במשנתו המוסרית של ריה"ל המעוגן בעיקרי כלל הגותו. האידיאל המוסרי, כאידיאל הדתי בכללו, מותנה בסיטואציה היסטורית רוחנית אידיאלית. תחילה אמורים הדברים אצל ריה"ל לגבי הסיכוי של השגת התכלית להגיע למעלה של חסיד פרוש. סיכוי זה הוא נחלת העבר האידיאלי:

"בהיות השכינה שורה בארץ הקדושה של האמה המסגלת לנבואה... אולם בזמננו אנו, ובמקומנו אנו, ובקרב העם הזה, וכשאינן חזון נפרץ, כשהחכמה הנקנית מועטת והחכמה המטבעת נעדרת... אדם... לא דבק באור האלוהי עד שימצא בו את חברתו — כנביאים, וכן לא הגיע לחכמות... כפילוסופים".⁴⁶

ריה"ל דבק בעקביות בדעה זו של התנאת השלמות המוסרית בתוך כלל השלמות האמונית — בתקופה היסטורית אידיאלית. התכלית של החסיד להגיע למחיצת הרוחניים ולהתגלות אפשרית "אך כשיתחזק בחסידות וימצא במקום הראוי שתשרה בו השכינה".⁴⁷ בהרחבה מפתח ריה"ל דעתו בנדון בסיכום משנת החסידות שלו:

"הנה תארתי לך מעשה החסיד בדורנו זה. ומזה תדון על מעשה החסיד בזמן המאשר ההוא, בימי הבית ובמקום האלוהי ההוא ובקרב האנשים ההם... זוהי מדרגה עליונה שאין אחריה כי אם מדרגת המלאכים ובצדק מצפים לנבואה... ביחוד במקום בו תשרה השכינה".⁴⁸

משמע, בהווה — האידיאל של האדם היהודי המושלם, של החסיד, צריך להתפרש בחינת שאיפה ולא הישג. יעודו בהווה של אידיאל זה הוא לשמש סימן דרך לקיום רוחני מעולה ומעודן. עם זאת גופה של 'מדריגה אלהית' קיימת גם בסיטואציה של ההווה:

46 שם, סעי' א' ע' צח.

מאלף כי ריה"ל שולל מתקופותינו לא רק מדרגת הנבואה, אלא אף זו של הפילוסופים, ובמפורש הוא אומר תחילה "מדרגת סוקרטס והדומים לו... אינם כי אם יחידי סגולה שכיום אין תקוה להגיע למדרגתם" (שם).

47 שם, סעי' יא' ע' קז. בהמשך שם מפנה ריה"ל לימי בית שני כתקופה שבה היו מצויים אישים — חסידים.

48 מ"ג סעי' כא—כב ע' קיט—קכ. כתובס של הדברים מתאר ריה"ל את ההווייה החברתית, מוסרית ודתית, המושלמת בימי הבית.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

היא סך הכל של מסכת מידות מושתתת על העיקרון המנחה —
הוויה רוחנית-מלאכית עד כדי דביקות באור האלהי.

3. יסודי המוסר המשפחתי

המשפחה, כיסוד בקיום הטבעי-שכלי של האדם, תופש כלפי הווי-
תה המוסרית האמור על ידי ריה"ל לגבי מכלול קיום זה: היענות
לכוחות האנושיים מווסתת לפי עקרון הצדק. כך משתמע מכללם
מפרקי עניינים אלה, השזורים ברצף תיאור החוויה המוסרית
ב'מדרגה השכלית' של האדם המוסרי:

"הוא חוסם את הכחות המתאווים... לאחר שנתן להם

חלקם וספק להם כל מה שממלא חסרונם".⁴⁹

בהתאם להשקפתו זו בדבר הצורך להיענות לצרכים השונים לפי
ויסות צודק, מזהיר ריה"ל בפני הפליה שאינה מתחשבת בטבע
האדם:

"העדפת הכח האחד מביאה להזנחת כח אחר; אדם הנוטה

לצד התאוה נחלשים בו כח המחשבה, ולהיפך".⁵⁰

לפי ניסוח זה של ריה"ל מתמודדים באדם כוח התאוה וכוח
המחשבה והם שקולים בזכות לתקינות. ברור כי להערכה זו
השלכה ניכרת לגבי החשיבות של הקיום המשפחתי-טבעי של
האדם, גם אם עניין התאוה אינו מצטמצם לפי ריה"ל לתחום
זה במיוחד. יחד עם זאת אין ריה"ל מתכוון להפקיד הכל בידי
התביעה של הטבעי-קיומי ושל הקונסטיטוציה האנושית; הרי
מכלולו של המימשל המוסרי של האדם בעצמו מבוסס על הפרימט
של השכל.⁵¹ כן מיוחס אצל ריה"ל טעם של מוסריות המכוון
למעלה האלהית — אם כי תוך התחשבות בטבעי — להוראות
מצוותיות המכוונות לריסון בתחום המשפחתי אינטימי:

