

# מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטה-הלכתי

יוחנן סילמן

## פתח דבר

בתולדות מחשבת ישראל, מחשבת ההלכה היא מערך שיטתי ההולך ומסתעף, הן מכוחן של נסיבות חוץ-הלכתיות מתחלפות והן על בסיס הנחות יסוד מטה-הלכתיות, המגשרות בין המישור ההלכתי המובהק ובין מישורי מחשבה רבניים חוץ-הלכתיים. הנחות יסוד אלו, יש שהן מוסכמות על הכול ויש שהן שנויות במחלוקת. בזכותן של המתיחויות המתגלמות במחלוקות אלה, מכוננות אחדותו הסינכרונית ואחדותו הדיאכרונית של המערך ההלכתי כאחדות דיאלקטית. זו הולכת ומתהווה באמצעות הרב שיח התורני, שלוקחים בו חלק חכמי תורה בני דורות שונים, הנוטים להנחות יסוד שונות.

המתיחויות, יש שהן גלויות ומפורשות, יש שהן משוקעות ביסודן של מחלוקות בשאלות הלכתיות מעשיות, ויש שהן מתפרשות ומתגלות רק במהלך הדורות. לעתים הן נחשפות במקורות חוץ-הלכתיים. מכאן הטעם לחשיבות המתודולוגית הנזקקת תדיר גם לביטויים חוץ-הלכתיים של המחשבה הרבנית לדורותיה.

יותר משעניינו של מאמר זה לרדת לסוף כוונתם המודעת של חכמי התורה גופם, עניינו הוא לעמוד על משמעותה השיטתית של כל אחת מהגישות המונחות ביסוד דעותיהם. כפי שנראה, גישות אלו לעתים הולכות ומתגלות רק במהלך הדורות במגוון ההסברים השונים המוצעים להן. מגוון פירושים זה עצמו, כשם שהוא משקף את הרב-משמעיות המכוונת או הבלתי מכוונת הטבועה כבר בדברי המקורות המתפרשים, כך הוא משקף גם את חילוקי הדעות העקרוניים בין הפרשנים עצמם.

## הבחנות יסוד: בין הנחיה לציווי

במחשבת ישראל לדורותיה רווחות שתי גישות יסוד להגדרת תכליתן, מהותן ומקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות, והן יכוננו בהמשך 'הגישה ההנחייתית'

והגישה הציווית<sup>1</sup>. שתיהן כאחת מודות בקיומו של קשר מהותי בין האל נותן התורה לבין הוראותיה, אך הן חלוקות זו על זו לגבי אפיונו של קשר זה, דהיינו בהגדרת מקומה השיטתי של הפנייה האלוהית לאדם בכינון תקפותן של ההוראות. במקביל, הן חלוקות גם לגבי משמעותן של התוצאות הישירות והעקיפות הנובעות מקיומן של ההוראות או מהפרתן. המתיחות בין גישות אלו היא נושא הדיון העיקרי בחיבור זה.

מן הראוי להדגיש, שהגישות הציווית וההנחייתית מהוות פרדיגמות אידאוליות בלבד,<sup>2</sup> ובפועל הן מתממשות רק בצמצום ולשיעורין; זאת נוכח עימותים בלתי נמנעים, הן עם כללי פסיקה מקובלים והן עם אילוצים שהזמן גרמם, וביניהם גם אינטרסים פולימוסיים פנים-יהודיים או בין-דתיים.

במסגרת הגישה ההנחייתית, ההוראות ההלכתיות מתפרשות בזיקתן לאדם כהנחיות אלוהיות, שתכליתן לשמור על המתוקן ולתקן את הזקוק לתיקון.<sup>3</sup> יש שתכליתן ממוקדת בעיצוב נאות של המציאות הברואה בכוליותה או לחלופין, בהבאתה של המציאות האנושית לידי שלמותה האידאלית – לידי הידבקות בשכל או ברצון האלוהי. ההידבקות ברצון האלוהי מושגת על ידי היענות חיובית להוראות האלוהיות. במסגרת הגישה ההנחייתית, היענות זו איננה נחשבת כתכלית כשלעצמה, אלא רק כאמצעי להידבקות.<sup>4</sup> ואולם יש שתכלית של היענות להנחיות היא תאורגית – לעזור במימושן של פוטנציות אלוהיות עצמותיות 'לצורך גבוה'.<sup>5</sup> הפרתן של הוראות אלו נחשבת כסטייה מדרכי ה', המביאה לידי 'התשת כוח' עליון או לחלופין לידי פריצת 'גדרו של עולם'. בהתאם לכך, במסגרת

1 במסגרת הטיפולוגיה הכללית הרווחת כיום, מסווגת גישה זו כתאוריה טלאולוגית (teleological theory) 'תוצאתנית' ואילו הגישה הציווית, על גרסותיה השונות, נחשבת כתאוריה דאונטולוגית (deontological theory) ובמסגרת תאוריה זו היא מוגדרת כ-'the divine command theory'.

2 וראו C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, New York 1930, pp. 210–213.

3 בהתאם לכך מצאנו אף דעות, שהקב"ה עצמו מקפיד בקיום מצוות, ראו בבלי, ברכות ז ע"א; ירושלמי, ראש השנה א, ג (נד ע"ב). יש והמצוות נתפסות כביטויים קונקרטיים של הדרישה הכללית לדבוק במידותיו של האל, וראו אפרים א' אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 427.

4 בנוגע להבחנה בין ההידבקות ברצון האלוהי להידבקות בשכלו ולמשמעותה של הבחנה זו ביחס להבנת ההבדל בין תורת המצוות של הרמב"ם לזו של הרמב"ן, ראו חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 47–48. בנוגע לרעיון ההידמות לאל (imitatio dei) במחשבה היהודית, ראו שלום רוזנברג, 'והלכת בדרכיו', פילוסופיה ישראלית, משה חלמיש ואסא כשר (עורכים), תל אביב תשמ"ב; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב 1993, עמ' 53–91; הג"ל, פרקים בקבלה הנבואית, ירושלים 1990, עמ' 38–5.

5 ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 116–128; רבקה ש"ן, התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטיטזה לחוק הטבעי, דעת, א (תשל"ח-ט), עמ'

הגישה ההנחייתית על גווניה השונים, הסובייקט הפעיל מוערך בראש ובראשונה בהתחשב במידת הצלחתו במימוש ייעודו.

לעומת זאת, במסגרת הגישה הציווית, ההוראות ההלכתיות מתפרשות כצווים אלוהיים. צווים אלה מתפרשים לעתים כ'גזרות מלך',<sup>6</sup> הנחשבות כקביעות מקוריות שרירותיות של הרצון האלוהי, ולעתים – כצווים שביסודם טעמים אימננטיים אובייקטיביים שהאל מכיר בצדקתם.<sup>7</sup> ואולם גם בגרסה אחרונה זו של הגישה הציווית, תוקפן המחייב של ההוראות ההלכתיות עבור האדם נובע רק מהיחס שבין האל לציוויו, מצד אחד, ומהיחס הייחודי שבין האל המצווה לאדם המצווה, מצד אחר. ציוויים אלה חלים על הסובייקט הנמען, ורק משעה שהוא נמען. הערכת ההיענות לציוויים כציות או כמרי מושתתת בעיקרה על כוונת הנמען – המתפרשת כקבלת עול מלכות שמים באמצעות היקבעות רצונו לציית לצו, או לחלופין, כפריקת עול מלכות שמים מעליו באמצעות היקבעות רצונו להמרות את צו האל – ולא דווקא על פי מידת הצלחתו לממש בפועל את כוונותיו.<sup>8</sup> מכאן, שפנייה ציווית זו רלוונטית רק עבור מי שניחן בכשרים האישיים המתאימים ושרוי בנסיבות מתאימות, המאפשרות לו לציית לציוויים.<sup>9</sup>

147–157; אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 29–37; אידל, קבלה: היבטים חדשים (שם), עמ' 172–187.

6 על רב-המשמעיות של מושג הגזרה במקורות, ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 330.

7 על היחס בין תפיסות מנוגדות אלה בדבר משמעות הזיקה של האל לציווייו וחילוקי הדעות המהותיים שבין המעתזילה והאשעריה, ראו משה צוקר, מבוא לפירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו יורק תשמ"ד, עמ' יט.

8 וראו יוחנן סילמן, 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה, עיונים במשפט עברי ובהלכה', אהרון אנקר וסיני דויטש (עורכים), דברי הכנס למשפט עברי ב'שיבת חכמי לובלין'–תשנ"ד, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 263–278.

9 ראוי לציין שניתן למצוא במסורת הרבנית עצמה פיתוחים שיטתיים מפורשים, ולו חלקיים, של ההבחנה האמורה בין ציווי והנחיה. ואולם ההבחנה אינה מתפרשת כהבחנה בין גישות חלוקות אלא כהבחנה בין 'חלקים' שונים של המערכת ההלכתית. כך למשל בדבריו של ר' משה חיים לוצאטו (הרמח"ל), ספר דרך ה', חלק ראשון, פרק ד, סעיף ז (ירושלים תש"ו, עמ' יח): 'אך ההנהגה מתחלקת לשני חלקים: האחד הוא במה שיעשה מפני שצווה בו והשני במה שיעשה מפני שהוא מוכרח בו וצריך [...] והנה הוא מקיים חפצו, יתברך שמו, בשני דרכים נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו; ושנית כי הנה במעשה ההוא הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלמות שהיא תולדת המצוה'; וכן ראו גם ר' אלחנן וסרמן, קובץ הערות למסכת יבמות, דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט, סי' ג (פיעטרקוביץ תרמ"ד). ההבחנה בין הגישות השונות, תוך ניתוח מעמיק של השלכותיה, מצויה גם בדרשת ר' יהושע שפירא בספרו שפת הנחל, קניגסברג תרי"ז, עמ' לה. ההבחנה בין הגישות רווחת גם ב'ספר הכוזרי', וראו יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא, התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת גן תשמ"ה, עמ' 130–134, 144–147, 182–183, 231–237.

