

דת ומוסר - לקראת סינתזה / משה מאיר

פתיחה

מטרתה של מסה זו היא לבחון אם שתי מערכות – ה'דת' וה'מוסר' יכולות להפרות זו את זו, לתרום זו לזו ולהוביל ליצירת מערכת שלישית שתכיל את שתיהן ושתהא עשירה יותר ממרכיביה. כנקודת מוצא ראשונית נגדיר את ה'מוסר' כמערכת ערכים וציוויים חילונית, כלומר הבוראת את ערכיה בלא המושג 'אלוהים' ובלא הסתמכות על מקורות דתיים, בנידון דידן – התורה היהודית.¹ את ה'דת' נגדיר כמערכת ערכים וציוויים שיסודה במקורות הדת – במקרה היהודי בתורה – ובמושג 'אלוהים'.²

בפרק הראשון ננהיר את הנחות היסוד המקופלות בפרויקט ואת גבולותיו. בפרק השני נגדיר את המושגים 'דתיות' ו'חילוניות'. בפרק השלישי נבחן תרומה אפשרית של ה'מוסר' ל'דת'. בפרק הרביעי נבחן תרומה אפשרית של ה'דת' ל'מוסר'. בפרק החמישי, פרק הסיכום, נשרטט קווים לאוטופיה של יחסי 'דתיות' ו'חילוניות' הנגזרים מהמסה כולה.

* מאמר זה זכה בפרס הראשון בתחרות המאמרים בנושא "אתיקה, יהדות ומדינה" מיסודם של בית מורשה בירושלים ושל קרן מרתה וארנסט שוורץ, שהתקיימה בשנת תשס"א.

¹ ייתכן מצב שבו במערכת הדתית יופיעו היגדים המתאימים להגדרה זו, כגון אלה המיוחסים בספרות התלמודית ל'סברא'. מכאן שהמערכת הדתית אינה זרה לאשר יכונה כאן 'מוסר'. למרות זאת אפשר להבחין בין המערכת החילונית שכולה מבוססת על 'מוסר' ובין המערכת הדתית שברובה מבוססת על מקורות הדת ובחלק ניכר על מושגי אלוהים. מצאתי שהגדרה חדה זו פורה להמשך הדיון למרות שאינה מדויקת לגמרי.

² שאלת העמדת המקורות הדתיים על המושגים 'אלוהים' ו'תורה' מן השמים בשפת המסורת, קשורה לדיון. ראו להלן, סעיף ד'.

פרק ראשון: הנחות יסוד

הגדרת המשימה כפי שהוצגה במבוא מכילה חמש הנחות יסוד:

א. אם ישנה אפשרות להשוות את שתי המערכות הרי שהן אינן מתלכדות. לו היו המערכות מתלכדות, לא היה מקום להשוואה ביניהן.

כדי להנהיר הנחת יסוד זו נציג את היפוכה. המייצג את העמדה כי שתי המערכות מתלכדות הוא רס"ג,³ שכתב:

והודיענו כי כאשר אנו מעיינים וחוקרים יוציא לנו העיון האמיתי השלם בכל דבר ככל אשר הודיענו בדברי שליחיו, ונתן לנו ביטחון שלא יתכן שתהא נגדנו הוכחה מצד המכחישים את דתנו, ולא טענה מצד המפקקים באמונתנו.⁴

כלומר, במושגים שלנו, המערכת הדתית והמערכת החילונית מתלכדות. עד כדי כך לוקח רס"ג ברצינות את מודל ההתלכדות שהוא שואל: "אם כל עניני הדת יושגו בחקירה ובעיון הנכון כפי שהודיענו ה', מה היא נקודת החכמה שנתנם לנו בדרך הנבואה ועשה על כך מופתי האותות הגלויים לא המופתים השכליים?".⁵ מודל ההתלכדות מוביל למסקנה כי אחת המערכות מיותרת.⁶ משימת ההשוואה בין הדת ובין המוסר דוחה את אופציית ההתלכדות, שכן אם היא מתממשת – אין משמעות להשוואה. ובניסוח פוזיטיבי: הנחת היסוד הראשונה היא שהדת שונה מהמוסר.

ב. אם ישנה אפשרות להשוות בין שתי המערכות הרי שאין הן זרות זו לזו. לו היו המערכות

³ אמנם הוא עוסק במושג ה'אמת' ולא במושג ה'טוב' המכונן את המוסר ומהווה מושא עיונו, אך הסיבה לכך היא שבתמונת העולם שלו ה'טוב' כלול ב'אמת'.

⁴ **ספר הנבחר באמונות ובדעות**, מהדורת קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' כ"ה.

⁵ שם, עמ' כ"ז.

⁶ רס"ג טוען כי המערכת הדתית מיותרת שהרי אפשר להגיע לאמיתותיה ללא תוספת – ההתגלות הדתית – על ידי כלי התבונה הנתונים לאדם. רק סיבה מיוחדת, הזמן הדרוש לעיון השכלי, הוא צידוק לקיומה של המערכת הדתית.

זרות לא הייתה אפשרות להשוות ביניהן.

אחד מהבולטים בין אלו שהעמידו את דגם הזרות הוא הרלב"ג בספר **מלחמות השם**. הסיבה לזרות לפי דעתו היא, שהתבונה מעמידה את ה'אמת' והתורה את ה'טוב', ואילו הנחת העבודה שלנו היא ששתי המערכות מעמידות את ה'טוב'. למרות ההבדל הזה אפשר לראות בו בונה הדגם. כך הוא כותב בהקדמתו:

אם היה דרך העיון מביא אותנו באלו העניינים אל זולת מה שיראה מפשוטי התורה, לא היינו נמנעים מלפני התורה מלהגיד בהם האימות. כי אין זה חולק על התורה לפי האמת. כי אין התורה נימוס יכריח אותנו להאמין הדברים הכוזבים, אבל היא מיישרת אותנו בתכלית מה שאפשר להשגת האמת.⁷

התורה 'מיישרת', כלומר היא תורת מידות שמושג היסוד שלה הוא ה'טוב'. מושג היסוד של העיון הוא ה'אמת'. לכן לא יכולה להיות מחלוקת בין המערכות, ולענייננו – אין גם טעם להשוואה ביניהן.

תחייה מאוחרת לדגם הזה קיימת בהגותו של ישעיהו ליבוביץ. להלן אחד מיני רבים מניסוחיה:

...בדבר המדע והאמונה. התורה לא באה להקנות לאדם ידיעה על הטבע או על האדם, אלא לדרוש ממנו לעבוד את ה'. משל למה הדבר דומה? לצו גיוס שמקבל חייל: הצו אינו מתכוון למסור לו אינפורמציה על הצבא או על המלחמה, אלא לקרוא לו לשרת את המולדת. דומה לזה הספר אשר סיכם את 'האמונה היהודית' 3000 שנה אחרי משה רבנו, הוא שולחן ערוך: הסעיף הראשון בשולחן ערוך הוא – "יתגבר [האדם] כארי לעמוד

⁷ ספר **מלחמות השם**, ירושלים תשל"ז, הקדמה.

בבוקר לעבודת ה'. " לא נאמר שיקום האדם בבוקר לדעת איך נברא העולם או מאין בא האדם ועוד דברים כאלה, אלא שיקום בבוקר לעבוד את ה'.⁸

הנחת העבודה של הפרויקט שלנו שוללת את הדגם הזה. אין זרות בין המערכות ועל כן יש מקום להשוות ביניהן.

ג. אם יש אפשרות להשוות בין שתי המערכות הרי שיש להן מושא משותף. הנחת יסוד זו מכילה את שתי קודמותיה. כדי שהפרויקט יהיה אפשרי אי אפשר שהמערכות תתלכדנה, ואי אפשר שתהיינה זרות זו לזו. שני התנאים מתקיימים אם יש להן מושא משותף ותוכן שונה.

ה'דת' באופן כללי וה'יהדות' כמקרה פרטי שלה נחלקות לשני חלקים. החלק האחד מושאו 'אלוהים' ובמערכת המצוות הוא מוגדר כ'בין אדם למקום'. החלק השני – מושאו האדם, ובמערכת המצוות הוא מוגדר כ'בין אדם לחברו'. ה'מוסר', כמערכת חילונית, מכיל רק היגדים שמושאם האדם. המסקנה הנובעת היא שפרויקט ההשוואה יתמקד רק בחלק ה'דת' שמושאו האדם.

הנחת יסוד זו מכילה הנחה נוספת והיא שה'דת' אכן נחלקת לשני החלקים. הנחה זו מנוגדת למודל אחר שאינו מכיר בחלוקה. ייצוג למודל האחר אפשר למצוא בשיחותיו של ר' נתן צבי פינקל, הסבא מסלובודקה:

מקובל בעולם שהמצוות שבין אדם למקום והמצוות שבין אדם לחברו הם שני עניינים נפרדים. אפשר לאדם להיות גומל חסד עם הבריות אף ללא הכרה ואמונה בה' ומבלי לקיים מצוות שבין אדם למקום, וכן להפך. אפשר לקיים מצוות שבין אדם למקום אף מבלי להיות טוב לבריות. אולם אין זה נכון. המצוות שבין אדם למקום ושבין אדם לבריות קשורות אלו באלו ולא תיתכן כל הפרדה ביניהן.

⁸ מופיע בתוך ספר המכתבים של ליבוביץ: מירה עופרן ואחרים (עורכים), רצייתו לשאול אותך פרופ' ליבוביץ – מכתבים אל ישעיהו ליבוביץ וממנו, ירושלים 1999, עמ' 54.

כשאדם מיטיב עם הבריות ובאותה שעה הוא מתכחש למקום, הריהו דומה למי שגומל חסד עם אדם אחד, ולמי שהוא מקור הטוב והחסד הוא גומל רעה ובודאי שאין הטבתו נובעת ממידת החסד ... ועוד יותר מזה. לא רק שבזה נפגמה מידת הטבתו של אותו האיש אלא שכל מעשי החסד שלו אין להם כל ערך, ובמקום להוות הטבה וחסד הם מהווים רשעות ואכזריות ... כי הוא מונע מחברו את כל גדולת החסד ואת כל השפע האלוהי האצור בתוכו, ובמקום לתת את טובתו של מקום הריהו נותן לו את טובתו המוגבלת.⁹

ביסודו של המודל הזה ניצבת ההנחה כי מקור הפעולה המוסרית, ה'חסד', אינו האדם אלא האל. לענייננו לא חשוב הצידיק, אלא המודל עצמו המבטל את ההבחנה בין שתי המערכות. כפי שהורנו לעיל, המשימה שהצבנו לעצמנו כוללת הנחה השוללת את המודל של הסבא מסלובודקה ומניחה מודל שבו יש הבחנה בין השתיים ועל בסיסו בוחרת לשם ההשוואה את קבוצת ההיגדים ש'בין אדם לחברו'.¹⁰

ד. אם יש אפשרות להשוות את שתי המערכות הרי שיש להן מצע משותף. ב'מצע' כוונתנו לאופן שבו נוצרים או מושגים ההיגדים שבכל מערכת.

בתחום ה'מוסר' נוצרים ההיגדים ומושגים על-ידי התבונה או התודעה האנושית. בתחום ה'דת' ישנם היגדים שעל-פי התודעה הדתית נוצרו על-ידי אלוהים. יתרה מזו, ישנם היגדים, או ליתר דיוק צידוקי היגדים, 'טעמי מצוות' בלשון המקורות, שאינם מושגים על-ידי התודעה האנושית אלא על-ידי אלוהים. בכדי שפרויקט ההשוואה יתאפשר חייב להתקיים התנאי שההיגד לכל הפחות יוכל להתפס על-ידי התודעה האנושית והיא תוכל לאמץ אותו, מבלי קשר למקורו האלוהי, על-פי התודעה הדתית. לדוגמה: ההיגד 'לא תרצח' נוצר ונהגה

⁹ אור הצפון, ירושלים תשל"ח (ד"צ), עמ' ק"א.

¹⁰ למען הדיוק, המשימה תהיה למצוא מודל שאינו הפוך לגמרי למודל הסבא מסלובודקה, שכן במודל ההפוך מערכת ההיגדים ש'בין אדם לחברו' תהיה מנותקת לחלוטין מהשפה הדתית ואם כן תתלכד עם ה'מוסר' החילוני. עלינו למצוא את הדגם המדויק שבו יהיה איזון בין שונות שמאפשרת השוואה ומכנה משותף שהופך אותה לבעלת משמעות.

על-ידי אלוהים על-פי התודעה הדתית. רק אם התודעה האנושית יכולה לתפוס אותו, לתת לו צידוק ולכונן אותו – הוא ישתייך לקבוצת ההיגדים שביחס אליהם יש משמעות לפרויקט ההשוואה. כדי להנהיר אלו אפשרויות נפסלות על-ידי הפרויקט, יש לסקור כמה אופציות העולות בסוגיית 'טעמי המצוות'.

הרמב"ם הציג בבהירות את שאלת היסוד:

כמו שנחלקו אנשי העיון מבעלי הדת האם מעשיו יתעלה תוצאה של חכמה או סתם רצון לא לבקשת תכלית כלל, כך נחלקו מחלוקת זו עצמה בצווים אשר ציווה לנו, כי יש מי שאינו מבקש לכך סיבה כלל, ואומר כי כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט. ויש מי שאומר כי כל ציווי ואזהרה מהם תוצאת חכמה, והמטרה בו תכלית מסוימת, ושכל המצוות כולן יש להן טעם, ובגלל תועלת מסוימת ציווה בהן.¹¹

לענייננו, פרויקט ההשוואה אפשרי רק על-פי האפשרות כי יש למצוות תכלית וטעם. רס"ג שכונן את ההבחנה בין המצוות ה'שכליות' שיש להן טעם, לבין המצוות ה'שמעיות' שאין להן טעם – הן המצוות תולדות-הרצון אצל הרמב"ם – מבחין בקבוצה השנייה עוד הבחנה:

והחלק השני, דברים שאין השכל מחייב אהבתם כשלעצמם, הוסיף לנו אלוהינו עליהם ציווי ואזהרה להרבות שכרינו ואושרנו בהם ... ונעשו אותן מהן שנצטוונו עליהן מרוחקין, מנקודת המשמעת שיש בדבר ... ועם זאת אי אפשר שלא יהיה בהן עם ההתבוננות תועליות מסוימות וטעם כל שהוא מדרך המושכל, כמו שיש לחלק הראשון תועליות גדולות וטעמים גדולים מדרך המושכל.¹²

נראה שכוונתו היא שהשכל אינו יכול לכונן את הציוויים, אך לאחר שהם עומדים – מכוח הרצון – הוא יכול למצוא בהם משמעות. לענייננו, אפשרות זו אינה מספיקה. ה'מוסר' אינו

¹¹ מורה הנבוכים, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ז, ג', כ"ו.

