

החוק והמוסר השנני *

א. מבוא

החוק והמוסר מעומתים בדרך כלל זה עם זה. החוק הוא הטרונומי, נכפה על האדם מבחוץ, על ידי החברה. המוסר הוא אוטונומי, נובע בצורה ספונטנית מהאדם עצמו. היו הוגי דעות (רוסו למשל) שהטיפו לבטל כליל את משטר החוק, ולבסס את החברה האנושית על המוסר בלבד. לדעתם, חברה מוסרית כזו היא טובה יותר ומתקדמת יותר. אין ספק שכאוטופיה רעיון זה נראה מוצלח הרבה יותר מצורת החיים הכפויה, המלאכותית, המלאה פורצי גדר מחד גיסא וכלואי גדר מאידך גיסא. אולם הניסיון מלמד שבמציאות הריאלית אין לחברה כזו קיום. אפילו חברה וולונטרית, כמו החברה הקיבוצית, זקוקה לתקנונים ולסנקציות כדי לקיים את עצמה.

עם זאת, אין ספק שצודקים אותם הוגי דעות הדורשים לבסס את החברה על המוסר, ולא על החוק. חוק לבדו אינו יכול להבטיח קיום לחברה. ללא חינוך להזדהות אישית עם החוק, החוק לא יישמר. גם אם החברה תעמיד על כל אדם שופטים ושוטרים, לא יחדל גנב מקרב הארץ. ואולי היא הנותנת, עצם העמדת שוטר על האדם מגרה אותו להיות גנב... רק שילוב נכון של החוק והמוסר יכול להבטיח קיומה של חברה מוסרית. וכבר דרשו רבים את הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", שהמצוה אינה מתייחסת רק למוסדות החברה הכלליים, אלא גם לכל אדם ואדם באופן אישי. על כל אחד להעמיד לעצמו שופט ושוטר שימנע ממנו לעשות עוול.

לכשתמצי לומר, שורש הדין נעוץ בבעיית הטוב. מהו הטוב? האם האל-ל בחר בטוב משום

* נושא המאמר העסיקני זמן רב. תמצית קצרה שלו הובאה בספרי 'באהלי תורה' סיי' לח (בספר זה לוקטו מאמרים שפורסמו בשנים תשנ"ג-ד). לאחרונה פרסם פרופ' אבי שגיא ספר העוסק כולו בנושא זה 'יהדות בין דת למוסר', בו הוא דן במקורות רבים המובאים גם כאן. אולם גישתו היא מחקרית, מעמידה את עצמה מעל למקורות, ויוצאת מעמדת מוצא מוקדמת. גישתנו היא תורנית, ומעמידה את עצמה מראש לרשותן של מסקנות הדין האובייקטיבי.

שהוא טוב, או שמא להפך, הטוב הוא טוב משום שהא-ל בחר בו? (אפלטון), ובניסוח מודרני: האם הטוב הוא אוטונומי או שמא הוא הטרונומי? הוגי דעות אחרים (קאנט) פסלו על הסף מוסר הטרונומי. לדעתם רק מוסר אוטונומי הוא מוסר אמיתי. על הנחה זו מתבססת התפיסה ההומניסטית, הטוענת שהאדם חייב לבנות את מערכת חייו המוסריים על האוטונומיה האישית שלו, ולא על בסיס חיצוני. בעיניהם גם מצוה מהתורה נחשבת כ"חיצונית".

הבעיה מתחדדת יותר כאשר נוצרת התנגשות כביכול בין מצוה מן התורה לבין רגש מוסרי אנושי: איזה מהן יגבר? לשם כך יש צורך בבירור עקרוני, האם בכלל תיתכן התנגשות כזאת? האם ניתן בכלל להעלות על הדעת קיומן של שתי מערכות נפרדות, של חוק ושל מוסר, או שמא מערכת אחת היא שכל חלקיה ניתנו מאדון אחד, ריבון כל המעשים? לבירור השאלה האם המוסר התורני הוא אוטונומי או הטרונומי, מנסה להתייחס מאמר זה.

ב. גדול המצווה ועושה

מיהרה תלמודית זו (קידושין לא, א) משמשת בסיס הלכתי לכך שמותר לאדם לקיים מצוות לפני משורת הדין. המימרה בשלמותה היא: "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", כלומר: גם מי שאינו מצווה ועושה מקיים מצוה, אלא שגדול ממנו הוא זה שמצווה ועושה. בטעם הדבר פירשו התוספות, שמצווה ועושה דואג ומצטער שמא לא קיים את המצוה כהלכתה. כלומר, יש לו קשיים שהוא צריך להתגבר עליהם. אפשר גם להוסיף את הקושי שבהתמודדות עם היצר, המנסה לפרוק את עול המצוה. במילים אחרות: שכר המצוה גדול יותר במצווה ועושה, אך ערך המצוה לא נפגם בגלל היותה ספונטנית. מאידך, אין לספונטניות מעמד מועדף, לכל היותר היא שוות-ערך למחויבות.

הרמב"ם ב"שמונה פרקים' (פ"ו) מבחין בין מצוות הנחשבות ל"שמעיות", שבהן ההתלבטות וההתגברות על היצר היא מעלה, לבין מצוות הנחשבות ל"שכליות", שבהן ההתלבטות היא חסרון. אולי יש להקיש מדבריו לענייננו. במצוות שכליות הספונטניות היא מעלה, ובמצוות שמעיות המחויבות היא מעלה. כלומר, יש מצוות שהאדם מבינן מעצמו. ההתלבטות בהן מעידה על תפקוד לקוי של המערכת המוסרית שלו. במצוות אלו גדול מי שאינו מצווה ועושה. מסתבר, לדבריו, שרק במצוות השמעיות אמרו גדול המצווה ועושה.

האם יש להסיק מכך שיש למצוות שני מקורות סמכות: סמכות אנושית למצוות השכליות, וסמכות אלוקית למצוות השמעיות? או שכולן נתנו מרועה אחד? דומה שהתשובה לכך היא מימרתו של ר' שמלאי (מכות כג, ב), שהרמב"ם בנה עליה את ספר המצוות שלו: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני". כלומר **כל** המצוות, הן השכליות והן השמעיות, נאמרו למשה בסיני. לכולן מקור סמכות אחד. כולן מפי הגבורה שמענון.

אלא שעולה השאלה: שאם השכל האנושי מבין חלק מן המצוות מעצמו, לשם מה צייתה אותן התורה? היה אפשר לומר: על מנת להקנות להן מעמד של מצוה. השכל האנושי כשלעצמו אינו מקור סמכות שדי בו כדי להחשיב מחויבות שכלית למצוה. לשם כך יש צורך בתורה מן השמים. האם ניתן להסיק מכאן שהמצוה ההטרונומית עדיפה מהספונטניות האוטונומית?

ג. שיטת רב סעדיה גאון: מקור הדעת

רס"ג יושב על מדוכה זו, ומשיב:

כי השכל מבחין בגניבה, ואין בו איך יהיה הממון ברשות האדם עד שיהיה קונה לו, מדרך הסחורה, או מדרך הירושה, או מדרך ההפקר, כמו ציד הבר והים, או בתת הדמים יתקיים המקח, או בתפישתו המקח, או בדיבור בלבד, ושאר מה שיפול בשער הזה מן הספקות, שהוא ארוך ורחב, ובאו הנביאים בכל דבר מהם בדין פוסק. (אמונות ודעות, מאמר ג)

כלומר: יש צורך בתורה כדי להגדיר במדויק את המצוה ולפרט את פרטיה. שכלו האוטונומי של האדם מסוגל להגיע בכוחות עצמו לעיקרון המוסרי, אולם אין ביכולתו לרדת לפרטי הפרטים המעשיים של אותו עיקרון. למשל, האיסור "לא תרצח!" הוא עקרון מוסרי ברור. אולם מה דינם של עוברים, של חולים סופניים, ומה עונשם של מזיד ושל שוגג, והיכן עובר הגבול המדויק ביניהם, כל אלו ודומיהם אינם מוסכמים על כל בני הדעת, ויש צורך בסמכות עליונה שתקבע את הגדרים המדויקים של העיקרון המוסרי, שאם לא כן עלול העיקרון להתמסס.

