

יעקב אריאל

אובייקטיביות וסובייקטיביות בביקורת המדעית על-פי הראייה קוק

מחקר מדעי חייב להיות אובייקטיבי, משוחרר מדעות קדומות. לדעת הראייה קוק תנאי בסיסי זה אינו קיים בחלק ממדעי היהדות, כגון ביקורת המקרא. לדעתו, חלק מהביקורות הנחשבות למדעיות נבעו מהנחת יסוד מוקדמת שהדת אינה מוסרית כביכול. היה לכך רקע חברתי של תופעות שליליות בקרב חלק ממיצגי הדת, דבר שהביא לביקורת שלילית על הדת עצמה. ומכיוון שהדת נשענת על מקורות וסמכויות – התנ"ך, התלמוד והפוסקים – כוונו תיצי הביקורת אל מקורות אלו במגמה לערער את סמכותם ומעמדם. זו יותר תעמולה פוליטית מאשר ביקורת מדעית אובייקטיבית.

התשובה הניצחת ביותר לטענות הביקורת, לדעת הראייה, היא דוגמאות היות של אישים החיים על-פי התנ"ך והתלמוד, ופוסקים על פיהם, ואשר מסכת חייהם רצופה כולה צידקות, נדיבות לב, ושאר רוח. המפגש הבלתי אמצעי עם אישים כאלו מסלק מראש את הרקע החברתי שעליו צמחו מדעי הביקורת. כמו כן סבור הראייה שהזדהות עם המורשה הלאומית אינה מונעת בהכרח מדע אובייקטיבי העוסק בנושאים לאומיים. אדרבה, מחקר שחסרה לו זיקה לאומית נגוע בהכרח ביחס שלילי ליצירות עמו, הגובל לפעמים גם בשנאה עצמית. חוקר כזה הוא בהכרח סובייקטיבי.

חוקר אמיתי חייב לגלות אחריות מוסרית ולאומית להשלכות מחקרו, רק כך יוכל היחשב למדעי.

הנחת היסוד של כל מחקר מדעי היא האובייקטיביות. לא ייתכן מדע ללא אובייקטיביות. החוקר המדעי חייב להיות משוחרר מכל דעה קדומה. אין לו שום נגיעה למסקנת מחקרו. הוא פתוח לכל רעיון. הוא מקבל על עצמו מראש כל מסקנה הגיונית המתחייבת מהמצאים והאינפורמציות שיגיעו להכרתו בתהליך מחקרו.

לדעת מרן הראייה קוק, הנחות יסוד אלו אינן קיימות בחלקים מסוימים בביקורת המכונה "מדעית" בנושא הדת, המקרא, התלמוד וכד'. המניע לביקורת זו הוא לא פעם מגמתית. לכן אין ביקורת זו יכולה להיחשב מדעית ואמיתית. המגמות יכולות להיות שונות – שנאה, רצון לפרוק עול, ולמרבה הפלא גם... שאיפה מוסרית טובה. אולם המשותף לכל המגמות הוא שיבוש החשיבה האובייקטיבית הצרופה.

אנו נעקוב אחר תפיסתו המיוחדת של הראי"ה קוק בנושא זה, תוך כדי ציטוט קטעים בעיקר מספרו קטן-הכמות "אדר היקר". חוברת זו הודפסה על-ידיו בשנת תרס"ו (1906), והוקדשה לזכר חותנו האדר"ת, רבה של ירושלים ולפני כן של מיר ופוניבז'. אחד מרעיונותיו המרכזיים בחוברת זו הוא, שהעימות בין דת ומדע נוצר על רקע של היתקלות בתופעות שליליות מבחינה מוסרית בין נושאי הדת. דבר זה קומם את אנשי המצפון שבקהילייה המדעית, וכך התפתחה ביקורת מדעית על הדת בכללה. כמובן, שתופעות שליליות מבחינה מוסרית קיימות גם בין אנשי המדע, אבל אין זו סיבה לפסול את המדע, כשיטה מחקרית. אולם כאן נעוץ ההבדל בין סובייקטיביות לבין אובייקטיביות. חוקר, המשוחרר מדעות קדומות וממגמתיות, יבחין הבחנה ברורה בין רעיון לבין נושאו, בין שיטה לבין האנשים המשתמשים בה. לעומתו, אדם מגמתי יטשטש הבחנה זו, במודע או שלא במודע, ויחפש מומים וחסרונות בעצם השיטה ובמהות הרעיון. לדעת הראי"ה, מפגש בלתי אמצעי עם אישים דגולים, תלמידי חכמים גדולים ברמת ידיעותיהם, כדוגמת האדר"ת, אשר הם גם אנשי מידות נעלים, יכול היה למנוע את העימות המיותר, שגרם עוול הן לחשיבה המדעית הצרופה, והן לתדמיתם של המדע מכאן והדת מכאן, ולשיבוש היחסים ביניהם. לדעתו, הקרע שנוצר בין הדת למדע, ואשר הסב נזק לשניהם, לא רק שהוא מיותר ומזיק, אלא שהוא מנוגד לאמת האובייקטיבית, שאינה רואה סתירה כלל בין השניים. האמת — אומר הראי"ה — כוללת בתוכה את הדת ואת המדע כמסייעים זה לזה וחיים בהארמוניה ביניהם, כל אחד מהם במסגרת מקומו ותפקידו בעולמו הרוחני של האדם.

