

## על דת ומוסר בין תורת משה לעולם העתיק

במאה השנים האחרונות מתקיים דיון ער סביב היחס שבין דת למוסר. הדיון בנושא נרחב ביותר ועוסק במגוון של סוגיות, מהיסודות הפילוסופיים של החובה המוסרית והקשר שלהם לקיומו של האל, ועד לגישות המוסריות שעולות ממקורות ישראל. חלק מדיונים אלו, ביחוד אלו הנמצאים ברחבי המרשתת, אינם עוסקים למעשה בהבנת עולמו של המקרא, אלא דווקא בביקורת העקרונות המוסריים כפי שאלו עולים מן המקורות ואלו מביאים צעירים למבוכה רבה.<sup>1</sup> אולם, אחת השגיאות הנפוצות בדיונים אלו היא התעלמות מהעולם המוסרי-ערכי בו הופיעה תורת ישראל, ועימו הייתה צריכה להתמודד. למעשה, רק על רקע עולם זה ניתן להבין בצורה נכונה, ולא אנכרוניסטית, את כוונת המקראות ובעצם את המהפכה המוסרית העצומה שהביאה עימה לעולם תורת משה, ובכך להכניס את הדיון אודות יחסי הדת והמוסר להקשר נכון ומדויק יותר.<sup>2</sup> אף יותר

1. מאמר זה נערך מתוך טיוטת פרק מספרי שטרם פורסם אודות היסטוריה, אמונת ישראל וחקר המקרא. גרסה מוקדמת של מאמר זה פורסמה בצירוף כמה כתבים נוספים בנושאים אלו באתר "לדעת להאמין" של מכון ידעיה.

2. המאמר נכתב על בסיס מקורות רבים. המרכזיים שבהם: משה וינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים; אנציקלופדיה מקראית, מוסד ביאליק; אנציקלופדיה עברית; יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית; פיליפ קורנגרין, חוקי המזרח הקדמון; יוחנן מופס, אישיותו של אלוהים; אמנון בזק, עד היום הזה; יואל בן נון, מקראות: משפטים; משה גרינברג, הנחות יסוד לחוק הפלילי שבמקרא; קאסוטו, פירוש על ספר שמות; חגי דרשן, המיתולוגיה הכנענית; מרדכי כוגן, לא לבדד ישכון: ישראל ושכניו בימי הבית הראשון; אסנת ברתור, מעשה בשבויה יפת תואר; בימים הרחוקים ההם - אנתולוגיה משירת המזרח הקדום; משה ענבר, שבועות בריתות ושבטים בתעודות מארי; מבוא למקרא - האוניברסיטה הפתוחה; נילי שופק, אין אדם שנולד חכם: חכמת מצרים הקדומה וזיקתה למקרא; שאול ברקלי, סיכום חוקי התורה; יעקב מדן, שאלת כיבוש הארץ בעקבות ערכי מוסר; תמר עלים גינדין, הטוב הרע והעולם; יהושע ברמן, נבראו שווים; קן ספירו, עולם מושלם;

John H. Otwell, And Sarah Laughed: The Status of Woman in the Old Testament; Bernard M. Levinson (Ed), Gender and Law in the Hebrew Bible

מכך, נדמה כי הפוך הדבר, ובכוחו של דיון זה דווקא להקהות למעשה את הקושי המוסרי בהבנה של כמה ממצוות התורה. לפני הכל, על מנת לעמוד על המהפכה המוסרית שביקשה לחולל תורת משה, יש להבין תחילה כמה מעקרונות היסוד שעמדו בבסיס התיאולוגיה המזרח-תיכונית הקדומה.

### 1. הדת העתיקה

ככלל, עמי המזרח הקדום היו פוליתאיסטים, כלומר מאמינים באלים רבים.<sup>3</sup> בניגוד למה שחושבים רבים, הפוליתאיזם איננו אמונה באלים רבים בלבד. פוליתאיזם הוא למעשה תפיסת עולם פילוסופית שלמה. בתפיסת העולם הפוליתאיסטית היו האלים זכרים או נקבות. אלים אלו ניהלו רומנים זה עם זה ועם בני אדם, מהם הולידו אלים או חצאי אלים. האלים, אשר זהו עם כוחות הטבע, היו בכללם אדישים לגורלם של בני האדם, ובחרו לרוב להטות להם חסד או פורענות בהתאם למזון ולשתייה שהללו סיפקו להם כקורבנות. האלים ניהלו ביניהם שוב ושוב מאבקי כוח, קנאה וכבוד. מעל הכול שלט "הגורל" – כוח עליון עיוור ומוחלט, שגם האלים לא היו יכולים להפר אותו.<sup>4</sup> אין ספק כי בדתות האליליות לא היוו האלים (לפחות ככלל) דוגמא ומופת להתנהגות מוסרית: הם תוארו כחמדנים, תחרותיים ופרוצים בזימה. מסיבה זו,