לדעת רס"ג יש אפוא צורך בשילוב בין ההטרונומיה והאוטונומיה, אלא שהאוטונומיה עיקר, וההטרונומיה נחוצה רק לשם הגדרתה הנכונה של הראשונה. ואולי השילוב בין שתיהן עמוק יותר והוא אורגאני ומהותי?

מצינו שרס"ג פותח את ספרו 'אמונות ודעות' במשפט:

ברוך ה' אלוקי ישראל אשר לו יאות עין האמת הברורה, המאמת לבני אדם מציאות נפשם אמת ברורה, ומצאו בה מוחשיהם מציאות ברורה, וידעו בה את ידיעותיהם ידיעת אמת.

כלומר, האוטונומיה של האדם נסמכת בהכרח על **מקור** הדעת האנושית והוא הא-ל. זוהי כנראה משמעותו של "צלם אלוקים" שבו יוחד המין האנושי (עין מו"נ ח"א פ"א; אלא שרס"ג מוסיף על מקור החשיבה האנושי גם את **אמיתותה**. רעיון דומה הובע בפילוסופיה הכללית על ידי דקארט, שהא-ל הוא המאמת ל"אני החושב" שחשיבתו אכן אמיתית). נמצא אפוא שכל הדיון על אוטונומיה מול הטרונומיה הוא מיותר, כי האוטונומיה עצמה

היא גם הטרונומית. ההבחנה שעשה רס"ג בין העיקרון המוסרי לבין פרטיו המעשיים, מתייחסת לדמיון האנושי, הסבור שיש עיקרון אוטונומי ופרטים הטרונומיים, אולם לאמיתו של דבר הכל הטרונומי, או ליתר דיוק: הכל אוטו-טרונומי.

ד. שיטות רבנו בחיי וריה"ל

רבנו בחיי בספרו 'חובות הלבבות' (שער ג), מעמידנו על הצורך בשני מקורות סמכות לעבודת ה': התורה והשכל. הוא מונה את מעלותיו של כל מקור, ואת הצורך שבשילוב שניהם כאחד. רבנו בחיי מוסיף לדברי רס"ג: הערת השכל נחוצה לשם המוטיבציה, הכנות, השאיפה לשלמות, כושר ההתמודדות ועוד. אך יש צורך גם בהערת התורה, כי השכל אינו יודע גבולות. מחד הוא עלול לשאוף לרוחניות מוגזמת, עד כדי התנתקות מצרכי הגוף, ומאידך הוא עלול להטעות את האדם, בעיקר בתחילת דרכו, ולשקעו בצרכי הגוף האנוכיים בלבד. במילים אחרות: האוטונומיה האנושית עלולה לזייף, והיא זקוקה להכוונה. השכל האנושי יכול לשמש כמקור סמכות רק כאשר הוא "שכל תורני"¹.

רבנו יהודה הלוי מדרג את המצוות לפי סולם זה:

רק המעשים והחוקים החברתיים והשכליים הם הידועים, אולם המעשים האלווקיים, הנוספים על אלה והמיוחדים לאומת א-ל חי אשר בעבורם הוא מנהיגה, אינם ידועים כי אם בבואם מאת הא-לוה מפורשים ומפורטים... אולם המעשים האלווקיים אין לשכלנו מבוא אליהם כלל, גדולה מזאת, השכל מרחיק אותם.

(כוזרי ג, ז)

ובמקום אחר:

אלו וכל הדומים להם הם החוקים השכליים, אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורה האלוקית... הלוא הן המצוות שנתייחדו בהן ישראל כתוספת על המצוות השכליות, ועל ידן הגיעה אליהם מעלת הענין האלוקי... איך ייתכן הדבר כי בהסתפק האדם הישראלי ביעשות משפט ואהבת חסדי, ובעוזבו מצות המילה והשבת ומצות הפסח ושאר המצוות יגיע לידי שלימות?

(שם ב, מח)

השלימות היא אפוא במצוות השמעיות דוקא, כי בהן מתאפיין הענין האלוקי יותר מאשר במצוות השכליות. ריה"ל לשיטתו המיוחדת, הנוגדת את הרציונליזם. אולם כפי שנראה להלן

1. בלשונו של הרב ש"ב אורבך, 'עמודי המחשבה הישראלית' ח"א עמ' 14.

בשיטת החסידות, אפשר לא להיות רציונליסט, ועם זאת לראות בקיום מצוות אוטונומי ערך דתי.

כמדומני שיחיד הוא ריה"ל בעמדה כה נחרצת של העדפת השמעיות על השכליות. וייתכן שדעתו כדעת החסידות שתתברר להלן, שבקיום המצוות השמעיות פועלים שני מניעים גם יחד, האוטונומי וההטרונומי.

ה. חוק ומוסר בהלכה

לא ייתכן דיון רעיוני בישראל, ללא הזדקקות לעמדת ההלכה. ההלכה היא הקובעת את סולם הערכים שלנו. עלינו לשאול אפוא את פיה האם יש עדיפות למצוה הטרונומית או לזו האוטונומית.

לכאורה נחלקו בדבר רש"י והרמב"ם. במס' סנהדרין (עו, ב) אומר רש"י על איסור השבת אבידה לגוי: "מראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצוות בוראו, שאף לכותי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". רש"י נוקט אפוא עמדה הטרונומית. לעומתו הרמב"ם (הלי גזילה ואבידה יא, ג) נוקט הסבר פרגמטי: "מפני שהוא מחזיק יד רשעי עולם" (ועיין 'באר הגולה' חו"מ סי' רסו אות ב, שלגויים המוחזקים כהגונים מותר להחזיר אבידה).

ייתכן לומר שהרמב"ם לשיטתו ב'שמונה פרקים', שמצוות מוסריות צריכות להיות אוטונומיות, ולכן לא פירש כרש"י. אך אין הכרח לומר כן. גם רש"י יודה שמצוה מוסרית צריכה להיות אוטונומית, אלא שאוטונומיה זו טעונה בדיקה מתמדת האם היא אכן נובעת מעומק הלב המוסרי, או שמא הלב, ללא הדרכה הלכתית, עלול להגזים ולהצדיק מעשים שתוצאותיהם אינן מוסריות. אפלטון נקט דוגמא טובה. מי שמצא חרב שאיבד רוצח, האם המוסריות מחייבת השבת אבידה זו לבעליה? דוגמא זו מתאימה להשבת אבידה לגוי. רש"י מפרש שהמדובר בסתם גוי בימיו, שהיה רשע. השבת **כל** אבידה **לכל** גוי רק מפני שהיושר מחייב זאת, עלולה לגרום לעיתים לעוולה. יש צורך אפוא להימנע מספונטניות במקרה כזה, ולהתכוון לשם מצוה בלבד, ורק כאשר הדבר מותר עפ"י כללי ההלכה תותר השבת אבידה לגוי.² ברצוננו לברר האם ההלכה מעדיפה את אחד מהסוגים הנדונים, הסוג האוטונומי או הסוג ההטרונומי.

קנה המידה למבחן כזה יוכל להימצא במקרה של התנגשות בין שתי מצוות, כשיש צורך להעדיף אחת על חברתה, איזו מהן תועדף? עלינו להציג בפני ההלכה שאלה מעשית, ולבחון

2. שיטתו של הרמב"ם מתבארת במפורז בפרקים רבים במאמר זה, לכן נמנענו מלייחד לה פרק נפרד. נציין פה רק ראשי פרקים: ב'שמונה פרקים' פ"ו הוא מבחין בין המצוות השכליות לשמעיות. אלו האחרונות מן הראוי שתהיינה אוטונומיות. בהלי מלכים פ"ח הוא מבחין בין חסידי אומות העולם לבין חכמיהם. האחרונים הם אוטונומיים. בפיהמ"ש לחולין (ז, ו) הוא טוען שכל המצוות מקורן בסיני. בהלי גזילה

על פיה את עמדתה. מה יהיה הדין כאשר האדם יחויב בו זמנית גם במצוה מוסרית, המובנת בשכל האנושי, וגם במצוה חוקית שאינה מובנת, איזו מהן תועדף?³ עד כמה שידי מגעת כמדומני שלא מצינו בהלכה העדפה של מצוה מאחד מהסוגים הנידונים כאן על פני חברתה. מצינו העדפות שונות במקרים רבים של התנגשויות מעין אלו, אך אף באחת מהן לא נמצא את השיקול של העדפת מצוה ספונטנית, או את היפוכו. להלן כמה דוגמאות:

א. בבא מציעא ל, א: "היה כהן והיא (האבידה) בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חברו, לכך נאמר והתעלמת מהם. למאי איצטריך קרא, אילימא לכהן והוא בבית הקברות... לא דחינן איסורא מקמי ממונא".

