

עבודה מאהבה

או : מאמר על תכלית המוסר

לזכרו הנערץ של מורנו ורבנו נזיר א-לקים
הרב ר' דוד כהן זצוק"ל
אשר לפניו דנתי מעט בעניני מאמר זה.

הקדמה

במאמר זה נעשה נסיון להציג גישה מיוחדת לפתרון שאלת-השאלות של פילוסופית המוסר (האתיקה) : שאלת תכליתה של ההתנהגות המוסרית. מקור הדברים בהערת השכל ובהארת התורה. אינני יודע בבירור מה מקומם ביחס לתולדות הפילוסופיה הכללית כי לא נסיתי בספרי הפילוסופים שאינם מבני ברית.

א. דעת ורצון

רוח האדם נתונה במערכת-שני-צירים של השכל והרצון. כחות החשיבה והרציה הם כל כך מהותיים לאדם וכל כך ממלאים את הוויתו עד שאפשר לתאר את האדם מצד תכונתו הרוחנית כיצור חושב-רוצה. תופעה שאנו מכירים מנסיוננו היום-יומי היא שהאדם פועל לפי שיקול דעתו. אין הכוונה לומר שהדעת — אם תרצה אמור : השכל, התבונה — היא הגורם היחיד הנמצא "ברקע" של הרצון הפועל. הכוונה היא שקיומו של תהליך חשיבה והחלטה הקודם למעשה : מלמדנו על תפקיד יסודי שיש לדעת לגבי הפעילות האנושית : הדעת (השכל, התבונה) היא מדריכה ומבקרת של הרצון.¹

1 התהליך של חשיבה והחלטה מופיע בהיים בדרגות שונות של עצמה, כפי שמוכיחים מן הסתם מחקרים פסיכולוגיים ואנתרופולוגיים. אך לצורך המשך דיוננו אין אנו נזקקים לשאלת מדידת עצמתו הפסיכולוגית של התהליך הנ"ל. יתר על כן, אין אנו זקוקים כאן אפילו להנחה שלכל רציה-פועלת בלי יוצאת מן הכלל קודם איזשהו תהליך של חשיבה. העובדה בעלת המשמעות העקרונית לגבינו היא שישנה תופעה של סוף מעשה במחשבה תחילה. תחא זו בעצמה כלשהי ולגבי חלק כלשהו של הפעילות האנושית.

2 חירות הרצון היא אפוא בעצם חירות התבונה, המושלת בדחפים הטבעיים (האינסטינקטים)

ב. חכמת המצוי וחכמת הרצוי

את כלל החכמות אפשר לחלק לשני סוגים ראשיים: הסוג האחד כולל את החכמות שענינן הוא דעת הנמצאים וחקר תכונותיהם וחוקיהם. במלים אחרות: החכמות העוסקות בחקר המצוי. סוג שני מהווה החכמה העוסקת בחקר הרצוי, רוצה לומר: החכמה השואלת למעשה הרצוי אשר יעשה אותו האדם. חכמה זו נקראת בשם חכמת המוסר (אתיקה).³

בשם 'מוסר' סתם נקרא למערכת כלשהי של כללים להדרכת פעילותו של האדם [מובן שזוהי הגדרה כללית-עיונית של המושג 'מוסר' שאינה זהה עם המשמעות הרגילה שמייחסים למושג זה בחיי יום-יום. ר"ל: בחיי יום-יום קוראים בדרך כלל בשם 'מוסר' לכללי התנהגות מסוימים הנחשבים ל"מוסריים" בעיני רוב הבריות, ואילו כאן מדובר בהכללה של המושג, דהיינו בשימוש במונח 'מוסר' לציון מערכת כלשהי של כללי התנהגות. עוד יש להעיר שאין הכוונה דוקא למערכת המקופה את כל הפעילות האנושית. מערכת המתייחסת רק לתחום או לתחומים מסוימים מפעילות האדם תקרא אף היא בשם 'מוסר'].

ג. אמת ושקר — טוב ורע

הידיעות על אודות מה שקיים במציאות, כלומר המשפטים של חכמות המצוי, נבחנים בקטיגוריות של אמת ושקר: ידיעה היא אמתית, היינו תואמת את הקיים במציאות, או שקרית, אינה תואמת את המציאות. הרצון או הפעילות האנושית אינם נשפטים במושגים של אמת ושקר. אין מעשה אמת ומעשה שקרי ולא רצון אמת ורצון שקרי. כאן אנו נזקקים למושגים של טוב ורע: מעשה טוב ומעשה רע, רצון טוב ורצון רע. חכמת המוסר עוסקת בקביעת ערכי הטוב והרע. זה מעשה טוב וזה מעשה רע. "עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם אי זה דרך הטוב ולכו בה" (ירמיה ו, טז).

3 "הן יראת ה' היא חכמה וגו' שכן בלשון יוני קורין לאחת הן" (שבת לא:): — כי באמת כל החכמות מעבר אחד, וחכמת המוסר, יראת ה', מעבר אחר, סוג בפני עצמו. המוסר הוא איפוא חכמה מהחכמות, חכמת-מוסר. ויש גם להפך, שהחכמה, ר"ל קניית החכמה, היא מצוה ממצוות המוסר, מוסר-חכמה. (במונחים מתמטיים היינו אומרים שבמערכת-שני-הצירים של הדעת והרצון הרצון הוא פונקציה של הדעת אך גם הדעת היא פונקציה של הרצון). כי קדם כל מובן שכל מוסר כולל את המצוה ללמוד אותו עצמו, כדי לדעת מה לעשות. אך יש גם יותר מזה, שהמוסר מצווה לקנות חכמה לשמו, כלומר שהוא רואה בחכמה עצמה ערך מוסרי. ואלה הן שתי בחינות במצות תלמוד תורה, ע' בהקדמת ספר "בית הלוי". ובוזה יש לפרש את דברי חז"ל: "תלמוד גדול (ממעשה) שהתלמוד מביא לידי מעשה" (קדושין מ:): ר"ל: שהתלמוד הוא גם מעשה כשלעצמו, מצוה ממצוות התורה, וגם מביא לידי מעשים אחרים, משא"כ מעשה אחר (וע' רש"י שם). יש להעיר עוד שאצל הרמב"ם הדעת, החכמה, היא האידיאל העליון של המוסר, כך שלשיתו אפשר גם לומר: הן חכמה היא יראת ה', והאי קרא מרישיה לסיפיה מידריש ומסיפיה לרישיה מידריש. ואכמ"ל בזה.