"אחד מתנאי המילה ומטעמיה הוא — לזכר תמיד כי היא

אות אלוהי אשר צונו האלוה לשימו בכלי התאוה הגוברת

באדם, כדי שיוכל האדם להתגבר עליה ולא ישתמש בה כי

אם כראוי לטבעו בשימו את הזרע בתנאים הנאותים ובזמן

49 שם סעי' ה' ע' צט.

50 מ"ג סעי' נ' ע' עה.

51 מ"ג סעי' ה' ע' ק.

ועי' לעיל ע' 113.

ד"ר י' בן-ששון

הנאות — אולי יהיה זה זרע מצליח אשר ימצא ראוי לקבל

את הענין האלוהי".⁵²

הם הדברים שבמצוי מבוטאים בשירתו של ריה"ל :

קרא לא לעקש תנאף ביוקש

אבל היה מבקש זרע אלהים.⁵³

נוסף על כך נמצא, כי ריה"ל מונה מניעת סטיות בתחום שבינו

לבינה בין ההוראות המוסריות שב'מדריגה השכלית', המקבלות

את האישור והמוגדרות במצוות התורה :

"אף המעשים החברתיים והשכליים אינם ידועים בשל-

מות... כך ידוע לנו כי... מנהג ההפקר עם הנשים מאוס

וקרבת הבשר עם אחדות מן השארות מגונה... אבל שימת

הגבולות... וקביעת שעור מתאים לכל אדם אינן כי אם

לאלוהית".⁵⁴

זהו סך הכל התייחסותו של ריה"ל לעניין המשפחה בקשר למוסר

52 מ"א סעי' קטו ע' מד. על ההתנאה של טיב בני אדם לפי תנאי לידתם ע"י מ"ג סעי' יז ע' קיב. דעה בדבר קשר בין נוהג מוסרי אינטימי להמשך של דור מתוקן נמצא גם אצל הרמב"ם (לעיל עמ' 104, 105).

צריך להאמר, כי הערכתו של ריה"ל את מצות המילה איננה חד-משמעית. כאן מנויה היא בין מצוות שכליות בנות טעם. ואילו במקום חלוקת המצוות לשכליות ואלוהיות — המילה משויכת לאלוהיות (מ"ב סעי' מה ע' עד; מ"ג סעי' ז ע' קב. ושם סעי' יא ע' קה).

מסתבר, כי הטעם למצוה אך מסביר תועלתה בזיענדי, אבל אין בו כדי לשמש טעם לעצם הציווי. מלכתחילה ניתן הציווי כחלק מהחוקיות האלוהית.

53 כל שירי ריה"ל, ברך ג, סליחות, פזמון ב, ע' 407, הוצאת מחברות לספרות תש"ט.

העובדה שריה"ל מתייחס בחיוב לחיי משפחה טבעיים ונאים — משתקפת במכלול יצירתו השירית. שירי החול של ריה"ל כוללים גם שירי אהבה, המוכיחים כושר הסתכלות, חוויה וביטוי בתחום זה. גם שירת הקודש של ריה"ל נעזרת בדימויים מתחום האהבה שבינו לבינה. (הפרק 'אהבה' ע"ע 197—244 משופע בדימויים כאלה; ועי' עוד דוגמאות: מאורות, יט ע' 185; רשויות, יד ע' 684).

מאיזן גיסא הספתו לריסון בתחום היצר — אף היא באה לכלל ביטוי בשירתו. מצויות אצלו אזהרות ותוכחות שלא ללכת שבי אחרי היצר בכללו. ולפעמים מתייחס הוא גם במפורש לתחום המשפחתי (עי' 'פזמון': פזמון ז ע' 415; פזמון טז ע' 428; 'בקשה': ע"ע 495, 499; 'פיוט': שיר ח ע' 531; 'סליחות': א ע' 548; ב ע' 550; ז ע' 560; כג ע' 589; 'תוכחה': ע' 613; 'רשויות': ו ע' 675. תיאור ריאליסטי של השלילה שבזנות — עי' בפיוט 'הרוטה ע' 296).

