

סוגיית אומר מותר בין מוסר טבעי למוסר התורה

יוסף פרנק

מבוא

במאמר נעסוק ברוצח שאומר במשפט שהוא לא ידע שיש איסור בתורה להרוג. נראה את המחלוקת לגבי הדין שלו, וננסה להבין את הסברות שהובילו לשתי הדעות. נאמר בתורה:

והקרייתם לכם ערים, ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רצח מכה נפש בשגגה.

(במדבר לה, יא)

הגמרא במסכת מכות (ז, ב) מביאה ברייתא, שאומרת שהמילה "בשגגה" באה להוציא את המזיד, שהגלות לעיר מקלט לא עוזרת לו כדי לכפר על חטאו.

שואלת הגמרא – מה החידוש? פשוט שהבריחה לעיר מקלט לא עוזרת לרוצח במזיד, שכן הוא בן מוות, ואם ישנם התנאים המתאימים (עדים והתראה) הורגים אותו ממש!

רבא מתרץ – באמת אין כוונת הברייתא שהמילה "בשגגה" באה להוציא את המזיד ממש, אלא היא באה להוציא את ה'אומר מותר', שלו קוראת הברייתא מזיד.

רש"י (שם ד"ה באומר מותר) מפרש מהו 'אומר מותר': "סבור שמותר להרוג את ישראל". כלומר – אדם שטוען שהוא לא ידע שיש איסור להרוג.

ראשונים אחרים¹, מפרשים פירוש אחר בגלל סוגייה שנראה בהמשך, אך אנחנו נלך עם פירוש רש"י.

אביי מקשה על תירוץ רבא – אם אתה אומר שמדובר באדם שאומר שהוא חשב שמותר להרוג, איך אתה יכול לקרוא לו מזיד? הרי הוא אנוס! הוא לא ידע שיש איסור להרוג! בוודאי אין זו כוונת הברייתא שאמרה "מזיד"!

עונה לו רבא – אני קורא לו מזיד, כיוון שלדעתי אומר מותר הוא לא אנוס, אלא הוא 'שוגג הקרוב למזיד'.

הרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש ו, ד) מסביר ש'שוגג הקרוב למזיד' זה מעמד ביניים בין רוצח בשגגה רגיל לבין רוצח במזיד. מצד אחד, גלות לעיר מקלט לא תועיל לו, כיוון שעונו חמור מדי, ומצד שני, העוון שלו לא כל כך חמור, ולא מגיע לרמה כזו שהוא ייענש במיתה על ידי

¹ רמב"ן (ז, א) ד"ה פרט לאומר מותר, "ויש מפרשים [...]"; ריטב"א שם ד"ה מזיד פשיטא בר קטלא הוא "אבל אחרים פירשו [...]".

בית דין, כמו רוצח במזיד רגיל. בגלל מורכבות זו דינו הוא שגואל הדם של הנרצח יכול לרדוף אותו כל ימי חייו, ואם הוא ימצא אותו ויהרוג אותו – גואל הדם יהיה פטור על רציחתו. נמצא אם כן, שישנה מחלוקת עקרונית ויסודית בין אביי לרבא בעניין אומר מותר: רבא – אומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד, אף על פי שהוא לא ידע שאסור להרוג. אביי – אומר מותר הוא אנוס, כי הוא לא ידע שאסור להרוג. במאמר נדון באומר מותר ברוצח לעומת אומר מותר בשאר התורה, וכן ננסה להבין – מהן סברות אביי ורבא? מהו הוויכוח העקרוני ביניהם? למה רבא אומר שאדם שלא ידע שאסור להרוג הוא שוגג הקרוב למזיד? לכאורה אביי צודק – הוא טוען שהוא לא ידע! הוא אנוס!

א. אומר מותר ברוצח לעומת אומר מותר בשאר התורה

לפני שניכנס לדיון בסברות אביי ורבא, נצטרך להבין מה היחס בין אומר מותר ברוצח לבין אומר מותר בשאר התורה, ובהמשך ננסה להבין על פי סברותיהם של אביי ורבא את הסברה ליחס ביניהם.

תוספות (שם ד"ה אלא פרט לאומר מותר) עומדים על כך שאדם שאומר מותר לאכול חֵלֵב או לחלל שבת נחשב כשוגג רגיל ומתחייב להביא קרבן חטאת, ומקשים – למה ברוצח הדין שונה?

מתרצים תוספות – באמת לכאורה גם ברוצח הדין היה צריך להיות שאומר מותר הוא שוגג לכל דבר ועניין, אלא שהתורה כתבה פעמיים את המילה "שגגה" – פעם אחת בפסוק שאיתו פתחנו (במדבר לה, יא), ופעם שנייה כמה פסוקים אחר כך, שם נאמר שוב לגבי ערי המקלט "לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה" (פסוק טו). מהייתור הזה לומדים שרוצח בשגגה צריך להיות שוגג לגמרי – שעצם מעשה הרציחה יהיה בשגגה והוא בכלל לא ידע שבמעשה שהוא עושה הוא רוצח אדם, ולא שהוא ידע שהוא רוצח אלא שהוא לא ידע שזה אסור.

הרמב"ן (ד"ה פרט לאומר מותר) מתרץ תירוץ אחר, אך דומה – לגבי כל מצוות התורה, כתוב (ויקרא ד, כז-כח): "ואם נפש אחת תחטא בשגגה [...] והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא", ואילו ברוצח בשגגה, כפי שראינו, כתוב: "מכה נפש בשגגה" (במדבר לה, יא).

הרמב"ן מסביר את ההבדל בלשון – בכל מצוות התורה, החטא צריך להיות 'בשגגה'. או שעצם המעשה יהיה 'בשגגה' – שהאדם התכוון למעשה אחד ויצא לו בשגגה מעשה אחר, או שהמעשה יהיה בזדון, אך הידיעה שהמעשה אסור תהיה 'בשגגה' – האדם לא ידע שהמעשה אסור (אומר מותר). זה הוא "תחטא בשגגה" שכתבה התורה – כל סעיף של שגגה בחטא מוריד את החטא מזדון לשגגה, ולא משנה האם מדובר בידיעה או במעשה עצמו.

