

מסורת לאנשים חושבים

ג'ונתן ג'ייקובס

מ"סורת", אמר רבי עקיבא, היא "סייג לתורה".¹ ואכן, מאז ומתמיד נועד למושג המסורת תפקיד מכונן ביהדות. מסורות של מנהגים ושל פרשנות עיצבו והגדירו את החיים היהודיים במשך מאות בשנים, והן ממשיכות לעשות כן גם כיום. בלעדיהן אין להעלות על הדעת את הישרדותו של העם היהודי ואת שגשוגו.

אלא שבעידן הנוכחי הפך מושג המסורת עצמו למושא לביקורת נוקבת; אסכולות מרכזיות במחשבת הנאורות ובהגות שהתפתחה בעקבותיה יצאו נגדו בטענה שאין הוא עומד באמות המידה של ההצדקה הרציונלית. לתבונה יש תוקף אוניברסלי, הסבירו פילוסופים מודרניים רבים, ואילו סמכותה של המסורת מצטמצמת לעמים מסוימים ולתקופות מסוימות. לא זו בלבד שהמסורת אינה מתיישבת עם התבונה – לתבונה אין כל צורך במסורת.

תפיסה זו הותירה חותם עמוק בתיאוריה המוסרית בת זמננו. השיח האתי המודרני מושפע במיוחד משתי גישות קוטביות: הראשונה, שמייצגה המובהק הוא עמנואל קאנט, גורסת כי מקורן של הדרישות המוסריות הוא בתבונה המעשית הטהורה; ואילו השנייה טוענת כי דרישות אתיות אינן ניתנות להצדקה רציונלית אובייקטיבית.

לדידו של קאנט, התבונה, והיא בלבד, קובעת את עקרון הפעולה התקף מבחינה מוסרית ומניעה את הפרט לפעול על פיו. כל מניע חיצוני אחר – ויהיה זה רגש, מנהג או גחמה – עלול להשחית ולגרוע מערכה המוסרי של הפעולה. "מאחר שחוקים מוסריים צריכים לחול על כל יש תבוני באשר הוא", כך כתב,

עלינו לגזור אותם מעצם המושג הכללי של יש תבוני באשר הוא; ובדרך זו יש לגבש ולהגיש בשלמותה כל תורת מוסר, הזקוקה לאנתרופולוגיה לשם יישומה על בני אדם, תחילה באופן בלתי תלוי באנתרופולוגיה, בתור פילוסופיה טהורה, כלומר כמטפיזיקה (ואפשר לעשות זאת בקלות בסוג הזה של ידיעות מופשטות לגמרי)... הרצון הוא היכולת לבחור רק את מה שהתבונה, בלי תלות בנטיית הלב, מכירה בו כהכרחי מבחינה מעשית, כלומר כטוב.²

ברי אפוא שחוק מוסרי אינו יכול להיות בלתי מובן, בלתי נגיש או חסר שקיפות. הדרישה האתית שואבת את תוקפה ואת כוחה המחייב מן הכושר האנושי המשותף לחשיבה רציונלית.

גישה זו, שפותחה בדרכים שונות, הפכה לאחד מעמודי התווך של הנאורות. הפילוסופיה הקאנטיאנית הניחה את היסודות לעמדה המודרנית שעל פיה הציווי המוסרי צריך לעלות בקנה אחד עם התבונה האנושית, והשיפוט האובייקטיבי אינו זקוק להדרכה או לאישור משום מקור חיצוני – כמו התגלות אלוהית.³ הגישה השנייה, המזהה לא פעם עם רלטיביזם מוסרי, מנוגדת בתכלית לזו של קאנט. לדידה, אין הצדקה רציונלית אוניברסלית לעקרונות אתיים; למסורת, לעומת זאת, יש חשיבות רבה מאין כמוה לחייו המוסריים של האדם. ככלל, הרלטיביסטים שוללים את קיומם של עוגנים אובייקטיביים לתפיסות מוסריות. כיוון שכך, טוענים כמה מהם, רק המסורת – על הגיונה הפנימי ומושגיה בדבר טוב ורע – מאפשרת להנחיל עקרונות וערכים מדור לדור. גישה זו מייחסת אפוא למסורת את התפקיד שהתפיסה הקאנטיאנית מייצגת לתבונה – ביסוס תחושת המחויבות לנורמות המקובלות. מובן שמנקודת מבטם הפנימית של חברי קהילה ספציפית כלשהי, המסורת המוסרית – קונטינגנטית ככל שתהיה – ניחנת בסמכות אובייקטיבית מלאה; ערכי הקהילה ומנהגיה נושאים עבורם תוקף מחייב, ואין הם רואים בהם עניין יחסי הנתון לשיקול דעת.