54 מ"ג סעי' ז ע' קב. מקומן של איסורי עריות אף הוא אינו מוכרע חד-משמעית אצל ריה"ל (עי' בהערה 52 לעיל — מצב דומה לגבי מצות מילה). כאן הוא משייך אותם לחוקים החברתיים שכליים. אבל בסעי' יא ע' קה מונה ריה"ל עריות בין "כל המצוות האלהיות". יתכן שריה"ל מבחין בין שני סוגי איסורים של עריות, בדומה לנמצא אצל הרמב"ם (עי' הערה 76 לעיל).

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

לפי ה'מדריגה השכלית': אופייני הדבר כי אין אצל ריה"ל התייחדות במדריגה זו למעמד של המשפחה במערך החברתי. מסתבר כי המסגרת החברתית התקינה היא אצלו לפי הקונצפציה האפלטונית — המדינה. "היחיד בקרב הציבור הוא כאבר יחיד בכללות הגוף"⁵⁵.

כנגד מיעוט העיסוק בנושא המשפחה ב'מדריגה השכלית' והעדר התייחסות לעניין זה בחינת גורם בהוויה החברתית — הרי שמור לו אצל ריה"ל מקום נכבד במהלך העיון בקיום בחינת 'מדריגה אלהית' במימד ההיסטורי, ב'היסטוריה האלהית' הנבדלת מן ההיסטוריה האנושית הרגילה. בראייה היסטורית מעורה המשפחה היהודית בתוך תוכה של התפיסה המטפיסיטית-דתית של החברה היהודית. הייחוד של טיבה ומהותה של המשפחה ניכר בעצם מיקומה של המשפחה כחלק מן התחום ההיסטורי-יהודי. המשפחה היהודית משמשת הערש שבו מתגדלת עדת הסגולה: במשפחה חלה ההפרדה בין בניס שהם אך בחינת 'קליפה', לבין בני 'סגולה'; בה נפרדו בהיסטוריה העמים — לעמי עולם ולאומה אלהית, בני ישראל:

"כי אותם בחר האלוה לז לעם ולאמה מבין כל אמות העולם, וכי הענין האלהי חל בכל המונס... ואלו לפניהם לא חל הענין האלהי כי אם על יחידים... אדם הראשון זכה לסגולה זו, כי היה שלם בכל... שלם בגופו ובמדותיו... הנפש החיונית בשלמותה ואת השכל במעלה העליונה... ואף את הכח האלהי שמעל לשכל — רצוני לומר: המדרגה שבהגיעו אליה, ידבק האדם באלוה וברוחניים וישיג את האמתות בתחלת מחשבה, בלא עיון ולמוד — לכן נקרא אדם הראשון... בן אלהים וכל הדומים לו מזרעו... בני אלהים. והנה... הוליד בניס רבים אך מכלם לא היה ראוי לבוא במקומו כי אם הבל, כי רק זה היה דומה לו, ומשהרגו קין... ניתן לאדם שת... היה דומה לאדם ולכן נעשה הוא לסגלת אדם וגרעינו, ואילו שאר הבניס... כקלפות; וסגלת שת היה אנוש בנו... וכך נמשך הענין עד נח על ידי יחידים שהיו כגרעינים כולם דומים לאדם

55 שם, סעי' יט ע' קטז. ריה"ל מסתמך שם על אפלטון בתפיסתו זו האורגאנית את הזיקה בין היחיד לציבור (עיי'ן ה'מדינה' ספר ב ע"ע 369, 374, ספר ד ע' 436).

ד"ר י' בן-ששון

הראשון... וכך היה... מנת עד אברהם... וסגלת אברהם מבין בניו היה יצחק... וסגלת יצחק היה יעקב... אולם בני יעקב היו כלם סגלה, כלם יחד ראויים לענין האלהי... מאותה שעה התחיל הענין האלהי שעד הנה לא חל כי אם על יחידים, שוכן בקרב קבוץ... אמנם היו ביניהם גם חוטאים... אבל אין ספק שגם הם היו סגלה מבחינה ידועה: שהרי מצד שרשם וטבעם היה בהם מן הסגלה ועתידים היו להוליד בנים שיהיו סגלה. כך יש להזהר באב החוטא שכן הוא הנושא את זרע הסגלה אשר בהזדככו תתגלה בבנו או בבן בנו".⁵⁶