ברוצח בשגגה, התורה הדגישה לנו: "מכה נפש בשגגה" – עצם הכאת הנפש צריכה להיות 'בשגגה' כדי שהרוצח יחשב שוגג. הכאת הנפש היא המעשה עצמו, והוא חייב להיות בשגגה, ואם הוא לא בשגגה, כלומר שהרוצח יודע שהוא רוצח, אף על פי שהידיעה היא בשגגה, כלומר שהוא לא יודע שאסור לרוצח – זה לא מוריד את הרצח מזדון לשגגה, אלא רק לרמת ביניים של "שוגג הקרוב למזיד" לשיטת רבא.

הצד השווה בין תירוץ התוספות לתירוץ הרמב"ן – החילוק בין אומר מותר ברוצח לבין אומר מותר בשאר מצוות התורה הוא חילוק שלקוח מתוך ייתור מילה או דיוק מהפסוקים, והוא לא מסביר לנו את הסברה בחילוק הזה – למה ברוצח השגגה בידיעה לא הופכת אותו לשוגג וצריך שעצם המעשה יהיה בשגגה?

מתוך הסתכלות בסברותיהם של אב"י ורבא, ננסה להסביר בהמשך את החילוק הסברתי בין אומר מותר ברוצח לאומר מותר בשאר מצוות התורה.

ב. בירור הסוגייה בדף ט

הגמרא בהמשך הפרק (ט, א) מזכירה שוב את הביטוי "אומר מותר" בנוגע לרוצח בשגגה. נביא את מהלך הסוגייה בגמרא, בהתמקדות על שיטת רש"י והריטב"א, ועל פי זה נציע כיוון למחלוקת הסברתית בין אב"י ורבא.

הגמרא מביאה סתירה לכאורה בין שני פסוקים שמדברים על שייכותן של ערי המקלט שאליהן רוצח בשגגה גולה כדי לכפר על חטאו, ומיישבת ביניהם:

1. "לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה" (במדבר לה, טו) – ערי המקלט שייכות הן לרוצח מבני ישראל והן לגר תושב שרצח.

2. "והיו לכם הערים למקלט מגאל ולא ימות הרצח עד עמדו לפני העדה למשפט" (במדבר לה, יב), ומדייקת הגמרא – מהמילה "לכם" משמע שהערים עוזרות דווקא לרוצח מישראל, אך לא לגר תושב שרצח.

ולכאורה יש כאן קושייה – האם ערי המקלט עוזרות גם לרוצח שהוא גר תושב או לא? רב כהנא מיישב – הפסוק הראשון שאומר שערי המקלט מועילות גם לגר תושב, מדבר על גר תושב שהרג בשגגה גר תושב, ולו הגלות לעיר מקלט מכפרת, ואילו הפסוק השני שאומר שערי המקלט מועילות רק לרוצח מבני ישראל ולא לרוצח גר תושב מדבר על גר תושב שהרג בשגגה אדם מישראל, ולו הגלות לעיר מקלט לא מכפרת, כיוון שהחטא שלו חמור יותר. הגמרא ממשיכה, ומביאה ברייתא שממנה קשה על היישוב של רב כהנא – "לפיכך, גר וגוי שהרגו – נהרגים". מדייקת הגמרא – הברייתא השוותה באופן מוחלט בין גר שרצח לגוי שרצח, ולכן כמו שבגוי שרצח בשגגה אין חילוק בין אם הוא רצח גוי שהוא כמוהו לבין אם

הוא רצח אדם מישראל, כך יהיה גם בגר תושב שרצח, וממילא החילוק של רב כהנא לכאורה לא נכון!

רב חסדא מעמיד את דברי הברייתא במקרה אחר, ורבא דוחה את העמדתו. כיוון שאין זה מענייננו לא נביא את העמדתו של רב חסדא, ונעבור ליישוב דברי רב כהנא שמציע רבא. אומר רבא – הברייתא שממנה הקשנו על דברי רב כהנא בכלל לא מדברת על רוצח בשגגה, אלא על גר תושב אומר מותר – גר תושב שרצח ואומר שהוא חשב שמותר להרוג, ובמקרה כזה באמת אין חילוק בין אם הוא רצח ישראל לבין אם הוא רצח גר תושב. אומר לו אביי – הרי אומר מותר הוא אנוס! איך אתה מעמיד את הברייתא שאמרה שהם נהרגים באנוס שפטור מעונש!?

עונה לו רבא – כי אני אומר שאומר מותר הוא לא אנוס אלא שוגג הקרוב למזיד. אדם מישראל שאומר מותר נפטר מגלות כי הגלות לא תועיל לו², ואילו גר תושב אומר מותר נהרג. הגמרא ממשיכה, ואומרת שהמחלוקת בין רב חסדא לרבא האם ניתן להעמיד את הברייתא באומר מותר, מתאימה למחלוקת שלהם במקום אחר – בעניין "כסבור בהמה ונמצא אדם, גוי ונמצא גר תושב" – אדם שהרג אדם כיוון שהוא חשב שהוא בהמה, או שהרג גר תושב כי הוא חשב שהוא גוי:

רבא – חייב, כי כמו שאומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד, כך האדם הזה חייב.
רב חסדא – פטור, כי כמו שאומר מותר הוא אנוס, כך האדם הזה פטור.

רבא, שסובר שאומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד, יעמיד את הברייתא באומר מותר. לעומתו, רב חסדא, שמסכים עם אביי וסובר שאומר מותר הוא אנוס וממילא הוא פטור, לא יכול להעמיד את הברייתא באומר מותר כיוון שהברייתא מדברת על גר תושב שנהרג, ולכן הוא חייב להעמיד את הברייתא במקרה אחר.

מה פשר ההשוואה שרבא ורב חסדא עושים בין המקרה של אדם שחשב שהעומד לפניו הוא בהמה ולכן רצח ואז גילה שהוא אדם, לבין אומר מותר? מה הקשר ביניהם?

רש"י (ד"ה כסבור בהמה), מפרש שאדם שחשב שהוא הורג בהמה והרג אדם "הרי זה כאומר מותר, שהיה לו ללמוד ואף זה היה לו לעיין". כלומר – לדעת רבא, אדם שחושב שמותר להרוג לא פעל כשורה כי היה צריך ללמוד שאסור להרוג ולא למד, וזה דומה לאדם שחשב שהוא הורג בהמה וגילה שהוא הרג אדם, כי גם האדם הזה לא פעל כשורה – הוא היה צריך לעיין ולראות מה הוא הורג, וכיוון שהוא התרשל ולא עשה את זה הוא חייב. הדמיון ביניהם הוא ששני האנשים האלה הם אנשים שהיו צריכים להתבונן ולשים לב לעניין והם התרשלו ולא התבוננו, ומתוך ההתרשלות שלהם הם הרגו אדם.

