

אֵיחָס בֵּין מוֹסֵר וְחוֹק בְּהִלְכָה וּבַחֲסִידוּת

מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א

האם קיום המצוות צריך להיעשות מתוך
השאיפה המוסרית האישית, או כחוק שמיימי?
עמדתן של ההלכה ותורת החסידות בעניין זה הינה מורכבת,
ואוחזת בשני הקטבים בדרך מיוחדת.

הצגת השאלה

החשיבה האנושית מתייחסת לחוק ולמוסר כאל שני דברים שונים ואף מנוגדים זה לזה. החוק הוא הטרונומי, נכפה על האדם מבחוץ, על-ידי החברה, ואילו המוסר הוא אוטונומי, נובע בצורה ספונטנית מהאדם עצמו. היו הוגי דעות (רוסו למשל) שהטיפו לבטל כליל את משטר החוק ולבסס את החברה האנושית על המוסר בלבד. לדעתם, חברה מוסרית שכזו היא טובה יותר ומתקדמת יותר. אין ספק שרעיון אוטופי זה נראה על פניו מוצלח הרבה יותר מדרך חיים כפויה, מלאכותית ומלאה פורצי גדר מחד גיסא וכלואי גדר מאידך. אולם הניסיון מלמד שבמציאות הריאלית אין לחברה כזו קיום. אפילו חברה וולונטרית, כמו הקיבוץ למשל, זקוקה לתקנונים וסנקציות כדי לקיים את עצמה.

עם זאת, אין ספק שצודקים אותם הוגי דעות, הדורשים לבסס את החברה על המוסר ולא על החוק. החוק כשלעצמו אינו יכול להבטיח קיום לחברה. החוק לא יישמר ללא חינוך להזדהות אישית עימו. גם אם תעמיד החברה שופטים ושוטרים על כל אדם לא יחדל גנב מן הארץ. ואולי היא הנותנת: עצם העמדת שוטר על אדם מגרה אותו להיות גנב... רק שילוב נכון של החוק והמוסר יכול להבטיח קיומה של חברה מוסרית.

וכבר דרשו רבים את הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך"¹, שהמצווה אינה מתייחסת למוסדות החברה הכלליים בלבד, אלא גם לכל אדם ואדם באופן אישי. כל אחד צריך להעמיד לעצמו שופט ושוטר שימנע ממנו לעשות עוול.

לכשתמצי לומר, שורש הדיון נעוץ בשאלת הטוב. מהו הטוב? האם האל בחר בטוב משום שהוא טוב, או שמא להפך – הטוב הוא טוב משום שהאל בחר בו (אפלטון)? ובניסוח מודרני: האם הטוב הוא אוטונומי או שמא הוא הטרונומי?

הוגי דעות אחרים (קנט) פסלו על הסף מוסר הטרונומי. לדעתם רק מוסר אוטונומי הוא מוסר אמיתי. על הנחה זו מתבססת התפיסה ההומניסטית הטוענת שאדם חייב לבסס את מערכת חייו המוסריים על האוטונומיה האישית שלו ולא על יסוד חיצוני. בעיניהם גם מצווה מהתורה נחשבת "חיצונית" כביכול.

הבעיה מתחדדת יותר כאשר נוצרת התנגשות כביכול בין מצווה מן התורה לבין רגש מוסרי אנושי – איזה מהם יגבר? לשם כך יש צורך בבירור עקרוני: האם תיתכן בכלל התנגשות שכזו? האם ניתן להעלות על הדעת קיומן של שתי מערכות נפרדות, של חוק ושל מוסר, או שמא יש לומר שמערכת אחת היא, שכל חלקיה ניתנו מארון אחד, ריבון כל המעשים?

לבירור השאלה, האם המוסר התורני הוא אוטונומי או הטרונומי, מנסה לחתור מאמר זה.

"גדול המצווה ועושה"

מימרה תלמודית זו שבמסכת קידושין², משמשת ראייה לפוסקים שמותר לאדם לקיים מצוות לפני משורת הדין. המימרה בשלמותה היא: "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" – גם מי שאינו מצווה ועושה מקיים מצווה, אלא שגדול ממנו הוא זה שמצווה ועושה. פירשו בעלי התוספות שם, בטעם הדבר מדוע גדול המצווה ועושה, שהמצווה ועושה דואג ומצטער שמא לא קיים את המצווה כהלכתה. כלומר, יש לו קשיים שהוא צריך להתגבר עליהם. ייתכן להוסיף גם קושי אחר: התמודדות עם היצר המנסה לפרוק מעליו את עול המצווה. במלים אחרות: שכן המצווה גדול יותר אצל המצווה ועושה. אך ערך המצווה לא נפגם בשל היותה ספונטנית. מאידך, אין לספונטניות מעמד מועדף, לכל היותר היא שוות ערך למחויבות.