and the Ancient Near East; Stol Marten, Women in the Ancient Near East; John Bright, A History of Israel; Jonathan S. Greer & John W. Hilber & John H. Walton (ed), Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts; John H. Walton & Victor H. Matthews & Mark W. Chavalas, The IVP Bible Background Commentary: Old Testament; John H. Walton, Ancient Israelite Literature in its Cultural Context; Richard S. Hess, Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey; Harold Marcus Wiener, Studies in Biblical Law; Joshua Berman, Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth & Faith; Yaacov Shavit & Mordechai Eran, The Hebrew Bible Reborn: A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism.

הפניות ביבליוגרפיות יצוינו בתוך המאמר עצמו.

3. למעשה ניתן למצוא פה ושם תקופות חריגות בהם ניתן למצוא רעיונות דתיים בעלי אופי אחדותי יותר) אם כי אלו היו רחוקות מאמונת המקרא (ברם, תקופות אלו היו קצרות עד מאוד ואמונות אלו לא התקבלו בקרב העמים).
4. עיקרון יסוד נוסף באלילות היה רעיון ה"מאגיה" שעל ידיו נשלטו האלים עצמם.

חוקי הדתות הקדומים התייחסו בעיקרם לפולחן (מזון לאלים), לאיסורי טאבו של טומאה אך לא להתנהגות מוסרית. אגדות המיתולוגיה הקדומה לוו גם הן שוב ושוב במסרים מעוותים ולא מוסריים. כך לדוגמה בסיפור בריאת העולם הבבלי, "אא", אל החכמה הפך עצמו לאל לאחר שרצח את סבו. לימים בנו של "אא" – מורדוך, יצא למאבק עם אחות סב-סביו, ולאחר שניצח אותה, קרע את גופה לגזרים ובנה ממנה את העולם. בכמה מיתולוגיות אחרות המצב לא טוב יותר, ובחלקן אף ניתן למצוא תיאור של בריאת העולם כחלק ממעשים מיניים. הדבר לא פסח כמובן על תיאורי האלים עצמם, כך לדוגמה סופר על משתאות שוכרה וסעודות זלילה שערך מלך האלים הכנעני. כך תוארה תופעה זו באנציקלופדיה המקראית:<sup>5</sup>

המיתולוגיה מספרת על חטאי אלים ועל ריצויי החטאים. האלים הם רוצחים, נואפים, רמאים, שיכורים, גנבים. דימוי האל החוטא הוא דימוי אלילי מובהק.

דוגמאות מספר אלו הן רק קצה הקרחון של החשיבה שעמדה בבסיסה של האלילות. האלים הקדומים היו כאמור חוטאים, חומדים, נואפים, אונסים, רוצחים, אוכלים ושותים ממש כמו בני האדם. המוסר, לעומת זאת, היה חיצוני לאלילות ולא חלק ממנה עצמה. ולא רק זאת, בהמשך דברינו נראה כי אף המבנה ההירארכי של הפנתאון האלילי היה בעל השפעה מכרעת על עיצובם הא-מוסרי של הקדמונים ובכך על החברה בכללה.

ואולם, דבר זה לא מנע מהעמים הקדומים לקבוע מערכות חוקים שמטרתן העיקרית הייתה להגדיר את סדרי החברה. בין מערכות חוקים אלו ניתן למצוא חוקות כגון חוקי חמורבי, אשנונה, מצרים, אשור וחת. ברם, מתעודות שונות מהמזרח הקדום עולה תמונה מוזרה מעט המלמדת כי חוקות אלו לרוב לא קוימו בפועל. מפאת זאת, היסטוריונים רבים חלוקים בדבר מטרתן של החוקות: יש המעריכים שלא היו אלה אלא רשימות עזר לא מחייבות לשופטים. אחרים הציעו שמדובר ביצירות ספרותיות או אף חוקים תיאורטיים שמטרתם לפאר את המלך ויושרו. לעומת זאת, היו שסברו שגם אם התקיימו חוקים אלה, הרי שהם נקבעו בעיקר על מנת להסדיר את נהלי החברה במדינה ולמנוע מרידות, ולא מתוך שיקולי מוסר וצדק. אסנת ברתור, בספרה 'מעשה בשבויה יפת תואר',<sup>6</sup> טענה שלפי דברי הפאר המופיעים בפתיחה של החוקות, הזמן היחסי לחקיקתן

5. אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, מוסד ביאליק, 1954. ערך: דת ישראל, עמוד 722.