השבת אבידה היא מצוה מוסרית ספונטנית⁴. לעומתה איסור טומאה לכהן הוא איסור חוקי. היה אפשר להעמיס הבחנה זו בהבדלי המינוחים: 'איסורא' ו'ממונא'. 'ממונא' מייצג את המוסר, ו'איסורא' את החוק. ולפי זה המצוה החוקית עדיפה מהמצוה המוסרית, שהרי הכהן פטור מהשבת אבידה כדי שלא ייטמא.

אולם, אף אחד מפרשנינו לא פירש כך. המונח 'ממונא' בא לציין לדעת הראשונים את קולתה של השבת אבידה, שכן בעליה יכולים למחול על ממונם ובכך לפטור את הכהן מלהשיבה (עי' רמב"ן ורשב"א שם).

ב. באותה סוגיה מצינו שכבוד הבריות דוחה מצוות אחרות, ולפיכך זקן ואינה לפי כבודו פטור מהשבת אבידה. מכאן למדו חז"ל כלל גדול בתורה: גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה (ברכות יט, ב).

אולם, כלל זה אינו מבחין בין המצוות השונות. הוא דוחה גם מצוות מוסריות (כגון השבת אבידה). כבוד הבריות חמור בעיני התורה יותר מכל עבירה מוסרית אחרת. כבודו של האדם הוא תמצית חייו, ולכן "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים"⁵.
ג. לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעברה (סוכה כט, ב - ל, א). לכאורה יש כאן העדפה ברורה של מצוה מוסרית על מצוה חוקית, שאם לא כן מדוע לא תדחה מצות לולב את איסור הגזל, משום עשה דוחה לא תעשה?

אולם, אין מכאן ראיה לנידונו. הרב משה עמיאל בספרו 'המידות לחקר ההלכה' (יא, ג)

ואבידה הנ"ל הוא חולק על רש"י, ומשמע שמצות השבת אבידה יכולה להיות אוטונומית. דעתו של הרמב"ם מתבררת עוד בהמשך מאמר זה.

3. הנחתנו היא שעשה דוחה לא תעשה בגלל מעלתו של העשה, וזאת משום שקיום מצוה בקום ועשה עדיף על פני הימנעות מעבירה בשב ואל תעשה. אולם הדברים צריכים עדיין עיון, עי' רמב"ן על התורה שמות כ"ח ד"ה זכור, ובהערותיו של הרב ח"ד שוול שם.

4. אם כי יש להעיר על כך מהסברו של המהר"ל בדבר פטור השבת אבידה לנוכרי, משום שהנוכרים אינם מודעים לה, עי' 'באר הגולה' עמ' לב, שמבחין בין הנימוס האנושי לבין השכל התורני.

5. אגב, זוהי דוגמא לכך שהשכל האנושי לבדו אינו מסוגל לקבוע דירוג אמתי בסולם הערכים המוסרי. הוא זקוק להדרכה הטרונומית, שתסייע לו לקבוע סולם ערכים מוסרי ברור ויציב.

מסביר זאת בכך שגזל אינו רק איסור הלכתי, הוא מציאות משפטית טרום-הלכתית (מושג זה יובהר יותר להלן עפ"י דברי רבו ר' שמעון שקופ), וזאת לא משום שהמוסר קודם למצוה, אלא משום שההגדרה המשפטית של הבעלות חייבת להטרים את איסור הגזל. כשאין הגדרה ברורה של הבעלות אין לגזל על מה לחול. עשה יכול רק לדחות לא תעשה, אך אינו מסוגל לשנות עובדות. למשל, אילו היינו מתירים לכהן להיטמא כדי להשיב אבידה לא היינו יכולים להתיר אלא את **איסור** הטומאה, אבל לא **לטהר** אותו מטומאתו. בגזל, הצמידות של האיסור לבעלות היא כה הדוקה, עד שאיננו יכולים להתיר את האיסור, כי לשם כך עלינו לשנות את הבעלות, וזאת איננו יכולים לעשות.

ניתן ליישב שאלה זו באופן אחר. איסור הגזל נמצא במישור אחר מאשר מצות הלולב. איסור הגזל הוא איסור **חפצא**, מצד הפגיעה בזולת, בעוד שמצות לולב חלה על **הגברא**. לכן אין אפשרות לדחות גזל מפני מצות לולב. והוא הדין לאיסורי חפצא אחרים, גם אם אינם במישור המוסרי אלא במישור החוקי, כגון איסור נדר או איסור טבל (עיי' שיעורי הגר"ש נדרים, סי' א; 'שערי יושר' ג, כה; 'אור שמח' ה' חמץ ומצה ו, ז).

ד. ה'משנה ברורה' (רמב, א בה"ל ד"ה לכבד) דן במי שחייב לשלם לשכירו את משכורתו, ואם יעשה כן לא יישאר לו כסף לצורכי שבת. הוא פוסק שעליו להעדיף את השכיר. אך לא משום שזו מצוה מוסרית ושבת היא מצוה חוקית, אלא משום שתשלום שכר שכיר הוא עשה ולא תעשה, וסעודת שבת היא לכל היותר עשה.

נמצא אפוא שאין בהלכה העדפה של מצוה על פני חברתה, אלא במסגרת הכללים הקבועים בהלכה. החוק והמוסר שווים בפני החוק ההלכתי. שניהם נובעים מאותו מקור, שניהם ניתנו לנו מאת ה'. אך מכיון שרוב בני האדם אינם מסוגלים לקיים את החוקים מתוך ספונטניות - כי כך נוצרה הנפש האנושית על ידי השי"ת - יש בהלכה הבחנות מסוימות בין שני סוגי המצוות. אולם הבחנות אלו גדורות בתחומים מוגבלים שההלכה קבעתם (ע' סנהדרין כז, א שעבירות מוסריות חמורות יותר משום שהעובר עליהם רע לשמים ורע לבריות, אך לא בגלל היותן ספונטניות).

1. מבחן הלכתי נוסף

מצינו דיונים אחרים בהלכה שבהם יש התייחסות למניעים האוטונומיים של קיום המצוות. בשו"ת 'עונג יו"ט' (סי' יט) הקשה על הגמרא בקידושין (לט, ב): "הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה?" - לכאורה מהי תמיהת הגמ', הלא ייתכן שאותו בן לא התכוון לשם מצוות כיבוד אב ואם ושילוח הקן, אלא לעשות נחת רוח לאביו,

או לשם רחמנות על הציפור. הנחתו של היעונג יו"ט' היא שכוונות כאלה פוסלות את ערכן של המצוות.

רעיון דומה מובא על ידי הרב זוין ב'סיפורי חסידים' (עמ' 482). מעשה ברי' שמחה בונם מפשיסחה שנתן לעני מרוד צדקה גדולה, שהספיקה לו די מחסורו, ובסוף הוסיף עוד צדקה. לשאלת העני, לשם מה התוספת לאחר שקיבל כל כך הרבה, ענהו ר' שמחה בונם: התורה אמרה "נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו", צריך לתת צדקה עד שיוכל לקיים "לא ירע לבבך", היינו שלא יתן לו רק מחמת רחמנות עליו, אלא לשם מצות צדקה. [ויש להעיר על כך מהגמ' בבבא בתרא (י, ב): "האומר סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור". וי"ל שאמנם הצדקה היא צדקה גמורה בגלל קבלת העני, אך הנותן לא יצא ידי חובת מעשה החסד שבצדקה, ולדעת ר' שמחה בונם אין אדם יוצא ידי חובת מעשה החסד בשלימות אם לא יתכוון לשם מצוה מהתורה].

קדם להם היחי אדם' (סח, יח), הפוסק שיש לקיים מצוה מפני שהיא מצות ה', ולא משום שהיא מובנת בשכל. סימוכין לדבריהם יש להביא מהרמב"ם:

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן - הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

(הלי' מלכים ח, יא)

אמנם דברים אלו מתייחסים לבני נח, אך מסתבר שגם ישראל חייבים בהם. אך אם כן, לכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שהרי ב'שמונה פרקים' הוא סובר שהמצוות השכליות חייבות להתקיים בצורה ספונטנית גם ללא ציווי (ומצוות בני נח שכליות הן!).

