

הרב ד"ר קלמן נוימן על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית

א. מבוא

לפני יותר משלושים שנה הגעתי לשיבת הר עציון משיבת מרכז הרב. עזבתי מקום אשר טיפח מאז ומתמיד קו השקפתי ברור ואחיד, והגעתי למקום שבראשו עמדו שני רבנים אשר השוני באופיים, ברקע שלהם ובסגנונם, היה בולט כבר ממבט ראשון. אולם במשך הזמן התברר שקיים "צד השווה שבהם" שניתן לאפיינו כ"דרכה של הישיבה", הגם שבדרך כלל קו זה לא הוגדר בצורה דוגמטית.

ברצוני לעמוד על סוגיה מרכזית אחת שזכיתי ללמוד עליה משני ראשי הישיבה, ואשר מהווה לדעתי נדבך חשוב בהשקפה התורנית, הן של כל אחד מהם בנפרד והן של דרכם המשותפת.¹ כוונתי לסוגית המוסר הטבעי, אשר דבריהם עליה בכתב ובעל פה הציבו אותה כבנין אב לסוגיות רבות בחיי הפרט והציבור. יתר על כן,

1. ביטוי לכך נמצא בכתיבתם של רבותינו על סוגיה זו. בדברי הקדמה למאמר, שהתפרסם רק לאחרונה אך נכתב לפני עלותו של הרב ליכטנשטיין ארצה, כותב הרב שהמאמר הוא חלק מ"פרויקט יותר גדול הנוגע ליסודות הממשק בין מוסר והלכה" שבו היה עסוק באותם שנים. עיין: Ma Enosh: reflection on relations between Judaism and humanism, The Torah u-Maddah Journal 14, (2006/7) page 1. הדים לפרויקט זה ניתן למצוא גם במאמרים הבאים: לבירור כופין על מידת סדום, הגות עברית באמריקה א (תשל"א); כבוד הבריות, מחניים תשנ"ג. מרכזיות הנושא בתפישתו הרוחנית של הרב עמיטל זצ"ל עלתה גם ברבים מן הדברים שנאמרו לזכרו בעל פה ובכתב. החיבורים העיקריים אליהם אתייחס במאמר הם: הרב אהרן ליכטנשטיין, להיות דתי ולהיות טוב - על יחסי דת ומוסר, בתוך: באור פניך יהלכון, אלון-שבות תשס"ו; הנ"ל, מוסר והלכה במסורת היהדות, דעות מו, עמ' 5-29; הנ"ל, הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים (להלן: הלכה והלכים), בתוך: ערכים במבחן המלחמה - קובץ מאמרים לזכרו של רם מזרחי הי"ד, עמ' 13-24; הרב יהודה עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, עמ' 25-41.

על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית | שג

במהלך השנים התברר שנושא זה עובר כחוט השני ברבות מן הסוגיות המפלגות את הציבור הציוני הדתי.

יהי רצון שנזכה שדבריהם של רבותינו הרב עמיטל זצ"ל ויבלח"א הרב ליכטנשטיין ימשיכו להתוות דרך עבורנו ועבור רבים ברחבי העולם היהודי.

ב. היש מוסר שאינו תלוי בהלכה?

לשאלה התורנית אודות המוסר הטבעי שני פנים: עקרוני ומעשי.

מבחינה עקרונית, נשאלת השאלה האם קיימת בעולמו של עובד ה' מערכת מוסרית-ערכית מלבד ההלכה (או לפחות מלבד פרטי דיניה), ומה מקורה של מערכת זו?

אכן, ברור מראש שהתורה מציבה מגוון של תביעות מוסריות, כאשר בנוסף ל"דין" יש תחום של "לפנים משורת הדין" ו"מידת חסידות". לעיתים אף מצינו כי העובר על עקרונות אלו ייענש, כגון דברי הגמרא ביחס למי שאינו עומד בדיבורו, עליו נאמר ש"מי שפרע מדור המבול" הוא ייפרע ממנו (בבלי, בבא מציעא מז ע"ב). אולם, עצם קיומן של קטגוריות אלה אינו מכריע בהכרח את השאלה הנדונה. לעניינינו, אין זה חשוב כיצד חז"ל יצרו גדרים אלה, ומבחינתנו הם מהווים חלק מדיני ההלכה. הווי אומר, חובה על האדם הרוצה לפעול על פי דברי חז"ל לקיים את דיבורו. על כן, אין צורך לפתח רגישות מוסרית מיוחדת כדי לממש חובות אלו ואין צורך באלמנט סובייקטיבי בכדי להסיק מהן הלכות חדשות. יישומן ייעשה בדרכי ההלכה הרגילות של דימוי מילתא למילתא. על כן השאלה העקרונית, האם ההלכה מכירה במערכת מוסרית העומדת לחלוטין מחוץ לדינים אלה, עומדת בעינה?²

מעבר לכך, כאמור לעיל, קיימת גם שאלה מעשית: גם אם קיימת מערכת מוסרית-טבעית כזו, כיצד היא אמורה להשפיע על חייו של האדם המחויב להלכה?

