

הרב יהודה גלעד

“כאופקים המתחלפים להולך בדרך רחוקה”

כוונות התורה וההתפתחות המוסרית

רק ענקהרוח הגדולים – פי שנים ברוחם. [...] הם המצילים האמתיים של החיים הרוחניים אשר לעם וליחידים, והמעמידים את הכלל ואת הפרט על גבהי מרומים של שכלולם הרוחני. הם אנשי הסגולה היחידים, אשר מפרי רוחם יחיו דורות רבים ואשר אורותיהם יגיהו את המאפלים שבכל שטחי החיים ההולכים ומתחדשים לכל ענפיהם, ואשר זכרם לא יסוף מכל הדורות לעולמים.¹

דברים נלהבים אלו שכתב הראי"ה קוק זצ"ל על הרמב"ם מורה הדורות, ראויים הם להיאמר גם על אומרם, הראי"ה עצמו. אחד הדברים המשותפים לשני ענקי רוח אלו, הוא היכולת לפתח הגות תורנית שתתעלה מעל המקום והזמן, ותחשוף אופקים חדשים בהבנת התורה שיתנו מענה לא רק לשאלות דורם, אלא גם לשאלות של הדורות הבאים.

בין הנושאים שהעסיקו את הגותם של שני גדולי עולם אלו, נמצאת גם התמודדות עם המציאות המשתנה והלכי הרוח המתפתחים בעולם בחליפות העתים, ויחסם לרעיונות הנצח של התורה. כלי אחד שהשתמשו בו המורה והרואה, כל אחד בסגנונו, הוא קריאה קשובה והאזנה רגישה גם ל'כוונות התורה'² אליהן היא חותרת, ולא רק למה שנאמר בה במפורש בסיפוריה

1 ראי"ה קוק, "המאור האחד: לדמות דיוקנו של הרמב"ם ז"ל", מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 115.

2 הביטוי 'כוונות התורה' לקוח מתרגום ר' שמואל אבן תיבון למורה נבוכים ג, לג; וראו השימוש שעושה בו הרב י' שילת בספרו רפואה הלכה וכוונות התורה, מעלה אדומים תשע"ד, עמ' 10-13. במאמרנו נעשה שימוש במושג 'כוונות' גם במובנו המקובל (intentions), כלומר המשמעות העומדת מאחורי מצוות התורה והרעיונות שהן באות לבטא, וגם במובן של כיוונים (directions), כלומר המגמות העולות מן התורה, המצביעות אל עבר

ובמצוותיה. הן אצל הרמב"ם והן אצל הרא"ה ניתן לראות כיצד העיסוק בכוונות התורה הנחשפות במצוותיה מוביל למסקנות רחבות ומשמעותיות יותר מן העולה מהמצוות כפשוטן. יתר על כן, לעתים העיסוק בכוונות התורה והניסיון לחשוף את מגמתה, מוליך את הרמב"ם כמו גם את הרא"ה לכיוונים הנראים נוגדים את הרושם הראשוני העולה מלשון החוקים ככתבם, כפי שנדגים להלן בסוגיית היחס לקרבנות אצל הרמב"ם, ולאכילת בשר אצל הרא"ה.

במאמר זה נבקש לבחון כיצד באה האזנה זו לידי ביטוי במחשבתם של הרמב"ם והרא"ה, ולטעון כי בכוחה של האזנה זו לפוגג במידה רבה את הפער המטריד שבין הנורמה המוסרית המשתמעת מפסוקי התורה לבין אמות המוסר שלנו/של האדם המודרני. בחלקו האחרון של המאמר נציע כי החתירה לחשיפת כוונות התורה יכולה לסייע גם בהתמודדות עם שאלת הסתירות בתורה בחלקיה ההלכתיים, על דרך גישת התמורות.

"עורמת החסד של האלוה" – הקרבנות במשנת הרמב"ם"

אין ספק ששורשיו של רעיון ההקשבה לכוונות התורה, בהקשר של התמודדות עם שאלות מוסריות, פזורים כבר במחשבת חז"ל במדרשיהם,³ אולם ניסוח מפורש ומובהק של מחשבה זו ופיתוחה כאמצעי להתמודדות עם בעיות הגותיות ומוסריות ניתן למצוא באופן מפורט ובהיר בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים. דיונו המרכזי בסוגיה זו נסוב סביב שאלת הקרבנות, ומתוך דיון זה עולות תובנות משמעותיות על אופיין של מצוות התורה בכלל.

את משנתו המהפכנית ביחס לעבודת הקרבנות פורש בפנינו הרמב"ם בחלק השלישי של מורה הנבוכים, בפרק לב. הוא טוען כי מבחינה עקרונית, עבודת ה' האידיאלית אינה אמורה להיעשות באמצעות הקרבת קרבנות, אלא באמצעים מופשטים יותר, ובראשם התפילה. אך מאחר שדור מקבלי התורה היו נטועים עמוק בעולם האלילי, דרישה לפולחן מופשט הייתה עבורם קפיצה גדולה מדי, והייתה מועדת מראש לכישלון. לפיכך, השכילה התורה לעצב מערכת קרבנות מתוך היענות לצורך האנושי בעבודה מוחשית, אך זאת תוך תיעולו לעבודת ה' ולא לעבודה זרה.

³ יעד מוסרי נעלה.

3 כגון "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (בבלי קידושין כא ע"ב) לגבי פרשת אשת יפת תואר, "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות" (תוספתא סנהדרין יא, ו) ועוד.

כמצע להצגת תפיסה זו, מתבסס הרמב"ם על שני גורמים נוספים המלמדים על אופן פעולתו של האל בעולם, מלבד מצוותיו – בריאת העולם והנהגת ה' בהיסטוריה. הרמב"ם פותח את דבריו בהקבלה בין חכמת האל במצוות התורה לחכמתו בבריאת האדם:

כאשר תתבונן במעשים האלוהיים, כלומר, המעשים הטבעיים, יתבררו לך מהם עורמת־החסד של האלוה וחוכמתו בבריאת בעלי־החיים, דירוג תנועות האיברים וסמיכותם זה לזה. [...] דוגמה לכך הדרגת תנועותיו וסמיכות האיברים. חלקו הקדמי של המוח רך מאוד, חלקו האחורי קשה יותר. מוח חוט השדרה יותר קשה ממנו ומתקשה ככל שהוא נמשך. העצבים הם כלי החוש והתנועה. לכן העצבים הנחוצים להשגת החושים בלבד או לתנועה שטרחתה מועטת, כגון הנעת העפעף והלחי, הוצמחו מן המוח. והעצבים הנחוצים להנעת האיברים נעשו יוצאים ממוח חוט השדרה. ומכיוון שאי אפשר לעצב, אפילו עצב שמקורו במוח חוט השדרה, בגלל רכותו, להניע פרק, נעשתה תחבולה לשם זאת בכך שהעצב נעשה סיבי [...] כך יכול העצב להניע את האיבר בהדרגה זאת.⁴

