

דניאל סטטמן ואבי שגיאי (שווייצר)

תלותו של המוסר בדת כמסורת היהודית

א. מבוא — מוסריות כצו האל

עמדה דתית רווחת טוענת, כי "באין אלהים — הכול מותר", לאמור: המוסר מותנה באל. בספרנו דת ומוסר (ירושלים, תשנ"ג) הבחנו בין שני טיפוסים הלוח של המוסר בדת, מה שכינינו תלות חזקה ותלות חלשה. לפי התלות הראשונה, למוסר עצמו אין קיום בלא הדת, זאת אומרת: האל הוא מקור המוסר והבסיס היחיד לתוקפו. לפי השנייה, אף שתוקפו של המוסר עשוי להינתן בלתי-תלוי בדת, מימושו בפועל מותנה בה. הכוונה זו חשובה ביותר, על-אף שלעיתים קרובות היא תומקת מן העין. התלות החזקה טוענת, שמעשה לא יכול להיות בגדר חובה מוסרית אלא אם האל מצווה עליו; ואילו לפי התלות החלשה, מעשה עשוי להיות מוסרי גם בלא שהאל ציווה עליו, אולם, מנימוקים שונים, מימוש המוסריות הוא בלתי-אפשרי בלא הדת. למשל, שעקב הולשותי של האדם אין הוא יכול להתמיד בפעילות המוסרית הנכונה, ורק הדת עשויה לספק לו את המוטיבציה הדרושה לשם כך. או, שבשל ממבולת ההכרח האנושית אין האדם יכול לדעת את חובתו המוסרית בלא טיעו של התגלות אלוהית. התלות החלשה מבטאת אפוא פגמים שונים של האדם, שבטעיים הוא זקוק לעזרת הדת לצורך הידיעה המוסרית ולצורך התנהגותו המוסרית כפועל².

כמאמר זה נתמקד בשאלת תלות החזקה, שהיא מעניינת יותר מבחינה פילוסופית, ואשר עמדה במוקד הדיון המסורתי בשאלת התלות של המוסר בדת.

1 המונח האנגלי לחזרות תלות חזקה הוא 'Divine Command Morality', או 'Divine Command Theories', שיתורגם להלן "מוסריות כצו האל", או בקיצור: 'מצ"ח'.

2 לדין נרחב כשני סוגים אלו של תלות החלשה, ראה סטטמן ושגיאי, דת ומוסר, פרקים 5-4.

אינטואיציות דתיות זו עשויה לחולץ גם לתחיה אחרות, שלפיה יש ניגוד בין דת למוסר; כלומר, ריכוזות המוחלטת של האל אינה מבוטאת בכך שהוא קובע את המוסר, אלא בכך שהוא קובע מה יש לעשות גם אם אין זה מוסרי. במובן לחלק השלישי של ספרנו אנו מנחמים בהרחבה את היחס בין תיזת התלות לבין תיזת הניגוד. אף ששתיזת נמשנות על אותה אינטואיציה דתית, ברור שהן מוציאות זו את זו; שהרי אם האל קובע את המוסר ואין למוסר קיום בלא צו האל, לא ייתכן ניגוד בין הדת לבין המוסר. במילים אחרות: השענה שקיים ניגוד בין דת למוסר מבוטסת על ההנחה שהמוסר עצמו אינו תלוי באל. במסגרת מאמר זה לא נבחן את קיומה של תיזת הניגוד במסורת היהודית ואנו מקווים לדון בכך במקום אחר. עם זאת נציר, שחלק גדול ממה שייאמר כאן בנוגע לתחית החלת, יש לו השלכות ישירות גם לגבי תיזת הניגוד.

לאור העובדה שמצ"ה משקפת מסורת דתית רווחת בעצרת ובאסלאם, ולאור ה"פיתוי" הרחיב שבה, ניתן היה לצפות שהיא תופיע גם במסורת היהודית. ואולם, אנו טוענים במאמר זה, שבמסורת היהודית תורת הלוח חזקה כמעט ואינן מצויות. עובדה זו אינה גוררת גם העדר תפיסות של הלוח חלשה; אדרבה, התייפך הוא הנכון. מנקודת מבט דתית, דחייתה של מצ"ה נוטה להוביל לאימוץ גרסה כלשהי של הלוח חלשה, שאמלא כן, האל נעשה מיותר לגמרי בתחום המוסרי. דוגמה מובהקת לכך היא עבודתו של רס"ג. מצד אחד טוען הוא שהמצוות השליליות אינן תלויות בהתחלות (ראה להלן), ומצד אחר, טוען הוא, שהתחלות תפקיד חיובי בתשיבה המוסרית, שכן בלעדיה לא היה האדם מכיר את פרי המצוות השליליות, דהיינו את המוכן הקונקרטי שלהן.⁷

טענתנו ברכי העדר תורת מצ"ה במסורת היהודית נראית מנוגדת לעמדה רווחת בספרות המחקר, שלפיה בעולמה של היהדות, האל הוא מקור המוסר, עמדה שנוסחה לאחרונה על-ידי טברסקי כך: "מוסר אוטונומי לפי תורת המוסר של קאנט הוא מוסר שנוצר על-ידי האדם עצמו; יצמאותו של המוסר מתבטאת בכך שאין הוא קשור קשר כל ינתק למצווה אלקית. לתפישתו זו אין אח בהידות: היא מכירה רק תפישת הטרונומית-חיאנומית, הרואה כבורא עולם את מקור המוסר".⁸ לרענתו, טברסקי אינו מכוון כפי שנדרש בין עמדות שונות הנוגעות

7 ראה אמונות דתיות, מאמר שלישי, פרק ג. לסיפוט אחר של תלות תלשה בהנחות של רס"ג, ראה הדקדומה לאמונות דתיות, פרק ו.
8 י' טברסקי, מבוא למשנת תורה לרמב"ם, ירושלים תשי"א, עמ' 338, הערה 237. הקטע שאותו צייטנו הוא חלק מתוספת שנוספה במהדורה העברית, ואינה מופיעה במהדורה האנגלית. לרפניתו בבליוגרפיות רבות וחשובות, ראה שם, עמ' 339–342. בהערתו שם. וראה גם ע' יעקובוביץ, הרפואה היהודית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 16.

ברצוננו לבחון האם, ובאיז מידה, מצויות במסורת היהודית תיזת הלוח חזקה. שאלת קיומה של תלות זו מעניינת במיוחד, בשל העובדה שהיא מצויה בורמים חשובים של דתות מונותאיסטיות אחרות; במסורת המוסלמית, רווחת גישה זו באסכולה של האשעריה.⁹ במסורת הנוצרית יש לחיית החלות החזקה היסטורית ארוכה, מאז ימי-הביניים, כמתבטא של ויליאם מאוקאהם (Ockham), דונט סקוטוס ואחרים, עבור לקופת הרפורמציה כמתביהם של לותר וקלווין, ועד לעת החדשה, אצל לוק, ברקלי ואחרים. גם בפילוסופיה ובתאולוגיה של המאה העשרים קמו מגינים לחייה האמורה, וכיניהם, במחצית הראשונה של המאה, אמיל ברנר וקרל בארטה;¹⁰ ובפילוסופיה האנליטית בת-זמננו — רוכרט ארמס, פיליפ קוויץ, אודוואר ויאדונגה ואחרים.¹¹ גם ויטגנשטיין תמן בפירוש שמציעה להבנת היחס בין צו האל לבין הטוב המוסרי והעדיפו על-פני הפירוש 'ההדרדור והרציונליסטי', שלפיו האל מצווה מפני שהוא טוב.¹²

לאור סקירה קצרה זו, יוצא שאין להתייחס לחיית החלות החזקה כאל תיזת שלילית, שהופיעה באקראי במהלך ההיסטוריה של האידיאות. גם אם יחבר שתייזת זו אינה התיזה הדונומיתית בתולדות הדתות וכי היא נדחית, ברר-לכל, מפני התיזה המנוגדת לה, הרי אין ספק שהיא מכבאת אינטואיציה דתית חשובה. כפי שהראינו במבוא לחלק הראשון של ספרנו, ביסודה של תיזת החלוח מונח הרעיון בכך ריכוזות וחירותו המחלטות של האל מצד אחד, וחלוחת הנכיעה והציות ל-אל תנאי של האדם לאל, מצד שני. אם האל הוא חופשי מכול-דכול והוא הריכוז האחד והיחיד, לא יתכן שיהא כפוף לחוק כלשהו הקיים באופן עצמאי והמבדיל, כביכול, את פעילותו. במקביל, אם האדם מכיר בחוקפן העצמי של החוק המוסרי, הריהו מכבאת בכך כפידה במעמדו העליון ההמרכי של האל, שלו לכך המלכות ואותו לכך ראוי לעבד.

3 ראה Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics* 11 (1983), pp. 322–402.
4 J.M. Idziak, (ed.) *Divine Commands and Contemporary Readings*, New-York, 1979.
5 *Morality: Historical and Contemporary Readings*, New-York, 1979.
6 התיים הפניות ביבליוגרפיות ימצא המעיין בספרנו תוכני לעיל, פרק ב, סעיף 3. התיים אחרונים אלו מתחייבים בנייה מתונה של כפייה, שלפיה האל שמדובר עליו הוא אל רחום ואוהב ולפיכך יש דברים מוסריים שלעולם לא יצוה עליהם. ראה במיוחד מאמרו של ארמס והיידונים שם. אין להתפלא שנוסח זה של מצ"ה אינה מצויה במסורת היהודית, שכן היא פותחת רק בשנות השבעים של המאה שלנו ונשענת על הבחנות פילוסופיות מודרניות.
7 ראה Wittgenstein, "Lecture on Ethics", *Philosophical Review* 47 (1965), pp. 62–63.

אונס. ונגיח שיש לכריכה צורה זו, מפני שהאודיריכל העריץ את אמו, שהייתה בצורה אונס. האם מישזה יאמו אפוא, שביל טטאר הוילך להיליטון מפני שהאודיריכל העריץ את אמו?¹¹

לאור זאת, ברור שמשפט (3) מכבסא מסקנה כושלת, וכי אין ניגוד בין הטענה שהארס חייב לציית לאל ללא תנאי ולעשות מעשים מוסריים מפני שהאל ציווה עליהם, לבין הטענה שהאל ציווה על מעשים אלו מפני שהם נכונים וישרים¹². יתרה מזאת, ניתן לטעון שאחד הטעמים האפשריים לכיסוס טענה (1) לעיל הוא האמונה בשלימותו המוסרית של האל, מצד אחד, ובחולשתו של האדם, מצד אחר. זאת אומרת: מאחר שהאל בלבד יודע את האמת המוסרית בשלמותה, ואילו האדם מוגבל הן בהכרתו, הן ביכולתו להמיר בפעילות מוסרית בהתאם להכרתו זו, הרי שרק הציות המוחלט לאל עשוי להבטיח את ההתנהגות המוסרית הנכונה. לפי זה, המוסר עצמו אינו חלוי כאל והוא בעל תוקף עצמאי, ואולם מימושה של העשייה המוסרית הנכונה על-ידי האדם חלוי בציות לאל. במילים אחרות: ניתן לבסס את טענה (1) על גרסה כלשהי של תלות חלשה. דבריי מעניינים המשפקים כיסוס מעין זה מצויים בחיבור "בני יששכר" לר' צבי אלימלך מדינוב (מאמרי חודש סיון, מאמר ה', מעלת התורה, אות כב). בתחילת דבריו קובע ר' צבי אלימלך שקיימות מצוות שכליות, "אשר שכל האנושי גם כן מחייב אותן, ואפילו אומות העולם מעונישים עפ"י הדבר, עפ"י נימוס ותוקן המדינות ויישוב העולם, כגון איסור גניבה ונזילה וניאוף וריצחה". אלא שאפילו ביחס למצוות אלו, "לא תקיימם מצד מה שהשכל מחייבם, רק מצד מה שאנכי [ותאל] הוא המצווה על הדבר". אחד הטעמים שניתן המחבר לכיסוסה של טענה זו הוא:

דכל דכר הנעשה ע"פ יסודי שכל האנושי הנה יכרל להיות סוף וקץ לדבר, כיוון שהוא מפאת שכל האנושי שיש לו תכלית, והנה הוא כסכנה שבאיה זמן מן הזמנים יבוא ח"ו לעבור את פי ה'. דומה אפוא שר' צבי אלימלך מאמץ הן את טענה (1), דהיינו, שחובה על האדם לציית לאל, הן את טענה (2), שלפיה למצוותיו של האל יש בסיס רציני¹³.