מתיחויות מקבילות בממד התאולוגי ובממד האנתרופולוגי המתיחות ההנחייתית-ציווית משולבת במתיחות המקיפה הן את הממד התאולוגי והן את הממד האנתרופולוגי. דימוי האל כרופא עולה בקנה אחד עם הגישה ההנחייתית: סמכותו להנחות מעוגנת, בדומה לסמכותו של הרופא, ביתרוננו בהכרת המציאות; ואילו דימוי האל כ'מלך' עולה בקנה אחד עם הנחותיה של הגישה הציווית: סמכותו של המלך מעוגנת ביחסים שבינו לבין נתיניו. הוראותיו מתפרשות כציווים, שמקורם בקביעות ספונטניות של רצונו הריבוני וביחסים הדו-סטריים השוררים בינו לבין נמעניו המצוים – יחסים המותנים בנוכחותם של המצוים באופן ההשגחה האלוהית<sup>10</sup> ובהכרתם בחובה המוטלת עליהם לציית לציוויו.<sup>11</sup>

במישור האנתרופולוגי, המתיחות בין הגישה ההנחייתית ובין הגישה הציווית מתבטאת במקום המוענק לחירות הבחירה של האדם (הכוונה לחירות כבחירת 'חירות ל' – חירות שאינה מותנית במציאות חיצונית או נפשית כלשהי). הדעה שלחירות יש ערך מותנה בלבד עולה בקנה אחד עם הגישה ההנחייתית, ואילו הדעה שהחירות היא בעלת ערך מוחלט מתבקשת לאור הנחותיה של הגישה הציווית; וזאת משום שערכו של הציות מותנה בחירותו של הסובייקט המציית. המתיחות השוררת בין הגישות השונות בנוגע למעמד החירות, מתבטאת גם באפיון המציאות האנושית בעידן המתקדם בתולדות האדם – בימות המשיח. לעומת הדעה שחירות האדם נחשבת כאינדיקציה לקלוקלו בעקבות חטאו של אדם הראשון, ולכן, עם תיקון החטא בימות המשיח, עתידה החירות להתבטל ולעבור מהעולם, קיימות דעות אחרות, הטוענות שהחירות היא חיונית גם בעידן המשיחי כתנאי הכרחי לזיקה משמעותית של האדם לאל – תנאי הכרחי להיענות לציווים האלוהיים.

במקביל, מתיחות זו נוטה להתבטא גם בהשקפות שונות על מיקומו של האדם ביקום: בעוד שבמסגרת הגישה ההנחייתית הנטייה היא לראות את המציאות האנושית כמעורה במציאות בכוליותה ועדיפותה נחשבת כיחסית בלבד, הרי לעומתה, במסגרת הגישה הציווית הנטייה היא לייחס למציאות האנושית עדיפות מוחלטת.<sup>12</sup>

על נטיותיהם האישיות של חכמי ישראל לכל אחת מן הגישות, ניתן ללמוד

10 מכאן השלכות ישירות לגבי החשיבות העקרונית הנודעת במסגרת הגישה הציווית לקיומה של ההשגחה הפרטית המהווה תנאי לאפשרות של כינון יחסים אישיים בין האל לאדם – יחסי ציווי וציות, וכן לגבי נקיטת העמדה בשאלה אם קיימת השגחה פרטית ומה הם תחומיה.

11 ביטוי מובהק לתפיסה זו ניתן למצוא בדברי הספרי דבי רב, שלח קטו (מהדורת חיים שאול האראוויטץ, 'ירושלים תשנ"ב, עמ' 127). והשוו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 279–280.

12 וראו יוחנן סילמן, 'מעמד האדם ביקום באספקלריה של הספרות הרבנית', ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"א, עמ' 335–352.

מהכרעותיהם בשאלות הלכתיות השנויות במחלוקת, מהפירושים המוצעים על ידם למקורות סמכותיים עמומים, אשר פתוחים לפירושים חלופיים, וכן מדעותיהם בתחומי מחשבה חוץ-הלכתיים, שאינם כפופים באותה מידה לכללי הכרעה מחייבים. אולם חכמי התורה נמנעים מלנקוט עמדה חד-משמעית המתנגדת להלכות מקובלות, שחזרו והתקדשו במסורת הדורות.

ולא זה בלבד, כי אם גם עיקר מעיינם של רבים מחכמי התורה כלל איננו בתחום המחשבה העיונית אלא בקביעות הלכתיות קונקרטיות;<sup>13</sup> מכאן גם, שאין מקום לצפות מצדם לעקיבות מלאה בתמיכתם בגישה זו או אחרת בהתבטאויותיהם הפרשניות והפסיקטיות בסוגיות ההלכתיות השונות. ולא זו אף זו, ישנן בהלכה סוגיות פרטיות ואף תחומים הלכתיים שלמים, שקשה לפרשם במסגרת אחת מהגישות, וזאת מצד מהות נושאיהם<sup>14</sup> או מצד פשוטם של כתובים. בהתאם לכך, גילויי מתיחות אלו רווחים לא רק בין משנותיהם של חכמי תורה שונים, אלא לעתים גם בין סוגיות שונות במשנותיהם של אותם חכמים עצמם. במסגרת המאמר תידון מתיחות זו בעיקר באספקלריה של הסוגיות הבאות:

א. לאור אפיוני היחס בין קיום מצוות ושכרן, ובמקביל – בין ביצוע עברות ועונשן.

ב. לאור משמעות התשובה, ובמקביל – לאור משמעות החרטה על קיום מצוות.

## הגמול כתולדה, כשכר או כמענק

במסגרת הגישה ההנחייתית, הערך החל על מעשה המצווה או העברה משקף, כאמור, את מצב העניינים שהתהווה על ידה. במקביל, מהווה גם הגמול תולדה ישירה ממצב עניינים זה, והוא יכונה בהמשך: 'גמול תולדי'.

במסגרת הגישה הציווית, כשם שהערך העצמי, החיובי או השלילי, של פעולה או של מתדל נובע מהצו האלוהי המופנה לאדם, כך במקביל, משמעות הפעולה (או המתדל) לגבי האדם משקפת את טיב ההיענות הפנימית של האדם לצו – אם כציות אם כמרי – ואין היא נבחנת על פי הישגיה בעיצוב פני מציאות כלשהי. בה בעת, תגובת האל לציותו או למריו של האדם מתפרשת כגמול שהאל בצדקתו משלם לעובדיו, והוא יכונה בהמשך 'גמול שילומי';<sup>15</sup> כאשר גמול זה

13 וראו אפרים אורבך, 'הלכה ונבואה', תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 19.

14 מכאן אחת ההבחנות הרווחות בין 'חוקים' ו'משפטים', בין 'מצוות שמעיות' ו'מצוות שכליות' ובין הוראות הלכתיות 'מדאורייתא' ו'מדרכנן'.

15 ההבחנה העקרונית בין העונש כתשלום ועונש תולדי מפורשת כבר בדרשות הר"ן, דרשה י ודרשה יא. בדרשה י הר"ן מבחין בין העונשים הבאים לאדם בעולם הזה שעניינם תיקון הפגם שנוצר על ידי החטא ובין העונשים בעולם הבא, שהם 'בטבעיים', פירוש שהוטבע

מתפרש כמענק אלוהי המשקף את טובו של האל, הוא יכונה: 'גמול כמענק'. המכנה המשותף בין משמעויות אלו של הגמול האופייניות לגישה הציווית הוא, שעצם נתינתו וגדרו של הגמול מעוגנים בזיקה שבין האל לאדם הפועל ולא בזיקה שבין האדם למעשיו.

כפי שנראה בהמשך המאמר להבחנה עקרונית זו בין ראיית הגמול כתולדי ובין ראייתו בשילום או כמענק, יש השלכות שיטתיות על כמה עניינים: (א) קביעת מעמדה העקרוני של הבחירה החופשית כתנאי לקבלת גמול (חיובי או שלילי); (ב) ראיית גודלו היחסי של הגמול כפועל יוצא מדירוג משקלן היחסי של מצוות ועברות; (ג) אפיון היחס שבין טיב הגמול ותוכן המוטיבציה; (ד) הגדרת היחס בין גודל הגמול ושיעור המאמצים שהושקעו לקראת קיום המצווה; (ה) הגדרת טיב זיקת השייכות של הגמול למקיים המצוות כפועל (האם ניתן למי שזכאי לקבל גמול להקנותו לזולת?); (ו) קביעת הזכאות לגמול עבור כוונות (טובות או רעות), שלא ניתן היה בידי האדם לממשן; (ז) הבנת מהותה של התשובה והערכת שיעור השפעתה. וכך, מצד אחד, חוזרת ומופיעה הדעה האופיינית לגישה ההנחייתית, שהגמול עבור קיום מצוות או הפרתן נובע מתוצאותיהן הממשיות ולא מהתערבות אלוהית מיוחדת, כפי שכתוב במדרש דברים רבה: 'א"ר חגי משאמר הקב"ה הדבר הזה בסיני מאותה שעה, "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" (איכה ג, לח), אלא מאליה בא הרעה (איכה ג, לח) על עושי הרעה והטובה באה על עושי הטובה'.<sup>16</sup> דעה זו מובעת גם בפירושו של המאירי למסכת אבות: 'וזהו ענין: ששכר מצוה מצוה, כלומר שנמשך ממנה מצוה אחרת, וכן

בנפש מתחלה כאשר תמרוד תשיג להעונש זה בהכרח, כאשר יבא בהכרח האיש יכרות עצב מעצמו' (דרשות הר"ן, נוסח ב, עמ' קפ, קסד). וכן ר' משה ח' לוצאטו (לעיל הערה 9), חלק שני, עמ' כז–כט. בנוגע להשלכות ההלכתיות של ההבחנה בין שתי המשמעויות של הגמול בהלכה, ראו בחידושי הגר"ש שקאפ, יבמות, ס"י לא (עמ' לה), וזה לשונו: 'נראה דכל עונשי התורה אינם דווקא משום דעבר על מימרא דרחמנא [...] אלא נראה דצ"ל דאין עונש המלקות רק משום שעבר על אזהרת התורה אלא על פעולת המעשה בא המלקות, רק היכי שהוא שוגג או אונס – פטור'. ובדומה ראו בשיעורי הגר"ש שקאפ שנרשמו בידי הגר"ח שמואלביץ ז"ל, ספר הזיכרון לגר"ח שמואלביץ, ירושלים תש"מ, עמ' תטו, וזה לשונו: 'דיש לחקור ממה נמשך בכל מקום המלקות, אם מחמת שעבר על ציווי ה', או עבור שאכל דבר רע לו. ונראה להכריע בסברא כאופן הב'. וכפי שנראה בהמשך, על משמעויות אלה של הגמול עמד ביתר הרחבה ר' יצחק איציק אויערבאך, אמרי בינה, חלק השו"ת, ס"י יג (ניו יורק, תשנ"ד, עמ' צא). הוא מכנה את הגמול התולדי 'שכר סגולי' ואת הגמול השילומי 'שכר גמולי'. על משמעויות אלה של הגמול במקרא, ראו מאיר וייס, מקראות ככוונתם – לקט מאמרים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ח, עמ' 458–480; ברוך י' שוורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 222–237; ועיינו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 239, 250–251.

