

על דמוקרטיה ויהדות***

מבוא :

שאלת הדמוקרטיה והיהדות איננה עומדת בחלל ריק. אלא ניתן לראות בה קשר לשאלת טיב המדינה ודרך קבלת ההכרעות. אין הדמוקרטיה מצטמצמת בשאלת דרכי הנהגת הרוב. הדמוקרטיה משרטטת דמות אדם שונה לחלוטין. מדובר באדם אוטונומי, משכיל, בעל חריות רבות הנוגעות לדרכי הביטוי ולחופש ההתאגדות, מחובר לתקשורת חופשית ומשוחרר לגלות את דעתו ורצונו. כיוון שכך, טועים אלה העוסקים בשאלת הדמוקרטיה והיהדות כשהם מביאים ראיות לכך כי קיימת סמכות לרוב זהו חלק קטן בלבד, ואין הוא מאפשר לראות בדמוקרטיה ערך, אלא כלי בלבד. על המבקש ליטול חלק בשיח הדמוקרטי המערבי דהיום לבחון את עמדת התורה ביחס לעמדות היסוד הנוגעות לדמות האדם ולמשקל הניתן לערכים אלה בתפישת עולמה. לפיכך, יש לעסוק במעמד העקרונות שקדמו לקבלת תורה, ולמצוא את מקומם ביהדות.

א

מן המפורסמות הוא כי יש צורך להיזהר בפירוש לשונות חז"ל על פי הלשון המדוברת בימינו. הרבה תקלות יכולות לצאת מפירוש אנכרוניסטי, אשר משתמש במשמעות ביטויי כפי שהיא נהוגה היום כאשר הוא עוסק בפירוש לשונם של חז"ל. אחת הדוגמאות הידועות היא הביטוי 'הכל צפוי והרשות נתונה', כאשר ההסבר של 'צפוי' בלשונו הוא שהכל ידוע מראש, ולפי זה המאמר דן ביחס שבין בחירה חופשית לידיעת השם. ואילו בלשון חז"ל נראה שהוראת המילה 'צפוי' היא שהכל נמצא תחת השגחה פרטית, והמאמר עוסק בעתידו של אדם בבית דין של מעלה. על כן, כאשר יש רצון לברר את משמעות הביטוי 'דרך ארץ קדמה לתורה' יש צורך להגדיר במדויק את שלושת המונחים בביטוי זה: 'דרך ארץ' - מהי, 'קדמה' - באלו מינוחים: חשיבות? כרונולוגיה? קדימות? ו'תורה' - מהי בהקשר זה: האם כל הופעת התורה, מתן תורה שבסיני וכדו'. אולם בזה לא תם לימוד הוראתו של הביטוי. תשובה לשאלות אלו נותנת רק את ההוראה הפילולוגית של הביטוי ואת הכוונה שהוטבעה בו. אולם אז עולה שאלת משקלו למרכז הדיון: מה מבקש אותו ביטוי לומר במשמעות היותר רחבה שלו, מה חשיבותו, עד כמה הוא מהווה בסיס לתפישת עולם רחבה יותר, עד כמה הוא יציב בעומדו בעימות עם יסודות אחרים וכדו'. שאלות אלו הן חלק בלתי נפרד מלימוד הוראתו ומשמעותו של ביטוי, שכן הן עוסקות במשמעות האמיתית של הביטוי שאינה מנותקת ממשקלו. כל ביטוי הוא חלק ממערכת רחבה יותר של ערכים ועקרונות, ומשקלו הסגולי נקבע על פי תפישת מקומו במערכת זו, את מי הוא דוחה ומפני מי הוא נדחה. לא רק "תרגומו" לשפה המדוברת היום הוא החשוב אלא גם מקומו במערכת ההתייחסות הכללית של תורה.

ב

הרב קוק תמצת את ההוראה העולה מביטוי זה בארבע מילים שפותחו אחר כך לידי פסקה שלמה: "הקדמה זמנית מוכרחת לדורות". אנו נבקש בדברינו לעמוד על משמעות הביטוי לאור ארבע מילים אלו, ולהבחין במשקל העצום שנתן הרב קוק לביטוי זה ולמשמעותו המעשית והרוחנית.

'דרך ארץ' - מהו:

*** סיכום הרצאה שניתנה בפני הצוות החינוכי של אולפנת עופרה, חשוון ה'תשנ"ח. הרצאה זו מבוססת על הפרק 'דרך ארץ קדמה לתורה', מתוך הספר 'ארשת' לי לעולם', רמת הגולן ה'תשנ"ו.

הדרך הבסיסית ללימוד משמעותו של ביטוי היא להציב את כל המקומות שביטוי זה מופיע בהם ולחפש את הצד השווה שבהם. הבחינה תהיה האם ניתן להחליף את המינוח 'דרך ארץ' במינוח חדש שנוצר על ידי חיפוש המכנה המשותף, ולקבל את משמעותו הנכונה של ההקשר שבו הביטוי נמצא. במקביל, יש צורך לבקש את התרגום הפשוט שלו ואת המובן העולה מתוך קריאה צמודה של מלותיו.

הליכה בדרך זו תוכיח במהרה כי המשמעות המקובלת בשפה המדוברת היום, של 'דרך ארץ' במובן של הליכות ונימוסים - אינה עומדת במבחן פילולוגי כלשהו. ישנם מקומות רבים שלא ניתן כלל להעלות על הדעת שימוש בנימוסים והליכות במקום 'דרך ארץ'. דברי ר' ישמעאל: "ואספת דגנך תירשך ויצהר - הנהג בהם מנהג דרך ארץ" (ברכות לה ע"ב) אינם יכולים להתבאר במובן של הליכות ונימוסים כלפי הדגן התירוש והיצהר. דברי הברייתא הנאמרים בהגדה של פסח 'וירא ד' את עניינו - זו פרישות דרך ארץ', מורים על כך שהעניו היה בתחום שאינו קשור להתנהגותו החברתית הנאותה של האדם אלא קשור למבנה משפחתו וליחסי האישות בו, שגזרו עליהם המצרים. המשנה הקובעת "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עול" (אבות ב,ב) אינה יכולה להתבאר באופן שיגיעת המעשים הטובים היא זו שמשכחת עוון - וכי ניתן להשתמש במינוח של "יגיעה" ביחס לנימוסים והליכות ולראות בהם 'משכחי עוון' ?

