

הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים

הרב אהרן ליכטנשטיין

מסכת מוסר המלחמה מתעצבת בשני מישורים. מצד אחד, היא עוסקת בשפיר ושליא – בבעיות ספציפיות הצצות בשטח, במתרחש בזירת הקרב ומסביב לה. מאידך, היא מעורה ביסודות המוסר בכלליותו, באושיות ועקרונות השייכים לקיום ופעילות האדם בכל מרחבי חייו, ומיושמים, תוך כרי עיון והתאמה, בשדה המלחמה הייחודי. רוב ספר זה מוקדש לליבון סוגיות מן הסוג הראשון; אך מסה זו דנה בשאלת יסוד, המקבלת משמעות מיוחדת כשהיא נקשרת עם הכרעות חיים ומוות ממש, אך אשר הינה, בשורשה, די כללית.

השאלה לכאורה פשוטה: האם יש לשלול או להייב, נורמטיבית ועובדתית, קיום מערכת מוסרית לצד ההלכה כגורם מחייב או מנחה? מצד אחד, שאלה זו כרוכה בסבך בעיות תיאולוגיות ופילוסופיות, עתיקות יומין וכבודות משקל, הנוגעות באושיות האמונה: טיב ומגמת ההלכה, אופי רצון הקב"ה (אם בכלל ניתן לדבר כך), ומשמעות ערכים אוניברסליים לגבי כנסת ישראל. מצד שני, יש לה השלכות חינוכיות מרחיקות לכת ביחס לעיצוב האדם והתוויית דרך החברה.

הפן המחשבתי כשלעצמו מתפצל לשנים. קיים, ראשית, היבט תיאולוגי העובר כחוט השני דרך עולם החשיבה הדתית הכללית, ואשר אף במחשבת ישראל לא נפקד מקומו. בעולם המערבי הוא מנוסח לראשונה בדיאלוג אפלטוני קדום בו שואל סוקרטס את איש שיחו: "אנא בחן את השאלה הזאת: האם האלים אוהבים את הקדוש מפני שהוא קדוש או שהוא קדוש מפני שהם אוהבים אותו?"¹ כהרגמה לקביעת וויטהד כי הפילוסופיה האירופאית אינה אלא סידרת הערות לאפלטון, מהדהדת שאלה זו לא רק בעולם הקלאסי אלא – במעבר, כמובן, מאלים בלשון רבים ללשון יחיד – גם לאחריו. התחבטו בה, בימי הביניים, גדולי הסקולסטיקאים, אקווינס ודונס סקוטוס; היא שימשה סלע מחלוקת בין אבות הפילוסופיה המודרנית – דיקארט, הובס, ושפינוזה; ואף בימינו אנו ממקדים בה דיונים ביחסי דת ומוסר.²

1. "יחתיפר" 10a.

2. עיין, לרוגמא, אוסף מאמרים, Religion and Morality, ed. Gene Outka and John P. Reeder (Garden City, New York, 1973).

בעיקר חלק ב'. מאמרו של ל. גייקובס באוסף זה, על תפיסת היהדות בנידון, מתייחס לכמה ממקורות היסוד, אך מערבב כמה נקודות, ואינו ממצה אותן.

משמעותה פשוטה וברורה: האם יש לראות את היקום הרוחני כולו, מעשה אנוש ותחבולותיו, כסתמי ביסודו, בהיות איסור והיתר נובעים לא מאופיה הפנימי והמהותי של התופעה אלא מן העובדה – היחסית חיצונית – שהיא רצויה או לא רצויה לקב"ה, או שמא ישנן תכונות וקטגוריות אובייקטיביות של טוב ורע, שזיקתן לתופעה קובעת את אופיה ומעמדה כאסורה, מותרת, או מחוייבת, ללא כל קשר עם מידת היותה רצויה? יתירה מזו: האם לא ניתן לראות אופי זה במכתיב, כביכול, את עצם העובדה שהתופעה נושאת חן, או אינה נושאת חן, בעיני הקדוש ברוך הוא? כאן אנו גולשים, כמובן, מדיון בטוב ורע – ולעתים, אף באמת ושקר – לדיון בבעית מהות רצון הבורא, האם הוא הגיוני ומנומק או שרירותי. לנקודה זו, המושרשת בחווייה דתית לא פחות מאשר בתפיסה חדשה אינטלקטואלית, השפעה רבה על מהלך הדיון. אך למטרתנו, נצטמצם בשאלה הדתית-מוסרית הצרופה.

שאלת סוקרטס, כפי שנוסחה והורחבה לעיל, מעמידתנו בפני מבוכה קשה. מצד אחד, אדם מאמין ורגיש מתקשה לקבל כי ההבדל היחיד בין נשיקת תינוק לרציחתו קשור בעובדה שבמקרה הקדוש ברוך הוא בוחר בזו ובוחל בזו; מאידך, הוא סולד מלראות את רבון העולמים כמופעל, מושפע, וממילא גם כבול, כביכול, בכל צורה שהיא. הועלו הצעות למיניהן להקהות את חוד הקושי ולגשר על הפערים. אך בסופו של דבר, אין מנוס מהכרעה: האם יש או אין מוסר אובייקטיבי?

ליהדות דעה נחרצת בנידון, והיא נקבעה בשחר טל ילדותה על ידי אבי כנסת ישראל. בראשית המשא ומתן אודות סדום, פונה אברהם אבינו אל הקדוש ברוך הוא וקובע: "חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית צדיק עם רשע והיה כצדק כרשע, חלילה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט?"³ התביעה הטמונה בחובה של השאלה הרטורית – שניתן לצפות, ואולי אף לדרוש, שהקדוש ברוך הוא ינהג לפי אמות מידה של צדק מחייב – משמשת בהמשך, בתנ"ך ובחז"ל, כיסוד הזיקה לתופעת "צדיק ורע לו רשע וטוב לו". בעיית הגמול אינה מוצגת כשאלת כדאיות עבודת ה' גרידא – "אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי" (תהילים עג, ג), אלא היא מנוסחת במונחים מוסריים. "טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל, למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו (חבקוק א, יג)?" אין כאן עניין רק לעקביות או הפרת הבטחה (אם כי, ללא מוסר אובייקטיבי, אין סיבה שאף היא תחייב), התמיהה-דרישה מושתתת על אדני המשפט: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך, מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד?"⁴

3. בראשית יח, כה. על פי רוב הדעות במדרש רבה על אתר הטיעון היה מוסרי (וכנראה, גם לדעת האבן עזרא, שפירש, "חלילה: דבר שלא יתכן"), יעויין שם לדוגמא: "א"ר יהודה ב"ר סימון: כשבקשת לדון את עולמך מסרת אותו ביד שנים, רומוס ורומילוס, שאם בקש אחד מהם לעשות דבר חבירו מעכב על ידו, ואת, בשביל שאין לך מי שיעכב על ידך, לא תעשה משפט? א"ר אבא: נשבעת שאין אתה מביא מבול לעולם, מה את מערים על השבועה מבול של מים אין את מביא מבול של אש את מביא, איכ לא יצאת ידי שבועה? (פרשה מט, יט-כ). אך יעויין ברש"י על אתר, שפירש שהטיעון היה פרגמטי, מפאת חילול השם, "חולין הוא לך, יאמר כך הוא אומנתו...", ומעין זה גם ברמב"ן: "אבל לא יתכן גם כבוד הוי"ן להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו שוא עבוד אלהים". וכן ברבנו בחיי: "ותבטל הבחירה והעבודה, ותרבה הכפירה בעולם".