אולם, אין הכרח לומר שהפוסקים פסלו מצוה המקוימת בגלל רגשי לב טבעיים. הם פסלו הסתמכות על **בלעדית** על אותם רגשי לב. על מקיים המצוה לדעת שהוא עושה **מצוה**, דהיינו שהמקור שלה הוא אלוקי ולא אנושי. מידת הרחמים האנושית אינה יצירה ארצית, מקורה בה' שהוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ. הוא שברא את האדם בצלמו ונטע בו מידות אלו. אף כאן אנו מוצאים את השילוב בין הסברה האנושית לבין ההדרכה השמימית. הסברה האנושית זקוקה להארה עליונה, היא אינה יכולה להסתמך רק על עצמה, "ואל בנתך אל תישען". לא תמיד יכולה הסברה האנושית לשמש כמקור סמכות בלעדי. בודאי שצודק הרמב"ם בקביעתו שאת המצוות השכליות יש לקיים גם בלא ציווי, כי אדם שאינו גונב, למשל, רק משום שנצטווה על כך באופן הטרונומי, אינו אדם הגון. משהו פגום באישיותו המוסרית. מאידך, הישענות מוחלטת ובלעדית על המצפון והשכל האנושיים אף היא פסולה. לא רק משום שהללו עלולים להטעות, אלא בעיקר משום שהאדם הופך את עצמו למקור

סמכות בלעדי. עליו להכיר במקור סמכות שמעליו. מצפוננו ושכלו לא הומצאו על ידו, ה' הוא שבראם בצלמו. לכן על האדם לפעול על פי הנחיותיהם, כי הן בעצם הנחיות אלוקיות, ומשום כך חייב להיות להן מקור בתורה.

ז. למה לי קרא סברא הוא

יש ביטוי הרווח בתלמוד: "למה לי קרא? סברא הוא!". לכאורה, ביטוי זה מוכיח שהמקור האוטונומי האנושי זהה בסמכותו למקור האלוקי. כי אם יש צורך בציווי אלוקי בכל מצוה, הרי לא די לנו בסברה האנושית!

מאידך, מצינו בברכות הנהנין, שאע"פ שלומדים אותן מסברה, חיובן מדרבנן (ענין תוספות ברכות לה, א ד"ה אלא, ו'פני יהושע' שם). המעיין בסוגיה שם ימצא, שבתחילה ניסתה הגמרא ללמוד את ברכות הנהנין ממקורות שונים בתורה, כגון מהחובה להלל לה' על נטע רבעי, המותר באכילה אחרי שנות הערלה. כלומר עליו להכיר בכך שלה' הארץ ומלואה לפני שהוא נהנה ממנה. רק בסוף הסוגיה מביאה הגמרא את הסברה שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. אולם סברה זו לא יכולה להיאמר אלא על רקע תקדימים שמצינו בתורה. לכן אין בכוחה של הסברה עצמה לקבוע הלכה שתהיה בת תוקף מהתורה, ואינה אלא תקנת חכמים שתוקנה בהשראת התורה.

יתירה מזאת. לדעת הגר"ש שקופ (ישערי יושר' שער א פרק ב) תקנות חכמים בנויות על הסברה האנושית. כגון הכלל שספיקא דאורייתא לחומרא (לשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא רק מדרבנן). זוהי סברה אנושית, שעל פיה כל אדם לא יטול על עצמו סיכונים מיותרים, לא בתחום הפיזי ולא בתחום המוסרי והרוחני. ובכל זאת תוקפה של חומרה זו הוא רק מדרבנן. כי רק אחרי שהתורה אסרה את האיסור עצמו, באה הסברה האנושית ומוסיפה עליה גם את הספיקות והגזירות המסתברות האחרות.

ואכן, לא מצאנו את השימוש בביטוי "למה לי קרא סברא הוא" בחיובי מצוות חדשים, אלא בהגדרות משפטיות, כגון לענין זכויותיו של גר, או לענין המוציא מחבירו עליו הראיה. הכלל הגדול בתורה "המוציא מחבירו עליו הראיה", מבוסס לדעת רב אשי (בבא קמא מו, ב) על הצדק הטבעי. אין צורך בפסוק לכך, אלא הסברה נותנת: "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא".

הגר"ש שקופ בנה על כך יסוד גדול בהלכות המשפטים (וצ"ע מדוע לא הסתמך על דברי רב אשי): "דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיקדם עלינו חיוב משפטי... דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון איננו דנים כלל על עניין שמירת איזו מצוה, אלא ענין של מציאות, למי קנוי הדבר... ודאי שמצאו (חז"ל) כן על פי הכרעת השכל שעל פי תורת המשפטים הדין כן" (ישערי יושר' שער א'; ועיין ביהמדות

לחקר ההלכה' להר"מ עמיאל, מידה יא, שהולך בעקבותיו).
 ובהמשך דבריו (שם פ"ב): "ונלעני"ד דענין שעבוד הגוף בכל חיובי ממון... הוא חיוב משפטי גם בלי מצות התורה... דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית' הוא גם כן ענין חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרה".
 הדברים האחרונים טעונים הסבר. האמנם השכל וההכרה כשלעצמם מחייבים כל אדם לעבוד את ה'? לא רק כל הגויים יכחישו זאת, אלא חוששני שגם יהודים רבים, וביניהם שומרי מצוות, לא יסכימו עם הנחתו זו. להסברת הדברים נקדים מקורות קדומים יותר שהניחו הנחה דומה.

סימוכין לדעה זו ניתן למצוא במקורות שחלק מהם הובאו ב'בית האוצר' להגר"י ענגיל (ח"א כלל לג). בין היתר הוא מביא מפירוש החזקוני על פרשת נח, ששאל: מדוע נענשו אנשי דור המבול, הרי עדיין לא נצטוו על מצוות אלו? ותשובתו היא שהיה עליהם להימנע מחמס מכוח הסברה האנושית. הסבר דומה צריכים אנו לתת לענישתה של סדום על כי "יד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל טז, מט), ועיין חידושי הר"ן לסנהדרין נו, ב), והרי בני נח לא נצטוו על כך? אלא שההיגיון האנושי מחייב זאת, שחברה האוסרת על חבריה לארח אורח בתוכה ולתת צדקה לעני - אין לה זכות קיום. במילים אחרות: דרך ארץ קדמה לתורה (ע' בספרנו 'באהלי תורה' ח"א סי צא, עמ' 445 בהערה, שמחויבות היחיד לחברה מבוססת על דרך ארץ שקדמה לתורה, בגלל היות האדם "מדיני בטבע").

ח. היגיון ישראלי טבעי

רעיון דומה מצינו לבעלי התוספות (מגילה כד, א ד"ה מי), שהקשו לדעת ר' יהודה, הסובר שסומא פטור מכל המצוות שבתורה, מדוע מי שנסתמא פורס על שמע? ותירצו: "מדרבנן מיהא חייב... שלא יהא כנכרי ולא יהא נוהג בו דת יהודי כלל". ודבריהם טעונים הסבר, כי אם מי שנסתמא פטור מכל מצוות התורה, ממילא הוא פטור גם ממצות "לא תסור", וא"כ הוא פטור גם ממצוות דרבנן, ומדוע יתחייב אפוא לפרוס על שמע? ועל כרחך צריך אתה לומר **שהסברה** מחייבת שלא ייתכן שיהיה אדם מישראל כנכרי ללא דת, ולכן אע"פ שאין מקור בתורה המחייבו במצוות, ההיגיון האנושי הוא מקור הסמכות לחייבו למצוות.
 דבר דומה ניתן לומר לגבי מצות חינוכו של קטן. לדעת התוספות בברכות (מה, א ד"ה עד) חיוב הקטן במצוות מוטל לא על אביו, אלא עליו בעצמו. וקשה, הרי קטן פטור מכל המצוות, ומה מקור הסמכות לחייבו לחנך את עצמו? על כרחך יש לומר כנ"ל, שההיגיון הטבעי של ילד ישראלי הרואה את עצמו חלק מכלל ישראל מחייבו להתנהג כישראלי ולא כנכרי ללא דת.

