

קובי שטיין

הדיאלקטיקה של ידיעת הטוב והרע

מחשבות על ערב הכניסה לארץ

אל מול השילוח מגן העדן

במאמר הנוכחי ברצוני לבחון שתי אלטרנטיבות להבנת הביטוי המקראי "לדעת טוב ורע", ומתוך כך לעמוד על המורכבות הכרוכה בחובתנו הדתית-מוסרית. האמתלה להתבוננות זו, כמו גם הצורך בה, עולה נוכח תיאור ערב הכניסה לארץ, מעמד אשר בו ניצב משה אל מול העם ומנהיר כי היכולת לדעת טוב ורע מהווה קריטריון אשר על פיו נקבע מי הם אלו אשר ייכנסו אל הארץ ומי יוותרו לגווע במדבר. תקוותי היא כי דרך בחינת הדברים תוכל להתבהר תמונה של דיאלקטיקה בין שתי המשמעויות השונות של הביטוי, והשלכתן עבור מי שרוצה לנחול את הארץ, אז כמו גם היום. נצלול אם כן אל המאורע כפי שהוא מתואר בפתחו של ספר דברים, ומשם נצא אל המורכבות.

"וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וְרָע"

הַמָּה יָבֵאוּ שְׂמֵה וְלֵהֶם אֶתְנַנֶּה וְהֵם יִרְשׁוּהָ

השנה היא שנת הארבעים ליציאה מארץ מצרים, והמעמד הוא ערב כניסתם של בני ישראל לארץ המובטחת. במעמד זה עומד בפניהם משה, מנהיג הדור אשר עתיד לפנות את המשרה הרמה לבן טיפוחיו, ליהושע. עומד הוא ונושא את דבריו האחרונים, נאום חוצב להבות אשר יש להניח כי תוכנו נבחר בקפידה ותוך כוונה להעביר את המסר האחרון במסגרת שליחותו אשר עוד זמן מועט תגיע אל קצה.¹ ניצב משה אל מול העם ומספר את אשר קרה לעם ואת אשר עוד נכון להם, ובמסגרת זו מספר להם, לדור אשר לא ידע, או שמא רק לדור

1 ראו למשל מ' גודמן, הנאום האחרון של משה, אור יהודה תשע"ד.

אשר לא חווה, על חטאם של המרגלים, חטאם של אבותיהם ואימהותיהם, ועל תוצאותיו המרות של חטא זה אשר למעשה הביאם עד הלום. עומד משה ומספר (דברים א', לד-לט):

וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קוֹל דְּבָרֵיכֶם וַיִּקְצַף וַיִּשְׁבַּע לֵאמֹר. אִם יִרְאֶה אִישׁ בְּאֲנָשִׁים
הָאֵלֶּה הַדּוֹר הָרַע הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָתֵת לְאַבְתִּיכֶם. זֹלַתִּי
כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה הוּא יִרְאֶנָּה וְלוֹ אֶתֶן אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרַךְ בָּהּ וּלְבָנָיו יַעַן אֲשֶׁר
מָלֵא אַחֲרָי ה'. גַּם בִּי הִתְאַנֵּף ה' בְּגַלְלֵכֶם לֵאמֹר גַּם אֶתֶּה לֹא תָבֵא שָׁם. הֲוֹשַׁע
בֶּן נוּן הַעֲמִד לְפָנָיִךְ הוּא יָבֵא שָׁמָּה אֲתוּ חִזַּק כִּי הוּא יַנְחִלְנָה אֶת יִשְׂרָאֵל.
וְטַפְּכֶם אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לְבִזֵּי יִהְיֶה וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וְרַע הֵמָּה
יָבִאוּ שָׁמָּה וְלָהֶם אֶתְנַנֶּה וְהֵם יִרְשׁוּהָ.

משה מספר את אשר הורה לו האלוהים לומר באותה נקודה בהיסטוריה, ובתוך דבריו מובלע הקריטריון אשר על פיו הוכרע מיהם בעלי הזכות להיכנס לארץ וממי נשללה זכות זו: "אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וְרַע הֵמָּה יָבִאוּ שָׁמָּה וְלָהֶם אֶתְנַנֶּה וְהֵם יִרְשׁוּהָ". הבעיה היא, שפסוק זה הוא דו משמעי ביותר מאופן אחד, ועל מנת להבין מי הם הנכנסים לארץ, יש לעמוד על כפלי המשמעות הגלומים בו.