ג. אופיו של המוסר הטבעי

בפסקה מפורסמת מעלה אפלטון את השאלה אם הטוב הוא טוב מפני שהאל רוצה בו או שהאל רוצה מה שהוא טוב מלכתחילה; הווי אומר, האם קיים 'טוב' הקודם

2. נקודה זו הובהרה על ידי הרב י"ד בלייך: J. David Bleich, Is There an Ethic Beyond Halacha, .Studies in Jewish Philosophy (ed. Norbert Samuelson) pp. 527-546 at 534

לרצון ה' רוב חכמי ישראל ככולם הכריעו כדעה השנייה, וראו בדבר ה' ביטוי לטובו של הקב"ה.³

אולם השאלה אותה הצגנו לעיל אינה האם רצון ה' הוא שרירותי או מבוסס על עקרונות הטוב. השאלה בה אנו עוסקים היא האם לאחר מתן תורה אנו יכולים, ואף צריכים, לפתח במקביל לעולם ההלכתי גם מושג של טוב מוסרי עצמאי, או שמא אין בכוחנו לגעת במושג הטוב אלא דרך הציות לדבר ה'?

ראשי הישיבה מציבים תשובה חד משמעית לשאלה זו. הרב ליכטנשטיין מתמצת את עמדתו בכך ש"חז"ל הכירו במוסר טבעי כמערכת מנחה ומחייבת... מערכת זו תקפה לאחר הר סיני כלפניו".⁴ בהקשר זה, שני הרבנים מצטטים את דברי הרמב"ן המפורסמים לגבי החיוב "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" (דברים ו, יח):

כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך - תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין.

בראש ובראשונה, דברי הרמב"ן מצביעים על כך שפרטי ההלכה לבדם אינם ממצים את מושג הטוב. המצוות הפרטיות שבתורה דורשות השלמה, משום שיש תחומים המחייבים הכרעה מוסרית שאינה באה לידי ביטוי בפרטי הדינים. לאחר שהתורה קבעה שיש לנהוג על פי הישר והטוב, תחומים אלה אינם נותרים "ניטראליים", אלא נתונים תחת חובה זו.

יתר על כן, מצוות "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" מניחה את קיומו של מנגנון הכרת הישר והטוב שאיננו כרוך מראש בפרטי ההלכה, וייתכן שאין מקורו במסגרת תורנית כלל. אלמלא כן, מהיכן אמור האדם לשאוב מושג זה של טוב?!

ואכן, הרב עמיטל מגדיר תהליך זה בצורה ברורה וגורס כי מקורו של המוסר הוא באדם עצמו:

המוסר הטבעי והרגשת האדם הם המקור להגדרת הישר והטוב.

3. איתופרון, e10. וראה עוד: דניאל סטטמן ואבי שגיא, תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית, בין דת ומוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 115-144.

4. הרב מציג זאת כסיכום למאמרו על מוסר והלכה, בתוך: הלכה והלכים, עמ' 16.

על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית | שה

לאחר הכרעת המוסר הטבעי שדבר מסוים הוא ישר וטוב הרי שהוא הופך להיות מצווה. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 25)

בדומה לכך, הרב ליכטנשטיין עושה שימוש בביטוי "הרגש המוסרי" (בעקבות הוגים מהמאה הי"ח, כפי שהוא מציין בעצמו),⁵ כדי לתאר את המצפן שמכוון את האדם במצבים קיומיים שאין לגביהם הנחיה חד משמעית:

לפנים משורת הדין משמשת בתחום המוסר ההקשרי (קונטקסטואלי). מי שפועל כך עושה שימוש ברגש המוסרי שלו... להעריך ולחוש את הדרך הטובה ביותר מתוך הברירה הקיומית העומדת בפניו. (מוסר והלכה, עמ' 145)⁶

יוצא מכאן שהמוסר הוא 'טבעי' לא רק במובן שאין הוא מתבסס על התגלות א-לוהית על טבעית, אלא גם במובן שהוא טבוע באופי האנושי ואינו נובע מהיסק רציונאלי ומחשבון קר. הרב עמיטל מנסח את הדברים כך:

הקב"ה ברא את האדם בצלם אלוקים וחנו אותו ברגישות מוסרית ומצפונית. הקב"ה פונה לאדם דרך המצפון והמוסר. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 25)⁷

הן לדברי הרב ליכטנשטיין והן לדברי הרב עמיטל, מצפון זה מהווה חלק מן האישיות השלמה של עובד ה'.

ד. מקומו של המוסר הטבעי בחיי התורה

אם נקבל את הטענה כי מוסר טבעי קיים וכי פיתוחו נדרש מאת האדם הדתי, יש לברר אלו השלכות יש למצפן מוסרי זה עבור אדם המכלכל את דרכיו על פי ההלכה.

5. להרחבה על שימוש במושג זה בהגות על המוסר באירופה ראה: D. D. Raphael, "Moral Sense", Dictionary of the History of Ideas, ed. P. Weiner, New York, 1973.

6. במקור הדברים נכתבו באנגלית: Lifnim mshurat hadin is the sphere of contextual morality... The contextualist employs his moral sense (to use an outdated but still) useful eighteenth century term to evaluate and intuit the best way of eliciting maximal good from the existential predicament confronting him.

7. לעומת זאת, במאמר שמערער על דברי הרב ליכטנשטיין אף שאיננו כותב זאת מפורשות (הערה 2 לעיל), קובע הרב דוד בלייך (בהתבסס על דברי ר"ע מברטנורא בתחילת פרק אבות) שאין מקום ביהדות להתחשבות בתביעה המוסרית הנובעת מן המצפון של היחיד. בסופו של דבר, בלייך מפקפק באפשרות להגיע להסכמה לגבי מערכת מוסרית שכזו. להערכה של דברים אלה של ברטנורא במסגרת עמדות על דת ומוסר ראה: א' שגיא, הערה 3 לעיל.

