* מאמר זה פורסם בקובץ **בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם** | גיליון 2, בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה. ניתן להוריד את הגרסה המודפסת בקישור זה. בגרסה הנוכחית ערכתי כמה תיקונים קלים ביחס לגרסה המודפסת.

טיעון נגד סמכות מוחלטת של התורה

דן בראו״ז

תקציר: טענתי הבסיסית היא שהתורה מכילה ציווים שאינם מוסריים ולכן אין לקיים את ציוויי התורה באופן עיוור. במאמר זה אנסח בפירוט את הטיעון הפשוט הזה ואגן עליו בפני תגובות צפויות. המאמר פותח באפיון העמדה העומדת לביקורת והבחנה בינה לבין עמדות קרובות אחרות שאותן לא אבקר. העמדה העומדת לביקורת היא העמדה המתייחסת אל התורה כאל סמכות מוחלטת. לפי עמדה זו אם התורה מצווה לעשות x כך יש לעשות ושיקולים אחרים, כולל שיקולים מוסריים, בטלים לעומת ציווי התורה. עמדה זו שונה מכל עמדה הרואה בציווי התורה שיקול כלשהו בין שיקולים לפעולה או רק מקור השראה. בחלק השני אני מציג מספר דוגמאות לנורמות לא מוסריות בתורה. בחלק השלישי אני מציע הצדקות שונות שיכולות להיות להתייחס אל התורה כאל סמכות ובחלק הרביעי אני טוען שבשקלול הכולל, לאור הימצאותן של נורמות לא מוסריות בתורה, לא סביר להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת. בפרט אני טוען שכאשר התורה מצווה על נורמה שנראית לנו לא מוסרית בעליל, אין להישמע להוראות התורה. מכאן ועד סוף המאמר אני מגיב לכמה התנגדויות צפויות לטיעון המרכזי של המאמר.

***

במאמר זה אני מבקש לבקר עמדה דתית שבמשך שנים רבות הייתה גם חלק מאמונתי. המחשבות שאני מנסה לפרוט כאן הם חלק מהשיקולים שבסופו של דבר גרמו לאמונותיי ולאורחות חיי להשתנות מהקצה לקצה.

השיקולים שאביא נגד העמדה הדתית הזו יהיו שיקולים מתחום המוסר. אין כוונתי במאמר זה לבקר אנשים דתיים על התנהגויות קונקרטיות כלשהן, או לטעון טיעון מכליל כלשהו על היחס בין המוסריות של דתיים למוסריות של מי שאינם דתיים. מטרת המאמר לטעון שדוגמה דתית מסוימת היא בלתי סבירה,

בשל התנגשויות עם שיפוטים המוסריים שלנו. המאמר נועד להבהיר את הטיעון ולדון בכמה דרכי תגובה נפוצים.

1. <u>את מי אני מבקר?</u>

במאמר זה אני מבקש לבקר את מי שמקבל את התורה כסמכות מוחלטת. למה כוונתי?

המונח "תורה" הוא מונח רב משמעי. לעתים הוא משמש שם כולל לחמשת הספרים מבראשית עד דברים, פעמים אחרות הוא כולל את מכלול היצירה הדתית היהודית. לעתים הדגש הוא על הלכה והוראות נורמטיביות, לעתים מתווספים אף סיפורי האבות בחומשים ואגדות תלמודיות. כשאני אשתמש במונח "תורה" במאמר זה אכוון בעיקר למערך הנורמטיבי שעולה הן מפשוטו של מקרא, הן מהתלמוד והן מפיתוחיהן של אלו בספרות ההלכתית לאורך הדורות. אינני צריך לתחום במדויק מהם הספרים או אוסף הנורמות הכלולים במונח זה. הכוונה היא לכל אוסף הנורמות שהתפיסה הדתית אותה אני מבקר מוחלת עליהן, יהיו אשר יהיו.

אפשר להבחין בין דרכים שונות שבהן אדם יכול להתייחס אל התורה. יש כאלו שאינם מייחסים חשיבות נורמטיבית לתורה, אותם נניח בצד לצרכי מאמר זה. בין אלו שמייחסים חשיבות נורמטיבית לתורה אפשר להבחין בין כאלו שמתייחסים אל התורה כאל "סמכות" לבין כאלו שמתייחסים אליה כ"מקור השראה" בלבד. מה בין סמכות למקור השראה? נניח שאני עומד לצאת מהבית ביום קריר ואימא שלי, מזועזעת מהאופן שבו אני לבוש, מצווה עליי: "תלבש סוודר, כדי שלא תצטנן!" יכולות להיות לי כמה תגובות. תגובה אחת היא "כן, היא צודקת, באמת אני יכול להצטנן אם לא אלבש סוודר ולכן אקח סוודר". כלומר, אימא שלי נתנה לי רעיון טוב שלא הייתי חושב עליו בעצמי, אבל בסופו של דבר שמתי את הסוודר על פי שיקול דעתי, כדי לא להצטנן, ולא משום שאימא ביקשה. אפשרות אחרת היא שאני לא באמת מאמין שסוודר עוזר במשהו למנוע הצטננות, או אולי אין לי דעה בנושא או שלא אכפת לי אם אצטנן, אבל בגלל שאימא ביקשה שאשים סוודר אני שם סוודר. לפעמים, עצם העובדה שאימא ביקשה מהווה טעם לפעולה, שיקול שאני לוקח בחשבון כשאני מחליט מה לעשות. שיקולים באים בעוצמות שונות. יש אדם שלוקח את דברי אמו כשיקול בין שיקולים, יש אדם אחר שעבורו דברי האם הם תמיד שיקול מכריע לפעולה.

ההבחנה, כפי שאני מבין אותה, תואמת במידה רבה את ההבחנה בין טעם לפעולה(reason) לבין סיבה לפעולה (cause). אם אימא שלי רק נתנה לי רעיון אז הציווי של אמי הוא חלק מ**הסיבה** שלבשתי סוודר (אם לא הייתה אומרת דבר לא הייתי חושב על זה בעצמי) אבל הוא לא **הטעם** שבשלו לבשתי את הסוודר. מי שעבורו התורה היא רק סיבה לאמץ נורמות כלשהן, כלומר מקור לרעיונות שהוא מאמץ משיקול דעתו,

אכנה אותו אדם שעבורו התורה היא מקור השראה. לעומת זאת מי שעבורו העובדה שפעולה מסוימת מצווה בתורה היא שיקול חשוב בעד פעולה זו, מקבל את התורה כמקור סמכות. בין אלו שמקבלים את ציווי התורה כטעם לפעולה, יש כאלו שמקבלים את ציווי התורה כטעם שתמיד גובר על כל טעם אחר. דומני שזו הגישה האורתודוקסית הטיפוסית. אכנה עמדה זו, המקבלת את התורה כטעם מכריע לפעולה, "התייחסות אל התורה כאל סמכות מוחלטת".[1] תפיסה אחרונה זו היא העומדת כאן לדיון.

בדברים הבאים הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שהוא במידה רבה אבי האורתודוקסיה המודרנית בארה"ב, מביע עמדה זו :

> חז"ל הדגישו פעמים רבות את חשיבות מדת הענוה, שאדם בעל גאוה לעולם לא יוכל להיות תלמיד חכם גדול, מכיוון שתלמוד תורה פירושו להפגש עם העליון-על-כל יתי שמו. כשבריה מוגבלת פוגשת את הבלתי מוגבל, את בורא העולם, מובן מאליו שפגישה זו חייבת להוליד רוח ענוה. ענוה מביאה להכנעה, להתבטלות...מהי המהות של קבלת עול מלכות שמים הגלומה בתלמוד תורה?... קבלת עול מלכות שמים שהינה אקט זהה לתלמוד תורה דורשת מאתנו לרחוש כבוד ואהבה ולהעריץ את דבריהם של חכמי המסורה. בין שיהיו אלה תנאים, אמוראים או ראשונים - הם הסמכות הסופית...מה נוכל לעשות? זאת תורת משה. זאת קבלת עול מלכות שמים. אנחנו נכנעים.[2]

באופן דומה מתבטא תלמידו וחתנו הרב אהרן ליכטנשטיין במאמר על מוסר והלכה, כאשר הוא רואה לנכון להדגיש שלעולם אין בשיקולים מוסריים בכדי להצדיק פעולה המנוגדת להלכה (זאת בניגוד למצבים שבהם שיקולים מוסריים מופיעים במקורות כחלק מההלכה) :

> ברור כי כל אתיקה, שאינה תלויה בהלכה עד כדי עקיפתה או ביטולה, נמצאת מחוץ לתחומנו.[3]

בין התופעות המבטאות תפיסה זו היא שאורתודוקסים רגילים לעולם לא יעזו לומר על פסוק כלשהו או מימרא תלמודית כלשהי שהם פסולים ואין לקבל אותם. אפילו אם התורה מצווה על רצח עם, דתיים לא ירשו לעצמם לומר : את ההוראה הזו אני לא מקבל. הם יחפשו פרשנויות המעקרות ברמה כלשהי את

---

[1] בהקשרים אחרים, יש המאפיינים סמכות באופן מעט שונה. לצרכים שלי המאפיין שציינתי בגוף המאמר הוא זה שחשוב לי. יוסף רז מדגיש שלסמכות יש אופי מבטל (במונחים שלו : preemptive, מטרים), כלומר היא נותנת לי טעם להתעלם משיקולים שהיו לי אילולא הסמכות. דוד אנוך מדגיש שכאשר סמכות מצווה עלי לעשות משהו, הוא יוצר טעם חדש לפעולה שלא היה קיים קודם (הוא קורא לתופעה : נתינת טעמים במובן החזק). אפיונים אלו של סמכות דווקא אינם חשובים לצרכים שלי. להפך, אני עוסק בעמדות הדוגלות בציות מוחלט לתורה גם ללא המאפיינים הללו שרז ואנוך מציינים, כמו במקרה של סמכות אפיסטמית (על כך להלן). ראו : Joseph Raz, *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 23–69; Joseph Raz, "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception." *Minnesota Law Review* 1003–1044 .pp ,(2006) 1979 ; דוד אנוך, "סמכות ומתן טעמים", **המשפט** יח (תשע"ד), עמ' 65–88.

[2] מתוך מאמר משנת תשל"ה שהתפרסם תחת הכותרת "זה סיני". המאמר נדפס שוב תחת הכותרת "דרשת רבינו בענין הפקעת קידושין" בתוך : **דברי הרב**, צבי שכטר (עורך), ירושלים : מסורה, תש"ע, עמ' קיב–קיח, קיב.

[3] אהרן ליכטנשטיין, "מוסר והלכה במסורת היהודית", **דעות** מו (תשל"ז), עמ' 5–20, 9.

הפסוקים מפשוטם או ירימו ידיים ויגידו שיש דברים נסתרים שקטונו מלהבין. מי שמקבל את התורה כסמכות חלשה יותר או כמקור השראה, אמור להיות מסוגל להגיד: כן, אני אוהב את רעיון השבת ורעיון כיבוד ההורים ואולי שלל רעיונות אחרים בתורה שאני רוצה ללמוד מהם איך להתנהג, אבל במקומות שבהם ההוראה של התורה נראית לי לא מוסרית בעליל אני מוכן לומר בפה מלא שאני מתנגד למה שכתוב בתורה ולא אנהג לפיה.