מובן שאין להיחפז למסקנה שהמסורת היא בהכרח דבר נוקשה, שאינו פתוח לשינויים ולהשפעות חיצוניות. חלק מן המסורות אמנם דוגמטיות מאוד, אינן נכונות לקבל ביקורת ומייחסות חשיבות עליונה לטוהר הדוקטרינה והנהגה; אבל ישנן גם מסורות רבות המגלות גמישות ופתיחות לבחינה ביקורתית ולאפשרות של שינוי. המסורת עשויה לקיים קשרי גומלין יצירתיים עם גורמים חיצוניים ואף לכלול בתוכה מנגנונים המאפשרים לפרשה מחדש.

שתי העמדות שהוצגו כאן בקווים כלליים גורסות כי הרציונליות והמסורת – ובייחוד המסורת הדתית – מנוגדות זו לזו. המוסר עשוי להתבסס על התבונה

או על הקונבנציה – אך לא על שתיהן גם יחד. בין המסורת ובין החשיבה הרציונלית פעורה לכאורה תהום.

אלא שישנה גם גישה שלישית, שאינה רואה בתבונה ובמסורת שני הפכים, כי אם שני גורמים שדווקא מחזקים זה את זה. על פי גישה זו, שנדחקה במשך שנים רבות לשולי השיח האתי המודרני, אפשר למצוא צידוק רציונלי לדרישות מוסריות, גם אם דרישות אלה אינן ברורות מאליהן (self evident) מבחינה רציונלית. במילים אחרות, ההצדקה הרציונלית לשיפוט ולפעולה במישור האתי אינה מוכרחת להיות נהירה לחלוטין במובן המידי והאקסיומטי; עליה רק להיות מובנת על סמך הניסיון וההתבוננות. אחד מגורמי המפתח להשגתה של הבנה כזו הוא המסורת.

תפיסה מורכבת זו של המוסר באה לידי ביטוי מתוחכם בהגותם של פילוסופים יהודים מסוימים בימי הביניים. השקפתם הייחודית של הוגי דעות אלה בנוגע לזיקה הקושרת מסורת, תבונה ומוסר מאפשרת לנו לבחון מחדש כמה מן הסוגיות המרכזיות במחשבה המוסרית. מאמר זה בוחן את מאפייניה העיקריים של השקפה זו, בניסיון לסמן כיוונים חדשים בחקירת היחס בין מסורת לרציונליות – והתפקיד שממלאת כל אחת מהן בהבנתנו המוסרית.⁴

האם יכולה הפילוסופיה שהתפתחה בימי הביניים – המייחסת, כידוע, חשיבות מכרעת להתגלות – לתרום להגות המוסרית בימינו או? האם יכולה התבונה להגן על פילוסופיה כזו או על יסודות בתוכה? אם נפנה שאלה זו לאינטלקטואלים מודרניים המחזיקים בהשקפת עולם חילונית מובהקת, ובעיקר לחסידי הגישה הקאנטיאנית לנגזרותיה, הם ישיבו עליה לבטח בלאו מוחלט. ואולם, מקצת הפילוסופים בני זמננו לא ייחפזו לשלול את יכולתה של המסורת לתרום להבנה רציונלית. לידם של הוגי דעות כמו אלסדייר מקינטייר, העובדה שמסורת כלשהי אינה מבוססת על עקרונות רציונליים ברורים מאליהם אינה גורעת בהכרח מן הרציונליות שלה. לדבריו, מסורת עשויה להיחשב רציונלית כל עוד היא מסוגלת להתמודד עם מה שהוא מכנה "משברים אפיסטמולוגיים" – אתגרים, התנגדויות וחלופות אפשריות לאמונותיה ולהצדקותיה. "מסורות", כותב מקינטייר, "מתגלות כניתנות להצדקה או כבלתי ניתנות להצדקה על פי מידת ההתאמה של תגובותיהן למשברים אפיסטמולוגיים".⁵ מסורת רציונלית תתאפיין בנכונות לבחון לעומק את הנחות היסוד המושרשות שלה עצמה ולפנות למקורות פנימיים וחיצוניים גם יחד כדי להתמודד עם הקשיים שמציבים בפניה

חיי היומיום ומערכות אמונה יריבות. המסורת היהודית, למשל, מעוגנת באירוע מכונן של התגלות אלוהית; ועדיין, אם תוכנה ניתן להצדקה תבונית, אין בטענת ההתגלות עצמה כדי לשלול ממנה כל סמכות רציונלית.

