

« משה דרוקר ומתן גולדברגר »

“למען תלך בדרך טובים” עיון בסוגית 'לפנים משורת הדין'

ראשי פרקים

- א. הקדמה
- ב. מקור הדין
- ג. גדר הדין
- ד. היקף הדין
- ה. מבט רוחני על הסוגיה
- ו. סיכום

א. הקדמה

סוגיית “לפנים משורת הדין” היא סוגיה רחבת היקף, וקולמוסים רבים נשתברו עליה. במסכתנו, בבא מציעא, נאמר עליה ש“לא נחרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין”¹, והסוגיה מופיעה בה על מקורותיה המרכזיים. בעקבות כך, הפוסקים דנו בענין בהקשר למסכת. במחשבה ראשונה, המישור בו נמצאת סוגיית לפנים משורת הדין אינו שייך לדינים רגילים, אך מעיון בסוגיה מתברר שהדברים יותר מורכבים. במאמר זה ננסה לסכם דעות מרכזיות בראשונים על הסוגיה, ולהציג מבט רוחני מבית מדרשם של הרמב”ם, המרדכי והרב קוק.

ב. מקור הדין

השאלה המרכזית שעומדת ברקע הדיון היא האם יש בידינו היכולת לחייב על מושג שאיננו שייך לתחום הדין – עצם שמו הוא העדות הטובה ביותר לכך. ואכן, הראשונים התעסקו בצורה זו או אחרת עם השאלה, והשיבו עליה בדרכים שונות, כפי שנראה בהמשך. המקור הראשון שמופיע בסוגיה נמצא במכילתא על הפסוק “והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון”². לפני הצגת המכילתא, יש לשים לב לעובדה שמדובר בעצות שיתרו נתן למשה בכדי לקיים מערכת משפט מסודרת, עצות שניתנו לפני מעמד הר סיני:

“והודעת להם את הדרך ילכו בה, זה תלמוד תורה; ואת המעשה אשר יעשון, זה מעשה הטוב, דברי ר' יהושע; ר' אלעזר המודעי אומר, והודעת להם, הודע להם בית חיייהם; את הדרך, זה בקור חולים; ילכו, זו קבורת מתים; בה, זו גמילות חסדים; ואת המעשה, זו שורת הדין; אשר יעשון, זה לפנים משורת הדין”³.

מניתוח של יתר המצוות המובאות במכילתא מלבד לפמשה”ד עולה שאין גדר אחיד לכולן; מצד אחד מוזכר כאן דין של בקור חולים אשר לכולי עלמא אינו דאורייתא, ומצד שני קבורת מתים בה יש

1. ב”מ ל ע”ב.

2. שמות י”ח כ’.

3. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – פרשה ב’ ד”ה והודעת להם.

מחלוקת האם מקורו מדאוריתא או מדרבנן, לכן קשה לקבוע מכאן גדר ברור לעשיית לפמשה"ד. אך ההקשר בו מופיע המושג, כפי שנאמר לעיל, נוטה לכיוון של עצה טובה. הפרשנות למכילתא נעוצה במחלוקת ראשונים כפי שמבואר ברמב"ם בשורש השני לספר המצוות:

"השרש השני, שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי:

...וכשהיה זה כן הנה לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהקש משלש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצא בתלמוד יסמכוהו אל אחת משלש עשרה מדות שהוא דרבנן כי פעמים יהיה פירוש מקובל. לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו. ...וכבר הגיע בהם הסכלות אל יותר קשה מזה וזה שהם כשמצאו דרש בפסוק יתחייב מן הדרש ההוא לעשות פעולה מן הפעולות או להרחיק ענין מן הענינים והם כלם בלא ספק דרבנן ימנו אותם בכלל המצוות... ונסמכים במחשבה זו מנו בכלל מצות עשה בקור חולים ונחום אבלים וקבורת מתים בעבור הדרש הנזכר באמרו יתעלה "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו" והוא אמרם בו ("ב"ק ק א, ב"מ ל ב) את הדרך זו גמילות חסדים ילכו זה בקור חולים בה זו קבורת מתים ואת המעשה אלו הדינין אשר יעשו זו לפני משורת הדין. וחשבו כי כל פועל ופועל מאלו הפעולות מצוה בפני עצמה ולא ידעו כי הפעולות האלו כלם והדומים להם נכנסות תחת מצוה אחת (ע' רו) מכלל המצוות הכתובות התורה בבאור והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) ואהבת לרעך כמוך⁴."

נראה שדברי הרמב"ם אינם ברורים דיים. בתחילה נראה שהוא מביא את המצוות המוזכרות במכילתא דנן כדוגמה למצוות שאינם נמנות כמצוות דאורייתא, אך בסוף הציטוט נכתב שזהו ענף של מצוות "ואהבת לרעך כמוך". על פניו, ניתן להבין את הרמב"ם בשלוש צורות שונות: האחת, שאלו אינן מצוות אלא בגדר עצה טובה, אך הבנה זו אינה מחוורת לאור העובדה שקבורה המוזכרת כאן היא בוודאי לא דבר רשות.