16 דברים רבה, פרשת ראה ג, ד"א ראה אנכי (מהדורת ליברמן, עמ' 92); והשוו מדרש תהלים, מזמור קיט, ד"ה [ח] גמול על עבדך (מהדורת באבער, ניו יורק תש"ח, עמ' 492). בנוגע



שכר עברה עברה שנמשך ממנה עברה אחרת [...] ויש לפרש שכר במקום פרי, כלומר שערך [שעיקר] המצוה ופריה הוא המוכן ממנה.<sup>17</sup> מצד אחר, רווחת גם הדעה המנוגדת, האופיינית לגישה הציווית, שאין למצוא בתוכנן הממשי המסוים של מצוות התורה (בכולן או בחלקן) טעמים לתוקפן. על כן, גם הגמול איננו בגדר של תוצאה מקיומן או מהפרתן, אלא הוא בגדר שילום הניתן על ידי האל עבור ציות לציוויו או עבור המרייתם, או לחלופין, הוא נחשב כמענק.<sup>18</sup> בהתאם לכך, מצינו: 'רבי חנניה בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיהו מב, כא)' (משנה, מכות ג, טז). לדעתו של רבי עקשיא, הטעם האלוהי הבלעדי למתן המצוות הוא לזכות את ישראל בשכר המגיע להם בדין;<sup>19</sup> מכאן, שכלל שגדל מספר המצוות, גדל גם מספר ההזדמנויות של האדם לזכות בשכר.

בין משמעות הגמול והמוטיבציה לקיום מצוות המתיחות בין הגישות השונות בנוגע למשמעות הגמול משתקפת בפירושים

לגרסאות של דרשה זו וכן דרשות דומות המוסכות על הפסוק 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' (איכה ג, לח), ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 244.

17 רבינו מנחם המאירי, בית הבחירה, אבות ד, ב (ירושלים וקליבלנד תשנ"ה, עמ' 170); ביטוי מובהק לתפיסה זו של הגמול בהגותו של קרשקש, ראו אור השם, מאמר ב, כלל ב, פרק ג; כלל ה, פרק ג (ירושלים תש"ן, עמ' קסב, ריא); אביעזר רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 40–43; על תפיסה תולדית זו של הגמול במחשבה הקבלית, ראו גוטליב (לעיל הערה 5), עמ' 30–37, 124–125, 269, 273–274. זו גם דעתו של הרמב"ן, וראו חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 53–60, 140–141; על היחס השיטתי שבין תפיסת גמול תולדי ודימוי האל כרופא ובין תפיסת הגמול כשילום ודימוי האל כמלך, ראו שם, עמ' 125, הערה 80; וכן ראו ר' חיים מוולאז'ין, נפש החיים, שער א, ד"ה ואמר על כל מעשה; שער ב, ד"ה וכשם שמאכל הגוף (וילנה תרל"ד, עמ' יד, כג).

18 ברם יש הדוגלים בדעה שהגמול ניתן בהתאמה לטיב המענה האנושי לצו האל; ובכל זאת, לדעתם, דרך ההתנהגות מטביעה את חותמה על נפשו של המתנהג בין לטוב ובין למוטב. וכך לדעת רס"ג: 'מומי הנפשות כגון העונות והחטאים ואף על פי שאינם גלויים לבני אדם מפני שאין חושם מרגיש בהם הרי הם גלויים לעושה כי הוא יצרם ובראם' (ספר הנבחר באמונות ובדעות, המאמר החמישי [תרגום קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קע]).

19 וראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 320–321. רעיון זה גופו מובע על ידי רס"ג בנוגע ל'מצוות השמעיות', שם, התחלת המאמר השלישי; וראו צוקר (לעיל הערה 7), עמ' יח–כא; ש' צ' אלטמן, 'חלוקת המצוות לרס"ג', הרב יהודה ליב פישמן (עורך), ר' סעדיה גאון, קובץ תורני-מדעי, ירושלים תש"ג, עמ' תר"ע–תרע"א; יואב אלשטיין, 'תורת המצוות במשנת רב סעדיה', תרביץ, לח (תשכ"ט) עמ' 120–135.

השונים<sup>20</sup> שהוצעו לאורך הדורות לאמרתו זו של אנטיגנוס איש סוכו: 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס; אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס; ויהי מורא שמים עליכם' (פרקי אבות א, ג). במסגרת הגישה הציווית, האמרה מתפרשת פשוטה כמשמעה: תוקפן של מצוות התורה מושתת אך ורק על חובתו של האדם להישמע לצווי האל ולא על תועלת כלשהי ממילוין. מילוי החובה מגלם קבלת 'מורא שמים', וקשר זה בין מילוי החובה וקבלת 'מורא שמים' מותנה בכך, שהמניע הבלעדי לקיום המצוות הוא ההכרה בחובה הבלתי מותנית לעבוד את האל 'כעבדים המשמשים את הרב'. הגמול הניתן עבור הציות לצו אינו מותנה אפוא במצב כלשהו שמתהווה בעקבות ביצוע הצו (בעולם הזה או בעולם הבא).<sup>21</sup> לפי זה, אין הגמול נחשב אלא בגדר 'פרס',<sup>22</sup> המתפרש בהתאם כתשלום או כמענק<sup>23</sup> הניתן על ידי האל למצייתים לו.<sup>24</sup> דומה שאמרתו של אנטיגנוס אמנם הובנה בדרך זו כבר על ידי האמורא 'ר' אלעזר בן פדת: "במצוותיו חפץ מאוד", אמר ר' אלעזר: במצוותיו ולא בשכר מצוותיו והיינו דתנן: "הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם" (משנה, אבות א, ג). לעומתו, הפרשנים הנוטים לגישה ההנחייתית ורואים בגמול תולדה של המעשה, נותנים לאמרה זו פירוש מצמצם. לעתים קרובות, פירושים אלה מסתמכים על הברייתא הבאה, שכפשוטה היא דוגלת בדעה שיש לראות בכוונה לקבלת גמול עבור קיום מצוות מתן צדקה כוונה נאותה. דעה זו עולה, כאמור, בקנה אחד עם הבנת הגמול ברוח הגישה ההנחייתית, דהיינו הבנתו כתולדה. וזו לשון הברייתא: 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא, הרי זה צדיק גמור'.<sup>25</sup>

20 וראו ר' שמואל די אוזידא, מדרש שמואל, אבות א, ג (ורשה תר"פ). ושם סקירה רחבה של הפרשנות שניתנה במהלך הדורות לרבריו של אנטיגנוס.

21 בספרי דברים, פסקאות מא, מח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 87, 114), מפורש שהכוונה הנדרשת בלימוד תורה מתבטאת בעשייה 'מאהבה' ומחייבת הימנעות אפילו ממוטיבציה הקשורה בשכר בעולם הבא.

22 בדבר המשמעויות השונות שייחסו למושג 'פרס', ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 351. ומן הראוי לציין, שייחוס משמעות אחרת למושג 'פרס' במאמר רומז כבר על המשמעות שהפרשן מייחס לגמול ועל תפקידו במוטיבציה לקיום מצוות ולהימנעות ממעשי עברה; וראו ר' יצחק בן עראמה, עקדת יצחק לשמות, שער ארבעים וארבע (פרסבורג 1849, קא ע"א—קב ע"ב); שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים תשט"ז, עמ' 215–216.

23 ראו רבנו שמחה, מחזור ויטרי, נירנברג תרפ"ג, עמ' 466; בן עראמה (שם); וכן הלר-וילנסקי (שם), עמ' 215–217. לדעת קרשקש הגמול בעולם הזה הוא בגדר מענק, וראו קרשקש (לעיל הערה 17), מאמר ג, כלל ג, פרק א.

24 ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 352.

25 ראש השנה ד ע"א. אופייני הדבר שגם לברייתא מוצעת גרסה ממתנת, המקרבת אותה



וכך מפרשים בעלי התוספות את אמרתו של אנטיגנוס ברוח הגישה ההנחייתית. לדעתם היא מתייחסת רק לאלה 'שתוהין על הראשונות', וזאת בהסתמכות על דבריו של ר' אלעזר: 'בשביל שיחיו בני. והא דתנן פרק קמא דמסכת אבות אל תהיו כעבדים המשמשיין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות'.<sup>26</sup>

ובדומה לכך, גם מחבר 'אלו תרי"ג מצות היוצאים מעשרת הדיברות' מפרש אמרה זו ברוח הגישה ההנחייתית. לדעתו, היא מכוונת נגד אלה שחושבים 'כי עשיית המצוה והגמול ב' דברים', כלומר כביקורת גלויה המכוונת נגד ראיית הגמול כתשלום או כמענק.<sup>27</sup> ואילו הרמב"ם, בפירושו לאבות (פרק ראשון, משנה ג), מבחין בין קיום מצוות על מנת לזכות בגמול האותנטי המזדהה עם תכליתן המקורית של מצוות התורה – תכלית המתממשת ישירות מעצם קיום המצוות, ובין קיומן מתוך התכוונות לגמול במשמעותו המוטעית, המתבטאת בראיית הגמול כ'פרס', כלומר כטובת הנאה אישית בלבד, שאין לה כל נגיעה לתכלית המצוות עצמן. לפי פירושו זה, אנטיגנוס הסתייג רק מהתכוונות לגמול המוטעה. ואולם גם אנטיגנוס חשב שמהראוי להתכוון, תוך כדי קיום מצוות, להשגת הגמול במשמעותו האמתית.<sup>28</sup>