סוגיית המשפחה וערכיותה שרויה כאן כולו בספירה עלומה של אומת סגולה בחסד עליון: מחוללים אותה בני משפחה הברוכה במדריגה אלהית' של כוח השגה שמעל לשכלי ונחונה בדביקות בעולם הרוחניים. בקוטביות של 'קליפה' ו'סגולה', של אומות עולם ועם ה' — משמשת המשפחה, כפי קיומה הטבעי והמשכיותה הטבעית, כערובה לרצף והתמדת הסגולה בעולם. כבר בראשית ההיסטוריה — תקופת היחידים אנשי הסגולה, בני האלהים — המשפחה היא שנתנה התחלה והמשך ליחידים אלה. עד כדי כך מעוגן רעיון הסגולה במורשה הטבעית ש"יש להזהר באב החוטא שכן הוא נושא את זרע הסגלה אשר בהזדככו תתגלה בבנו או בבן בנו".

הווה אומר, תהליך התהוות עדת הסגולה יודע תמורות של תקר פות: אדם הראשון, היחידים שבמשפחות, שבטים — עד שחל העניין האלהי על האומה. ברם, גם מאז ועד עתה אין עם ישראל ללא משפחות בני ישראל, כפי שמתחייב מן העובדא שהסגולה היא בטבע, העובר מאב לבן או לבני בנים. קרי, הסגולה היא מורשה. והמשפחה היא העוצרת בתוכה מורשה זו.

בזה מגיע לכלל סיכום מעמדן הערכי של משפחות בית ישראל לפי ריה"ל. המשפחה היהודית ערכית היא במהותה, בטבעה ובהווייתה ומשמשת תשתית לקיום ורצף של עדת מאמינים. הקדושה היא בה בעצמה. הרי שההוויה המשפחתית האינטימית ביותר כולה קודש, באשר היא מכוונת למתן המשך לסגולה. מטעם זה ערכי מוסר

56 מ"א סעי' צה ע"ע לא—לג.
ועי' גם שם סעי' מז ע"ע טו—טז; ופג ע' כו.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה בנושונתיהם של רמב"ם וריה"ל

משפחתיים, כעיצובם במצוות והלכות משפחה — מקופלים במ"ה היתה זו של המשפחה בחינת "ואידך פירושה"; התודעה כי משפחה סגולה היא בעצמיותה ובמהותה, ומשמשת התחלה ומקור להמשכה של סגולה — מכוונת לאורח חיים של צניעות, קדושה וטהרה. חזון חיי צניעות וקדושה עולה מתאורו של ריה"ל את ההווה של בני-ישראל בתקופה האידיאלית, בימי הבית: "כלם... אנשי סגולה שהצניעות טבע להם... קהל זה

קיבל עליו חיי קדושה וטהרה".⁵⁷

סוף דבר, לפי ה'המדריגה האלהית' של הקיום האנושי-יהודי, המשפחה היא חוליה היסטורית — בעלת תוקף מטפיסי — בהתהוותה וקיומה של עדת סגולה, אשר משמעות לה מן הספירה האלהית והטבע האלהי. משפחה כזו היא ערך קיומי-עילאי, ואילו סגנון חייה שלה ומערכת ערכיה הם בחינת פירוש ותרגום הסגולה והערכי שבה לשפת המציאות והחיים.

4. סיכום

סיכום מכלול הגותו של ריה"ל בעניין המוסרי — המתייחס לרובי הפרקים של תורת המוסר — מלמד, כי פרשה זו נוקבת ויורדת עד עיקרי שיטתו בכללה ועל פיה מוצעות דעותיו כתורת מוסר ומידות דררבדית:

(א) אופני התייחסותה של תורת המוסר של ריה"ל לכלל הגותו

שתי תורות המוסר של ריה"ל — של 'המדריגה השכלית' ושל 'המדריגה האלהית' — מעוגנות ביסוד הדואליסטי שלתמונת עולמו, בחינת הבחנה בין הארצי והאלהי שבמציאות. גם המשמעות של המוסר של ריה"ל — טעמה ביסודי הגותו של ריה"ל. היא נובעת מתפיסתו באשר לקיומיות האדם והאיזון וההארמוניה שבין הכחות ב'מדריגה השכלית' ומן האידיאל של הווה רוחנית ב'מדריגה האלהית'. ואילו תפיסתו החברתית-אורגאנית של ריה"ל את הקיום הטבעי ואת ההווה הרוחנית, המתנה את אלה בהשתלבות היחיד בחברה בחינת אבר בגוף — היא המצרפת גם את הארגומנט החברתי לעניין המוסרי.