הניתוח של מקינטייר מספק לנו מסגרת התייחסות מועילה להערכת המפעל הפילוסופי של הרציונליזם היהודי בימי הביניים ולבחירת הגותם של שלושת נציגיו הבולטים: רבי סעדיה גאון, רבי בִּרְכַּי אבן פְּקוּדָה ורבי משה בן מימון.⁶ כל שלושה, כפי שנראה בהמשך, מחויבים לאמונות יסוד מסוימות של המסורת היהודית; אמונות אלה אמנם אינן ברורות מאליהן מבחינה רציונלית, אבל הן מוצדקות במבחן התבונה – הצדקה שמתאפשרת הודות לקשר האינטלקטואלי והמעשי בין האדם הדתי ובין המסורת. אף על פי שהתיאולוגיה של ההוגים הללו נסמכת על האמונה בהתגלות אלוהית במהלך ההיסטוריה, כל אחד מהם הדגיש גם את התפקיד המרכזי שמייצגת המסורת לתבונה.

ואמנם, לרעיונותיהם של רס"ג, רבי בחיי והרמב"ם היה היבט רציונליסטי בולט; שלושתם סברו כי התבונה היא מותר האדם מן הבהמה, וכי היא האמצעי הטוב ביותר להבנת המצוות והדרך שבה הן מקרבות את האדם לאלוהיו. ואולם, נטייה רציונליסטית זו נמהלה בענווה אינטלקטואלית. התבונה האנושית, למרות גדולתה, היא עדיין יכולת מוגבלת, מועדת לטעויות, ועל כן נזקקת לעזרה ולהדרכה – שאותן מספקת לה המסורת. מנקודת מבט זו, המסורת אינה יריבתה של התבונה ואינה מבקשת להציג את השכל האנושי ככלי ריק. הרמב"ם, למשל, ראה בה כלי חיוני להשגת האמת, ובלבד שתתיר לאדם להפעיל את מלוא כושרו האינטלקטואלי. גם מי שאינו מסוגל לתפוס את ההפשטות ואת המורכבויות של ההגות הפילוסופית יכול עדיין להרחיב ולהעמיק את הבנתו באמצעות התבוננות במצוות ובמסורת:

כוונת כל התורה שני דברים, והם תקינות הנפש ותקינות הגוף. תקינות הנפש תהיה בכך שתושגנה להמון דעות נכונות כפי יכולתם. לכן יהיה חלקן במפורש וחלקן במשל, כי אין בטבעם של המון עמי הארץ שתהיה להם יכולת מספקת להשיג דבר זה כפי שהוא.⁷

המסורת, טוען הרמב"ם, פונה לכל אדם "בגובה העיניים"; בכוחה לדבר אל לב ההמונים במשלים ובאלגוריות ולהנחיל לאלטיה השכלתנית אמיתות אינטלקטואליות עמוקות יותר. לימוד המסורת – שהוא חלק בלתי נפרד ממילוי דרישותיה – מוביל לידיעה מלאה יותר של האל, וכל אדם צריך לעסוק בה כפי יכולתו השכלית.

ועם זאת, אף שחכמי ימי הביניים ייחסו חשיבות מכרעת לתבונה האנושית, הם לא היו רציונליסטים במובן המודרני; במילים אחרות, הם לא האמינו כי האדם מסוגל להבין את העולם עד תום. אמנם הם הושפעו מאוד מן התפיסה האריסטוטלית, המציגה את ההתבוננות בסדר השורר במציאות כפסגת הישגיו של האדם, אבל בה בעת הם חלקו על הפילוסוף היווני בראותם את ההשתלמות האנושית כחיקויו של האל – אל שאיננו רק שכל טהור ומופשט המכונן את עצמו, כי אם בורא חכם, נדיב ומשגיח. כדי לדעת את אלוהים חייב אפוא האדם ללכת בדרכיו ולשאוף לרמה מוסרית נעלה לצד ההתעלות האינטלקטואלית. ברוח זו טען רבי בחיי כי "מי שעולה ממנה [משלב ההקפדה הבלתי מתפשרת על קיום המצוות] אל העבודה שהיא מדרך הערת [הארת] השכל, יגיע אל מדרגת הנביאים ובחירי-עליון החסידים".⁸ הרמב"ם אף הוא ראה בקיום המצוות אמצעי לתפיסת האמת התיאורטית ולהגשמת המעשה המוסרי גם יחד. בספרו מורה נבוכים כתב:

יודע אתה את ההדגשה שמדגישה התורה את האהבה: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו:ה), מפני ששתי התכליות האלה, האהבה והיראה, מושגות בשני דברים. האהבה מושגת בדעות התורה הכוללות השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה מושגת בכל מעשי התורה, כמו שהבהרנו.... החכמים ז"ל גם ציינו שמהאדם נדרשת בתחילה ידיעת התורה. לאחר זאת נדרשת ממנו חכמה. לאחר זאת נדרש ממנו מה שמוטל עליו מהלכתה של התורה, כלומר להקיש מה ראוי שיעשה. כך ראוי שיהיה הסדר. תחילה יש לדעת ידיעות אלה בקבלה. אחר זאת יש להוכיח בהוכחה מופתית. אחר זאת יש לפרט את המעשים שבהם תהיה ההתנהגות טובה.⁹

הרעיון שהיכולת האינטלקטואלית והמצוינות המוסרית שזורות זו בזו לבלי הפרד אולי אינו עולה בקנה אחד עם הטעם המודרני, אולם מנקודת מבטם של פילוסופים בימי הביניים הוא היה כמעט מובן מאליו. ההשקפה המקובלת באותו הזמן ייחסה תוקף אובייקטיבי לערכים מוסריים וגרסה כי אפשר לעמוד על טיבם על ידי התבוננות במעשי האל והאדם. לפי פרדיגמה זו, הטוב הוא בעת ובעונה אחת מושא להבנה ויעד לפעולה מוסרית.¹⁰ שני המושגים הללו – התבונה והמוסר – אינם ניתנים להפרדה; המחשבה על הטוב חייבת תמיד להקדים את מימוש.

ואמנם, לדידם של רס"ג, רבי בחיי והרמב"ם, הסדר הנברא משקף טוב מהותי, שהרי "וירא אלהים כי טוב" (בראשית א:י). הרמב"ם סבר כי עלינו

להודות לאלוהים על החכמה הנשגבת המשתקפת במורכבות המופלאה של עולמו:

כאשר תתבונן במעשים האלוהיים, כלומר, המעשים הטבעיים, יתבררו לך מהם עורמת החסד של האלוה וחכמתו בבריאת בעלי החיים, דירוג תנועות האיברים וסמיכותם זה לזה. כן יתבררו לך חכמתו ועורמת חסדו בדירוג מצבי מכלול הפרט שלב אחר שלב.¹¹

הרמב"ם הניח אפוא את קיומו של טוב אמיתי ואובייקטיבי והאמין כי לימוד התורה נותן בידינו את המפתח להבנת הטוב הזה – בשעה שהמצוות מאפשרות לנו להוציאו אל הפועל. ככל שישכילו בני האדם להגות באופן רציונלי בחכמת התורה ולטעון את פעולותיהם בידע הטמון בה, כן יהא ביכולתם להגביר את מימוש הטוב בעולם.

בהדגשת פעולת הגומלין בין העיון האינטלקטואלי ובין הפעולה המעשית משתקפת תפיסתם המעמיקה של חכמי ימי הביניים את טבע האדם. מחד גיסא, הם עמדו על כך שהכוונת החיים על פי ההלכה היהודית חיונית להבטחת ההבנה השלמה והכוללת של המצוינות האנושית – בדיוק כפי שלטענת אריסטו צריך האדם לרכוש הרגלים מסוימים כדי לזכות בחכמה מעשית ולתפוס בשכלו מה הופך מעשה מוסרי לזה.¹² אדם אינו יכול לדעת את הטוב רק באמצעות הבנה תיאורטית – צלולה ככל שתהיה. הבנה אמיתית איננה עניין קוגניטיבי גרידא; היא מצריכה מעורבות מעשית, עיצוב מתמשך של האישיות באמצעות התנהגות מוסרית. מאידך גיסא, הרציונליסטים היהודים של ימי הביניים הבינו גם כי מילויה של מצווה עשוי להעמיק את הבנתה ולהעניק לה תוקף שאין להשיגו באמצעות ציות עיוור. המסורת מנחילה לנו חכמה – אבל אנו נוכל לקבל את החכמה רק אם נשכיל להכירה ולהעריכה.

האיחוד בין האינטלקטואלי למוסרי ניכר אולי יותר מכל בדיון התיאולוגי בשאלת טעמי המצוות. ככלות הכול, הפעולה וההבנה הולכות, כאמור, יד ביד: כדי לקיים את המצוות כהלכתן חייב האדם להתאמץ להבין את טעמיהן, וכדי להבין כיאות את טעמיהן עליו להקפיד על קיומן באופן מתמשך ומתוך מחויבות.