הרמב"ם ב'שמונה פרקים'³ מבחין בין המצוות ה"שמעיות", בהן ההתלבטות וההתגברות על היצר היא מעלה, לבין המצוות ה"שכליות", בהן ההתלבטות היא

1. דברים טז יח

2. לא ע"א

3. פרק ו

דווקא חסרון. אולי יש להקיש מדבריו לענייננו. במצוות שכליות הספונטניות היא מעלה; במצוות שמעיות המחויבות היא מעלה. כלומר, ישנן מצוות שהאדם מבינן מעצמו. ההתלבטות בהן מעידה על תפקוד לקוי של המערכת המוסרית שלו. מסתבר שלדעת הרמב"ם רק במצוות השמעיות אמרו "גדול המצווה ועושה", ובמצוות אלו גדול דווקא מי שאינו מצווה ועושה.

האם יש להסיק מכך שיש למצוות שני מקורות סמכות, סמכות אנושית למצוות השכליות וסמכות א-להית למצוות השמעיות?

דומה שהתשובה לכך היא מימרתו של ר' שמלאי: "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני"⁴. כלומר כל המצוות, הן השכליות והן השמעיות, נאמרו למשה בסיני. לכולן מקור סמכות אחד. כולן מפי הגבורה שמענון.

אלא שאם אמנם מבין השכל האנושי חלק מהמצוות מעצמו, לשם מה ציוותה עליהן התורה? אפשר היה לומר שהדבר נעשה על מנת להקנות להן מעמד של מצוה. השכל האנושי כמות שהוא אינו מקור סמכות מוחלט דיו כדי להחשיב מחויבות שכלית למצוה. לשם כך יש צורך בתורה מן השמים. לכאורה נובע מכאן שהמצווה ההטרונומית עדיפה מהספונטניות האוטונומית. האם אכן ניתן להסיק זאת?

מחלוקת רש"י והרמב"ם

לא ייתכן דיון רעיוני בישראל ללא הזדקקות לעמדת ההלכה. ההלכה היא הקובעת את סולם הערכים שלנו. עלינו לשאול אפוא את פיה, האם העדיפות נתונה למצווה ההטרונומית או לזו האוטונומית.

לכאורה נחלקו בדבר רש"י והרמב"ם. בדבריו על איסור השבת אבדה לגוי אומר רש"י:

ומראה בעצמו, שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן – שלא נצטווה עליהם.

סנהדרין עו"ב ד"ה והמחזיר אבידה לנכרי

רש"י נוקט אפוא עמדה הטרונומית.

הרמב"ם לעומתו מפרש אחרת, ומשתמש בהסבר פרגמטי:

מפני שהוא מחזיק יד רשעי עולם. גולה ואבדה פי"א ה"ג

ייתכן לומר שהרמב"ם נוקט כשיטתו שב'שמונה פרקים', שמצוות מוסריות צריכות להיות אוטונומיות, ולכן לא פירש כרש"י. אך אין הכרח לומר כן. גם רש"י יודה שמצווה מוסרית צריכה להיות אוטונומית. אלא שאוטונומיה זו

4. מכות כג ע"ב. על מימרא זו בנה הרמב"ם בנה את ספר המצוות שלו.

5. ועיין באר הגולה חו"מ רסו ב שלגויים המוחזקים כהגונים מותר להחזיר אבדה.

טעונה בדיקה מתמדת אם היא אכן נובעת מעומק הלב המוסרי, או שמה הלב, ללא הדרכה הלכתית, עלול להגזים ולהצדיק מעשים שתוצאותיהם אינן מוסריות. אפלטון נקט דוגמא טובה: מי שמצא חרב שאיכד רוצח, האם המוסריות מחייבת השבת אבדה זו לבעליה? דוגמא זו מזכירה השבת אבדה לגוי. גם רש"י מפרש שהמדובר בסתם גוי בימיו, שהיה רשע. השבת כל אבדה לכל גוי, רק בגלל שהיורש מחייב זאת, עלולה לגרום לעתים לעוולה. יש צורך אפוא להימנע מספונטניות במקרה כזה אלא להתכוון לשם מצווה בלבד, ורק כאשר הדבר יהיה מותר על-פי כללי ההלכה תותר השבת אבדה לגוי. כך עשויה להתפרש דעת רש"י⁶.

עשה דוחה לא תעשה

ברצוננו לברר: האם יש להלכה העדפה כלפי אחד הסוגים הנדונים, הסוג האוטונומי או ההטרונומי?

אמת המידה למבחן כזה תוכל להימצא במקרה של התנגשות בין שתי מצוות, בו יש צורך להעדיף אחת על חברתה – איזו מהן תועדף? עלינו להציג בפני ההלכה שאלה מעשית ועל פיה לבחון את עמדתה. מה יהיה הדין כאשר האדם יחויב בו זמנית גם במצווה מוסרית, המובנת בשכל האנושי, וגם במצווה חוקית שאינה מובנת. איזו מהן תועדף?⁷

כמדומני, עד כמה שידי מגעת, שלא מצינו בהלכה העדפה של מצווה מסוג אחד מהסוגים הנדונים כאן, על פני חברתה. מצאנו העדפות שונות במקרים רבים של התנגשויות מעין אלו, אך באף אחת מהן לא קיים השיקול של העדפת מצווה ספונטנית או שאינה כזו. להלן כמה דוגמאות:

א. כהן ואבדה בבית הקברות

היה כהן והיא [=האבדה] בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהייתה מלאכה שלו מרובה משל חברו, לכך נאמר "והעתלמת" למאי

6. לשיטתו של הרמב"ם נמנעו מלייחד פרק נפרד במאמר זה, למרות שהייתה ראויה לכך. נציין פה רק ראשי פרקים: ב'שמונה פרקים' פ"ו הוא מבחין בין המצוות השכליות לשמעיות; אלו האחרונות מן הראוי שתהינה אוטונומיות. בהלכות מלכים פ"ח הוא מבחין בין חסידי אומות העולם לבין חכמיהם, כאשר האחרונים הם אוטונומיים. בפירוש המשניות לחולין פ"ז הוא טוען שכל המצוות מקורן בסיני. בהלכות גזלה ואבדה הוא חולק על רש"י, משמע שמצוות השבת אבדה יכולה להיות אוטונומית. דעתו של הרמב"ם מתבררת במפורד בהמשך המאמר.