4. ירמיה יב, א. אך עיין בדרשה על דברי קהלת לרמב"ן (כתבי הרמב"ן, הוצאת הרב ח. ד. שעועל, כרך א עמוד קצג-ר), שאמנם הגדיר את הבעיה כ"הדבר הקשה שהוא שורש המר ושורש האמונה" אך התמקד בנימת הניחיליזם ואובדן טעם ומשמעות לחיים, ולא בשאלת הצדק המוסרי.

גישה זו באה לידי ביטוי אף ביחס להבנת תורה ומצוות. בחז"ל אמנם ניתן למצוא דעות שונות לגבי טעמי המצוות – ומפורסמים דברי ר' יצחק (סנהדרין כא ע"ב), "מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, נכשל בהן גדול העולם" – אך המדובר בגילוי הטעמים, ואולי אף בהיתר לחתור להגדרתם. על עצם קיומם אין מערער. חז"ל (יומא סז ע"ב) הבחינו, כידוע, בין משפטים – "דברים שאלמלא נכתבו רין הוא שיכתבו", וחוקים – "דברים שהשטן (לעת הצורך, השכלתן המושלם) משיב עליהם"; אך כשרש"י (ויקרא יט, יט) כתב: "חקים' אלו גזרות מלך שאין טעם לדבר", העיר הרמב"ן: "ואין הכונה בהם שתהיה גזירת מלך מלכי המלכים בשום מקום בלא טעם, כי כל אמרת אלוה צרופה, רק החקים הם גזירות המלך אשר יחוק במלכותו, בלי שיגלה תועלתם לעם הארץ... וכן חוקי הקדוש ברוך הוא הם הסודות אשר לו בתורה, שאין העם במחשבתם נהנים בהם כמשפטים, אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה". וזהו, ללא כל ספק, הקו המנתה במסורת חז"ל וגדולי המחשבה. הרמב"ם אמנם קבע "שכלל המצוות יש להן טעם בהחלט ובגלל תועלת מסוימת צוה בהן, אבל פרטיהן הן אשר נאמר בהן שהן לפשט הצווי... וכל מי שמעטיק עצמו לדעתו בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו, הרי הוא הונה הזיה גדולה, שאינו מסלק בה זרות אלא מוסיף זריות. ומי שמדמה שיש לאלה טעמים, רחוק הוא מן הנכון, כמי שמדמה שהמצוה בכללותה לא לתועלת מציאותית"⁵. אך אין בהבחנה זו כדי לכרסם בתפיסתו היסודית ביחס לשאלה המוצגת בראש הפרק, "האם מעשיו יתעלה תוצאה של חכמה, או סתם רצון לא לבקשת תכלית כלל?". לדעת הרמב"ם, הכל פרי חכמה ולמען תכלית, אלא, שניתן לקלוע למטרת המצווה בדרכים שונות (חכמי הקבלה, כמובן, חלקו עליו בזאת). מכאן, שאפריוורית, במישור הקדוש ברוך הוא כמצווה, פרטים רבים הינם חסרי משמעות. אם כי מבחינתנו, כמובן, אחרי שדגם מסוים נבחר והותווה, הוא מחייב, בהיותו "קדוש בגלל ריצויו" אף שאינו "רצוי בגלל קדושתו". זאת ועוד, אם באנו לדון במצוות, בניגוד לדיון ברצון הבורא המופשט כשלעצמו, הרי שגם נקודות סתמיות עוטות משמעות. כפי שציין כ.ס. לואיס⁶, עצם העובדה שפעולה מסוימת נכללת בפקודת הקדוש ברוך הוא לאדם, נוסכת בה תוכן ותכליתיות, אף אם היתה, טרם הציווי, נטולת אופי לחלוטין. גם ל"טרטור", במידה והוא מתנך למשמעת, יש מטרה. הפרט הסתמי ביותר, אם לשחות מן הצואר או מן העורף, יכול לעצב את האדם מפאת עצם חיובו. ומכאן, שישנה מגמה אף להלכות שאין להן, לכאורה, טעם; וזה מעבר למגמות ישירות וייחודיות הקשורות, לדעת הרמב"ם, במסכת טעמי המצוות.

מנקודת ראות יהודית שורשית, אין ספק, אם כך, כי אמנם קיימת מערכת אמיתות וערכים המסוגלת לשמש – ובמידה רבה, אף משמשת – כמקור ויסוד לרצון הקדוש ברוך הוא בכלל ולהבעתו בתורה ומצוות בפרט. אך, כאמור, לפן המחשבתי של נושאנו, היבט שני, נניח שביחס לקדוש ברוך הוא, מוסר אובייקטיבי קיים, האם לעובדה זו משמעות כלפינו לאחר שניתנה תורה

5. מורה נבוכים, חיג פכ"ו, בתרגום הרב קאפה.

6. עיין C.S. Lewis, *The Problem of Pain* (London, Fontana, 1975), pg. 98-88.

ונתחדשה הלכה? האם עבור היהודי, לא מתנקז המוסר כל כולו לתעלת ההלכה, דרכה מתגלה רצון הבורא אלינו? שהרי ניתן לטעון, כי אמנם התורה היא פרי חכמה ותכליתית, ושהחכמה והתכלית באמת מוסריות; אך דווקא משום כך, אין מקום לערבב שיקולים ערכיים עצמאיים, שכן ההלכה ממצה את המוסר וכל המוסיף גורע. ואף כשאדם מתכוון לשם שמים, אינו אלא בבחינת מכניס אש זרה לפני ה'. וכן מקרא צווח וקובע: "זעתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלהיך, ללכת בכל דרכיו, ולאהבה אתו, ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך. לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך" (דברים י, יב-יג)?