אפשרות נוספת היא להבין שאלו מצוות מדרבנן, כענף של מצוות "ואהבת לרעך כמוך". אפשרות שלישית להבנת הרמב"ם היא שאלו מצוות מדאורייתא. הרמב"ן, בהשגותיו על הרמב"ם, מביא את דברי בה"ג שמנה את המצוות הללו ואת שיטת הרמב"ם, חולק על שניהם ומביא את שיטתו בסוגיה:

"התשובה הרביעית היא [יג] שמנה בעל ההלכות נחום אבלים ובקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים. ודברי הרב בתשובה הזאת תמימים מפני שדברי בעל ההלכות עלומים... והרב מנה מצות ח' להדמות בו ית' כפי יכלתנו והוא שני' והלכת בדרכיו והביא מ"ש מה הקב"ה רחום אף אתה היה רחום וגו'... והנראה בכל זה שכל אלו גמילות חסדים הם ובכלל ואהבת לרעך כמוך הם נכנסים וכל שנתרבה בגמילות החסד בזקן ואינה לפי כבודו ובכך גילו מאי זה מקום שיתרבה הכל מצוה אחת היא לגמול חסד עם האח. ולפי דעתי עוד כי אין ראוי למנות שום מצוה משום אזהרת יתרו למשה רבינו באילו להודיע אותם לישראל ולדרוש להם שיהיו זריזים באלו המצוות תמיד כדי לשכן ביניהם אהבה ואחוה שלום וריעות כי בכך יתמעטו התרעומות והדינין ביניהם ולא יצטרכו למשפטים בכל עת וזה מעצתו אליו וגם כל

4. ספר המצוות לרמב"ם שורש ב'.

העם הזה על מקומו יבא בשלום כמו שהזהיר והודעת להם זו בית חייהם ופירושו שילמדו אומנות יחיו ממנה כי בה גם כן יתמצטו הגזלות והדינין ואין מי שיביא זו בחשבון המצות.⁵

אמנם הרמב"ן לא מזכיר כאן את המלים "לפנים משורת הדין", אך מוכח מדבריו שוודאי זה לא דין דאורייתא, אלא עצה טובה, כמו שאר העצות שנתן יתרו למשה, וכפי שהוזכר לעיל. אלא שלכאורה הרמב"ן כאן סותר את עצמו. בפירושו לתורה על הפס' "ועשית הישר והטוב" כתב הרמב"ן:

ועשית הישר והטוב בעיני ה' - על דרך הפשט יאמר תשמרו מצות השם ועדותיו וחקותיו ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד. ולמען ייטב לך - הבטחה, יאמר כי בעשותך הטוב בעיניו ייטב לך, כי השם מטיב לטובים ולישרים בלבותם. ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר:⁶

מפירושו של הרמב"ן לפסוק נראה שהוא מעניק לעשיית לפמשה"ד תוקף מדאורייתא, בניגוד לדבריו בהשגות על הרמב"ם. אך יש לשים לב לעובדה שזה נכנס תחת הכותרת של "מדרש חכמים", ואילו בפשט הפסוק המצווה היא הכוונה בעשיית המצוות לטוב והישר בעיני ה'. אם כן, נראה לפרש שדבריו כאן לא סותרים את דבריו בהשגות, ואכן אין לעשיית לפנים משורת הדין מקור מדאורייתא אליבא דהרמב"ן, כפי שמשמע משמו של המושג (לפנים משורת הדין – דין התורה), אלא עצה טובה בלבד. כאשר נשוב לבחון את שיטת הרמב"ם מתוך חיבורו העיקרי, המשנה תורה, עולה קושי גדול להעניק תוקף דאורייתא לדין זה, היות וכל התייחסותו לעניין מסתכמת בכמה אזכורים בהקשר של מנהג חסידים, כפי שנראה לקמן.

בכדי ליישב קושי זה ניתן להסביר שזהו גדר של מצוות "ואהבת לרעך כמוך", והסיבה שבמשנה תורה אין פירוט של ההלכות היא, שאת המצווה הייחודית הזאת כל אחד מקיים ע"פ דרגתו, וכך יוצא שללפנים משורת הדין אכן יש תוקף מהתורה. הסבר נוסף בדעתו של הרמב"ם הוא שהרמב"ם, כדרכו, הציב את המצווה הזאת בגדר שבין דין דאורייתא לדין דרבנן עם נטייה לרבנן אך עדיין עם תוקף דאורייתא.⁷ הסיבה לומר כך היא ההנחה שבסמ"צ ניתן ללפמשה"ד תוקף מדאורייתא, אך במשנה תורה זה לא מופיע בקטגוריה זו שהרי אין אזכור של חיוב ואין עניין של כפייה במצווה זו, בניגוד לראשונים אחרים הסוברים שכופים, כפי שיתבאר לקמן.