7. הנחתנו היא שעשה דוחה לא תעשה בגלל מעלתו של העשה, וזאת משום שקיום מצוה בקום-עשה עדיף על פני הימנעות מעבירה בשב"ו-אל-תעשה. אולם הדברים צריכים עדיין עיון. עיין רמב"ן על התורה שמות כ ח, ובהערותיו של הרב ח. ד. שעוועל שם.

איצטריך קרא, אילימא לכהן והוא בבית הקברות לא דחינן איסורא מקמי
ממונא? בבא-מציעא ל ע"א

השבת אבדה היא מצווה מוסרית ספונטנית⁸ לעומתה איסור טומאה לכהן הוא
איסור חוקי. אפשר להעמיס הבחנה זו בהבדלי המינוחים 'איסורא' ו'ממונא'.
'ממונא' מייצג את המוסר, ו'איסורא' את החוק. לפי זה כוונת הגמרא היא
שהמצווה החוקית עדיפה על המצווה המוסרית, שהרי הכהן פטור מהשבת אבדה
כדי שלא ייטמא.

אולם אף אחד מפרשנינו לא פירש כך. המונח 'ממונא' בא לציין לדעת
הראשונים את קולתה של השבת אבדה, שכן בעליה יכולים למחול על ממונם
ובכך לפטור את הכהן מלהשיבה (עיין רמב"ן ורשב"א שם).

ב. גדול כבוד הבריות

באותה סוגייה מצינו שכבוד הבריות דוחה מצוות אחרות. לכן "זקן ואינה לפי
כבודו" פטור מהשבת אבדה. מכאן למדו חז"ל כלל גדול בתורה ש"גדול כבוד
הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה"⁹. מכאן עולה לכאורה שהמוסר, דהיינו
כבוד הבריות, גדול יותר מהחוק. אולם כלל זה אינו מבחין בין המצוות השונות,
והוא דוחה גם מצוות מוסריות (כגון השבת אבדה). כבוד הבריות חמור יותר
בעיני התורה גם מכל עברה מוסרית אחרת. כבודו של האדם הוא תמצית חייו
ולכן "נוח לו לאדם שימסור עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו
ברבים"¹⁰.

ג. לולב הגזול

"לולב הגזול פסול" – משום "מצוה הבאה בעבירה"¹¹. לכאורה יש כאן
העדפה ברורה של מצווה מוסרית על פני מצווה חוקית. שאם לא כן מדוע לא
תדחה מצוות לולב את איסור הגזל, משום עשה דוחה לא תעשה?

אולם אין מכאן ראיה לנידונו. הרב משה עמיאל בספרו 'המידות לחקר
ההלכה'¹² מסביר זאת בכך שגזל אינו רק איסור הלכתי, אלא מציאות משפטית

8. אמנם יש להעיר על כך מהסברו של המהר"ל את סיבת הפטור מהשבת אבדה לנכרי –
משום שהנכרים אינם מודעים למצוה זו. עיין באר הגולה עמ' לב, המבחין בין הנימוס
האנושי לבין השכל התורני.

9. ברכות יט ע"ב

10. כתובות סז ע"ב. זו, אגב, דוגמא לכך שהשכל האנושי לברו אינו מסוגל לקבוע דירוג אמתי
בסולם הערכים המוסרי. הוא זקוק להדרכה הטרונומית שחסייע לו לקבוע סולם ערכים
מוסרי ברור ויציב.

11. סוכה כט ע"ב - ל ע"א

12. פרק יא סעיף ג

טרומ־הלכתית¹³. עשה יכול לרחות לא תעשה, אך אינו מסוגל לשנות עובדות. למשל, אם היינו מתירים לכהן להיטמא כדי להשיב אבדה לא היינו יכולים להתיר אלא את איסור הטומאה, אולם לא לטהר אותו מטומאתו. בגזל, הקשר בין האיסור לבעלות הוא כה הדוק, עד שאיננו יכולים להתיר את האיסור, כי לשם כך עלינו לשנות את הבעלות, וזאת איננו יכולים לעשות.

הסבר אחר יכול להיאמר בשאלה זו: איסור הגזל נמצא במישור אחר; הגזלה פוגעת בזולת. האיסור הוא איסור חפצא. מצוות לולב, לעומתה, חלה על הגברא, לכן אין אפשרות לדחות גזל מפני מצוות לולב. והוא הדין לאיסורי חפצא אחרים, גם אם אינם במישור המוסרי אלא במישור החוקי, כגון איסור נדר או איסור טבל¹⁴.