11 P. Faber, "Euthyphro's Objection to Divine Normative Theories", *Religious Studies* 12 (1985), pp. 255-275.
12 מכאן גם נובעת המסקנה הכללית, שאין ניגוד בין הטענה שיש טעמים למצוות, לבין הטענה שחובה, של האדם לקיים את המצוות בלתי מותנית בטעמים אלו, וצריכה להתבסס על הנדה בטבעותו המוחלטת של האל.

למעמד המוסריות, והעדר הכתנה זו גרם אצלו, כמו אצל אחרים שעליהם הוא נזכר⁹, לעמיתות מוסריות שמבניאים את טברסקי לטעון שהוא הוא מקור המוסר הוא מרכיבותו של עקרון הציות המוחלט לאל. לדעתו, חשיבות עיקרון זה "מוציאה מן החשבון באופן מוחלט התיחסות אוטונומית אל החוק... מקור חתיב והסמכות הוא בלא שום צל של פקפוק היצו האלקי — אין הוגה דעות קורדי, כנראה, שישיל בזה ספק, או שיכרחן כאן הבחנתו מכל סוג שהוא" (שם, עמ' 340-341). אם כן, לדעתו, חובת הציות המוחלט לאל, המודגשת שוב ושוב נמסרת היהודית, מחייבת את ההנחה שהאל הוא הכסידי היחיד לערכים ולחובות המוסריים. אכן אנו עצמנו ציינו לעיל, שמצ"ה מתלכדת יפה עם הדגשה על חובת הציות והנכונות של האדם לקונו. ואולם, אף שמצ"ה נוטה למרוו הדגשה על ציות מוחלט — שהרי למעשים שהאל מצווה עליהם אין כל טעם עצמי — הדיפד אינו נברן: דהיינו, גם אם קיימת חובה מוחלטת לציית לאל, לא נובע מכך שמה שהאל מצווה הוא בעל ערך רק משום שהאל מצווה על מעשים מוסריים מפני שהם תיזת מצ"ה. במילים אחרות: "יתכן שהאל מצווה על מעשים מוסריים מפני שהם טובים וישרים — בניגוד לחיות מצ"ה — ויחד עם זאת האדם חייב לציית לאל ללא תנאי. יש אפוא, להבחין היטב בין שתי טענות אלו:

1. האדם חייב לעשות מעשה X מפני שהאל ציווה עליו.
2. האל ציווה לעשות מעשה X מפני שמעשה זה טוב מבחינה מוסרית. דומה שטברסקי ואחרים סברו שקבלת טענה (2) גוררת את המסקנה הלא רצויה מבחינתם, שלפיה על האדם לעשות מעשים מוסריים מפני שהם טובים מבחינה מוסרית, ולא מפני שהאל ציווה עליהם. הכסיס לשיקול דעת זה הוא ההנחה שיהא ה'מפני' הוא טרנזיטיבי, דהיינו אם A מפני ש-B, B מפני ש-C, הרי ש-A מפני ש-C, ולכן מהנחות (1) ו-(2) נובעת המסקנה:
3. האדם חייב לעשות מעשה X מפני שהוא טוב מבחינה מוסרית, מסקנה רגועה לדעתם את מרכיבותו צו האל במסורת הדתית.
ואולם שיקול דעת זה מבוסס על טעות לוגית, שכן, כפי שהעירו פילוסופים רבים, יחס ה'מפני' אינו טרנזיטיבי¹⁰. כדי להבהיר זאת נחבון בדוגמה המשעשעת שמציע פאבר:

נניח שביל טטאר הולך להילטון מפני שיש שם בריכת שתייה בצורת

9 ראה במיוחד, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", M. Fox, דיני ישראל ג (תשל"ב), עמ' XXXIV-V.
10 ראה סטסמן ושגיא, דת ומוסר, פרק ב, סעיף 3.2.
10

את עצמאות המוסר ומבטאים דחייה של תיות מצייה. בסעיף ג, נציג תסבר להעדרה (או שוליותה) של תיות התלות במסורת היהודית.

ב. מוסליות כצו האל בהגות היהודית

מטרתנו העיקרית בסעיף זה היא לבדוק האם יש מקורות בהגות היהודית, המצדדים בהפטישה שלפיה המוסר תלוי בדת. במונח "הגות" אין כוונתנו רק להגות פילוסופית שיטתית, אלא להגות במובן רחב יותר, המבטאת גם כוונות (דאגות) ספרותיות אחרות. כגון פרשנות ודרשה. הקף המנחה בבחינת המקורות הוא שיבטאו מודעות מינימלית לשאלה שעל הפרק, וינקטו לגביה עמדה. מודעות זו מחייבת, בין השאר, הכרה בהכחנה שבין התחומים המוסרי לבין התחום תורתי, שכן בלא הבחנה זו שאלת היותו בין התחומים היא חסרת מובן. להלן ננתח אפוא מספר מקורות המציגים, לכאורה, תיות של תלות תזקת.

1. ר' עובדיה מפרטוטורא

בתחילת פרדשו למסכת אבות, כותב ר' עובדיה:
אמר אני, לפי שמסכת זו אינה מוסדת על פירוש מצווה ממצוות התורה כשאר מסכתות שבמשנה, אלא כולה מוסרים ומידות, וחכמי אומות העולם גם כן חירבו ספרים כמו שברו מלכם בדרכי המוסר כיצד יתנהג האדם עם חבריו. לפיכך התחיל התנא במסכת זו 'משה קיבל תורה מסיני' לומר לך, שהמידות והמוסרים שבו המסכת, לא ברו אותם חכמי המשנה מלכם, אלא אף אלו נאמרו בסיני.

לכאורה התירה המוצגת כאן היא, שאין מוסר אלא זה הנקבע בסיני בהתגלות וכל מוסר אחר הוא 'בדיה', ולפנינו אפוא, תיה של תלות חזקה¹⁴. ואולם עיון מדויק יותר בדברים מגלה שלכל היותר לפנינו סוג של תלות חלשה. הצובד שהמוסר יונק שנקבע בסיני אינו בדיה אינה גוררת שהמוסר עצמו תלוי בצו האל אורכא: מטעם יומר לפרש עובדה זו כנובעת מחוכמתו ומטובו של האל, שרק הוא מסוגל להגות את האדם למידות הנכונות. כמלים אחרות: האל הטוב מגלה, באמצעות ציוויו, את מה שנוכח. לעומת זאת, מוסר שאינו מבוסס על גילוי זה הוא בהכרח פגום וחסר. המוסר של חכמי אומות-העולם הוא בדיה, לא

14 כך נראה פירוש את הדברים יעקובוכיץ שם, עמ' 116, הערה 5 (בלא שימוש במונחים שליו).

דיין אחרון זה תור ומכיה, שגם אם דוחים את תיות התלות, לצו האל עדיין עשוי להיות תפקיד חשוב לגבי המוסריות. טבסקי וראי צודק שצו האל הוא גורם מרכזי בעולםה של היהדות, ואולם השאלה שתמיד עלינו לשאול היא: מה בדיוק מחולל צו זה? ליתר דיוק, האם צו האל קובע את המוסר, או שהצו רק חושף עברו האדם את מה שנוכח מבחינה מוסרית. באופן כללי תלוי בצו? רק מי שמאמין את האפשרות הראשונה מתחייב להארייה של מצייה, ואילו מי שמקבל את האפשרות השנייה, דוחה את מצייה, ומתחייב, לכל היותר, לתיות של תלות חלשה.

מה שעשוי להטעות הוא העובדה שמשפט כמו 'מצעיה X הוא מוסרי כי האל ציווה עליו עשוי להתפרש בשני אופנים: לפי הראשון, האל קובע את המוסר, ולכן האל ציווה X, מן ההכרח ש-X הוא מוסרי. לפי השני, מאחר שהאל הוא מורשם מבחינה מוסרית ורציונלית, הרי שבהכרח מה שהוא מצווה לעשותו הוא נהנה מבחינה מוסרית. דו-משמעות זו קשורה לעובדה שהן המצדדים במצייה, הן השוללים אותה, עשויים לחזותו בחפיפה הגמורה שבין המעשים הנורשים מבחינה מוסרית לבין המעשים שעליהם ציווה האל. ההבדל ביניהם נעוץ בהסבר שהם מציעים להפיה זו. המצדדים במצייה סבורים שמקור התפיה בעובדה שהאל, ורק האל, קובע את המוסר, ומכאן, שכל מה שהאל מצווה הוא מוסרי ולהפך. שוללי מצייה טוענים שיסוד התפיה נעוץ בשלמותו המוסרית והרציונלית של האל; כל מה שהאל הטוב מצווה הוא נכון מוסרי. וכן להפך, אין דבר נורש מבחינה מוסרית שהאל לא יצווה עליו. ליבה של מצייה אינה אפוא עצם הטענה שקיימת תפיה בין מה שהאל מצווה לבין מה שנורש מבחינה מוסרית, אלא הטענה שמקורה של תפיה זו בעובדה שהאל קובע את המוסר¹³. לאור מה שאמר עד כה, מתברר שכרי להצביע על קיומה של תיות מצייה במסורת היהודית, אין די בהצבעה על מקורות המדגישים את חובת הציית לאל, ואף לא במקורות הקובעים שמה שהאל מצווה הוא מוסרי. מה שנדרש הוא מקורות הטוענים, שהאל הוא הקובע את המוסר על-פי רצונו, כפי שהדבר נוסח אצל האשעריה, ויליאם מאוקהאם, לומר, ואחרים.

מהלך הדיון יהיה כולקלמן: בסעיף ב של המאמר נבחן מקורות המבטאים לכאורה את תיות התלות, ונסה להוכיח שקריאה מדויקת של אותם מפורכה. או מסילה ספק רב, כפרשנות זו. יתרה מזאת, נצביע על מקורות שמאמיים במפורש במניחה המקובל, מצייה אינה טוענת רק ליחס של שקילות לוגית בין צווי האל לבין החובת המוסרית, אלא ליחס אימטרי בין השניים. לניחה מפורש של יסוד האסימטריה בתחת התלות, ראה סטטמן ושגיאי, רת ומוסר, פרק א, סעיף 1, וכמקורות המציינים שם.

13

של דברי לוי. השאלה המרכזית שיש לכרר היא, כיצד יש לפרש את הטענה שאין שום מוסר נהוג "כי אם בהיות הקדמה להדת אלקות"; האם בהעדר דת אין מוסר מפני שהמוסר עצמו תלוי בציו האל (תלות חזקה), או שמא אין מוסר מפני שבלי א הדת האדם אינו מסוגל לרצות את המידות הנכונות (תלות חלשה). שאלה זו בולטת לביט פירושו למחיצת עמלק. האם כוונתו לומר, שמפני, ורק מפני, שהאל ציווה להכריח את רצת עמלק הרי שמחייב זו מצדדו, או שכוונתו לומר, שמאחר שהאל שלם מבהינה מוסרית ובעל יריפה מושלמת, הרי שזודאי יש צדוק לציווי זה — גם אם הוא נהוג את מה שנראה לנו. אפשרות אחרונה זו מתיישבת יפה עם הפסוק "אל רעות ה'" שאותו הוא מצטיט בהקשר זה. האל אינו מצווה לפי שרירות רצונו, כפי שעולה מהאורחות מצ"ה, אלא בהתאם ל"רעות", ולפי פירושו זה, עם ישראל "נוסע וחונה על פי ה'" מאחר שהוא בוטח בשלימותו המוסרית. העולה מדברים אלו, שאף שדברי לוי אינם ברורים דיים, אנו סבורים שנותן ידו לפרשם כמצדדים בתלות הלשה מאשר בתלות חזקה. פירוש זה מקבל חיזוק מסוים מוויכוח של לוי שהוא מוכיח בהחלת הקטע עם "איש חכם על עניין המצוות השכליות והמידות הישונות". מסתבר שאיש חכם זה היה אחד המשכילים שאהם הרבה לוי להחמיר, ואשר טען, בהתאם לעמדה ולוחת באותם זמנים, כי קיימות אמיתות הבטיות — וכללן האמיתות המוסריות — שכל אדם יכול להגניע אליהן משכיל, בלא כל צורך בהתגלות. כרי לדחות עמדה זו ולשכנע את המשכיל סביר להניח, כי עיקר טענתו של לוי היחה שאמנם האמיתות המוסריות נובעות מן השכל, ולמרות זאת יש צורך בהתגלות האלוהית. קשה מאוד לראות איך יכול היה לוי לשכנע את האיש החכם אלו נקט תחת הלוח חזקה, שהרי תיזה זו אינה מניחה מקום לדיון עם מי שמחזיק בתוקף הרציונלי של המוסריות¹⁷.