גם התוספות בסוגיה מתייחסים למקור הדין. בד"ה "לפנים משורת הדין" (ב"מ כד ע"ב) מחלקים התוס' בין שלושה סוגים של עשיית לפנים משורת הדין ע"פ שלושת הסוגיות העוסקות בכך במסכת - דף כד ע"ב, ע"ב ופג ע"א. התוס' מציעים פתרון לחילוק בין שלושת האיזכורים:

...ווי"ל דלא מייתי קרא דאשר יעשון אלא במקום שאחרים חייבין והוא פטור כמו במראה דינר דאחרים דבעו למילף חייבים ור' חייא דלא בעי למילף פטור ולפנים משורת הדין שילם כמו אחרים וכן בעובדא דרבי ישמעאל דזקן ואינו לפי כבודו הוה ועשה לפנים משורת הדין כמו אחרים והכא בשמעתי (כד:): דהדרינהו בתר תריסר ירחי שתא כ"ע פטורים לכך לא מייתי קרא הכא ומ"מ משום לפנים משורת הדין בעי ליה לאהדורי כיון שאינו מתחסר ממונא אבל

5. השגות הרמב"ן לטהמ"צ שורש א' ד"ה "והתשובה הרביעית".

6. פירוש הרמב"ן לתורה דברים פרק ו' פס' י"ח.

7. דוגמא ידועה לדרכו של הרמב"ם בעניין זה לקוחה ממצוות קידושין, אותה הרמב"ם מגדיר, באורח פלא, בתור מצווה מ"דברי סופרים" ולא מדאורייתא. ההסבר המקובל לדבר הזה הוא שהמושג "דברי סופרים" אצל הרמב"ם הוא בתוך שבין דאורייתא ובין רבנן, עם נטייה גדולה לדאורייתא.

בסוף האומנין (פג.) בהנהו שקולאי ששברו לו החבית ועשו לו הפסד גדול משום לפנים משורת הדין אין לו להפסיד לכך מייתי קרא למען תלך בדרך טובים.⁸

הסוג הראשון, ע"פ התוס', הוא עשיית לפמשה"ד כשהוא פטור ושאר בני אדם חייבים, כגון במקרה של זקן ואינה לפי כבודו. במקרה כזה החיוב הוא, לכאורה, חיוב דאורייתא. הסוג השני הוא במקרים בהם כולם פטורים משורת הדין ואין בכך הפסד כספי. סוג זה אינו דאורייתא, שהרי אין בו לימוד ממקרא, יתכן שהוא מדרבנן מהלשון של התוס' - "בעי ליה לאהדורי". הסוג השלישי הוא מקרים שבהם כולם פטורים משורת הדין ואף יש בעשיית לפמשה"ד הפסד כספי. סוג זה הוא כנראה הנהגה טובה או הנהגת חסידים שאין בה חיוב כלשהו.

כפי שהזכרנו, ישנה גם דעה בראשונים, המובאת במרדכי בשם הראב"ה⁹, לפיה נפסק שכופים על לפמשה"ד. ע"פ דעה זו ניתן לומר שלפמשה"ד זו מצווה מדאורייתא, למרות שהכפיה המוזכרת כאן אינה הכפיה הקלאסית (לא מלקים) עפ"י רוב האחרונים, והמצווה נלמדת מהמלים "אשר יעשון".

כמו כן, ישנה דעה באחרונים המובאת בשם הגנזי חיים¹⁰ שבה הוא טוען שזו מצווה מדאורייתא. ההוכחה לכך היא שבסוגיה בדף ל ע"ב נאמר שחורבן י-ם נגרם בעקבות כך שלא נהגו שם לפמשה"ד, ולא יתכן שבעבור מצווה שאינה מדאורייתא המקדש נחרב. אולם דעתו של הגנזי חיים דחוקה, ודוחק זה מלמד על הקושי במציאת מקור לעשיית לפמשה"ד.

ניתן לקחת את חובת הכפיה כמדד למקור הדין, אך גם בזה מתעוררת בעיה, והיא שגם לדעת אותם הראשונים שסוברים שכופים, אין מדובר פה בכפיה הקלאסית דווקא (כמובא לקמן).

סיכום דעות הראשונים

לא מצאנו אחד מהראשונים שטוען מפורשות שעשיית לפמשה"ד היא מדאורייתא, אך מדעת הראב"ה שסובר שכופים על לפמשה"ד ומהתוס' שצוטט לעיל ניתן להבין, בפשטות, שהמקור הוא מדאורייתא. את הרמב"ם ניתן להבין במספר אופנים:

1. עשיית לפמשה"ד היא מדאורייתא כגדר של מצוות "ואהבת לרעך כמוך", או בטווח שבין דאורייתא לדרבנן עם נטייה לכיוון מישור הדרבנן.
2. עשיית לפמשה"ד היא מדרבנן, כפי שמשמע מדבריו בתחילת השורש השני בסהמ"צ.
3. עשיית לפמשה"ד היא עצה טובה, שהרי לא מצאנו לזה גדרים בדבריו במשנה תורה.

כיוון של ביאור עשיית לפמשה"ד כעצה טובה הולך כנראה, הרמב"ן, כפי שמשמע מהשגותיו על השורש השני, אולם, ישנה גם אפשרות להבין מפירושו של הרמב"ן על התורה (כמובא לעיל) שזהו דין דאורייתא.

שיטתו של הגנזי חיים מלמדת את הבעיות במקור הדין, שכן דעתו היא שזה דין דאורייתא, אך הוא לומד זאת מסברה הנראית דחוקה שלא מצינו כמותה באף אחד מהראשונים.

ג. גדר הדין

נחלקו הראשונים להיכן יש לשייך את הדין של לפמשה"ד; ניתן לומר שזה דין ככל הדינים, ואפשר שזו מידת חסידות. יכול להיות ניתן לומר שזה דין לאנשים חסידים, וישנה גם אפשרות לומר שזהו הידור מצווה. בין כל אחד מהגדרים הללו תהיינה נפק"מ שונות, כפי שיפורט בהמשך.

