

מוסר א-לוהי אנושי

מקומה של המחשבה העצמאית בעולם המאמין ובהלכה

מבוא

חלק א – הרמב"ם

- א. צלם האדם לאור חטא האדם הראשון
- ב. מוסר שכלי ומוסר אסתטי
- ג. תורה אונטולוגית
- ד. מוסר אסתטי בעולם המאמין
- ה. ייעודו של האדם
- ו. הודעני נא את דרכך
- ז. מוסריות א-לוהית
- ח. מוסריות א-לוהית הלכה למעשה
- ט. סתירה בדברי הרמב"ם
- י. סיכום

המהפכה הקופרניקאית של קאנט

חלק ב – הגר"ד סולובייצ'יק

- א. מחשבה יהודית פוסט-קאנטיאנית
- ב. בא לעקור ונמצא נוטע
- ג. ביקורת על הדת הסובייקטיבית
- ד. חוויה גיליית וחוויה טבעית
- ה. המוסר הכללי
- ו. הידמות לא-ל – "מה הוא רחום אף אתה היה רחום"
- ז. הדבקות בא-ל
- ח. אחדות שכל-משכיל-מושכל
- ט. התאחדות עם הקוסמוס – האמנם?
- י. איחוד התודעות
- יא. ביטויים מעשיים לאיחוד התודעות
- יב. איש הא-לוהים הפוסק כנציג החברה
- יג. סיכום

חבוא

בבסיס עולם הדת ניצבים שני עקרונות אשר במבט ראשון נראים כסותרים זה את זה. מחד, ניצבת האמונה ב'תורה מן השמים' – אמונה בתורה כאובייקט מוחלט שמבטא את רצון ה'. מאידך עומדת האמרה הידועה 'לא בשמים היא', אמירה שמבטאת יותר מכל את תלות ההלכה בשכל האנושי.

המתח בין שני העקרונות מחייב אותנו להגיע לידי משנה קוהרנטית, הן תיאולוגית והן מעשית. השאלה היא כפולה:

מבחינה מעשית – עד היכן מגיעה סמכותם של חכמים ליצור בעולם ההלכה, האם קיים רובד בסיסי שבו חכמים אינם יכולים לגעת?

מבחינה תיאולוגית – כיצד ניתן לראות בתורה מקור א-לוהי כאשר חכמים הם אלו אשר מעצבים אותה?

ההתנגשות בין שני העקרונות מתבטאת בייחוד ביחס להכנסת עקרונות מוסריים לדת, הן בעולם המאמין והן בעולם ההלכה. במצב כזה הדילמה מועצמת עשרת מונים, שכן מקומה של המחשבה האנושית מורחב ומועצם עד שנדמה שהוא משתלט על דברי הא-לוהים.

בעיה זו נקראת בספרות הפילוסופית בעיית היחס בין דת למוסר, סוגיה שהעסיקה את הפילוסופיה עוד משחר ימיה. מוסר הינו מערכת מוסכמות או אידיאלים אשר חלים על האדם או על קבוצה של אנשים בחברה. מקור המילה בלועזית הוא הביטוי ETHIC אשר נגזר מהשורש היווני DEONTOS שפירושו מה שראוי לעשות.¹ לעומת זאת, הוראת המילה דת היא כפולה. מצד אחד כעבודה רליגיוזית ופולחנית ומצד שני מכלול החוקים שמחייבים כל מאמין בדת. העיסוק הרב בנושא מראה את החשיבות הגדולה שניתנה לשת המערכות: הדת והמוסר, ועל הדיסוננס הגדול שמצוי ביניהן.

שאלה זו בנויה על היחס האנושי למצוות הא-ל כגזירות שרירותיות או כמצוות מוסריות. מהראשונים שהיטיבו לתאר את הדילמה היה סוקרטס בשאלתו המפורסמת לאותיפרון בדיאלוג האפלטוני שקרוי על שמו. בנסותו להגדיר את החסידות מסביר אותיפרון כי התנהגות שהיא בהתאם לרצון האלים היא החסידות. על-כך שואל אותו

1. מוסר בהוראה זו אין משמעו אתיקה כפי שנהוג לפרש בדרך כלל בשפה המדוברת. אדם מוסרי אינו חייב להיות אלטרואיסטי או פציפיסטי, אדם פאשיסט או נאצי יכול להיות מוסרי באותה מידה. שכן המכנה המשותף שנצרך להגדרת אדם מוסרי הינו אידיאולוגיה ערכית כלשהי שיש לה אמירה לחיי המעשה.

סוקרטס: האם אותם המעשים אהובים על האלים משום שהם מעשי חסידות, או שהם מוגדרים כמעשי חסידות מכיוון שהאלים אוהבים אותם? אם נשליך את שאלתו של סוקרטס לעולמנו היהודי נשאל: האם עלינו להבין את התוכן של מצוה כערך מוסרי שקיים בפני עצמו או שמא כגזירות שרירותיות של הא-ל אדון הכל?

התשובה לשאלה אותה הציב סוקרטס מעצימה את הדיון במאמר זה. שכן במידה וניתן לדבר במונחים של מוסר אנושי ביחס למצוות אזי מובנת יותר יכולתם של חכמים לפעול בעולם התורה מדעתם. אך אם נדבר על התורה כתורה מן השמים, כגזירות שרירותיות של הקב"ה, תעלה ותצוף השאלה עשרת מונים: מה אפשר לחכמים לקבוע ולעצב את דבר ה' שאלה נוספת שעולה מדילמת אותיפרון היא האם יש לאדם לבקש להרחיב את עולם הנורמות להן הוא מחוייב לאור הערכים המוסריים שעולים מן המצוות.² כאשר שוב אם נכריע כי המצוות הן גזירות שרירותיות כל הוספה מצידנו תהיה שולית ביותר, שכן לא יהיה לה חלק בעולם הדת.³

מטבע הדברים שאלת היחס בין דת למוסר העסיקה את גדולי הוגי הדת וההלכה היהודים ולרבים מהם ישנה משנה מפורשת בסוגיה זו, תיאולוגית ומעשית כאחת. במאמר זה בחרתי להתמקד בעיקר באספקט התיאולוגי, כאשר השאלה המרכזית היא: מהו הבסיס התיאולוגי שנותן לחכמים את היכולת להגיד כי "לא בשמים היא" ובו בזמן להאמין ב'תורה מן השמים'? התשובה לשאלה זו צריכה לבסס משנה שלמה ומסודרת בעלת שני רבדים; רובד האדם המאמין ורובד ההלכה. ברובד הראשון נשאל איזה מקום צריך האדם לתת לעולמו הטבעי ולמחשבתו החופשית במסגרת החיים האנושיים שאין להם קשר ישיר עם ההלכה. לדוגמא, אדם שמאמין כי הצמחונות היא ערך נעלה, האם עליו לשלבה בתוך עולמו או שמא לבטל את מחשבותיו בפני דעת א-לוהיו. ברובד השני ננסה להסביר מבחינה תיאולוגית מדוע שילוב דעת אנוש בעיצוב ההלכה איננה פוגמת באינסופיות התורה ובתורה כשלעצמה, כפי שירדה מסיני.

בבסיס הדברים עומדת ההנחה כי לאורך כל הדורות לקחו חכמים חלק מרכזי מאוד בעיצוב ההלכה ואף שינו אותה לאור מגמות מוסריות שהיו בדורם. ניתן לדבר על דוגמאות מובהקות כמו שינוי היחס ההלכתי לגוי, או תלמוד תורה לנשים שהותר בעקבות המהפכה הפמיניסטית. המחשבה הפוסט-מודרנית שגורסת כי הכל בעיני המתבונן מעצימה את

2. דבר זה קשור בקשרי עבותות לשאלת הקרבה האנושית לא-ל. האם הא-ל הוא א-ל מסתתר, מה שמונע מאיתנו לחקות אותו או להידמות אליו. או שמא יש לא-ל 'תכונות' שמאפשרות לנו להידמות אליו (Imitatio Die). בשאלה זו נרחיב את הדיבור לקמן.

3. יש לשים לב כי ביסוד הדברים עומדת ההנחה כי מעשים מוסריים אנושיים שאין להם קשר לקב"ה הינם בעלי חשיבות נמוכה או חסרי חשיבות כלל. במהלך המאמר אנסה לבאר האם אכן נכונה הנחה זאת, האם חשיבות המחשבה האנושית זניחה בעולם הדת וההלכה.

השאלה שכן כעת נתפס כל דבר שקבעו חכמים כחידוש מתוך מחשבתם ולא מתוך עיון טהור בעולם ההלכה האידאי. אחזור ואדגיש, אינני מתכוון לדון בסמכותם של חכמים להכריע את ההלכות כאשר השיקולים הם פנים תורניים, אלא בסמכותם של החכמים לקבוע ולעצב הלכות כחלק מעולמם המוסרי-אנושי.

במאמר זה אבקש להציג את משנתם של הרמב"ם והרב סולובייצ'יק.⁴ נראה כי סוגיה אקוטית זו בערה בדמם של שני ההוגים הללו, ומתוך כך צמחה לה משנה מסודרת ומפורשת על היחס בין דת ומוסר. בראשית הדברים נעיין במשנתו האונטולוגית של הרמב"ם, אשר כמובן נותנת מענה הן לאדם הפרטי והן לפוסק ההלכה. לאחר מכן נציג בקצרה את המהפכה הקופרניקאית של קאנט ששוברת את הכלים האונטולוגיים שעליהם ביסס הרמב"ם את משנתו. לבסוף נעיין בדברי הרב סולובייצ'יק שמתמודד עם טענתו של קאנט, ומציג שיטה יהודית פוסט-קאנטיאנית שיש בה, לעניות דעתי, את הפתרון לסוגיה הסבוכה של היחס בין צו הא-ל המוחלט לבין מימושו היחסי בעולם שכפוף למחשבה האנושית.

4. מקובל להגיד כי משנתו של הרב סולובייצ'יק מצויה בין שני קצוות. "איש ההלכה" ו"מה דורך מדוד" מכאן ו"ובקשתם משם" מכאן. אני בחרתי להציג את דברי הרב ב"ובקשתם משם" תוך התעלמות מסתירות שעלולות לבא מכתבים אחרים. הסיבה לכך היא כפולה. בראש ובראשונה אני מאמין כי חיבורו המרכזי ביותר של הרב סולובייצ'יק הוא "ובקשתם משם". שנית, במאמר זה הרב מתייחס באופן ישיר לשאלת דת ומוסר. כמו כן ביקשתי לברוח מהעיסוק בשאלת היחס בין "איש ההלכה" ל"ובקשתם משם" שרבים וגדולים ממני עסקו בה רבות לפני והעלו תשובות שונות כתכלית. בהערת סוגריים אעיר כי לדעתי במצב של סתירה בין החיבורים, יש להעדיף את "ובקשתם משם", בשל היותו המשך ישיר ל"איש ההלכה". הרב סולובייצ'יק כותב במכתב לד"ר שמואל ק. מירסקי דברים שמוכיחים טענה זו ממש. "This essay is a continuation of the first essay on the halakhic man... here I trace out the portrait of the character of the halakhic man in terms of his inner world, his obligation and his desire to run towards the Holy One blessed be he... The length of the essay (*U-Vikkashtem mi-Sham*) is like the first one... In my opinion it surpasses (*Ish ha-Halakhah*) in content and form". (Community, Covenant and Commitment: Selected Letters and Communications, ed. Nathaniel Helfgot, Jersey City, 2005 p. 321-322) נראה על פי דברי הרב כי הוא היה מודע לשינויים שבין "איש ההלכה" לבין "ובקשתם משם", החיבור "ובקשתם משם" בא כהמשך לחיבור "איש ההלכה". ואף יותר מכך, נראה כי ביחס בין המאמרים "ובקשתם משם" מקבל את הבכורה או במילותיו של הרב – "הוא עלה עליו בתוכן ובצורה". [תרגום שלי – מ.כ.]

חלק א – הרמב"ם

א. צלם האדם לאור חטא האדם הראשון

נתחיל את סוגיתנו בעיון בדברי הרמב"ם, בפתחת ספרו 'מורה נבוכים',⁵ על דבר מהותו של האדם. מטרת העיון בסוגיה זו לברר את היסודות הפילוסופיים למשנתו של הרמב"ם, שהבנתם תעזור לנו רבות בבירור דעת הרמב"ם בסוגית דת ומוסר. במסגרת העיסוק בביאור מילים שעלולות ליצור הגשמה, בפתחת החלק הראשון של מורה נבוכים, עוסק הרמב"ם במשמעות המילה 'צלם'. הפסוק הבעייתי ביותר בהקשר זה הוא "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו) שעלול לבטא הגשמה. מתוך כך מבאר הרמב"ם את המילה צלם כצורה הטבעית, דהיינו, המהות של הדבר, הגדרתו, מה שהופך אותו למה שהוא.

מהותו של האדם היא השגתו השכלית שאינה נזקקת לאיבר גשמי שיפעיל אותה, ולכן דומה האדם לקב"ה אשר משיג גם הוא השגה שכלית שאינה זקוקה לכלי שיכיל אותה. כמובן שהרמב"ם מסייג את דבריו ואומר כי הדמיון איננו אמיתי, אלא לכאורה בלבד.

המושגים בהם משתמש הרמב"ם הם מושגים אונטולוגיים שלקוחים ממשנתם של הפילוסופים היווניים אפלטון ואריסטו. הפילוסופים סברו שהאובייקטים במציאות מתחלקים לחומר וצורה. החומר הוא המרכיב הגשמי הבלתי מוגדר, עליו שורה הצורה הרוחנית שמגדירה אותו. אם ניקח לדוגמה שולחן, נוכל להבחין כי הוא מורכב מחומר וצורה. חומר של השולחן הוא העץ וצורתו היא האידיאה של שולחן, קרי, התכונה שמגדירה את השולחן, מהותו העצמית הבלתי נפרדת – שולחניותו. לדעת הפילוסופים והרמב"ם בעקבותיהם, ה'ישים' העצמיים שקיימים באופן נצחי במציאות הם הצורות השונות, מהויות האובייקטים השונים.

מתוך דברינו על מהות האדם נבוא להשליך על אופייה של מוסריותו האמיתית. הרמב"ם נוהג כך בעצמו בפרק ב, כאשר הוא עוסק בהבדל המהותי בין מוסר שכלי למוסר אסתטי.

הפרק נפתח בקושיה שהקשה איש מלומד אחד על הרמב"ם; מעיון בסיפור חטא האדם הראשון בתורה עולה כי עד לרגע אכילתו מעץ הדעת לא הייתה בו דעת והוא זכה לה רק לאחר חטאו. אם כן, נשאלת השאלה, איך ייתכן שהאדם הראשון התעלה לאחר חטאו לדרגה של יודע טוב ורע, שהיא על-פי הסברנו צלמו של האדם, השגתו השכלית? איך ייתכן לומר שהאדם פעל כנגד צו ה' וכתוצאה מכך זכה להתקרב ולהידמות אליו, כאדם בעל השגות שכליות?

5. מורה נבוכים א, א.

תשובתו של הרמב"ם מבוססת על ההבדל בין עולם המושגים של טוב ורע לבין עולם המושגים של אמת ושקר, או במילים אחרות בין מפורסמות למושכלות. נוכל לצייר הגדרה טובה של מושגים אלו דרך דברי הרמב"ם בספרו "מלות ההגיון" – "המשפטים הידועים ואשר אינם צריכים להוכחה על נכונותם הם ארבעה מינים... המושכלות הראשונים⁶ כידיעתנו שהכל גדול מן החלק, ששנים הוא מספר זוגי והדברים השווים לדבר אחד עצמו כולם שווים. המפורסמות – כידיעתנו שמגונה לחשוף את הערווה (מלות ההגיון] הוצאת מאגנס], שער ח, עמ' 44-49). כלומר, מושכלות הם השגות שכליות שאין לערער עליהן והם אמת לאמיתה. ההסכמה שישנה בין בני האדם על נכונותם מבוססת על חקר האמת, ולכן הכרח הוא שלא ניתן לערער על נכונותם, שכן אמת יש רק אחת. במילים אחרות האמת היא אונטולוגית, מציאותית. לעומת זאת, מפורסמות הן הסכמות חברתיות שהתפתחו לאורך הדורות, ומתוך כך כוחן ותוקפן ארעי. הן אינן אמיתיות ואינן קיימות קיום ממשי במציאות. האדם הראשון חי בעולם שבו המושכלות היו נכוחים, שְׁכָלוּ יכל להכיל השגות שכליות אמיתיות בלבד. לאחר חטאו, הוא ירד לעולם של מפורסמות, של הסכמות חברתיות גרידא. הסתכלותו בעולם החדש הפכה לסובייקטיבית, האדם חדל להבחין באופן טבעי בין אמת לשקר, הוא איבד את עולמו האובייקטיבי. אדם וחווה היו ערומים "ולא יתבששו" לא מתוך חוסר ידיעה והבנה, אלא מתוך ידיעה גמורה ואמיתית כי מבחינה אובייקטיבית אין דבר פסול בגילוי הערווה. רק לאחר חטאו של האדם והידרדרותו למצב של טוב ורע, החלו אדם וחווה להבחין כי מבחינה מוסרית גילוי הערווה הוא פסול, ולכן תפרו עלי תאנה ועשו להם חגורות. מוסר זה הוא מוסר אסתטי ולא שכלי, כלומר אין לו כל סימוכים אובייקטיביים, הוא פרי דמיונו של האדם ותו לא, ולכן אין לו קיום מצד עצמו.

ב. מוסר שכלי ומוסר אסתטי

לאור דברינו יש ליצור הבחנה ברורה בין מוסר שכלי למוסר אסתטי. המוסר השכלי הוא מכלול הדעות האובייקטיביות ביחס לדרך החיים של האדם הנעלה. מוסר זה מבוסס על צורתו הטבעית של האדם, הלא היא הכוח המדבר שלו, קרי, השגתו השכלית. תפיסות העולם של האדם בעל המוסר השכלי הן אמיתיות בהכרח, ולא אמונות נאות. כפי שכותב הרמב"ם – "ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים 'שמיים כדוריים – יפה', ו'הארץ שטוחה – מגונה', אלא אומרים אמת ושקר" (מורה נבוכים

6. מושכל ראשון הינו השגה שכלית שלא זקוקה להוכחה, עובדה שכל בר דעת מסכים לה. לעומת זאת מבחין הרמב"ם (במורה נבוכים ב, נא) גם במושכלות שניים שהם השגות שכליות שזקוקות להוכחה בכדי להיצרב בתודעת האדם החושב. לענייננו די בהבחנה כי המושכלות הם פרי פעולה אינטלקטואלית מחשבתית שנובעת מכוחו השכלי של האדם.

א, ב). כלומר, תפיסות העולם השכליות מבוססות אך ורק על יסודות אובייקטיביים-אונטולוגיים שאין לערער עליהם. מוסר זה יכול להיקרא גם מוסר א-לוהי, כי הוא משקף את הצורות הטבעיות שאותן ברא הקב"ה בחותם האמת הנצחית. לעומת המוסר השכלי עומד המוסר האסתטי שאליו הדרדר האדם לאחר חטאו. מוסר זה הוא מוסר של נימוס, הוא נובע מתוך הסכמות חברתיות שהחילו בני האדם על עצמם ביום מן הימים. מעצם טבעו הוא משתנה כהרף עין, ממקום למקום ומזמן לזמן, שכן יסודותיו הם סובייקטיביים גרידא, ללא שום גורם שיעגן אותם לכיוון המוחלט. התפיסות בעולם זה נקראות מפורסמות, מכיוון שהמוסר מקבל את תוקפו מהכרתו באופן רווח בחברה, ולכן ככל שהדבר יותר מפורסם ונוכח בחברה, כך יסודו יהיה איתן יותר בתפיסת האדם.

אם כן, ננסה להשליך את הפרקים זה על זה.

בפרק א הסביר הרמב"ם את מהותו של האדם – צלמו, כהשגה שכלית. בפרק ב קבע כי האדם הדרדר מהשגת העולם בצורה אובייקטיבית להשגתו בצורה סובייקטיבית. נראה לומר כי הרמב"ם רוצה לרמוז לנו על מטרתו של האדם בעולם – השגת המושכלות. על האדם נגזר לעמול כל חייו בכדי להשיג את אותן המושכלות שהשיג האדם הראשון באופן טבעי. הוא צריך להתנתק מן העולם הסובייקטיבי בעל ההסכמות החברתיות, המפורסמות, ולחתור אל עבר השגה שכלית מוחלטת של המציאות, אל האונטולוגיה.⁷

מכאן עולה ומצטייר לנו יחסו של הרמב"ם לבעית דת ומוסר. ברובד הנמוך, קרי בעולם האדם המאמין, ניתן לקבל לתוך עולמה של הדת רק תפיסות שהן אמת, כלומר כאלו שמבוססות על עיון שכלי מעמיק, ואילו את תפיסות העולם ה'מפורסמות' יש לקחת בעירבון מוגבל. הן תוצאה של חטא האדם הראשון וסופן לחלוף מן העולם. ברובד הגבוה, בעולם התורה וההלכה האלמנט האונטולוגי הוא שמאפשר לחכמים לקבוע ולעצב את התורה מכח שכלם. האמת היא אחת, ועל-כן אין שינוי מהותי בין האמת המוחלטת שהורדה מן השמים, לבין האמת השכלית אליה מגיעים חכמים בכח שכלם. ודאי הוא שאין מקום כלל וכלל להכניס תפיסות שנובעות ממוסר אסתטי כאשר אנו עוסקים בעולם הנצחי של תורה והלכה. שכן, בכדי שנוכל להגדיר תפיסה כנצחית עליה להיות אמיתית, כלומר שמבוססת על השגה שכלית גרידא. התורה היא אמת מוחלטת מן השמיים ודברי חכמים הם אמת מוחלטת מן הארץ.⁸

7. יש להעיר שכל עוד האדם חי בעולם של 'מפורסמות' הוא לעולם לא יצליח להינתק מהן לגמרי. לדוגמא, לאחר החטא ההליכה בגילוי הערווה, אינה יכולה לבא בד בבד עם השגה שכלית.

8. הרמב"ם מחלק בעצמו בין תורה אנושית לבין תורה א-לוהית – "כאשר מוצא אתה תורה כלשהי שפל מטרתה וכל כוונת מנהיגה, אשר קבע את מעשיה, אך ורק סידור המדינה וענייניה, סילוק העושה וההשתלטות ההדדית מתוכה, ואין בה שום פנייה אל עניינים עיוניים ולא תשומת-לב להביא את הכוח המדבר לידי שלמות, ולא איכפת בה אם הדעות נכונות או שגויות, אלא כל הכוונה סידור ענייני האנשים אלה עם אלה באיזשהו אופן, ושישיגו אושר מדומה

ג. תורה אונטולוגית

במבט ראשון ניתן לומר כי לדעת הרמב"ם התורה איננה אמת מוחלטת, אונטולוגית, אלא חלק מעולם המוסר האסתטי. שכן הרמב"ם כותב במקומות שונים שתפקידה של התורה לפנות את האדם לעסוק במושכלות. דבר זה נסתר מדבריו של הרמב"ם במקומות שונים. בראש ובראשונה, מכיוון ויסוד מוסד בדברי הרמב"ם הוא נצחיות התורה, מובן מאליו שנצחיות זו אינה עולה בקנה אחד עם יסודות אסתטיים. בנוסף, תיאוריה זו נסתרת לאור דבריו המפורסמים של הרמב"ם אודות המחלוקת.

אבל אמרם: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל" – הנה ענין הדברים האלה מבאר מאד, לפי ששני אנשים, אם יהיו שקולים בתבונה ובעיון ובידיעת העיקרים אשר יולידו מהם, לא תיפול ביניהם כלל מחלוקת במה שיוציאו בהקש, ואם תפל – תהיה מעטה, כמו שלא נמצא לעולם מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות יחידות, לפי שהקשי שניהם בכל מה שהוציאוהו בהקש היו קרובים זה לזה, והעיקרים גם כן היו מסורים אצל זה – כמו העיקרים המסורים אשר היו אצל האחר. וכאשר נתמעטה דרישת תלמידיהם, ונחלש הקשם ביחס להלל ושמאי רבותיהם, נפלה המחלוקת ביניהם בעת העיון בדברים רבים, היות שהקש כל איש מהם לפי ערך שכלו ומה שאצלו מן העיקרים.