3. ר' משה איסרליש
בהלק השלישי של ספרו "תורת העולה" (פראג תקצ"ג), פרק עא, דף קיג, ע"א, כותב הרמ"א כך :

וּיש טוב ורע לפי הנימוס, ואינו טוב ורע מצד התורה, כהרינת העובדים [עובדי עבודה זרה] שנואמו בתורה "לא תחיה כל נשמה", ואינו לפי הנימוס, וכן מה שנטרד שאול על שלא הרג אנג, אעפ"י שאין מידה טובה

17 בהתאם לפרשנותו זו מחבאר טוב יותר גם סופו של הקטע שבו הוא כותב: "גם שיהיה נראה נגד דברי מוסר השכל, אל תמור ברי", כלומר, גם כאשר צו האל נראה כנוגד או צו האל, אין להמרות אותו, שכן לאמיתו של דבר יש והתאמה בינו לכיין מוסר השכל". הניגוד אפוא מדומה בלבד, אלא שהאדם לא תמיד מביין זאת.

מפני שהמוסר תלוי באל, אלא מפני שלא זכו להנחיה האלהית הנחוצה להכרת האמת המוסרית. איננו סבורים אפוא שר' עובדיה מברסטרוא מבטא תלות חזקה. **2. ר' צבי הויש לוי**
בהערתו לפירוש "לחם שמים" של ר' יעקב עמדין למסכת אבות, הוכיח הויש לוי¹⁵ מפתח ומרחיב את דברי הרבנטורא, ומפרשו לכאורה כמצדד במצ"ה, עמדה שהיא עצמו נראת כהומן בה. וכך כותב הוא על המשנה הראשונה של מסכת אבות:

משה קיבל תורה מסיני — הקדים התנא ההקדמה הזאת למסכתא זו כמו שכתב הרב עובדיה ברטנורא להודיע שעיקרי מוסרים הללו בנויים עפ"י התורה שציווה לנו משה. ואני מפרש עור שאין שום מוסר ומידה נכונה נוחה כי אם בהיות הקדמה להדת אלקות, כמו שהוכחה זה בוויכוח אחד שהיה לי עם איש חכם על עניין המצוות השכליות והמידות הישירות ולאחר אורך הוויכוח הורה לדברי. ולכן הוכרח [התנא] להניח בתחילה ההנחה לדת אלקות אשר חנו ה' על יד נביאו נאמן בינו, כי הוא היסוד המוסר וקר-המידה לכל מידות האדם הישראלי. ולכן לפעמים ציווהה התורה על מעשים אשר לא ייעשו על-פי מידת טבע האנושי ושכלו נלך, כמו שציווהה על מחיית עמלק להכריח מאדם ער בהמה הונטרה לדור דור, כי אל רעות ה', וצמו ישראל, על-פי ה' יתנו ועל-פי ה' יסעו. והארכתי בזה במקום אחר בעצה"כאופן שרצה בזה, כי מה שבא מפורש בכתוב לא השונה גם שדייה נראה נגד דברי מוסר השכל אל תמור ברי¹⁶.

לוי כותב במפורש, שאין שום מוסר ומידה נכונה ללא הדת, ומכאן, לכאורה, שהוא מציד בחינת מצ"ה. הראיה מהציווי על מחייבת עמלק מחזקת הבנת זו: ציווי זה מוכיח, שהמוסר נקבע על-פי התורה ולא על-פי שיקולים שכליים עצמאיים. מסתבר שרעיון זה הוא התוספת שמבקש לוי להוסיף על פירושו של הרבנטורא, כלומר: לא זו בלבד שהמוסר מבוסס על התורה אשר ציווה לנו משה, אלא שלא יכול להיות לך כל ביטוס אחר. במילים אחרות: התורה היא לא רק תנאי מספיק, אלא גם תנאי הכרחי למוסריות.
ואולם ניתוח מדקדק יותר של הקטע שצוטט מעורר ספקות באשר להבהר זו

15 רבה של בליין, אביי של ר' שאול לוי, בעל שו"ת בשמים ראש. חי ביין השנים 1720-1800.
16 פיקי אבו, עם ארכבה פירושים מאוני ארץ, תל-אביב תשכ"י.

התורה משקפים את הטוב והרע לאמינם, אך האדם חלש מכדי להשיג טוב ורע. אלו הווא זקוק לעזרת האל.

לדעתנו, יש להחיל נחת דומה גם על דברי ר' יצחק עראמה שהרמב"א נשען עליהם. הרמב"א מפה לדברי בעל העקידה בפרשת וישלח, שם הוא אומר:

והנה כאשר ישכיל האדם וירע החפץ והרצון האלוהי כמה שחוננו מהמצוות וההצרות האלהיות, איך לו להמשיך בהן אחר עקבות שכל האנושי, אבל חריף להמשיך אחר המצוות וההצרות ההיא אפי" שישא ראשם תטא מפורס ומגונה אצל המונח מהפילוסופיה המדינית, דיעותיה ומנהגיה, כמו שעשה אברהם אבינו בהשתלשלתו על הריגת בנו יחידו, ויעקב בקנותו הכבודה מאחיו בנויד ערשים בשעת רעבונ... והכלל, איך תכמה ואיך תבונה [כנגד ה' – משלי כא] [שער עז, רל, ע"א – ע"ב].

גם עראמה מצביע על מקורם של ניגוד בין צו התורה לבין השכל האנושי. ואולם צו התורה כתפישתו אינו מבטא בהכרח גזירה שרירותית הוחתה את האמת המוסרית. אדרבא: עראמה עצמו מרשי, "שאיך מידה טובה וחשובה בעיני אלהים ואדם כמידת והרחמנות" וכך "איך רכב שנוי למעלה ומטה כמו הדקל בכבוד ההוריים" (שם). כלומר: ההכונות המוסריות, כנגן החמים וכיבוד הורים, רציונות אף בעיני האל, אלא שלעיתים יש צורך לנגוד בניגוד לנדרש מתכונות אלו בשל נסיבות מיוחדות, ולהוראות מיוחדות אלו יש אפוא צידוק רציונלי. אם צו האל נתפש כשרירותי, הרי הדבר משקף את מוגבלותה של ההכרה האנושית, שכלא טיענה של האמונה נוטה "לכוב כרוב משפטיה" (שם רל, ע"ב).

פרישנות זו לעראמה תואמת את תפישתו הכללית, כפי שנותנתה על-ידי שרה הלר-וילנסקי בספרה ר' יצחק עראמה ומגונו (ירושלים ותל-אביב תשס"ז). פרק השיעי, לדעת עראמה, רק חוק התורה מתאמים התאמה מרבית לחוקי הטבע, שכן נגןן התורה הוא גם כורא הטבע; ואילו החוקים שמקודם בשכל האדם המדי מוגבלים וחטרים (שם, עמ' 183–190), לפיכך חייב האדם להשתחרר מהשלטון המוחלט של השכל, ולהעפיל לדרגת האמונה המימה – היא דרגתו של אברהם אבינו כפי שבאה לדי ביטוי בעקידת יצחק (ראה שער כא). יוצא אפוא, שגם אצל עראמה לפנינו סיפוס של תלות חלשה; האל יודע באופן מושלם את החוקים המתאמים לטבעו ולטובתו של האדם וכחוסדו הוא מגלה אותם לאדם למען ייטב לו¹⁹.

19 ניתוח דומה יש להחול גם על דברי ר' חיים מוולוז'ין, בספרו ידות החיים על מסכת אבות, א. ב. ר. חיים טוען ש"איך שום מעשה עמה הגן לא הכתוב בתורה", ואולם

כמידת הרחמנות, ויעקב קנה הכבוד מאחיו בנויד ערשים בשעת רעבונ בעל – כל זה טוב מצד הדת, ורע מצד השכל האנושי, וכבר האריך בזה בעל עקידה [ר' יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק"] פרישת וישלח יעקב.

לפי דברי הרמב"א, קיים ניגוד בין הטוב והרע של התורה לבין הטוב והרע האנושיים. מבחינתו של המאמין, התורה אפוא, היא הקובעת את הטוב והרע, ולא השכל האנושי, ואם כך, לפנינו תיזה של חלוח. גם כאן, השאלה שאותה יש לבחון היא זו: האם (א) הטוב והרע של התורה משקפים גזירה שרירותית של האל הקובעת את הטוב ואת הרע והידחה את מה שהיא באמת טוב ורע, ואילו הטוב והרע של השכל האנושי משקפים (לעיתים) את מוגבלות השכל? לפי (א), הרמב"א אכן מצדד בתיזה של השכל האנושי משקפים את הטוב והרע של תלות חלשה, דהיינו: שכלו של האדם מוגבל וגורם לו לשנות בהכרח הטוב והרע, בעוד שהאל ממח אותו אל האמת המוסרית.

פירוש אחרון זה מקבל חיוק מדכרים שהרמב"א עצמו אומר בהמשך לגבי השכל האנושי:

כי רדע שהחורה נמשלה לשתייית יין, כמו שניאמר "הביאנו אל בית היין וגו'", והיא דוגמת שתייית היין כראוי, שהוא מועיל מאוד להחזיק השכל... ולכן נקרא הטוב שמצד החורה יין, ומצד הנימוס שיכר. כי הוא כדוגמת השיכור שחוכמתו מכוללת ומעורבת וכן הוא עניין הנימוס, שאף שהזא דבר שכלי, מכל מקום שכלו מעורב כשל השיכור (שם).

לרע הרמב"א, ההכרה השכלית האנושית מוגבלת ולא פעם מכוללת ולכן איך לטמון על שיפוטיה כאשר היא מתנגשת עם הוראותיה של התורה. אלו אינן מוגזרות לטוב ולרע אלא מבטאות אותם באופן השלם ביותר, אלא שהאדם כמוגבלותו לא תמיד מבין זאת ונרמה לו שיש ניגוד בין צו האל לבין האמת המוסרית.

ניתוח זה הולם את תפישתו הכללית של הרמב"א, המניה, מצד אחד (בעקבות הרמב"ם), שתכלית התורה היא תיקון הגוף והנפש, ומצד אחר (בנגוד לרמב"ם), מרגיש את איך-האונים של האדם – "יודיע כי בכל זה אין אדם מספיק אם לא יתחבר אליו העור האלוהי השופע עליו מלמעלה והצודו לזה, אשר באורו נראה אור"¹⁸. כלומר: הרמב"א מחזיק בתיזה של תלות חלשה לפיה הטוב והרע של

18 שם, פרק ז, דף יז, ע"ב-יט, ע"א. לתפישתו הכללית של הרמב"א ראה י בדישיות, משנתו העינית של הרמב"א, יושלים תשמ"ד, פרק 11.

מוסרית אם רק אם, האל מצווה עליך, כך שלא ייתכנו חובות מוסריות שהאל לא מצווה עליהן. לעומת זאת, לפי החזון אי"ש, ההלכה קובעת את האסור והמתיר רק "לפנמים"²². שנית, הדוגמא שהוא משתמשה בה ממחיש שאין מדובר בתלות חזקה: שכן הטעם לכך שאין למלמדים דיך זהה לבעל-מקצועות אחרים נעוץ בערך מוכיח, והוא הנידון והלמוד-תורה. כדי לשפר את איכות ההוראה והחינוך נחוצה התחרות תופשית – קנאת סופרים תרבה חכמה. לפי ההלכה, הערך של חינוך ולמוד תורה גובר אפוא, על השיקול של הגנה פרנסתם של המלמדים הוותיקים. אם כך, העובדה שלמלמדים יש דיך מיוחד אינה צריכה להיות מוסכרת על-ידי צו אלהי הקובע בשרירות-דענו את האסור והמתיר, אלא היא משקפת את מרכיזותם של ערכי הלימוד והחינוך במסורת היהודית.

לפי זה, אנו מציעים לפרש את דברי החזון אי"ש כמבטאים תלות חלשה של המוסר בדת: דהיינו: תאדם, בהכרחו המוגבלת, מתקשה לעתים לזהות את האסור והמתיר, וההכרעות ההלכתיות מגלות לו את הדרך הנכונה מבחינה מוסרית. למשל: נבי-אדם רבים היו נוטים להתייחס למלמדים כאל בעל-מקצוע אחרים, וההלכה מתקנת עיוות זה ומצביעה על מקומו המוכרי של לימוד התורה. לאחר שההלכה קבעה זאת, ניתן לשוב ולראות עד כמה הגיוני הדבר. ברוח זו לרש גם את הקטע האחרון שציטטנו. גורי הגזל נקבעים על-ידי ההלכה לא במונח של תלות חזקה, אלא חלשה; דהיינו: רק האל בתכמתו המושלמת יודע במדויק גודלים אלו, שלא פעם הם בניגוד לדעות האנושיות.