המוסר עצמו אינו מדבר כלל במשפטי חיווי. משפטי חיווי הם משפטי חיווי: עשה כך ואל תעשה כך, סור מרע ועשה טוב.

ד. שני מובנים ל'טוב' ו'רע'

לביטויים 'טוב' ו'רע' יש בלשוננו — וכן בשאר לשונות — שני מובנים, האחד מוסרי והאחר מציאותי.

המובן המוסרי הוא זה שעסקנו בו עד כה: אם יש לפנינו מוסר כלשהו, כלומר מערכת כלשהי של כללי התנהגות, הרי המעשים שהמוסר מכוון אליהם, מצווה לעשותם, נקראים מעשים טובים, והמעשים שהמוסר מרחיק מהם ואוסר לעשותם נקראים מעשים רעים. חכמת המוסר מגדירה מעשים מסוימים כטובים ואחרים כרעים, דרך היים מסוימת כטובה ואחרת כרעה.

המובן השני של הביטויים 'טוב' ו'רע' הוא מובן מציאותי: חי האדם מלווים תמיד בהרגשה איכותית של אושר או של סבל בדרגות ובסוגים רבים ושונים. במלים 'טוב' ו'רע' אנו משתמשים לתיאור מצבי אושר ונעימות או סבל ויסורים (בהתאמה) שהם תופעות-מציאות קיימות.

דוגמה בולטת להבדל בין שני המובנים של הביטויים 'טוב' ו'רע' מצויה באמרה הידועה: "צדיק ורע לו... רשע וטוב לו" (ברכות ז.). הצדיק הוא הבורר בטוב המוסרי, ואף-על-פי-כן יש שרע לו במובן המציאותי, כלומר נופלים בחלקו יסורים, וכן להפך: יש שהרשע עושה הרע המוסרי — טוב לו במובן המציאותי, כלומר חבלים נפלו לו בנעימים.

ה. שאלת תכלית המוסר

הגדרנו את המושג 'מוסר' כמערכת כלשהי של כללים להתנהגות האדם. אפשר לחלק את ה'מוסרים' לסוגים שונים על פי אופי מקורם: יש מוסר שהוא יציר תבונתו של האדם, ויש מוסר שהנטיה אליו מצויה אצל האדם בטבעו ("מוסר כליות", "מצפון"). יש מוסר הנתון לאדם ע"י השלטון או החברה, ויש הנתון לו משמים בהתגלות אלהית.

שאלה יסודית החלה על כל סוגי המוסר היא שאלת התכלית, לאמר: לשם מה מקבל האדם על עצמו את עול מצוות המוסר? לגבי הסוג הראשון הנ"ל — מוסר שהאדם יוצר לו בעצמו בשכלו — השאלה ברורה למדי. אך גם הסוגים האחרים אינם נמלטים ממנה, שהרי העובדה שהאדם החפשי בתבונתו וברצונו⁴ מאמץ לעצמו דרך מוסרית מסוימת — אף אם בכך הוא רק נענה לעצת מצפונו, או לדרישות החברה, או שהוא נשמע למצות א-לקיו — אומרת דרשני: למה (כלומר: לשם מה) אתה נוהג כך?

נראה שאי אפשר להמיר את בקשת התכלית למוסר בבקשת סבה לו, כלומר אין לקבל את הדעה שלהתנהגות המוסרית לא צריכה כלל להיות תכלית אלא די שנמצא גורם היוצר את החובה המוסרית. כי הגע בעצמך, חובה זו מה טיבה? אם חק טבוע היא באדם, כעין אינסטינקט המוליכו בכיוון מסוים — היכן חירות הרצון והיכולת לבחור את המעשה הרצוי על פי שיקול דעת? ואם מניח

אתה שחירות ושיקול דעת יש כאן — הרי על כרחך מתבקשת השאלה הנזכרת: מה ראית לבחור בדרך חיים זו שבחרת בה, כלומר: לשם מה בחרת בה? דוגמה קלת-ערך תבהיר את הענין. אדם מרגיש צמאון והוא ניגש אל המים ושותה. אם נשאלנו מדוע שתית יענה מן הסתם ששתה מפני שהיה צמא. אך אם נשאל שוב: הרי יכולת גם שלא לשתות עכשיו, למרות הרגשת הצמא, ולמה אם כן שתית — ברור שהתשובה תצטרך לעבור אל תחום התכלית, למשל: שתיתי כדי להשקיט את צמאוני ולהרגיש בנוח, או: כדי לשמור על בריאות גופי, וכיו"ב [מובן שלתכלית הראשונה-הקרובה יכולה להיות תכלית אחרת רחוקה יותר וכו']. העיקר הוא שעם הנחת חירות התבונה והרצון אי אפשר להסתפק בתשובה המצביעה על סבת ההתנהגות ומתעלמת משאלת תכליתה].

ו. האושר תכלית המוסר?