¹² שם, שם, א'.

מקבל את הנתון ב'דת'. רק ציווי שיש בכוח התבונה לכונן אותו בעצמה יהיה בר משמעות לגביו, הן לשם ההשוואה והן לשם ההפנמה.

ה. הנחת היסוד החמישית מסכמת את כל קודמותיה ומגדירה באופן מדויק את הפרויקט. לאחר שמתקיימים ארבעת התנאים הראשונים, עלינו למצוא היגדים מסוימים שהם תולדת המערכת האחת, להוכיח שמחד גיסא הם לא יכולים לנבוע מהמערכת השנייה, ומאידך גיסא המערכת השנייה יכולה לאמץ אותם ולהתעשר על ידם. חשוב לנו שתנאי זה יתקיים ביחס לשתי המערכות. רק אם כל מערכת תתרום לשנייה, תתאפשר מערכת שלישית המכילה את שתיהן ולא ייווצר מצב שבו מערכת אחת מכילה את השנייה. מצב שבו מערכת אחת מכילה את השנייה אינו שגוי רק מבחינת האיזון המושגי אלא גם ובמיוחד מבחינת האיזון שבין שתי קבוצות האנשים הנושאות את שתי המערכות, קבוצת האנשים החילוניים וקבוצת האנשים הדתיים. יחס ההכלה החד-סטרייט ייצור יחס התנשאות, ימנע דיאלוג ועלול להביא לקרע בין שתי הקבוצות.

מהסעיף האחרון עולה כי הפרויקט שאותו ננסה לממש הוא בעל משמעות מושגית, אך מעבר לכך הוא בעל משמעות אנושית חברתית. הוא מתבצע מתוך תחושת מצוקה וחרדה עמוקה לגורלו של העם, ומתוך ניסיון לתרום ולו מעט לפתרון הבעיות הגורמות למצוקה הזאת.

פרק שני: 'דתיות' ו'חילוניות'

חמשת הנחות היסוד שהוצגו בפרק הראשון מכוונות להעמדת הפרויקט המשווה שבין ה'דת' ובין ה'מוסר'. טענתנו היא כי שתי המערכות הן תולדות של שתי תודעות שונות, 'דתית' ו'חילונית'. מטרתנו בפרק זה היא להגדיר את שתי התודעות האלה.¹³ כפוף להנחות

¹³ מובן שאין המדובר בהגדרה מוחלטת שהרי ישנן הרבה מאוד הגדרות אפשריות, אלא בהגדרה הנבחרת שתשמש אותנו בהמשך.

היסוד עלינו לחפש את ההגדרה בתחום המשותף, קרי בתחום 'בין אדם לחברו'. כנקודת מוצא נבחר לעיון משווה את אחד ממושגי היסוד בתחום, את מושג ה'קניין'.¹⁴ נבחן את משמעותו בתודעה החילונית ואחר כך בתודעה הדתית ומתוך כך ננסה לחלץ הבדל בין שתי התודעות ולהרחיב את היריעה מעבר למושג הקניין לתחום כולו. על בסיס ההגדרה הכוללת נוכל לפנות בפרקים הבאים לבדיקת אפשרות התרומה ההדדית של שתי המערכות, ובעצם של שתי התודעות.

ג'ון לוק, בספרו **על הממשל המדיני**, מחפש דרך כיצד לבסס את מושג הקניין: ברור שאת הארץ נתן האל לבני האדם במשותף ... אולם יש המוצאים בה בהנחה זו קושי רב מאוד: כיצד נבאר על פיה שמישהו הגיע בזמן מן הזמנים לכלל קניין ביחס לדבר מן הדברים?¹⁵

וביתר הרחבה:

האל, אשר נתן לבני האדם את העולם במשותף, נתן להם גם שכל למען ישתמשו בו למיטב תועלת חייהם ולנוחיותם. הארץ וכל אשר בה ניתנו לבני אדם כדי שימצאו מחיה לנפשם ויחיו חיי רווחה. ואף-על-פי שכל הפירות שמצמיחה הארץ בדרך הטבע, וכל החיה והבהמה שעליה, קנויים לבני האדם במשותף, במידה שהטבע משפיע לו ברכה זו; ואף-על-פי שבראשונה לא הייתה לשום אדם שליטה פרטית, שליטה המוציאה את שאר בני האדם, על חלק כלשהו מהם כפי שנמצאים הם במצבם הטבעי הזה; הנה מאחר שניתנו לשימושם של בני אדם, מן ההכרח שיהא קיים איזה אמצעי

¹⁴ מושג הקניין הוא מושג יסוד בתחום המוסר שכן רק בנוגע אליו אפשר להגדיר פגיעה באחר. אילו לא היה קניין, לא היה גזל ולא הייתה גנבה.

¹⁵ ג'ון לוק, **על הממשל המדיני**, ירושלים תשי"ט, עמ' 21.

להפכם לקניין בדרך זו או זו בטרם יוכל היחיד להשתמש בהם או להפיק מהם ברכה.¹⁶

בהגדרת הבעיה משמש לוק בשפה דתית כמכוננת את המצב הראשוני של העולם המשותף – 'האל אשר נתן לבני האדם את העולם במשותף' – אך ביחס למצב זה הוא חוקר את שאלת הקניין בשפה החילונית:

אף-על-פי שהארץ וכל היצורים הנמוכים ניתנו במשותף לכל בני האדם, כל אדם הוא בעל קניין ביחס לגופו שלו; ורק הוא בלבד יש לו זכות לגופו. עבודת גופו ועמל כפיו – על אלה אפשר לומר על-פי הדיוק שאמנם לו הם. כל דבר אפוא שהאדם מפקיעו מן המצב שהתקין לו הטבע, הריהו מערב בו את עבודתו, ומוסיף עליו משהו משלו, ובאורח זה הופכו לקניינו. בהפקיעו את הדבר ההוא מן המצב שהתקין לו הטבע, הריהו מצרף אליו על-ידי עבודתו זו משהו המבטל את זכותם המשותפת של שאר בני האדם. כי הואיל ועבודה זו היא בלא ספק קנינו של העובד, רק הוא בלבד יכול להיות בעל זכות ביחס למה שצורפה אליו עבודתו.¹⁷

אם דיקרט העמיד את הנקודה הארכימדית של העיון הפילוסופי על האני הפועל בפנימי, האני החושב, לוק מעמיד את האני ביחסו לחיצוני, האני שהגוף שייך לו. לגוף השייך לאני מתייחסת הפעולה, העבודה, והיא המקנה לאני את החפץ. וביישום בנוגע למקרה פרטי:

הסועד את לבו בבלוטים שליקט מתחת לאלון, או בתפוחים שקטף מן העצים בחורשה, בלי ספק הפך אותם לקנינו. איש לא יוכל להכחיש שמוזון זה לו הוא. הריני שואל אפוא: אימתי התחילו להיות שלו? כשעיכל אותם? או כשאכל אותם? או כשבישל אותם? או כשהביאם הביתה? או כשאסף אותם? הרי ברור שאם מעשה הלקט הראשון לא עשה אותם לקנינו, לא הועילו גם שאר המעשים האמורים. העבודה ההיא קבעה הבדל בינם לבין

¹⁶ שם, עמ' 21-22.

¹⁷ שם, עמ' 22.

רשות הרבים; היא הוסיפה עליהם משהו יותר ממה שעשה בשעתו הטבע המוליד את הכל, וכך הפכה אותם לזכותם הפרטית.¹⁸

הקניין על-פי דגם זה הוא תולדה של האני. מכאן גם נגזר שאין נחוצה לו הרשאה מהאחר: כלום יאמר מי מכם שלא הייתה לאיש ההוא זכות לבלוטים או לתפוחים שהפך אותם לקניינו, מפני שלא קיבל הסכמה מן האנושות כולה לעשותם לשלו? וכי עשה מעשה שוד בקחתו לעצמו באורח זה ממה שניתן לו במשותף? אילו היה צורך בהסכמה ממין זה, היו בני האדם מתים ברעב, על אף שפע הברכה שהשפיע להם האל.¹⁹

נשווה לתמונה הזאת את דגם הקניין בתמונת העולם הדתית, על-פי הופעתה במקורות היהודית. כך כתוב בברייתא במסכת ברכות בפרק השישי:
אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – מעל.²⁰

מכאן נובעים כמה משפטים המנוגדים לדגם של לוק:

1. המאכל אינו של האדם.
 2. לכן אסור ליהנות ממנו.
 3. העבודה שהובילה להשגתו אינה משנה את המצב ואת האיסור.
- אם נעמיד את הברכה כמקבילה לבקשת הרשות, צריך לבקש רשות כדי לאפשר הנאה. תוכן הברכה המורה על שלטון האל בעולם מוביל למסקנה כי גם לאחר הברכה והיתר ההנאה אין בעלות מוחלטת של האדם כאצל לוק, אלא רק אפשרות ליהנות מהמאכל שאינו שלו.
סעיף ה' אינו הכרחי שהרי אפשר לומר כי לאחר הברכה המאכל שייך לחלוטין לאדם. אלא

¹⁸ שם, עמ' 23.

¹⁹ שם.

²⁰ ברכות, ל"ה, ע"א.

שיש לעיין מה מקנה לאדם את המאכל? אצל לוק העבודה היא הפעולה הפוזיטיבית היוצרת את הקניין, אך כאן אין פעולה פוזיטיבית אלא רק אמירה המודה בבעלות האל על המאכל.

שתי אפשרויות הקריאה קיימות גם בהמשך הסוגיה:

רבי לוי רמי: כתיב 'לה' הארץ ומלואה', וכתוב 'השמים נתן לבני אדם'.

לא קשיא, כאן – קודם ברכה, כאן לאחר ברכה.²¹

האם לאחר ברכה המאכל שייך לאדם באותה משמעות שהוא שייך לו על-פי לוק אחר העבודה המנכסת? לנו נראה שההוראה שונה. קניין על-ידי העבודה, תוספת שהאדם משקיע במאכל, אינו דומה לקניין על-ידי השפה המורה כי הבעלות היא של האל. לטענתנו המאכל על-פי הדגם הדתי שייך פחות לאדם מאשר בדגם החילוני של לוק.

כדי להבליט את הנטען כאן נשווה את הסוגיות כאן לסוגיה במסכת שבת.²² הגמרא מתארת את מנהגי עשירי ארץ ישראל ובין השאר אומרת:

...וכשמניחים אותו [את השולחן] אומרים 'לה' הארץ ומלואה',

וכשמסלקין אותו אומרים 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'.²³

יש לשים לב כי כאן לא מוזכרת הברכה כמשנה את הבעלות על המאכל. מה אם כן שינה את המצב? כנראה שזאת האכילה עצמה. אם כך אולי יש כאן דגם קרוב לדגם של לוק. אך הדגם שבמסכת ברכות שונה ולטענתו מעמיד קניין רופף בנוגע לקניין החזק שבדגם של לוק.

שני הדגמים אינם מצטמצמים במושג הקניין אלא מתפרטים לכדי תמונת מציאות שלמה ביחס למרחב הפעולה של האדם וממילא ביחס לאחריותו המוסרית. נביא שתי דוגמאות.

א. מכירת יוסף

²¹ שם ל"ה, ע"א – ל"ה, ע"ב.

²² התוספות במסכת ברכות, ל"ה, ע"ב, ד"ה "כאן לאחר ברכה", טוען כי הסוגיות זהות, אך טענתנו היא שהן שונות זו מזו.

²³ שבת, קי"ט, ע"א.

כאשר מתגלה יוסף לאחיו הוא מנסה להפיג את פחדם באומרו: "ועתה אל תעצבו ואל ייחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה, כי למחיה שלחני אלוהים לפניכם ... ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים..."²⁴

שני היגדים כאן. הראשון – אתם מכרתם אותי מתוך כוונה א', שלילית, אך לאלוהים הייתה כוונה ב', חיובית, והיא המעניקה את הערך החיובי למעשה. ליתר דיוק: המעשה האחד מוצג כשניים: מכירה ושליחה. למכירה שנעשתה על-ידי האחים הייתה כוונה שלילית, לשליחה שנעשתה על-ידי אלוהים הייתה כוונה חיובית, וה'מעשה' השני וכוונתו מקהים את הראשון למרות שאינם מבטלים אותו.

ההיגד השני – מעשה האדם [האחים] וכוונתו מושמים בסוגריים ואינם נלקחים בחשבון. 'לא אתם שלחתם אותי'. רק 'מעשה' אלוהים נלקח בחשבון והוא ראשית – לא באחריות האדם, ושנית – חיובי.

זאת פרשנות קלסית של אירוע על-פי תמונת עולם דתית והיא מבליטה כי בתמונה שכזאת, בכל ואריאציה שלא תהא, מופחתת אחריותו של האדם על מעשיו. זהו חלק נוסף בתמונה שחשפנו לעיל. כשם שהקניין של האדם על חפצים מתרופף בתמונת העולם הדתית, כך גם אחריותו למעשיו.