5. הרב קלונומוס שפירא (הרבי מפאיאצנעא)
הרב קלונומוס שפירא היה מנהיג חסידי שפעל בזררשה בתקופת השואה. קובץ דרשותיו בתקופה זו הוטמן במקום סתר בגטו ורמנה ללאחר השואה²³. בדרשותיו מנסה הרב שפירא להמנע עם אמי החורבן הגדול ועם הקושי החיאוולוגי שהם מצייבים. במסגרת נסיונותיו להצדיק את הדין הוא פונה לתלות של המוסר בדת. כך הוא אומר בדרשותו לראש-השנה תשי"א:

והנה אומות העולם, גם הטובים שבהם, חושבים שהאמת הוא דבר עצם לעצמו, ודי ציווה על האמת מפני שהאמת לעצמו אמת. לכן על המצוות השכיולות הן מורים, כיוון שחושבים כדעתם שדי' גם כן מטעם שהן אמת לעצמן ציווה עליהן, למשל, שאין צריכים לגנוב, לגזול וכדומה...

22 השוה א ליכטשטיין, "מוסר והלכה במסורת היהודית", דעות מו (תשל"ז), עמ' 10.
על דרשות אלו ועל המכור ראה מ' פייקא, "חסידות פולין בין שרי מלחמות עולם ובגירות ת"ש-תשי"ה, ירושלים תשי"ן, פרק יב.

4. הרב אפרים ישעיהו קרליץ (תחזון-אי"ש)

בי"ספר חזון-אי"ש אמנה ובסתחון²⁴ כותב החזון אי"ש:

חובבת המוסריות המה לפעמים גוף אחד עם פסקי ההלכה, וההלכה היא המכרעת את האסור והמתיר של תורת המוסר (עמ' כא).

הדוגמא שהחזון-אי"ש בחר להוכיח את דבריו לקוחה ממסכת בבא בתרא בא, ע"ב. לפי ההלמוד, לבעל-מקצוע או לבעל-עסק יש בדרך-כלל זכות למנוע מאדם אחר לפתוח בשכנותו עסק דומה, כי הוא גזול את מחייתו. אלא שכלל זה אינו חל כאשר מדובר במלמדי תינוקות, שלהם אין זכות לעצמם כנוג מלמדים אחרים המתחרים אהם על העסקה. מכאן מסיק החזון אי"ש:

הנה כל מעשיהם [של המלמדים הוותיקים כנגד החדשים] היו מנוקים מכל חטא ועוון, לו היתה ההלכה כמותם, שייכולים לעכב על החדשים, והחדשים היו החוטאים בנפשותם... אבל עכשיו, שההלכה הכריעה די"קנאת סופרים תרבה חכמה" ויטוד הזה נעלה מחייתו [פרנסתו] דאנשים פורשים, הנה האוחרים רבאים עשו כהלכה, והקמים כנגדם שופכים דם נקיים... (שם).

באופן דומה קובע החזון אי"ש בהמשך החיבור לגבי דיני גזל:

גורי הגזל והחטא אינן נפתרין עפי"דעת בני אדם, רק עפי"ד חוקי התורה, וכל שהיה נגד הדין הוא נגד אף שאין בני אדם מסכימים עליהם בבחינת הדגש. וכל מעשה שהוא כדין הוא קיים משפט, אף שיה נגד דעות האנושיות (עמ' כז).

המשפט הראשון שציטטנו מעורר את הרושם, שלפנינו תלות חזקה – ההלכה היא הקובעת את האסור והמתיר²⁵. כך גם משתמע לכאורה מן הקטע האחרון שציטטנו, שלפני ההלכה היא הקובעת מהו גזל, גם "נגד דעות האנושיות". ואולם עיין מדקדק יותר מלמד שורב, שלאמיתו של דבר אין כאן ביטוי של מצ"ה. ראשית, צריך לשים לב למלה "לפעמים" במשפט הפותח. לפי מצ"ה, רבב אסור

הטעם לכך אינו שההגיונות תלויה בני האל, אלא בכך שהתורה "יש בה כל המעלות, וכמו ההולך בחושך, אבוקה מאירה לו לראות הדרך", כך התורה היא מאיר דרכו של האדם. לראות נכוחה את האמת המוסרית.

20 ירושלים תשי"ז, ללא ציון הוצאה.

21 כך הביא את הקטע אליעזר גולדמן, "המוסר, הרת וההלכה", דעות כא (תשכ"ז), עמ' 65, הערה 2.

ביינטון²⁶ אחת הדרכים להחמיר עם מה שנראה כהתנהגות בלתי-מוסרית של האבות במקרא היתה באמצעות מצ"ה. אולם דרך זו אינה מצויה במסורת היהודית שבדרך-כלל בקשה, להחמיר ענייני כזה או אחר לעקידה²⁷. מבחינה זו, עמדתו של הרב שפירא יוצאת-דופן. אין ספק שמה שהביא אותו לצדד בהפשיטת הלכות, הייה אחלת-ידין של כל הגישות המסורתיות לבעיית ההיגיון. נוכח המציאות הנוראה שאותה חווה מבשרו²⁸, הוא נאלץ להפשיט פירוט קיצוני יותר, המנטל מכלל-דכול את קיומם העצמי של הצדק והאמת ועוקר מיסודה את שאלת צדקו האל.

ואולם למרות הנוכחה, שהרב שפירא מאמץ במפורש תיזה תלויה בדרשה לראשונה שצייטטנו לעיל, הרי שבמקומות אחרים הוא משתמש בטיעונים המסורתיים לבעיית הצדק האלוהי, שאינם תואמים תיזה זו. כך, למשל, הוא אומר, שהייסטורים באים כדי למרק את חטאיו של האדם ולטהר אותו כדי שיוכל להתקרב לה' (עמ' ט); או שהם מונעים את האדם ומכניסים את ביאת המשיח, כלומר, הם חכלי-משיח, שבלעדיהם אין גאולה לישראל (קו"ק). במקום אחר מסביר הרב שפירא שהייסטורים הם ניסיון, "שמוסיים את האיש מן השמים אם מתחוק באמונתו" (עמ' ק).

המשותף לטיעונים אלו ואחרים שמועלה הרב שפירא²⁹, הוא ההנחה, שהאל פועל על-פי שיקולים מוסריים וכי יש למעשיו טעם ותכלית. במלים אחרות: האל איננו קובע את המוסר על-פי שרירות-רצונו, אלא פועל על-פניו. אילו אימץ הרב שפירא בצורה עקבית תיזה תלויה, לא היה מקום להיאוד-ציצאה מן הסוג המסורתי. ציינו לעיל, כי הרב שפירא מכיר בכך, שאם מאמצים תיזה תלויה, בעיית התיאוד-ציצאה אינה מתעוררת כלל. דברים דומים הוא אומר גם במקומות אחרים בספר, ואולם משיקול אחד לחלוטין, והוא, שהאדם, עקב מגבלות הכרתו, איננו מסוגל כלל להבין את מעשיו של האל ולכן אין לו כל זכות להעלות פקפוקים בטובו ונצחיותו. כך הוא כותב:

וכאמת מה מקום לקושרות ח"ו ולשאלות... איך זה נרצה להבין את מעשי ה' אלו ולהפגם ח"ו שלא וכין אותם. אם גם קלח אחד של עשב שעשה

26 R. H. Bainton, "The Immoralities of the Patriarchs according to the Late Middle Ages and the Reformation", *Harvard Theological Review* 32 (1930) pp. 3-26.

27 תשורה 4, 1988, Oxford, *Religion and Moral Reason*, Ch. 4, Green, R.

28 תשורה שפירא שם, עמ' גא, נה וקלט.

29 לפירוט הטיעונים השונים שמעלה הרב בדרשותיו ראה פייקאז, שם.

מה-שאצ"ק ישראל אומרים "אתה אלוהים אמת", הוא יתברך אמת, ואין אמת זולתו, וכל אמת שנמצא בעולם הוא רק מפני שכן ציווה ר' ורעה, וכיוון שהוא תברך אמת, לכן גם זה אמת. ואסור לגוול מפני שר' האמת כן ציווה, וכשביביל ציווי שלי ר' האמיתי, מעשה גם זה אמת. וכשי ציווה ההיפך, שהפך ביי"ד הפך, אז זה נעשה אמת, שהונו של זה הפך. כשציווה לאברהם אבינו שיעקוד את יצחק בנו, הייה זה האמת לעקרו, וכאם לא אמר לו אחר כך "אל תעש לו מאומה", הייה זה האמת לשחטו²⁴.

מקור זה מציג בצורה כהירה ביותר את תיזה התלויה, תוך שהיא מונגדת בצורה מפורשת לתיזה הנגדית, שלפיה יש אמת וצדק בלא תלות באל. לדעת הרב שפירא, מאחר שתוקפן של החובות המוסריות מבוסס על צו האל הרי שאילו האל הייה מצווה אחרת, החובות היי שונות. דברי הרב שפירא הם המקור היחיד שמצאנו, המבטא בצורה מפורשת את תיזה מצ"ה.

אימות תיזה מצ"ה מאפשר לרב שפירא להצדיק את הדין בדרך חדשה ונועזת, שלפיה עצם שאלת ההיאוד-ציצאה מאברהם אינה משמעותית; שהרי אם מקבלים את תיזה התלויה, ברור שלא ייתכן ניגוד בין ההנהגותו של האל וציוויי לבין הצדק — האל הוא הקובע את האמת והצדק. כך כותב הוא במפורש:

לא בלבד שאנו אומרים שהה קושיא ח"ו רק [אלא] שאין אנו מכניסים תריצוה והוא למעלה מהשגתנו, רק [אלא] שבכלל אין אמת וצדק זולת מה שר' ורעה מצווה ועושה (שם, סח-סט)

מעייין לשים לב לפירושו של הרב שפירא לעקידה. בניגוד לעמודותיהם הידועות של קירקגור וליברקי, הסבורים שהעקידה היא ביטוי לקונפליקט בין דת למוסר, הרב שפירא סבור שאין כל קונפליקט כאן, מאחר שהמוסר נקבע על-ידי צו האל. עמדה דומה לזו של הרב שפירא מצויה בספרות הפילוסופית המודרנית אצל פטרסן בראון. גם בראון סבור שתיזה התלויה היא הפתרון לכעייית ההיאוד-ציצאה ואף הוא ממשיך ומסיק מתיזה זו, שתצו להקריב את יצחק היה בעל תוקף מוסרי²⁵. עמדתו של בראון משקפת מסורת נוצרית עתיקת-יומין. כפי שהוראה

24 תשי"ז, עמ' סח, תשורה שם, עמ' קעב.

25 P. Brown, "God and the Good", *Religious Ethics* 2 (1967) pp. 267-269

בראון עצמו מודה שהאל הוא אל טוב, אבל רק במונח זה שהוא הקריטריון של הטוב. דומה שבאופן זה יש לפרש גם את דבריו של הרב שפירא הכותב שייכיין שהוא תברך אמת לכן גם זה אמת". אין כוונתו לאמת במונח שהוא בלתי תלוי באל, שהרי הוא מדגיג שוב ושוב שהאמת והצדק מקומים באל, אלא ה' הוא האמת במונח זה שהוא קובע אותה.

של האיטורים המוסריים הוא "הציורי והאזהרה" בלבד. עמדה זו כה מופרכת לדעתו, עד שאין להתיחס אליה כלל בריצינות.