הקדמת הרמב"ם למשנה (מהדורת הרב שילת), אות ג, עמ' מא

הנחת היסוד של הרמב"ם בדברים אלו היא, כי ישנה אמת מוחלטת בכל עניין ובכל דבר, וכל מחלוקת שתהיה תנבע מסטייה והתרחקות מאותה האמת ללא ספק. הסיבה לצמיחת המחלוקת בין תלמידי בית הלל לתלמידי בית שמאי נעוצה ברפיון ובמיעוט חקירה.⁹ במצב

לפי דעת המנהיג ההוא, תדע שאת התורה ההיא חוקקו בני-אדם... ואילו כאשר אתה מוצא תורה אשר כל הנהגותיה דואגות לתיקון המצבים הגופניים וגם לתיקון האמונה – כאמור לעיל – ושואפות לתת ראשית כול דעות נכונות על האל יתעלה ועל המלאכים, ושואפות להחכים את האדם, ללמדו בינה ולעורר אותו ללמוד את המציאות כולה בצורתה האמיתית – תדע שהנהגה ההיא היא מלפניו יתעלה ושהתורה ההיא א-לוהית" (מורה נבוכים ב, מ)

9. בין השיטין מציין הרמב"ם את העיקרים. כוונתו למידות שבהן נדרשת התורה שגם הם הכרחיים לשם בירור האמת המוחלטת של התורה לאשורה.

של שלמות הדעת של כל הצדדים לא תהיינה מחלוקות כלל,¹⁰ ביכולת האדם להגיע לאמת המוחלטת ומתוך כך לקבוע את התורה. שלום רוזנברג¹¹ מכנה את תהליך הפסיקה המתמשך מדור לדור כ'התגלות מתמדת'. לדעתו יש להבין את תפיסת הרמב"ם על ההתגלות בעקבות תפיסתו כי ההשגחה והנבואה קשורות בשכל. מתוך כך הוא מסיק כי התורה שנמסרת מפי חכמים בכח השכל נמצאת בדרגה שווה לנבואה והשגחה שאף מקורן הינו בשכל. לאור שיטתו נראה לומר כי אף דברי חכמים הם אמת מוחלטת אחת,¹² ופסיקת ההלכה היא החלטית וסופית כי היא קובעת מהו הפירוש הנכון והאמיתי. הקביעה כי התורה היא גוף אונטולוגי שניתן מאת הא-ל ויש לקבל אותו כאמת מוחלטת אף ללא הבנה, עולה מדברי הרמב"ם במקום אחר ביתר שאת.

דעו רבותי שאין ראוי לו לאדם להאמין אלא באחד משלשה דברים. הראשון דבר שתהיה עליו ראייה ברורה מדעתו של אדם כגון חכמת החשבון והגימטריאות והתקופות. ושני דבר ששיגנו האדם באחד מחמשת הרגשות... והשלישי דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים או מן הצדיקים... וכל מי שיאמין בדבר אחר שאינו משלשת המינים האלו עליו נאמר (משלי יד, טו) פתי מאמין לכל דבר. איגרת על האסטרולוגיה (מהדורת מרכס), עמ' 350

הרמב"ם מחדש חידוש שמתחייב מכל פילוסוף דתי שנדרש לסוגית מקור הידיעה, שכן הוא מוסיף לשני מקורות הידיעה והחקירה האונטולוגיים – השכל והחושים – את מקור הידיעה הקבלי-מסורתי. כלומר, לדעת הרמב"ם התורה הינה אמת מוחלטת¹³ באותה רמה של אמת

10. אמנם יש לסייג את הדברים על פי דבריו במשנה תורה (הלכות ממרים א, ב-ג) שטוענים כי מחלוקות לא ייתכנו דווקא בדבר שיש בו קבלה. דבר זה לכאורה סותר את שיטתנו שכן ישנן מחלוקות ביחס להלכות ה"מוסריות" ולכן הן לא יכולות להוות חלק מהאמת האונטולוגית. נניח בינתים לקושי זה ונעסוק בו לקמן (פרק ט) מתוך עיון בדברי הרמב"ם במקום אחר, לאור דברי הרב סלובייצ'יק.

11. שלום רוזנברג, "ההתגלות המתמדת – שלושה כיוונים", בתוך: מ' חלמיש ומ' שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה, רמת גן, תשל"ו.

12. כפי שמציין גם הרב שילת: "לדעת הרמב"ם, גם בהלכות הנלמדות מן הדין ישנה אמת עקרונית אחת" (הקדמות הרמב"ם למשנה, אות צ').

13. במקום אחר כותב הרמב"ם כי ההתבוננות במצוות כמוה כהתבוננות בפעולות הא-ל. מעמד המצוות מגלה את תואר ה' במציאות כפי שמגלות שאר פעולותיו – "והמצוה השלישית היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון סיפרי (פ' שמע) לפי שנאמר ואהבת את י"י א-להיך איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה

שהושגה בחושים או בשכל. מובן מאליו כי לאחר שנקבע כי המסורת היא כלי נאמן להכרת האמת המוחלטת, קרי, המציאות, לא תייתכן סתירה בין השכל למסורת. נמצא אפוא כי לדעת הרמב"ם התורה הינה אמת א-לוהית מוחלטת. היותה של התורה כזאת אינה מאפשרת הכנסת יסודות אסתטיים לתוך עולמה פנימה. כפי שהסברנו לעיל לחכמים יש את היכולת לעצב את התורה מתוך תפיסת עולמם¹⁴ רק כאשר זאת בנויה על יסודות אונטולוגיים. רק במצב כזה לא תיווצר סתירה בין תורת הא-ל הנצחית לבין דעת האדם הארעית.

ד. מוסר אסתטי בעולם המאמין

האבחנה שהעלינו בדברי הרמב"ם בין מוסר שכלי למוסר אסתטי הצליחה לשרטט את תפיסת הרמב"ם בקווים כלליים. בפרקים הבאים נרחיב את היריעה ונחדד את הגדרתם של המוסר השכלי והאסתטי. תחילה נדון במוסר האסתטי, ונעשה זאת מתוך הרחבת הדיבור על תכלית האדם.

אבל האדם... תכליתו פועל אחד בלבד, ושאר פעליו אמנם הם להתמדת קיומו, כדי שישלם בו אותו הפועל האחד, והוא: ציור המושכלות וידיעת האמיתות כמו שהן... והנכבד במושכלות – ציור אחדות ה', יתפאר ויתרומם, ומה שכרוך בזה מן הא-לוהיות, לפי ששאר החכמות אינן אלא להתלמד בהן כדי להגיע אל החכמה הא-לוהית.

שמונה פרקים, פרק ו

היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה ויגיע התענוג ותבא האהבה בהכרח" (ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ג).

14. נחזור ונדגיש כי אין עניינו של מאמר זה לברר את דרכי הפסיקה של חכמים כאשר הדיון הוא פנים תורתי הלכתי. השאלה שאנו מנסים לברר היא כיצד ניתן, אם בכלל, להכניס לתורה אלמנטים שמקורם חוץ תורתי. בתוך כך יש לציין כי לדעת הרמב"ם ישנם רבדים גדולים בהלכה שהינם מדרבנן בלבד, כך לדוגמא הוא קובע כי "לא כל מה שנמצא לחכמים בהקש משלוש עשרה מידות, נאמר שהוא נאמר למשה בסיני" (ספר המצוות, השורש השני). עיין בפרק ט לביאור הסתירה שעולה לכאורה מקביעה זו.

תכלית האדם בעולמו היא השגת המושכלות. המושכלות הן האמיתות האונטולוגיות, המציאות. כל מערכת ערכים או מושגים שאיננה אונטולוגית הינה חסרת ערך, אלא אם כן היא מהווה הקדמה שעוזרת להגיע אל החכמה הא-לוהית.

נחדד את הדברים לאור דברי הרמב"ם במקום אחר:

הלא תבין שהא-ל יתעלה שמו רצה להגיענו לשלמות ולתקן את מצב חבורתנו על-ידי מצוותיו המעשיות. דבר זה אינו אפשרי אלא לאחר (שנאמין) אמונות שכליות אשר ראשיתן השגתו יתעלה לפי יכולתנו. זה ייתכן רק באמצעות חוכמת הא-לוהות. וזו, חוכמת הא-לוהות, אינה מושגת אלא לאחר חוכמת הטבע; שכן חוכמת הטבע גובלת בחוכמת הא-לוהות וקודמת לה בזמן ההוראה, כפי שמתברר למעיין בזאת – לכן קבע שספרו יתעלה יפתח במעשה בראשית, שהוא חוכמת הטבע, כפי שביארנו.

פתיחה למורה נבוכים¹⁵

הרמב"ם משרטט באופן מדויק מהי הדרך הנכונה להגיע לשלמות אישית וחברתית באמצעות מצוות הא-ל יתעלה. ראשית, עלינו לקנות ידע נרחב בחוכמת הטבע, דהיינו, פיזיקה¹⁶. רק לאחר מכן נוכל להשיג השגות אמיתיות בחוכמת הא-לוהות, קרי, המטפיזיקה.

15. הציטוטים ממורה נבוכים לקוחים מתוך תרגומו של ד"ר מיכאל שוורץ. ההערות שמובאות בסוגריים בגוף הטקסט כאן ובהמשך הן במקור.

16. הרמב"ם האמין כי ניתן להוכיח את סדרי המציאות הוכחה מופתית אונטולוגית. לשיטתו, יש להוכיח את ההוכחות המטפיזיות על-סמך הבנה אמיתית במציאות, תוך כדי הסתמכות מלאה על הכרת האדם. ניתן לראות זאת באופן מובהק בפרק עא של החלק הראשון – "רוצה אני להוכיח את מציאותו יתעלה באמונתנו בדרך של הוכחה מופתית, אשר אין בה מחלוקת בשום פנים. ולא נסמך את הדעה האמיתית הזאת, רבת החשיבות, על בסיס שכל אחד יזעזע אותו ויבקש לסתור אותו ומישהו אחר יטען שהוא לא נבנה מעולם. מה גם שראיות פילוסופיות אלה לשלושת המבוקשים האלה [=מציאות הא-ל, היותו אחד ושאיין לו גוף] לקוחות מהטבע הנראה-בעין של המציאות, שאין להכחישו אלא בגלל התחשבות בדעות כלשהן". הרמב"ם עוקץ כאן את כת המדברים שהוכיחו את ההוכחות המטפיזיות על-סמך אקסיומות דתיות ששוללות את סדרו הטבעי של העולם. הוא סובר שהדרך הנכונה להוכחות אמיתיות בלתי מעוררות היא דרך הטבע. כפי שהרמב"ם כותב בפירושו בפרק עו – "כי ההוכחות המופתיות אשר באמצעותן מבהירים את כל זאת נלקחות דווקא מטבע המציאות הקבוע, הנראה-לעין והמושג בחושים ובשכל". (הדגשה שלי – מ.כ.)

השלמות הינה שילוב של המצוות מצד אחד, שהן האמת שמגיעה מלמעלה, לבין המטפיזיקה מצד שני והיא האמת שמגיעה מלמטה.

מה תפקידו של המוסר האסתטי בעולם המאמין?¹⁷ כאשר הרמב"ם דן בסיבות שבגינן אסור לפתוח את ההוראה במטפיזיקה הוא מתייחס להכנות הרבות שיש לאדם לערוך לפני שיוכל לצלול לתוך מסתורי ההווה. הוא מציין בין היתר כי מעלות האופי המוסריות הן הכרחיות לצורך עיון בחוכמת המטפיזיקה – "ולא ייתכן שישג דברים שכליים אמיתיים, כלומר, מושכלות מושלמים, אלא איש שמידותיו מאומנות מאוד, שקט ושל"ו".¹⁸ המידות המוסריות הן הכרחיות לאדם שרוצה להגיע להשגות אמיתיות במטפיזיקה, שכן אלו חייבות לבא מתוך יישוב הדעת ומחשבה שקולה. הרמב"ם מוכיח את שיטתו מתוך דברי הגמרא בחגיגה – "אמר ליה ר' יוחנן לר' אלעזר תא לגמריך מעשה מרכבה אמר ליה אכתי לא קשאי" (יג, א). כלומר, ר' אלעזר נמנע מללמוד מעשה מרכבה – מטפיזיקה, מפאת חוסר כשרותו הנפשית לכך. הוא הרגיש את פחו הנעורים רותח בין עצמותיו, ולכן קבע כי במצבו הנוכחי הוא איננו מתאים ללימוד נעלה זה. כמו כן יש לאדם למתן את צרכיו הגשמיים. שכן הוכח בהוכחה מופתית כי העיסוק בצרכי הגוף מכהה את התשוקה הטבעית ללימוד המטפיזיקה. ואף אם בכל זאת ינסה האדם להשיגה, השגתו תהיה תוך כדי רפיון ותשומת לב מועטה, ולבטח יגיע למסקנות מוטעות.

מתוך העיון בדברי הרמב"ם בפרק לד, עולה ומתבהרת לנו הבחנה חשובה לגבי תפקידו של המוסר האסתטי. הרמב"ם איננו סובר שכל מהותו של המוסר האסתטי הוא עונש לאדם הראשון ולזרעו. לדעתו, לאחר החטא קיבל המוסר האסתטי תפקיד חשוב. מעתה, הוא יהיה שלב הכרחי בדרך אל המוסר השכלי. הקב"ה יצר את נפש האדם כבעלת נטיות לאסתטיקה. נטיות אלו, מטות את האדם מדרך הישר ומונעות ממנו להשקיע את מרצו בהשגה שכלית אמיתית של מושכלות. כפי שראינו, על האדם להשתלם מבחינה מוסרית במידותיו הנפשיות ובמידותיו הגופניות. משיכתו הטבעית של האדם להנאה גשמית וליצירות מחשבתית, ניתנת לריסון בידי המוסר האסתטי.

מעתה, יש בידינו אבן בוחן שמאפשרת לנו להכריע מהו מקומה של המחשבה האנושית, קרי המוסר האנושי בעולם המאמין. כל אמונה שמובילה את האדם להזדככות נפשית וגופנית, בצורה שמעודדת את תשוקתו הטבעית להשגת הא-לוה, היא בעלת חשיבות ועלינו לחתור למימושה. לעומת זאת, אמונה שלא משרתת את העיון השכלי, אין בה ממש, והיא מן המפורסמות שאין להשגיח בהן. השאלה היא תועלתית-פרגמטית: האם

17. כפי שכבר הוסבר לעיל המוסר האסתטי איננו חלק מן התורה. מתוך כך מובן מאליו כי דיוננו בפרק זה עוסק בתפקיד

המוסר האסתטי בעולם המאמין בלבד.

18. מורה נבוכים א, לד

כללי המוסר יוצרים חברה בריאה? תפקידם של כללים אלו להביא את החברה למצב של שלום ואושר, שהוא תנאי הכרחי לקידום השאיפה להשגת שלמותו של היחיד. תפיסה זו יוצרת חיץ בין התפקוד הנאות של האדם לבין האמת, בין שלמות חברתית לשלמות אישית. כאשר אנו בוחנים את נחיצותה של אמונה מוסרית, עלינו להעריך את תועלתה. ואילו כאשר אנו עוסקים באמת, אנו שואפים להגיע אליה כשלעצמה, ללא תלות בערכה מבחינה חברתית. ערכה הוא ערך עצמי.

אם נסכם נראה כי ישנם שני תנאים להגדרת מוסר אסתטי:

1. מוסר שאינו בעל ערך עצמי אלא אמצעי בלבד.
2. מפאת היותו אמצעי, כל נורמה שנעשית בשמו צריכה להיבחן על-פי מידת היעילות שלה, כאשר רק ההנהגות שיעילותן הוכחה יוכנסו לפרקטיקה.

נדגים את הדברים הלכה למעשה מדברי הרמב"ם במקומות שונים. ראשית, שתי דוגמאות שממחישות את ההבחנה כי מוסר אסתטי אינו בעל ערך עצמי אלא אמצעי בלבד:

א. תפקידו של המנהיג – במורה נבוכים (ב, מ) קובע הרמב"ם כי האדם הוא מדיני בטבעו, כלומר טבעו של האדם הוא להיות חלק מחברה. הוא מוסיף ואומר כי מטבעו של האדם גם כן שיהיו פרטי מינו שונים זה מזה מאוד, זאת מפאת היותו המורכב האחרון¹⁹ – "מכיוון שטבע האדם מצריך שבפרטיו יהיה שוני כזה, ולטבעו הכרחיים החיים בחברה, בהכרח לא ייתכן שתתקבץ חברה זאת אלא באמצעות מנהיג אשר יקבע שיעור ומידה למעשיהם, ישלים את החסר וימעט את המוגזם, ויקבע מעשים ודרכי מוסר שעל כולם לבצעם תמיד בדרך אחת, עד שהשוני הטבעי יוסתר על-ידי ריבוי התיאום שבתוקף-קביעה, ואז החברה תהיה מסודרת". אין עניין אמיתי בשלטון; כל מהותו היא להוות אמצעי לניהול חברה תקינה שתאפשר לאדם הפרטי לחיות בצורה נוחה יותר. תפקידו של המנהיג הוא לייצב את החברה מבחינה מדינית, בצורה כזו שתאפשר לכל אדם להתפתח מבחינה אישית, ללא מורא משכנו.²⁰

ב. תקינות הגוף – בפרק חמישי בשמונה פרקים נאמר כי מטרת הפעילות הפיזית של האדם בעולמו, כלומר, אכילה, שתייה, בעילה, שינה, תנועה, מנוחה וכו', צריכה להיות בריאות הגוף בלבד. כמובן שמטרת הבריאות היא תועלתנית, לאפשר לאדם לקנות את

19. לדעת הרמב"ם, העולם נוצר מתוך תרכובות שונות של ארבעת היסודות שנעים מכח הגלגל המקיף. האדם הוא המורכב ביותר מכל התרכובות.

20. בפרק לו של החלק השני של המורה קובע הרמב"ם כי על אדם המעלה לברוח מן השררה ומתאוות השלטון – "חייב אותו אדם שתבטל מחשבתו על השררות הלא-אמיתיות ותבטל תשוקתו אליהן, כוונתי לרצונו שישתלט או שיעריצוהו פשוטי-העם וימשכם לכבדו ולציית לו לשם כך בלבד". הדבר מודגש כאן ביתר-שאת כי אין עניין אמיתי בשלטון והוא אמצעי בלבד.

המעלות השכליות. בתוך כך, אל לו לאדם לכוון במעשיו הגופניים אל הנאָה והערב אלא אל המועיל.

נביא עוד שתי דוגמאות שימחישו את מבחן היעילות ביחס למוסר האסתטי.
 א. היחס לכוחות הגוף – בפרק מט של החלק השלישי מבאר הרמב"ם את דברי חז"ל על יצר הרע – "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש" (קידושין ל, א) – כעוסקים בתאוות המשגל. הרמב"ם מצדד בשיטתו של אריסטו שאומר כי חוש המישוש (הכוונה לאכילה ומשגל) חרפה הוא לאדם. בתוך כך, הוא מציין כמה מצוות שתפקידן למעט את תאוות המשגל, ביניהן גם ברית מילה. בפרק נא הוא מחזק את גישתם של הפילוסופים ומרחיב אותה כך שתתייחס לכל הכוחות הגופניים – "הכוחות הגופניים הם לרועץ לרוב מעלות האופי כל שכן למחשבה זכה זאת הנובעת משלמות המושכלות והמביאה לחשוק בו יתעלה, כי לא ייתכן שהיא תימצא עם רתיחת הלחיות של הגוף. אבל ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוות דועכת, מתחזק השכל ומתפשט אורו ומזדככת השגתו ו[האדם] שִׁמַח במה שהשיג". הכוחות הגופניים נמדדים לפי מידת יעילותם, ולכן יש למעט בכוחות שיעילותם מוטלת בספק.

ב. היחס להמון – בפרק לו של החלק השני ממורה נבוכים מתאר הרמב"ם בצורה חריפה את ההתייחסות ההכרחית של איש המעלה להמון: "עליו לראות את בני-האדם כולם כפי מצביהם שבהם הם נמצאים בלי ספק, או כבני צאן או כחיות טרף, אשר השלם המתבודד לא יחשוב עליהם, כאשר הוא חושב עליהם, אלא כיצד להינצל מפגיעתם של המזיקים שביניהם, אם אירע לו שיתוף עמהם, או שהוא מבקש להפיק תועלת שניתן להפיק מהם, אם הוכרח לכך לצורך מצרכיו ההכרחיים". תיאור זה הוא קיצוני ביותר בדברי הרמב"ם. ההמון נתפס כעדר של בהמות שיכול רק לפגוע ולהזיק לאיש המעלה, ועל-כן צריך הוא לנתק, במידת האפשר, כל מגע עימם. גם כאן ההתייחסות להמון נבחנת על-פי מידת היעילות שלה, רווח לעומת הפסד, כאשר במקרה זה הפסד גדול יותר ועל-כן עדיף למעט את הקשר עם ההמון.

נסתפק בדוגמאות אלו בלבד, למרות שניתן להוסיף דוגמאות למכביר מתוך דברי הרמב"ם. הכלל שעולה מהדוגמאות הללו הוא ששלמות מוסרית היא אמצעי בלבד לצורך השגת ייעודו של האדם, והוא השגת המושכלות. על-כן, האדם צריך להתרחק מכל דבר שאין בו תועלת של ממש לייעודו הכללי.

ה. ייעודו של האדם

עד כאן דנו ביסודות המוסר האסתטי ובמקום שהוא יכול לקנות בעולם המאמין ובהלכה. בפרקים הבאים נשוב לדון במוסר השכלי וננסה להבין לעומק את פשרו. נפתח את העיון בבחינת ייעודו של האדם, ובאמצעות עיון זה נגיע להבנה מעמיקה יותר של המוסר השכלי. המגמה בעיון זה תהיה להראות כי המוסר השכלי איננו רשימה של הוכחות שאין להן קשר לעולם המעשה, אלא מוסר עליון שקשור בקשרי עבותות לחיים בעולם. לצורך הבנת ייעודו של האדם במשנת הרמב"ם, נפנה לפתיחת חיבורו הגדול משנה תורה. בשש ההלכות הראשונות בספר מציג הרמב"ם בפני הלומד את דמות הא-ל בו הוא מאמין. בתוך כך, הוא אף קובע בתור מצווה הלכתית חובה לדעת את ה' ידיעה פילוסופית-מטפיזית.

(א) יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.

(ב) ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות.

(ג) ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם.

(ד) הוא שהנביא אומר וה' א-להים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.

(ה) המצוי הזה הוא א-להי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף.

(ו) וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר: "אנכי ה' א-להיך", וכל המעלה על דעתו שיש שם א-לוה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה שנאמר: "לא יהיה לך א-להים אחרים על פני", וכופר בעיקר שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו.

משנה תורה, הלכות יסודי התורה א, א-ו

בשורות מעטות אלו מתמצת הרמב"ם את כל משנתו הפילוסופית ביחס לא-ל יתברך. הוא סובר כי שתי המילים הפוזיטיביות היחידות שניתן להגיד על הא-ל הן: מצוי ואמת. הא-ל

הוא מחויב המציאות, כלומר, מציאותו נובעת מעצמותו ואינה נובעת מדבר אחר זולתו. לא ניתן לייחס אמת מוחלטת לשום דבר פרט מלא-ל, שכן מציאותו של כל דבר בבריאה נסמכת על סיבה שגרמה לו להיות כפי שהוא. תמונת המציאות בין הפרטים בבריאה משקפת יחס של סיבה ומסובב, אחד למעלה מן השני עד שמגיעים לקב"ה שהוא מחויב המציאות. מצוות ייחוד הא-ל היא לדעת בדיעה מושכלת את הדברים האלו ממש, להשיג כי מציאות הא-ל היא אמיתית, קרי, אונטולוגית. לעומת אמיתות מציאות הא-ל והיותו מחויב המציאות, כל הנמצא בעולם הוא אפשרי המציאות, כלומר מציאותו נובעת מזולתו. הקב"ה ברא את העולם, ובשל כך כל הברואים נמצאים ביחס של זיקה אליו – "אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות". מבין השורות מתגלה הבחנה משמעותית – אין לאדם בעולמו דבר אמיתי ומשמעותי מלבד הכרת הא-ל. משימתו של האדם בעולם היא להגיע להכרת הא-ל האמיתית, לאחוז בטרנסצנדנטי. הוא צריך להיות בעל מודעות לארעיותם של הדברים הגשמיים, שכן הם כפויים על האדם מבחינת הטבע, אין להם משמעות ערכית עצמית. חוסר משמעותם נובע מן הבסיס הארעי לקיומם, הם אינם בגדר אמת. משמעות ערכית ניתן לייחס רק להכרת הא-לוהים משום שהוא מצוי אמת. חידושו הגדול של הרמב"ם נעוץ בהכנסת מצוות ייחוד ה' הפילוסופית לתוך עולם ההלכה. האדם מצווה להשתלם במדעי הא-לוהות ולהשיג השגה אמיתית ביחס לבורא עולם.