בראש ובראשונה, ובעקבות דברי הרמב"ן לעיל, המוסר הטבעי מהווה קריאת כיוון בתחום רחב של מקרים בהם אין הנחיה הלכתית ברורה. כפי שהדגיש זאת הרב ליכטנשטיין, יש תחום רחב של "דבר הרשות", שמצד אחד הוא בעל פן מוסרי ומצד שני אי אפשר לשייך אותו לסעיף הלכתי מסוים (הלכה והלכים, עמ' 16-18).

יתר על כן, ערכי המוסר הטבעי עשויים להשפיע על פרשנות ההלכה בכמה מובנים.

ראשית, הם עשויים להשפיע על הנכונות להרחיב או להצר את גבולותיה של הלכה מסוימת בהתאם למידת התאמתה למוסר הטבעי. לדוגמה, בעל ספר החינוך קובע (מצווה תפב) שאף שמן הדין מצוות "הַעֲנִיֵק תַעֲנִיֵק לוֹ" (דברים טו, יד) נוהגת רק בזמן הבית ולגבי עבד עברי, הרי גם בזמן הזה ראוי שהמעביד ייתן משהו לפועל העוזב אותו לאחר שעבד אצלו כשכיר. מדוע בעל ספר החינוך בוחר להרחיב את תחולתה של מצווה זו ולא את זו של מצווה אחרת, אין זאת אלא משום שהיא משקפת בעיניו ערך החורג מעבר לחיוב ההלכתי. הבנה זו עצמה נובעת לא מתוך דיוני ההלכה אלא מתשתית ערכית נפרדת.

בנוסף, אם מצווה נתפסת כתואמת את המוסר הטבעי ייתכן כי ראוי שנמנע מלהשתמש ב"היתרים" המנצלים את הפרצות בפרטיה. כידוע, יש מקרים בהם ההלכה מאפשרת שימוש בהערמה, אך לא בכל המצוות מצאנו שימוש בכלי הלכתי זה. תנאי קודם לשימוש כזה הוא שהתוצאה של 'הפיקציה המשפטית' אינה נוגדת את המוסר הטבעי. למשל, השימוש במנגנון "היתר עיסקא" בכדי לעקוף את איסור ריבית מניח שבתנאי הכלכלה המודרנית לקיחת ריבית במסגרת מסחרית אינה נוגדת ערכים מוסריים.

מעבר לכך, "גם בתוך המסגרת ההלכתית יש מקום לשיקולים של מוסר טבעי" (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 35). המוסר הטבעי עשוי להשפיע על פסיקת ההלכה עצמה, כאשר הפוסק יעדיף מסקנה הלכתית שעולה בקנה אחד עם עמדתו המוסרית במידה ומדובר באחת המסקנות הלגיטימיות בנושא הנדון.

מבחן משמעותי לשאלת השפעתם של ערכים מוסריים על התנהגותו של אדם הכפוף לכללי ההלכה נמצא ביחסו למי שאינם יהודים.

הרגש המוסרי של חמלה לאדם באשר הוא, אינה מבחינה באופן מובהק בין יהודי וגוי. מתן מעמד נורמטיבי לרגש זה עשוי לצמצם את הפער הקיים בין מוסר אוניברסאלי לבין החיובים ההלכתיים, הכוללים לעיתים קרובות הבחנות כאלה. הווי אומר, שיקוליו של פוסק הדין בשאלה אם לאמץ את גישתו של המאירי,

המוציא "גוים הגדורים בדרכי הדתות" מכלל הגויים שנזכרו בתלמוד,⁸ או בשאלה האם להרחיב בעקבות דברי הרמב"ם את המושג "דרכי שלום" מעבר לשיקול תועלתני ולראות בו קביעה ערכית לכתחילאית, מושפעים בין היתר מהשאלה האם הפוסק רואה בהתנהגות מוסרית כלפי לא יהודים ערך תורני כשלעצמו, בהיותו ביטוי של מוסר טבעי.¹⁰

ייתכן שההכרה הדתית במעמדו של המוסר הטבעי עומדת גם בבסיס עמדת הרב עמיטל שמדינת ישראל צריכה לקחת בחשבון את הערך של "קידוש השם" ביחסה אל אומות העולם ואל הגויים החיים בתוכנו.¹¹ עמדה זו תוארה לעתים בצורה וולגרית על ידי מבקריו כמתן כסות הלכתית לגישה גלותית של "מה יאמרו הגויים", אך נדמה כי במבט עמוק יותר, הדרישה שעם ישראל יעמוד באמות מידה מוסריות של המתוקנות שבאומות העולם (להבדיל מן הצבועות שבהן, הדורשות מישראל לעמוד ברף מוסרי גבוה שהן כלל אינן עומדות בו) היא ביטוי למחויבותנו למוסר האנושי האוניברסאלי.

אף התבטאויותיהם של ראשי הישיבה בנושאים ציבוריים נוספים נבעו לעתים מתוך ראייתם את ערכי המוסר הטבעי כערכים תורניים. דבר זה השתקף בצורה מובהקת באחת הפעמים הראשונות שדבריהם בנושאים אקטואליים הגיעו לידיעת הציבור הרחב: גישתם כלפי הטבח שביצעו הנוצרים, בני בריתה של ישראל, במחנות הפליטים בבירות במהלך מלחמת לבנון הראשונה. שני ראשי הישיבה ראו בכישלונה של ישראל למנוע את הטבח פגם מוסרי חמור, ויצאו בדרישה שישראל תחקור את אחריותה למעשים.