כפל המשמעות של "אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וְרַע"

והשאלה מי הם הנכנסים לארץ

כפי שכבר ציינתי, המשפט המגדיר את קריטריון הכניסה לארץ הוא דו משמעי ביותר ממובן אחד. למעשה, מתוך קריטריון זה עשויות לעלות שתי תהיות: ראשית, מתי זה 'היום' המדובר? האם זה הוא אותו מעמד מיד לאחר חטא המרגלים, או שמא היום המדובר הוא ערב הכניסה לארץ, היום בו נושא משה את דבריו? ושנית, מה המשמעות של ידיעת טוב ורע?

למעשה, שתי השאלות לעיל, קרי באיזה יום מדובר ומה המשמעות של "לדעת טוב ורע", קשורות קשר הדוק האחת בשנייה, שכן רק אלו אשר אינם יודעים טוב ורע ביום המדובר, הם הראויים להיכנס לארץ. זאת מתוך הנחה המשתמעת מהפסוק שמי שידע טוב ורע בעת הגזירה איננו מי שיודע טוב ורע בעת הכניסה לארץ. לפיכך, אם היום המדובר הוא היום בו חטאו המרגלים, הרי שאלו אשר לא ידעו טוב ורע באותו היום הם הנכנסים לארץ, ואלו אשר ידעו טוב ורע נותרים מחוץ לגבולותיה. לעומת זאת, אם היום המדובר הוא ערב הכניסה לארץ, הרי שעולה כי אלו שבאותו יום, דהיינו ערב הכניסה, לא יודעים

טוב ורע, הם אלו הנכנסים, בעוד מי שיודעים טוב ורע הם אלו אשר נידונו להיות במדבר.

יוצא אפוא מהדברים, כי אם היום המדובר הוא הנקודה ההיסטורית של חטא המרגלים, הרי ידיעת טוב ורע היא תכונה טובה וראויה, שכן מי שמעל בה איננו רשאי להיכנס לארץ. אולם, אם היום המדובר הוא יום הכניסה לארץ, אזי זוהי תכונה בלתי רצויה, שכן רק מי שאיננו יודע טוב ורע רשאי להיכנס. על כן, עלינו להבין תחת איזו משמעות קריטריון זה מהווה כרטיס הכניסה אל ארץ ישראל, או לחילופין 'אות קין' אשר שולל מן האדם את הזכות לכרטיס כניסה זה.

סוגיית היום המדובר והמשמעות האינטואיטיבית של ידיעת טוב ורע

פרשנים מעטים מאוד מתייחסים לשאלה זו, ולמעשה 'על הדף' רק האבן עזרא חש לכפל משמעות זה ואומר "אשר לא ידעו היום – באותו היום"². ככל הנראה זהו אכן פשט הדברים. למעשה, על פי פירוש זה, אומר הקב"ה, כל מי שלא ידע ביום בו נעשה החטא להבחין בין טוב לבין רע, עליו לא יחול העונש. הרי ללא יכולת ההבחנה לא תיתכן הבחירה, וללא הבחירה לא ניתן לדבר על אחריות, וממילא אין להחיל את העונש. מכאן שהמשמעות של "לדעת טוב ורע" היא להבחין בין מה שטוב לבין מה שרע. כך למשל אנחנו מוצאים אצל שלמה המלך בבקשתו מאת האלוהים בעת הכתרתו (מלכים א ג', ז-י):

וְעַתָּה ה' אֱלוֹהֵי אֲתָהּ הַמַּלְכֶת אֶת עַבְדְּךָ תַּחַת דָּוִד אָבִי וְאֶנְכִי נֶעַר קָטָן לֹא אֲדַע צָאֵת וְבֹא. וְעַבְדְּךָ בְּתוֹךְ עַמְּךָ אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ עִם רַב אֲשֶׁר לֹא יִמְנָה וְלֹא יִסְפֹּר מְרֹב. וְנִתַּתְּ לְעַבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לְשִׁפְטֵי אֶת עַמְּךָ לְהַבִּין בֵּין טוֹב לְרָע כִּי מִי יוֹכַל לְשִׁפֵּט אֶת עַמְּךָ הַכֶּבֶד הַזֶּה. וַיִּיטֵב הַדָּבָר בְּעֵינַי אֲדֹנָי כִּי שָׁאַל שְׁלֹמֹה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה.

נשוב כעת אל ערב הכניסה לארץ. פשוט כי מי שיכול להבחין בין טוב לרע יש לו אחריות לעשות כן; ומכאן שמי שידעו להבחין בין השניים בעת החטא, מעלו באחריותם ועל כן איבדו את זכותם להיכנס לארץ. לעומתם, אלו שלא היו מסוגלים להבחנה זו, אך כעת, בערב הכניסה לארץ המובטחת, רכשו מסוגלות זו, הם אלו אשר ינחלו את הארץ. במילים אחרות, ידיעת טוב ורע במשמעות של

2 במהדורתו של אשר וייזר מוסבר כי הכוונה היא ליום הגזירה.