- 
- להבנת הגמול כתשלום. וכך מצינו בפירושו של רבנו חננאל (שם) שיש גורסים 'הרי זו צדקה גמורה' ולא 'הרי זה צדיק גמור' וכן גם המאירי (שם) ובפירושו לפסחים ח ע"ב, מפרש שהאדם האומר 'סלע זה' וכו', אין בכוונתו לתלות את קיום המצווה כגמולה.
- 26 ונראה שיש להבין את דברי התוספות כאן לאור דברי התוספות, עבודה זרה יט ע"א, ד"ה על מנת לקבל פרס; תוספות, פסחים ח ע"ב, ד"ה שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור; וראו תוספות יום טוב לפרקי אבות א, ג, ד"ה איש סוכו; בדומה לכך, ר' משה מקוצי, ספר מצות גדול, לא תעשה, מצווה ד; והשוו לדברי ספר החינוך, מצווה עה (ירושלים תש"ן, עמ' קכח).
- 27 כל כתבי רמב"ן, ב, מהדורת שעוועל, עמ' תקכח, ומקובל, שחיבור זה איננו של הרמב"ן; והשוו לדברי הרמב"ן בפירושו לויקרא יט, ד"ה ואמר. וכפי שנראה מדבריו שם, הרי הוא נותן לדברי אנטיגנוס פירוש ציווי; ואולם במקומות אחרים הוא נותן פירוש הנחייתי, וצריך עיון.
- 28 הרמב"ם מוסיף ומפרש את טיבו של גמול זה בפירושו למשנה למסכת סנהדרין, בהקדמתו לפרק חלק, ובמקביל, בהגדרת תוכנה של הכוונה הנאותה, הוא אינו נזקק כלל למקורה של ההוראה ההלכתית אלא ליעילותה. וראו הערות המהדיר שילת בפירוש הרמב"ם למשנה, אבות א, ג (מהדורת שילת, מעלה אדומים תשנ"ח, עמ' ה); הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ו, עמ' קמח–קנג. ובהתאם לכך הרמב"ם מציע גם הסבר לחורבן הבית, ראו ח' כשר, 'על מה אבדה הארץ', *Hebrew Union College Annual*, 69 (1998), עמ' קמג–קמו. ומן הראוי לציין, שתפיסת הגמול כתולדי מתבטאת גם בדעתו, שעקרונית, דירוג המצוות מקביל לדירוג בגודל הגמול, וזאת גם כאשר אין להיעזר בהקבלה זו הלכה למעשה. וראו נחום רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים, ירושלים תש"ס, עמ' 153–155. ונראה שעקרונית זו גם דעת המאירי, והוא מבחין מפורשות בין הגמול בעולם הזה שאיננו אלא בגדר מענק

בדומה לכך, גם ר' בחיי מפרש את האמרה של אנטיגנוס תוך הבחנה בין הגמול האוטנטי עבור קיום מצוות ובין הגמול במשמעותו המוטעית. הגמול במשמעותו האוטנטית, הניתן בעולם הבא בלבד, מזדהה עם המצב שנוצר על ידי קיום המצווה עצמו, ומן הראוי להתכוון אליו כטעם לקיום המצוות, ואילו הגמול במשמעותו המוטעית איננו נובע מעצם קיום המצווה. ואלה דבריו: 'וזה שאמר אנטיגנוס לתלמידיו: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב, כלומר אל תחשבו שהמצווה והשכר על עשייתה יהיו שני דברים, אינו אלא דבר אחד, והענין: כי הנפש בעשותה המצוות אור המצווה חל עליה, והוא הוא גן עדן הנשמות [...] והוא הדין בעברה'.<sup>29</sup>

דירוג המצוות, המאמצים לקיימן וגודל הגמול המשמעויות השונות של הגמול בשתי הגישות כרוכות גם בדעות מנוגדות על הקשר בין דירוגן הפנימי של המצוות לקלות ולחמורות לבין גודל הגמול,<sup>30</sup> וגם בהערכות מנוגדות של היחס שבין עצמת מאמציו של האדם לקיים מצוות ובין גודל הגמול עבורן. חילוקי הדעות בנושא זה קשורים גם בדירוג מנוגד של מעמדו של הצדיק הגמור, המשוחרר כליל מתאוות העולם הזה, בהשוואה למעמדו של הצדיק החוזר וטורח לכבוש את יצרו; וכיוצא בזה – בדירוג שונה של הצדיק שלא טעם חטא מימיו בהשוואה לצדיק שחזר בתשובה.

בראיית הגמול כתולדה, כמתבקש במסגרת הגישה ההנחייתית, אין מקום לקשר פרופורציונלי קבוע בין גודל המאמצים וגודל הגמול.<sup>31</sup> בהתאם לכך, עיקר הערך של קיום המצווה נקבע על פי גודל התועלת, ולא בהתחשב במאמצים שהושקעו על מנת לקיימה. לעומת זאת, במסגרת הגישה הציווית וראיית הגמול כתשלום (או כמענק), מתקיים קשר ישיר בין מידת הנחרצות להיענות לצו,

ובין הגמול בעולם הבא שהוא תולדי; וראו פירושו לאבות, פרק א, ג; וכן חבור התשובה, מאמר ב, פרק יג (ניו יורק תש"י, עמ' 541).

29 כתבי רבינו בחיי, פרקי אבות א, ג (מהדורת שעוועל, עמ' קלג); רבנו יונה גירונדי בפירושו על מסכת אבות, א, ג (ברלין ואלטונה תר"ח-תר"ט), וכן בספרו שערי תשובה, שער א (ירושלים תשל"ח, עמ' כה); ר' יצחק פולקר, ספר עזר הדת, ישראל תש"ל, עמ' 34. וראו הלר-וילנסקי (לעיל הערה 22), עמ' 216. ר' ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית, חלק א', ירושלים תשכ"ג, עמ' לב. וכן ראו תוספות הרא"ש, ראש השנה ד ע"א, ד"ה בשביל שיחיו בני (מהדורת וילמן, תשל"א, עמ' ז).

30 ראו אלון גושן גוטשטיין, 'מצוה קלה', משה חלמיש (עורך), עלי שפר, מחקרים בספרות ההגות היהודית, רמת גן תש"ן, עמ' 51-65; רקובר (לעיל הערה 28), עמ' 151.

31 ברם גם במסגרת הגישה ההנחייתית ניתן להצדיק את ההשפעה של גודל המאמץ על גודל הגמול עבור קיום מצווה, על בסיס תוצאות הלואי הקונסטרוקטיביות-הדידקטיות הנובעות ממאמץ זה גופו. ובדומה לכך ניתן להצדיק את הפחתת העונש על בסיס המאמצים הכרוכים בקיום מצוות מסוימות או בהימנעות מלעבור על חטאים מסוימים.

המשתקפת בגודל המאמצים שהאדם מקדיש, לבין ערכה הסגולי של היענות זו. ככל שהמאמץ רב יותר, ערך המעשה עולה והגמול השילומי גדל. מכאן אף פתח להערכה חיובית של גורמים שמסיטים מעצם טבעם את האדם מהדרך הישרה, משום שכתוצאה מהסטתם מתחולל באדם מאבק פנימי המחייב אותו למאמץ.<sup>32</sup> מזה נובעות מסקנות מרחיקות לכת לגבי שורשי קיומם של גורמים אלה והצדקת קיומם אף בזמנים אידאליים, דהיינו בימי בראשית ובימות המשיח.<sup>33</sup>

### לפום צערא אגרא'

אמרתו של התנא בן הא הא: 'לפום צערא אגרא' (משנה, אבות ה, כג)<sup>34</sup> מהווה ביטוי לדעה, שגודל הגמול עבור קיום מצוות – ה'אגרא' – תלוי בגודל המאמצים – ה'צערא' – שהושקעו בקיומן.<sup>35</sup> ואמנם כך גם הובנה אמרה זו על ידי המאירי בפירוש הראשון שהוא מציע (אבות ה, טו). בפירושו זה הוא עומד גם על היחס השיטתי שבין התאמת גודל הגמול לגודל המאמצים להדגשת חשיבותה של הכוונה הנכונה בקיום המצוות, כולל כוונה שהיא בבחינת מחשבה טובה שלא הגיעה במלואה לידי מעשה. בהסתמכו על דברי המשנה האחרונה במנחות, הוא טוען, שהכוונות הטובות והמאמצים לקיים מצוות הם אף הגורמים היחידים בקביעת גודל הגמול: 'ויש לפרש לפום צערא אגרא, כלומר שהגמול בצדקותיהם ודומיהן הוא לפי הענין האיש ועמלו בפעולות הטובות'.<sup>36</sup>

- 32 בנוגע ליצר הרע לעבודה זרה, ראו בבלי, יומא סט ע"ב.
- 33 במסגרת הגישה הציווית (ולא במסגרת הגישה ההנחייתית), הצדקת הכרח קיומם של היצרים הרעים מושתתת על תפקידם כתנאי הכרחי לבחירה חופשית ולקיומן של התמודדויות ששכר מובטח למי שעומד בהן בהצלחה. וראו, למשל בבלי (שם); ר' יהודה החסיד, ספר החסידים, סי' קנה (מרגליות, ירושלים תשי"ז) עמ' קנה; רמח"ל, דרך ה', חלק ראשון, פרק ד (אמסטרדם תרנ"ו, עמ' טז); יוסף דן, על הקדושה – דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 343–347.
- 34 בתנא דבי אליהו בנוסחא א, פרק יב, מאמר זה מיוחס להלל, ואילו בנוסחא ב, פרק כז, ד"ה ומה הוא הפוך בה, האמרה מיוחסת לבן הי.
- 35 וכך הובן מאמר זה גם באבות דרבי נתן (מהדורת שכטר), נוסחא א, פרק יב; נוסחא ב, פרק כז.
- 36 בית הבחירה לאבות ה, טו (לעיל הערה 17); וכך גם פירש הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ו. וזאת בניגוד לפירושו לפרקי אבות ד, כג ובהלכות תלמוד תורה ג, ו, שדברי בן הא הא מוסבים רק לגבי תלמוד תורה – פירוש שדומה לפירוש השני במאירי המובא בהמשך. וראו יצחק טברסקי, מכוא למשנה תורה לרמב"ם, עמ' 338–339. מאלפת ההשוואה בין דעתו זו של הרמב"ם ובין דעתו של ר' יצחק בר' משה מוינה, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות קריאת שמע, סי' ו (ירושלים תרמ"ז). תלות פרופורציונלית זו של גובה הגמול בגודל המאמץ אופיינית לחסידי אשכנז, וראו י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975, עמ' 63, 142; הנ"ל, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 343–344; ראו ספר חסידים, סי' טו, טז (מהדורת וויסניצקי, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 21, 22); וכן ראו את הקטע מספר 'מגילת סתרים'