הרמב"ם, שאפשר להגדיר את מפעלו כמורה הנבוכים כחילון תמונת העולם הדתית,²⁵ מנסה להמיר תמונה זו, שבה מתמעטת אחריות האדם, בתמונה אחרת. בחלק השני של ספרו הוא משרטט את תמונת המערכות הסיבתיות:

מבואר הוא מאוד שכל דבר מחודש – אי אפשר לו מבלתי סיבה קרובה
חידשה אותו, ולסיבה ההיא סיבה, וכך עד שיגיע זה לסיבה הראשונה לכל
דבר – רצוני לומר: רצון האלוה ובחירתו.²⁶

²⁴ בראשית, מ"ה, ה', ח'.

²⁵ הכוונה לביטויים כ"אנחנו נברח מאוד משינוי סדר בראשית" (איגרת תחיית המתים), או "עולם כמנהגו נוהג". כדרכי משכתי את המגמה הזאת עד הקצה והגדרתי את מגמתו כ'חילון'. אפשר כמובן לחלוק על הגדרה זו, אך לדעתי היא פורה בכך שהיא חושפת את מהותה של המגמה.

²⁶ מורה הנבוכים, ב', מ"ח.

לו היינו מסתפקים בהיגד הזה, היה עולה ממנו כי ישנן שתי מערכות סיבתיות, האחת – הסיבתיות הקרובה שאותה מכוננים העולם והאדם, והשנייה – הסיבתיות הראשונה שאותה מכונן אלוהים. אם כך מצטייר דגם הדומה לדגם העולה מפרשת המכירה בבראשית. סביר שמערכת הסיבתיות הקרובה מוכהה או מתבטלת מפאת מערכת הסיבתיות הראשונה. אך הרמב"ם מורה אחרת:

דע כי הסיבות הקרובות אשר מהם יתחדש מה שיתחדש, אין הפרש בין היות הסיבות ההם עצמיות טבעיות או בבחירה או במקרה. ורצוני לומר ב'בחירה': שתהיה סיבת המתחדש ההוא – בחירת האדם; עד שאפילו הייתה הסיבה – רצון אחד משאר בעלי החיים – שזה כולו ייוחס לאלוה בספרי הנביאים, ויתירו על הפועל ההוא בלשונותם: שהאלוה פעלו, או ציווה בו, או אמרו, – ובא באלו הדברים כולם לשון אמירה, ולשון דיבור, ולשון ציווי, ולשון קריאה, ולשון שליחה. וזהו העניין אשר רציתי להעיר עליו בזה הפרק. והוא: שאחר שהאלוה – לפי מה שהונח והתיישב – הוא אשר העיר הרצון ההוא לבעל החיים ההוא שאינו מדבר, והוא אשר חייב הבחירה ההיא לחי המדבר, והוא אשר המשיך העניינים הטבעיים על מנהגיהם, והמקרה ההוא ממותר העניין הטבעי – כמו שהתבאר – ורובו משותף בין הטבע והרצון והבחירה, יתחייב לפי זה כולו שיאמר על מה שהתחייב מהסיבות ההם: שהאלוה ציווה שיעשה כך או אמר שיהיה כך.²⁷

אם נתמקד באדם הפועל, הסיבה הראשונה אינה סיבה פועלת, אלא סיבה מאפשרת. אלוהים ברא את האדם כבוחר ובכך הוא מהווה סיבה ראשונה. הבחירה של האדם מוחלטת וממילא אף אחריותו למעשיו, ואף על-פי-כן אפשר להגדיר את המעשה הבחירי שעשה האדם כמעשה של אלוהים.²⁸ בניגוד לתמונת העולם הדתית שבה הסיבה הקרובה מוכהה על-ידי הסיבה הראשונה, כאן בהיפוך – הסיבה הראשונה מכוננת את הקרובה ומעצימה אותה. בהתאם לתשתית הרעיונית הזאת מסביר הרמב"ם סידרה של מקורות, וביניהם את פרשת

²⁷ שם.

²⁸ במשנה תורה, הלכות תשובה, ה', ד', פותר הרמב"ם באופן זה את בעיית הסתירה שבין כל יכולתו של האל ובין בחירתו המוחלטת של האדם.

המכירה: "ואמר יוסף הצדיק לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים".²⁹ כלומר, על-פי הרמב"ם, האחריות למכירה מוטלת על האחים שבחרו למכור אותו, ומיוחסת לאלוהים שברא את האדם כיצור בוחר.

האברבנאל בפירושו לפרשת המכירה מביא את דברי הרמב"ם ומבקר אותם:

כבר חשבו אנשים שמעלת יוסף במצרים תיחס אל מכירת אחיו אותו במקרה והזדמן טוב.³⁰ ויראה שזהו דעת הרב המורה פמ"ח ח"ב. והיו כפי זה אחי יוסף ראויים לעונש גדול כי מה שנמשך מהטוב ממעשיהם במקרה לא יצילם מעוון. ויש להפלא אם כן איך לא הודיענו הכתוב שהאשימם אביהם על זה אם היה שידעו כפי דעת חז"ל וכפי הנראה מהדעת שראוי היה שישאל יעקב את יוסף את כל התלאה אשר מצאתהו ושהוא יגיד לו האמת כולו ועכ"פ היה להם לענות נפשם בצום ובכי על פשעם ועל חטאתם והם היו אנשים רשומים ראשי שבטי ישראל ואיך בא הסיפור הזה המגונה שעשו בתורה מבלי שיזכור שהוכיחם עליו הש"י.³¹

אם נבחן את רוח הכתוב אכן נראה כי הוא קרוב יותר לקריאה של האברבנאל, המפחית באחריות האחים, מאשר לקריאתו של הרמב"ם שמעצימה. האברבנאל מבליט את המחיר שמשלם המעצים את היותו של האל הסיבה למעשה האדם, ובמקרה זה – למכירה:

ולכן מה שראוי שיאמר בזה הוא שמכירת יוסף הייתה מסובבת מהש"י בהשגחתו עליו שיעלה לגדולה הזאת ויותר בהשגחתו על בני ישראל כמ"ש להחיות עם רב לפליטה גדולה ואם לעניין הגלות והגאולה ולכן אחיו לא היו ראויים לעונש עם היות האדם בחירי במעשיו הנה לפעמים יטה האל יתברך בחירתו.³²

²⁹ מורה הנבוכים, ב', מ"ח.

³⁰ "במקרה" – כלומר, הם התכוונו לפגוע בו "אתם חשבתם עלי רעה" וזו המהות, ואילו התוצאה הטובה, מבחינתם, היא מקרית.

³¹ יצחק אברבנאל, פירוש לתורה, ירושלים תשכ"ד, בראשית, מ"ה.

³² שם.

לענייננו, הדגם הדתי מעצים את חלקו של אלוהים במעשה וממילא מצמצם את חלקו של האדם, את הבחירה ואת האחריות.

ב. 'הדבר'

אלבר קאמי הוא אחד ממעצביה הבולטים של תמונת העולם החילונית. בספרו 'הדבר' הוא מעצב סיטואציה משברית – מגפת דבר משתוללת בעיר נצורה – ובוחן את התנהגות הדמויות השונות במצב הנתון. שתיים מהדמויות הן של הרופא, רייה, והכומר, אבא פנאלו, המייצגים את החילוני ואת הדתי. נעקוב אחר כמה קטעים ביצירה שיש בהם כדי לתרום למטרתנו, עיצוב והנגדה של תמונות העולם הדתית והחילונית.

1. הדרשה

הספר מתאר את מאמציו הבלתי נלאים של הרופא, רייה, לעצור את המגפה באמצעים רפואיים וסניטריים. מנגד, הכומר מכנס את בני קהילתו ומציב בפניהם תמונה דתית של המצב. בין השאר הוא אומר:

לפני ימים רבים היו הנוצרים בחבש רואים בדבר שבט אלוהים חרוץ, לזכות בכוחו בנצח. אותם, שידו לא הייתה בהם, התעטפו בסדיניהם של נגופי הדבר כדי למצוא מוות ודאי. בלי ספק, קנאת ישועה זו לא תירצה. אות היא לבהילות מצערת, הקרובה מאוד ליוהרת לב. אין לדחוק את הקץ יותר משיאבה האלוהים וכל המבקש להחיש סדרי בראשית אשר כונן אחת ולעולם ועד, בא לידי מינות. אכן, מכל מקום, דוגמה זו – לקחה בצידה. לעיני רוחנו שנפקחו, היא אך תטעים אותנו אור נפלא של הנצח, הטמון בעמקו של כל סבל, אור זה מאיר את דרכי הדמדומים המוליכות אל הישועה. הוא מגלה את רצון האלוהים אשר יהפוך רע לטוב ולא יחטיא אף

כיום, בנתיב נפתולים זה של מוות, בעתה וזעקה הוא מוליכנו לקראת עיקר הדממה ואל מקור כל החיים.³³

בניגוד לעולם הערכים החילוני המורה להילחם בדבר, ובניגוד לעולם ההפכי המורה לקרב את המוות, מורה התמונה הדתית לראות בדבר את הנהגתו של האל, לקבל את הקצב שלו, לא להפריע ולא למהר. פיסה זו משתלבת בתמונה הכללית – הקניין הוא של האל ולא של האדם, המעשה נגרם על-ידי האל ולא על-ידי האדם, והמוות נגרם גם הוא על-ידי האל ועל כן הצו המוסרי הוא לקבלו ולא להתנגד לו.

2. תמונות חלקיות

תוך כדי שיחה בין הרופא לדמות נוספת, טארו, מחדד קאמי את ההבדל שבין התמונה הדתית והחילונית תוך כדי תוספת למורכבותן:

טארו התרווח מעט בתוך כורסתו והטה ראשו קדימה לתוך האור.

- מאמין אתה באלוהים, דוקטור?

- השאלה הזאת הוצגה באורח טבעי, אבל הפעם היסס רייה.

- לא, אך מה פירושו של דבר? אני שרוי בחשיכה, ואני מנסה לראות ברור. זה זמן רב שחדלתי לראות בכך מן המקוריות.

- האם לא זהו המבדיל ביןך לבין פאנלו?

- אינני סבור. פאנלו הוא איש הספר. הוא לא ראה מיתות רבות ולכן הוא מדבר בשמה של אמת. אבל הקטן שבכוהני הכפרים, האומר וידוי עם בני עדתו ואשר שמע את נשימתו של ההולך למות, חושב כמוני. הוא יטפל במצוקה קודם שיבוא להוכיח את מעלתה.³⁴

³³ אלבר קאמי, **הדבר**, תל-אביב תשנ"א, עמ' 82-83.

³⁴ שם, עמ' 104.

מקטע זה עולה כי איש הדת המכיר את המציאות אינו יכול לאחוז בתמונה הדתית הטהורה והוא מזדהה, לפחות למעשה, עם המחזיק בתמונה החילונית הנלחם בחולי. אפשר היה לומר כי קיימות שתי אפשרויות: או תמונה חילונית טהורה, או תמונה דתית שאינה טהורה אלא מכילה יסודות של התמונה החילונית. אך הקטע הבא, שהוא סמוך לקטע הקודם, מתקן את האפשרות הראשונה:

- הנה, - אמר טארו - מדוע אתה עצמך מגלה מסירות אשר כזו אף שאינך מאמין באלוהים? תשובתך אולי תעזור לי להשיב גם אני.

הרופא שלא יצא מן הצל אמר כי השיב, שאילו היה מאמין באלוהים כל יכול, היה חדל לרפא בני אדם, והיה מניח לו דאגה זו. ואולם, שום איש בעולם, אפילו פאנלו המאמין שהוא מאמין בכך, איננו מאמין מן הסוג הזה, כיוון ששום אדם אינו מפקיר עצמו כליל וכי בזאת, למצער, הוא רייה, סבור, שהוא על דרך האמת בהיאבקו נגד הבריאה כפי שהיא.³⁵

מהקטע נלמד שהרופא מאמין באלוהים - הוא מקור המסירות שלו - אך לא באלוהים כל-יכול. הפגימה בכל-יכולתו של אלוהים מפנה מקום לפעילותו שלו. אלא שלטענתו גם לכומר תמונת עולם שכזאת. אם כך מה ההבדל ביניהם?³⁶

3. הבדל וצירוף

התמונה הבאה מופיעה אחר מותו של ילד. הרופא מתפרץ בכעס על הכומר ויוצא מהחדר.

³⁵ שם.

³⁶ תמונת עולם מורכבת מעין זו עולה גם מהסיפור החסידי על רבי משה ליב מססוב (מופיע אצל מ' בובר, **אור הגנוז**, תל-אביב תשי"ז, עמ' 300): "אמר רבי משה ליב: אין מידה ואין כוח באדם שנבראו לבטלה. וגם כל המידות המגוונות מתעלות לעבודת השם. כך, למשל, הגיאות: כשהיא מתעלה היא נהפכת לגאון הלב בדרכי השם. אבל מפני מה נבראה האפיקורסות? גם היא יש לה התעלות בפעולת העזרה. כי אם בא אליך אדם ודורש ממך עזרה, אל תסתפק בדבר שפתיים ואל תאמר לו: השלך על השם יהבך, אלא עליך לפעול, כאילו אין אלוהים, ובכל העולם אין מי שיוכל לעזור לאדם זה, אלא אתה בלבד".

הכומר הולך אחריו:

- למה דיברת אלי בכעס כזה? - שאל קול מאחוריו. - גם אני לא יכולתי לשאת את המראה הזה.

רייה נסב לעומת פאנלו:

- אמת, - אמר. - סלח לי. אבל העייפות כמוה כטירוף. יש שעות בעיר הזאת שבהן איני חש עוד אלא במרי ליבי.

- אני מבין, - מילמל פאנלו. - הדבר ממרמר משום שהוא למעלה ממידתנו. אבל אולי צריכים היינו לאהוב את מה שאין לנו יכולים להבין.

רייה הזדקף בבת אחת. הוא הסתכל בפאנלו, בכל הכוח ואוות הנפש שהיה מסוגל להם, וניער ראשו.

- לא, אבי, - אמר. - אני, יש לי מושג אחר על האהבה. ועד מותי אסרב לאהוב את הבריאה הזאת שבה מענים ילדים.

על פניו של פאנלו עבר צל נבוך.

- אה! דוקטור, - אמר בעצבות, - ואנוכי אך עתה הבינתי מה שמכנים בשם חסד.