² אך גואל הדם יכול להרוג אותו כל חייו והוא יהיה פטור, כפי שראינו בהרחבה בדברי הרמב"ם במבוא.

רב חסדא, שסובר כמו אביי שאדם שאומר שמותר להרוג הוא אנוס, יגיד כאן ממילא שאנחנו לא אומרים שהוא היה צריך ללמוד ולא למד, כלומר – אנחנו מטילים עליו פחות אחריות, ולכן גם את האדם הזה לא נחייב לעיין היטב, וממילא נפטור אותו מעונש.

נשים לב – רש"י כאן לראשונה כותב לנו למה רבא אומר שהאומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד – כי היה לו ללמוד ולא למד! את הדבר הזה רש"י לוקח מסוף הסוגייה שנגיע אליו בהמשך, ונצטרך להבין – מה זאת אומרת "היה לו ללמוד ולא למד"? האם מחייבים אדם ללמוד את כל התורה? מה הכוונה?

הגמרא ממשיכה, ורבא מקשה לרב חסדא מהסיפור של אברהם ושרה עם אבימלך (בראשית כ). אברהם ושרה מגיעים לגרר, ואברהם מתוך פחד על חייו אומר על שרה שהיא אחותו. אבימלך לוקח אותה אליו בידיעה שהיא אחותו של אברהם, וה' אומר לו "הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל" (פסוק ג). מקשה רבא – הסיפור כאן הוא סיפור על אדם "אומר מותר" – אבימלך שחושב ששרה היא אחותו של אברהם ולא יודע שהיא אשת איש וממילא הוא חושב שאין בעיה לשכב איתה, ולמרות זאת ה' אומר לו "הנך מת על האשה אשר לקחת". אם אומר מותר הוא אנוס כשיטת אביי ורב חסדא, אז למה ה' אומר לאבימלך שהוא צריך לקבל עונש על מה שהוא עשה? הוא אנוס! מכאן מוכח שאומר מותר כן חייב.

מתרץ רב חסדא – "הנך מת" אין הכוונה מת בידי אדם, אלא בידי שמים, ואז אין קושייה כי כל המחלוקת בין רבא לאביי ורב חסדא היא בדיני אדם. רב חסדא מוסיף שאפשר אפילו לדייק שהעונש הוא בידי שמים מהפסוק: "ויאמר אליו ה-להים בחלם גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשך גם אנכי אותך מחטו (קרי: מחטוא) לי על כן לא נתתיך לנגע אליה" (פסוק ו) – מהמילים "מחטוא" ל"י" רואים שהחטא, וכך גם העונש הוא מול ה', ולא מול בני האדם. רבא דוחה את הדיוק – בסיפור של יוסף ואשת פוטיפר (בראשית ט), בטענות של יוסף לאשת פוטיפר למה הוא לא מוכן לשכב איתה, אומר יוסף: "ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת וחטאתי ל-להים" (פסוק ט). במקרה זה אי אפשר לומר שזה רק בידי שמיים כיוון שאשת פוטיפר ביקשה מיוסף לעבור על חטא גילוי עריות עם אשת איש – שזה וודאי חטא שמענישים עליו גם בידי אדם. לכן צריך לפרש את הפסוק – החטא הוא ל-להים, אבל היכולת להעניש מסורה לאדם. ממילא, גם אצלנו אפשר להעמיד שהחטא הוא ל-להים "מחטוא" ל"י" אבל היכולת להעניש מסורה לאדם, וממילא אין ראייה לרב חסדא שהעונש על החטא פה הוא בידי שמיים מהמילים "מחטוא" ל"י".

הגמרא ממשיכה, וכעת אביי מקשה על שיטת רבא שעל פיה אומר מותר הוא שוגג קרוב למזיד מהמשך הסיפור עם אבימלך.

לאחר שה' מתגלה אל אבימלך בלילה ואומר לו ששרה היא אשת איש, אבימלך אומר לו: "הגוי גם צדיק תהרג: הלא הוא אמר לי אחתי הוא והיא גם הוא אמרה אחי הוא בתם לבבי

ובנקין כפי עשיתי זאת" (בראשית כ, ד-ה). מקשה אביי – מכאן נראה כאילו ה' קיבל את דבריו שהוא לא ידע והוא אומר מותר ולכן הוא צדיק, ומוכח מכאן שאומר מותר הוא אנוס ולכן הוא צדיק, ואם הוא היה שוגג הקרוב למזיד כדברי רבא הוא לא היה נחשב צדיק! מתרץ רבא – ה' לא קיבל את דבריו של אבימלך והחזיר לו תשובה: "ועתה השב אשת איש כי נביא הוא [...]" (פסוק ז). הפסוק הזה הוא לכאורה מוזר – למה העובדה שאברהם הוא נביא היא זו שמכריחה את אבימלך להחזיר אליו את שרה? אם הוא לא היה נביא, הוא לא היה צריך להחזיר אותה? אלא וודאי אנחנו נצרכים למה שאומר רב שמואל בר נחמני בעניין זה – ה' אומר לאבימלך שהוא צריך להחזיר לאברהם את שרה בכל מקרה, בלי קשר לזה שהוא נביא, והוא מוסיף ואומר לו – על טענתך שאני הורג אותך על אף שאתה צדיק ולא ידעת ששרה היא אשת איש, תדע שאברהם הוא נביא, כלומר הוא חכם, וכשהוא הגיע לעיר שלכם הוא ראה שבמקום לשאול אותו האם יש לו מקום לאכול וכדומה כמו שמקובל, שואלים אותו האם שרה היא אשתו או אחותו. הוא הבין שהם רוצים לקחת אותה ואם הוא יגיד שהיא אשתו הם יהרגו אותו כדי שהיא לא תהיה אשת איש ומותר יהיה לשכב איתה, וכיוון שהוא פחד שיהרגו אותו הוא אמר שהיא אחותו. יוצא שאתה, אבימלך, גרמת לעצמך את זה שהוא אמר שהיא אחותו ובעצם הכשיל אותך בשכיבה עם אשת איש, ולכן אתה לא צדיק ואי אפשר להחשיב אותך כאנוס. ומסיימת הגמרא – מכאן אנחנו לומדים שבן נח אומר מותר נהרג "שהיה לו ללמוד ולא למד".