א. החכמה והרצון

כל סכסוכי הרעות שבמין האנושי... עומדים ביסודם הן על הבסיס המוסרי. המוסר עומד לתקן את הרצון האנושי שיחפוץ בטוב, והנה אם תגדל היכולת האנושית על אחת שבע, אם רצונו הטוב לא יתפתח, עפ"י ההדרכה של המוסר השלם, אז בלוא ריבוי הכוחות יועילו רק להוותו. (אדר היקר עמ' לו)

במשפט פתיחה זה תוחם הראי"ה קוק את תחומי המדע והדת ואת הזיקה שביניהם. המדע מפתח את היכולת, את הידע והכלים הטכנולוגיים. אולם כל אלו כלים הם. הם חסרי מגמה ותוכן. הם עשויים לשרת ייעודים טובים ונעלים. ומאידך, עלולים הם לשמש כלי הרס וחורבן. (השוואה לימדתנו עד היכן יכול הכשרון המדעי והטכנולוגי האנושי לשמש כלי לשטן). כדי שהמדע והטכנולוגיה יתפתחו בכיוון הנכון וישרתו ייעודים מוסריים הם זקוקים לכוח נוסף, כוח הרצון המוסרי. במלים אחרות, המדע והערכים הם תחומים נפרדים. המדע משתמש בעיקר בשכל, הערכים — ברצון. השכל והרצון חייבים לסייע זה לזה. בלי מוטיבאציה אין חשיבה, אך ללא חשיבה אין יכולת לפתח את הרצון. שני הכוחות הללו מפתחים זה את זה, ושומרים זה על זה. הרצון המוסרי הוא העיקר, ובלעדיו הכוח המדעי שבאדם לא יוכל להתפתח בכיוון הרצוי.

וכאן מן הראוי להעיר. בסולם כוחות הנפש, על-פי החכמה הפנימית, שהראי"ה קוק היה אחד מיודעיה המובהקים, הרצון עומד בראש הסולם, החכמה באה אחריו. אולם גם לשיטת הפילוסופיות, כגון זו של הרמב"ם, שהשכל עומד בראש, יש לרצון

המוסרי מעמד בכיר ונחוץ לפיתוחו של השכל. לדעת הרמב"ם, אין אדם יכול להגיע לאמת המדעית הצרופה ללא זיכרון מידותיו המוסריות (שמונה פרקים, פרק ז).

הכח הגובר בכל הדרך המתמדת של התפתחות ועליית האדם ממדרגה למדרגה... הוא כח המוסר והצדק, שהוא יקיים ויפתח את החכמה והכשרון. "על עמוד אחד העולם עומד וצדיק שמר" (חגיגה יב ע"ב). (שם)

ב. הרקע המוסרי של החילוניות

התקוממות הכפירה, כשקמה בעולם בכללו, ונשתרבה אח"כ בתור מחלה בלתי טבעית בישראל, לא היתה יכולה למצוא מעמד, אם לא ע"י החסות של אילו זכויות מוסריות, שאין להן מקום, כי אם ע"י מגרעות ורפינות מקריים שבנושאי הדיעות החיוביות, והם הקימו איזה בסיס ג"כ לכפירה הבאה בחביעות מדעיות. (שם)

נראה לי שהראי"ה קוק מתכוון למערכת היחסים שנוצרה באירופה בתקופה שקדמה למהפיכה הצרפתית, במאה ה-18. תנועת הכפירה שהחלה להתפשט אז באירופה, התעוררה משום שלא יכלה לשאת עוד את העוולות שנעשו בשם הדת. הכנסייה שלטה ברכוש עצום, בעוד שלעניים לא היה מה לאכול. אנשים עונו, ואף הוצאו להורג, על לא עוול בכפם. די היה בחשד על עבירה דתית מדומה כדי שהכנסייה תעניש אדם בעונש כבד.

