

יסוד הדרישה המוסרית על-פי הרמב"ם

מדוע אפשר לתבוע ממני להתנהג באופן מוסרי? שאלת יסוד הדרישה המוסרית העסיקה את גדולי ההוגים במהלך הדורות, הן בתורת ישראל והן בפילוסופיה הכללית, והיא קשורה לסוגיות כבודות משקל הנוגעות לכל אחד מאתנו, ובין היתר לסוגיות החופש, האחריות והגמול.

מתן תשובה לשאלה זו דורש גם להגדיר מהי התנהגות מוסרית. מבחינת עם ישראל התורה היא החוק המוסרי המוחלט משום שהיא מגלה את רצון ה', בורא העולם, המשגיח על עולמו - הוא עולמנו, ונותן התורה לעמו ישראל. למדנו בשיעורים הקודמים שעל-פי תורת ישראל מוצעים הערכים המוסריים לאדם שחופשי לקיימם או לדחותם. במונחים פילוסופיים היינו אומרים כי הערכים הם הטרונומיים לאדם, והוא קובע אם הוא מקבל אותם כמחייבים אותו אם לא. הגשמת ערכים אלו בעולמנו, במציאות ההיסטורית, היא המבחן העיקרי להצלחת ההיסטוריה האנושית, מבחן שבא לידי ביטוי בעיקר במה שאני רגיל לכנות "משוואת האחוה"⁴²¹.

תפיסה זו ייחודית לתורת ישראל. גדולי הפילוסופים מתקשים למצוא מקור רציונלי לדרישה המוסרית משום שנקודת המוצא שלהם היא שהאדם הוא מי שמגדיר את הערכים. לדידם הערכים הם אוטונומיים ולא הטרונומיים, ולכן הם מתקשים לקבוע אם יש מקום בכלל להגדיר ערכים כלשהם כמוחלטים. קושי נוסף העומד לפניהם הוא שאלת חופש האדם בעולם שנראה כולו דטרמיניסטי. אם האדם אינו חופשי, אין מקום לתבוע ממנו אחריות מוסרית כלשהי.

הספר היסודי בחכמת ישראל שדן בשאלות הקשורות לנפש האדם, לחופש האדם, לאחריותו המוסרית, הוא ספרו של הרמב"ם "שמונה פרקים",

421 ראה סוד העברי, חלק א בהרחבה, והשיעור "המשמעות האנושית של משך הזמן" בספר זה.

המשמש מבוא לפירושו למסכת "אבות", שבו מבאר הרמב"ם את עיקרי תורת הנפש על-פי חז"ל ודן ביסוד הבעיה המוסרית.⁴²² לעניות דעתי, ספר זה הוא אבן דרך בחשיבה האנושית האוניברסלית העוסקת בנפש האדם, ובייחוד ביחס לערכים מוסריים, ולא רק בחכמת ישראל. זהו ללא ספק מבחינה היסטורית הספר הראשון שדן גם בעקרונות הפסיכולוגיה האנושית המודרנית וגם ביסודות האנתרופולוגיה. תוך כדי הדיון בעקרונות המוסר ובהתנהגות הראויה לאדם באשר הוא אדם - הדרך ארץ כפי שהיא מכונה על-ידי חז"ל, דן הרמב"ם באופן ישיר או עקיף בשלוש סוגיות מהותיות הקשורות לשאלות היסוד המוסריות: האם יש תנאים חיוניים מוקדמים להתקיימות המוסר, ואם כן מה הם אותם תנאים? מה ראוי להיקרא רצון טוב אצל האדם, לפי הביטוי של הפילוסוף עמנואל קאנט?⁴²³ ומה משמעות האמירה שהאדם הוא בן חורין?

422 לימוד ספרי ימי הביניים כגון מורה הנבוכים דורש הכרה והבנה מעמיקה של הפילוסופיה הכללית של אותה תקופה וגם של הפילוסופיה היוונית הקלסית, ובייחוד של ספרי אריסטו. אי אפשר להבין דבר לאשורו בלי אותו מטען ידע, והוא לא מעט פעמים חסר גם לתלמידי חכמים מובהקים. מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל עסק בכתבי אריסטו והפילוסופים הדוגלים בשיטתו זמן ממושך כדי להבין את שיטת הרמב"ם, וגם אני הקדשתי להבנת שיטתו זמן רב. כאשר שואלים את הצעתי בנידון אם ללמוד מורה הנבוכים, אני ממליץ ללמוד קודם כול את הכוזרי של הריה"ל ואחר כך ללמוד ישירות את ספרי המהר"ל משום שהוא הרלוונטי ביותר לתקופתנו. לגבי הרמב"ם צריך ללמוד את שמונה פרקים, את המבוא שלו לפירוש המשנה ולפרק חלק, וכמובן את משנה תורה. אחר כך מי שבעל מטען מתאים, יכול לגשת ללימוד המורה (מתוך שיעורי הרב על דרך חיים למהר"ל).

423 ראה "הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות" ו"בקורת התבונה המעשית". הנחת היסוד של קאנט היא שהאדם הוא בעל רצון חופשי, והוא זה שקובע את פעולותיו. קאנט דורש מן האדם לעשות כל מעשה אך ורק על-פי מחשבתו האוטונומית, ולא על-פי מוסכמות חברתיות או חוקים חברתיים. על-פי קאנט חוקי המוסר שאני חי על פיהם צריכים להיות אוניברסליים, חוקים שאותם הייתי רוצה שכל בני האדם יאמצו. בספרו "ביקורת התבונה המעשית", מבסס קאנט את האתיקה שלו על עקרון ה"צו הקטגורי", לפיו צריך האדם לשאול את עצמו לפני כל מעשה "ומה אם כולם היו נוהגים באותה דרך?" הצו הקטגורי מחייב את האדם להסתכל על עצמו כמחוקק מוסרי גם ביחס לשאר בני האדם. הצו הקטגורי אינו תלוי בדבר אלא בעצם רעיון הציווי, ולכן לדעת קאנט הוא ציווי מוסרי לכל בעל תבונה.

הצו הקטגורי דורש מכל אדם לעשות מעשיו "רק על פי אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי". הצו הקטגורי אינו דורש מן האדם להצליח, ליצור מציאות טובה יותר. לפי קאנט תלוי המוסר רק בכוונות האנשים, ולא בתוצאות מעשיהם בפועל. לכן הוא טוען שהחוק המוסרי האובייקטיבי דורש מאתנו כבוד לחוק התבונה. אותו כבוד קרוי בשם רצון טוב, וקאנט טוען שהרצון הטוב הוא הדבר היחיד המקנה לפעולה ערך מוסרי. למעשה, לטוב יש ערך מוסרי רק אם הוא נעשה

סוד מרע ועשה טוב

האם באופן טבעי רגיש האדם לקטגוריות המוסריות של הטוב והרע? האם באופן טבעי חש האדם כי ערכים מסוימים מחייבים אותו? האם יש מוסר אוניברסלי? שאלות אלו מעסיקות את הוגי הדעות העוסקים בתחום המוסר מאז ומתמיד.

לפי התורה, מן הרגע שבו נזרקה נשמה בגופו של אדם הראשון, הוא הפך להיות בעל תודעה מוסרית.⁴²⁴ על הפסוק 'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֲאֵדָם הֲיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם'⁴²⁵ שואל רש"י "ומה היא יחידתו (של האדם)?" תשובתו ברורה: "לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחייה". רש"י מפרש את המילה "כְּאֶחָד" כמיוחד. האדם מיוחד משאר הנבראים משום שהוא בעל תודעה מוסרית. "מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע" - הוא יודע להבחין בין הטוב לרע. אין משמעות לצו האוסר או המתיר עבור מי שאינו בעל תודעה מוסרית. לכן חשוב להדגיש שהתודעה המוסרית קיימת באדם הראשון מרגע שנזרקה בו נשמה. אז ורק אז אפשר לצוות אותו: 'וַיִּצְוּ יְהוָה אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל. וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת'.⁴²⁶

יכולתו של האדם להבחין בין טוב לרע אינה תולדה של אכילת העץ. האדם הראשון היה בעל תודעה מוסרית כאשר הוא עבר על צו הבורא. רבי חיים מוולוז'ין⁴²⁷ מסביר בספרו "נפש החיים"⁴²⁸ את ההבדל בין מצבו של

מתוך תחושת חובה מוסרית: "לא יצויר דבר בעולם, ואף לא מחוץ לעולם, שיוכל להיחשב לטוב בלא הגבלה אלא הרצון הטוב והוא בלבד".

424 ראה פרש"י על בראשית ב-ז ד"ה "נפש חיה": אף בהמה וחייה נקראו נפש חיה, אבל זו של אדם חיה שבכולם שנתווסף בו דעה ודיבור.

425 בראשית ג-כב ד"ה "היה כאחד ממנו"

426 בראשית ב, טז-יז

427 רבי חיים מוולוז'ין (1749-1821), מחשובי תלמידיו של הגאון מוילנה, שימש כרב העיירה וולוז'ין. הוא המייסד של ישיבת עץ חיים, המוכרת כשיבת וולוז'ין "אם הישיבות".

428 ראה שער א, פרק ו, בהג"ה ד"ה והענין: והענין כי קודם החטא, אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור, להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להיטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה, וגם כי הרי אח"כ חטא, אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כוחות הקדושה לבד, וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים, טוב גמור בלי שום עירוב ונטייה לצד ההיפך כלל, וכוחות הרע היו עומדים לצד, ועניין בפני עצמם חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כוחות הרע ח"ו, כמו שהאדם הוא בעל בחירה, ליכנס אל תוך האש, לכן כשרצה

האדם הראשון לפני החטא ובין מצבו לאחר החטא, באומרו כי "קודם החטא אדם הראשון היה בעל בחירה גמור להטות את לבבו לאיזה כיוון שירצה, אך הרע לא היה בתוך האדם, אלא היה חיצוני לו". אחרי החטא, הרע נכנס באדם וזה בדיוק מה שרש"י ביקש להדגיש, כאשר הוא בא לפרש הביטוי "ולא יתבששו" בפסוק 'וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַשְּׁשׁוּ': "לא נתן בן יצר הרע עד אכלו מן העץ ונכנס בן יצר הרע וידע מה בין טוב לרע".⁴²⁹

שיטת הרמב"ם שונה מעט, והוא כותב, בתחילת ספרו "מורה הנבוכים",⁴³⁰ כי לפני החטא היה האדם הראשון במדרגה עליונה יותר והוא הבחין בין אמת לשקר. אחרי החטא הוא ירד ממדרגתו והבחין בין טוב לרע. לפני החטא הוא היה יכול לברר אם ידיעותיו תואמות את המציאות או לא, ולזה שייכות הקטגוריות של אמת ושקר, כאשר אחרי החטא הוא היה יכול לברר אם הערכים טובים או רעים. זהו ההבדל בין תפיסה מוחלטת - אמת או שקר, תפיסה אבסולוטית של המציאות, ובין תפיסה יחסית - טוב או רע. ברגע שהתפיסה יחסית, יש מקום לשאלה ששאלנו בתחילת השיעור "האם קיים מוסר אבסולוטי, מוחלט או לא"? יש גם מקום לבירור בין הטוב לרע משום שהדברים אינם מוחלטים עוד. אחרי החטא חי האדם בעולם שבו משמשים הטוב ורע בערבוביה.