מה הכוונה באמירה "היה לו ללמוד ולא למד"? מה הוא היה צריך ללמוד? **רש"י** (ט, א ד"ה כדקא מהדרי ליה עלויה) מפרש "שהיה לו ללמוד דרך ארץ", כלומר – הוא לא למד דרך ארץ ולכן במקום לשאול על עסקי אכילה ושתייה הוא שאל על עסקי אשתו. **הריטב"א** (ד"ה מכאן לבן נח שנהרג על שהיה לו ללמוד ולא למד) מקשה על פירוש רש"י. לכאורה לפי פירוש רש"י, אבימלך מתחייב במיתה כיוון שהוא לא למד דרך ארץ – במקום לדבר עם אברהם על עסקי אכילה ושתייה הוא דיבר אתו על עסקי אשתו, אבל הוא לא מתחייב במיתה על עצם זה שהוא שכב עם שרה שהיא אשת איש! ואם כך, יוצא שגם רבא יגיד שאומר מותר רגיל הוא אנוס, אלא שכאן יש מקרה **נקודתי** בלבד שבו אבימלך גרם לעצמו את אי הידיעה כי הוא לא למד דרך ארץ, ולכן הוא מתחייב מיתה, ואם כן רבא הוכיח בדיוק הפוך משיטתו!

לכן מציע הריטב"א פירוש אחר – עקרונית אבימלך היה צריך להתחייב מיתה על עצם העבירה עם שרה שבה הוא היה אומר מותר, כיוון שהוא שוגג הקרוב למזיד (לשיטת רבא). ה' אומר לאבימלך – אברהם הוא נביא, ולכאורה אתה היית צריך להיפטר מעונש כיוון שנביא אמר לך שהיא לא אשת איש, וממילא עשית את הבירור הנדרש ואתה כבר לא 'אומר מותר' אלא אתה אנוס. אולם, אתה לא למדת דרך ארץ ודיברת איתו על עסקי אשתו במקום על עסקי אכילה

ושתייה, ובכך גרמת לכך שהוא יגיד לך שהיא אחותו מתוך פחד על חייו. ממילא, אילו היית חוטא, החטא היה נגרם ממעשיך ולא היית אנוס, ולכן היית חייב מיתה.

ג. היה לו ללמוד ולא למד

ראינו שלפי הריטב"א, רבא סובר שעל עצם הביאה של אבימלך על שרה הוא מתחייב מיתה כי הוא כמו אומר מותר שהוא שוגג הקרוב למזיד, והסברה בכך היא "שהיה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד" – הוא היה צריך לשאול את אברהם על עסקי אכילה ושתייה ולא על עסקי אשתו.

נשים לב – יש לנו כאן שני סוגי 'אומר מותר' שונים, שישנה הקבלה בסיבת החיוב שלהם:

סוג אחד – אדם שלא ידע את החוק – לא ידע שאסור להרוג.

סוג שני – אדם שידע את החוק, אלא שלא ידע שבמעשה שלו הוא עבר על החוק כיוון שהוא התבלבל בין שני פרטים – חשב שמישהי היא לא אשת איש והתגלה שהיא כן אשת איש. ההקבלה בסיבת החיוב היא שבמקרה הראשון היה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד ובמקרה השני היה לו לעיין ולא לעיין.

נמצא אם כן, שלפי רבא הסיבה שאומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד היא כי היה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד, ולפי אביו הוא אנוס כי לא חייב אותו ללמוד דרך ארץ. מהי בדיוק כוונת הריטב"א "ללמוד דרך ארץ"? איזו "דרך ארץ" אומר מותר צריך ללמוד? האם יש ספר מסוים שאדם צריך ללמוד ואם הוא לא למד אותו הוא מתחייב? האם אדם צריך ללמוד דרך ארץ מעצמו? מי צריך ללמד אותו?

ברצוננו כעת להסביר ולהרחיב מעט את דברי הריטב"א, ובכך יתברר המושג "היה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד", נבין למה רבא הופך את האומר מותר לשוגג הקרוב למזיד, ותתבהר כל הסוגייה כולה. איננו יודעים אם הריטב"א התכוון למה שנאמר, אך הדברים ודאי שופכים אור על פירוש הסוגייה, ונכונים כאן דברי הפני יהושע (מכות ה, א ד"ה בגמרא) באחת הפעמים בהן הוא מתרץ קושייה על רש"י: "ואף שאפשר דרש"י לא נתכוין לכך מכל מקום זכיתי ליישב דבריו [...] הואיל ונפיק מפומיה דרש"י [=הואיל ויצא מפיו של רש"י – י"פ].

ד. אומר מותר – מוסר טבעי

אנו רוצים כעת להציע הרחבה למושג 'דרך ארץ', ולקרוא לו 'מוסר טבעי'. מושג זה מתאר הנהגות שאמורות להיות לכל אדם והוא אמור להרגיש את קיומן מעצם היותו אדם בלי קשר לתורה, וכמאמר המבוסס על דברי חז"ל³ "דרך ארץ קדמה לתורה". זהו המוסר הטבעי.

³ ילקוט שמעוני בראשית פרק ג רמז לד; תנא דבי אליהו פרשה א.

נראה לומר, שרבה הופך את האומר מותר לשוגג הקרוב למזיד כי הוא סובר שיש מוסר טבעי לאדם, ואם חס וחלילה לא הייתה ניתנת תורה, עדיין היו הנהגות מסוימות שכל אדם היה מנהיג לעצמו, מעצם המוסר הטבעי וצו המצפון שאיתם הוא נולד.

ולכן 'אומר מותר' – אדם שאומר שחשב שמותר להרוג, הוא שוגג הקרוב למזיד, כי לא יכול להיות שהוא חשב שמותר להרוג. אדם בריא בנפשו מבין לבד שלהרוג אדם אחר זה לא מוסרי ולא נכון. הוא אמור להרגיש את זה, בלי קשר בכלל לציווי של התורה. "היה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד" – אין הכוונה שיש איזשהו חומר מסוים שכתוב באיזה ספר שכל אדם צריך ללמוד וכיוון שהוא לא למד הוא שוגג הקרוב למזיד, אלא שלאדם יש מוסר טבעי, ואם הוא עושה דברים נגד המוסר הטבעי שלו, אז אנו אומרים ש"היה לו ללמוד ולא למד" – היה לו להקשיב לדרכי המוסר הטבעי שהקדוש ברוך הוא טבע באדם ולא להתכחש אליהן. הוא היה צריך לפתוח עיניים ולהסתכל על העולם, ומתוך כך הוא היה מגלה את המוסר הטבעי שלו ולא היה עולה על דעתו להרוג אדם אחר. רבא מסרב להגדיר את האומר מותר כאנוס, כיוון שאנוס הוא אדם שלא הייתה לו ברירה. הוא באמת לא ידע ואי אפשר להאשים אותו. אבל אומר מותר? ודאי שאפשר להאשים אותו, כי על אף שהוא לא ידע שיש איסור תורה להרוג, הוא היה צריך להבין את זה לבד מעצם היותו אדם, ולכן הוא 'שוגג הקרוב למזיד'.