על השאלה הזאת – אם לגבי ביטוייה התורני הצרוף, ואם לגבי גלגוליה המקבילים במחשבה הכללית – נשברו כמה קולמוסים; ואף אני תרמתי מפרי עטי במאמר שנוקק, מבחינה עובדתית, לשאלה: "האם המסורת היהודית מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?"⁷ כאן אסתפק בסיכום מסקנותי. ברור שחז"ל הכירו במוסר טבעי כמערכת מנחה ומחייבת, והרי היא אותה דרך ארץ שמבחינה כרונולוגית, הגיונית, ואולי אף ערכית, קדמה לתורה. מערכת זו תקפה לאחר מעמד הר סיני כלפניו. אך לא כל כך ברור האם ובאיזו מידה ניתן לכנותה ולתארה כבלתי תלויה בהלכה. הדבר תלוי במינוח – בתוכן ובהיקף של המושג "הלכה". אם אנו רואים בהלכה מסכת פורמאלית וטכנית של חוקים ודינים ספציפיים ותו לא, הרי שהתשובה לשאלה היא, בעל כורחנו, חיובית. אך אם אנו רואים אותה, כיאות, כמורכבת הן מגורם פורמאלי, המכתיב אורחות חיים משפיר ושליא ועד ריבית ואונאה – והן מגורם ערכי הקובע יעדים ומתווה כיוונים, אך המתבטא אף הוא במצוות – אמנם כלליות, כגון: "ועשית הישר והטוב", "תמים תהיה עם ה' אלקיך", "קדשים תהיו", אך לא פחות נורמטיביות באופיין – הרי שהתשובה שלילית. במאמר זה אזקק לנשוא לא מן הצד העוברתי – אם כי לאור ההיבטים הסמכותיים, הוא חשוב ביותר – אלא מן הצד ההשקפתי והענייני. נניח, לצורך הריון, שסקירת דברי חז"ל במשך הדורות לגבי הנושא הזה מעלה חרס. כיצר עלינו להתייחס אליו, ולמחלוקת המחשבתית הכרוכה בו?

סלע המחלוקת הינו מושג "דבר הרשות". השוללים קיום מוסר עצמאי, כשהנו נתקלים במצב ובאופציות מוסריות שלא נידונו בהלכה או שבמישור הפורמאלי שלה הותרו בפירוש, נאלצים לאמץ אחת משתי הנחות: (א) התופעה אמנם סתמית לחלוטין. לאפשרויות העומדות על הפרק מעמד שווה לחלוטין, וכל הכרעה ביניהן אינה אלא כהעדפת תפוח על פני תפוח. (ב) אין מקרה שאי אפשר לשייך אותו לסעיף הלכתי קובע, לזר השכלנו למוצאו – אם לא ב"שולחן ערוך" המורפס, אזי בספר פסק איריאלי ומקיף, הקיים אי שם, כתוב אש שחורה על גבי אש לבנה, והמהווה מקור סמכותי ברור ומחייב. לדידם, או שדבר הרשות פשוט אינו קיים, או שה"רשות" שבו, מבחינה רוחנית, מוחלטת היא – "עשה ככל העולה על רוחך!" אם גורסים ששתי האפשרויות מותרות, אלא שישנן סיבות להעדיף את האחת על פני חברתה,

7. המאמר הופיע לראשונה בקובץ, Modern Jewish Ethics, ed. Marvin Fox (Ohio State U.P., 1975) pg. 62-68. תורגם לעברית, תחת הכותרת, "מוסר והלכה במסורת היהודית 'זעות', מו (תשל"ז), עמ' 20-5.

הרי שמתגנבים לכאן שיקולים בלתי-הלכתיים, שהם האש הזרה, נגדה מתריעים כל כך בעלי הגישה הזאת. אך האמת תורה דרכה – שתי התנחות הראשונות פשוט אינן מתקבלות על הדעת: הראשונה מתנגשת עם כל הגיון ורגש, והשניה עם הפירוש המילולי והפשוט של המונח "רשות".

השוואת רשות וסתמיות מתנפצת בעליל לאור דברי הברייתא המצוטטת בתחילת מסכת סוטה (ג ע"א): "וקנא את אשתו" – רשות, דברי רבי ישמעאל. ורבי עקיבא אומר: חובה. 'לה יטמא' – רשות, דברי רבי ישמעאל. ור"ע אומר: חובה. 'לעולם בהם תעבדו' – רשות, דברי רבי ישמעאל. ר' עקיבא אומר: חובה. המכנה המשותף לשלושת המקרים הוא, שבכולם סובר רבי ישמעאל כי אין גורמה מחייבת, ואף על פי כן ברור שגם לדעתו אין להתייחס להכרעה באדישות ערכית. יחסים בין בעל ואשתו התערערו והוא חושד שהיא מתרועעת, ואולי מזנה עם גבר אחר. לפניו שתי דרכים: להבליג, להתעלם ואולי אף לשדלה ולרצותה, מתוך תקווה שהפרשה תחלוף והיא תחזור לאהבת נעוריה, אך גם תוך כדי קבלת סיכון שהמצב עלול להדרדר; או להכנס לעימות על ידי תוכחה והתראה שיכולה לעצור את הבגידה האפשרית באיבה, אך אשר מהווה גם את השלב הראשון בתהליך קשה ומביש, שאף במקרה הטוב תיתכנה לו השלכות הרסניות ביותר⁸. לדעת רבי ישמעאל, התורה לא הכתיבה כאן דבר – אולי בגלל המשתנים המרובים – אלא יצרה מסגרת והעמידתה לרשות הבעל. ברם, כלום צריך אדם להיות מחונן בכישורי עובד סוציאלי או בדמיון סופר, כדי להבין שכל החלטה לגבי קינוי, כהיותה הרת תוצאות אנושיות מרחיקות לכת, אינה עניין לטעם וריח גרידא?! לו היה הבעל הנוכך פונה למורה דרכו, האם היה הלה מסתפק ביעוץ פרגמאטי, ותו לא?! ואם הוא היה מכוון על פי שיקולים ערכיים, מה שורשם ומה מוצאם?