תפיסה לפיה התורה היא סמכות מוחלטת אינה שקולה לתפיסה לפיה אלוהים הוא סמכות מוחלטת. אמנם, בצירוף עם הנחה נוספת, שמה שכתוב בתורה הוא מה שאלוהים מצווה, תפיסות אלו נעשות זהות מבחינה מעשית. אך חשוב לזכור שעל מנת להגיע לשקילות המעשית ההנחה הנוספת הזו נדרשת. עשויים אתם לתהות, למה ההבחנה חשובה? הרי שתי האמונות הללו כלולות בחבילת האמונות של האורתודוקס הטיפוסי. הוא לא רק מקבל את התורה כסמכות מוחלטת, אלא הוא גם מאמין שהתורה מאלוהים. יתרה מכן, הוא מתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת **משום** שהוא מאמין שהיא מבטאת את דבר האל. ועדיין אני מתעקש שההבחנה חשובה. היא חשובה משום שעשויים להיות טעמים להפריד את חבילת האמונות הזו. ראשית, מכיוון שההצדקה להתייחסות אל התורה כאל סמכות מוחלטת תלויה בצירוף שתי האמנות אלו, די בערעור על אחת מהן על מנת לערער על סמכות התורה. או, במילים אחרות, על מנת שהתייחסות אל התורה כאל סמכות מוחלטת תהיה מוצדקת, לא די בכך שתהיה הצדקה להאמין שאלוהים הוא סמכות מוחלטת, יש צורך בטעמים מספקים להאמין גם שהתורה היא דבר האלוהים. לפעמים, גם בלי לערער על האמונה בקיומו של אלוהים והאמונה בסמכותו המוחלטת של אלוהים, יכולים להיות טעמים לחשוב שהתורה איננה דברו של אלוהים. שנית, ישנם אורתודוקסים שמשיקולים שונים, כמו ביקורת המקרא על גווניה, השתכנעו שהתורה לא ירדה כמו שהיא מאלוהים ועדיין מעוניינים להתייחס אל התורה כאל סמכות. אנשים כאלו מצדיקים את סמכות התורה באופנים אחרים מאשר ההצדקה המסורתית. לדעתם, יש סמכות לתורה אף אם אינה מאלוהים.[4]

אגב הבהרה זו, אוסיף הערה חשובה נוספת. בדיונים על סתירות נורמטיביות בין דת למוסר נוהגים פעמים רבות לפנות אל סיפור העקידה המקראי (בראשית כב). תשומת לב לאפשרות שהתורה איננה זהה לצו האל יש בה כדי להצביע על בעיה עמוקה בחשיבה על יחסי דת ומוסר דרך סיפור העקידה.[5] בסיפור העקידה

---

[4] ברוך שורץ למשל טוען ששמירת מצוות לא התבססה בתקופת המקרא ואף בזמננו אין צורך שתתבסס על האמונה שהן ירדו מאלוהים. לטענתו, ההיפך הוא הנכון. סיפור נתינת התורה על ידי אלוהים הוא מעין מטאפורה שנועדה לבטא מחויבות לתורה שמבוססת על שיקולים אחרים. ראו: ברוך י' שורץ, "מתן תורה: תרומת חקר המקרא להבנת המושג בעבר ובהווה", בתוך: דניאל י' לסקר (עורך), **מחשבת ישראל ואמונת ישראל**, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2012, עמ' 21–31.

[5] הנה כמה דוגמאות לחיבורים על מוסר ודת שאת הדיון על ניגודים נורמטיביים ממקדים בסיפור העקידה: דניאל סטטמן ואברהם שגיא, **דת ומוסר**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993, ע"מ 176–207; חיותה דויטש, "עקדת יצחק ושאלת הזמן", בתוך: יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דוישט (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחקר המקרא**, ירושלים: בית מורשה, תשע"ה, ע"מ 13–30; Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford

מתבקש הקורא להניח שאלוהים התגלה לאברהם וציווה עליו לשחוט את בנו. ממילא המחשבה היא שניתן לגזור מסיפור זה עמדה דתית אודות השאלה כיצד להתייחס אל סתירה בין צווי התורה לתפיסותינו המוסריות. אלא שהסיפור רחוק מהדילמה שניצבים מולה אנשים דתיים אליהם אלוהים לא התגלה. עבור אדם דתי שכזה השאלה האם מצוות הדת היא מצווה של אלוהים היא שאלה משמעותית שאי אפשר לפטור במחי יד. סיפור העקידה איננו עוסק כלל בשאלה כיצד ניתן לדעת אם מצווה כלשהי או התורה בכללותה ניתנה מאלוהים. היא לא עוסקת למשל בטענה שהיותו של ציווי לא מוסרי יכול להיות טעם להאמין שהציווי איננו מאלוהים, כי אלוהים הטוב יצווה רק ציוויים טובים.[6]

ההטעיה שנגרמת ממחשבה על יחסי דת ומוסר דרך סיפור העקידה מתגלה למשל בספר "דת ומוסר" של סטטמן ושגיא, בפרק שעוסק בניגודים נורמטיביים בין דת למוסר. סטטמן ושגיא טוענים שסתירות בין דת למוסר מעלות בעיקר את שתי השאלות הבאות:

> ראשית: האם ייתכן והיאך ייתכן, שהאל יצווה ציווי בלתי-מוסרי? אם מניחים שהאל הוא אל טוב ומושלם מבחינה מוסרית, כיצד ייתכן שהוא יצווה משהו בלתי-מוסרי, כמו, למשל, לצוות על אב להעלות את בנו לעולה? שנית: מהי חובתו של האדם כאשר הוא מצווה ציווי בלתי-מוסרי? האם חובתו כלפי האל היא מוחלטת וגוברת על חובתו המוסרית, או שמא דווקא החובה המוסרית היא הגוברת? (סטטמן ושגיא 1993, עמ' 176)

הפרק של שגיא וסטטמן עוסק בסתירות שבין נורמות מוסריות לצו האל מתוך הנחה שאנחנו יודעים בוודאות על הנורמות הסותרות שאחת מהן היא צו האל והשנייה נורמה מוסרית. הספר שלהם לא עוסק כלל בסוג אחר של סתירות בין דת למוסר שבו אני עוסק במאמר זה: סתירות בין השיפוט המוסרי שלנו לבין מה שמסורת דתית זו או אחרת מורה, לעתים בשם האל.[7] הם לא עוסקים בשאלה מה ראוי שאדם דתי יעשה כאשר התורה מצווה עליו לעשות דבר לא מוסרי. הם לא עוסקים באפשרות שהיא מרכזית בדיון שלי: שהציוויים המדוברים אינם ציוויים אלוהיים כלל.

University Press, 2002, pp. 277–291; William J. Wainwright, *Religion and Morality*. Aldershot: Ashgate, 2005, pp. 180–208.

[6] זו לא טענה חדשה, כנראה שהייתה נפוצה בין הוגי הנאורות. ראו: ברוך שפינוזה, **מאמר תאולוגי מדיני**, חיים וירשובסקי (מתרגם), ירושלים: הוצאת מאגנס, 1961, פרק יז, ע"מ 173–191; Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, Mary J. Gregor (translator), New York: Abaris Books, 1979, p. 115. אף אם איננה חדשה, אני מוצא שהיא לא מונחת על השולחן בהקשרים שבהם היא מתבקשת.

[7] לאורך שני ספריו (סטטמן ושגיא (**לעיל** הערה 5); אברהם שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998) שגיא משתמש במילה "דת" בשני מובנים שונים ובכך מטעה את הקוראים בדיוק בטעות המצוינת כאן. פעמים הוא משתמש ב"דת" במובן של מערך נורמות (כמו ההלכה היהודית. משמעות זו מתאימה למובן המקורי של דת=חוק) ופעמים אחרות הוא משתמש במילה "דת" במובן של "ציווי האל". ראוי לציין שאלו לא שני המובנים היחידים למונח "דת". בעקבות שגיא, אבישלום וסטרייך (**זכויות, הלכה והאדם שביניהם**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2012) גם כן מתנועע בין דת=הלכה ל- דת=צו האל, בלי משים.

2. <u>דוגמאות לאי מוסריות התורה</u>

מדוע לא להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת? התורה מכילה נורמות שאינן מוסריות, נורמות הפוגעות באנשים שלא בצדק, ומנחילה תפיסות ערכיות פוגעניות.[8]

לביסוס טענה זו אביא דוגמאות הן מהמקרא והן מההלכה התלמודית ובכך אני רוצה לחסום את האפשרות להתחמק מהבעיה על ידי מעבר מאחד לשני. לו הייתי מציג רק דוגמאות מהתורה, יש שהיו מגיבים "ביהדות (הרבנית) האמונה היא שהתורה שבכתב ניתנה עם התורה שבעל פה ואי אפשר לקרוא את זה בלא זה" מתוך מחשבה שהמצב בהלכה התלמודית טוב יותר ובכך הבעיה נפתרת. מכיוון שההלכה התלמודית מכילה גם כן נורמות שאינן מוסריות, תשובה זו נחסמת. לעומת זאת, לו הייתי נותן רק דוגמאות תלמודיות, הייתה פתוחה הדרך בפני מאן דהו לומר טענות כגון: "ברור שהתלמוד הוא פיתוח אנושי של התורה האלוהית. אמנם הרבנים לא היו מושלמים והיו נתונים להשפעות הזמן, אבל אין בכך כדי לפגום בבסיס שהוא התורה שבכתב". מכיוון שאני מביא דוגמאות מהתורה, נתיב מילוט זה נחסם גם הוא.

הרשימה ארוכה והפריטים בה מוכרים ברובם. ועדיין, כדאי לקרוא ולהתעכב עליהם כי אנחנו לא תמיד מפנימים את כובד המשקל של המקורות הללו.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ: כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם; מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ. שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַיהוָה; כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת. (שמות לא, יב–טו)

רעיון השבת כיום קדוש, יום שהוא סמל לברית בין אלוהים לאדם, הוא רעיון שובה לב. אך הכפייה על שמירת השבת ועונש המוות למחלל השבת אינם שונים בדבר ממנהגי דאע"ש שמזעזעים את כולנו. התורה לא מציגה את עונש המוות בתור רעיון בלבד. במדבר טו מוסיף סיפור שממחיש את ביצוע הענישה:

וַיִּהְיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים בְּיוֹם הַשַּׁבָּת. וַיַּקְרִיבוּ אֹתוֹ הַמֹּצְאִים אֹתוֹ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל כָּל הָעֵדָה. וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ בַּמִּשְׁמָר כִּי לֹא פֹרַשׁ מַה יֵּעָשֶׂה לוֹ. וַיֹּאמֶר יְהוָה

[8] להצגה של בעיות מוסריות בתורה, ראו גם: Norman Solomon, *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2012, pp. 121–125. ביקורת תמציתית שלי על הספר של סולומון מצויה כאן: Dan Baras, "Traditional Belief Confronts Academic Critique", The Center for Jewish Law and Contemporary Civilization Blog, 2012, http://blogs.yu.edu/cjl/2012/03/14/traditional-belief-confronts-academic-critique/.