הסטרא אחרא להחטא, הוצרך הנחש לבוא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, לא שאחר חוץ ממנו מפתהו, ובחטאו שנמשך אחר פיתוי הסטרא אחרא, אז נתערבו הכוחות הרע בתוכו ממש, וכן בהעלמות, וזהו עץ הדעת טוב ורע, שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעלמות הטוב והרע יחד זה בתוך זה ממש, כי דעת פירושה התחברות כידוע.

429 בראשית ב-כה. ראה פרש"י בד"ה "ולא יתבוששו": שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע ואע"פ שנתנה בו דעה לקרות לו שמות, לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ ונכנס בו יצר הרע וידע מה בין טוב לרע.

430 ראה "מורה הנבוכים", חלק א, פרק ב: ... כאשר היה [אדם הראשון] במצבו השלם הגמור ביותר, הרי חרף טבע בריאתו ומושכלותיו, אשר בגללם נאמר עליו 'ותחסרהו מעט מאלהים', לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות. הוא לא השיג אפילו את הברור ביותר בין המפורסמות לגנאי והוא חשיפת הערווה. דבר זה לא היה מגונה בעיניו והוא לא השיג את הגנאי שבו. וכאשר המרה (את פי האל) ונטה לעבר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושי הגופניים, כפי שאמר 'כי טוב העץ למאכל וכי תאונה הוא לעיניכם' - נענש בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית. לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שכלו ותהי לו השגת המפורסמות. הוא נשתקע בציון הדברים כמגוניים או כיפיים. אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולאיזה מצב הגיע. לכן נאמר 'והייתם כאלהים ידעי טוב ורע', ולא נאמר יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת.

זו מהות חטאו של האדם הראשון: הוא רצה לקבוע את סולם הערכים בעצמו. כך מסביר הרמב"ם את הביטוי 'מִמְנוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע' באותו פסוק שהזכרתי קודם לכן, בפרק ח של ספרו "שמונה פרקים":⁴³¹ מִמְנוּ - הוא הקובע ולא ממני - הבורא. במובן זה אדם הראשון הוא ההומניסט הראשון. צאצאיו ממשיכים באותה דרך, אולם אי אפשר להכחיש שכל אדם בריא בנפשו, באשר הוא אדם, רגיש לערכים מסוימים והוא מגדיר אותם כערכים המוסריים המחייבים אותו, גם אם הוא אינו יודע להסביר מדוע. עמדת התורה היא שמכיוון שאנחנו צאצאי אדם הראשון, אנחנו כולנו ירשנו ממנו את המודעות לערכים מוסריים, ובאופן טבעי אנחנו יודעים כי קיימות שתי קטגוריות - הטוב והרע, בלי להיכנס כעת לדיון בשאלת ההגדרה של מהו מעשה טוב ומהו מעשה רע.⁴³²

אי אפשר לצוות את האדם לעשות את הטוב אם הוא אינו מודע לקיום שתי קטגוריות הללו - הטוב והרע, ואם הוא אינו מרגיש בתוך נפשו שמעשה זה או אחר הוא טוב או רע. חידושה של התורה הוא שהדרישה להתנהגות מוסרית קיימת באופן טבעי בנפש האנושית, אצל האדם הבריא בנפשו. שורש המוסר לפי התורה הוא אוניברסלי.

התנאים החיוניים ליסוד הדרישה המוסרית

הרמב"ם קובע שלושה תנאים בסיסיים, אוניברסליים, מוקדמים ליסוד כל מוסר. התנאי הראשון הוא ידעית החוק המוסרי. החוק המוסרי בשביל העברי הוא התורה. יש בתורה שלושה ממדים. הראשון מתייחס ליחסים בין האדם

431 בראשית ג-כב. לפי תרגום אונקלוס קריאת הפסוק היא בפסיק אחר המילה "כאחד". ראה גם דברי הרמב"ם ב"שמונה פרקים" - פרק ח, וב"משנה תורה", הלכות תשובה, פרקים ה-ו.

432 ראה גם "מורה הנבוכים" לרמב"ם, חלק א, פרק ב: ... כי השכל, שאותו השפיע אלהים על האדם - והיא שלמותו האחרונה - הוא אשר היה לאדם קודם מריו, ובגללו נאמר עליו שהוא בצלם אלהים ובדמותו. בגללו פנה אליו בדיבור וציווה אותו, כמה שאמר ויצו ה' אלהים (על האדם) לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו...], ואין ציווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל. בשכל הוא מבחין בין אמת ושקר, וזה השכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים - יפה", ו"הארץ שטוחה - מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשונו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכובד: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע. והנה בשכל מכיר האדם את האמת מן השקר, וכן הוא בכל הדברים המושכלים.

לחברו, מה שאנחנו נוהגים לכנות "המוסר" בחברה המערבית. השני מתייחס ליחסים בין האדם לבורא, בין האדם למקום, מה שקרוי בתרבות המערבית "הדת". הממד השלישי מתייחס לחיים הרוחניים - בין האדם לעצמו. השתמשתי במקביל בשני סוגי מינוחים - המינוחים העבריים השורשיים והמינוחים הפילוסופיים המערביים, על אף שהם אינם חופפים בדיוק. אולם, בגלל השפעת התרבות המערבית עלינו, התרגלנו לצערי הרב להשתמש במושגים "מוסר", "דת" ו"רוחניות", כדי לתאר את ממדיה השונים של התורה. בכך אנחנו משליכים על התורה את עולם המושגים של התרבות המערבית, שמקורה בפילוסופיה היוונית, בלי להבין עד כמה הם שונים ממושגי היסוד של חכמת ישראל.

שלושת הממדים האלו - בין אדם לחברו, בין אדם למקום ובין אדם לעצמו, נמצאים בכל מצווה של התורה, גם כאשר אחד מהם בולט לכאורה במיוחד. בורא עולם התגלה לעמו ישראל ונתן לו את התורה, ותורה זו מחייבת, ממעמד הר סיני, את ישראל דרך התרי"ג מצוות ואת האנושות כולה דרך ז' מצוות בני נח. אולם כבר בתחילת ההיסטוריה האנושית נצטווה האדם הראשון בחלק ממצוות בני נח, ואחרי המבול, נח וכל האנושות כולה נצטוו בז' מצוות.⁴³³ דרך נביאי ישראל מדברת התורה לא רק אל בני ישראל אלא גם לכל האנושות כולה, והיא קובעת מהי ההתנהגות הראויה והרצויה ברמה כלל אנושית. בכך היא מגדירה את אותו רובד של המוסר האוניברסלי המכונה על-ידי חז"ל "דרכא דארעא" או "אורח ארעא".⁴³⁴ כלל ישראל צריך ללמד את האנושות כולה מהו מוסר אוניברסלי ואיך ניתן להקים חברה המיישמת, הלכה למעשה, את אותו מוסר אוניברסלי. זו הדרך הראשונה להכיר את החוק המוסרי המוחלט - דרך לימוד התורה.⁴³⁵ אולם, אולי באופן מפתיע, מוסיף הרמב"ם דרך נוספת לידיעת החוק

433 ראה "משנה תורה" לרמב"ם, הלכות מלכים, פרק ט, הלכה א: על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים. אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'. נמצאו שבע מצוות.

434 ראה ברכות ז ע"א ועוד.

435 התורה אינה באה ללמד את עם ישראל מוסר מהו. תכלית המצוות של ישראל היא הקדושה, והמוסר הוא תנאי מוקדם להשגת הקדושה. לכן אמרו חז"ל שדרך ארץ קדמה לתורה - אותה דרך ארץ עברית המיוחדת לעם ישראל. רק כאשר הגיעו בני ישראל למדרגה זו, הם יצאו מכלל בני נח ויכלו לקבל את המצוות המביאות לידי קדושה (מתוך השיעור).

המוסרי. האדם הוא בעל יכולות שכליות, ולכן הוא יכול להכיר את החוק המוסרי בכוחות עצמו, אם הוא בעל שכל חריף מספיק ורוכש את כל המדרגות הנחוצות לכך.⁴³⁶ זה מתאפשר משום שידיעה זו ניתנה כבר לאדם הראשון, והיא אוניברסלית ביסודה.⁴³⁷ אמנם משתמע מדבריו שמדובר באנשים מעטים בלבד, היכולים להגיע למדרגה הנחוצה להכרה עצמית של החוק המוסרי, אולם לפחות מבחינה תאורטית, אפשרות זו קיימת. אם כן, יכולות לפי הרמב"ם להיות שני מקורות להכרת החוק: השכל והתורה. התנאי השני הוא רצונו הטוב של האדם. לפי הרמב"ם כל אדם בריא בנפשו הוא בעל רצון טוב. הבורא ברא את האדם עם היכולת להבין אם התנהגות מסוימת ראויה או לא. כך עולה מדבריו ב"משנה תורה" בנוגע ליחס לז' מצוות בני נח:⁴³⁸

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן, מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבנו, שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

אם עשאן מחכמתו הוא, אם עשאן כי הקב"ה ציווה אותן, מסוגל כל אדם להגיע להכרה כי מעשים מסוימים ראויים ומעשים אחרים אינם ראויים. במילים אחרות, לפי הרמב"ם יש רובד מסוים, אוניברסלי, של מוסר טבעי,⁴³⁹

436 ראה "מורה הנבוכים", חלק א, פרק לד.

437 ראה גם דברי רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי - מאמר א, פסקה צה: ... אדם הראשון זכה לסגולה זו כי היה שלם בכל בלא יוצא מן הכלל, כי מה פגם אפשר למצא בשלמות יציר אשר יצא מתחת יד אמן גדל חכמה וכל יכול ונוצר מחמר אשר בחרו אמן זה לשם צורה שרצה בה לשלמות זו? לא היתה מניעה לא מצד מזג זרע האב ודם האם, ולא מצד ההזנה והטפוח בשנות הינקות והילדות, ולא מצד השפעת האויר והמים וחבל הארץ, כי אדם הראשון בראו האלוה בתבנית איש שהגיע לסוף שנות בחרותו שלם בגופו ובמדותיו, והוא קבל מאת האלוה את הנפש החיונית בשלמותה ואת השכל במעלה העליונה האפשרית לאדם לפי תכונתו האנושית, ואף את הכוח האלוהי שמעל לשכל - רצוני לומר את המדרגה שבהגיעו אליה ידבק האדם באלוה וברוחניים וישיג את האמתות בתחלת מחשבה בלא עיון ולמוד. לכן נקרא אדם הראשון אצלנו בן אלהים וכל הדומים לו מזרעו נקראו בני אלהים.

438 הלכות מלכים, פרק ח, הלכה יא

439 הרב אשכנזי מבחין בין מדרגות שונות של "דרך ארץ": הראשונה מכונה על-ידי חז"ל "דרכא דארעא" או "אורח ארעא" בארמית, והיא אותה התנהגות טבעית אוניברסלית

והוא קודם לתורה מבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה"⁴⁴⁰. כל אדם יכול ללמוד את תוכנו וליישמו משום שהוא נברא יש, כדברי קהלת 'לְבַד רָאָה זֶה מְצֵאתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יֶשֶׁר וְהִמָּה בְקִשׁוֹ חֲשֹׁבֹנוֹת רַבִּים'⁴⁴¹. התנאי השלישי, והוא התנאי המהותי ביותר, הוא שאין יסוד לדרישה המוסרית אם האדם אינו בן חורין. אם האדם אינו חופשי להתנהג כפי שהוא רוצה, אין שום אפשרות לבוא אליו בדרישה ולתבוע ממנו אחריות למעשיו. לא רק חופשי במובן של לבחור בין חלופות מוגדרות כטוב ורע אלא חופשי לממש את מה שרצונו החופשי רוצה באמת. הרמב"ם מסביר בהרחבה ב"שמונה פרקים" מדוע אי אפשר לתבוע אחריות מוסרית כלשהי מן האדם ואי אפשר לשפוט אותו, ללא קיומם של שלושת התנאים המוקדמים האלו - ידיעת החוק המוסרי, הרצון הטוב וחופש האדם.