התנהלותו של האל בבריאת האדם נעשתה אפוא באופן הדרגתי, כך שתנועות האברים מותאמת לייעודם ולתפקידם. באופן דומה התאים ה' ליונקים את מזונם על פי גילם ויכולת העיכול שלהם, ועל כן בתקופה שאינו מסוגל לאכול מזון יבש הוא ניזון מחלב אמו:

כן נהג האלוה בעורמת־חסד לכל פרט מפרטי בעלי־החיים היונקים, מפני שבהיולדו הוא רך בתכלית ואינו מסוגל להיזון ממזון יבש. לכן הוכנו לו השדיים ליצירת החלב שייזון ממזון לח הקרוב למזג איבריו, עד שאיבריו יתייבשו ויתקשו זה אחר זה בהדרגה.⁵

את אותה "עורמת החסד" (כתרגום שורץ, או "חמלת האל" או "חכמתו וניהול" בתרגום הרב קאפח) המצויה בטבע מוצא הרמב"ם גם בדרכי השגחת ה' בניהול ההיסטוריה של עם ישראל ביציאת מצרים. "אין מְטָבַע האדם שיתחנך על שרות של עבדות בחומר ובלבנים ובמה שדומה להם ואחרי־כן מייד ירחץ את ידיו מלכלוכם ויילחם בבת־אחת בלידי הענק".⁶ לכן לא נחם אלוהים דרך ארץ

4 מורה נבוכים ג, לב; בתרגום מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 532.

5 שם, עמ' 532–533.

6 שם, עמ' 534.

פלשתים ישירות לארץ ישראל, אלא ניהלם בדרך ארוכה במדבר שהכינה אותם לירושת הארץ. כך "נולדו אנשים שלא הורגלו לשעבוד והשפלה"⁷, והדור השני, שנועד להיכנס לארץ, התחשל בתנאי המדבר והיה בשל לכיבוש הארץ.

מתוך שני גורמים אלה – ההתנהלות ההדרגתית של ה' בבריאה והנהגתו המדורגת בהיסטוריה של עם ישראל – מפיך הרמב"ם את העניין הנלמד, והוא מצוותיה של התורה.⁸ כשם שהאל ברא את גוף האדם שיפעל באופן הדרגתי, וכשם שכיבוש הארץ התאפשר רק לדור המדבר, משום שדור יוצאי מצרים לא היה כשיר להיכנס לארץ – כך גם המצוות ניתנו בתבונה ובחמלה כפי מה שדור מקבלי התורה מסוגל היה לעכל. לדבריו, גם המצוות ניתנו בהתנהלות חומלת המתחשבת ביכולת הקיבול של הטבע האנושי, ועל כן עבודת הקרבנות לא נאסרה.

אלא שעל מנת להגיע אל המסקנה המתבקשת באשר לעניין הנלמד, דיני הקרבנות, נדרש הרמב"ם לטיעון נוסף, והוא ההתייחסות אל הנורמות שהיו מקובלות בעולם בדור מקבלי התורה:

בדומה להנהגה זאת ממש מאת אותו מנהיג יתגדל ויתרומם באו דברים רבים בתורתנו, כי איאפשר לצאת מניגוד לניגוד בבתאחת. לכן אין אפשרות בטבע האדם שיעזוב את כל אשר הסכין אליו בבתאחת. לכן, כאשר שלח האל את משה רבנו לעשות אותנו ממלכת כהנים וגוי קדוש עלידי שנודע אותו יתעלה [...] והדרך המפורסמת בעולם כולו, שהסכינו אליה באותם ימים, והפולחן הכללי שגדלנו עמו, לא היה אלא להקריב מיני בעליחיים באותם מקדשים שהציבו בהן הצורות, ולהשתחוות להן, ולהקטיר קטורת לפנין [...] – לא הצריכו חוכמתו יתעלה ועורמת-חסדו, [...] שיצווה עלינו לדחות את מיני דרכי פולחן אלה, לעזוב אותם ולבטלם, כי זה היה באותם ימים דבר שאין להעלות על הדעת לקבלו בהתאם לטבע האדם אשר לעולם נוח לו במה שהספין אליו. הדבר היה דומה באותם ימים כאילו בימינו היה בא נביא הקורא לעבוד את האל והיה אומר: "האל ציווה עליכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשוועו אליו בעת צרה. עבודתכם תהיה רק

7 ש.ם.

8 ראוי לציין שהרמב"ם אמנם מביא את הסברו לקרבנות מיד לאחר המלמד הראשון, "עורמת החדש" שבטבע, ורק לאחר מכן מביא כראיה נוספת את המלמד השני – השגחת ה' בהיסטוריה בעת יציאת מצרים. למרות זאת, נראה מדבריו ששיניהם משמשים יחד מעין מלמדים וראיות לעניין הלמד – טענתו של הרמב"ם ביחס למצוות התורה.

מחשבה בלי מעשה כלל”⁹.

מאחר שהנוהג המקובל באותה תקופה היה פולחן באמצעות קרבנות, מקבלי התורה לא היו מסוגלים לוותר עליו. התובנה העולה מתוך ההשוואה בין דיני התורה לבין ”הנוהג המפורסם בעולם”, חושפת בפנינו את מה שכינינו ’כוונת התורה’. התורה ציוותה על קרבנות, אף שאין זו אלא היענות לצורך האנושי ולא הדרך האידיאלית לעבודתו יתברך, אך תוך שינוי משמעותי – מעתה יוקרבו הקרבנות לה’ ולא לעבודה זרה:

לכן השאיר יתעלה את מיני העבודות האלה והעבירן מהיותן לנבראים ולדברים דמיוניים שאין להם מהות אמיתית, להיות לשמו יתעלה, וציוונו לעשותם לו יתעלה. לכן ציוונו לנו לבנות לו מקדש [...] ושהקורבן יהיה לו [...] וההשתחויה תהיה לו, וההקטרה תהיה לפניו. הוא אסר שייעשה דבר ממעשים אלה לזולתו [...] בעורמת־חסד אלוהית זאת הושג שנמחה זכר עבודה זרה והתבסס היסוד הגדול האמיתי באמונתנו, והוא מציאות האלוה וייחודו. הנפשות לא נרתעו ולא חרדו מפני ביטול הפולחנים שהיו מורגלים אליהם ושלא הכירו פולחן זולתם.¹⁰