אֶל מֹשֶׁה מוֹת יוּמַת הָאִישׁ ; רָגוֹם אֹתוֹ בָאֶבֶן כָּל הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וַיּוֹצִיאוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ בָּאֶבֶן וַיָּמֹת : כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת מֹשֶׁה. (במדבר טו, לב–לו)

לא מצוינים כאן סייגים או מגבלות. לא נאמר למשל שהדין תקף רק לתקופת המדבר. המצווה ברורה. על עונש מוות לרוצחים המוניים, ואולי אפילו רוצחים סתם, אפשר לדון ולהתלבט. אבל עם עונש מוות על חילול שבת דומני שמעטים מהקוראים יזדהו. אמנם, למיטב ידיעתי, אין בהמשך השתלשלות היהדות תיעוד של ביצוע עונשי מוות למחללי שבת. זו הפתעה חיובית. אבל אין בה אלא להראות שגם יהודים קדומים לא לחלוטין התייחסו אל התורה כאל מקור סמכות מוחלטת.

הוא הדין לעונשי מוות על יחסי מין אסורים:

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה ; וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ. וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע ; וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים [...] וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה : לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ. וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ ; וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ. (דברים כב, יג–כא)

חשוב לציין שאפילו לא מדובר באשה שבגדה בבעלה, אלא באישה שאיבדה את בתוליה לפני שנישאה ורק לא סיפרה על כך לאיש המיועד.[9] יש לציין שאין שום ענישה מקבילה לגבר על יחסים עם אישה אחרת. אפילו איסור אין, שהרי פוליגמיה מותרת. אחרי הנישואים אישה כבולה לחלוטין לרצון הגבר, אך הגבר חופשי לגרש את אשתו או לשאת עוד אישה. תפיסת הנישואין המונחת ביסוד הלכות אלו מאוד מאוד לא שוויונית.

גם על יחסי מין הומוסקסואליים התורה גוזרת עונש מוות:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם ; מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם. (ויקרא כ, יג).

לאחר הרצח במצעד הגאווה בירושלים, שמעתי מספר רבנים מכריזים בפומבי שהריגת מי שמקיימים יחסים הומוסקסואליים נוגדת את התורה.[10] לא מפתיע שרבנים אלו הרגישו צורך להכריז הכרזה כזו. כל כך ברור להם שהמעשה פסול מוסרית ולכן על מנת להגן על דתיותם הם נאלצים לשכנע את עצמם ואת

[9] בניגוד לקריאה הפשוטה בפסוקים, בתלמוד פירשו שהכוונה לאישה שאיבדה את בתוליה בתקופה שבין האירוסין לנישואין. הלברטל מביא פרשייה זו כדוגמה לפרשייה שבה מעקב צמוד אחרי המקורות מראה כיצד חוסר נחת מוסרית הניעה את חכמי התלמוד לפרש פרשייה זו בניגוד לפשוטם של כתובים (משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים : מאגנס, 1999, ע״מ 92–84). דומני שתסכימו אתי שגם על פי הפרשנות התלמודית אנו נשארים עם ענישה לא סבירה בעליל ולא הוגנת בהתחשב בכך שאין דין מקביל לגבר.

[10] גם אם אפשר לטעון שהרצח הספציפי הזה נוגד את התורה, משום שהנרצחת לא קיימה יחסים הומוסקסואליים ואולי גם חסרים הליכים רשמיים של משפט והוצאה לפועל, הטענה שהריגת מי שמקיימים יחסים כאלו נוגדת את התורה מופרכת בברור על ידי הכתוב.

הקהל שאין סתירה בין התורה והמוסר. האם תגובה כנה יותר אינה שהתורה אכן מצווה על מעשים שאינם מוסריים? האם לא סביר יותר לקבל עובדה זו ולחשוב מה נגזר ממנה?

דוגמה נוספת אני מביא מדיני המלחמה בספר דברים :

כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם. (דברים כ, י)

הפתיחה יפה ואפילו יכולה להוות מקור השראה ככל שמדמיינים שמדובר במלחמה צודקת. במקרה הזה דווקא ישנה הגבלה של דיני הקריאה לשלום לעמים שאינם משבעת עמי כנען :[11]

כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הֶעָרִים הָרְחֹקֹת מִמְּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא מֵעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה. רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה. כִּי הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. (שם, טו–יז)

הציווי כאן הוא על השמדת עמים. וכל זאת למה?

לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם ; וַחֲטָאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם. (שם, יח)

כדי שלא יהוו מקור השפעה רעה. הכותב לא הרגיש צורך לספר כאן מהן אותן תועבות כדי להצדיק את הציווי (להלן בדבריי על עיר נידחת אתייחס לדברים יב, לא). פחד מהשפעה של דת אחרת מובאת כהצדקה להשמדת המונים. גם כאן לא מדובר בציווי תיאורטי בלבד. ספר יהושע מתאר ביצוע (אמנם חלקי ולא מפורט) :

וְאֶת מַקֵּדָה לָכַד יְהוֹשֻׁעַ בַּיּוֹם הַהוּא וַיַּכֶּהָ לְפִי חֶרֶב וְאֶת מַלְכָּהּ הֶחֱרִם אוֹתָם וְאֶת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ לֹא הִשְׁאִיר שָׂרִיד [...] וַיִּלָּחֶם עִם לִבְנָה. וַיִּתֵּן יְהוָה גַּם אוֹתָהּ בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְאֶת מַלְכָּהּ וַיַּכֶּהָ לְפִי חֶרֶב וְאֶת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ לֹא הִשְׁאִיר בָּהּ שָׂרִיד [...] וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת לָכִישׁ בְּיַד יִשְׂרָאֵל וַיִּלְכְּדָהּ בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַיַּכֶּהָ לְפִי חֶרֶב וְאֶת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְלִבְנָה [...]וַיַּעֲבֹר יְהוֹשֻׁעַ וְכָל-יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ, מִלָּכִישׁ עֶגְלֹנָה וַיַּחֲנוּ עָלֶיהָ וַיִּלָּחֲמוּ עָלֶיהָ. וַיִּלְכְּדוּהָ בַּיּוֹם הַהוּא וַיַּכּוּהָ לְפִי חֶרֶב וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ

[11] ישנה מסורת פרשנית לפיה ההגבלה אינה מופנית על הקריאה לשלום אלא רק על מה יש לעשות אם הקריאה לשלום אינה נענית בחיוב (ראו את הפסוקים **שם**, יא–יד, ובפירוש הרמב"ן לדברים כ, י ; רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות ו, ו–ז). לפי קריאה זו, בניגוד לערים רחוקות שם יש להרוג רק את הזכרים, בערי כנען יש להרוג גם טף ונשים. אני בספק אם פרשנות זו מתאימה באמת לפשוטו של מקרא, הרי אם לפי היגיון הכתוב החשש שמא ישראל ילמדו ממעשיהם מצדיק השמדה מוחלטת, כיצד חשש זה יעלם אם יעשו שלום? על כל פנים הקריאה לשלום משפר את המצב רק במעט. הרי הקריאה לשלום אינה קריאה לשלום שוויוני והוגן, תנאי השלום הם "והיה אם שלום תענך ופתחה לך והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך" (פסוק י). ניסיונו של מדן ליישב את הקושי המוסרי בפסוקים הללו אינו משכנע (יעקב מדן, "שאלת כיבוש הארץ בעקבות ערכי מוסר - התבוננות בספר יהושע", בתוך : י"צ רימון (עורך), **מוסר, מלחמה וכיבוש**, אלון-שבות : הוצאת תבונות, 1994, עמ' 21–34).

אֲשֶׁר בָּהּ בַּיּוֹם הַהוּא הֶחֱרִים [...] וַיַּעַל יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ מֵעָגְלוֹנָה חֶבְרוֹנָה ; וַיִּלָּחֲמוּ עָלֶיהָ. וַיִּלְכְּדוּהָ וַיַּכּוּהָ לְפִי חֶרֶב וְאֶת מַלְכָּהּ וְאֶת כָּל עָרֶיהָ וְאֶת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ לֹא הִשְׁאִיר שָׂרִיד כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְעֶגְלוֹן ; וַיַּחֲרֵם אוֹתָהּ וְאֶת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ. (יהושע י, כח–לז)

היחס הזה לבעלי אמונות אחרות חוזר בהלכות רבות נוספות המתייחסות לעובדי אלים אחרים. ספר דברים מורה כיצד להתמודד עם עיר שכל תושביה המירו את דתם לעבודת אלים אחרים:

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר. יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר: נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם. וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֱשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ. הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב: הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב. וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ ; וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד. וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְהוָה מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ. כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. (דברים יג, יג–יט)

מגיני הדת לפעמים מנסים לטעון שעובדי עבודה זרה באופן טיפוסי היו אנשים מאוד מאוד לא מוסריים, למשל שהיו זובחים את ילדיהם לאלוהיהם. אמנם, טענה זו מופיעה במקרא עצמו בפרק הקודם: "כִּי כָּל תּוֹעֲבַת יְהוָה אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם." (דברים יב, לא). אבל לא כתוב שחובת הריגת כל בני העיר מותנית בכך שכולם נוהגים לשרוף את ילדיהם. ההגדרה של בני העיר שיש להרוג היא בני עיר שהחליטו "נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם". אין כאן שום הגבלה לאנשים שזובחים את ילדיהם דווקא. אם כוונת פסוקים אלו דווקא לזובחי ילדים הרי שהכותב לא נזהר מספיק בניסוח.[12]

כאמור, אלו דוגמאות בלבד. לצדם אפשר היה לקרוא את הפסוקים המורים על הוצאה להורג של ילד שאינו נשמע להוריו (דברים כא, יח–כא), מצוות הריגת זרע עמלק כולל נשים וטף (דברים כה, יז–יט; שמואל א טו) קטיעת ידה של אישה המתערבת בקטטה ומחזיקה באבר המין של גבר (דברים כה, יא–יב), איסור נישואין עם ממזר על לא עוול בכפיו (דברים כג, ג) ועוד.

[12] בנוגע להשתלשלותה של הלכת עיר הנידחת בתלמוד, ראו להלן הערה 13.