הביקורת המוסרית היא שהולידה את הביקורת המדעית על הדת, תולדותיה ורעיונותיה. הביקורת המדעית היתה מגמתית, אם כי במקרה זה המניע היה מוסרי. איננו יכולים לטעון אפוא שהמניע לא היה אובייקטיבי. הביקורת המוסרית היתה עניינית, ואילו היתה מתמקדת באישים, נושאי הדיעות החיוביות כשלעצמן, או אפילו בפרשנות הנוצרית המסולפת של המושגים הדתיים המקוריים, ניחא. אלא שהביקורת נסחפה למלחמה כוללת בדת, באמונה, ובאֱלִקים ככבודו ובעצמו... כאן עברה הביקורת את גבולות ההגיון המדעי האובייקטיבי. היא נפלה בשבי עצמה. כך נעשתה הכפירה החילונית שושבינה של המדע, תופעה שקיבלה תאוצה במאה ה-19. כפירה ומדע הפכו להיות מעין תאומים זהים. דת ומדע הפכו להיות צוררים זה לזה.

לולא השנאה שהולידה ההנהגה הרעה של הקתוליות... לא היה עולה על הדעת כלל להונות את האמונה ע"י השיטות החדשות. (שם, עמ' לח)

הרקע לכך הוא אפוא פסיכולוגי חברתי, ושורשיו נעוצים בהידרדרות המוסרית של נושאי הדת. אלמלא כן היו פני המדע והדת כיום שונים. עיקר האנרגיה היתה מושקעת כענפי המדע המועילים יותר לתכרה ופחות בביקורת הספרות הדתית ותולדותיה. במקביל היתה נמנעת העוינות מצד הדת למדע, ואת מקום ההסתגרות וההתנכרות יכלו לתפוס פתיחות והפריה הדדית ביניהם. הצעתו המעשית של הרב היא להתפלמס פחות עם הביקורת "המדמה למדעית", ובמקומה: "כל מה שישפרו מחזיקי תורה ובעלי אמונה יותר מעשיהם ומדותיהם כן תתמעט הכפירה המוסרית בטבע, וכפי ירידתה כן תרד תולדתה המדעית ו'עולתה תקפרץ פיה'". (שם, עמ' לז)

ג. סובייקטיביות מוסרית

כל בר דעת יודע שאין ענין כלל לקיום האמונה... לאיזה מצב של ידיעות אסטרונומיות, או גיאולוגיות... כי אם לידיעת הא-לקות והמוסר וענפיהם בחיים ובפעל... (שם, עמ' לז)

עלינו לבחון כל סתירה מדומה בין הדת למדע על-פי השלכותיה המוסריות. ומבחינה זו אין שום נפקא מינה מוסרית בין פתולומיאוס (התפיסה הגיאוצנטרית) לבין קופרניקוס (התפיסה ההליוצנטרית). אמנם במקום אחר מציין הראי"ה קוק, שהמהפיכה הקופרניקית גרמה לחלק מהאנשים גם משכר מוסרי: בעוד שלפי התפיסה הישנה, הגיאוצנטרית, האדם עמד במרכז ההוויה, עתה, לאחר המהפיכה ההליוצנטרית, האדם הפך להיות גרגיר אבק הפורח ביקום ולכאורה חסר כל משמעות וייעוד. אף-על-פי-כן, לדעתו אין הדבר כן:

לשוא חושבים בעלי תוג הבטה קצרים שאחרי החידוש של הציור הקוסמי בטלה מרכזיותו של רוח האדם, וחפצים הם לומר שבשכיל כך ערך הדת נגרע — לא נפגע דבר, כי אם התאדר המתזה. האחריות המוסרית מתגדלת לפי שילום הוויה כזה. וזהו גם כן יתרון מרץ לרוחו של אדם בהשתלמו. (אורות הקודש, ב, עמ' תמו)

יש להבחין הבחנה יסודית בין דעת הראי"ה לבין דעות אחרות, הטוענות שאין בתורה שום דרישות השקפתיות אלא דרישות מעשיות גרידא, ובכך הן פותרות את בעיית הדת והמדע (ישעיהו ליבוביץ, למשל). הראי"ה חולק על גישה זו. יש בתורה מערכת מחייבת של אמונות ודעות, אלא שיש לבחון כל דעה חדשה לפי קנה-מידה מוסרי: אם היא פוגמת במערכת האמונות והמוסר התורנית, יש לפוסלה; אם לא, אין צורך להיאבק נגדה ולפסול אותה. ואם ניתן לפרש את המקורות בדרך שאינה סותרת את התיאוריות המדעיות, אין צורך להתפלמס עמהן. עם זאת, נראה שתורת ההתפתחות הדרוויניסטית כוללת בה, לכאורה, יסודות אנטי-מוסריים. לפי תיאוריה זו, כל יצור חייב להיאבק על קיומו נגד יצורים אחרים. החזק הוא ששורד. כל דאליים גבר. החיים בנויים על כוחנות ואלימות. המוסר נוגד אפוא את חוקי הביולוגיה הטבעיים. (יש כיום תיאוריות אחרות, שלפיהן ההישרדות אינה תלויה בהכרח באלימות, אלא דווקא בשיתוף פעולה הדדי בין היצורים. ראה: אהרן קציר, "בכור המהפכה המדעית", עמ' 75 ואילך).