יכולת ההבחנה בין השניים היא תנאי הכרחי לשם קבלת הזכות לרשת את הארץ. כפי שאומר הכתוב: "וְעֵשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ה' לְמַעַן יֵיטֵב לְךָ וּבָאתָ וַיְרִשֶׁתָּ אֶת הָאָרֶץ הַטְּבָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם" (דברים ו', יח). בנקודה זו ניתן להתחיל לבחון את המשמעות הנוספת של ידיעת טוב ורע.

סיפור גן העדן והמשמעות השניה של ידיעת טוב ורע

הרעיון שתכונה זו של ידיעת טוב ורע קשורה לזכות קיום בנחלת ארץ מסוימת איננו דבר חדש, ועשוי להישמע מוכר עד מאוד לקורא המלומד. הרי כבר נפגשנו בתכונה זו בפרקים הראשונים של התורה בסיפור אדם וחוה בגן העדן, בפרשת בראשית. ברם, אם התקבל הרושם כי במעמד הכניסה לארץ ידיעת טוב ורע היא מעלה חיונית, הרי שבפרשת בראשית מדובר בתכונה הרת אסון (בראשית ג', כב-כג):

וַיֹּאמֶר ה' אֱלוֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַחֵי לְעַלְמִים. וַיִּשְׁלַחֵהוּ ה' אֱלוֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לְעַבְדַּת אֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם.

הפער הוא עצום. אם בערב הכניסה לארץ ידיעת טוב ורע היא תכונה המקנה את הזכות לנחול את הארץ, הרי שכאן ברור כי החתירה לדעת טוב ורע היא שהובילה לשילוח מגן העדן, או במילים אחרות, בשלילת חבל ארץ זה מהאדם. עומד הקורא נבוך בפני הכתובים: האם על האדם לשאוף לדעת טוב ורע או שמא עליו להיזהר מכך? האם חפץ הקב"ה בידעת טוב ורע או שמא הוא מצר על תכונה זו? וכי ייתכן שהקב"ה לא היה רוצה שנדע להבחין בין טוב לבין רע? ומה יהא על "ועשית הישר והטוב"?

ממשה למשה – ידיעת טוב ורע אצל הרמב"ם

הרמב"ם בספרו 'מורה הנבוכים' מתמודד עם הקושיה לעיל בהתייחסו לסיפור גן העדן. ננסה לעמוד על הדברים על פי סדר הופעתם בדיונו של הרמב"ם:

אמר המקשה: מפשוטו של מקרא נראה שהכוונה הראשונה היתה שהאדם יהיה כשאר בעלי-החיים בלי שכל וכלי מחשבה ולא יבחין בין טוב לרע; וכאשר המרה (את פי האל) גרם לו מריו בהכרח את השלמות הגדולה ביותר לאדם, והיא שתהיה לו הבחנה זאת המצויה בנו. הבחנה זאת היא הנכבדה מכל התכונות המצויות לנו ובעבורה אנו עצמים. ומפליא הוא שעונשו על

מריו הוא שניתנה לו שלמות שלא היתה לו, והיא השכל. אין זה אלא כדברי האומר שאיש מן האנשים המרה (את פי האל) והפליג בפשעו ואז שינו צורתו, ועשאוהו כוכב בשמים.³

הרמב"ם פותח בהנחת השאלה בפני הקורא. אומר הרמב"ם, כאשר אנו קוראים את סיפור עץ הדעת טוב ורע, אנו עשויים לתמוה, שכן המעלה אשר מבחינה אותנו מבעלי החיים, זו אשר עושה אותנו יותר שלמים, היא היכולת להבדיל בין טוב לרע, אותה יכולת עליה דיברנו לעיל. יוצא אם כן, שסיפור האכילה מן העץ מכיל אבסורד: אם האדם חטא בכך שאכל מן העץ, כיצד ייתכן ש'עונשו' הוא שיזכה לשלמות מעין זו אשר מבחינה אותו לחיוב מבעלי החיים? והרי זה פרס! משמע, כאשר ההבנה של ידיעת טוב ורע היא במסגרת המשמעות של יכולת הבחנה, סיפור גן העדן איננו הגיוני. על כן, אומר הרמב"ם כי יש להבין את הדברים באופן אחר:

אין הדבר כמו שחשבת ברעיון שצץ ראשונה, אלא כמו שיתברר כאשר תתבונן בדברים אלה. כי השכל, שאותו השפיע אלוהים על האדם – והיא שלמותו האחרונה – הוא אשר היה לאדם קודם מריו, ובגללו נאמר עליו שהוא בצלם אלוהים ובדמותו. בגללו פנה אליו בדיבור וציווה אותו, כמה שאמר: וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים [על האדם לאמר: מכל עץ הגן אֶל תֹּאכַל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תֹאכַל ממנו...] (בראשית ב', טז–יז), ואין ציווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל. בשכל הוא מבחין בין אמת ושקר, וזה, השכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים – יפה", ו"הארץ שטוחה – מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשונו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכוזב: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע. והנה בשכל מכיר האדם את האמת מן השקר [...] לכן נאמר: והייתם כאלוהים ידעי טוב ורע (בראשית ג', ה), ולא נאמר: יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת. לגבי ההכרחי אין טוב ורע כלל, אלא יש שקר ואמת.⁴

בקטע ארוך ומורכב זה טמונה השקפת עולמו של הרמב"ם בשאלת "ידיעת הטוב והרע". הרמב"ם עורך שינוי מהותי בהבנה של מושג ידיעת טוב ורע, ושינוי זה נעוץ בתפיסתו באשר למונח 'ידיעה'. ידיעה, בשונה מאמונה, כרוכה בוודאות,

3 רמב"ם, מורה נבוכים א, ב; תרגום מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 32.

4 שם, עמ' 33–34.

וזו תלויה בהוכחות לוגיות אשר אינן משתמעות לשתי פנים.⁵ ביטוי מודרני להבחנה זו בין ידיעה וודאית לבין אמונה ניתן למצוא אצל מי שהפך את הספק לכלי חקירה פילוסופי מהמעלה הראשונה, הלוא הוא רנה דקארט (1596–1650). במכתב ששיגר לאחד מתלמידיו מסביר דקארט:

אני מבחין בין השתיים [בין אמונה מוצקה לבין ידיעה] באופן הבא: ישנה אמונה מוצקה (conviction) כאשר נותר עוד הגיון (reason) כלשהו אשר עשוי להוביל אותנו להטיל ספק, אך ידיעה היא אמונה מוצקה המבוססת על הגיון (reason) כל כך חזק שהוא לעולם אינו יכול להתערער על ידי שום טיעון חזק ממנו.⁶

בשפתו של הרמב"ם, ידיעה, כפי שמתארה דקארט, הינה בגדר 'מופת' שאי אפשר לערערו. הידיעה אם כן, על פי קריאה זו של הרמב"ם, מהווה מרכיב בשיח המבחין בין אמת ושקר. מדובר בכלים של השכל, משמע של ההיגיון הקפדני וצלילות המחשבה. אם נרצה, הרי שניתן לומר כי אמת ושקר הם נתונים אובייקטיביים אשר ניתן ליחסם אל המציאות. לעומת זאת, טוב ורע אלו מונחים השייכים למרחב שיח שונה בתכלית – המרחב הסובייקטיבי.⁷ על פי הרמב"ם, 'טוב' ו'רע' הם אמצעים להעריך את המציאות אשר מקורם במקובל בחברה, במפורסמות, ואינם שייכים לכלים השכליים אשר תפקידם לקבוע אם דבר מה הוא אמתי או שקרי.

הרמב"ם ידוע בהערכתו האינסופית למושכלות ולידיעה אשר ניתן לאמתה באמצעות מופתים לוגיים. מבחינת הרמב"ם המטרה העליונה אליה חייב האדם לשאוף היא ידיעת כל שניתן לדעת – הלוא היא החתירה אל האמת. המידות הטובות הן תנאי להכרה שכלית זו, אך בערכן הן פחותות ממנה, שכן הן נתונות למפורסמות, קרי לסובייקטיבי, לאנושי ולזמני. דברים אלו יאמר הרמב"ם באופן מפורש כאשר יפנה לדון בטעמי המצוות:

5 ראו מורה נבוכים א, ג, והערתו הראשונה של הרב קאפח לפרק זה.

6 L. Newman, "Descartes' Epistemology", in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition): <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/descartes-epistemology>. התרגום שלי.

7 מיותר לציין שהשיח הפוסט־מודרני השולל את קיומה של 'האובייקטיביות' ושל 'האמת' איננו שייך לקריאה ברמב"ם.