תשובה נפוצה — אך עם זאת רצינית — לשאלת תכלית המוסר היא שתכלית כל רצונותיו וכל מעשיו של האדם, וממילא תכלית כל מוסר שהוא, היא השגת האושר. על פי האמור בפסקה ד' אפשר לנסח תשובה זו במלים אחרות כך: הטוב המציאותי הוא תכליתו של הטוב המוסרי.

יש להבין שהשקפה זו אינה לוקה בשום "אי-מוסריות" גסה, כפי שאפשר אולי לחשוב במבט ראשון. אין בה קריאה לאנוכיות או לחמרנות, שהרי יתכן שדוקא בהתמסרות להטבה עם הזולת, או בחיי הרוח, או בהתענגות על ה' — ימצא האדם את אשרו הגדול ביותר. אין בה גם שום סתירה לאמונה במוסר הנתון לאדם כמצוה אלהית, שהרי אפשר להבין את מצות הא-לקים על שכרה וענשה כמתן עצה לדרך המובילה אל האושר, בעולם הזה או בעולם הבא (אין כל הבדל עקרוני), וזהו מה שה' דורש ממך, שתדע מה טוב לך, כלומר שתדע אילו מעשים יובילו אותך אל הטוב (המציאותי).

ולכאורו: מקרא מלא דבר הכתוב: "ועתה ישראל מה ה' א-לקיך שואל מעמך... לשמר את מצוות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך" (דברים י, יב-יג) [מובן שהמלה 'טוב' מופיעה כאן במובן המציאותי].

ובזה תובן יפה זהות הביטוי 'טוב' עבור הטוב המוסרי והטוב המציאותי, לאמר: דרך-הטוב המוסרית היא הדרך המובילה אל הטוב המציאותי. "עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם אי זה דרך הטוב" תהיה משמעותו: איזו היא הדרך המובילה אל הטוב המציאותי, "ולכו בה ומצאו מרגוע [יש לפרש: נחת, אושר] לנפשכם" (ירמיה ו, טז). וכן: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך" (מיכה ו, ח) תהיה משמעותו כנ"ל: מה טוב לך, מה יובילך אל הטוב המציאותי.

ואף על פי כן, גם אם "אי-מוסריות" אין כאן — מכל מקום יש איזו הרגשה שבתפיסה הזאת האגוצנטרית, המעמידה את טובתו של האדם הפועל כתכלית פעולתו, חסר משהו ב"לשמה" המוסרי; או בלשון המוסר האמוני: חסר משהו ב"לשם שמים" המוסרי. אמנם, יתכן שזוהי הרגשה בעלמא הנובעת מהרגלי הדעות, ואינה מוצדקת, ולפיכך ננסה לבדוק ולירד לעומקו של דבר. לשם כך עלינו לחרוג מעט מהתחום המצומצם של המוסר ולחזור לעיון היסודי שעסקנו בו בפסקה ב' בדבר חכמת המצוי וחכמת הרצוי.

ז. שני יסודי האמונה

אמונת ישראל עומדת על שני יסודות עיקריים-הכרחיים, האחד בתחום חכמת המצוי והשני בתחום חכמת הרצוי: א. מציאות ה'. ב. תורה מן השמים. [את העיקר השלישי לבעל "העיקרים" — שכר ועונש — יש לכלול בעיקר של התורה אם מקבלים את ההנחה שנסינו לאמתה לעיל פסקה ה' שאין מוסר ללא תכלית ושתורה ללא שכר ועונש — באיזה שהוא מובן של מלים אלה (ר' להלן) — היא חסרת משמעות לגבי האדם].

היסוד הראשון: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצואו" (רמב"ם, הלכות יסודי התורה א, א). דוק: יסוד היסודות ועמוד החכמות. וכן עוד במקומות הרבה מדגיש הרמב"ם את הסברה הפשוטה הזאת שדעת המצוי העליון היא פסגת כל החכמות העוסקות בחקר המצוי:

"שם חכמה נופל בלשון עברי... על השגת האמתות, אשר תכלית כוונתם (בתרגומי אחריו וקאפח: אשר תכליתן) השגתו יתעלה" (מו"נ ח"ג פנ"ד). "האדם תכליתו פעל אחד... והפעל הזה הוא לצייר בנפשו סודות המושכלות ולדעת האמתות כפי מה שהן (בתרגום קאפח: השגת המושכלות וידיעת האמתות על בוריים). והנכבד (שם: וגדול) שבמושכלות לצייר לנפשו אחדות הקב"ה וכל הנלוה לענין ההוא מן האלהיות, ששאר החכמות אינן אלא להרגילו בהן עד שיגיע לדעת החכמה האלהית" (הקדמה לפיהמ"ש⁵).

וכן ב"מלות ההגיון" שער יד מבאר ש'פילוסופיה' שם לחכמות ושהפילוסופיה מתחלקת לשתיים: עיונית ומעשית (הוא מה שקראנו: חכמת המצוי וחכמת הרצוי, כדלקמן). העיונית נחלקת לשלושה חלקים: לימודית, טבעית, אלהית. הלימודית היא המתמטיקה וכל ענפיה, הטבעית היא מדעי הטבע, והאלהית היא "העיון בכל נמצא שאינו גשם ואינו כח בגשם והוא הדיבור במה שנתלה בא-ל יתעלה שמו", וכן "העיון בסבות הרחוקות מאד מכל מה שיכללו עליו שאר החכמות". תורת ההגיון אינה נמנית עם החכמות אלא היא כלי, מכשיר, ללימוד כלשהו. ובמו"נ ח"א פל"ד: "אי אפשר אם כן בהכרח למי שירצה השלימות האנושי מבילתי התלמד תחילה במלאכת ההגיון ואחר כך בלימודיות על הסדר ואחר כך בטבעיות ואחר כך באלהיות". הפילוסופיה המעשית היא "הנהגת האדם נפשו" והנהגת החברה.