מתוך המקורות עולה שהביטוי 'דרך ארץ' מקביל להתנהגות הטבעית היסודית של האדם המצוי, והוא מקיף את כל תחומי החיים, הכלכליים והחברתיים, חיי הפרנסה וישובו של עולם, החיים המוסריים וחיי אישות. צירוף הביטוי 'טבעיות החיים' בכל מקום שם מופיע הביטוי 'דרך ארץ' יאיר את משמעותו באור נכון.

למעשה, הדבר מתאים מאוד להוראתו היסודית של הביטוי, כלומר: 'דרך ארץ' - הדרך שהארץ נוהגת, כאשר מקורותיה של דרך ארץ זו נולדים מתוך המציאות הטבעית וההתנהגות הרגילה של תושבי הארץ. הדבר דומה מאוד להוראת הביטוי 'עם הארץ', שהוא ביטוי הנראה מקביל ל'בעלי הקרקעות'. הדבר מסביר את השנוי הגדול שחל בהוראת מינוח זה בין ימי המקרא, שם ביטא המינוח את השכבה הגבוהה של האומה שכן בעלי הקרקעות היוו את העילית של האומה, לבין ימי בית שני, שהכיבוש הרומאי הנחית את מעמד בעלי הקרקעות לשפל וממילא גם הביטוי עסק בשוליים של החברה. לפי זה 'דרך ארץ' היא הביטוי לחיים הנורמאליים הנהוגים בארץ. יש כמובן קושי מעשי לקבוע מהי אותה דרך הארץ, שכן דרך הארץ שונה מחברה לחברה, אולם קושי מעשי זה איננו יכול לבטל את עצם קיומה של דרך ארץ כללית ומוסכמת בתחומים רבים.

לתורה :

לצורך נוחות דיוננו נעסוק, קודם ל'קדמה', במונח 'תורה':

הרב קוק פירש באופן בולט את הביטוי בהוראתו המצומצמת והיא 'מתן תורה'. כלומר: ביטוי זה אינו דן ביחס שבין דרך הארץ לבין מכלול התורה על כל הופעותיה, אלא רק ביחס שבין דרך הארץ למאורע הגדול של מתן תורה שאירע בזמן מוגדר, בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים.

נראה שהסיבה לכך היא פשוטה. מאמרים ומדרשים רבים בחז"ל מדגישים את היותה של תורה קודמת לעולם. המובן העמוק של מאמרים אלו מופקע ממונחי זמן ומקום הידועים לנו. קשה לדבר על קדימותה של דרך ארץ לתורה באותו מובן של 'תורה קדמה לעולם', הן מפני שדרך ארץ אינה יכולה להיות קודמת לעולם, שהרי הארץ אינה קיימת עדיין, ואם כן "דרך" מה תועיל, והן בגלל שכל עיסוק במונחי קדימות בתקופת ה'אי זמן' שקודם לעולם הוא בלתי אפשרי. האפשרות היחידה היא לחפש את המונח 'תורה' במאורע 'תורת' המתהווה כשהעולם קיים ועומד על עמדו. על כן, הפירוש המתבקש הוא המאורע של 'מתן תורה'.

ממילא, הביטוי 'דרך ארץ קדמה לתורה' מבקש את היחס הנכון שבין דרך ארץ לבין התורה המבוטא במינוח 'קדמה'.

קדמה :

הרב קוק הכריע כי הוראת מינוח 'קדמה' היא בתחום הכרונולוגי, כלומר: דרך ארץ הייתה קיימת קודם שניתנה תורה, וכלשונו: "הקדמה זמנית...".

מה היה קיים קודם מתן תורה בתחום דרך הארץ :

ראשית, היה קיים העולם, דהיינו טבעיות החיים, המשפחתיות וההולדה, ההתפרנסות מעמל כפיים, הסדר החברתי, הקיבוצי, הלאומי וכדו'. התורה לא ניתנה בחלל ריק, ולא נמסרה לבני אדם קודם שנברא העולם. קיומו של העולם נתון לטוב ולמוטב, מחשבות בני אדם ותחבולותיו, תחושת המוסר הטבעי, הצרכים החברתיים והאישיים. התורה לא ניתנה על לוח חלק. היא הופיעה לאחר עשרים וששה דורות קיום העולם. כיון שכך, יש לקבוע את יחסה של תורה אל כל מה שקדם לה. הבאה היא לבטל את דרך הארץ, להשתמש בו כבסיס, לנהוג באדישות כלפיו ? למעשה כבר קיימת הייתה חקיקה ענפה בעולם, כדוגמת חוקי חמורבי, והאנושות התנהגה על פי עקרונות מוסר טבעיים. הישנו יחס בינם לבין התורה ? המתעלמת התורה מכל ההישגים האנושיים שנהגו קודם נתינתה או מייעדת להם מקום ?

שאלה זו אינה נוגעת רק להתנהגות הקיומית של האדם אלא גם לאמונתו. קודם מתן תורה הכיר האדם את בוראו ועבדו בתור "מי שאינו מצווה ועושה", כמובא בספר בראשית. אנו מוצאים מרחב עצום של התנהגות דתית לא מצוותית עוד קודם שניתנה תורה: נישואין ושמירת יבם (תמר, בנות לוט), קבורה, קורבנות, נדר (יעקב), צדקה ומשפט (אברהם אבינו), הכנסת אורחים, תפילה, מעשר (מלכיצדק, יעקב) וכדו' - כל אלה היו קיימים במציאות כדרכים בעבודת ד' עוד קודם מתן תורה. חלקם מיוחדים לאבות האומה, וחלקם אינם מוגבלים לאבות דווקא, אלא הם נחלת האנושות הכללית ביחסה אל אלוהיה. התורה שניתנה לישראל ניתנה על בסיס זה, וגם כאן עולה אותה שאלה: ביטויים אלו בעבודת ד', שהוליד ההגיון האנושי הפשוט ותחושתיו הטבעיות של האדם כלפי אלוהיו - מה משמעותם לאחר מתן תורה, היש להם מקום לאחר הגדרת תרי"ג מצוות במתן תורה, והישנה מחויבות לדרך הנהוגה בארץ ?

סיכום :

הוראתו של הביטוי 'דרך ארץ קדמה לתורה' הוא, שטבעיות החיים והאמונה היו קיימים כתשתית באומה קודם שניתנה להם תורה מסיני, ומתן תורה נעשה על בסיסם. עובדה זו מעלה את השאלה בדבר מעמדם לאחר מתן תורה.