57. מ"ג סעי' כא ע' קיט.

ד"ר י' בן-ששון

(ב) האישיות שביסוד ההוויה המוסרית

האישיות, העומדת למבחן ולעיצוב מוסרי, מופיעה כמכלול לפי טיבה האורגאני: העניין המוסרי פועל במערך הכוחות והחושים כולם ובהתייחסותם ההדדית. דבר זה נכון לגבי שתי המדרגות – השכלית והאלהית. כי גם ב'מדרגה האלהית' "שלושה הם יסודות עבודת האלוה... היראה ואהבה והשמחה – התקרב אל אלוהיך בכל אחת מאלה"⁵⁸. נתוני האישיות הטבעית נתפסים כאן לפי מובנם העובדתי-אכסיסטנציאלי. ב'מדרגה השכלית' משמש המוסר גורם מווסת ומאזן את ההתנגשות שבין כוחות שונים באדם.⁵⁹ ואילו ב'מדרגה האלהית' הטבע מושלם בכוח, כי המדובר ב"בעלי מזג זך"⁶⁰ ובמתן זה שמחסד עליון – צפון הסיכוי של האדם להשלים את עצמו עד לדרגה העליונה, החסידות.

(ג) העקרונות המנחים בהוויה המוסרית

את המוסר ב'מדרגה השכלית' מכוון עקרון הצדק. הוא המכריע מהלך האיזון וההארמוניה בין הכוחות והחושים, וגם קובע לגבי כל מרכיב לעצמו. לפי זה הצדק משמש נורמה לקיום האישיות המוסרית בתוכה ולא כמכוון החיובים שבין אדם לחברו. עד כאן כשהעיון מתייחס לגורלו המוסרי של הפרט. ברם, כאשר ריה"ל דן בעניינה של המדינה, ממשיך הוא אופן מחשבה אפל-טוני: מכיר הוא בתוקפו של הצדק כעיקרון הקובע הנהגתה של המדינה ואף משתמש ברעיון, כי הנהגת המדינה הנה כעין 'דוגמא' לדרך הנהגתו של האדם את עצמו.

בשלב הנעלה ביותר של הקיום הערכי של האדם היהודי, ב'מדרגה האלהית', מכוון את ההוויה המוסרית – כמו את כלל אורת

58 מ"ב סעי' נ ע' עה.

וע' גם מ"ג סעי' יא ע' קח – על אהבה ויראה כתכלית המצוות. אמנם, אף הרמב"ם מונה שתי היפעלויות אלה כתכלית האמונה. אלא שאצלו רק היראה מושגת דרך המצוות המעשיות, ואילו האהבה – על ידי האמונות והדעות שבתורה (מ"ג ח"ג פ"ב).

מצד ההגדרה מאלף במיוחד אצל ריה"ל אופן הגדרת מושגי האהבה וה"שמחה": "בני אדם יחידים או צבור... יחול עליהם האור האלהי ותבוא ההשגחה האלהית בדרכים נפלאים... היוצאים מן הכלל של סדר העולם הטבעי ודבר זה... אנו מכנים בשם אהבה ושמחה" (מ"ג סעי' יז ע' קיג).

59 עי' לעיל ע' 112.

60 מ"ג סעיפים יז וכ.

ועי' לעיל הערה 15 בע' 110.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

החיים — העיקרון של העצמת היסוד הרוחני-אמוני עד כדי דביקות באל והצטרפות לעולמם של הישויות הרוחניות. לפי מהות העניין מדובר בעצמות רוחנית שבאדם המקבלת עיצובה באורח חיים של אמונה ומצוות.

פן מאפיין את עקרוני המוסר של ריה"ל הוא, שכל אחד מהם במדרגה שלו, מתייחס לכלל האישיות ולחיים השלמים של כל הכוחות והחושים. זאת ועוד: המעבר ממדרגה למדרגה, מן ה'מדרגה השכלית' לי'מדרגה האלהית' מתרחש באופן הארמוני ומתואם: אותם כוחות, שטופחו במידת הצדק במדרגה הראשונה, הם המשתפים עצמם כולם עם האדם הרוחני, החסיד, בהווייתו המושלמת.