למרות זאת, אין הראי"ה פוסל את התיאוריה הדרוויניסטית כולה. ביסודה של תיאוריית ההתפתחות יש גרעין חיובי, ואין הוא סותר בהכרח את פשוטי המקראות. אדרבה, "ההתפתחות ההולכת במסלול של התעלות היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם... וכשחודרים בתוכיותו אנו מוצאים בו את הענין הא-לקי מואר בהירות מוחלטת שדווקא אין סוף בפרעל מחולל הוא להוציא מן הכזה אל הפועל מה שהוא אין סוף ככח" (אורות הקודש, ב, עמ' תקנה). וכל ספרו "אורות התשובה" בנוי על ההנחה ההתפתחותית, בהסברה הדתי. לא הפתחות מקרית ועיוורת, לא מאבקי קיום כוחניים, אלא שאיפה מתמדת לתיקון והשתלמות: "אין העולם עומד על מצב אחד, כי אם הולך ומתפתח. וההתפתחות האמתית תביא את אור חיי התשובה עמה". (אורות התשובה,

ב, ג)

הנה לפנינו אפשרויות שונות לפיתוח תיאוריה מדעית: א. מתוך הנחה מוסרית; ב. מתוך הנחה אנטי מוסרית; ג. ומתוך אינדפרנטיות. האם ייתכן אפוא מדע אובייקטיבי? לכאורה, הדעה השלישית האינדפרנטית היא האובייקטיבית. האומנם? האם המדען המרוקן את חשיבתו המדעית מכל ערך שהוא, הוא אכן אובייקטיבי? אולי הא גופא נובע מתוך סובייקטיביות של רצון להתנער מערכים מוסריים מחייבים? ואולי התיאוריות המדעיות המשתנות מעידות על שאיפה מוסרית המשפיעה על קבלתן ע"י המדענים? ואכן, לדעת הראי"ה, ההתפתחות המדעית כוללת בתוכה גם התפתחות מוסרית: "הציורים האנושיים, איך שיהיו ביחס אל צורת המציאות, ודאי יש להם ג"כ מהלך מיוחד בהתפתחות האדם ומוסרו". (שם, עמ' לח)

ד. סובייקטיביות לאומית

לא היה מקום לשום כפירה למצוא מקום בישראל... בעזיבת מורשת אבות שאין זה מן המוסר כלל... והכל מפני חיבתה של אומתנו. (שם, עמ' לח)

אין אדם מסוגל להיות אובייקטיבי כלפי משפחתו, והוא הדין ביחס לעמו. כל אדם אוהב את משפחתו ועמו יותר מאשר את אחרים. היצירות התרבותיות הלאומיות קרוכות ללב האדם, והוא מתייחס אליהן בחיבה. ממילא אין הוא יכול לבקר אותן ביקורת השוללת מהן את מקוריותן וערכן. אובייקטיביות, המעקרת מהחוקר כל יחס של חיבה ואהדה לקרוב אליו, אינה טבעית וממילא גם לא הגיונית.

היתכן אפוא חקירה מדעית אובייקטיבית של התרבות הלאומית? אין ספק שכן, כשם שאדם מסוגל לחקור את תולדות משפחתו. היחס האוהד והחסם למשפחתו יוצר מוטיבאציה חזקה יותר למחקר, ואם הוא מגלה תופעות שליליות אין הוא מתעלם מהן. אלא שההתעניינות הקרובה ממריצה את החשיבה המחקרית להבין טוב יותר את התופעות ולהסבירן בצורה מעמיקה יותר. הסובייקטיביות מאזנת את האובייקטיביות. הביקורת רצינית יותר, אחראית יותר, זהירה יותר וממילא גם אמיתית יותר. לעומתו, אדם העומד מן הצד וחסר כל יחס לנשוא מחקרו, עלול מחקרו ללקות בשטחיות. כל תופעה הנראית במבט ראשון כשליליות, מוגדרת ככזאת, ללא כל נסיון לבדוק לעומק את רקעה ומשמעותה.