אביי אמנם לא חולק על רבא ומסכים איתו שקיים מוסר טבעי, אך הוא לא מחייב את האדם על זה שהוא לא הקשיב למוסר הטבעי שלו, כיוון שהוא מצמצם את אחריותו של אדם לעיין במעשיו. אכן, האדם הזה הוא אדם רע, וודאי שטענתו שהוא חשב שמותר להרוג היא לא טענה כי יש לו מוסר טבעי והוא היה צריך להבין לבד שלא הורגים, אבל אי אפשר לחייב אותו על זה. גם אביי מסכים שעקרונית היה אפשר לחייב את האדם על עבירה על מוסר טבעי, אלא שבאופן כללי אביי מצמצם את האחריות של האדם על מעשיו, גם בסוגיות שלא קשורות למוסר הטבעי, כגון סוגיית 'כסבור בהמה ונמצא אדם'.

לפי ההסבר הזה מובן מאוד למה רבא סובר שהאומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד, ונסביר בעזרתו גם את החילוק בין אומר מותר ברוצח לבין אומר מותר בשאר התורה, וגם את הסוגייה השנייה שראינו.

ה. אומר מותר ברוצח ואומר מותר בשאר התורה – בין מצוות שמעיות למצוות טבעיות

כפי שראינו בהתחלה, התוספות והרמב"ן שואלים – למה באומר מותר בכל התורה כולה האדם נחשב שוגג לגמרי וצריך להביא קרבן חטאת כשאר השוגגים, ובאומר מותר ברוצח הוא נחשב שוגג הקרוב למזיד לשיטת רבא, וכדי להוריד אותו לרמת שוגג רגיל צריך שהשגגה תהיה בעצם המעשה?

ראינו ששניהם מתרצים תירוץ שמתבסס על דרישת הפסוקים – ייתור המילה "בשגגה" או דיוק: "תחטא בשגגה" לעומת "מכה נפש בשגגה", אך הסברה בחילוק לא מובנת. הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ו) מחלק בין מצוות שאילולא הייתה ניתנת תורה חס וחלילה לא היינו מקיימים אותן, ולהן הוא קורא 'מצוות שמעיות', לבין מצוות שהיינו צריכים לקיים גם אילולא הייתה ניתנת תורה, שעליהן הוא אומר שיש "קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חלי המדברים" שקראו להן "מצוות שכליות".

ראש הישיבה הרב יצחק שילת מסביר⁴ שהרמב"ם מתנגד לקרוא למצוות כאלה מצוות שכליות, שכן לפי דעת הרמב"ם לכל מצוות התורה יש טעם שכלי – גם למצוות השמעיות יש טעם והגיון, רק שלולא ניתנת התורה לא היינו חושבים לקיים אותן, אבל אחרי שניתנה תורה אנחנו יכולים להבין את טעמן, ולכן יותר נכון יהיה לפי הרמב"ם לקרוא להן "מצוות טבעיות", כלשון הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, יז).

על כל פנים, הרמב"ם מסביר שביחס למצוות הטבעיות אדם צריך להיות "מעולה" – עליו להגיע לכך שהוא כלל לא יתאוה לעבור עליהן, כיוון שהן טבועות במוסרו הטבעי. כך לדוגמה, איננו רוצים שאדם יתאוה לרצוח ולא ירצח רק כי כתוב בתורה שאסור לרצוח. לעומת זאת, ביחס למצוות השמעיות שאילולא הייתה ניתנת תורה לא היינו חושבים לקיים אותן, הרמב"ם אומר שאדם צריך להיות "מושל בנפשו" – שעקרונית הייתי רוצה לעשות את האיסורים הללו או לא לקיים את המצוות הללו, אלא שה' ציווה אותי ולכן אני לא מקיים אותם. כך לדוגמה, אדם לא היה חושב לשמור שבת או לא לאכול חזיר מבלי שהייתה ניתנת תורה. על פי זה מובן מאמר חז"ל שמביא הרמב"ם (ספרא לויקרא כ, כו): "לא יאמר אדם אי אפשרי [= אין רצוני – י"פ] לאכול בשר בחלב, אי אפשרי ללבוש שעטנז, אי אפשרי לבוא על הערוה, אלא אפשרי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי".

ממילא לפי זה, הסברה לחילוק מובנת מאוד – אומר מותר ברוצח, הוא שוגג הקרוב למזיד כי יש לו מוסר טבעי, והמצווה שהוא עבר עליה היא מצווה טבעית. ממילא, העונש של שגגה רגילה לא יכפר עליו, כי הוא לא שוגג – הוא קרוב למזיד כיוון שהיה לו ללמוד דרך ארץ והוא לא למד. ברצח לא קיים מושג של שגגה בדיעה, כיוון שכל אדם בריא בנפשו מבין שזה לא מוסרי ולא נכון להרוג, כלומר כל אדם כביכול כבר יודע שאסור להרוג, ולכן כדי שהוא יהיה שוגג השגגה חייבת להיות בעצם המעשה. את אומר מותר בשאר התורה לעומת זאת אי אפשר להאשים ש"היה לו ללמוד ולא למד", כיוון שאין ציפייה מאדם לעשות את מצוות התורה ה"שמעיות" לפני שהוא למד אותן, ולכן נחשיב אותו כשוגג – הוא באמת עשה את מה שהוא עשה בטעות, וגם אם השגגה שלו היא בדיעה זה לא מפריע לנו, כי הטענה שלו שהוא שוגג

⁴ בביאורו על 'הקדמות הרמב"ם למשנה', עמוד ש-ש.

מובנת מאוד – הוא לא ידע שיש איסור. כמובן, גם על השוגג יש רמת אחריות מסויימת והוא לא אנוס לגמרי, ולכן הוא צריך להביא קרבן חטאת, אך רמת אחריות של "שוגג הקרוב למזיד" – סוג של פשיעה, לא מטילים עליו.