(ד) החטרונומיות שבניין המוסרי

העניין המוסרי מותנה בהתגלות. דבר זה כבר נכון ב'מדרגה השכלית'. אמנם, מכוח ההשגה האנושית ניתן להגיע לעיקרון הכולל, לתביעת הצדק, אבל ההנחיה המוסרית המוגדרת ומסוימת בפרט טיה — לא ישערה האדם ללא קבלה מן ההתגלות. כאשר לי'מדרגה האלהית' — היא מעוצבת מן המסד ועד לטפחות במצוה האלהית, כנתינתה בפי הגבורה, ומהותה — דביקות באור האלהי בחינת מדרגה של נבואה.

(ה) היסוד האוטומי שבנורמה המוסרית המושלמת

לפי התיאוריה ההיסטוריוסופית-תיאולוגית של ריה"ל, קיום אמוני מושלם מתגשם רק בחברה ש"העניין האלהי" שרוי בה בפועל, היינו בתקופה שהנבואה היתה שרויה בישראל, בימים שבתי המקדש היו קיימים, ובארץ הנבואה היא ארץ ישראל. לתיאוריה זו השלכה על הקיום המוסרי: ה'מדרגה האלהית' של חסידות, שתכליתה דביקות באור ובנבואה, והמעלה של פרישות לשם התפנות אך להווייה זו — הם נחלת העבר האידיאלי ושל העתיד באחרית הימים. בשוב ה' שיבת ציון ועטרת הנבואה. בהווה — הנורמה הזו היא בחינת אידיאל, שיא, הנמצא מעבר להישג. מתנשא הוא כמגדל אור המכוון את ספינת החיים של הרוצה בשלמות.

ד"ר יצחק בן-ששון

(ו) משקל מטפיסי אונטי לקיום המוסרי של המשפחה על-קצה העניין של המשפחה לפי ריה"ל אינו מצד היותה תא חברתי טבעי. מבחינה זו איננה דבר מוגמר; המדינה או החברה הם הם היחידה החברתית הנכונה. היחיד מוצא את שלמותו בציבור "כאבר יחיד בכללות הגוף".⁶¹

ברם, בחברה היהודית-ייחודית, בחברת הסגולה, שיעודה הגשמת רצון ה' בעולם וחיים באור ה' — שם המשפחה היא השורש של צמיחת חברה זו והרצף התורשתי שלה; קיומה המקודש של משפחת הסגולה, לרבות ההוויה המוסרית, נותן התמד והמשך למהות המטפיסית ייחודית שלאומה האלהית.

ד. המשנה המוסרית של הרמב"ם וריה"ל — סיכום משה

1. יסודי המשנה המוסרית

המשותף לרמב"ם וריה"ל הוא גופו של המיבנה של משנתם. אצל שניהם מצוי דואליסם — שתי תיאוריות של מוסר כעניין אחד: אצל הרמב"ם — מוסר של 'מפורסמות' ומוסר של 'מושכ' לות', ואף ריה"ל מציע שתי מדריגות של מוסר — מוסר של 'מדריגה השכלית' שממנו מוליך נתיב למוסר ב'מדריגה האל-הית'. זאת ועוד. הדואליסם אינו מפחית אצל שני החכמים מתוקפו של הרעיון היהודי בדבר החרות של האדם בהווייתו המוסרית; רעיון זה קיים ועומד בכל אחת התיאוריות של שני החכמים.

ברם בגופי התכנים שונות הן שתי המשנות שוני של אסכולה. המורה בא למוסר מתוך אסכולה שכלתנית אריסטוטלית. לצד המוסר של 'מפורסמות' התועלת-הסכמי — פרודוקט של נסיון החיים של האדם המכוון להבטיח קיום תקין ליחיד ולחברה — נמצא המוסר של 'מושכלות'. רובד זה מושתת על המטפיסיקה האריסטוטלית בצירוף ניאופלטוניות, מבחינת זיקתו לעימות המ' הותי בין הרוחני לחומרי, אם גם חותר הוא לעיצוב דיוקן ערכי-הודי של הקיום.

61 מ"ג סעי' יט ע' קטז.

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

כנגד זה עולמו של ריה"ל, קרוב ביותר לניאופלטוני. הריהו מכלול אורגאני-קיומי בעל שתי מדריגות של ישות — שכלית, ואלהית — על-שכלית. והנבדלות שבין שתי מדריגות אלה — המבדילה בכל תחומי היש וההוויה — קובעת את הדואליסם שלמוסר.