בכדי להדגיש את החשיבות שנותן הרמב"ם להשגת המושכלות הא-לוהיות נעייין בדברי הרמב"ם בפרק נא של החלק השלישי. הרמב"ם פותח בתיאור משל:

המלך בארמונו. בין כל האנשים הכפופים למרותו יש אנשים בעיר
 וְאִישׁ מִחוּץ לְעִיר. בין אלה שבעיר (ב) יש מי שפונה עורף לבית
 המלך ופניו פונים אל דרך אחרת, (ג) ויש מהם מי שמתכוון אל בית
 המלך, פונה אליו, ומבקש להיכנס אל ביתו ולהתייצב בפניו, אלא
 שעד עתה לא ראה מעולם את חומות הבית. (ד) יש בין המתכוונים אל
 בית המלך מי שהגיע אל הבית ומסובב אותו כדי לחפש את השער
 שלו. (ה) ויש ביניהם מי שנכנס בעד השער והוא הולך בפרוזדורים.
 (ו) יש מהם מי שהגיע לטרקלין הבית והוא נוכח עם המלך במקום
 אחד והוא בית המלך. אבל עם שהוא בתוך הבית אין הוא רואה את
 המלך או מדבר אליו. (ז) אלא אחרי שאדם נוכח בבית המלך יש הכרח
 שישתדל השתדלות נוספת ואז יעמוד לפני המלך ויראה אותו מרחוק
 או מקרוב או ישמע את דיבורו של המלך או ידבר אליו.²¹

21. הוספתי אותיות בכדי להדגיש את הדרגות השונות. (מ.כ.)

המלך הוא, כמובן, הקב"ה, וכל מצבי האנשים השונים מציינים דרגות שונות של קרבה אליו, ובעצם של השגה במושכלות המטפיזיים. מעיון בדרגות השונות בנמשל ניתן להסיק את דעתו של הרמב"ם לגבי ההפרש שישנו בין האנשים המעולים שהשיגו השגה אמיתית בא-לוהות, לבין אלו שלא. הרמב"ם ממצב בקבוצה השלישית את המון בני התורה, כלומר, את האנשים הפשוטים שמקימים מצוות. הוא קובע כי אנשים אלו מעולם לא ראו את חומות הבית, קרי, מעולם לא השיגו את קצה קצה של מעלת הדבקות של האדם השלם. בקבוצה הרביעית נמצאים חכמי ההלכה, אלו המאמינים בדעות נכונות שקיבלו במסורת ואף דנים בהלכות הפולחניות, אך מאחר והם אינם עוסקים כלל בעיקרי האמונה, אזי הם רק סובבים את בית המלך. בקבוצות הבאות נמצאים אלו שהשיגו השגה אמיתית במושכלות הא-לוהיות, כאשר הדבר שמפריד ביניהם הוא רמת ורוחב השכלתם. הדרגה האחרונה היא דרגת הנביאים, שאינם מפנים את דעתם אף לא לרגע ממחשבה על ה' ונמנעים מכל דבר שאין לו מטרה א-לוהית.

משל זה ממחיש לנו בצורה ברורה את דעתו של הרמב"ם לגבי העיסוק בכל דבר שאין בו מחשבה טרנסצנדנטית. לדעתו, על האדם הוטלה משימה בחייו בעולם הזה, לשאוף להידבק בקב"ה. כאשר האדם נמצא ברובד נמוך יותר, בו הוא איננו שואף לקרבה לא-ל ומסתפק בקיום מצוותיו, הוא מפספס את העיקר. נגזר עליו לסכוב סביב הפתח לשער בית המלך ולעולם לא למצוא אותו. העיסוק בדקדוקי התורה נראה מדברי הרמב"ם הללו כנחות ומפספס את העיקר, זאת ביחס לעבודת החקירה המטפיזית שעולה עליו עשרת מונים.

1. הודעני נא את דרכך

עד כה ראינו כי הרמב"ם מרחיק כל אמונה שלא מבוססת על השכל, וסובר כי ייעודו של האדם בעולם הוא עיסוק מחשבתי במושכלות, בעוד הרובד המעשי הינו רובד נמוך בהחלט. ברצוננו להציג כעת פן נוסף בדברי הרמב"ם ממקום אחר.

בפרק נד של החלק הראשון עוסק הרמב"ם בבקשתו של משה מה' בפרשת כי תשא. הוא מבחין בשתי בקשות שביקש משה מהקב"ה: א. "הודעני נא את דרכך" – משה מבקש לדעת את דרכי פעולותיו של הקב"ה בעולם. ב. "הראני נא את כבודך" – משה מבקש מהקב"ה לדעת את עצמותו ואת אמיתת מהותו. דבריו של משה – "למען אמצא חן בעיניך", ממשיכים את הקו אותו הצגנו בדבר הצורך בידיעת א-ל פילוסופית בכדי להיות קרוב אליו – "כל היודע אותה הוא הרצוי והמקורב, וכל שאינו יודע אותה הוא השנוא והמורחק. לפי מידת הידיעה ואי-הידיעה יהיו שביעות הרצון והשנאה, הקרבה והריחוק" (שם). הקב"ה השיב למשה על בקשתו הראשונה בלבד, שכן בקשתו השנייה היא מעבר להשגת האדם. ה' פרש בפני משה את תאריו, הלא הם שלוש-עשרה המידות. בפרקים

שקודמים לפרק זה במורה נבוכים שולל הרמב"ם תיאור של הקב"ה בכל סוגי התארים, פרט לתארי ההיפעלות, כלומר פעולות ה' בבריאה. כל שאר התארים נפסלים מכיוון והם מחייבים שניות בא-להות – עצמותה והתואר שבה היא מתוארת – דבר שהוא אבסורד מבחינה פילוסופית. תארי ההיפעלות אינם מתארים את הא-ל עצמו אלא את מעשיו, ולכן אין בשימוש בהם פגיעה בשלמותו.

מעניין לראות כי המידות בהן נודע ה' לאדם הן מידות מוסריות שנראות על פניו כשייכות לעולם המושגים של המוסר האסתטי. ה' הוא א-ל רחום וחנון אך אפיים ורב חסד²². אם ניקח לדוגמא את 'ארך אפיים' – כיצד ניתן להתייחס אל הבורא במידה זו כאשר מבחינה אונטולוגית נכונותה מוטלת בספק? בהבנה ראשונה נראה כי מידות הא-ל הן מידות אסתטיות שאינן שייכות לעולם האונטולוגי, למוסר השכלי. ההתייחסות למוסר מקבלת תפנית לא צפויה, שכן עד כה הרמב"ם קבע כי המוסר הוא תועלתני, כלומר נחוץ רק לשם פינוי המחשבה למעשה ההגות במושכלות. אך כעת מידות אלו עצמן הן המושכלות המבוקשות. השגת עצמותו של הקב"ה איננה אפשרית, לכן נקרא האדם להשיג את תארי היפעלותיו של הא-ל. הדברים מתחזקים לאור הסבר הרמב"ם את הפסוק "וראה כי עמך הגוי הזה". לדעתו, פסוק זה בא לציין את האידיאל שרצה משה להשיג בבקשתו – דרך הנהגת העם הנכונה. הרמב"ם כותב כי "ראוי למנהיג המדינה אם הוא נביא, להידמות בתארים אלה".

נשאלת השאלה, מה גרם לשינוי בהתייחסותו של הרמב"ם לעניינים המוסריים של העולם הזה? איך ייתכן שהרמב"ם מרחיק כל גישה שאיננה אינטלקטואלית לעבודת ה' מחד, ומאידך סובר כי הדרגה העליונה ביותר אליה הגיע משה אדון הנביאים היא השגה שכלית במידותיו המוסריות של ה', שנראות על פניו כמידות אסתטיות?

ז. מוסריות א-לוהית

ננסה לענות על השאלה שהוצגה בפרק הקודם מתוך עיון בדברי הרמב"ם בפרק האחרון של מורה נבוכים. בפרק זה מתאר הרמב"ם ארבעה סוגים של שלמויות באדם, זו למעלה מחברתה: הקניין, הגוף, מעלות האופי והשגת המעלות השכליות. השלמויות הראשונה והשנייה, הקניין והגוף, הן שלמויות חיצוניות לאדם ולכן דרגתן נמוכה ביותר. שכן, איבוד הקניין של האדם אינו גורע מאומה מעצמותו. כך, לדוגמא, מלך שאיבד את קניינו נשאר עדיין מלך במהותו. השלמות השנייה, בריאות הגוף וגבורתו, אף היא איננה מיוחדת לאדם באשר הוא אדם, אלא באשר הוא בעל חיים, ולכן אינה יכולה להיות השלמות העליונה של

²². יש לסייג את דברינו ולומר כי הקב"ה מתואר במידות המוסריות רק מצד התכונות של האדם במעשיו, אך לא מצד מהותו העצמית. כפי שהראינו, מהות זאת נשארת בלתי מובנת אפילו למשה אדון הנביאים.

האדם. השלמות השלישית היא השלמות המוסרית, עליה אומר הרמב"ם כי – "רוב המצוות אינן אלא כדי להשיג מין זה של שלמות". שלמות זו נעלה יותר מקודמותיה, מכיוון שהיא מתייחסת באופן ישיר לנפש האדם. אך כיוון והיא תלויה בקיום חברה שתאפשר לאדם לבטא את מוסריותו, אזי גם היא חיצונית לו, שכן עצמות חייבת להיות נוכחת כל הזמן. הרמב"ם חוזר על הראשונות ומדגיש כי שלמות זו אין בה מצד עצמה מאומה, כל תפקידה הוא להיות הכנה נאותה לשלמות הבאה, שלמות ההשגה. המוסר מצטייר כמוסר תועלתני, כזה שכל מהותו נגזרת מזולתו; אין לו קיום עצמי.

השלמות העליונה והאמיתית, היא זו השכלית. בשלמות זו האדם מבטא את צלמו שטבע בו הא-ל בששת ימי הבריאה. הוא דבק בא-לוהיו ע"י ציור המושכלות ומשיג השגות אמיתיות בא-לוהות. שלמות זו היא תכליתו של האדם ובה הוא קונה את עולמו הנצחי – "ובה האדם הוא אדם". הרמב"ם סומך את דבריו על נבואתו של הנביא ירמיהו (ט, כב-כג) – "כה אמר ה', אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגבור בגבורתו. אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידע אותי, כי אני ה', עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי-באלה חפצתי, נאם ה'". הסדר של הערכים בדברי הנביא הפוך מהסדר שהציב הרמב"ם מכיוון שהוא מציין את השגת ההמון. לפי תפיסת ההמון השלמות המוסרית פחותה משלמות הגוף, וזו פחותה משלמות העושר שנתפסת כשלמות העליונה. כלומר, הרמב"ם מייחס את שלמות החכמה בדברי הנביא לשלמות המוסרית. הנביא תובע מהעם לשנות את סדר העדיפויות שלהם ולהציב את שלמות ההשגה כשלמות האחרונה.

לאחר שביסס הרמב"ם את דעתו בכתובים, הוא בוחר לפרש אותם בצורה עמוקה יותר:

מכיוון שהזכרנו את הפסוק הזה ואת הנפלאות שהוא כולל, והזכרנו את דברי החכמים ז"ל לגביו, הבה נשלים את מה שהוא מכיל. כי בפסוק זה, בהבהירו את התכלית הנאצלת ביותר, אין הוא מסתפק בהשגתו יתעלה בלבד. שהרי לו זאת הייתה כוונתו היה אומר: כי אם בזאת יתהלל המתהלל הַשֶּׁפֶל וְיִדְעֵ אוֹתִי וְקוֹטֵעַ אֶת הַדִּיבּוֹר, או היה אומר: הַשֶּׁפֶל וְיִדְעֵ אוֹתִי כִּי אֲנִי אֶחָד, או היה אומר: כי אין לי תמונה, או: כי אין כמוני וכיוצא בזה. אבל הוא אמר: יש להתפאר בהשגתי ובידיעת תארי, והכוונה למעשיו, כמו שהבהרנו באשר לדברו: הוֹדַעְנִי נָא אֶת דַּרְכֶיךָ (ואדעך למען אמצא חן בעיניך) (שמות לג, יג). והוא הבהיר לנו בפסוק זה שהמעשים שאתה חייב לדעת ולחקות הם חסד, משפט וצדקה (ירמיה ט, כג).

כלומר, השגת ה' האמיתית איננה השגת תארי השלילה – כגון: הוא אחד, אין לו תמונה ואין כמוהו – שנראים במבט ראשון נעלים יותר, אלא דווקא השגת תארי ההיפעלות של ה' יתברך ויתעלה. הא-ל ציווה את בני האדם להשיג דווקא את דרכי פעולותיו בבריאה וזוהי שלמות האדם האחרונה. כאן אנו מוצאים סתירה עמוקה בדברי הרמב"ם בפרק זה. שכן, מצד אחד, השלמות המוסרית האסתטית היא שלמות נחותה שכל תכליתה הוא להוות מצע מתאים להשגת המושכלות. ומן הצד השני, מושכלות אלו עצמם הם מידות שנראות במבט ראשון כאסתטיות: חסד, משפט וצדקה²³. השאלה מתחזקת לאור דברינו לעיל, שהוכיחו בדעת הרמב"ם כי השלמות העליונה היא אינטלקטואלית בלבד, דבקות מחשבתית בא-ל. היינו יכולים לומר כי הפתרון לסתירות אלו נעוץ באבחנה בין שלמות מוסרית מעשית-פרקטית לבין שלמות מוסרית אינטלקטואלית, כאשר השלמות המעשית היא תועלתנית בלבד ולשלמות האינטלקטואלית אין קשר עם עולם המעשה. פתרון זה נסתר מהמשך דבריו של הרמב"ם:

כי באלה חפצתי נאם ה', כלומר, מטרתי שיהיו מכם חסד משפט וצדקה בארץ באופן שהבהרנו באשר לשלוש-עשרה מידות שהכוונה היא להידמות אליהן ושזאת תהיה התנהגותנו. התכלית שאותה ציינ בפסוק זה היא אפוא שהוא הבהיר ששלמות האדם שבה יתפאר באמת היא (מדרגתו של) מי שהגיע להשיג את הא-ל יתעלה כפי יכולתו ויודע כיצד היא השגחתו בברואיו בהביאו אותם לידי מציאות ובהנהיגו אותם. לאחר אותה השגה, אותו אדם יתכוון בהתנהגותו תמיד לחסד משפט וצדקה מתוך הידמות אל מעשיו יתעלה כמו שהסברנו מספר פעמים בספר זה.

23. את משמעות המושגים הללו מסביר הרמב"ם בפרק נג – "חסד מציינ העתרת-טובה-יתרה במוחלט. צדקה – כל טוב שאתה עושה בגלל מידת האופי הטובה אשר בה אתה מביא את עצמך לידי שלמות. משפט יש שתוצאתו עונש ויש שתוצאתו הטובה". חשוב לזכור שמוסר אין כוונתו פציפזם או ליברליזם, אלא מכלול תפיסות העולם שבאות לבסס דמות נאותה של אדם, את הדרך הנאה לחיים בעולם. בתוך כך יש להבחין כי בין מידותיו המוסריות של הא-ל נמצאת גם מידת המשפט שעלולה לעיתים לפגוע בזולת בתורת עונש. הרמב"ם העמיד דווקא את המציאות, את הבריאה, כתואר פעולתו של האל: "פעולותיו כולם טוב גמור, שהוא אינו עושה אלא רק מציאות" (מורה נבוכים ג, י); "אני אעביר כל טובי על פניך... 'כל טובי' הוא רמז להראות אותו הנמצאות כולם" (שם א, נד). במשנתו של הרמב"ם, כאשר מושגים אתיים מיוחסים בהשאלה לא-להים – טוב, חסד, משפט, צדקה – משמעותם היא אונטולוגיה, ישותית. ראה: א. רביצקי, "כפי כוח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם", משיחיות ואפסטולוגיה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 216 ואילך.

הרמב"ם קובע כי דעת התורה היא שה' פועל את פעולותיו המוסריות בארץ, השגחת ה' על הארץ נכוחה, הא-ל לא עזב את הארץ כפי שטענו הפילוסופים. מתוך כך מצווה האדם להידמות לא-לוהיו ולחקות את מעשיו, כפי שהם מתגלים לו בבריאה. בסופו של תהליך העיון האדם צריך להידמות לא-לוהיו ולהפוך גם הוא למוסרי.

אם כן, שאלתנו נותרה על קנה, מהו פשר הסתירה בתוך דברי הרמב"ם?
נראה ליישב את הסתירה²⁴ באמצעות הבחנה בין שני רבדים של מידות ומעשים טובים: הרובד הראשון קודם להשכלה הא-לוהית, תכליתו לקבוע באדם תכונות נפש מוסריות שיאפשרו לו את העיון השכלי. תקינות הגוף, הנפש והחברה הינם כלים הכרחיים להשגת המושכלות. מוסריות זו היא אסתטית בהחלט, ערך המעשה המוסרי נמדד על פי מידת יעילותו כמכשיר להשגת המושכלות. הרובד השני הוא חלק אינטגרלי מידעת ה' עצמה. ידיעה זו כוללת בתוכה את ידיעת פעולותיו המוסריות בבריאה, קרי, שלוש-עשרה מידות. האדם נקרא להידמות לבוראו ולנהוג אף הוא באמת המידה המוסרית שמתווה ה' בפעולותיו. ההבדל בין המידות בשני הרבדים עמוק מני ים, שכן המידות הראשונות, האסתטיות, הן בבחינת צורך ובתור שכאלה ערכן חולף ואינו עצמי. לעומת זאת, המידות השניות, השכליות, הן חלק מהחכמה הא-לוהית, ועל-כן ערכן הוא ערך טהור ונצחי הנובע באופן ישיר ממידת האמת של הקב"ה. כאשר האדם דבק במידותיו של הקב"ה הוא עושה זאת מתוך ביטוי של דעת א-לוהים.

מדבריו של הרמב"ם עולה כי על האדם לעבור בתהליך השגתו השכלית מקיצוניות אחת לשנייה. בתחילת תהליך העיון עליו להתנזר מן החברה ולהתנתק מכל דבר שעלול להסיט את מחשבתו מהא-ל. האדם מוסרי מבחינה תועלתנית בלבד, המוסר האסתטי מסייע לאדם לפנות את מחשבתו לעיון במטפיזיקה. אך בסופו של התהליך מגיע האדם לקיצוניות השנייה, הוא השיג בשכלו כי שלמות האדם האחרונה היא השגת תארי היפעולותיו של ה' כפי שהם מתבטאים בבריאה, ומתוך כך הידמות הכרחית²⁵ אליו יתעלה. כעת האדם מעוניין להיות ביחס מתמיד עם החברה, שיאפשר לו לבטא באופן נרחב יותר את הידמותו אל הא-ל. דעת א-לוהים, המבוססת על לימוד הטבע וחוקיו, מגלה כי "החסד, הצדקה והמשפט" הן תכונות מהותיות של המציאות. לעומת זאת, מוסריות ההמון²⁶ היא אנתרופולוגית,

24. לאור תשובתו של הרב שילת בכיאוורו להקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קיד-ק"ח.

25. גישת הרמב"ם כאן מנוגדת לגישה השלטת ביחס למוסר בעולם הפילוסופיה בזמנו שסברה כי 'לדעת את הטוב הוא לעשות את הטוב' ואין צורך במישוש בפועל של האמיתות המושגות בכח השכל. הרמב"ם סובר כי אדם משכיל בהכרח יצטרך לממש את מוסריותו בעולם.

26. לפי תפיסתו של הרמב"ם נמנעת מן ההמון השגת המושכלות, ועל-כן המוסר שלהם לעולם יהיה תועלתני. המוסר הא-לוהי הוא פרי ההשגה השכלית ועל-כן הוא שייך רק באנשי המעלה. כפי שכותב הרמב"ם – "אנו מוצאים רבים אשר דעתם נעצרת באחת החוכמות האלה... אילו לא ניתנה לנו שום דעה בדרך המסורת, ולא היינו מודרכים אל שום

כלומר היא מבוססת על הסכמות חברתיות שהתגבשו להן במהלך השנים, ועל-כן אין בה כדי לחייב את האדם המאמין. לעומת זאת, מוסריותו של הפילוסוף הדתי נובעת מהשגה שכלית אמיתית של דרכי הא-ל, והכורח להידמות אליו, ועל-כן תוקפה מחייב.

המוסריות הא-לוהית כפי שהרמב"ם מצייר אותה, שייכת למתי מעט שמרכיבים את האליטה האינטלקטואלית. רק אלו שהגיעו לשלבים הגבוהים של העיון במטפיזיקה יכולים להשיג השגה שכלית-אונטולוגית של מידותיו של הקב"ה שמבטאות את הנהגתו המוסרית את העולם.

בהקשר ליחס שבין דת למוסר נראה לומר כי במוסריות העליונה המוסר האסתטי איננו נצרך עוד לאלו שכבר הגיעו לרמה גבוהה של אחיזה במושכלות. בעולם האדם המאמין האליטיסטי יש מקום אך ורק להגשמה מעשית של הערכים האונטולוגיים של הנהגת ה'. אדם זה נוהג בחסד וברחמים לא משום הרגשתו הפנימית שאומרת לו כי אלו מידות נכונות ואף לא משום מחשבה כי הליכה בהנהגה זו תוכל להועיל להשגת דברים אחרים נעלים יותר. ערכם של החסד והרחמים הוא עצמי, שכן הוא נובע ממידותיו של הא-ל יתברך. נראה להגיד כי מוסריות זו איננה פתוחה, היא אינה מאפשרת להכניס לתוכה תפיסות עולם שלא נובעות מתפיסת המציאות האונטולוגית. האדם נקרא להתבונן בבריאה ולהסיק מהן מידותיו של הא-ל. מסקנות אלו יהיו שוות בהכרח אצל כל אדם, שכן תפיסת העולם של הרמב"ם קובעת כי ישנה אמת אחת מוחלטת על הבריאה, שיש בכוח האדם להשיגה. לדעתו, השגת מושכל השגה אמיתית היא היכולת להוכיחו בהוכחה מופתית, כלומר, הוכחה שאין עליה עוררין.

ביחס לעולם התורה וההלכה המסקנות הן ברורות. יש ביד חכמים היכולת לעצב את ההלכה לאור תפיסות מוסריות רק במידה ומוסר זה הוא מוסר א-לוהי-שכלי. במידה והמוסר הוא כזה, אזי אין סתירה בין דעת האדם לדעת התורה, שכן שתיהן מהוות חלק מאמת אונטולוגית אחת. מידות הא-ל הן חלק בלתי נפרד מהמטא-הלכה, לה יש חשיבות מכרעת בפיתוחה של ההלכה. לאדם ניתנו שתי דרכים מקבילות להשגת האמת המוחלטת, התורה והשכל. ישנה מערכת של יחסי גומלין בין שתי הדרכים שמובילה בהכרח לאמת המוחלטת, להנהגת ה' את העולם.

דבר באמצעות משל, אלא היינו מחויבים לתפוש תפישה שלמה באמצעות הגדרות עצמיות ולאמת באמצעות הוכחה מופתית את מה שמבקשים לאמת... היה זה גורם שפל בני-האדם ימותו מבלי לדעת אם יש א-לוה לעולם או אין א-לוה לעולם, לא כל שכן אם יש לקבוע לגביו קביעה או לשלול ממנו חיסרון. לעולם רק אחד מעיר ושנים ממשפחה (ירמיה ג, יד) היו נחלצים מכליון זה. הבודדים, והם השרידים אשר ה' קורא (יואל ג, ה), אין השלמות – אשר היא התכלית – אפשרית להם אלא לאחר ההכנות, שהרי שלמה הסביר שהצורך בהכנות הוא הכרחי ושאיין להגיע אל החוכמה האמיתית אלא לאחר התאמנות. הוא אמר: אם קהה הברזל, והוא לא פנים קלקל, וְחָלִים יִגְבֵּר, וְיִתְרוֹן הכשיר חֲכָמָה (קהלת י', ט), ואמר: שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחרייתך (משלי יט, כ). (מורה נבוכים א, לד)

ח. מוסריות א-להית הלכה למעשה

ברצוננו להראות כי לדבריו של הרמב"ם יש נפקא מינה לחיי ההלכה המעשיים. מוסריותו הא-לוהית של האדם שמבוססת על עיונו במטפיזיקה, קובעת גם את התייחסותו אל גדרי ההלכה. אמנם ההלכה היא אכסוטריה, כלומר היא נפסקת בצורה שתתאים לציבור הרחב, אך ישנם גדרים שונים לאנשי המעלה. דוגמא מובהקת לכך היא מידת החסידות. נעיין בדברי הרמב"ם בהלכות עבדים לצורך ברור מעמיק יותר של העניין:²⁷

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואף על פי שהדין כך, מידת חסידות ודרכי החכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכלו ומכל משקהו... ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגויים הערלים. אבל זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה וציווים בחוקים ומשפטים צדיקים – רחמנים הם על הכול. וכן במידותיו של הקדוש ברוך הוא שציוונו להידמות בהם, הוא אומר "ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה, ט). וכל המרחם – מרחמין עליו, שנאמר "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" (דברים יג, יח).
משנה תורה, הלכות עבדים, ט, ח

מן הדרך שבה הרמב"ם מאפיין את החסיד אנו למדים, כי שונה הוא מעם הארץ גם בגישתו לעולם המעשה. החסיד נוהג במעשיו 'לפנים משורת הדין'²⁸ – מעבר לדרישות החוק המפורשות. הוא משיג את הא-ל לא רק על בסיס סמכות התורה, אלא גם כפועל יוצא של השגותיו במושכלות המטפיזיות. הדברים באים לידי ביטוי בהלכות עבד כנעני. יחיד הנוהג על פי דרישות ההלכה המפורשות היה נוהג עם העבד במידת הדין, הוא היה רק נמנע מלנהוג בעבד באכזריות, אך הייתה לו את כל הלגיטימציה להעביד אותו בפרך ולקיים בינו לבין העבד יחסים קונקרטיים בלבד. לעומת זאת, החסיד נקרא לנהוג בעבד "לפנים משורת

27. מבוסס על דבריו של הרב פרופ' דוד הרטמן בספרו הרמב"ם הלכה ופילוסופיה, עמ' 83-86.