לתחום של החכמה המעשית שייך היסוד השני משני יסודי האמונה הנ"ל, שהוא האמונה במציאות מוסר אלהי נתון, לאמר: האמונה שהתורה, הכוללת מערכת מצוות להנהגות האדם,⁶ ניתנה לנו מאת ה' בסיני.

5 הוצאת "רמב"ם לעם" (מוסד הרב קוק) עמ' עה—עו.

6 השאלה האם התורה כוללת מלבד מערכת מוסרית גם חכמות-מציאות — שחכמי ישראל נתנו לה בגוונים שונים תשובה חיובית — אינה כ"כ עקרונית לעניננו, כי בתור עיקר הכרחי לאמונת ישראל ודאי שאנו רואים בתורה קדם כל ומעל הכל מצוה אלהית.

מובן שכל חכמת ישראל טובבת סביב שני עיקרי חכמת המצוי וחכמת הרצוי האלה, שהם דעת המצוי העליון ודעת מוסרו. התבונן למשל בתבנית "מורה הנבוכים" לרמב"ם: חציו הראשון מוקדש לדעת מציאות ה' ואחדותו, וחציו האחרון לתורה מן השמים, אפשרותה (נבואה, השגחה) וענינה. וכן ב"אורות הקדש" למרן הרב זצ"ל? בעריכת מו"ר הנזיר זצ"ל: חכמת הקדש ומוסר הקדש. חכמת המצוי וחכמת הרצוי.

ח. האושר ומעמדו הקיומי של האדם

הידיעות העליונות של חכמות חקר המצוי תובעות עיון מחודש בשאלות האושר ותכלית המוסר.

כי התבוננות מעמיקה מגלה לנו ששאלת אושר האדם תלויה בשאלת מעמדו הקיומי (האקזיסטנציאלי) של האדם במציאות. לאמר: יתכן שהאדם היחיד אינו מהווה בכלל תחום-ישות שהאושר יכול לחול עליו-כשלעצמו. נבחר את הדבר ע"י דוגמה: בדיבור מייחסים לפעמים בריאות או חולי לאיבר מאיברי הגוף. אומרים למשל שרגלו של פלוני חולה או שלבו בריא וכד'. אך עם זאת ברור שמושג הבריאות והחולי חל באמת על הגוף כולו ולא על איבר פלוני ופלוני, קדם כל מפני שהאיברים תלויים זה בזה בבריאותם וחליים, ויותר מזה מפני שהגוף כולו הוא היות אחת אשר עליה חלים החולי והבריאות: האדם חולה ברגלו, ולא הרגל חולה כשלעצמה. רגל המנותקת מהגוף מופקעת לגמרי ממושגי הבריאות והחולי.

כמו כן, אם למשל יתברר לנו שהאדם היחיד אינו מהווה ישות שלימה הקיימת לעצמה אלא הריהו חלק אורגני מישות גדולה וכוללת יותר אשר רק בתוכה לו חיים — לא יהיה טעם להעמיד את אושר היחיד עושה המעשה המוסרי כתכלית מעשהו, כי אין כלל חלות לאושר על האדם היחיד כשהוא לעצמו.

לשון הרמב"ם במורה הנבוכים בפרק המופלא של תיאור העולם המכונה "פרק שיעור קומה": "דע כי זה הנמצא בכללו הוא איש אחד לא זולת זה... כראובן ושמעון באישות" (מו"נ ח"א פע"ב).

ולשון הרב זצ"ל באורות הקדש: "לא יש נשמה בודדת, גרגרית, גדועה, בהויה כולה, אלא הכל מחובר משורג וארוג" (אוה"ק ח"ב עמ' של"ט). ובמבטא יותר חריף: "כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת" (שם עמ' שצ"א). וראה להלן.

ט. ואהבת לרעך כמוך

באמת יסוד המוסר הטבעי-המצפוני, וכן יסוד רוב המוסרים שנוצרו בשכל אנוש, הוא האידיאל של אהבת הבריות והרצון להיטיב לכל. ובשתי פנים הוא מופיע:

7 בפנקס קטן של תלמיד ישיבה נמצא כתוב: "רבי ראשון הוא הרמב"ם ורבי אחרון הרב. בלי הרמב"ם היו לנו רק ליקוטי אורות. הרמב"ם הוא הקרקע המוצקה מתחת לרגלינו. הרב הוא שמי התכלת על ראשינו. באורו של הרב אנו רואים את אורותיהם של כל אוצרות הרוח הישראליים".

ראשונה — השמירה מהזק ומפגיעה בזולת, במצוות לא תעשה, ושניה — ההטבה ועשיית החסד בקום ועשה. משפט וצדקה.
וכן מוצאים אנו שחז"ל מעלים את אידיאל אהבת הבריות למעלת תכנו העיקרי של מוסר התורה:

"ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) — "ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה" (ספרא שם).

ובניסוח של מצוות לא תעשה: "מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת... בא לפני הלל גייריה אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור" (שבת לא.).

והנה לכאורה הריע — או בכלל: הזולת — הוא אובייקט למעשה המוסרי של האדם-הסובייקט העושה. אובייקט נבדל ונפרד מהסובייקט-הפועל. שהרי לכאורה ראובן אינו שמעון ושמעון אינו ראובן. שמות מחולקים וגופים מחולקים. ראובן וחיייו והוויותיו, שמחתו וצערו, ושמעון וחיייו והוויותיו שלו. אך יש תפיסה אחרת, אחרת, הרואה באדם-הפועל וברעו-מושאיו ישות אורגנית אחת. הלא כה דברי חז"ל על תחילת הפסוק הנ"ל, הרישא של "ואהבת לרעך כמוך":

"לא תקם ולא תטר את בני עמך — היך עבידה? הוה מקטע קופר ומחת סכינא לידי תחזר ותמחי לידיה" [לא תקם וכו' כיצד? היה חותך בשר בסכין ופגעה היד עם הסכין בידו השניה וכי תחזר היד שנפצעה ותפגע בראשונה?] (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד).