שתי הדוגמאות האחרונות שהבאנו שונות משתי קודמותיהן בכך, שבהן מדובר בהיגיון

הישראלי הפרטיקולרי, ולא בהיגיון האנושי האוניברסלי, שהרי זה האחרון אינו מחייב שום אדם לפרוס על שמע או לברך ברכת המזון. הכוונה היא לאדם מישראל, המודע לישראליותו השייכת לרצף הדורות מסיני ועד לעתיד לבוא, ואשר מניח כהנחת יסוד לישראליותו את מחויבותו לתורה ולחכמיה.

ולכך התכוון מסתמא הגר"ש שקופ באומרו שגם החיוב וההכרח לעבוד את ה' מתבסס על השכל וההכרה. לכאורה, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא ששכלם והכרתם אינם מודים בכך. כוונתו היא בהכרח לכך, שכל בן נאמן לישראל מכיר בשכלו ובהכרתו ששייכותו לכלל ישראל כוללת עמה מחויבות לתורה ולחכמיה. ממילא גם הסברות המשפטיות שהגר"ש שקופ כה מעמיק בהן, אינן סברות "בעל-בתיות" שכל הדיוט יכול לאומרו, אלא הן סברות של תלמידי חכמים מובהקים, שהגיעו אליהן בשכלם לאחר עמל ויגיעה רבים בתורה. סברות אלו הן אמנם טרום-תורניות מבחינת סידורן ההגיוני, אולם הן מתגלות לחכם רק לאחר שעסק הרבה בתורה והעמיק בה. המדובר אמנם בשכל, אולם ב"שכל תורני". בדומה לזה כותב המהר"ל, בענין העדפת הפסיקה מן התלמוד לעומת הסתמכות על קודקסים מקוצרים:

מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל הי"ת כאשר הוא מורה כפי מה שהתחייב מן שכלו, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, והוא יותר טוב ממי שהוא פוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר.

(ינתיבות עולם, נתיב התורה, סוף פרק טו)

אין המהר"ל מתכוון שהאדם יסתמך בפסיקת ההלכה על שכלו בלבד, אלא שיסמוך על התלמוד. ולכן הוא דורש שם שאדם יחזור על תלמודו כדי שיהיה בקי ורגיל בו, שאז גם אם הוא טועה לא תהיה טעותו בדבר משנה, אלא לכל היותר בשיקול הדעת של אדם שידיעותיו הרבות בתלמוד עיצבו את דעתו והפכוה ל"שכל תורני".

ט. דרך ארץ קדמה לתורה

הביטוי המפורסם הזה לא נמצא - בניסוחו זה - במקורות. הנוסח המקורי הוא: "כ"ו דורו קדמה דרך ארץ את התורה" (ויקרא רבה ט, ג). הכוונה היא לתקופת האבות, שבה עדיין לא ניתנה התורה, והמצוות שנתקיימו אז היו מצוות בני נח, או מצוות שהאבות נהגו לקיים, כגון מילה, גיד הנשה ועוד. על אברהם אבינו נאמר שקיים את כל התורה כולה (משנה סוף קידושין). מצוות אלו נתקיימו לפני מתן תורה מכוח דרך ארץ, דהיינו מכוח המוסר הטבעי.

מצוות בני נח כולן הגיוניות הן⁶, וגם המצוות האחרות שנתקיימו אז נבעו מהמוסר הטבעי. על אברהם אבינו נאמר ששתי כליותיו יעצו לו⁷. הרמב"ם (בפיהמ"ש לחולין ז, ו) סובר שכל מה שנהגו האבות אינו מחייב אלא מכוח התורה שניתנה בסיני. מצוות מילה, למשל, אינה מחייבת אותנו מכוח אברהם אבינו, אלא מתוקף החיוב שנתחייבנו בסיני. אמנם המילה היא חוק. אך גם מצוות בני נח, שהן מצוות מוסריות, מחייבות אותנו רק משום שהתורה חזרה ושנתה אותן בסיני (הרמב"ם לשיטתו בהל' מלכים, שיש עדיפות לקיום מצוות מתוקף חיובן מהתורה על פני קיומן מכוח השכל האנושי). אחד ההבדלים בין מצוות טרום-סינאיות לבין מצוות התורה, הוא ביכולת לבטלן בגלל אילוצים שונים. יעקב אבינו נשא שתי אחיות, משום שלא רצה להפר את הבטחתו לרחל, אך גם לא רצה לאכזב את לאה. יעקב אבינו שקל את המצוות שלפניו זו לעומת זו, ובכוח אישיותו הרוחנית והמוסרית הכריע באותו מקרה כפי שהכריע, ורחל ולא שתייהן ביחד בנו את בית ישראל. אולם לא כל אחד הוא יעקב אבינו, ואי אפשר לתת את התורה לשיעורין בידי שיקול דעתו האישית של כל אחד ואחד. הדבר יביא לאנדלמוסיה גמורה. שמירת המוסר מחייבת הצבת מסגרות מסודרות. לכן לאחר מתן תורה נחסמה דרך זו. יש כללים ברורים שרק לפיהם מותר לדחות מצוה אחת מפני חברתה, כגון עשה דוחה לא תעשה וכדו'. קדימת דרך ארץ לתורה היא רק קדימה בזמן, אך לא קדימה במעלה. היא מעידה על חשיבותה של דרך ארץ, ועל הצורך להקדים את הבסיס האנושי לצד האלוקי. אך כמו כל בסיס, ללא הבנין שמעליו אין לו ערך וסופו שיתפורר. כשם שדרך ארץ קדמה לתורה, כך לימדה תורה דרך ארץ (ביטוי רווח במקורות).

י. המידות המוסריות

נחלקו מוני המצוות האם למנות את המידות במניין המצוות. הרמב"ם אינו מונה במנין המצוות מידות פרטיות, אלא רק עיקרון כללי: "והלכת בדרכיו" - מה הוא רחום אף אתה היה רחום וכו'. הסמ"ג מונה את איסור הגאווה כמצוה מן התורה. לדעתם, אלמלא ציוויה של התורה לא היינו מחויבים למידות המוסריות. התורה היא מקור סמכותן. לעומתם, ר' חיים ויטאל ב'שערי קדושה' קובע שהמידות קודמות למצוות. לא ניתנה התורה אלא לבעלי מידות. דרך ארץ קדמה לתורה. אין הכרח לומר בכוונתו שהאדם כשלעצמו הוא מקור הסמכות למידות המוסריות. עובדה היא שבני אדם רבים אינם מכירים במחויבותם לחלק מהמידות המוסריות, בפרט לא אותן שר' חיים ויטאל מונה. ללא ספק מתכוון רח"ו

6. ע' מכות ט, א שגוי האומר שמותר לרצוח קרוב למזיד הוא, וע' שו"ת הרמ"א סי' י.

7. ואולי משום כך נקראו האבות "ישרים" והתורה "ספר הישר", עיין בפתיחה ל'העמק דבר' לספר בראשית.

לאדם המכיר בצלם האלוקים שבו, בדומה למה שהבאנו בשם הרמב"ם. אלא שהרמב"ם לא הסתמך על צלם האדם בלבד, אלא על המצוה "והלכת בדרכיו", בעוד שרח"ו סבור שההכרה בצלם האלוקים דיה כדי שאדם כזה יחוש מחויבות להתנהג כאדם מוסרי. לשם כך, אולי, הקדימה התורה לחיוב המצוות את החלק הסיפורי שבה (השי' רש"י הראשון על התורה)⁸. מצינו עוד מקורות בתורה למידות המוסריות. הרמב"ם עצמו מביא ב"שמונה פרקים" (סוף פ"ה) את הפסוק "בכל דרכיך דעהו" כמקור לשאיפה לשלימות. והרמב"ן את הפסוקים: "קדושים תהיו", "ועשית הישר והטוב". מקורות אלו מכוונים אותנו לא להסתפק ביציאה ידי חובה בלבד, אלא לשאוף לשלימות מוסרית. מכאן למדו חז"ל שכופין על מידת סדום. חסידים ואנשי מעשה צריכים להחמיר על עצמם ולהדר בהתנהגותם המוסרית. התלמודים וספרות האגדה מלאים בעובדות חיים, ששימשו מקור השראה לכל הדורות להתנהגות מוסרית מופתית, מעבר לנדרש עפ"י הדין. החוק יצר את המסגרת הבסיסית, והחינוך למידות טובות בנה את המבנה המפואר שעדיין לא הסתיים. השילוב של שני אלו איפשר את הבנייה הזאת. על פי זה ייתכן להבין באופן עמוק יותר את הסיפור שהובא לעיל על ר' שמחה בונם מפשיסחה. הצדקה הנוספת שהוא נתן לעני, לשם קיום מצוה, באה לבטא את משמעותה של המצוה. המצוה נועדה להרחיב את ליבו של האדם. ללא המצוה הוא רק ריחם על העני למלא את צרכיו. המצוה תובעת מהאדם רמה גבוהה יותר, לטפח את מידותיו המוסריות. "נתן נתן", לא די בנתינה אחת, יש לתת עוד ועוד.