כוונת כל התורה שני דברים, והם תקינות הנפש ותקינות הגוף. תקינות הנפש תהיה בכך שתושגנה להמון דעות נכונות כפי יכולתם. [...] תקינות הגוף תהיה בתקינות מצבי חייהם אלה עם אלה. עניין זה ישלם בשני דברים: אחד מהם, שיבוטל העשק שהם עושקים זה את זה, והוא שלא יותר לכל איש מן האנשים לעשות מה שהוא רוצה ומה שיש לאל ידו לעשות, אלא יכפוהו לעשות מה שמועיל לכול; והשני, שיקנו לכל איש מידות המועילות בחיי היחד, כדי שהמדינה תהיה הרמונית. דע שמשתי המטרות האלה אחת נכבדה יותר, בלי ספק, והיא תקינות הנפש, כלומר, מתן הדעות הנכונות. המטרה השנייה, תקינות הגוף, קודמת בטבע ובזמן, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל תושביה במידת היכולת. [...] רק לאחר השגת השלמות הראשונה אפשר להשיג את השלמות האחרונה, שהיא נכבדה יותר בלי ספק, והיא – ולא משהו אחר – הסיבה לקיום הנצחי.⁸

הרמב"ם מתייחס באריכות רבה לעליונות של ידיעת האמת על פני התועלת של עשיית הטוב. זו עליונות ערכית מעיקרה ולא עליונות פרגמטית, שכן הוא מציין בפירוש כי השלמות המידתית קודמת והכרחית על מנת להגיע אל השלמות השכלית. ברם, השלמות השכלית היא המטרה, היא היעד, ואילו השלמות המידתית הינה בגדר אמצעי בלבד.

עיון זה, חשוב היה על מנת להבין את ההיררכיה הערכית של הידיעה והאמת לעומת ערכים אחרים במשנתו של הרמב"ם. נשוב כעת אל שאלת "ידיעת הטוב והרע" כפי שזו ניבטת מבעד לדבריו של הרמב"ם בפרק ב אשר הבאתי לעיל. עולה כי האכילה מעץ הדעת טוב ורע למעשה מובילה לפחיתות באופני המחשבה של האדם. טרם האכילה היה האדם מתנהל בעולם מתוך תפיסה של אמת ושקר, ידיעה וודאית אובייקטיבית הנקיייה מהטיות סובייקטיביות והשפעות חברתיות; ואילו לאחר האכילה ממנו נגזר עליו להיות נתון לשיח של טוב ורע, שיח אשר נתון ל'מפורסמות' ונטול אובייקטיביות – משמע נגזרה עליו חוסר הוודאות.

במסגרת דיון זה על האכילה מעץ הגן, למעשה, כפי שכבר נאמר בחטף לעיל, עולה כי הרמב"ם מחולל שינוי מהותי בהבנת הביטוי "לדעת טוב ורע". לא עוד נסוב הדיון סביב היכולת להבחין או להבדיל בין שני הקצוות, אלא מדובר בשאלה של ידיעה במובן של וודאות. למעשה, יוצא שאומר הרמב"ם שאין מה

לדבר על ידיעה במובן של וודאות בכל הנוגע לטוב ורע. או, אם נהיה יותר מדויקים, הרי שכל ידיעה באשר לטוב ורע הינה ידיעה סובייקטיבית ומועדת להטיות אשר מקורן במרחבי הטעות האנושיים.

מקומה של התורה במרחב הספק של ידיעת הטוב והרע

נמצא כי אנו שוב נותרים במבוכה רבה, שכן אם, כפי שראינו לעיל, ישנו ערך עצום ליכולת ההבחנה בין טוב ורע, אך בד בבד אין אפשרות לוודאות בתחום זה, הרי שאנו במבוי סתום. הרש"ר הירש עומד גם הוא על קושי זה ומנסה לפתרו בפירושו לסיפור גן העדן:

הארץ יכולה להפוך לגן עדן, – אך תנאי אחד בדבר: שנקרא טוב ונקרא רע, – רק מה שהקב"ה קראו כן; ואל נבחין בין טוב לרע – כראות עיני החושים. אם נקבל על עצמנו את הכרעת החושים, יינעלו עלינו שערי גן עדן; ורק בדרכים רחוקות ועקלקלות תשוב האנושות אליהם. [...] יש דבר שיאמר ראה זה טוב הוא, – טוב לחושים, טוב לדמיון ולשכל; ואף על פי כן הוא סותר את ייעוד האדם; הוא פשע בעיני ה', ועונשו מוות. וזו התורה שיצאה מן העץ: בבוא האדם לדון בין טוב לרע אל יתור אחרי חושיו, דמיונו ושכלו, אלא ישמע את קול ה' שגילה לו את רצונו, וילך אחר חכמתו. רק אז יקיים את ייעודו עלי אדמות; רק אז יהא ראוי לכך, שהארץ תהיה לו לגן עדן.⁹