6. אסנת ברתור, מעשה בשבויה יפת תואר: החוק המקראי בראייה ספרותית, אוניברסיטה משודרת, משרד הבטחון 2013.

והעובדה שהן נחקקו דווקא על מצבות מפוארות ברחבי הממלכה – ברור כי הן לא היו יותר מניסיון הצטדקות של המלך, שנועד לציירו כשליט טוב ונאור כלפי עמו.<sup>7</sup>

בכל זאת, אף אם נניח כי חוקות אלו אכן נקבעו כחוק ממשי משיקולי מוסר וצדק, ניתן ללמוד מהן רבות אודות המצע הערכי של מחבריהן ועל הדברים שנתפסו כראויים, ואולי אף מוסריים וצודקים בעיני שכניהם של ישראל. אם כי לא נוכל להקיף את כלל ההבדלים במסגרת זו, ננסה לגעת בכמה נקודות מפתח המלמדות על הרעיונות שבבסיס החשיבה המוסרית של עמי קדם, ונראה כיצד התפיסות הא-מוסריות של התיאולוגיה האלילית עברו כחוט השני אף בחוקות המדינה שלהם.

## 2. קצת על המוסר הקדום

### א. יחס לחיי אדם

ערך חיי האדם במזרח הקדום היה שונה מזה שאנו מכירים כיום. הקדמונים בהחלט ראו ברצח איסור, ואף הענישו עליו בחומרה, אך ערך חיי האדם בעיניהם היה בעיקר כלכלי.

בקובץ החוקים המלא הראשון שניתן לעם ישראל – ספר הברית, נקבע שהרוצח עונשו מוות (שמות כא, יב ואילך). התורה אוסרת באופן קטגורי לקחת כופר מהרוצח: "ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת" (במדבר לה, לא). כופר נפש יתקבל רק על הריגה שלא בוצעה בידיים ולא בכוונה לפגוע, ואילו לרצח אין עונש אלא מיתה.

דינים אלה עומדים בניגוד בולט לחוקים בארצות אחרות במזרח הקרוב.<sup>8</sup> החוק בכל המזרח הקרוב הכיר בזכותם של קרובי הנרצח לקבל פיצויים בדמות ממון או אף בני אדם אחרים תחת המתתו של הרוצח.

הביטוי המובהק להערכה הכלכלית של החיים מופיע במקרים בהם מתחייב הרוצח למסור בני אדם אחרים – עבדו, בנו, אשתו או אחיו – "תחת הדם", או "לרחוץ את הדם" או "לפצות" את הנהרג – כלשונו של החוק האשורי. כך גם

7. ברתור עמדה על העובדה שחוקים אלו חוקקו תמיד בזמן עלייתו של המלך לשלטון, פורסמו במצבות פאר והכילו תיאורי שבח אודות כך שהמלך הוא טוב וצדיק. מפאת דברים אלו, משערים חוקרים כי פרסום החוקים נועד לשם בניית שמו של המלך בראשית עלייתו לשלטון ומפאת הרצון שלו לקנות לו תמיכה בקרב העם.

8. את כל החוקים ניתן למצוא אצל מאיר מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, פרדס 2010.

מורים החוקים החיתיים שהרוצח חייב "לשלם" תמורת הנרצח בתתו נפשות בהתאם למעמדו של הנרצח ולחומרת מעשה ההריגה. המניע לחקיקה זו הוא הרצון למלא את החסר בכוח אדם הלוחם והעובד בקהילה שאיבדה אחד מחבריה. נראה שזוהי משמעותו של החוק החיתי: "כי יעבור איש את הנהר כמנהגו עם שורו, ואיש אחר ידחפנו ... יקבלו הם (היינו: רשויות הכפר או העיר) אותו האיש עצמו" (לוח א, 43). ההשקפה שהחיים הם ערך כלכלי שניתן להמרה מתבטאת כאן באופן מובהק. הפגם המוסרי של הריגת אדם טפל לגבי הצורך לשקם את עוצמת הקהילה שנפגעה, עד כדי כך שהאשם אינו נענש אלא נבלע בה.