ד. כבוד שבת לעומת תשלום שכר שכיר

המשנה ברורה¹⁵ דן במי שחייב לשלם לשכיר את משכורתו, אך אם יעשה כן לא יישאר בידו כסף לצורכי שבת. ההלכה היא שעליו להעדיף את השכיר, אך לא משום שזו מצווה מוסרית ושבת היא מצווה חוקית, אלא משום שתשלום שכר שכיר הוא עשה ולא תעשה ומצוות כבוד שבת היא לכל היותר עשה.

נמצא אפוא שאין להלכה העדפה של מצווה על פני חברתה, אלא במסגרת הכללים הקבועים בהלכה. החוק והמוסר שווים הם בפני החוק ההלכתי. שניהם נובעים מאותו מקור; שניהם ניתנו לנו מה'. אך כיוון שרוב בני האדם אינם מסוגלים כרגע לקיים את החוקים מתוך ספונטניות, כי כך נוצרה הנפש האנושית על-ידי ה' יתברך, יש מקום להבחנות מסוימות בין שני סוגי המצוות. אולם הבחנות אלו מתגדרות בתחומים מוגבלים שההלכה קבעתם¹⁶.

מבחן הלכתי נוסף

מצינו דיונים אחרים בהלכה בהם יש התייחסות למניעים האוטונומיים של קיום המצוות.

13. מושג זה יובהר יותר להלן על-ידי רבו ר' שמעון שקופ. הכוונה אינה שהמוסר קודם למצוה, אלא שההגדרה המשפטית של הבעלות חייבת להטרים את איסור הגזל. כשאין הגדרה ברורה של הבעלות אין לגזל על מה לחול.

14. עיין שיעורי הגר"ש נדרים א ושערי יושר שער ג פרק כה ואור שמח חמץ ומצה פ"ו ה"ז.

15. בה"ל רמב א ד"ה לכבוד

16. בסנהדרין כז ע"א מובא שעבירות מוסריות חמורות יותר, אך זאת מפני שהעובר עליהן רע לשמים ורע לבריות, ולא בגלל היותן ספונטניות.

מובא בגמרא:

הרי שאמר לו אביו: עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת – והיכן אריכות ימיו של זה? קידושין לט ע"ב

בשו"ת עונג יום טוב¹⁷ הקשה: לכאורה מהי תמיהת הגמרא, הרי ייתכן שאותו בן לא התכוון לשם מצוות כיבוד אב ואם ושילוח הקן, אלא לעשות נחת רוח לאביו, או לשם רחמנות על האם? הנחתו היא שכוונות כאלו פוסלות את ערכן של המצוות.

רעיון דומה מובא על-ידי הרב זווין ב'סיפורי חסידים'¹⁸. מסופר על ר' שמחה בונם מפשיסחא שנתן לעני מרוד צדקה גדולה, שהספיקה לו די מחסורו. לבסוף הוסיף עוד כסף לצדקה. לשאלת העני, לשם מה נחוצה התוספת אחר שקיבל כל כך הרבה, ענהו ר' שמחה בונם: התורה אמרה "נתן תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו"¹⁹. צריך לתת צדקה עד ש"לא ירע לבבך", שלא תיתן לו רק מחמת רחמנות עליו, אלא לשם מצוות צדקה²⁰.

קדם להם ה'חיי'אדם'²¹, הפוסק שיש לקיים מצווה בגלל שהיא מצוות ה' ולא משום שהיא מובנת בשכל. סימוכין לדבריו אפשר להביא מהרמב"ם:

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן – הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על-ידי משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

אמנם דברים אלו מתייחסים לבני נח, אך מסתבר שגם ישראל חייבים בהם. אבל אם כך סותר הרמב"ם את עצמו, שהרי ב'שמונה פרקים' הוא טוען שהמצוות השכליות חייבות להתקיים בצורה ספונטנית גם ללא ציווי, ומצוות בני נח שכליות הן!

אין הכרח לומר שהפוסקים פסלו מצווה המקוימת בגלל רגשי לב טבעיים. הם פסלו כנראה הסתמכות בלעדית על אותם רגשי לב. על מקיים המצווה לדעת שהוא עושה מצוה, דהיינו שהמקור שלה הוא א'להי ולא אנושי. מידת הרחמים

17. סי' יט

18. סיפורי חסידים לתורה סיפור 482

19. דברים טו י

20. ויש להעיר על כך מהגמ' בבבא בתרא י ע"ב "האומר סלע זה לצדקה על מגת שיחיה בני – הרי זה צדיק גמור". ואפשר לתרץ, שאמנם הצדקה היא צדקה גמורה בגלל קבלת העני, אך הנתן לא יצא ידי חובת מעשה החסד שבצדקה, ולדעת ר' שמחה בונם אין אדם יוצא ידי חובת מעשה חסד בשלמות אם לא מתכוון לשם מצוה מהתורה.

21. כלל סח סי"ח

האנושית אינה יצירה ארצית, מקורה הוא בה', שהוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ. הוא שברא את האדם בצלמו ונטע בו מידות אלו.