הרש"ר הירש מציע כי ההבחנה בין טוב לרע תיעשה אך ורק באופן מתווך דרך דבר ה', משמע דרך התורה. כל אשר אומר עליו הקב"ה שהוא טוב הוא טוב, וכל אשר עליו הוא אומר כי רע הוא – אכן רע הוא. האדם, אומר הרש"ר הירש, איננו רשאי לקבוע מהו טוב ומהו רע על פי דעתו, שכן דעתו זו הינה מוטה. משתמע מדבריו של הרש"ר הירש כי על מנת להבחין בין טוב ורע יש צורך בוודאות, וזו ניתנת להשגה אך ורק מתוך דברי הקב"ה עצמו, ועל כן התורה היא אמת המידה הבלעדית עבור הטוב והרע.

שאלת הזיקה בין דת ומוסר, בין דבר האל לבין המעשה הטוב, העסיקה פילוסופים רבים. שאלה זו סבוכה ביותר ונשברו עליה קולמוסים רבים, וכל עיסוק בה יחרוג ביותר מהשאלה העומדת במרכזו של המאמר הנוכחי, והרחיב עליה את הדיבור פרופ' אבי שגיא.¹⁰ בנקודה זו אביא רק מקצת מהדיון ששגיא

9 רש"ר הירש, בראשית ב', ח-ט.

10 להעמקה בסוגיית דת ומוסר בפילוסופיה הכללית ראו: ד' סטטמן וא' שגיא, דת ומוסר,

מציע בספרו "נאמנות הלכתית: בין פתיחות לסגירות"¹¹, אשר עוסק גם הוא בשאלה הנידונה, אם כי מכיוון הנאמנות ההלכתית. שגיא דן בזיקה בין הציווי התורני לבין הפסיקה האנושית דרך הסיפור המוכר והידוע אודות קמצא ובר קמצא. הסיפור מובא בתלמוד הבבלי על מנת לבטא את הלך הדברים אשר הביא לחורבן ירושלים, ובעיקר בהידרדרות בתחום של בין אדם לחברו.

זכור, בסוף הסיפור, על מנת לנקום את עלבוננו, הולך בר קמצא אל הקיסר וממליץ לו לשלוח עגל אל היהודים על מנת שיקריבוהו. בכך רצה בר קמצא לחרור ריב על ידי כך שיוכיח שהיהודים יסרבו להקריב את מנחתו של הקיסר משום שאינם נאמנים לקיסר. על מנת להבטיח את התוצאה הרצויה, מטיל בר קמצא מום זעיר בקורבן, אשר מבחינה הלכתית ימנע את הקרבתו. המעניין מבחינתנו הוא האופן בו הגמרא מתארת בפנינו את לבטי המנהיגות היהודית ביחס לקרבנו של הקיסר. בעוד חכמים מנסים למצוא את הדרך ההלכתית להקריב את הקרבן, שוב ושוב עומד מנגד אחד ויחיד מבין החכמים, רבי זכריה בן אבקולס (להלן רזב"א). חששו של רזב"א הוא פשוט וסיסטמטי: שמא פסיקה חד פעמית זו או אחרת תוביל להבנה מוטעית של ההלכה. סוף הסיפור הוא כמובן שהחורבן מגיע. על אלו אומר רבי יוחנן ומסכם את הסיפור: "ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו"¹². יותר מכל דבר אחר, אומרת הסוגיה, דווקא ענוותנותו של רזב"א היא שהביאה לחורבן. על ביטוי זה עולות התהיות אותן מביא שגיא בספרו, ובראשן את תמיהתו של המהר"ץ חיות (1805–1855):

לא ידעתי מה ענוה היתה בזה שלא הניח לקבל קרבנו, והיה לו לש"ס לומר צדקתו או חסידותו של רזב"א אבל לא לשון ענוותנותו? [...] אולם לפי הדין היה מותר להקריב בעל מום וקרבן בזה הענין שהיה סכנה לכלל ישראל עיין (יומא סט ע"א) דלבשו הכהנים בגדי כהונה שלא בשעת עבודה והיו לובשין שעטנז, מ"מ עת לעשות לה' הפרו תורתך [...] והיינו מזה דחזינן דלא היה נכון בעיני חז"ל דרכו של רזב"א שאמר יאמרו בעלי מומים קרבים לגבי המזבח, מוכח שמן הדין היו מותרין מפני אימת מלכות. וכן אם היו הורגין

ירושלים תשנ"ג; עיסוק פרטיקולארי בהשקפתם של הוגים יהודיים ראו: א' שגיא, **יהדות:**

בין דת למוסר, תל אביב 1998.