לעומת רעיונות אלה, אומרת התורה: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש, מיד כל חיה אדרשנו... שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט, ה ואילך). העובדה שהאדם נוצר בצלם אלוהים היא ביטוי לערכו המיוחד והנעלה. ערכם של חיי אנוש הוא מעבר לשיקולים הכלכליים. בכך נפסלה האפשרות לאמוד חיי אדם בשווה כסף או כנגד אחר.

נראה כי העיקרון שאין שיעור לערכם של חיי אדם הוא יסודו של ההבדל בין גישת המקרא לפשע ההריגה ובין הגישה של מערכות-החוק האחרות במזרח הקרוב. שם מאפשר החוק לקבוע מחיר לחיים, ואף מתיר לקרובי ההרוג לבחור בין נקמה לפיצוי כספי או חומרי אחר על אבדתם. ההבדלים בין דיני ההורג את הנפש בחוק המקראי ובחוקי ארצות המזרח הקרוב אינם נראים כשלבנים שונים של קידמה או פיגור בקו אחד של התפתחות, אלא כתופעות המשקפות הנחות יסוד ערכיות שונות.

מעבר לערך חיי האדם, הבדל עקרוני נוסף בין התורה לחוקי המזרח הקדום הוא עצם הרעיון כי ניתן להעניש אדם בעוון אדם אחר. בחוק המסופוטמי לדוגמא, הנושה ששעבד את בנו של לוהו וענה אותו עד מוות, יאבד את בנו שלו. המכה את בתו ההרה של איש, והיא הפילה ומתה, מות תומת בתו של המכה. אם התמוטט בית עקב בניה לקויה ונהרג בנו של הדייר, יומת בנו של הבנאי שבנה את הבית. המפתה נערה חייב למסור את אשתו לידי אביה של הנערה המפותה לשם זנות (עוד נחזור לנקודה זו בהמשך). מי שדחף אדם אל תוך דלקה, חייב למסור את בנו. חוקי הענישה של אשור החליפו את הרוצח באחד מבניו, מאחיו, מנשיו או מעבדיו – "במקום דם".

במזרח הקדום, הפשע והענישה נקבעו לפי אבי המשפחה. בני המשפחה לא נחשבו כבעלי אישיות עצמאית; הם אינם אלא שלוחותיו של ראש המשפחה, והוא קובע את גורלם כרצונו.

לעומת זאת, חוק המקרא אוסר בפירוש את ענישת התמורה: "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו" (דברים כד, טו). מעבר לתיקון המוסרי, יש בדבר ערעור המעמד הפטריארכלי של אבי המשפחה שהיה מקובל בקרב העמים הקדומים.

### ב. מעמדן של נשים

חוקרים שונים הראו שמעמדה המשפטי והחברתי של האישה בימי קדם היה נמוך עד מאוד, בדומה לעבדים. אישה נחשבה לא פעם ללא יותר מרכושו הממוני של הבעל או ההורה. בולט הדבר בדין האשורי אודות אונס נערה בתולה. בדומה לדין התורה, החוק הקדום חייב את האונס לשלם קנס לאבי המשפחה – אך בנוסף לכך נדרש מבצע הפשע למסור את אשתו שלו לאביה של הנערה לשם זנות, מה שמראה שהיחס אליה הוא כחפץ בלבד.

פריצות מינית אצל עמי קדם הייתה דבר שבשגרה, ואצל רבים מהם הזנות הייתה חלק מהפולחן הדתי. הרודוטוס למשל העיד על נוהג קדום בבבל (ממנו סלד) אשר חייב כל אישה נשואה להיבעל במקדש קודם נישואיה. הדברים אינם מפתיעים לנוכח "הדוגמא האישית" שנתנו האלים בתחום זה. ככלל, קבצי חוקים רבים נתנו אישור לפעילויות שנחשבות לאסורות בחברה המודרנית, כמו ניאוף עם עבדים וזנות. בחוקת החיתים ניתן למצוא משפטים כגון: "וישכב אב ובן עם אותה שפחה או זונה, אין בכך דבר עברה". החוק החיתי אף אישר קיום יחסי מין עם בעלי חיים.