כאן אנו מוצאים שילוב בין הסברה האנושית לבין ההדרכה השמימית. הסברה האנושית זקוקה להארה עליונה. היא אינה יכולה להסתמך רק על עצמה, "ואל בינתך אל תישען"²². לא תמיד מסוגלת הסברה האנושית לשמש מקור סמכות בלעדי. אכן, צודק הרמב"ם בקביעתו שאת המצוות השכליות יש לקיים גם בלא ציווי, כי אדם שאינו גונב, למשל, רק משום שנצטווה על כך באופן הטרונומי, אינו אדם הגון. משהו פגום באישיותו המוסרית. מאידך, הישענות מוחלטת ובלעדית על המצפון והשכל האנושיים אף היא פסולה. לא רק משום שהללו עלולים להטעות, אלא בעיקר משום שהאדם הופך את עצמו למקור סמכות בלעדי. עליו להכיר במקור סמכות שמעליו. מצפוננו ושכלו לא הומצאו על ידו, ה' הוא שבראם בצלמו. לכן על האדם לפעול על-פי הנחיותיהם, כי הן בעצם הנחיות אלהיות, ומשום כך מוכרח להיות להן מקור בתורה.

למה לי קרא, סברה הוא

ישנו ביטוי הרווח בתלמוד: "למה לי קרא, סברא הוא"²³. ביטוי זה מוכיח לכאורה שהמקור האנושי האוטונומי זהה בסמכותו למקור האלהי. כי אם לכל מצווה יש צורך בציווי אלהי, הרי שאין די בסברה האנושית, כפי שטוענת מימרא זו?

מאידך, מצינו בברכות הנהנין, שאף-על-פי שהן נלמדות מסברה חיובן מדרבנן²⁴. אולם המעיין בסוגייה שם ימצא שבתחילה ניסתה הגמרא ללמוד את ברכות הנהנין ממקורות שונים בתורה: מהחובה להלל לה' על הרבעי, או מהחובה המוטלת על האדם לתת חלק מתוצרתו לה', לכהנים ולעניים, כלומר עליו להכיר בכך שלה' הארץ ומלואה לפני שהוא נהנה ממנה. רק בסוף הסוגייה מביאה הגמרא את הסברה שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. אולם סברה זו לא יכולה הייתה להיאמר אלא על רקע התקדימים שמצינו בתורה. לכן אין בכוחה של הסברה עצמה לקבוע הלכה שתהיה בתוקף מהתורה. היא אינה אלא תקנת חכמים שתוקנה בהשראת התורה.

יתרה מזאת; לדעת הגאון ר' שמעון שקאפ²⁵ תקנות חכמים בנויות על הסברה האנושית. למשל: הכלל שספיקא דאורייתא לחומרא (לשיטת הרמב"ם²⁶ שכלל זה הוא מדרבנן) הוא סברה אנושית, על פיה כל אדם לא נוטל על עצמו סיכונים

22. משלי ג ה

23. למשל: כתובות כב ע"א; בבא קמא מו ע"ב; נדה כה ע"א.

24. עיין ברכות לה ע"א תוספות ד"ה אלא, ופני יהושע שם.

25. שערי יושר שער א פרק ב

26. למשל: איסורי ביאה פט"ו הכ"א; אבות הטומאות פט"ז ה"א.

מיותרים, לא בתחום הפיזי ולא בתחום המוסרי והרוחני. ובכל זאת תוקפה של חומרא זו הוא רק מדרבנן. כי רק אחרי שהתורה אסרה את האיסור עצמו באה הסברה האנושית ומוסיפה עליו גם את הספקות והגזירות המסתברות האחרות. אכן, לא מצאנו את השימוש במילים "למה לי קרא, סברא הוא" בחיובי מצוות חדשים, אלא בהגדרות משפטיות כגון זכויותיו של גר²⁷, או "המוציא מחברו עליו הראיה".

המוציא מחברו עליו הראיה

הכלל הגדול בתורה "המוציא מחברו עליו הראיה"²⁸, מבוסס לדעת רב אשי על הצדק הטבעי. אין צורך בפסוק לכך, אלא הסברה נותנת: "מאן דכאיב ליה אזיל לבי אסיא".

ואכן, הגאון ר' שמעון שקאפ בנה על כך יסוד גדול בהלכות המשפטים²⁹:

דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב צריך שיקדם עלינו חיוב משפטי דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון איננו דנים כלל על עניין שמירת איזו מצוה, אלא עניין של מציאות, למי קנוי הדבר... ודאי שמצאו (חז"ל) כן עפ"י הכרעת השכל שעפ"י תורת המשפטים הדין כן³⁰.
שערי יושר שער א פרק א

ובהמשך דבריו:

ונלענ"ד דענין שעבוד הגוף בכל חיובי ממון הוא חיוב משפטי גם בלי מצות התורה דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית' הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה. שם פרק ב

דבריו האחרונים טעונים הסבר. האומנם השכל וההכרה כלשעצמם מחייבים כל אדם לעבוד את ה'? לא רק הגויים יכחישו זאת, גם יהודים רבים וביניהם שומרי מצוות לא יסכימו עם הנחה זו. להסברת הדברים נקדים ונצטט מקורות קדומים יותר שהניחו הנחה דומה.

