

הלל אביעזר

הכרה דתית, דחפים אנושיים וקיום מצוות עיונים בשאלת הכוונה הדתית במצוות שבין אדם לחבירו

- א. פתיחה - הכוונה הדתית ומעמדה
- ב. גישה א - הימצאות המניע הדתי
- ג. גישה ב - אוטונומיית המניע המוסרי
- ד. גישה ג - הצידוד ההלכתי - "מעשה לשם מצוה"
- ה. סיכום - יחסי הגומלין, מחשבה - הלכה

א. פתיחה - הכוונה הדתית ומעמדה

מדוע בוחר אדם לאהוב את רעהו? שאלה זו, ייתכן שתוביל לתשובות שונות בתכלית. האדם הדתי שקיבל על עצמו עול מלכות שמיים ישיב: "משום שזו מצוות הא-ל!". לעומתו, אוהב הרע שאינו מכיר בה' כלל ישיב: "משום שכך יש לנהוג מוסרית!". נמצא הראשון מונע על ידי הכרתו הדתית, והשני, על ידי הבנתו האנושית¹.

במקרים רבים לא חש האדם ניגוד כלל בין דחפיו האנושיים לבין חובותיו הדתיות, כיוון ששני אלה חופפים לחלוטין. מציאות זו מתגלה כמובן, בכל אותן מצוות שבין אדם לחבירו, אשר ללא ספק היו מתקיימות בלאו הכי על ידי האדם השלם במידותיו - "שאלמלא לא נכתבו, דין הוא שיכתבו" (יומא סז, ב). אמנם, דווקא במקרים אלו, במתגלית הרמוניה מרשימה בין טבע האדם למצוות בהן נתחייב - מוצאים אנו את השאלה הגדולה - למה נתכוון אדם זה?

כדי להבהיר את החשיבות המכרעת שאנו מייחסים לכוונותיו של מקיים המצוות, עלינו לעמוד תחילה על המעמד העקרוני של כוונות ביחס למעשים. ניעזר בדוגמה הבאה: אם שני בני אדם אווזים כל אחד בסכיו חדה, ומשפטים גרונה של תרנגולת - ייתכן שהמקרה האחד

1. עיין סטטמן ושגיא, דת ומוסר; לדעתם, השימוש במונח "מוסר" אינו מחייב בשלב זה פרטנות לתיאוריה אתית ספציפית, "אלא לנורמות הבסיסיות המקובלות", עיין שם עמוד 12-13, ובגישה זו ננקוט אף כאן.

יידון כהתעללות שפילה בבעלי חיים, ואילו השני - כאדם המבקש להשביע את רעבונו לגיטימית. לא המעשה הוא מוסרי או לא מוסרי, אלא הדחף הרצוני המביא למעשה². אף אם הדוגמה המובאת נראית בעינינו כקיצונית במידת מה, שכן היא תולה הכל בכוונה ומתעלמת לחלוטין מהנסיבות והתוצאות³, הרי שלמרות כך מבינים אנו שיש להקצות מקום נכבד לכוונה או הדחף הרצוני המביא למעשה. כדי שמעשה יקבל משמעות ערכית מסויימת, מן הראוי והמצופה הוא שתודעתו של האדם תהיה מכוונת אל אותו הערך. אם נכון עקרון זה - הרי שלענין קיום מצוות השלכותיו הן עצומות! עיונו יתמקד, לפיכך, במספר שאלות מרכזיות: האם פעולת המצוה מקבלת משמעות דתית רק כאשר היא נעשית מתוך כוונה ותודעה דתית? מה דין האדם שביצע מעשה מצוה מתוך מניע טבעי של טוב לב; האם אכן משולל מעשהו משמעות דתית, עקב החסרון בכוונה לשם שמיים? היעלה על הדעת שהתחושה הטבעית-מוסרית של האדם צריכה להידחות באותן מצוות שבין אדם לחבירו, ולהפנות את מקומה לדחף הדתי בלבד? על שאלות אלו נשתדל לענות תוך עיון במקורות שלפנינו.

ב. גישה א - הימצאות המניע הדתי

המתרשם באופן ראשוני מציווי התורה, סביר להניח שלא יזהה כלל את המניע הדתי; או שמעשה זה בוצע או שלא, ומה אכפת לי ממניעי המבצע? אולם, הוגים רבים הדגישו את הצורך הגדול ב"הימצאות המניע הדתי", וזאת כדי שניתן יהיה לייחס משמעות דתית לאותו מעשה.