ג

מפגש זה שבין הטבעי האנושי הכללי לבין מתן תורה לישראל על ידי ד' אינו חף מעימות מהותי. דרך הארץ לא הייתה שווה לתורה ואף לא זהה לה, שהרי אנו מכירים בסתירות רבות המצויות בין דרכה של תורה לבין ההתנהגות האנושית בעת מתן תורה¹. על כן, ברמה העקרונית, אין ספק שבאותם מקומות בהם עומדת דרך הארץ בסתירה מוחלטת לנאמר במתן תורה נדחית זו הראשונה מפני השניה, וחובת הציות המוחלט לתורה היא יסוד האמונה. דוגמא לדבר, אנו מוצאים כמה עניינים ששללה התורה לחלוטין, שהיו נהוגים קודם מתן תורה. ר' חיים מוואלוז'ין מדגים עיקרון זה בעניין נשיאת שתי אחיות:

"לכן כשהשיג יעקב אבינו ע"ה שלפי שורש נשמתו יגרום תיקונים גדולים בכוחות ועולמות

העליונים אם ישא השתי אחיות אלו רחל ולא ויהמה יבנו שתיהן את בית ישראל - יגע כמה

1. הרב קוק מדגיש את החובה להבחין בין דבר הנובע מטבעיות לבין דבר הנובע מן התורה: "במקום שהדברים התוריים והדברים הטבעיים מזדמנים לפונדק אחד באורחות המוסר, שם צריך שמירה יתרה שלא יטעה אדם ולא יטעה את זולתו לחשוב שעניני התורה משתקפים בהשקפה אחת ובערך אחד עם הענינים הטבעיים הפרטיים. ומכל שכן שהדבר קשה מאוד אם יעלה על לבבו שהדברים הטבעיים הם עומדים למעלה בערכם מהענינים התוריים. מחשבה כזאת תביא

יגיעות ועבודות להשיגם שינשאו לו, וכן הענין בעמרם שנשא יוכבד דודתו שיצאו ממנה משה אהרן ומרים.

וזה גם כן אחד מהטעמים שלא ניתנה תורה לנח והאבות הקדושים, שאם היתה ניתנת להם לא היה יעקב רשאי לישא שתי אחיות ולא עמרם דודתו אף אם היו משיגים שכן ראוי להם לפי שורש נשמתם. ובאמת זה היה כל בניית בית ישראל עם סגולה ותיקון כל העולמות עליונים ותחתונים כענין מאמרם ז"ל 'וא"ת קין נשא אחותו - עולם חסד ייבנה'. ומשבא משה והורידה (=את התורה) לארץ - 'לא בשמים היא'. ולכל יתחכם האדם הגדול שהגתו מרובה לומר אנכי הרואה סוד וטעמי המצוות בכוחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתי או למי ומי לפי שורשו לעבור ח"ו על איזה מצוה, או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת אף דקדוק אחד מדברי סופרים, או לשנות זמנה ח"ו. ולזה סיימה התורה ולא קם נביא כמשה..." (נפש החיים שער א, פרקים כא-כב).

בדבריו של ר' חיים בולט הפער בין התקופה שקודם מתן תורה לתקופה שאחריה. קודם לכן היה יעקב אבינו רשאי לחזור אל שורש נשמתו, ולהבין מתוך טבעיות נשמתו את הצורך העליון בנשיאת שתי נשים. יתרה מזו, הייתה זו כוונה אלוקית מלכתחילה שלא לתת את התורה מיד עם בריאת העולם כדי ש'תיקונים' כאלו יבואו לעולם ולא יבלמו על ידי נתינת התורה. המרחב העצום שר' חיים נותן כאן נהפך להיות כוונה אלוקית מפורשת והדבר נותן מובן אחר לביטוי 'אבות קיימו את כל התורה'.

אולם, כגודל המרחב והחופש הפנימי הניתן לאבות טרם מתן תורה, כן עוצמת המחסום בפני תהליך זה עם חתימת נתינת התורה. מאז מתן תורה נחסמה הדרך אפילו בפני נביא, כל שכן תלמידי חכמים, לתת משקל לדבר שהיה קיים קודם מתן תורה ואסרה אותו תורה. מכאן ואילך חובת הציות לדברי תורה הינה מוחלטת. מתן תורה חוצץ בין שתי תקופות: תקופת "שחרות" העולם שלפני מתן תורה, שלגביה נדרשו פריצות של מערכת החוקים התורתיים, ותקופת "בגרותו" - שבה נשללת הרשות ליצור ולחדש בהלכותיה הנצחיות של התורה שבכתב.

ממילא נעורה השאלה מה תהא תוצאת מפגש זה באותם תחומים שאין התורה עוסקת בהם אך הם קיימים בדרך הארץ. מה מידת המחויבות להם, עד כמה דרך הארץ מהווה תשתית מחייבת לגבי קיומם. נניח שאין התורה מצווה על עמל הפרנסה מיגיע כפיים אך עדיין זה דרכו של עולם - האם קיימת מחויבות לכך? נניח שאין התורה עוסקת בשאלת החיוב של השבת טובה תחת טובה ולא נקבעה מצווה על כך - האם קיימת מחויבות מצד המוסר הטבעי לכך?

יתרה מזאת, באותם תחומים שיש בהם אפשרות לפרש את התורה בדרכים שונות - האם קיימת חובה להתחשב בשעת הפרשנות ב'דרך הארץ'?

ניתן להציב שלושה דגמים מרכזיים לפתרון שאלה זו:

האפשרות הראשונה היא לטעון ששאלה זו כלל אינה קיימת שכן במתן תורה ניתן תוקף בסיסי לכל דרך הארץ. כך נראה משיטת רמב"ן, בשני תחומים: בתחום המוסר הטבעי, הפשוט, החברתי, בפירושו ל"ועשית הישר והטוב בתחום האמוני מצוותי בדרכו ובפירושו ל"קדושים תהיו". המוסר הטבעי הוא חלק אינטגרלי של התורה. אך התורה היא לעולם המקור המעצב את הקדושה, את הטוב והישר. הרוח העולה ממצוות התורה מעצבת את הקדושה ואת הטוב והישר.

האפשרות השנייה היא לטעון שאכן מתן תורה דחה את כל שקדם לו ונותר השעבוד לתורה. כל המצוי מחוץ לתורה איננו בגדר חיוב. יש המבקשים לטעון שזו שיטתו של הרמב"ם בפירושו למשנה בפרק 'גיד הנשה', אולם נראה שזיהוי תפישה זו עם הרמב"ם עומד בסתירה, הן לדבריו שלו עצמו בהלכות מלכים בעניין ז' מצוות בני נח, והן

לקיצוץ בנטיעות תורת ד' התמימה, חלילה, ותביא להשיא עצת חטאין שיסוד התורה היא ההדרכה הטבעית לבדה..." (עין א"ה, שבת א, עמ' 36 פסקא ט).