כל ההוגים שבהם עסקינו האמינו, במידה זו או אחרת, כי חוקי התורה מושתתים על היגיון מסוים, וכי בני האדם צריכים לחקור את ההיגיון הזה

כמיטב יכולתם. רס"ג, לדוגמה, גרס שבכל חוק וחוק טמונה איזושהי תועלת מובחנת. מצוות מסוימות, שטעמיהן ברורים מבחינה רציונלית, משמשות בסיס למצוות רבות אחרות. וכך, אפילו כאשר טעמה של מצווה מסוימת נראה לנו סתום, ניתן לגלותו באמצעות חקירה יסודית. "אז ציוונו שנדע אותם העניינים ונשמרם. והודיעם כי כאשר אנו מעיינים וחוקרים, יוציא לנו העיון האמיתי השלם בכל דבר ככל אשר הודיענו בדבר שליחיו".¹³

הרמב"ם סבר אף הוא שאף אחת מן המצוות אינה משוללת טעם, אלא שלעתים אנו מתקשים להבחין בו.¹⁴ אלוהים לא היה מטיל עלינו חובות שרירותיות, הדגיש. הוא מתח ביקורת על הוגי דעות מוסלמים ויהודים שסברו כי רצון האל משוחרר לחלוטין מכל אילוצי התבונה וכי ציוויי אינם ניתנים לפענוח באמצעות ההיגיון.¹⁵ חוקי התורה אינם מבחן לציות עיוור, אמר. ייתכן כי אין ביכולתם של בני האדם לתפוס את טעמם, אבל כל דור יכול לכל הפחות להעביר לדור הבא הבנה מפותחת יותר של המצוות. "שכלינו", טען הרמב"ם, "אינם מסוגלים להשיג את שלמותו של כל מה שיצר ואת יושרו של מה שהוא דן"; ואף על פי כן, "לא ייעלמו מעיניך דרכי הצדק בהיותן גלויות וברורות בכל דיני התורה הזאת כשמתבוננים היטב".¹⁶ בעצם שמירת המצוות, מסתוריות ככל שתהיינה, אנו מחזקים את יכולותינו השכליות והמוסריות ומשרתים את טובתה של הקהילה:

כל מצווה משש מאות ושלוש-עשרה מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עושק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה. הכל [כל המצוות] תלוי[ות] בשלושה דברים, בדעות, במידות ובמעשי הנהגת המדינה.¹⁷

הצידוק הרציונלי של המצוות שימש גם אמת מידה שעל פיה הבדילו חכמי ימי הביניים בין סוגים שונים של ציוויים. רס"ג הבחין בין מצוות שכליות למצוות שמעיות, והרמב"ם דיבר על חלוקה דומה ל"משפטים" ול"חוקים":

הללו שתועלתם ברורה להמון קרויים משפטים, ואלה שאין תועלתם ברורה להמון קרויים חוקים. [החכמים] אומרים תמיד: "כי לא דבר רק הוא" [דברים לב:מז] ואם ריק הוא – מכם, כלומר, אין מתן מצוות זה דבר ריק, חסר תכלית מועילה, ואם נראה לכם בדבר מן המצוות שהוא כזה, אזי החיסרון הוא בהשגתכם.¹⁸

גם ה"חוקים" אינם ציוויים שרירותיים או חסרי היגיון. הן ל"חוקים" והן ל"משפטים" יש צידוק רציונלי; וגם אם איננו מסוגלים לעמוד עליו במלואו, יש ביכולתנו להגיע לכל הפחות להבנה מסוימת של החכמה הטמונה במצוות. כמה מן ההוגים היהודים בימי הביניים סברו כי רבות מן המצוות החידתיות יותר התגבשו בתגובה למציאות ההיסטורית הממשית שבה חיו בני ישראל, וכי מטרתן המעשית הייתה להרחיק את העם מעבודת אלילים ולקרבו לעבודת השם. דמיון של מצוות אלה למנהגים פגאניים שכבר עברו מן העולם (ומכאן המסתורין האופף אותן בעיני האדם המודרני¹⁹) אפשר להן להתקבל בקלות רבה יותר על ידי ההמונים. כפי שציין הרמב"ם, "אי־אפשר לצאת מניגוד לניגוד בבת־אחת. לכן אין אפשרות בטבע האדם שיעזוב את כל אשר הסכין אליו בבת־אחת... כן בא מכלול זה של מצוות בחסד אלוהי, כדי שיישארו עם מין העשייה שהיו מורגלים אליו, כדי שתיכון האמונה אשר היא הכוונה הראשונה [של התורה]²⁰. האל, שביקש להחדיר בעם פרספקטיבות תיאולוגיות ונטיות מוסריות חדשות, התחשב אפוא ברוב חסדו בטבע האדם וציווה על ישראל לנהוג בדרכים שלא חייבו שינוי פתאומי ורדיקלי – אף על פי שמוכח של המצוות שהורה להן היה שונה בתכלית. בני ישראל המשיכו אפוא בדרכיהם המוכרות, אבל לבם נמשך מעבודת אלילים לעבודת האל, עד שהפכו בהדרגה לממלכת כוהנים וגוי קדוש.

