

## תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	מבוא
21	<b>פרק ראשון התכליתיות בטבע והתכליתיות בתורה</b>
22	מעשה תכליתי
27	תכלית המציאות
32	התכלית האחרונה בחוכמת הטבע: הייררכיה של תכליות
55	תכלית המינים, מעמדם של בעלי החיים ביחס לאדם
68	בעלי החיים כדגם תכליתי
74	התמדת המציאות כתכלית
79	תכלית התורה
85	ההתאמה בין תכלית הטבע לתכלית התורה
97	החוקה המדינית: מלאכותיות טבעית
107	<b>פרק שני עֶרְמַת ההשגחה</b>
110	משל האכילה
115	משל היונק
118	משל התנועה ומצוות מן הכוונה השנייה
122	הקרבנות כמצוות מן הכוונה השנייה
129	טעמי פרטי המצוות
145	המקדש כמשל
161	<b>פרק שלישי על דרך הרוב</b>
164	הכלל והפרטים ודרך הרוב בטבע
169	שני סוגים של רע בטבע
177	שני סוגים של חריגים בתורה
189	ניתנו מרועה אחד
200	המנגנון הטבעי של התורה
206	התורה והטבע - המלאכותי והטבעי
211	מצוות התלויות בזמן ובמקום
218	דרך הרוב במשפט העברי

223	<b>פרק רביעי חסד, צדקה ומשפט בטבע ובתורה</b>
224	חסד, צדקה ומשפט
252	צדקת הגלגלים וחסדם של השכלים הנברלים
261	מספר המידות וחלוקתן
271	מהכרה מדעית להכרה מוסרית
280	היחס בין הטבע לתורה
283	<b>פרק חמישי מבנה המצוות</b>
283	מבנה המצוות במוה"נ ג, לה
290	ראליזם ונומינליזם – טבע והיסטוריה
296	מבנה המצוות ב'משנה תורה'
304	ההקבלות בין ספר 'המדע' לשאר הספרים
306	הלכות יסודי התורה מול הספרים 'אהבה' ו'זמנים'
310	הלכות דעות מול הספרים 'נשים', 'קדושה' ו'הפלאה'
314	הלכות תלמוד תורה אל מול ספר 'זרעים'
318	הלכות עבודה זרה אל מול הספרים 'עבודה', 'קרבנות' ו'טהרה'
322	הלכות תשובה אל מול הספרים 'נזיקין', 'קניין', 'משפטים' ו'שופטים'
325	סיכום ומסקנות: עקרונות מבנה ומיון ב'משנה תורה'
327	<b>אחרית דבר</b>
335	<b>נספח: שלמות הטבע ושלמות התורה</b>
338	הסתירה
346	פתרון הסתירה
352	נצחיות התורה ב'משנה תורה'
363	<b>ביבליוגרפיה וקיצורים</b>
363	כתבי הרמב"ם
364	כתבים אחרים ומחקרים
381	<b>מפתח אישים ונושאים</b>
399	<b>מפתח מקורות</b>

## פתח דבר

שורשי ספר זה נטועים בהר עציון ונפו נוטה להר הצופים, אבל פרותיו הבשילו בעין צורים. שורשיו בבית המדרש בישיבת הר עציון, בלימוד מעמיק ואינטנסיבי מתוך דיבוק חברים בהנחיית מורי ורבותי בישיבה. נופו נוטה לאוניברסיטה העברית בהר הצופים מתוך מפגש עם מורים רחבי דעת בתחומי רוח שונים. בית המדרש של ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים, בחבורתם של עמיתי הרמי"ם ותלמידי, היה שילוב ייחודי בין עולמות אלו והוא שאפשר את הבשלת פרותיו. תודתי למו"ר ראש ישיבת הר עציון הרב יהודה עמיטל ז"ל, אשר ממנו למדתי על הברית הכרותה בין דעת לאמונה, ולמו"ר ראש ישיבת הר עציון הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א, אשר נטע בי את יסודות הלימוד והניתוח של מקורות ההלכה לדורותיה. דרכו של מו"ר הרב מרדכי ברויאר ז"ל, בחתירתו הכנה והאמיצה להבנת כתוב לאמתו, היא נר לרגלי בכל דרכי. ברור לי שנטיעות שנטעו בי משוקעות בעבודה זו.

תודה מיוחדת למנחה אותי בעבודת הדוקטור המונחת ביסוד ספר זה, פרופ' זאב הרוי, אשר נועם הליכותיו ועדינותו, בצירוף רוחב ידיעותיו ולמדנותו, היו לי לעזר רב. פרופ' משה הלברטל נאות באורך רוח לשוחח עמי בתחילת דרכי בעבודה זו וסייע בידי להגדיר את נושאה. פרופ' שרה סטרומזה, אשר העמיקה את ידיעותי בערבית ובספרותה, נכונה תמיד להיענות במאור פנים לכל בקשותי. ידידי ד"ר יהודה בן-דור וד"ר יוסף דוד קראו את המבוא לספר והעירו הערות מחכימות. אני מודה גם להם.

מלגות שניתנו לי במהלך עבודת הדוקטור סייעו בידי לקבוע עתים למחקר זה, ואני מודה על כך לקרן ע"ש מנדל במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים; למשרד החינוך, התרבות והספורט, אגף השתלמות והדרכה לעו"ה; למשגב ירושלים, המרכז למחקר ולהוראה של מורשת יהדות ספרד והמזרח, מיסודם של האוניברסיטה העברית בירושלים, הפדרציה העולמית של הקהילות הספרדיות וועד עדת הספרדים ועדות המזרח בירושלים; למשפחת גולדמן, על הפרס ע"ש ירוחם גולדמן ז"ל שניתן לי מטעם המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית; למשפחת ברונפמן על הפרס ע"ש אלן ברונפמן ז"ל שניתן לי מטעם האוניברסיטה העברית. תודה נוספת למכללת ליפשיץ, שבה אני מלמד בעשור האחרון, על סיועה בהוצאת ספר זה.

עבודה זו מוקדשת באהבה לבני משפחתי. לאמי היקרה צביה ולחמותי היקרה מרים אהרונוביץ', תזכינה לחיים טובים וארוכים בכריאות ובנחת; לרעייתי בת בריתי עלי ארץ, שרקי, ולילדינו האהובים: אילן, בארי, רז, חגי, עטרה, ינון והודיה. שנהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

אלי חדר

## מבוא

הרמב"ם מעיר ב'מורה הנבוכים' (1138-1204) על ארבע הקבלות בין הטבע לתורה, המופיעות כולן בקבוצת הפרקים העוסקת בטעמי המצוות (מורה הנבוכים ג, כה-מט; להלן: מוה"נ). מיקומן של הקבלות אלו בפרקים הדנים בטעמי המצוות מצביע על חשיבותן להבנת התורה ומצוותיה לדעת הרמב"ם. השאלה המרכזית העולה מניתוח אופיין של הקבלות אלו היא האם הן ביטוי חלקי להקבלה עקרונית ועמוקה יותר בין הטבע לבין התורה, ואם כן, מה יסודן ושורשן ומנין הן נובעות. כיצד יש להבין את המעבר בין הטבע כמכלול עובדות לבין התורה כמכלול נורמות. במילים אחרות, האם היה הרמב"ם מודע לכשל ההגיוני – הכשל ה'נטורליסטי' – בניסיון לגזור את הראוי לעשות מן המצוי והקיים.

אפשר כמובן לענות באופן ראשוני תשובה נכונה מבחינה מסוימת, שההקבלה נובעת מכך שהאל הוא מקורו של הטבע וגם מקורה של התורה, ומכיוון שמקורם משותף הריהם דומים זה לזה.<sup>1</sup> אולם מכיוון שהאל הוא סיבת כל הדברים (מוה"נ ב, מח) הרי שזו תשובה ריקה. יתר על כן, מכיוון שהבנה שלמה אינה מסתפקת בהבנת הסיבה הרחוקה אלא מתחקה גם אחר הסיבות הקרובות, אין להסתפק בה. תשובה שנייה אפשרית היא שהדמיון בין הטבע לתורה נובע מכך שהעולם נברא על פי התורה, כדברי האומר שהקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם.<sup>2</sup> תשובה ברוח אפלטונית זו נראית רחוקה מדפוסי מחשבתו האריסטוטליים של הרמב"ם. נראה שהוא צעד בכיוון ההפוך: הקב"ה כביכול הסתכל בעולם וברא את התורה. התורה מחקה את הטבע, ומכאן הדמיון ביניהם. תשובה זו אינה לוקה בכשל ה'נטורליסטי' משום שחכמת האל המשתקפת בטבע אינה עובדה סתמית אלא מבטאת את הסדר הראוי.