לכל דרכו הרוחנית של הרמב"ם אשר נתן משקל מכריע למחשבות אדם ולהכנתו ועיקם בכך מקראות לא מעטים לאור תפישתו זו. משנתו המפורשת של הרמב"ם עוסקת רק בתחום המצוות המוגדרות אך לא בכל היקף ההתייחסות לדברים שקדמו לתורה. כל שיטתו בתחום טעמי המצוות מלמדת על המקום הנרחב שהרמב"ם מייחס לאותם תחומים שהם מחוץ לתורה.

האפשרות השלישית היא הפוכה בכיוונה: מתן תורה לא ביטל ולא המעיט בחשיבותו של דרך הארץ אלא נבנה על גביו. דרך זו אימץ הרב קוק.

ד

כאמור בפתיחת דברינו, לא די בהבנת משמעות ביטוי כשהוא לעצמו אלא יש צורך להתבונן מהו משקלו בהקשר הכולל. בשלושת הדגמים שהבאנו לעיל עשויה להיות הרחבה גדולה של משמעות המאמר 'דרך ארץ קדמה לתורה' בו אנו דנים. הצד השווה בכלם הוא, שמאמרנו אינו דן בשאלה אנכרוניסטית אלא בשאלה שהיא מהותית לגבי היחס בין התורה לבין דרך הארץ בזמן הזה. המינוח 'קדמה' נותר כמינוח כרונולוגי בהוראתו הראשונית אולם יש לכך השפעה על דרכה של תורה בזמן הזה.

בכך עוסקת פרשנותו של הרב קוק בחלקה השני: "...מוכרחת לדורות", כלומר: לביטוי זה יש השפעה לדורות. הוא אינו עוסק רק בשאלת סדר המסירה אלא שיש בו הדרכה בסיסית לדרכה של תורה. להלן הדברים במילואם:

דרך ארץ קדמה לתורה", הקדמה זמנית מוכרחת לדורות. המוסר בטבעיותו, בכל עומק הודו וכחו האיתן, מוכרח להיקבע בנפש, ויהי מצע לאותן ההשפעות הגדולות הבאות מכחה של תורה. וכשם שהיראה היא בחינת השרש הקודמת אל החכמה, כן המוסר הטבעי הוא בחינת השרש הקודמת אל היראה וכל ענפיה.

והכלל הזה הוא נוהג באדם הפרטי, וכן הוא גם כן נוהג בכללות האומה ובכל האנושיות. ואם יש הכרח לפעמים להביא את שפעת התורה בלא ההקדמה של השתרשותו של המוסר הטבעי בטהרתו, זהו דרך של הוראת שעה, והחיים מוכרחים להיות מסבכים שישוב המהלך לסדרו האיתן: הקדמתו של המוסר הטבעי בכל שלמותו כדי לבנות על מצעו את הטרקלין של התורה והיראה העליונה" (אורות התורה יב, ב).

ביאור הפיסקא:

כאמור לעיל, הכריע הרב קוק בתחילת הפיסקא כי המונח 'קדמה' צריך להתפרש במובן כרונולוגי, וכמו כן יש להקדמה זמנית זו משמעות לדורות ויש לעצב את החיים הרוחניים על פיה. הביטוי 'דרך ארץ' מבואר על ידו כמקביל ל'המוסר בטבעיותו'. הרב קוק עוסק כאן אפוא באחת מן ההוראות של דרך ארץ - קיומו של המוסר הטבעי. אנו נוכיח בהמשך כי זוהי רק אחת מן המשמעויות שמעניק הרב קוק לביטוי. ממקומות אחרים עולה, כי המונח 'דרך ארץ' בכל היקפו, כפי שהבאנו לעיל, כלול בהגדרתו זו של הרב. בפיסקא זו, הרב קוק אינו מסתפק בעצם אזכור המוסר הטבעי אלא מדגיש כי המאמר עוסק בכוליותו של המוסר הטבעי ולא בחלקים פרודים, וזאת על מנת לתת את המשמעות הראויה לדרך ארץ ולמוסר הטבעי.

הרב קוק קובע כי היחס הנכון בין התורה למוסר הטבעי מעמיד את האחרון כבסיס לדורות לקבלת עול תורה. בכך מצוי עיקר החידוש בפרשנותו מרחיקת הלכת של הרב. תורה ניתנה על גבי המוסר הטבעי והיא מסתייעת בו. לא רק שלא נדחה מפניה, הוא נתקבל כיסוד, שעל גביו נבנית ההתייחסות המצוותית. לא ניתן לעסוק במתן תורה ללא התייחסות למדרגתו המוסרית של עם ישראל בעומדו למרגלות הר סיני. העובדה ההיסטורית של הקדמת המוסר

הטבעי באנושות, הינה במחשבת הרב כמכוונת את דרך קיום התורה לדורות. המוסר הטבעי הוא בסיסה של תורה, והמחויבות לו נובעת מסדר התגלות הצווי האלוקי לאדם.

ישנה בפיסקא אנלוגיה המסייעת ביד הלומד להבין את היחס שבין המוסר הטבעי לבין תורה ומצוותיה, זהו היחס שבין היראה לחכמה. 'יראת ד' היא חכמה', והיא מהווה את הבסיס ההכרחי והתנאי לקיומה של חכמת אמת. לימוד תורה ללא הקדמת מוסר הוא פגום. כך גם אצלנו: התנאי היסודי ללימוד תורת אמת הוא הקדמת המוסר הטבעי. אין בדברים כדי למעט את ביקורתו העמוקה של הרב קוק על המוסר שמקורו בחול. הרב קוק אינו מאמין במוסר של חול, שאין בו יכולת עמידה בפני האתגרים המוסריים הקשים. המוסר הטבעי זקוק אף הוא לעידון וגיבוש. כשם התורה ניתנה על בסיס המוסר, כך, לדורות, יש צורך להעביר את המוסר הטבעי תחת שבט הביקורת של המוסר התורתי.

החידוש שבדברים הוא שתבנית היחס שבין מתן תורה לבין דרך ארץ שקדמה לו נשמרת לאורך הדורות. יש להקדים תשתית של כל מה שכלול תחת המינוח 'דרך ארץ' ליראת שמים ולקבלת עול תורה ומצוות. אמנם, בכל אחד מהסעיפים שמנינו נמצא חידוש או בירור יסודי, שאנו מבקשים לעמוד עליו, לבד מהבהרת הביטוי 'הקדמה זמנית מוכרחת לדורות' שהיה רקע לפיסקא זו.

ה

מה כלול תחת המינוח 'דרך ארץ' ?