מטרת מאמר זה איננה להאשים את כותבי המקרא. שאלת פסלות הנורמות אינה תלויה בשאלת אשמת המחבר. לא הוגן לשפוט את כותבי המקרא ממרחק כל כך גדול של זמן ותרבות. הנורמות המקראיות אינן גרועות למיטב ידיעתי מנורמות שנהגו בסביבה המסופוטמית והן נובעות מתפיסות עומק ששלטו בכל המרחב. יתכן מאוד שיש אפילו לשבח את כותבי המקרא על נאורותם ביחס לבני זמנם. הטענה היא שהנורמות פסולות ושמשום כך, גם אם כותבי המקרא ראויים לשבח, לא ראוי להתייחס אליהם כאל סמכות מוחלטת. יש לציין שאפשרות זו להפריד בין השיפוט שלנו של הכותב לשיפוט שלנו לגבי התוכן, זמינה רק למי שסבור שכותבי המקרא הם בני אדם שאי אפשר להאשים אותם על חסרונותיהם. היא לא זמינה למי שסבור שהמקרא נכתב על ידי אל כל יודע וטוב מושלם. לאדם כזה, אמונה על פסלותה של נורמה כלשהי במקרא לא יכולה להתיישב עם האמונה על מושלמות המחבר ונוצר לו מתח בלתי נמנע בין אמונותיו.

נורמות לא מוסריות אינן מצויות רק בחומשים. ההלכה התלמודית, על אף שבתחכום רב יוצריה העלימו ושינו הלכה למעשה נורמות מקראיות מטרידות רבות, אינה חפה מנורמות ותפיסות שאינן מוסריות. בכל הדוגמאות לעיל, ההלכה התלמודית העלימה מבחינה מעשית כמעט לחלוטין את ההלכה המקראית, אבל לא מחקה אותו כליל.[13] למשל, לפי הדין התלמודי קשה מאוד להגיע למצב שאדם יהיה חייב בעונש מוות, אבל עונשי המוות לא נעלמו. אם תקום סנהדרין ויהיו שני עדים כשרים שיתרו במחלל השבת כהלכה ויעידו על מעשיו, הוא יהיה חייב בסקילה. לכן, כל הדוגמאות המקראיות לבעיות מוסריות, תקפות, אף אם במידה חלשה יותר, גם בהלכה התלמודית.

אל בעיות אלו מצטרפות בעיות חדשות. נתחיל במעמד האישה.[14] אישה פסולה לעדות, אינה יכולה לשרת במקדש, אינה יכולה למלוך או באופן כללי לשמש בשררה (תפקיד שלטוני כלשהו). לאבא יש את הסמכות לחתן את בתו בכפיה אם היא מתחת לגיל 12. מבוגרת אמנם אינה מתקדשת שלא מרצונה, אך הגירושין הם לחלוטין בשליטת הגבר, עם יכולת התערבות מסוימת ומסויגת של הדיינים הגברים. בתפילה, לכל דבר שבקדושה (כמו קדיש וקדושה), כאשר יש צורך במניין האישה אינה נחשבת. גברים מברכים בכל בוקר את

[13] דוגמאות קיצוניות לעקירת הפסוקים מפשוטם הם דין עיר הנידחת ובן סורר ומורה שבהם ההלכה התלמודית הטילה כל כך הרבה מגבלות על ההלכה המקראית עד שישנה עמדה הטוענת שהתנאים למימוש דינים אלו מעולם לא התקיימו וגם לא עתידים להתקיים והלכות נכתבו רק על מנת לקבל שכר על דרישתם (סנהדרין עא ע״א). זהו מהלך פרשני מרחיק לכת שמגיע כמעט לכדי ביטול המצווה. (לניתוח מעמיק של מהלך תלמודי זה, ראו: הלברטל (**לעיל** הערה 9), עמ׳ 42–68 ועמ׳ 122–144). מה ניתן להסיק מתופעה זו? הצירוף הבא נראה לי סביר: א. חכמי התלמוד לא באמת התייחסו אל התורה כאל סמכות מוחלטת והם נטלו לעצמם את החופש, בתואנה שהם רק פרשנים, לבטל הלכות שלא נראו להם סבירות. ב. הם עדיין לא העזו לומר בפה מלא שפסוקים אלו פסולים בעיניהם ואין להתייחס אליהם כאל סמכות.

[14] לסקירה רחבה ומעמיקה יותר עם הפניות רבות, ראו תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, תל אביב: עם עובד, תשס״ז, ע״מ 50–68.

אלוהים ״שלא עשני אישה״ וכשגבר ואישה נמצאים בסכנת מוות, ההלכה קובעת שיש להציל קודם את הגבר (משנה, הוריות ג, ז ; שולחן ערוך, יורה דעה רנב, ח).[15]

דוגמה נוספת. גם בעידן שבו לכהונה אין משמעות חברתית של ממש, התפיסות שמשתקפות בהלכות הכוהנים יכולות להיות פוגעניות מאוד. למשל, חבר שעלה מאתיופיה הפנה את תשומת לבי לכך שהכושי נמנה בין הפסולים לעבודה במקדש, משום שצבע עורו נחשב לפגם גופני:[16]

> הכושי, והגיחר, והלווקן, והכיפח, והננס, והחירש, והשוטה, והשיכור, ובעלי נגעים טהורין – פסולין באדם וכשרין בבהמה. (משנה, בכורות ז, ו)
>
> שמונה [מומים] בעור הבשר, ואלו הן: הכושי, הלבן ביותר כמו גבינה, האדום כשני... (רמב״ם, הלכות ביאת המקדש ח, טו)

הכושי הוא רק אחד מהמומים הפוסלים. הרשימה כולה פוגענית כלפי כל מי שכשיר לעבודה אך נפסל רק בשל מראהו החיצוני.

נעבור למי שאיננו יהודי או יהודי שאמונותיו אינן אורתודוקסיות. בין אם מדובר בנוצרים או בקבוצה אחרת השונה באמונותיה, ברכת המינים נוספה במיוחד לתפילת העמידה היומיומית כדי לקלל אותם. יהודי שהמיר את דתו ונפל לבאר או לבור, ההלכה היא ״מורידין ולא מעלין״ – לא רק שלא מצילים אותו, אלא דוחפים אותו פנימה או שולפים את הסולם על מנת שיטבע (עבודה זרה כו ע״ב). הנה פסיקת הרמב״ם בעניין מי שכופר בתורה שבעל פה:

> מי שאינו מאמין בתורה שבעל פה, אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי הוא בכלל המינים, ומיתתו ביד כל אדם. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה--מורידין ולא מעלין, כשאר המינים והאפיקורוסין והאומרין אין תורה מן השמיים והמוסרים והמשומדים: כל אלו אינן בכלל ישראל, ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין; אלא כל ההורג אחד מהן, עשה מצוה גדולה והסיר מכשול. (הלכות ממרים, ג, א)

---

[15] לסקירת התפתחות הלכה זו ראו מאמרו של יוסי גרין, ״האיש קודם לאשה להחיות׳ — העדפה מגדרית בהלכה היהודית ויישומה של ההלכה הקדומה במציאות המשתנה״, **מאזני משפט** י (תשע״ה), ע״מ 135–179. גרין בסופו של דבר מגונן על העמדה שאין לקיים הלכה זו בימינו אך מחויבותו לסמכות ההלכה ניכרת בכך שהוא לא מעז לומר שהלכה זו מוטעית ואין לקבלה אף אם אין אנו מוצאים מקורות ופרשנויות להיאחז בהן. כמו כן הניסוח שהוא חוזר עליו הוא שהלכה זו אינה **ישימה** כיום, ולא שהלכה זו **פסולה**, והייתה צריכה להיחשב כפסולה גם בשעה שהומצאה.

[16] להרחבה על היחס כלפי הכושי במקרא ובחז״ל, ראו אברהם מלמד, **היהפוך כושי עורו? האדם השחור כאחר בתולדות התרבות היהודית**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2002.

במסכת יומא (פג ע״א ; פה ע״א) הנחת המוצא היא שאין מצילים גוי בשבת. למעשה רוב הפוסקים בני זמנינו פוסקים שמותר להציל גוי בשבת, אך לא משום ערך חייו אלא משום החשש שאם לא יצילו אותו אז חיי יהודים יהיו בסכנה.[17]

משום מרכזיותו בשיח, אציין גם את מוסד העבדות. מגיני הדת אוהבים לטעון שדיני העבד העברי הומניים יותר מהלכות עבדים שנהגו בקרב עמי הסביבה ושמדובר בסך הכל בהבטחת הכנסה לעני שנאלץ למכור עצמו לעבדות. מצבו של העבד העברי לא נוראי ביותר, אבל ראוי לציין כמה דברים. אב יכול למכור את בתו לְאָמָה שלא מבחירתה והתמורה הכספית הולכת לאב. שנית, אמנם מי שהכה עבדו מכת מוות ״נקום ינקם״, אך די בכך שהמכה לא המיתה מידית, אלא כעבור שלושה ימים ואז הדין הוא ״לא יוקם כי כספו הוא״ (שמות כא, כ–כא), כלומר האדון לא נענש. התפיסה הבסיסית היא שהעבד הוא כספו של האדון ומותר לאדון להכות בו מכות שאינן ממיתות, רק מכאיבות. בתלמוד פירשו דין זה כמתייחס לעבד כנעני דווקא. אין לכך זכר בפסוק, אבל גם אם מקבלים את הדין התלמודי, אני מקווה שהקורא יסכים שלא כך ראוי להתייחס אף למי שאיננו עברי. מכאן אני מגיע לנקודה החשובה יותר בנוגע לעבדות. מגיני הדת נוטים להתעלם מהלכות עבדים שאינם מישראל. כלפי עבדים אלו לא מוזכרות המגבלות:

> וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ ׃ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה. וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם ; וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה. וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ ; וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ. (ויקרא כה, מד–מו)

באופן מפתיע, ההלכה התלמודית אמצה פרשנות לפיה לא רק שעבד כנעני איננו משתחרר אוטומטית ביובל או כעבור שבע שנים, יש גם איסור לשחרר אותו לחופשי! כך כותב הרמב״ם, שפוסק עמדה זו מהתלמוד:

> וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה, שנאמר ״לעולם בהם תעבודו״. (רמב״ם, הלכות עבדים ט, ז)

עשויים אתם לתהות: הרי אף דתי סביר, גם האורתודוקס ביותר, אינו מבצע, או מעוניין לבצע, את רוב הנורמות שציינתי כאן כדוגמאות לנורמות לא מוסריות. אף לא נציג אחד בכנסת על שלל סוגי הדתיים המיוצגים בה, הציע להשיב את מוסד העבדות או לחוקק עונש מוות או אפילו עונש אחר כלשהו על יחסים

[17] על סערה שהתחוללה בעניין זה בשנות הששים יחד עם סקירת מקורות ההלכה בעניין, ראו בנימין לאו, ״׳בבואה של אמת׳: רבנות ואקדמיה בכתבי הרא״ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת״, **אקדמות** יג (תשס״ג), ע״מ 7–33.

מיניים שהתורה אוסרת ועל חילול שבת.[18] האמת היא שבדיוק בשל ההסכמה הרחבה יחסית בחרתי בדוגמאות אלו. אבל אולי הדוגמאות כאן אינן משקפות אמונות אורתודוקסיות? לתהייה זו אני משיב בשאלה: האם העובדה שאורתודוקס מאמין אחרת ממה שמורה לו מה שהוא מחשיב כמקור סמכות היא ראייה לכך שמקור הסמכות מורה כפי שהוא מאמין? או שמא יש בכך ראייה שאף אורתודוקסים לא לחלוטין מקבלים את התורה כמקור סמכות מוחלטת? על שאלות אלו אין זה מתפקידי לענות. הקורא האורתודוקס יבחן את אמונותיו וישיב לעצמו בהתאם.