יא. שיטת המהר"ל מפראג

בספרו 'גור אריה' (שמות ד, כד) שואל המהר"ל: מנין ידע משה לפני מתן תורה שפיקוח נפש דוחה מצות מילה? ותשובתו היא: הרבה דברים הם בתורה שהחכם יודע מחמתו, דבר שתליא בסברה כמו זה?⁹ על כרחך ההנחה הבסיסית היא שדרכיה של התורה דרכי נועם, ולא ייתכן שהתורה ציותה למול גם כשהדבר כרוך בסכנה. ומצינו שה'מרחשת' (ח"א סי' כ) דן באתרוג שאסור לאוכלו בגלל סכנה, האם הוא פסול לברכה. ספקו הוא האם איסור זה הוא "איסור תורני" או "איסור מוסרי"? מעניין הכינוי "מוסרי" בו הוא מכנה את איסור הסיכון. משמע מדבריו שהמוסריות אינה מעוגנת באיסורים

8. לכשתמצי לומר, הרמב"ם הרציונליסט לשיטתו (מו"נ ח"א פ"א) שהצלם זהה לשכל האנושי. השכל עצמו אינו מחייב מידות. המידות הן רק תנאי לחשיבה נכונה (שמונה פרקים פ"ז). לעומתו רח"ו מייצג את המקובלים, שלא קיבלו את הגדרתו השכלתנית של הרמב"ם, ועבורם הצלם משקף את מכלול ההנהגה האלוקית על כל מרכיביה, כולל המידות (עי' 'נפש החיים' שער א).

9. עי' 'פרשת דרכים' דרוש ב, שהוכיח מסנהדרין עד, ב שגם בבן נח נוהג 'וחי בהם'.

מפורשים בתורה. היא מובנת מאליה כמו הסיכון, ובכל זאת הסיכון אסור כי הוא מנוגד לרצון ה' שברא את עולמו על מנת שיתקיים. והדברים מקבילים לדברי הרמב"ם: "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם" (הלי שבת ב, ג). [וצ"ע בלשון "הא למדת": האם התורה היא שלימדתנו עיקרון זה, ולא היינו יודעים אותו מעצמנו, או שמא התורה גילתה לנו דבר שהיה לנו מכבר, אלא שהיה צריך אישוש? ואולי היתה הוה אמינא שהשבת חמורה כמו עבודה זרה, שיש למסור עליה את הנפש, והיה צורך ללמדנו שאין הדבר כן? איך שלא נפרש דברים אלו, חזרנו לרעיון המרכזי של דברינו שתחושת הלב האוטונומית זקוקה לגיבוי תורני כדי שתוכל להסתמך עליה].

בספרו 'תפארת ישראל' מפרש המהר"ל את כפיית ההר כגיגית כך:

שלא יאמרו ישראל אנחנו קיבלנו התורה מעצמנו, ואם לא היינו רוצים לא היינו מקבלים את התורה... ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל, רק שהיה הקב"ה **מחייב ומכריח** אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה, שלא יחזור העולם לתוהו ובוהו.

(פרק לב, ודומה לזה שם פרק טז)

כאן מביע המהר"ל עמדה הטרונומית עקרונית. התורה חייבת להינתן בכפייה, כדי שתהיה תורה **מן השמים**, ולא מהשכל האנושי. לעומת זאת במקומות אחרים מציג המהר"ל עמדה אוטונומית מובהקת. כגון שם פרק א, בענין דברי חז"ל שהחזיר הקב"ה התורה על כל העולם ולא רצו לקבלה עד שבאו ישראל וקיבלוה, ומפרש המהר"ל: "מצוות התורה... מתייחסות אל ישראל שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלוקיות והם בייחוד להם". ועוד שם: "והנה אותם אשר יש להם נפש אלוקית הם מוכנים לדברים אלוקיים... ודבר זה לא תמצא רק בעם בחר ה' בו". כלומר, לפי הנחה זו הכפייה לא היתה חיצונית, אלא הכרתית פנימית (ושני הסברים סותרים אלו מובאים אצלו בזה אחר זה בינצח ישראל פי"א).

ייתכן לומר שאמנם הכפייה היא פנימית, אלא שאין בה כדי לשלול מהאדם את הבחירה החופשית שלו. למרות התאמתו הפנימית לתורה, עלול יצרו של האדם לגבור עליו, והוא יפעל בניגוד לנטייתו הטבעית. אולם במעמד הר סיני ה' לא איפשר לעם ישראל להתחבט. התנאים והאווירה לא הניחו מקום לחופש תמרון. כדי שהתורה לא תהיה תלויה בשרירותו הוולונטרית של האדם נשללה ממנו באותה שעה הבחירה החופשית. מצידו של עם ישראל הוא בחר בתורה מרצונו, בהיותה מתאימה לאופיו, אך מצידו של הקב"ה התורה לא ניתנה על דעתו של האדם, היא הונחתה עליו גם אילו לא היה רוצה. הוא אשר אמרנו, התורה היא "אוטו-הטרונומית".

את הפסוק "אם מזבח אבנים תעשה ליי" מפרש ר' ישמעאל לא כרשות אלא כחובה. וכן את הפסוק "אם הכסף תלווה את עמי". המהר"ל שואל (יגור אריה, שמות כ, כא) מדוע בכל זאת כתבה התורה את המלה "אם" שמשמעותה רשות לא חובה? ותשובתו היא: התורה לא רצתה שאדם יקיים מצוות אלו מתוך כפייה חיצונית, אלא מתוך רצון פנימי. צדקה צריכה להינתן מכל הלב, ולכן היא צריכה להיות וולונטרית, כאילו לא היתה חובה מהתורה אלא כביכול רשות. וכן הקרבן חייב להיות מוקרב מתוך הזדהות נפשית מלאה ולא כמילוי חובה. וכבר דרשו על כך את הפסוק "אדם כי יקריב מכס" - את עצמו הוא צריך להקריב (ייתכן לומר שזו היתה כוונת ה' בנסיון העקידה).

ובהסבר דעת רב האי גאון, המגדיר את ההלל של ליל הפסח כ"שירה", אומר המהר"ל (יגבורות ה", פרק סב): "אנחנו חייבים מעצמנו להלל ולשבח ולפאר, כיון שהוא כאילו אנחנו יצאנו ממצרים, וכמו שהם קראו את ההלל... יש עלינו". אך המהר"ל מוסיף: "אע"ג שאנו חייבים מעצמנו, גם כן אנו מצווים על זה, ואם לא נצטוונו על זה, אע"ג שאנו מחויבים מכוח סברת הלב, לא היה השכר כל כך גדול".

המהר"ל כורך יחד את הספונטניות עם הציווי, והמעניין בדבריו שהוא אינו מבחין בדרישת האוטונומיה שלו בין הצדקה לבין השירה והקרבן. לא רק במצוות המוסריות הוא מחייב את הגישה האוטונומית, אלא גם במצוות התפילה והקרבנות. ובמקום אחר (יגור אריה, במדבר יט, ב) הוא אומר: "כי המצוה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אע"ג שהוא לא עשה רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצוה היודע דבר על אמיתתו... כי כל דבר שכלי יש לו קיום" (ויש לעיין האם הוא חולק על הרמב"ם שחילק בין מצוות שכליות לשמעיות, או שלדעתו הקרבת קרבן היא מצוה שכלית).