מעלת החסיד

הרמב"ם מבקש ללמד אותנו מדוע יש בכוחו של האדם הבריא בנפשו להתנהג באופן מוסרי ולבחור בטוב ולא ברע, מדוע יש בכוחו לפתור את הבעיה המוסרית. הרמב"ם קובע באופן נחרץ ביותר שזה תלוי באדם ורק באדם, ולשם כך הוא פותח את הקדמתו בציטוט דברי הגמרא ממסכת בבא קמא, ועלינו להבין מדוע:

... וכבר אמרו רבותינו זכרונם לברכה "האי מאן דבעי למהוי חסידא לקים מילי דאבות" ואין אצלנו מעלה גדולה מחסידות אלא נבואה והיא המביאה אליה כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה "חסידות מביאה לידי רוח הקודש" ...

של מוסר המאפשרת חיים משותפים בארץ, כדי להקים חברה שבה ניתן לחיות, פשוטו כמשמעו. המדרגה הגבוהה יותר של המוסר היא הדרך ארץ של התורה, השייכת לעם ישראל והיא נקראת "דרכה של תורה". השגתה היא תנאי לקבלת התורה. התורה אינה באה ללמד אותנו אותם נימוסים הנובעים מאותה "דרכא דארעא", מאותה דרך ארץ אוניברסלית. מטרת התורה היא ללמד אותנו את הקדושה שיש בערכים.

440 תנא דבי אליהו, פרק י

441 קהלת ז-כט

החסיד הוא מי שרוצה, מי שדורש להגיע למדרגה העליונה ביותר של הכרת האמת המוחלטת, למדרגת רוח הקודש, שהיא המדרגה הראשונה של הנבואה. קביעה זו של הרמב"ם היא חידוש של ממש משום שאנחנו רגילים לחשוב שתכלית המוסר היא בסך הכול להפוך אותנו לאנשים טובים יותר, וההתנהגות המוסרית מאפשרת לנו להגיע לשלמות האנושית.

אולם הרמב"ם קובע כי תכלית המוסר היא השגת מדרגת הנבואה, הנתפסת על-ידי רוב בני האדם כשלמות על טבעית, כמעט אלוקית. לא כך רואה הרמב"ם את הדברים: לדידו האדם האמתי הוא הנביא משום שהוא מגלה את הזהות האנושית האמיתית, כפי שהיא כבר במחשבת הבריאה.⁴⁴² ההוכחה שכך הם פני הדברים היא שכאשר בורא הקב"ה את האדם, הוא מדבר אתו מיד, ואין בדיבור זה המופנה לאדם, שזה עתה נברא, שום דבר חריג. כך מתנהג עולם נורמלי, עולם תקין. מעלתו של האדם הראשון לפני גירושו מגן עדן מאפשרת זאת. לכן, לפי הרמב"ם, אדם אמתי אמור להיות נביא, וכדי להגיע למדרגה זו, על כל אדם להתנהג באופן מוסרי משום שזהו התנאי ההכרחי, הקמאי להשגת מדרגת הנבואה.

אין ספק שהרמב"ם מהפך בכך את נתוני הבעיה. במקום לראות בנביא תופעה חריגה, הוא רואה באדם הלא-נביא תופעה חריגה. לדידו עלינו לשאול את עצמנו מדוע אנחנו, כולנו, לא נביאים. סימן הוא שירדנו ממעלתנו ואיבדנו משהו מהאותנטיות שלנו מבחינה זהותית.

התרגלנו בימינו להחשיב אדם בעל שכל חריף כגאון, ואנחנו רואים בגאונות תופעה יוצאת דופן. הרמב"ם רואה את הדברים באופן הפוך. לדידו צריכה הגאונות להיות הנורמליות האנושית. אדם נורמלי הוא גאון, אדם נורמלי הוא בעל שכל חריף, בדיוק כפי שהוא נביא. אם איננו גאונים, סימן הוא שירדנו ממעלתנו.

הרמב"ם מציב לנו מיד, כבר בהקדמתו, רף מאוד גבוה: הדרישה להיות חסיד אינה יוצאת דופן. היא הנורמליות של האדם האמתי, במעלתו האמיתית, וכל בר דעת נדרש לעשות את המאמץ הנחוץ כדי להגיע למדרגת החסיד, כתנאי ראשון להגעה למדרגת רוח הקודש - הנבואה. רק אז היחס לערכים, שהם ערכים מוחלטים, הנקבעים על-ידי הבורא, יכול להיות אותנטי

442 האדם הוא החי המדבר. הנביא הוא המדבר באמת, כפי שאנחנו אומרים בברכות ההפטרה: "ורצה בדבריהם הנאמרים באמת". המילה "נביא" קשורה למילה "ניב" - ניב שפתיים. כל מי שמדבר יש לו ניב שפתיים. הוא יכול להיות נביא, נואם. מי שמדבר באמת נקרא "נביא" ויש גם נביאי שקר (מתוך שיעורי הרב על ספר הכוזרי).

ואמתי. במילים אחרות, האדם נדרש להיות קדוש - 'קדושים תהיו כי קדוש אני יהוה אלהיכם',⁴⁴³ והדרך לקדושה עוברת דרך המדרגה הנקראת חסיד - "חסידות מביאה לידי רוח הקודש".⁴⁴⁴

בהקדמתו מצטט הרמב"ם רק חלק מדברי הגמרא ואנחנו נעיין במימרא כולה:

אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין. רבא אמר: מילי דאבות. ואמרי לה: מילי דברכות.

בבא קמא ל ע"א

מי שרוצה להיות חסיד צריך להתעלות עד למדרגה שבה הוא אינו מסוגל להזיק לאיש. לכן קודם כול עליו להקפיד מאוד בכל ההלכות הקשורות לדיני נזיקין: "אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין". אולם אין בכך די: "רבא אמר: מילי דאבות". עליו לטפל גם בשני ממדיה הנוספים של הבעיה המוסרית. הראשון הוא הממד שבינו לעצמו. עליו לקיים

443 ויקרא יט-ב

ראה ספר המצוות להרמב"ם, שורש ד: ... וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו "קדושים תהיו" מצוה מכלל מצוות עשה, ולא ידעו שאמרו "קדושים תהיו", "והתקדשתם והייתם קדושים" הם צוויין לקיים כל התורה, כאלו יאמר 'היה קדוש בעשותך כל מה שצויתך ונזהר מכל מה שהזהרתך ממנו. ולשון ספרא: "קדושים תהיו - פרושים תהיו", רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרתי אתכם מהם. ובמכילתא: "ואנשי קדש תהיון לי - איסי בן יהודה אומר: כשהקב"ה מחדש מצוה לישראל הוא מוסיף להם קדושה", רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי הוא יקרא קדוש, ואין הפרש בין אומרו "קדושים תהיו" או אילו אמר עשו מצותי, התראה שזה מצות עשה מחוברת אל המצות הרמוז אליהם שנצטוו לעשותם, כן לא נאמר בקדושים תהיו והדומים להם שהיא מצוה, כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו. ולשון ספרי: "והייתם קדושים" זו קדושת מצות. ראה גם דברי הרב הנזיר ב"מבואות למוסר הקודש" ב"אורות הקודש", חלק ד, עמ' תקעו - השויה אלהית.

444 ראה עבודה זרה כ ע"ב: א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן. הברייתא של רבי פנחס בן יאיר שנויה במספר מקומות בנוסחאות שונות: ראה סוף מס' סוטה, ירושלמי שקלים, פרק ג, הלכה ג, ירושלמי שבת פרק א, הלכה ג, ושיר השירים רבה פרשה א.

את דברי אבות האומה, החל מאברהם, יצחק ויעקב עד לנאמר במסכת אבות, דרך דברי הנביאים העבריים. עליו להיות עברי אותנטי. הממד השני הוא הממד שבינו ובין המקום: "ואמרי לה: מילי דברכות".

כל תודעה אנושית ניצבת מול הבעיה המוסרית, המתגלה דרך שלושה סוגי יחסים: היחס לאחר, לנברא, היחס לעצמו כנברא בעל תודעה מוסרית, והיחס לבורא, מקור כל הוויה.⁴⁴⁵

אין במימרא זו שלוש דעות חולקות. כל אחד מן הדוברים מבקש לשים את הדגש על הממד הנראה לו, בהתאם לניסיונו הפדגוגי ובהתאם למצב דורו, הרלוונטי ביותר לדורו או הדורש להשקיע את מרב המאמצים בתקופה שבה הוא חי. בתקופתנו, אחרי השואה, צריך לשים דגש על פתרון משוואת האחוה, על הבעיה המוסרית הנובעת מן היחסים בין הנבראים משום שממד זה הוזנח במהלך הדורות.

התורה דורשת מאתנו את האקט המוסרי, המציאותי. היא אינה מעוניינת בדיבורים, בתאוריות, בכנסים, בהתבוננות שכלית, אלא במעשה.⁴⁴⁶ היא דורשת מאתנו לפתור בעיה קונקרטית ולא בעיה מופשטת-שכלית. הרצון הטוב, המחשבה הטובה אינם מספיקים. המעשה הוא הנדרש, וכאשר עושים, אזי לאותו מעשה מצרפים גם את הרצון הטוב שקדם לו, גם את המחשבה הטובה שקדמה לו. זה מה שמלמדים אותנו חז"ל באופן הכי ברור שאפשר: "מחשבה טובה מצרפה למעשה".⁴⁴⁷ קודם כול המעשה.

כדי שהמעשה יהיה אותנטי - והרמב"ם אינו מוכן להסתפק בפחות מכך, על האדם המבקש להיות חסיד, להיות בעל מידות, בעל תכונות מתאימות. לכן דן הרמב"ם בפרוטרוט, בפרק הרביעי, בתיקון המידות וביחס בין המידות למעשים, והוא קובע ש"מן התכונות האלו תתחייבנה הפעולות ההן".

445 ראה "מי מרום" מאת הרב חרל"פ, חלק א - "להקדמתו של הרמב"ם", עמ' סד: ... כי שלשה מיני שלימות ישנם, שלימות ההנהגה העולם המדינה והבריות, שלימות עצמו ושלימות עם הבורא ית"ש. שלעומתם מכוונים השלשה דברים הזהירות במילי דנזיקין הוא ההנהגה עם אחרים, מילי דאבות הם השלימות העצמית ומילי דברכות הם השלימות עם השי"ת, וכל אלו השלימויות מקושרות זו בזו, והכל הולך למקום אחד...

446 ראה פרקי אבות א-ט: שמעון בנו אומר: כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וכל המרבה דברים מביא חטא.

447 ראה קידושין מ ע"א.
להרחבת הנושא ראה את הפסקה "מטרת ריבוי המצוות" בשיעור "ברית בין הבתרים" ב"סוד מדרש התולדות", חלק ב.