11 א' שגיא, **נאמנות הלכתית: בין פתיחות לסגירות**, רמת גן תשע"ב, עמ' 7–25.

12 בבלי גיטין, נו ע"א.

את בר קמצא היו עושים כדין מפני שרדף אחר כלל ישראל והבא להרגך השכם להורגו. ואולם מפני גודל ענותנותו של רזב"א לא הרהיב בנפשו עוז לעשות בזה הלכה למעשה ולתלות בהוראת שעה, וחושב כי הדבר נמסר רק לגדולי הדור, והוא אינו ראוי לזה לעשות גדולות שלא כתורה ולתלות כי עושה למען לגדור גדר ולעמוד בפרץ. ומפני זה אמרו לשון ענותנותו, היינו במה שלא רצה לעמוד על דעתו, זאת היתה הסיבה לחורבן הבית.¹³

דיונו זה של המהר"ץ חיות במינוח "ענותנותו" של רזב"א מלמד אותנו כי רבי יוחנן איננו סבור שנאמנות להלכה כוללת אך ורק את הקבלה הבלתי מותנית של הכללים הפסוקים, אלא יש בה מימד של אוטונומיה. אולי יתרה מזאת, ישנה מחויבות לאוטונומיה זו, ולהפעלת שיקול דעת אשר מקורו באדם, ולמעשה מקורו הוא חוץ הלכתי. התפיסה הליבוניציאנית אשר לפיה "כל ערכי האדם מבוטלים מפני יראת ה' ואהבתו"¹⁴ נדחית, ואת מקומה תופסת תפיסת עולם בה ישנו מקום חשוב לתפיסת הטוב על פי הכלים האנושיים. עמדה זו מבוטאת ביתר עוז בדבריו של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, לשעבר הרב הראשי לישראל, המובאים אף הם אצל שגיא:

מסירת התורה בידיים מזוהמות, מסירת המשפט בידיים מגואלות בדם, מסירת התורה בידי ערלי לב ואטומי המחשבה, מסירת התורה בידי אנשים נעדרי הדיעה העצמאית והבינה הישרה, לא רק שאינה מועילה אלא שהיא מזיקה, "כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה" (משלי ז', כו). ובפירוש אמרו רז"ל: "אמר רבי יוחנן: ענותנותו של ר' זכריה בן אבוקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליטנו מארצנו" (גיטין נו ע"א). וכן אמרו (הושע י"ד, י): "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם" (ראה הוריות י ע"ב). התורה המסורה בידי אנשים בעלי דעות נפסדות וטפלות ומדות נשחתות נהפכת להם לרועץ. [...] "למה נמשלו דברי תורה לנגיד? לומר לך: מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות, והיינו דאמר רבא: למיימנים בה סמא דחיי, למשמאילים בה סמא דמותא" (שבת פח ע"ב).¹⁵

דבריו של הרב עוזיאל חריפים מאוד, ובהם ביקורת קשה על פוסקים אשר

13 הגהות וחיודשי מהר"ץ חיות, גיטין נו ע"א, ד"ה "ענותנותו". ראו שגיא (שם), עמ' 17-18.

14 'ליבוניץ', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 23.

15 הרב בצמ"ח עוזיאל, דרשות עוזיאל על מסכת אבות, ירושלים תשנ"א, עמ' 3-4. ראו שגיא

(שם), עמ' 23.

בענוותנותם נותנים יד לעוולות מוסריות. לעניינינו, עולה כי לדעתם של הוגים שונים במסורת התורנית, המוסר והטוב נמצאים בתחום שיפוטו של האדם. משמע, בניגוד למסקנתו של הרש"ר הירש, אין לנו אפשרות למדר את עצמנו מהאוטונומיה המסורה בידינו באשר לפסיקה מה הוא הטוב. ברם, הבעיה איתה מנסה הרש"ר הירש להתמודד בעינה עומדת – אין לנו כלים להכרעה ודאית, משמע בכלים של אמת ושקר, באשר לסוגיות של טוב ורע! משמע, אין לנו ולא יכולה להיות לנו תפיסה ודאית באשר לשאלה מהו טוב ומהו רע, והללו לעולם יוותרו בתחום הסובייקטיבי, המוטה, והמעוצב על פי המסגרות החברתיות והתרבותיות בהן אנו משוקעים.