אך עדיין לפי דברינו ישנה קושייה – לכאורה יהיה צריך לחלק בין כל המצוות הטבעיות לבין כל המצוות השמעיות, ולא בין רוצח בלבד לשאר התורה! כך לדוגמה, אדם שגנב ולא ידע שאסור לגנוב יהיה צריך להיות שוגג הקרוב למזיד לפי דברינו ולא שוגג רגיל, אך התוספות והרמב"ן לא עשו את החילוק הזה!

ייתכן לענות בכך שגם למוסר הטבעי יש ציר רחב מאוד. ישנם מעשים שלפי אנשים מסוימים יהיו לגיטימיים, ולפי אנשים אחרים כלל לא, בגלל המוסר הטבעי וצו המצפון שלהם. ניקח לדוגמה את הנושא של אכילת בשר – ישנם אנשים שסוברים שאכילת בשר היא מעשה כלל לא מוסרי, אך רוב העולם לא רואה בכך בעיה.

לכן ייתכן לומר שהתורה לקחה את המצווה שלדעת כולם היא לא מוסרית – האיסור לרצוח, ורק בה אדם נחשב שוגג קרוב למזיד אם הוא לכאורה חשב שמותר לרצוח. אך התשובה הזו גם לא מספקת לגמרי, כי ישנן עוד מצוות שנראה לומר שכולם יסכימו שהן לא מוסריות, כגון האיסור לגנוב.

עוד אפשר לענות – באמת גם בשאר המצוות הטבעיות הייתה התורה צריכה לחלק בין שוגג רגיל לשוגג הקרוב למזיד, אלא שאין לכך ביטוי הלכתי. כלומר – רק ברוצח ישנו ביטוי הלכתי לשוגג הקרוב למזיד – הוא לא בורח לעיר מקלט אך גואל הדם יהיה פטור על הריגתו, ובשאר המצוות הטבעיות זה שנגדיר אותו כשוגג הקרוב למזיד לא יעזור – כי לא תהיה לכך השלכה הלכתית, ולכן התורה חילקה בין רוצח לשאר המצוות ולא בין כל המצוות הטבעיות לכל המצוות השמעיות.

ו. ביאור הסוגייה בדף ט לפי הסברנו

נעבור כעת להסביר את העניינים המרכזיים בסוגייה בדף ט' לפי דברינו, בהתמקדות על הדברים הדרושים לביאור בעקבות ההסבר, שכן את הסוגייה בכללותה כבר ביארנו לעיל. ראינו שרבא ורב חסדא משווים בין אומר מותר למקרה אחר – אדם שחשב שיש לפניו בהמה ולכן הרג, ונמצא שהיה לפניו אדם.

רבא אומר – כמו שאומר מותר הוא שוגג הקרוב למזיד כי היה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד – היה לו להקשיב למוסר הטבעי שלו ולא להתכחש אליו, כך האדם הזה שהרג אדם כי חשב שמדובר בהמה יהיה חייב, כי היה לו לעיין ולבדוק מה הוא עושה והוא לא עיין. כלומר – הדמיון בין ה'אומר מותר' לבין המקרה של 'כסבור בהמה ונמצא אדם' הוא שבשניהם התורה

סוגיית אומר מותר – בין מוסר טבעי למוסר התורה

אומרת שלאדם יש חובה להתבונן במעשיו והוא לא יכול להתנער ממנה. באומר מותר – הקדוש ברוך הוא טבע כך מוסר טבעי ואתה לא יכול להתכחש אליו ולהתנער מאחריות, ובסבור בהמה ונמצא אדם – יש לך אחריות לעיין במעשיך ואתה צריך להתבונן היטב במעשיך ולא להתרשל.

רב חסדא אומר – כמו שאומר מותר הוא אנוס כי אנחנו מצמצמים את האחריות של האדם על מעשיו ולא מענישים אדם על כך שהוא התכחש למוסר הטבעי שלו, כך לא נאשים אדם שהיה סבור שיש לפניו בהמה ונמצא שיש לפניו אדם, כי אנחנו לא מענישים אותו על כך שהוא לא התבונן במעשיו.

ז. בין מוסר טבעי למוסר התורה

כפי שראינו, רבא הופך אדם שטוען שהוא חשב שמותר לרצוח לשוגג הקרוב למזיד כי הוא התכחש למוסר הטבעי שלו, ואדם לא יכול להגיד "לא ידעתי שאסור לרצוח". אביי גם לא חולק עליו בדבר קיום המוסר הטבעי, ואף בדבר האפשרות להעניש על עבירה עליו, אלא רק מצמצם את אחריותו של האדם בהרבה מקרים, ונמצא שגם אביי וגם רבא סוברים שיש לאדם מוסר טבעי, ורבא אפילו הופך אותו לשוגג הקרוב למזיד, ובעצם הופך את כל חייו לחיים שבהם הוא צריך לברוח מגואל הדם - אדם שאם יהרוג אותו יהיה פטור.

אך ההנחה הזו, שאומרת שיש מוסר טבעי, היא כלל לא פשוטה!

לכאורה אפשר לטעון שאין מוסר טבעי לאדם, וכל הדברים שאדם מרגיש כאילו הוא היה עושה אותם גם אילו לא הייתה ניתנת תורה הם אינדיבידואלים, ויהיו אנשים אחרים שלא ירגישו כך. במקרה שלנו, יכול להיות שאדם יפתח לעצמו מוסר אחר כדוגמת "רק החזק שורד", וממילא רצח יהיה דבר לגיטימי. המוסר היחיד שיש הוא המוסר של התורה, כי הוא איננו תלוי באדם פרטי כזה או אחר אלא במשהו על אנושי – ישות -לוהית שמכתיבה את המוסר, וממילא המוסר של התורה הוא המוסר היחיד שאפשר להעניש עליו.

אם נגיד ככה, תצא לנו מסקנה אחרת לגמרי בסוגייה – אם אדם לא למד את התורה, ממילא אין לו את מוסרה, ולכן אומר מותר הוא שוגג רגיל – כי הוא לא למד שאסור להרוג בתורה, וממילא אנחנו לא יכולים לקרוא לו "שוגג הקרוב למזיד" על אי ידיעת התורה. אדם כזה הוא שוגג רגיל – כמו כל אומר מותר שבשאר התורה הוא שוגג רגיל⁵.