אולם רייה חזר וריפה עצמו על גבי הספסל. מעומק עייפותו אשר שבה אליו החזיר ביתר רוך:

- הוא אשר אין בי, אני יודע זאת. אבל אין ברצוני להתווכח אתך על כך. אנחנו עמלים יחד לשם דבר המאחד אותנו מעבר לנאצות ולתפילות. הדבר הזה לבדו הוא החשוב.

פאנלו נתיישב בסמוך לרייה. מראהו היה נרגש.

- כן - אמר, - כן, גם אתה עמל לגאולת האדם.

רייה ניסה לחייך.

- גאולת האדם היא מילה גדולה למדי בשבילי. אינני מרחיק לכת כדי כך. בריאותו היא המעניינת אותי, בריאותו קודם כל.

בתום השיחה אומר פאנלו:

- ובכל זאת לא שכנעתי אותך!

- מה חשיבות בכך? – אמר רייה. – מה שאני שונא אלה הם המוות והחולי, אתה יודע זאת היטב. ובין שתאבה בכך ובין אם לא, אנו עומדים יחד כדי לשאתם ולהילחם בהם.

רייה החזיק בידו של פאנלו.

- רואה אתה, – אמר אליו, והוא נמנע מלהביט בו, – גם אלוהים עצמו לא יוכל, עתה, להפריד ביננו.³⁷

הנקודה החשובה לענייננו היא ההכרה בהבדל שבין המחשב³⁸ הדתי לחילוני מחד גיסא, ומאידך גיסא הצטרפות שני המחשבים בחתירה לקראת מטרה אחת – הטבת מצבו הקיומי של האדם. זוהי התבנית הכוללת של הטיעון המרכזי שבמסה זו.

מעבר לכך אפשר לעמוד בעזרת קטע זה ביתר דקות וחדות על היחס שבין תמונת העולם הדתית לחילונית. גם הדתי וגם החילוני ניצבים מול מציאות בלתי מוסכרת. אך הדתי אוהב אותה ככזאת ואילו החילוני לא.³⁹ הדתי מפרש את יחס האל לאדם כחסד – הכיוון ההפוך

³⁷ לעיל, הערה 33, עמ' 174-175.

³⁸ 'מחשב' מוגדר כאן כשדה מחשבתי בעל מבנה וחוקיות פנימיים השונה משדה אחר. במושג זה השתמש המתרגם בנוגע לחשיבה החדשה של פרנץ רוזנצווייג, ראו מאמרו "המחשב החדש", נהריים, ירושלים תש"ך, עמ' 219 ואילך.

³⁹ ראו על כך הבחנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בין איש הדעת לאיש הדת בספרו **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 15-18. קאמי מנהיר את עמדתו המיוחסת בדבר לרייה במסותיו על האבסורד. ראו **המיתוס של סייזיפוס**, תל-אביב 1978. הדילמה בדבר העמדה הראויה ביחס לעולם מנוכר – עמדה דתית המרככת את האבסורד או עמדה חילונית המעמידה אותו בהווייתו, באה לידי ביטוי בשיר של המשורר הפולני צ'סלב מילוש:

ביאוש השחור ובספק האפור
סגדתי לנמנע ההשגה בשיר מזמור
מעמיד פני שמחה, גם בעת העדרה
כי קל מכל הרבות תלונה מרה.

של האהבה – והחילוני לא. הדתי רואה את הפרויקט של האדם בעולם המנוכר כגאולה, ואילו החילוני מגדירו במושגים מינוריים יותר כ'הבראה'. כל ההבדלים הללו הם בעולם הפנימי, התודעתי. בעולם החיצוני – בניגוד לדרשה שהובאה לעיל – מאוחדים הדתי והחילוני בפעילות שכל אחד מפרש אותה על-פי דרכו.

אין לנו עניין במסה זו בתמונת העולם המסוימת של קאמי, אלא בהיגדים כוללים – עד כמה שניתן – בדבר היחס שבין דתיות לחילוניות. ניקח ממנו את תבנית ההבדל וההצטרפות בין התודעות הדתית והחילונית, אך בניגוד אליו נורה כי גם בחיצוני, בעולם המעשה, יש הבדל בין הנגזר מתמונת העולם הדתית ובין הנגזר מתמונת העולם החילונית, ודווקא ההבדל יכול לשמש פתח להפריה הדדית.

לסיכום הפרק נורה כי הגדרת ה'חילוניות' לצורך הפרויקט שלנו היא תמונת העולם שבה לאדם קניין מוחלט על רכושו, אחריות מוחלטת על מעשיו, וייחוס סיבתי של התוצאה למעשהו הבחירי. לעומתה ה'דתיות' תוגדר כתמונת העולם שבה לאדם קניין חלקי על רכושו מפאת שייכות הקניין לאלוהים, אחריות חלקית על מעשיו מפאת ייחוס התוצאות לאלוהים. אין בהגדרות האלה כדי לנקוט עמדה ערכית ושיפוטית, אלא כדי לתאר. בפרקים הבאים נורה כי מנקודת המבט המוסרית, קרי הדאגה לאדם האחר, לכל אחת מתמונות אלה יש יתרון שאין לחברתה.

פרק שלישי: תרומה אפשרית של המוסר לדת, או של החילוניות

לדתיות

בפרק זה נציב שלושה דגמים שעל פיהם ה'דת' אינה מערכת הסגורה בעצמה אלא זקוקה ל'מוסר' שישלימה. הדגמים עצמם נחשפו כבר בספרות המחקר, והפרויקט שלנו לא יהיה בעצם הצבתם – אם כי נוסיף כמה הבחנות חדשות – אלא בעיון בדגמים הללו, ביחס שבין

מה להשיב בשאל השואל: הידוע

אם איש אמיץ היה – או שמא צבוע?

[מתוך: זה, תל-אביב 2000, תירגם מפולנית דוד וינפלד]

מרכיב ה'דת' ומרכיב ה'מוסר'. כמו כן נבחן מה קורה לדגם כשמציבים במקום 'מוסר' – 'חילוניות', הצבה שלמרות הכרחיותה נרתעו מעצבי הדגמים מלהגיע אליה. נבחן גם את הנגזרות היישומיות של הדגמים בחברה נתונה והשלכותיהם על היחס שבין הקבוצה הדתית ובין הקבוצה החילונית.

הדגם הראשון: רבי שמעון שקופ⁴⁰

תפישתו הייחודית של רבי שמעון שקופ את המערכת ההלכתית בתחום שבין אדם לחברו, באה לידי ביטוי בדבריו שמרבים לצטטם:

דכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו אינם כדרך כל מצוות התורה. דכל המצוות הוא מה שהזהירה התורה בעשה ולא תעשה, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצוות ה', ובדיני ממונות אינו כן. דקודם שחל עלינו מצוות ה' לשלם או להשיב, צריך עלינו חיוב משפטי ... ועוד כלל עיקרי בזה: דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקניין של אדם באיזה חפץ או שיעבוד ממון, אין אנו דנים כלל על עניין שמירת איזו מצווה, אלא עניין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ראוי על-פי תורת המשפטים להחזיק את החפץ. ולפי זה מה דאמרו חז"ל כללי ההלכות בספקו של ממון, ודאי שמצאו כן על-פי הכרעת השכל שעל-פי תורת המשפטים הדין נותן כן.⁴¹

מנחם אלון מעמיד את החידוש בקטע בכך "שאינן החלק האיסורי מופעל אלא לאחר שהוברר החלק הממוני".⁴² על-פי הצבה זו המדובר הוא בשתי קטגוריות – 'איסור' ו'ממון' שבתוך המערכת ההלכתית.

אבי שגיא מעמיד את החידוש באופן אחר: "...החובה המשפטית של ההשבה והתשלום

⁴⁰ סדר הדגמים אינו סדר כרונולוגי אלא סדר לוגי.

⁴¹ שמעון שקופ, **שערי יושר**, ניר-יורק (ללא ציון שנה), ב', עמ' קע"ד.

⁴² מנחם אלון, **המשפט העברי**, א', ירושלים תשל"ח, עמ' 170.

אינה מותנית במצווה הדתית התואמת, בדיוק להפך; המצווה הדתית, במקרה שלפנינו, חלה בשל החיוב המשפטי הקודם⁴³. על-פי הצבה זו המדובר הוא ביחס בין המצווה הדתית, ה'הלכה' ובין קטגוריה האחרת לה – 'החיוב המשפטי'. ובניסוח חד יותר: "לא מצוות התורה האוסרת את הגזל קובעת את בעלות האדם על נכסיו אלא קיומו של מוסר הבעלות, הבלתי תלוי בתורה, הוא הבסיס למצווה זו"⁴⁴. כאן ההנגדה היא בין 'מצוות התורה' ל"מוסר ... בלתי תלוי בתורה". ועוד: "אין לך ביטוי חזק יותר לעצמאותו של שיקול הדעת המוסרי והעדר תלותו בחוק ההלכתי"⁴⁵.

מבין הקריאות אנו מעדיפים את קריאתו של שגיא ודווקא בואריאציה היותר רדיקלית. כלומר, על-פי קריאה זו, מעמיד רבי שמעון שקופ שני קודים משפטיים נפרדים. האחד – תורני, הלכתי, והשני – מוסרי.

כאן מתעוררת השאלה שתעמוד במוקד דיוננו. מה המשמעות המדויקת של המעבר משיפוט על-פי הקוד האחד לשיפוט על-פי הקוד השני?

אפשרות אחת היא לטעון כי כדי לשיפוט על-פי הקוד המוסרי מפעילים השופטים את 'השכל הטבעי', ואילו כדי לשיפוט על-פי הקוד ההלכתי הם פונים לספרות המקורות ומפעילים את המתודות הפרשניות ואת כללי הפסיקה הכלולים במסורת זו. על-פי אפשרות זו, המדובר בקבוצת דיינים אחת היכולה לשיפוט על-פי הקוד ההלכתי, או לשיפוט אותו ואזי להפעיל את השכל הטבעי.

אפשרות שנייה היא לטעון כי כדי לשיפוט את הקוד המוסרי לא די לשיפוט את ספרות ההלכה ולהיעזר בשכל הטבעי, אלא יש צורך באימוץ ספרות המשפט המבוססת על השכל הטבעי. לא די בשיפוט של דייני מסוים בנקודת זמן מסוימת, שהרי המדובר במסורת אלטרנטיבית המכילה מקורות, כללי פרשנות וכללי פסיקה משלה. על-פי אפשרות זו אמנם מדובר בקבוצת דיינים אחת, והיא – על-פי המונחים המודרניים – מורכבת מאנשים דתיים, אך מקורות הדעת שלה הם שניים – המסורת הדתית והמסורת המוסרית. המסורת המוסרית

43 אבי שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 336.

44 שם.

45 שם, עמ' 139.

אינה צריכה בדווקא להיות מורכבת מיצירות של אנשים חילוניים אך היא יכולה להכיל אותם, הן מבחינת יוצרים, הן מבחינת מורים והן מבחינת מוסדות המעמידים אותה. מבחינת המציאות, לא רק שהיא יכולה אלא אכן היא מורכבת מאנשים חילוניים בכל רובדי היצירה שהזכרנו. מכאן שעל-פי דגם זה, הדיינים הדתיים ילמדו – מעבר ללימודם בבתי המדרש – באוניברסיטאות, אצל מורים שחלקם חילוניים, וילמדו מקורות ש'חלקם' נכתב על-ידי יוצרים חילוניים. אם פרקנו עוסק בשאלת תרומת ה'מוסר' ל'דת', ובוחר את תרומת ה'חילוניות' לדתיות' הרי שכאן מעוצבת תשתית לתרומה שכזאת.

הדגם הזה מאפשר הכלת החילוניות אך לא מחייב אותה. אפשר לצפות שקבוצת הדיינים וכל הקבוצה הדתית שאותה היא מייצגת, תשאף כי דווקא אנשים מתוכה הם שיכילו את המוסר הטבעי ויהיו אחראיים למסירתו. אם תהיה אפשרות ללמוד את מסורת המוסר הטבעי מפי מורה חילוני ומפי מורה דתי – סביר שתהיה העדפה למורה הדתי. המציאות מלמדת כי גם בתחום האקדמי וגם בתחומי האמנות ישנה נטייה בציבור דתי לבנות מוסדות משלו שמחד גיסא ימסרו את המסורת שנוצרה ברובה מחוץ לעולמו, ומאידך גיסא ישמרו על כללי המשחק שלו ועל גבולותיו.

אך ישנה אפשרות שלישית. על-פי מסקנות הפרק הקודם, העובדה שה'אתיקה' התעצבה ברובה על-ידי אנשים חילוניים אינה מקרית. מדובר במערכת שתמונת העולם שלה שונה מתמונת העולם הדתית. הוראת מושגי היסוד שלה – קניין, אחריות, סיבתיות – שונים מהוראתם של מושגים אלה בתמונת העולם הדתית. אם מגיעים למסקנה הנועזת שהגיע אליה רבי שמעון שקופ, כי המערכת הדתית ההלכתית זקוקה לרובד ה'מוסר', ה'אתיקה', או על-פי השפה שעיצבנו – ל'חילוניות', ואם אכן מדובר במערכת המעוצבת על-ידי תודעה השונה במהותה מהתודעה הדתית, הרי המסקנה המוסקת מכאן היא – אם תעזו התודעה הדתית לחשוב באופן משוחרר עד הסוף – כי ראוי למערכת המשפט האידאלית שתכיל דיינים משתי הקבוצות: מבני הקבוצה החילונית שיעמידו את הרובד האחד, ומבני הקבוצה הדתית שיעמידו את הרובד השני. נמצא, ה'מוסר' יתרום ל'דת', ה'חילוניות' ל'דתיות', את עצם התודעה השונה הבאה לידי ביטוי ומימוש הן בספרות שנוצרה על ידיה והן באנשים הנושאים אותה האמורים להיות חלק אינטגרלי מהמערכת האוטופית.