28. הייחוס של "לפנים משורת הדין" להידמות לא-ל יתברך מופיעה בדברי הרמב"ם גם במקום אחר – "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד... וזהו לפנים משורת הדין, ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו" (משנה תורה, הלכות דעות א, ה).

הדין". הוא צריך להתייחס לעבד במידת הרחמנות²⁹, עליו להאכילו ולהשקותו מכל מאכל ומכל משקה שיש ברשותו, וכן נאסר עליו להכביד את עולו על עבדו, להצר לו וכו'. התנהגות זו של החסיד נובעת מהידמותו לא-ל הרחמן ש"רחמיו על כל מעשיו". יש לשים לב כי לאור דברינו, אין הנהגה זו חסידות שאיננה מחייבת, אלא להיפך – עבור אדם המעלה שהשיג מידה זו ממידותיו יתברך באופן אונטולוגי, ההנהגה ברחמנות מחייבת והכרחית.

הרמב"ם דוגל בגישה האונטולוגית למוסר באופן טוטאלי גם כאשר היא מתנגשת התנגשות חזיתית עם המוסר האסתטי. דוגמא לכך היא האפליה בין גוי לבין יהודי במשנה בבבא קמא³⁰ – "שור של ישראל שנגח לשור של עובד כוכבים פטור, ושל עובד כוכבים שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם". הרמב"ם בפירושו למשנה זו כותב: "ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי החיים אף על פי שלא עשו שום רע, לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת ואין תכליתו אלא לאדם", וזה לאור דבריו במורה נבוכים³¹: "כל אדם שאין לו אמונה דתית, עיונית או מסורתית... דינם של כאלה כדין בעלי חיים מחוסרי שכל. בעיניי אין אלה בדרגת בן-אדם".

פרופ' לוינגר³² מביא שורה ארוכה של מצוות בהן הרמב"ם מערב שיקולים פילוסופיים בפסיקת ההלכה הכללית. בראש ובראשונה קביעת הלכות דעות, המבוססות ברובן על דברי אריסטו, להלכה. וכן צידוק המאזניים על פי חכמת הגימטריא; השמטת דינים שקשורים בשדים וברוחות רעות; השמטת ההלכה שתפילה מותרת בכל לשון; ועוד. לעניות דעתי, יש בסברה אותה ניסיתי לבסס במאמר זה בכדי לפתור את הספקות שיש בשיקולים חיצוניים בפסיקת הלכה. הרמב"ם סובר כי ההלכה מכוונת לאמת אחת שגלומה בתורה, ועל כן אין שוני מהותי בין השגת האמת בדרך פנים-תורנית לבין השגת האמת מחוץ לתורה – האמת היא אחת.

ט. סתירה בדברי הרמב"ם

29. הכסף משנה על אתר מעיר שלא מצא מקום לדברי הרמב"ם הללו והם כנראה מדעתו של הרמב"ם. לאור הנאמר לעיל חידושו של הרמב"ם מובן ביותר, שכן ידיעה אונטולוגית במידותיו של הא-ל הכריחה אותו להרחיב את ההלכה ולהתאימה לאמת האחת שאין בלתי.

30. פרק ד, משנה ג

31. מורה נבוכים ג, נא

32. בספרו הרמב"ם כפילוסוף ופוסק, פרק שמיני: שיקולים מדעיים ופילוסופיים בפסקי הלכה.

נפתח בקושיה על שיטתנו מתוך דברי יוסף פאעור.³³ לדעתו מצוות הא-ל הן מקורו הראשון של החיוב, זאת בניגוד לתפיסה שסוברת כי בתוך המצוות גלום מקור טבעי וקדום יותר שהוא מקור חיובן. הוא רואה בחוק הא-לוהי מסיני את המקור היסודי והראשוני של ההלכה כולה, ומתוך כך מנתק אותו ממערכות אחרות, מוסריות ומדעיות כאחת. כהוכחה לשיטתו הוא מביא את פירוש הרמב"ם למשנה בחולין:

והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות.

פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת חולין ז, ו

נבואת משה מובחנת משאר הנבואות, אף מקור הציווי המחייב לאיסור גיד הנשה איננו מיעקב אבינו אלא ממתן תורה בסיני. אילולא משה היה מחדש על-פי ה' את המצוות שנצטוו בהן האבות, לא היינו מצווים בהן. מתוך כך נלמד על סמכותם של חכמים שאיננה יכולה לשאוב את כוחה ממקורות חוץ תורניים שהרי אף נבואת יעקב לא התקבלה להלכה מצד עצמה. נראה מכאן כי דעת הרמב"ם היא שכל מקורותיה של התורה שבעל פה נובעים באופן ישיר מהתגלות ה' למשה בהר סיני. כל יצירה עצמאית חיצונית למקור זה יכולה להיות בעלת חשיבות, אך לא תהיה לה כל משמעות הלכה למעשה.³⁴

33. יוסף פאעור, 'מקורן חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם', תרביץ לח, תשכ"ט, עמ' 43-53, פירוש על פי שלמה קסירר ושלמה גליסברג, מסיני ללשכת הגזית, ירושלים, תשס"ח, עמ' 163-168.

34. לכאורה ניתן לענות על שאלה זו בנקל, שכן הרמב"ם מדבר על חוסר תוקפה של נבואה חלופית למעמד הר סיני, אך בהקשר של חידוש בתורה ניתן לומר כי אף מקורות חיצוניים יכולים להוות שיקול בפסיקת הלכה. בכל אופן, מטרתה בהבאת דברי פאעור היא תועלתנית, הצגת הסתירה שעולה ממקומות שונים ברמב"ם, זאת בכדי להציג את הפתרון לסתירה שחשוב להבנת דברי הרמב"ם לאשורם. בתוך כך התשובה צריכה לענות גם על הקושיה שעולה מדברי הרמב"ם בשורש השני לספר המצוות כי שיקול אנושי מקנה למצוה תוקף 'מדרבנן' בלבד.

נרצה להציג את דברי הרמב"ם באור קצת שונה לאור פירושו של הרב סולובייצ'יק³⁵ להלכות ממרים. בין היתר דן שם הרב סולובייצ'יק בנושא הגילוי המחודש של התכלת. לפי דבריו, ההוכחות האמפיריות-היסטוריות שניתנו ע"י מוצאי התכלת אינן מספיקות בכדי לקבוע את החילזון שנמצא, כחילזון של התכלת. יש צורך במסורת מפורשת שתצביע על חילזון התכלת בכדי שיוכרע כזוה. הגרי"ד מבסס את דבריו על פי הבחנתו של הרמב"ם בשני חלקים בקבלה: 'מפי השמועה' ו'הלכה למשה מסיני'. לדעת הרמב"ם ההבדל בין שני החלקים נעוץ באפשרות העיגון בכתוב, כאשר במקרה של 'הלכה למשה מסיני' אין מקום לקישור לפסוקים, והקבלה עומדת בזכות עצמה, בעוד שבהלכות 'מפי השמועה' יש מקום לקישור כזה. הגרי"ד מבאר את החלוקה ומסביר כי היא משקפת הבדל מהותי. תפקיד ה'הלכה למשה מסיני' הוא להוות כלי לגישור בין המציאות לתיאוריה, ולכן לא תיתכנה סתירות או מחלוקות,³⁶ שכן אלמלא הגורם המקשר לא ניתן יהיה להבין את התורה. תפקיד 'מפי השמועה' לבסס מסורת של ויכוח ומשא ומתן שתהווה את הבסיס לכל דיון שיבוא אחריה. מתוך הדברים הללו נפתרת הקושיה שעלתה מדברי הרמב"ם בחולין על מסקנת המאמר. ישנם שני גורמים שמהווים יחד את הבסיס לתורה שבעל פה שירדה מסיני כביאור הכרחי לתורה שבכתב. כאשר מדובר ברובד הבסיסי הזה של התורה, אזי לא יתכנו שינויים ולבטח שלא השפעה חיצונית. הרובד הקבלי של התורה הוא אונטולוגי בטהרתו. המחלוקת וההבנה השונה שייכת רק בעניינים של לימוד שבא על בסיס הרובד הקבלי. אם אחד החכמים אינו מחזיק בהלכה מסוימת כנכונה ניתנה לו הרשות לחלוק ולפסוק אחרת, וזאת מתוך העיקרון של "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים"³⁷ שקובע שבתורה טמונים שני הצדדים של המחלוקת, בבחינת "מה שתלמיד עתיד לחדש לרכו נאמר למשה בסיני". עולה מכאן דבר מופלא שלדעת הרמב"ם רק ברובד הקבלי ישנה דעה אחת שמהווה את האמת המוחלטת, אך בשאר חלקי התורה ישנן דעות רבות שמהוות כל אחת פן של דעת הא-ל המוחלטת.³⁸ לאור שיטה זאת יש להבין את דברי הרמב"ם שקובעים מעמד 'מדרבנן'

-
35. שיעורים לזכר אבא מארי כרך א, עמ' רמז-רמט, מבואר לאור דברי שלום רוזנברג בספרו לשם שמים, עמ' 45-46.
36. אם נקח לדוגמא את המחלוקת בדבר זהות הפרי של פרי עץ הדר, הרי שהרמב"ם מסביר שבדעות השונות כגמרא לעניין זה אין מחלוקת והיה ברור לכל שהפרי הנכון הוא האתרוג.
37. בצורה דומה מסביר הרב שילת: "אפשר להסביר, לפי דעת הרמב"ם, את המאמר הידוע: 'אלו ואלו דברי א-לוהים חיים הן' (עירובין יג, ב), כלומר: כל אחת מהדעות יכולה בזמן מסוים, להיות המצוה הא-לוהית המחייבת". (הקדמה למשנה, עמ' צא)
38. אמנם ניתן להסביר גם אחרת ולהגיד כי פסיקת חכמים שמעורבים בה שיקולים של מוסר א-לוהי איננה יכולה להיחשב מחייבת מדאורייתא (כשם שדייעת האסטרונומיה איננה מחייבת מדאורייתא), יש בכוחם של חכמים לחדש דברים שיהיו חלק מן ההלכה אך תוקפם הוא 'מדרבנן' בלבד. אך תפיסה כזו מעקרת את כוחם של חכמים לעצב את התורה, כוח שנראה מדברי הרמב"ם במקומות שונים כמהותי לעיסוק בהלכה (עיין בהערה הבאה על דברי הרמב"ם

למצוות בעלות שיקול אנושי (או שיש בהן מחלוקת) בצורה אחרת. התוקף הוא 'מדרבנן' כי לא ניתן להגיד על פסיקה מעין זו שירדה מסיני,³⁹ כפי שכותב הרמב"ם: "כי כל מה שלא שמעו בסיני בביאור – הנה הוא מדברי סופרים".⁴⁰ אין לפסיקה זו יכולת לעמוד בפני עצמה כחלק בלתי נפרד מהקורפוס ההלכתי שמהווה מקור לידיעה האנושית, בלא הנמקה שכלית שתלויה אותה (ראה לעיל, פרק ג). אף על פי כן, יש למוסר הא-להי השפעה על פסיקת ההלכה המעשית ואפילו מדאורייתא.

נמצא אפוא, כי בנוגע לנושא המאמר השאלה כלל לא מתחילה, שכן השפעות חיצוניות לדברי חכמים מגיעות רק ברובד הפסיקה, שמבוסס על-גבי הרובד הקבלי הקודם לו. ברובד זה, לאדם תפקיד משמעותי יותר ועל-כן תוכלנה להתעורר סתירות, אך הן מהוות צדדים שונים של האמת המוחלטת. ההשפעות אינן חיצוניות לתורה⁴¹ מבחינה אמיתית, שכן הן נובעות מאותה אמת מוחלטת שאותה מייצגת גם התורה.

! טיכום

העיון בדברי הרמב"ם הביא אותנו לידי מסקנה שישנן שתי דרגות של מוסר, מוסר אסתטי ומוסר שכלי-א-לוהי. המוסר הנחות יותר הוא המוסר האסתטי; תפקידו הוא לאפשר לאדם

בשורש השני בדבר היות פסיקה מכוח זה 'מדרבנן' (בלבד). הסבר אפשרי אחר הוא שהרוב מברר את הדעה הנכונה או הקרובה להיות נכונה. הסבר אחר יכול להיות שלתורה מצד עצמה אין דעה בעניין והיא השאירה בידי חכמים את הכוח לפסוק לפי הבנתם. בין כך ובין כך השורה התחתונה תהיה שיש לחכמים יכולת לקבוע את ההלכה תוך התייחסות לצו המוסר הא-להי.

39. לפי דעתי, הלכות מעין אלו שייכות לחלק השלישי של 'הדינים החקוקים בתורה' שמובאים בהקדמה למשנה כדיני דאורייתא שיכולה ליפול בהם מחלוקת. בהקשר זה חשוב לציין את דברי הרב שילת: "האמור בספר המצוות, השורש השני, שאין ראוי למנות במנין המצוות את כל מה שלמדים באחת משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי – פירושו שהלשון 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני' אינה מתאימה להלכות המחודשות, כי ההלכות המחודשות לא נאמרו למשה מסיני... לכינוי 'מדרבנן', או 'מדברי סופרים', ישנן בדברי הרמב"ם משמעויות שונות, במובן המצומצם – 'מדרבנן', או 'מדברי סופרים', הן ההלכות שתוקפן אינו מן התורה... במובן יותר רחב – 'מדרבנן' הן כל ההלכות שנתחדשו ע"י חכמים, כולל ההלכות שהוצאו מן הכתוב במידות שבתורה נדרשת בהן, שתוקפן מן התורה, וזה המובן בשורש השני הנ"ל... ובמובן עוד יותר רחב – 'מדרבנן' הוא כל מה שידוע לנו רק באמצעות החכמים... כפי שכותב הרמב"ם בפיהמ"ש כלים יז, יב (תרגום ק'): 'כי כל מה שלא נתבאר בלשון התורה – 'מדברי סופרים' קוראין אותו, ואפילו דברים שהן הלכה למשה מסיני'" (הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' ק).

40. סוף השורש השני לספר המצוות.

41. לקמן יוקדש פרק לנושא מודעות הפוסק להשפעות החיצוניות בפסיקותיו. השאלה שתעמוד במרכזו תהיה האם הפסיקות בעקבות המוסר החיצוני לתורה אינן "סימון המטרה לאחר זריקת החץ".

לחיות בחברה בה ישנה הרווחה הנדרשת לצורך ניהול חיים רוחניים. מוסר שכזה מאפשר מטבעו להכניס לתוכו כל תפיסה כללית כל עוד היא מהווה חלק מן המטרה התועלתנית. אמנם גבולותיו של מוסר זה הינם פתוחים ביותר, אך תוקפו של המוסר מוציא מהם את העוקץ, שכן אין בו, כמוסר זה, בכדי לחייב אדם לנהוג כך ולא אחרת באופן מוחלט. מעל המוסר האסתטי נמצא המוסר השכלי-א-לוהי, מוסר שנובע באופן ישיר מהחקירה במושכלות המטפיזיים. תפיסות העולם של מוסר זה מחייבות את האדם חיוב מוחלט, שכן הן נובעות מהא-ל יתברך ויתעלה שחותמו אמת. מתוך כך, האדם אינו רשאי להוסיף מדעתו על המוסר הא-לוהי, המוסר הוא אמת מוחלטת שאין לערער עליה. אך בכל זאת חקירתו השכלית היא שקובעת מהו המוסר האמיתי, ועל-כן כל דבר שעובר את מבחן השכל הוא לרצון לפני ה'. מכאן יוצא מצב מעניין, באשר מחשבת האדם, שנתפסת בעולמנו התרבותי כסובייקטיבית, הופכת בדרך פלא לעמוד התווך של התורה. שכן יש בכוח המחשבה להגיע לחקר האמת ומתוך כך להכריע את ההלכה, קרי, האמת המוחלטת. אמנם יש לסייג את הדברים הללו ולומר כי ביסוד התורה עומדת הקבלה של משה מסיני, שרק לאורה ניתן להבין באמת את התורה שבכתב, וממילא לעצב כל הלכה חדשה.

המהפכה הקופרניקאית של קאנט⁴²

עד ימיו של קאנט, הייתה גישתו של אפלטון ביחס למוסר הגישה השלטת בעולם הפילוסופיה. עמדה זו, שיש המכנים אותה "האתיקה האינטלקטואלית", סברה כי לדעת את הטוב הוא לעשות את הטוב. האדם נדרש לעיין במציאות הטבע ולהשיג השגה פילוסופית מהו הטוב האמיתי, קרי, המושלמות או הממשות. כלומר, הבסיס הפילוסופי לגישה אתית זו נעוץ בשיטה האונטולוגית. לפי שיטה זו, אשר שלטה בכיפה בכל התקופה הקדם-מודרנית, יש ביד האדם את היכולת להשכיל מהן האידיאות שמרכיבות את המציאות הממשית ומתוך כך מה אמת ומה שקר, מה קיים ומה לא קיים בעולם. התבונה מוגדרת כעדיפה על הרצון האנושי בסיסמא: "מה שהשכל משכיל הרצון רוצה", ומכאן שאף מאווייו, שאיפותיו ורצונותיו של האדם מנותבים על פי צו השכל. המסקנה הישירה מתפיסת המציאות הזו היא שבקשת האמת מוכרחת להוביל את האדם לחיי עיון אינטלקטואליים צרופים, שהם באמת החיים המוסריים, כמו גם להוליכו הרחק מן

42. הדברים כתובים בקיצור נמרץ. לצורך הרחבה ניתן לעיין ספרו של הוגו ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, מאגנס, ירושלים תש"מ. לסיכום מקוצר יותר, ניתן לעיין בשני הפרקים הראשונים בספרו של הרב מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, ספריית בית אל, ירושלים תשס"ב.

החיים החושניים, כמאמר אריסטו – "חוש המישוש חרפה הוא לנו". כפי שראינו, הרמב"ם השתמש בתפיסה הפילוסופית אך "תוכו אכל קליפתו זרק". שכן, מחד גיסא, לדעתו, חיים מוסריים הם חיים של רדיפת האמת האונטולוגית; אלא שמאידך גיסא, אמת זו מכילה בתוכה התייחסות ישירה לטבע המציאות וקוראת לאדם להידמות לא-ל בחמלתו המוסרית על העולם. בנוסף, בל נשכח כי הרמב"ם כפילוסוף דתי קבע את התורה והמסורת ככלי להכרת המציאות באמת.

בתחילת העת החדשה, חלפה התפיסה האונטולוגית מן העולם, הפילוסופים המודרניים החלו להטיל ספק בנכונות טענות קודמיהם. שאלתם הייתה: כיצד יהיה ניתן לדעת בוודאות כי תפיסתנו את העולם משקפת אותו בנאמנות? הם הטילו ספק באפשרותם של הניסיון החושני והכרת האידיאה הפילוסופית להשיג את העולם הפיסיקלי הממשי. הפילוסוף הנודע עמנואל קאנט בונה את משנתו הפילוסופית על מצע זה. לדעתו, אין לומר כי ההכרה 'אוחזת' במציאות ומשיגה אותה כפי שהיא לעצמה, אלא ההכרה ככולה לחוקיות פנימית, לקטגוריות דרכם היא מסתכלת על המציאות. עולם ההכרה, עולם הדברים כפי שהם מופיעים בהשגה השכלית של האדם – עולם המכונה 'פנומנה' – איננו זהה בהכרח עם המציאות האובייקטיבית, עם עולם הדברים כפי שהם – ה'נאומנה'. המציאות חודרת לתודעה אך ורק דרך "מסנני הכרה". אלו האחרונים הם כלים של התבונה – הם אינם נובעים מתוך המציאות החיצונית, אלא הם אימננטיים וקבועים בטבע ההכרה האנושית. מתוך כך, מסיק קאנט כי תפיסת האדם את המציאות אינה יכולה להוות אמת מידה להשגת האמיתות האונטולוגיות. ההתייחסות אל האדם, העולם והא-ל, שהייתה מבוססת עד כה על האונטולוגיה, מצויה כעת בעלטה.

גישה זו נקראת בעולם הפילוסופיה המודרנית "המהפכה הקופרניקאית של קאנט", שכן היא משנה לחלוטין את תפיסת העולם של האדם. העולם האובייקטיבי הופך מיש נגיש ובר-השגה, לחסר פשר מפרספקטיבה אנושית. תמונת העולם של האדם נגזרת בעיקר מתוך קטגוריות אנושיות-סובייקטיביות, שאינן משקפות בהכרח את האמת הממשית-מציאותית. כל דבר שנקלט בתודעת האדם עובר תהליך של עיבוד בידי כלי התפיסה.

קאנט הניח כי המדע הוא אפקטיבי בהכרת המציאות, והוא בא לדרוש היאך ניתן להשיגה. הוא טען כי התבונה קולטת מן המציאות הממשית רק צורות ותופעות שמתאימות לכלי התפיסה של האדם, ועל כן על אף שהיא איננה ייצוג טהור שלה, הרי שבכל זאת היא בעלת זיקה ישירה אליה. הוא קבע שתים עשרה קטגוריות שהן, לדעתו, עקרונות היסוד של ההכרה. ניתן להמשיל את מבנה הידיעה למשקפיים בצבע מסוים, אשר לא ניתן להורידם. מצד אחד, הידע מגיע מחוץ לנו, באמצעות הקלט של החושים. אך מצד שני, הוא 'צבוע' ולא ניתן לתאר את העולם אלא מגבולות הצבע של משקפינו. לדעת קאנט, ישנן קטגוריות ידיעה ברורות שההבנה האנושית משתמשת בהן באופן קבוע בשיפוט העולם. הקטגוריות קשורות לכמות אובייקט (כמו אחדות וריבוי), לאיכותו (כמו ממשות או שלילה),

למודאליות שלו (שהיא שיקוף של יכולת, של הכרח ואפשרות) וליחסים בינו לבין אובייקטים אחרים (כמו עצמיות, חומריות, תלות וסיבתיות). אלו, לדעת קאנט, המושגים שמשמשים אותנו כשאנו מנתחים תופעות בעולם, ולא ניתן לתאר את העולם אלא באמצעות קטגוריות אלה, אף על פי שהן אינן מייצגות בהכרח את המציאות כפי שהיא.

בעקבות השקפה אנתרופוצנטרית זו, בה האדם בורא את עולמו התודעתי באמצעות תהליכים הכרתיים, קמה ועלתה, לאחר קאנט, התפיסה הסובייקטיבית-הומאנית של ההגות הקיומית⁴³ אודות המוסר. ההכרה האפיסטמולוגית נתנה ביד האדם את האוטונומיה ליצור את המוסר כפי ראות עיניו. שכן, בעידן בו אין אמת אונטולוגית, בו האדם חופשי מחוקי הטבע הסיבתיים – האמת היא כפי שהאדם תופס אותה בשכלו ויוצר אותה בעולמו. מתוך כך גם נגזר כי הצו המוסרי הוא רלטיבי (יחסי), האדם חופשי לחוקק לעצמו את החוקים והצווים המוסריים כפי שהוא רואה אותם לנכון.

נמצא אפוא, כי בעקבות הגותו של קאנט התחולל שינוי ניכר בעולם המחשבה הפילוסופי. שכן, אם בתקופה העתיקה האדם רדף אחרי האמת האונטולוגית שהושגה בכוח האינטלקט, הרי שבעת החדשה נסמך האדם על רצונו התבוני והכריע כי בכוחו לחוקק את חוקי המוסר.