8. תוס' ב"מ כד: ד"ה לפנים משורת הדין.

9. מרדכי על ב"מ סימן רנ"ז.

10. מובא באנציקלופדיית "שדי חמד", תחת הערך "לפנים משורת הדין".

בכיוון של היחס אל לפמשה"ד כדין רגיל נקטו, לפחות בחלק מהמקרים, הראבי"ה והראב"ן כפי שהובאו במדרכי, וכן בעל ההגמ"י על הרמב"ם:

"וכיוון דחזינן דהווי כייפי להו הכי כדאיתא ס"פ האומנין גם אנן כייפין למעבד לפמשה"ד אם היכולת בידו לעשות (ר"ל שהוא עשיר) דתני רב יוסף והודעת להם וגו' ואמר ר' יוחנן "לא נחרבה ירושלים אלא בשביל שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עשו לפמשה"ד" וכן פסק הראב"ן והראבי"ה דכייפין להו לעשות לפמשה"ד"¹¹.

דין שיש בו יסוד של כפייה הוא בוודאי דין רגיל, אך העובדה שהכפייה היא רק על עשירים מורה על כך שישנה הפרדה בין עשיר לעני, הפרדה שלא מצינו בדינים אחרים. כנראה זהו סימן לכך שאפילו לדעה הקיצונית הזאת מצוות לפמשה"ד איננה מצווה רגילה לחלוטין.

בכיוון של לפמשה"ד כמידת חסידות אפשר לזהות את הר"ח, שבפירושו על הסוגיה הוא אומר "אם רוצה לעשות לפמשה"ד מחזיר¹²". ע"פ האפשרות הזו כל אחד שרוצה לעשות לפמשה"ד יכול, לא ברור אם יש גבול לעשייה זו.

בכיוון של עשיית לפמשה"ד כמצווה לחסידים בלבד אפשר לזהות מספר ראשונים. הראשון שאומר את הדברים באופן המפורש ביותר הוא ר' יהונתן. בגמרא, מיד לאחר הסיפור על אבוה דשמואל מופיע סיפור על רבא ור"נ בעל רקע דומה לסיפור על אבוה דשמואל, אך שם לא נאמר שיש להחזיר את האבדה לפמשה"ד. ר' יהונתן עונה על השאלה למה במעשה של רבא ור"נ אין חיוב להחזיר את האבדה לפמשה"ד:

"...למי שאינו כ"כ אדם חשוב, דלא מחייבין ליה לעשות לפמשה"ד"¹³

ע"פ ר"י, הסיפור על רבא ור"נ נאמר כהדרכה לאדם רגיל. מכלל לאו אתה שומע הן - מדבריו של ר"י משמע בכיורו של אדם חשוב יש חיוב לנהוג לפמשה"ד. גם הרמב"ם הולך בכיוון דומה. בפסיקתו באותה סוגיה הוא נוקט בלשון הבאה:

"... אף על פי שהיא שלו הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפני משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה"¹⁴.

ע"פ הרמב"ם, למי שכבר הולך בדרך הטוב והישר יש חיוב להחזיר לישראל את האבדה. יש לשים לב לכך שגם לאדם חשוב ע"פ הרמב"ם יש גבול בעשיית המצווה, שהרי הרמב"ם אומר "כשיתן את סימניה", ז"א שצריכה לבוא גם השתדלות של המאבד ולא חסד צרוף של החסיד. הדין שמובא כאן מקביל לדעת הרמב"ם בעניין עשיית לפמשה"ד בחסידים, כפי שפורט ביתר פירוט בהלכות יסודי התורה:

"...וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפני משורת הדין, וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם, מכבד להן ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן

11. מדרכי על ב"מ סימן רנו; הגהות מיימוניות על הלכות גזו"א פי"א ה"ז, הערה ג'.

12. פירוש הר"ח על ב"מ כד ע"ב.

13. מובא בשטמ"ק בשם רבינו יהונתן על הסוגיה בב"מ כד ע"ב. אותה שאלה הכריחה את הראבי"ה וסיעתו לעשות הפרדה בחיובים בין אדם עשיר, שכופים אותו על לפמשה"ד (כמו בסיפור הראשון) לבין אדם עני שלא כופים אותו על כך (כמו בסיפור השני).

14. רמב"ם הלכות גזו"א פי"א ה"ז.