רבים מהמקורות שבסוגייתנו סובבים סביב פרשיות מסויימות בתורה. אחת מאלה הינה פרשיית כיבוד הורים⁴. נעיין בדברי האברבנאל בנושא (פרשת קדושים ד"ה השאלה הרביעית):

אבל רצה יתברך לבאר להם פה, שאין ראוי שימצאו המעלות והמדות המשובחות מפני שיגזור בהם השכל האנושי, אלא מפני שציווה בהם הקב"ה... ולפי שבמדות האנושיות כבוד אב ואם היתה יותר מפורסמת מהמדות האנושיות, וכל אדם יחזיק בה מילדותו... התחיל בזכרונו ואמר: גם אלה לא ישמרו בני ישראל אלא, מפני שהן מצות אלוהיות.

2. עיין בספרו של משה גלבוש - דברים והיפוכם, עמוד 36 - אי מוסריות מוסרית ואנטי הומניזם הומניסטי.
3. גלבוש עצמו (עיין הערה 2) מטיל ספקות בקיצוניות הטענה "שהכל לפי הכוונה". לדעתו, לא ניתן להתעלם מתוצאות המעשה, אך גם הוא מקנה חשיבות עצומה לכוונת העושה. להרחבה, עיין תורת המוסר, נעמי כשר, הוצאת משרד הבטחון, פרקים ט-י.
4. עיין בהקשר זה, שמות כ, יא-יב, והערותו הסתומה של בעל הטורים על אתר.

מהו הדחף המניע את האדם לקיום פעולת המצוה? האברבנאל מבחין חדות בין המניעים האנושיים-מוסריים ("גזירת השכל האנושי"), לבין מניעים דתיים ("מפני שציווה בהם הקב"ה"). כך מבין הוא את הדרישה המוצבת לאדם: התנהגו כפי שמתנהג אדם הגון וטוב לב, אך לא מתוך מניעים בלעדיים של הגינות וטוב לב, "אלא מפני שהן מצוות אלוהיות". מבחינה פסיכולוגית, זוהי מציאות בעייתית ומעניינת ביותר. על כל פנים, לענייננו מצינו בדברי האברבנאל מקור אפשרי ל"הימצאות הדחף הדתי". אמנם, חשוב להדגיש שגם במקרה בו מכבד האדם את הוריו מתוך "גזירת השכל האנושי", הרי קיים מצוה, אלא שכאמור - "אין זה ראוי".

ברוח דומה מתבטא הנצי"ב בפירושו לתורה (בראשית ט, כו):

הנה מצוות כבוד אב ואם גורם שכר ופרי בעולם הזה, כידוע מעשה דדמא בן נתינא. מיהו, יש נפקא מינה בין העושה מצווה זו מחמת שכך רצון ה', ולא מצד הרגשת שכל אנושי.

הרי לפנינו הבחנה, הדומה להפליא להבחנת האברבנאל, ואף בלשונו - "יש נפקא מינה" - נכון יהיה לדייק שניצבות לפנינו שתי רמות לגיטימיות של הכרה ועבודת ה'. נפקא מינה זו מתבטאת בדרישה ברורה ביותר (דברים ה, טז):

באשר מצות כיבוד אב ואם הוא מצוה שכלית, שכל דעת אדם מודה בה, הזהיר הכתוב כאן שיעשה מצוה זו בשביל צווי ה', כמו כל חקי התורה⁵.

אמנם, כדי לעמוד על גישת הנצי"ב במלואה, יש לצרף את דבריו בספר שמות, המחדדים את ההדרגה למימדים קיצוניים (כד, ז):

"ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" - ... נכלל במאמר ה' תנאי לגדולי ישראל, גם לגמילות חסדים. והיינו, שיהיו כל מעשיהם לשם שמיים, ולא על פי שכל אנושי או טבע... ועל זה ענו יחידי סגולה - "נעשה ונשמע"; "נעשה" - על תורה ועבודה, "ונשמע" - על גמילות חסדים. שלא שייך לומר על זה "נעשה", שהרי גם בלי דבר ה' היו עושים, אלא "נשמע" - לעשות באופן היותר שלם ולשם שמיים.

בדבריו אלו, מצמצם הנצי"ב את הדרישה לבלעדיות הדחף הדתי, אך ורק ליחידי הסגולה בקרב גדולי ישראל. מה טיב הקושי העצום שעמדו בו בודדים בלבד? הוי אומר: היכולת **לדחות** את "גזירת השכל האנושי" כמניע בלעדי מתוך מעשי גמילות חסדים, ולפעול מתוך המניע הדתי של "לשם שמיים". נמצאנו למדים, שמבחינה אידיאלית ראוי היה שיעמדו כולם בדרישה זו, אך מחמת הקושי שבקיומה יש להסתפק באופן ריאלי ביחידי הסגולה

בלבד. שאר העם, שאינו במדרגה גבוהה זו, יכול "להסתפק" בעבודת ה' מתוך מניעים מוסריים בלעדיים, אך זוהי עבודת ה' הרחוקה משלמות, שכן אין בה, למעשה, הכרת ה'⁶. נמצאנו למדים, שלפי האברבנאל והנצי"ב, יש לדאוג לכך שהמניע המוסרי לא יפעל באופן בלעדי. כדי לשוות משמעות דתית למעשה, יש לפעול מתוך מניע דתי, ואילו המניע המוסרי אינו מעלה או מוריד.