8. ראה למשל באגרות הראיה (א, עמ' צט) שכתב כי "העיקר כדעת המאירי". ראוי לציין כי הראי"ה כתב כך על אף שבפניו היו מצויים רק חידושי המאירי המובאים בשיטה מקובצת. בשנים האחרונות יצאו לאור כל כרכי בית הבחירה, וחשפו את השיטתיות שבעמדת המאירי בעניין זה.
9. "צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'" (הלכות מלכים י, ב).
10. דוגמה לכך שמדובר בסוגיה הנתונה במחלוקת ניתן למצוא בפסק של אחד מחשובי הרבנים בציונות הדתית, שהתפרסם בעלון בית הכנסת של 'קרן הצדיק'. הרב נשאל מה יש לעשות עם מצרכי אוכל לא כשרים שהתקבלו בארגון חסד עבור נזקקים, ותשובתו הייתה שמחמת איסור "לא תִּחְנַם" (דברים ז, ב), "עקרונות צריך לזרוק את המוצר ולא למוסרו לגוי". ברור שבפני הפוסק עמדו אפשרויות שונות לפסוק בשאלה (ראה בארוכה שו"ת עטרת פז א, ח"מ, סימן יב), אך ניתן לשער שהרב הפוסק כלל לא ראה בהכרעתו בעיה מוסרית.
11. עיין במצעה של מפלגת 'מימד' לקראת בחירות 1988 כשהרב עמיטל עמד בראשה: "מחויבותנו החוקית והמוסרית כלפי האוכלוסיה הערבית בישראל... מוטלת עלינו גם במסגרת חובת קידוש השם ומניעת חילול השם".

ה. סתירה בין מוסר להלכה

עצם הקביעה שיש לגיטימיות תורנית בקיומו של מצפן מוסרי שאינו נובע בלעדית מדיני ההלכה צופנת בחובה אפשרות שתתעוררנה סתירות בין שתי מערכות אלה. גישה פשטנית מצמצמת לעיתים את שאלת 'המוסר וההלכה' לשאלת ההכרעה במקרים של סתירה שכזו, אולם כבר ראינו לעיל שיש מרחב רב להשפעת המוסר הטבעי במקרים בהם אין התנגשות חזיתית בין התחומים.

בכל אופן, בשאלת דרך ההתמודדות עם מקרים בהם אכן מתעוררת סתירה, מצינו קירבה מרובה בגישתם של ראשי הישיבה. שניהם סוברים כי ככל שמדובר בשאלה העקרונית, אין מקום להציב את המוסר האנושי מעל לציווי של הקב"ה או אפילו כשווה ערך אליו. מעשה העקדה מוכיח כי יש לקיים את דבר ה' גם כאשר הוא סותר את צו המצפון והמוסר.

מסיבה זו, אין זה מקרה שהתיאולוג יוג'ין בורוביץ (מהוגי הדעות של התנועה הרפורמית) תקף את המאמר של הרב ליכטנשטיין (ואת היהדות הרבנית, שהרב נתפס בעיניו כמייצג אותנטי שלה) על כך שהמעמד שמוענק בו למוסר חוץ-הלכתי אינו מספק את האדם העומד "בחופץ" והשוקל האם לאמץ את ההלכה כמערכת ערכית אפשרית.¹² אכן, תפישת הרב ליכטנשטיין אינה מעניקה למוסר את הסמכות המוחלטת המגיעה לו על פי התפישה של קאנט:

ההלכה דורשת – בעקרון, ולעתים גם בפועל – להקריב לא רק את הנטיה הטבעית, אלא את השיפוט המוסרי עצמו. כפי שקירקגור הבחין בבהירות, העקדה חייבה מאברהם לוותר לא רק על בנו אלא גם על האינסטינקטים המוסריים שלו. (מה אנוש, עמ' 21)

אומנם, גם לנוכח דברים אלו עדיין יש הבדל בין מי שמכריע להעדיף את צו ה' לבין מי שאיננו מודע כלל למתח בין הציווי לבין הצו המוסרי. כפי שראינו לעיל, המודעות לקיום הסתירה עשויה להשפיע על פרשנות ההלכה בצורה שתפתור את הבעיה. מי שמודע לקושי המוסרי ינסה לבחון עד כמה שידו מגעת אם אומנם מדובר בדבר ה' המגיע אלינו דרך התורה והמסורה קודם שידחה מפניו את הצו המוסרי, כפי שאומר הרב ליכטנשטיין בדברים הבאים:

12. ראה מאמרו: Eugene B. Borowitz, "On the Ethical Moment in Halakhah: A Disagreement with Aharon Lichtenstein" in Exploring Jewish Ethics: Papers in Covenant Responsibility Detroit 1990, pp. 193-209.