באמונה, ולא ירבה באריחות עמי הארץ וישיבתן, ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף
בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפני משורת הדין...¹⁵”

גם ברש"י ניתן למצוא כיוון כזה. בפירושו על המלה "חסיד" במסכת ר"ה נכתב כך:

"חסיד – נכנס לפני משורת הדין..."¹⁶

למרות שהגמ' שם נוקטת במושג חסיד כלפי הקב"ה שנוהג בחסידות עם בריותיו, יתכן ואפשר
להקביל את הפירוש הזה, בהשאלה כמובן, גם לחסידים אחרים.¹⁷
גם הריטב"א במס' שבת הולך באותו כיוון, ואף מוסיף טעם:

**"אדם חשוב שאני. פירוש שיש לו להחמיר [לפנים] משורת הדין בדבר שנראה לבני אדם שיש
בו איסור כדי שלא יבא הרואה להקל יותר, וזה כלל גדול"¹⁸.**

כיוון נוסף הוא ההסבר של עשיית לפמשה"ד כהידור מצווה. בכיוון הזה הלך, כנראה, ר' יהונתן כפי
שהוא מצוטט בשטמ"ק על מסכת ב"ק קטו ע"א:

**"א"נ דאע"ג דמצווה על בני ברית לעשות לפמשה"ד כדתני רב יוסף והודעת להם... אשר
יעשון זו לפמשה"ד, אפילו הכי אין להכריח כל אדם לעשות לפמשה"ד ... כדאמרין הדור
מצווה עד שלישי במצווה ..."**

ר' יהונתן מחלק בין חיוב עשיית לפמשה"ד לאדם חשוב (או כפי שנאמר כאן "בני ברית") ובין
הרשות לעשיית לפמשה"ד שהיא בגדר הידור מצווה לאדם פשוט.

לסיכום, ראינו ארבעה כיוונים בהבנת הגדר של לפמשה"ד:

1. בהבנה שזה דין רגיל נקטו, כנראה, הראב"ן, הראב"ה, המרדכי והגמ"י, לפחות לגבי איש
עשיר; הבנה זו עולה מפסיקתם שיש לכפות עליו לעשות לפמשה"ד, ככל מצוות עשה.
2. בהבנה שזוהי מידת חסידות נקט הר"ה בפירושו על הסוגיה. לפי דעתו כל אדם רשאי לנהוג
כך, ולא ברור מהו הגבול ואם הוא קיים.
3. בהבנה שזהו דין שנוגע לחסידים סוברים, בפשטות, ר' יהונתן, הרמב"ם, הריטב"א, וייתכן
שרש"י גם סבר כך. לגבי דידם עשיית לפמשה"ד בחסידים היא חיוב, אך כנראה שיש לו גבול
(רמב"ם).
4. בהסבר הדין שהו הדור מצווה הלך ר' יהונתן. ע"פ אפשרות זו ישנו גבול ברור לעשיית
לפמשה"ד ("שלישי במצווה"), וזהו הדין לאנשים רגילים, בניגוד לאנשים חשובים המחויבים
בעשיית לפמשה"ד, כפי שראינו לעיל בשיטת ר"י.

ישנם מספר נפק"מ בין כל אפשרות, נביא אחת מהן העוסקת בכפייה של ביה"ד על עשיית לפמשה"ד.
נבחן ע"פ כל אפשרות האם ניתן לכפות על עשיית לפמשה"ד:

- לפי הדעה שסוברת שזהו דין רגיל – מובן שנכפה על הדבר, כפי שנאמר במפורש במרדכי. ברם,
הכפייה המדוברת כאן היא כפייה בדברים ולא בשוטים, כפי שפסקו ה"שבות יעקב" והחת"ס.

15. רמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ה הי"א. וע"ע על שיטת הרמב"ם בהלכות דעות פ"א ה"ה, ובהלכות רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"ד.

16. רש"י ר"ה, יז ע"ב.

17. הקבלה זו נמצאת, לענ"ד, גם במשפט "מה הוא רחום אף אתה רחום", ובהקשר שלנו – "מה הוא חסיד אף אתה חסיד".

18. חידושי הריטב"א על מס' שבת נא. ד"ה "אדם חשוב שאני".

- לפי הדעה שמדובר במדת חסידות, בוודאי שאין לכפות על עשיית לפמשה"ד. ואכן, כך פסק הרא"ש, באמרו "ולאו דכייפינן ליה דאין כופין לעשות לפמשה"ד"¹⁹.
- לפי הדעה שאומרת שיש חיוב לחסידים לנהוג לפמשה"ד ייתכן שיש לכפות חסידים על כך, אך לא מצינו שמי מהפוסקים אמר כך. בבנ"א רגילים לכו"ע אין לכפות על כך.
- לפי הדעה שאומרת שזהו הדור מצווה כנראה שלא נכפה על כך.

ד. היקף הדין

בתחום היקף הדין ניתן לכאורה להניח שלפמשה"ד שייך בעיקר בב"ד היות וכל עניינו קשור לדין, וממילא נסיק מכאן שעל בית הדין ובעלי הדין לדאוג במשותף לעשיית לפמשה"ד. לעומת זאת ישנה טענה הפוכה האומרת שכל החידוש בדין זה הוא עצם מעמדו - "על דיני" ולכן הוא שייך, ע"פ זה, בכל מקום.

על מנת לפשוט את הספק עלינו לבחון את המקורות האמורים בעניין.

נציב שתי שאלות מפתח בכדי שנוכל לעמוד על היקף הדין:

א. באיזה תחומים בא דין זה לידי ביטוי? (בין אדם למקום/לחבירו וכו').

ב. היכן מקומו של דין זה? (בב"ד, בכל מקום וכו').

בגמרות שעוסקות בדין לפמשה"ד מצאנו מספר התיחסויות. ניתן למיין אותם לשלושה סוגים:

א. עשיית לפמשה"ד של הקב"ה עם עם-ישראל (ברכות ז., ע"ז ד ע"ב).