אולם, יש שהקצינו באופן משמעותי את גישת "הימצאות המניע הדתי". בהגותו של פרופ. י. ליבוביץ אין אפשרות לדו קיום בין המניע הדתי למניע המוסרי. לשיטתו, עדיף ודאי הניסוח - "בלעדיות המניע הדתי", שאם לא כן, ניתקל בקונפליקט בעייתי בין כוונות סותרות⁷. נבאר את הדברים:

כדי שתיתכן סתירה בעייתית אצל מקיים מעשה המצוה, נראה שעלינו להניח מספר הנחות יסוד:

1. מעשה של חסד וטוב לב דורש כוונה מיוחדת לכך.
2. מעשה מצוה/קיום צו הא-ל דורש כוונה מיוחדת לכך.
3. שתי כוונות אלה אינן דרות בכפיפה אחת.

על פי הנחות אלו מבאר ליבוביץ⁸:

... אלא שפסוק: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) - כפי שנוהגים לצטטו - אינו קיים בתורה; הכתוב אומר "ואהבת לרעך כמוך אני ה'!" חובת אהבת הרע אינה נובעת ממעמדו של האדם כאדם, אלא ממעמדו לפני ה'.

הרי לפנינו, שהצו העצום: "ואהבת לרעך כמוך" - המהווה מקור יסודי למצוות שבין אדם לחבירו העוסקות בעשיית חסד⁹ - סופו בכתוב אינו אלא "אני ה'!" לחברו ליבוביץ מסרב לראות בתורה, בכל אופן שהוא, ספר להנחיות מוסר תקינות¹⁰. התורה המצווה על אהבת הרע, מביעה בכך צו דתי כבכל מצוה פורמלית, ואם אנו אוהבים את הרע

5. להרחבת עיון בשיטתו המאלפת של הנצי"ב, עיין עוד דברים ה, טו; הרחב דבר דברים כב, ז; בראשית כז, א. ועיין היטב הרחב דבר שמות כד, ז; ועיין הערה 10.
6. השווה רמב"ם הקדמה לפרק חלק, מהדורת הרב שילת, בסוף פסקה ב - שעבודת ה' שלא לשמה, הינה, מבחינות מסוימות, בדיעבד, והתורה התירה זאת מנימוק כפול: א. שלא תצומצם התורה ליחידים; ב. שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה.
7. עיין במאמרו של פרופ. ש. רוזנברג, מעמדו של המוסר הדתי, ספר ישעיהו ליבוביץ, עמוד 142: "ניתן לראות את עיקרו של הקונפליקט בשוני במרכיבים האינטנציונאליים שבעשייה".
8. ליבוביץ, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, עמוד 294 - היהדות העם המדינה.
9. עיין רמב"ם הלכות אבל יד, א.
10. זאת, אף על פי שתיתכן חפיפה בין נורמות התנהגות לבין ציווי התורה. מבחינה זו, מעניין להשוות דבריו לנצי"ב, העמק דבר שמות כ, יב.

מנימוקים שאינם דתיים גרידא, הרי שאין פה אלא סיפוק לנפשנו - עבודה שעבדנו את עצמנו. לפיכך¹¹:

דת ומוסר אינם מתיישבים זה עם זה - משום שהכל הולך לפי הכוונה; הכרעתו של אדם היא דתית, אם כוונתו בהכרעה זו היא לשם שמיים; היא מוסרית, אם כוונתו לשם האדם. מן ההכרח, שאחת משתי כוונות אלו נדחית מפני חברתה.

קשיים בשיטת הבלעדיות הדתית

כאמור, האפשרות לקונפליקט בין הכוונה הדתית לכוונה המוסרית, מותנית בהנחה הראשונית, ששתי כוונות אלו מוציאות זו את זו. נקודה זו טעונה הבהרה: קשה להניח שליבוניץ מציע טענה עובדתית, היינו, אין זה אפשרי שאדם יתכוון בעת ובעונה אחת שתי כוונות אלו, שהרי אנו מכירים את המציאות כשונה:

בני אדם פועלים, באורח תדיר מתוך מניעים שונים ורבים, ואין לומר שרק אחד מהם הוא המניע 'האמיתי'¹².

אי לכך, ניתן לנסח את תביעת הבלעדיות באופן הבא: אין זה ראוי מבחינה דתית שאדם יונע על ידי מניע נוסף על המניע הדתי¹³.