במקביל, נפטרה אחות כהן – "הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש" – מן הסתם בדמי ימיה, ואולי אף גלמודה, טרם הצליחה להקים בית. הכהן רוצה מצד אחד, להתעסק בקבורתה, ובכך אף לתת ביטוי לתחושת האבילות וניתוחן מסגרות האופפת אותו⁹. מאידך, הוא דבק בקדושת הכהונה וטהרתה, ושואף להגשימה בשלימותה משום שהוא יודע שבפסגתה נמצא הכהן הגדול, שאינו מטמא לקרוביו. כשהוא נדרש להחליט, היתכן שיתווה דרכו לאור נטיות סובייקטיביות צרופות?! ושוב, מבלי להתייחס כרגע למסדר העבדות כשלעצמו, היעלה על הדעת שהחלטה אודות שחרור עבד מקבילה לזו הכרוכה בהחלפת רכב, כהיות שתיהן "רשות"?! המסר ברור. דבר הרשות אינו תופעה סתמית שניתן להתייחס אליה באדישות. אמנם אין הלכה מוגדרת המחייבת זיקה מסוימת אליו, אך בהחלט יתכן לבחון על

8. חז"ל, אמנם, ציינו גם השלכות חיוביות בתחום הלידה; עיין בספרי על "ונקתה ונמרעה ורעי" וסוטה כו ע"א. אך אלו בבחינת פקידה ושכר מן השמים. במישור יחסי "בינו לבניה", קשה להניח שבעקבות החשדות והניזול (עיין שם ע"ב) לא ייפגעו.

9. לדעת הרמב"ם (הלכות אבל ב, ו) כהן חייב להיטמא לקרוביו, "כדי שיתעסק עמון ויתאבל עליהן"; ולא עוד אלא שבטומאה עצמה, ובחילול הכהונה הכרוך בה, יש משום קיום אבילות. לכן, החובה להיטמא חלה רק על הזכרים, שלגביהם הטומאה מהללת קדושתם, ולא על הנקבות, שלא החזירו על כך. ב"ספר המצוות" (מצות עשה ל"ז) הרמב"ם אף קובע, כי מצוות טומאת כהנים היא מקור אבילות מדאורייתא.

פי אמות מידה ערכיות ואו מוסריות ולקבוע עמדה כלפיו. אכן, הקביעה עלולה להשתנות לפי הנסיבות – וזהו בדיוק מימד הרשות. ברומה לכך מצאנו בגמרא (סנהדרין ז ע"א), דעות קוטביות ביחס לפשרת הדיינים, יש אומרים שהיא אסורה ("יקוב הדין את ההר"), ויש אומרים שהיא מצווה ("אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם"), ולדעת התנא קמא היא רשות. ברור, שלדעתו, ההכרעה תהיה ערכית בהתחשב במשתנים – פשרה הינה לעתים מצוה ולעתים איסור, אך קשה לתאר מצב בו תהיה ממש סתמית.

ומעניין לעניין באותו עניין – ביחס לנושא ספר זה. מלחמת הרשות אינה, חס ושלום, מלחמה אליה מותר לצאת באורח שרירותי או על פי נימוקים פרגמטיים גרידא. הורגים ונהרגים, חובלים ומתבלים בה, לא פחות מאשר במלחמת חובה או מצווה. היתכן שתורת מי שהשלום שלו, תראה במבצע הרס ואברון תופעה סתמית, נטולת צורך להצדקה אובייקטיבית? מלחמת הרשות שונה ממלחמות אחרות בכך שלגביה חסרה דרישה הלכתית חריג-משמעית, והיציאה אליה טעונה שיקול דעת. אך זו בדיוק הנקודה – שיקול זה הינו מוסרי לא פחות מאשר מדיני! ולכן קבעה המשנה (סנהדרין א, ה) כי "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" – המונחה גם על פי אמות מידה ערכיות, שאינן מעוגנות בהלכות מפורשות, אך המחייבות כחוק המצפון.

הגישה החילופית – המודה כי ביחס לדברי רשות רבים יש שקול ערכי, אך השוללת, עם זאת, קיום מוסר עצמאי, בטענה כי ביחס לכל ישנו פסק הלכתי, לקראתו חשיבתינו ה"מוסרית" מגששת – לוקה בכפלים. מצד אחד, היא פשוט אינה עומדת במבחן המציאות. ההלכות המפורטות המבוקשות אינן נראות באופק – לא בפועל ולא בכוח. אמנם אם הכוונה להלכות כוללניות ביותר, המתוות דרך, לא פחות משהן מציגות תביעה, אני בפירוש מסכים. אך אם כך, צריך שיהא ברור לשוללי המוסר העצמאי, שמה שלא זכה, מצידם, לראיית פני הבית, חודר כאן דרך גגות וחלונות. מצד שני, קשה לזהות מצב כזה עם המושג "רשות". למונח הזה, בלשון חז"ל, שני מובנים עיקריים. הראשון מתייחס לפעולות שהינן, ללא ספק, בגדר מצווה, אך שלגביהן חסירה חובת גברא מוצקת. כן, למשל, לדעת רבי יהושע

10. עיין ברמב"ם (הלכות מלכים ה, א) שביאר כי מלחמת רשות היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו. אך נראה כי הוא מתייחס למטרות המלחמה ולתוצאותיה המיידיות, שהן קובעות את אופיה. לענין הנמקת המלחמה והצדקתה יש להתייחס בנפרד, וזאת בנישור המוסרי. אדם עובד כבודי להרויח כסף אך בקביעת עובדה זו אין משום מענה לשאלה האם עליו לעבוד אם לאו. ועיין יעקב בלדשטיין, "עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם" (אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ג), עמ' 218-220.

11. עיין בי"מלחמות שבות" (ירושלים, תשי"ט עמוד יז) במה שקבע שם הרב מ.צ. נריה "דמלחמת רשות אף היא מצווה – וכמו שכתוב בספר מקום שמואל סימן ח': 'להכי' (נקראות) מלחמות אלו רשות, להיותם דוקא עפ"י רשות בית דין של שבעים ואחד... אבל מכל מקום הן מלחמות מצווה... דמי התיר להם להכניס בסכנה כמה נפשות לאלפים מישראל בדבר שהוא רשות לגמרי ואינו מצווה כלל – הם שלא להזכיר" הגדרה זו מסרסת את הסדר – מלחמה טעונה הסכמת בית דין של שבעים ואחד בגלל היותה רשות, ולא שהיא רשות בגלל הצורך בגשפנקת סנהדרין. אך לגופו של ענין, לגבי יסוד מלחמת רשות ושורשה, הרברים נראים נכונים למדי.