לתפיסה זו יש כמובן השפעה מרחיקת לכת בעולם הפילוסופיה של הדת. קאנט מבחין בין מוסר דתי לבין דת מוסרית. מוסר דתי הוא מערכת הדרישות שהא-ל מטיל על האדם. האדם שנתון במוסר שכזה איננו אוטונומי ומתוך כך מוסריותו איננה אמיתית. רק דת שמחנכת את האדם להתנהג כיצור אוטונומי היא דת מוסרית. הבעייתיות שבתפיסה זו ביחס ליהדות מובנת מאליה, שכן ההלכה איננה מבוססת על הגדלת חופשיותו של האדם, אלא מחילה עליו חוקים שחיצוניים לו, ועליו לעשותם ללא קשר לרצונו ולמצפונו.

נראה לכאורה כי מגדל הקלפים שבנה הרמב"ם על גבי התורה האונטולוגית, שהיותה בסיס לדיון בסוגיית דת ומוסר, התמוטט לגמרי לאור דברי קאנט. ההלכה אינה יכולה להכיל אמיתות חיצוניות, מאחר ואין כל סמך שמחשבת אנוש היא האמת המוחלטת. ואף מעבר לכך, קאנט שולל כליל את קיומה של דת שחוקיה מבוססים על התגלות הבורא, שכן קשר כזה איננו בנמצא לטענתו ואין דרך להוכיח אחרת.

43. לצורך הרחבה ניתן לעיין בספר מבוא לפילוסופיות הקיום של ד"ר יעקב גולומב, הוצאת האוניברסיטה המשודרת,

חלק ב – הגרי"ד סולובייצ'יק⁴⁴

א. מחשבה יהודית פוסט-קאנטיאנית

לכאורה נראה, כי קאנט והבאים אחריו ביטלו כליל את היכולת האנושית להשיג ידיעות על המציאות כשלעצמה. שכן עובדת היותו של השכל ככול בכלי התפיסה, אינה מאפשרת לתפוס את האובייקט מן הבחינה האונטולוגית כפי שהוא נתפס בימי הביניים. כפי שראינו לעיל הרמב"ם ביסס את משנתו סביב הגישה האונטולוגית. האונטולוגיה עמדה בבסיס תפיסת המציאות, התורה והא-ל. מה יעשה אם כן ההוגה היהודי של העת החדשה? כיצד יגיב נוכח התמורה שחלה במדע ובפרט במדע הא-לוהות?

ברצוני להציג את גישתו של הרב סולובייצ'יק כפי שהיא משתקפת ממאמרו המפורסם "ובקשתם משם". כפי שנציג להלן, הגרי"ד בונה את אמונתו על בסיס המהפכה הקופרניקאית של קאנט, ללא חשש וללא רתיעה כלל. המטרה היא להגיע, מתוך ביסוס התודעה הפוסט-קאנטיאנית כפי שהגרי"ד יוצר אותה, אל נושא המאמר – היחס הנכון בין דת למוסר.

ראשית נבסס את העובדה שהגרי"ד סמך את ידיו על התפיסה המודרנית של ההכרה. לצורך כך, נציג את דברי הגרי"ד בחיבורו מה דורך מדוד.⁴⁵

הפיסיקה האריסטוטלית ביקשה לבאר את המציאות מבחינת מהותה האיכותית[...] דורות רבים האמינו בתום לבם באפשרות הארה רציונלית ביחס ליש האיכותי-הממשי. הפיסיקה הקלאסית, וגם המודרנית, ויתרה על יזמה נועזה זו. היא תפסה את האופי הא-שכלי של תבל ומלואה, כשהיא מופיעה בדמותה הקמאית היומיומית, ונתייאה מהישג מדעי ביחס אליה. האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותן של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות

44. חלק זה מתבסס על המקורות הבאים: מו"ר הרב יובל שרלו והיו לאחדים בידך, הוצאת תבונות, תש"ס; הרב חיים נבון, נאחז בסבך, הוצאת מעליות, תשס"ז; אביעזר רביצקי – "קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים" בתוך: ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק שליט"א, הרב שאול ישראלי, הרב פרופ' נחום לאם, ד"ר יצחק רפאל (עורכים), כרך א, מוסד הרב קוק, תשמ"ד; פרופ' דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, כרך ב, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.

45. דברים דומים כתב הגרי"ד בפתיחה ל'ובקשתם משם' (איש ההלכה גלוי ונסתר, עמ' 125-126), אך הם לא הובאו מכיוון שהם כתובים בשפה פחות פשוטה, דבר שיפגע בשטף הקריאה.

צורניות-כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות, שאינן נתפסות בסדריות והתייחסות מתימאטיות. קורילאטיבים אידיאליים אלה, שכל משמעותם אינה ספונה בעצמם, אלא בהזדקקותם ההדדית בצורת משוואות מתימאטיות, נהפכו לאובייקט של המחקר המדעי.
דברי הגות והערכה, עמ' 75-77

ניתן לראות באופן ברור, מהי תפיסתו של הגרי"ד על דרך הכרת האדם את העולם. הוא סומך את ידיו על הגישה הקאנטיאנית שמטילה ספק גדול ביכולתו של האדם להגיע לאמיתת הנמצאים מצד עצמם, ובתוך כך מבטל כליל את הגישה האריסטוטלית. אין ביכולת המדען להשיג את המציאות האונטולוגית, כלומר, המציאות הממשית האובייקטיבית. הוא איננו יכול לחדור לתוך עולמו של היש מתוקף היותו אדם, שכן ככזה נגזר עליו ללכת שבי אחרי הכרתו הכבולה, אשר ממנה לעולם לא יצליח להינתק. תפיסה זו, יוצרת מדע מסוג חדש. מעתה, יהיו הוכחות ותפיסות המדען את המציאות רק כמעין שכפול שלה, כפי שהוא רואה אותה מבעד למעטה כלי תפיסתו. תפקידו של המדען איננו לתאר את המציאות הממשית, אלא לבנות דגמים כמותיים המקבילים לעולם הממשי הבלתי נתפס. ממילא יש לתפיסה זו השפעה ישירה על מדע הא-להות.

באה התפיסה החדשה והעיזה לכפור בערכם ההגיוני-אובייקטיבי של המופתים, שמחבריהם יסדום על הנחות קטגורליות כמו זו של העצם או של הסיבתיות. אמרה התפיסה החדשה: אין לנו רשות להשתמש בקטגוריות ילידות מציאות סופית, מותנית וזמנית כדי להוכיח אמיתת מציאות אל-סופית, מוחלטת ונצחית. קטגוריות אלה, שברכה צפונה בהן כשהן נתבעות לקבוע חוקים פורמליים-כמותיים וליצור תבניות עולם מדעי, אינן יכולות לצאת מתוך מעגל הניסיון המדעי ולהשתלט שלטון בלי מצרים בעולם על-מוחשי, על-ניסיוני ועל-שכלי.

איש ההלכה גלוי ונסתר,⁴⁶ עמ' 127-128

התפיסה הקאנטיאנית יוצרת עולם חדש, בו לא ניתן לבאר את יסוד הא-לוהות תוך כדי הסתמכות על מדעי הטבע, תפיסה שהייתה נפוצה מימי הביניים (וכן במורה נבוכים) עד העת החדשה. עיניו של הפילוסוף בימי-הביניים הטעו אותו ולכן הוא לא השיג בא-לוהות

46. מכאן ואילך, כל הפניות העמודים הסתמיות מכוונות לאיש ההלכה גלוי ונסתר, הוצאת ספריית אלינור, ירושלים,

השגה אמיתית. שכן, גישתו המתודולוגית חקרה את העולמות המטפיזיים, על-סמך תפיסתו הסובייקטיבית את העולם.

לכאורה, מוצגת כאן תמונה קשה מאוד. הא-ל שהיה כה "קרוב" אצל ההוגים הדתיים בימי הביניים ובראשם הרמב"ם, נמצא כעת לאחר מהפיכתו הקופרניקאית של קאנט מעבר להכרת האדם וממילא מעבר להשגתו. נמצא אפוא כי השכל, הפועל מכוח מפגש עם העולם והכרה סובייקטיבית בו, איננו יכול להתמודד עם האיך-סופיות והמוחלט.

ב. בא לעקור ונמצא נוטע

אמנם לאחר שמציג לנו הגרי"ד את התמורה שחלה בהגות הפילוסופית הדתית ואת כשלון דרכה של הגות ימי הביניים, הוא מציג בפנינו את תפיסתו הפוסט-קאנטיאנית במלוא עוצמתה.

ברם, תפיסה זו באה לעקור ומצאה את עצמה נוטעת; באה להכחיש ומצאה את עצמה מאמינה. כפרה היא ביכולת האדם להסיק בעקיפין על ידי הוכחות, בנות כוח שני של ההיגיון, מן הסופיות על האל-סופיות, מן הזמניות על הנצח ומן הממשיות על הטרנסצנדנטיות. אבל במקום למחות את כל המופתים מספרה, קיימה וקיבלה אותם כחוויות בלתי-אמצעיות שאינן מיוסדות על פעולות ההיקש ההגיוני, כי אם מתבטאות בגילוי והארה פתאומיים. שום שיח ושיג אין לחוויות אלו עם המסקנה העקיפה או הגזירה השווה ההגיונית. כפי שתודעת המציאות בכלל והישות האנוכית בפרט אינן עוסקות בהכרעות הגיוניות אלא מהוות עצם מהותו הרוחנית של האדם, כך היא גם חווית הא-לוה. כולה מקורית, ראשית ואחרית מציאותו של האדם. מעולם ועד עולם היא קודמת לכל היקש ומסקנה. היא ודאית שבוודאיות, אמת שבאמיתות. אם יש עולם, אם ישנה מציאות בכלל – ובזה אין האדם, שלא נתפס לפילפולים של הבל, מסופק כלל – יש א-לוה שהוא צור ההווה ומקורה. אם יש אנוכי, אם האדם קיים – וגם את זה יודע האדם ודאית – ישנה א-לוהות אישית חיה הממלאה את התודעה האנוכית.

עמ' 128-129

הגרי"ד מפקפק באמת הבלתי מתפשרת אותה מציג קאנט. לטענתו, מכיוון וקאנט בחר להוציא מתחום השגתו של האדם שלושה מושגים: האני, הא-ל והעולם, הוא בעצם סלל את הפתח להכרת האדם את א-לוהיו. האדם מכיר את עצמו, בזה אין אחד שמטיל ספק, ומתוך כך עלינו להבחין גם במסלול בו האדם מכיר את א-לוהיו. האדם איננו יכול לקבוע מבחינה אונטולוגית שהוא קיים ומהם מאווי ורצונותיו העצמיים, אך הוא מרגיש ויודע אותם בצורה בלתי-אמצעית שאינה משתמעת לשתי פנים. בצורה דומה האדם מכיר גם את א-לוהיו, לא דרך השכל הרציונלי והאובייקטיבי, אלא דרך הכרתו. אף על פי כן, הכרה זו היא "ודאית שבוודאיות, אמת שבאמיתות", שכן היא מבוססת על חוויתו הבלתי-אמצעית של האדם.⁴⁷ דברים אלו הם מהפכה של ממש בתחום המטפיזיקה של הפילוסופיה היהודית. שכן בעוד בעולם הקדמון הייתה שרירה וקיימת האמונה כי מציאות הא-ל הוכחה בהוכחה מופתית שאינה ניתנת לעירעור – הוכחה אונטולוגית – הגרי"ד מבסס את האמונה בא-ל דווקא על תחושותיו הפנימיות של האדם.⁴⁸ כעת האדם מאמין בא-ל מכיוון וכך הוא מרגיש הרגשה ודאית בנפשו, ולא מכוחה של ההוכחה האנליטית.⁴⁹

47. ביסוד הדברים טמונה ההנחה, או יותר נכון האמונה, שבלב כל אדם מופיעה הרצייה אל המוחלט והשאפה אליו. שכן בכדי שיהיה יסוד הא-ל בלתי מעורער, עליו להופיע בליבות כל האנשים על-אף ש"כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות". הגרי"ד פותח את "ובקשתם משם" באמונה זו: "אין לך פינת סתרים במציאות טבע ורוח, שאין תודעת האדם ההומה אל דודה מציצה לתוכה ומפשפת בה. מתחקה היא על ניצני הטרנסצנדנטיות המתגלים מפעם לפעם בארץ ציה וצלמוות. אין בקשה זו כמיהה רומנטית של פליטי החילוניות היום-יומית והחדגוניות. נטועה היא בקרקע תודעת התרבות הכללית" (עמ' 124).

48. הרב מביא במאמרו סיפור של הפילוסוף קירקגור שממחיש את העניין – "מספרים על חכם אחד מחכמי אומות העולם, כי קודם שגילה את המופת האונטולוגי צם שלושת ימים רצופים ושפך נפשו בתפילה ובתחנון לפני בוראו, כי יאיר את עיניו במופת אמת על מציאותו. ליגלג עליו קירקגור: שוטה שבעולם, כלום התינוק המתרפק על אביו צריך לאותות ולמופתים, שהוא קיים בעולם? כלום האדם המרגיש צורך להתפלל אל הא-לוהים זקוק להכרעה פילוסופית?" (עמ' 133). בכך בדיוק טמונה האמונה החדשה בא-ל, אמונה שמלגלגת על ההוכחה האונטולוגית ונשענת אך ורק על תודעתו של האדם.

49. מעניינת היא הערה מספר 4 למאמר, בה מאמץ הרב לגישתו אף את הרמב"ם! – "לאמיתו של דבר, דברי הרמב"ם בפרק א' מהל' יסודי התורה, ה"א, מכוונים כלפי שיטה זו. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא לכל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו". ידיעה זו אינה מבוססת על היקש הגיוני כי אם מידית היא: ידיעת המציאות כמציאות א-לוה, הכרת היצירה כהתבדלות מתוך חיקו של האין-סוף" (עמ' 129). דברי הרב נראים תמוהים ביותר לאור דברינו בתחילת המאמר. כיצד ייתכן לומר שהרמב"ם מצודד בגישתו הפוסט-קאנטיאנית של הרב סולובייצ'יק? הרי הרמב"ם מבסס את המטפיסיקה על המציאות הממשית, לדידו, לבטח שיש במדע הפיסיקלי-אונטולוגי בכדי לבסס את מציאות הא-ל ודרכי הנהגתו את

ג. ביקורת על הדת הסובייקטיבית

לכאורה, נראה שהגרי"ד מאמץ באופן מוחלט את גישתו של קאנט לגבי ההכרה, ובוחר ליצור דת שמבוססת על הכרתו הסובייקטיבית של האדם, קרי, תודעתו. במבט ראשון נראית דת זו חוויתית-מיסטית שפוטרת את האדם מהכבלים הנוקשים של הגות ימי הביניים ומאפשרת לו לפתח את הדת לפי ראות עיניו. פעולה שכזאת מצידו תיתפס כלגיטימית ביותר בדת שמבוססת על תודעה אישית.

בהקשר זה עלינו לראות את דברי הרב סלובייצ'יק בהערה לפתיחת המאמר "איש ההלכה":

כמדומני, שאין צורך בביאור הזיוף, שמוכח מתוכה של השקפה זו. ראשית כל החרג הרומנטי כלפי בריחה מרשותה של הדעת והבעיטה במרותה של ההכרה המדעית האובייקטיבית... קידוש החיוניות והאינטואיציה... הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם. ומאורעות התקופה האחרונה יוכיחו. האדם המשתחרר מן העיקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו, סופו לקצץ בנטיעות ולהחריב סדרי בראשית. [...] ושנית, כל עצמה של השקפה זו על הדת בשקר יסודה. התודעה הדתית, היותר עמוקה והיותר נשגבה שבחווית האדם, הנוקבת ויורדת עד התהום ובוקעת ועולה עד לרקיע, אינה כל כך פשוטה ונוחה, אלא כלפי לייא [=להפך], מסובכת וחמורה ומפותלת ביותר. במקום שאתה מוצא תסבוכתה, אתה מוצא גדולתה. החוויה הדתית היא מראשה ועד סופה אנטינומית ואנטייתית.

עמ' 13-14

הרב חריף מאוד בדבריו, לטענתו לא ייתכן לומר שדת תבוסס על יסוד סובייקטיבי, סופה של דת שכזאת להגיע לידי קיצוץ בנטיעות. דת אשר אין עול מעל צווארה לא תרסן את עצמה, ותקרא דרור לכל תחושות נפשה. דבר שכזה עלול להביא לקלקלה גדולה, שכן חוסר בבסיס איתן מאפשר לאדם לקחת את הדת לכל כיוון שירצה ואף לשנות את פניה מקצה אל קצה, כאקט לגיטימי בהחלט. הגרי"ד מציין את אירועי התקופה האחרונה שהביאו

העולם. אם כן, היאך ייתכן לפרש את דברי הרמב"ם – "לידע שיש שם מצוי ראשון" כמדברים על ידיעה בלתי אמצעית שאינה מבוססת על הרציונל, אתמהה.

אנדרלמוסיה והשחתה לעולם. כוונתו כמובן למאורעות השואה – הרב מפנה בכך אצבע מאשימה אל הגישות הרומנטיות של המוסר, אשר ריחקו אותו מן השכל, והובילו בסופו של תהליך את התרבות הגרמנית למצב האיום והנורא אליו היא הגיעה. בנוסף קובע הגרי"ד כי חוויה דתית איננה יכולה להיות במהותה חוויה הרמונית. לדת אין פתרון לקרע הפנימי שבקיום האנושי. תפקידה איננו לאשש את המחשבה האנושית אלא לקבוע הלכות וגדרים שבהכרח יפגעו ברצון האדם החופשי. ההגיון לא תמיד יהיה עין בעין עם החוויה הדתית, ייתכן והוא יהיה נתון במסלול של התנגשות הכרחית אתה. אך מצב זה הוא המצב הנכון והכדאי והוא הבסיס ל"תודעה הדתית היותר עמוקה והיותר נשגבה שבחווית האדם".

ד. חוויה גילוית וחוויה טבעית

אם כן, נשאלת השאלה על סמך מה מבסס הרב סולובייצ'יק את אמונתו? שכן נראה כי הרב מצוי בין הפטיש לסדן, קרי, בין התפיסה הרציונליסטית לתפיסה הסובייקטיבית-רומנטית. וכפי שראינו, הגרי"ד איננו מקבל את הגישות הסובייקטיביות לדת מחד, אך מאידך, הוא דווקא כן מקבל את התפיסה המודרנית לידיעה, שהובילה לביסוסן של אותן גישות סובייקטיביות. כפתרון לבעיה זו קובע הרב שני מקורות אפשריים לביסוסה של ההכרה, שיובילו לאחר מכן לביסוסה של התודעה הדתית.

א. הניסיון המדעי, למרות היותו מוגבל ומותנה. כאשר כמובן שאלה שנצטרך לתת עליה את הדעת היא, איך ניתן להסתמך על מצע רעוע שכזה?
 ב. ההתגלות, המפגש הטונסצנדנטלי הבלתי-אמצעי של הא-ל עם האדם. התגלות טונסצנדנטלית שכזאת, היא לבטח יסוד מוצק שעליו ניתן לבנות את עולמנו הדתי. היותה מבוססת על אמונה ולא על הוכחה פילוסופית מופתית אף מחזקת את ודאותה, שכן לא ניתן לערער על יסודותיה.

מתוך כך בונה הרב שתי תודעות: (א) תודעה טבעית, ו(ב) תודעה גילוית.

נתחיל בביאור התודעות הללו.

(א) יסודה של התודעה הטבעית באמונה איתנה במציאותו של הבורא ובהנהגתו את עולמו, זאת לא מתוך חקירה פילוסופית, אלא מתוך התבוננות. קרי, האדם המתבונן במחזות טבע מרהיבים, באישיות אנושית מדהימה, במצפוננו האישי וכו', מגיע לידי תודעה ישירה ומיידית: יש א-לוהים.

תודעה טבעית פירושה: רוח האדם עולה למרחקים מופלגים; ישנה שאיפה נטועה בהוויתו הנפשית לכוון את כל הריבוי שבמציאות

הזמנית והמוגבלת כלפי מצוי ראשון בלתי מותנה, הפועל בתוך העולם ומעבר לו, מצד אחד; מצד שני ישנה תולדה חתומה בחותמו של היוצר הרומזת לאדם על מציאות מעבר וממעל לה. במסגרת זו חווית העולם על-ידי האדם היא במהותה ותכליתה חווית הא-לוהים ויוצר העולם. היזמה שייכת לאדם, הוא צריך לדרוש את הא-לוהים.

עמ' 140

התודעה הטבעית היא תהליך מציאת הנבדל בכל פינה נסתרת של המציאות. האדם פורץ את גבולות ההכרה המדעית ומזהה את הטרנסצנדנטלי. חירותו של האדם מתבטאת בכך שמתוך חקירה מדעית של עולמו הסובייקטיבי הוא מסוגל לפרוץ את גדרי תודעתו ולהגיע את המוחלט, כלומר, אל היש האמיתי היחיד – הלא הוא הא-ל יתברך ויתעלה. התודעה הטבעית יוצרת עולמות מטפיזיים, ובכך משתפת את האדם בפעולת מעשה בראשית, מעשה היצירה. מעתה, נוכל להבין איך ייתכן כי הגרי"ד ביסס את משנתו על היסוד המדעי-טבעי שנראה בהתבוננות ראשונה כיסוד רעוע ביותר. המדע הניאו-קאנטיאני הפך למתודה שבאמצעותה פוגש האדם בא-לוהיו. המדען ממצב את העולם הפיסי בתוך מסגרות כמותיות מוחלטות, שיוצרות נתק בין הכרתו לבין הממשות ולבין הטרנסצנדנטליות. למרות זאת, עיסוקו של המדען בבריאה, מאפשר לו לגלות את עקבות הא-ל הנסתרות בתוכה. נראה כי לא ניתן לעסוק בכיבוש העולם המדעי מבלי להגיע להבחנה בטביעות אצבעותיו של הבורא בקוסמוס. המדען בחקירתו מגלה את הבסיס הנסתר שמתחבא מאחורי הטבע בוודאי.

נראה אם כן, כי במסגרת חוויתו הדתית של האדם פוגש הוא בא-לוהיו בכל פינה של המציאות. אזי נשאלת השאלה מהו תפקיד ההלכה בעולם שכזה? האם בתפיסת עולם שכזאת יש עוד מקום לד' אמות של הלכה? נראה כי לרב סולובייצ'יק תשובה ברורה:

ההלכה סמכה את ידיה על קונפורנטציה זו של א-ל ואדם בתוך העולם. אנו מצוים על פיה לברך על כל תופעה קוסמית: על דימדומי חמה השוקעת תוך להבות ועל הארגמן של זריחתה, כשהיא מטפטפת בראשי ההרים, על הירח העולה המזלף אור חיוור, על כוכבים במסילותם וכוכבי שביט הזונקים ממרחבים שקופים, על מראה הקשת אשר בענן ועל הרעם והברק מתוך הערפל [...] מה טיבה של ברכה, ברכת הנהנין או ברכת הראייה, אם לא שבח והודאה לקב"ה על טבעו של עולם שהופך בו ברגע, שהברכה יוצאת מפי המברך, לעולם על-טבעי, עולם פלא, אם לא גאולת הטבע מאילמותו ומיתמותו וגלמודותו, אם לא זיהוי הדינמיקה הקוסמית עם רצונו הקדמון של

היוצר החבוי והפועל מתוך המחבוא בחומר אורגני ובלתי אורגני,
 בחי, בצומח ובדומם!

עמ' 135-136

ההלכה איננה עומדת בסתירה לדת הטבעית אלא מאששת אותה. היא אף קוראת לאדם המאמין להתבונן בבריאה ולראות ולהכיר בנפלאות הבורא. אדם שכזה מזדהה באופן מוחלט עם ההלכה שכן היא נובעת מעצמותו ומהכרתו. ישנה זהות אינטרסים בין האדם לא-ל המצווה ללא שום חיכוך או קונפליקט שכן האדם הוא היוצר ותודעתו היא חופשית במהותה.

לכאורה מוצגת בפנינו אידיליה של חיים דתיים טבעיים ושלווים, בהם האדם מזהה את טביעות אצבעותיו של הבורא בכל אשר יפנה. אך הרב סולובייצ'יק דוחה טענה זו ואומר שאין די בה. הוא מונה שתי בעיות מרכזיות בתודעה זו. האחת, היא איננה אכסטרית, כלומר לא כל אדם מצליח לפלח את המעטה הטבעי ולראות בעדו את א-לוהיו, אלא קבוצה מצומצמת של אליטה רוחנית. השנייה, החשובה יותר, כפי שאומר הרב בעצמו – "עריגה לא-לוהים דרך המציאות אינה הופכת לאמונה. ישנה חוויה, ברם האמונה חסרה" (עמ' 137). כלומר, המפגש הטבעי עם הא-ל דרך הטבע, גדול ככל שיהיה, איננו מפגש עם הא-ל, במלוא מובן המילה. שכן ההלכה כפי שניתנה בסיני נמצאת במסלול התנגשות הכרחי עם תודעת האדם הטבעית. הלכות כגון איסורי אכילה ואיסורי ביאה לא תמיד יסתדרו עם הרצון האוטונומי של האדם. אמנם ישנו רובד בהלכה שיכול להסתדר עם מחשבת האדם החופשית, אך הוא איננו מייצג את ההלכה במלואה. חשוב לציין כי הגרי"ד, כהרגלו, מנתח את התודעה ניתוח טיפולוגי. בשלב זה מוצג הארכיטיפ של התודעה הטבעית בטהרתו. בתוך כך אין מקום בניתוח זה לתיאור הקרע שבין מחשבת האדם לצו הא-ל. האדם חי בהרמוניה מושלמת עם קונו.