ברם למאמרו של בן הא הא, נתנו במהלך הדורות גם פירושים חלופיים ברוח הגישה ההנחייתית – פירושים הכרוכים, כאמור, בהבנת הגמול כתולדי. וכך גם המאירי עצמו מציע פירוש חלופי ברוח גישה זו:

ופירוש אגרא הנה במקום פרי נכמו שפירשתי למעלה (פ"ד מ"ב), כפי מה שיתעמל בתורה ימשך ממנה פרי נבחר, רוצה לומר השגת האמת, כי קריאת המנוחה והתענוג לא תרד בטן. ואמרו ז"ל (קהלת רבה פ"ב ט): "אף חכמתי עמדה לי" (קהלת ב ט), חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי.<sup>37</sup>

בניגוד לפירושו הקודם וברוח הנחותיה של הגישה ההנחייתית, המאירי ממקד בפירוש זה את כוונת המאמר לגבי קיום מצוות תלמוד תורה בלבד. לדעתו, מידת התועלת האישית מתלמוד התורה מותנה בגודל המאמצים המשוקעים בלימוד, והיא מתמקדת במישור הדידקטי.<sup>38</sup> בפירוש אחרון זה הולך המאירי בעקבות הרמב"ם בפירושו לאבות,<sup>39</sup> וזה לשונו: 'ואמר בן הא הא: לפי שעור עמלך בתורה יהיה שכרך. ואמרו שלא יתקים מן החכמה אלא מה שנלמד בעמל ויגיעה ויראה מן המלמד, אבל שעשוע והנחת – לא יתקים ולא יקבל בו תועלת'.

### משמעות דירוגן של מצוות ועברות

בהתאם לאמור בפסקה האחרונה, אנו מוצאים דעות תנאיות ברוח הגישה ההנחייתית. דעות אלו גורסות שאין לתלות את גודל השכר עבור קיום מצוות בגודל המאמצים שהושקעו למען קיומן, ובמקביל גם אין לתלות את גודל העונש עבור חטאים בהתחשב בגודל המאמצים שהיו דרושים על מנת לסכלם. וכך מצינו, שתנאים מדרגים את גודל הגמול (השכר והעונש) מבלי להתייחס כלל למאמצים, אלא מתוך הדגשת מעמדן המהותי הייחודי של המצוות או של העברות. מעמד ייחודי זה נלמד מהכתוב, בין שהוא נחשב כגזירת הכתוב ובין שטעמו מפורש.

---

המיוחס לרב נסים בר רב יעקב מקירואן (המחצית הראשונה של המאה האחת עשרה). המובא בספר חסידים (לעיל הערה 33), עמ' שצה.

37 ובדומה לכך גם רבנו בחיי, בפירושו לאבות, בראשית דבריו הוא מפרש את האמרה כמתייחסת לקיום המצוות בדרך כלל ובהמשך הוא מציע פירוש המצמצם כוונת המאמר ללימוד התורה בלבד. וזה לשונו: 'לפום צערא אגרא, כפי הצער שאדם מצטער בעסק התורה והמצוות יהיה השכר. ובספר המוסר אמרו: לא נתקיים מן החכמה אלא מה שאדם למד מתוך הטורח והעמל וכתישת החומר, כמו השמן שאין אדם זוכה לו אלא מתוך כתישת הזית, וכך מצינו בישראל שלא קבלו את התורה עד שנידלדל וניתש החומר שלהם בשעבוד מצרים בחומר ובלבנים ואז היו ראויין לקבל את התורה, אך לימוד התורה והחכמה מתוך התענוג אין לה קיום, וסוף שישתכח ממנו' (כתבי רבינו בחיי, ירושלים תש"ל, עמ' תרלז).

38 דעה זו ש'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה' מצויה כבר בברכות סג ע"ב.

39 וראו הלכות תלמוד תורה ג, ו, יב.

וכך לדוגמה מצינו בברייתא (מנחות מג ע"ב), שמצוות ציצית שקולה 'כנגד כל המצוות כולן', וזאת מצד גזרת הכתוב, שנאמר: 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' (שמות טו, לט).<sup>40</sup> כמו כן מצינו, שדירוגן של עברות כ'קלות' וכ'חמורות' מועמד על בסיס דירוג העונשים שמקבלים עבורן, וזאת מבלי שיובא בחשבון גודל המאמצים שהיו נחוצים כדי למנען. וכך לדעת האמורא רב יהודה, ההבחנה בין עברות 'קלות' ו'חמורות' מושתתת על ההבחנה שבין עברות על מצוות 'עשה' ו'לא תעשה' שאין נענשין עליהם מיתה לבין עברות שנענשין עליהן כריתות ומיתות בית דין (בבלי, שבועות יב ע"ב).

לעומתם, אנו מוצאים דעות של תנאים, התולים את גודל השכר עבור קיום מצווה ובמקביל – גם את חשיבותה היחסית בהשוואה למצוות אחרות, בגודל המאמצים הנחוצים לשם קיומה – דעות העולות, כאמור, בקנה אחד עם הנחותיה של הגישה הציווית. וכך מצינו:

דתני, רבי שמעון בן יוחאי אומר: גדול הוא כיבוד אב ואם, שהעדיפו הקב"ה יותר מכיבודו. נאמר 'כבד את אביך ואת אמך' ונאמר 'כבד את ה' מהונך' (משלי ג, ט); ממה את מכבדו? משיחנך – מפריש לקט שכחה ופיאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב ושופר ותפילין וציצית, ומאכיל את העניים ואת הרעבים, ומשקה את הצמאים. אם יש לך, את חייב בכל אילו; ואם אין לך, אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם, בין שיש לך הון בין שאין לך הון – 'כבד את אביך ואת אמך', ואפילו את מסכב על הפתחים.<sup>41</sup>

#### אפשרות הקניית גמול אישי לזולת

ההבדלים העקרוניים בין המשמעויות השונות של הגמול חוזרים ומתגלים גם בחילוקי הדעות על האפשרות של הקניית גמול לזולת. הגמול התולדי נתפס כצמוד באופן מהותי לאדם המקיים מצווה. מנקודת מבט זו, כל ניסיון להעביר את הגמול מרשות האדם שקיים מצוות לזולתו הוא חסר שחר; ואילו כשהגמול נתפס כתשלום המגיע למקיים המצוות, נפתח פתח גם לדעה שהעברה כזו היא מן האפשר.<sup>42</sup> ואכן, רבים דוגלים בדעה שבתנאים מסוימים, העברת הגמול מאדם לחברו היא אפשרית, ולו רק בדיעבד.<sup>43</sup> בניגוד לכך, אנו מוצאים את דבריו

40 בנוגע לדוגמאות נוספות, ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 305–306.

41 ירושלמי, פאה א, א. ואולם לדעת ר' שמעון בן יוחאי שם יש ומידת חשיבותה של מצווה אינו מותנה בגודל המאמץ לקיומה, כשמאמץ זה מתבטא בזריזות: 'כל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה, כתיב: "וראיתם אותו" (שמות טו, יט) וכתיב התם: "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד" (דברים ו, יג); וראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 304–305.

42 וראו אמרי בינה (לעיל הערה 15).

43 וראו הערות הרמ"א לשו"ע יו"ד, סי' רמו, סעיף א; וראו באריכות ר' יצחק י' ווייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ד', סי' ק. ד"ה בענין קבלת (ירושלים תשל"ט).



הנחרצים של מהר"ם אלאשקר, השולל מכול וכול את אפשרות העברת הגמול מאדם לזולתו, תוך כדי הצבעה על משמעות הגמול כתולדה. בדבריו הוא מסתמך על דבריו החד-משמעיים של רבנו האי גאון בתשובתו:

שאלה [לרבנו האי גאון ז"ל] [...] מי שהוא נוהג להתענות שני וחמישי ובסוף אותו הזמן אמר קבול שכר התענית הזה יהיה לפלוני מתנה וכן אם יאמר מכרתי תענית זו השנה בכך וכך לפלוני וקנו קנין על זה [...] תשובה כך ראינו כי הדברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהן. [...] היחשוב כי מתן שכר של מצות דבר שישארו אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה. אלו ידעו מה שכר לא היה זה נותנו לזה ולא זה מקבלו מזה.<sup>44</sup>

### חזרה בתשובה: תיקון או ניתוק

#### משמעותה של החזרה בתשובה

במסגרת הגישה ההנחייתית, ערכו הסגולי של המעשה (החיובי או השלילי) משקף את טיב תרומתו בעיצוב תקינותה של מציאות כלשהי, ואילו הגמול עבורו נחשב, כאמור, כתולדה מעיצוב זה. בהתאם לכך, תכליתה של החזרה בתשובה היא לתקן את המציאות, שנפגמה בעקבות החטא, ובכך לבטל ממילא גם את העונש. במשמעותה זו תכונה התשובה 'תשובה מתקנת'.<sup>45</sup> לעומת זאת, במסגרת הגישה הציווית, ערכו הסגולי של המעשה משקף את טיב היענותו של הסובייקט לצו האלוהי המופנה אליו, ואילו הגמול עבורו נחשב כתשלום. מהיבט זה, עניינה של החזרה בתשובה הוא לנתק את האדם בהווה מאחריותו לאי-היענותו לצו האלוהי בעבר. במשמעותה זו תכונה התשובה: 'תשובה מנתקת'.

עניינה של התשובה המתקנת מתמקד בשיקום תקינותה של מציאות שנפגמה על ידי החטא – מציאות חיצונית או נפשית. לעומתה, עניינה של התשובה המנתקת מתמקד בכינון הזיקה הנאותה של האדם לאל – זיקה שנפגמה על ידי המרייתו את פי האל.<sup>46</sup> בעוד החזרה בתשובה המתקנת כרוכה ביעילותה לשקם את המציאות הפגומה, הרי לעומתה, החזרה בתשובה המנתקת כרוכה בהדגשת משמעותה ההלכתית של החרטה האנושית כשלעצמה, חרטה שמביאה בעקבותיה את הסליחה האלוהית.