גם ר' יהודה הלוי, שתורת המצוות שלו שונה באופן כה כולט מזו של רס"ג, תמים דעים עמו לגבי עצמאות המוסר. לדעתו, הנורמות המוסריות קודמות "בטבע ובזמן" למצוות הדתיות, שכן הן מתנתות את קיומה של כל חברה אנושית. יצר כי גם חברה שודדים, לא ייתכן שלא תקבל השלטון הצדק בדברים שבינם לבין עצמם ("כחודי", מהדרות אבן-שמואל, מאמר שני, מת). ברור אפוא שלפי יהודה הלוי אין שחר לדעיין שהנהגות המוסריות תלויות בהתגלות האלהית. גם הרמב"ם ב"שמונה פרקים", פרק ו, מצדד בעמדה דומה. הגם שאין הוא מטביע עם רס"ג שהמצוות המוסריות הן שכליות, מודה הוא בטענה העקרונית שמצוות אלו היו רעות גם אילו לא ציוותה עליהן התורה, וזאת בניגוד למצוות השמעיית, "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל". על יסוד עמדה זו, מסביר הרמב"ם את ההנבט בין החסיד לבין כובש היצר; במצוות המוסריות, שערכן השלילי אינו תלוי בתורה, האדם האידיאלי הוא החסיד, המקיים מצוות אלו בלא מאבק ומתוך נטייה טבעית. ואילו במצוות השמעיית האדם הרצוי הוא הכובש את יצרו. כלומר, צו האל הוא הכרחי לקביעת הראוי רק בתחום הדתי המובהק, ותחום הריטואלי, ואילו בתחום המוסרי, הרמב"ם מכבטא עמדה של אוטונומיה. לדעתו, עמדה זו, שרק נומות בקצרה ב"שמונה פרקים", מפותחת בהרחבה במורה נבוכים³⁰, שלפי המצוות המוסריות מהוות חלק מתקין זמנך שהוא תנאי הכרחי למימוש שלמותו הטבעית של האדם. במילים אחרות: להוראותיה של התורה כסיו רצינולי ואין הן ביטוי לשויות רצונו של המחוקק האלוהי.³⁰

גם טברסקי, שכאמור לעיל סבור שהיהדות מתנגדת לאוטונומיה של המוסר, נאלץ

להודות שפרק זה בשמונה פרקים משקף עמדה אחרת (טברסקי, שם, עמ' 338–339). תפומה בניגוד לתפישתו הכללית המשתקפת במקורות שונים במשנה תורה, ובמיוחד לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק ח, הלכה יא, שלפיהם גוי שמקיים את מצוות בני נח מהכרת הדעת ולא מפני שציוה האל, "אינו מחסידי אומות העולם, אלא מהמבנים". לא נוכל להבט כאן לניתוח מפורט של דברי הרמב"ם בהלכות מלכים שזכו כידוע לדיונים רבים בספרות המחקר (ראה שם, עמ' 339, הערה 239), ואלם סבורים אנו, שאין סוחר ביניהם לבין דברי הרמב"ם בשמונה פרקים. כפי שהערנו בסעיף א, אין תורה בין ההצטווה על חובת הציית — המבטאת בהלכות מלכים — לבין ההנחה שלמוסר שטטוס עצמאי — כפי שמבטאת בשמונה פרקים. המקיים את החובות המוסריות מוכרע הדעת אינו זכאי לתואר "חסיד אומות העולם, אבל הוא בהחלט שייך לדתו אומות העולם, שכן הוא פועל באופן רצינולי. (לדיון בבייבייז הגרסה הנונה במקור זה ולהשלכותיה הפילוסופיות, ראה י' לוינגר, הרמב"ם

די לא נבין, ומכ"ש ששנפש לא נשיג, וכ"ש את מלאך וכ"ש את דעתו יתי, ואין זה נוצה ברעתנו להבין מה שהוא יתי יודע ומבין? (עמ' קל"ט).

אם כך, לפי מקור זה יש מה להבין, אלא שהאדם אינו מסוגל לכך; ואין לו אלא לשים מבטחו באל, שרק הוא בלבד "יודע ומבין" את הנוכח מבחינה מוסרית. ואילו לפי מצ"ה אין כלל מה להבין, או, אם תרצה, הכול מובן: האל קובע על-פי שרירות רצונו את הטוב והצדק.

עד כאן בחנו את השאלה, האם מצריים בהגות היהודית מקורות המצדדים בתלות חזקה של המוסר בדת. מסקנת הדיון היא זו: ככל שעלה בידינו לברר ניסוחים של מצ"ה כמעט שאינם מצויים בהגות היהודית. גם אם יש מקורות הנראים כמצדדים בחזית מצ"ה, עיון קפדני בהם מעורר ספק רב בכך. ניסיונו להראות שמקורות אלו מכבטאים לכל היותר גרסאות שונות של תלות חלשה. הניסוח המפורש היחיד שמצאנו לחזות מצ"ה מצוי אצל אישיות שהיא ודאי בעלת חשיבות שולית בהגות היהודית — הרב מפייסאצ'ענא — ואף הוא אינו תומך עקבי במצ"ה.

העדרותה של חזית מצ"ה כולטה במיוחד לאור מרכזיותה של החזיה המנוגדת, המדינישה את עצמאות המוסר. במסגרת מאמר זה לא נוכל להציג ניתוח מפורט של החזיה המנוגדת, שבה נודד במקום אחר, ונתפק בסקירה תמציתית ביותר.

רבינו ערדיה גאון הוא, בלא ספק, ראש וראשון לחכמי ישראל, המבטא בצורה נחרצת התנגדות לתלות המוסר בדת. לא נודד כאן בעמדתו הידועה לגבי המצוות השכליות שאינן תלויות בהתגלות, אלא נזכיר קטע שאין מרכיב לצטטו, ואשר הוא בעל חשיבות רבה לעניינו. כך כותב רס"ג ב"אמונות הדעות", מאמר שליש, פרק ח:

ואם יאמר [הרמב"ם]: אלהי מצווה עליכם לזנות ולגנוב... לא נדרוש ממנו מופת, כיך שקרא אותנו מה שלא ייתכן, לא בשכל ולא במסורת. וכבר הוסיף אחד מהם על דברי זה ואמר: ומה יהיה אם הוא לא שעה לנו, והדאה לנו אותות ומופתים וראינו אותם בהתלל — מה נאמר לו אז? עניתי, כי אנו נאמר לו אז, כמו שנאמר כולנו למי שהראה אותות ומופתים כרי שנונית מה שיש בדעתנו מאובח האמת והרחקת השקר ודומיהם. עד שהוכרח לומר כי הרחקת השקר ואהבת האמת אינן מדרך השכל, ואין אלא מצד הציורי האזהרה, וכך מויעת הרצח והניאוף והגניבה וכל הונומה להם. וכאשר יצא ליי דברים אלו, נפטרנו מטרנו, ותולנו לדבר עמו.

לדעת רס"ג, אין כלל טעם לדון עם מי שהגיע למדרגה כה שפלה להחשוב שטעמים

היהודית, אשר היתה לו השפעה מכרעת על יציוב עולמם של חכמי ישראל; יסוד הנוטה לדחות את מציית. להערבנו, יסוד זה הוא החלכה, ולגינות עניין זה נקראת את הטעף הבא.³²

ג. החלכה ותוצות התלות

במסורת סעף זה לא נוכל להציע תיאוריה שלילמה ושיטתית של החלכה שממנה נחלק את ההתנגדות למצויה ונסתפק במה נקודות החלכיות במיוחד לנושא שלפנינו. השיעון שצניג מברס על כך, שההכרעות החלכיות נקבעות מתוך טעמים שמקורם בשיקול-הדעת ובהכנה האנושית. ההכרעה החלכית אינה פעולה פשוטה של החלכה החזקה הכתוב על המציאות, אלא מעורבת בה מידה גבוהה של שיקול דעת אנושי, ודברים אלו חלים הן על הפשוט ההלכתי הן על החקיקה. ביטוי מובהק למרכזיותו של שיקול-הדעת האנושי בקביעת החלכה מצוי במוסד המשפטי של הסברה. הלכות שמקורן בסברה אינן נגזרות משכט כלשהו ומקורן בהבנה השכלית של האדם. מן הסברה מסיקים חכמים הן הכרעות קונקרטיות, הן עקרונות מוסריים כלליים. דוגמא מהסוג הראשון היא הסוגיא במסכת סנהדרין ער. ע"א, שלפיה הטעם לכך שבשפיכות-דמים ייחוג ולא יעבור הוא סברה: "מי ימר דדמא דידך טומא טפי, דילמא דמא דדהווא גברא טומא טפי". דוגמא לעיקרון כללי המיוסד על סברה הוא הכלל המשפטי "המצויה מחובר עליו הריאה". החלמוד מנמק עיקרון זה בסברה "דכאיב ליה כאיבא אויל לבי אסיא" (בבא קמא, מו, ע"ב). דוגמאות אלו ממחישות היטב את הכנתם שהסברה אינה נגזרת מתוך טקסט או מסורת כלשהם, אלא מבטאת את הכנתם העצמאית של החכמים, וכפי שניסח זאת מהר"ץ חיות: "כל אלו העיקרים מונחים רק בעומק הסברה ואיך באן שום לימוד מן החזרה ולא קבלה בעל-פה"³³. העצמאית של החכמים, וכפי שניסח זאת מהר"ץ חיות: "כל אלו העיקרים מונחים רק בעומק הסברה ואיך באן שום לימוד מן החזרה ולא קבלה בעל-פה"³³. אף שהלכות שמקורן בשיקול הדעת האנושי אינן נגזרות מן החזרה, בכל

32

ונולד גרין, שם, הצביע על החשיבות המרכזית של היסוד המוסרי בחשיבה היהודית. יסוד הדת את רליגה של תורת המלות בדתו השונת. בים, ההצבעה על החשיבות הכללית של היסוד המוסרי, אינה נותנת הסבר מספיק למסורת היהודית, שכן במסורת זו תחת המלות אינה מצויה כמעט לחלוטין, ואילו במסורת דתיות קורבנית, אף שאין היא החיה הדומיננטית, יש לה ביטויים מפורשים בקרב הוגים שונים. עלינו למצוא אפוא גורם מוסים המיוחד למסורת היהודית והמסביר את ההבדל הנידון, ולדעתנו, כאמור, המפתח נעץ בחלכה.

33

כל חכמי מהר"ץ חיות, חל-אביב וירושלים תשי"ח, כרך א, עמ' שיג. השוואה שידה חמד, קונטרס הכללים, מערכת המ"ם, כלל כו.

אין צורך לציין, שעצמדה זו רווחת בהגות היהודית החדשה, אצל הוגים כמוג'לסון, הרמן בהן ואחרים. הנקודה המרכזית היא שגם אישים ששורשם ונופם האינטינטואלי מצויים בעולמה של החלכה מבטאים עמדה דומה. מבין כל המקורות המשפטיים את העצמאות המוסרית נציין אחד. הרב משה שמואל גלאנר (הונגריה, המאה ה-י"ט), בספרו "דור רביעי", (ביאור רחב על מסכת חולין, פתיחה) כותב:

ועוד הרע, דככל הדברים המאזינים שנופשו של אדם קצה בהם, אפילו לא היה התורה אוסרתן, היה האדם העובד ואכלן, יותר מחזיב ממי שעובר על לא מפורש בתורה. כי כל מה שנתקבל בעיני בני אדם הנאורים לתועבה, אפילו אינו מפורש בתורה לאיסור, העובד ע"ז גרע מן העובר על חוקי התורה... כי היא [יציאה בערום לרשות הרבים] עברה המוסכמת אצל כל בעלי דעת, והעובר עליה יצא מכלל אדם הנברא בצלם אלקים.³⁴

סיכורו של רב, לא רק שלחיות מצי"ה אין מצדדים במסורת היהודית, אלא שהעמדה המנוגדת לה הטוענת לעצמאות המוסר היא הרווחת בקרב חכמי ישראל. הגם שתומכים אלו חלוקים ביניהם בשאלות יסוד הנוגעות למחלתה של היהדות, והגם שמקורות ניצחם התרבותיות שונים, הם מאוחדים ביניהם באמונתו בחוקי העצמאית של המוסר. מסקנה זו מפתיעה למדי, בהתחשב בפיתוי הדתי הרב של תורת המלות, ובהתחשב בכך שהיא אכן הייתה שורשים, הן בנצרות, הן באסלאם. מוסר שאת הסיבה לתופעה זו יש לחפש ביסוד מהותי במסורת

כפוליסוף וכפוסק, ירושלים תשי"ז, פרק ראשון). כמו כן סבורים אנו, שהעובדה שהרמב"ם מתנגד לאפיין המצות המוסריות כ"שכליות" אינה נודרת שהוא סבור שמוצאות אלו הן פרי גיורה שיריותה של האל. אף שהרמב"ם מתנגד לסוג מסוים של רציונליות לגבי החובות המוסריות, הוא אינו שולל מהן כל כוונת רציונלית, ואדרבה, כפי שצינו בנף דבינו, חובות אלו הן תוצא לשלימות של האדם. העובדה שהמצוות המוסריות מוגדרות כ"מפורסות", אין פירושה שתקפן תלוי בצו האל, כפי שעולה ממצי"ה. (השווה לרינגר, שם, פרק רביעי) דברים אלו דורשים דיון נוסף, ואנו סבורים שההבחנות שהצבענו מבהירות להחמיד עם דברי הרמב"ם בדרך חדשה ופורה.