לימוד התלמוד, למשל, מחייב את הלומד לחקירה נמרצת, להקשות, לפרוך, להבין לעומק. ועם זאת, אין הוא עומד מעל לטקסט כמבקר חיצוני, כאורח הבא מהחוץ, אלא כבן-בית החי את הטקסט ומקבל אותו כסמכות מחייבת, גם כאשר הוא נשאר בצ"ע ואפילו בצע"ג. (ומכאן הערה על סגנון המציג את נשואי המחקר כחברים מילדות, כגון מימון, דוראן, ליווא, במקום רמב"ם, רשב"ץ, מהר"ל וכו'). הוא אובייקטיבי דווקא משום שהוא סובייקטיבי. ולעומתו המבקר החיצוני הוא סובייקטיבי, דווקא משום שהוא מתיימר להיות אובייקטיבי כביכול. המתייחס ליצירה הלאומית כאדם הבא מבחוץ, טעון בדיקה באשר לזיקתו הלאומית הטבעית אם היא עדיין קיימת או שמא התרופפה, ואולי אף נוצר אצלו תסביך שמתוך קירבה לנושא התפתחה אצלו אנטיפתיה. הראי"ה עומד גם כאן על השורשים הפסיכולוגיים של מבקרי תלמוד, או היסטוריונים, מסוימים: "רבים חשבו שעיקר היסוד לתורה שבע"פ הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם

של חז"ל וקדושתם, ע"כ התחילו להעזי פנים ולבקר בביקורת, כמובן חצופה ומלאת נטיות קיצוניות, את ראשי הדורות ההם, בחושבם שבזה היה נקלש כת החיוב של היסוד המעשי" (שם, עמ' לט) כלומר, נטיית לב מוקדמת, גלויה או סמויה, להשתחרר ממחויבות מעשית לתקנת חז"ל וסמכותם, היא הרוחפת לבקר אותן ולמצוא תולשות ופגמים באישיותם.

הראי"ה מפתח כאן את הרעיון, שעיקר סמכותם של חז"ל הוא מכוח קבלת האומה. ומכיוון שהנחתו היא, שביחס ליצירה הלאומית קיימת הודעות טבעית עם המורשה הלאומית, הוא קורא למבקרים להיות אובייקטיביים יותר בביקורתם.

הראי"ה לא היה נאיבי עד כדי להשלוח את עצמו, שהצגת הדברים הזאת תשנה את זווית ראייתם של אותם מבקרים. הוא בא רק להעמידם על הסתירה הפנימית אצל חלק מהסופרים, המטיפים לתחיית האומה מאחד, ומטילים בה ארס של שנאה עצמית ע"י ביקורת לא מאוזנת, מאידך. תחיית האומה לא תוכל להתפרנס מסתירה זו. האחריות הלאומית מחייבת ביקורת הוגנת ואובייקטיבית.¹

ביקורת מדעית אובייקטיבית אינה יכולה להצטמצם כתופעה בודדת ולחוקרה אם היתה או לא, או אם מניעה היו חיוביים או שליליים. היא אינה יכולה להעלות השערות בדיוניות ולהציגן כמדעיות רק משום שהגיונו של החוקר אותן מוכן לסובלן. תקירה מדעית מעמיקה חייבת להתייחס גם למשקע של התופעות בנפש העם, להשפעותיהן על התרבות, ההיסטוריה וההוויה הלאומית. כל אלו מחייבות להבין בצורה מעמיקה יותר את התופעות, רקען ומשמעותן. לדוגמה, ייתכן שטרומפלדור לא אמר מה שמייחסים לו ברגעיו האחרונים. אולם חוקר רציני אינו יכול להתעלם מהעובדה שנוצר מיתוס סביב מימרה זו, ועליו תונכו דורות של לוחמים שמסרו נפשם למען העם והארץ. עליו לשאול את עצמו: כיצד נוצר המיתוס, ומדוע ייחסוהו לטרומפלדור דווקא? כנראה שגם אם אולי לא אמר את מה שאמר, אישיותו וכל מהלך חייו אמרו זאת, ללא אומר וללא דברים. ייתכן שאילו היה מסוגל לומר זאת בשעת גסיסתו, היה אומר. ייתכן שחבריו רצו לשמוע זאת מפיו באותה שעה. ואם כן, ציפייה זו מעידה על אותה חבדה ועל מערכת הערכים שבה הם חיו.

חוקר אמיתי חייב לאהוב את נשוא מחקרו, כדי שיהיה אובייקטיבי יותר. אמנם על כל פשעים תכסה אהבה. אך אין כאן טשטוש של הפשע, אלא העמדתו בפרופורציה הנכונה בתוך המכלול כולו.