הקושי היסודי הטמון בניסוח זה הוא, שמצוות רבות דורשות **מעצם מהותן** מניע מוסרי ונטייה רצונית כנה לעשיית חסד עם הזולת. יתירה מזאת, מניע מוסרי זה אמור להופיע כמניע ראשוני ומהותי, ולא כתחושה מלווה בעלמא. לפיכך, קיום הצו באופן טיקסי גרידא, "אך ורק מפני שהוא צו האל", כפי שראינו לעיל בגישה זו, אינו עולה בקנה אחד עם עצם הדרישות הפורמליות של קיום המצוה. נקודה זו מודגשת בחריפות על ידי סטטמן ושגיא, לגבי הצו "ואהבת לרעך כמוך"¹⁴:

מצווה זו, אי אפשר לממשה בלי שבלבו של האדם מפעמת אהבה לרע. המצווה אינה מתמצית בעשיית מעשים מסוימים, אלא ביחס מסוים כלפי הזולת, בדאגה ובאכפתיות ממנו.

כדי להדגים את טענתם, נענין בדרישה הפורמלית של מצוות צדקה כפי שבאה לידי ביטוי בפסיקת השולחן ערוך (יורה דעה רמט, ג-ד):

11. יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, שם.

12. סטטמן ושגיא, בין דת למוסר, עמוד 225 - הקונפליקט בין הדת לאוטונומיה המוסרית.

13. ענין עוד בנושא זה במאמרו של אליעזר גולדמן, בספר בין דת למוסר, עמוד 107 - דת ומוסר בהגותו של ליבוניץ.

14. שם, עמוד 228.

צריך ליתן הצדקה בסבר פנים יפות בשמחה ובטוב לבב, ומתאונן עם העני בצערו, ומדבר לו דברי תנחומין. ואם נתנה בפנים זועפות ורעות - הפסיד זכותו. אם שאל לו העני ואין לו מה יתן לו, לא יגער בו ויגביה קולו עליו, אלא יפייסנו בדברים ויראה לבו הטוב שברצונו ליתן לו, אלא שאין ידו משגת.

נקודה זו, אפשר לחדדה בעוד דוגמאות רבות, ובעקבותיה גישת "הבלעדיות הדתית" נתונה בבעייתיות.

אולם, גם הגישה הראשונה שהצגנו, היינו - "הימצאות המניע הדתי", נתקלת בבעיות שונות. אחד מהקשיים העקרוניים מצוי במשנה החינוכית של המקורות הסיפוריים שבתלמוד.

בגמרא ניתן למצוא מעשים רבים העוסקים בסיפורי חסד בין אדם לחבירו, ללא איזכור כלשהו של הכוונה הדתית. רבים מסיפורים אלה עוסקים בקורותיהם של אנשים פשוטים, לעיתים אף בורים, שמידותיהם המוסריות היו מפותחות ביותר. כמעט ולא עולה על הדעת שהתנהגות חסד זו, המובאת לפנינו בתלמוד למען נלמד ונתחנך על ברכיה, נעשתה אך ורק משום "שזהו צו האל", ואין צריך לומר שבגמרא עצמה אין רמז לכך¹⁵.

דוגמה קיצונית לכך ניתן להציג במעשה מפורסם ממסכת שבת (קנו, ב) - "מעשה שמואל ואבלט". באותו מקרה, הסבו יחד חבורת פועלים וחילקו ביניהם בשווה את המזון, שהביא כל אחד מהם. אחד הפועלים שהבחין בחבירו העני שלא הביא דבר, התאמץ באופן מיוחד והצליח למנוע בוש גדולה ממנו, ובזכות כך אף ניצל מסכנה. לאחר מכן, כשנשאל הפועל על ידי שמואל - "מאי עבדת?", סיפר לו הלה את קורות המעשה, ורק אז, היה זה שמואל שחידש וקרא "מצוה עבדת!". היינו, שמואל קישר בין מעשה החסד של הפועל הפשוט לבין המצוה התורית, קישור שלא ידע הפועל בעצמו.

נמצאנו למדים, שהמצדדים ב"בלעדיות המניע הדתי" נתקלים בקשיים מצד הסברה ומצד מקורות תלמודיים רבים. אמנם, היו שחלקו באופן יסודי על גישה זו והציעו אפשרות נוספת ושונה. אחד המקורות המפורשים לכך נמצא בדברי הרמב"ם, שיוצגו להלן בגישה הבאה.