על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית | שט

האדם מישראל מחויב לענות "הנני"... אך טרם שלפית המאכלת הוא רשאי 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 ונבון הינו אחד הגורמים המעצבים שיקול דעת.
(הלכה והלכים, עמ' 20)

גם הרב עמיטל מצדד בעמדה זו, ומוסיף כי אף אם המסקנה העולה לאחר הבירור ההלכתי היא שדבר ה' מחייב לפעול בניגוד למוסר הטבעי, אין בכך התעלמות מן המוסר:

גם כאשר התורה מצווה אותנו לפעול בניגוד למוסר הטבעי שלנו, אין הכוונה שעלינו לתקן את הגישה המוסרית שלנו ולהתאים אותה לציווי של התורה. הרגישות שלנו תישאר כפי שהיא, אך אנו מכירים בכך שברגע מסוים הקב"ה מצווה אותנו לעשות דברים גם כאשר אין הם עולים עם המוסר הטבעי שלנו.¹³ (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 33)

במקרה כזה, כאשר עובד ה' מקבל בהכנעה את הציווי הא-לוהי אף שהוא מנוגד למוסר, יחול הכלל ש"אין לך בו אלא חידושו" (בבלי, שבועות כה ע"ב). אותן סיטואציות תהיינה מוגבלות למקרים בהם זו המסקנה הברורה העולה מתוך דבר ה' ולא יהיה מקום להרחיב את היריעה באמצעות דימוי מילתא למילתא.¹⁴

דוגמה מובהקת לכך היא הפרשנות הניתנת להגדרת עמלק בתחום ההלכתי. כידוע, שערי דרוש לא ננעלו, ובמשך הדורות נעשה שימוש אלגורי בדמותו של

13. הרב עמיטל ממשיך ומסביר ששאל לא נענש על תחושת החמלה כלפי אגג, אלא על כך שלא העדיף את צו ה' למרות המועקה המוסרית. אף הרב ליכטנשטיין נדרש להסבר סיפור זה. לדבריו, שאל לא נענש עקב החמלה על אגג, אלא משום שהסירוב להרוג אותו גילה כי החלטתו להרוג את שאר העמלקים לא נעשה מתוך ציווי ה' כשלעצמו, שאלמלא כן לא היה מקום להתייחס בצורה שונה לאגג. אם אכן המניעים להרג שאר העמלקים היו אנושיים הדבר דורש עונש, כיוון ששיקולים כאלו אינם יכולים להצדיק הריגה המונית שכזו. להרחבה עיין: באור פניך, עמ' 144-145; החזרת הגאווה הלאומית וזקיפת הקומה הישראלית, בתוך: הצופה, 13/10/08. דוגמה לגישה אחרת מציינו בדברי הרב אביחי רונצקי: "במלחמה זו נלמד הכלל היסודי שחלק ממידת החסד היא להתאכזר לאכזרים" (עלון מעייני הישועה, ויקרא תשס"ח).

14. השווה למאמרו המפורסם של הרב שאול ישראלי שנכתב בעקבות פעולת קיביה: פעולות בטחוניות להגנת המדינה, עמוד הימיני, עמ' קסב-קצח. בסופו של המאמר הוא מחדש גדר הלכתי של "מלחמת נקמה", הנלמד ממלחמת מדין בה משה נצטווה להרוג גם את הטף. אמנם, בהמשך הוא מסייג את הקביעה הזו בכך שמצאנו הריגה לכתחילה של ילדים בידי אדם רק במקרה של עיר הנידחת, שם מדובר על איסור עבודה זרה. על כן הוא מסתייג מהריגת ילדים בכוונה לכתחילה.

עמלק. אולם ככל שמדובר בשימוש הלכתי, אם רואים מצווה זו כ"חריגה" בנוף ההלכתי בכך שהיא נוגדת את הצו המוסרי, אזי אין מקום להרחיב את תחולתה. אם אין רואים בציווי זה סתירה למוסר, אזי אין מקום עקרוני להגביל אותו לעמלק בלבד ויש יד חופשית לדמות אויב לאויב.

כפי שנראה להלן, נושא זה אכן נתון כיום במחלוקת.

ו. כלפי לייא

כלפי מי וכלפי מה התעוררו ראשי הישיבה להדגיש את המעמד של המוסר הטבעי כתפיסה תורנית?

במאמרו הראשונים על נושא זה, שנכתבו לפני עלותו ארצה, עיקר מגמתו של הרב ליכטנשטיין הייתה להראות כי המוסר הוא חלק מתוך המערכת ההלכתית ואינו נתון מחוצה לה. יתכן שיש בכך התמודדות עם מבקריו של עולם התורה וההלכה המושפעים מגישה נוצרית לגבי היחס בין חוק ומוסר. אולם בהמשך נאלץ הרא"ל להתמודד בתוך המחנה עם עמדה המציגה את עצמה כגישה תורנית ושוללת כל מוסר חוץ-הלכתי, ובוודאי מוסר טבעי. הדברים באים לידי ביטוי בצורה חריפה בנוגע ליחס הראוי לגויים. קיומה של עמדה כזאת עורר השתוממות אצל הרא"ל:

עלינו לתת את דעתנו כיצד הגענו למצב, שבו תלמיד בישיבה תיכונית – והדברים קורים בשטח – סבור שיש להכריע אם מותר או אסור להרוג גוי, לפי הגרסאות, מדוייקות או מצונזרות, ברמב"ם, בראשית הלכות רוצח... האם כך אנחנו רוצים לראות את פרי חינוכנו?

(דף קשר 434)

כפי שהרב בוודאי ידע, העמדה שאין שום חובה מוסרית טבעית כלפי גויים עולה לא רק מתלמידים אלא גם מרבותיהם. בזמנו התפרסמה (עלון שבוע 400) תשובתו של הרב עמיטל ל"אחד הרבנים" מאברכי מרכז הרב, שדרש להראות לו את המקור ההלכתי לאיסור רציחת גוי. בסוף מכתבו רומז הרב עמיטל לשאלה הבסיסית שעליה נחלקו:

צר לי שדברים כאלה יוצאים מתחת ידי תלמיד חכם ונתלים בישירות או בעקיפין במרון הרב זצ"ל ובמו"ר הגריי"מ חרל"פ זצ"ל. אגב, כדאי לעיין באורות הקודש ח"ג, ראש דבר סימן יא, ושם עמ' שיח, ובמידות הראי"ה אהבה פסקא ה.¹⁵

15. קטעים אלה עוסקים במוסר הטבעי ובחובת האהבה לכל אדם.