האהבה הגדולה שאנחנו אוהבים את אומתנו לא תסמא את עינינו מלבקר את כל מומיה. אבל אנתנו מוצאים את עצמיותה גם אחרי הביקורת היותר תופשיה נקיה מכל מום. כולך יפה רעייתי ומום אין בך. (אורות ישראל, ד, ג)

ה. אחריות לאומית

כמו שאי אפשר שתימצא בכלל האנושיות כפידה בכלל במציאות המוסר והצדק... כן מוכרח כל אדם להסכים... שכל הנהגה שמביאה באחרית הימים שואה ומיעוט כת לאומה שלמה... שראוי הדבר להיחשב לרמיסת מוסר וגזל משפט. (שם, עמ' מ)

לדעת הראי"ה, האובייקטיביות מחייבת את המבקר לגלות גם אתריות חינוכית להשפעות מחקר על המשך קיומו של העם. אין ספק שזלזול במצוות גורם למעט את כוח האומה ולייבש את לשרה. ביקורת המערערת את תקפותם של המעשים, או אפילו חלק מהם, עלולה לגרום משבר חמור להמשך קיומו של העם. המדען חייב אפוא לשקול באחריות רבה את השלכותיהן החינוכיות של תוצאות מחקר על הדורות הבאים.

הדרישה החינוכית מובנת. אולם אם המדען הגיע למסקנותיו ע"י חקירה חינוכית ואובייקטיבית, האם עליו לגנוז את מחקרו בגלל השיקול החינוכי? האם עצם הכנסת הגורם החינוכי כשיקול דעתו של החוקר אינה סובייקטיביות הפוגמת בעצמאותו של המחקר המדעי? הראי"ה לקח בכוונה את הדוגמה של עקרונות המוסר. בפילוסופיה יש דיונים רציניים על סולם הערכים המוסרי.

מהו טוב ומהו רע? מבחינה לוגית יבשה אפשר להציע סולם ערכים הפוך, שבו הטוב הוא רע והרע הוא טוב (ראה, למשל, ב"גורגיאס" לאפלטון ו"כה אמר זרטוסטרה" לניטשה). אולם, האם חוקר רציני ירשה לעצמו להפוך הוה-אמינא כזו למסקנה חינוכית? האם אין לו אחריות מוסרית?

בשתי דרכים אפשר להתגבר על העימות שבין חירות מדעית לבין אחריות מוסרית:
א. להניח שאכן הסובייקטיביות המוסרית מחייבת להגביל את החירות המדעית האובייקטיבית.

ב. לבחון את הדברים לעומק. מתוך הנחה שקנה המידה המוסרי שלנו הוא אמיתי, כל נסיון לערער אותו לא ייתכן שיהיה אמיתי. ולכן הכרח לומר, שהלוגיקה המאפשרת הצבת סולם ערכים הפוך נגועה בסובייקטיביות אנטי-מוסרית. וכשם שכל חשיבה מדעית בנויה על אקסיומות, שאף-על-פי שאי-אפשר להוכיחן בהגיון הרגיל הרי הן בוודאי אמיתות אובייקטיביות, כך גם האקסיומות המוסריות שלנו הן ללא ספק אמיתות אובייקטיביות מחלטות.

השימוש בדוגמה המוסרית אינו רק משל חינוכי, שמטרתו להקל על המעיין לעכל את הרעיון שגם האחריות הלאומית נחוצה לשם המחקר האובייקטיבי. יש כאן רעיון עמוק יותר. המשך קיומו של עם ישראל הוא מחויב המציאות כערכי המוסר המוחלטים, משום שמהותו של עם ישראל היא היותו נושא דגל הצדק בעולם.

"כשנבוא לכלל חשבון מסולק מכל גטיה נמצא שמצדנו היתה לעולם מידת הטוב שבהשפעתנו עליו מרובה הרבה. ואם אותם שקשים להם לישראל כספתת קילקלו (כוונתנו לנצרות)... אין אחריותם עלינו, אנתנו בצדק קוראים את שמנו על הטובה ולא על הרעה". (שם, עמ' מא)

1. ביקורת המקרא

את יסודה של ביקורת המקרא יש לייחס לשפינוזה (במסכת התיאולוגית-מדינית שלו). אפשר היה לטעון, ששפינוזה לא היה אובייקטיבי דיו בביקורתו זו. מן הסתם נותרה בו מרידות נפשית כתוצאה מהחרמתו והוצאתו מכלל ישראל, ולכן טבעי הדבר שזרק מרה

בתורת ישראל. הראייה אינו הולך בדרך זו. הוא מאשים את שפינוזה בסובייקטיביות עמוקה יותר, שאולי היא שגרמה לו להתעמת עם הקהילה היהודית באמסטרדם:

אם היו אנשים כשפינוזה... משיגים שיש עוד במציאות אפילו רק אידיאל של אחרית ותקנה לישראל לשוב ולחיות חיים לאומיים... לא היו נואשים מההרגשה הגדולה של המוסר האדיר הנמצא בעומק במצוות המעשיות כולן שבאמת עיקר תעודתן הוא בא"י ובזמן התחיה הלאומית הגמורה. (שם, עמ' מ)

טענתו העיקרית של שפינוזה היא, שהמצוות נועדו לשם קיומה של מסגרת פוליטית יהודית ייחודית. לכן בגלות אין עוד צורך לקיים מצוות. אולם הגלות היא רק מצב זמני. עם ישראל שואף לחזור לארצו. ואם כן, אפילו לשיטתו יש צורך בקיום מצוות משום "הציבי לך ציונים". אלא ששפינוזה התייחס מן הגאולה, ולכן איבד את הטעם שבצורך להמשיך בקיום המצוות. כל גישתו הביקורתית והצגת היהדות כמסגרת פוליטית שאבד עליה כל, חלילה, נבעה מדעה קדומה, סובייקטיבית, של יאוש מעתידו של עם ישראל. ושפינוזה אינו אלא רוגמה לכל ה"מדע" שנוצר בעקבותיו.

על-ידי ביקורת המקרא מתערער מקורן הא-לקי של המצוות, וממילא סמכותן המחייבת למעשה. ערעור זה כשלעצמו חשוד בסובייקטיביות של רצון לפרוק את עולן המעשי של המצוות, או להציב את היהדות במעמד נחות. אולם הראייה אינו רואה בכך בלבד את תומרת הבעיה. חמורה יותר בעיניו התוצאה שהיא המשך קיומו של עם ישראל. הנחתו הנכונה היא, שללא קיום מצוות תתפרק המסגרת הלאומית. ואם כן, מבקרי המקרא שוללים בעצם את קיומו הנצחי של עם ישראל. וכאן חוזר הראייה לפרדוקס, שדווקא בקרב הסופרים המטיפים לתחייה הלאומית יש המפתחים את ביקורת המקרא שתוצאותיה הן הפוכות:

ואינם מבחינים את הסתירה הגלויה שברעותיהם עצמם, בהיותם שואפים לתחיית האומה ועם כל זה עודם מתאמים לעשות סניגורין לדעות מקולקלות שכבר אבדו את ערכן, רק מפני שקשתה עליהם, לפי דמיונם, התשובה המעשית. (שם, עמ' מ)

במלים אחרות: שאיפת הגאולה של עם ישראל זהה לשאיפה המוסרית, כי מטרת הגאולה היא תיקון העולם במלכות ש-ד-י, בה ייכון הצדק המוחלט. "והיה הצדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו. וגר זאב עם כבש... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". כל מי שיש לו חוש מוסרי מפותח, מאמין בכל לבו שרק תיקון מוסרי של העולם מצדיק את קיומו. זו המשמעות היחידה שיש לחיים. אמונה זו פירושה שהנבואה היא התגלות א-לקית אמיתית, ולכן חייבת להתממש. ודבר א-לקינו יקום לעולם. לכן ה' אמת ונביאיו אמת. מי שמודע לאמת פנימית זו שהיא עבורו אמת ודאית, מוחלטת, אובייקטיבית, אינו מסוגל להתייחס לכתבי הקודש כפי שמתייחסים אליהם מבקרי המקרא, ולכן מסקנתו המדעית האובייקטיבית היא שמשא אמת ותורתו אמת.

אדם כזה אינו זקוק לתשובות על שאלותיהם של מבקרי המקרא. לאדם כזה ודאותו הפנימית המוחלטת מסלקת את כל השאלות על הסף. הוא יחקור את המקרא בעיון, אולם מתוך הנחת יסוד אקסיומאטית, שהמסרים של המקרא הם אמיתות מוחלטות

ומחייבות ומקורן א-לקי. חזרנו אפוא לנקודת הפתיחה. הימצאותם המוחשית של גדולי האמת והצדק בהתגלמות חיה, היא-היא המפתח לשאלות המדומות של מדעי המקרא.

ז. הנחות יסוד שרירותיות

תפיסת עולמו הדטרמיניסטית הנוקשה של שפינוזה אינה מותירה מקום לנסים בעולם. הכל טבוע וקבוע בצורה הרמטית. התוצאה ה"מדעית" מהנחת יסוד זו היא הוצאת האירועים העל-טבעיים כתנ"ך ממשוטים. לא ניכנס כאן להגדרתו של נס וליחס שבין טבע לנס. נאמר רק בחמצית, שבשביל אדם מאמין גם טבע הוא נס. לכופר גם נס הוא טבע.