ג. גישה ב - אוטונומיית המניע המוסרי

בהקדמה למסכת אבות, בשישי מתוך שמונה פרקים, עוסק הרמב"ם בהבדל שבין "המעולה" לבין "המושל בנפשו". תחילה מציג בפנינו הרמב"ם את האדם המעולה, לפי השקפת הפילוסופים (מהדורת הרב שילת, עמוד רמד): "אבל המעולה - הרי הוא נמשך

במעשהו אחר מה שיעירוהו אליו תאותו ותכונתו, ויעשה הטובות והוא מתאוה ומשתוקק להן". אדם זה חי את חייו בהרמוניה נפלאה (פירושו של הרב שילת, עמוד רצט) - "הנפש הבריאה נענית ברצון ובאופן טבעי לדרישה המוסרית שמציג השכל". מאידך, מוצא הרמב"ם סתירה לשיטת הפילוסופים בדברי חז"ל, הרואים יתרון בולט לאדם החי בדיסהרמוניה מתמדת, ואשר נאלץ כל ימיו להיאבק ביצרו (שם, עמוד רמד-ה):

עד שאמרו, שכל מה שיהיה האדם יותר טוב ויותר שלם - יהיו תשוקתו לעברות וצערו בהנחתן יותר חזקים, והביאו בזה מעשיות, ואמרו: "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" (סוכה נב, א)... ואמרו: "לפום צערא אגרא" (אבות ה, יט).

כדי ליישב סתירה זו, טוען הרמב"ם, שדברי הפילוסופים ודברי חז"ל נאמרו על שני סוגים שונים של מצוות. דברי הפילוסופים הוסבו על מצוות "שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכותבן", היינו - דברים המפורסמים אצל האדם כנורמות התנהגות תקינות אשר דעת האדם נוטה אליהן. לעומת זאת, חז"ל בדבריהם התייחסו למצוות "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל".

כדוגמה לאותן מצוות, שלדעת הרמב"ם יש לקיים באופן טבעי על ידי התאוות והשתוקקות, נמנות בפנינו, על דרך השלילה, שורה של מצוות שבין אדם לחבירו (שם): וזה, שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות - הן אשר אמרו שמי שלא יתאוה להן, יותר טוב ממי שיתאוה להן וימשול בנפשו מהן. והם הדברים המפורסמים אצל בני האדם כלם שהם רעות, כשפיכות דמים, וגנבה, וגזל, והונאה, והזק למי שלא הרע, וגמל רע למיטיב, וזלזול הורים וכיוצא באלה. והן המצוות אשר יאמרו עליהן החכמים עליהם השלום: "דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכתבן".

נמצאנו למדים, שבאותן מצוות שבין אדם לחבירו, מצפה הרמב"ם מהאדם השלם שיקיימן מתוך מניע מוסרי בריא, ורק במצוות השמעיות "לא ישים מונעו מהם"¹⁶ אלא התורה". אכן, כך הוכרח להסיק הרב פרופ. י. טברסקי בספרו מבוא למשנה תורה, בקטע זה משמונה פרקים (עמוד 9-338):

15. קושי זה הובהר לי בדברים שבעל פה עם ראש הישיבה, הרב רבינוביץ' שליט"א.

16. ציטוט זה מובא, כמובן, על דרך השלילה. ובדרך החיוב יש לומר, שיש מצוות שמעיות "שלא ישים מניעו אליהן אלא התורה".

באשר לכל שאר המצוות ה'משפטיים', הואיל והם מקובלים על הכל, בדין שיקוימו באופן אוטונומי, בדרך שתבטא תואם מלא בין המצווה והנטייה הטבעית של האדם¹⁷.

ואמנם, ניתן להבין היטב את הקו המנחה שבשיטת הרמב"ם. רצון התורה במצוות שבין אדם לחבירו הינו להקנות ולהשריש בנפש האדם מידות והרגלים מתוקנים, וזאת על ידי אותן מצוות, המרגילות ומחנכות לכך. ממילא, האדם הפועל מתוך המידה המתוקנת מעיקרא, מוכיח בכך, כי פעל מתוך המניע שרצתה התורה להנחיל לו. כך גופא רצון התורה, שתפעל מתוך מניעים אלו¹⁸! ממילא אין זה רלוונטי כלל שהמניע למעשה אינו "דתי". יתירה מזאת, עדיף הוא האדם שאינו נצרך ל"עזרה המכוונת" של התורה מאשר הנצרך. אגב, כפי שמציין בפירושו הרב שילת, ישנה מקבילה הקרובה לדברים אלו במורה נבוכים (חלק ג, פרק יז):

ואמרו בפירוש בכל מקום, כי חיובי בהחלט ביחס לו יתעלה הצדק, והוא שיגמול את הצדיק על כל מעשיו ממעשי החסד והיושר ואף על פי שלא נצטווה בכך על ידי נביא, כי הוא מוזהר עליו באופן הטבעי.

מצאנו, אם כן, גישה חולקת על "הימצאות המניע הדתי"¹⁹, המאפשרת, ואף מעודדת את האדם לפעול בעצמאיות מתוך נטיות נפשו המתוקנות בלבד, ובלשון אחר - מאפשרת אוטונומיה למניע המוסרי²⁰. לשיטה זו יתרונות ברורים:

א. קיימת התאמה בין סיפורי הגמרא לבין הדרישה הראויה מהאדם.