יב. בתורת החסידות

הרעיון שהובע על ידי המהר"ל, שלא רק המצוות המוסריות צריכות להיות וולונטריות, אלא גם מצוות נוספות, הורחב על ידי החסידות לכל המצוות שבתורה, כולל החוקים. ייתכן שהדבר נובע מתפיסת היסוד של החסידות, שאדם צריך לעבוד את ה' בשמחה ובהתלהבות. ללא הזדהות עמוקה עם המצוה, קשה ליצור מוטיבציה לקיומה. מן הראוי אפוא שאדם יקיים כל מצוה מכל הלב, ולשם כך על המצוה להיות ספונטנית. מאידך, יש בכך כמה סכנות: ראשית, לא כל מצוה מובנת לשכל האנושי. שנית, יש חשש שהאדם יקיים מצוות רק לפי מצבי רוח חולפים, וכך עלולה להתרופף מסגרת ההלכה. שלישית, מצוה צריכה להתקיים לשם שמים, ולא לספק צורך אנושי. כיצד מתמודדים עם המתח שבין שני הקטבים הללו, האנושי והשמימי?

ר' מנחם מנדל מויטבסק כותב, בענין החלוקה הידועה שבין חוקים למצוות, שאצל גדולי

ישראל גם החוקים הפכו למצוות. כלומר: האידיאל הדתי הוא קיום כל המצוות (גם החוקים) מתוך הבנה שכלית. אלא שכדי להגיע לכך על האדם לבטל את אישיותו הפרטית לעומת המציאות האלוקית. ואלו דבריו:

אבל דבר זה אי אפשר להיות שיתהפכו החוקים למצוות לפניו, אם לא בהתבטל המצוות לפניו, ואינם נוהגים אצלו. על דרך משל, כל הלא תעשה, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, שאין אזהרות אלו ראויים לפניו, מחמת שבירת תאוותו עם כל המידות הגשמיות, שאינו משתמש עמהם לצרכיו כלל בלתי לה' לבדו. וכל עשיית צרכיו הם מאוסים אצלו כלכלוך הטיט וצואה, שאינם צריכים להזהיר לשום אדם שירחק מהם, כי בלאו הכי לא יעשה מפני המיאוס... הנה לאדם כזה, שאין המצוות נוהגים אצלו, מגולים לו טעמי החוקים ונעשים לו החוקים למצוות.

(יפרי הארץ, פ' תולדות)

רצונו לומר שאדם כזה אינו מקיים את המצוות השכליות רק בגלל היותן מובנות לו, או בגלל מידת הרחמים הטבועה בו. הוא נמצא בספירה אחרת. אין בו תאות בצע כלל. הוא דבוק בה' עד כדי כך שכל עולמנו הגשמי מאוס בעיניו. עצם המושג מצוה בהקשר זה אינו רלבנטי בעיניו. ובניסוח מחודד: מי שהפך את המצוות לחוקים, זוכה שהחוקים ייהפכו לו למצוות. ובסגנון דומה כתב ר' אברהם מסוכצ'וב:

כי על ידי עשיית החוקים בגזירת המקום ועול מלכות שמים, ניתנים לו חכמה ושכל להציג טעמי מצפונייהם. וכן במידות אשר השכל האנושי מחייבם, כמו לא תיקום ולא תיטור ודומיהם, אם מתגבר על שכלו האנושי, נשפע עליו אור שכלי ממידות הישרים. וזהו מאמר הכתוב: לפי שכלו יהולל איש.

(ינאות דשא, חנוכה ח)

לכאורה יש כאן פרדוקס. מצד אחד האידיאל הוא קיום מצוות מתוך הבנה שכלית. ומאידך, התנאי לכך הוא ויתור על ההבנה השכלית גם במצוות שכליות! כנראה שהמוצא מהפרדוקס הוא בדרך שהלכנו בה עד כה. אכן רצוי שהאדם יגיע לרמת קיום המצוות מעצמו. אך איך מסוגל האדם להגיע לרמה כזו? הלא השכל האנושי מטעה אותנו פעמים כה רבות? אולם, שכל אנושי שעבר תהליך של זיכוך וטיהור מהשפעות מטעות, מגלה את הצלם האלוקי שבו בכל זוהרו. אדם כזה יקיים את **כל** המצוות מרצונו החופשי. אלא שרק התורה היא המסוגלת לזכך את השכל האנושי, נמצא שלמעשה רק קיום המצוות **על פי הוראת התורה** הופך את האדם ליצור אוטונומי. כלומר, ההטרונומי הוא המפתח לאוטונומי. מה שנראה לכאורה כהטרונומי, בעצם אינו אלא אוטונומי, או במונח שטבענו: אוטו-הטרונומי. פרשת משפטים מזמינה באופן טבעי דיון ביחסי השכל האנושי והגילוי האלוקי. "אלה

המשפטים אשר תשים לפניהם" - ולא לפני עכו"ם, ולא לפני הדיוטות. התורה אוסרת להתדיין בערכאות. האם משום שהיא שוללת מכל וכל את עצם קיומו של צדק טבעי כלל-אנושי? אם לא, מדוע אפוא כה חמורה היא הפנייה לערכאות? "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". עד כדי כך!

עוסק בכך רבות הישפת אמת! בשנת תרל"א הוא אומר: "עיקר הרצון שיידעו שאף שהמשפטים מובנים על פי שכל האדם, עם כל זה הם רק על ידי שכך רצונו יתברך". ובשנת תרל"ד: "גם משפטי ה', אף שיש בהם טעמים, עם כל זה הטעמים על ידי רצונו ית', והוא העיקר, והטעמים נמשכים אחר רצונו... אף שהשכל מבין שכך צריך להיות, עם כל זה הכל על ידי שכך גזרה חכמתו. וזה שאמר: אתה כוננת מישרים... שעל ידי רצונו יתברך נעשו משפטי ישרים, וכל העולם מודים ומבינים שישר משפטיו. שכל הדעת השכל נמשך אחר רצון השי"ת..." (ע"ש בהמשך דבריו).

ובשנת תרל"ה, בשם זקנו חידושי הרי"ם: "כי לאשר שכל האנושי משיג המשפטים, לזאת צריך חיזוק אמונה לזה לידע כי אעפ"כ הם רק רצונו של הקב"ה... ולכן צריך להיות השכל בטל אל הציווי של הקב"ה...". ושם, בשם הרב מפשיסחה: "היות משפטי השי"ת קודם לעצמותם, כענין הקדמת נעשה לנשמע, שהוא למסור נפשו לעשות משפטי השי"ת... ובאמת זוכים לפנימיות טעמי התורה על ידי הביטול אליו יתברך¹⁰". ובשנת תרמ"ה: "יש דעת בחכמי ישראל לברר משפטי ה', והכל גנוז בנשמתם... ונקרא הכל מעשה ה' ממש". ובשנת תרנ"ד: "לא עשה כן לכל גוי... רק נפשות ישראל מוכנים לזה האחדות, לכן יכולים לקבל חוק ומשפט שיהיו באחדות אחד". ובשנת תר"נ: "חכמי אוה"ע ודיניהם לפי השכל הם דנים. אבל מידת בני ישראל אינו כן, רק מהמשפט מקבלים חכמה ושלמות". (וע"ע בפרשיות ויחי תרל"ו, וישלח תרל"ה, חיי שרה תרל"ב, על זיקת המידות המוסריות לציווי התורה).

מהלך רעיונותיו הוא כזה: יש צדק טבעי שהאדם האידיאלי פועל על פיו. טבע זה נטבע באדם על ידי הבורא ית'. האדם חייב להיות מודע למקור הצדק שבנשמתו, אחרת לא יוכל לשפוט משפט צדק. עליו תמיד לבקר את עצמו, האם אמנם הצדק המקנן בו תואם את המקור, שהוא הצדק האלוקי. כאן נעוץ ההבדל שבין ישראל לאומות העולם. לישראל יש תורה, בה משתקף הצדק האלוקי. מי שלומד תורה מתאים את הצדק הטבעי שבו כל הזמן אל הצדק האלוקי, ולכן משפטיו הם משפטי ה'. לגויים אין תורה, ולפיכך חסירה להם אותה התאמה

10. יש כאן קו רצוף שנמשך מראשוני החסידות, כרמ"מ מויטבסק, דרך ר' שמחה בונם והרי"מ, עד הישפת אמת.

מתמדת הנחוצה כל כך לאיזונו של הצדק הטבעי, ולכן אי אפשר לסמוך על משפטיהם.