החזרה בתשובה המתקנת, אם היא מתפרשת כתיקון של עיוות במציאות

44 שו"ת מהר"ם אלאשקר, סי' קא (ירושלים תשי"ט); דעה זו מצויה גם בספר חסידים, סעיף תתרמה, כ"י פרמה (מהדורת וויסטינעצקי, עמ' 261).

45 וראו כתבי רבנו בחיי, כד הקמח, ראש השנה א (ירושלים תש"ל, עמ' שעא).

46 והשווה הבחנה זו שבין תשובה כתיקון ותשובה כניתוק להבחנתו של ר' יוסף סולובייצ'יק בין שני היבטים של החזרה בתשובה: הכפרה והטיהור. וראו ספרו על התשובה, דברים שבעל-פה, ערך פנחס הכהן פלאי, ירושלים תשל"ז.

האובייקטיבית שמחוץ לאדם החוטא, נראית בעייתית מכמה פנים. לכאורה, כבר הניסיון האנושי היום יומי מוכיח את קוצר ידו של תיקון זה, כשהוא חוזר ועומד נוכח המשך קיומם של הפירות הקלוקלים של החטאים, למרות החזרה בתשובה. יתר על כן, עצם היכולת האנושית לתקן את המעוות במציאות האובייקטיבית ולבטל את העונש הנובע ממנו במישרין באמצעות מפנה כלשהו המתמקד במישור הנפשי, נראית כבלתי מסתברת.

ההתמודדות עם הבעייתיות הכרוכה בעצם אפשרותה של החזרה בתשובה מופיעה כבר בספרות חז"ל. ביטוי מובהק לכך בדברי הפסיקתא דרב כהנא. תוך נטייה ברורה להסברת אפשרות התשובה בהתאם להנחותיה של הגישה הציווית, הפסיקתא עומדת בקצרה גם על המסקנה המתבקשת לאור הנחותיה של הגישה ההנחייתית, והיא שלילה עקרונית של אפשרות התשובה. וזה לשונה:

כתיב: 'טוב וישר י"י על כן יורה חטאים בדרך' (תהלים כה, ח). למה הוא טוב? שהוא ישר. שאלו לחכמה החוטא מהו עונשו, אמרה להם: 'וחטאים תרדף רעה' (משלי יג כא). שאלו לנבואה: החוטא מהו עונשו, אמרה להם: 'הנפש החוטאת היא תמות' (יחזקאל יח, ד). שאלו לתורה חוטא מה עונשו, אמרה להם: 'יביא אשם ויתכפר לו'. שאלו להקב"ה החוטא מהו עונשו, אמר להם יעשה תשובה ואני מקבל, דכתיב: 'טוב וישר י"י על כן יורה חטאים בדרך' (תהלים כה, ח).<sup>47</sup>

החכמה והנבואה מכחישות עקרונית את עצם אפשרות התשובה, וזאת על רקע הקשר הישיר שבין החטא ותוצאותיו, ובכללם העונש – ה'רעה'. קשר זה, כאמור, הוא אופייני לגישה ההנחייתית. התורה מצביעה על קשר אחר ובלתי מוסבר, שבין הבאת קרבן אשם והכפרה; ואילו לעומתם, הקב"ה תולה את אפשרות התשובה בעשייה האנושית – בחזרה בתשובה, שכאשר היא יוצאת מהכוח אל הפועל, הוא מקבלה. מן הראוי לשים לב, שבהתאם להנחותיה של הגישה הציווית, בתשובת הקב"ה אין כלל התייחסות לזיקה שבין החוטא ותוצאות חטאו – 'הרעה', אלא רק לזיקה שבין החוטא לאל. זו האחרונה מתבטאת, מצד אחד, בפנייה אלוהית לאדם – 'יעשה תשובה' ומן הצד האחר – בהיענות האנושית לפנייה זו, שמובטחת לה היענות אלוהית מקבילה – 'ואני אקבל'.<sup>48</sup>

47 פסיקתא דרב כהנא, פסקא כה סעיף לח, ד"ה טוב וישר ה'; וכן בירושלמי, מכות ב, ו (לא ע"כ). דברים אלה מיוחסים שם לר' פנחס.

48 ביטויים נוספים לבעייתיות העקרונית הכרוכה בהנחת אפשרות התשובה במחשבת חז"ל משוקעים בעימותים בין ההתייחסות של מידת הדין ומידת הרחמים בנוגע לחזרה בתשובה. בעוד שמידת הדין מייצגת את הפן הרציונלי של ההתייחסות לחטא, לחוטא ולגמולו, הרי מידת הרחמים מייצגת את הפן הרגשי – את רחמי האל על ברואיו. על המשמעויות השונות של מידות אלה ועל יחסיהם ההדדיים, ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 396–407. לאור האמור, נראה שהתנגדות מידת הדין לאפשרות של חזרה בתשובה היא ביטוי לנטייתם של חכמים לקבלת הנחותיה של הגישה ההנחייתית, ואת החזרה בתשובה הם מייחסים

התמודדות עם הבעייתיות העקרונית הכרוכה באפשרות התשובה, תוך עמידה על יחסה השיטתי של בעייתיות זו עם ההנחות המנוגדות של הגישות השונות, חוזרת ומופיעה במחשבה הרבנית גם בדורות מאוחרים יותר. וכך מצינו בספר העיקרים של ר' יוסף אלבו:

יקרה בענין התשובה ספק גדול לפי מה שהונח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העברה בפעל מה תועיל התשובה בחרטה ובודוי, וכי ההורג את הנפש או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו, התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה, או השבת המחולל אם ישוב נשמר בזה, והרי זה דומה למי שסתר הבית בפעל וחזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשב ואל תעשה, ואם כן היאך אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה.<sup>49</sup>

ובדומה לכך, בדברי הרמח"ל:

כי הנה לפי שורת הדין ממש היה ראוי שהחוטא יענש מיד תכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש יהיה בחרון אף כראוי למי שממרה פי הבורא ית"ש, ושלא יהיה תיקון לחטא כלל. כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עוות והחטא כבר נעשה? [...] היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות?<sup>50</sup>

בהמשך דבריו מנסה רמח"ל להסביר את אפשרות החזרה בתשובה, מנקודת מבט של הגישה ההנחייתית, והחטא מתפרש כפגם שהתהווה במציאות גופא. רמח"ל רואה בחזרה בתשובה ביטוי להגנה שזוכה לה החוזר בתשובה מכוחה של מעורבות פעילה של מידת הרחמים האלוהית אשר 'היא קיומו של עולם'. מכוחה של מעורבות זו של מידת הרחמים, העוון 'סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע'.<sup>51</sup> במסגרת הגישה הציווית, שבה ערכו של המעשה משקף רק את דרך היענותו

---

למעורבות אלוהית. וכך מצינו: 'אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה: מאי דכתיב (יחזקאל א, ח) וידי אדם מתחת כנפיהם – ידו כתיב, זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין' (בבלי, פסחים קיט ע"א).

49 ספר העיקרים, מאמר ד, פרק כז (תל אביב תשי"א, עמ' 742). בהגותו של אלבו החזרה בתשובה היא בעייתית גם מנקודת מבט תאולוגית, וראו שם, מאמר ב, פרק ג. כפי שנראה בהמשך, אלבו מתמודד עם קושיות אלה תוך אימוץ הבנת החטא וגמולו בהתאם להנחות הגישה הציווית.

50 מסילת ישרים, פרק ד (ירושלים תשמ"ח, עמ' מא).

51 וראו א' וסרמן, 'מאמר על תשובה', קובץ מאמרים, ירושלים תשכ"ג, עמ' כג–כו; סולובייצ'יק

של האדם לצו האלוהי המופנה אליו, האפשרות לחזרה בתשובה ניתנת להבנה, כאמור, כהכרה עקרונית בזכאותו המשפטית של חוטא לנתק את הקשר בינו בהווה לבין התנהגותו בעבר. באקט החזרה בתשובה האדם מתנער מכול וכול מאחריותו בהווה מהמענה שנתן לצו האלוהי בעבר. מנקודת מבט זו, האפקטיביות של החזרה בתשובה מתדמה לאפקטיביות של חרטת האדם על מעשיו הטובים בעבר.<sup>52</sup> וכך אמנם מצינו:

ר' שמעון בן יוחי אומר אפילו אדם צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות שנאמר: 'צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו' (יחזקאל לג יב). ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו, שנאמר: 'ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו' (שם). וניהוי כמחצה עונות ומחצה זכיות? אמר ריש לקיש: בתוהא על הראשונות.<sup>53</sup>

בהתאם לכך מפרש ר' סעדיה גאון, כשהוא מסביר את אפשרות החזרה בתשובה תוך השוואתה ל'תוהא על הראשונות':

אבל מי שעושה זכיות רבות והתחרט עליהם, כבר אבדם כלם בחרטתו, ובו נאמר (יחזקאל יח, כד) 'ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול וגו'; ומי שעשה חובות רבות והתחרט עליהם וקיים חקי התשובה, כבר הסירם מעל עצמו, ובו אומר (יחזקאל יח, כז) 'ובשוב רשע מרשעתו וגומר, ואחר כן אמר 'כל פשעיו לא יזכרו לו' (שם, כב) בביאור זה 'בתוהא על הראשונות' (קידושין מ ע"ב).<sup>54</sup>

כיוצא בזה מצינו, שכוחה של התשובה לנתק את הקשר בין הווה לעבר הובן כאנלוגי לכוחה של החרטה להביא לידי התרת נדרים ושבועות (בבלי, נדרים כב ע"א) וזו לשון ר' יוסף אלבו:

ויראה שזה כן ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת נדרים: 'והלכתא פותחין בחרטה' [...] וזה ממה שיורה שהכל הולך אחר קיום הרצון, שאם הרצון קים – השבועה קיימת, ואם אין הרצון קים הרי השבועה כאלו היא בטעות, ומתירין אותה אף על פי שנעשית תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה

(לעיל הערה 46), עמ' 169–175. יוסף בלאך, שיעורי דעת, שיעור יד (ירושלים תשמ"ט, עמ' קפו); אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 381, 410.