(ב) התודעה השנייה היא זו הגילוית. תודעה זו הפוכה לחלוטין מקודמתה, שכן בעוד התודעה הטבעית עוסקת ביוזמה אנושית, בקשר מלמטה למעלה, המאפיין הבסיסי של התודעה הגילוית הוא יוזמה שמיימית, מלמעלה למטה. הגילוי הא-לוהי מגיע אל האדם לא מתוך מעשיו ומאווייו אלא מתוך רצונו של הא-ל. האדם משווע ומתפלל לגילוי א-לוהי, אך א-לוהיו נשגב ומרוחק מעבר למה שהכרתו האנושית יכולה להשיג. ההתגלות מגיעה דווקא בשעה שהיא הכי פחות צפויה – "בשעה שנדמה כאילו חדל האדם לבקש את הא-לוהים במדבר השומם וכאילו הסיח דעתו מן הכל, אז מתגלה הא-לוהים לאדם" (עמ' 142). התודעה הגילוית, בניגוד גמור לתודעה הטבעית, מגיעה תוך ריחוק שחל בין האדם לבוראו.

הא-לוהים מתגלה לאדם בשעה שהוא נמצא ברשותו של הגורל האכזר כיענים, נטול תקווה וחזון. פגישת הא-לוהים כדי למנוע גירוש האדם מהסתפח בנחלת א-לוהים, התחשפות הצור ליצור תלויה על בלימה – זהו סוד גילוי שכינה. קיום נעלה בוקע ועולה מתוך שלילה אונטולוגית, נטיעה באה בעקבות התלישה, החורבן פתח לגאולה. תבן ולבנים, עינוי העם וסבלותיו, טמטום החיים וגיעולם – סופם גילוי שכינה.”

עמ' 143

תכליתו של גילוי זה לקרב את האדם המרוחק לבוראו וליצור תשתית של יחסים בינו לבין אביו שבשמים, תשתית שמבוססת על יראה מתוך כוונה שייכנע למרותו.⁵⁰

כשהא-לוהים נחשף לאדם הוא עושה זאת כדי לצוות עליו ולהטיל עליו חוקים ומשפטים, מצוות עשה ולא תעשה. א-לוהי סיני הוא א-לוהי הרצון והסתום המצווה אותנו על אורח חיים יחודי בלי להסביר לנו מדוע ולמה.

עמ' 146

האדם המצטייר מחוויה אמונית זו, הוא אדם משועבד שמכפיף את עצמו ושאיפותיו בפני א-לוהיו ומתבטל בפניו.

נראה אם כן, שתודעות אלו סותרות בתכלית. שכן, בעוד המאפיינים המרכזיים של התודעה הטבעית היו החירות והיצירה, המאפיינים הבולטים של התודעה הגילוית הם שלילת החירות והכנעתה, ואיון האדם עד כדי שלילת היותו יוצר. התודעה הטבעית יוצרת אדם בעל יכולת, כובש, מנצח וריבון בממלכות הטבע והרוח. לאדם זה יש את הכוח הרציונלי-אינטלקטואלי להתעלות על נכותו הראשונית ולפרוץ את גבולות ההוויה. הוא יוצר את העולמות המטפיזיים שמהווים את הבסיס לעולמו הדתי בתוך הכרתו. לעומת זאת, התודעה הגילוית מציגה עולם שונה. האדם מתואר ככזה שמחפש את א-לוהיו ללא הצלחה, שכן בניגוד לאדם בעל התודעה הטבעית, הוא סובר שאין בכל ההכרה די בכדי לפרוץ את שערי

50. במקומות שונים מסביר הרב סלובייצ'יק את הבעייתיות שבאונטומיה של התודעה הטבעית ש'הכריחה' את הא-ל להתגלות. בין הבעיות נכללות: מציאותו של החטא שמונע מהאדם לגלות את הא-ל בכריאה בכוחות עצמו (עמ' 140), וכן ההעדר והרע בעולם שמונעים אף הם את יכולת החיפוש העצמאית של האדם (עמ' 143).

'סתימא דכל סתימין'. הוא חי בתחושה של פחד מתמיד שמסרב להרפות. התגלותו של הא-
ל אליו אינה נובעת מתוכו, אלא מרצון הא-ל העלום בלבד.

אם נשאל את הרב האם אנו צריכים לבחור בין שתי התודעות הללו, הוא יענה מיד:
"היהדות נוקטת בפילוג בתודעה הדתית" (עמ' 148). שתי התודעות הן אמיתיות ונחוצות;
יחסנו אל הא-לוהים צריך להיות דיאלקטי, מורכב ולא חד ממדי. התודעה הטבעית קשורה
באהבת א-לוהים, והתודעה הגילויית ביראתו. שתי אלו גם יחד מרכיבות את התודעה
הדתית השלמה. הרב קושר זאת ברצונו הקדמון של הבורא. מצד אחד, אם יהיה האדם בעל
תודעה טבעית בלבד, אזי הוא יהיה משול לאדם חילוני שעומד מחוץ לעולמה של הדת,
זאת מתוקף חופשיותו לעשות ככל העולה על רוחו. ומן הצד השני, אם כל מהותו של האדם
היא יראה מפני הא-ל והכפפת רצונו בפניו, אזי ייתכן ויכפור בכל, שכן הוא נידון לריחוק
מתמיד ונצחי בינו לבין א-לוהיו. האידיאל הדתי טמון בתנועה הדיאלקטית שבין שתי
התודעות – יראה ואהבה, כניעה וחירות, הכפפה עצמית ויצירה. בתנועה המתמדת ביניהם
נמצא עולמו של האדם הדתי האידיאלי. "איש הא-לוהים, שהוא איש ההלכה, מתפתל
בשיחו-תודעתו הדיאלקטית, נאחז בסבך ההפכים – ללא מוצא ומנוס" (עמ' 179).

ה. המוסר הכללי

לאור חקירתנו אודות בניית התודעה של האדם הדתי בהגותו של הרב סולובייצ'יק, נבוא
להשליך את תפיסתו ביחס למקום אותו צריך לתפוס המוסר הכללי⁵¹ בעולמו של האדם
המאמין. מה יהיה דינן של אותן תפיסות עולם כלליות שאינן נכנסות לתוך הרובריקות
שקיימות בעולם ההלכה? מהו מעמדם של מושגים כמו אתיקה, דמוקרטיה, כלכלה,
ליברליות וכו'? האם ניתן לקבלם ו'לגיירם' לתוך עולמה של היהדות, או שמא, אין לנו אלא
מה שקיבלו אבותינו ומה שידוע לנו מתוך עולמה של ההלכה? תשובתו של הרב, לאור
דברינו, נראית ברורה מאליה – האדם צריך להימצא ביחס דיאלקטי. מצד אחד, עליו לקבל
את מרותו של הקב"ה ללא משוא פנים. ומן הצד השני, יש לו לפעול בעולמו מתוך תחושה
של חירות ויצירה ובתוך כך אף ניתנה לו הלגיטימציה 'לגיייר' את תפיסות המוסר הכלליות,
כל עוד שהן נובעות מתוך נפשו הטבעית של האדם.⁵² למותר לציין כי חופשיות זו מוגבלת

51. הדברים עולים מאליהם לאור דברי הרב ב'ובקשתם משם', ואף נאמרו בפירוש בדברי הרב במאמרו גאון וענוה
(בתוך: דברי הגות והערכה, עמ' 211-222).

52. בהקשר זה חשוב לציין כי לדעת הרב סולובייצ'יק התודעה הטבעית כשלעצמה איננה טובה בהכרח – "האדם מסמל
מצד אחד את ההוויה היותר שלמה ומתוקנת, את צלם הא-לוהים, ומצד אחר את התוהו ובוהו היותר נורא, ששולט

לעולם האדם המאמין בלבד, ואין לה מקום כלל בעולם ההלכה. מותר לאדם לחיות מתוך תפיסות עולם מוסריות כלליות כחלק מעבודת ה' הפרטית שלו, אך לא ניתנה בידו הרשות לשנות את הקורפוס ההלכתי, כפי שניתן בסיני, כך שיתאים לתפיסת עולמו. נתחיל בפירוט הדיאלקטיקה המוסרית בין התודעה הטבעית לגילוית. ראשית התודעה הטבעית:

החוויה הדתית בתחום זה היא התפרצות גבורה מופלאה של הרוח המטפיסית הספונטנית על כל צביונה המגוון ופעילותה הגועשת – פעולת שיתוף במעשה בראשית [...] האדם יודע, כי החיים הדתיים הם חלק בלתי נפרד ממהותו; הפעולה היא חופשית, יונקת מחביון הווייתו. כל כיווני רוחו, העיוני, המוסרי, היפיפני – מתלכדים לאחדות שלמה ומגוונת. תוכני מחשבה, רצון ורגש מתמזגים בגילוי הלך הרוח הדתי. האדם נברא בצלמו של הקב"ה. ניצוץ של יוצר נגזר בו. מתאווה הוא לחירות יוצרת. החוויה הדתית מאפשרת לו להשיג את מאווי.

עמ' 153-154

התודעה הטבעית מצטיירת כדינמית ביותר, שכן היא צומחת מתוך עולמו הפנימי של האדם. האדם תר אחר עקבות א-לוהיות בבריאה ומגלה אותן, ועל ידי כך יוצר את עולמו ההכרתי-מטפיזי. חיפוש זה נעשה מבעד למשקפתו של האדם המתבונן, ובתוך כך בוחר האדם את הנתיבים המתאימים לו למפגש עם הא-ל. האדם חושף בפני הא-ל את אישיותו הפנימית, ומאחד את רצונו המהותי עם רצון הא-ל. הדת שנוצרת כתוצאה מכך, היא חלק בלתי נפרד מאישיותו של האדם, ובשל כך היא אינה עומדת בסתירה לעולמו הפנימי הראשוני. למרות היותו מושפע ממקורות חוץ-תורניים וחוץ-הלכתיים, האדם הטבעי יכול ליצוק אל תוך תחומי הדת גם את הלכי הרוח הנכוחים בחברה וכן את תפיסות עולמה. הרב בונה את הדת הטבעית בשני שלבים. הראשון, מהותו האינטגרלית של האדם שנובעת מחווייתו הטבעיות. הרב סובר שהקב"ה ברא את האדם וציווה אותו לכבוש את העולם: "ורדו בארץ וכבשוה". איך אפשר לאנוש לכבוש את העולם, ואפילו משהו ממנו, אם לא על ידי תפיסת חוקי הטבע וניצולם לטובת האדם? התקדמות מדעית היא חלק מתעודת האדם בעולמו שהתווה בעדו בורא העולם. השני, חיפוש עקבות א-לוהיות בבריאה ומינוף האמונה הפנימית הטבעית לאמונה דתית א-לוהית. פעולה זו אינה יוצרת

ביצור... היהדות אומרת כי האדם עומד על פרשת דרכים ותוהה על כיוון צעדיו; לפניו אלטרנטיבה נוראה – צלם א-ל ליהים או חיית טרף, תפארת האצילות או מפלצת היקום... בחיר היצורים או יצור מושחת" (עמ' 91-92).

קונפליקט בין האדם לא-לוהיו, שכן ישנה זהות ביניהם. זהות זו מסתדרת גם עם רובד מסוים בהלכה – "ההלכה סמכה את ידיה על קונפרונטציה זו של א-ל ואדם בתוך העולם" (עמ' 135).

בניגוד מוחלט לתודעה הטבעית עומדת התודעה הגילויית.

חווית האמונה הגילויית, בניגוד לחוויה הטבעית-אונטולוגית, אין לה שום יחס לרוחו של האדם החופשי והיוצר ואינה מעוניינת בשאיפותיה של היצירה התרבותית על כל השתלשלותה. החוויה הגילויית היא רשות בפני עצמה המוקפת מחיצות, שלא ניתנה לתפיסת האדם. אין כוח היוצר של הלוגוס והאיתוס חל על תודעה זו. אדרבה, מעונה לעונה ישנה התנגשות בין שתי התודעות או החוויות, הגילויית והכללית טבעית. בניגוד לתודעה הטבעית הסובלנית ביותר, תאבה הדת הגילויית לשלטון בלי מצרים. אין דעתה נוחה משיתוף רשויות ועירובי תחומין ("כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם"). ממאנת היא לפעמים להזדווג עם החיים התרבותיים ולדור עמהם בכפיפה אחת. שואפת היא להקיף את כל הוויתו של האדם ולמלא את כל מהותה.

עמ' 154

החוט השזור בתודעת האדם הגילויי הוא היראה. האדם מכפיף את עצמו ואף מבטל את אישיותו בפני הא-ל. חווית האמונה היא חוויה של קבלת רצון הא-ל הבלתי מוסבר והבלתי מובן. האדם משמש כמעין כלי קיבול לדברי הקב"ה ותו לא. אין לו אפשרות להכניס לדבר ה' את תפיסותיו ומחשבותיו – "כל מעשה תיקון ושינוי ערך בשטח אמונה גילויית מחליש את כוחה המקורי, ושכרו יוצא בהפסדו" (עמ' 156). דבר הא-ל הוא נצחי, הוא מתאים לכל דור ולכל זמן, ולכן אין שום צורך לשנות, כל שינוי רק יגרע ממהותו המושלמת. חווית האדם היא חוויה של כניעה ויראה מפני הקב"ה. ישנו קונפליקט בין עולמו הפנימי לבין צו הא-ל, והוא נקרא לבטל את עצמו בפניו.

מהו היחס הנכון בין שני הקצוות בדיאלקטיקה? הרב קובע כי – "יראת א-לוהים קודמת מבחינה שימושית לאהבתו" (עמ' 163). כלומר, בל נתבלבל, כאשר אדם נסמך על תודעתו הטבעית בלבד הוא אינו יכול להגדיר את מחשבותיו שבדה מלבו כדבר ה', והן אינן יכולות ליצור דת אמת. האמונה הסובייקטיבית אינה יכולה להחזיק מעמד בפני עצמה אם אין בה קביעות מפורשות שבאו מלמעלה. על הדת להכיל מצוות שחובה על האדם לעשותן, מצוות

אשר לעתים לא ימצאו חן וחסד בעיני התרבות ו"השכל הישר". לעומת זאת, דת שמבוססת על הפן הגילויי בלבד, למרות שאינה אופטימלית, האדם שחי בה מקיים את צו ה'⁵³!

ו. הידמות לא-ל – "מה הוא רחום אף אתה היה רחום"

למרות היות האדם יצור דיאלקטי ברצון הא-ל, הוא איננו מסתפק בכך והוא שואף להרמוניה בינו לבין א-לוהיו. לדעת הרב ישנה שאיפה אימננטית בנפש כל אדם לחופש ולאוטונומיה, לכן חוויתו הבסיסית במפגש עם הא-ל ההתגלותי מלווה בהכרח עם פחד ויראה. בתוך כך מוצא האדם את ייעודו בהידמות לא-ל. הידמות לא-לוהים על ידי אימוץ תכונותיו המוסריות היא "פתרון הסתירה בין חירות והשתעבדות מוסרית" (עמ' 180). שאיפת האדם היא להידבק בא-לוהיו ולכן הוא מחפש אחריו, בין אם ביסוד המסתורין שבחוקיות הטבעית ובין אם בחוויה ההתגלותית של הא-ל הנורא והאיום. אך הוא נכשל, האדם מצליח להגיע אל א-לוהיו באופן מוגבל וזמני. ההידמות לא-ל היא מעין פשרה בין הקרבה לא-ל ובין הריחוק ממנו. היא נותנת לאדם תחושת הזדהות עם הצו הא-לוהי.

מפשרת היא בין שני הכתובים המכחישים זה את זה, בין גזירה ליצירה עצמית חפשית, בין עול הכפוי על האדם וספונטניות, בין מורא הצו הגילויי וחזון-הוד של בחירה חפשית בהחלט, בין חוויה גילויית וחווית החירות.

עמ' 180

האדם משנה את אישיותו כך שתתאים לצו הא-ל האפריורי, וכתוצאה מכך הוא מרגיש כי נפשו הטבעית וצו הא-ל נמצאים במצב של זהות. אך זהות זו איננה מושלמת, שכן האדם איננו יודע באופן החלטי מהו רצון הא-ל. אמנם הוא מייחס אותו לצו ההלכה,⁵⁴ אך ברובד נמוך ביותר ללא הבנה מעמיקה מה עומד בבסיס כל הלכה והלכה. האדם מכיל באישיותו את המצוות וחושב שבכך יסיים את הדיאלקטיקה שבתוכו, אך באמת בינו ובין צו הא-ל

53. שתי התודעות מצאו את ביטויין בהלכה המעשית בשתי מצוות: היראה ואהבה. "אהבה היא ההתקרבות ההמשכית של היצור, דחוף געגועים ותכוף חשק, אל צור העולמים. יראה היא הרתעת היצור מלפני הצור הנורא הנחשף מן האינסוף. שתיהן מהוות יסודות של התודעה הדתית – ההלכתית. על ידיהן האדם עובד את א-לוהיו בכל לבבו ובכל נפשו. מתנווד הוא, עובד הא-לוהים, בין שני קטבים הרחוקים זה מזה תכלית ריחוק, כשכל ישותו מוצפת לבטי אהבה ויראה" (עמ' 177).

54. שכפי שנראה להלן היא הבסיס לדבקות.

מצויה תהום פעורה. אי-לכך סופה של הידמות זו להיכשל, היא יכולה להוות פיתרון ארעי בלבד.

ז. הדבקות בא-ל

ברם, ההידמות לא אמרה די. חזון ההידמות מצטיין בתפארתו ובעוזו. אולם, אין הדרך העולה בית א-ל חתומה; עדיין אפשר לו לאדם להמשיך עלייתו מן ההידמות – "והלכת בדרכיו" – אל ההתדבקות.

עמ' 187

לאמיתו של דבר, משוואה זו של הכרה, רצון ופעולה היא אחת ממידות ההידמות להקב"ה. בו, ברוך הוא, מתגלה הזיהוי המוחלט של שכל, רצון ופעולה. מאמרו של הקב"ה הוא מחשבתו, רצונו וגם פעולתו. על ידי חיקוי זהות מופלאה זו מתדמה האדם אליו וגם מתדבק בו. ושוב: ההתקרבות לא-לוהים מתחילה בהידמות וחותרת בהתדבקות – "ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו".

עמ' 195

ההידמות נתפסת אך ורק כשלב הראשון. האדם איננו מסתפק בהידמות, שכן היא מהווה תחליף בלבד לפגישה עם הא-לוהים; המפגש האמיתי הינו חווית הדבקות. בשלב זה אין עוד הפרש בין התודעה הטבעית לגילויית, בין אהבה ליראה, בין חירות לכניעה ובין יצירה להכפפה עצמית. שכן כפי שכבר העיד הרמב"ם – "דברים נבדלים [...] אשר אין להם גופים, ולא כוח בגוף, אלא שהם שכלים, אין להעלות על הדעת לגביהם ריבוי כלל בשום אופן שהוא"⁵⁵. כלומר, אין הפרש בין המושגים הא-לוהיים. כאשר אנו דנים אותם מבחינה מטפיזית, הכל ישות אחת, אלו רק פנים שונות של אותו הא-ל. הא-ל הוא אינסופי ובו יכולות לשכון ביחד גישות שונות, על-אף היותן סותרות בעיני בשר ודם. האדם הדבק הוא זה שרצונו ושאיפותיו התמזגו עם אלו של בוראו, ומכיוון שכך הוא אינו מרגיש זרות וניכור לצו ה' מחד, ולרחשי ליבו הטבעיים מאידך.

יש להעיר שתפיסת הרב איננה איחוד האדם עם הקב"ה אלא דבקות בו. האדם איננו מכחיש את מציאותו האונטולוגית ומתאחד עם הא-ל שהוא היש האמיתי היחיד, כפי

שחשבו הפילוסופים. האישיות הממשית של האדם על כל צבעיה וגווניה היא הפוגשת בא-
ל.

ח. אחדות שכל-משכיל-מושכל

נשאלת השאלה מהו היסוד האפיסטמולוגי-מטפיזי שמאפשר לאדם להידבק בא-לוהיו?
הרי עד כה הסברנו שהרב סולובייצ'יק סובר שהכרתו של האדם אינה יכולה להוות בסיס
איתן למפגש עם הא-ל, שכן היא נובעת מתוך הסתכלותו הסובייקטיבית על העולם. אמנם,
האדם יכול לפגוש בא-ל באמצעות התודעות השונות: הגילוית והטבעית, אך פגישה זו
אינה מספקת מבחינה קיומית ואין בכוחה לרצות את האדם שמעוניין בקרבת א-לוהיו. כל
שכן שאין בכוח התודעות השונות לשבור את המסך המפריד שהציב קאנט לפני הא-ל
יתברך ויתעלה.

סוד ההתדבקות מעורה בעיקרון של זיהוי משכיל ומושכל. עיקרון זה
אשר הרמב"ם הרימו לגובה פלאי והעמידו בטיבורה של השקפת
עולמנו, מפיץ אור בהיר על מידת ההתדבקות של האדם בא-לוהים.
בשני מקומות מופיע עיקרון זה בתורתו של רבנו: במשנה תורה, ביחס
לידיעת הכול על ידי הא-לוהים שהוא כל יודע. במורה נבוכים –
כהנחה אידיאליסטית המתייחסת גם לפעולה קוגניטיבית של האדם,
להכרה הסופית בשעה שהיא פועלת.

עמ' 195

הרב סולובייצ'יק קובע את היסוד האפיסטמולוגי-מטפיזי לדבקות על התיזה של איחוד
שכל-משכיל-מושכל. השקפה זו של הידיעה האנושית הוצגה על ידי הרמב"ם ב'מורה
נבוכים'.⁵⁶ על-פי השקפה זו ישנם אובייקטים מוחלטים במציאות אשר הינם ידיעות
אונטולוגיות שקיימות מצד עצמן, ללא תלות בידע שידע אותם בכוח או בפועל. בתהליך
הידיעה היודע מכיר ויודע את הידיעה, ועל ידי כך נוצרת זהות בין שכלו-תודעתו לבין
הידיעה המטפיזית-אונטולוגית שקיימת מצד עצמה. במובן זה המשכיל והמושכל, היודע
והידיעה הופכים לחטיבה אחת מאוחדת. תיזה זאת של אחדות שכל-משכיל-מושכל ביחס
לא-ל הינה מוחלטת. שכן על פי דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים', ה' מכיר ויודע את העולם

56. מורה נבוכים א, סח להרחבה והעמקה ניתן לעיין בספרו של הרב בלס מנפת צוף, הוצאת כולל רצון יהודה, תשס"ו,

חלק א', עמ' 63-76.

כפי שהוא יודע את עצמו. שכן אלמלא אחדות זו היה העולם מתקיים מחוץ להכרת הא-ל, דבר שפוגם בעקרון אחדות הא-ל. כפי שמעיד הרב סולובייצ'יק:

הא-לוה, כפי שנתבאר למעלה, הוא אחד וגם יחיד, המפקיע מציאות הזולת, ה"הכל" מתקיים רק בו ועל ידו. הכול משתתף בהוויתו ונאחז בו. מציאות העצמים מתפרשת בהתערות בא-לוה. לפיכך אין התייצבות נגד של הנושא והנשוא אפשרית במסגרת הכרת העולם על ידי הא-לוהים. אי אפשר לנתק את העולם מן הא-לוהים משום שהפירוד מן המקור היא הגויעה במובן אונטולוגי.

עמ' 197

עיקרון הזיהוי של שכל-משכיל-מושכל מאפשר דבר פלאי, את דבקות האדם בא-לוהיו. שכן כעת האדם והא-ל מתאחדים עם מושא הכרתם המשותף, הלא הוא העולם, ובאמצעות דבר זה נוצרת הדבקות.