דע שנפש האדם אחת

הרמב"ם מתגלה כפורץ דרך אמתי כאשר הוא קובע, ללא היסוס, וכנגד עמדת הפילוסופים בני זמנו, הנגזרת מקביעתם של אפלטון ואריסטו,⁴⁴⁸ בפרק הראשון של ספרו: "דע שנפש האדם אחת". החלוקה המקובלת בזמנו ובסביבתו היא החלוקה הקלסית של אפלטון ואריסטו של נפש האדם לשלוש: הנפש הטבעית, הנפש החיונית והנפש הנפשית. מול עמדה זו, עמדת הרמב"ם נחרצת: נפש האדם היא אחת. האדם הוא אישיות מוסרית אחת, ויש בנפשו מספר כוחות, מספר חלקים: "דע שנפש האדם אחת ויש לה פעולות רבות חלוקות".

הרמב"ם משתמש בכוונה במילה "נפש" (ליתר דיוק בתרגום הערבי של מילה זו), כדי לציין את האדם בתור מי שנתון לבעיה מוסרית. הוא נמנע מלהשתמש במילה "נשמה", ויש לעמוד על נקודה זו. הנשמה קובעת את ייחודיות האדם משום שהיא הופכת אותו לבעל תודעה מוסרית. אולם הרמב"ם רוצה לדבר, לא על תודעתו המוסרית של האדם אלא על האדם בתור מי שנתון לבעיה המוסרית במציאות ההיסטורית, בתור מי שצריך להתמודד בחיים היומיומיים עם הדילמה המוסרית, בתור מי שצריך להגשים את הערכים המוסריים, שהוא חווה אותם כבעל תודעה מוסרית.

יש להדגיש שבימי הביניים גזרו הפילוסופים והתאולוגים בשפות הלטיניות מהמילה anima, שפירושה חי בעל תנועה, מספר מילים כדי לבטא צורות שונות של חיים. למשל, נוצרו בצרפתית שתי מילים מן השורש הלטיני הזה. המילה הראשונה במאה העשירית היא המילה âme - כדי לציין את החלק הלא גשמי של החי - והתחילו לעשות בה שימוש כדי לתרגם את המילה העברית נשמה. במאה השתים־עשרה נגזרת מאותו שורש המילה animal, כדי לציין את מי שהוא בעל חיים, בעל תנועה, וקבעו שכל בעל חיים - animal הוא בעל נשמה - âme.

השימוש באותו שורש אטימולוגי אינו מקרי ובא לבטא את התפיסה הפילוסופית הרוואה באדם, בסך הכול, סוג משוכלל של בעל חיים, ולכן רב

448 ראה ספר הנפש לאריסטו. לפי אריסטו יש באדם מספר נפשות. הנפש הטבעית או הנפש הצומחת אחראית לפונקציות הקיום הפיזיולוגיות. הנפש החיונית או הבהמית אחראית ליכולת התנועה. הנפש הנפשית או השכלית אחראית ליכולות האינטלקטואליות והיא לפי אריסטו מיוחדת לאדם. רופאי ימי הביניים קיבלו חלוקה זו והם התייחסו לאדם כעשוי משלוש שכבות: שכבה צומחת, שכבה בהמית ושכבה שכלית. הרמב"ם דחה מכול וכול חלוקה זו.

המשותף על המפריד. אפשר בנקל לראות עד כמה הגדרה זו רחוקה מן הנאמר בתורה. הנשמה היא דווקא הדבר הייחודי לאדם, והיא הופכת אותו לבעל תודעה מוסרית. גישה זו של הפילוסופים שאינה מבחינה בין האדם לשאר בעלי חיים, תביא בסופו של דבר לקריסת יסוד המוסר בפילוסופיה המודרנית.

הרמב"ם אינו יכול לקבל תפיסה זו. האדם אינו חיה בעלת פונקציות משוכללות יותר. יש הבדל תהומי, שאינו ניתן לגישור בשום צורה, בין האדם לחיה, והבדל זה בא לידי ביטוי גם בקשר לבעיה המוסרית המעסיקה אותנו בשיעור זה: החיה אינה נתונה לבעיה המוסרית אלא רק האדם. על הפסוק 'וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה'⁴⁴⁹ אומרת הגמרא: בשני יודין - שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע.⁴⁵⁰

נפש האדם שונה לחלוטין מנפש כל בעל חי. רק כמין אנלוגיה מילולית ניתן לדבר על הפונקציות של החיים אצל כל בעלי החיים. לכל מין ומין יש ייחודיות משלו ואין לה שום קשר עם ייחודיות האדם.

"דע שנפש האדם אחת ויש לה פעולות רבות חלוקות". הרמב"ם מונה חמישה חלקים. הראשון הוא החלק הזן, הכולל את המערכות הפיזיולוגיות והמיניות לשם הבטחת קיום המין. השני הוא החלק המרגיש. הכוונה לחושים - הראות, השמע, הטעם, הריח והמישוש. בחלק הזה אני מתחיל לתפוס את עצמי כאישיות, כמישהו. אני הופך להיות בעל תודעה עצמית ואני יכול לצייר לעצמי דברים חיצוניים וגם פנימיים, דברים אובייקטיביים וגם

449 בראשית ב-ז

450 ברכות סא ע"א

ראה "אורות" מאת הרב קוק - אורות ישראל, פרק א, עמ' קלט-קמ: שתי נטיות מתרוצצות הננו פוגשים בנפש האדם, לשתי מגמות מחולפות. נטייה למלא את כל שאיפת הרע, את כל התאוות היותר שפלות, בין מצד החומר בין מצד הרוח, שהן עוד מתרחבות ומסבכות בעוזן את האדם, כקנאה ושנאה וכיוצא בהן. ולעומתה לא נוכל להתעלם מלראות את שאיפת הטוב, המתגלה לפעמים ברוחו של אדם, שכל העולם כולו כדאי הוא לה, להשכילו ולהיטיבו, ולמלאות אותו חסד אהבה ואורה. אבל כל נטייה חפצה להתגדר בלבדה ולהיות היא השלטת בקרב הלב ומלאה את כל רוח ונפש. והניגוד הזה הוא מרעיש את הלב וממלא את החיים חלחלות, והאדם מתאמץ תמיד איך להשלים בקרבו השלמה פנימית, ובלבד שיחדלו ממנו מצוקות נפשו. והשלום מתוכנן ע"י כבישת אחד מן הצדדים בדרך כניעה לצד השני, או - מה שהוא למעלה מזה - בדרך כריתות ברית והתאחדות גמורה, באופן שהצד המנגד מתהפך כולו, עם כל כחותיו, להצד שכנגדו לחם.

סובייקטיביים. החלק השלישי הוא החלק המדמה. לא רק כוח הדמיון אלא גם הזיכרון. הכוח המדמה נחלק לשני חלקים: הדמיון היוצר והדמיון המשכפל. החלק הרביעי הוא החלק המתעורר, הכולל הרגשות והחשקים. מקום האמוציות. החלק האחרון הוא החלק השכלי שיכול להיות עיוני או מעשי.

שלוש הערות בנוגע לחלוקה זו. הראשונה, החלוקה של הרמב"ם שונה מזו של המקובלים. המקובלים מחלקים את הנשמה לחמש - נר"ן ח"י מלמטה למעלה: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה.⁴⁵¹ לפי חלוקה זו נמצא הכוח השכלי בנשמה. אמנם חלוקה זו אינה המצאתם של המקובלים ומקורה במדרש, אולם הרמב"ם אינו מזכיר אותה בספר זה. הרמב"ם בא להתמודד עם הדעות המקובלות בזמנו בעולם התרבותי שבו הוא חי, והוא מאמץ, מטעמים פדגוגיים, את הקטגוריות של הפילוסופיה, כדי להתעמת עמה. המקובלים אינם מושפעים מן התרבות הסובבת אותם, ולכן הם אינם מתייחסים כלל וכלל לקטגוריות של הפילוסופיה. הם מעבירים את תוכן הנבואה העברית ואת הקטגוריות שלה במנותק מן האופנה הפילוסופית השלטת בתקופה תרבותית זו או אחרת.⁴⁵²

ההערה השנייה היא שהרמב"ם אינו מזכיר בפירוש ברשימה זו את הרצון, ויש ממפרשי הרמב"ם שאמרו שהוא כלל את הרצון בחלק הרביעי - החלק המתעורר, ויש שחולקים על הבנה זו.⁴⁵³ האמת היא שרק בפרק ב מתחיל הרמב"ם להתייחס לכוח הרצון, כאשר הוא דן בשאלה המהותית לענייננו - שאלת הבעיה המוסרית: באיזה חלק של הנפש מתבצע השיפוט המוסרי, באיזה חלק אני מחליט כי מעשה מסוים הוא טוב או לא טוב.

ההערה השלישית היא שבירור המחלוקת בין הרמב"ם לעדת המקובלים בנוגע למיקום הכוח השכלי והרצון אינו פשוט, ולכל הפחות אי אפשר להסתפק באמירות פשטניות. נכון שלפי הרמב"ם הכוח השכלי הוא החלק

451 ראה ב"ר יד-ט: חמשה שמות נקראו לה: נפש רוח נשמה יחידה חיה. נפש זה הדם שנאמר (דברים יב) 'כי הדם הוא הנפש', רוח שהיא עולה ויורדת שנאמר (קהלת ג) 'מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה', נשמה זו האופיה. דברייא אמרין: האופיתא טבא. חיה שכל האברים מתים והיא חיה בגוף, יחידה שכל האברים משנים שנים, והיא יחידה בגוף הה"ד (איוב לד) 'אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף'.

452 ראה "מי מרום" מאת הרב חרל"פ, חלק א, פרק ראשון, פסקה ד.

453 הרמב"ם כותב בפרק א שהחלק המתעורר "הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לאיזה דבר או ימאסהו". יש שראו באמירה זו תיאור של הרצון אבל אפשר גם לפרש אותה כתיאור החוויה הרגשית בלבד ולא תיאור הכוח המחליט.

העליון של הנפש, ולפי המקובלים החלק העליון הוא הרצון, אולם אי אפשר להתעלם מן האווירה התרבותית של תקופת הרמב"ם, שיכולה גם לתרום להבנת קביעתו של הרמב"ם.

בימי הביניים עלתה בצורה חריפה שאלת ייחודיות האדם לעומת שאר בעלי החיים. מה ייחודי באדם? שאלה זו אינה שאלה פורמלית גרידא אלא היא בעלת השלכות מעשיות בכל הקשור לבעיה המוסרית - היחס בין האדם לחברו, לפוליטיקה במובן האטימולוגי של המילה⁴⁵⁴ - רוצה לומר היחס בין האדם לחברה.

על הפרק עמדו שתי הגדרות: הגדרת האדם כחי המדבר או כחי המשכיל. הדיבור מגלה מישהו, אישיות שעומדת מאחורי הדיבור, לעומת השכל שהוא במהותו בלתי פרסונלי. רוב הפילוסופים והתאולוגים של ימי הביניים העדיפו את ההגדרה של חי המשכיל. בעקבות רבי יהודה הלוי, העדיפו חכמי ישראל את ההגדרה של האדם כחי המדבר.⁴⁵⁵ הרמב"ם לכאורה מאמץ כאן את עמדת הפילוסופים והתאולוגים, כאשר הוא מדרג את הכוח השכלי בראש חלקי נפש האדם.