31

הדגשות שלנו. למקורות נוספים המבטאים את עצמאות המוסר אצל חכמי ישראל, ראה רבינו טייטל, הקדמה לספר המפתח: פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית ו, יג; חוקי על התורה, בראשית, כא; ו' יוסף אלבי, ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק ז; ו' יעקב אנג'ל, מלמד התלמידים, פרשת משפטים; ו' יוסף ענני, בית האצור, חלק ראשון, עמ' 196-197; ו' משה ישראל חזן, שו"ת כד של רומי, סימן מו.

ביטוי מובהק למרכיביותה של הסברה האנושית בקביעת ההלכה מצוי בתשובה של הרדב"ז. הלה נשאל על המקרה הבא: "אם אמר השלטון לישראל דגון לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חכך", האם חייב אדם להמיר פגיעה זו בעצמו אם לא? הרדב"ז מזכיר שיקול פורמלי מסוים המראה שיש תובה כדאמת, ודוחה אותו. לאחר הדיון ההלכתי הפורמלי, הוא כותב את הדברים הבאים:

והו, דכתיב "דרכיה דרכי נעים", וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והמסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיצו אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו ורגלו כדי שלא ימיתו את חבריו? (שו"ת הרדב"ז אלה נב [תרי"ז])

פירושו של דבר, שיש לפרש את דברי התורה כך שיתאימו למסקנותיו של השכל האנושי. במקרה שלפנינו, "השכל והמסברא" הם ההבנה המוסרית של האדם, שלדעת הרדב"ז מתקוממת נגד הריעיון שנתחייב אדם להקריב אבר מגופו כדי להציל את חיי זולתו³³. חשיבות דברי הרדב"ז מתבהרת כשמעמיתים אותם עם הדלמה המפורסמת שמצג סוקרטס בדיאלוג "אתפרדון". לפי דילמה זו, אנו עומדים בפני שתי אפשרויות: או שמעשה הוא מוסרי מפני שהאל רצה בו או שהאל רצה בו מפני שהוא מוסרי. לפי ההנחה הראשונה, מוסריותו של מעשה תלויה ברצון האל; ואילו לפי השנייה, יש למוסר תוקף עצמי ובלתי-תלוי כאל. דברי הרדב"ז אינם מתיישבים כמובן עם ההנחה הראשונה, שכן לפיה האמת המוסרית — השכל והמסברא — נקבעת על-ידי האל, ואין לדבר על התאמת התורה לאמת זו. הם עולים יפה עם ההנחה השנייה של הדילמה: מאחר שהמוסר הוא בעל ערך עצמי ודואל נחפש כמי שפועל על-פניו, הרי שיש משמעות לדרישה להתאים בין "משפטי תורתנו" לבין "השכל והמסברא".

השפעת השיקול המוסרי על ההלכה מצויה אצל המהרש"ל, ברינו בשאלת היחס לגוי. בחיבורו "ים של שלמה" (כבא קמא, סב) דוחה המהרש"ל את עמדתוהם של הפוסקים הסבורים שאיסור הגוייה מן הגוי כלל באיסור התורה "לא תגנב", ואומר:

דבר תימה הוא בעיני, כי התורה בכללה וכפרטה לישראל ניתנה, ומה שכתב רש"י מפני חילול השם, לא נראה לי כלל, דגזל גוי אסור אפילו בלא חילול השם. אבל נראה לי, משום שירחיק עצמו מן הכיעור ודומה לו, ויאכל וישתה את שלו, ולא ירגיל עצמו בגניבה וגוילה.

המעיין בתשובת הרדב"ז יראה כי אין זה השיקול היחיד שבו הוא משתמש במקרה הנתון; ואולם דברי מצביעים על חפישה-עולם הצריכה להנחות את הפעילות ההלכתית.

35

זאת... עניינים הנלמדים מן הסברה שווים לדברי תורה ממש" (חיות, שם). ויורה מואת: לא רק שהמערכת ההלכתית פתחה לשיקולים המבוססים על הסברה, אלא בתועלתם של חכמים שיקולים אלו עדיפים מבחינת ביסוסה של הלכה על-פני טקסט. החלמה אומר לא פעם: "למה לי קרא? סברא היא?" (קמחל: כתובות כח, ע"א; בבא קמא מז, ע"ב). במקום שהדבר ניתן, עדיף אפוא לגזור הלכות משיקול הדעת האנושי מאשר לחלח אותן כפסוקים או כטקסטים אחרים. שיקול-הדעת האנושי מולא תפקיד מכריע גם כאשר המונח הטכני "סברא" אינו מופיע. דיונים רבים בספרות ההלמודית מתנהלים על כסטי שיקולים רציונליים, בלא הסתמכות על פסוקים וכדומה. הלגיטימציה לפעילות מעין זו משקפת אותה לגיטימציה של מוסד הסברה. ויורה מואת: גם הלכות הנשענות על פסוקים אינן נתפשנות (בדרך-כלל) כגזירות, כהוראות שיסודן בעצם הצו, אלא כחוקים הגורייים וצורקים. מבאן, שבהחלח חוקים אלו צריך להפעיל שיקולים של היגיון וצדק. הדברים מנוסחים יפה אצל רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובותיו, סימן צו. כידוע, דיין כ-מצרא יסודו ו"עשויה הישר והטוב" ודין זה אינו נהג כאשר רביתומים. כאשר לך כותב ר' אברהם:

כלום סבור אתה שמה שאמר לאתתא ליאמי ולשותפי לית בהו משום דינא דבר מצרא הוא גזירת הכתוב או הלכה שאין לה טעם? לא, אלא לכל מה שנוכר בהלכה יש טעמים כרויים ונגלים לכל מי שיש לו שכל ובינה. וטעם ביטול דיין בן המיצר מאלה הוא, שעיקר דינא דבר מצרא משום "עשויה הישר והטוב בעיני ה'", וזהו משפט נכון וצדק בריעים, ומתמת בידוי הצדק שיש בדין בעל המצר, הוא נהוג גם אצל זולת בני דתנו וראו דוחמים ז"ל... לבטל דיין בעל המצר מאלה הנתורים, הואיל ועיקר הדין משום ועשויה הישר, והמצאת קניין ליתומים קטנים למען יהיה ממונם בטוח וימצא להם דבר שיתפרנסו מתבואתו, וישר גודל יותר מן הדישר אשר ייעשה עם בן המצר.

בתהליך ההחלח של הנורמות ההלכתיות מופיעים לעתים ביטויים אחרים, כמו, למשל, "אין לדיין אלא מה שעניו וראות" (כבא בתרא, קלא, ע"א), המבטא זכרה בתוכנו של הדיין לפעול בהתאם לשיקול-דעתו הרציונלי. לדעת כמה פוסקים, שיקול-דעת זה עשוי להיות תקף גם כאשר הוא עומד בניגוד למסורת הלכתית רווחת³⁴. אך גם כאשר אין ביטויים מעין אלו מופיעים, ברור שמקור ההלכה או הפרשנות הוא כסברה, כשיקול דעתו של הפוסק.

134 ראה שו"ת אגרות משה, יורה-דעה חלק א, סימן קא; המאירי, בבא בתרא, פ"ח, קל, ע"ב, ד"ה בחלמוד מערב; שו"ת הורמ"א, סימן כה.

ומורה לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר" (סנהדרין, שם)³⁷.

לפינו אפוא פרשנות מוסרית רדיקלית לדברי התורה, שאינה מתיישבת עם מצ"ה. מנקודת מבטה של מצ"ה, אם האל מצווה לסקול בן סוור, הרי שזהו המעשה הנכון מבחינה מוסרית ואין שום מקום לצדו ולרככו. העובדה שתנאים רואים צורך לפרש את הפרשה כפי שהוסבר, משקפת את התושתם שיש קונפליקט מסוים בין דברי התורה לבין הצדק, שיש לפותרו על-ידי פרשנות. ואלם עצם האפשרות של קונפליקט פירושה, שהמוסר איננו נקבע על-ידי צו האל.

פרשנותם של חז"ל לבן סוור ומורה מייצגת תופעה רחבה במסורת היהודית, שח"י רות כינה אותה "הרחבה אחיזה" (moralization)³⁸, ודחינו: מקרים שבהם יש ניסיון לעדן ולרכך מה שנראה כביטויים בלתי-מוסריים במקורות. רות נמתן לכך דוגמאות שונות ונתן להוסיף עליון כהנה וכהנה. לעניינו, תופעה זו מכסאת את עצמותה ועצמאותו של השקול המוסרי בהלכה.

כרם, כנגד התיזה שהצגנו, ניתן לכאורה לטעון, שהמגמה המודגשת את עצמאות שקול-הדעה בהלכה אינה היחידה בתולדות ההלכה. כנגד מגמה זו ניתן למצוא מגמה האחרונה שבה עסקנו — פרשת בן סוור ומורה. כנגד דעתם של דווקא בראגמא האחרונה שבה עסקנו — פרשת בן סוור ומורה. כנגד דעתם של התנאים שביקשו לעקור את הדין מגדר הריאליות, אנו מוציאים את דעתו של ר' יונתן, השוען, לגבי בן סוור ומורה: "אני ראיחיו וישבתי על קברו" (סנהדרין שם). כפי שהזכיר אורבך³⁹, ר' יונתן אינו מדוח על עובדה היסטורית ריאלית, אלא מבקש להביע בצורה ספרותית התנגדות לפרשנות הרדיקלית שנוקטים חכמים. ביטוי מצניף למסורת השמרנית האמורה ניתן למצוא באנציקלופדיה ההלכתית "פחד יצחק", בערך "סברו":

עגונא דאתתא, איך להקל חילוק מסברא שלא הוזכר בגמרא ולא בפוסקים, לא סמכינו עליו פוסק שלא נמצא סברתו מפורשת.

באופן דומה טוען ר' ישראל איסרליין ב"תורת הדשין" (כתבים ופוסקים, סימן רמא):

- 37 לדין רחב בפרשה זו וכשיקולים המוסריים המעורבים בפרשנותה, ראה מי הלכתי, ערכים בפרשנות, עבודה לקבלת התורה "דקטור לפילוסופיה", ירושלים תשמ"ט, פרק ב.
- 38 ח"י רות, הוית וערכי האדם, ירושלים תשל"ג, פרק ז.
- 39 ההלכה — מקורותיה והתפתחותה, רמת גן תשמ"ד, עמ' 87.

לפי המהרש"ל, יוצא כי הוראות התורה חלות רק על היהודים ההדדיים בין ישראל. עם ישראל איננו אפוא, רק הניין של החוק, אלא גם המושא הכלעדי של חוק התורה. מבחינה זו, החזרת כלפי הגוי אינן יכולות להיות כללות בציוויי התורה. ואלם, וכאן הנקודה החשובה לעניינו: יש חובות משפטיות שאינן מבוטאות על ההוראות הפורמליות של התורה, אלא על שיקולים מוסריים — להתחלק "מן הכיעור ודומה לו". אמור העמדה: המוסר איננו נקבע על-ידי החוק האלהי, אלא יש לו סטטוס עצמאי, הוא העומד לעתים, כבסיס ההלכה⁴⁰.