לאור זה יש להעמיק בלשון התורה בהמשך המפורסם: "ואהבת לרעך כמוך". המלה 'כמוך' פירושה הפשוט: כמו אתה, כמו שאתה. "אין נבון וחכם כמוך" (בראשית מא, לט). "מי כמוכה באלים ה'" (שמות טו, יא). "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה, יד). כשאדם אומר לחברו: "אני אוהב את פלוני כמוך, אבל...". כוונתו היא כמובן: אני אוהב את פלוני כמו שאתה [אוהבו], ולא: אני אוהב את פלוני כמו אותך.

"ואהבת לרעך כמוך" פירושו איפוא: ואהבת לרעך כמו אתה, רוצה לומר: כמו הוא אתה, כאילו הוא אתה.⁸ משמע, לא רק תיאור של המצוה יש כאן אלא גם

⁸ אמנם מצינו: "גם לי לבב כמוכם" (איוב יב, ג) שפירושו: כמו לכם, וכן: "עד אשר יניח ה' לאחיכם ככם" (דברים ג, כ). וא"כ יש להבין גם ואהבת לרעך כמוך — כמו לך (כלומר: כמו את עצמך), אך מ"מ כיון שהמשמעות היותר פשוטה של 'כמוך' היא: כמו אתה — נראה שהכתוב רומז גם לה. ואף בלא רמז זה יש להבין שטעם המצוה לאהוב את הרע כמו את עצמך היא באמת מפני שהוא כעצמך.

עפ"י ההבנה של 'כמוך' — כמו אתה' אפשר אולי גם ליישב את השימוש בלשון "לאהוב ל" הנקוטה בפסוק זה וכן בפסוק "ואהבת לו כמוך" (ויקרא יט, לד) בניגוד לכל שאר המקומות שנזכרת לשון אהבה במקרא שבכולם (חוץ מאחד, כדלקמן) הלשון היא "לאהוב את". החסבר הוא אולי שהלשון "לאהוב ל" מרגישה שאין כאן מושא, אובייקט, נבדל ממך, חיצוני

טעם ונימוק למצוה: אהב את רעך כאילו הוא אתה, מפני שהוא אתה, מפני שהוא אתה, מפני שהוא אתה, מפני שהוא אתה גוף אחד, ישות אחת. "האהב האחר הוא אתה" (פיהמ"ש לרמב"ם אבות א, ו^ו).

אמנם, גם בתפיסה הפשוטה של טובייקט-מול-אובייקט יכולה אהבת הזולת להיות מועמדת כמצוה מוסרית עליונה. ואם נקבל את ההנחה שאושר היחיד הפועל הוא תכלית פעולתו הרי אפשר בהחלט גם לומר (כפי שאומרים מן הסתם רבים) שהדאגה לטובת הזולת היא תנאי הכרחי לאושרו של היחיד — לא במובן של שמור לי ואשמור לך, כלומר במובן של הזדקקות האדם לחברה לשם הגנתו ומילוי צרכיו — אלא במובן האידיאליסטי והמוסרי, לאמר: הנדיבות והמוסריות כשלעצמה היא אחד המרכיבים החשובים של אושר האדם.

אך באמת זו עצמה פליאה גדולה: אם כל אדם הוא ישות הקיימת לעצמה מדוע באמת הכרחי התנאי הזה, מדוע אין אושר לאדם היודע בסבל זולתו למרות שלו עצמו לא חסר דבר, מדוע כה יסודית וחזקה היא התביעה המצפונית של עשיית משפט וצדקה גם כאשר אין הדבר נוגע כלל ל"אינטרס" האישי של מי שלא נפגע בעצמו ואף אינו חושש שיפגע.

תשובתה של הגישה האחרותית לשאלה הזאת היא שאהבת הזולת אינה רק תנאי הכרחי חיצוני לאושר הפרט אלא הכרחיותה נובעת מהעובדה הקיומית שהאדם וחברו הם ישות אורגנית אחת, וכמו שאין יד או רגל "מאושרת" כשלעצמה אלא האושר והטובה תלויים בגוף כולו וחלים על האדם כולו — כן גם ביחס היחיד וזולתו אין אדם אחד יכול להיות מאושר בשלימות כשלעצמו ואשרו ושלימותו תלויים באושר ישות כוללת יותר המכילה אותו כאיבר.

לפי זה אפשר יהיה להעמיד בתור תכלית המוסר במקום את אושרו של עושה המעשה המוסרי — את אושר האנושות או את אושר העולם כולו, מה שיקחה את עוקץ האגוצנטריות בה התלבטנו לעיל בסוף פסקה ו'.

אמנם השאלה החמורה שעדיין תובעת תשובה היא מהו מקור התפיסה האורגנית של העולם, כלומר מה טעם לחשוב שראובן ושמעון — שהם שני אנשים שונים החיים כל אחד את חייו שלו¹⁰ — ישות אורגנית אחת הם.

התשובה לכך ניתנת בחלקו האחרון של הפסוק שעסקנו בו לעיל:

"לא תקם ולא תטר את בני עמך, ואהבת לרעך כמוך, אני ה'".

אליך, שאותו אוהבים, אלא שבעצם עליך רק להסב קצת, להזיז, את האהבה העצמית אל חלק אחר של אותה ישות, אל רעך שהוא חלק אחר שלך, שהוא כמו אתה. ובעוד מקום אחד במקרא "אהבה ל'": "הלרשע לעזור ולשונאי ה' תאהב" (דהי"ב יט, ב'), ויש להבין גם שם שהלי' מורה על הסבת, מהצדיקים ואוהבי ה', שלהם ראוייה אהבה, לשונאי ה'. או י"ל ששם זה בהשפעת "הלרשע לעזור" שזוהו שימוש הרגיל.