אנחנו מבינים היום טוב יותר את חשיבות הכרעת מחלוקת זו, בעקבות העבודות של הפילוסופים הסטרוקטוראליים מצד אחד והמתמטיקאים העוסקים בבינה מלאכותית או הלינגוויסטים מן הצד האחר. אנחנו יודעים כי החשיבה יכולה להיות בלתי פרסונלית, והפילוסופים הסטרוקטוראליים, ובראשם קלוד לוי שטראוס, ניסו ומנסים אף לטעון כי גם השפה אינה יותר מאשר תהליך מכני, בלתי פרסונלי. יש הבדל עצום בין האמירה "האדם הנו בעל שכל" לאמירה "האדם הוא השכל". האמירה האחרונה הופכת את האדם לאובייקט,⁴⁵⁶ והיא פותחת פתח לכל ההתנהגויות הלא מוסריות. קביעתם של חכמי ישראל שהאדם הוא חי מדבר שוללת לחלוטין גישה

454 המילה "פוליטיקה" נגזרת מן המילה היוונית "פוליס" שמשמעותה "עיר" ושמקורה במילה "פולי" שמשמעותה "ריבוי" או "הרבה".

455 ויהי האדם לנפש חיה - תרגום אונקלוס: והות באדם לרוח ממלא. ראה ספר הכוזרי לריה"ל - מאמר א, פסקה פט: ... הנפש המדברת שהיא היא האדם בעצם. ראה גם דבריו במאמר א, פסקה קג.

456 הבלתי פרסונלי יכול לחשוב. הדוגמה הטובה ביותר היא אותם מחשבים ותוכנות העוסקים ב"בינה מלאכותית". מחקרים בתחום הבלשנות והביולוגיה הוכיחו כי מנגנונים בלתי פרסונליים קובעים את חוקי השכל. יש אינטליגנציה בעולם של הבלתי פרסונלי, קיים לוגוס המאפשר לתאר את סדר הדברים באותו עולם. אבל הלוגוס הזה אינו מישהו ובוודאי הוא אינו נותן מענה לבעיית הגורל האנושי (מתוך שיעורי הרב על ספר דרך חיים למהר"ל).

זו, והיא מבקשת לשים דגש ביחסים בין האדם לאחר שלו, אם האחר הוא הבורא, אם האחר הוא זולתו. קביעה זו מחזירה לאדם את כבודו. הוא מישהו. הוא מישהו בעל תודעה מוסרית.

הגדרתו של האדם כחי משכיל אינה מחייבת דבר בנוגע למוסריותו של האדם. אפשר להיות משכיל, אפשר להיות בעל שכל חריף ביותר, ולהיות רשע מרושע.

יסוד האחריות

אלמלא קביעתו החד משמעית של הרמב"ם בפתח דבריו שנפש האדם אחת, לא ניתן היה להטיל שום אחריות על האדם. אחדות הנפש מייסדת את אחריותו של האדם למעשיו. אם לא כן, כל חלק של נפש האדם היה יכול להתנער מאחריות כלשהי בטענה שחלק אחר, עצמאי, אחראי למעשה. חז"ל כבר התייחסו לבעיה זו במשל הסומא והחיגר:

משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה והיה בו בכורות נאות והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא: בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן: בכורות נאות היכן הן? אמר לו חיגר: כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא: כלום יש לי עינים לראות! מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד שנאמר (תהילים ג) 'קרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו' 'קרא אל השמים מעל' זו נשמה, 'ואל הארץ לדין עמו' זה הגוף.

סנהדרין צא ע"א

הקב"ה ברא את האדם בעל גוף ובעל נשמה. הנפש מופיעה כצירוף, כחיבור של הגוף עם הנשמה. הנפש היא ההופעה ההיסטורית של חיבור אותה נשמה עם אותו גוף. הגוף לבד, ללא נשמה הוא עיוור, והנשמה ללא גוף חיוורת. מן החיבור של שניהם מופיעה הנפש, מישהו שרואה, יודע ויכול. הנשמה רואה ויודעת והגוף יכול. הקב"ה הטיל על האדם לשמור על הגן וציווה אותו שלא לאכול מפרי עץ הדעת טוב ורע פגה, אולם קרה מה שקרה, וכאשר בא הקב"ה לשאול את השומר מה קרה, טוען הגוף כי הוא חף מפשע.

גם הנשמה טוענת טענה דומה. אולם טענות כאלו אינן יכולות להתקבל משום שהנפש היא אחת. היא זו שנותנת דין וחשבון והיא יכולה לתת דין וחשבון משום שהיא אחת. אי אפשר לטעון "הגוף חטא" או "הנשמה חטא", ולכן "אני" לא אחראי. ללא אחריות, אין יסוד לדרישה המוסרית.

שאלתו של הרמב"ם היא באילו חלקים מחלקי הנפש, מושג האחריות רלוונטי. במילים אחרות, רוצה הרמב"ם לקבוע מאלו חלקים של הנפש ניתן לתבוע התנהגות מוסרית. שאלה זו קשורה גם באופן ישיר לשאלת יכולת בחירתו של האדם ולמקומו של הרצון. הבחירה היא ביטוי לרצון החופשי שקיים באדם, ורק באותם חלקים הרלוונטיים של הנפש אפשר לתבוע התנהגות מוסרית. הרמב"ם קובע כי הבחירה קיימת בשני חלקים בלבד: החלק המרגיש והחלק המתעורר. יוצא מקביעה זו שאין מקום לרגש האשמה במקרה של כישלון הנובע מתפקוד שאר החלקים - החלק הזן או החלק המדמה. שני חלקים אלו אינם קשורים לבעיה המוסרית. הקטגוריות של טוב ורע, מותר ואסור, רלוונטיות אך ורק לחלק המרגיש ולחלק המתעורר.

ומה בדבר החלק החמישי - החלק השכלי? כותב מורנו הרמב"ם, בפרק השני של "שמונה פרקים": "אך החלק השכלי יש בו מבוכה, אבל אני אומר שיש בזה הכח גם כן מצוה ועבירה לפי אמונת דעת בטלה, או אמונת דעת אמיתית." אין לתודעה המוסרית תפיסה בתפקוד השכל. הקטגוריות הרלוונטיות בנוגע לשכל הן נכון או לא נכון. כאשר מוכיח המתמטיקאי משפט, ההוכחה שלו היא נכונה או שגויה מבחינה לוגית. אי אפשר להגיד שהיא טובה או רעה משום שאלו קטגוריות של שיפוט מוסרי. ההוכחה נשארת נכונה, אם אותו מתמטיקאי מתנהג באופן מוסרי אם לא. אולם השכל אינו מערכת מכנית טהורה משום שלאותו מתמטיקאי יש גם דעות והעדפות. כאשר אני אומר "אני מעדיף לחשוב כך ולא אחרת", אני מביא לידי ביטוי את רצוני החופשי, ואני מורה לשכלי ללכת בכיוון מסוים, ולא בכיוון אחר. אני בוחן באופן חופשי את הנתונים שהשכל שלי מביא אליי, ואני מחליט להעדיף דרך מסוימת. העדפה זו ניתנת לשיפוט מוסרי, ולכן אני יכול לתבוע אחריות ממי שהעדיף להתנהג כך ולא אחרת.

יוצא מדברי הרמב"ם שהרצון עומד מעל כל חלקי הנפש, שמקור הרצון הוא מחוץ לנפשו של האדם ומעליה, ובקביעה זו הוא פוגש את דעת המקובלים, המעמידים את הכתר, רוצה לומר הרצון, לפני החכמה והבינה. הבעיה המוסרית מתחילה ברצון ומופיעה בחלק מחלקי הנפש בלבד. רק כאשר הרצון בא לידי ביטוי על-ידי קביעת העדפה התנהגותית או שכלית,

אפשר לתבוע אחריות מן האדם, גם אם מדובר במעשה המתבצע בחלק מחלקי הנפש שאינו נתון לבעיה המוסרית, כמו כוח הדמיון. כוח הדמיון פועל גם כאשר האדם ישן, אם אני רוצה בכך ואם לא. איני אחראי לחלום שלי. אולם אם אני בוחר לחשוב על נושא מסוים או מדמייין לעצמי מעשה מסוים, אזי אני נחשב לאחראי ישיר למה שיתפתח עקב גילוי רצוני. אז גם החלק השכלי נתון לבעיה המוסרית, משום שהחשיבה שלי נובעת מרצוני החופשי. כאדם חופשי, כבן חורין אמת, אני מחליט לחשוב כך ולא אחרת. בנקודה זו מאמץ הרמב"ם את קביעת המדרש ועדת המקובלים בנוגע לעליונות הרצון על פני כל שאר חלקי הנפש, שהם כלים להוצאתו לפועל של רצונו החופשי של האדם.

מי גדול יותר – המצווה ועושה או האינו מצווה ועושה?

בפרק השישי של הספר, הדין בעיקר בהתמודדות עם היצר הרע, מתייחס הרמב"ם לשאלה שהעסיקה ומעסיקה גם היום את גדולי חכמי המוסר. אנסח את השאלה כך: מהי הזכות של המעשה המוסרי? נסביר קודם כול את הבעיה עצמה: לפנינו שני אנשים המתנהגים בדיוק באותו אופן, באופן מוסרי. הם אינם עוברים על שום סעיף ב"שולחן ערוך", אולם בתוך תוכם יש ביניהם הבדל מהותי. הראשון עושה משום שהוא מצווה לעשות, והשני עושה משום שהוא רוצה לעשות. הראשון עושה על אף נטיותיו הטבעיות, והוא למעשה נלחם נגדן. הוא כופה על עצמו התנהגות מוסרית. הוא נתון בקונפליקט קבוע בין הרצון לשכל וחי בדרמה קיומית של ממש, לעומת השני העושה מטבעו. האם יש לראשון זכות גדולה יותר מאשר לשני?

זאת ועוד, איך נשפוט את האדם היודע מהו המעשה הטוב ובכל זאת מרגיש שהוא רוצה משהו אחר, ואחרי מאמץ לא קל עושה את המעשה הטוב אבל עם טעם רע, עם טעם מר מאוד בפה. הסופר בנז'מן פונדאן⁴⁵⁷ מכנה מצב תודעתי זה "התודעה האומללה".

הרמב"ם ממקם את הדיון בשתי דמויות: הראשונה, דמות הצדיק הכובש את יצרו, והשנייה דמות החסיד המעולה כפי שהוא הגדיר אותה בתחילת

457 בנז'מן פונדאן (1898-1944) הוא שמו הספרותי בצרפת של ברבו פונדויאנו. בנז'מן פונדאן היה סופר ומשורר והוא נרצח בשואה באושוויץ. הוא כתב, בין יתר, ספר בשם "התודעה האומללה" - "La conscience malheureuse".

הספר. הצדיק פועל בהתאם להלכה. אין אנו יודעים דבר באשר לכוונתו ואין זה משנה אם הוא עושה משום שהוא רוצה לעשות, או הוא עושה משום שכך ציווה הבורא. כל עוד מעשיו מתאימים להלכה, הוא מוגדר כצדיק. החסיד המעולה רוצה בעצמו את מה שרוצה התורה, לעומת הצדיק הנלחם נגד נטיותיו כדי לקיים את אותה תורה. החסיד המעולה שמח להיות מוסרי, לעומת הצדיק הכובש את יצרו, שיכול להתגלות כבעל תודעה אומללה. הצדיק מציית גם אם כואב לו, גם אם הוא צריך להילחם נגד יצרו, כפי שמסביר האדמו"ר הזקן, "בעל התניא": צדיק ורע לו - הוא צדיק אבל רע לו משום שהוא צריך להתגבר על היצר שלו, צדיק וטוב לו - מי שצדיק וטוב לו כבר נקרא חסיד.⁴⁵⁸

חז"ל מבחינים בין ארבע קטגוריות: צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו.⁴⁵⁹ רבי נחמן מברסלב מסביר כי קטגוריות אלו נוצרות במפגש בין הערכים המוסריים ובין המציאות של עולמנו.⁴⁶⁰ יש שני סוגי צדיקים: צדיק ורע לו להיות צדיק, צדיק וטוב לו להיות צדיק. בצד השני יש גם שני סוגי רשע: רשע ורע לו להיות רשע, רשע וטוב לו להיות רשע - הרשעות המוחלטות.