עצמתו של שיקול הדעה המוסרי האוטונומי באה לידי ביטוי מיוחד במקרים שבהם הוראת החוק הכתוב נראית מנוגדת לחשיבה המוסרית הוגלית. דוגמא טובה לכך היא פרשת בן סוור ומורה. פרשה זו בעייתית מבחינה מוסרית, שכן אין פורפוציה בין חומרת עונשו של הבן הסוור לבין המעשים שהוא נדון עליהם. הקושי המוסרי שבדיספרופורציה זו מנוסח בתלמוד על-ידי רבי שמעון באמרו: "וכי מפני שאכל זה הוטימו כשר ושתה חצי לוג יין האיטליקי אכיו ואמו מוציאין אותו לסקול?!" (סנהדרין עא, ע"א). מסתבר שכדי לפתור קושי זה, הציגו חכמים פירושים שונים לפרשה הנדונה, שכוונתם "לענן" את הוראת הכתוב באורח שיתאים לשיקולים של צדק. היו שטענו כי בן סוור ומורה "ערוץ על שם סופו", שכן הוא עתיד לשתים את הבריות. ואלם היו שהרחיקו לכת עד כדי הוצאת הפרשה כולה מגדר הריאליות והפכתה לעניין ריאורטי גרידא: "בן סוור

36 כמה דורות אחרי המהרש"ל חלק עלייך צבי אשכנזי, בעל שו"ת "חכם צבי", העלילה עמדה אחת לדעתו, אין זה נכון ששם ישראל הוא המושא היחיד של החוק, שהרי מוציאים את הוראות הקובעות את חייה הנורש כלפי עצים, בעלי-חיים ועוד. מכאן, שאין מקום לטענה שאיסור הניגוה והגזילה חלים רק כלפי יחודים וכי תחוק מקור משפטי אחר כדי לבסס את האיסור כלפי הגויים. איסור לא מנוגד חל אפוא בשוה על בני-ברית ועל שאינם בני-ברית. "חכם צבי" ממשיך ומסביר את ההיגיון בתחילה שוה זו: "וכל זה אינו בעבור הפעול, אלא בעבורו אנתנו הפועלים, לקנות בנפשנו דעות אמיתיות למידות טובות, לזכותנו לטוב לנו" (סימן נ"ו). מאחר שנתגלגלם של האיסורים המוסריים היא פיתוח מידות טובות, הרי שמבחינה מסורה זו לא צריך להיות הבדל בין גזילה יהודי לבין גזילה גוי, ואף לא בין החללות בכני-אדם לבין החללות בעל-חיים, התנהגויות אלו כולן משחיתות את הנפש. השוה גם דבריו החדישים של הרב ספורש, הכותב בספר הדת אפריס בעניין השקול לגוי: "האיסור של דבר שקיי שעליו נאמר 'מדבר שקי תחתיו', שם לא כתוב בתורה שום דגש שזה 'בעמיתו', מפני שאלו דברים הפוגמים בנפשו של אדם, וכן גויבה דעת הבריות גורם השחתה בנפש משום כך נראה לי, שזה איסור תורה ממש" (ירושלים, תשל"ד, חלק שני, עמ' קנות). והשוה פירושו המשניות לזמב"ט, כלים, יב, ז.

ההלכה הוא אוטונומי במידה רבה, גם אם נכון שהוא מונחה על-ידי הנורמות כלליות של המערכת. השיקולים המוסריים שהחכם מפעיל בסיוצואזיה נתונה אף הם אינם נגזרים באופן פשוט מן החוק הכתוב, ויחידה מזאת: לעתים הם עומדים ביסוד פרשנות וריקולית לחוק זה. תיאור זה של שני היסודות מסביר מדוע אין ההלכה מהישיבה עם מצ"ה, כונור, והתנהו הבסיסית של מצ"ה היא, שהחוק המוסרי נקבע באופן בלעדי על-ידי רצונו של האל וכי שיקולים רציונליים אינם רלבנטיים לקביעת חוק זה. הנחה זו אינה מהישיבת עם היסודות המכריים. סוכומו של דבר: לפי ניתוחנו, ההלכה נקבעת על-פי שיקול הדעת המוסרי-רציונלי של חכמי ההלכה; ואילו לפי מצ"ה המצב צריך היה להיות הפוך, דהיינו: שהחוק יקבע את השיקול המוסרי. ביטוי זה נמצאה לעצמאות השיקול האנושי אנו מוצאים אצל ר' שמועון שקופ, ראש ישיבת גרודנה:

דכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעה אינו כרדך כל מצוות התורה. דכל המצוות היא מה שהזוהידה התורה בעשה ולא-העשה, חייב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצוות ה', וכדיני ממונות אינו כן. דקודם שחל עלינו מצוות ה' לשלם או להשיב, צריך שיקום עלינו חייב משפטי... ועוד כלל עיקרי בזה: דהיכא שאנו זנים על אדח וכות וקניין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון, אין אנו זנים כלל על עניין שמירת איז מצווה, אלא עניין מצוואת למי קנוי הדבר, ומי ואוי על-פי תורת המשפטים להחזיק את החפץ. ולפי זה, מה דאמרו חז"ל כלל ההלכות בספקו של ממון, ודאי שמצאו כן על-פי הכרעת השכל שעל-פי תורת המשפטים הדין נותן כן⁴¹.

כדאי שוב לעמת את הדברים עם דילמת "אתפריך". לפי פן אחד של הדילמה, זה של מצ"ה, מצוות ה' קודמת ומתנה כל חייב; ואילו לפי ר' שמועון שקופ, "קודם שחל עלינו מצוות ה'... צריך שיקודם עלינו חייב משפטי". אין לך ביטוי חזק מזה לעצמאותו של שיקול-הדעת המוסרי והעדר תלותו בחוק ההלכתי.

התנגדות אפשרית לזכרים אלו עשויה להיות, ששיקול הדעת המוסרי של החכמים אינו הטעם של החובה ההלכתית, אלא רק הכלי ההכרחי שדרכו חכמי ההלכה מהקים את החובה, אשר כסיסה האמיתי והבלעדי הוא רצון האל⁴². ואולם

41 שער ישר, שער ה, פרק א.

42 גישו זה מוצע על-ידי כמה פילוסופים בני-זמנו המגנים על מצ"ה, כפירוש של מה שמכונה "בעייתיות ההכרחית". בעיה זו מצביעה על אי-סמיטריה בין המקור והאליה של החובה (לפי מצ"ה) לבין העובדה שבני-אדם מכירים חובה זו בלא להזיק כלל למקור זה. על כך משיבים, שאין הכרח להניח שדרך ההכרה של החוק משקפת את יסודו המטאפיסי. ראה סטמון ושניא, דת ומוסר, פרק ד, סעיף 5.

ואשר כתבת אם יש כוח בין הרבנים נכשיו להקל בדבר מטעמא, מה שכתב עליי בחיבורים שהיא אסור, פשיטא שאין להם כוח, ואך ייתכן שימלא לאיש לכבו להחיל על ההיכודים שנתפתשו ברוב ישראל, אם לא שהוא מקובל מרבוי המדללים דלא נהגו הכי כאשר הוא בידינו במקצת מקומות, אבל מספרת עצמו — לא.

בעוד המגמה הראשונה שאותה ניתחנו הוגישה את מרכיזיות שיקול הדעת, המגמה הנגדית מתייחסת למסורת ההלכתית כ"דבר משנה", שעליו לא ניתן לחלוף. ביטוי לך מצוי אצל חכם אנונימי המצוטט על-ידי ר' זרחיה הלוי המובא ברא"ש סנהדרין פ"ד, סימן ו':

כתב בעל המאור ד"ל: שמעתי משום חכם גדול, דהאידיגא לית לן טועה בשיקול הדעת, שהרי כל ההלכות פטוקות הן בידינו, או מן השם, או מן הגאונים שאחר השם... אלא כל הטועה, בדבר משנה הן טועין⁴⁰.

ואולם המגמה השמרנית אינה מכססת בהכרח את מצ"ה. אין היא טוענת שיש לצימצם את שיקול הדעת האנושי, מפני שהמקור היחיד הלגיטימי לקביעת האסור והמותר הוא צו האל. אדרבה, הטעמים העומדים ביסוד מוגמה זו אופייניים להלכה כמערכת משפטית, כגון, הצורך לשמור על יציבות המערכת ואחרותה. כפי שניסח זאת אלכו, "כי כל יחיד יבוא לחשוב שהאמת אהו, ויעשה כדרכיו הלכה למעשה, ותפול החורדה" (ספר העיקרים, מאמר שלשי, פרק כ"א). טיים אחר, הוא הצורך שלא לפגוע במסורת שהשתרשה בעם, כדי שלא לפגוע באמינות של המערכת המשפטית מצד אחד, ולא לערער את הסדר ההכרחי מצד אחר. המגמה השמרנית אינה מבטלת אפוא את שיקול הדעת האנושי על יסוד התנתה שהחוק האלוהי קובע באופן בלעדי את הטוב והרע, אלא מדגישה את תשיבותם וזרם של שיקולים אנושיים מסוימים על-פני שיקולים אחרים. לפי ניתוח זה מתברר, שכאשר חכמים ממאנים לאופנים מסוימים של החובה אחת, אין להיסק מכך שהם מניחים תלות של המוסר בדת. קרוב יותר לשער, שהם סבורים כי אין להכמים הסמכות לפרש פרשנות נועזת וחזקה מהפשט וכי יש להאמין שמצוות האל טובות וישרות, גם אם אין האדם משיג את טעמן.

בניגוח ישעישניו הבלטנו שני יסודות בפעילות ההלכתית שאינם מתיישיבים בנקל עם מצ"ה: הרציונליות של פעילות זו והמרכיזיות של השיקול המוסרי. טענו, שלשני יסודות אלו תפקיד חשוב בעיצובן של הנורמות ההלכתיות, ואולם הם עצמם אינם נגזרים מן החוק ההלכתי. שיקול הדעת שאותו מפעיל חכם

40 דשוות שו"ת חוות יאיר, סימן קס"ה.

בספרנו דת ומוסר הראינו בהרחבה, שאקספליקציה שלמה של תורת מצי"ה חושפת יסודות שונים, הנוגעים לדמותו של האל, מצד אחד, ולדמותו של האדם, מצד אחר. סביר אפוא לצפות, שהעדר תורת מצי"ה במסורת היהודית יכולה לייטיי גם בחוסר-אימוצו של הסודות האחרים המונחים ביסודה של תורה זו. במסגרת מאמרו זה לא נכלל לפתח ענייני זה כפי שנרדש מפני קוצר היריעה, ואולם לא נמנע מלהציע קווים ראשוניים לדין ונתמקד ביסוד אחד מכין השניים שצוינו — דמות האל. גם כאן התחום שנועסוק בו הוא תחום ההלכה. נבקש להראות, שקיימת נטייה רוחנית בהלכה להניח תפיסת אל שאינה מתיישבת עם זו העולה ממצ"ה.

לפי מצ"ה, אופיו של האל הוא וולונטריסטי, ופועל בהתאם לשרירות-יצונו. אל זה מצנודה על מעשים מסוימים לא מפני ערכם העצמי, אלא מפני שכך עלה כרצונו. דמות אל כזאת אינה עולה מתוך המקורות ההלכתיים⁴⁴. ביטוי לכך מצוי בפירושו הרמב"ם למשנה, מסכת כלימ, פרק יב, משנה ז, היוצא כנגד התופעה של הונאת גריים ונזילתם. ביין השאר כותב הוא על מצעשים אלו:

אשר העיר יתעלה על עצמו שהוא מתעב אותן כשליעצמן, ועשו עם מי שנעשו, והוא אמור "כי תעבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עוול" (הדגשות שלנו).

האל אינו אוסר אפוא על הונאת הגוי כשרירות-יצונו, אלא מפני שמעשה זה הוא מרעב. זאת, בהתאם לחלק השני בדילמת "אויתפודך", שלפיה האל מתעב מעשים מסוימים ואוסר עליהם בשל ערכם (תשלילי) העצמי. יוצא, שהאל מונע בפעילותו על-ידי שקיולים מוסריים עצמאיים וכך מאופייין כאל טוב. בחיבוריו ההלכתיים חוזר הרמב"ם ומדגיש אופי מוסרי זה של האל כבסיס להלכה. מעניינים במיוחד דברי הרמב"ם בהלכות עבריים ט, ח:

44 עד כמה נמות אל כזאת רחוקה מן המסורת היהודית ניתן ללמוד מהתלכטוריהם של תכנית הדורות באשר לכרי החלמוד (ברכות לג, ע"ב) על כך שמחשקין את מי שאומר בתפילה "עדי קין יצונו רחמי" מפני "שעושה מירמיו של הקב"ה רחמים ואינו אלא גיירות". תכנים החקשו בהסבר זה של החלמוד תיפשו דרכים שונות ליישב אותו עם מה שנראה להם כבורר מאליו, דהיינו שהורוארמיו של האל אינן מיררת שרירותיות, אלא משקפת את רחמיו, ראה, למשל, ספר החינוך, מצוות הקלז (מהדורת שעשועול); הרמב"ן בפירושו לתורה דברים כב, ו; מורה נבוכים חלק ג, נח (אבל ראה הל' תפילה פ"ט, ז, ופירושו המשניות ברכת פיה, ג); שו"ת זתים סופר, חלק אורח-חיים, תשובה ק.