גישה זו מתקרבת לרעיון 'חוק הטבע', דהיינו, לתפיסה הסבורה שיש לגזור את חוקי המדינה הראויים ישירות מן הטבע. יש ששללו ייחוס תפיסה זו לרמב"ם

1 ראה ברקוביץ, התורה.

2 פסיקתא זוטרותא, בראשית א; בראשית רבה א, א.

באופן מוחלט<sup>3</sup> ויש שקיבלוה באופן חלקי.<sup>4</sup> מצאתי לנכון לסקור באופן תמציתי את השתלשלותו של רעיון זה עד זמנו של הרמב"ם כדי למקמו בתוך ההקשר של הפילוסופיה הפוליטית הדנה בסוגיה זו.

שאלת מקורו של החוק הנוהג בחברה והמחייב את אזרחי המדינה משתקפת כבר בהגות הקדם-סוקרטית. השאלה אם יסודו של החוק בטבע (physis) או במוסכמה חברתית ובמנהג (nomos) הייתה נתונה במחלוקת.<sup>5</sup> בקרב הפילוסופים הקדם-סוקרטים רווחה התפיסה הקונוונציונלית, שלפיה מקור החוק במוסכמה.<sup>6</sup> לפי דעה זו, האדם רודף מטבעו אחר הנאותיו ללא התחשבות בהגבלות כלשהן. לפיכך, במצבו הטבעי הוא חי ללא חוקים מגבילים. חולשתו ופחדיו הובילו אותו להעדיף את החיים בקבוצה בשל הביטחון שהם מספקים. החיים הקיבוציים חייבו יצירת חוקים מגבילים המאפשרים חיי צוותא. חוקים אלו אינם משקפים את מצבו הטבעי והראשוני של האדם אלא את מצבו המלאכותי, שאליו נאלץ להסתגל. אמנם, חוקים אלו מועילים לאדם בסיכומו של דבר, אבל הם אינם טבעיים לו אלא נגזרים מהסכמתו המאולצת.<sup>7</sup> הפרט חייב לפעול על פי חוקי העיר המוסכמים בניגוד לנטייתו הטבעית להנאה, בשל הרווח שהוא מפיק מהאיגוד החברתי. כראיה לכך הצביעו האפיקוראים על השונות הרבה בין חוקותיהן של מדינות שונות.<sup>8</sup> שונות זו מעידה לדעתם על כך שהחוקים המדיניים אינם טבעיים אלא נטועים באמונות שונות שקבוצות אנושיות שונות קיבלו על עצמן בהסכמה.

גם הסופיסטים סברו שקיים ניגוד בין הטבע לבין החוק המדיני.<sup>9</sup> החוק המדיני הוא ביטוי לכוח הכופה חלקים מהמדינה ולכן אינו טבעי,<sup>10</sup> בין אם זהו

- 3 פוקס, טבעי. פוקס אינו מתייחס אף לא לאחת מהדוגמאות להקבלות בין הטבע לתורה. ראה גם הנ"ל, דרך האמצע; פאור, המדע, עמ' 61-167.
- 4 קרמר, נטורליזם; נובק, טבעי; מלמד, חוק הטבע, עמ' 52-55.
- 5 שקולניקוב, קדם-סוקרטים, עמ' 151-153.
- 6 אפיקורוס (המאה שלישית לפנה"ס) הוא שביסס תפיסה זו מבחינה פילוסופית, ושיטתו משתקפת בדבריו תלמידו לוקרציוס על טבע היקום. ראה שטראוס, זכות, עמ' 77, 88.
- 7 ראה גם שפיגל, אפיקורוס, עמ' 120, 162-163.
- 8 שטראוס, זכות, עמ' 88.
- 8 שם, עמ' 79.
- 9 שטראוס סבור שהעמדה הסופיסטית היא פופוליזציה של העמדה הקונוונציונלית הקדם-סוקרטית, ראה שם, עמ' 92.
- 10 שם, עמ' 83.

כוחו של הטירוף<sup>11</sup> בין אם כוחו של החלש להגביל את החזק בגלל כמותו, או שזו שקולת כוחם של שני צדדים שאינם יכולים להכריע. הם נחלקו לגבי טיבו של הטבע וערכו של החוק. יש שהעניקו לטבע משמעות מוסרית ויש שדחו קביעה זו. לפי הטענה הראשונה, הדמיון הטבעי בין בני האדם מצביע על השוויון ועל האחווה הכללית הראויה ביניהם, והחוק המדיני רודה בהם וכופה עליהם אי-שוויון המנוגד לטבעם.<sup>12</sup> לכן אין רע בעברה על החוק באין רואה, שכן הציות לחוק מוצדק רק אם הוא מועיל.<sup>13</sup> בניגוד לכך, לפי הטענה האחרונה יש להעדיף את חוקי המדינה המוסכמים על פני המצב הטבעי. לדעתם, האדם הוא מידת כל הדברים, וכל האנשים לומדים את הצדק ממשפחותיהם ומקהילותיהם, ולא מן הטבע.<sup>14</sup> אי-השוויון בין החזק לחלש קיים בטבע, וחוקי המדינה לא יצרו מצב זה אלא נועדו להגביל את החזק ולהכניעו.<sup>15</sup> תאוריית האמנה החברתית פותחה כהמשך לקו חשיבה זה. החוק המדיני המוסכם נועד לרסן את יתרונו הטבעי של החזק כדי לאפשר חיי שלום בין כל אזרחי המדינה. החוק המדיני נוגד אמנם את הטבע האנושי, אבל הוא עדיף עליו.<sup>16</sup>

סוקרטס (470-399 לפנה"ס), אפלטון (427-347 לפנה"ס) ואריסטו (-322 384 לפנה"ס) סברו, בניגוד לכך, שהמדינה תואמת את הטבע האנושי. הטבע האנושי הראשוני אינו מתבטא ברדיפת ההנאה אלא בסיפוק הצרכים. ההנאה היא המנגנון הטבעי שנועד להבטיח את סיפוק הצרכים, אבל טבעו העמוק של האדם משתקף בצרכיו. המדינה טבעית משום שהיא מספקת צרכים אלו. הצרכים הם העומדים בבסיס הקיום האנושי, ויש לברר את המדרג התכליתי שלהם. המחשבה האנושית מצויה בשיאו של מבנה הייררכי זה. 'החיים הטובים הם החיים התואמים את הסדר הטבעי של הוויית האדם'.<sup>17</sup> האדם זקוק לחברתם

- 11 תראסימאכוס, בתוך אפלטון, פוליטאה, 338; שקולניקוב, קדם-סוקרטס, עמ' 154.
- 12 היפאס, בתוך אפלטון, פרוטגורס, 337, מהדורת ליבס, עמ' 43. ראה גם שקולניקוב, קדם-סוקרטס, עמ' 154, 165; שטראוס, זכות, עמ' 94.
- 13 כך טען אנטיפון. ראה שקולניקוב, קדם-סוקרטס, עמ' 154; זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 4.
- 14 אפלטון, פרוטגורס, 322-24, מהדורת ליבס, עמ' 25-29; זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 4-5; שקולניקוב, קדם-סוקרטס, עמ' 153, 157.
- 15 קליקלס בתוך אפלטון, גורגיאס, 482-484, מהדורת ליבס, עמ' 330-333; שקולניקוב, קדם-סוקרטס, עמ' 153; זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 4.
- 16 גלאוקון בתוך אפלטון, פוליטאה, 358-362; שקולניקוב, קדם-סוקרטס, עמ' 154-155.
- 17 שטראוס, זכות, עמ' 100.

של אנשים אחרים לשם סיפוק צרכיו הטבעיים, ולכן עליו לרסן את חירותו כדי לחיות בחברה. ריסון זה תואם את טבעו של האדם ואינו מנוגד לו.