9 ע' בדפוסים הרגילים ובתרגום הרב קאפח, וע' בהוצאת רמב"ם לעם הערה ד' בשם ר' יוסף תלמיד הרמב"ם, שלא כפירוש הרב קאפח שם.

10 ע"ע להלן הערה 17.

י. חי העולמים

נחזר אל יסוד היסודות ועמוד החכמות :

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לביטולם שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברור הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם" (רמב"ם, הלכות יסודי התורה א', א-ג). [מובן שהמשפט "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות" הוא גם תנאי-עמיד : אם יעלה על הדעת שהוא לא ימצא שום דבר אחר לא יוכל להמצאות, והסיפא "הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לביטולם" תוכיח, וכן לשון המו"נ דלקמן]. ובפרק "שיעור קומה" הנ"ל : "במצאות דבר אחד הוא המנהיג לכלו... ואילו ידמה האדם בנפשו ביטול הענין ההוא בטל מצאות זה הכדור בעצמו... ובדבר ההוא ימשך מצאות הכדור בכל חלק ממנו והדבר ההוא הא-לוה יתעלה שמו ולפי זה הענין לבד נאמר באדם לבדו שהוא עולם קטן מפני שבו התחלה אחת היא המנהיגה לכולו (הכוונה לשכל, ע"ש) ומפני זה הענין נקרא הי"ת בלשוננו חי העולם ונאמר (דניאל יב, ז) וישבע בחי העולם" (מו"נ ח"א פע"ב).

וכן בנוסח התפילה : "אל חי העולמים" (ברכת ישתבח), כלומר : חי העולמים, נשמת החיים של כל העולמים.

ובדברי חז"ל : מאי דכתיב ברכי ברכי נפשי את ה'... כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה מלאה את כל הגוף מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כולו אף נשמה זנה את כל הגוף... " (ברכות י.).

"אמר ר' מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי [רש"י : ראשי כבד עלי זרועי כבד עלי]" (סנהדרין מו.).

ובחכמת הקודש למרן הרב זצ"ל, שלשת המאמרות הראשונים : הקדש הכללי, החיות העולמית, האחרות הכוללת.

העולם הוא איפוא "איש אחד" מפני שיש בו נשמה, חיות, כמו גוף האדם שבו איברים שונים ומשונים ונשמת החיים אשר בקרבו עושה אותו לאיש אחד, אורגניזם אחד, ישות קיומית אחת.

נשמת החיים העולמית היא חיות אלהית המושפעת על ההויה (ואינה הא-לקים "בעצמו" אשר אינו כח בגוף העולם אלא נבדל ממנו בהחלט כפי שמדגיש הרמב"ם בהמשך דבריו במו"נ שם), ושפעה מופיע בעולם בעצמות ובמהויות שונות.

לעניננו חשוב להבחין בשלושה מעגלים זה לפנים מזה :

העולם : "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט, ו).

האנושות: "ויברא א-לקים את האדם בצלמו בצלם א-לקים ברא אותו" (בראשית א, כ"ז). "וייצר ה' א-לקים את האדם עפר מן האדמה ויפת באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (שם ב, ז).
 ישראל: "כי עם קדוש אתה לה' א-לקיך בך בחר ה' א-לקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה" (דברים ז, ו). "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" (ישעיה מג, כא).
 וכוללם יחד: "כזה אמר הא-ל ה' בורא השמים ונוטיהם רוקע הארץ וצאצאיה נותן נשמה לעם עליה¹¹ ורוח להולכים בה" (ישעיה מב, ה).

אורגניזם בתוך אורגניזם. כל אורגניזם משול לגוף אחד כשלעצמו,¹² וביחס למקיף אותו הריהו כאיבר בתוך גוף או כרקמה בתוך איבר, וכו'. "ישראל באומות כלב באיברים" (כוזרי, מאמר שני).
 הקדושה והשראת השכינה המיוחדת לישראל היא נשמת חיים העושה את ישראל לגוי אחד-מיוחד. עלם א-לקים, נשמת החיים אשר באדם, מייחדת אותו משאר חלקי הבריאה. החיות העולמית, נשמת החיים שבבריאה כולה מאחדת אותה ל"איש אחד". והכל גילוייה השונים של החיות האלהית האחת השופעת אל כל.

עתה מאירים שלושת חלקי הפסוק "לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'", כשכל חלק מעמיק את קודמו. "לא תקם ולא תטר את בני עמך", מה טעם? — "ואהבת לרעך כמוך", כמו אתה, כמו הוא אתה, מפני שהוא ואתה "גוף" אחד, ולא תחזור היד ותכה את חברתה. וכיצד אתה והוא גוף אחד? — "אני ה'", נותן נשמה לעם עליה, העושה אותו לישות אורגנית אחת.¹³

יא. עבודה מאהבה

במאמרי חז"ל על אודות תכלית המוסר מוצאים אנו לכאורה גישה המנוגדת לגישה המעמידה את הטוב המציאותי (של היחיד או של הכלל) כתכליתו של הטוב המוסרי.

11 ע' בדברים רבה ה', י"ד שנדרש על כל העמים — ובכתובות ק"א. ועוד, — על ישראל.
 12 ראה זה פלא שלא רק דור אחד הריהו כגוף אחד, ואל תחזור היד ותכה את חברתה, אלא גם עם ישראל ההיסטורי הריהו גוף אחד, שכן רשב"ג אומר על דורו שהוא כבשר המת שבגוף החי (שבת י"ג:), הגוף של כלל ישראל ההיסטורי. והש"י "אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף" (יבמות סב. וש"נ).