הרמב”ם ממשיך ומבאר שאין רצונו של האל לשנות את טבע האדם באמצעות נס, כלומר בהתערבות על־טבעית ומהירה, אלא לפעול בעולם בדרך הטבע. הדרך הרצויה בעיני האל אפוא היא חינוך האדם באופן הדרגתי, ודרך זו דורשת פשרות הנובעות ממצבו האנושי של האדם, שהוא כמובן תלוי תקופה ותרבות. האם מתוך כוונת התורה בדיני הקרבנות הנחשפת כאן, ניתן לגזור גם על כיוון ההתקדמות העתידי הרצוי בעיני ה’? או באופן מפורש יותר, האם לדעת הרמב”ם במורה הנבוכים, בתקופה בה פולחן קרבנות אינו מקובל עוד (כמו בזמננו, ובמידה רבה כבר בזמן הרמב”ם עצמו), תחדל התורה מדרישת עבודת הקרבנות ואולי אף תאסור עליה? אמירה מפורשת בעניין זה אינה כתובה בדברי הרמב”ם במורה.¹¹ אולם דומה שמבין הדברים עולה תשובה ברורה למדי לשאלה

9 שם, עמ’ 533.

10 שם, עמ’ 533–534.

11 לעומת זאת, ביד החזקה הרמב”ם קובע שיהיו קרבנות לעתיד לבוא: ”המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושים שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה...” (הלכות מלכים יא, א). בסתירה לכאורה העולה כאן עסקו רבים,

זו. הרמב"ם מציין מפורשות כי:

מכיוון שאופן זה של פולחן, כלומר הקורבנות, הוא מבחינת הכוונה השנייה; ואילו תפילת הרשות, תפילת החובה וכיוצא בהן ממעשי הפולחן קרובים יותר אל הכוונה הראשונה והכרחיים להשגתה – שם בין שני המינים הבדלה גדולה, כי מין זה של פולחן, כלומר הקרבת קורבנות, אף על פי שהוא לשמו יתעלה, לא הוטל עלינו כמו שהיה בראשונה, כלומר, שיוקרב בכל מקום ובכל זמן, ולא יוקם מקדש היכן שיזדמן, ולא יהיה המקריב מי שמזדמן, החפץ ימלא את ידו. אלא כל זה נאסר, והוא קבע את הקרבת הקורבנות בבית אחד: "אל המקום אשר יבחר ה'", ולא יוקרב במקום אחר: "פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה". ולא יהיה כהן אלא בעל ייחוש מסוים. כל זאת להמעיט מין זה של פולחן ושלא יהיה ממנו אלא מה שלא הצריכה חוכמתו שיימנעו ממנו כליל. אבל תפילת הרשות ותפילת החובה אומרים בכל מקום וכל מי שמזדמן. וכן הציצית, המזוזה, התפילין ושאר העבודות הדומות להם.¹²

מהדגשת הרמב"ם את יתרונה של התפילה על הקרבנות עולה שאכן ביטול הקרבנות הם הדבר הרצוי בעיני התורה. כוונת התורה, הנחשפת באמצעות השוואה בין דיני הקרבנות והנורמות התרבותיות שהיו נהוגות באותה תקופה, מורה בפנינו את הכיוון שמסמנת התורה וקוראת לנו להתקדם ולהתעלות בהתאם לכך.¹³

מן המורה אל הרואה – חזון הצמחונות והשלום

אצל הרמב"ם במורה הנבוכים, במסגרת הסבריו הנרחבים לטעמי המצוות, הופיע הרעיון הבסיסי של 'עורמת החסד' של הקב"ה, המתייחסת בהבנה ובסבלנות לחולשה האנושית. אצל הרא"ה קוק ניתן למצוא פיתוח משוכלל יותר של רעיון זה, והוא מובא כהתמודדות ישירה עם שאלות אתיות ומוסריות. 'חזון הצמחונות והשלום' הוא קובץ של דברי הרב קוק בנושא היחס לבעלי

ולא נעסוק בה במסגרת זו.

12 שם, עמ' 536.

13 אף על פי שהרמב"ם עצמו קובע במשנה תורה שיהיו קרבנות לעתיד לבוא (ראו לעיל, הערה 11), הרא"ה קוק זצ"ל קובע מפורשות בכמה מקומות שיש זמן לעתיד לבוא הרחוק שהקרבנות מן החי יתבטלו ותמורתם יבואו קרבנות מן הצומח. ראו לדוגמה: הרא"ה קוק, לנבוכי הדור, תל אביב 2014, עמ' 71–72, וכן בהפניות שם, הע' 41.

חיים שעורך הרב דוד כהן, 'הנזיר', בשנת תשכ"א, מתוך שני מאמרים של רבו הראי"ה, 'אפיקים בנגב' ו'טללי אורות'.¹⁴ הקו הרעיוני החורז את מאמרי הקובץ הוא הכרה עקרונית בצדקת התפיסה הצמחונית, שהמחויבות המוסרית שלנו כבני אדם אינה יכולה להתעלם גם מחובותינו כלפי עולם החי. עם זאת, צדקתה העקרונית של טענה זו תקפה ורלוונטית רק בעולם אידיאלי ומושלם, כפי שהיה בגן עדן מיד לאחר בריאת האדם, וכפי שאמור להיות בעולם האידיאלי לעתיד לבוא, באותו עולם מתוקן בו הושלמו כבר כל החובות המוסריות כלפי המין האנושי, כאשר עוני, רעב ובערות יעלמו מן העולם.

כידוע, בגן עדן מיד לאחר הבריאה, הותר לאדם לאכול רק מפרי הארץ: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ" (בראשית א', כט). לאחר המבול, לעומת זאת, בדיבור האלוהי לנח, הותרה לו אכילת בשר: "כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ כִּי־רַק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל" (בראשית ט', ג). לאחר שנוכח כי האדם אינו מסוגל לעמוד בדרישות המוסריות הגבוהות שנדרש להן בגן עדן, התפשר כביכול האל עם הרמה המוסרית הנוכחית, הירודה, והתיר לו אכילת בשר תוך הדגשת ההבדל שבין בעלי החיים ובני האדם, כפי שמדגישה התורה: "וְאֵף אֶת דְּמָמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיֵּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנֶנּוּ וּמִיֵּד הָאָדָם מִיֵּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם. שִׁפְךָ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (שם, ה-ו).