17. עיין בדבריו המורחבים; והשווה פרופ. רפל דב, משנתו הפילוסופית של הרמב"ם, עמוד 11: "בקיום מצוות שמעיות בין אדם למקום, גדול העושה מתוך שהוא מצווה מהעושה כשאינו מצווה". מקור רמב"ם זה, עומד בנגוד לתפיסתו העקרונית של טברסקי, שכן הוא עצמו מתנגד נחרצות ל"אוטונומיית המניע המוסרי", עיין שם בדבריו.

18. והשווה אגרות הראי"ה חלק ב, עמוד רפז: "הכרת טובה וקיום הבטחה - יסודות המוסר ושרשיהם הם העולים למעלה בקדש... ועוד הוספת על שמחתי נקיות דעתך להרחיק מדבר שקר, ומחשש גניבת דעת וכוונת אל האמת כפסק שולחן ערוך".

19. ומיותר לציין שגישה זו חולקת על "בלעדיות המניע הדתי", שהוצגה לעיל בדברי ליבוביץ.

20. אמנם, יש שהקשו על הרמב"ם המוזכר בשמונה פרקים, מדבריו ביד החזקה (מלכים ח, יא): "כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן מפני שציווה בהן הקב"ה... אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם (בדפוסים שלנו נמצא: "ולא מחכמיהם" ושיבוש הוא)". לכאורה, מציג פה הרמב"ם לגבי גויים תפיסה הדומה לשיטת "בלעדיות המניע הדתי". ועיין י. טברסקי, מבוא למשנה תורה עמוד 9-338; וכן - בין דת למוסר, עמוד 31, הערה 30.

ב. היא עיקבית עם הצורך לקיים מצוות מסוימות, כשהמניע אליהם הוא הדחף המוסרי טבעי²¹. אולם, גישה זו נתקלת אף היא ב"קושי" מעניין ומתמיה, ממקור מעשי ובלתי צפוי לחלוטין - ההלכה²².

ד. גישה ג - הצידוד ההלכתי - "מעשה לשם מצוה"

בפירושו למשנה של הרב ישראל ליפשיץ, בעל התפארת ישראל, מוצאים אנו תפנית מהפכנית בסוגייתנו (אבות ד, ב, יכין אות יב):

"בן עזאי אומר: הוי רץ למצוה קלה" - ... אולם, קלות שזכר התנא במעשה, אפשר בד' פנים... ג. מצוה שגם השכל יכריחו לעשותה, ככיבוד אב ואם ומפני שיבה תקום דכמה הרפתקאי דעדו עליה... אולם לפי זה, זהירות שזכר תנא אינה לעשות המעשה, דאדרבא, מדהיא קלה וודאי יעשנה. אלא יהיה זהיר לקדש כוונתו, שעושה כך מפני כי כך צוה ה'... - דמצוות צריכות כוונה.

בצעד מקורי, מקשר תפארת ישראל בין הסוגייה הפילוסופית בה עסקנו עד כה, לבין הסוגייה ההלכתית המפורסמת - "מצוות צריכות כוונה". ברגע אחד חדל הדיון להיות בסברות אמונה בלבד, וקיבל משמעות מעשית מחייבת, ככל סוגייה הלכתית. אולם, במבט ראשון נראה מהלך זה כתמוה²³; הרי המעיין בסוגיות הגמרא, העוסקות בבעיית צורך הכוונה במצוות, נוכח כי יש מכנה משותף לכל הדוגמאות המובאות והנדונות בתלמוד. קריאת שמע, תקיעת שופר, אכילת מצה, קריאת מגילה וכו', הינן מצוות שבין אדם למקום. אין בכל הסוגייה האמורה, ולו דוגמה אחת למצוה שבין אדם לחבירו. עם זאת, אין הגמרא שוללת במפורש אפשרות מעין זאת, אלא פשוט אינה עוסקת בכך.

21. עיין לעיל - "קשיים בשיטת הבלעדיות הדתית" (עמודים 6-124).

22. "קושי" זה מוסב על היחס שבין דברי הרמב"ם בשמונה פרקים, לבין ההלכה המנוסחת בשולחן ערוך. שיטת הרמב"ם ביד החזקה אינה בהכרח רלוונטית; אך זה המקום להעיר, שרבים התקשו בהבנת שיטתו ההלכתית לענין "מצוות צריכות כוונה". לדעת ראש הישיבה, הרב רבינוביץ' שליט"א, פוסק הרמב"ם שמצוות אינן צריכות כוונה; עיין יד פשוטה הלכות קריאת שמע ב, ב.