ניתן למצוא סימוכין לדעה זו בעוד מקומות. חלק מהם הובאו ב'בית האוצר' להגר"י ענגיל³¹. בין היתר הוא מצטט את החזקוני על פרשת נח, שפירש מדוע נענשו אנשי דור המבול, הרי לא נצטוו עדיין על מצוות אלו? ותשובתו היא שהיה עליהם להימנע מחמס מכוח הסברה האנושית. הסבר דומה צריכים אנו

27. פסחים כא ע"ב

28. בבא קמא מו ע"ב

29. וצ"ע מדוע לא הסתמך על דברי רב אשי.

30. ועיין במידות לחקר ההלכה להר"מ עמיאל, מידה יא, ההולך בעקבותיו.

31. חלק א כלל לג

לתת לענישתה של סדום על כי "יד עני ואביון לא החזיקה"³² – והרי בני נח לא נצטוו על כך? אלא שההיגיון האנושי מחייב, שחברה האוסרת על חבריה לארח אורח בקרבה ולתת צדקה לעני, אין לה זכות קיום. במלים אחרות: דרך ארץ קדמה לתורה³³.

היגיון ישראלי טבעי

רעיון דומה מצינו לבעלי התוספות שהקשו על שיטת ר' יהודה, הסובר שסומא פטור מכל המצוות שכתורה, מדוע מי שנסתמא יפרוס על שמע? ותירצו:

מדרבנן מיהא חייב שלא יהא כנוכרי ולא יהא נוהג בו דת יהודי כלל.

מגילה כד ע"א ד"ה מי

ודבריהם טעונים הסבר: אם אמנם מי שנסתמא פטור מכל מצוות התורה, ממילא הוא פטור גם ממצוות "לא תסור" ואם-כן הוא פטור גם ממצוות דרבנן, ומדוע יתחייב אפוא לפרוס על שמע? צריך על-כן לומר שהסברה מחייבת שלא ייתכן שיהיה אדם מישראל כנוכרי ללא דת. ולכן אף-על-פי שאין מקור בתורה המחייבו במצוות, ההיגיון האנושי הוא מקור הסמכות לחייבו בהן.

דבר דומה ניתן להיאמר במצוות חינוכו של קטן. לדעת התוספות³⁴ קטן חייב לחנך את עצמו. וקשה, הרי קטן פטור מכל המצוות, ומה מקור הסמכות לחייבו לחנך את עצמו? על כרחנו צריך לומר כנוכר לעיל, שההיגיון הטבעי של ילד ישראלי, הרואה את עצמו חלק מכלל ישראל, מחייבו להתנהג כישראלי ולא כנוכרי ללא דת³⁵.

שתי הדוגמאות האחרונות שהבאנו, שונות משתי קודמותיהן בכך שבהן מדובר בהיגיון הישראלי, הפרטיקולרי, ולא בהיגיון האנושי האוניברסלי. שאינו מחייב אף אדם לפרוס על שמע או לברך ברכת המזון. הכוונה היא לאדם מישראל, המודע לישראליותו הרצופה ברצף הדורות מסיני ועד לעתיד לבוא, ואשר מניח כהנחת יסוד לישראליותו את מחויבותו לתורה ולחכמיה.

32. יחזקאל טז מט, ועיין ר"ן סנהדרין נז.

33. ובספרנו באהלי תורה ח"א סי' צא עמ' 445 הבאנו בהערה, שמחויבות היחיד לחברה מבוססת על דרך ארץ שקדמה לתורה, היות האדם מדיני בטבעו.

34. ברכות מח ע"א ד"ה עד

35. אמנם כאן אפשר להוסיף, ששאיפתו הטבעית של כל ילד להזדהות עם משפחתו, ונטייתו היא להידימות עד כמה שאפשר לחברה הבוגרת. אלא שלפי זה, כימינו, כשהחברה הכללית אינה כולה שומרת מצוות, ויש גם משפחות שאין בהן אחידות, ולפעמים האב אינו שומר מצוות – האם ילד כזה פטור מחינוך? מחויבותו של ילד כזה בעינה עומדת, והיא מסורה לכלל ישראל הרצוף מסיני.

לכך התכוון מסתמא הגר"ש שקאפ באומרו שגם החיוב וההכרח לעבוד את ה' מתבסס על השכל וההכרה. כי לכאורה, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא ששכלם והכרתם אינם מודים בכך. כוונתו היא בהכרח לכך שכל בן נאמן לישראל מכיר בשכלו ובהכרתו ששייכותו לכלל ישראל כוללת עימה מחויבות לתורה ולחכמיה. ממילא גם הסברות המשפטיות שהגר"ש שקאפ כה מעמיק בהן אינן סברות 'בעלי-בתיות' שכל הדיוט יכול לאומרן, אלא הן סברות של תלמידי חכמים מובהקים שהגיעו אליהן בשכלם לאחר עמל ויגיעה רבים בתורה. סברות אלו הן אמנם טרום-תורניות מבחינת הסדר ההגיוני, אולם הן מתגלות לחכם רק לאחר שעסק הרבה בתורה והעמיק בה. המדובר אמנם אפוא בשכל אולם ב"שכל תורני".