לכאורה הדבר היחיד הכלול תחת המינוח בפיסקתנו הוא המוסר הטבעי. אף זה היה חידוש גדול כשלעצמו, אלא שאנו מבקשים להוכיח כי במקומות אחרים הרב מעמיד כתשתית מקדימה לקבלת תורה עניינים מקיפים הרבה יותר מאשר רק המוסר הטבעי.

ואמנם, מרחיב הרב קוק עצמו, בפיסקא הבאה ב'אורות התורה', את המושג דרך ארץ הרבה מעבר למוכן הצר של 'המוסר הטבעי':

"כל דבר של תורה צריך דרך ארץ שיוקדם לו. אם הוא ענין שהשכל והיושר הטבעי מסכים לו צריך לעבור בדרך ישר, בנטיית הלב והסכמת הרצון הטהור המוטבע באדם כגזל, עריות וצניעות - מנמלה, יונה וחתול, וקל וחומר מההכרה הפנימית של האדם עצמו וחושו הרוחני. ואם הוא ענין שהוא נעלה מן השכל והנטייה הליבית צריך גם הוא לעבור דרך הצינור של דרך ארץ, ביחש הקישור שיש לכל פרט עם הכללות כולה בתור מצוה גוררת מצוה. וגם היושר המוחשי להיות קשור בתורה, בחפץ העליון האלקי המתגלה באור תורה, וההתאגדות עם כללות האומה לדורותיה עם דרכי חייה ברעיון הקודש - כל אלה ארחות דרך ארץ הם, שמכשירים את ההארות שהן יותר פנימיות מהן להאיר בזהר ובהירות מבהקת" (אורות התורה יב, ג).

שתי הרחבות בפיסקא:

ראשית, הרב כולל תחת המושג דרך ארץ כמה מדרגות. הוא פותח בדברים הנוגעים למוסר הטבעי שבין אדם לחברו כגון גזל, ומתרחב למושגים הנוגעים במוסר העצמי שבין אדם לבניו, כגון צניעות ועריות. על גבי זה מרחיב הרב את המושג של דרך ארץ לגבי ראיית הקשר בין פרטי התורה וכללותיה, שהוא ביסודו דרך ארץ בסיסית הקיימת באדם, ומגיע לתביעת ההתאגדות עם האומה.

הרחבה שניה הבאה לידי ביטוי בפיסקא זו היא תחומי הנפש הקשורים ל'דרך ארץ'. לא מדובר רק על רגשות מוסר ורצון פנימי. דרך הארץ מטפסת דרך ההכרה הפנימית והחוש הרוחני, אל דברים רוממים המקושרים עם החפץ העליון. כמו כן, כלול בהתייחסות החיובית לדרך ארץ מכלול התופעות האנושיות הקיימות באדם, וישנה חשיבות להביא את כולם לכלל פיתוח.

אולם אף בזאת לא תמה הרחבת דרך הארץ הטבעית הקודמת לתורה. במקומות אחרים מרחיב הרב קוק המושג 'דרך ארץ' לכלל ישובו של עולם, לכל התחומים הכלולים בטבעיות החיים, דבר המתבקש לאור הבירור שעשינו בתחילת דרכנו. גם שיגרת לשונו של הרב קוק עצמו ביחס למונח 'דרך ארץ' מקיפה את כל המכלול המצוי תחת הכותרת 'ישובו של עולם'.

מעבר להוכחה לשונית מקפת זו, ניתן להוכיח את טענתנו בדבר רוחב המושג 'דרך ארץ' הדרוש כבסיס לקבלת עול תורה ומצוות ממקומות רבים בהם תובע הרב את טבעיות החיים הרחבה ואת ישובו של עולם כהקדמה לקבלת עול תורה ומצוות.

1

מהי המשמעות של הרחבת המונח דרך ארץ ומה היחס בינה לבין קבלת תורה ? כאמור, דרך ארץ על שלל מובניה צריכה להיות בסיס לדורות לקבלת תורה ומצוות. הרב מכריע כאן כי התקופה שקדמה למתן תורה יש לה המשך. בכל אדם טבוע מוסר טבעי התנהגותי ביחס ליישובו של עולם. שני אלו לא זאת בלבד שאינם מהווים מחסום בפני חדירת אור התורה, הם מהווים תנאי הכרחי לה.

מאמרי חז"ל רבים מזהירים מפני **הסכנה** היכולה להיגרם דווקא בעקבות שמירת תורה ומצוות: "... מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות - אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא: למיימינים בה - סמא דחיי, למשמאילים בה - סמא דמותא" (שבת פח ע"ב). התורה עצמה יכולה לגרום לאדם להסתנוור מן האור האמוני ולזנוח מתוך כך את האחריות לתיקונו של עולם וסדרו הטבעי. הרב קוק ראה ב'מינות' ביטוי מקולקל לרצון להיות קשור לתורה בלא להיות קשור בפרטי מצוותיה, והפקרות זו שניזונה מכוח התורה האמונית, המיטה אסון כבד על העולם. הקדמתו המפורסמת של הנצי"ב לספר בראשית בפירושו 'העמק דבר' מלמדת על אחד מן הכלים היכולים להתמודד בסכנות כגון אלו - היושר הטבעי: "...ופירשנו שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה אך לא היו ישרים בהליכות עולמים... וזה היה שבח האבות שמלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ד' באופן היותר אפשר עוד היו ישרים...". ספר בראשית, הקרוי ספר הישר, בא להבטיח הקדמת היושר והמוסר הטבעי למתן תורה.

למעלה מזאת, קבלת התורה עשויה חלילה לחבל ביחס אל העולם. על ידיה, עשוי האדם לחפוץ בדבקות עילאית הפורשת מן העולם. דבקות זו, לא רק שהיא מנוגדת לרעיון האלוקי של 'לא תהו בראה' - לשבת יצרה', אלא שהיא אף עשויה להיות מסוכנת מאוד והרסנית. עזיבת ישובו של עולם היא תהליך בלתי טבעי, שעל כן לא יוכל להתמיד, עד שיבוא תור ההרס הגמור, הן על העולם הרוחני והן על העולם הקיומי.

חשיבות הקדמת טבעיות החיים אינה נובעת רק מן הצורך ב"חומר משמר" שיגן מפני סכנת סטייה העשויה להיגרם עקב מפגשו של האדם עם ההדרכות התורתיות. הקדמה זו הינה גם חלק חשוב מן הלימוד עצמו. הקדמת דרך הארץ ללימוד תורת הסוד, למשל, גורמת להתברכות ההסתכלות הרזית על המציאות בשל הסגולות המיוחדות הנקנות על ידי 'דרך ארץ'. דרך הארץ היא גופא התשתית ללימוד התורה הפנימית. צד הסוד וטבעיות החיים פועלים על פי אותם עקרונות ומתברכים זה מפיתוחו של זה.