23. ברם, המעיין שם בשלמות יווכח, שבשאר הדוגמאות שמנה, עירבב את סוגיית "מצוות צריכות כוונה" בסוגיית "מצוות לשמן". לפיכך נראה לומר, שניסוחו "דמצוות צריכות כוונה" מובא כאן בהקשר רעיוני ולא הלכתי. ההשוואה עצמה לסוגייה ההלכתית בעינה עומדת, ובה אנו נעמיק. "בלבול" מושגים דומה מופיע בדבריו של פרופ. ש. רוזנברג, במאמרו - מעמדו של המוסר הדתי: "האם מצוות צריכות כוונה? אין תשובה חד משמעית לשאלה זו, אך אין טענה הלכתית חד משמעית לפיה 'מחשבה זרה' הנדרשת לטעמי מצוות פוסלת במצוות" (ספר י. ליבוביץ, עמוד 140). דבריו קשים; "התוקע לשיר" - אין בתודעתו דבר אודות אקט דתי; "התוקע שלא לשמה" כדי להתכבד בעיני חבריו - יש לו תודעה דתית על מעשהו, אלא שמניעיו למעשה מופקפקים; והרי זה הבדל תהומי ממש, ולפיכך אין לערב בין הסוגיות.

באופן עקרוני, ניתן בהחלט להשוות את הדרישה של "מצוות צריכות כוונה" - היינו כוונה לשם מצוה בעשיית המעשה - בין מצות שופר למצוות כיבוד אב ואם. דהיינו, לפי התפיסה שמצוות צריכות כוונה - אדם התוקע בראש השנה את כל התקיעות כסדרן וכתיקונו, בזמן הנכון, בשופר כשר למהדרין, לא עשה דבר ואינו יוצא בתקיעתו אם כוונתו היתה מוזיקלית או כדי להתלמד. בדומה לכך נאמר, שהמכבד את הוריו בצורה הטובה ביותר, לא קיים מצוה, אם כוונתו היו מוסריות גרידא, וחסרה לו כוונה לשם מצוות כיבוד הורים. נעוין אם כן בפסיקה ההלכתית, וננסה לראות האם אכן צדק בעל התפארת ישראל בדבריו. וכך מסוכמים הדברים בשולחן ערוך (אורח חיים ס, ד)²⁴:

יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה.

ומרחיב המשנה ברורה במקום (ס"ק ח):

ואם לא כיון לצאת ידי חובתו בעשיית המצוה, לא יצא מן התורה וצריך לחזור ולעשותה.

מתברר אם כן, שהפסיקה ההלכתית בעקבות סוגיות הגמרא, לא חילקה בין מצוות כאלו לאחרות, ולכאורה תקפים דברי השולחן ערוך גם לגבי מצוות שבין אדם לחבירו. ואמנם, בהמשך דבריו מוסיף המשנה ברורה (ס"ק ט):

לפיכך, התוקע להתלמד או המברך ברכת המזון עם קטנים לחנכם במצות, והוא היה גם כן חייב בברכת המזון ושכח אז להתכוין לצאת בה גם כן עבור עצמו, וכן כי האי גוונא בכל המצוות שעשאו לשום איזה ענין, לא יצא ידי חובתו.

הרי לשון החפץ חיים ברורה ונהירה, שהצורך לכוונה במצוות שייך בכל המצוות, כולל מצוות שבין אדם לחבירו²⁵. למרות זאת, מצא אחד הפוסקים חשיבות עצומה להדגיש באופן ספציפי את החיוב, האמור במצוות שבין אדם לחבירו. וכך כותב הרב עפשטיין, בעל ערוך השולחן, בהלכות קריאת שמע (אורח חיים ס, ח):

24. אין מענייננו במסגרת הנוכחית לחקור אחר פסיקת ההלכה בסוגייה, וממילא נתרצינו בהבאת פסיקת השולחן ערוך ואילך. לעיון מעמיק, עיין הרב שילת, זכרון תרועה, סוגיית "מצוות צריכות כוונה", עמוד 176.

25. עיין משנה ברורה שם, שמביא מגן אברהם בשם הרדב"ז, שלעיכובא הוא רק במצוות דאורייתא אך לכתחילה אף בדרבנן.

לפי מה דקיימא לן, "מצות צריכות כונה", יש לזוהר בכל מצוה לכוין לשם מצוה... דכן מבואר מרש"י ריש פרק ב' דברכות (יג, א ד"ה שמע מינה) שכתב: "מצות צריכות כונה" - שיהא מתכוין לשם מצוה".

אמנם, בדבריו אלו על אתר לא חדש דבר מלשון המשנה ברורה; אולם, ביורה דעה, בהלכות כיבוד אב ואם, ניפרשים בפנינו דבריו במלוא עוצמתם (רמ, ב):

כיבוד אב ואם היא מהמצות השכליות ונתפשטה בכל אום ולשון, וגם הכופרים בתורה נוהרים בה מפני השכל והטבע, ואנחנו עמו בני ישראל נצטוינו על כל מצוה שכלית, לבלי לעשותה מפני השכל, אלא מפני ציוי הקב"ה בתורתו הקדושה... וזהו עיקר גדול במצות התורה.