תפקיד התורה, על פי דברי הראי"ה, הוא לקדם את המצב המוסרי של האנושות אל האידיאל העליון. אך כדי להצליח בתפקידה זה, משכילה התורה להתייחס בהבנה למצב המוסרי העכשווי של האנושות, הדורש התפשרות מסוימת על מנת לאפשר מסלול של התקדמות מתונה ומדורגת:

התורה הכינה את ההארה התורית כפי אותה המדה הראויה לאדם, בשיקול דעתו של אל דעות נותן התורה ברוך הוא, באופן שבכללו יבוא האדם גם על ידה להארה השכלית. כשיהיה בכללו כולו ראוי לה, ואותה ההארה השכלית שהיא בעת ירידת הרוח נחלה רק לחלק קטן מבני אדם מחסידים וחכמים

¹⁴ המאמר "אפיקים בנגב" התפרסם בכתב העת הפלס בשישה חלקים, בשנים תרס"ג (עמ' 596-604, 655-663, 714-722) ותרס"ד (עמ' 19-26, 73-80, 138-144). המאמר "טללי אורות" פורסם במאסף תחכמוני, שנת תר"ע, עמ' 12-24, ונדפס שוב במאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 18-28.

נשאים שבהם – תהיה דרך הרבים כשיתקיים מה שכתוב "וכל בניך למודי ד", "ונתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה". אלא שאנו צריכים להסתכל על אותם הרשמים שהניחה תורה, שעל ידם יחזור המאור האלהי השכלי לבא.

אשר על כן, מתירה התורה באופן עקרוני את אכילת הבשר, אלא שעל אף היתר זה, רומזת התורה שאין זה מצב אידיאלי. בדברים "ב מופיעה הפרשה העוסקת בהיתר "בשר תאוה", וכפי שהצביע הרא"ה, פרשה זו משופעת בביטויים המרמזים על חוסר הנחת של התורה מהתפשרות הכרחית זו:

בבא היתר התורה לאכילת בשר, אחרי קדושת המצות במתן תורה, האריכה בהצעת הדברים: "ואמרת אוכלה בשר, כי תאוה נפשך לאכול בשר, בכל אות נפשך תאכל בשר". יש כאן גערת־חכם נסתרת והערה גבולית. כלומר, כל זמן שמוסריותך הפנימית לא תקוץ באכילת בשר בעלי חיים, כמו שכבר אתה קץ מבשר אדם, שעל כן לא הוצרכה תורה לכתוב עליו איסור מפורש, שאין האדם צריך אזהרה על מה שקנה לו כבר מושג טבעי בזה, שזהו כמפורש, שבבא התור של מצב המוסרי האנושי לשקץ בשר בעלי חיים, מפני הגעל המוסרי שיש בו, הלא אז לא תאוה כלל נפשך לאכול בשר ולא תאכל, שהרי "דברי תורה נדרשים מכלל לאו הן ומכלל הן לאו".

לדעת הרא"ה, חז"ל היו קשובים לרעיון זה, העולה מלשון הכתוב בדרך של "גערת חכם נסתרת", והמשיכו אותו בכך שהגבילו (באופן מדרשירעיוני, ולא במובן ההלכתי המחייב) את אכילת הבשר רק למי שעוסק בתורה!

וחז"ל העירו שאכילת בשר הותרה בהיתר של קושי, ואמרו: "עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר: זאת תורת הבהמה והעוף – כל העוסק בתורה, מותר לאכול בשר בהמה ועוף, וכל שאינו עוסק בתורה, אסור לאכול בשר בהמה ועוף" (פסחים מט ע"ב). כלומר: ההכרח של חליפת כח לעבודה שכלית, שממנה ועל ידה ישתלם האדם, שהוא הכח הפועל בעליית היצורים גם כן, הוא עוסק בתורת "הבהמה והעוף" גם כן. כאשר יגמרו היחושים תצא לאור הפעולה.

לפנינו נסיון לזהות את מה שכינינו 'כוונות התורה' בשאלת היחס לצמחונות, וזאת דרך עיון במקראות ובסגנונם. על סמך זאת, חז"ל המזהים את הכיוון והמגמה של התורה, ממשיכים לפתח מגמה זו במדרשיהם, והסתייגו במידה מסוימת מאכילת בשר.

בהמשך מאמרו מנסה הרא"ה להראות כיצד באה לידי ביטוי מגמה זו במצוות רבות בתורה, הנוגעות לבעלי חיים. אמנם באופן עקרוני מתירה התורה הנאה וניצול של בעלי חיים, אך תוך הגדרות והגבלות מדוייקות מאוד, המבטאות את חוסר הנחת מהיתר זה. כמו כן, פרטי המצוות נושאים בתוכם לעתים קריאה לעידון מוסרי של השימוש בפשרה המתירה את ההנאה האנושית המופקת מניצולם של בעלי החיים. הרא"ה מקדיש דיון ארוך למצוות כיסוי הדם, המבטאת לדעתו את הבושה האנושית בשפיכת דם החיה. בדומה לכך סוקר הרא"ה מצוות רבות, כאיסור אכילת חֶלֶב, איסורי בשר וחלב ומצוות שילוח הקן.

מה מידת ההשפעה של חשיפת הכוונה והמגמה של התורה באשר להתנהגות הרצויה של האדם מישראל בזמננו? אם המצב האידיאלי לפי התורה הוא עולם הדוגל בצמחונות מן הטעמים הערכיים והמוסריים, ניתן היה לצפות שהיחיד המבקש לקבל על עצמו כבר עתה התנהגות צמחונית יצויין לשבח, ולא היא. כאן מגלה בפנינו הרא"ה עוד נדבך בשיטתו ההגותית והחינוכית. העובדה שהתורה מתירה אכילת בשר, היא אמירה בעלת משמעות מוסרית מרחיקת לכת. אין כאן רק התפשרות עם חולשתה של כלל החברה האנושית בתחום זה, אלא הכרה במצב הטבעי של האנושות בשלב זה. לפיכך, כל עוד לא הוכשר העולם למעלתו המוסרית הגבוהה, אין היחיד רשאי להוציא עצמו מן הכלל. האדם המתיימר להתנהג על פי רמות מוסריות גבוהות, המתאימות לעולם שלעתיד לבוא, לא רק שאינו ראוי לשבח, אלא גם מקום של גנאי יש כאן:

וכמשפט כל מי שקופץ ליטול את השם להתחסד במדת חסידות הבלתי הולמתו, שאינה מביאה לו כי אם ערבוביא בדעותיו והליכות חיו, כן הוא משפט האדם בכללו, שנפל לדיוטא התחתונה של שפלות המוסר עד כדי שליטת האדם באדם לרע לו ועד כדי ההשפלה היותר נוראה שכמוסר העצמי: "נתעב ונאלח, איש שותה כמים עולה". כמה מגוחך הדבר, אם עם כל עוד טומאתו בו, יפשוט טלפיו ויפנה לו לדרך צדקה הרחוקה, להתחסד עם בעלי חיים, כאילו כבר גמר כל חשבונותיו עם בני אדם הברואים בצלם אלקים, כאילו כבר העמיד הכל על נכון, כבר העביר את שלטון הרשעה והשקר, שנאת עמים וקנאת לאומים, איבת גזעים ומריבת משפחות, המביאה להפיל חללים רבים ולשפך נחלי דמים – כאלו כל אלה כבר אפסו

מן הארץ, עד שאין לה לאותה חסידה "האנושית" במה להצטדק כי אם לפנות להעמיד על נכון מוסרה בדרך בעלי חיים... על כן אין זאת המעלה הוגנת לו לאדם כלל, כל זמן שפלותו, חוץ ממה שאין להעמיס יותר מפני הערך של אפשרות הסבל של כח המוסר האנושי כשהוא בחולשתו.