יג. שיטת האור שמח

ר' מאיר שמחה מדווינסק לא היה אמנם חסיד, אך מעניינת קרבת רעיונותיו לאלו של החסידות. בספרו 'משך חכמה' על התורה הוא כותב:

כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו - הביאור מושכל, כי הבורא יצר כל בחכמתו... ועשה מה שמוכרח יותר להיות מצוי יותר... וכן במושכלות ובמידות אשר הן עצמיות צורת האדם, נתן לו ההכרחי בהיות האדם הולך מישרים ולא יעקם אורחותיו... כמו הרחקת העוול לזולתו ומהם החמס והגזל ועריות אשת איש וכיו"ב, ובכלל, כל מה דסני לך לחברך לא תעביד... נמצא שבע מצוות בני נח, אשר המה צורת האדם והכרחי אליו, כי כאשר איננו שומר שבע המצוות הוא כבהמה (ר"מ פיהמ"ש בבא קמא פ"ד), זה הכין השי"ת בשכל הפשוט הישר מושכל ראשון... ועל זה נאמר אשר עשה האלוקים את האדם ישר והמה ביקשו חשבונות רבים... ולכן אמר (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד) בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם אין לך כלל גדול בתורה מזה, והוא, כי האדם כשהוא קרוב לתולדתו... הוא ספר גדול אשר בו כתוב וחקוק בעט אלוקי הרחקת העוול ובקשת הצדק... וזה שאמר בצלם אלוקים עשה את האדם, שהוא כאלוקים לדעת טוב ורע...¹¹

וכמו שחנן את האדם בשכל אשר אין בכל הנמצאים, כן חנן ה' זרעם (של ישראל) להודיעם... וגם זהו מנפלאות שיש בכוח האדם אשר בשכלו ובצורתו יופיע אור אלוקי בו יתוודע מרצון הי"ת... הנחילים תורתו במעמד הר סיני... וכמו שהאדם נפשו היא ספר לדעת ממנו הז' מצוות בני נח, כן נפש הישראלי נתקשרה בעבותות האהבה האלוקית (אשר לדעת רבים זה היה השבועה שנתקשר עם האומה בכללה על קיום התורה)... ומבשרו יחזה א-לוה, פירוש כי יימצא חקוק בליבו נטייה לדרכי התורה. (משך חכמה, דברים ל, יא-יב)

ובמקום אחר:

כאשר נתבלל דברי תורה בגופם... אז נהפך להם החוקים למשפטים, כי הנפש הזך

11. וע"ש בפרשת וזאת הברכה, על הכתוב "תורה ציוה לנו משה". לכשתמצי לומר, אולי בן עזאי חולק על ר' עקיבא שם בנקודה זו בה אנו עוסקים. ר' עקיבא האומר "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה, מדגיש את המצוה ההטרונומית, ואילו בן עזאי האומר "זה ספר תולדות אדם" זה כלל גדול מזה, סובר שהאוטונומיה חשובה יותר.

והבהיר משיג מה שמאכלות וביאות אסורות מטמטם את הנפש ומרחיק הזכות והזהר מהאור האלוקי, ולאנשים כאלה נחשב חוקים למשפטים.

(משך חכמה, דברים ז, יב)

ר' מאיר שמחה מבחין אמנם בין החוק והמוסר, אולם לדעתו הבחנה זו קיימת רק אצל הגויים. בישראל החוק והמוסר שניהם מן הראוי שיהיו אוטונומיים, כי כך ברא ה' את נפשותם. במקביל, התורה מזככת את נפשות ישראל, והופכת אותן לבעלות יכולת להגיב ספונטנית לכל מצוה. גם הוא מצריך זיקה מתמדת בין הספונטניות האנושית לבין ההדרכה האלוקית, כי ללא זיקה זו עלול האדם להתכחש למקורו, ולטשטש בכך את צלם האלוקים שנטבע בו.

יד. שיטת הרב קוק

הנושא הנידון מעסיק את הרב קוק רבות. ידועים דבריו ב'מוסר הקודש':

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא, כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדיה.

(אורות הקודש, ח"ג, ראש דבר, עמ' כז)

ביאגרות הראיה (ח"א עמ' צט-ק) מנסה הרב להעמיס רעיון זה בלשון הרמב"ם שהובא לעיל, שגוי המקיים מצוות מהכרע הדעת ולא כמצוה מהתורה אינו מחסידי אומות העולם, אלא מחכמייהם. לדעתו, **חכמי** אומות העולם עומדים בדרגה גבוהה יותר מחסידי אומות העולם. מי שע"י הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצוות בני נח הוא באמת חכם לב... הוא עומד במדרגה קדושה שצריכה להתפרש במבטא יותר מלא מהלשון של יש לו חלק לעולם הבא". בלשון הרמב"ם נראים אולי הדברים דחוקים קימעה, אך השקפתו של הרב קוק בנושא, ברורה וחדה. עם זאת, יש בדברי הרב גם התבטאויות הפוכות, שלפיהן הטבע האנושי הוא פראי, גס, והוא מחשיך את אור השכל (ראש דבר, עמ' לא, מוסר הקודש עמ' קמג ועוד). "הטבע אינו יודע ממוסר וצדק, כי אם שואף לחפצו לבנות ולהרוס, לנבל ולהצמיח" (מוסר הקודש, עמ' יב), "המוסר של חול אינו עמוק... אין להדרכה זו תפיסה עומדת בפני ההסתערות של תאוות שונות" (שם, עמ' ב), "המוסר לא יעמוד בלא מקורו... אור אין סוף" (שם, עמ' טו). הרב מצריך שילוב של שתי מערכות המוסר, הטבעית והשמימית: "המוסר הטבעי צריך שיתבהר טרם שיתגלו בנפש השבילים לתכנים אשר למוסר העליון... רק באופן זה של הקדמת הבסיס האיתן היסודי יש מקום לכונן עליו את כל הבנין העליון שראשו בשמים" (ראש דבר, עמ' לב). "לא יש עצה אחרת כי אם שיהיה המוסר של חול מודרך על פי המוסר האלוקי"

(מוסר הקודש, עמ' ב). "התורה הישראלית מוכרחת להיות מן השמיים ומתפשטת היא על כל הארץ בכשרון האומה הפנימי המותאם לאותו האור השמימי... של הגשמת המוסר העליון" (שם, עמ' ג).

על פי הסינתזה המוצעת על ידי הרב בדבריו האחרונים, ניתן לפרש את הרמב"ם המוקשה, שהרב נדחק להסבירו שלא כפשוטו, בדרך אחרת. חסידי אוה"ע אינם אלו שכל ערכיהם המוסריים הם רק תוצאה של ציות לחוקי התורה. אכן, אנשים כאלו שאין להם מוסר טבעי, אלא רק ציות לחוקים, אינם יכולים להיות חסידים. על כרחנו אנו אומרים שבנוסף לתכונותיהם הטבעיות הם גם מכירים בסמכותה של התורה. זו מעמיקה ומחזקת את מוסרם, ולכן חלקם בעולם הבא מובטח. לחכמי אוה"ע יש רק מוסר טבעי, ולכן דרגתם נמוכה יותר, כי ללא תורה מוסרם שטחי ורופף, וסופו התערערות מוחלטת. הם עלולים אפוא לקפח את חלקם בעולם הבא.

טו. סיכום

החוק נחשב להטרונומי והמוסר לאוטונומי. יש מעלה לכל אחד מהם. האוטונומיה מבטאת את רצונו האישי של האדם, ואת הזדהותו עם המעשה שהוא עושה. ההטרונומיה מקנה למעשה מימד דתי אובייקטיבי, ומנווטת את האדם לבל יזייף את האוטונומיה המקורית שלו, שנבראה בצלם אלוהים. יש מגדולי ישראל שנטו יותר לכיוון ההטרונומי (רש"י וריה"ל), אך רובם נוטים יותר לשלב ביניהם. ההבחנה בין החוק והמוסר אמנם קיימת למעשה, אך השאיפה היא שגם החוק יקוים בדרך האוטונומית, לאחר זיקוקו וטיהורו של האדם מכל פנייה אישית. רק צירוף של שניהם יחד יכול להבטיח קיום נאות של החוק והמוסר. לכך התכוונה המשנה באומרה: "אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה".