13 בירוש' נדרים ובספרא הנזכרים לעיל פסקה ט': "ואהבת לרעך כמוך ר"ע, אומר זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם [ביום ברא א-לקים אדם בדמות א-לקים עשה אותו] זה כלל גדול מזה". כי הוא עומק הכלל הראשון. וע' רש"י שבת ל"א. שיש מפרשים "לחברך לא תעביר" כלפי שמיא, ויש להבין בעמקות שזו השכינה שבתוך המציאות, והיחס בין שני הפירושים ברש"י הוא כיוס שבין דברי ר"ע לדברי בן עזאי, וד"ל.

א. "שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רב בשביל שאקבל שכר בעוה"ב — תלמוד לומר לאהבה את א-לקיכם, כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה" (ספרי עקב יא, יג).¹⁴

ב. "אנטיגנוס איש שוכו... היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס" (אבות א, ג) [ובפירוש הרמב"ם שם: "רצה בזה שיהיו עובדים מאהבה"].

ג. "אשרי איש ירא את ה' במצוותיו הפץ מאד" (תהלים קיב, א) — "אמר ר' אלעזר במצוותיו ולא בשכר מצוותיו והיינו דתנן אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס" (ע"ז יט).

והנה לכאורה אפשר לדחות שאין כוונת חז"ל לומר כי האושר אינו תכלית המוסר, אלא כוונתם רק להוציא מהמחשבה המוטעית שלימוד התורה וקיום המצוות אינם טובה גדולה כשלעצמם, ועיקר עשייתם בשביל להשיג טובה אחרת שמוחוץ להם, כפרס חיצוני שניתן על מעשה; שאין הדבר כן, אלא לימוד התורה וקיום המצוות בהם עצמם טובה גדולה ואושר גדול, כי הם הם דרכי אהבת ה' והדבקות בו ודבקות זו היא עצמה עונג ואושר. ולכן אע"פ שאמת הדבר שקיום התורה מביא עמו כשכר ברכות "חיצוניות" גשמיות ורוחניות בעוה"ז ובעוה"ב — מ"מ אל לו לאדם לזלזל בטובה שיש בעצם המעשה המוסרי ולעשותו אמצעי להשגת טובה אחרת, אפילו היא גדולה ונכבדה כחיי העוה"ב, וכל שכן כשהיא קלת ערך או עלובה כעשר וכבוד חיצוני. ומכל מקום יש לומר שאין כאן שינוי מהותי בהשקפה על אודות התכלית, דהיינו החפץ היסודי נשאר החפץ בטוב המציאותי ובאושר, יהיו אלו הטוב והאושר שבדבקות בה'.

אך נראה שבדחייה זו יש משום עיוות של מושג מסוים וברור הידוע לנו מחיינו הארציים: מושג האהבה.

יב. חווית האהבה

גלוי וידוע שהאהבה היא מקור תענוג ואושר. אולם לא פחות מזה ברורה לנו ההרגשה שעלובה היא אהבתו של מי שאוהב בשביל להשיג עונג ואושר. האהבה היא דחף הדבקות, הרצון הטהור של הדבקות, והעונג והאושר הם תוצר של דבקות זו.

המנטליות של האהבה אינה: אני אני, אני הסוביקט, ("גברא"), ואני שמח בך, נהנה ממך, כאובייקט, ("חפצא"). זו אינה אהבה אלא תועלתנות מסחרית, הסכם בין שני אישים שכל אחד מהם משתמש בשני לצרכיו. אהבת-אמת היא מסירת הנפש, אני שלך, אני אתה, אני ואתה סובייקט ("גברא"). האהבה היא חוויה קיומית, חווית הקיום ביחד, חווית ההתמזגות לישות אחת, גדולה יותר, שלימה יותר. העונג והאושר באים מאליהם, כתוצאה של ההתמזגות הזאת.

¹⁴ כגירסת הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק (הוצ' רמב"ם לעם עמ' קט"ז) ובהל' תשובה י', ד'. וע' בספרי מהדורת הורוביץ — פינקלשטיין ובמראי מקומות שם.

אפילו לגבי הצד הגשמי, הבשרי, של האהבה, מלמדת אותנו התורה: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב', כד), לא בשר-סובייקט הנהנה מבשר-אובייקט, אלא בשר אחד, "עצם מעצמי ובשר מבשרי" (שם כג).¹⁵

עבודה מאהבה היא איפוא עבודה מהחפץ הטהור של הדבקות בה'. ודאי שהאהבה גורמת עונג ואושר. יתר על כן, אהבה שאין עמה הנאה ואושר לא שמה אהבה. הלא כך מגדיר הרמב"ם את מצות האהבה: "שצונו באהבתו יתעלה וזה שנחשב ונתבונן... עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה (בתרגום הרב קאפח: ונתענג בהשגתו תכלית התענוג) וזוהי האהבה המחוייבת (שם: המצווה)" (סה"מ מ"ע ג'). אמנם כן, "אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאד", אך החפץ הוא במצוות ולא בשכר המצוות, בדבקות עצמה ולא באושר שבא בעקבותיה.

נתבונן עוד. לעיל דברנו על החוויה הקיומית שבאהבה ועל חפץ ההתמזגות לישות אחת יותר גדולה ושלימה. ביחסי אדם-א-לוקים מקבלת החוויה הקיומית משמעות הרבה יותר יסודית: חפץ הדבקות וההתמזגות המופנה כלפי ה' הוא עצם החפץ בחיים, עצם רצון הקיום של האדם לא בתור "נשמה בודדת, גרגרית, גדועה", יחסית, ארעית, חולפת, אלא בתור ישות קיימת-בהחלט, קשורה למקור החיים, צרורה בצרור החיים, "ואתם הדבקים בה' א-לקיכם חיים כולכם היום" (דברים ד, ד).