מאחר שהנטייה לעבוד אלילים לא נעלמה כליל, המצוות המכוונות נגדה לא איבדו מתקפותן.²¹ אנו עשויים להאמין באמת ובתמים כי מרחק רב מפריד בינינו ובין עבודת האלילים, ולחוש אפוא סמוכים ובטוחים שלא יקרה כל אסון אם נרופף מעט את מחויבותנו לחלק מן המצוות. חכמי ימי הביניים ראו בכך טעות חמורה. הרמב"ם, לדוגמה, הדגיש כי המצוות מותאמות לטבע האנושי, שאינו משתנה לעולם; בני האדם יכולים לנקוט מאמצים מרובים כדי להפיק מעצמם את המיטב, אבל אין באפשרותם להשיל מעליהם כליל את נטייתם הטבעית לחולשה ולחטא.²² רס"ג, מצדו, כתב כי "כאשר חוזר לו על הציווי על ידי נביא נוסף על הציווי אשר על פי שכלו, כדי שייזהר ויישמר ויקפיד על כך"²³. מכל מקום, סמכותן של המצוות אינה מתערערת בגין הניסיון האנושי לרדת לחקרן. המידה הטובה האינטלקטואלית אינה מייטרת את המידה הטובה המוסרית, ובשום אופן אינה מקעקעת את החובה לציית לחוק. אפילו היו טעמי המצווה מובנים לגמרי, לא היה נגרע מאומה מכוחה המחייב.

ואכן, לימוד התורה אינו תהליך סופי; הוא תובע התקדמות מתמדת ונותר חיוני ורלוונטי בכל שלב ושלב. הנחלת המצוות מדור לדור משמרת את מקורן הייחודי, ובד בבד מטפחת סגולות מוסריות ואינטלקטואליות. כל אימת שהחיים המכוונים בידי המצוות נתקלים באתגרים חדשים, ההלכה מתרחבת והבנתנו מתפתחת. בעת הצורך, אפשר ורצוי להשתמש במקורות המצויים מחוץ למסורת ("ושמע האמת ממי שאמרה", מורה לנו הרמב"ם).²⁴ ועם זאת, עלינו להשתדל תמיד להישאר נאמנים לעיקריה היסודיים.

ההשקפה המתוארת כאן לא הפכה מעולם לדוקטרינה רשמית. היהדות הרי אינה נוהגת לנסח דוקטרינות וגם לא פיתחה קטכיזם אחד ויחיד, תיאולוגי או פילוסופי. ואולם, הדעות שעליהן עמדנו מאפיינות זרם חשוב במסורת היהודית, וטמונות בחובן תובנות העשויות להניב תועלת רבה להגות המוסרית בעת הנוכחית.

מובן שאי-אפשר להתעלם מן ההבדלים הבולטים בין הגישות הרווחות בזמננו ובין מחשבת ימי הביניים; התפיסות הדומיננטיות באתיקה ובמטפיזיקה של אותה תקופה אינן מקובלות עוד כיום (למשל התיאור האריסטוטלי של השכל הפועל האלוהי הקובע את מהלך העולם). ועם זאת, כמה מן הסוגיות שהעסיקו את הוגי ימי הביניים – שאלות הנוגעות לתבונה ולאמונה, לידע ולפעולה, למשפט ולמוסר – רלוונטיות היום לא פחות מכפי שהיו לפני אלף שנה. הרעיון שהמסורת עשויה להעניק נגישות לאמיתות חשובות ולהתוות את הדרך לשכלול האופי האנושי ראוי בהחלט לדיון רציני.