3. <u>אלו טעמים עשויים להיות לקבלת סמכות?</u>

למה להתייחס אל התורה כאל סמכות? ישנם כמה סוגי טעמים כלליים לקבל סמכות שעולים על הדעת.[19]

לפעמים אנשים מיחסים למישהו סמכות בסיסית, שאינה מוסברת על ידי עיקרון כלשהו נוסף. לסמכות כזו אקרא "סמכות בסיסית". לפעמים הורים מלמדים את ילדיהם, דיקטטורים את נתיניהם ומפקדים את פקודיהם שיש להם סמכות מוחלטת לקבוע את המותר והאסור, לא משום שהם יודעים טוב יותר, לא משום שחייבים להם טובה או כל הסבר אחר אלא משום שהם פשוט הקובעים. אני מניח שרוב הקוראים לא מוכנים ליחס סמכות כזו לבני אדם, אבל יש המוכנים ליחס סמכות חריגה כזו לאלוהים. לדעתם, אנחנו מחויבים לעשות מה שאלוהים מצווה עלינו לא על מנת להרוויח תועלת כלשהי, לא משום שאנו מאמינים שאלוהים יודע טוב מאתנו מה יועיל לנו, לא משום שאנחנו חייבים לו טובה על כך שיצר אותנו, אלא פשוט חלק מטבעו של אלוהים שהוא בעל סמכות ואנחנו מחויבים למה שהוא מצווה. לאלוהים יש את היכולת לקבוע מהן חובותיי וזכויותיי, ואין צורך בהסבר נוסף למה עליי לציית לו. תפיסה זו עשויה לנבוע מתפיסה רחבה יותר לפיה מה שהופך נורמה כלשהי לחובה מוסרית היא צו האל או רצון האל, ולכן בלי אלוהים לא יכולות להיות חובות מוסריות. תאוריה זו מכונה תאוריית "מוסר צו האל" (Divine Command Theory) או בקיצור, בעקבות סטטמן ושגיא,[20] אכנה את העמדה **מצ"ה**. יש המאמצים עמדה כזו משום שהם משוכנעים כבר שאלוהים קיים ושכשם שאלוהים ברא את העולם, כך סביר בעיניהם שהוא גם ברא את המוסר. ויש המאמצים עמדה זו משום שלדעתם אי אפשר להבין מהי חובה מוסרית אלא כציווי של בעל סמכות. למי שמקבל עמדה זו יכול להיות טעם לקבל את התורה כסמכות מוחלטת אם הוא מקבל את ההנחה הנוספת שהתורה מבטאת את רצונו של אלוהים באופן מהימן. ללא הנחה זו, אף אם אלוהים קובע מה מוסרי, לא נובע מכך דבר אודות התורה.

---

[18] שמא תאמרו שאין סנהדרין ולכן מבחינה פורמלית אי אפשר לבצע עונש מוות? לבעיה הפורמלית יכול להיות שיש פתרונות, אם מספיק דתיים היו באמת מעוניינים בכך. על כל פנים דומני שהקוראים יסכימו שרוב הדתיים אינם באמת מעוניינים בכך.

[19] עבודתו של יוסף רז (**לעיל** הערה 1) על סמכות היוותה עבורי מקור השראה חשוב, אך לא ממש נצמדתי אליו.

[20] **לעיל** הערה 5.

לפעמים יכול להיות לי טעם להאמין שלמישהו יש יותר מידע ממני בתחום כלשהו ולכן בתחום זה ראוי שאסמוך עליו. לסמכות כזו אקרא "סמכות אפיסטמית". בכל התחומים אנחנו יכולים לדמיין אנשים שיודעים יותר מאתנו. הרופא יודע טוב ממי שאיננו רופא איזה טיפול ירפה אותנו כשאנחנו חולים. גם בתחום המוסר יכולים להיות מצבים שבם ראוי שאתייחס אל מישהו כאל סמכות אפיסטמית. דוגמה פשוטה לכך היא כאשר המעמד המוסרי של פעולה כלשהי תלויה בתוצאותיה, ויש מישהו שהוא מומחה ממני ביכולת שלו להעריך מה יהיו תוצאות הפעולות שלי. למשל, מן הראוי שוועדת סל הבריאות תסתמך על רופאים וכלכלנים כשהיא מקבלת את החלטותיה משום שאלו יכולים להעריך טוב יותר כיצד החלטות שונות ישפיעו על איכות חייהם של האזרחים. דוגמה מסוג אחר למצב שבו יהיה ראוי אולי שאקבל סמכות אפיסטמית בדילמה מוסרית היא כאשר אני יודע ששיקול הדעת שלי עשוי להיות מוטה. לעתים אני מתלבט האם פעולה מסוימת שאני צפוי להרוויח ממנה היא פעולה מוסרית. כולנו יודעים למשל שכאשר אנחנו נוגעים בדבר אנחנו נוטים לשפוט באופן שתורם לרווחתנו האישית. כשנקרית לפנינו דילמה כזו, יש לנו טעם להתייעץ עם מישהו שאנחנו מעריכים את דעתו ושאיננו נוגע בדבר ואפילו לפעמים לקבל אותו כסמכות. אמנם, גם בזה יש בעיה, כנראה שניטה להעריך את מי שאנחנו צופים שישפוט באופן שיתרום לרווחתנו ואין לדבר סוף. להיות נקיים לחלוטין מהטיות כנראה שאיננו יכולים, אבל קבלת סמכות היא לפעמים דרך סבירה להוריד את הסתברות ההטיה.

תפיסה כזו נפוצה בין דתיים כלפי אלוהים. אלוהים יודע טוב ממני מה טוב ולכן אשמע לו גם כאשר אני לא מבין את מצוותיו.[21] לתורה ניתן ליחס סמכות אפיסטמית אם אנחנו משתכנעים שמקורה באלוהים כל יודע שמעוניין בטובתנו. אפשרות אחרת היא לבסס סמכות אפיסטמית על ההנחה שמקורה של התורה באנשים חכמים מאתנו בהרבה. קבלת התורה כסמכות אפיסטמית היא להבנתי הנפוצה ביותר אצל אורתודוקסים. יחס זה אל התורה מביא לתגובה נפוצה לבעיות מוסריות בתורה – "לא הכל אנחנו יודעים ומבינים".

טעם נוסף לקבל סמכות הוא כדי לפתור בעיות קואורדינציה חברתית. אכנה סמכות כזו "סמכות תיאומית". אילולא קביעת המחוקק, לא היה לי טעם לנהוג בצד שמאל יותר מאשר בצד ימין. משקבע המחוקק שבמדינה זו הנהיגה בצד ימין, יש לכולנו טעם להתנהג בהתאם. אנחנו זקוקים לסמכות כזו שתסדיר את חוקי התנועה אם ברצוננו למנוע ריבוי תאונות. באופן דומה, המפקד בצה"ל לא תמיד יודע טוב מכל פקודיו איך כדאי לבצע משימה כלשהי. אבל כדי שכולם יהיו מתואמים והמשימות יושגו, יש טעם לציית למפקד. פעמים רבות עדיף שכולם יפעלו באופן מתואם על פי תכנית שאינה אופטימלית,

[21] זה אחד מסוגי התלות החלשה בין דת למוסר, במונחים של שגיא וסטטמן (**לעיל** הערה 5).

מאשר שיפעלו באופן לא מתואם ורק חלק מהאנשים יפעלו לפי תכנית אופטימלית. ולכן לעתים גם אם יש לי טעמים טובים להאמין שאני יודע טוב יותר מהמפקד כיצד לבצע את המשימה, עדיף לציית למפקד.

טעם אחר לקבל סמכות הוא על מנת להתגבר על חולשת הרצון. אכנה סמכות כזו "סמכות פסיכולוגית". אם אני רוצה להשתפר בריצה, אני יכול להוריד תכנית אימונים מהאינטרנט וללכת על פיה. אבל אני יודע שאם אעשה את זה, אני לא באמת אעמוד ביעדים שאני רוצה להשיג. בכל יום מחדש אתלבט אם יש לי כוח לצאת לרוץ ואם באמת האימון הזה הכרחי. דרך יותר יעילה להתקדם היא להצטרף למועדון ריצה עם מאמן. על ידי זה שאני מתייחס למאמן כאל סמכות בנוגע לאימון ועושה כל מה שהמאמן אומר לי לעשות, קל לי להתגבר על חולשת הרצון שלי. מה שהמאמן אומר לי אני עושה ולא נשאר לי מקום להתלבט אם יש לי כוח או לא ומה נצרך ומה לא. על ידי הציות למאמן הסיכוי שלי להתקדם ולעמוד ביעדים שהצבתי לעצמי עשויים לעלות באופן משמעותי. לא משום שהמאמן יודע בהכרח טוב ממני איך לבנות אימון טוב, אין כוונתי כאן לסמכות הכרתית, אלא משום שיש יותר סיכוי שאתאמן בצורה טובה יותר אם אתייחס למאמן כאל סמכות.

שני סוגי הטעמים הללו הם בעיניי רווחים משמעותיים שדתי מרוויח מדתיותו. אם, בהכללה, דתיים נותנים יותר צדקה, מבלים יותר זמן בארוחות משפחתיות משותפות, או מעורבים יותר בקהילה,[22] לא בטוח שזה משום שדברים אלו מוערכים יותר על ידם מאשר על ידי חילונים. העובדה שישנן נורמות ברורות שמסדירות עניינים אלו עוזרת לדתיים להתגבר על חולשת הרצון ולהיות מתואמים. ישנם אורתודוקסים, במיוחד כאלו שהושפעו מביקורת המקרא על גווניה, שוכנעו שהתורה נוצרה בידי בני אדם אך מסרבים לוותר על סמכות התורה. קשה למצוא דברים ברורים לחלוטין, אך נראה שהם יאלצו לאמץ הצדקות מעין אלו לסמכות שהם מיחסים לתורה.[23]

יתכן שישנם עוד סוגי טעמים לקבלת סמכות. למשל, יש הרואים בשמירה על המסורת ערך בפני עצמו וחושבים משום כך שאם המסורת מצווה עלַי לעשות משהו, זה מהווה טעם בפני עצמי לעשות כך. אולי ישנם עוד טעמים. לא יהיה בכך כדי לפגוע בטיעונים שאביא להלן, כפי שאסביר.

---

[22] בשנים האחרונות מחקרים רבים מוקדשים לבחינה והסבר תופעות כאלו. למשל: Jesse Graham and Jonathan Haidt, "Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals into Moral Communities." *Personality and Social Psychology Review* 14:1 (2010), pp. 140–50; Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Random House, 2012.