על כן יש צורך נרחב בהקדמות הראויות. על כן נדרשת הזיקה העמוקה לדרך ארץ כדי שיתווה מחסום לסטיות. הטבעיות הישרה של הנשמה תמנע כל קלקול וכל סטייה מוסריים, של עיוות צדק ומשפט, ותהיה בסיס פנימי להבנת תורת הסוד.

2

למעמד זה של דרך ארץ השלכות רבות ועצומות על כל דרכו של האדם מישראל. אמנם, לא ניתן למנות את ההשפעות הללו בהתפרטותן. גם העמדה חלקית של דרך ארץ כתשתית לקבלת תורה מצייירת באופן שונה את ההתייחסות לכל מצוות התורה, וניתן לומר שההשפעה היא כוללת כל אישיותו הדתית של האדם מישראל.

למרות זאת, נראה שניתן לציין כמה נקודות מרחיקות לכת העולות מתוך תפישה זו.

היחס בין המוסר הטבעי לבין יראת שמים :

בראש ובראשונה יש להציב את האחריות כלפי המוסר הטבעי, כיון שהוא הנקודה הבסיסית של דרך ארץ :

”דבר מוכרח הוא שיסגל האדם לעצמו את המוסר הטבעי הפשוט, בכל רחבו ועמקו, ואת

יראת ד’...” (אורות הקודש ג, ראש דבר, עמ’ כז).

אולם כל אימת שאנו מציבים שני יעדים זה לצד זה, הרי מיד עולה שאלת הבכורה, שאלת ההכרעה, שאלת היחס שבין השניים, וכאן החידוש הגדול של הרב קוק :

”אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים

טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם,

הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה” (שם).

האמנם מרחיקה פסקה זו לכת כל כך ? מבחנן של אמירות אלה הוא לא רק בכיוון הכללי שהן מציבות, כיוון העוסק במחויבות העמוקה של האדם למוסריותו הטבעית, אלא אף בהכרעה המעשית הפרטית העומדת על הפרק. השאלה הגדולה המצויה בגמרא ‘למאי נפקא מינה’, קובעת כי הביטוי המעשי של תפישה כלשהי הוא המביא לבהירות היותר גדולה” אף על פי שהוא מקטין, לכאורה, את רוחבה ומעופה. יותר מאשר הדיון על מקור ההתייחסות למוסר הטבעי, על הגדרתו העקרונית ועל היחס שלו לתחומים אחרים, תלמד ההכרעה בשאלה מעשית, שתוכל לשמש בסיס לדיון אינטואיטיבי, בדבר המשקל הגדול שנתן הרב קוק למעמדו של המוסר הטבעי. קשה הדבר למצוא בכתבי הרב קוק מקום מסוים שאפשר לעמת את יראת השמים העצומה שלו עם המוסר הטבעי החי והפועל במלוא היקפו, ואפשרות זו נדחית ממש בשל אותו איסור של דחיקת המוסר הטבעי. עד כמה שהדבר ידוע לי, איננו מוצאים בכתביו התלבוטויות שכאלה. עימות מקביל, אך לא זהה, מצוי במאמר ‘על במוחנינו חללים’, בו הרב קוק מעמת את תחושת ליבו הראשונית, תחושה של הזדהות עם החלוצים שנפלו על משמרתם ביד נוכרים, עם הידיעה השכלית בדבר השקפת עולמם הכפרנית. הרב קוק מציע את האפשרות לדחוק את הלב מפני השכל, דוחה אפשרות זו, ומטלטל בין שתיהן עד שמוצא את הדרך ליישובן. לא מצוי בידינו דבר מה משהו הדומה לכך במתח שבין יראת שמים והמוסר הטבעי. ואכן, שאלה זו עדיין לא נתבררה כל צרכה. אולם, למרות העדר משנה נורמטיבית מדויקת, פשוט שכל משנתו של הרב קוק מקרינה התייחסות שכזו גם במישור המעשי. עצם ההכרה במחויבות ובלגיטימציה של מקום המוסר הטבעי בעולמו מעצבת דמות אופיו של האדם ביחס למונחים אלו, וממילא כניסתם של אלה למערכת הכרעותיו וההלכתיות וההתנהגותיות.

במקומות אחדים נתפשת הבעיה בהיקף רחב יותר. הרב קוק קובע כי אפשר הדבר שלעתים תיפגע זכותו הפרטית של יחיד, מה שגורם בעיה מוסרית, מפני ההכרח להעמיד מציאות משפטית יותר כללית, שהיא עצמה המעשה היותר מוסרי. אולם, אף במקרים אלה, נטיית המשפט וההלכה היא לחפש נוסחה של פשרה, שתביא לידי ביטוי הן את העניין המשפטי הכללי והן את העניין המוסרי. ניתן לעקוב אחר המהלך המחשבי של הרב, החרד לשמירת מקומו של המוסר הטבעי כל אימת שמדובר במערכת ערכים מורכבת יותר. אזי הוא נכנס למערכת הכרעות סבוכה להכריע בדבר הערך הגובר. אף לאחר הכרעה זו עדיין נותר לבקש את הדרך כיצד יפעל המעשה המוסרי על האדם הפרטי. זהו השורש של כל הלכות פשרה. זו דוגמה טובה לכללות ההתייחסות אל המוסר. המוסר הטבעי במפגשו עם החוק המשפטי הוא אחד מהשורשים של עיקרון הפשרה המופיע בהלכה.

אולם, למרות אי הבהירות שיש בה בולטת המחויבות למוסר הטבעי, מחויבות שנדחתה על ידי הוראת שעה, אולם היא קיימת ביסוד דרכה של תורה. דחייתה מפני הוראת שעה היא המפתח להבנת חסרונה בספרות ההלכה וההדרכות הרוחניות של גלות. במפתח זה משתמש הרב קוק על מנת לבאר כיצד שב המוסר הטבעי לתפוס את מקומו הקודם. להבנה זו משמעות מרחיקת לכת לגבי המחויבות של האדם מישראל לעקרונות המוסר.