[...] כי בכל מקום שישנה ידיעה (לרבות ההכרה האנושית), ישנו גם האיחוד של הנושא והנשוא. כשהאדם תופס את המהות האינטליגיבילית של הישות, הרי הוא חותר לתוכה ומתאחד עמה. במקום הכרה כפעולת צילום עצמים זרים הממשיכים את יציבותם וקיומם העצמאי אף לאחר שהושגו (כנוסחת ריאליזם הדמויות העתיקה), באה ההכרה הפעלתנית והיוצרת; חודרת היא לתוך רשות האובייקט, כובשת את האחרות, לוקחת אותו שבי, ומתלכדת עמו. לכתחילה, כשעדיין לא הגיע השכל לידי פעולה, משתרעות שתי רשויות: רשות היחיד של הסובייקט המשכיל בכוח, ורשותו של "כזה שהוא" העומד להיתפס, האובייקט בכוח. בדיעבד, כשאדם מתגבר על הכוחניות ונעשה משכיל בפועל, מיטשטשים תחומי הסובייקט והאובייקט ושניהם מצטרפים על ידי פעולת ההכרה לאחדות שלמה, ללא הבדל בין ה"אני" וה"דבר".

עמ' 198

הרצון הכביר על ידי פעולת ההשגה המחסלת את השניות בין אדם ועולם, בין "אני" ו"זה" מבטאת את הכמיהה באדם להתדבקות בבורא. כשהאדם מזדווג עם העולם, הרי הוא גם מזדווג עם הבורא. פעולת הבריאה היא במהותה פעילות מחשבתית של הקב"ה מבחינת

א-לוהי העולם. מצד אחד, א-לוהים מכיר תבל ומלואה כבת-קיום וייחוד, כאילו מחשבתו הייתה מכוונת כלפי "חוף" אנושי. דעת הא-ל המתגלית מהווה מציאות עולם. התחשפות הרצון העליון מתוך האין-סוף הסתום היא חוקיות הטבע.

עמ' 201

ישנה הקבלה בין צורת ההכרה של הקב"ה לבין צורת ההכרה של האדם. הידיעה האנושית כמו גם ידיעתו של הקב"ה מוסבות שתיהן על אותו אובייקט-מושכל. מושכל זה הינו הקוסמוס, עולם הבריאה, המציאות. "העולם הוא הנושא של הכרת הא-לוהים, וגם של הכרת האדם – מסקנה פלאית" (עמ' 201). הקב"ה בורא את עולמו ומתייחד עמו בתורת 'אחדות שכל-משכיל-מושכל', שכן לא תיתכן אצל הא-ל מציאות של הפרש בינו ובין מושאי חשיבתו. האדם הוא ברוא בעולמו של הא-ל, ונתנה לו היכולת להזדהות גם הוא עם האידיאות המופשטות שמרכיבות את הבריאה. ומכאן, שהאדם יכול לדבוק בא-לוהיו מתוך הכרתו את העולם בו הוא חי. לדעת הרב, הכרת האדם את העולם, נובעת מהכרתו של הקב"ה – "כל פעולה קוגניטיבית היא השתתפות אינפניטיסימלית בהשגתו האין-סופית של הא-לוה" (עמ' 198). הכרה סופית אינה קיימת, הכרת האדם בנויה מתוך ההכרה האינסופית. הנחה זו מאפשרת לרב סולובייצ'יק לפרוץ את שערי הברזל ששם בפניו קאנט⁵⁷ הכרת האדם נובעת מהכרתו של הקב"ה, ולכן יש לה את היכולת להתייחס למושגים אונטולוגיים שקיימים במציאות הממשית. ההבדל היחיד שיש בין השגת האדם להשגת הא-ל הוא כמותי, כאשר האדם יכול להשיג רק מעט מזער מהשגת הא-ל האין-סופית.

ט. התאחדות עם הקוסמוס – האמנם?

57. הגרי"ד משתמש בדברי הרמב"ם בבניית טענתו, אך שיטתו של הרמב"ם נובעת מהתפיסה האונטולוגית של אריסטו, שנוגדת בתכלית את עולמו הניאו-קאנטיאני של הגרי"ד. שכן הרמב"ם הסביר את 'אחדות שכל-משכיל-מושכל' כחיבור בין תודעת האדם המשכיל לבין הצורות המופשטות שנמצאות כהוויה תודעתית ב'שכל הפועל'. מנגד, באה התפיסה הקאנטיאנית לשלול את אמיתתן הבלתי מעורערת של הצורות המופשטות. זאת על-סמך ההנחה שאדם רואה את המציאות דרך מסך כלי תפיסתו, ועל-כן השגתו אותה היא סובייקטיבית בהכרח. לכאורה נראה הדבר תמוה ביותר, היאך ייתכן שהגרי"ד משתמש במושג רמבמיסטי-אונטולוגי שכזה במשנתו האפיסטימולוגית? ניתן לעיין במאמרו של אביעזר רביצקי (לעיל, הערה 44) לגבי מקור הנחה זו, שלטענתו לקוחה מן הפילוסוף הניאו-קאנטיאני ופרשן הרמב"ם, שלמה מימון.

אם נדייק בדברי הרב נוכל להבחין הבחנה דקה. הרב משנה את גישתו ומסייג אותה, שכן לאחר דבריו על זיהוי 'שכל-משכיל-מושכל' בתחום הבריאה, עובר הרב לזיהוי דומה בשדה ההלכה. הרב שואל כלפי 'זיהוי שכל-משכיל-מושכל' בבריאה – "אבל איך יצוייר גישום חזון נשגב כזה?" (עמ' 204), ועונה: על ידי הזדהות רצון ופעולה. ידיעת חכמתו של הא-ל, רצונו ומעשיו, כפי שהם באים לידי ביטוי בהלכה, מביאים לאחדות המושלמת בין האדם לא-לוהיו. דבקו של האדם בא-ל מותנית בהפיכתו את המחשבה התיאורטית למעשה. "א-ל מכיר, רוצה ופועל, ציווה את האדם ליהפך ליצור מכיר, רוצה ופועל המתדמה אליו ומתדבק בו על ידי מזיגת מחשבה, רצון ופעולה" (עמ' 202).

חכמינו הבחינו שתי מידות בקיום מצוות האהבה, שתכליתה-מהותה היא דבקות בא-לוהים: (א) התבוננות במעשי בראשית (ב) והתבוננות בדבר ה' שבצורתה האובייקטיבית מופיעה היא כהלכה לכל ענפיה. אדרבה, הסתכלות במעשי בראשית, שאין בה מן ההשתעבדות לחוק הא-לוהי ההלכתי המוסרי, אינה מביאה לא לידי אהבה ולא לידי דבקות ולא לידי איחוד המשכיל והמושכל.

עמ' 204

ניתן לראות את השינוי העצום שחל בדברי הרב – אחדות 'שכל-משכיל-מושכל' מופנית כלפי החוק הא-לוהי הגילויי, ההלכה. הדבקות דרך הטבע, דרך ההסתכלות במעשי בראשית, הרי היא פסולה כאשר היא נעשית מצד עצמה, ללא יסוד גילויי-הלכתי שילווה אותה, שכן היא סובייקטיבית בהכרח. יסוד זה מהווה את השורש להכרת האדם האונטולוגית. נראה, שהרב נסוג משיטתו האידיאליסטית של זיהוי משכיל ומושכל בקוסמוס, שכן לפי דבריו האחרונים זיהוי שכזה ללא היסוד האובייקטיבי של ההלכה הוא בלתי אפשרי. הדרך היחידה שבאמצעותה יכול האדם לפרוץ את תחומי הכרתו המוגבלים, ולהשיג בשכלו 'ישים' שקיימים בממשות היא דרך ההלכה, בהיותה מערכת מושגים אידיאית שפונה אל הכרת האדם. מהותה האפריורית של ההלכה היא המאפשרת את הכרת המציאות והמוחלט. שכן אין תחום ההלכה, מלכתחילה, אלא שכל א-לוהי אין-סופי. תלמוד תורה איננו נגזר מדבר אחר, מהותו היא עצמית. כאשר האדם פועל בתחום ההלכה ישנה לגיטימיות לפעילותו כיוצר. הוא יכול ליצור את האמת ההלכתית – "איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית. כוח החידוש הוא יסוד המסורה והקבלה" (איש ההלכה, עמ' 73). לאדם ניתנה חירות יוצרת לפועל ולחדש את העולם ההלכתי באמצעות הכרתו – "התוכן ההלכתי שבעצמו ובמהותו הוא גילויי, משתעבד למהותה של ההכרה השכלית" (עמ' 204).

ההלכה האובייקטיבית סגורה בתחום הממש. האובייקט שלה הוא היש המקיף אותנו סחור-סחור. היא ניגשת אליו באמת-המידה הנורמטיבית. אולם, כדי לנסח את הציווי במטבע ההלכתית, זקוקה היא להכרה הברורה של הנשוא. בלעדיה אי-אפשר בכלל לדון על העולם מבחינה הלכתית. על כן קיימת זיקה אינטימית בין ההלכה האובייקטיבית-נורמטיבית וההכרה המדעית של השכל החופשי היוצר.

עמ' 216

במקומות רבים מזכיר הרב סולובייצ'יק את הדמיון בין ההלכה למתמטיקה.⁵⁸ ההלכה בדומה למתמטיקה, מצטיירת כעולם אפריורי שיכול לעמוד בפני עצמו, ומכאן כוחו הגדול של האדם ליצור בו, שכן אין הוא מלכתחילה אלא פרי הכרתו. אך מעיון בדברי הרב כאן מצטיירת תמונה קצת שונה. במסגרת ההלכה, האדם נפגש עם היסוד הא-לוהי כשלעצמו, ההלכה איננה שכפול של הכרת האדם אלא תוכן א-לוהי מטפיזי אמיתי. הרב מחדש גם בתחום הכרת המציאות, להלכה קשר ישיר עם המציאות, שכן המושא שלה הוא הבריאה. מתוך הזדקקותה של ההלכה ל'הכרה ברורה של הנשוא', כלומר לאבחנה פיסיקלית-מדעית אונטולוגית של המציאות על כל פרטיה, נפתח בפני האדם צוהר לעולם היש. האדם מודע לכך שהכרתו היא אפיסטמולוגית-סובייקטיבית, ושישנם דברים שלעולם לא יוכל להכיר את מציאותם הממשית. אך בתוך תחומה של ההלכה, יש לו את היכולת לפרוץ אל המוחלט, ולהשיג את האובייקטים במציאות כפי שהם באמת.⁵⁹ מתוך כך יכול האדם להפוך את שכלו המדעי הכבול והכפוף לכלי התפיסה לשכל חופשי ויוצר. עולם ההלכה מקיים

58. ראה לדוגמא: מה דורך מדוד, דברי הגות והערכה, עמ' 75.

59. רביצקי כותב במאמרו, שבו נעזרתי רבות בהסכרת פרק זה (ראה לעיל הערה 44), דברים חשובים שמבהירים את העניין ביתר שאת: "תלמוד-תורה, בניגוד לתלמודו של עולם, איננו אמור להיגזר מהוויה כלשהי, כי אם לגזור עליה. אי אפשר לדעת עולם כשלעצמו, אך ניתן לדעת, להיכן ראוי להוליכו. כאן ענייננו בפעילות רוחנית יוצרת, פעילות המפגישה את הא-לוהי ואת האנושי באמצעות תוכן אידיאלי ואפריורי, תוכן הקובע מציאות ומורה דרך אל המציאות, אולם איננו נקבע מכוחה. על כן בעולמה של ההלכה "ישנה הירארכיה של אידיאות, וכולה מעשה אדריכלות נפלאה, שבסיסה מונח על הארץ, בחיים היומיומיים, וראשה מגיע השמימה, לשיאה של הפשטה מחשבתית ושל התדבקות טראנסצנדנטלית בשכלו האין-סופי של נותן התורה". דוק: כאן, ורק כאן, "ההפשטה המחשבתית" אינה משקפת עוד ויתור על יומרתה של הדעת לחדור לפני ולפנים, איננה טומנת עוד בחובה נסיגה מן ההוויה האמיתית ע"י הכפלתה של זו במודל תיאורטי, כי אם אדרבא — כניסה לרשותו של המוחלט — "התדבקות בשכלו האין-סופי של נותן התורה".

קשרים פנימיים בין הגורמים השונים בו ומתוכם יכול האדם לפתח ולהרחיב את העולם ההלכתי, וממילא את עולמו ההכרתי-אונטולוגי, עולם ה'פנומנה'. איננו יודעים את העולם כשלעצמו, אולם אנו יודעים אותו כתחום התגשמותה הריאלית של ההלכה.

! איחוד התודעות

לכאורה, נראה כי הגענו לפיתרון בעית הסובייקטיביות של הכרת האדם ביחס לקב"ה ולהלכה. האדם יכול להכיר את הקב"ה כדבר כשלעצמו ולא כדבר סובייקטיבי דרך ההלכה האפריורית שבמצב של דבקות איחדה את הכרתו עם הכרת קונו. ובכל זאת נשאלת השאלה: האם בתודעת הדבקות של הגרי"ד נעלמה לה כליל התודעה הטבעית?⁶⁰ האם האדם נקרא לבטל את כל אישיותו העצמית כלפי ההלכה?

יצירת העולם היא פעולה מוסרית, שמצאה את שלמותה בגילוי סיני. גישום הצו הגילויי-מוסרי מהווה פעולת יצירה. תיקון המציאות מהווה מעשה מוסרי. היוצר, בבוראו את העולם, גישם את התכלית המוסרית העליונה. מקור המוסר הוא הא-לוהים, והתגלותו היא היצירה. עובדת היש היא התגלמות הרצון המוסרי. פעולה מוסרית היא פעולה יוצרת ומחדשת. התכלית העליונה של האדם היא לחיות הוויה שלמה ומשוכללת וגם להשתתף בהעלאת מציאות הזולת. הטוב המוסרי היותר נעלה הוא היש המלא [...] והתכלית המוסרית של האדם היא להתקיים בייחוד שבו חונן ע"י הא-לוהים.

עמ' 223-224

היהדות הכריזה: אין בין חוקה גילויית וחוק אונטולוגי אלא שינוי תפישה בלבד. החוק האונטולוגי, המופגן על-ידי מציאות-בראשית, מתגלה לאדם בדמות צו מוסרי גילויי... חוק מוסרי בעצמותו הוא חוק המציאות.

עמ' 225

60. שכן כפי שנאמר לעיל, הכרת הטבע כשלעצמו יכולה לנבוע רק מהעיסוק ההלכתי.

הקב"ה רואה ערך מוסרי בקיום⁶¹ העולם הטבעי. כפי שכותב הרב במקום אחר: "אין אנו מבינים את השייכות של חוקי הטבע לחוקי המוסר ההחלטי של הא-לוהים, אבל קשר כזה קיים" (רעיונות על התפילה, עמ' 251). מתוך המשמעות הערכית-מוסרית שנותן הגרי"ד לקיום העולם הטבעי נגזר ערכה של האישיות האנושית. אנו לא יודעים מדוע הקב"ה ברא את עולמו ולמה הוא חפץ בקיומו – אך אנו יודעים שכך הדבר. "חוק מוסרי בעצמותו הוא חוק המציאות" – כלומר, המוסריות האמיתית המטפיזית קיימת בתחום העולם הטבעי. מתוך כך נגזר גם יחסנו לתודעה הטבעית – היא אינה מתבטלת כליל, אלא תופסת את מקומה היחסי ביחס לתודעה הגילויית. הרב משתמש באמרה "לא תהו בראה לשבת יצרה" בתיאורו את היחס הנכון לחיים בעולם. היהדות איננה מכחישה את הקשר שבין האדם לעולם, אלא להפך מעצימה אותו וקובעת כי כל ההווה היא התפרצות של המוסריות הא-לוהית. אין הבדל והפרש בין הנצחי והזמני, המותנה והמוחלט.

ההלכה איננה עומדת מנגד לאדם ורצונותיו. מטרתה של התורה היא תיקון העולם הזה ועל-כן היא גם תומכת במיצוי מלא של יכולותיו ומאוויו הטבעיים. קביעה זו של הרב מתייחסת לאופי התורה, ובעצם מגלה לאדם את מהותה של התודעה הגילויית, שהייתה חבויה בפניו עד כה:

התכלית המוסרית של האדם היא להתקיים בייחוד שבו חונן ע"י הא-לוהים. ע"י קיום אינדיבידואלי כזה, בהתאם לדרישות ההלכה, יזכה לחי-עד. תחומי החוויה האיכותית, הכמותית-סמלית (מתימטית-פיסיקלית), ביאולוגית-פסיכית, נורמטיבית – כולם מספרים כבוד אל המוסר ומביעים את אומר הציווי הנצחי. אין בהשקפתה הבדל בין מלכותא דרקיעא ומלכותא דארעא [...] אין בחוויה האכסיסטנציאלית של היהדות רשויות חלוקות של רע וטוב, שטן ומלאך, טומאה וטהרה. רשות אחת, שנאצלה מזיו השכינה, ממלאת את כל העולם. היהדות ההלכתית מקדשת את החול, מטהרת אותו מן הזוהמה שנקלטה אל תוכו, מצרפת את ההווה מסיגיה ובדיליה, אשר חשבונו בני-אדם הכניסו לתוכה. כל העולם כולו מתעלה ומתעטר בנשמתא חדתא, מתקדש בקדושת הנצח ומתייחד עם קונו. מיטשטשים הגבולים, נבלעים התחומים; לעינינו משתרעת יצירה

61. רביצקי (לעיל, הערה 44) מציג את הדברים אחרת וסובר כי מוסריות הבורא מתבטאת דווקא בהיותו יוצר העולם. מתוך כך האדם נדרש להידמות לבוראו ולנהוג אף הוא ביצירתיות שמשקפת כמוכח במקום היחיד בו האדם איננו כבול בכלי התפיסה, ההלכה. מכך נובע כי יש בכוח האדם לפעול גם בתחום היסודות האפריוריים של ההלכה.

אחת גדולה שבה מתגלה המוסר הא-לוהי. יצירה זו אומרת שירה לקונה, שירת היצור דחוף חרג מוסרי ליוצרו.

עמ' 224

כל מציאות שקיימת בעולם הינה השתקפות של רצון הא-ל המוסרי כפי שהתבטא במעשה הבריאה. הכוחות הפועלים בעולם הם טובים ביסודם, אך לעתים הם חורגים מהמסגרת שניתנה להם על ידי הבורא בששת ימי הבריאה. מתוך כך, תפקיד ההלכה הוא לתקן⁶² את יסודות המציאות כאשר הם יוצאים מסדרם. אבל דבר זה איננו מונע מההלכה היהודית לקדש את החול, ולקבוע את הווית האדם והעולם כביטוי למוסריות הא-ל.

ניתן לראות כי הרב מאחד את שתי התודעות במצבן הדבקותי. התודעה הטבעית הופכת למהותה של ההלכה, מהות התודעה הגילויית, שכן מושא ההלכה הינה המציאות שמשקפת את המוסריות הא-לוהית – "הדבקות כולה פעילות חפשית. האדם חי על פי התורה והמצוה בשמחה רבה. הוא מתאוה לעשות את רצון ה' כאילו רצון האיין-סוף הוא גם רצונו של האדם הסופי [...] אנו רואים את פלא זיהוי הרצונות" (עמ' 235). הא-ל הכריז כי הוא רואה באישיותו של האדם חלק בלתי נפרד ממהות הדת וההלכה. אישיותו היא מבורכת, ועל-כן ניתנה לאדם הזכות להשפיע מכוחה על אושיות הדת. נמצא אפוא, כי כאשר האדם מגיע למצב של דבקות חלה בו תמורה משמעותית – הגילוי הא-לוהי אליו שהיה נסתר ונעלם עד כה, ציווי הא-ל שנטע בו פחד בתחילה, מאוחד כעת עם רצונו.

נראה אם כן כי לרב סולובייצ'יק ישנה משנה מפורשת בסוגית היחס שבין דת למוסר ברובד ההלכתי. ההלכה איננה עומדת בהתנגשות עם אישיותו של הפוסק אותה. פלא זיהוי הרצונות קובע שיחסה של ההלכה אל נפש האדם הדבק וכן יחסו אליה אינם עומדים במצב של סתירה. המוסר הכללי שאותו קנה האדם במשך חייו והפך לחלק מאישיותו, איננו עומד בסתירה לתורה. ממילא נשללת הבעייתיות מפסיקה שמושפעת ממוסר חוץ-הלכתי.

יא. ביטויים מעשיים לאיחוד התודעות

הגרי"ד מתאר שלוש דרכים בהן מתבטאת הדבקות, וממילא איחוד התודעות.

בשלוש דרכים מתבטאת שאיפת היהדות להעלות את התודעה לדרגת תודעה רוחנית, המחברת את השאיפה הטבעית של האדם לא-לוהים

62. כפי שכותב הרב במקום אחר: "כשם שהקב"ה שכלל את רשות התוהו והבוהו בששת ימי בראשית, כך חייב האדם

לגמור את היצירה כולה ולהפוך את רשות התוהו והבוהו לישות שלמה ויפה" (איש ההלכה, עמ' 88)

עם אמונתו הגילוית: (א) שלטון השכל; (ב) העלאת הגוף; (ג) התמדת דבר א-לוהים.

עמ' 204

שלוש הדרכים קשורות בקשרי עבותות להלכה הגילוית, אך משלבות בתוכן גם את התודעה הטבעית.

(א) שלטון השכל – הפן הגילוי של שלטון השכל הוא לימוד התורה בצורה אינטלקטואלית, זאת מתוך עיון בצו ה' האפרירי שניתן בסיני. הפן הטבעי נובע מן המתודה בה משתמש לומד ההלכה, קרי, הכרת השכל האנושי. לאדם ניתנת חירות יוצרת לחדש בתורה, כמובן מתוך התחייבות ליסודות הראשוניים שעומדים בבסיסה. מתוך כך האדם מזדהה עם התורה שנובעת ממהותו הפנימית, שכן הוא זה שיצר אותה. כפי שכתב ראש הישיבה, מו"ר הרב יובל שרלו בספרו:

העובדה שהרי"ד ראה את ההלכה כחלק מן החוויה הטבעית, מלמדת על המקום הנכבד שתופס בפסיקת ההלכה השכל האנושי, המבטא את החוויה הטבעית. ההלכה היא שילוב של שני יסודות: מחד גיסא מביאה היא את דבר ה' כפי שנאמר למשה מסיני. מאידך גיסא, לומד ההלכה והעוסק בפסיקתה אינם פרשנים בלבד. הם יוצרים בעולמה של ההלכה. ההלכה איננה מאובנת, ואין הלומד נכבש על ידה. והיו לאחדים בידך, עמ' 48

(ב) העלאת הגוף – תפקידה של ההלכה הוא לרומם ולקדש את הגוף. בתוך כך נותנת ההלכה מקום נרחב לחיים הטבעיים מצד עצמם, חיים מלאים, עשירים וגשמיים. איחוד התודעות בעקבות גילוי רצון הא-ל כמוסרי, קובע את מהותה של ההלכה ככזו שאמורה להוביל לידי מעשה. התודעה הגילוית שעד כה הרחיקה את האדם מהנאות העולם, וקבעה בנפשו תחושות של נזירות ופרישות, קוראת לו כעת לכבוש את העולם ולסגל אותו לצרכיו. העולם ביסודו הוא טוב, ומתוך כך חווית החיים הטבעיים אף היא טובה. תפקיד ההלכה הוא ליצור איזונים ובלמים כך שהדברים לא יצאו ממסלולם הטבעי. האדם לא רואה את ההלכה כדבר בלתי מובן שכובל אותו ולא מאפשר לו להביא לידי ביטוי את מאווי הפנימיים, אלא כגורם טבעי לו, שדואג לאיזון המערכות בעולמו היצרי-טבעי.

(ג) התמדת דבר א-לוהים – כוונת הגרי"ד במילים 'התמדת דבר א-לוהים' היא לחווית הנבואה. כפי שראינו, מהותה הבסיסית של החוויה הגילוית נובעת מן ההתגלות הנבואית, אך גילוי זה שנתפס עד עתה כמאיים וככזה שבא בכפייה על האדם, בעת הצר והמצוק, בה הוא כלל אינו מצפה לו, הופך לגילוי מתוך הכנה. הנבואה ניתנת דווקא למי שפעל

לקראתה. מתוך כך, הגילוי הנבואי מהווה רצף אחד עם עולמו האישיותי-פנימי של האדם.⁶³ אמנם הנבואה איננה תוצאה הכרחית של ההכנה אליה – שכן מנקודת מבטנו האנושית בחירת הנביא היא שרירותית – אך מבחינה פסיכולוגית, הנביא איננו מרגיש מאוים למול המחזה הגילויי כאשר הוא מוכן אליו. הכנת הנביא לנבואה מהווה מצע מקדים שעליו תשרה הנבואה. מצע זה הוא אופי הנביא, דבר שמשפיע השפעה ישירה על הנבואה עצמה. הגרי"ד קובע כי לאישיות הנביא יש חלק בלתי מבוטל בחווייה הנבואית עצמה. הכנת הנביא גורמת לו להזדהות עם נבואתו שאינה נשארת עוד חתומה בסוד האין-סופיות. התודעה הטבעית והתודעה הגילויית מתאחדות להן לכדי נבואה אחת.