תפלת ערבית רשות¹², והוא הדין לחגיגה הבאה עם הפסח לדעת חכמים¹³. רבי יוסי רבי שמעון סוברים ש"נשים סומכות (על קרבן) רשות"¹⁴, ורבי שמעון סובר ש"פסח – באנשים חובה, בנשים רשות"¹⁵. למוכן זה של "רשות" אין זיקה ישירה לענייננו – מה עוד, שסביר להניח שבכל המקרים האלה, מעבר לאופי הפעולה כמעשה מצוה, נוקף לעושה המצווה קיום אישי למרות העדר החיוב¹⁶. אך במוכן השני, הנידון כאן, ברור שמדובר בתופעות שאינן מסווגות תחת קטגוריה הלכתית מוגדרת. כשרבי יהושע קבע "וגאל את ממכר אחיו" – רשות. אתה אומר רשות, או אינו אלה חוכה? ת"ל: "זאיש כי לא יהיה לו גואל' וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים? ! אלא זה שיש לו, ואינו רוצה ליקח, שהרשות בידו"¹⁷, הוא ודאי לא התכוון לומר שיש מצווה, אלא שהגואל פטור הימנה, ואף לא שחובת הגאולה תלויה באיזה פסק טמיר ונעלם. הוא קבע שאם "אינו רוצה ליקח הרשות בידו". ואם בכל זאת מורגש שלא מדובר בהחלטה סתמית, אין זה אלא משום שקיימים שיקולים מוסריים אשר, לפי הנסיבות, מטים את הכף לכאן או לכאן.

כמוכן, ניתן לטעון שכל פעולה משפיעה בעקיפין על קיום ההלכה, אף במובנה המצומצם; והם הם דברי הרמב"ם, בתשובה מפורסמת לר' עובדיה גר צדק, בה הוא מסביר את משמעות דברי חז"ל (ברכות לג ע"ב), "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים": "וכל מעשה בני האדם בכלל יראת שמים הם, וסוף כל דבר ודבר ממעשה בני האדם בא לידי מצווה או עבירה"¹⁸. וקדמו רבנו בחיי ב"חובות הלבבות" אשר הרחיב את הדיבור על הנושא והסיק: "והראיה על ברור מה שזכרנו מהמעשים הטובים והרעים, מה שאמר החכם (קהלת יב, יד), 'כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע'. והנה הכניס המעשים כולם תחת טוב ורע, והוא מה שזכרנו מענין המשובח והמגונה"¹⁹. אך יש פער רציני בין גישה זו, הגורסת שכל פעולה (א) הינה טוב או רע במוכן כללי (בניסוח ר' בחיי), או (ב) תורמת למצווה או לעבירה (ויהי אף במוכן הספציפי, כפי שאפשר להעמיס בלשון הרמב"ם), לבין תפיסה הסבורה כי כל פעולה הינה ממש מצווה או עבירה כשלעצמה, על פי

12. עיין ברכות כו ע"ב. מעין זה, עיין ברמב"ם, הלכות תפילה ג, לגבי המתפללים תפילת מנחה פעמיים: "נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות".

13. עיין פסחים ע ע"א. לדעת התוספות שם, ד"ה לאו, לדעת החכמים הסוברים כי "חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא", אין בכלל חלות שם חגיגת ארבעה עשר מן התורה, וכלשון הגמרא בחגיגה ח ע"א, "חגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא". אך יעויין ברמב"ם, הלכות קרבן פסח יג, שפסק, "חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה", ואף על פי כן קבע בהמשך שיש לאוים מיוחדים לגבי חגיגת ארבעה עשר. הוזה אומר, שיש חלות חגיגה זו מדאורייתא, אלא שאין אדם חייב להביאה. ועיין גם הלכות חגיגה ב, ב.

14. ספרא, פרשת ויקרא, פרשתא ב'. לדעת הסובר (חגיגה טז ע"ב) שלא היתה סמיכה ממש אלא הקפת ידיים סמלית כדי לעשות נחת רוח לנשים, מובן שאין כאן קשר לנשוא שלפנינו. ועיין בפירוש הראב"ד על אתר.

15. עיין פסחים צא ע"ב, ומעין זה, לגבי פסח שני, שם עט ע"ב.

16. כן מקובל להניח גם לגבי מצות עשה שהזמן גרמא, ואף לדעת הרמב"ם (הלכות ציצית ג, ט) שסובר שאין אשה מברכת עליה, יש לה קיום מצווה, אלא שלדעתו – ובהו נחלק על הראב"ד שם ורוב בעלי התוספות – אין לברך "וצונר" אם אין חיוב. אך עיין ברש"י, סוכה מב ע"א, ד"ה "קא משמע לך", שכנראה סבר שאין להן גם קיום מצווה, היות והן פטורות.

17. קדושין כא ע"א. ועיין ברמב"ם, הלכות שמיטה יובל יא, יח, שהביא דין גאולה קרובים בחדא מחתא עם גאולה לחצאין, האמורה להתבצע על ידי המוכר עצמו, ואשר לגביה ברור שאין נימת מצווה כל שהיא.

18. תשובות הרמב"ם (מהדורת י. בליז), סימן תלו, עמ' 715.

19. "שער עבודת האלהים", פרק ד.

קטגוריות הלכתיות מדוקדקות. אדרבה, המודעות להשפעת כל פעולה מחדדת את הצורך ברגישות מוסרית ובכושר הבחנה כדי לעמוד הן על הזיקה למצווה ספציפית, והן על ההשלכות הרוחניות המקיפות. ברור בכל אופן, שאין כאן משום שלילת מושגים מוסריים כלליים על ידי הכללתם תחת הלכות איסור והיתר מוגדרות ומדויקות. ויעידו דברי הרמב"ם עצמו: "לפני שדרכי האסור והמותר זולת דרכי המגונה והרצוי והאהוב"²⁰. הדברים נאמרו בראשית דרכו, אך גם בהמשך, הם מהדהדים בעולם יצירתו ומלווים אותו לארכה.