ניסיונם של הוגים יהודים בימי הביניים ליישב את סמכותה ואת תביעותיה של המסורת עם דרישות הצידיק הרציונלי עשוי להרחיב את אופקיו של השיח הפילוסופי המודרני, שנלכד בפולמוס הבלתי מוכרע בין העמדה המזהה את המוסר עם התבונה, אך לא עם המסורת, ובין ההשקפה המעגנת את המוסר במסורת אך לא בתבונה. הדרך שמתווים רס"ג, רבי בחיי והרמב"ם מציעה לנו חלופה בדמותה של אתיקה שאינה מושתתת על התבונה לבדה, אך גם אינה אטומה בפניה. תפיסה זו נמנעת מן היומרנות המופלגת של הרציונליזם הצרוף ומן הרפיון האינטלקטואלי והמוסרי של הרליטיביזם המוחלט; היא מייחסת חשיבות לענווה ולשאפתנות גם יחד. האדם, לדידה, הוא יצור מוגבל וסופי, אבל גם ברייה בעלת פוטנציאל

אדיר – הן אינטלקטואלית והן מוסרית. הפוטנציאל הזה תובע טיפוח והשקעה מתמידים; בניסוחו של רבי בחיי, "החכמה אשר היא חיי רוחם ונר שכלם. והמביאה אותם אל רצון האלוהים..."²⁵.

זרמים מסוימים בפילוסופיה המודרנית נוטים להתייחס למסורת כאל שלשלאות אינטלקטואליות הכובלות את רוחו ואת שכלו של האדם ומשיתות עליו את מרותה השרירותית של הסמכות הדתית. הוגי הדעות שהזכרנו ראו את הדברים באור שונה לחלוטין. האדם, כך סברו, הוא יצור סופי ופגום, והמסורת נותנת בידו את הכלים ללכת בדרכי האל ולבקש את קרבתו. מנקודת מבטם, אנו זקוקים למסורת כדי לממש במלואו את הפוטנציאל הייחודי הטמון בנו. בני אנוש אינם מסוגלים לספק את צורכיהם או להגשים את המטרות הנעלות ביותר שקבעו לעצמם ללא סיוע. המסורת מנחה את האדם לעבר הקדושה, לעבר המידה הטובה המוסרית והאינטלקטואלית, לעבר האידיאל של "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג:1).

אם השתתפות ביקורתית ודרוכה במסורת מעצימה את ההבנה, מפענחת אמיתות אתיות ומעודדת את התפתחותן של סגולות מוסריות, הרי יש סיבות טובות להניח שהמסורת הזו אינה עומדת בסתירה לתבונה האנושית. אמנם, טיעון זה עשוי לשכנע רק את מי שנמצא ממילא בתוך המסורת; ספק אם ידבר אל לבו של מי שרואה בה דבר-מה זר – או לחלופין, אפשרות אחת מני רבות. ובכל זאת, מוסר יכול להיחשב רציונלי גם אם אינו חשוף לחלוטין למשפטה של התבונה. למעשה, לא ברור כלל אם חשיפה כזו אכן תניב פירות. כדי להתאים את דרישות המוסר לבני האדם, יש לתת את הדעת על עובדות מסוימות בנוגע לטבע האנושי ולצורותיה השונות של ההצדקה הרציונלית. רבות מן העובדות הללו אינן ניתנות לוודא א-פריורי.

אם ברצוננו לברר אם המסורת היהודית עומדת בדרישותיה של התבונה, עלינו לבדוק אפוא את המידות המוסריות והאינטלקטואליות שהיא מקדמת: האם היא חורתת על דגלה עקרונות ומנהגים המכוננים חיים ראויים? האם מפתחים האנשים המקיימים את מצוותיה מידות שתיחשבנה לטובות גם על פי סטנדרטים שאינם חלק מן המסורת? האם הוכיחו המצוות האלה יעילות מיוחדת בעידוד המצוינות האנושית, אף שהדרך שבה עשו זאת חומקת לעתים מהבנתנו? תשובות חיוביות לשאלות אלה תלמדנה שהמסורת היהודית מציעה לנו חכמה אמיתית. מובן שאין די בהן כדי להוכיח שהמסורת היהודית היא הניתב הבלעדי למידה הטובה, או כדי להראות כיצד בדיוק יש באפשרותה

לשמש נתיב כזה. נסתפק אפוא בידיעה שהמסורת יכולה עוד ללמדנו דברים רבים וחשובים, ושאינן היא אויבתו המושבעת של השכל; אדרבה, תכופות היא מדברת אלינו בקולה הרם והצלול של התבונה.

ג'ונתן ג'ייקובס הוא ראש המכון לאתיקה של המשפט הפילי ומרצה לפילוסופיה בג'ון ג'יי קולג' שבאוניברסיטת העיר ניו יורק (CUNY).