למותר לציין שהיחס של הדתיות לחילוניות אמור להשתנות. תוארי ה'חוטא', ה'פושע' 'תינוק שנשבה' וכדומה המצויים בספרות ההלכה בניסיונותיה להכיל את התופעה החילונית בטלים ומבוטלים, לא מפני שנמצא פתרון לשאלות הנוקבות סביב שאלת אפשרות הכלתה של החילוניות בשפה הדתית, אלא מפני שהמציאות שבה אנשים חילוניים נוטלים חלק

פעיל, שיויוני – למרות השונות – במערכת המשפט האוטופית בעיני אנשים דתיים, מציאות זו חזקה מכל שפה והיא קובעת ומעצבת תודעה חדשה בה אין החילוניות תופעה נחותה וחולפת, אלא תופעה מהותית והכרחית בבנייה שלמה של תמונת עולם ותמונת חיים.⁴⁶

הדגם השני: המהר"ל מפראג

רבי שמעון שקופ העמיד את התורה על שתי מערכות – ה'הלכה' וה'מוסר', ה'דת' וה'חילוניות'. המהר"ל מפראג אינו עושה הבחנה שכזאת. התורה היא מערכת אחת, אך המעמיד אותה לדעתו הוא השכל האוטונומי של האדם. מבחן האוטונומיה הראשון הוא בלגיטימציה של הטעות שהיא תכונה מהותית של תבונת האדם, כלומר קבלת התבונה גם כשהיא סוטה מה'אמת' המזוהה עם אלוהים. מבחן האוטונומיה השני הוא בלגיטימציה של 'אמיתות' שונות המוכלות על-ידי בני אדם שונים, ושחרור מהאמת האחת, האמת האלוהית. נציג את דברי המהר"ל, ואחר כך נראה כיצד הם משתלבים בנושא דיונו.

במסכת סוטה נאמר: "התנאים מבלי עולם. מבלי עולם סלקא דעתך? אלא שמורין הלכה מתוך משנתן".⁴⁷ רש"י פירש – "שמורים הלכה מתוך משנתן ומבלין העולם בהוראת טעות, דכיון דאין יודעים טעם המשנה פעמים שמדמים לה דבר שאינו כך". כלומר – הבעיה היא מרחב אנושי יצירתי רב מדיי וסטייה מהנתון, הקבוע, הנמסר במסורת, האמת המיוחסת לאחר, לאל.

המהר"ל מפרש בהיפוך:

כי העולם עומד על התורה, ואין זה נחשב תורה כאשר אין יודע בירור טעם המשנה והתורה שהיא להורות המעשה הוא עיקר תורה ועל זה העולם

⁴⁶ שאלה מעניינת וחשובה תהיה מה נובע מכיוון מחשבה שכזה ביחס לדוינים שאינם יהודים. שאלה זו ראויה לדיון אך חורגת מגבולות מסה זו.

⁴⁷ סוטה, כ"ב, ע"א.

עומד, ולכך כאשר הלכה מתוך המשנה לא מצד השכל הברור הם מבלי
עולם שעומד על התורה.⁴⁸

המשנה מופיעה כאן כחלק ממערכת הידע הנתונה המנוגדת לפעילות השכלית היוצרת.
הבעיה בהוראת הלכה מתוך המשנה אינה מרחב הטעות, אלא להפך – צמצום מרחב
היצירה.

המהר"ל מעצים את הבחנתו:

והראשונים כמו הרמב"ם זכרונו לברכה והטור זכרונו לברכה, אף על
גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף
ההלכה ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי
שידע מאיזה מקום יוצא הדין רק הלכתא בלא טעמא לא עלה על דעתם ועל
מחשבותם, שהרי אמרו כאן – הפוסק מתוך המשנה נחשב אמגושי כמו
שהתבאר ושאר גנות שהוא נחשב כמו כותי. ואילו ידעו המחברים כי
החיבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי ויהיו פוסקין
מתוך החיבורים לא היו מחברים אותם.⁴⁹ כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה
פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת ולא יפסוק
הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה
שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה
אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה
שמתחייב מן שכלו ואין לדיין רק מה שענינו רואות, והוא יותר טוב ממי

⁴⁸ **נתיבות עולם**, ירושלים תשל"א, נתיב התורה, ט"ו.

⁴⁹ הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה מורה כי כוונתו אכן שילמד אדם את
ספרו במקום הספרות התלמודית. רבי חסדאי קרשקש בהקדמתו לספרו **אור ה'** מבקר
את הרמב"ם על דרכו זו בטענה כי בכך הוא סוגר את אפשרות היצירה בפני הדורות
הבאים, ועמדתו דומה לעמדת המהר"ל. דומה כי הרמב"ם לא נוקט בעמדה ההפוכה
השוללת את ממד היצירה אלא רואה את עצמו יוצר ראוי של התורה שבעל-פה, אם כי יש
להיזהר במושג היצירה המודרני – שהמהר"ל נוטל בו חלק – המביא לידי ביטוי את
האינדיבידואל, בעוד שאצל הרמב"ם הכוונה לגילוי האמת.

שפוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל שהולך כמו עיוור בדרך.⁵⁰

הפיצול בין הנתון ליצירה עומד במבחן הטעות. עדיפה הטעות על-פי התבונה האנושית על פני האמת המתלכדת עם התבונה האלוהית והמקורות הנתונים המשקפים אותה. נראה כי אין זו הערה מקומית אלא תפישה כוללת של המהר"ל. מעבר לשאלת הטעות באה לידי ביטוי הכרעתו לצד התבונה האנושית בשאלת האינדיבידואליות.

הגמרא במסכת חגיגה עוסקת במתח שבין היסוד הסטטי שבתורה ובין היסוד הדינמי:

"דברי חכמים כדורבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד".⁵¹ למה נמשלו דברי חכמים לדורבנות? לומר לך, מה דרבן מכוון את הפרה לתלמיה, אף דברי תורה מכוונים את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבן זה מיטלטל אף דברי תורה מיטלטלים? תלמוד לומר וכמסמרות נטועים. אי מה מסמר זה חסר ולא יתיר אף דברי תורה חסרים ולא יתירים? תלמוד לומר נטועים. מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרים ורבים. בעלי אסופות – אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. ואם תאמר האיך אני לומד תורה תורה מעתה? תלמוד לומר: נתנו מרועה אחד, אל אחד נתנם, פרנס אחד אמרם מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר: "וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר" (שמות, כ', א').⁵²

החלק הראשון באגדה מנגיד את הקבוע למשתנה ומנסה לכלול את שני הערכים הסותרים בחוברת בעזרת דימוי הנטיעה הנטועה מחד גיסא וצומחת מאידך גיסא. החלק השני מנגיד את האחדות לריבוי ומנסה להכיל את שני הערכים הסותרים על-ידי העמדת ריבוי דעות אנושיות ואחדות המקור האלוהי.

50 ש.ס.

51 קהלת, י"ב, י"א.

52 חגיגה, ג', ע"ב.

המהר"ל בפירושו לאגדה הזאת מעצים את מושג הריבוי ומאבחן בו שתי הבחנות חדשות: ואמר 'בעלי אסופות', פירוש, כי אי אפשר שתהיה דעת החכמים על דרך אחד ואי אפשר שלא יהיה חילוק ביניהם, כפי מה שהם מחולקים בשכלם, כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא תהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד, שאף אם הדבר טמא אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה של מה אל טהרה, וכן אם הדבר טהור אי אפשר שלא תהיה לו בחינה מה של טומאה, ובני אדם החולקים בשכל, אי אפשר שיהיו כל שכלי בני אדם על דרך אחד, ולכך כל אחד ואחד מקבל בחינה אחת כפי חלק שכלו, ועל זה קאמר 'בעלי אסופות' רצונו לומר שיושבים אסופות ועוסקים בתורה, שאף שהם מחולקים בשכלם, מכל מקום הם מתאספים יחד וכאשר הם מתאספים יחד יש בהם כל הדעות המחולקות.⁵³

ההבחנה האחת היא שהמציאות מורכבת ועל כן ריבוי הדעות אינו נובע מהיותה חסומה בפני התבונה באופן מלא או חלקי, אלא הריבוי הוא שיקוף המציאות. ההבחנה השנייה היא שאין תבונה אחת שכל בני האדם נוטלים בה חלק, אלא בני האדם 'מחולקים בשכלם' ו'אי אפשר שיהיו כל שכלי בני אדם על דרך אחד'. ההבחנה השנייה היא החשובה לענייננו. המיוחד בה שהיא אינה קוראת להתאים את האדם המפוצל לאלוהים האחד, אלא מנכיחה את השונות, את האחרות, ואומרת הן לריבוי האנושי. הבחנה זו מצטרפת לאמירת הן לטעות האנושית המביאה לידי ביטוי את האנושי שבאדם בהעדיפה אותו על האמת, שהיא בשפה הדתית – השתקפות של אלוהים.

לאחר שרטוט הקו המשותף נציב את השאלה המקבילה לשאלה שהצבנו בנוגע להיגדיו של רבי שמעון שקופ. כיצד מעצבים את אותה הכרה אנושית, אינדיבידואלית המממשת ייחודה דווקא בטעותה? עתה, כשהוברר לנו כי ישנן שתי תודעות שונות, דתית וחילונית, מקבלת השאלה משנה תוקף שכן אין מדובר רק בשונות בתוך גבולות בית המדרש אלא באחרות שבין דתיות לחילוניות.

כדי להעצים את הבעיה נראה כי המהר"ל מכיר בתודעה הדתית, השונה מזו שהציג בדגם

⁵³ באר הגולה, ירושלים תשל"א, באר א'.

תלמידי החכמים שלו, ומוצא לה מקום אחר בתמונת העולם הדתית. בשער העבודה שבנתיבות עולם בונה המהר"ל את תמונת העבודה והתפילה וממילא גם את דמות האדם העובד והמתפלל. והנה דמות זו שונה לחלוטין מדמות התלמיד חכם.

בפרק הראשון של "נתיב העבודה" עוסק המהר"ל בשאלה הבאה:

ובאולי יקשה לך אם כן, שאין העבודה לתועלת השם יתברך אם כן למה ציוה על העבודה הזאת שמביא קרבן אל השם יתברך? אין זו שאלה, כי אף שאין דבר זה לתועלת השם יתברך מכל מקום האדם **מוסר עצמו אל השם יתברך**, ואף אם אין מוסר נפשו אליו רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו.

ונקרא זה 'עבודה' כי העבד **קנוי** לרבו והוא ממון שלו הכל לאדון שלו, ולכך כאשר מביא קרבן אליו מורה שהוא **שלו** כמו העבד שהוא קנוי לרבו...

ולכך נאמר בקורבנות 'את קרבני לחמי לאישי...' כי האדם כאשר אין לו לחם הוא **חסר** והלחם הוא השלמתו עד שאינו בחיסרון, לכך הקורבנות נקראים קרבני לחמי לאישי על שם שהקורבן מורה על השלמתו שאינו חסר...

ולכך התפילה היא עבודה גמורה שמורה שהאדם **נתלה** בו יתברך ולכך הוא שלו...

ולפיכך אמרו (אבות פ"א) כי העולם עומד על העבודה, כי אם לא היה העבודה היה האדם **עומד מצד עצמו**, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו רק מצד השם יתברך...⁵⁴

נבחן את קבוצת המושגים שסביבם נבנה הקטע ואת השדה הסמנטי שהם יוצרים: 'התמסרות', 'קניין', 'חיסרון', 'תלות', 'אי עמידה מצד עצמו'. מכאן שדמות האדם כשהיא

נתיבות עולם, נתיב העבודה, א'.

לעצמה היא דמות חסרה, שאינה עומדת מצד עצמה. היא תלויה באלוהים, מתמסרת לו, וקנויה על ידו. זוהי דמות אדם שונה בתכלית מדמות תלמיד החכם שמצייר המהר"ל, ויחסייה עם אלוהים שונים בתכלית מיחסי התלמיד חכם עם אלוהים. דמות אחת עומדת מצד עצמה, לא תלויה ואף מנותקת, לא מתמסרת לאחר ולא קנויה לו, והדמות השנייה הפוכה. על-פי המושגים שהצבנו אפשר להגדיר את איש התפילה של המהר"ל כאדם מהטיפוס הדתי, ואת איש ההלכה שלו כאדם מהטיפוס החילוני.⁵⁵

ובכן, כיצד מעצבים דמות כפולה שכזאת? ישנן שתי אפשרויות: האחת – המדובר בשתי דמויות שונות. השנייה – מדובר בשתי דמויות שמרכיבות את האדם האחד, את איש הדת. הקושי שלנו מתמקד בדמותו של איש ההלכה או במרכיב של איש ההלכה באיש הדת, שכן הוא הזר והשונה מהתמונה הדתית. אף כאן האפשרויות מקבילות לאפשרויות שהציב רבי שמעון שקופ.

האפשרות הראשונה – איש הדת, בשימו בסוגריים את המרכיב הדתי שבאישיותו, מוצא בעצמו את הטבעי, שאיננו דתי. האפשרות השנייה היא שלא די בסוגריים; יש צורך במפגש עמוק עם האיש החילוני הטהור כדי לפתח ולהעצים את המרכיב החילוני שבאדם הדתי. האפשרות השלישית – את התפקיד יכול למלא רק האדם החילוני.

ביחס למהר"ל האפשרות השלישית קשה יותר מאשר ביחס לרבי שמעון שקופ, שכן שם היה מדובר רק ברובד אחד, ראשוני ומכין של המערכת ההלכתית. אחר כך באה פעילות הלכתית היכולה להתבצע על-ידי איש הדת וראוי שתיעשה על ידו. כאן מדובר בכל הפעילות ההלכתית. האין זה 'מדע בדיוני' להעלות אפשרות שעל פיה איש ההלכה יהיה האדם החילוני?