הראי"ה ממשיך ומונה נזקים נוספים העלולים להיגרם להתפתחות המוסרית של החברה האנושית, אם יוקדם המאוחר, ואנשים ינסו כבר בעולמנו זה להניף ברמה את דגל הצמחונות כתביעה מוסרית מוחלטת.

נמצינו למדים אפוא, שעל פי תפיסת הראי"ה ב'חזון הצמחונות והשלום', חשיפת כוונות התורה ומגמותיה בעניין חזון הצמחונות, אין לה, לכאורה, השפעה מעשית על ההתנהלות בהווה, מעבר לדרישות ההלכה. הראי"ה אף מבקר את מי שמנסה להמשיך את המגמה הרמוזה בתורה ומבקש להקדים את המאוחר וליישם את החזון העתידי המרהיב בהווה. עם זאת, מהרוח הנושבת מן הדברים ניתן להתרשם שיש לכוונות התורה ולמגמותיה השפעה ותפקיד גם בהווה, אף אם במישור התודעתי ותו לא. תודעת הרגישות המוסרית הבאה לידי ביטוי בפרטים כה רבים של מצוות התורה בעניינם של בעלי החיים, מהווה בלי ספק גורם מחנך המרסן ומעדן את ההתנהלות האנושית גם בעידן של אכילת בשר.¹⁵

“צריכות הפסיעות להיות מדודות הרבה” –

איגרת פט ושאלת העבדות

באיגרת פט מאגרות הראי"ה באים לידי ביטוי רחב רעיון ההקשבה לכוונות התורה, וההזמנה להמשיך ולצעוד במשעול זה מעבר לחובות ההלכתיות הכתובות. חלקה הגדול של האיגרת, שנכתבה לתלמידו וידידו חוקר המקרא ר' משה זיידל, עוסק בהתמודדות עם הבעיה המוסרית של מוסד העבדות, שהתורה כידוע מכירה בו. איגרת זו היא בעיני אחד המקורות החשובים ביותר בכתבי הראי"ה המציע מפתח כללי להתמודדות עם שאלות מוסר שהזמן גרמן. עיון וניתוח של האיגרת כולה הוא אתגר בפני עצמו, בעיקר בנסיון להבין את

15 כך למשל ניתן לראות בסיפור התלמודי (בבא מציעא פה ע"א) המובא בתחילת 'חזון הצמחונות והשלום', על רבי יהודה הנשיא שנענש בייסורים מפני שאמר לעגל המובל לשחיטה שברח אליו "לך לך נוצרת", ונרפא מהייסורים כאשר ריחם על בני חולדה שהיו בביתו ושפחתו החלה לטאטא אותם החוצה.

הסתירות הבולטות בין הטיעונים השונים בהם משתמש הרב על מנת להצדיק את מוסד העבדות שבתורה. מחד גיסא, הוא משתמש בטיעונים אפולוגטיים למכביר, המנסים להראות את המוסריות שבחוקי העבדות המגנים על החלשים בחברה, אף יותר מן ההגנה המוצעת להם על ידי החברה המודרנית של זמנו. מאידך גיסא, הוא מציע בפנינו מהלך מרתק ונועז המתבסס על תפיסת ההתפתחות המוסרית של העולם, ועל השפעתה המושכלת של התורה על התפתחות זו.¹⁶

לפני שהרב ניגש להתייחסות לסוגיית העבדות, הוא פותח בדברים כלליים ביחס למגמתה המוסרית של התורה ודרכי יישומה במהלך הדורות:

כאשר ניגשים אנחנו לחקור איך להבין דרכי היושר הגנוזים באורה של תורה, שהיא כוללת את החזיון של המציאות ביחש להמוסר האנושי העיוני והמעשי, הפרטי והכללי, החברתי והמדיני, מראשית ועד אחרית, צריך תחילת-כל החפץ לעמוד על האמת לתמם את חזיונות החיים כולם לפי כחו, דהיינו שלא להשקיף על המדרגות המוסריות לפי מצב פרטי של דור מיוחד, כי-אם לפי ערך הנדרש לקבע מוסר כזה שיהיה פועל פעולתו, לפי עצמו ולפי השתלשלות המאורעות שיהיו נמשכים ממנו, עד סוף כל הדורות, להיות תמיד פועל להיטיב ולהשכיל. ולמהלך זה צריכות הפסיעות להיות מדודות הרבה, ואם מדת הרחמים תתפרץ, באיזה חלק קטן של תקופה מיוחדת, יותר מהמדה המסכמת עם התוצאות של העתיד היותר רחוק, תסבב היא פעולות מזיקות ומהרסות לפעמים יותר מהעוול הגלוי היותר גדול.¹⁷

לפי דברים אלו, ובדומה לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, עליהם הרחבנו בתחילת המאמר, השכילה התורה להיות מתונה בדרישותיה המוסריות על פי יכולת העיכול של הדור. ואולם הרב מדגיש כאן כי הפסיעות המדודות של התורה נובעות מהסתכלות רחבה הרואה את ההיסטוריה האנושית והתפתחות הדורות "מראשית ועד אחרית [...] עד סוף כל הדורות". מבט אלוהי כזה של "קורא הדורות מראש" הוא העומד, לדעתו של הרב קוק, ביסוד הנהגתה של תורה את תביעותיה המוסריות הבאות לידי ביטוי במצוותיו.

לאחר פתיחה זו פונה הרב למסכת ארוכה של טיעונים אפולוגטיים, שעיקר

16 הסתירה הבולטת בין שני כיוונים אלו אינה מעניינו של מאמר זה. כאן נעסוק רק בהסבר ההתפתחותי-מוסרי כפי שיבואר להלן בהמשך דברינו.

17 ראי"ה קוק, אגרות ראי"ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' צד.