52 ראוי לשים לב שמתיחות מקבילה קיימת בנוגע להגדרת מהות הגיור במשמעות המיוחסת ל'לידתו מחדש' של הגר, ומכאן השלכות לגבי היחס לגיור ולגרים.

53 בבלי, קידושין מ ע"ב; ראו תוספתא, קידושין, סוף פרק א. דברי רשב"י אלו מיוחסים לר' שמעון בן אלעזר.

54 ספר האמונות והדעות, מאמר ה, פרק ב (תרגם וערך יוסף קאפח, תשנ"ט, עמ' קעד–קעה).

כשמתחרט וגומר בלבו שהוא רוצה שהעברה הנעשית על ידו לא הייתה נעשית, ושם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, זה יורה שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה והשכל.<sup>55</sup>

במסגרת תפיסת התשובה כהינתקות, מובנת יפה גם המשמעות הסמלית שנודעת לשינוי השם ולעקירה ממקום מגוריו הנדרשים מהאדם החוזר בתשובה, וכך שנינו: 'ואמר רבי יצחק: ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, ושינוי השם ושינוי מעשה [...] ויש אומרים, אף שינוי מקום [...] (בבלי, ראש השנה טז ע"ב). וכך מפרש גם הרמב"ם את שינוי השם וזו לשונו: 'ומדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו; כלומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים'.<sup>56</sup>

ראוי לציון, שמתחות זו שבין הגישות השונות מתבטאת גם בנוגע למשקל שמיוחס לתשובה כתנאי לכפרת עוונות. בעוד במסגרת הגישה ההנחייתית המגמה היא לצמצם את כוחה ואת מידת חשיבותה כתנאי (או כתנאי בלעדי) לכפרת עוונות, הרי במסגרת הגישה הציווית המגמה היא הפוכה.<sup>57</sup>

'מקום שבעלי תשובה עומדין שם צדיקים גמורים אינם עומדים' לחילוקי הדעות על ערכם של המאמצים המושקעים בקיום מצוות יש השלכות ישירות הן על הערכת מעמדם של צדיקים שעלה בידם לכבוש את יצרם הרע תוך מאבק, בהשוואה למעמדם של צדיקים מעיקרם, המשוחררים כליל מעול יצרים אלה ומהזדקקות למאמצים במאבק בהם,<sup>58</sup> והן על הערכת מעמדם

55 ספר העיקרים (לעיל הערה 49); השוו לדברי הרמח"ל, מסילת ישרים, פרק ד (ירושלים תשמ"ח, עמ' לה); וראו סולובייצ'יק (לעיל הערה 46), עמ' 101–108.

56 משנה תורה, הלכות תשובה ב, ד; ובדומה לכך, ספר חסידים, סי' כ (מהדורת מרגליות, עמ' פח). ואילולי דמסתפינא, הייתי תולה בתפיסת התשובה כמנתקת גם את דעתו של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות תשובה א, א, שאין מצווה מיוחדת בעצם החזרה בתשובה – בחרטת האדם על מעשיו בעבר ובקבלה שהוא מקבל על עצמו לא לחזור עליהם בעתיד, ושההתמקדות היא במצוות וידוי בלבד, שהרי לכאורה ההינתקות כבר נדרשת מהאדם כביטוי לחובה הכללית המוטלת על כל אדם מישראל לקיים מצוות. וראו דברי ר' יוסף באב"ד, מנחת חינוך, מצוה שסד; ר' מאיר שמחה, בפירושו משך חכמה לספר דברים לא, יז; ובניגוד לכך דברי סולובייצ'יק (לעיל הערה 46), עמ' 38. על היתס בין דעתו של הרמב"ם ודעת הגאונים, ראו אהרן גרינבאום, גדרי התשובה על פי הגאון רב שמואל בן חפני, סיני, עז (תשל"ה), עמ' צז–קטו.

57 וראו אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ספר ראשון, לונדון וניו יורק תשכ"ב, עמ' 143–147; אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 313, 381, 410–415.

58 ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 213–215, 236–237; ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תשל"ה–תשמ"ד; שמעון שוקק, 'מקום שבעלי תשובה עומדים', בנימין איש שלום ושלום רזנברג (עורכים), יובל



של בעלי תשובה, בהשוואה למעמדם של צדיקים שלא טעמו מימיהם טעם חטא.

הגישה ההנחייתית גורסת שהמעשה אינו שואב את ערכו מהמאמץ הכרוך בו אלא מהישגיו. הילכך, לא מובנת העדפת צדיקים הנאלצים להיאבק ביצרם על פני צדיקים שאינם נזקקים כלל ועיקר למאבק זה. עצם הצורך להתמודד עם יצר הרע משקף לכאורה חוסר שלמות אישית, ולכן נראה שהחוזר בתשובה מתקנת משתווה לכל היותר בדרגתו לדרגת 'צדיקים גמורים' ואיננו עולה עליהם. כך גם מוקשה העדפת בעלי תשובה על פני צדיקים שלא טעמו טעם חטא, משום שנראה כי במסגרת גישה זו יש להעדיף את האחרונים על פני הראשונים.

לעומת זאת, במסגרת הגישה הציווית, שבה ערכו של המעשה מבטא את טיב היענותו האישית של האדם לצו האלוהי המופנה אליו, גודל המאמצים שהאדם מקדיש בהיענותו לפנייה האלוהית משקף את מידת ההחלטיות של ההיענות; כיוון שהמאמצים הנדרשים לשם חזרה בתשובה מנתקת גדולים מהמאמצים הנחוצים לצדיק שלא טעם חטא להמשיך ולהתזיק בצדיקותו, הרי יש מקום להעדיף את החוזר בתשובה על פני הצדיק הגמור. בדומה לכך, גם עדיפותם של הצדיקים הנאבקים ביצרם על פני הצדיקים מעיקרם ניתנת לפירוש כביטוי של מסירות ונחרצות יתרים המושקעים על ידם במאבק זה שהם מנהלים.

וכך מצינו, שאמוראים נחלקו בשאלת מעמדם של בעלי תשובה לעומת צדיקים שלא טעמו טעם חטא, וזאת ללא הבחנות מסייגות כלשהן: 'אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן: כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה זולתך. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין שם צדיקים גמורים אינם עומדים' (בבלי, סנהדרין צט ע"א).

במקביל לכך עומד הניגוד בין שתי אמרות המגדירות את טיבם של חטאים לאחר שהחוטא חזר בתשובה עליהם, ושתייהן כאחת מיוחדות לריש לקיש. מצד אחד ניצבת האמרה, העולה בקנה אחד עם הדעה של רבי חייא בר אבא בשם ר' יוחנן: 'אמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר: "שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך" (הושע יד, ב). הא עון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול' (יומא פו ע"ב). ומן הצד האחר ניצבת האמרה העולה בקנה אחד עם דעתו של רבי אבהו: 'והאמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות

---

אורות, ירושלים תשמ"ה; יעקב אלכוביץ, תשובת הלב וקבלת ייסורים, עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין 1348–1648, ירושלים תשנ"ג, עמ' 103 הערה 24, עמ' 119 הערה 6, עמ' 209 הערה 64; דן, על הקדושה (לעיל הערה 36), עמ' 402–456. בנוגע ליחסים שבין תשובה וענישה, ראו נחום רקובר, השפעת התשובה על הענישה, מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 183–191. והשווה לדיון על חילוקי הדעות בדבר ההתייחסות הנאותה לגרים ולמגיירים.

לו כזכיות, שנאמר: "ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם (חיה) [הוא] יחיה" (יחזקאל לג, כ).<sup>59</sup>

רבי חייא בר אבא בשם ר' יוחנן מחזיק בדעה ההנחייתית, שמעמדם של צדיקים גמורים גבוה ממעמדם של בעלי תשובה, ובדומה לו, ריש לקיש, לפי האמרה הראשונה, סבור שחטאיו של החוזר בתשובה אינם נמחקים מכול וכול והם הופכים לשגגות, שגם הן נחשבות ל'מכשול', כלומר לקוללים אובייקטיביים הממשיכים להתקיים ומחייבים תיקונים נוספים אף אחרי החזרה בתשובה. לעומתם, רב אבהו מחזיק בדעה הציווית, שמעמדם של בעלי תשובה נעלה אף על פני מעמדם של צדיקים גמורים, ודומה לדעתו אמרתו השנייה של ריש לקיש,<sup>60</sup> שלפיה בכוחה של התשובה אף להפוך חטאים לזכיות, שנוקפות לזכותו של החוזר בתשובה.<sup>61</sup> ביטוי מובהק לדעה ההנחייתית, שאין לתלות את ערכם של המעשים בגודל המאמצים המושקעים בהם, מצינו בדבריו של בעל 'ספר הישר' מימי הביניים, על אודות עדיפותם העקרונית של אלה שלא חטאו כלל על פני בעלי התשובה, וזו לשונו:

דע כי התשובה הגמורה לרשע תטהרנו מכל חטאתיו ויהיה כבן יומו, וכאשר

59 הגמרא מיישבת את הניגוד בין שתי האמרות המיוחסות לריש לקיש, וזה לשונה: 'לא קשיא כאן באהבה כאן ביראה', כלומר בעוד האמרה הראשונה, שלפיה הזדונות הופכים להיות לשגגות, עניינה בתשובה שמקורה ביראה, האמרה השנייה, שלפיה הזדונות הופכים לזכיות, עניינה בתשובה מתוך האהבה. לכאורה, לשיטתו של ריש לקיש, מי שתוהה על מעשיו הטובים בעבר, מאבדם (בבלי, קידושין מ ע"ב). בירושלמי, פאה א, א, אמרה זו עצמה מיוחסת לר' יוחנן, המסתמך על פסוק אחר.

60 הבבלי והירושלמי, כאמור, חלוקים בנוגע לבעל אמרה זו (לעיל הערה 59).