דומה שהקושי לבחון אפשרות זו נובע מקיבוע המחשבה בדגם הרואה בחילוני את האחר.⁵⁶ אינני מתכוון כאן רק לפן הפסיכולוגי של היחס לאחר, אלא לפן המושגי המגדיר אדם או קבוצת אנשים כמצויים מחוץ לגבולות הלגיטימציה, וממילא – כהשלכה של תקווה –

⁵⁵ המבחין יבחין כי כאן אנו משתמשים במושגים מהגותו של הרב סולובייצ'יק. לקמן נתייחס להגותו שלו כשלעצמה.

⁵⁶ "והזר הקרב יומת", במדבר, א', נ"א, ועוד. תרגם אונקלוס: "וחילוני דיתקרב יתקטל".

כעומדים להיעלם בנקודת זמן עתידית. אם נבנה דגם אחר שעל פיו התופעה החילונית איננה תופעה חולפת, ובני הקבוצה החילונית מרכיבים יחד עם בני הקבוצה הדתית את העם היהודי, תהיה האפשרות, שתפקיד מרכזי בעיצוב רוח האומה יתאים דווקא לבני הקבוצה החילונית, מובנת מאליה.

הדגם השלישי: הרב י"ד סולובייצ'יק

בספרו **איש ההלכה** מציג הרב סולובייצ'יק שלושה דגמים: 'איש הדעת', 'איש הדת' ו'איש ההלכה'. מבחינת עיונו השאלה שאותה יש להציג לרב סולובייצ'יק היא: איזה מהדגמים מתמש על-ידי אדם דתי ואיזה על-ידי אדם חילוני?

לכאורה התשובה פשוטה. כך פותח הרב סולובייצ'יק את מסתו:

שתי דמויות המכחישות זו את זו משתקפות באיש ההלכה, שתי בבואות, שאין ראי זו כראי זו, מתגלמות בנפשו ורוחו. מצד אחד רחוק הוא מאיש הדת הכללי כרחוק מזרח ממערב, ושווה בהרבה דרכים לאיש הדעת הפרוזאי, ומצד אחר הרי הוא איש האלוקים, בעל גישה אונטולוגית מקודשת לשמים ותפיסת עולם, נהנה מזיו השכינה.⁵⁷

מקטע זה עולה כי דמותו של איש ההלכה מורכבת משתי דמויות, האחת דתית והשנייה חילונית. אם היינו אוחזים בתמונה זו היה הדגם הזה מקביל לדגם שמצאנו אצל המהר"ל, על-פי הואריאציה שבה מדובר בשתי דמויות באדם אחד. גם במקרה שכזה הייתה הגותו של הרב סולובייצ'יק מצטרפת לטיעון הכללי שלנו ומצריכה – אם חושבים עליה עד הסוף – שידוד מערכות בנוגע לחילוניות. אך בחינה של פיתוח הדגם המוצג בתחילת איש ההלכה מובילה למסקנות רדיקליות עוד יותר. נבדוק כיצד מתאר הרב סולובייצ'יק כל אחת משלוש הדמויות:

איש הדעת, כשהוא מתבונן בתבל ומלואה, ומסתכל בהוויה הגדולה והנשגבה, הרי הוא מתאוה להכיר על מנת להבין ולהשכיל. שאיפת איש

57 **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 11.

הדעת היא לגלות את סוד העולם ולפשוט את בעיות היש. איש השכל והמדע, כשהוא מציץ לתוך בירה זו, הרי הוא מלא חרג כביר אחד והוא: חיפוש הבירור והליבון, הפירוק והתירוץ. הרי הוא רוצה לפשוט את בעיות ההכרה ביחס למציאות, ועורג לפזר את ענן הסודיות המערפל על פני סדר התופעות והמקרים.⁵⁸

לעומתו, איש הדת, כשהוא ניצב ליד עולמו של הקב"ה ומסתכל בו, אינו שואף להפוך את הרז שביצירה לתופעה פשוטה, שבר בי רב דחד יומא יתפסנה; כלפי לייא, רצונו להדגיש את המסתורין שבהווייה – *mysterium tremendum* – ולהטעים הסוד שבבריאה.⁵⁹

שונה איש ההלכה בתפיסת עולמו והשקפתו מאיש הדת הכללי. ניצוץ של טיפוס עיוני נזרק בו, אבל גם מאיש הדעת הוא נבדל בהרבה דרכים. בגישת איש ההלכה למציאות אין לכתחילה שום יחס לטרנסצנדנטיות... איש ההלכה מזדקק אל העולם לא בשל פחד היש או אימת האין הקופצים עליו; לא בשל רגש תליות סתום המנקר בתודעתו, לא בשל הגעגועים לגאולת האדם, לא בעטיו של האידיאל המוסרי הגדול המתגלה לנו, לא בשל סקרנות פשוטה של טיפוס עיוני, אלא בעטיין של דמויות עולם אפריריות, שהוא נושא בחביון נפשו ורוחו.⁶⁰

עיון בתיאור שלוש הדמויות מוביל למסקנה מפתיעה. אין ביניהן אף דמות דתית אחת! העמדת איש הדת על חיפוש הרז והמסתורין אין בינה ובין אלוהים ולא כלום. יכול אדם להיות אתאיסט ובעל נטייה שכזאת. הניגוד שבין איש הדעת לאיש ההלכה הוא ההבדל שבין איש המדע האמפיריציסט ובין איש התבונה האידיאליסט, הנאו־קאנטיאני, או ליתר דיוק

58 שם, עמ' 15-16.

59 שם, עמ' 17.

60 שם, עמ' 25-26.

מממש הגותו של הרמן כהן.⁶¹ שניהם אינם מכילים רכיב דתי, כלומר – על-פי הגדרתנו – נוכחות של אָחַר הפוגמת במלאותו של האדם, ויכולים לבוא לידי ביטוי באדם דתי ובאדם חילוני.⁶²

כדי לעשות צדק עם הרב סולובייצ'יק יש להוסיף קטע נוסף שבא לכאורה למתן מגמה זו: ...אולם כאן מבצבץ הניגוד העיקרי המנקר בתודעתו של איש ההלכה. בנקודה זו מתגלית האנטינומיה בתפיסת עולמו והלך רוחו. מחד גיסא, כמו שתארנו לעיל, הרי דמות איקונין שלו וקלסתר פניו דומים לאיש הדעת העוסק בקונסטרוקציות מתוך חדות חידוש ורטט יצירה ומקיש את מושכליו האידיאליים אל העולם הריאלי, כמו שהמתמטיקאי עושה. ברם, מאידך גיסא אין איש ההלכה טיפוס קוגניטיבי חילוני, שאין דעתו מכוונת כלל כלפי הטרנסצנדנטיות ורק כפופה לחיי שעה. תורת ה' נטעה בתודעת איש ההלכה את האידיאה של חיי עולם ואת השאיפה לנצחיות, שכן היא מטבע של ברכת התורה 'וחיי עולם נטע בתוכנו'. הוא איש הדת בכל רוממותו ותפארתו, שנפשו צמאה לאל חי ונחלי געגועים שלו שוטפים והולכים אל ים הטרנסצנדנטיות, אל אל מסתתר בשפירר חביון.⁶³

במבט ראשון מתאר הרב סולובייצ'יק את 'איש ההלכה' כמכיל את 'איש הדת'. אך במבט שני אפשר להבחין שהוא משתמש בתארים דתיים למושאים חילוניים. 'חיי עולם' מופיע כמקבילה בשפה דתית ל'נצחיות' שהיא קטגוריה הלקוחה מהשיח האידיאליסטי ואינה קשורה לעולם הדתי. ה'צמאון לאל חי' מופיע כמקבילה לגעגוע ל'ים הטרנסצנדנטיות',

⁶¹ קשרים עמוקים קיימים בין הרב סולובייצ'יק לבין הרמן כהן. הרב סולובייצ'יק כתב את עבודת הדוקטורט שלו על הרמן כהן, וכל הגותו רוויה בהשפעה גלויה וסמויה של כהן.

⁶² אפשר להעמיד את 'איש הדת' החושף את הפן המסתורי שבמציאות כמי שאינו מגיע למלאות של ידיעה, בניגוד לאיש הדעת. אך לדעתנו אי המלאות היא רק מרכיב אחד בדמות האדם הדתי. המרכיב השני הוא האחר שנוכחותו גורמת לחלקיות האדם. בדגם איש הדת של הרב סולובייצ'יק אי המלאות לא נובעת מנוכחות האחר, אלא להפך, מהעדר, ועל כן – על-פי הגדרתנו – אין כאן הופעה של האדם הדתי.

⁶³ איש ההלכה, עמ' 42-43.

ביטוי קאנטיאני שאינו מקביל למושגי 'איש הדת' בהוראתם הרגילה.⁶⁴

נמצא שרבי שמעון שקופ מצביע על האדם החילוני או התודעה החילונית כמרכיב של איש ההלכה. המהר"ל מצביע על האדם החילוני או התודעה החילונית כאיש ההלכה (בניגוד לאיש התפילה). הרב סולובייצ'יק מורה על האדם החילוני או על התודעה החילונית כמעמידים את איש ההלכה על מרכיב איש הדעת שבו, על מרכיב איש הדת שבו, ועל התוספת הייחודית לו.

גם אם קריאה זו רדיקלית מדי, ברור כי האדם החילוני או התודעה החילונית תורמים תרומה ייחודית והכרחית לעולם הדתי. תמונת העולם החילונית שאין בה אחר, אלוהים, על הנגזרות המוסריות שלה, מושגי הקניין האחריות והסיבתיות הכרחיים לבניינה של תמונת העולם הדתית. ממילא ברור שהנגזרות בדבר היחס הראוי של הדתיות לחילונית הן מרחיקות לכת. ביטול היחס השולל, המתנשא ושאינו מכיר בהווייה החילונית כתופעה מוחלטת בעלת ערך רוחני ומוסרי.

פרק רביעי: תרומה אפשרית של הדת למוסר או של הדתיות

לחילונית

הטענה שתעמוד במרכז פרק זה היא כי יש בדתיות כדי לתרום תרומה ייחודית וסגולית לחילונית על-פי כללי המשחק שנקבעו בפרק הראשון. כלומר – בתחום שבין אדם לחברו יש בדתיות איכויות ייחודיות הצומחות דווקא ממנה ועם זאת יכולות להיות מאומצות על-ידי החילונית ובכך להעשיר את המערכת המוסרית החילונית.

⁶⁴ 1. יש לציין שהרב סולובייצ'יק אכן רואה את השניות הקאנטיאנית שבין התופעה והמוחלט, הדבר כפי שהוא לעצמו, כיניצוצות מחשבה דתית. ראו, **איש ההלכה**, עמ' 24. אך לדעתנו אין הדבר כך.

2. בהשתמשו בשני ענפי השפה, הדתית והחילונית, מכניס עצמו הרב סולובייצ'יק לקבוצת ההוגים המדברים בשפה כפולה. בקבוצה זו כלולים הרמב"ם, שפינוזה, כהן ואחרים. שאלה מעניינת היא הסיבה לשימוש בשפה כפולה. עיינו, ירמיהו יובל, **שפינוזה וכופרים אחרים**, תל-אביב 1994, עמ' 148-174.

א. היגדים מוסריים

בספר ויקרא ישנה מערכת של חמישה היגדים שהמכנה המשותף להם הוא שביחס לכל אחד מהם מופיע הדיבר: 'ויראת מאלוהיך':

1. "לא תקלל חרש ולפני עיור לא תתן מכשול, ויראת מאלוהיך אני ה'".⁶⁵
2. "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, ויראת מאלוהיך אני ה'".⁶⁶
3. "ולא תונו איש את עמיתו, ויראת מאלוהיך, כי אני ה' אלוהיכם".⁶⁷
4. "אל תיקח מאתו [מאחיך] נשך ותרביט ויראת מאלוהיך...".⁶⁸
5. "לא תרדה בו [באחיך] בפרך, ויראת מאלוהיך".⁶⁹

חז"ל עמדו על המכנה המשותף של הקבוצה והוסיפו את הכלל: "דבר המסור ללב נאמר בו 'ויראת מאלוהיך'". נעמוד על דבריהם בכל אחד מהפסוקים.

באיסור נתינת מכשול בפני העיוור כותב רש"י בעקבות הספרא:

ולפני עיור לא תיתן מכשול. לפני הסומא בדבר לא תיתן עצה שאינה הוגנת לו. אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור ואתה עוקף עליו ונטלה הימנו. ויראת מאלוהיך. לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה ויכול להישמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלוהיך המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו נאמר בו ויראת מאלוהיך.

ויקרא, י"ט, י"ד.	65
שם, שם, ל"ב.	66
שם, כ"ה, י"ז.	67
שם, שם, ל"ו.	68
שם, שם, מ"ג.	69

אפשר להבחין כאן בשלוש אבחנות:

1. הדבר אינו מסור לבריות.
 2. הדבר מסור ללב של אדם העושהו.
 3. הדבר מסור לאלוהים המכיר מחשבותיך.
- מה היחס בין ההיגד השני לשלישי? הרושם הוא שקיים איזון עדין. האדם החי בתודעה כי אלוהים מכיר את מחשבותיו, מגיע למודעות ביחס להטעיה העצמית הדקה. אפשר להנגיד את האיזון המופיע כאן לעיבוד המופיע בדברי רבינו בחיי:

שכל דבר המסור ללב נאמר בו 'ויראת מאלוהיך'. וכן הזכיר שלמה ע"ה "כי תאמר הן לא ידענו זה [תרצה להצטדק שלא הייתה בכוונתך להזיק]⁷⁰ הלא תוכן לבות הוא יבין ונוצר נפשך הוא ידע והשיב לאדם כפעלו"⁷¹. וזהו שאמרו חז"ל: "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים"⁷².

שני דברים מוסיף רבנו בחיי על רש"י:

1. החרדה מפני הגמול כמכוננת את התודעה מונעת הטעיה ("והשיב לאדם כפעלו").
 2. מעבר לידיעת האל – "כתיבת" הדברים בספר ("וכל מעשיך בספר נכתבים").
- בדברי רש"י הדגש הוא על האדם החי בתודעתו לפני האלוהים ואילו בדברי רבנו בחיי הדגש הוא על מה שמעבר לאדם – האל והספר. באשר לציווי לקום בפני שיבה אומרת הגמרא: "יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו? תלמוד לומר: 'תקום ויראת', דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלוהיך"⁷³.