ב'רפובליקה' טוען אפלטון כנגד הסופיסט שיש הרמוניה בין היחיד לחברה.<sup>18</sup> האדם אינו אינדיווידואל קיצוני ואינו שואף באופן מתמיד לכוה ולשליטה אלא מבקש להקים חברה, תוך שיתוף פעולה עם אחרים, לשם הטוב המשותף, שכל אחד ייהנה ממנו באופן שונה. לדעתו, זכויות שוות לכול נוגדות את טבע האדם.<sup>19</sup> המדינה אינה קונוונציונלית ואינה תוצר של הסכמה משום שהיא איננה מכשיר שליטה. היא טבעית משום שהצורך בה עולה בתחילה מהצרכים האנושיים והכלכליים, ובסופו של דבר גם מהצרכים החברתיים והמוסריים.<sup>20</sup> היא לא נועדה לטובתם של יחידים, והצדק אוניברסלי. יחד עם זאת, הוא ידוע על כל היבטיו רק ליחידים, המגשימים אותו במדינה. אפלטון התנגד לדמוקרטיה משום שלדעתו, רק יחידים שעברו חינוך קפדני מסוגלים לזהות את החוק הנכון. הראליזם הסופיסטי בנה את החוק על יחסי הכוחות בין האנשים, ואילו אפלטון טען שהטבע האידאלי יכול לשמש מדריך לנורמות ולערכים אובייקטיביים.<sup>21</sup>

אין זה אומר שחוקי המדינה תואמים תמיד את הטבע. סוקרטס, כפי שהוא מצטייר ב'אפולוגיה' וב'קריטון', סבור שלמרות מחויבותו לחוקי העיר יש לאזרח מחויבות גבוהה יותר. אין בדבריו דוקטרינה של חוק טבעי, אבל הוא מציג את הניגוד הפוטנציאלי בין המוסר הטבעי לחובה הפוליטית. אמונתו, שמבנה ותפקוד הדברים קובעים את אופיים המהותי, עומדת גם בבסיס עמדת 'חוק הטבע'.<sup>22</sup>

האם פנייה זו לטבע היא פנייה ל'חוק הטבעי'? נראה שלא, שכן בדיאלוגים אלו מנגיד אפלטון את הליקויים בחוק עם שיפוטו המדויק של השכל החופשי.<sup>23</sup> החוקים הכרחיים משום שאין מחוקק מושלם, וגם אם נמצא כזה, הכוח יכול להשחיתו. אפשר להסיק את החוק מן הטבע, אבל לא באופן ישיר כמו בעולם הפיזיקלי, אלא בתיווכו של השכל, הנדרש ליישומה של הפעולה האנושית, כמו

18 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 6.

19 ראה שטראוס, זכות, עמ' 106. לדעתו, כל הקלסיקנים סברו כך, אבל יש החולקים לגבי קיקרו.

20 דייסון, חוק הטבע, עמ' 64-65.

21 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 7; דייסון, חוק הטבע, עמ' 65.

22 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 1-2.

23 אפלטון, פוליטאה, 425, מדינאי, 294, מהדורת ליבס, עמ' 324.



באמנויות, הנובעות מן האדם ותואמות את הטבע.<sup>24</sup> החוק אינו מושלם, והוא נחות מהאידאל. אם היה אפלטון מאמין בכך שיש בטבע עקרונות כלליים המטילים על כל בני האדם חובות הוא היה הוגה את התאוריה של החוק הטבעי. באופן שבו הוא מציג את החוק כמייצג חוקים נצחיים של צדק הוא טוען לתאוריה של צדק טבעי ולא של חוק טבעי.<sup>25</sup>

הדעות השונות בנוגע לחוקה הראויה אינן הוכחה למוסכמותה, כפי שסברו הסופיסטים, אלא ביטוי לקושי שבהגשמתה. הדרך אל הידיעה עוברת בכיורור הדעות המוסכמות השונות באופן דיאלקטי.<sup>26</sup> החוק המושלם קיים רק ב'דיבור'.<sup>27</sup> החוק המתקיים בעיר ספציפית סובל בהכרח מפגמים. הטוב בכל זמן ובכל מקום הוא המחשבה בלבד. הפוליטאה אינה זהה לחוקי העיר אלא היא מקורם. יש לזהותה יותר עם אורח החיים של החברה מאשר עם חוקיה. היא זהה למשטר הסמוי השולט בחברה, המתגלם באנשים המבטאים בחייהם את הדברים הנערצים השולטים בחייה ומכוונים אותם.<sup>28</sup> הטבע האנושי אינו זהה למידה הטובה ולא לצדק,<sup>29</sup> ולכן, לפי מחשבת הפילוסוף, השואפת אל החכמה, המוסר במדינה הוא רק אמצעי; אבל לפי מחשבת ההמון, הוא תכלית.<sup>30</sup> אפלטון הכיר בצורך ביציבותה של העיר, ומכאן גם בצורך לקדש את החוק המדיני שלה בעיני ההמון על ידי הצגתו כחוק קדוש.<sup>31</sup>

אריסטו סבר כאפלטון, ובניגוד לסופיסטים, שהאדם הוא מטבעו יצור פוליטי. בתנאים מסוימים הוא בעל אינסטינקט לשיתוף פעולה עם אחרים כדי להבטיח אושר משותף. מטרת המדע הפוליטי היא לזהות את התנאים הנכונים ולגרום להם להיות יציבים, מתמשכים ומספקים את הקהילה. העיר קיימת או חייבת להתקיים כדי להבטיח את הטוב של כל האזרחים ולא את האינטרס של המחוקק או של הקבוצה הדומיננטית. עיקרון זה חב הכול לטבע ולא כלום להסכמה. כל האזרחים

- |    |  |
|----|--|
| 24 | אפלטון, החוקים, 691, 713, 875, 889.              |
| 25 | זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 8.                        |
| 26 | שטראוס, זכות, עמ' 78.                            |
| 27 | שם, עמ' 112.                                     |
| 28 | שם, עמ' 106-107.                                 |
| 29 | שם, עמ' 113.                                     |
| 30 | לז, מבוא לשטראוס, עמ' כא.                        |
| 31 | שטראוס, זכות, עמ' 118; לז, מבוא לשטראוס, עמ' כב. |

מאוחדים על ידי זהותם המשותפת כיצורים הגיוניים. זהות משותפת זו מסתכמת כאיכות מוסרית, וכולם זכאים לטובין המוסרי והחומרי שהעיר יכולה לספק.<sup>32</sup> גם לגבי יחסו של אריסטו לתאוריית חוק הטבע מתעוררת שאלה. ב'אתיקה' הוא מתאר את התכונות הטובות כתוצאת הרגל ולא כטבע. התכונה הטובה מתוארת כאמצע בין שני קצוות רעים.<sup>33</sup> את הפוליטיקה הוא מכנה אמנות מעשית, שאנשים יכולים לרוכשה מן הניסיון ללא חכמה.<sup>34</sup> מכאן שלא מדובר ביישום עקרונות מופשטים במציאות החברתית, אלא בניצול תובנות וניסיון מצטברים לקביעת המעשה הנכון. בכל זאת הוא מציין עברות כמו ניאוף, גנבה ורצח כפעולות רעות כשלעצמן ללא התייחסות לתוצאותיהן.<sup>35</sup> הוא גם מבחין בין צדק טבעי, הקיים בכל מקום באותו אופן ואינו תלוי דעות ומוסכמות, לבין צדק על פי תקנה או נוהג, שיכול להיקבע באופנים שונים במקומות שונים.<sup>36</sup> ב'רטוריקה'<sup>37</sup> הוא מתייחס לחוק כללי ולא כתוב – המשותף לכול על פי הטבע – בניגוד לחוק הפרטיקולרי הכתוב. לדעתו, הפנייה לחוק הכללי מוצדקת כאשר חוק העיר מנוגד לו, והוא טוען שחוק כללי זה ידוע לכול. הוא מזכיר את אנטגיגונה, המתייחסת לחוק נצחי ולא כתוב, אף שמדובר בחוק דתי ולא בחוק טבעי. מכאן שאריסטו האמין בעקרונות משותפים אוניברסליים המבוססים על הטבע. פרשניו נחלקו בנוגע למשמעותו של מקורות אלו, האם הם מבטאים עמדה פילוסופית או שמשמעותם רטורית בלבד. אריסטו אינו עושה מאמץ לפתח חוק זה, אבל בספר הראשון של 'פוליטיקה' הוא מספק מתודה לקבוע מה נכון על פי הטבע, ונותן מספר דוגמאות לכך. הדרך היא להתחקות אחר תכלית הדבר. על פי תכליתו של האדם מוכח שהוא יצור חברתי על פי טבעו.<sup>38</sup> אריסטו סבר שהמדינה היא יש טבעי שאי-אפשר להבינו בנפרד מהאושר האנושי כתכליתו. אבל בניגוד לאפלטון, המציג את הפוליטיקה באופן אידאלי, מייסד אריסטו את המדינה על המציאות המוכרת לו ולאדם החי בתקופתו. בכך

32 דייטון, חוק הטבע, עמ' 99.

33 אריסטו, אתיקה ב, 1103, 1107-1109, מהדורת ליבס, עמ' 40-41.