ב. עשיית לפמשה"ד בדיני ממונות (ב"מ, ב"ק צט ע"ב, כתובות צז ע"א).

ג. עשיית לפמשה"ד בזימון של שלושה (ברכות מה ע"ב).

מתוך המקורות הנ"ל, אין אף מקור שקושר את עשיית לפמשה"ד בתוך הדין. גם המקורות שמדברים על לפמשה"ד בדיני ממונות מדברים על עשיית גמ"ח של אחד החכמים עם הזולת שלא בתוך מסגרת של דין. ע"פ זה נראית יותר האפשרות השניה תטוענת שלדין זה אין קשר לב"ד, לעומת האפשרות הראשונה הטוענת שזה קשור לדין - טענה שעל פניו לא קשורה למקורות, במיוחד לאור המקור שמדבר על עשיית לפמשה"ד בזימון.

הרמ"א מציג את המחלוקת בין שתי הגישות, ומציג אותם בשם שני ראשונים - הרא"ש שכפי שראינו לעיל פוסק שלא כופים על עשיית לפמשה"ד, לעומת המרדכי שפסק שעל בית הדין לכפות על כך. דבריו של הרמ"א שמובאים בשו"ע בקשר להלכות פשרה, נוטים יותר לשיטת הרא"ש:

רשאי הבית דין לעשות פשרה ביניהם כדי ליפטר מעונש שבועה. (ואין בית דין יכולין לכוף

ליכנס לפנים משורת הדין, אף על פי שנראה להם שהוא מן הראוי) (ב"י בשם ר"י ובשם

הרא"ש). ויש חולקים (מרדכי פ' ב' דמציעא)²⁰.

מניתוח סעיף זה עולה כי הרמ"א בא להשוות בין שני אפשרויות מלבד עשיית דין, שהם הפשרה לעומת לפמשה"ד. בעוד שהשו"ע מעמיד את הפשרה כאחריותו של בה"ד, בא הרמ"א ומוציא מבה"ד את היכולת לכפות עשיית לפמשה"ד.

הפקעת יכולת הכפיה מבה"ד במקרה זה מורה על מקומה של לפמשה"ד בתפיסתו של הרמ"א, דהיינו, האחריות הבלעדית לעשיית לפמשה"ד מוטלת על בעלי הדין בלבד.

הרב קוק בספרו "באר אליהו" על סעיף זה נוקט כשיטת הרמ"א ומוכיח את טענתו מהגמרא על אבוח דשמואל, ששם עשיית לפמשה"ד באה מבעל הדין, וגם מהסיפור על רבב"ח ורב (פג). בו לא

¹⁹. הרא"ש על ב"מ, פ"ב ס"ז.

²⁰. שו"ע חו"מ סימן יב' סע' ב.

מדובר על הכרעה במשפט של רב, אלא על שכנוע של רב את רב"ח לעשיית לפמשה"ד. בהמשך נראה ששיטת הרב קוק מתקשרת גם לגישתו הרוחנית בעניין. לגבי השאלה הראשונה של תיחומו של לפמשה"ד, נראה שהעשייה של לפמשה"ד המוזכרת היא בעיקר במצוות שבין אדם לחברו – השבת אבדה, פריקה וטעינה ומקח טעות²¹, אך מצאנו התייחסות של המושג גם במצווה שלכאורה אינה קשורה במצוות שבין אדם לחברו – בגמרא נאמר שבמצב בו שלושה אכלו יחד, כשאחד סיים ושניים לא סיימו – מן הדין אין עליהם חובה להפסיק ולזמן איתו, אך הם יכולים להפסיק לפמשה"ד²². ברם, גם כאן ניתן לומר שהעניין קשור במצוות שבין אדם לחברו, מה גם שהדין הנ"ל לא נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע.

ניתן לומר שישנם שני חילוקים עיקריים המצמצמים את היקף הדין:

- א. החובה על לפמשה"ד מוטלת, ע"פ שיטת הרמ"א, על בעלי הדין ולא על הדיינים וממילא אין כפיה בדין זה.
- ב. עשיית לפמשה"ד היא בעיקר במצוות שבין אדם לחברו, ולא במצוות של בין אדם למקום.

חילוק נוסף מצאנו בדברי הרב קוק, בהסברו על דברי תוספות על הסוגיה, שצוטטו לעיל. התוס' בב"מ כד ע"ב מחלק בין שלשה מקומות בגמ' לעשיית לפמשה"ד:

- א. בדרך כד ע"ב מובא מקרה של עשיית לפמשה"ד ללא פסוק.
- ב. בדרך ל ע"ב מובא מקרה של זקן ואינה לפי כבודו, עם פסוק מהתורה – "ואת המעשה אשר יעשון".
- ג. בדרך פג ע"ב מובא מקרה של הפועלים עם פסוק ממשלי – "למען תלך בדרך טובים".

הרב קוק בספרו "באר אליהו" מבאר את החילוק של התוס'. ע"פ הרב קוק, יש להבחין בין גמ"ח לבין לפמשה"ד: במקרה של הפועלים (ב"מ פג ע"א) בו החכם מפסיד כסף לעשיית לפמשה"ד מובא פסוק ממשלי – כאן מדובר בגמ"ח בלבד. בדרך כד ע"ב בו אבוא דשמואל מחזיר אבידה לפמשה"ד ולא מובא פסוק – כאן מדובר על לפמשה"ד הקרוב לגמ"ח. בדרך ל ע"א בו מובא הפסוק מהתורה, מדובר על עיקר לפמשה"ד.