הערות

1. משנה אבות ג, יג.
2. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, תרגם חנן אלשטיין (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2010), עמ' 71–72.
3. לגישה זו, המדגישה את האוטונומיה המוסרית של הפרט, גרסה נוספת, "סובייקטיביסטית" יותר ושכלתנית הרבה פחות. אף שגם תפיסה זו מדגישה, ברוח מודרנית מובהקת, את החקיקה העצמית של הפרט, היא מתנערת מן הדרישות הפורמליות של הרציונליזם הקאנטיאני; היא מציגה את הסובייקט כמי שנושא באחריות הבלעדית לבחירותיו המוסריות, אך שוללת את הטענה כי ניתן להעמיד את הכרעותיו למבחנה של התבונה. לשיטתה, אמת המידה העיקרית שלאורה ראוי לשפוט את התנהגותו של האדם היא יושרתו ונאמנותו לעצמו, כלומר אותנטייות.
4. התזות המרכזיות בדיון הזה הן פיתוח של טענות שהצגתי לאחרונה במקומות אחרים. ראה Jonathan Jacobs, "The Epistemology of Moral Tradition: A Defense of a Maimonidean Thesis," *The Review of Metaphysics* 64:1 (September 2010), pp. 55–74; Jonathan Jacobs, *Law, Reason, and Morality in Medieval Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford, 2010) (להלן חוק, היניין ומוסר).
5. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ill.: Notre Dame, 1988), p. 366.
6. ראה במיוחד רמב"ם, מורה נבוכים, תרגם מיכאל שורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2002); סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, תרגם יוסף קאפח (ירושלים: סורא, תש"ל); בחיי אבן פקודה, תורת חובות הלבבות, תרגם יהודה אבן תבון (ירושלים: קריה נאמנה, תש"ל).
7. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כז, כרך ב, עמ' 516.
8. בחיי, תורת חובות הלבבות, כרך א, שער שלישי, פרק ג, עמ' 206.

9. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרקים נג-נד, כרך ב, עמ' 688, 671. חוקר הרמב"ם יצחק טברסקי ציין בהקשר זה כי "צמדי המושגים דעת ומעש, מעלות מוסר ומידות אינטלקטואליות, עולים לפנינו שוב ושוב. הם חוזרים בכתבים המיימוניים בתדירות מופגנת, כמו פזמון חוזר בשיר". ראה יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר (ירושלים: מאגנס, 1991), עמ' 356.
10. לדיון על ההשפעה היוונית על הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים ועל הסתירות ביניהן בהקשר זה, ראה ג'ייקובס, חוק, היגיון ומוסר, במיוחד פרקים א-ג.
11. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק לב, כרך ב, עמ' 532.
12. ראה אריסטו, אתיקה: מהדורת ניקומאכוס, תרגם יוסף ג' ליבס (ירושלים: שוקן, 1973). בספר הראשון טוען אריסטו כי הבנה מוסרית נכונה מותנית בנטייה מוקדמת (פרדיספוזיציה) אל הטוב. בהיעדרה של זיקה ראשונית כזו לא יוכל האדם להבין בבירור מדוע הטוב הוא אכן טוב. בספר השישי הוא ממשיך וקובע כי החכמה המעשית מצריכה את המידות הטובות, אולם מוסיף שאותן מידות אינן יכולות להתפתח במלואן כאשר לאדם חסרה החכמה המעשית.
13. רס"ג, אמונות ודעות, הקדמה, עמ' 25.
14. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כו, כרך ב, עמ' 512-515.
15. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק לא, כרך ב, עמ' 530-531.
16. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מט, כרך ב, עמ' 642.
17. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק לא, כרך ב, עמ' 531.
18. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כו, כרך ב, עמ' 513.
19. הרמב"ם סבור כי "אילו ידענו אותן [את תולדות אותם ימים] וידענו אותם אירועים שאירעו בימים ההם, היה מתברר לנו לפרטיו הטעם להרבה ממה שנזכר בתורה". רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק נ, כרך ב, עמ' 652.
20. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק לב, כרך ב, עמ' 533-535. הוגה הדעות דוד הרטמן מציין כי "המשפטים" משקפים את הקבוע בטבע האנושי; ה'חוקים' משקפים את הטבע האנושי בתנאי האלילות הצאבית. שום דבר בחוקת התורה אינו משקף בהכרח את חזירתו של הרצון האלוהי באופן בלתי תבוני לתוך ההיסטוריה האנושית". ראה דוד הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה (תל אביב: עם עובד, 1979), עמ' 143.
21. ראה רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כו, כרך ב, עמ' 512-515.
22. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק לב, כרך ב, עמ' 532-538.
23. רס"ג, אמונות ודעות, מאמר רביעי, עמ' 159.
24. רמב"ם, הקדמות לפירוש המשנה, ערך מרדכי דב רבינוביץ (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א), "הקדמה למסכת אבות", עמ' 155.
25. בחיי, תורת חובות הלבבות, כרך א, הקדמת המחבר, עמ' 14.