אי-לכך, דעתו הסובייקטיבית של החוקר היא הקוכעת את תוצאות מחקרו. הוא שבו בהכרח ברעותיו הקדומות. אם הוא לא מוכן להביא בתשבון אפילו את האפשרות שמא האירוע התנ"כי הוא אכן על-טבעי, הוא אינו אובייקטיבי. הנחת היסוד שלו שכל סתירה מדומה כתנ"ך מעידה בהכרח על "מקורות" שונים, ושהתנ"ך אינו פרי התגלות שמימית אלא יצירה אנושית, כביכול, או שבהכרח יש לאחד כל נבואה או מזמור לתקופה מאוחרת ככל האפשר. מי שניגש לתנ"ך בהנחות יסוד אלו, האם הוא יכול להיות אובייקטיבי? הרי אינו מביא כלל בחשבון את האפשרות העל-אנושית שהתנ"ך עצמו רואה אותה כבסיס לרעיונותיו ומסריו!

אשתמש בשתי דוגמאות מעולם המחקר. פרופ' משה גוינברג (מאמרו בקובץ "הגות במקרא", כרך ה, ת"א, תשמ"ח) בדק את מפעל התרגום של הכנסיות הבריות לתנ"ך, ולהבדיל, לברית החדשה, משנת 1970. בתרגום ספר דברים הם מציעים 81 תיקוני נוסח, ואילו בתרגום ספר לוקס, להבדיל, אין אף השערה אחת לתיקון נוסח! האם אין כאן מגמתיות שקופה?

ב"מבוא למקרא" של פרופ' סגל (ירושלים, תש"ך) יבחין המעיין בהבדל מהותי בין יחסו לנוסח התורה לבין יחסו לנוסח הנביאים והכתובים: ביחס לתורה הוא מתאמץ ליישב סתירות מדומות רבות בדרך פרשנית, המעמיקה את המשמעות של הכתובים, ואילו בספרי התנ"ך הוא מרשה לעצמו חופש רחב יותר באשר להשערות על עריכות שונות, כביכול, או שינויי נוסחאות. כלומר, אילו היה מתייחס לנ"ך באותה זהירות ואחריות שהיה מתייחס לתורה, היה עשוי להגיע למסקנות אחרות.

ח. האם החוקר המאמין אובייקטיבי?

השאלה שבוודאי ישאל כל בר-דעת היא: האם החוקר המאמין הוא יותר אובייקטיבי? הרי גם הוא ניגש לתנ"ך בהנחת יסוד "סובייקטיבית" שהתנ"ך הוא התגלות א-לקית? תשובתנו היא, שיש הסכמה אובייקטיבית שהתנ"ך עצמו רואה את עצמו כהתגלות. מי שניגש ללימוד התנ"ך מזווית ראייה זו, לומד את התנ"ך בדרך האותנטית כפי שהתנ"ך עצמו מעיד עליה, בדרך שבה הוכן והשפיע וישפיע התנ"ך על כל הדורות שהיו ושהיו. זוהי הגישה התנכ"ית. גישה אחרת היא אקס-תנכ"ית. היא מוציאה את התנ"ך מחזקתו ומעמידה את החוקר כמבין יותר, כביכול, מהתנ"ך עצמו. זוהי גישה סובייקטיבית בהחלט. מי שחש באחריות לבשורה הנבואית ורואה בה מסר נצחי שכל עתידה של

יעקב אריאל

האנושות תלוי בה, בחר בכך מתוך הכרעה מוסרית. כשם שאין אדם יכול להישאר אדיש להכרעה מוסרית, אלא הוא מעדיף את הטוב על הרע, מתוך שיקול־דעת אובייקטיבי של מצפונו המוסרי, או כשם שאדם אוהב את משפחתו יותר מאחרים, והוא עושה זאת מתוך צלילות דעת אובייקטיבית מלאה, כך אדם ניגש למחקר התנ"ך מתוך הכרה יבייקטיבית בנצחיות התנ"ך וקדושתו.

1 ניבא הרב ולא ידע מה ניבא, שאותה ביקורת סובייקטיבית, חסרת אחריות לאומית, לא תיגמר בביקורתם של גדולי האומה בעבר הרחוק. היא תיהפך לבומרנג שיחסל גם את המיתוסים החדשים, שהסופרים והמחנכים ניסו להעמיד במקום המיתוסים שהרסו. הגיליושינה שניסתה לערוף את ראשי האומה לא נעצרה, אלא ממשיכה בכוח האינרציה בעריפתם של טרומפלדור, חנה סנש, הרצל, הציונות, החלוציות, ההתיישבות, צה"ל וכל יתר המיתוסים הלאומיים החדשים...