עניינם הוא להוכיח את מוסריותם של דיני העבדות בתורה, בייחוד בהשוואה לדיני עבדים בעת העתיקה, בזמנה של התורה, ואפילו ביחס למצב השכבות החלשות בחברה בימיו.¹⁸ אך לאחר דברים אלו פונה הרב לכיוון שונה לחלוטין, הפורש בפנינו מבט חדשני ומקורי ביחס לסוגיה דנן. מדבריו עולה כי עצם קיומם של דיני עבדים בתורה אינו מעיד על תמיכתה של התורה במוסד העבדות, אלא שהתורה מכירה בקיומו של נוהג מושרש זה, ומבקשת להסדיר אותו. לפיכך היא מצמצמת ככל האפשר את כוחו של האדון ומעצימה את אחריותו כלפי העבד, ובכך זוכה העבד ליחס הוגן יותר, אף אם לא אידיאלי. על יסוד זה מפתח הרב טענה רחבה יותר, לפיה המפתח טמון בהבנת היחס שבין הדברים הכתובים בתורה, שהם 'שורת הדין', לבין הדברים שאינם מפורשים בה ויוצאים מרוח דבריה, שהם 'לפנים משורת הדין'. את דברי הראי"ה בפסקה זו מבאר באופן בהיר ופשוט מו"ר הרב עמיטל במאמרו "משמעותה של משנת הרב לדורנו":

על השאלה – האם ההלכה מקיפה את כל חובותיו של אדם מישראל, כבר השיב הרמב"ן בפירושו לתורה, תשובה שלילית באומרו כי מצוות "קדושים תהיו" ומצוות ועשית הישר והטוב באות להטיל על האדם חובות מעבר למה שצווה "גם באשר לא ציווך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו". אבל בעוד הרמב"ן מדגיש את אפס האפשרות לפרט הכל בתורה [...] סובר הרב שיש כוונה מיוחדת בכך שהרבה חובות לא נכללו בסעיפי ההלכה המחייבת, לפי שיש עניין מיוחד שהדברים ייעשו דווקא מתוך הכרה פנימית חופשית מצד נדבה ואהבת חסד. ויתר על כן, הרב מדגיש ש"זו תכלית התורה שתיקבע ההערה השכלית בכוח אהבה ונדבה". לדעתו, האידיאל הוא לקיים את התורה כשם שקיימה האבות, כלומר – מתוך הכרה פנימית וחופשית ולא

18 אין לכחד שבין שאר טיעוניו האפולוגטיים ניתן למצוא נימות בעלות ניחוח גזעני חריף, הקשות ביותר לאוזן בן זמננו. כמו למשל דבריו ש"האנשים הראויים להיות עבדים המה על פי תקונו של עולם אנשים כאלה, שהרחבת חופשתם תביא רעה להם ורעה לעולם, בהיותם בטבעם נוטים לחיים שפלים [...] על כן התגלות השפלות של חם היא פְּעֻלָּה, שהיוצאים מגזעו יותר הם ראויים להיות עבדים משיהיו מושלים בעצמם" (שם, עמ' צג). צריך אמנם לזכור שדבריו נכתבו לפני למעלה ממאה שנה (בשנת תרס"ד, 1904) כשהדעות על נחיתותם הגזעית של השחורים היו נפוצות בעולם ומגובות על ידי תאוריות "מדעיות" בנות הזמן. עם זאת, לאור המהלך ההתפתחותי החלופי אותו מציע הרב באיגרת, קשה להבין מדוע הוא נצרך לטיעונים אלו. כאמור, מאמר זה אין עניינו ניתוח האיגרת הזו עצמה ועל כן לא נעסוק בסוגיה זו, אלא נתמקד בהבנת הטיעון העיקרי של האיגרת הנוגע לענייננו.

מכוח צו עליון. [...] חובות מוסריות שאנו רגילים להגדירן כמידת חסידות ולפנים משורת הדין הן, איפוא, עיקרה של התורה.¹⁹

במילים אחרות, עיקר תפקידן של מצוות התורה הוא לשמש קריאת כיוון, להצביע על תכלית גבוהה ומוסרית יותר. קיום שלם של רצון ה' אינו יכול להצטמצם לקיום המצוות ככתבן, אלא לעתים דווקא מידת החסידות היא היא כוונת התורה.²⁰

לדברי הרב קוק, דווקא העובדה שהדברים לא נתקבעו היא המאפשרת לתורה חיות וחיוניות בכל הדורות:

ואין לשער גודל ההפסד, שהיתה התרבות האנושית סובלת, אם אלה המדות הנעלות היו נקבעות בקבע חיובי. כי רק מה שהוא יותר הכרחי לחיים החמריים והמוסריים בהוה, ופוגע אם יחלש להשרשת העתיד, זה נכנס באזהרה, וגדול המצווה ועושה [...]. זהו גורל ה"לפנים משורת הדין" שמאד יפעל לטובה לעת אשר יהפך לב האבן אשר לבני אדם ללב בשר.²¹

הראי"ה מבאר מה ראוי להיות היחס בין החלק בתורה שהוא מצד הדין לבין זה שהוא לפנים משורת הדין ונובע מהבנה פנימית וחופשית. כאן צפויה לנו הפתעה. אם הדעה המקובלת מניחה שהרוב הגדול של המעשים וההנהגות שאנו נקראים אליהם הוא בתחום החובות והדינים, ואילו הנהגות החסד שלפנים משורת הדין הן המיעוט, מפתיע הרב וקובע:

כי הצד המוסרי שצריך להימצא בתור נדבה ואהבת חסד הוא צריך לעולם להיות לו משקל נודע לפי הערך המוסרי הכללי החיובי, כערך האויר החופשי לעומת הבניינים והמעשים הקולטוריים הממלאים אותו, שאי אפשר שלא ישאירו בעבורו מקום רחב מאד.²²

לאור זאת נראה כי בתחום המוסרי התורה דורשת מאתנו במצוותיה את המינימום הנדרש על פי דין, והמתאים לרמת המסוגלות של כל דור לקבלו,

19 הרב י' עמיטל, "משמעותה של משנת הרב לדורנו", בתוך: ב' איש שלום וש' רזונברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשמ"ח, עמ' 339.

20 הרב עמיטל פיתח טענה זו בדברים שנשא ב"כנס לביא" השני בשנת תשנ"ט. ראו: הרב י' עמיטל, "לא הכל הלכה", כלביא יקום: עיון מחודש בעקרונות הציונות הדתית והאורתודוקסיה המודרנית, תל אביב תשס"א, עמ' 42-46.

21 אגרות ראייה שם, עמ' צז.

22 שם.