שאלה: האם אין עמדה ניטרלית?

תשובה: התודעה האנושית רגישה לערכים. אני חופשי לדחות ערך או

458 פרק א: "צדיק ורע לו" הוא הנקרא צדיק "צדיק וטוב לו" הוא הנקרא חסיד.

459 ראה ברכות ז ע"א.

460 ראה ליקוטי מוהר"ן לר' נחמן מברסלב, תורה נו, פסקה ט: ... וכל הדבורים שמקבלין משם, הינו מבחינת ידים, בחינת שמים, בחינת רעמים אין לגנות את המקבל, אף אם אין הלכה כמותו, מאחר שקבלם מן השמים ועל כן באמת אלו ואלו דברי אלקים חיים (ערובין יג ע"ב) ומה שאין הלכה כמותו, זה אי אפשר לנו להבין ולהשיג כי זה בחינת רעמים, שמשם קבל הדבורים, שעליהם נאמר 'רעם (ה) אל בקולו נפלאות דעים' (איוב לז) ואי אפשר לנו להשיג זאת כי זה בחינת דרכי ה' שאי אפשר להשיג, הינו בחינת "צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, רשע וטוב לו רשע ורע לו", שאפלו משה רבנו, עליו השלום, לא השיג זאת, ועל זה בקש (שמות ל"ג) 'הודיעני נא את דרכיך' (עיין ברכות ז) כי "צדיק וטוב לו", זה בחינת הצדיק שהלכה כמותו, "צדיק ורע לו" זה בחינת הצדיק שאין הלכה כמותו, "רשע וטוב לו" זה בחינת הרשע שמקרב להצדיק שהלכה כמותו, ואפלו משה לא השיג זאת, כי הם בחינת דרכי ה', בחינת רעמים, שהם נפלאות תמים דעים שאי אפשר להשיג ועל כן כשמקבלים דבורים מן השמים, מבחינת ידים, בחינת רעמים כנ"ל, אין לגנות אותו, אף אם אין הלכה כמותו כי זה בחינת מחלקת לשם שמים, שבאמת אלו ואלו דברי אלקים חיים, רק שאי אפשר להשיג זאת כי הוא נפלאות תמים דעים, בחינת רעמים כנ"ל.

לקיים אותו, אולם הערך כערך כופה את עצמו עליי. התודעה האנושית מציירת לעצמה ערכים מוסריים ורוחניים בקטגוריה של חובה - משהו שיש להגשים, לקיים או לדחות, אולם גם אז הקטגוריה היא קטגוריית החובה. השאלה העומדת על הפרק היא אם רצוני רוצה את מה שמחייב אותי החוק לעשות - והאדם המכיר את עצמו יודע אם זה אמתי, או שמא רצוני שונה ואני צריך לכבוש את יצרי, למשול בנפשי כדי לפעול על-פי אותם ערכים שאני מכיר כאמתיים. למי יש יותר זכות: לחסיד המעולה או לצדיק הכובש את יצרו?

על-פי הפילוסופים החסיד המעולה טוב יותר מן הצדיק המושל בנפשו משום שבתוך תוכו הוא משתוקק לרע. הוא מקולקל ויכול להתגלות כרשע. מנגד מצטט הרמב"ם את דברי חז"ל המראים שהצדיק מעולה מן החסיד. אולם הוא מביא גם ציטוטים מן הנביאים המראים שעמדתם זהה לכאורה לעמדת הפילוסופים 'נִפְשׁ רָשָׁע אֶתָּה רָע לֹא יִחַן בְּעֵינָיו רָעוּהוּ'.⁴⁶¹ ולכן עלינו להבין לעומק את מה שרוצה הרמב"ם להסביר לנו משום שעמדתו נראית לכל הפחות פרדוקסלית.

הנחת היסוד של הפילוסוף היא שהאדם הוא כבר מה שהוא אמור להיות. הוא כבר קיים באופן האותנטי ביותר. הוא אינו נתון למאמץ כדי להגיע למדרגה מסוימת - להיות מוסרי אלא הוא כבר במדרגה הרצויה (הפילוסוף, ובייחוד הפילוסוף היווני, תמיד מדבר על האדם הפילוסוף - זהו מבחינתו האדם האמתי). כך תופס הפילוסוף את המציאות, והפועל יוצא מתפיסה זו היא שאם האדם הוא מוסרי, אין אצלו שום קונפליקט בין דרישת החוק לדרישה המוסרית. במילים אחרות, הרצון זהה לדרישה. אפשר להתווכח עם עמדה זו ולשאול אם הפילוסוף אינו מדבר רק על עצמו ומתעלם משאר בני האדם, ומי חוץ ממנו יכול לראות את עצמו ככבר מושלם, כבעל מידות מתוקנות וכו', אם במציאות קיים איש כזה, אולם זו עמדת הפילוסופיה הקלסית לאורך כל הדורות.

נביאי ישראל מדברים על האדם כפי שהוא יהיה בקץ הימים - האדם השלם, האדם שהצליח להשתלם במהלך הזמן ובזכות המאמץ היומי-יומי שלו. חז"ל מדברים על האדם שמתהווה במהלך הדורות. אותו אדם אינו יכול היום להגיד "אני קיים". הוא רק יכול להגיד "אני באמצע המאמץ שלי". אני מתהווה. לכן מבחינה תורת ישראל בין שני סוגי שיפוט מוסריים: שיפוט

המעשים ושיפוט היש. חז"ל מתייחסים למישור המעשי - האדם כפי שהוא היום, במהלך ההיסטוריה וההתנהגות שלו בחיים היום-יומיים. לכן הם קובעים שהמעשה הוא העיקר ולא המחשבה, ומעל הכול נמצא המעשה המלווה במחשבה טובה.

נביאי ישראל מתייחסים לעצם האדם כפי שהוא יתגלה במציאות בקץ הימים. אז צריכה להיות התאמה מלאה בין הרצון לדרישה, ומצב של התאמה מלאה עדיף על פני מצב של התאמה פחותה.

יוצא שיש שלוש דעות, וכל דעה מתייחסת למצב אחר. חז"ל מדברים על המציאות של עולמנו שבו נתון האדם לבעיה המוסרית ושעליו לפתור אותה. נביאי ישראל מדברים על המצב בסוף התהליך. באשר לפילוסופים הם מתכוונים לדבר על עצמם בלבד, וספק אם אכן במציאות נמצא אי פעם פילוסוף מושלם בכל מידותיו, החי בהתאמה מלאה בין החוק לנפשו, לרצונו. הפילוסוף צריך לשאול את עצמו אם החוק שהוא מקבל על עצמו הוא באמת החוק המוסרי, כלומר חוק המגדיר מהו מעשה טוב בכל מצב, או שמא מדובר בציות לחוק - ולא משנה מהו תוכן אותו חוק. האם ייתכן מוסר ללא קשר למקור המוסר, שהוא לפי תורת ישראל, בורא עולם בכבודו ובעצמו? כאשר אנחנו בודקים את הגדרת המעשה הטוב אצל הפילוסופים העוסקים בתורת המוסר, אנחנו מגלים שאין להם הגדרה עצמותית של הטוב. הם תמיד מגדירים את הטוב בעזרת מושג אחר. לשאלה מדוע הטוב הוא טוב, הם עונים שהטוב הוא טוב משום שהוא מועיל, משום שהוא תואם את התבונה, משום שהוא מביא הנאה וכו'. אבל התועלת אינו חופף את הטוב. הוא יכול להיות ניגודו של המוסרי. אנחנו יודעים שאדם בעל תבונה יכול לגרום לאסונות אם הוא אינו ישר. ברבר מתורבת נשאר ברבר. אם הוא מתורבת, הוא אפילו מתגלה כמסוכן יותר.

שאלה: האם המודעות לטוב אינה תואמת בהכרח את השכל הישר?

תשובה: של מי? השכל הישר של אדם מוסרי, של אדם ישר או של ברבר מרושע? עמנואל קאנט מגדיר את הטוב כציות לחוק. אם החוק מנוסח על-ידי אדם מוסרי, ישר, הרוצה בטובת האחר, אפשר להבין. אולם אם החוק מנוסח על-ידי ברבר מרושע, מה נגיד אז? עמנואל קאנט הוא גרמני וחי בחברה שעברה מאות שנות חינוך ל"אהבת הזולת" על-ידי הכנסייה. מה קרה אחרי מספר דורות? באו ברברים מרושעים והכניסו לספר החוקים את כל הפשעים האפשריים. בשם החוק, בשם הציות לחוק, הרגו, רצחו וטבחו. הרגו נכים משום שזה מביא "תועלת" לחברה - זה מקטין עלויות טיפול. האם אתם

מבינים את הבעיה שבגישה זו? בהעדר הגדרה עצמותית של הטוב, אי אפשר להבטיח שהשכל הישר יביא פתרון לבעיה המוסרית. הרדוקציה של הטוב לערך אחר אינה מביאה לידי פתרון הבעיה, גם אם הערך האחר הוא אותנטי. ניקח דוגמה אחרת. יש שיטות המגדירות את הטוב כאינטרסנט של החברה. בעלי גישה זו מבקשים למעשה להחליף את הבעיה המוסרית בבעיה החברתית. האדם מוגדר כסובייקט חברתי ולא כסובייקט מוסרי. במקום המוסר, הסוציולוגיה. במקום האדם, העיר, המדינה. במקום כבוד הפרסונה, הבלתי פרסונלי של החברה. במקום שם, מספר תעודת זהות. העיר או המדינה כמפלצת אדמיניסטרטיבית בלתי אנושית. התורה תיארה כבר, בדור אחרי קין, מאורע דומה:

וַיַּדַע קַיִן אֶת אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת הַחוֹדֶן וַיְהִי בְנֵה עֵיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעֵיר
בְּשֵׁם בְּנוֹ הַחוֹדֶן

בראשית ד-ז

קין נתן את שם בנו חֲנוֹךְ לעיר שבנה. מעבר למגלומניה המתגלה פה - שהיא נחלת כל הדיקטטורים בהיסטוריה הנותנים את שמם לעיר כלשהי, המהלך הזה מסמל את בריחתו של קין מן הבעיה המוסרית. הוא מחליף אותה בבעיה סוציולוגית. לא צריך יותר להתייחס לאנשים אלא לתפקוד העיר. תועלת החברה היא אובייקט מפלצתי, לא אנושי, במקום הגשמת המוסר במערכת היחסים הבין אישיים. מספר דורות אחרי מעשה זה, הגיעה כבר אותה חברה לשיא התפתחותה המושחתת, כאשר למך לקח שתי נשים - האחת בשביל הפריה ורביה והשנייה בשביל התענוג המיני.⁴⁶²

וַיִּקַּח לוֹ לְמֶדֶד שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיָּת צִלָּה
וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת יָבֶל הוּא הָיָה אָבִי יִשְׁבַּ אֱהֶל וּמִקְנָה

462 ראה פירושו של רש"י על בראשית ד-ט, ד"ה "שתי נשים", בשם המדרש רבה: "כך היה דרכן של דור המבול, אחת לפריה ורביה, ואחת לתשמיש, זו שהיא לתשמיש משקה כוס של עקרין (ס"א אינו) כדי שתעקר ומקושטת ככלה ומאכילה מעדנים, וחברתה נזופה ואבלה כאלמנה, וזהו שפירש (איוב כד-כא) 'רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב' כמו שמפורש באגדת חלק. "עדה" היא של פריה ורביה ועל שם שמגונה עליו ומוסרת מאצלו (ס"א ממאכלו) עדה תרגום של סורה. "צלה" היא של תשמיש על שם שיושבת תמיד בצלו. דברי אגדה הם בבראשית רבה".