היסוד המוסרי משתקף אף בדירוג מצוות או עבירות, גם כשמדובר בכאלה אשר מבחינה הלכתית צרופה, לכאורה שקולות. דוגמא מאלפת ניתן למצוא בדברי הגמרא ביומא (פו ע"ב): "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל – משה ודוד. משה אמר 'יכתב סורחני' שנאמר 'יען לא האמנתם בי להקדישני'. דוד אמר 'אל יכתב סורחני' שנאמר 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה'. משל רמשה ודוד למה הדבר דומה? לשתי נשים שלקו בבית דין – אחת קלקלה (פירש רש"י – 'זנתה, והתרו בה למלקות') ואחת אכלה פגי שביעית אמרה להן אותה שאכלה פגי שביעית: 'בבקשה מכם, הודיעו על מה היא לוקה, שלא יאמר על מה שזו לוקה, זו לוקה'. הביאו פגי שביעית, ותלו בצוארה, והיו מכריזין לפניו ואומרין: על עסקי שביעית היא לוקה"²¹. אמנם מדובר על תחושת בושה סובייקטיבית, אך ברור שהמשל מבטא נאמנה השקפה, שחז"ל ראוה כלגיטימית, ובשרשה, הכרה באמות מידה מוסריות לפיהן ניתן לבחון ולהעריך תופעה, גם כשכלים הלכתיים צרופים אינם קובעים. לאמות מידה של מוסר ולאמיתותיו מיועד תפקיד חשוב בהבנת ההלכה והגדרתה. אמנם אדם מישראל מחוייב לענות "הנני" אם מונחת עליו הצו "והעלהו שם לעולה", אך טרם שליפת המאכלת, הוא ראוי, ואף חייב לוודא כמיטב יכולתו האמנם בכך נצטווה, האם המסר חד-משמעי, והאם ההתנגשות הערכית כל כך חזיתית. במידה ויש צורך ומקום לפרשנות – ואת זה חייבים לברר – מצפון רגיש ונכון הינו אחד הגורמים המעצבים שיקול דעת. כמו שהרמב"ם בשעתו, במודע, נעזר בתפיסה מטאפיסית כרי לודת לעומקם של פסוקים, כך ניתן להפעיל השקפה מוסרית כדי לעמוד על תוכן ההלכה ולתחום, לעתים, את גבולותיה. ברור שתהליך זה טעון זהירות ואחריות מירבית. צריך להבטיח – והדבר מותנה בזיקה עמוקה לתורה וביראת שמים שורשית – שמתאמצים להבין את ההלכה ולא לשופטה או, חס ושלום, לסלפה. "היתפאר הגרון על החצב בו אם יתגדל המשור על מניפו?" וצריך לדעת – והדבר מותנה בלמדנות מוצקת ועמוקה ובקשר למסורת חכמי ישראל – עד היכן אפשר למתוח את החבל, וממילא, שקיימת סכנת חדירת

20. פירוש המשניות, סנהדרין, פ"ז מ"ד.

21. לדעת הרמב"ם (הלכות אישות א, ז) הסובר שבמקרה של פגי הבא על הפגיה, לוקים מדאורייתא, היות שמעולם לא שמענו על מלקות עבור אכילת פירות שביעית או הפסדתם – גם לדעת הרמב"ם (בהוספותיו לספר המצוות להרמב"ם, מצות עשה ג) שמנה "והייתה שבת הארץ לכם לאכלה" כמצווה נפרדת, אינה אלא לאו הבא מכלל עשה – יש פער איכותי ברור בין "מלקות" שתי הנשים במשל. וכן באמת הבין המהר"ל בן חביב ב"תוספות יום הכפורים" על אתר. אך לדעת רוב הראשונים, שאין לאו בזנות פגיה (ברור שלא מדובר באשת איש, שהרי אף אם התרו בה רק למלקות, אין לוקה על לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, אם כי יש מקום לעיון בלשון רש"י על אתר), שתי העבירות די מקבילות, שהרי זו שקלקלה עברה אף היא, לכל היותר, על איסור עשה.

סובייקטיביקציה פסולה. יתכן שגבדה לב, שלא קרא ולא שנה ולא שימש תלמיד חכמים, יחבל בכך בכרמה של תורה – ולא עוד, אלא שיפסול במומו את שלשלת גדולי ישראל, מחז"ל ועד ימינו. נגד סטיות כאלה למיניהן חייבים לעמוד על המשמר בכל תוקף. אך העקרון עומד בעינו. ויש להוסיף כי בהערכת יסוד זו עלינו להבחין בין הכרה בעצם המהלך לבין קביעת מי מוסמך לבצעו. מבחינה הגיונית, הדוגל בזיקה מוסרית, המתוחמת בגבולות מסוימים, להלכה, אינו חייב (אם כי הוא עלול לנטות) לאמץ גישה פרוטסטאנטית המשאירה זכות, ואף חובת הכרעה רוחנית בידי מצפון היחיד. בהחלט יתכן – ואני משוכנע, שאכן כך הם פני הדברים, אם כי לא כאן המקום למצות את הנושא – שבמידה רבה הדבר נמסר לראשי העדה, חכמי המסורה המוסמכים. אך, כאמור, העקרון עומד בעינו.

התפיסה המוצעת כאן צריכה להיות די מוכרת מאחד הקטעים המפורסמים ביותר בפירוש הרמב"ן על התורה, זה שבתחילת פרשת קדושים (ויקרא יט, ב) הן ב"גבל ברשות התורה". כמשחמע מעצם הביטוי, תופעה יכולה, לדעתו, להיות הן דבר הרשות והן נבלה. על הצווי "קדושים תהיו" (ומקבילותיו) אומר שם הרמב"ן: "זוה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדין בכל משא ומתן שבין בני אדם... אמר בכלל 'ועשית הישר והטוב...' וכן בענין השבת אסר המלאכות בלאו והטרזים בעשה כללי שנאמר 'תשבות'". לדעתו ציוויים מעין אלה באו לישר את ההדורים בין המימד הפורמאלי לבין הנימה הערכית שבהלכה. תפיסתו מובילה הישר להכרה במוסר עצמאי כגורם מנחה ומחייב. הרמב"ן אמנם מתמקד בפרצות בהלכה, פרצות אשר הציוויים הכוללים מיועדם לגדור; ונכון הדבר כי לא כל דוגמאותיו שאובות מעולם המוסר. אך יהיה הרקע מה שיהיה, תוצאת הצבת צמד "הישר והטוב" כמעצבי כל משא ומתן שבין אדם לחבירו די ברורה. הגשמת ערכים כל כך כלליים מחייבת הפעלת דעת ומצפון במאמץ להבין ולקיים את רצונו המוסרי של הקדוש ברוך הוא (הרי מדובר בעשיית "הישר בעיני ה'") גם כשאינו מפורט בהלכה. וסמוכין לדבר, בפירוש הרמב"ן לפסוק, "שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו" (שמות טו, כה). בניגוד לדעת חז"ל (סנהדרין נו ע"ב), שהביאה רש"י, שמדובר ב"מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם: שבת, פרה אדומה ודינין", הרמב"ן מסביר: "שם להם במחייבתם וצרכיהם מנהגים, אשר ינהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת... ומשפטים שיחיו בהם לאהוב איש את רעהו, ולהתנהג בעצת הזקנים, והצנע לכת באהליהם בענין הנשים והילדים, ושינהגו שלום עם הבאים במתנה למכור להם דבר, ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים, אשר יעשו כל תועבה ולא יתבוששו... אינם חוקי התורה והמשפטים אבל הנהגות ויישוב המדינות".