2. העקרונות המנחים בהוויה המוסרית

אף באשר לעקרונות יש מן המשותף בשתי השיטות: המוסר — פרט לתחום המוסר המשפחתי — מוצע כעניין של עיצוב האי-שיות המוסרית ולא מצד החיובים החברתיים-מוסריים. גם העקד רוגנת המנחים בשני רבדי המוסר והמידות הן ממהות אחת אצל שני החכמים: ברובד הראשוני הרי לפי שניהם העיקרון נקבע לפי המתחייב מטבע האדם, כשהמכון הוא לשמור על תקינות בקיום האישי שלו. זוהי כוונת הכלל של המידה הבינונית אצל המורה וכך יש להבין אצל ריה"ל את עקרון הצדק כמנחה לאיזון בקיום האנושי. ואילו ברובד העליון שלמוסר, הדמיון בין העקרה נות לפי שתי השיטות הוא אף במידה יתירה יותר; לפי שתי השיטות מנחה את העניין המוסרי העיקרון המעמיד את הקיום של האדם על הרוחני שבו, ומכך תוצאות למידות ואורחות חיים מוסריים.

אף על פי כן, למרות הצדדים הדומים שבעקרונות ומגמתם — מרובה המבדיל ביניהם מצד טיבם. המידה הבינונית מתחייבת על פי חוקיות אובייקטיבית מסוימת: סבירות שכלתנית באשר לתקינות הקיום. כנגד זה הצדק פירושו — היענות לקיומיות הטבעית עצמה, בלא לכפות עליה חוקיות שבשיקול דעת שכלתני. בה במידה מצוי הבדל גם בעיקרון המעמיד את הקיום האנושי על הרוחני שבו. לפי הרמב"ם עניין התעצמות הרוחני שבאדם קשור לחוקיות מטפיסית של עימות בין שני מרכיבים שבבריאה — חומר וצורה, רוצה לומר, היפעלויות ושכל. ואילו לדעת ריה"ל התעצמות זו היא בחינת תהליך קיומי בספירה האלהית, ומתרחש הוא לא בעימות אלא תוך הארמוניה ורציפות המעבר ממדריגת קיום למשניה.

ולבסוף, עצם טיבה של הרוחניות השלטת באישיות המוסרית שונה במהותה אצל שני ההוגים: לפי הרמב"ם היא בעיקרה השגה שכלתנית של אמונות ודעות, ואילו לפי ריה"ל — הוויה

ד"ר י' בן-ששון

בספירה האלהית העל-שכלית בדרך של הארה והתגלות מן העליונים.

3. האידיאל של הקיום המוסרי

מלכתחילה האידיאל של האישיות המוסרית הוא בעל אופי אחד אצל הרמב"ם וריה"ל: הידמות למודל רוחני ומדריגה של פרוש לרוחני הזונח את תחומי הקיום האחרים, לא מתוך שלילתם אלא עקב ההשתקעות ביעוד רוחני.

ברם לדיוקם של הדברים, מן הדין להוסיף לגבי עניין זה גם את המבדיל, קרי: השוני שבין שני הטיפוסים האידיאליים. ראשית, המודל הרוחני המושלם להידמות לפי הרמב"ם הוא כביכול האלהות — להידמות לבורא. ואילו דרך ההידמות היא השגתית שכלתנית. לעומת זה המודל הרוחני העומד לפני עיני החסיד של ריה"ל הוא הרוחני שבהוויה "מדמה אל העצמים הרוחניים" "דומה כמעט למלאכים". ואילו הדביקות בהוויה רוחנית נעשית לפי ריה"ל בדרך של עשייה, חוויה ועיון כמיקשה אחת, מצורפת ביסוד הרוחני שבמאמין המתעצם עקב קיום איכותי עשיר של אורחות חיים אמונתיים.

עוד מבדילה בין שתי התפיסות — הדרך אל האידיאל: לפי הרמב"ם דרך זו היא אוטונומית שכלית בעיקרה, ואילו לפי ריה"ל צריכה דרך זו אל ההטרונומי ואל התחום שמעבר לשכלי. במוגדר — להזדקקות לתורה ומצוות שמן ההתגלות. בה במידה שונה גם האיכות, הטיב הרוחני של הקיום של שני טיפוסים אידיאליים אלה. המושלם של הרמב"ם שקוע בהוויה של השגה ועיון ואילו החסיד של ריה"ל שרוי בחוויה רוחנית על-שכלית, קרובה לנבואה, בספירה האלהית. באשר לטיפוס של פרוש רוחני, הרי ניכר הדמיון בין דעת המורה לבין זו של ריה"ל בעניין הבדידות: כאן ושם הנזירות אינה פרישה מן החיים; היא אך חיי התבודדות לשם ריכוז עצמי. בדידות זו איננה בחינת מימסד מחייב, ללא חרטה, אלא הכרעה אישית לפי מדריגת השלמות של האדם ולפי הזמן שהוא זקוק לשם השלמת עצמו.