ואולם אנו נדרשים להוסיף על כך את העיקר, שהוא החלק של 'טוב הלב' על פי נדבת הרוח וחופש הרצון הטוב. אך יש לשאול כיצד נדע מה הם אותם הצייויים של אהבת החסד והמוסר הנעלה שעל פיהם עלינו לפעול? ניתן לומר שזאת אמורים אנו ללמוד מהצייויים הכלליים של התורה, כגון "קדושים תהיו" (ויקרא י"ט, ב), שהוא קריאת כיוון כללית ביחס למצוות שבין אדם למקום, ו"ועשית הישר והטוב" (דברים ו', יח) הנוגעת בעיקר בתחום שבין אדם לחברו, ברוח דברי הרמב"ן.²³ אולם קריאת כיוון זו איננה מספקת. כאן עלינו לשוב לדברי הרא"ה ב'חזון הצמחונות והשלום', עליהם הרחבנו לעיל. לדידו, ברבות ממצוות התורה עצמן הטמינה החכמה העליונה רמזים עדינים אך ברורים, מעין 'חצים' המורים את הכיוון המוסרי אליו שואפת התורה. אותן 'כוונות התורה' כפי שכוננו לעיל, מסמנות את הכיוון המוסרי-רוחני אליו עלינו לחתור בבואנו לעשות את רצון הקב"ה בעולם, הבא לידי ביטוי בתורתו בזמנים הללו. עלינו להאזין ברוב קשב לרמזים של התורה ולכוונותיה, ולשאול את עצמנו מה הם מחייבים אותנו לאור המצב הרוחני והמוסרי של הדור בו אנו חיים.

'כוונות התורה' וגישת התמורות

בשנים האחרונות עסקו רבים במקבילות שבין חוקי המזרח הקדום ודיני התורה, ומתוך השוואות אלו הראו כי על פי רוב דיני התורה מוסריים יותר מהנהוג המקובל בזמנם.²⁴ אחרים עמדו על מגמה התפתחותית במעבר מן התורה שבכתב לתורה שבעל פה, לפיה בתורה שבעל פה מוצגת עמדה מוסרית ומתקדמת יותר.²⁵ לפי גישת התמורות, גישה חדשה לפרשנות החוק המקראי, מגמת ההתפתחות המוסרית מצויה בתוך המקרא עצמו.²⁶ בכמה וכמה סוגיות מקראיות, כאשר ישנן שתי פרשיות חוק שלכאורה סותרות זו את זו, ניתן למצוא שהפרשה השנייה מציבה רף מוסרי גבוה יותר מזה שהוצג בפרשה

23 ראו פירוש רמב"ן על התורה, ויקרא י"ט, ב; דברים ו', יח.

24 ראו לאחרונה סקירה מקיפה וממצה של הסוגיה אצל הרב א' בזק, עד היום הזה: שאלות יסוד בלימוד תנ"ך, תל אביב תשע"ג, עמ' 319–336.

25 עבודה מקיפה בתחום זה ראו אצל מ' הברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז.

26 ספר העוסק בגישה זו וביישומה בפרשיות שונות בתורה נמצא כעת בשלבי הכנה מתקדמים, ויראה אור בעזרת ה' בקרוב.

הראשונה. אמנם כבר בפרשה הראשונה הציעה התורה חידוש מוסרי משמעותי אל מול נוהגי המזרח הקדום, אך בבחינת "גבוה מעל גבוה" כשבשלו התנאים התגלה האל ומסר פרשה חדשה המגלמת דרישה מוסרית גבוהה יותר. התפתחות מוסרית כזו, הנחשפת מתוך הפער בין המקראות השונים, חושפת בפנינו בברור את אותו ה'חץ' המורה על כוונות התורה באותה סוגיה. חז"ל עמדו על ציר ההתפתחות המוסרי העולה מן היחס שבין שתי הפרשות, המשיכו מגמה זו, ודרשו את הפסוקים לאור כוונות התורה הרמוזות בפרשיות עצמן וביחס שביניהן.

דוגמה בולטת לכך היא פרשת אמה עבריה, עליה הרחיב הרב אביה הכהן במאמר שהתפרסם לפני כשני עשורים.²⁷ במזרח הקדום, הנוהג המקובל היה שמלבד עבודות הבית שהיו מוטלות על השפחות, הן היו משרתות את בעל הבית גם בתחום המיני. חוק האמה העבריה בספר שמות בא להתמודד עם נוהג זה, להגן על השפחה במידת האפשר, ולעגן את מעמדה כפילגש בעלת זכויות ולא כשפחת מין מופקרת וחסרת זכויות. בשלב הבא צועד הדין בספר דברים צעד משמעותי נוסף, ושולל לחלוטין את האפשרות שהאמה תשמש את האדון בתחום המיני. מעמדה משווה בכל דבר למעמד העבד, תפקידה מצטמצם לעבודות בלבד, וכמוהו, גם היא משתחררת לאחר שש שנות עבדות. כוונת התורה הנחשפת מתוך תמורה זו מציירת חץ המצביע אל עולם מתוקן יותר. חז"ל, שחשו בכוונת התורה, דרשו את פסוקי ספר שמות מתוך מודעות לקריאת כיוון זו, ביטלו כליל את הפילגשות והפכו את השפחה לאשת-איש לכל דבר, מוגנת ובעלת זכויות. באופן דומה, אפשר לראות התפתחות מוסרית שכזו בתמורה שהתרחשה בפרשת סוטה, בדיני עבד עברי, ובדינים נוספים בתורה.²⁸

נצחיותה של תורתנו והרלוונטיות שלה עם שינויי הרוחות והעתים, נעוצה בין השאר בכך שהיא משכילה לתת מענה מראש לשינויים העתידיים לחול בעולם. במקום להציב דפוסים ודוגמות מוגמרות, שמטבען עשויות להתאבן ולאבד את תקפותן וחיוניותן, בחרה תורתנו שבכתב ושבעל־פה להתמודד עם שאלות השעה בעת נתינתה, ובמקביל להציב ציונים המכוונים אל האופקים

27 המאמר עתיד להתפרסם במהדורה מתוקנת בספר שהוזכר בהערה הקודמת. לעת עתה ראו: הרב א' הכהן, "בעקבי ביאור הגר"א לפרשת אמה עבריה", בתוך: מ' בר אשר (עורך), ספר

היובל לרב מרדכי ברזיל, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 77-87.

28 דוגמאות אלו ואחרות יפותחו בספר הנזכר.

אליהם חותרת התורה להביא את האנושות. התורה מודעת היטב לפער שבין הרצוי והמצוי, ולדרך הארוכה שעל האנושות לצעוד עד שתגיע ליעדה. מחד גיסא, מודעות זו מולידה את המתינות בדרישות התורה המותאמות ליכולת הקיבול של הדור, ואת 'הפסיעות המדודות' בהן היא מוליכה אותנו צעד אחר צעד אל עולם מתוקן יותר; אך מאידך גיסא היא מעודדת אותנו שלא לנוח על זרי הדפנה אלא לצעוד ולהצמיד את העולם אל האופקים הנכספים.