61 המהרש"א, יומא פז ע"ב, ד"ה נעשו לו כשגגות, מציע לאמרתו של רב אבהו ולאמרתו השנייה של ריש לקיש פירוש המתיישב גם עם הנחותיה של הגישה ההנחייתית, וזה לשונו: 'אבל בסמוך דקאמר שזדונות נעשו לו כזכיות כו' הוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר. ויש לומר דעושה תשובה מאהבה, כדמסיק דבהכי איירי, ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות [...] ועל דרך זה יש לפרש במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולים לעמוד'. כיוצא בזה, מתפלגים גם הפירושים שהוצעו במהלך הדורות לאמרה: 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו' (סוכה נב ע"א). וכך, מחד גיסא, ישנם פירושים הנוטים לגישה ההנחייתית, שלפיה דווקא גדלותו של האדם קשורה בגדלותו של היצר הרע, וראו למשל דברי מהר"ל מפראג, תפארת ישראל, פרק מח (ישראל תש"מ, עמ' קמח) וכן ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער ג, תחילת פרק ד (וילנה תרל"ד). מאידך גיסא, ישנם פירושים הנוטים לגישה הציווית, ולפיהם גדלותו של האדם מותנית ביצרו 'הגדול' – יצר שמחייב מאמץ יתר להתגבר עליו. מנקודת מבט זו יש מקום לדעה, שלאמתו של דבר 'יצר הרע' הוא ביסודו טוב. וראו ספר חסידים (לעיל הערה 33); סולובייצ'יק (לעיל הערה 46), עמ' 177. והרמב"ם מעמיד אמרה זו רק בקשר ליצר הרע שמפתה לעבור על חטאים שאין האדם יודע את טעמם: שמונה פרקים (לעיל הערה 36).

הילוד נקי מכל חטא אבל אין לו שום זכות, כך הרשע בעשותו תשובה גמורה, הוא נקי מכל חטאותיו ונמלט מעונש הבורא, אך אין לו זכויות ולא יזכה למעלות הצדיקים הטהורים אשר מימיהם לא עשו עברה.<sup>62</sup>

ואילו לדעת רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה, עדיפותם של בעלי התשובה על צדיקים גמורים מתמקדת רק לגבי החוזרים בתשובה על חטאים 'קלים', ומקורה לא בערכם של המאמצים שמושקעים בחזרה בתשובה אלא במידת הענווה היתרה המושגת תוך תהליך החזרה: 'והחלק השני והוא שיש לו בו יתרון השב על הצדיק, באור זה: שיהיה השב חטא חטא קטן במצות לא תעשה שאין בה כרת ואח"כ שב ממנה תשובה שלמה בכל תנאיה [...] חוטא זה הוא שיש לו יתרון על הצדיק שלא חטא החטא ההוא'.<sup>63</sup>

המהרש"א מתקשה גם הוא בטעם העדפתם של בעלי תשובה על פני צדיקים שלא טעמו טעם חטא, ומפרש את דברי רבי אבהו כמתייחסים רק לגבי החוזרים בתשובה מהרהורי עברה ולא לגבי החוזרים בתשובה מחטאים שחטאו בפועל, וזו לשונו:

גם שלפי הנראה דבר זה רחוק מהשכל שיהיה לבעלי תשובה מעלה יתירה על הצדיקים גמורים, כבר כתבו המפרשים טעמים ונימוקים בזה ע"ש. ואענה חלקי גם אני לפי דקדוק לשונו שאמר רבי יוחנן. ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עברה ונתרחק ממנו דלא איירי בחטא ועבר עברה בפועל.<sup>64</sup>

לעומת זאת, בעל 'ספר חסידים' דוגל בדעה הציווית, שעקרונית יש להעדיף את מי שחזרו בתשובה על חטאים שחטאו בפועל על פני צדיקים שלא טעמו טעם חטא:

ואל יראה לבעל התשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאים והפשעים אשר העוה וחטא ופשע. כי אין הדבר כן אלא אהוב הוא ונחמד לפני הבורא יותר מן הצדיקים שהרי טעם את החטא וכפה את יצרו ואמרו חז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד.<sup>65</sup>

62 ספר הישר המיוחס לרבינו תם, שער עשירי (ירושלים: ספריית בני תורה, עמ' צא); כיוצא בזה רבנו נסים ב"ר יעקב, חיבור יפה מהישועה, ירושלים תש"ל, עמ' פד; ר' אליעזר אשכנזי, מעשי ה', חלק א, מעשי אבות, פרק כא (ירושלים תשל"ב, עמ' קד); אברהם בר חייא, הגיון הנפש העצובה, העמודים השני והשלישי (מהדורת ג' ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 62–63, 92); וראו דן, ספרות המוסר והדרוש (לעיל הערה 36), עמ' 78–79.

63 חובת הלבבות, שער שביעי, פרק ח; וראו אליעזר שביד, 'דרך תשובה של היחיד המיטהר', דעת, א (תשל"ח), עמ' 32–44.

64 מהרש"א, ברכות לד ע"ב, ד"ה שבעלי תשובה עומדין.

65 ספר חסידים, סי' ס (מהדורת מרגליות, עמ' קב); והשוו דן, על הקדושה (לעיל הערה 36).

ובמקביל הוא סבור שגדולים הצדיקים המתגברים על יצרם מצדיקים שאין יצרם נוקפם כלל ועיקר, והוא מדגיש את המשקל המכריע שיש להועיד לעצם המאמצים לקיים מצוות: 'מי שעשה זכות גדול וקשה בעיניו לעשותו ויצרו מנעו וכופה את יצרו עד שעשה מעשה עדיף מן האיש שאין יצרו נוקפו למונעו'.<sup>66</sup>

'ספר חסידים' אף מגיע להערכה חיובית של היצר הרע גופו: 'הרי יצר הרע טוב לאדם, שאלו לא היה יצר הרע שולט על האדם מה שחרו שיקבל על הטובה, עתה שיצרו מתגבר עליו וכופפו בעבור הקב"ה, יש לו שכר טוב [...] ומקבל שכר טוב מה שאדם כופף את יצרו יותר ממאה מצות שאין יצרו מסיתו ודחקו עליה'.<sup>67</sup>

## במקום סיכום

במקום סיכום, אצטט מדברי ר' יצחק עראמה, המצביע בתכלית הקיצור על היחסים השיטתיים שבין המתיחות ההנחייתית-ציווית לבין: (א) תפיסות שונות של האל כנותן התורה; (ב) תפיסות שונות של הגמול; (ג) דעות שונות בדבר דרגת חשיבותם של המאמצים לקיום מצוות ושל הכוונות המתאימות; (ד) דעות שונות בדבר דרגת חשיבותה של החזרה בתשובה. ואלה דבריו:

האחד כי בבוא לפניו כל עברה ועברה, שהיה רגיל בה בתעותו בדרך, וככחו אז כחו עתה לעשותה והוא נלחם עם תאותו מלחמה קשה ועצומה עד רדתה כבר עשה מעשה חשוב וקיים מצות התשובה שהיא מצווה רבה [...] והשנית שהבעל תשובה אשר כזה ישיג מדרגות עצומות אצל המעשים אשר יעשה אותם מהמעלות המדותיות והמצות התוריות, מה שלא ימצא אצל הצדיקים הגמורים מה שלא יעלה. וזה כמו שיש הפרש בין העושה בכוונה או בזולתה, כן יש הבדל נכר וברור בין כוונה חלושה לכוונה חזקה. [...] כי אפילו מה שלא בא לידו מהמצוה או המעשה הטוב ראוי שיחשב כאלו עשה לפי שהתעצמות ההוא ישימהו עליהם בכח חזק והכנה עצומה קרובה אל המעשה וכגון זה אמר 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה'

עמ' 406–411; ובדומה לכך רבנו יצחק אבוהב, מנורת המאור, הנר החמישי, פרק שני (ירושלים תשכ"א, עמ' 584).

66 ספר חסידים (שם), סי' תקצא.

67 שם, סי' קנה (עמ' קנז), ובהתאם לכך מתחולל מהפך בהערכת 'רעתו' של היצר הרע במחשבת חסידי אשכנז בהשקפותיהם של ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמס. מהפך זה כרוך באימוץ השקפה ציווית-נומינליסטית רדיקלית; וראו דן, על הקדושה (לעיל הערה 36), עמ' 343–345, 410; הנ"ל, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 210–211.

(קדושין מ) [...] אמנם הנראה אלי טוב וישר בישוב אלה הענינים הוא, כי דברי תורה לחוד ודברי פילוסופיא לחוד. כי הנה באמת הפילוסופים לא יאמינו כי יש מעלה באנשים נתונה מאלוה יתברך אל זה האיש הרמוז מפאת מעשיו אשר יעשה ברצון על פי מצותו יתעלה. ולא שיקבע הוא יתעלה שכר עליה בשום פנים. אבל יאמרו שהשלמות מגיע לכל איש בטבע כפי מה שישלים עצמו במדות ובמושכלות מבלי השקפת רצון האל יתעלה לזה כלל. ולזה יחוייב להם שהמעיקים הטבעיים יחסרו מחק שלמות האדם בלי ספק. ועל כל פנים לא יעדיפו בטוב. כי מה יועיל לאיש הכשר מה שטרח בכבישת יצרו יותר טוב הוא מי שלא הוצרך לזה אלא שהיה כבוש ועומד. משל אל כלי שהוא מזוקק מעצמו תמיד או שצריך זקוק במלאכה כבדה שידוע שאשר הוא שלמותו בטבעו הוא יותר קיים ויותר מעולה וכן אצלם הישר מעולה מהכובש. כי הכובש נעשה טוב במלאכה והישר הוא בטבע. אמנם חכמי התורה לא יכחישו בשלימות הישר מצד מעלת טבעו מעצמו אמנם יאמינו שמצד ייעודי התורה האלהית ושכר מצוותיה חוייב לקבוע שכר רצוני לכל איש מהאנשים לפי טרחו ומשאו וצערם במעשה המצוה ההיא. הגע עצמך שאחד באת מצוה לידו ועשה ואחד הוציא עליה כמה טורח וכמה ממון היתכן שיהיה שכרן שוה מאת המצוה והגומל האמתי הנה באמת על זה אמר 'לפום צערא אגרא'.<sup>68</sup>

68 ר' יצחק בן עראמה, עקדת יצחק לדברים, נצבים, שער מאה (ירושלים תשכ"א, עמ' קיב-קיד); וראו שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 203-204, 215-216.