מעין דברים אלו כותב רבי יצחק זאב הלוי סלוביצ'יק:

⁵ אם כי ייתכן לומר ששגגה ברצח היא שונה בגלל עונש הגלות, ואף על פי שהאומר מותר בשאר התורה נחשב לשוגג רגיל, הגלות ברצח שאומר מותר לא שייכת אליו, ולכן הוא יהיה 'שוגג הקרוב לאנוס' (שפטור, כפי שמבואר ברמב"ם רוצח ושמירת הנפש ו, ג).

הנה אנו יודעים שיש מצוות שהם קיום העולם כגון פריקה וטעינה וצדקה וכדומה, שהם יסוד בנין וקיום העולם, ומאידיך יש מצות לא תעשה שאנו מוזהרים עליהם כגון לא תרצח ולא תגזול, שאלו העבירות הם חורבן העולם כי אילו היה אחד רוצח את השני או יגזול את של חבירו לא יהיה לעולם קיום, ונדמה לכאורה שלכך צוותה התורה על זה כדי שיהיה קיום לעולם ובנינו, והזהירה על כך כדי למנוע חורבן העולם. אבל באמת אין הדבר כן, אלא נהפוך הוא, שמאחר שיש לא תעשה של רציחה ומשום שכתוב בתורה שאסור לרצוח, על כן הרציחה מזיקה ומחרכת את העולם, וכן הדבר במצוות עשה כצדקה וכדו' דמשום דכתוב בתורה דמצווים בצדקה על כן הוי צדקה מעשה שמקיים את העולם [...] אם כן הבריאה היא לפי התורה, והתורה היא התכנית של העולם, דהרי באמת היה אפשר לברוא את העולם באופן אחר לגמרי, באופן שרציחה יהיה דוקא קיום העולם וצדקה יהיה חורבן העולם, כי היד ה' תקצר? אלא לפי שבתורה יש מצות צדקה על כן נברא העולם באופן זה שתהיה הצדקה קיומו ובנינו, וכן מאחר שיש איסור של רציחה וגזל על כן נברא העולם באופן זה שרציחה וגזל מחריבין אותו, כי העולם נברא לפי התורה ולא שהתורה ניתנה לפי העולם, דהרי התורה היתה קודמת להבריאה, וכמו שכתוב "אסתכל באורייתא וברא עלמא".

(חידושי הגרי"ז החדשים סימן צ)

אמנם, הגרי"ז לא טוען שאין מוסר טבעי לאדם, אלא שהמוסר הטבעי של האדם הוא המוסר של התורה, כיוון שהעולם בנוי על פי התורה. אך לפי זה, אפשר לומר לכאורה שכל המצוות שוות אחת לשנייה, וממילא אין חילוק בין מצוות שמעיות למצוות טבעיות, ולא נעניש את האומר מותר ברוצח יותר מהאומר מותר בשאר התורה. וגם אם נסכים שיש מוסר טבעי, מי אמר שאפשר להעניש עליו? הרי זה הענשה על משהו חרוץ תורני! הדבר הזה הוא לכאורה פלא!

על כרחנו צריך לומר שרובא ואביי ראו את המוסר הטבעי כחלק בלתי נפרד ממהותו של האדם, ורובא אף מעניש את האדם על התכחשות אליו. נכון – זה לא כתוב בתורה, אבל יש דברים שהם לפני התורה – "דרך ארץ קדמה לתורה". אתה לא יכול להיות לכאורה צדיק ולהגיד "לא ידעתי" בדבר כזה שהוא ברור לכל אדם. מאדם שומר תורה ומצוות מצופה ליותר מהליכה אחרי חוקי התורה ותו לא, והוא צריך גם להקשיב למוסר הטבעי שלו, כי הקדוש ברוך הוא לא סתם טבע מוסר טבעי באדם.

ח. השלכות נוספות לשאלת המוסר הטבעי

נביא מספר דוגמאות להשלכות בשאלת המוסר הטבעי.

דוגמה אחת היא תשובת **המהרי"ק** (שו"ת מהרי"ק סימן קסה "ואשר שאל...") בעניין אשת איש שזנתה עם איש אחר, ולא ידעה שיש איסור תורה לעשות את זה (בדומה לסוגייתנו, היא 'אומרת מותר'). המהרי"ק פוסק שהיא אסורה לבעלה אף על פי שהיא לא ידעה שאסור לזנות עם איש אחר. ייתכן שהסיבה לאסור אותה לבעלה היא שלאדם יש מוסר טבעי והאישה הזו הייתה צריכה לדעת לבד שאסור לעשות דבר כזה ולבגוד בבעלה כיוון שזה לא מוסרי. המהרי"ק בנימוק שלו לפסיקה, מסביר שבתורה כתוב (במדבר ה, יב) "איש איש כי תשטה אשתו **ומעלה בו מעל**" ולא כתוב "ומעלה מעל בה", וניתן להסביר את הנימוק לפי דברינו – המעילה היא בבעל ולא בה' כיוון שהחטא הזה הוא חטא בין אדם לחברו שגם אילולא הייתה ניתנת תורה היה פשוט שאסור לעשות אותו. הנושא הוא עוד ארוך, אך ייתכן שזהו כיוון להבנת הדברים.

דוגמה שנייה היא השאלה בדבר אכילת בשר אדם.

לפי ראשונים רבים, אין לאו מן התורה באכילת בשר אדם. לדעת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות ב, ג) מדובר במצוות עשה. הרמב"ם מסביר שאמנם לא נכתב בפרשת המאכלות האסורות שאסור לאכול אדם, ולכן אין על זה איסור של מצוות 'לא תעשה', אך מכיוון שהתורה מנתה את בעלי החיים שמותר לאכול ולא מנתה את האדם, הרי שאסור לאכול אדם, וזה 'לאו הבא מכלל עשה', ולכן האוכל בשר אדם עובר בעשה. **הרמב"ן** חולק (ויקרא יא, יג), ואומר שמדובר רק באיסור מדרבנן.

בנושא כותב הרב יחיאל יעקב וינברג:

אכילת בשר אדם, דבודאי הוא נגד רצון התורה בלי שום ספק, ומכל מקום, כיון שלא נכתב בתורה לאו מפורש יש מן הראשונים שסוברים שאיסור זה אינו אלא דרבנן ולהרמב"ם ז"ל אינו אלא אזהרת עשה.