34 אריסטו, אתיקה ו, 1142; י, 1181, מהדורת ליבס, עמ' 147-150, 261-263.

35 אריסטו, אתיקה ב, 1106, מהדורת ליבס, עמ' 50.

36 אריסטו, אתיקה ה, 1134, מהדורת ליבס, עמ' 126-127. ראה גם זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 9.

37 אריסטו, רטוריקה א, פרקים י, יג, טו.

38 אריסטו, פוליטיקה, 1252, מהדורת ח"י רות, עמ' 3-4.

הוא מאבד אמנם את המעוף של אפלטון, אבל גם ניצל מבעיות.<sup>39</sup> הוא סבר שאושרו של האדם תלוי בחיים העיוניים, אבל גם סבר – בניגוד לאפלטון – שהנכון הטבעי אינו מוחלט. הוא חלק עליו בשתי נקודות. ראשית, הנכון הטבעי הוא חלק מהנכון הפוליטי ואינו מצוי מחוץ לו – הוא מצא את מקומו המפותח ביותר במסגרת העיר, ולא כאידאה; שנית, לדעתו, כל נכון טבעי הוא בר שינוי בהתאם לנסיבות.<sup>40</sup>

אריסטו סובלני הרבה יותר בגיוון הפוליטי מאשר אפלטון. הוא מאפשר גיוון של חוקות שונות שאין אף לא לאחת מהן טיעון מוחלט להצטיינות מוסרית. וכאמור, חוקי העיר הנכונים לה כעת לא יהיו נכונים לה תמיד. אריסטו מסכם באופן רחב יותר וגמיש יותר מאשר אפלטון את החוקים הפועלים באתיקה ובפוליטיקה. זיהוי אופי אמצעי היישום כמובחנים מן הפילוסופיה משקף את מודעותו להבחנה בין תאוריה לפרקטיקה.

בראש המדינה צריכים לעמוד אנשים המזהים את תכליתה הטבעית. המדינה האידיאלית היא זו היכולה להשיג תכלית זו. הוא מבחין בין שני מובנים של הטבע. מובן אחד פיזיקלי טבעי, בניגוד למלאכותי, ומובן שני הוא הנורמות הפנימיות של הדברים ותכליתם. יישום נורמות אלו בסיטואציה נתונה מצריך כישרון מיוחד, חכמה מעשית, ולא ניתן להשיגו בידעית המדעים המופשטים, אבל הטבע מספק הדרכה לאזרחים ולשליטים.<sup>41</sup> לדעתו, כל האזרחים, ולא רק אלו ששרדו קורס מפרך של חינוך מיוחד, זכאים לטיפוח השכל המעשי לשם שיפוט מעשי אפקטיבי של מה שיכול להיעשות כדי להגשים את טבעם האמתי כיצורים שכליים.<sup>42</sup>

ההבחנה בין טבעי ללא טבעי בחברה, בכלכלה ובמדינה אינה נעשית במונחים של חוק טבעי שיטתי, ואריסטו לא קישר חוק זה עם הצדק הטבעי ועם החוק המשותף המופיעים באתיקה<sup>43</sup> וב'רטוריקה'. בשלב מאוחר יותר קשרו הסטואיקנים את החוק הטבעי עם התפיסה התכליתית בתוך התאוריות הפוליטיות. יש אומרים

39 דייסון, חוק הטבע, עמ' 100; שטראוס, זכות, עמ' 121.

40 ראה שטראוס, זכות, עמ' 121-123. תומס אקווינס צמצם את האמירה השנייה, ואבן רשד והפאלסיפה הערבית פירשו שהחוק אינו נכון תמיד אלא רק בדרך כלל, אבל יש להציגו כנכון תמיד כדי לקיים את הסמכות.

41 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 11.

42 דייסון, חוק הטבע, עמ' 99.

43 אם כי בסוף ה'אתיקה' הוא מצביע על הזיקה שבין האתיקה הפוליטיקה.

שרעיון החוק הטבעי היה נוכח בכתיבתו, אבל הוא לא פותח ולא קושר לשאר כתיבתו, והסטואיקנים עשו זאת אחריו.<sup>44</sup> אבל נראה שאריסטו לא פיתח רעיון זה משום שלדעתו אין חוקים טבעיים אלא הכרעות קונקרטיות המודרכות על ידי עקרונות כלליים. המעבר מהנכון הטבעי אל עולם המעשה לא יכול להיעשות באופן פילוסופי טהור אלא באמצעות השכל המעשי.<sup>45</sup>

הסטואיקנים אחרים למעבר מ'הנכון הטבעי' אל 'חוק הטבע'. לדעתם ישנו חוק אוניברסלי הוזהה לסדר הנצחי של העולם. החיים הטובים נובעים מהציות לחוק זה, הידוע לתבונה. כל חוק פוזיטיבי הסותר את חוק הטבע אינו בר תוקף.<sup>46</sup> אפלטון ואריסטו ייסדו את המדינה על הטבע. אפלטון חשב שרק כמה אנשים נבחרים יכולים להשיג את תכליתה של המדינה, ואריסטו סבר שעל רוב האנשים להישלט בידי מיעוט אינטלקטואלי. הסטואיקנים, לעומת זאת, סברו שכל בני האדם הם יצורים תבוניים. העיקרון שעליו התבססו הוא היות האדם חלק מהטבע ולא נפרד ממנו. לא כל אדם חכם, אבל לכל אדם יכולת להיות חכם, ללא הבדל גזע ומעמד. לפי הסטואיקנים הראשונים, על השכל להבחין בין יעדים בני השגה לבין יעדים שאינם כאלה ולהיות אדיש כלפי האחרונים. לפי האחרונים, על השכל האנושי להבין את החוק המוסרי הלא כתוב שהוטמע בדעתנו בידי הטבע או האל, ולקיימו.<sup>47</sup>

רעיון החוק הטבעי קיבל ביטוי בכתיבי קיקרו (106-43 לפנה"ס). לדבריו קיים חוק אמתי התואם את התבונה האלוהית המוטמעת בטבע, שמצווה את הראוי ואוסר את ניגודו. הוא קבוע ולא משתנה בכל מקום ובכל זמן, ונודע לשכלו של האדם ללא תיווך ובמישרין.<sup>48</sup> תכלית האדם היא לחיות במכוון לטבע, והאושר מושג באמצעות חיים בהרמוניה אתו. העולם הוא קוסמוס בעל סדר אלוהי, שהתבונה האלוהית מונחת ביסודו.<sup>49</sup> תבונה זו היא גם כוח מוסרי המאפשר לאדם להבחין בין טוב לרע בהתאם לטבעו האנושי. התוכן של החוק הטבעי אינו מפורש אף שהוא נצחי ולא משתנה.<sup>50</sup> במקביל לחוק הטבע השתמש

44 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 11-12.

45 ראה שטראוס, זכות, עמ' 123.

46 לוז, מבוא לשטראוס, עמ' כג.

47 דייסון, חוק הטבע, עמ' 133-134.

48 פוליטאה ג, 22; חוקים א, 6; ב, 4.

49 קיקרו, הטוב והרע, עמ' 250.

50 זיגמונד, עמ' 22.

קיקרו גם בביטוי 'משפט העמים', וגם הוא מתואר כחוק משותף לאנושות.<sup>51</sup> גם חוק זה הוא פילוסופי ולא פוזיטיבי. הוא החוק המשותף המונח בבסיס חוקות העמים לגונייהן והוא משקף את חוק הטבע. היחסים הקרובים בין חוק הטבע כאמת מידה רציונלית לכלל המערכות החוקיות לבין משפט העמים כאינדיקציה לקבלתו הכללית, שקיקרו טען להם, השפיעו על כתיבת החוק הרומי.