[23] אני לא מכיר עמדות מאוד ברורות בכיוון זה. הנה כמה עמדות שחסרות להן פרטים חשובים: ברוך שורץ (**לעיל** הערה 4) למשל לא מאמין שהתורה אלוהית ומצדיק את המחויבות שלו לתורה בכך שהתורה היא האופן שבו אבותינו החליטו לעבוד את אלוהים. הוא לא עונה על השאלה – למה לעבוד את אלוהים דווקא בדרך שבה אבותינו החליטו לעבוד אותו? יהודה גלמן גם כן לא חושב שסביר שהתורה ניתנה מאלוהים אבל הוא חושב ששווה לחשוב כאילו שהתורה מאלוהים (ואני מניח שכלולה בכך מידה של ייחוס סמכות לתורה) משום שזה יכול לעזור לאדם להתקרב לאלוהים. הוא לא עונה על השאלה מה היתרון אם בכלל בפרקטיקה זו על פני פרקטיקות דתיות אחרות אפשריות. סולומון (Solomon, **לעיל** הערה 8) גם הוא מנסה לבסס ציות לחוקים דתיים, אבל בשלב הקריטי הוא אומר דברים מעורפלים כמו "אנשים מצייתים לכללים מכל מיני טעמים" בלי להסביר.

4. אז למה לא לקבל את התורה כסמכות מוחלטת?

ביחידה זו אחלק את סוגי ההצדקות לסמכות לשניים ולפי זה יתחלקו הטיעונים שלי. אטען שהנורמות הלא מוסריות שבתורה מהוות טעם להאמין שאין מקורה של התורה בסמכות משני הסוגים הראשונים ואטען ששני סוגי ההצדקה האחרונים לקבלת סמכות לעולם אינם יכולים להצדיק סמכות מוחלטת.

באופן טיפוסי, סמכות דתית מתבססת באופן כזה או אחר על הנחת קיומו של אל כל יודע, כל יכול וטוב. לכן הדיון על קיום האל נוגע באופן ישיר לדיון על סמכות התורה וכל טעם להאמין שאלוהים לא קיים יכול להוות טעם לדחות סמכות דתית. אבל, הדיון על קיום האל ארוך וסבוך ודווקא עליו ישנה כתיבה רבה. במאמר זה אני מעוניין להציג טעמים לדחות סמכות מוחלטת בלי להתווכח על קיומו של אלוהים, כלומר גם אם מניחים שאל כזה קיים.

אתחיל בסמכות בסיסית. יש דתיים שחושבים משהו כזה: "אתה טוען שמשהו בתורה לא מוסרי? אני לא מבין בשם איזה מוסר אתה מדבר. אני מאמין שאלוהים קובע מה מוסרי ומה לא, ולכן מה שכתוב בתורה הוא בהכרח מוסרי". דברים ברוח זו כותב הרב שלמה אבינר בנוגע למצוות כיבוש הארץ:

> כמו שמצוות כיבוש הארץ היא מעל "וחי בהם", כך היא מעל השיקולים המוסריים אנושיים על הזכויות של הגויים על ארצנו. כל המוסריות וכל הצדק שמקורן בלבבם של ישרי תבל, אין לו שום קיום כלל וכלל, אלא מתוך יניקתו מדבר ה'. יסוד זה כבר הורם על נס לעיני כל העמים, על ידי עקדת יצחק, שבירורה באופן מוחלט את עלויו של האלקי על המוסרי, ואם אמנם מצווה הוא האדם לעשות צדקה ומשפט, אין זה אלא מפני שכך קבע בורא כל העולמים. המוסר שלנו אינו יצירה אנושית, אינו מוסר אוטונומי, אלא מוסר הטרונומי, או ליתר דיוק, תאונומי, שמקורו ברצון ה' שברא את הסדר המוסרי של המציאות.[24]

עמדה זו מבוססת על תיאוריית מוסר צו האל שהוצגה לעיל. אקדים מספר הערות כלליות על תיאוריות מצ"ה. ישנו אוסף נרחב של עמדות אודות המוסר. ראשית, יש תחום שלם שעוסק בכך: מטא אתיקה. היות וישנן חלופות מטא אתיות רציניות למצ"ה, זה כבר טעם לא להיות לגמרי בטוחים שמצ"ה היא התיאוריה הנכונה. שנית, ישנם כמה טיעונים מפורסמים נגד מצ"ה כמו הטיעון של אפלטון בדיאלוג אותיפרון

---

[24] שלמה אבינר, "הריאליזם המשיחי", **מורשה** ט (תשל"ה), עמ' 61–65, 65 (הגעתי להפניה זו הודות לציטוטו אצל שגיא (**לעיל** הערה 7, בעמ' 72). הנה דוגמאות נוספות שמצאתי בחיפוש פשוט בגוגל. כולן ממקורות בעלי השפעה על ציבור לא מבוטל בישראל ומעניין שכולן עוסקות דווקא בסכסוך הישראלי-פלסטיני: "מי קובע נורמות מוסריות", **חב"ד**, http://www.chabad.org.il/Articles/Article.asp?ArticleID=218&CategoryID=249 (תאריך אחזור אחרון: 23.6.2016); הרב שמואל אליהו, "יהודים נקמה!", **ארץ ישראל שלנו!** 21 (תשס"ח), עמ' 1; "שמע בני מוסר אביך (פעולה)", **תנועת הנוער אריאל**, http://m.tariel.co.il/showtrain.aspx?id=209 (תאריך אחזור אחרון: 23.6.2016).

והטיעון של קדוורת׳.[25] נובע ממצ״ה שלו אלוהים היה מצווה עלינו להרוג מיליוני חפים מפשע, פעולה זו הייתה הופכת למוסרית, וזו מסקנה קשה לעיכול ולכאורה טעם לדחות את התיאוריה. שלישית, אמנם יש הסוברים שמצ״ה היא ברירת המחדל הדתית, אולי אפילו התפיסה השלטת בין דתיים וישנם פילוסופים דתיים, בעיקר נוצרים, המגינים על עמדה זו.[26] אך מעניין שדווקא בהקשר היהודי ניתן להראות שעמדה זו אינה רווחת ואף מנוגדת לתפיסות העולות מהקאנון היהודי עד המאה העשרים.[27] למשל, מספר פעמים בתנ״ך מסופר על בני אדם שמתווכחים עם אלוהים על צדקת החלטותיו ואף פעם אלוהים לא משיב ״שתוק! אני קובע מה מוסרי״.[28] על מצ״ה באופן כללי ובפרט ביהדות ישנה כתיבה רבה ואני לא רואה צורך להוסיף עליה. הנקודה העיקרית בשלב זה היא שישנם טעמים כבדי משקל לפקפק במצ״ה.

גם אם בסופו של דבר הקורא משוכנע במצ״ה, מזה שאלוהים קובע מה מוסרי לא נובע כלל שהדרך הטובה ביותר לדעת מה מוסרי היא באמצעות קריאה בספר כזה או אחר. כפי שכבר אמרנו, יש צורך לבסס הנחה נוספת – שהספר הזה מבטא את צו האל. ישנה אלטרנטיבה מאוד סבירה אפילו מנקודת מבטו של מי שמאמץ תיאוריית מצ״ה. אלוהים שברא אותנו ורוצה בטובתנו מן הסתם מעוניין להעניק לנו את היכולת לשפוט בין טוב לרע. מן הסתם אם הוא נטע בנו רגישויות מוסריות, הוא לא נטע בנו רגישויות שנועדו להטעות אותנו. אם המצפון שלנו אומר באופן ברור שרצח עמים, הריגת הומואים והפליית נשים הם דברים מאוד פסולים, הרי שזה טעם טוב לחשוב שכך אלוהים קבע. נוסף על כך, על מה מבוססת האמונה בכך שמקורה של התורה באלוהים? במידה וזו גם כן מבוססת על סוג של תחושת בטן ואוסף חוויות אמוניות, ודומני שזה הבסיס הנפוץ ביותר לאמונות אלו,[29] אזי תחושת הבטן החזקה שהנורמות הללו פסולות עומדת כנגד תחושת הבטן שהתורה אלוהית. במילים אחרות: אם היינו יכולים להיות בטוחים שאלוהים קובע מה מוסרי, וגם שאלוהים כתב את התורה ושם סיפר לנו מה קבע, אזי היינו יכולים לקבל את התורה כסמכות מוחלטת. אבל אנחנו לא יכולים להיות בטוחים באף אחת מהטענות הללו, ולכן

---

[25] לדיון תמציתי בגרסאות שונות של מצ״ה והיכרות ראשונית עם הטיעונים הללו, ראו: Wainwright (**לעיל** הערה 5), ע״מ 73–144; Linda T. Zagzebski,"Morality and Religion." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 344–365. יש לציין ששני הכותבים הללו סימפטיים למצ״ה.

[26] למשל: Adams (**לעיל** הערה 5); C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2013; Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978

[27] זוהי טענתו המרכזית והמשכנעת של אבי שגיא (**לעיל** הערה 7). ראו בעניין זה גם: יצחק דב קורן, ״מוסריות בהלכה: ג׳נוסייד, צו אלוהי, והנמקה הלכתית״, **אקדמות** יח (תשס״ז), ע״מ 41–54.

[28] עורך הלשון העיר לי בצדק שבתלמוד מופיע ביטוי שעשוי להתפרש כתגובה מעין זו בפי אלוהים. במדרש תלמודי מפורסם מסופר שאלוהים הראה למשה את רבי עקיבא (שנים רבות קדימה) דורש בתורה. בתגובה, משה שאל את אלוהים: ״רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבונו של עולם הראיתני תורתו הראני שכרו. אמר לו: חזור. חזר לאחוריו. ראה ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו: רבש״ע זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה לפני״ (מנחות כט ע״ב). בפעם השנייה שהביטוי ״שתוק, כך עלה במחשבה לפני״ מופיע בקטע זה, הוא מופיע כתגובה לשאלה של משה על הצדק האלוהי. משה שואל מדוע סופו של רבי עקיבא היה שנהרג באכזריות בידי הרומאים ובשרו מוצע למכירה במשקל בבתי מטבחיים. האם כוונת הדרשן היא שכל מה שעולה במחשבתו של אלוהים הוא מוסרי ולכן משה קיבל תשובה הוגנת, או שמא כוונתו אחרת? אינני יודע ואשאיר שאלה זו לחוקרי התלמוד. על כל פנים, גם אם עולה מכאן תפיסת מצ״ה, ממקורות רבים אחרים עולה תפיסה שאינה עולה בקנה אחד עם מצ״ה, כפי שמראה שגיא בעבודתו (לעיל הערה 7).

[29] הרב סולובייצ׳יק למשל, שאתו פתחתי, כותב: ״חווית האלוהים היא יסוד הוודאיות״ (יוסף דב סולובייצ׳יק, ״ובקשתם משם״, **הדרום** מז (תשל״ט), עמ׳ 1–83, 69 הערה 3). ודומני שציטוט זה משקף את עמדתו הכללית לגבי מכלול אמונותיו הדתיות.