מעמדם של הישגים מוסריים אוניברסליים :

אחת הטענות המרכזיות בספר אדר היקר היא, שבעיית הכפירה איננה תיאולוגית, והמפתח לסילוקה אינו תלוי בזה. מול הסוברים שהכל תלוי בבירור תקיף ובהיר של כל השאלות הכפרניות עד כדי מענה רוחני שמתיישב על הלב, טען הרב קוק:

”...כי רק ההנהגה הטובה המוסרית במעשים טובים ובמדות טובות, היוצאת מבעלי תורה צדיקים ויראי ד', היא הערובה ביותר הנכונה לסלק את היסוד המוטעה של הכפירה המוסרית...” (אדר היקר עמ' מג).

”דבר זה אנו רואים בחוש...” (שם עמ' לז). הרב קוק קובע, כעיקרון פשוט, כי סילוק הכפירה מותנה באיזו מידה ישמשו אנשי אמנה כמגדלור מוסרי. ככל שתתעצם ישרותם המוסרית, בתור מופת חי, כן יקטן כוחה של הכפירה. ככל שירבו דווקא צדיקים ובעלי תורה יראי ד' שהם מקדשי השם בחייהם תפחת עוצמת הסלידה וההתרחקות מאורחות אמונה. שכן, לאמתו של דבר, השאלות הגדולות והקושיות אינן על התורה כי אם על נושאה, הגורמים לחילול השם באי מוסריותם.

הרב קוק מוכיח טענה זו תוך העמדת השאלות היותר מהותיות שהעלתה הכפירה בדורו וישובן היטב, דבר המוכיח כי יש לחפש את השורש לתיקון במקום אחר. ישנן תחת ידינו תשובות משכנעות, ואף בהרחבה רבה, לכל השאלות המנסרות. בהמשך מאמרו מעלה הרב קוק את השאלות היותר קשות שבתקופתו, ומתרץ אותן באופן מעורר התפעלות בחידושו ובמעופו. כל זה על מנת להוכיח שלא תשובות מצוינות ונצחנות תורנית הן שיביאו את השיבה המיוחלת אל תורת ישראל, מפני שהמחסום הוא מוסרי ולא תיאולוגי. דוגמא לכך היא האשורולוגיה, שהפילה חללים רבים. וכך כותב הרב קוק:

...וכי אין זה דבר מפורסם שהיה בין הראשונים יודעי דעת אלוקים, נביאים, וגדולי הרוח, מתושלח, חנוך, שם ועבר וכיו"ב, וכי אפשר הוא שלא פעלו כלום על בני דורם אף על פי שלא הוכרה פעולתם כפעולתו הגדולה של 'איתן האזרחי' אברהם אבינו ע"ה, ואיך אפשר שלא יהיה שום רושם כלל בדורותם מהשפעותיהם, והלא הם מוכרחים להיות דומים לעיניני תורה.

ובענין דימוי המעשים, הלא כבר מימות הרמב"ם, ולפניו בדברי חז"ל, מפורסם הדבר שהנבואה מתנהגת עם טבעו של אדם, כי טבעו ונטייתו היא צריכה להתעלות עפ"י ההדרכה האלוקית שלא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות'.

ע"כ, כל הדברים שמצד החינוך שקודם למתן תורה מצאו מקום באומה ובעולם, אם רק היה להם יסוד מוסרי, והיה אפשר להעלותם למעלה מוסרית נצחית ומתפתחת, השאירתם התורה האלקית.

ובהשקפה יותר בהירה הוא היסוד הנאמן להכרה התרבותית הטובה הנמצאת בעמק טבע האדם, באופן ש'זה ספר תולדות אדם' הוא כלל כל התורה כולה ושהוא עוד כלל יותר גדול מהכלל של 'ואהבת לרעך כמוך' שכדברי רבי עקיבא...” (אדר היקר עמ' מב-מג).

קשה להפריז בהערכת החידוש שבפיסקא זו. במקביל לראיית התורה שקדמה לעולם ושהיא כבסיס לבריאת העולם כולו, מבחין כאן הרב קוק בין התורה מצד אמיתה ושמימיותה לבין התורה המתגלה לבני אדם. הוראתה לבני אדם היא תוצאת תהליך מתמשך של כתיבת התורה בלשון בני אדם. הרב קוק קובע כי הישגים מוסריים וחקיקתיים שעלו מתוך בני האדם והם מתאימים למעלת המוסר הנצחי, אכן נקבעו בתורה, והפכו חלק אינטגרלי ממערכת הצווי האלוקית. נראה שיש בדבריו הרחבה גדולה לפרשת יתרו. העיקרון שנחקק בפרשת יתרו הוא, כי אפילו זר הבא מבחוץ יכול להיכנס לתורה, אפילו לתוך ההדרכה המשפטית של תורה. אמנם, דבריו של יתרו נגעו רק

במסגרת מערכת המשפט ואילו הרב קוק מבאר שהכוונה גם לגבי תכנים מוסריים טבעיים, שנכנסו לתורה ישראל ממקורות חיצוניים.

אולם הרב קוק אינו רואה את הדבר רק כתופעה היסטורית. כשם שבנושא פרק זה, 'דרך ארץ קדמה לתורה', הוכח כי הרב קוק מבקש להשליך מעובדה היסטורית מסוימת לגבי המחויבות לדורות, כך גם בנושא זה. הרב קוק מציין כי זהו 'היסוד הנאמן להכרה התרבותית הטובה הנמצאת בעמק טבע האדם...'. עיקרון ההכרה בדרך ארץ שקדמה לתורה מתיישם על ידי הלימוד המתמיד והאימוץ הפנימי של הכרות תרבותיות טובות הנמצאות גם באומות אחרות.

טבעיות כוחות הנפש :

שאלת דרכו של האדם ויחסו אל כוחותיו הטבעיים זכתה לביירוים רבים מעצם טבעה, שכן היא אחת מהשאלות הקיומיות החשובות ביותר בתחום חייו של האדם המאמין. באופן גס מאוד ניתן להצביע על שתי דרכים מרכזיות בתורת הנגלה: הדרך הדוגמאטית והדרך הקיומית. מייצג בולט של הדרך הדוגמאטית הוא הרמב"ם:

"...שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו, ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן או מוכן לאחת מהן או שכבר למד אחת מהן ונהג בה יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה. הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם בגופו. כיצד, לא יהא בעל חימה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת, וכן לא יתאוה אלא לדברים שהגוף צריך להם ואי אפשר לחיות בזולתן כענין שנאמר 'צדיק אוכל לשובע נפשו', וכן לא יהיה עמל בעסקו אלא להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה כענין שנאמר 'טוב מעט לצדיק', ולא יקפוץ ידו ביותר, ולא יפזר ממונו אלא נותן צדקה כפי מסת ידו ומלוה כראוי למי שצריך, ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן, אלא שמח כל ימיו בנחת, בסבר פנים יפות. וכן שאר דעותיו. ודרך זו היא דרך החכמים, כל אדם שדעותיו דעות בינונית ממוצעות נקרא חכם" (הלכות דעות פרק א, ג-ד).