דברים דומים לאלה כתב המהר"ל בטעם העדפת הפסיקה מן התלמוד על פני הסתמכות על קודקסים מקוצרים:

מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל הי"ת כאשר הוא מורה כפי מה שהתחייב מן שכלו ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, והוא יותר טוב ממי שהוא פוסק מתוך חבור אחד ולא ידע טעם הדבר.

נתיבות עולם, נתיב התורה סוף פט"ו

אין המהר"ל מתכוון שהאדם יסתמך בפסיקת ההלכה על שכלו בלבד, אלא בעיקר על התלמוד. ולכן הוא דורש שם שאדם יחזור על תלמודו ויהיה בקי ורגיל בו, ואז גם אם הוא טועה, לא תהיה זו טעות בדבר משנה. לכל היותר זו תהיה טעות בשיקול הדעת, של אדם שידיעותיו הרבות בתלמוד עיצבו את דעתו, והפכוהו ל"שכל תורני".

בתורת החסידות

הרעיון שהובע כאן, שלא רק המצוות המוסריות צריכות להיות וולונטריות אלא גם מצוות נוספות, הורחב על-ידי החסידות לכל המצוות שבתורה, כולל החוקים. ייתכן שהדבר נובע מתפיסת היסוד של החסידות שאדם צריך לעבוד את ה' בשמחה ובהתלהבות. ללא הזדהות עמוקה עם המצווה קשה ליצור מוטיבציה לקיומה. מן הראוי אפוא שאדם יקיים כל מצווה מכל הלב ולשם כך על המצווה להיות ספונטנית. מאידך, יש בכך כמה סכנות: ראשית, לא כל מצווה מובנת לשכל האנושי. שנית, יש חשש שהאדם יקיים מצוות רק לפי מצבי רוח חולפים, וכך עלולה להתרופף מסגרת ההלכה. שלישית, מצווה צריכה להתקיים לשם שמים ולא לספק צורך אנושי. כיצד מתמודדים עם המתח שבין שני הקטבים הללו, האנושי והשמיימי?

ר' מנחם מנדל מויטבסק כותב על החלוקה הידועה שבין חוקים למצוות, שאצל גדולי ישראל גם החוקים הפכו למצוות. כלומר האידיאל הדתי הוא קיום

כל המצוות (גם החוקים) מתוך הבנה שכלית. אלא שכדי להגיע לכך, על האדם לבטל את אישיותו הפרטית לעומת המציאות הא־להית. ואלו דבריו:

אבל דבר זה א"א להיות שיתהפכו החוקים למצוות לפניו אם לא בהתבטל המצוות לפניו ואינם נוהגים אצלו. על דרך משל, כל הלא תעשה, לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, שאין אזהרות אלו ראויים לפניו, מחמת שבירת תאוותו עם כל המידות הגשמיות שאינו משתמש עימהם לצרכיו כלל, בלתי לה' לבדו. וכל עשיית צרכיו הם מאוסים אצלו כלכלוך הטיט וצואה, שאינם צריכים להזהיר לשום אדם שירחק מהם כי בלאו הכי לא יעשה מפני המיאוס. הנה לאדם כזה, שאין המצוות נוהגים אצלו, מגולים לו טעמי החוקים ונעשים לו החוקים למצוות.

פרי הארץ תולדות

רצונו לומר שאדם כזה אינו מקיים את המצוות השכליות רק בשל היותן מובנות לו, או בגלל מידת הרחמים הטבועה בו. הוא נמצא בספירה אחרת. אין בו תאוות בצע כלל. הוא דבוק בה' עד כדי כך שכל עולמנו הגשמי מאוס בעיניו. עצם המושג מצווה בהקשר זה אינו רלוונטי בעיניו. ובניסוח מחודד: מי שהפך את המצוות לחוקים זוכה שהחוקים ייהפכו לו למצוות.

בסגנון דומה כתב ר' אברהם מסוכצ'וב:

כי ע"י עשיית החוקים בגזירת המקום ועול מלכות שמים ניתנים לו חכמה ושכל להשיג טעמי מצפונייהם. וכן במידות אשר השכל האנושי מחייבם, כמו לא תיקום ולא תיטור ודומיהם, אם מתגבר על שכלו האנושי נשפע עליו אור שכלי ממדות הישרים. וזהו מאמר הכתוב: לפי שכלו יהולל איש (כלומר – לפי יכולתו להתגבר על שכלו). נאות דשא חנוכה ח

יש כאן לכאורה פרדוקס: מצד אחד האידיאל הוא קיום מצוות מתוך הבנה שכלית, ומאידך, התנאי לכך הוא ויתור על ההבנה גם במצוות שכליות! כנראה שהמוצא מהפרדוקס הוא בדרך שהלכנו בה עד כה. אכן רצוי שהאדם יגיע לרמת קיום מצוות מעצמו, אולם איך מסוגל האדם להגיע לרמה כזו? הרי השכל האנושי מטעה אותנו פעמים כה רבות! אולם שכל אנושי שעבר תהליך של זיכוך וטיהור מהשפעות מטעות מגלה את הצלם הא־להי שבו בכל זהרו. אדם כזה יקיים את כל המצוות מרצונו העצמי לבד. אלא שרק התורה היא המסוגלת לזכך את השכל האנושי. נמצא שלמעשה רק קיום המצוות על-פי הוראת התורה הופך את האדם ליצור אוטונומי. כלומר ההטרונומי הוא כביכול המפתח לאוטונומי. מה שנראה לכאורה כהטרונומי אינו אלא אוטונומי בעצם. או במונח שטבענו: אוטר-הטרונומי.