העובדה שאנחנו די בטוחים שרצח עם הוא פסול, שעבדות פסולה ועונש מוות על עבירות מיניות וחילול שבת הם פסולים מהווה טעם לדחות הנחות אלו ולא להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת.

ועכשיו לסמכות אפיסטמית. מכל מיני טעמים כשאני הולך לרופא סביר בתור ברירת מחדל ראשונית להתייחס אליו כאל סמכות בנוגע לבריאות שלי. אבל ככל שאני משתכנע שהנחיותיו של רופא מסוים גורמות לנזק, מעמדו כסמכות לענייני רפואה צריך להתערער. דרך אחת שבה זה יכול לקרות זה אם הרופא נתן לי שוב ושוב הנחיות שהתבררו כמזיקות יותר מאשר מועילות. זו לא הדרך היחידה. גם אם הרופא נותן לאחרים הנחיות שברור לי לחלוטין שהן הנחיות גרועות, גם אם מעולם לא יישמתי אותן על עצמי, ברור שאני צריך להפסיק לסמוך על הרופא הזה. ככל שיש לי טעמים להניח שחלק ניכר מההנחיות שלו הן הנחיות מזיקות, אני צריך להשתכנע שעל הרופא הזה אני לא צריך לסמוך. אותם השיקולים חלים על התורה. ככל שאני בטוח שחלק ניכר מההנחיות שהתורה נותנת הן הנחיות פסולות אני צריך להשתכנע שמקור התורה איננו סמכות אפיסטמית בענייני מוסר. אין צורך אפילו שרוב ההנחיות יהיו פסולות. די בכך שישנה נוכחות ניכרת של הנחיות שברור לי שהן פסולות, או שאני משוכנע יותר שהן פסולות משאני משוכנע שמקורה של התורה בסמכות אפיסטמית לגבי המוסר, על מנת שאדחה את מעמדה של התורה כסמכות אפיסטמית.

שמא תחשבו שאין לסמוך על שיקול הדעת שלנו בכלל בנוגע ליכולת שלנו לשפוט מי מהווה סמכות אפיסטמית בענייני מוסר ואלו נורמות הן מוסריות? בתגובה אני טוען שאנחנו לא מסוגלים לחשוב על עצמנו ששיקול הדעת שלנו תמיד מוטעה ולא סביר לחשוב על עצמנו כך.[30] חישבו: אם אני לא סומך על שיקול הדעת שלי בכלל, אני לא יכול לסמוך אף על שיקול הדעת שאומר שראוי שאקבל את פלוני (נניח, אלוהים) כסמכות מוחלטת. אם אני באמת לא יכול לסמוך על שיקול דעתי, אז על סמך מה אחליט אם אלוהים קיים או לא או מה בדיוק הוא מצווה או לא? כל עמדה סבירה של קבלת סמכות אפיסטמית חייבת להיות מוגבלת לתחומים מסוימים. היא חייבת להניח שלפחות אני יכול לסמוך על עצמי בנוגע ליכולות שלי לזהות סמכות אפיסטמית. לכן, כשאנו באים לדון האם סביר להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת בענייני מוסר, אנחנו צריכים להניח שאנחנו יכולים לסמוך על שיקול דעתנו בהכרעה זו. כמובן שאינני טוען שמן הראוי שנחשוב ששיקול הדעת שלנו מושלם. ברור שהוא לא. פשוט אין לנו שיקול דעת אחר מאשר שיקול הדעת שלנו, לכל פחות בשלב שבו אנחנו מתלבטים על מי אפשר לסמוך. ולכן ראוי שנסמוך על שיקול דעתנו.

[30] לניסוח פורמלי של טיעון זה, ראו: Andy Egan and Adam Elga, "I Can't Believe I'm Stupid". *Philosophical Perspectives* 19:1 (2005), pp. 77–93.

מכאן אעבור לסמכות תיאומית ופסיכולוגית. ישנו הבדל חשוב בין שני סוגי הסמכות הראשונים לשניים האחרונים. כאשר מקור כלשהו הוא מקור סמכות מאחד משני הסוגים הראשונים, נובע מכך שאני נמצא בנחיתות אפיסטמית ביחס לסמכות. ביחס לסמכות בסיסית, ברור שאם אלוהים קובע מה מוסרי, אז אם הוא אומר על מעשה כלשהו שהוא מוסרי לא הגיוני שאתן משקל לשיקול דעתי בעניין מלבד אותו שיקול דעת שבגינו אני מיחס לאלוהים סמכות זו. וביחס לסמכות אפיסטמית, המשמעות של היותו של מקור כלשהו סמכות אפיסטמית היא בדיוק שמקור זה יודע טוב ממני. לעומת זאת, שני הסוגים האחרונים של סמכות אינם מניחים כלל יתרון אפיסטמי של בעל הסמכות עליי. אם ברור לי שציות למפקד דווקא יגרור תוצאות גרועות בהרבה מבחינה מוסרית לאי ציות למפקד, ברור שלא ראוי שאציית למפקד. באופן דומה, אם אגיע למסקנה שבמקרה מסוים אציל חיי אדם דווקא אם אנהג בצד שמאל של הכביש או שאתאמן הרבה יותר טוב דווקא אם אתאמן ללא מאמן, ברור שכך עליי לעשות. במקרים כאלו אני אמנם מבטל את שיקול דעתי בפני הסמכות, אך ביטול זה מותנה וחלקי ואינו נובע מהנחה ששיקול דעתי פחות מהימן.

אמנם, כאשר אני מקבל על עצמי סמכות, ואפילו תיאומית ופסיכולוגית, משמעות הדבר הוא שאני שם בצד במידה מסוימת את שיקול הדעת שלי ולא שוקל כל צעד. הרי בדיוק בשביל שלא נצטרך להתלבט בכל צעד אנחנו מאמצים סמכות. אבל אנחנו עושים זאת בדיוק משום שאנחנו חשובים שלטווח הארוך, מוטב שכך ננהג. לא משום שאנחנו חושבים ששיקול הדעת שלנו פחות טוב משיקול דעתו של הסמכות. לכן ברור שברגע שאני עומד בפני מקרה שבו אם אציית לסמכות אגרום לעוולה שאינה יכולה להיות מוצדקת על ידי שיקולים ארוכי טווח כאלו, אזי עליי לא לציית לסמכות. אם ברור לי שזה המצב, ואני מחליט לא לסמוך על שיקול דעתי, ההצדקה היחידה שעולה על דעתי לציית לסמכות יכולה להיות שאני מאמין שאני גם בנחיתות אפיסטמית ביחס לסמכות ולא רק מקבל את הסמכות מטעמים תיאומיים או פסיכולוגיים. ולגבי נחיתות אפיסטמית כבר טענתי אוסף של טענות לעיל.

מכאן שאף אם שני סוגי הסמכות האחרונים יכולים לבסס קבלת סמכות כלשהי, הם אינם יכולים לבסס סמכות מוחלטת משום שמן הראוי שסמכות שמבוססת על שיקולים כאלו תמיד תשאיר מקום לשיקול הדעת המוסרי שלי לגבור על הוראות הסמכות. אם אני מאמץ את התורה כסמכות רק משום שאני מעוניין לפעול בהתאמה עם החברה הדתית אליה אני משתייך, או רק על מנת לסייע לי לגבור על חולשת הרצון, לא סביר שאציית במקרה שהנזק עולה על התועלת הצפויה (בשקלול הרחב). טיעון אחרון זה תקף גם כלפי כל הצדקה אחרת שעשויה להיות לקבלת סמכות, שאינה מניחה נחיתות אפיסטמית. אם אנחנו לא מניחים נחיתות אפיסטמית, אז בכל מקרה שבו אני בטוח שעדיף בסופו של חשבון להימנע מלהישמע לסמכות מאשר להישמע לו, ברור שעליי להימנע. ולגבי כל סמכות שבנויה על נחיתות אפיסטמית, הטיעונים הראשונים שלי חלים.

עד כאן עיקר הטיעונים שלי. ניסיתי לשכנע באמצעותן את הקורא שאין לקבל את התורה כסמכות מוחלטת. כעת אגיב על כמה תגובות נפוצות.

5. <u>בשם איזה מוסר אתה מדבר?</u>

אני מדמיין בני שיח טוענים כנגדי: "בשם איזה מוסר אתה בא אליי בטענות? מה זה מוסר בכלל? למה להניח שהמוסר חשוב מהתורה? ואיך אתה כל כך בטוח שמה שבעיניך לא מוסרי, באמת לא מוסרי?" אלו שאלות כבדות משקל בהחלט. אני בוודאי מודע לכך שלטיעונים בעד ונגד תשובות שונות לשאלות הללו אין סוף נראה לעין. למזלי, בהקשר הנוכחי אני לא צריך לשכנע בתשובה כזו או אחרת. די בכך שאת מאמינה שלקנות עבד שאיננו יהודי ולשעבד אותו ואת זרעו לעולם זה מעשה פסול. (נסי לדמיין באופן ריאלי את חברי הכנסת מחוקקים חוק עבדות במדינת ישראל. איך תגיבי?) די בכך שאת מאמינה שאישה יכולה להיות עדה מהימנה וראויה להימנות לדבר שבקדושה, כדי שתחשבי שהנורמה פסולה. הטיעון נועד לשכנע בעיקר את מי שלא צריך שכנוע בפסלות המוסרית של הנורמות המצוינות ושכמותן. ואני מעריך שרוב הקוראים הם כאלו .

ובכל זאת, כמה מילים נוספות. יש המתפתים לחשוב ש"X פסול מוסרית" משמעו "X פסול מוסרית על פי אמות המידה המקובלות בחברה המערבית במאה ה21".[31] אמנם, ההתנגדות לעבדות נפוצה במאה ה21 באופן שלא הייתה במאות קודמות, שלא לדבר על שנות כתיבת התורה. אך עבדות איננה פסולה **משום** שכך מקובל במאה ה21. עבדות פסולה משום שהיא פוגעת בעבד באופן כל כך עמוק וקשה. באופן דומה, סקילת מחלל השבת אינה פסולה משום שבעידן המודרני התפיסה השלטת היא שיש לכל אדם זכויות בסיסיות כמו הזכות לחיים וחופש דת. סקילת מחלל השבת פסולה משום שמחלל השבת נסקל והעובדה שחילל שבת אינה מצדיקה סקילה. נכון, לא כך חשבו אבות אבותינו, אבל זה לא מפחית בדבר את גודל האסון שקיום הנורמה היה יוצר אף בעבר. באופן כללי, היות מערכת נורמות מקובלת או לא בתקופה זו או אחרת אינה מעלה ואינה מורידה מאי מוסריותן. האם הפיכת נשים יזידיות לשפחות מין במדינה האסלמית הופכת להיות פחות נוראית, ואפילו במעט, רק משום שזו נורמה מקובלת אצלם? האם הם יכולים בצדק לטעון: "אין לכם זכות לבקר אותנו על סמך מערכת הערכים המודרנית המערבית החולפת שלכם"?