וְשֵׁם אָחִיו יוֹבֵל הוּא הִיא אָבִי כָּל תַּפְּשׁ כְּנֹר וְעֹגֵב
וְצִלָּה גַם הוּא יְלֵדָה אֶת תּוֹבֵל קִין לְטַשׁ כָּל חֲרָשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזָל וְאַחֲזֵת תּוֹבֵל
קִין נַעֲמָה

בראשית ד, יט-כב

חברה זו הופכת להיות פונקציונלית: יָבֵל החקלאי, תּוֹבֵל קִין תעשיין הנשק, יוֹבֵל האומן המאפשר בריחה מן המציאות ונַעֲמָה אשת התענוגים.⁴⁶³ בשם אינטרסנט החברה או המדינה, הכול מותר, הכול כשר. אז אחרי ארכה של שבעה דורות מחליט הקב"ה לשים קץ לניסיון הזה. אם אין עוד תקווה לתיקון הדרך על-פי המוסר הטבעי, אין זכות קיום לאותה חברה.⁴⁶⁴ אם אין תקווה, אין צורך בהמשך הזמן.

משך הזמן נועד לאפשר לאדם לפתור את הבעיה המוסרית. הוא נועד לאפשר לאדם להתהוות. האדם אינו כבר יש קיים. הוא מתהווה. הזמן נמשך כדי לאפשר לאדם לפתור את הבעיה המוסרית, ויסוד הבעיה המוסרית היא קניית היש שלי. זו תכלית משך הזמן. כל עוד לא הושגה תכלית זו, אני חסר את העיקר. אני חסר את ה"אני" שלי.

מצב זה ייחודי לאדם. הבהמה נולדת בהמה, האריה נולד אריה, הוא אינו חסר כלום. האדם שונה. האדם חש כי הזמן נמשך. האדם מודע כי הזמן

463 מצד אחד אפשר לראות בעיסוק בחקלאות ובתעשייה - בהתקדמות טכנולוגית מעשה חיובי. מטרת החקלאי היא לתת מזון לכל האנושות ומטרת התעשיין היא לקדם את הטכנולוגיה הנחוצה לאדם כדי לשפר את חייו בעולם. אולם הקלקול המוסרי של אותו דור גורם לשימוש לא מוסרי באותה טכנולוגיה, והדמות של תובל קין מתגלה כטרגית ביותר. הוא הילד הלא רצוי - הוא לא היה אמור להיוולד כלל משום שה"תפקיד" של אמו צָלָה בחברה היה לשמש אשת תענוגים ולא אם. אפשר להבין בנקל את תסכולו העצום של תובל קין, ואין זה פלא אפוא אם הוא בחר לשמש ספק הנשק הראשון בהיסטוריה, תוך שימוש לא מוסרי בקדמה הטכנולוגית. בסופו של דבר הוא סיפק את הנשק שהרג את זקנו קין ואותו עצמו. התנהגותה הלא מוסרית של חברה זו - חלוקת הנשים לשני תפקידים "אם" או "אשת תענוגים", השימוש בטכנולוגיה כדי להרוג ולא כדי לקדם את האנושות, החלוקה הפונקציונלית שבה אין לאדם כאדם שום ערך, מביאה אותה לידי אבדון, והמרד מתחיל דווקא מאותן נשים המסרבות, אחרי רצח קין ותובל קין, להוליד עוד ילדים (ראה פרש"י ד"ה "שמען קולי": שהיו נשיו פורשות ממנו מתשמיש לפי שהרג את קין ואת תובל קין בנו שהיה למך סומא ותובל קין מושכו וראה את קין ונדמה לו כחיה ואמר לאביו למשוך בקשת והרגו וכיון שידע שהוא קין זקנו הכה כף אל כף וספק את בנו ביניהם והרגו והיו נשיו פורשות ממנו והוא מפייסן). באספקטים רבים דומה החברה המערבית של היום לחברה זו ואין זה פלא אם חלה ירידה דרסטית בילודה באותן מדינות (מתוך שיעורי הרב על פרשת בראשית).

464 ראה בהרחבה סוד העברי - חלק ב.

נמשך. מדוע? האדם, המקבל את היש שלו בזמן הלידה כמתנת חינם מאת הבורא, צריך לזכות ביש הזה, במתנה שהוא קיבל, על-ידי מתן פתרון לבעיה המוסרית, למשוואת האחוזה, ואי אפשר לפתור בעיה סבוכה זו באפס זמן. אפשר להבין בנקל מדוע ראו חז"ל בביטול הזמן חילול ה' בתכלית. הקב"ה ברוב חסדו נותן לנו זמן כדי שנוכל לעמוד מולו, ואנחנו באים ומבזבזים אותו. במקום לנצל כל רגע כדי לזכות בעוד קצת יש, אנחנו מבזבזים אותו - אין חילול גדול מזה. הכחשה טוטלית של הבעיה המוסרית והחובה המוסרית.

"לפום צערא אגרא" - לפי גודל המאמץ השכר. ⁴⁶⁵ קביעה זו של חז"ל במסכת אבות מסכמת את עמדתם בנוגע לחשיבות המאמץ הנדרש במהלך החיים, מן האדם הרוצה לזכות ביש שלו. מאמץ זה הוא מאמץ ברמת המעשים. ככל שאני מתאמץ ברמת המעשים, כך אני קונה ברמת ההווה זכויות יתר. אין כאן סתירה או פרדוקס אלא תיאור פשוט של תהליך קניית היש שלי במהלך הזמן, והתכלית ברורה ומוגדרת היטב: להגיע לאותה מדרגה שעליה דיברו הנביאים. בכל מצווה שאני מקיים, אני קונה נקודה מן הנפש שלי, מן היש שלי. אני בונה את הנפש שלי. כאשר אני מגיע לנקודה שבה אני יכול להגיד "אני", קיימת התאמה מלאה בין ה"אני" שלי, הרצון שלי ובין התורה. לכן באותה מדרגה אין הבדל בין הרצון לציווי. עבור כל מי שחושב כי הוא כבר קיים, שתי השאלות - תכלית משך הזמן ויסוד החובה המוסרית, נשארות ללא מענה.

חירות האדם

בתחילת ספרו קובע הרמב"ם שני עקרונות: הראשון, האדם חופשי ובעל בחירה. ⁴⁶⁶ השני, מוסר הוא חכמה הדורשת לימוד. הרמב"ם דן בנושא חירותו של האדם ובשאלת ההכרח והבחירה בעיקר בפרק ח, וחידושו העיקרי הוא

465 אבות ה-יט

466 ראה גם "משנה תורה" לרמב"ם, הלכות תשובה, פרק ה, הלכה א: רשות כל אדם נתונה לו: אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר הן מין זה של אדם היה אחד בעולם, ואין לו מין שני דומה לו בזה העניין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא, 'פן ישלח ידו'.

שבמקום לדבר על גורל או על גזרה קדומה,⁴⁶⁷ כפי שהוגי דעות רבים בני זמנו רצו לקבוע,⁴⁶⁸ עלינו לדבר על התניות או על נתוני פתיחה בבבואנו לבדוק עד כמה חופשי האדם.

מול הרמב"ם עמדו הוגי דעות הדוגלים בעיקר בשתי שיטות השוללות את חירותו של האדם. הראשונה, שיטת הפילוסופים הערבים הקובעים שהבורא גוזר גזרה קדומה על האדם, ולכן אין יסוד לאמירה שהאדם חופשי לבחור להיות צדיק או רשע. הכול נקבע מראש ואין שום אפשרות לדידם לשנות גזרה קדומה זו.⁴⁶⁹ השיטה השנייה מיוצגת על-ידי יורשי הפגניזם

467 ראה שם הלכה ג: ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו, ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזה דרך שירצה. הוא שירמיהו אומר 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר אין הבורא גוזר על האדם לא להיות טוב ולא להיות רע.

468 ראה שם הלכות ה-ו: ועיקר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע', וכתוב 'ראה אנוכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה', כלומר שהרשות בידכם, וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה, בין טובים בין רעים. ומפני זה העניין נאמר 'מי ייתן והיה לבבם זה להם', כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה, אלא ליבם מסור להם.

אילו היה האל גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים, או למדע מן המדעות, או לדעה מן הדעות, או למעשה מן המעשים, כמו שבודים מליבם הטיפשים הוברי שמיים, היאך היה מצווה לנו על-ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכים ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחילת ברייתו כבר נגזר עליו, או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו. ומה מקום היה לכל התורה כולה, ובאיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט'.

469 ראה "מורה הנבוכים" מאת הרמב"ם, חלק ג, פרק יז: ... הדעה השלישית נוגדת את הדעה השנייה הזאת. היא דעתם של הסוברים שאין בכל המציאות דבר מקרי כלל, לא פרטי ולא כללי. אלא הכול ברצון, כוונה והנהגה. וברור שכל המנהיג יודע. זאת היא (דעתה של) כת האשעריה מקרב המוסלמים. מן הדעה הזאת התחייבו גנויות חמורות והם נטלו אותן וקיבלו אותן על עצמם. כי הם מודים לאריסטו במה שהוא טוען שנפילת עֲלֵה ומותו של בן-אדם שווים. הם אמרו: כן הוא. אבל הרוח לא נשבה במקרה, אלא האל הניע אותה. לא הרוח היא שהפילה את העלים, אלא כל עלה נפל בגזרת האל. הוא אשר הפיל אותם עכשיו במקום זה. לא (היה) אפשר שזמן נפילתם יתאחר או יקדם. ואי אפשר (היה) שיפלו במקום אחר. כי כל זה נגזר מאז ומעולם. לפי דעה זאת מתחייב שכל תנועותיהם ומנוחותיהם של בעלי החיים נגזרות מראש ושלאדם אין שום יכולת לעשות או לא לעשות דבר. כמו כן מתחייב מדעה זאת שטבע האפשרי יהיה בטל לגבי דברים אלה, ושדברים אלה יהיו כולם מחויבים או נמנעים. הם קיבלו זאת עליהם, ואמרו שהדברים שאנו קוראים להם "אפשריים", כגון שראובן יקום ושמעון יבוא, הם אפשריים מבחינתנו, אבל מבחינתו יתעלה אין דבר מהם אפשרי כלל אלא הם מחויבים או נמנעים. מדעה זאת התחייב גם כן שעניין המצוות לא מועיל דבר, כי האדם אשר באה אליו כל מצוה אינו יכול לעשות דבר, לא לקיים מה שנצטווה, ולא להימנע ממה שנאסר עליו.

האסטרולוגי או הביוראסטרולוגי - בעלי תפיסה דטרמיניסטית, שהיא למעשה הגרסה החילונית של התפיסה הפגניסטית. שתי שיטות אלו שוללות את חירות האדם, והרמב"ם כבר קבע שבלי חירות, אין יסוד לאחריות ואין יסוד לדרישה המוסרית, לקביעה שהפתרון לבעיה המוסרית הוא המפתח להצלחת ההיסטוריה האנושית.