האדם מתדבק בקב"ה על ידי ריאליזציה שלמה של אישיותו, על ידי חשיפת כל האפשרויות הגנוזות בנבכי הוויתו. ההרחבה הנפשית – ולא הצמצום הנפשי – פתח להתדבקות מיטפיסית עם הקב"ה.

עמ' 193

היחס המחודש לנבואה בעקבות איחוד התודעות איננו נחלת הנביא בלבד, כל אחד מישראל נוטל בה חלק בהיותו חלק מרצף המסורת של ההתגלות הנבואית.

לא רק הנביא בעצמו משיג את מילוי געגועיו וכיסופיו להידבק בא-לוה אלא כל אחד ואחד מישראל יכול לגשם את שאיפתו לא-לוהים על-ידי השתלבות במסורת הנבואית. מהי? הנבואה אינה רק תופעת העבר בדברי ימינו... הקונפרונטציה בין א-לוהים ואדם, בין צור ויצור, אינה נפסקת לעולם, והשיחה עם הא-לוהים חוזרת וניעורה תמיד – בתפילתו של אדם, במחשבותיו החורגות מעל וברגשותיו ההומים. גילוי הא-לוהים הוא חזון נצחי השט בזרם הזמן ובשטף הדרורות. מיום שגילה הא-לוהים את עצמו אל האדם, עדיין לא נסתם החזון, והא-לוהים לא עלה מעליו... ההלכה עיטרה אידיאית-פלאים זו של התמדת גילוי שכינה ודבר א-לוהים וקראה אותה בשם מסורת וקבלה של תורה שבעל פה.

עמ' 225-227

63. ועיין במאמרו של מו"ר הרב יובל שרלו, "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" בתוך: הנבא בן אדם", אודיה צוריאלי (עורך), הוצאת בית ראובן מס, תשס"ז. עניינו של מאמר זה להוכיח מן התנ"ך כי לאישיות הנביא הייתה חשיבות מכרעת בגיבוש סגנון נבואתו.

לאור דברינו ניתן לראות את האיחוד המלא שמבסס הגרי"ד במצב ה'דבקות'. האדם הדבק מתגלה בפנינו כאדם ללא סתירות וייסורי נפש דיאלקטיים. 'פלא זיהוי הרצונות' מופיע במלוא אוננו והדרו בנפש האדם. הכרתו שמבוססת על ההלכה הא-לוהית האפריורית, מאפשרת לו לפרוץ אל המוחלט, ולגעת ביסודות המטפיזיים-אונטולוגיים של המציאות. האדם מרגיש חירות שנובעת מיכולתו ליצור ולחדש בעולמה של הלכה ובעצם לקבוע את עולמו הממשי. מטרת הקב"ה ביצירת העולם היא מטרה מוסרית, ובשל כך, מתאחדות להן התודעה הגילויית והתודעה הטבעית לכדי תודעה אחת, תודעה דבקותית. המצב אליו מגיע האדם הדבק מאפשר לו להכניס תפיסות מוסר חוץ-תורניות לתוך עולמה של הלכה. שכן, לאדם ניתנה חירות יוצרת לחדש בתורה כפי ראות עיניו, ומכאן שתפיסת האדם את ההלכה היא שקובעת את מהותה האמיתית, תפיסה שנובעת ממהותו הפנימית שנתקדשה לה מכוח בריאת העולם המוסרית.

נשאלת השאלה: עד היכן מגיע רעיון זה? האם ניתנה לאדם הרשות להפוך את הקערה על-פיה, ולעקור מעיקרם אף את עמודי היסוד של ההלכה? נדמה שתשובתו של הרב סולובייצ'יק ברורה: האדם יכול לקבוע את ההלכה כפי שהוא מוצא לנכון, אך למרות זאת, ההלכה אינה יכולה להכיל כל מחשבה שתצוץ במוחו של האדם, שהרי האדם ככול אל ההלכה האפריורית כפי שנמסרה לו מדורי דורות.

חירות החקירה ההלכתית תחומה על ידי המיצר הקטיגוריאלי. אין ההלכה יכולה להשתחרר משיעבודה למערכת ההנחות האפריוריות [...] ההלכה מתנגדת לשינוי האכסיומטיקה, כפופה היא למסורת ולקבלה. בכל זאת כרוכה היא אחרי החידוש שהוא בבת-עונה.

עמ' 205-206

המאורע הוא מניע פסיכולוגי הדוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ברם ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בכניעה למאורע, כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית-אידיאלית המיוחדת לה. דרך משל, תמיד השתתפנו בצער העגונה האומללה, ומשום עיגונא הקילו בה רבנן. ברם כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפאטיה, על-אף העובדה שרחמיו נכמרו על עלובה זו, כי אם על-פי עקרונות עיוניים-הלכיים. רק הסברה הביקורתית והדייקנית קובעת את דינו.

מה דודך מדוד, דברי הגות והערכה, עמ' 72

פוסק ההלכה יכול להעמיד דברים על דיוקם, לקבוע את המשקל השונה שיש לכל יסוד בהלכה, לעצב את ההגדרה המשפטית המדויקת של המצוות, אך זהו אינו חופש מוחלט, הוא חייב בכל אופן להתייחס ליסודות האובייקטיביים-אפריוריים של ההלכה. היסוד המוסרי החוץ תורני משתלב בפסיקה כקטליזטור שגורם לפוסק לעסוק בדיון על-פי היסודות האפריוריים של ההלכה. הרב מציין את תקנת עגונות שאמנם הייתה שינוי מרעיש בעולם ההלכה שנעשה בעקבות רחשי ליבותיהם של הפוסקים. אך הפסיקה בנושא זה לא נעשתה בלחץ אלא מתוך עיון אמיתי בהלכה.⁶⁴ ניתן להסביר את הגישה הזאת לאור פירושו של הרב סולובייצ'יק לדברי הרמב"ם בהלכות ממרים שהוזכר לעיל. בהלכה האפריורית מופיעות כמה דעות שמהוות יחד את צו ה' המוחלט. מתוך כך ניתנה לפוסק ההלכה החופשיות להכריע בין הצדדים על פי חקירתו. זאת לאור הזדקקותו הראשונית לעניין מכורח הנימוק המוסרי.

יב. איש הא-לוהים הפוסק כנציג החברה

כפי שראינו, מצב הדבקות הוא מצב שדורש מהאדם יכולות התבוננות וחקירה אדירות. האדם הדבק נדרש להשלים את מעשה בראשית באמצעות החירות היוצרת שניתנה לו לחדש בהלכה. מובן מאליו שמצב שכזה איננו אכסוטרי, כלומר הוא אינו מתאים לכלל. ולכן נראה שאיש הא-לוהים עליו מדבר הרב סולובייצ'יק הוא חלק מהאליטה האינטלקטואלית הרבנית, אשר רק לה ניתנה הסמכות ליצור ולחדש. ניתן לראות זאת ברשימת המחדשים בהלכה שמונה הרב: ר"ת, רמב"ם, רמב"ן, הגר"א, ר"ח ואיש בריסק. כולם אנשים שלבטח היו מחוד החנית של היצירה ההלכתית במהלך הדורות. מכאן עולה ומתעוררת השאלה: ומה על האדם הממוצע? האם עליו להישאר במצב של תנועה דיאלקטית מתמדת בין הקוטב הגילויי לבין הקוטב הטבעי? האם נגזר עליו לכפוף את עצמו לנצח להלכה שהוא איננו מזדהה עמה?

64. סוגיה שנדרש אליה הרב סולובייצ'יק בעצמו היא תלמוד תורה לנשים. פסיקתו הייתה מוכרעת וחד משמעית – "I expressed my opinion to you long ago that it would be a very regrettable oversight on our part if we were to arrange separate Hebrew courses for girls. Not only is the teaching of *Torah she-be-al peh* to girls permissible but it is nowadays an absolute imperative. This policy of discrimination between the sexes as to subject matter and method of instruction which is still advocated by certain groups within our Orthodox community has contributed greatly to the deterioration and downfall of traditional Judaism. Boys and girls alike should be introduced into the inner halls of *Torah she-be-al peh*". (R. Joseph B. Soloveitchik, *Community, Covenant, and Commitment: Selected Letters and Communications*, p. 83)

תשובתו של הרב כפולה. מצד אחד, באמת, אנשי הא-לוהים הם אליטה אינטלקטואלית שאינה משתפת את הכלל בהשגותיה. כל שיכול האדם הפשוט לעשות הוא להידבק בידועי ה' – "ועל ידי ההתחברות ליודעיו האדם משיג דבקות בהקב"ה" (עמ' 194). ומן הצד השני, הרב קובע כי כוחו של היחיד המעולה ביהדות נובע באופן ישיר מכוח הכלל.

[...] הקב"ה מתחבר ליחיד רק בזכותו של הציבור הנאמן לו והדורש אותו. אם האדם פורש מן הציבור אין הוא ראוי להתדבקות בה'. אין אומרים דבר שבקדושה פחות מעשרה – "ונקדשתי בתוך בני ישראל". היהדות תפסה את חשיבותה והשפעתה של הסביבה; חבורה מובחרת מעלה את האדם לגובה נשגב [...] ההלכה מתייחסת גם אל היחיד וגם אל הציבור. האדם המנותק מן החברה ומן התהליך ההיסטורי היוצר אוכד את דרכו בחיים. אי אפשר לאדם להתקיים קיום אינדיבידואלי-חברתי אם לא יחבר את עצמו לשרשרת המקרים ההיסטוריים שבהם מתגבשת אופיה של החברה. מוסריות של חיי המעשה, הקיימת במסגרת הזמן, קודמת במעלה לחוויות ושאיפות ערטילאיות המרוכזות בנצח.

עמ' 192-193

כלומר אישיותו של איש הא-לוהים בעל הדבקות נבנית על-גבי אופייה של החברה. אדם שמנתק את עצמו מן החברה מאבד את הקשר הסיבתי למוסריות הבורא, הקיים עוד מששת ימי הבריאה. שכן, העולם הוא ביסודו טוב, כך נגזר מפעולת בריאתו המוסרית, ומתוך כך אל לו לאדם להתעלם ממוסריות הא-ל המשתקפת בבריאה. מחשבת הא-ל היא לפעול אך ורק למען טובת הכלל, הקב"ה לא היה מתחבר ליחיד למען טובתו הפרטית בלבד. מתוך כך מתבהר ומתברר לנו תפקידו של איש הא-לוהים. אדם זה צריך לפעול למען קידוש ה' בעולם, שהרי זאת סיבת התגלות הא-ל אליו. תפקידו לשכלל ולפתח את ההלכה מתוך אישיותו המזוככת, תוך כדי שימת דגש שלא להינגע במניעים אגוצנטריים. מחשבתו בקביעת ההלכה צריכה להיות אכסטורית, שתפנה לכל רבדי החברה. ההלכה שצריכה להיווצר בסופו של תהליך, היא כזו שפוגשת גם בנפש האדם הפשוט, ויוצרת איתו שיח של אהבה מחד, ויראה מאידך.

יג. סיכום

(א) בתחילה הציג הגרי"ד מצב בו האדם נקרע בדיאלקטיקה בין החוויה הטבעית לגילוית. האדם הטבעי מוצא את הא-ל בהתבוננות באצבעות ה' הנסתרות בין נפלאות הטבע הפיסיקליים. לעומתו, האדם הגילויי, בורח מכל מחשבה פיסיקלית, ותר אחרי התגלות מטפיזית בכל מאודו. תהליך זה של חיפוש נכשל כישלון מר, ומתוך הכשלון והייאוש מתגלה הא-ל אליו בכל הודו ותפארתו. התגלות זו נוטעת בלב האדם פחד משתק, שמכוחו הוא מקיים את צו ה' הבלתי מובן שהוטל עליו בעת ההתגלות. בשלב זה נמצא האדם במצב של דיאלקטיקה מתמדת שקורעת את נבכי נפשו. הבחנו כי הגרי"ד הטה את הכף בצורה ברורה לטובת הפן הגילויי בתודעה, וקבע כי האדם מוכרח לקבל עליו עול מלכות שמים בכדי להיחשב אדם דתי. מתוך כך הסקנו שאף יחסו של הגרי"ד לתפיסות מוסר חוץ-תורניות בעולם המאמין הוא דיאלקטי. מצד אחד, הפן הטבעי נותן ביד האדם חופש עילאי ליצור את המציאות המטפיזית לפי ראות עיניו, ומתוך כך, גם ניתנת לו האפשרות להכניס לעולמו הדתי תפיסות עולם ממקורות חיצוניים. מן הצד השני, התביעה של הפן הגילויי לקבלת מרות הא-ל כפי שהיא מתבטאת בהלכה, מונעת כליל את התערבות האדם בצו הא-ל. הכרעת הגרי"ד את הכף לטובת הפן הגילויי, חייבה אותנו להגיד שהחופש שניתן לאדם להכניס את תפיסות עולמו לדת הרליגיוזית, הוא מוגבל ביותר.

(ב) לאחר מכן עסק הגרי"ד בחוויית ההידמות. חוויה זו הייתה אמורה לפתור את המשבר המתמשך בתוך נפשו של האדם בין התודעות השונות, ולהשביע את רצונו הבסיסי של כל אדם לאוטונומיה ולחופש. במצב של ההידמות לא-ל אמור להיווצר יחס הרמוני בין התודעות. כל תודעה צריכה להשלים את רעותה, זאת מתוך ההרמוניה שיוצרת ההידמות לא-ל. מצב זה של התודעה איננו מספיק, האדם מרגיש חוסר סיפוק בהידמות לא-ל דרך מעשיו, הוא חפץ לדבוק בו.

(ג) הספר נחתם בתודעת הדבקות של איש הא-לוהים. איש זה מסוגל להתגבר על הסתירות הקשות שיש בחווייתו הבסיסית של כל אדם על ידי דבקות בקב"ה. זהותו של 'משכיל ומושכל' במרחב הא-לוהי מחד ובהכרה האנושית מאידך, היא המאפשרת את תודעת הדבקות. האדם דבק בא-ל מתוך הכרת מושא ההשכלה של הא-ל – הלא הוא צו ה', ההלכה. ניתנת לו חירות יוצרת לחדש במסגרת ההלכה מתוך הכרתו, ובשל כך הוא מוצא את התורה מאוחדת עם אישיותו. חירות יוצרת זו של איש הא-לוהים נותנת לגיטימציה להכנסת תפיסות מוסר חוץ-תורניות כשיקול⁶⁵ במערכת הפסיקה. בעית דת ומוסר נפתרת בכך שנוצר זיהוי בין ההלכה לעולם הטבעי, שניהם רצויים בפני הא-ל.

כפי שהסברנו, התמורה שחלה בספר אינה מעידה על שינוי בתפיסתו של הרב סולובייצ'יק, אלא מצביעה על רמות שונות של תודעה הכרתית בעולם הברואים. הרב פותח

65. עייין לקמן בפרק הבא שעוסק בשאלה האם לדעת הרב סולובייצ'יק ניתן להכניס את השיקול המוסרי באופן מודע או שהוא נכנס רק בדרך אגב כחלק מההטיה האישיותית הכללית של הפוסק שמתאחדת עם ההלכה.

בתודעתו הבסיסית של כל אדם באשר הוא אדם, תודעה דיאלקטית מובהקת שלא מצליחה לבא לידי פתרון אפילו בתהליך ההידמות. האדם נידון לחיות בתחושה של קרע פנימי, בין עולמו האישיותי הטבעי לבין צו ה' הגילויי. אמנם שני הקטבים של תודעה זו הם לרצון לפני ה', אך יש להעדיף את הפן הגילויי. לענייננו, האדם ברובד זה חי בסתירה בין תפיסות עולמו הכלליות לבין צו ה'. לא ניתן בידו הכוח להכניס את תפיסותיו האישיות אל תוך עולמה של ההלכה, למרות שניתנה לו הלגיטימציה להחזיק בהן מצד עצמן ואף להכניסן לעולם הדת הרליגיוזי. תמורה משמעותית חלה במצב של דבקות, תודעה ששייכת רק לרמי המעלה. אנשי הא-לוהים פותרים את הסתירות הפנימיות, באמצעות פריצה אל המוחלט. בתודעה זו אין סתירה בין תודעה גילוית לתודעה טבעית, ובשל כך האדם יכול להכניס תפיסות מוסר כלליות לתוך עולם ההלכה.

מודעות הפוסק

לאור דברינו עד כה עולה ומתחזקת שאלה חשובה. האם פסיקות של חז"ל לאורך הדורות שהיו מעורבות בשיקולי מוסר חוץ תורניים אינן 'משחק מכור'? שכן פעמים רבות נראה כי פוסקי ההלכה יורים את החץ ורק אחר כך מסמנים את המטרה. אם ניקח לדוגמא את תקנת עד אחד בעגונות, שאמנם הרב סולובייצ'יק לעיל מתאר אותה כהלכתית גרידא, אך ממבט חיצוני נראה, לכאורה, כי סגנון הפסק היה כבר ידוע מראש. אם נחדד את השאלה, האם הפוסק מודע לשינוי שהוא מחולל בעקבות מוסר כליותיו (בהנחה שמודעות זו פוגמת ביכולת קריאתו האובייקטיבית)? או שמא המוסר משפיע רק בתת מודע כחלק מההטיה האישיותית הכללית שנובעת מהנפש השונה של כל אדם ואדם.

כאשר אנו באים לדון בשאלה זו מנקודת המבט של הרמב"ם נראה שהתשובה עולה מאליה. הרמב"ם מודע לפסיקה לפי קריטריונים חיצוניים, אך לדעתו לא ניתן לדבר על אמת שחיצונית לאמת אחרת. התורה והמוסר (הא-לוהי) הם חלק מאמת מוחלטת אונטולוגית אחת. יש בכוחו של השכל האנושי לקבוע מהי האמת האובייקטיבית על כל המשתמע מכך. דוגמא קיצונית לעניין זה היא סוגיית קדמות העולם.⁶⁶ הרמב"ם כותב בעניין זה במפורש כי במידה והייתה הוכחה מופתית לקדמות העולם, הוא לא היה מוצא קושי בפירוש הפסוקים מחדש. אמנם, כפי שכבר הערנו לעיל, ברובד הפסיקתי של ההלכה עלולות להיווצר מחלוקות, אך הן מעידות על פנים שונות של אותה אמת, ועל-כן פסיקת ההלכה היא מוחלטת בכל מקרה.

66. מורה נבוכים ב, טז.

מנקודת המבט של הרב סולובייצ'יק שאלת מודעות הפוסק קשה יותר לפיצוח. מסופו של החיבור 'ובקשתם משם', נראה כי בשלב הדבקות איחוד התודעה הטבעית עם התודעה הגילוית גורם ליצירה הלכתית שאכן מושפעת מהתודעה הטבעית, אך איננה מודעת לכך. נפש הפוסק שדבק בא-לוהיו הינה מאוחדת – "תורה שמתמזגת עם הייחוד האישי והופכת לחלק בלתי נפרד של האדם" (ובקשתם משם, 205). עבור אדם שחונך על ערכי התורה קריאה פשטנית של הכתוב ופירוש מחדש אינן עמדות אינטלקטואליות סותרות. הכבוד העצום והאהבה של הפוסק למשמעות הפשט של כל מילה ומילה בתורה, הם היוצרים פרודוקסלית את בטחונו בכך שפרשנותו מגלה את המשמעות והרוח שמתחת למלה. לעומת זאת, כפי שהוזכר לעיל בחיבור 'מה דורך מדוד', נראה שהפוסק מודע לבעייתיות של ההטיה המוסרית לפסיקה הטהורה. מודעות זו היא שגורמת לו לנתק את השיקול המוסרי שמהווה רק זרז לעיון התיאורטי בסוגיה. "כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפאטיה, על-אף העובדה שרחמיו נכמרו על עלובה זו, כי אם על-פי עקרונות עיוניים-הלכיים. רק הסברה הביקורתית והדייקנית קובעת את דינו" (מה דורך מדוד, עמ' 72). אמנם עד חידושו של הפוסק בעניין עגונה ההלכה הייתה שונה, אך העיון המעמיק גילה רובד חדשני ביחס לעגונות, שגלום אף הוא בהלכה. לדעתי, גם כאשר הרב סולובייצ'יק טוען לניתוק הטיעון המוסרי, אין הוא מתכוון שהפוסק לא מושפע מאישיותו ומחשבתו הטבעית בתהליך הפסיקה, אלא שזאת מוזגה עם ההתגלות במסגרת איחוד התודעות. מתוך כך נראה כי אין הטיעון המוסרי מגיע מתוך מודעות כשיקול חיצוני לפסיקה הטהרנית, אלא בחוסר מודעות מנפש הפוסק.

מנגד לתפיסה זו עומדים דברי הרב ב'חמש דרשות'⁶⁷ באחת מדרשותיו של הרב שם הוא דן בשאלת שיתוף הפעולה בין דתיים וחילוניים, ובהקשר לכך הוא אומר:

כבר אמרתי פעם, כי ישנן שאלות שלא ניתן למצוא להם פסק חד וחלק בשו"ע; יש לפסוק באורח אינטואיטיבי. לפעמים אין לדעת אם הפסק היה נכון או לא [...] כאברהם אבינו בשעתו מתפללים אנו להקב"ה... שיראה את מסירות הנפש שבה אנו פועלים [...] וימחול לנו על טעויותינו.

"ויחלם יוסף חלום", חמש דרשות, עמ' 33-35

מודעותו של הפוסק להשפעת שיקולים חיצוניים בתורה בפסיקת ההלכה היא גדולה, ועל-כן הוא חושש שמא חלה טעות בפרשנותו את ההלכה. אבל דבר זה איננו מכניע אותו,

67. לאור דברי אבי שגיא: שגיא (שויצר) אבי, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליכוביץ' כתיאורטיקנים של ההלכה", דעת 29

להפך, הוא פונה אל ה' בתפילה שישמע את תחנוניו ויעזור לו לפסוק על-פי רצונו יתברך. הפסיקה היא אינטואיטיבית, אין לדעת אם היא נכונה או לא, ולמרות זאת כך מתבקש לנהוג מפוסק שהוא מנהיג ציבורי. גדולתו של הפוסק טמונה באורח פרדוכסלי בהענותו לרחשי ליבותיהם של ההולכים אחריו. "האדם המנותק מן החברה ומן התהליך ההיסטורי היוצר אובר את דרכו בחיים" (עמ' 192-193).

סוף דבר

השאלה שהוצבה בפתח המאמר הייתה, מהו המודד שבאמצעותו נוכל לדעת אילו תפיסות עולם שייכות לעולם הדת הא-לוהי, ואילו תפיסות עולם הן פרי מחשבתו הסובייקטיבית של האדם ואין לייחס להן ממשות? השאלה מתייחסת לעולם המאמין ובמיוחד לעולם של פסיקת ההלכה.

במאמר ניסיתי להציג את גישות הרמב"ם והרב סלובייצ'יק שלהן מכנה משותף נרחב בסוגיה זו, זאת למרות עולמם הפילוסופי השונה בתכלית – הרמב"ם ותפיסת עולמו האריסטוטלית-אונטולוגית, והגרי"ד ותפיסת עולמו הקאנטיאנית-אפיסטמולוגית. שוני זה מתגלם במחלוקת בדבר היחס להכנסת מימד המוסר הטבעי לעולם הדת של האדם המאמין. הרמב"ם מצדד אך ורק במוסר תועלתני, שמטרתו לאפשר לאדם להגיע לשלבים גבוהים יותר של ידיעת המדעים הא-לוהיים. הרב סלובייצ'יק לעומת זאת, בונה מערכת בעלת שני קטבים סותרים, שמצדה האחד מקבלת כל ערך ומחשבה מוסריים, ומצדה השני שוללת כל דבר שאיננו צו הא-ל. האדם נקרא לחיות בדיאלקטיקה בין שני הקטבים.

ביחס לרובד ההלכתי של שאלת דת ומוסר נראה כי רב המשותף על השונה בין שני ההוגים. שכן על אף המחלוקת הפילוסופית ביניהם, שניהם סוברים בסופו של דבר כי יש ביד האליטה האינטלקטואלית את הכוח ליצור בעולמה של הלכה, וזאת למרות העובדה כי יצירה זו מושפעת מתפיסת עולמם ולא דווקא מתוך חידוש פנימי בה. מדבריהם נראה כי ישנה לגיטימציה לפוסק ההלכה לערב שיקולים חוץ-תורניים בפסיקותיו. לפוסק ההלכה ניתן הכוח לשנות את פסיקות קודמיו בעקבות רחשי ליבותיהם של אנשי דורו מתוקף תודעתו העצמית. הקב"ה סומך את ידיו על תודעת האדם האמיתית וקובע כי יש בידה את היכולת הפלאית ליצור בעולמה של ההלכה.