הערכת דעתו של קיקרו שנויה במחלוקת. יש המייחסים לו את רעיון 'חוק הטבע' באופן מלא, ולדעתם הוא טוען בניגוד לאפלטון ולאריסטו לשוויון מוסרי לכול, הנובע מהרמיון בין בני האדם.<sup>52</sup> לכן מחייב הצדק לתת לכל אחד כפי המגיע לו ללא העדפה או הפליה ומבלי להתייחס להבדלים מלאכותיים.<sup>53</sup> אולם יש הסוברים שקיקרו לא חרג מהעמדה היוונים הקלסית וביטא בכתביו עמדה מרוככת של החוק הטבעי הסטואי.<sup>54</sup>

עם מעבר הסטואיקנים מיוון לרומא והשפעתם על המשפט הרומי, נכנס רעיון עקרונות הטבע הכלליים ל'קורפוס האזרחי הרומי' והפך לראשונה לחוק במובחן מהדוקטרינה הפילוסופית. החידוש היה בכך שהחוק הפילוסופי של הסטואה הפך לחוק משפטי בתוך המסורת הרומית.<sup>55</sup> קיקרו השתמש בחוק הטבעי כדי להגן על החוק המקובל ולא כדי לשנותו.<sup>56</sup> יוסטיניאנוס (483-565) מנגיד, בקורפוס של החוק האזרחי, בין חוק הטבע האידאלי התובע חירות לכול, לבין משפט העמים המשקף את החוק המעשי הנוהג, אבל גם הוא לא הגיע לביקורת החוק הממשי באמצעות חוק הטבע. אולם כשקם קורפוס זה לתחייה בימי הביניים באירופה, הוא השפיע על תנועות שתבעו רפורמה בהגנה על חירות האדם.<sup>57</sup>

החוק הטבעי הסטואי התפתח בעקבות יצירת האימפריות הגדולות, מתוך התפיסה שחוק אחד עשוי להיות תקף לעמים רבים. חידושה של הסטואה לא היה בהצבת התבונה כגורם שיפוטי ומעצב של החוק – זאת עשו גם אריסטו ואפלטון – אלא בכך שהפכה עיקרון זה לעיקרון קוסמופוליטי ובינלאומי, בניגוד

51 קיקרו, על החובות ג, 17;5.

52 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 23.

53 דייסון, חוק הטבע, עמ' 133-134.

54 שטראוס, זכות, עמ' 106, 119-120. ראה גם לוז, מבוא לשטראוס, עמ' כג-כד.

55 דייסון, חוק הטבע, עמ' 134.

56 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 23.

57 שם, עמ' 25-26.

ליוונים, שהשתמשו בו רק בנוגע לעיר היוונית.<sup>58</sup> עמדותיהם של הסטואיקנים השפיעו על התפיסה האוניברסלית של ימינו ועל ראשית הכנסייה, שאימצה את רעיונותיהם.<sup>59</sup> יחד עם זאת, קיים הבדל מרכזי בין הסטואה לבין הנצרות. לפי התפיסה הנוצרית, לאחר החטא הקדמון שוב אין די בתבונה, ויש צורך בהתגלות לשם השלמתה.<sup>60</sup>

בפילוסופיה היוונית שימש הטבע כמקור החוק המדיני. כך סברו סוקרטס, אפלטון ואריסטו. בספרי המקרא, לעומת זאת, האל הוא מקור החוק המחייב את בני האדם באופן ישיר, ולא הטבע. יש שראו בכך ביטוי לתהום הלא ניתנת לגישור הרובצת בין ירושלים לאתונה, בין ההתגלות לתבונה.<sup>61</sup> הפילוסופים בני הדתות השונות בימי הביניים מצאו דרכים שונות לגשר על פער זה. הצבת הטבע שנברא על ידי האל כאמצעי לגילוי רצונו יכולה לגשר בדרכים שונות על פני תהום זו.<sup>62</sup>

הנוצרים הראשונים מצאו הד לרעיון 'החוק הטבעי' בדברי פאולוס<sup>63</sup> על עובדי האילים היודעים את החוק באופן אינטואיטיבי, אם כי לא כהיגיון טבעי. הם אימצו את דברי סנקה (3 לפנה"ס-65 לספירה)<sup>64</sup> על תור הזהב האבוד של השוויון והחירות, שדמה לרעיון המקראי של החיים בגן עדן והגירוש ממנו.<sup>65</sup> רעיון זה השפיע גם על אוגוסטינוס (354-430), שלמרות שימושו בחוק הטבעי לא חשב שיש בכוח הטבע לכרו לתת תשובה לשאלה המוסרית.

לפי התאוריה היוונית, הטבע כופה אותנו להיות בני חורין ולהכריע הכרעות נכונות, הגם שאנו יכולים מסיבות שונות להכריע באופן שגוי. הכרעה נכונה היא הכרעה מתוך חינוך. לפי אוגוסטינוס, ההכרעה הנכונה אינה תלויה בחינוך ובטבע אלא בחסד האל. בני אדם שזכו בחסד זה הם אזרחי עיר האלוהים, והאחרים שלא זכו הם אזרחי העיר הארצית. הקביעה לאיזו עיר שייך כל אדם נעשית למעלה.

58 דייטון, חוק הטבע, עמ' 135.

59 שם, עמ' 136. ראה גם לוז, מבוא לשטראוס, עמ' כג.

60 שם, עמ' כו.

61 שטראוס, זכות, עמ' 63-64.

62 ראה נובק, טבעי, עמ' 122-148. שטראוס, זכות, עמ' 71, טוען שאפשר להתאים את רעיון הנכון הטבעי, לאחר שהתקבל, לאמונה בחוק שנתגלה בידי האל, אבל לא נראה שהוא סבור שהתאמה זו נכונה.

63 'אל הרומיים' ב, 14-15.

64 ראה שטראוס, זכות, עמ' 257, סוף הערה 24.

65 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 27.

אזרחי הערים השונות אינם אזרחים במוכן האפלטוני, האריסטוטלי או הסטואי אלא שייכים לשתי ערים קוסמופוליטיות הנקבעות על ידי האל.<sup>66</sup> כשטבע האדם היה כִּזֶּה שעשה האלוקים, הוא לא היה עבד לאדם אחר או לחטא. המצב המדיני, אשר בו יש רכוש פרטי, שלטון ועבדות, תואם את מצב הנפילה של האדם. אוגוסטינוס מקבל את הטענה שממשלה היא קבוצת ליסטים בקנה מידה גדול.<sup>67</sup> למרות זאת, השלטון וחוקיו עשויים בצלמו של 'החוק הנצחי' ומסגלים את הרוע למטרות טובות. עבדות האדם במציאות העכשווית היא תוצאת עונש שנקבע על ידי החוק השולט, לשם שימור הסדר הטבעי ולמניעת הפרעה לו.<sup>68</sup> אף שהטבע נפגם על ידי החטא, הוא יציר האל, ולכן אין לראותו כמושחת לחלוטין, ולמרות נפילת האדם הוא יכול לשמש מקור לשאיפותיו. טבעו החברתי של האדם מחייב את קיומו במסגרת הערים, והוא אינו יכול להגיע לכלל ישועה כאדם בודד.<sup>69</sup> גם לאחר הנפילה יש ערך לשלום המדיני, היוצר סדר הרמוני מסוים על ידי חוק פוזיטיבי ההולם את הטבע, אבל חוקי המדינה אינם מממשים את הצדק אלא רק מונעים אנרכיה. התגלות האל, ולא התבונה, היא הדרך היחידה להשיג צדק אמתי.<sup>70</sup> מימוש הצדק על ידי האל היה מביא לביטולה של המדינה, שכן בני האדם היו מקיימים את החוק הראוי ללא כפייה.<sup>71</sup> הסדר המוסרי הטבעי שנבנה לתוך העולם על ידי האל עדיין משמש אמת מידה, אפילו אם בגלל החטא האדם נפרד ממנו או מסרב לזהותו. הסדר בטבע מילא תפקיד במשנתו של אוגוסטינוס, הגם שתפקיד משני. באמצעותו ובאמצעות אבות הכנסייה האחרים הועברה התאוריה של חוק הטבע הסטואי לימי הביניים כמעט ללא שינוי. מזמן שהאל היה למקור התבונה הקבוע בעולם התווסף ממד דתי למושג התבוני של הטבע כמקור הנורמות המוסריות. הנוצרים צירפו זאת לאמונה שהאל כתב חוק זה בלבו של האדם ובמצפוננו. בדרך כלל הובן 'חוק הטבע' כחוק תבוני, ובצורה זו הפך חלק ממסורת המערב הנוצרי ומאמונתה של הכנסייה.<sup>72</sup>

66 דייטון, חוק הטבע, עמ' 165-166; זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 28.

67 אוגוסטינוס, עיר האלוהים 4, 4.

68 שם, 19, 15; צ'דוויק, אוגוסטינוס, עמ' 107.

69 מנשה, תולדות, עמ' 37.

70 אוגוסטינוס, עיר האלהים 19, 13.

71 מנשה, תולדות, עמ' 40-41.

72 זיגמונד, חוק הטבע, עמ' 30.