סיכום: הדיאלקטיקה של ידיעת הטוב והרע

נדמה לי שכעת אנו יכולים לשרטט את הדיאלקטיקה בה אנו מצויים באשר לשאלת "ידיעת הטוב והרע". מצד אחד מוטלת עלינו החובה להבחין בין טוב ורע, לבחור בטוב, ולבער את הרע מקרבנו. מצד שני, עלינו לזכור כי הבחנה בין טוב ורע אין משמעה ודאות בהבחנה. עלינו לשמר כל העת ספק במידת מה, לזכור ולהזכיר לעצמנו כי טוב ורע אינן קטגוריות ודאיות (כפי שקאנט היה רוצה שנאמין), ותמיד ישנו סיכוי שאנו טועים, שאנו מפרשים לא נכון, שאיננו מותאמים לסיטואציה ולהקשר אשר מחייב אותנו לנהוג אחרת מתפיסתנו הראשונית. בהקשר זה אמר פעם הפילוסוף הצרפתי בן המאה ה-18, פרנסואה מארי ארואה, הידוע יותר תחת שם העט שלו, וולטר, במכתב ששיגר לנסיך הפרוסי בשנת 1770: "הספק הוא מצב לא נעים, אך הודאות היא אבסורד".¹⁶

במובן זה נראה לי מתאים לקרוא את הפסוקים עימם פתחנו בשתי קריאות משלימות (אשר אמנם רק הראשונה שבהן מכוונת, ככל הנראה, לדעת הכתוב, אך שתיהן תואמות את המסר התורני המורכב שנפרש לעיל). מי שאיננו ראוי להיכנס אל הארץ, הוא מי שביום הכניסה לארץ אינו יודע להבחין בין טוב ורע; וזאת לעומת מי שביום החטא ידע להבחין, ואשר על כן הוא מנושאי עוון חטא המרגלים ומנוע מלהיכנס. ברם, בד בבד, אלו שמבחינתם הטוב והרע הם בגדר ידיעה ודאית, ביום הכניסה אל הארץ, גם הם ראוי שיישארו מחוץ לשעריה; בעוד הנכונים לבחון את הדרך, לתהות על הטוב והרע שבה, ולהטיל ספק ב'ידיעה' הוודאית – הם אלו המזומנים אל הארץ. זאת משום שאלו גם אלו –

16 S.G. Tallentyre (ed.), *Voltaire in His Letters*, New York and London 1919, p. 232. תרגום שלי.

אשר אינם מבחינים בין טוב לרע ואשר אינם מכירים באי השלמות של הבחנה זו – עשויים להחריב את הארץ. הראשונים, יחריבוה משום שאינם מונהגים על ידי המחוייבות להבחין בין הטוב והרע, והאחרונים משום שהם יודעים בידיעה גמורה מה טוב ומה רע, ואינם פתוחים לאפשרות הספק אשר תחייבם לשקול את ההבחנה שלהם תדיר, ולבחון אותה לאור אמות מוסר מתעדכנות. הראשונים יחריבו את הארץ בעשותם חמס, והאחרונים – במלחמות דת.

את פרק ב בחלקו הראשון של מורה הנבוכים, בו דן הרמב"ם בידיעת הטוב והרע בגן העדן, מסיים הרמב"ם באופן מוזר ביותר ולא אופייני לו כלל: "שתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכלית כוונתו וחכמתו". סיום זה מוזר ותמוה, שכן אין זה ממנהגו של הרמב"ם להוסיף מילים אשר אין להן תפקיד טיעוני בעל חשיבות. ואמנם אינני חושד כי משפט זה נועד אך ורק על מנת לתת שבח לקב"ה, אך גם אינני יודע לומר מה הוא התפקיד שייעד לו הרמב"ם. על כן, אציע שתי קריאות למילים אלו, אשר נדמה לי שתוכלנה להשלים האחת את השניה ולחתום את דיוננו. מתוקף הקריאה האחת, אני מבין אותן כאומרות שרק אלוהים יכול לדעת בוודאות גמורה מה טוב ומה רע, וכל מי שאיננו אלוהים, הרי שדינו לחיות בספק ביחס לשאלות אלו. בקריאה שניה, נדמה לי שניתן להבין כאומרות שרק אלוהים בתבונתו האינסופית יודע מדוע זה שנידונו בני האדם לחיות בספק ביחס לשאלת הטוב והרע. עלינו, בצניעות רבה, להשלים עם ספק זה, להכיר בו, ולנהל אותו כמיטב יכולתנו. יוצא אם כן שחוסר היכולת להבחין בין טוב ורע, כמו גם הודאות הגמורה באשר לשאלה זו, וחוסר ההכרה בזמניות ובמוגבלות של הבנתנו באשר לשאלה מהו טוב ומהו רע – שתיהן גם יחד עשויות למנוע מאתנו את הזכות על הארץ, כמו גם לשלול מאתנו את האפשרות של גן עדן.