ודאי שחפץ החיים עצמו זקוק להשקפה אופטימיסטית, כלומר זקוק הוא להנחה שהחיים טובים הם. ואף על פי כן החפץ בחיים אינו זהה עם החפץ בטוב. הוא קודם לו. לפני שרוצים אנו להיות מאושרים רוצים אנו להיות ("לפני" לא במובן של סדר זמנים אלא במובן עניני). ההנחה האופטימיסטית נמצאת "ברקע" אך אין היא המוטיבציה עצמה.

בוא ושמע:

"ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע... העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים" (דברים ל, טו-יט) — "ובחרת בחיים וטוב" או "ובחרת בחיים ובברכה" לא נאמר, אלא "ובחרת בחיים".

ואף הבחירה בחיים הזאת אינה הבחירה בחיים שלי, בקיום שלי. מבחינה ה"לשמה" המוסרי אין הבדל עקרוני בין העמדת האושר של עושה המעשה כתכלית מעשהו לבין העמדת עצם קיומו האישי כתכלית. הבחירה היא האהבה הטהורה אל חי העולמים, חפץ הדבקות, ההתמזגות, ה"התבטלות אל"¹⁶ הא-לקים, ההכללות בישות האלהית, חול הישות האלהית עלי.¹⁷

15 שוב אורגניזם בתוך אורגניזם, איש-ואשה, המשפחה, כתא האורגני הראשון וממילא המקושר ביותר, הדבק ביותר. בשר אחד. ועוד ובשר אחד ממש, כולד, המגשים את ההתמזגות.

16 במובן של: הפיכה לחלק אינטגרלי של, כמו במושג ההלכתי במקרים מסוימים, ע' למשל פסחים מ"ה. לגבי בצק שבסדקי עריבה.

"... ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך לאהבה את ה' א-לקיך לשמע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייר" (שם יט-כ).

יג. האהבה ותכלית המוסר

האדם צמא לאהבה מטבעו, מעצם מעמדו הקיומי במציאות. האדם איננו ישות קיומית עצמאית ולבדית. מקור חייו איננו בו עצמו. הוא חלק מישות כוללת יותר, משפחה, חברה, עם, אנושות, עולם. לפיכך מעצם מעמדו הקיומי צמא האדם לאהבת זולתו, חברתו, אשר עמה ובה לו חיים. הקיום ביחד גואל את האדם מבדידותו ומחולשתו ומעמידו במקומו הנכון במציאות. אהבת הבריות היא יסוד המוסר הטבעי-המצפוני ותכן מרכזי של מוסר התורה. ההווה כולה וכל פרט מפרטיה צמאים מטבעם למקור חייהם, א-ל חי העולמים. הניצוץ היסודי של תשוקת אהבת ה' טבוע באדם מעצם מעמדו הקיומי. אולם איך אפשר לאהוב — יותר מאשר באיזו הרגשה עמומה — את מי שלא מכירים? באה התורה ומצווה על אהבת ה': "שמע ישראל ה' א-לקינו ה' אחד", ועל כן: "ואהבת את ה' א-לקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", לאמר: פתח בקרבך את אהבת ה', העלה שלהבת מרשפי תשוקת אהבת ה' הטמונים בך מטבע קיומך. שמא תאמר: "לפי שנאמר ואהבת את ה' א-לקיך איני יודע כיצד אוהבים את המקום — תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, תן הדברים האלה על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומידבק בדרכיו" (ספרי ואתחנן ו, ו). "שצונו באהבתו יתעלה וזה שנחשב ונתבונן במצוותיו ומאמריו ופעולותיו עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה" (סה"מ לרמב"ם מ"ע ג). כלומר: הכרת ה' ע"י לימוד התורה והמצוות וע"י התבוננות במעשי ה' בבריאה היא המעוררת והמפתחת את אהבת ה'. וכשאוהבים — משתוקקים לדבוק, וכיצד מתדבקים — ע"י ההליכה בדרך ה', כלומר ע"י קיום מצוות התורה, מימוש האידיאלים האלהיים, וזהו "שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומידבק בדרכיו", מידבק בדרכיו כדי לדבוק בו, מידבק בו באמצעות דרכיו. "לאהבה את ה' א-לקיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו" (דברים יא, כב).

לסיכום ייאמר איפוא כי את מצות אהבת ה' עצמה מקיים האדם מתוך היענות לתשוקה הטבועה בו מעצם מעמדו הקיומי. ואחר כך: "ואהבת את ה' א-לקיך — עשה מאהבה" (ספרי שם ו, ה). ר"ל: כשאוהבים עושים את שאר המצוות מאהבה, מחפץ-הדבקות הטהור, הנקי מחשבונות, לשם הדבקות עצמה. ודאי שהאהבה רווית עונג ואושר היא, ודאי שמצוות ה' וחוקותיו אשר צונו הן לטוב לנו, ודאי שנמצא בהן מרגוע ונחת לנפשנו — ואף על פי כן אין אנו עושים אלא מאהבה, מעצם חפץ הדבקות, חפץ הקיום ביחד" עם ה'.

17 מושג זה במובנו המלא, העולם הבא-י, הוא הפתרון השלם לבעיית הבדידות המטפיסית של האדם, החי לכאורה רק את חייו וחוויותיו, את עצמו. ההתקשרות אל החברה והעולם וההדבקות במקור החיים מתעלה מחויה של ידירות ואהבה עד לדרגה של הרחבת הישות, של ביטול המחיצה המטפיסית שבין "עצמו" לבין הישות הכוללת האלהית.