עם זאת צריך להבהיר את השונה במהות בדמות האדם המאמין הבודד של הרמב"ם לעומת זה של ריה"ל. אצל הרמב"ם מתעצם בפרוש היסוד הצורני-רוחני על חשבון ההפחתה ההולכת וגדילה

יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל

של הגורם החומרי, עד למדריגה שהוא נעלם כמעט. ואילו לפי ריה"ל אין הפרישה כרוכה בפחת חמור עד כדי איפוס של הצרכים והנטייות הטבעיים-חומריים. במקום זה באה התביעה לעידון והעלאה של גורמים אלה עצמם למדריגה רוחנית. זאת ועוד: החלטיותה של הפרישה וההתבודדות שונה אצל שני החכמים. המתבודד הרמב"מי — בנאמנות לתפיסתו. השכלתנית-אינדיבידואלית של המורה — מתואר כמתכנס בתוך עצמו ובעיונו, ללא הדדיות וללא זיקה לדומים לו, והזיקה לחברתי מופיעה אך במימד היעוד. ואילו ריה"ל — מתוך תפיסתו האורגאנית של קיום האדם בחברה — מחייב התחברות לבני עלייה ופגיעת תלמידים. עוד מצטרף לשוני שבין שתי התפיסות של הפרוש הרוחני, גם המבדיל ביניהן מצד יחסן להיסטורי. האידיאל של הרמב"ם הוא א-היסטורי. המתבודד-המעייין של הרמב"ם הנהו דמות על-זמנית, המותנית אך באדם ובכוחותיו ובהישגיו. לא כן לפי ריה"ל. הופעתו של פרוש רוחני מותנה לדידו בסיטואציה היסטורית. רק תקופות שחיו שלמות ההווה של אמונה, כשעם סגולה שוכן בארץ נבחרת ומגשים יעודיו האמוניים — בהן גם יכול להתממש האידיאל המוסרי. בתקופות אחרות נשאר אידיאל זה אך בחינת נורמה שמעבר להישג, אשר טעמה בהיותה מורה לתכלית השל-מות ומכוונת להתקרב אליה.

4. מעמד המשפחה

בעניין ראשוני הנוגע למוסר המשפחתי מסכימות הדעות של הרמב"ם וריה"ל: הקיום המשפחתי הוא חיובי מן הבחינה המוסרית; שניהם שוללים נזירות מחיי משפחה. ברם באשר למשקלה החברתי-מוסרי של המשפחה הדברים אצל הרמב"ם וריה"ל נבדלים במהותם. ברובד הראשוני של המוסר מציע הרמב"ם את המשפחה כתא חברתי אלמנטרי, ראציונאלי — מוסד חברתי, אשר סגנון קיומו מוכתב על פי שיקולים מוסריים-מעשיים. ואילו לפי ריה"ל, בתואם לגישה אפלטונית מפורשת — מתמקד העניין החברתי בציבור השלם ולא בתא המשפחתי המצומצם. ברם, ההיפך מזה הוא המצב ברובד העליון יותר של המוסר. לפי משנתו המוסרית של הרמב"ם במדריגה זו משמשת המשפחה מרכיב רגיל בהתעלות ובתיקון הרוחני-מוסרי של היחיד; מחייבים את ההווה המשפחתי ערכי קיום מושלם — העידון,

ד"ר י' בן-ששון

האהבה והבושת. כנגד זה לפי ריה"ל המשפחה היא יסוד מוסד של חברת הסגולה, בהיותה הגרעין הנותן קיום לחברת הסגולה ומשמש ערובה להמשכה של מורשת הסגולה ברצף הדורות. בסיוע יש לזכור כי גם אם מודרכות שתי האסכולות בעניין המוסרי — על המשותף והמובדל שבהם — מגופי הגותם ומזיקתם לאסכולות במחשבת העמים, אין זה ממצה את טיבן עד תום. תורות המוסר והמידות של הרמב"ם וריה"ל נקבעות בהרבה על פי המתחייב מן המוסר היהודי הלכה למעשה. זיקה זו למוסר היהודי תקפה במיוחד כטעם למשותף שבשתי המשנות — בליטודות ובעקרונות המנחים, באידיאל של הקיום המוסרי ובדמיתה והווייתה של המשפחה היהודית.