גרסת 'חוק הטבע' של הסטואיקנים לא השפיעה על הפילוסופים האריסטוטלים המוסלמים, והם דחו אותה. הם סברו שהחוקים המדיניים לא נגזרים מההגיון באופן חמור אלא הם רק חוקים 'סבירים'. בכך ביטאו תפיסה אפלטונית. ואכן, בתאולוגיה המוסלמית (הכלאם) נתפסו חוקי השריעה כחוקים הגיוניים המקבילים לרעיון הנוצרי של 'חוק הטבע' ולכן גם כניתנים לגזירה מוחלטת בידי השכל.<sup>73</sup> ההבדל בין הסכולסטיקנים הנוצרים לבין הפילוסופים המוסלמים והיהודים מתבטא בין השאר בספרי היסוד שלהם. בעוד שספרי היסוד של הסכולסטיקה הנוצרית הם ה'פוליטיקה' לאריסטו, כתבי קיקרו והחוק הרומי, בפילוסופיה האסלאמית והיהודית רווחו ה'רפובליקה' והחוקים של אפלטון. הבדל זה מצביע על החשיבות שייחסו הפילוסופים המוסלמים והיהודים לפילוסופיה המדינית.<sup>74</sup> סיבת הדבר היא שלהתגלות לפי האסלם והיהדות, ובניגוד לנצרות, אופי של חוק (שריעה), ולא של אמונה.

הפילוסוף המוסלמי אלפאראבי (872-950), שנחשב ל'מורה השני' אחרי אריסטו ושהוערך ביותר על ידי הרמב"ם,<sup>75</sup> מבטא רעיון זה באופן מובהק. ספריו מתחילים בתיאור המציאות שראשיתה באל, עבור דרך השכלים הנבדלים והגלגלים ועד לעולמנו החומרי, וחותרים במבנה הראוי של המדינה, הנגזר ממבנה המציאות.<sup>76</sup> החוק המדיני הראוי נתפס כסדר מדיני מושלם המגיע מהאל בתיווכו של אדם שהגיע לשלמות הטבעית, הוא הנביא או האמאם, המקבילים למלך הפילוסוף של אפלטון.<sup>77</sup> העיר המעולה היא העיר המבינה את טבעו האמתי של האדם, את מקומו ביקום ואת תכליתו הטבעית, בניגוד לשאר הערים: הבורות, החוטאות והתועות.<sup>78</sup> החוק המדיני לא נגזר ישירות מהטבע אלא בתיווכה של התכלית הטבעית והבנתה. בכך חוזר אלפאראבי לדרכם המקורית של אפלטון ואריסטו.

חז"ל הבחינו בין קבוצות שונות של מצוות על פי טעמיהן. הם הבחינו בתוך המצוות בין מצוות 'שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן', הקרויות 'משפטים',

73 שטראוס, ירושלים, עמ' 146.

74 שם, ירושלים, עמ' 144; בלאק, מבוא, עמ' 23-24.

75 איגרות, עמ' תקנב-תקנג; בלאק, מבוא, עמ' 8, 27-28.

76 ספריו: 'התחלת הנמצאות' ו'רעותיהם של אנשי העיר המעולה'.

77 שטראוס, ירושלים, עמ' 145, 147, 149; בלאק, מבוא, עמ' 24.

78 שם, עמ' 25.



לכין מצוות מוקשות שטעמן אינו ידוע, הנקראות 'חוקים'.<sup>79</sup> הם אינם משתמשים במונח 'שכל' ובמונחים פילוסופיים אחרים, אבל מסתבר שיש קשר בין החוק הטבעי של הסטואה לבין ה'משפטים' של חז"ל. פירוט המצוות המוגדרות כ'משפטים' זהה כמעט ל'מצוות בני נח' המחייבות את כלל האנושות,<sup>80</sup> ונראה שיש לראות בהן חוק טבעי בסיסי הידוע לכל אדם.<sup>81</sup>

חכמי ימי הביניים היהודים שנחשפו לפילוסופיה היוונית במיצועם של הפילוסופים הערבים סללו דרכים שונות לקביעת היחס בין החוק שנועד בהתגלות האל לבין חוק הטבע. רב סעדיה גאון (רס"ג - 882-942), שאימץ יסודות מהתאולוגיה של הכלאם, סבר ששכלו הטבעי של האדם יכול לגזור באופן מוחלט מצוות מסוימות. אבל הוא היה החכם הכלאמי הראשון שהבחין בין 'מצוות שכליות', שאפשר להסיקן בידי השכל, לבין 'מצוות שמעיות', שמקורן בהתגלות.<sup>82</sup> כל דוגמאותיו להבהרת המצוות השכליות מקבילות לחוק הטבע.<sup>83</sup> התגלות האל בנוגע למצוות אלו נועדה להבטיח ידיעה זו בזמן קצר יותר, אבל לא להוסיף עליה.

רבי יהודה הלוי (ריה"ל - לפני 1075-1140), לעומת זאת, סבר שהחוק השכלי הטבעי נמצא דרגה אחת מתחת לחוק האלוקי אף שהוא לא עומד בסתירה עמו. ליקוט דבריו ממקומות שונים<sup>84</sup> מוביל למסקנה שלדעתו התבונה יכולה לספק רק מסגרת של חוקים ולא מערכת חוקים. אפילו חברת ליסטים זקוקה למסגרת חוקים מוסרית. מסגרת חוקים זו קבועה ומינימלית, והיא נדרשת כדי להבטיח את קיומה של החברה. אבל לא ניתן להסתפק בה, והיא תובעת את מילויה בחוקים מנהיגים שונים.<sup>85</sup> הפילוסוף רואה בקיום החברתי אמצעי לחיי התבונה שלו בכדידות, ולכן הוא יכול לדבוק באופן חיצוני במעשי הדת הממלאים מסגרת טבעית זו בתוכן אף שהוא אינו דבק בדת זו במחשבתו.<sup>86</sup>

79 ספרא, אחרי מות, ט; יומא סו, ע"ב.

80 תוספתא, עבודה זרה ח, ד.

81 ראה נובק, טבעי, עמ' 73-76, 149-154.

82 אלטמן, רס"ג.

83 רס"ג, אמונות ודעות ג; מלמד, חוק הטבע, עמ' 51.

84 ריה"ל, כוזרי ב, מח; ג, ז; יא.

85 שטראוס, ירושלים, עמ' 229, 232-233. בהערה 119 הוא מצרף את דברי ר' יוסף אלבו בספר העיקרים א, ז להערכה נמוכה זו של החוק הטבעי. ראה גם מלמד, חוק הטבע, עמ' 49-50.

86 שטראוס, ירושלים, עמ' 238-239.

ריה"ל התנגד לתפיסה פילוסופית זו וראה אותה כסותרת את ההתגלות, המבססת את המוסר באופן מוחלט. החובות לאל אינן כלולות בחוק הטבע. רק ההתגלות יכולה למלא בצורה נאותה את המסגרת שמספק הטבע כדי להפוך את החברה ליציבה באופן מוחלט, כפי שמוכח מהתמדתו של עם ישראל.<sup>87</sup>

רבי אברהם אבן דאוד (1110-1180) הבחין בין 'המפורסמות' של הפילוסופים האריסטוטליים לבין 'המצוות השכליות' של הכלאם והוסיף שהן נקראות 'מצוות שכליות' משום שהן מתייחסות אל 'המושכלות' ביחס כלשהו.<sup>88</sup> אם כן, לא מדובר ב'חוק טבע' חמור הנגזר ישירות מן השכל אלא בזיקה בין השכל לבין מצוות אלו.

הרמב"ם שלל במפורש את עמדתו של רס"ג,<sup>89</sup> ונראה שהוא חזר באופן בסיסי אל הקלסיקה היוונית וצעד בעקבות אלפאראבי. כפי שנראה, הוא סבר שהתגלות חוקי האל לאדם נעשית במיצועו של הטבע, ומכאן הדמיון ביניהם. ארבע ההקבלות בין הטבע לבין התורה המפורשות בדברי הרמב"ם הן:

א. תכליתיות: גם הטבע וגם התורה משקפים את פעולתו התכליתית ואת חכמתו של האל (מוה"נ ג, כה-כו).

ב. תחכום: הטבע מספק את צורכי היצורים החיים בתחכום מתוך התאמה לדרגת התפתחותם, ובמקביל לכך, בתורה ניתנות המצוות לפי דרגת התפתחותו של העם (שם ג, לב).

ג. כלליות: גם בטבע וגם בתורה נקבעים החוקים באופן כללי 'על דרך הרוב' מבלי להתייחס לחריגים מועטים (שם ג, לד).

ד. חכמה: גם הטבע וגם התורה מפליאים בחכמתם, והאדם מצליח לרדת עד עומקם רק באופן חלקי (שם ג, מט).