לדידי, הדברים פשוטים כביעתא בכותחא; וכבר צווחו גדולי ישראל, מקמאי דקמאי ועד ר' ישראל סלנטר ועמיתיו, נגד המתיימרים למצוא את כל תזונתם המוסרית בהלכה במצומצמת. "לא חרבה ירושלים", הורונו חז"ל (בבא מציעא ל ע"ב), "אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפני משורת הדין". אך הנסיון מורה, כי מיתוס יישום מושג "הפוך בה והפוך בה דכולה בה" במגזר זה כמובנו הצר, לא במהרה שוקע. מורגש, אם כך, הצורך להתמודד עמו; אך הוא נשאר, עם זאת, מיתוס.

ברור שלכל הכרעה בנשאים העקרוניים שנסקרו עד כה משמעות מעשית רבה. אם אין בעולם המוסר אלא ארבע אמות של הלכה, במובן המצומצם, הרי שאין לנו אלא לשאוף ולחנך לקיום צייתני ומדוקדק של דרישותיה. כל השאר סתמי וממילא פתוח. לעומת זאת, אם מוסר אובייקטיבי קיים, ולו כהגשמת ערכים הלכתיים נרחבים, הרי שעלינו להגדירו, להחדירו ולפתח את הכלים הרעיוניים והנפשיים הנחוצים ליישומו. אך גם לאחר שנפלה ההכרעה העקרונית, עדיין תיתכנה גישות שונות למדי במישור המעשי והחינוכי. "ברצותו מרחיב וברצותו מקצר"; אפשר להצניע את מרכיב המוסר העצמאי או להבליטו, לגמדו עד כדי הפיכת קיומו התיאורטי לנטול משמעות ריאלית בחיי הרוח והמעש, או לטפחו כבר תוכן וסמכות כאחד.

ישנם שיקולים כבדי משקל לכאן ולכאן, והם מעמידים אותנו בפני דיאלקטיקה מחשבתית שממנה נובעת דילמה חינוכית. נימה הומניסטית ברורה מושרשת לעומק בעולם היהדות, והיא משתקפת הן בהגדרתו המטאפיסית של האדם כצלם אלהים, והן בקביעת יעודו ההלכתי כיצור קרוא ומצווה. מעצם טבעה, נימה כזו מבליטה את ערך האדם, מעודדת פיתוח כל כוחותיו הרוחניים והאינטלקטואליים, ומתמקדת במיוחד בכושר בחירתו ושיפוטו. בניסוחיה הדתיים, כבגלגוליה החילוניים, היא מדגישה את הצורך להעמיק את המימד האנושי שבחיים, להשליט את ה"אדם" שבנו — המתבטא במישור המוסרי על ידי אחריות והכרעה חופשית — על הברנש שהיגנו. גישה זו עולה בקנה אחד, אם כן, עם אופי ההלכה כמערכת המחייבת מודעות, שיפוט והחלטה על כל צעד ושעל.

ברם, תפיסה הומניסטית, המעודדת את היחיד למצות את כוחותיו ולהפעילם²², על מנת לקבל את מרות חוק המוסר ולהגשימו, מתנגשת עם יסוד שני: קבלת עול מלכות שמים. קבלה זו הינה, כמובן, אבן פינה לגבי כל מסגרת דתית, אך ביהדות היא מרכזית — מנקודת ראות מסויימת, אפילו בלעדית: "דא"ר יוחנן משום ר' אלעזר", אומרת הגמרא בשבת (לא ע"ב), "אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא יראת שמים בלבד שנאמר: 'ועתה ישראל, מה ה' אלהיך שאל מעמך כי אם ליראה'; וגו' וכתוב: 'ויאמר לאדם, הן יראת ה' היא חכמה'; וגו', שכן בלשון יוני קורין לאחת הן". ביטוייה ההיסטוריים המובהקים התגלמו בהצהרת "נעשה ונשמע", דרכה נשבעה כנסת ישראל אמונים למלכה ודודה. ואין לך ניסוח אנטי-הומניסטי חריף הימנו. בקביעת "נעשה ונשמע", אבותינו ויתרו מראש על שיפוט והכרעה, שיקול דעת וריבונות; הם ויתרו על כל המרכיבים המאפיינים את ההומניסט המוסרי ומהווים את גאווה מסורתית. באמצעות קבלת עול מלכות שמים, יהודי כאילו מתנתק מן הבחירה החופשית, אשר פיקו דלה מירנדולה הגדיר נכונה כמוקד ייחוד האדם, ועל אחת כמה וכמה מן האוטונומיה המוסרית של קנט; ומתוך כך, בוחל בהומניזם הדתי-מוסרי בו שניהם דגלו. המתחייב לצייטונות אפריורית עיוורת נמצא למעלה מן ההומניסט, או למטה הימנו — אך ודאי לא במישורו. במאמר מפורסם עמדו חזיל

22. הדגש זה איננו, כמובן, בלעדיו להומניזם. הוא אף קיים בתקופתנו. לדוגמא, במסורת האקזיסטנציאליזם הרוחני, בבחתי דוסטויבסקי וברייאב, המחודדים את הצורך בקדש עצמך כמותר לך.

על המעוף שבדבר: "אמר רבי אלעזר, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה בת קול ואמרה להן: 'מי גילה לבני ר'ו זה, שמלאכי השרת משתמשין בו?' דכתיב: 'ברכו ה' מלאכיו, גבורי כח, עשי דברו לשמע בקול דברו'. ברישא עושי, והדר לשמוע"²³. אך יש בו גם משום "וישח אדם וישפל איש" (ישעיה ב, ט). וכבר עמד על הדבר בעל "בית הלוי", בהסבירו את הסתירה שבין מעשה העגל לקבלת התורה: "וזהו שאמרו במדרש: 'נאה היה לאבותינו לומר נעשה ונשמע', דקבלה זו היה נאה מאד, לעשות המצות בכל הפרטים כפי הציווי, כמי שאינו מבין כלל, ולמעלה זו כיוונו חז"ל במסכת חולין (דף ה ע"א) על פסוק 'אדם ובהמה תושיע ה'" – אלו בני אדם, שהם ערומים בדעת כאדם, ועושים עצמן כבהמה. וכן במדרש איתא: 'אע"פ שאדם אנחנו, נמשכנו אחריו כבהמה'. וזה היה נאה להם. אבל אח"כ הלכו אחרי שכלם וידיעתם, וחידשו ענין ומעשה חדש לגמרי, אשר יעשו את אשר לא נצטוו. וזה הביאם לעבור ולעשות גם מה שנצטוו לא לעשות"²⁴.