הסבר החלוקה: ע"פ הרב קוק, עיקר העניין של לפמשה"ד הוא במקום שהוא פטור וכולם חייבים, שכן במקום כזה עשיית לפמשה"ד היא כמעט מתבקשת. לכן במקרה של ר' ישמעאל ברבי יוסי – זקן ואינה לפי כבודו – החיוב הוא חיוב תורה. לעומת זאת, במקום שכולם פטורים כמו במקרה של אבוא דשמואל – יש פחות עניין לעשיית לפמשה"ד, ובוודאי שאין כאן חיוב מהתורה.

סיכום

מצאנו שעיקר שייכותו של דין זה הוא במצוות שבין אדם לחברו, כאשר מתוך דברי הרב קוק עולה שלפמשה"ד הוא גמ"ח המקורב מאוד לדין.

בעניין האחריות של אכיפת דין זה מצאנו מחלוקת ראשונים, כאשר רוב הראשונים הוציאו את תחום זה מבית הדין והעבירו את האחריות לעשיית לפמשה"ד על בעלי הדין. ראינו שיטות בגדר הדין שקושרות את עשיית לפמשה"ד רק לחסידים, או רק כהידור מצווה, וע"פ השיטות הללו היקף הדין מצטמצם עוד יותר.

21. ב"ק צט ע"ב, כתובות צו ע"א.
22. ברכות מה ע"ב.

ה. מבט רוחני על הסוגיה

כפי שכתבנו בתחילת המאמר, מדובר בסוגיה רחבת היקף שחובקת תחומים אגדתיים והלכתיים כאחד. ההתלבטות הגדולה בנושא זה אשר בה נחלקו הראשונים היא שאלת ההכנסה המעשית של עשיית לפמשה"ד לתוך הדין, עד כמה שזה נשמע כסתירה מינייה וביה.

מחד גיסא ניתן לראות את חשיבות הכנסת דין זה לתוך המערכת המשפטית כביטוי לתפקידו של עם-ישראל כמכנס צדקה ומשפט יחדו בבית הדין²³, ומאידך גיסא, במהלך זה הוא יהפך לדין לכל דבר ועניין, וככזה ערכו לא עולה על כל מצווה/דין אחר בתורה. במסכתנו ברף ל ע"ב מובאים בעניין דברי רבי יוחנן: "דאמר ר"י לא נחרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה".

שואלת הגמ': "אלא דיני דמגיזתא לדיינו?"

עונה הגמ': "אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין".

לאור דברים אלו, מקבל דין זה חשיבות גדולה.

הרחיק לכת בעל הגנזי חיים כאשר קבע שדין זה מקורו מהתורה מפני שלא יתכן שהקב"ה יחריב את ירושלים על דבר שאינו מחויב מן התורה!

מתוך דברים אלו ולאור המחלוקת שראינו לעיל בדבר האחריות על עשיית לפמשה"ד עולה שהאחריות לחורבן ירושלים מוטלת במחלוקת, שכן בעוד שהרא"ש וסיעתו שייכו את הדין הזה לבעלי הדין ולאדם הפרטי וממילא יוצא שהם אחראים לחורבן ירושלים, המרדכי קבע שעל בית הדין לכוף לעשיית לפמשה"ד, ויוצא מכך שחורבן ירושלים נגרם מראיית בית הדין את עצמו כמחויב לעשיית הדין בלבד ולא יותר מכך. ישנה שיטה נוספת בראשונים שמובאת בעיקר בשיטת הרמב"ם, שכפי שראינו לעיל, צמצם את החיוב לחסידים בלבד. משיטה זו עולה שהחורבן הגיע בעקבות חוסר היכולת של החסידים של אותו דור להתנהג לפנים משורת הדין.

נראה שהרב קוק הלך בדרכם של בעלי התוס' וסבר אף הוא שאין לבית הדין סמכות לחייב דין זה. בנוסף לכך קבע הרב קוק סרגל למדידת החיוב כפי שחילקו התוס'. כפי שראינו לעיל הרב קוק מסביר שעשיית לפמשה"ד איננה מוטלת על בית הדין – מלמעלה למטה, אלא על בעלי הדין – מלמטה למעלה. בכך הוא מוציא את החיוב לעשיית לפמשה"ד מחיוב כפייתי וציבורי לחיוב רצוני ואישי. יוצא מכאן שע"פ הרב קוק חורבן ירושלים היה בגלל העם ולא בתי הדין, וחטאם היה בעיקר שלא מנעו מחבריהם הפסד במקום בו יכלו ללא הפסד עצמי, העם הצטמצם לתוך הדין גרידא ואיבד את הערבות ההדדית ברמה הבסיסית ביותר.