ממקומות אחרים ב'מורה הנבוכים' משתמע שלמרות הדמיון ביניהם יש גם הבדלים בין הטבע לתורה. כל הפילוסופים מסכימים על כך שהטבע אינו פועל מתוך שיקול דעת (שם ג, יט) בניגוד לתורה, המיושמת באמצעות שיקול דעת (שם ג, מג; ג, כג). ייתכן אף שהדמיון באופן פעולתם הוא ב'שיתוף השם' בלבד, שכן הטבע הוא ביטוי להשגחת ה', ואילו קיום התורה נעשה בהנהגה

87 שם, עמ' 234-235. מעבר לחוק האלוקי, המאפשר חקיקה מושלמת בתחום החברתי, קיים אצל ריה"ל מרכיב נוסף של החוק האלוקי, המאפשר את חלות 'העניין האלוקי'.

88 האמונה הרמה, ספר ב, עיקר ה, פרק ב, עמ' 75.

89 רמב"ם, הקדמות, עמ' רמה.

אנושית (שם ג, כ). אם כן, יש לשאול אם ההקבלה ביניהם היא הקבלה ממשית או שמא דימוי מושאל בלבד. אקדים ואומר שהתורה, אשר היא לפי הרמב"ם חוקה מדינית, מתייחסת ביסודה ליצירת המדינה, שהיא יש מלאכותי מעשה ידי אדם הפועל בשיקול דעת, ובכך חורגת באופן עקרוני מהישים הטבעיים שאינם כאלה. לפיכך, שאלת משמעות הקבלתה לטבע מתרחבת אל עבר היחס בין הטבעי לבין המלאכותי בכלל.

גם לגבי היקפה של הקבלה זו יש לשאול עד כמה ההקבלה בין הטבע לבין התורה היא הקבלה בין הטבע לבין כל חוקה מדינית (שריעה), או בין הטבע לבין תורת משה בלבד. במקביל אפשר לשאול אם ההקבלה היא בין כלל המציאות לבין התורה או שהיא מצומצמת יותר, וחלה בין חלק מסוים ממנה לבין התורה. גם כאן אקדים ואומר שנתברר לי מתוך בדיקה מדוקדקת של ההקבלות האלו שכולן מתייחסות לטבע במשמעותו המצומצמת, דהיינו, למציאות החומרית שתחת גלגל הירח, ובאופן מדויק יותר, לחוקיות המאפיינת את בעלי החיים המתקיימים כפרטים השייכים למין מסוים. הקבלה זו מניחה דמיון רב בין האדם לבין בעלי החיים וגוזרת מכך שיש להנהיגם בדרך דומה. בכך מקבל המונח 'טבע', שנתחדש בימי הביניים מן היוונית דרך הערבית, את משמעותו המצומצמת והמדויקת יותר.

**שלוש ההקבלות הראשונות מופיעות בפרקי ההקדמה לטעמי המצוות (שם ג, כה-לה).** מיקומן בפרקי ההקדמה לטעמי המצוות מצביע על חשיבותן העקרונית בעיני הרמב"ם, בניגוד להקבלה הרביעית, המופיעה באחרון הפרקים העוסקים בטעמי המצוות כהערת אגב לטעמו של דין פרטי. יש לראות הקבלה רביעית זו כביטוי פרטי להקבלה הראשונה העוסקת בחכמה המתבטאת בטבע ובתורה. לכן התמקדתי בשלוש ההקבלות הראשונות, ושלושת הפרקים הראשונים של הספר עוסקים בשלוש הקבלות אלו – פרק לכל הקבלה.<sup>90</sup> הפרק הראשון דן בתכליתיות הקיימת בטבע ובתורה ובהגדרת תכליתם, ואילו שני הפרקים האחרים דנים באופי האמצעים להגשמת תכלית זו. הפרק הרביעי מתחקה אחר היסוד המשותף להקבלות בין הטבע לתורה, והפרק החמישי מצביע על יישום הקבלות אלו במבנה המצוות המופיע ב'מורה הנבוכים' ובמבנהו של 'משנה תורה'. נספח הספר דן בהקבלה נוספת העולה מדברי הרמב"ם בין נצחיותה של התורה לנצחיותה של הבריאה, הקבלה המתבססת על כך ששתיהן מושלמות ולכן גם נצחיות.

**הפרק הראשון: התכליתיות בטבע והתכליתיות בתורה,** הן בהקבלה בין התכליתיות המתגלה בטבע לבין זו המאפיינת את התורה. תיאור פעולת האל באופן זה נלקח מן השדה האנושי. לאחר הבנת הטבע על פי מודל הפעולה האנושית-תכליתית יש לשוב אל החיים האנושיים ולעצבם על פי התהליכים המתגלים בטבע. תכלית פעולות הטבע היא יצירת ישים מושלמים ונצחיים. אפשר להגשים תכלית זו בעולם החומרי רק באופן חלקי, על ידי שמירת נצחיותו של המין באמצעות התחלפות הפרטים. מאפיינו המהותי של עולם זה הוא שימוש באמצעים כדי להשיג תכליות. הרמב"ם מציב את התהליכים הטבעיים המשמרים את בעלי החיים כדגם להנהגת התורה. במקביל לתכלית הטבע להנציח את קיומם של יצוריו נועדה התורה להתמדת קיומו של המין האנושי, אבל היא חותרת גם לקיומו הנצחי. במקביל להזקקותו של הטבע לאמצעים משמשים מרכיבים משמעותיים של התורה כאמצעים להגשמת תכליתה. המדינה היא אמצעי חשוב לקיומו של האדם, ורק במסגרתה הוא מסוגל להגשים את תכליתו הטבעית-שכלית. חוקה מדינית הנרתמת להגשמת התכלית הטבעית של הנצחת קיומו של האדם פועלת בהתאמה למעשי האל בטבע, והיא חוקה אלוקית.

**הפרק השני: ערמת ההשגחה,** מתמקד באופי האמצעים הנדרשים להשגת התכלית האנושית. אילוץ עולם החומר מחייבים שימוש בתחכום ובערמה לשם השגת התכלית. ההתבוננות בבעלי החיים מצביעה על ההדרגתיות כעל ביטוי לתחכום זה. אי-אפשר להגיע לתכלית ללא שלבי ביניים רבים. עקרון ההדרגתיות מתבטא בטבע באופן סינכרוני ובאופן דיאכרוני. גם בהנהגת התורה יש הדרגתיות המופיעה בצורה סינכרונית ובצורה דיאכרונית. בתחום האנושי, האילוץ נגזרים הן מטבעו של האדם על כל מגבלותיו (המחייב הדרגתיות סינכרונית) הן מהרגליו, הנובעים מהמצב ההיסטורי-תרבותי אשר בו הוא נתון (המחייבים הדרגתיות דיאכרונית). הערמה (תלָטָף) מקבלת נתונים אלו כעובדות יסוד שאינן ניתנות לשינוי חד, ושואפת אל תכליתה באופן הדרגתי באמצעות התאמת האמצעים לנתונים הקיימים. בגלל טבע האדם כוללת התורה מצוות תכליתיות, שתכליתן תיקון הנפש, ומצוות אמצעיות, שתכליתן תיקון המידות והמעשים. בגלל הרגליו התרבותיים של עם ישראל ציוותה התורה על הקמת מקדש ועל הקרבת קרבנות, הלקוחות מהעולם האלילי, דבר שהגביל את אופקי מחשבתו.