ה'שפת-אמת'

פרשת משפטים מזמינה באופן טבעי דיון ביחסי השכל האנושי והגילוי הא-להי. "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"³⁶ – "ולא לפני עכורם ולא לפני הדיוטות"³⁷. התורה אוסרת כאן להתדיין בערכאות. האם משום שהיא שוללת מכל וכל את עצם קיומו של צדק טבעי כלל-אנושי? מדוע כה חמורה היא אפוא הפנייה לערכאות? "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום"³⁸. עד כדי כך!

עוסק בכך רבות השפת אמת:

עיקר הרצון שיידעו שאף שהמשפטים מובנים עפ"י שכל האדם, עכ"ז הם רק ע"י שכך רצונו יתברך. משפטים תרל"א

גם משפטי ה', אף שיש בהם טעמים, עכ"ז הטעמים ע"י רצונו ית', והוא העיקר, והטעמים נמשכים אחר רצונו... אף שהשכל מבין שכך צריך להיות, עכ"ז הכל ע"י שכך גזרה חכמתו. וזה שאמר: אתה כוננת מישרים שע"י רצונו יתברך נעשו משפטיו ישרים וכל העולם מודים ומבינים ישיר משפטיו. שכל הדעת השכל נמשך אחר רצון השי"ת.

שם תרל"ד, ע"ש בהמשך דבריו

ובשם זקנו חידושי הרי"ם:

כי לאשר שכל האנושי משיג המשפטים, לזאת צריך חיזוק אמונה לזה, לידע כי אעפ"כ הם רק רצונו של הקב"ה... ולכן צריך להיות השכל בטל אל הציווי של הקב"ה. שם תרל"ה

וגם בשם הרב מפשיסחא:

היות משפטי השי"ת קודם לעצמותם, כעניין הקדמת נעשה לנשמע, שהוא למסור נפשו לעשות משפטי השי"ת... ובאמת זוכים לפנימיות טעמי התורה ע"י הביטול אליו ית'³⁹. שם

ועוד:

יש דעת בחכמי ישראל לברר משפטי ה' והכל גנוז בנשמתם ונקרא הכל מעשה ה' ממש. שם תרמ"ה

לא עשה כן לכל גוי רק נפשות ישראל מוכנים לזה האחדות, לכן יכולים לקבל חוק ומשפט שיהיו באחדות אחד. שם תרנ"ד

36. שמות כא א

37. גיטין פח ע"ב

38. תהלים קמז כ

39. וכדאי לשים לב: ישנו כאן קו רצוף הנמשך מראשוני החסידות – מר"מ מויטבסק, דרך ר' בונם והרי"מ, ועד השפת אמת.

חכמי אוה"ע ודיניהם לפי השכל הם דנים. אבל מידת בני ישראל אינו כן, רק מהמשפט מקבלים חכמה ושלמות. שם תר"ג"

מהלך רעיונותיו הוא כזה: יש צדק טבעי. האדם האידיאלי פועל על פיו, וטבע זה נטבע באדם על-ידי ה'. האדם חייב להיות מודע למקור הצדק שבנשמתו, אחרת לא יוכל לשפוט משפט צדק. עליו תמיד לבקר את עצמו אם אמנם הצדק המקנן בו תואם את המקור, הצדק הא-להי. כאן נעוץ ההבדל שבין ישראל לאומות העולם. לישראל יש תורה בה משתקף הצדק הא-להי. מי שלומד תורה מתאים את הצדק הטבעי שבו כל הזמן עם הצדק הא-להי, לכן משפטיו הם משפטי ה'. לגויים אין תורה, לפיכך חסרה להם אותה התאמה מתמדת הנחוצה כל כך לאיזונו של הצדק הטבעי. לכן אין כל אפשרות לסמוך על משפטיהם.

סיכום

במשבת ישראל לדורותיה תופס הדיון ביחס שבין החוק והמוסר מקום חשוב. במאמרנו זה עסקנו רק בשני קטעים מתוך מסכת רחבה זו – בהלכה ובחסידות.

בשני פרקים אלו, למרות פניהם השונות, מצוי מכנה משותף אחד: החוק והמוסר בישראל אינם מנוגדים זה לזה. לשניהם מקור סמכות אחד ואין מעלה לאחד מהם על חברו. בהלכה ניתן לשניהם מעמד שווה, והחסידות שואפת לכך שהחוק יהיה מוסרי והמוסר יהיה חוקי; שחוק יקוים מתוך הבנה אנושית, אך לשם כך על האדם לבטל את רצונו מפני רצון ה'. רק מי שהמוסר אצלו הופך לחוק יכול להפוך את החוק למוסר.

ואולי לכך נתכוונה המשנה באומרה: "אם אין תורה, אין דרך ארץ; אם אין דרך ארץ אין תורה"⁴¹.

40. ועיין עוד בפרשיות ויחי תרל"ו, וישלח תרל"ה, חיי שרה תרל"ב – על זיקת המידות המוסריות לציווי התורה.

41. אבות פ"ג מי"ד