⁷⁰ תוספת של נחמה ליבוביץ המביאה את דברי רבנו בחיי בספרה **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים 1986, עמ' 258.

⁷¹ משלי, כ"ד, י"ב.

⁷² אבות, ב', א'.

⁷³ קידושין, ל"ב, ע"ב.

רש"י מפרש: "דבר המסור ללב. ללבו של עושה הדבר, הוא יודע אם ראהו אם לאו. לפי שיכול להישמט מעיני הבריות שלא יחזיקוהו כרשע, ושידינוהו לכף זכות, ויאמרו לא ראהו – לכך נאמר 'ויראת מאלוהיך', שכל המחשבות גלויות ויודע בכך שלסתור ולבטל מצוותו נתכוונת".

אף כאן – הדבר אינו מסור לבריות, אלא ללבו של האדם העושה. הגורם לכך היא התודעה של עמידה לפני אלוהים שהמחשבות גלויות לפניו.

ביחס לאיסור האונאה אומרת הגמרא: "לא תונו איש עמיתו – באונאת דברים הכתוב מדבר".⁷⁴ במהלך הסוגיה המפרטת את פרטי אונאת דברים אומר רבי יהודה: "אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים, שהרי הדבר מסור ללב, וכל דבר המסור ללב נאמר בו 'ויראת מאלוהיך'".⁷⁵

רש"י כותב:

כל הדברים הללו אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה. הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות, ויכול הוא לומר לא עשיתי כי אם לטובה, הייתי סבור שיש לך תבואה למכור או הייתי חפץ לקנות מקח זה. וכל דבר המסור ללב. של אדם נאמר בו הוי ירא מן היודע מחשבות, אם לטובה אם לאונאה.⁷⁶

אף כאן נראה כי המדובר בתודעה ובמודעות האנושית הנוצרת בתמונת עולם שבה קיים אלוהים היודע מחשבות.

באיסור ריבית כותב רש"י:

לפי שדעתו של אדם נמשכת אחר הריבית וקשה לפרוש הימנו ומורה לעצמו היתר בשביל מעותיו שהיו בטלות אצלו, הוצרך לומר 'ויראת

74 בבא מציעא, נ"ח, ע"ב.

75 שם.

76 רש"י, שם.

מאלוהיך'. או התולה מעותיו בנכרי כדי להלוותם לישראל בריבית הרי זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו, לכך הוצרך לומר 'ויראת מאלוהיך'.⁷⁷

בדוגמה הראשונה ישנה תוספת על ההופעות הקודמות. כאן אין המדובר במתרחש בעולם הפנימי שאין הצופה מבחוץ יכול לעמוד עליו. לקיחת הריבית מתרחשת בעולם החיצוני. כאן מדובר בהטעיה העצמית שקשה להתגבר עליה. הכלי המוצע כאן הוא התודעה בדבר נוכחות של האל יודע המחשבות. תודעה זו עוזרת לגבור על הוראת ההיתר.

באיסור הרדייה בפרך כותב רש"י בעקבות תורת כוהנים:

לא תרדה בו בפרך. מלאכה שלא לצורך כדי לענותו. אל תאמר לו החם לי הכוס הזה והוא אינו צריך, עדור תחת הגפן עד שאבוא. שמא תאמר אין מכיר בדבר אם לצורך אם לאו, ואומר אני לו שהוא לצורך, הרי הדבר הזה מסור ללב. לכך נאמר ויראת.⁷⁸

נמצאו שני תחומים כלולים בקבוצה: האחד – ההטעיה בדבר, שקיומו בעולם הפנימי ואין הבריות המצויות בעולם החיצוני יכולות לעמוד עליו. והשני – הוראת ההיתר לפעולה שלילית בעולם החיצוני. בנוגע לשניהם מוצבת התודעה של יראת אלוהים כמכוננת אותם, אך – לפי פרשנות אחת שבה בחרנו – ההתרחשות עצמה נמצאת בעולם האנושי, בלב, שלו מסורים הדברים.

דומה כי כאן עומדים אנו מול ציוויים מוסריים שמחד גיסא הם תולדה של תודעה המכירה בכך שיש מי שצופה בעולמה הפנימי, דהיינו תולדה של תמונת עולם דתית. אך מאידך גיסא ההישגים שמשיגה תודעה זו יכולים להעשיר גם את החילוניות. איסור אונאת דברים או נתינת מכשול בפני עיוור במובנה המופשט, גם אם נקבל שהורתם בתמונת העולם הדתית היא מהותית ולא מקרית יכולים להיות מאומצים בתמונת העולם החילוני.⁷⁹

⁷⁷ רש"י, ויקרא, כ"ה, ל"ו.

⁷⁸ רש"י, שם, שם, מ"ג.

⁷⁹ הטוען יכול לטעון כי ללא תודעה דתית, תודעת 'העין הצופה', לא יהיה קיום לציוויים אלה במערכת הערכים והחוקים החילוניות. אך טענתי היא – והיא מבוססת הן על הניתוח האנליטי והן על השיח הממשי – כי יש להבחין בין עיצוב החוק לבין הכלתו. ישנם חוקים שהורתם ביבית המדרש הדתי ודווקא בו, כתוצאה מתמונת

ב. עמדה מוסרית

בסעיף זה נעמיד את העמדה המוסרית הכללית המכוננת את ההיגדים הפרטיים שנסקרו בסעיף הקודם, נטען כי העמדה הזאת היא עמדה דתית המביאה לידי ביטוי את הייחודי לתמונת העולם הדתית בניגוד לתמונת העולם החילונית, ונוכיח כי למרות זאת יכולה תמונת העולם הדתית לתרום לחילונית בתרומת תולדותיה של עמדה זו.

כך כותב הרמב"ם:

אין ישיבתו ותנועותיו ותשמישיו כשהוא לבדו בביתו כישיבתו ותנועותיו ותשמישיו כשהוא לפני מלך גדול, ולא דבריו וחופשיותו כשהוא בין אנשי ביתו וקרוביו כדבריו במושב המלך. ולפיכך מי שהעדיף את השלמות האנושית ושיהיה איש האלוהים באמת, יתעורר וידע כי המלך הגדול האופף אותו והנצמד לו תמיד, גדול מכל אחד מבני אדם ואפילו היה זה דוד ושלמה, ואותו המלך הנצמד האופף הוא השכל השופע עלינו, שהוא המגע ביננו ובינו יתעלה, וכמו שאנו השגנוהו באותו האור אשר השפיע עלינו כמו שאמר באורך נראה אור, כך באותו האור עצמו הופיע עלינו, ובגללו הוא יתברך עמנו תמיד משקיף ומציץ, אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו.⁸⁰

אם נשים בסוגריים את זיהוי אלוהים עם השכל, הייחודי לתמונת העולם של הרמב"ם, נמצא כאן תיאור חד של המייחד את תמונת העולם הדתית והמבדיל אותה מתמונת העולם החילונית. שתי הבחנות חשובות כאן: ראשית – בין 'ישיבת האדם כשהוא לבדו בביתו' ובין ישיבתו כשיש צופה אחר. שנית – בין 'דברו וחופשיותו כשהוא בין אנשי ביתו וקרוביו'

העולם הייחודי לו, אך לאחר שעוצבו יכולה תמונת העולם החילונית – אם תרצה בכך – להכילם. הניסיון מוכיח כי עיסוק חילוני במקורות הדתיים מגלה ללומד החילוני דברים שלא מצא בעולמו בלי לימוד מקורות אלה ומאפשר לו להכילם מבלי לאמץ את הנחות היסוד הדתיות כגון מציאות אלוהים והשגחתו.

מורה הנבוכים, ג', נ"ב.

80

ובין דבריו במושב המלך'.

החיים בתודעה של האחר הצופה, הצופה בפן החיצוני של החיים והצופה בפן הפנימי הם המכוננים תודעה ייחודית שנגזרות ממנה נורמות התנהגותיות ומוסריות השונות מאלה הנגזרות בתודעה אחרת, קרי מהתודעה החילונית.

הרמ"א בחר לצטט את דברי הרמב"ם האלה בתוספת שלו לסעיף הראשון בשולחן ערוך.⁸¹ משמעות הציטוט הזה כפולה: ראשית – ראיית התודעה הזאת כמעצבת את כל העשייה הדתית הבאה לידי ביטוי בשולחן ערוך. שנית – ראיית התודעה הזאת כמעצבת את הנושא הספציפי של הסימן, ההשכמה בבוקר.

זה לשון הסעיף הראשון בסימן: "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר." כלומר, המניע, המוטיבציה, לדעתו של הרמ"א, הם פונקציה של התודעה המתוארת על-ידי הרמב"ם.⁸²

הרמ"א יוצר הבחנה דקה יותר בדבר האופי המסוים של המוטיבציה הנובעת מתמונת העולם הדתית. כך הוא כותב מיד לאחר ציטוט דברי הרמב"ם: "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת הש"י".⁸³ כלומר – המיוחד בהנעה הדתית הוא היכולת להתגבר על המניעה הנובעת מביקורת אנושית.

ומנגד – "ובשכבו על משכבו ידע לפני מי הוא שוכב" מה שמפותח אחר כך בסימן ב': "לא ילבש חלוקן מיושב, אלא יקח חלוקן ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב, ונמצא כשיקום שהוא מכוסה. אל יאמר הנני בחדרי חדרים מי רואני, כי הקב"ה מלא כל הארץ כבודו".⁸⁴

כלומר, מעבר להנעה החיובית ישנה הרתיעה, ושתייהן מעצבות מערכות התנהגותיות ייחודיות. ההיקף כאן יתר על המעניין אותנו שכן הוא מתייחס אל תחום 'בין אדם למקום'. אך אם נחזור ונצטמצם לתחומנו אפשר כבר לשרטט את התמונה שבה ישנן איכויות

⁸¹ שולחן ערוך, אורח חיים, דין השכמת הבוקר, א'.

⁸² ראו לעיל, עמ' 13. קאמי בהדבר, תולה את המסירות בתמונת עולם דתית.

⁸³ ציטוט מהטור, אך הסמיכות של הרמ"א.

⁸⁴ סימן ב' סעיפים א' ו'ב'.

הייחודיות לתמונת העולם החילונית והן יכולות לעבור ולהעשיר את תמונת העולם הדתית, ויש איכויות המיוחדות לתמונת העולם הדתית, והן יכולות לעבור ולהעשיר את תמונת העולם החילונית. לתמונת העולם החילונית ייחודית האחריות האנושית המוחלטת, הבחירה האנושית, הקניין האנושי המוחלט והחובות המוסריות הנגזרות ממנו. לתמונת העולם הדתית ייחודית תודעת הצופה החיצוני והפנימי שממנה נגזרות הנעה חיובית מיוחדת, רתיעה מיוחדת, ודקות הבחנה בהטעיות עצמיות פנימיות וחובת ההתגברות עליהן.

במקורות הטקסטואליים לתמונת העולם הדתית הבאנו את דברי הרמב"ם ואת דברי הרמ"א השוזר את הרמב"ם בשולחן ערוך. לסיומו של פרק זה העוסק בתמונת העולם הדתית נביא כמה ממקורות חז"ל המעצבים אף הם את תמונת העולם הדתית הזאת.⁸⁵

א. "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו" – "יהודה בן תימא אומר: הוי עז כנמר וקל כנשר, רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".⁸⁶ על-פי קריאה זו, המוטיבציה המיוחדת המתוארת בדברי יהודה בן תימא, לא רק מכוונת לעשות רצון אלוהים אלא היא תולדה של תודעה דתית, כלומר תודעה בה יש אב בשמים.⁸⁷

ב. "שיויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלת הצדיקים אשר הולכים לפני האלוהים" – "דרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה? 'בכל דרכיך דעה והוא יישר אורחותיך'".⁸⁸ על-פי קריאה זו תהא משמעות המימרה – ידיעת ה', תמונת העולם הדתית, היא התנאי הקודם וההנעה לכל המערכת ההתנהגותית.⁸⁹

⁸⁵ נייעזר בהגהות הגר"א לשולחן ערוך המביא מקורות או מקבילות מדברי חז"ל לדברי המחבר והרמ"א. נביא את דבריהם ובצידם המקבילה מחז"ל.

⁸⁶ אבות, ה', כ"ד.

⁸⁷ וראו בקטע מתפילת שחרית לשבת שעוצב כנראה בהשפעת דברי רבי יהודה בן תימא: "אילו פיננו מלא שירה כים, ולשונו רינה כמון גליו, ושפתותינו שבו כמרחבי רקיע, ועיננו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלנו קלות כאילות – אין אנחנו מספיקים להודות לך, ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו ולברך את שמך, על אחת מאלף אלף אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות, שעשית עם אבותינו ועמנו". כאן מובחן כי הפער בין הסופי לאין-סופי הוא היוצר את המוטיבציה הייחודית לתמונת העולם הדתית.

⁸⁸ ברכות, ס"ג, ע"א.

⁸⁹ את ההכללה "בכל דרכיך" מפרש רבא בגמרא: "אפילו לדבר עברה". רש"י מפרש את דבריו בפירוש ממתן: "בכל דרכיך", אפילו לעבור עברה. דעהו – תן לב אם

ג. "כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כשיכתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול" – "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו ... אמרו לו: רבנו, ברכנו! אמר להם: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו: עד כאן?! אמר להם: ולואי: תדעו, כשאדם עובר עברה אומר: 'שלא יראני אדם'".⁹⁰ לכאורה מימרה זו אינה משתלבת בקריאתנו שכן היא מציגה תמונה שבה תודעת האחר האנושי אפקטיבית יותר מתודעת האחר האלוהי. אך דומה שמתוכה אתה יכול לעמוד גם על יתרונה של התודעה הדתית שבה אין מקום לאמירה 'שלא יראני' שכן, כציטוט שמצטט הרמב"ם, "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו".