שיטה זו נמשכת כחוט השני במשנתו של הרב קוק בקשר לעשיית לפמשה"ד. באחת מאגרותיו מציג הרב קוק את החשיבות הגדולה של עשיית לפמשה"ד:

"ואין לשער גודל הפסד שהיתה התרבות האנושית סובלת, אם אלה המדות הנעלות (מדת חסידות ולפמשה"ד) היו נקבעות בקבע חיובי. כי רק מה שהוא יותר הכרחי לחיים החומריים והמוסריים בהווה, ופוגע אם יחלש להשרשת העתיד, זה נכנס באזהרה, וגדול המצווה ועושה, אבל מה שקולע לעומק הטוב בהיותו עומד ומתפשט בתור טל של תחיה לימים יוצרו, מבלי לפגוע ברכותו וספוגיותו את כל מטרת העילוי העתידי, זכה להקבע בתור נדבה ואהבת חסד. זה גורל ה"לפנים משורת הדין" שמאד יפעל לטובה לעת אשר יהפך לב האבן אשר לבנ"א ללב בשר. ע"כ אותו החלק הנשאר לפנים משוה"ד מוכרח להשאר במדתו, וכל אשר תתרומם האנושיות יצאו מדות החסידות מרשות היחיד לרשות הרבים, ויהיו כל קנין העם, וכל בנין לימודי ה"י"²⁴.

ע"פ הרב קוק, ההכנסה של לפמשה"ד לתוך מסגרת דינית תוציא ממנו את כל צבינונו, מכיוון שתפקידו של המעמד הזה הוא להיות מורה דרך תורני ולא דין רגיל, וככזה יש לו חשיבות תורנית

²³. ראה בהקשר הזה את שיטתו של דוד המלך במשפטיו כפי שהיא מתוארת במס' סנהדרין ו ע"ב, כעושה "משפט וצדקה לכל עמו".
²⁴. אגרות הראי"ה א, אגרת פ"ט, ההדגשות שלנו.

הרבה יותר גדולה מדין רגיל, חשיבות כזו שבלעדיה אין זכות קיום לירושלים ובית המקדש. לעתיד לבא עשיית לפמשה"ד תהיה מנת חלקה של כל העם, ואז כבר לא יהיה צורך לעורר על כך. גם המהר"ל בספרו "באר הגולה" רואה את עשיית לפמשה"ד כמצווה מכוונת ולא כדין רגיל: "...שיש לאדם לעשות לפמשה"ד ולא יעמיד את דבריו על הדין וזה מצד שראוי לעשות חסד. ובזה התורה שלמה בתכלית השלמות, שהיא תורת אמת מה שהוא מחייב לפי השכל..."²⁵.

לעומת תפיסה זו באה שיטתו של המרדכי שתולה את האחריות לחיוב זה לא רק על העם אלא על המערכת המשפטית כולה שהתעלמה מעוולות מוסריות שעלו בבית הדין והצטמצמה לדין בלבד ולא דאגה לתיקון העם. ע"פ שיטה זו, מערכת המשפט כמשכינת שכינה בעם ישראל הצטמצמה לפן הדיני הצר בלבד, ולכן גם משמיים הצטמצמו לפן הזה, מה שגרם בהכרח לחורבן ירושלים. אם עד כאן דברינו נכונים, הרי שבסוגיה הזו אנו מוצאים מחלוקת עקרונית על תפקידו של בית הדין מחד, וכן על מהות המצוות הכוללניות, קרי פשרה, לפמשה"ד וכו'.

נסיים בדבריו המופלאים של ר' יום טוב ליפמן, בעל ה"פלפולא חריפתא", בפירושו על הרא"ש:

"אשר יעשון זה לפני משורת הדין, ד"יעשו" משמע ישראל המיוחדים במעשיהם, ועי"ל דדריש לישנא ד"אשר" מלשון "אשרי" שיהיו מאושרים בעשייה זו, והיינו לפני משורת השורה
 ..."²⁶.

1. סיכום

במאמר זה ביקשנו לעמוד על טיבו של עניין לפמשה"ד כפי שהוא מופיע בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה. מצאנו שישנו קושי במציאת מקור חיובו של הדין, וכן ישנה מחלוקת ראשונים רחבת היקף לגבי גדר הדין. לגבי היקף הדין מצאנו חילוק די ברור שמוסכם על רוב השיטות. במבט הרוחני על הסוגיה ניסינו להציע הסבר לעומק מחלוקת הראשונים בענין, וכן את פרשנותו של הרב קוק על הסוגיה.

נראה שלגבי דידנו הנושא הנדון הוא נושא בעל משמעות רחבה בהליכה בדרכה של תורה. כפי שמצטייר בדרשות אגדתיות רבות במסכתנו, אפשר לראות שלא ניתן לבנות חברה תורנית צודקת על בסיס הלכתי קר בלבד, אלא ישנו צורך עמוק במצוות ובאמירות שיטוו את הדרך העקרונית בה יש לצעוד. אחת העיקריות שבהם היא עשיית לפני משורת הדין. חברה שלא משכילה להכניס הנהגות כאלו ודומות לה אל תוך העשייה האישית והציבורית שלה, איננה מסוגלת לקבל השראת שכינה בצורה הגלויה ביותר – בניין בית המקדש, ועל כן ביהמ"ק נחרב בימיה.

²⁵. באר הגולה למהר"ל, הבאר השני.
²⁶. פ"ח על הרא"ש, ב"מ פ"ב ס"ז, הערה ח.