---

[31] הנחה מעין זו נראה שמניח סולובייצ'יק כשהוא מטיף: "אין לשפוט, להעריך חוקים ומשפטים של תורה עפ"י אמות מידה של שיטת ערכים חילונית...אין לנסות להתאים את הנורמה ההלכתית הנצחית לערכים חולפים של חברה נירוטית" (סולובייצ'יק, **לעיל** הערה 2, בעמ' קיג–קיד). הנחה כזו מרכזית גם בדיון של דויטש (**לעיל** הערה 5).

ולמה לחשוב שפגיעה בחירותו של אדם על ידי עבדות היא שיקול מכריע נגד עבדות? איפשהו התשובות נגמרות ואין לי אלא לומר: כי כך נראה לי, זה אינטואיטיבי, מובן מעצמו. זה כמו לשאול: למה לחשוב שהתעללות באדם חף מפשע היא מעשה שאינו ראוי? בן השיח שאני מדמיין עשוי לטעון: "אהה! אז אתה מציב כנגד התורה את שיקול הדעת האנושי והפלבילי מדי שלך. למה לחשוב שהמוסר תואם את השיפוטים שלך? אולי מה שמוסרי זה מה שכתוב בתורה?" אך כוחו של קו הגנה זה נובע, להבנתי, מהתעלמות מנקודה חשובה. למה לחשוב שהתורה היא מקור סמכות מוחלטת? על סמך מה יכול מישהו לקבל אמונה כזו אם לא על סמך שיקול דעתו? בסופו של דבר, כל דבר שאנו מאמינים בו נבחן מתוך שיקול הדעת הפלבילי שלנו. אז לטענה שפיסה כזו או אחרת נסמכת על שיקול דעתנו, אין משקל כלל. כל השיקולים שלנו כולם נשקלים על המאזניים היחידות שיש לנו.

הערה אחרונה על המושג "מוסר". המונח משמש במובנים מעט שונים בהקשרים שונים. למשל, לפעמים "מוסר" משמש דווקא לנורמות שבין אדם לאדם, ובפעמים אחרות המונח כולל גם נורמות שבין אדם לעצמו ובין אדם לאלוהיו. לפעמים הוא משמש במובן של "לפנים משורת הדין", דברים שאינם חובות אלא מידת צדיקות. כאן אני מתכוון לדבר אחר, מעשה פסול מוסרית הוא מעשה פסול נקודה. באופן שאינו תלוי בהעדפות וברציות שלי. לא משנה לי מי מושא הפעולה. ואני דווקא מתכוון לתחום החובה ולא ל"לפנים משורת הדין".

6. <u>הכל עניין של פרשנות</u>

לעתים אני נתקל בתגובה הבאה: "איך אתה יודע מה התורה אומרת? זה תלוי פרשנות. כל טקסט תלוי פרשנות. ההיסטוריה מראה שכל פסוק קיבל פרשנויות קיצוניות לכיוונים שונים". בתגובה, שתי הערות. ראשית, אם לגבי דוגמה כזו או אחרת את חולקת על הפרשנות שהנחתי, בסדר. ארצה לשמוע איך את מפרשת את הכתובים ואז אפשר להתווכח על הפרשנות שלך או על סמך הפרשנות שלך. הטענה בוודאי מותנית פרשנות ואני מזמין את הקוראים לבדוק אם הטיעון עובד על הפרשנויות הסבירות ביותר בעיניהם. שנית, בקווים כלליים, אני רוצה לציין שאפשר ללכת בשני כיוונים בעניין הזה, שניהם מערערים בסופו של דבר על סמכות התורה. ככל שפרשנות תלוית קורא, לא ברור באיזה מובן לכתוב יש סמכות. תנאי מינימלי לכך שאתייחס אל מקור כלשהו כאל סמכות הוא שאבין באופן ברור הנחיות שמקור זה נותן לי. אם על כל פקודה שמפקד נותן לי אני יכול לפרש אותה בהרבה מאוד אופנים סותרים, אזי אני לא יכול לפעול על פי ההנחיות שלו. אם אין אף נורמה שברור שהתורה מצווה אותה, אז אי אפשר להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת. ומי שלא מקבל את התורה כסמכות מוחלטת הוא לא מושא הטיעון. מאידך,

ככל שחושבים שפרשנות אינה תלוית קורא ואנחנו אופטימיים לגבי היכולת לקלוע לכוונת הכתוב, אזי הטיעונים שלי בעינם עומדים.

7. <u>תיאוריות התפתחות</u>

בתגובה לתלונות על נורמות לא מוסריות במקרא ובתלמוד, יש המגיבים בערך כך: "אתה מבקש להעריך את התורה על בסיס המציאות החברתית שאתה מכיר, אך זו לא צורת הסתכלות הוגנת. התורה ניתנה בזמן ומקום מסוימים לחברה מסוימת והנורמות תאמו את מה שהתאים אז. בניגוד לצדוקים וקראים שביקשו להישאר עם המקרא, היהדות הרבנית תמיד ידעה להתאים את עצמה למציאויות חברתיות משתנות. הנורמות התלמודיות שונות באופן מהותי מהמקראיות, בהתאם לשינויי הזמן, וההלכה ממשיכה תמיד להשתנות ולהתפתח לאיטה. אמנם היום ההלכה קצת מאובנת מכל מיני סיבות, בין השאר היעדר סמכות מרכזית בדמות הסנהדרין שיכולה לחולל שינויים. אבל היא משתנה והיא תתאים בסופו של דבר למה שאנחנו תופסים כמוסרי".[32]

יש מספר בעיות עם קו המחשבה הזה. בעיה אחת עם עמדה זו היא העמדה הנפשית הקשה שמודל כזה מכניס אליו את האורתודוקס. עמדה זו מחייבת אותו להאמין שההלכה בזמן הזה אמורה להיות מאוד שונה ממה שהיא בפועל, נשים אמורות להיות כשרות לעדות ולהצטרף למניין, נשים אמורות להיות מסוגלות לפרק נישואין בדיוק כמו גברים, אך המערכת תקועה ועד שתצא מתקיעותה הרבה אנשים נפגעים וההצדקה היחידה היא סוג של הצדקה בירוקרטית. בעיה קשה יותר עם המודל ההתפתחותי היא הבעיה הבאה: המודל ההתפתחותי עובד רק אם אכן הנורמות המקראיות היו ראויות לתקופת המקרא והנורמות התלמודיות היו מתאימות לתקופת התלמוד. גרסה קיצונית של תיאוריית ההתפתחות, לפיה התורה על השתלשלותה היא נגלתה מאל כל יודע וטוב מושלם, מחויבת לכך שבתקופת המקרא הנורמות המקראיות היו הטובות ביותר שאלוהים יכול היה לתת לחברה המקראית, ובתקופת התלמוד הנורמות התלמודיות הן הנורמות הטובות ביותר שיכלו להינתן לחברה התלמודית. ככל שתפיסת אלוהיות התורה רכה יותר ביחס לגרסה הקיצונית הזו, אמנם יורדת במעט הציפייה לנורמות מושלמות, אך עדיין הנורמות צריכות להיות טובות מספיק, כלומר טובות מאוד, כדי שיהיה טעם לקבל את המערכת ההלכתית כסמכות מוחלטת. האמנם מיסוד עבדות של לא-יהודים, מצוות השמדת עמים, סקילת מחללי שבת ונשים שאיבדו את בתוליהן קודם לנישואיהן, אלו הנורמות הטובות ביותר שאל כל יכול, כל יודע וטוב יכול היה לתת

[32] מקור השראה מרכזי לתפיסה זו הוא הרמב"ם במורה נבוכים (פרק לב) שמסביר את הצורך בקורבנות כצורך השעה בהתאם לאופני עבודת האלוהים שהיו מקובלים בזמן נתינת התורה. הרב אברהם יצחק הכהן קוק (**אגרות הראי"ה**, כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב, ע"מ צב–קז) אימץ את המודל הזה כתגובה למציאות העבדות בתורה. אך ההצדקה המוסרית שהוא נותן לחוקי העבדות אינה משכנעת. האמנם למשל "עצם חוק העבדות הוא חוק טבעי בבני אדם"? האמנם כדבריו, עדיף לבעלי המעמד הנמוך להיות קניין כסף של מעסיקיהם מכיוון שכך המעסיק ידאג לעובד כפי שדואג לרכושו? אמנם, יש גם כיום מעסיקים שמתייחסים אל עובדיהם כאל עבדים קניין כספם ובכך גורמים להם עוול נוראי, אך האם יעדיף מישהו מעובדים אלו באמת להיות עבד ולקבל יחס של עבד מתוקפו של חוק עבדות?

בתקופת המקרא? האם אלו נורמות טובות מספיק כדי שיהיה לנו טעם כלשהו להתייחס למערכת הזו כאל סמכות מוחלטת? קשה לקבל שהמצב בתקופת המקרא היה כזה שהנורמות המקראיות היו טובות לזמנם. קשה לי לחשוב על מצב עניינים אפשרי כלשהו שבו נורמות אלו הן הטובות ביותר שניתן לצוות עליהן.

8. <u>לסיום</u>

מאמר זה הוא ניסיון לפרוט את המחשבה הפשוטה ש"התורה לא מוסרית, אז למה לעשות מה שהיא אומרת?" אני מנחש שחלק מהקוראים יחשבו שאין בטענותיי דבר שאיננו מובן מאליו או שלא נאמר קודם היכנשהו. יתכן שכך. לא מצאתי מי שאומר את הדברים בצורה שאני אומר אותם, אבל לא אתפלא אם יש מישהו כזה. על כל פנים, אני רואה את עצמי מגיב לשיחות רבות עם קולגות וחברים, לספרות ולכנסים שבהם הדברים שאני מנסה לשים כאן על השולחן באופן חשוף, מטואטאים או מעומעמים. גם אם הדברים נאמרו היכנשהו, התחושה שלי היא שיש צורך לומר אותם שוב.

כאמור, גם אני בעצמי החזקתי במשך שנים באמונה הדתית אותה אני מבקר כאן. על אף שהטיעונים שאני מביא כאן היו במודעות שלי תמיד, לקח לי שנים להפנים ולהבהיר לעצמי את מלוא משקלם ועוד יותר זמן להסיק מהן מסקנות מעשיות. קשה להטיל ספק רציני באמונות בסיסיות המעצבות רכיבי זהות והתנהגות בסיסיים שלנו. אני סקרן לראות איך והאם מאמר זה ישפיע על קוראיו.[33]

[33] מאמר זה נכתב במסגרת תכנית "זכויות האדם והיהדות" במכון הישראלי לדמוקרטיה. רוב תודות לדוד אנוך, זכריה בלאו, יצחק בן דוד, יהודה גלמן, חנוך דגן, דניאל סטטמן, עדנה שבתאי, אשר שטרן, עמיתיי בתכנית "זכויות אדם והיהדות" במכון הישראלי לדמוקרטיה ולעורך הלשון של כתב העת "בפרט ובכלל" על הערותיהם על גרסאות קודמות של מאמר זה שעזרו לי לשפר את המאמר באופן ניכר. מובן מאליו שהאחריות הבלעדית על תוכן המאמר היא של המחבר.