לפי האסכולה הדטרמיניסטית פועל הכול לפי חוקים קבועים - לא רק הדומם אלא גם האדם ואין יוצא מן הכלל. על אף ההבדלים התרבותיים בין שתי השיטות, אין הבדל מהותי. לדידם האדם אינו חופשי משום ששום דבר אינו חופשי בעולם. הכול נקבע על-פי מערכת חוקים קבועה. עמדה זו הופיעה כבר בתחילת הפילוסופיה ביוון, והאסכולה הדטרמיניסטית בת ימינו אינה שונה במהותה מן האסכולה היוונית העתיקה.

שאלה: איך הם מסתדרים עם התחושה הפנימית שאני אכן חופשי?
תשובה: לדידם זו אשליה. הם אינם מכחישים את התחושה הפנימית שחש כל אדם, אולם הם טוענים שהיא בסך הכול אשליה, וכל תת אסכולה מטריאליסטית מנסה בדרכה להסביר מה מקור אשליה זו.
 הנחת היסוד של בעלי שיטה זו היא שאם יש דטרמיניזם בעולם, בטבע - ודרך המחקר המדעי מגלים את החוקים המסבירים את תפקודם של כל מרכיבי העולם, כולל התפקוד האנושי, אין שום סיבה הגיונית, רציונלית שהאדם יהיה מקרה יוצא דופן. האמירה שהאדם חופשי נוגדת את עקרונות המדע החוקר בעזרת כלים דומים את הדומם והחי, את הטבע ונפש האדם. לכן מתקשה הפילוסופיה הקלסית להסביר את תחושת החופש של האדם. תחושה זו עמוקה מאוד וקשורה, לפי דברי הרמב"ם, לרצון. אין שום דבר הגורם לאדם לרצות מלבד רצונו הוא. אין כאן שום אשליה. ואם לא מדובר באשליה, אזי תחושת החופש, התחושה שאני באמת בעל בחירה חופשית, אינה אשליה משום שהרצון והבחירה החופשית קשורים זה בזה. אותו רצון יכול לפעול על החלק המרגיש ועל החלק המתעורר שבנפש, ולכן יכול האדם לשנות בפועל את מידותיו על-פי אותו רצון.
 אוסיף ואומר כי הפילוסופים המדברים על האדם כבן חורין לא למדו זאת מן הפילוסופיה אלא ממקור חיצוני, שהוא על-פי רוב התנ"ך, ובנקודה

הכת הזאת אמרה שהוא יתעלה חפץ כך, לשלוח (נביאים), לצוות ולאסור, לאיים, לעורר תקוה (לשכר) ולהפחיד (מפני עונש), אף על פי שאין בנו יכולת, ואפשר שיטיל עלינו דברים נמנעים. אפשר שנציית לצו וניענש, נמרה אותו ונקבל שכר.

זו הם החליטו לאמץ את תפיסת התנ"ך ולזנוח את השיטה הפילוסופית, כדי לפתור את הסתירה שהם חשים בין השיטה הפילוסופית הדטרמיניסטית ובין התחושה הפנימית העמוקה של כל אדם. ובכל זאת רובם נשארים עדיין במבוכה מול מה שנראה להם כסתירה מהותית: עקרון חופש האדם מול הדטרמיניזם של העולם.

דטרמיניזם העולם כתנאי לחופש האדם

חכמי הקבלה מהפכים את נתוני הבעיה, כאשר הם רואים בדטרמיניזם של הטבע תנאי הכרחי לחופש האמתי של האדם. אי אפשר לדבר על חופש אמתי אם הכול מסביב עלול להשתנות בכל רגע. אי אפשר לקבל שום החלטה רצונית אם התנאים משתנים, ולא ניתן לחזות מראש מה יהיו התנאים החדשים אחרי השינוי. רק אם אני יודע מראש מהן ההשלכות של מעשה מסוים, אני יכול לקבל החלטה מרצוני החופשי. רק אז אני יכול להיחשב לאחראי למעשיי. לכן קִיבּוּעַ תפקוד העולם לפני תחילת ההיסטוריה האנושית, בסוף יום השישי של ימי המעשה, הוא תנאי הכרחי לחופש האדם, המשמש נושא ההיסטוריה של היום השביעי. הבורא חייב לשבות כבורא במהלך ההיסטוריה האנושית כדי לאפשר לאדם למלא את תפקידו.

במילים אחרות, חייב העולם להיפך לטבע - רוצה לומר לתפקד בצורה דטרמיניסטית, כדי שהאדם יוכל לקבל החלטות אמתיות במהלך ההיסטוריה שלו. זה בדיוק מה שמלמדת אותנו התורה בסוף יום השישי, במעבר מיום השישי שבו הפועל הוא הבורא ליום השביעי שבו הפועל הוא האדם: וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה.⁴⁷⁰

עולם שבו הכול אפשרי מביא את האדם לידי תודעה מגית משום שהאדם עסוק כל הזמן בפיוס כוחות הטבע, והוא נמצא בחרדה מתמדת שמא הכול יתהפך. עולם שבו עושה האל את הכול מסיר מן האדם כל אחריות. אין שום ערך לשום מעשה. אין שום תכלית לשום מעשה. הכול קפריזה אלוקית. עולם שבו הכול, כולל האדם, מתנהג לפי חוקים קבועים מסיר גם כן מן האדם כל אחריות. אין יסוד למוסר. יש פער שלא ניתן לגישור בשום צורה בין הדרך שבה תופס העברי את העולם לדרך שבה תופס היווני או המוסלמי את

העולם. התרבות המערבית המודרנית מנסה ללא הצלחה להחזיק את המקל בשני צדדיו: להאמין במה שמאמין העברי - האדם הוא בן חורין, ולחשוב כפי שחושב היווני. אין זה אפשרי. קודם כול צריך לחשוב כפי שחושב העברי. עמדתו של הרמב"ם היא שהאדם הוא בן חורין ואין שום גזרה קדומה המכוונת את מעשיו. אין שום "פאטום" (fatum), אולם יש נתוני פתיחה ויש נתונים סביבתיים שצריכים להילקח בחשבון בבואנו לדון לא בעקרון חופש האדם עצמו אלא ביכולתו של האדם לפעול במצב נתון. כותב רבנו הרמב"ם:

אי אפשר שייוולד האדם, מתחילת עניינו בטבע, לא בעל יתרון ולא בעל חסרון; כמו שאי אפשר שייוולד האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות המעשיות. אבל אפשר שייוולד בטבע מוכן למעלה או לפחיתות, באופן שיהיו מעשים הללו קלים לו יותר ממעשים אחרים.

האדם הוא בעל תודעה מוסרית, והכלי להוציא לפועל את תודעתו המוסרית הוא התודעה הפסיכולוגית. התודעה הפסיכולוגית שונה מאדם לאדם, ולכל אחד יש נטיות מוסריות שונות. אולם כפי שאיש אינו נולד נגר אלא לומד את מקצוע הנגרות, איש אינו נולד רשע או צדיק, ולכן כל אחד יכול ללמוד את החכמה הנצרכת כדי להיות צדיק, על אף נתוני פתיחה לעתים בעייתיים. יכול להיות שנולדתי עם כישרון מסוים למוסיקה, אולם אם אני מתאמץ ומתאמן שעות על גבי שעות, לא אוכל להוציא לפועל את הכישרון הזה. אנחנו נולדים בני חורין, בעלי כישרונות מסוימים או מגרעות מסוימות, בסביבה מסוימת, בזמן מסוים וכו'. כל זה אינו קובע אם אנחנו נהיה צדיקים או רשעים. זה תלוי בנו ורק בנו.

כאשר בורא העולם שופט אותנו, הוא יודע את כל הנתונים הרלוונטיים משום שכך הוא ברא אותנו. המשפט אינו מכני לפי סעיף זה או אחר בספר אלא משפט של משהו - בורא עולם שמכיר את הכול, את כל הנסיבות, והוא זה שברא אותי עם אותם כישרונות, אותן נטיות באותן נסיבות.

הרמב"ם נדרש להתמודד עם שתי השיטות העיקריות שהיו נחלת כלל העולם המוסלמי שבו הוא חי במאה השתים-עשרה: הראשונה, השיטה הדתית טוענת שהאל קובע את הכול, וכל מי שטוען אחרת מחלל שם שמים. לפי בעלי שיטה זו, האל הוא הכול יכול, ואין זה עולה על הדעת שהאדם יוכל לטעון שהוא חופשי מול הכול יכול. השיטה השנייה היא השיטה של המטריאליזם הדטרמיניסטי. שתי שיטות אלו שוללות את יסוד עקרון

האחריות של האדם: או שהאל הוא הפועל היחידי או שהטבע אחראי לכל דבר. הרמב"ם נלחם כארי מול אמירות אלו משום שהן חדרו גם לתוך העולם היהודי. במקביל לו, בעולם הנוצרי, נלחמו חכמי ישראל נגד התפיסה הנוצרית השוללת אף היא את יסוד עקרון אחריות האדם, באמירתה שהכול תלוי בחן. מי שמצא חן בעיני הבורא ניצל, ומי שלא מצא חן נידון לאבדון.

העולם הנוצרי נלחם נגד הפוליתאיזם, והעולם המוסלמי נלחם נגד האנימיזם. האנימיזם התבטא בדתות הפגניות שתפסו עצמים דוממים כבעלי תודעה, כבעלי "נשמה". כל עצם הוא בעל רצון, ורצון זה קובע את התנהגותו הנקודתית של העצם. הפוליתאיסט, לעומתו, מתייחס לרצון המנהל את האירועים ולא לתופעות עצמן. למשל, הפוליתאיסט ידבר על האל "הר געש", כאשר האנימיסט ידבר על הכעס הנובע מתפילת הר הגעש. הנצרות והאסלאם נלחמו נגד שתי דעות אלו בשימת דגש על פן אחד של האלקות: הפן האימננטי אצל הנצרות, והפן הטראנסנדנטי אצל האסלאם. אולם, אולי באופן פרדוקסלי, הפנימו שתי הדתות את הצד נגדו נלחמו: האסלאם הקלסי באומרו שהאל קובע כל דבר, כולל התנהגותו הנקודתית של האדם, והנצרות באומרה שהכול תלוי בחן.

עמדתו של הרמב"ם היא עמדתם הקלסית של חז"ל והיא נוגדת את תפיסת שתי דתות אחרות, הנצרות והאסלאם: אנחנו, כל אחד מאתנו הוא בעל רצון חופשי לחלוטין, ולכן אנחנו אחראים לגמרי למעשינו, גם אם כל אחד מאתנו נולד עם כישרונות ונטיות מסוימים ובסביבה מסוימת המשפיעה ללא ספק על התנהגותנו.

אפשר לשאול אם תואם תיאור זה את מצבנו הקיומי היום על רקע מחקריהם של הסוציולוגים, האנתרופולוגים, הפסיכולוגים וכו', המדברים על נסיבתיות או אילוצים. האם אנחנו באמת חופשיים לגמרי או רק באופן חלקי? גם אם אנחנו היום במדרגה פחותה לעומת החסיד המעולה שתיאר הנשר הגדול, גם אם אנחנו, החיים בסוף היום השביעי, זוכים למידה פחותה של חופש פעולה משום שאנחנו ירשנו עולם בעל היסטוריה ארוכה מאוד, גם אז עלינו להיות אסירי תודה לרבנו הנשר הגדול, שעמד מול פיתוייה של הפילוסופיה הכללית השוללת את היותו האדם בן חורין, של הדתות השוללות אף הן את עקרון החופש, ויסד, למגדול ועד קטן, את עקרון האחריות המוסרית והחובה של כל אחד מאתנו לבחור בכל מצב במעשה הטוב, יהיה אשר יהיה.