על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית | שיא

דוגמה אחרת לעימות בין עמדת ראשי הישיבה לבין רבנים המבטאים גישה שונה עלתה תוך כדי מלחמת לבנון הראשונה. הרב ליכטנשטיין השתתף בזמנו בסימפוזיון עם רב חשוב, ואותו רב קבע ש"מוטב להפציץ עיר שיהרגו בו מליון גויים ולא יישרט חייל יהודי אחד". מול עמדה כזאת, השוללת מוסר טבעי לחלוטין, נוכח הרב ליכטנשטיין שאין אפשרות לגשר על חילוקי הדעות.

אחד מן הרבנים החשובים שהתפלמס בפומבי עם גישת הרב ליכטנשטיין הוא הרב שאול ישראלי זצ"ל, שאף הקדיש שיעור כללי בישיבת מרכז הרב לוויכוח עם הרב סביב פרשת סברה ושתילה, ובתגובה למאמר שפורסם על כך ב"הצפה"¹⁶. בעקבות כך פנה הרב ליכטנשטיין לרב ישראלי, והלה הסביר לו כי התנגד לדבריו שמצוות מחיית עמלק אינה יכולה להיות מוצדקת על ידי מוסר טבעי. הרב ישראלי טען שאסור להתנסח בצורה כזו, משום שהריגת בני עמלק ללא אבחנה היא צודקת על פי אמות מידה של מוסר א-לוהי שאינם ניתנים להבנה על ידי בני אנוש. הרב ישראלי המשיך וטען שמבחינה חינוכית אסור לומר על דבר ה' שהוא בלתי מוסרי. לעומתו, הרב ליכטנשטיין סבר שהסכנה החינוכית בעמדה השנייה גדולה יותר (הלכה והלכים, עמ' 23-24; באור פניך, עמ' 115-116).

במה נחלקו תלמידי חכמים אלה? הצגת מצוות מחיית עמלק כמשקפת "מוסר אלוקי" גורמת לכך שלא מדובר בעימות בין ציווי למוסר, עימות שבסופו על האדם לקבל על עצמו את עולו של נותן התורה, אלא בביטול מוחלט של המוסר הטבעי. כפי שמסביר הרב ליכטנשטיין, מדובר בנטרול המרכיב המוסרי בחינוך מתוך חשש שהדבר יביא לסטייה, בשם המוסר, מציות לדבר ה' (באור פניך, עמ' 116). אולם לדעתו, למרות הסכנה של העמדת מערכת ערכית חיצונית להלכה, "שלילת המצפון אינה מהווה פתרון נאות... לבני בניו של אברהם אבינו אסור להיענות ללחשיה וקריצותיה" (הלכה והלכים, עמ' 24).

הרב ישראלי הציג את המחלוקת כסמנטית וחינוכית, אולם נדמה שבשנים האחרונות התפתח בתוך הציבור הציוני-התורני קו רדיקלי השולל באופן מהותי כל מוסר שאינו מבוסס על התורה. גישה זו משמשת לעתים קרובות להדיפת טענות בשם המוסר נגד עמדות שונות המקובלות בציבור התורני. התומכים בעמדה

16. בהתייחסות הכתובה שלו, הרב ליכטנשטיין נמנע מלגלות את שמו של הרב ישראלי. אולם, מעבר לכך שהדברים נאמרו בציבור, חלק מסיפור המעשה כבר הופיע בדפוס במאמרו של הרב אליעזר מלמד, שהעלה על נס את עמדת הרב ישראלי לעומת ה"בוסריות המוסרית", כדבריו, המשקפת את המחשך שבתלמודה של בבל (רמז לעמדת הגר"ד סולובייצ'ק שתבע נחרצות שהמפד"ל תדרוש ועדת חקירה בעניין). עיין: <http://www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx/1222>.

הרדיקלית סבורים שמי שטוענים בשם המוסר הטבעי מייצגים "מוסר נוצרי" של "הושטת הלחי השנייה"¹⁷. מפתיע למצוא גישה זו אף אצל תלמידי הרצי"ה, שהרי הרב קוק עצמו קבע כי המוסר הטבעי אל לו להידחק אף מפני יראת שמים (אורות הקודש ג, כז).¹⁸

הרב יוסף קלנר, למשל, סבור שרק ציווי אלוקי יכול להוות קריטריון למעשה המוסרי.¹⁹ ניתן לומר שהוא ממשיך את עמדתו הידועה של דוסטויבסקי כי "בלי אלוקים הכול מותר", אך הוא מרחיב זאת לקביעה ש"בלי ציווי א-לוהי הכול מותר", ובעצם "בלי פסיקת תלמיד חכם בכל נושא הכל מותר". קשה לראות איך גישה זו עולה בקנה אחד עם תפישת המוסר הטבעי של הראי"ה.