במישור המחשבתי, אפשר להתמודד עם הבעיה. דיאלקטיקה – כן; סתירה – לא. מנקודת ראות דתית, האדם – בעצם התבטלותו, בהקרב רצונו ואפילו מצפוניו לקדוש כרוך הוא – מגיע לשיא הגשמתו האישית. בקורשים, הגדרת הבעלים – כגברא אשר הקרבן קרב עבורו ולשמו, מתייחס אליו ונוקף לזכותו (כמבואר במשנה בזבחים דף מו ע"ב) – מותנית בהיותו אדם-בהמה המתייחס לעצמו כחפצא של קרבן. אלא שהיהדות, אשר מעולם לא אימצה את תורת ההתבטלות המוחלטת של המיסטיקנים המזרחיים והמערביים, ראתה את ההקרבה כתהליך מתמשך, הפותח בהכרזת נעשה ונשמע אך מלווה על ידי האדם ופעילותו הרוחנית לאורך הדרך.

אך הדילמה החינוכית ברורה. במידה מסוימת, היא קיימת ביחס למישור הרוחני בכלליותו. ניתן להבחין בה, לדוגמא, בכל הקשור בשאלת אמונה והגיון, כשטיפוח בלים שכליים ולעתים ביקורתיים, הנחוצים כדי להבין תורה על בוריה עלול לחתור מתחת לאושיות קבלתה. ברם, הדילמה מחריפה במיוחד לגבי תחום המוסר. הרגישות לערכי כבוד הבריות וחובת גמילות חסדים עלולה, לדוגמא, להביא לירי לבטים לגבי מצוות שבתורה אשר, לפי הבנת התלמיד, אינן עולות בקנה אחד עם המצפון המלוטש עלול להתקומם נגד המעצב והמכוון אותו, כגולם הקם על יוצרו. לעתים, אף מתערבבת השאלה החינוכית – כיצד להציג את הדברים – עם הבעיה המהותית של הבנתם ותפיסתם. זכורני שנתקלתי בדוגמא מאלפת לכך לפני כשנתיים, אחרי שפרסמתי מאמר שעסק בכמה נושאים פוליטיים ומוסריים שעמדו, אז כהיום, על סדר יומנו. משהגיע לאוזני, שאחד מחשובי רבני ירושלים התקיפו במהלך שיעור בישיבתו, התקשרתי אליו לברר על מה יצא הקצף. הוא מסר לי כי, בין היתר, התנגד נמרצות לקטע בו נאמר כי חובת מחיית עמלק, במלוא היקפה, "אינה יכולה להיות מוסברת או מוצדקת לפי איזו אמת מירה של מוסר טבעי. היא יכולה לזכות ללגיטימאציה אך ורק בהיותה מעוגנת בצו אלהי והציות לו". לדבריו, הניסוח הררוש היה מביע כי המחייבה הינה אמנם מוסרית, בהיותה מתבקשת על פי

23. שבת פח ע"ב. ועיין ב"תפארת ישראל" להמהר"ל, פרק כט.

24. "בית הלוי על רדש ומילי דאגדתא", פרשת כי תשא, עמ' קלט. ועיין גם עמ' קלז-קלת.

שיקולים ונורמות של מוסר אלהי הנשגב מבינתנו הדלה. הגבתי, שניסוח זה ודאי מקובל עלי, אך כלום אינו מסכים שאנחנו, לאור תבונתנו ותודעתנו המוסרית המוגבלת, מעולם לא היינו מסוגלים ומוסמכים להגיע למסקנה כזו בכוחות עצמנו. משבעל כורחו ענה אמן, שאלתיו האין הפער בינינו, אם כן, סמאנטי גרידא? תשובתו היתה ברורה: אכן, אבל מבחינה חינוכית יש לשוני במינוח משמעות רבה. על פי תפיסתו, יתכן שצדק. אך אם לא מחשבה פסולה, האם לא היה כאן חינוך קלוקל?! והתפיסה – המעוגנת בהנחה שעלינו לחפות על קיום מוסר עצמאי (אם כי לא רבוני) או לכפור בו – מפתה. אך לבני בניו של אברהם אבינו, אסור להיענות ללחשיה וקריצותיה. כתור שכאלה, ודאי שעלינו לאחוז, במסר העקדה; אך זאת בלי להניח ידינו מתורת "השופט כל הארץ..." – להיות מוכנים לשים עצמנו כבהמה אך לשאוף להיות בני אדם, במרחבי הכר, שתיחס לנו הקדוש ברוך הוא. אתגרים חינוכיים קיימים, ללא ספק, והם אף עלולים להיות רציניים. יש להפעיל תבונה, אמונה ומרץ על מנת להבטיח, ככל שניתן, שמצפון מוסרי ישתלב במאמץ להבין את דבר ה' במקום, חס וחלילה, לשופטו. אך שלילת המצפון אינה מהווה פיתרון נאות. הדוגלים בה חוטאים לאמת, משום שיש בה משום טייות הגובל בסילוף; והם מחטיאים את המטרה, מפני שאישיות רוחנית, המבחינה בין טוב לרע אף ביחס לדבר הרשות, עשירה לאין ערוך מזו הדבקה אך ורק במפורש במקורות לגבי תחומי קיום מוגדרים. אמנם יש לשקול היטב האם, מתי ובאיזו מידה וצורה לעורר שאלות ולחדד קשיים ואפילו עימותים, או להעדיף להחדיר ערכים מוסריים ולטפח מודעות, ולהתייחס לבעיות רק לכשתתעוררנה. בהרבה מקרים, ואולי אף ברובם, בהתחשב בכמה משתנים, יש לאמץ וליישם את ביקורת הראב"ד (בהשגתו על הלכות תשובה ה, ה), על הדרך בה טיפל הרמב"ם בשאלת בחירה וידעה: "א"א לא נהג זה המחבר מנהג החכמים, שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו. והוא החל בשאלת קושיות, והניח הדבר בקושיא, והחזירו לאמונה. וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים, ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק, ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה". אך רב המרחק בין זהירות נבונה לבין עיקור מרכיב יסודי מעולם היהדות והיהודי.

בנאמר כאן, אינני רואה שום חידוש. מסה זו כבר נכתבה בניסוחים שונים, ועוד תיכתב פעמים אין ספור. היא משתלבת בוויכוח מתמיד בין תפיסות, אסכולות ורגישויות חלוקות. אך לדברים יאה גם מקומם ושעתם, בבחינת "אשר אנכי מצוך היום", והם חייבים להיאמר מחדש בכל דור ודור. מי שמתיימר הן לחשוב והן לחנך אינו יכול להתעלם מהתמודדות עם צו הנצח והשעה גם יחד.