ד. "...ולא דיבורו והרחבת פיו"⁹¹ כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדבורו במושב המלך" – "אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר: 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלוהים כי האלוהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים' (קוהלת, ה', א)".⁹² כאן מופיעה תודעת הכינוס והבלימה כתולדה של התודעה הדתית. לעיל הצגנו מגמה זאת כ'רתיעה', עתה התיאור גרוש יותר. 'רתיעה' / 'כינוס' / 'בלימה' יוצרים מסכת ערכים שלמה בתחום שבין אדם למקום, אך גם בתחום שבין אדם לחברו ובתחום שבין אדם לעצמו.⁹³

ה. "...כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו

צורך מצווה הוא, כגון אליהו בהר הכרמל – עבור עליה". כלומר – רק אם התכלית היא חיובית. אך בעין יעקב מופיעה גרסה הנותנת דוגמה: "אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי". כלומר – הגנב קורא לעזרת אלוהים בפעילותו שמטרתה עברה. זאת הטיה לכיוון שאותו אנו מנסים להעמיד: תמונת העולם הדתית היא בית יוצר למוטיבציה באשר היא.

⁹⁰ ברכות, כ"ח, ע"ב.

⁹¹ הוא תרגום אבן תיבון, אך על-פי תרגום קאפח שהבאנו לעיל – 'חופשיותו' המתאים יותר לתמונתנו.

⁹² ברכות, ס"א, ע"א.

⁹³ יהודה ליבס העמיד במוקד מחקריו את תודעת הבלימה, בספרו **חטאו של אלישע – ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית**, ירושלים תש"ן, הוא מעמיד את חטאו של אלישע על ההבריס, חטא הגאווה וההתנשאות שהוא היפוכה של הבלימה. בספרו **תורת היצירה של ספר יצירה**, תל-אביב תשס"א, הוא מעמיד את הבלימה כאחד ממוקדיו של הספר. ראו, פרקים 9, 10, ו-11.

ורואה במעשיו כמש"נ אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאום ה', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה מפחד הש"י ובושתו ממנו תמיד" – "הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עברה. דע מה למעלה ממך, עיני רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים".⁹⁴ תודעת העין הרואה מכוננת הימנעות מעברה, והיפוכה: "כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם. מאי היא? ... רב יוסף אמר: זה העובר עברה בסתר ... כדרכי יצחק. דאמר רבי יצחק: כל העובר עברה בסתר כאילו דוחק רגלי שכינה, שנאמר: 'כה אמר ה', השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (ישעיהו, ס"ו, א)".⁹⁵ על-פי הדימוי המופיע בקטע – 'כדרכי יצחק' – עולה כי התעלמות מתודעת העין הרואה היא דחיקת רגלי השכינה. בסוגיה מקבילה נאמר: "אמר רבי יצחק: כל העובר עברה בסתר כאילו דוחק רגלי שכינה, שנאמר 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי'. אמר רבי יהושע בן לוי: אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנאמר 'מלא כל הארץ כבודו' (ישעיהו, ו', ג)".⁹⁶ על-פי הקריאה שהוצגה, ההליכה בקומה זקופה היא סתירה לתודעת העין הרואה. רש"י פירש בדרך אחרת: "מלא כל הארץ. משמע: משתרבב ויורד למטה. והזוקף קומתו נראה כדוחק". לא העין הרואה, אלא הנוכחות המתגלה ויורדת, כלומר – לא כתמונה הפילוסופית אלא כתמונה הקבלית. לענייננו עדיפה פרשנות העין, שכן היא יכולה להיתרגם בקרוב לשפה החילונית של הצופה האנושי כפי שנעשה גם בדברי חז"ל ובדברי הרמב"ם.⁹⁷

ו. ולסיים, מקור בולט לתודעת העין כמכוננת מוסר ייחודי:

94 אבות, פ"ב, מ"א.

95 חגיגה, ט"ז, ע"א.

96 קידושין, ל"א, ע"א.

97 א. איסור הליכה בקומה זקופה מופיע גם בשולחן ערוך, סימן ב', סעיף ו', וזאת לאחר שבסעיף ב' נאמר: "אל יאמר הנני בחדרי חדרים מי רואני, כי הקב"ה מלוא כל הארץ כבודו". בסעיף ב' ברור שמדובר בתודעת העין ולא בתודעת ההווה, מה שמחזק את ההשערה כי גם איסור ההליכה בקומה זקופה התפרש כתולדה של תודעת העין ולא של תודעת ההווה שהציג רש"י.

ב. ההצבעה על כך שרש"י נוקט בקו שונה מופיעה בהגהות הגר"א. הגר"א מציין את מקורות (או מקבילות) ההלכות וכשהוא מורה ביחס למקור מסוים יועיין משמע כי מקור זה חולק על הקו שהוצג קודם לכן (כמוצג בכללי פירושו באחת ההקדמות לשולחן ערוך. ביחס לדברי רש"י ציין הגר"א – יועיין).

שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן? אמר להן: זה השווה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה⁹⁸ כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת, שנאמר: 'הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם [ויאמר מי רואנו ומי יודענו] (ישעיהו, כ"ט, ט"ו), וכתיב: "ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלוהי יעקב" (תהילים, צ"ד, ז'), וכתיב: "עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה" (יחזקאל, ט', ט').⁹⁹ תניא אמר רבי מאיר: משלו משל משום רבן גמליאל, למה הדבר דומה? לשני בני אדם שהיו בעיר ועשו משתה, אחד זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, ואחד לא זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו מרובה? הווי אומר: זה שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך.¹⁰⁰

התודעה של הצופה אמורה לעצב התנהגות שונה, זה ייחודה של התמונה הדתית ואת אופני ההתנהגות המיוחדים האלה היא יכולה לתרום לתמונה החילונית שלפחות את חלקם היא יכולה לאמץ גם מבלי המקור המכונן אותם בתודעה הדתית.¹⁰¹

פרק חמישי: סיכום

השאלה העולה מעיונו זה היא שאלת היחס שבין דתיות לחילוניות. השאלה עולה משני הצדדים – מצידה של הדתיות: יחסה לחילוניות, ומצידה של החילוניות: יחסה לדתיות. בדברי הסיכום ברצוני להתייחס בתחילה לשאלה כפי שהיא מוצגת מצידה של הדתיות.

⁹⁸ לשון סגי נהור, והכוונה לעין של מעלה.

⁹⁹ וראו כי רבן יוחנן בן זכאי, בעל מימרה זו, הוא האומר לתלמידיו "יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם", ברכות, כ"ח, ע"ב ולעיל, ליד הערה 90.

¹⁰⁰ בבא קמא, ע"ט, ע"ב.

¹⁰¹ הטיעון כאן הוא שמאחר שנחשפו אופני התנהגות שכאלה, כגון איסור אונאת דברים, שימת מכשול בפני עיוור ועוד, אפשר לאמץ אותם לתמונה חילונית גם בלא תודעת הצופה הייחודית לתמונה הדתית ומכוננת אותם. מובן שאפשר לחלוק על גישה זו. ההתמודדות עם השאלה האם יש לאופני התנהגות אלה משמעות בתמונת עולם חילונית, והאם אין בנקיטתם טעות או אף מעשה ריק וצבוע – חורגת מגבולותיה של מסה זו. ברור שהעמדה הננקטת כאן שוללת אפשרויות אלה.

החשיבה הדתית מתקשה לעקל את התופעה החילונית.¹⁰² לכאורה, בשפתה שלה כלי התיאור לתופעה הם התארים ה'שליליים' של 'חטא' ו'כפירה'. בשלבים מאוחרים יותר, כשהכירה החשיבה הדתית בבעייתיות של השדה הסמנטי הזה היא המירה אותו במושג אחר השאוב משפתה – 'תינוק שנשבה'. מובן שמושג פטרוני ומתנשא זה לא יכול לכוון מערכת יחסים תקינה בין שתי הקבוצות. מה עוד – אם כי הדבר תלוי בעמדה ערכית ושיפוטית – שאין הוא מכיל את התופעה אלא מסייע לתודעה הדתית לעכלה.

שני ההוגים הדתיים שהתמודדו עם הבעיה לעומקה היו הרב קוק והרב סולובייצ'יק,¹⁰³ אך גם הדגמים שהם בנו לא מספקים, לא מבחינת תפישת התופעה, ולא מבחינת האפשרות לבנות עליה מערכת יחסים נאותה בין שתי הקבוצות.¹⁰⁴ הרב סולובייצ'יק מבחין בין שותפות במדינה, בפן החומרי שלה, שותפות מלאה הנובעת מההכרה כי הקבוצה הדתית איננה מסוגלת להקים אותה ולקיים אותה לבדה, ובין אחרות ביחס לתכנים הרוחניים תרבותיים. ביחס לאחרונים, שאותם הוא מכנה בשפה אלגורית כ'הר המוריה' הוא משתמש בפסוק: "שבו לכם עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם."¹⁰⁵ הנערים – הקבוצה החילונית – הולכים יחד עם אברהם ויצחק – הקבוצה הדתית – בדרך, באמצעי, בהקמת המדינה וקיומה, אך נותרים מאחור בעלייה להר המוריה.¹⁰⁶ דגם זה אינו מכיר במשמעות של הרוח החילונית, התרבות שלה, המערכת המוסרית שלה, ולוקה אף הוא בהתנשאות ובשלילת האחר.¹⁰⁷

¹⁰² ראו בסוגיה זו את עבודותיו החשובות של יוסקה אחיטוב, **על גבול התמורה**, ירושלים תשנ"ה, פרק ט"ז: "הרהורים בדבר עתיד היחסים כלפי החילוניים", ובכתב העת **דעות**, 2 (תשנ"ח), "לקראת ציונות דתית אחרת", וראו גם הפולמוס סביב מאמר זה, **דעות**, 3 (שבט תשנ"ט).

¹⁰³ את דבריהם נביא בסדר הפוך, ההפוך גם לסדר הזמנים, וזאת מפאת הסדר הלוגי ביחס לקרבה לדגם שיוצע על ידינו.

¹⁰⁴ היחס בין שתי הבחינות חשוב. היו שנקודת המוצא לדיונים הייתה תפישת התופעה, והיחס נגזר ממנה, והיו שנקודת המוצא לדיונים היה היחס הרצוי והם חיפשו דגם שיכול לכווננו. מסה זו שייכת לקבוצה הראשונה.

¹⁰⁵ בראשית, כ"ב, ה'.

¹⁰⁶ **חמש דרשות**, ירושלים תשל"ד, עמ' 29-32.

¹⁰⁷ יש מתח עד כדי סתירה בין הטיפול של הרב סולובייצ'יק בחילוניות שלוקה בחסרונות כפי שהצבענו, ובין הגותו ה'פנימית' כפי שהוצגה לעיל, המכילה את

הרב קוק נעזר בדגם הקבלי הנבנה בעזרת מושגי ה'שבירה' ה'תוהו' וה'תיקון'. בעזרת דגם זה הוא מגיע להכרה שאליה לא מגיע הרב סלובייצ'יק, כי יש בחינה שבה החילוניות יתרה על הדתיות.¹⁰⁸ אך קיימים כמה חסרונות – מנקודת ראותנו – בדגם שהוא בונה: ראשית – הוא מעמיד את החילוניות על מוטיבציה דתית מוסתרת.¹⁰⁹ שנית – למרות ההכרה כי בנקודת זמן מסוימת רק החילוניות יכולה להכיל איכויות מסוימות (של פריצה ושבירה), האוטופיה של הרב קוק היא שהדתיות תלמד להכיל בעצמה את האיכויות הללו ואזי יתבטל הצורך להעזר בחילוניות וכנראה שגם היא עצמה תתבטל.¹¹⁰ שלישית – הוא מעמיד את התוכן הרוחני תרבותי של החילוניות רק על השלילה. רביעית – למרות החשיבות שהוא רואה בחילוניות הוא מגדיר אותה בתארים שליליים של 'רשעה', 'תוהו' ועוד.

הדגם שעולה מדברינו שונה הוא. הוא מכיר בחילוניות כתופעה בעלת משמעות, תופעה המביאה לידי ביטוי תודעה מסוימת ועל כן אינה תלויה בזמן וממילא אינה עתידה להתבטל בנקודת זמן עתידית. הוא מכיר במשמעות הרוחנית תרבותית של החילוניות, במשמעות חיובית ולא רק שלילית. הנגזרות ממנו הן, ראשית – הצורך של הדתיות ללמוד את החילוניות וללמוד מהחילוניות. שנית – להכיל במערכות הרוח, כולל במערכת של עיצוב ההלכה את החילוניות ואת החילוניים. יחד עם זאת הוא קורא להכרה בייחודיותה של ההכרה הדתית, וקורא לחילוניות לפנות מקום לדתיות כשותפה בכינון עולם הערכים החוק והמוסר החילוניים, לא רק כמשמרי המסורת העתיקה, אלא כשותפים וכתורמים – מתוך תודעתם הדתית – לכינונה של החילוניות.

דומה כי רק יחס שכזה, שבו כל קבוצה מכירה בשונותה של הקבוצה השנייה אך ביכולתה לתרום לה עצמה מתוך שונות שכזאת, יכול לכוון יחסי כבוד, אהבה ושותפות אמת בבניין

החילוניות באופן שונה ונקי מחסרונות אלה. הטיפול בסתירה זו חורג מגבולותיה של מסה זו.

¹⁰⁸ "נשמות דתוהו גבוהות הן מנשמות דתיקון", "זרעונים", אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' קכ"ב.

¹⁰⁹ ושתי בחינות לכך: האחת – מגמה שלילית שהיא אמצעי הכרחי לתכלית חיובית. "גילוי כוח זה הוא אחד מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם". השנייה – מגמה שבפנימיותה היא חיובית. "תמצית האומץ שיש ברצונם היא הנקודה של קודש".

¹¹⁰ "ולבסוף יילקח מידי רשעים ויינתן בידי צדיקים". שם, קכ"ג.

החומר והרוח של העם.