הרב קלנר סבור שאירופה נכשלה בחיפוש "קריטריון למוסר", ושכישלון זה אחראי לכל אסונות העולם האירופי:

בזוועות השואה והקומוניזם נקברה סופית ההזיה של יומרת האדם להצבת ערכים אנושיים כמערכת מוסרית. (עמ' קכ)

לכן, האלטרנטיבה היחידה היא ההסתמכות הבלעדית על ציווי התורה:

לנו יש קריטריון למעשה המוסרי. אנו יודעים מהו המעשה שהוא טוב לכל – תורת ישראל הוא טוב לכל. (עמ' קכא)

כאשר אנו אומרים שהאמת והקריטריון למוסר זה התורה, אזי כאשר ישנה התלבטות שקשה להכריע בה ניגשים לשאלת חכם, לפסיקה הלכתית שערכה הוא בירור דעת האמת המוחלטת. הקביעה התורנית היא המשך מהעניין הנבואי המוחלט המורה לעשות כך, והאדם הקטן אינו מוכרח להתלבט כל כך הרבה. (עמ' קכד)

זרם רדיקלי זה מביע את הרצון ליישם את התורה בצורה "מוחלטת", בלי ששיקולים מוסריים ישתתפו בפרשנותה ויפגמו בטהרת מסריה, מתוך הנחה שאפשר להפיק מסר אובייקטיבי של "תורה נטו" מבלי ששיקולים ערכיים ישתתפו בו:

שאיפתנו היא מדינה [שבה]... כל הכתוב בתורה מתקיים ככתוב. אין בכך שום שאלה מוסרית. אם מצאת שיש פער בין המוסר שלך לבין

17. באופן פרדוקסלי, טיעון זה בדרך כלל משמש יחד עם הטיעון שעם ישראל שומר על סטנדרטים מוסריים גבוהים יותר מאלו של אומות העולם.

18. ביוזמתו ובעידודו של הרב עמיטל פרסמתי לקט מדברים בנושא זה בשם קונטרס ראי"ה שלמה, ירושלים תשנ"ד.

19. יוסף קלנר, פלורליזם פנטאיזם וכלליות, ירושלים תשס"א.

על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית | שיג

המוסר של התורה, השאלה שצריכה להישאל היא איפה המוסר שלך שגוי, ולא לחפש דרכים לעקוף את המוסר של התורה או למנוע ממנו לבוא לידי ביטוי... השיקולים יהיו אך ורק סביב השאלה מה נראה יותר מתוך התורה. הדיון יהיה אובייקטיבי לחלוטין, ולא ישתתף בו מי שיש לו רצון שאינו נובע מתוך התורה להגיע להכרעה מסוימת דווקא. (איתי אליצור, נקודה 308, עמ' 53)

אכן, מדובר במחלוקת עמוקה. יש לציין את האומץ של ראשי הישיבה לעמוד על נקודת המחלוקת ולנקוט עמדה חד-משמעית בנושא זה, אך בו בעת ללכת בענווה ובזהירות ולהימנע מ"שבירת כלים" הלכתיים.

נדמה כי עמדתם מהווה הליכה "נגד הזרם" גם בתחום אחר.

כידוע, האפשרות של הגדרת קנה מידה מוסרי אוניברסאלי אחיד עומדת בפני מתקפה חריפה מאז סוף המאה הי"ט. פילוסופים שונים הראו את כישלוננו של הניסיון לבסס עקרונות מוסריים על יסוד הנחות אובייקטיביות-רציונאליות הניתנות ליישום.²⁰ ביקורת זאת נפוצה בזרם המכונה "פוסט-מודרני", על אף שהמתקפה על "הפרויקט של הנאורות" שניסה לבסס מוסר אוניברסאלי באה גם מכיוונים אחרים, החולקים על העמדה של הנאורות.

מבחינה מעשית, הכרת מגוון התרבויות האנושיות (אשר מדעי החברה מציגים לפנינו) מערערת את האפשרות של מערך ערכי אחיד. במיוחד יש לציין את הגישה הרב-תרבותית הקובעת שלכל תרבות ערך ייחודי ושאי אפשר לקבוע היררכיה בין תרבויות שונות.²⁴

לאור תפיסות אלו, הקריאה של רבותינו למחויבות לעקרונות המוסריים, אל מול התקפות "מימין" (תפישות הבאות בשם הדת ומכירות רק את הציווי הא-לוהי) ומ"שמאל" (עמדות הכופרות בתקפותו של מוסר אוניברסאלי ונגררות לרלטיביזם מוסרי ואף לניהיליזם), היא הכרעה אמיצה, הנובעת מאמונה פנימית עמוקה.

20. דוגמה מפורסמת מצויה בספרו של אלסדייר מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, תרגום עברי: ירושלים 2006.

21. אומנם ישנם כאלו המנסים למצוא מכנה משותף מוסרי לכלל המן האנושי ולהסביר אותו על בסיס תורת האבולוציה, אך אין מדובר בערכים מוסריים משותפים אלא ב"תבניות" שבהם כל "שפה מוסרית" עושה שימוש. ראה: Steven Pinker, "The Moral Instinct", The New York Times January 13, 2008.

ז. לאן?

כיצד צריכה תפיסה המכירה במוסר הטבעי בתוך עולמנו התורני להשתלב בעשייה חינוכית? נעלה כאן רק מספר נקודות, היכולות להוות נקודת פתיחה לדיון בנושא. חינוך תורני חייב לכלול התייחסות לשאלות מוסריות מעשיות השייכות ל"דבר הרשות" ההלכתי, ולהראות בכך שיש תחומים מחוץ לד' חלקי שולחן ערוך שצריכים להיות בתודעתו של אדם המנסה ללכת בדרכו של אברהם אבינו. אי אפשר לצפות מהתלמיד לפתח רגישות מוסרית אם הלימוד התורני כולל רק את פרטי הדינים שבקיצור שולחן ערוך ולא את תחום "הישר והטוב".