הרמב"ם קובע אפוא כי הדרך הטובה והישרה היא הדרך הממוצעת, והדברים ידועים. יש מידה מסוימת של התייחסות המבחינה בין אדם לאדם שכן הרמב"ם מתייחס מעט גם לאופיו ומצבו הפרטי של האדם, אולם, ככלל, דרך זו אומצה על ידי הרמב"ם כאמת העקרונית. עניין זה איננו קשור כלל לתורה ולמצוות אלא הוא דרך ארץ שקדמה לתורה, ועל כן דברי הרמב"ם קשורים קשר עמוק אל דברי אריסטו בספר המידות, ואף כאן הדברים ידועים וכן ידועות ההבחנות הגדולות שבין שתי התורות המוסריות.

מייצג בולט של הדרך האישיית הקיומית הוא ריה"ל:

"אמר החבר: התורה האלוקית לא העבידתנו בסגופים, כי אם למדתנו את המדה הנכונה בצוותה עלינו לתת לכל כח מכחות הנפש והגוף את החלק המגיע לו בצדק, בלי אשר נבכר את הכח האחד על פני האחרים, כי העדפת הכח האחד מביאה להזנחת כח אחר. אדם הנוטה לצד כח התאוה נחלש בו כח המחשבה, ולהפך, וכן כל הנוטה לצד הניצוח נחלש בו צד אחר. אורך הצום אינו אפוא עבודת אלקים אצל האדם אשר תאוותיו מועטות וגופו חלש

- להיפך, אדם כזה צריך לחזק את גופו למען ישוב לאיתנו. ואף מעוט רכישת קנינים אינו עבודת אלקים אצל מי שהרכישה מזדמנת לו בלא יגיעה ואינה מבטלת אותו מלמוד החכמה ומן המעשה הטוב, וביחוד אם אדם זה מטפל בבנים או אם בדעתו להוציא ממונו לשם שמים - להיפך, לאיש כזה רבוי הרכישה נאה יותר. כללו של דבר: שלשה הם יסודות עבודת האלוה - על פי תורתנו: היראה והאהבה והשמחה. התקרב אל אלקיך בכל אחת מאלה. ואכן בכניעתך בימי התענית לא תקרב אל האלוה יותר מאשר בשמחתך בשבתות וימים טובים, אם שמחתך זו באה מתוך מחשבה וכוונה, כי כשם שהתחנונים צריכים מחשבה וכוונה כך גם השמחה בדבר האלוה ובמצותו צריכה מחשבה וכוונה, למען תשמח במצוה עצמה מתוך אהבתך למצוה עליה ותכיר מה מאד היטיב לך בה, וכאלו באת לביתו כקרוא אל שלחנו ומנעמיו, ותן שבח על כך בפך ובלבך. ואם תעלה עליזותך במצוות אל מדרגת הזמר והריקוד, יהיו לך גם אלה עבודת האלקים, ואף על ידם תדבק בענין האלוקי... (ספר הכוזרי מאמר שני אות נ).

גם דברים אלה הנם הכרה של תורה בדרך ארץ שקדמה לתורה. בולטת בהם ההכרה העמוקה באישיותו של האדם, ובצורך להתאים את ההדרכות המוסריות והרוחניות אל טבעו. כאמור, שתי השיטות עוסקות בדרך ארץ שקדמה לתורה. אולם נראה, שככל שנוטה הדעת לכוון משנתו של ריה"ל כן עולה ביתר שאת התביעה לטבעיות החיים מצד עצמה, לדרך ארץ פרטית ואישית, למשקל הגדול שיש לתחושות הפנימיות ולאמיתות הנובעות מפנימיות האדם עצמו. הרב קוק אימץ לרוב את משנתו של ריה"ל. המציאות הטבעית האנושית והמוסרית היוו לגביו לא אויב שיש להילחם בו אלא מקור מידע לבקשת האמת הפנימית של האדם והדרכתו הרוחנית. נקודת המוצא הייתה, כאצל ריה"ל, שכל כוח הקיים באדם הוא כוח שיש לתת לו את מקומו ועינינו. עצם העובדה שהאדם כולל בתוכו כוחות אלו הם ה'דרך ארץ' שלו ואסור להתכחש לכל המובנים הכלולים תחת הביטוי 'דרך ארץ'. כל זאת, במקביל לשמירה הקפדנית על המודעות לכך שכוחות אלו הם גולמיים, בלתי מעוצבים זקוקים להנחיה ועיבוד. מעבר לכך: כוחות אלו מהווים רק תשתית לבקשת הקדושה הגדולה שבטבע שנבנית על גבם. עיצוב זה של דרכי הבניין והיצירה מהווים אחד ההבדלים המשמעותיים שבין תקופת הגלות לימינו. בגלות נבנתה רק הקומה השניה וממילא הייתה זו העמדת קדושה בניגוד לטבע. אנו, בעת גאולה, מבקשים את ההדרכה הכוללת הגבוהה של קדושה, המניחה את נטיותיו הטבעיות של האדם ביסודה ונבנית על גביהן.

ח

תפישת עולם זו היא הקרקע הביסית להתייחסותנו לדמוקרטיה המערבית. אין ספק כי זוהי דרך הארץ של העולם בו אנו חיים. על פי המוסכס בין בני אדם זו לפחות שיטת ההתייחסות הפחות גרועה. יש הטוענים, ורבים מאיתנו חשים כך, כי ניתן להעניק לה ציון גבוה יותר. היא רוממה את דמות האדם והפכה אותו לרחב אופקים. גדולת רבונו של עולם באה לידי ביטוי גבוה יותר, כאשר עובדיו ומאמיניו מחוברים אל העוצמות האנושיות. ככל שאנו מכירים יותר בחשיבות תחומים אלה הרי שאנו נותנים גודל לאלוקינו. הרב סולוביצ'יק ציטט פמים רבות את הצווי לאדם הראשון "ורדו בדגת הים ובעוף השמים" וראה בו את הבשורה הגדולה של בריאת האדם, ואת מקור הצווי למעורבות בעולם. נראה לי כי על אף הבעיות הרבות הכרוכות בגישה החיובית לטבעיות העולם ולדרך הארץ היא היא הדרך הרצויה בעיני ריבונו של עולם, והיא אכן מהווה את מקור יחסינו החיובי לרעיון המחשבה הדמוקרטי בצורתו המערבית.