**הפרק השלישי: על דרך הרוב, מתעמק גם הוא במאפייני האמצעים, והוא דן בהקבלה בין פעולתו הכללית של הטבע, המגשימה את תכליתה 'על דרך הרוב' ולא בכל המקרים, לבין אופיין הכללי של מצוות התורה, המשיגות גם הן את תכליתן רק 'על דרך הרוב'. קביעה זו מעידה על מגבלותיה של הפעולה האלוקית בעולם החומר. פעולת הטבע 'על דרך הרוב' היא ביטוי להעדפת קיומו של הכלל על פני קיום הפרטים, והיא נגזרת מהאילוצים המחייבים הכרעה ביניהם. פעולתו הכללית של הטבע אינה מועילה בדרך כלל למיעוט, ולעתים היא אף פוגעת בו. במקביל לכך יש לאופיין הכללי של המצוות שתי תוצאות: ישנן מצוות שאינן מועילות למיעוט, וישנן כאלו הגורמות לו נזק. הסיבה לפגיעה במיעוט בטבע נעוצה בכך שמנגנון הפעולה היסודי שלו הוא סיבוב הגלגל, הפועל באופן חומרי. במקביל לכך, מנגנון הפעולה המרכזי של התורה הוא המצוות המעשיות, המחייבות את הכול באופן זהה. פריצת המערכת החוקית לצורך התאמתה למיעוט של חריגים עלולה לפגועה ביציבותה של המדינה כולה, ובשל העדפת טובת הכלל אין להתחשב בהם.**

**הפרק הרביעי: חסד, צדקה ומשפט בטבע ובתורה, מתחקה אחר היסוד המשותף להקבלות בין הטבע לתורה. הרמב"ם מוצא יסוד זה בסיפור התגלות ה' למשה בנקרת הצור. התגלות זו התפרשה על ידו כהבנת התהליכים הטבעיים המתחוללים בעולם, שהאל נתפס כסיבתם. תרגום תהליכים אלו לדרכי הנהגת בני האדם בהתאם לטבע מחולל את התורה. הרמב"ם רואה בשלוש המידות: חסד, צדקה ומשפט, כינויים לתהליכים המרכזיים המתחוללים בטבע והמתורגמים לשלושת העקרונות שנזכרו בפרקים הקודמים: תכליתיות, תחכום וכלליות, בהתאמה. עקרונות אלו נלקחו מהטבע, והתורה מושתתת גם היא עליהם.**

**הפרק החמישי: מבנה המצוות, עוסק בהקבלה מדויקת בין מבנה המצוות לבין מבנה הטבע. הרמב"ם מחלק במורה הנבוכים (ג, לה) את המצוות לארבע עשרה קבוצות, וב'משנה תורה' – לארבעה עשר ספרים. יש דמיון בחלוקות אלו אף שהן אינן זהות. לדעתי, בשתיהן משתקפת התפיסה הרואה במצוות מערכת תכליתית. ההבדל המרכזי בין מבנה המצוות ב'מורה הנבוכים' לבין זה שב'משנה תורה' הוא שב'מורה הנבוכים' נבחנת תורת משה על רקע חוקות מדיניות אחרות, ואילו ב'משנה תורה' היא מוצגת על פי הגיונה הפנימי. הצד השווה שבשני המבנים הוא התכליתיות הרואה את המעשים כאמצעי לעיצוב הדעות והמידות. שלושת ההיבטים היסודיים של התהליכים הטבעיים באים לידי ביטוי במבנים אלו.**

ההקבלה בין הטבע לתורה אינה מקרית ואינה חלקית. לדעת הרמב"ם היא מפלשת את התורה כולה. בבסיס תורת משה רבנו עומדים עקרונות יסוד של הטבע החומרי, והם מעוצבים מחדש במשנה תורת משה בן-מימון. יסוד הכול הוא בהנהגת הנביא את המדינה מתוך הליכה בדרכי האל בהנהגתו את הטבע. הנהגה זו מתבטאת בתהליכים הטבעיים המתחוללים בעולם, ויש להעתיקם אל השדה האנושי. העתקה זו אינה נעשית באופן מכני, אלא מתוך הכרת העקרונות העומדים בבסיס תהליכים אלו והתאמתם למצב האנושי הטבעי וההיסטורי.

ניגשתי לבחון הקבלות אלו כשמטרתי העיקרית הייתה הבנת התורה לשיטת הרמב"ם (ולא הבנת הטבע). התעניינותי חתרה יותר להבנת כתיבתו ההלכתית של הרמב"ם מתוך תפיסתו הפילוסופית ופחות להבנתו של הרמב"ם את תורת משה (רבנו). אבל בידוע שאי-אפשר לדלג על ההקדמות הנחוצות בסדר הראוי ואין למהר להשיג את התכליות בלעדיהן (מוה"נ א, ה; לג-לד). מתוך כך מצאתי את עצמי שקוע ראשי ורובי בכירור ההקבלות עצמן, והן תופסות את חלק הארי של הספר.

אם כן, לספר זה שתי מגמות:

א. כירור היקפה של ההקבלה בין הטבע לבין התורה ואופייה לפי הרמב"ם.  
 ב. הארת תחומים שונים ביצירתו ההלכתית של הרמב"ם לאור הקבלה זו. הקושי שכפענוח עמדותיו האמתיות של הרמב"ם ידוע לכל קוראיו, ולכן פיתחו פרשניו וחוקריו מתודולוגיות שונות כדי לעמוד באמצעותן על דעתו ולהוכיחה. לא נמנעתי מלאמץ דרכים שונות כדי לעמוד על דעתו של הרמב"ם,<sup>91</sup> אבל בכל זאת, דרך המלך שבה צעדתי הייתה מאמריו של ליאו שטראוס<sup>92</sup> ומאמריו תלמידיו וממשיכי דרכו.<sup>93</sup> כוונתי רק לאופן הקריאה שעליו הוא ממליץ, ולא למסקנותיו המשתמעות לגבי ההבחנה החדה בין עמדותיו הגלויות של הרמב"ם לבין דעתו האזוטרית, כמו גם לגבי הדיכוטומיה בין 'מורה הנבוכים' לבין כתביו ההלכתיים.<sup>94</sup> בעניינים אלו אני נוטה לאמץ את העמדה המצמצמת את ההבדלים

91 רוזנברג, פרשנות; הרוי, מפתח; לורברבוים, סתירות.

92 שטראוס, רדיפה; הנ"ל, כיצד. ראו גם קוצ'ין, הפילוסוף.

93 מוצקין, אינטרפרטאציה; ספריה של קליין-ברסלבי; נוריאל, סמוי; הרוי, כיצד; שוורץ, הסתרה.

94 ראה הרוי, שטראוס; מלמד, תאולוגיה; גוטמן, החוק; הנ"ל, רמב"ם; הנ"ל, המוטיבים.

בין כתבי הרמב"ם ומגלה 'רוח אחת'<sup>95</sup> בכולם, דווקא באמצעות קריאה צמודה גם בכתביו ההלכתיים, למרות הבדלים משמעותיים ביניהם.<sup>96</sup> אני נוטה לחשוב שגם ב'משנה תורה' הרמב"ם כותב באופן דרמטי, ולכן נדרשת קריאה מדוקדקת גם בו. קריאה כזו עשויה להוביל לפענוח עמדותיו האמתיות ולפתירת סתירות מדומות בין כתביו השונים.<sup>97</sup>

מתוך מודעות לחשיבותה של הקריאה הצמודה והמדויקת של דברי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' תוך שימת לב למבנה, להקשר, לחריגות, לסטיות ולצורות הניסוח בחרתי לבחון כל הקבלה והקבלה בנפרד תוך היצמדות לטקסט מרכזי הדין בה. מובן שתוך כדי קריאה צמודה של טקסט זה (במקורו הערבי ובתרגומי השונים)<sup>98</sup> נדרשתי למקורות נוספים הנוגעים בעניין, הן מ'מורה הנבוכים' הן מכתביו האחרים של הרמב"ם, ודנתי בהם על פי צוואת הרמב"ם ל'פרש את פרקיו זה לפי זה' (מוה"נ, 'צוואת ספר זה'). כמו כן בחנתי את דבריו מתוך השוואתם לשתי מסורות מרכזיות שמהן ינק: המסורת היהודית – מכתבי חז"ל ועד לכתבי חכמי ימי הביניים שעמדו לפניו – וה'מסורת' הפילוסופית מאפלטון ואריסטו ועד לפילוסופים הערבים שאותם הכיר.<sup>99</sup> בחינה זו, לא די לה שתעמוד על הדומה והרציף בין הרמב"ם לבין קודמיו, אלא עליה כמובן להגדיר את השונה ולעמוד על דעתו הייחודית.

- 95 משך חכמה, שמות כ, ג, עמ' קח: 'וכבר אמרתי כי דברי רבינו בכל ספריו ביד, במורה ובפירושי המשנה רוח אחת בהם'.
- 96 טברסקי, מבוא; הנשקה, אחדות.
- 97 הרוי, מפתח.
- 98 הציטוטים מ'מורה הנבוכים' על פי תרגומו של שורץ. שיניתי במקומות מסוימים מתוך השוואה למקור הערבי במהדורת יואל ומתוך עיון בתרגומי אבן תיבון ור"י קאפח. ההדגשות נעשו על ידי.
- 99 ראה סטרומזה, רמב"ם, המרחיבה את אופקיו של הרמב"ם להשפעות יס-תיכוניות נוספות, כמו המסורת הנוצרית, ההלכה המוסלמית, הפונדמנטליזם של האלמוחאדינים ועוד. מסורות אלו מותכות ומתערבבות בכתבתו של הרמב"ם, אבל דומה שאפשר לזהות את שתי המסורות שנקטתי כמרכזיות יותר.