זאת ועוד, פיתוח רגישות מוסרית מחייב התמודדות עם קשיים מוסריים בלימוד תורה שבכתב. עצם העלאת השאלה לגבי התנהגויות של אבותינו שנראות סותרות את המוסר הטבעי במבט ראשון, בלי קשר לדרך הפיתרון שלהן במסגרת תלמוד תורה, נותנת לגיטימציה להפנים את ערכי המוסר העומדים על הפרק. גם במסגרת לימוד תורה שבעל פה, לימוד סוגיות "נשים" ו"נזיקין" מבלי להעלות על פני השטח את המשמעות המוסרית של הדינים הנלמדים, שולח מסר סמוי השולל התייחסות לקיומו של המוסר הטבעי.

לבסוף, אם המוסר הטבעי אינו תלוי בהתגלות ואף אינו שייך למורשת המיוחדת לישראל, שמא יש מקום לטפח אותו על ידי היכרות עם בני אומות אחרות שהדגימו במעשיהם או תיארו בכתביהם ערכים מוסריים אלה. זכורני שבפעם הראשונה בה שמעתי את הרב ליכטנשטיין (מספר שנים קודם שהגעתי לישיבה), הוא העלה על נס את אלבר קאמי כמי שראוי להערכה, למרות המרחק האדיר שהרב חש מאדם שהציג אידיאל של היות "קדוש בלי אלוקים". האין מקום, אם כן, לפתח היכרות גם עם דמות כזו במסגרת חינוך תורני?!

לא לחינם נמנענו עד עכשיו מלהגדיר במדויק את תכניו של המוסר הטבעי. תיחום כזה קשה במיוחד כיוון שאנו רואים את הרגש והמצפון הטבעיים כעומדים בבסיס המוסר, ולא תפיסה כזאת או אחרת של מוסר רציונאלי.²²

לאור הקושי להגדיר בדיוק אלו ערכים כלולים במוסר הטבעי, קשה לתת מענה לבעיות מוסריות המתחדשות חדשים לפרקים. הדברים בולטים במיוחד לאור השינויים שחלו בתפיסות ערכיות. אנו צריכים לשאול את עצמנו האם המוסר הטבעי של "יְעֲשֶׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטֹּב" עשוי להשתנות אף הוא במשך הזמן.

22. זאת לעומת דבריו של הרב בלייך במאמרו הנזכר לעיל, הטוען טענה הפוכה.

על עוז ועל ענוה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית | שטו

הדברים נאמרים במיוחד בתחום המגדר והמשפחה. האם לדעתנו אי מתן זכות הצבעה לנשים נוגד את המוסר הטבעי למרות שהראי"ה קוק דגל בכך? האם הדרת נשים מתפקידים במסגרת תפילה בציבור מהווה פגיעה ב"כבוד הבריות", כפי שיש טוענים? מהי ההתנהגות המתחייבת מעקרונות "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" כלפי אנשים עם נטיות מיניות הנוגדות את התורה, במידה ואנו מתקשים לראות בהם אנשים בעלי מוסר לקוי? בנושאים אלה, ובדומים להם, הרבו ראשי הישיבה להשתמש במידת הענווה ולא להפעיל את העוז שאותו ביטאו בהקשרים אחרים. דרכם משקפת זהירות כלפי מסורת חכמי ישראל והיסוס מפריצת גדר:

צריך לדעת - והדבר מותנה בלמדנות מוצקת ובקשר למסורת חכמי ישראל - עד היכן אפשר למתוח את

החבל... יתכן שגבה לב שלא קרא ולא שנה ולא שימש תלמידי כחמים יחבל בכך בכרמה של תורה... נגד סטיות כאלה יש לעמוד בכל תוקף אך העקרון עומד בעינו... במידה רבה הדבר נמסר לראשי העדה, חכמי המסורה המוסמכים. (הלכה והלכים, עמ' 21)

אם כן, השאלה לגבי האפשרות ליישם את תפישת המוסר הטבעי אל מול אתגרים חדשים נותרה פתוחה. אנו נתקלים בתחומים בהם אין לנו מסורת תורנית מן הכתובים ואנו מתקשים לקבוע כיצד לנווט בהם.

הרב עמיטל הדגיש שגישת "הכול הלכה", שהשתלטה לדעתו גם על האורתודוקסיה המודרנית, גרמה לכך שערכי יסוד של "קְדוּשָׁתֵי תְהִי" ושל "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" איבדו מתקפותם בעיני ציבור הרואה עצמו מחויב להלכה, ועל כן רבני הדור מתקשים לתת מענה לשאלות חדשות.²³ אולם, יש להרהר האם העמימות של "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" מספיקה, למשל, כדי לתת כיוון לגבי מדיניות חברתית-כלכלית?²⁴ ומה לגבי שמירת הסביבה? האם ניתן לומר ששימוש בלתי מוגבל בכלים חד-פעמיים מהווה עברה על "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב"? כיצד נבטיח שעקרונות מופשטים ייצרו אדם וחברה המגשימים את הישר והטוב?

ייתכן שאלו האתגרים העומדים בפני דור תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של רבותינו, אך זו כבר פרשה אחרת.

23. ראה: עיון מחודש בעקרונות הציונות הדתית, בתוך: כלביא יקום (תשס"א), עמ' 42-66.

24. דיון על כך התנהל בזמנו מעל דפי עלון-שבות בוגרים ט"ז, בין הרב ליכטנשטיין לרב דניאל וולף.