(שרידי אש א, קסב)

אכילת בשר אדם היא ודאי דבר שהוא נגד רצון התורה, כיוון שהמוסר הטבעי של אדם מונע ממנו לעשות את הדבר הזה שנתפס כלא מוסרי וכלא נכון. גם הרמב"ם וגם הרמב"ן אומרים שהדבר לא כתוב בתורה. לדעת הרמב"ם גם לא כתוב שמותר, וניתן לומר שזה בגלל המוסר טבעי, ולא צריך שהתורה תכתוב את זה כי כל אדם בריא בנפשו מבין את זה לבד. הרמב"ן אומר שזה איסור דרבנן, ולשיטתו גם ניתן לומר שהתורה לא כתבה את זה כי יש לאדם מוסר טבעי, וחכמים בכל זאת אסרו את זה בשביל לעשות סייג לתורה.

סיכום

ראינו שישנה מחלוקת אמוראים לגבי הדין של 'אומר מותר' – לדעת רבא הוא שוגג הקרוב למזיד, ולדעת אביי הוא אנוס. ראינו שלשיטת התוספות והרמב"ן כל ההבחנה של רבא בין שוגג רגיל – רוצח בשגגה רגיל, לשוגג הקרוב למזיד – אומר מותר, היא רק ברוצח, ובכל שאר התורה ההבחנה הזו לא קיימת, ואומר מותר יחשב שוגג רגיל.

ראינו בסוגייה בהמשך הפרק (ט, א) שהגמרא מקבילה את המחלוקת של אביי ורבא למחלוקת אחרת של רבא ורב חסדא (שמסכים עם אביי) – בדין 'כסבור בהמה ונמצא אדם'. רבא אומר שהוא חייב כי הוא היה צריך לעיין את מי הוא הורג, וזה מתאים לשיטתו ב'אומר מותר' – כי היה לו ללמוד ולא למד, ורב חסדא אומר שהוא פטור כי הוא לא משליך עליו את האחריות לעיין, וזה מתאים לשיטתו ולשיטת אביי ב'אומר מותר' – שגם שם לא משליכים עליו את האחריות ללמוד.

ראינו שרבא ואביי לא מצליחים להוכיח מהסיפור של אבימלך את שיטתם, אך מצאנו לשיטת רש"י והריטב"א את סברת רבא – "היה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד".

הצענו הרחבה לסברה הזו, וקראנו לדרך ארץ 'מוסר טבעי', ולפי זה הבנו את סברת רבא – 'אומר מותר' נהרג כי יש לו מוסר טבעי והוא היה צריך להקשיב לו ולא להתכחש אליו, ואם הוא היה עושה זאת הוא לא היה אומר שמותר להרוג. אביי לא חולק על רבא שיש מוסר טבעי אלא שהוא לא משליך על האדם את האחריות על כך שהוא לא הקשיב לו.

על פי סברה זו, הבנו את החילוק של התוספות והרמב"ן בין אומר מותר ברוצח לאומר מותר בשאר התורה – בכל מצוות התורה השמעיות אין ציפייה מהאדם לדעת אותן מתוך המוסר שלו, ולכן אדם שאומר שהוא לא ידע שאסור לעשות איסור כלשהו – הוא בעל רמת אחריות נמוכה והוא נחשב לשוגג רגיל. לעומת זאת ב'לא תרצח' שהיא מצווה טבעית מובהקת, וכן יש בה השלכה מעשית בחילוק בין שוגג רגיל לשוגג הקרוב למזיד, אומר מותר יהיה שוגג הקרוב למזיד.

המשכנו ושאלנו – האם ההנחה שיש מוסר טבעי לאדם היא כל כך פשוטה? לכאורה אפשר לומר שאין מוסר טבעי לאדם, ומוסר התורה הוא היחיד שיכול להנחות אותנו, מעצם היותו מוסר -לוהי. ראינו את דברי הגר"ז בעניין, שאומר שמוסר התורה ומוסר האדם שווים הם. ראינו שתי השלכות שיכולות להיות בשאלת המוסר הטבעי – אישה שאומרת שהיא לא ידעה שאסור לזנות עם איש שהוא לא בעלה, ואיסור אכילת בשר אדם שלא כתוב בתורה, וייתכן שהסיבה לדיניהם היא שהאיסור פשוט מתוקף המוסר הטבעי. שאלת המוסר הטבעי היא עוד ארוכה מני ים, אך נגענו ולו במעט בצדדי הספק בה ובמעט מהשלכותיה האפשריות, ומי ייתן ודברינו יתרמו את חלקם לדין בנושא.

סיום

נסיים בדברי ראש הישיבה, הרב נחום אליעזר רבינוביץ' זצ"ל, שהרחיב בסוגיית המוסר הטבעי:

שאלת המוסר הטבעי היא שאלה סבוכה שהעסיקה הוגים רבים לאורך הדורות. המצדדים ברעיון המוסר הטבעי סוברים שהאדם נולד עם נטייה מוסרית מסוימת [...] לדעתם יש לבני אדם – שעצם קיומם תלוי ביכולתם להשיג, בכוחות משותפים, את האמצעים החיוניים אשר בלעדיהם אין הם יכולים לשרוד – נטייה לשתף פעולה כדי להביא תועלת לכל השותפים [...] אמנם בגלל ריבוי המקרים של פראי אדם אשר ידם בכול ומשיקולים נוספים, יש טוענים שאין דבר כזה – מוסר טבעי [...] אולם למעשה ניתן לראות שגם בתרבויות הפרימיטיביות נתקיימו נהלים של עזרה הדדית. המשפחה היא היסוד של החברה, והרי במשפחה יש קשרים הדדיים ודאגה לזולת [...] אמנם ניתן לטעון שגם הפעולות לעזרה הדדית אינן אלא כללים שהתפתחו כתוצאה מאינטרסים תועלתניים [...] ייתכן שההתנהגויות המוסריות שאנו רואים כטבעיות נובעות מנסיבות חברתיות ותרבותיות ומן הערכים שהאדם חונך עליהם, ושמה בחברה ובתרבות אחרת, שאין בה חינוך לערכים האלה – לא נמצא את אותן התנהגויות מוסריות.

(מסילות בלבבם, עמ' 77-78)

שאלת המוסר הטבעי, כפי שכותב הרב, היא שאלה שמתעסקים בה כבר שנים, וסביר להניח שהיא תמשיך להיות דיון מרתק ולהעסיק הוגים רבים, בפרט בעידן הפוסטמודרני שבו לכל אחד יש את האמת שלו ואת המוסר שלו. ואם כנים דברינו, אזי יוצא שהשאלה הזו הייתה קיימת כבר בימי חז"ל, והכריעו בה לטובת קיום המוסר הטבעי אביי ורבא, מגדולי רבותינו האמוראים.