התנגדות זו מופרכת על-ידי המקורות שהזכרנו ואחרים. אם נחזור לדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, הרי שהוא קובע בצורה נחרצת שהלכות הקשורות בדיא ובר מצוה אינן גזירת הכתוב, "אלא לכל מה שנוכר בהלכה יש טעמים ברורים ונגלים לכל מי שיש לו שכל ובינה". טעמים אלו, הם הקובעים, לדעתו, את תחולת הדין. דברים אלו ברורים גם אצל ר' שמעון שקופ שהוכא לעיל, ממנו ברור שביסוד החיובים המשפטיים עומדים שיקולים אנשיים. ייתכן כמובן שיימצאו מקורות אחרים. ברם נטל הראיה במקרה זה הוא על המתנגד, שמעלה תיאוריה מתחכמת מאוד, שלפחות כמבט ראשון נראית בלתי מתיישבת עם הפעילות החלכתית.

העולה מן הדין עד כאן, שיש ניגוד בין הנחות המוצא של הפעילות ההלכתית לבין הדתות-שביסוד תורת מצי"ה. עם זאת, מאחר שאנו עוסקים בתופעה היסטורית מורכבת ורבת-אנפין — המסורת היהודית — אפשר שיש למתן מסקנה חדה זו. אין לשלול לחלוטין את האפשרות של ניסוח תפישה מתחכמת של מצ"ה, שתוכל להתיישב עם חלק מהמקורות ההלכתיים, באופן שיכטל את הניגוד שעליו הצבענו, ויעמו את הסיכור שאנו מציעים להעדר תפיסת מצ"ה במסורת היהודית. מל-מקום, קשה להכחיש שההלכה אינה קרקע נוחה לצמיחה של תורת מצ"ה; במילים אחרות: גם אם אין ניגוד הגיוני בין מצ"ה לבין ההלכה, הרי שהפעילות ההלכתית מעצבת סוג תודעה מסוים, הנוטה להיגמד לגישה המבטאת במצ"ה. מאחר שהעיסוק ההלכתי מוגדל את הפוסק להפעיל שיקול דעת מוסרי-אוטונומי ולפסוק לפי חכמתו האנושית בבחינת יסוד זה ניצב בפניו, הרי סביר להניח שתפתח אצלו רחיעה מתפישה השוללת יסוד זה והתובעת ציית עיוור לרצון אלוהי שרירותי. מי שמתנגד לדפוס-חשיכה המערדין "סבא" על-פני "קרא", ו"טעמא" על-פני "קשישותא" (כבא כהרא קמב, ע"ב), ידא, מן הסתם, בתורת מצ"ה נטע זו שלא יוכל לצמות כרכם ישראל. נטיים דיון זה כדבריו של המהר"ל, המשקף היטב תודעה מעין זו:

ראף כי יש לחשוש שלא ילך [הדיין] בדרך האמת ולא יפסוק הדין לאמתו, שתהיה תהוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד וכאשר תבונתו ותכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמחתייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שענינו רואות. והוא יתיר טוב מפני שפוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עיוור בדרך⁴⁵.

43 תריכות עולם, ירושלים תשל"א, חלק א, עמ' סט.

כלומר, תכונת הרחמים של האל מהווה מרכיב בשיקול ההלכתי המתחייב לפעול בהתאם לכך, ולפרש את ההלכה כך שתבטא רחמים. רוממא אחרונה להפקיד ההלכתי שממלאת תפישת האל מצויה אצל הרמ"ה. השאלה שבה דן הרמ"ה היא, האם דין עיר הנדחת חל גם על נשים וילדים? הרמ"ה מביא ראיות שונות כדי להראות שאין הדין חל עליהם וכן השאר הוא אומר: "ולילה לאל מולעיש⁴⁶⁶, דהיינו, מאחר שהאל נמתכש כאל צדק, לא ייתכן לפרש את מצותותיו בצורה כזאת שייציגו אותו כאל רשע.

הדוגמאות שהבאנו הן של מקרים שבהם השיקול החיאולוגי-מוטרי הוא גלוי ואלים צריך לנכר שגם במקומות שאין שיקול זה גלוי, כבודאי ממלא הוא תפקיד חשוב בעיצוב הודעתם ההלכתית של חכמים. השיקולים הגלויים יהיו לעתים שיקולים של רחמים וצדק וכו', מבלי להזכיר במקורו את משמעותם החיאולוגית של מושגים אלו, אך סביר להניח שבקצת מההדגים דברי המדרש: "מה הוא רחום ורחמן, אף אחת רחום ורחמן"⁴⁷.

סיכום

במאמר זה ביקשנו לכתות האם מצויות במסורת היהודית היאורית של תלות חזקה. בחנו מקורות שונים המבטאים לכאורה היאוריה כזאת וראינו, שדרכם המכריע מבטא לא יותר מאשר תלות חלשה של המוסר בדת, ולא תלות חזקה. היעדרותה של תיות התלות בהדיות, שעה שהיא רוחמת בנצרות ובאסלאם, ובהתחשב בפיתוי הדתי הרב שבה — היא תופעה הרווחת בספר. בסעיף האחרון של המאמר טענו, שהסבר זה נעוץ בטיבה של הפעילות ההלכתית. פעילות זו מניחה מקום נרחב לשיקוליו האוטונומיים של האדם ומבטאת הכרה בעצמאותם של הערכים המוסריים. בהתאם לכך, היאוריה בקצרה, בסוף המאמר, שדמות האל המשוקעת בהלכה אינה עולה יפה עם דמות האל המצטיירת במצ"ה.

אם הניתוח שהצענו כאן נכון, הרי שיש בכך לשפוך אור חדש על יסודות שונים במסורת היהודית, ועל הקשרים השיטתיים ביניהם. היעדרה של תיות

מותו לעבוד בעבר כנעני בפדן. ואף על פי שהדין כך, מידת חסידות ודרכי חכמה שהייה אדם רחמן ורוחן צדק ולא יכביד עולו על חבריו... ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעכ"ר"ם עוכ"ר ע"י, אבל זוענו של אברהם אבינו, והם ישראל, שהשפיע להם הקב"ה טובת החוזה, וציווה אותם כחוקים ומשפטים צדיקים, רחמים הם על הכול, וכן במידותיו של הקב"ה, שציוונו להידמות בהם, הוא אומר, "ודחמיו על כל מצעיי".

הרמב"ם מקיים בין הדיעות שחוקי החוזה טובים וצדיקים לבין מידותיו המוטוריות של האל — שהוא המתקבש מאלו; שכן אם חוקי החוזה הם טובים וישרים כשלעצמם, הודעת נותנת שהאל, המצווה עליהם, הוא אל צדיק וטוב. הרמב"ם מרגיש שיש לאדם חובה לדבוק במידותיו של האל ולא להסתפק בחוק ההלכתי הפורמלי, שלפיו מותר לעבוד בעבד כנעני כפוף. ברור שכאשר האדם מידמה כך לאל, הוא נוהג בהתאם לרצונו של החוזה ולכוונתו של נותן החוזה.

השימוש המשותף בעיקרון של טוב האל, מצד אחד, וערכן המוטרי של מצוות החוזה מצד אחר, בא לידי ביטוי אצל ר' משה חגין, בספרו "אלה המצוות" (ויראושא תרמ"ט). הסוגיא הנדונה אצלו היא היחס לגוי, ואף הוא יוצא בשפף קצף גנר התנהגות בלתי מוסרית של יהודים כלפי הגויים. הוא כותב על מי שנוהג כך, שהוא

ודאי מזורע עמלק, אשר תמיד היה רודף ישראל, ורודך ה' לא ידע, כי צדיק ה' בכל דרכיו, והוא ותורתו הקדושה הם המודיריכים את בניהם בני ישראל בדרכים ישרים, ותקענו לנו חוקים ומשפטים צדיקים.

דוגמא מעניינת לשימוש ההלכתי בדמותו המוטריית של האל מצויה אצל הרב שלמה הירש שיק (הרשב"י) באחת מהשוכותיו. השאלה שבהא לפניה היחה, האם להחזיר גידור של אשה שכבר נשואה ליהודי בנישואין אזרחיים וילדה לו בנים; שהרי, כיידוע, לפי החלמוד (יבמות כד, ע"ב) אין לגייר לכתילה את מי שמתגייר "לשם אישות" ולא לשם שמים. הרשב"י דן בשיקולים שונים, ובין היתור הוא כותב:

אם הנביא הושע לא רצה לגרש את אשתו הזונה וילדי זנונים והסכים הקב"ה על דדו, כמו שסיפור לנו חז"ל... היאך נבקש מסנולד באופן ישן (הכתונה לבא"ב בודא, הסמוכה לכתשפת) שישוכ בתשוכה ויגרש את בניו ואת אמהם. וכי לא שגור בפנינו בתפילה "רחמינו כרחם אב על בנים"⁴⁵?

ראה סנהדרין גדולה, ירושלים תשכ"ז, כרך א, עמ' קפ"ו. על הפולמוס בין הרמ"ה לבין

חכמי לונהל בעניין זה ראה הלביתל שם, פסק ה, טעיף 6.

מכילתא דר"י, מסנתא דשירתא, פרישה ג, מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 127.

47

46

45

מצ"ה עשוי לסייע לנו להבין, לא רק את האתיקה היהודית אלא גם מרכיבים אופייניים לתהאולוגיה ולאנתרופולוגיה העולים מתוך המסורת היהודית.⁴⁸

נועם זורח

האדם כקניין האלוהים

על מגמת ההתנגדות ההלכתית להמתת-חסד

ברורים שלהלן אציע ביקורת פילוסופית של אחד הטיעונים, החוזרים ונשמעים בדין הציבורי על המתת-חסד – הטיעון הדתי, הגורר איסור מוחלט של המתת-חסד מתוך הקביעה הכסיתית, כי "האדם הוא קניין האלהים". מניחתוח של טיעון זה אניע לשתי גרסאות אפשריות של רעיון ה"קניין האלהי" כאן. שתי הגרסאות האלטרנטיביות (אך העשויות גם להופיע כמשולב) הן: "קניין" כריבונות הקובעת זכויות וסמכויות, לעומת "קניין" כזיקה אונטולוגית, הקובעת מעין טאבו באשר לחיי אדם. לגבי הגרסה הראשונה אבקש להראות, שמסקנתה איננה נובעת באמת מן ההנחות האמורות לכסס אותה: הנחת ריבונות האל על העולם, בכלל, ועל האדם, בפרט, איננה מחייבת איסור מוחלט על המתת-חסד. לגבי הגרסה השנייה אראה, כי כוסיכות הרפואיות בזמנו מתחייבות ממנה מטקנות מוחיקות-לכת, שהן ללא ספק בלתי קבילות אף בעיניהם של חכמי ההלכה עצמם. המבקש להימנע מאותן מסקנות, ועם זאת לדבוק בגרסה ה"אונטולוגית" של הטיעון הדתי נגר המתת-חסד – ייקלע אפוא לסתירה פנימית חמורה.

אקדים ואומר, כי דיוני יוסב כולל על המתת חסד וזלונטרית, כאשר החולה עצמו מבקש בדה צללה צורה למות כדי להיגאל מייטוריו. לא אגע אפילו במקריי הקורדובים לכך, שבהם מבקש אדם מראש – ב"צוואה מחייס" – שאם יאבד את הכרתו או את יכולתו להעביד מטר צלול ומחוייב, ינהגו בו באופן מסוים; ומקל-וחומר שלא אקא למקרים הקשים, שבהם נרדש מישוה לקבל החלטה עבר זולתו (בתוך אפורטופוס וכיו"ב). כל אלו הם מקרים סכוכים;

1 לקרידה משפשת ערכות על חלק מעניינים אלו ראה, Medical Technology and

אם מניחים שהעמדה המוכיח במסורת היהודית מכטאח אמונה בעצמאות המוסר, יש לכך השלכות לגבי שאלת האמונה בקיומו של חוק טבעי במסורת היהודית. חוקרים רבים, וביניהם פרקס וטברסקי טענו שאין, ולא יכולה להיות ביהדות תפישה של חוק טבעי, המנוגדת לדיעהם למוכיווח של צו האל. לא נכלל להכנס במסגרת מאמר זה לדין מפורט בשאלת מעמדו של החוק הטבעי במסורת היהודית. מכל מקום, אם בביטוי "חוק טבעי", הכוונה היא לחוק מוסרי שאינו תלוי בחקיקה של האל, הרי שהתייזה שאנו מציעים עומדת בניגוד לשאלת מעמדו ומשמעותו של החוק הטבעי כאן, אנו סבורים שיש צורך לזון מחדש בשאלת מעמדו ומשמעותו של החוק הטבעי במסורת היהודית. ראה על כך Halakha – A Critical Analysis, Jewish Law Annual (forthcoming).