אמנם, יש להבין את כוונתו באמרו, שזהו עיקר גדול במצוות התורה; מדוע? בפשטות ניתן להסביר, שמבחינה טכנית מצוה זו נוגעת לכל שאר מצוות התורה, שכן, אם תנאי זה חסר - הכל חסר! אלא שעומק דבריו מתגלה במקום אחר, והם מפתיעים ומרתקים ביותר. בסימן הראשון לחיבורו - "הלכות יסודי הדת והשכמת הבקר" - מזכיר הרב עפשטיין את יסודות הדת בהם חייב האדם להאמין. יסודות אלה מזכירים במידה רבה את ה"עיקרים" שמנה הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק. אולם, בסוף הרשימה המפורטת נזכר יסוד חדש שאינו כלול ביסודות הרמב"ם כלל (אורח חיים א, יג):

וכן מיסודי הדת לעשות כל המצות לא מפני שהשכל מחייב כן, כגון במצות שבין אדם לחבירו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו לעשות כן... ולזה אמרה תורה: "... כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלוהיך" (דברים ה, טז) - כלומר, ולא מפני שהשכל מחייב כן.

אולם, נקודה אחת טעונה תוספת ביאור. האם הדרישה לשמור המצוות "לא מפני השכל", תובעת מאיתנו להיאבק בנטיותינו הישירות, ולהשליט במקומן את רצון ה'?! והרי אם נשיב על כך בחיוב, חזרנו לאותם קשיים שעוררנו על גישה א במאמר זה, לפי גישת "הבלעדיות הדתית". משום כך יש לומר, שאין זו הדרישה כלל וכלל, אלא שיש להבין כי לפנינו שני פנים בעשיית המצוה.

המניעים המוסריים של האדם מבטאים את **אופן** קיום המצוה, כפי שהדגמנו לעיל במצוות צדקה; לעומת זאת, הצורך בכוונה לשם מצוה מבטא את **המניע** לעצם קיום המצוה. אין אפשרות לקיים מצות צדקה ללא לב טוב, אך אין זה אומר שאנו מקיימים מצות צדקה משום שאנו בעלי לב טוב.

נמצאנו למדים, שמצד ההלכה הפשוטה, צריך האדם לכוון בדעתו, שאת המצוות שבין אדם לחבירו, כגון כיבוד הורים, הוא מבצע כדי לקיים בכך "מצות כיבוד הורים". מצוה זו, יש

להיזהר בה מאד, שכן, האדם נוטה לכבד את הוריו באופן טבעי²⁶, ואם לא יכוון בתודעתו שעשייתו הינה לשם מצוה, לא זכה בקיומה.

ה. סיכום - יחסי הגומלין, מחשבה - הלכה

נושא מאמר זה מתגלה כהפכפך. מחד - מחשבתי תיאורטי, ומאידך - הלכתי ומעשי. אמנם, בהיבט הפילוסופי ניתן לזהות כיוונים חולקים בקרב ההוגים השונים. יש שראו באור חיובי את מקיים המצוות, המונע ישירות על ידי תודעה דתית, המהדהדת בקודקודו. לעומתם, היו שהעדיפו את גומל החסד, איש המוסר, שמעשיו המתוקנים חופפים לרצון התורה. למותר הוא לציין שבמסגרת מצומצמת זו לא הקפנו את מכלול השיטות הפילוסופיות שבסוגייה. בין כך ובין כך, בעיון מחשבתי שכזה, כל הבא להכריע אינו אלא טועה שהרי "דברים שבסברת אמונה - אין בהם פסיקת הלכה". אך כאמור, באופן מפתיע מקבילה סוגייה אמונית זו לסוגייה ההלכתית בדבר "מצוות צריכות כוונה".

כדאי להבהיר, שאף על פי שההכרעה ההלכתית היא ש"מצוות צריכות כוונה", הרי שיש לפסק זה בר פלוגתא מכובד הגורס "מצוות אינן צריכות כוונה". לפיכך, נראה שגם לגישת "הימצאות המניע הדתי", וגם לגישת "אוטונומיית המניע המוסרי", מקום נכבד בהגות הדתית. יתירה מזאת - ייתכן שיש בחקירה המחשבתית כדי להבהיר את הטעמים שמאחורי החולקים בהלכה, טעמים אותם הגמרא עצמה בחרה לגנוז מאיתנו.

ברצוני להודות להורי, חבריי, וכל שאר המסייעים בכתיבת מאמר זה.

26. ומסיבה זו ממש אין לומר, שמוכח לפי העניין שעשייתו היא כדי לצאת, ולפיכך לא חל העקרון של החיי אדם בכלל סח, שיייתכן שיונח מהנסיבות מהן כוונות העושה. ועיין משנה ברורה על דבריו, סימן ס, ס"ק י.