'כוונות התורה' בין תורה למוסר

הרחבת טעמי תורה ומצוות וההשוויה וההרחבה של אורחות המוסר הטבעיות על פי דרכה של תורה, המה עיקרי העבודה שעלינו לעבוד בדורנו בכתיבת ספרים המביאים לתיקון הדור.²⁹

דומה כי הדברים הללו, שנכתבו לפני כמאה שנה, נכונים וחשובים היום לא פחות, ואולי אף יותר, משהיו נכונים בזמנם. המאבק הניטש היום בעולם בין העולם הנאור לבין המאמינים באדיקות ב"אמיתות דתיות" המובילות לזוועות מוסריות, אינו עניין רק להתמודדות המערב מול האסלאם הקיצוני. סוגיה זו מהווה אתגר רוחני ממעלה ראשונה לכל המאמינים הדתיים באשר הם. יותר ויותר נשמעת הטענה החילונית לפיה הבעיה אינה נעוצה בדת זו או אחרת, אלא בעצם האמונה במקורה האלוהי של כל דת באשר היא; זאת מאחר שבעליונות זו כשלעצמה יש כדי לאיים על המוסר האנושי הבסיסי והאוניברסלי. אמנם, מן המפורסמות היא שבכל הדתות המונותאיסטיות יש גם דגש חזק על ערכים מוסריים אוניברסליים, על 'מצוות שבין אדם לחברו' ועל ההכרה ב'צלם האלוהים' שנברא בו כל אדם. עם זאת, בכל הדתות ישנו גם הממד הפרטיקולרי, הטוען לעליונות דבר האלוהים על מה שנראה בעינינו כמוסר אנושי וטבעי, אם בדרישות דתיות קשות כלפי בני אותה הדת, ואם ביחס משפיל ובלתי הוגן כלפי שאר בני אדם שאינם שייכים לאותה הקהילה הדתית.

הדרך המקובלת להתמודדות עם בעיה זו היא דרך הפרשנות הממתנת. בתורתנו, הבנויה מראשיתה על תורה שבכתב ותורה שבעל־פה, מספקת התורה שבעל־פה תשתית רחבה, שעל מצעה התמודדו כידוע רבותינו עם סוגיה זו בדרכים יצירתיות שונות בסוגיות מגוונות. כך למשל בסוגיית "עין תחת עין",

29 הראי"ה קוק, לנבוכי הדור, פרק ג (לעיל הערה 13, עמ' 33).

במצות מחייבת עמלק ו"לא תחיה כל נשמה", ביחס לבן סורר ומורה ועוד כהנה וכהנה.³⁰ בדרך זו של חז"ל המשיכו גם רבותינו, ראשונים ואחרונים, לפרש ולעצב את הלכותיה של התורה בדרכי נועם ונתיבות שלום, ברוח לשון הזהב של הרמב"ם (הלכות שבת ב, ג): "שאינ משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם".

אף על פי כן, יש להודות כי דרך זו חשובה לעתים להשגות שאין להתעלם מהן. השגה אחת הנשמעת לפרקים על דרך הפרשנות הממתנת – בעיקר זו של הדורות האחרונים ושל ימינו אנו – היא החשש שיש בה גלישה למחוזות אפולוגטיים, הנראים לעתים רחוקים מרוחה של תורה. מתוך הרצון העז המתאמץ בכל דרך ליישב בין התורה והמוסר הטבעי, עלולה להתפתח דרשנות מרחיקת לכת, דחוקה ומופרכת. דומה שאחד היתרונות המובנים בדרך של 'כוונות התורה' (ובכללה גישת התמורות) הוא שעצם אחיזתה בלשון התורה שבכתב והקשבתה לקולות העולים מן הכתובים עצמם, יוצרת עוגן שיש ביכולתו למנוע את ההפלגה למחוזות הרחוקים מרוחה ומכוונתה של תורה.

אולם השגה אחרת מעלה טענה מהותית יותר, והיא נוגעת בשאלת סמכותם של חז"ל ומידת היושרה של מפעלם. לא אחת נשמעות שאלות בסגנון: "מניין שאבו חז"ל את הזכות והסמכות לשנות את פשוטי המקראות באופן הנראה להם צודק, נכון ומוסרי יותר?" או: "האם הם באמת ובתמים האמינו שפרשנותם היא הכוונה האמתית של תורתנו? אם כן, על סמך מה האמינו בכך, ואם לא, אזי כיצד הרהיבו עוז בנפשם 'להעמיס' על תורתנו הקדושה את כוונותיהם?". יתר על כן, לעתים מדרך זו של פרשנות ושל דרשות חכמים, עלול להיווצר הרושם כאילו תורה שבכתב עצמה היא אכזרית ובלתי מוסרית בעליל, ורק בזכות מאמצי העידון של רבותינו ניתן בקושי להגן על היותה "חוקים ומשפטים צדיקים" ההולמים את "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".

ברור כי שאלות אלו נוגעות בסוגיות הגותיות רחבות בעניין היחס בין תורה שבכתב לזו שבעלפה ובנוגע לסמכות חז"ל כפרשנים וכיוצאים, וכבר נשתברו עליהם קולמוסים רבים בדרכים שונות, נהרא נהרא ופשטיה. אך כאן בא לידי ביטוי יתרונה של הצעתנו בדבר 'כוונות התורה' וגישת התמורות, החושפות בפנינו את הכיוון המוסרי הראוי בתוך התורה שבכתב עצמה. ברמזים הטמונים בדברי הכתובים עצמם בדרכים שונות, ובווקטור הנחשף בין שתי

30 ראו בספרו של הברטל (לעיל הערה 25).

הגרסות השונות בתורה לאותו עניין עצמו, מתגלה הכיוון המוסרי החושף את 'כוונות התורה' כפי שהצגנו בגוף הדברים לעיל, ואזי מפעלם של חז"ל מתקבל באופן טבעי כהמשך דרכה של התורה שבכתב עצמה. חכמינו בגדלותם האזינו בהקשבה רגישה לקולות השונים העולים מדברי התורה שבכתב, ובדרך זו חשפו את המנגינה הפנימית, קרי המגמה המוסרית, המפעמת בעומק מצוותיה של התורה. בדרך זו מעמיק האמון במפעלם של רבותינו ז"ל בתורה שבעל-פה, ונחשפת בפנינו גם תפארתה המוסרית של התורה שבכתב, בבחינת "כי קולך ערב ומראיך נאוה".

ומהו דעת ה' כבר לימדנו הנביא: 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (ירמיהו ל"א). הרי המוסר הטבעי ברוחב מובנו הנהו דעת ה' באמת!³¹