על רקע מציאות זו בולט החוק המקראי, ששיפר במובנים רבים את מעמד האישה. כך לדוגמא ציין החוק המקראי את הפגם המוסרי שבאונס ("תחת אשר עינה") ואת האיסור הקטגורי למכור בנות לזנות לכל מטרה שהיא. אף דין הסוטה המקראי מובן היטב על רקע המקובל במזרח הקדום. התורה קבעה כי אישה אשר עלה כלפיה חשד כי בגדה בבעלה נדרשת לשתות מים מהכיוור במשכן, וה' יקבע אם תמות או תחיה בהתאם למעשיה. לעומת זאת, על פי החוק הבבלי, דינה של אישה שנחשדה בניאוף יכול היה להיות שבועה שלא חטאה, או לחלופין (לבחירת הבעל) – השלכת האישה לנהר אשר יקבע אם האישה זכאית או אשמה: אם תשרוד הרי שהיא זכאית, ואם לא הרי שבגדה. חוקר המשפט העברי, פיליפ קורנגרין, ציין בספרו 'חוקי המזרח הקדמון'<sup>9</sup> כי ממחקר של עמים פרימיטיביים אנו יודעים שהאישה הייתה מוזהרת טרם השלכתה לנהר שאסור

9. פיליפ קורנגרין, חוקי המזרח הקדמון: מחקר השוואה במשפטי ישראל, בבל, אשור וחת. תל אביב, תש"ד.

לה לנסות לשחות ולהינצל מימי הנהר. רק אם האישה תינצל בדרך פלא היא זכאית, אך אם תינצל בעקבות שחיה - דינה כאישה שבגדה, ומשום כך יוטל עליה עונש מוות. כלומר, בזמן שהתורה מחייבת את החשודה בשתיית מים, ואם יקרה נס - תמות, הרי שהדין הקדום חייב השלכתה למים ורק אם יקרה נס - תינצל.

מעבר לכך, משה גרינברג, במאמרו 'הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא'<sup>10</sup>, הבחין שמנייתוח החוק והענישה במזרח הקדום עולה תפיסה ברורה לפיה מגמת הענישה במקרה זה היא רק להגן על זכותו של הבעל, ולא תפיסת החטא כעוול מוסרי. לעומת זאת, מדבריו של יוסף בסיפור אשת פוטיפר וממקומות נוספים אנו לומדים כי המקרא עומד בראש ובראשונה על עצם העוול המוסרי שבבגידה.<sup>11</sup> בנוסף לכך, קיימים בתורה דינים כגון איסור הפליית בן האישה האהובה על בן השנואה או זכויות לשבויות המלחמה ששאר עמי קדם לא העלו בדעתם. אין ספק כי מעמד האישה במקרא רחוק מלהיות כפי שאנו רואים אותו כיום, אך בהשוואה לזמנו, המקרא בהחלט משפר ומחזק את מעמדה של הנשים. ד"ר שאול ברקלי, בספרו 'סיכום חוקי התורה' (עמ' 89)<sup>12</sup> סיכם זאת יפה כך:

כידוע היה מצבה המשפטי של האשה בכל ארצות הקדם, לרבות יון ורומא העתיקות, ירוד עד מאוד. ההבדל בין האשה החופשית כביכול לבין זו של השפחה שבית המלחמה, במובן המשפטי, לא היה רב ביותר. ואולם לא כן בישראל. מתוך המסופר במקרא נראה כי האשה-הגברת תפסה כבר בימי האבות עמדה מיוחדת... לא רק האמהות - שרה, רבקה, רחל, ולאה - אלא גם חנה, אם שמואל, מיכל אשת דוד, אביגיל אשת נבל הכרמלי ועוד הן בנות לוויה לבעליהן, כאישיות בעלת דעה עצמית ובעלת כושר פעולה למופת (יעל הקיניית) הן משפיעות לעיתים קרובות גם השפעה מכרעת על החלטות בעליהן, עומדות באומץ לצדם בעת הצורך, מעיזות להטיף להם מוסר (מיכל לדוד) או דורשות בתוקף מילוי דברים בהתאם לרצונם (שרה ואברהם) ועוד. ואין צורך לומר הנשים המנהיגות, כגון מרים דבורה הנביאה, איזבל, ואחרות... ובהשוואה למצב החוקי של האשה אצל העמים העתיקים בעולם העתיק, מצטיין חוק התורה בדרך כלל בשאיפתו להגן על זכויותיה של האשה וככל האפשר מנסה הוא להוציאה משפל המדרגה בה היתה נתונה בארצות השכנות...

10. משה גרינברג, "הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא", בתוך: מ' כוגן (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשנ"ז עמ' 13-37.

11. בשיחתו עם אשת פוטיפר, יוסף מציין כי בגידה היא חטא לאלוהים עצמו ולא פגיעה ממונית בזכויותיו של פוטיפר עצמו (בראשית לט, ט).

12. שאול ברקלי, סיכום חוקי התורה, המכון להשכלה בכתב, 1965.

במקום זה יש להזכיר את שבויית המלחמה שהתורה מגינה על כבודה... וזאת בתקופה שהשבויית היו הפקר בעיני העמים האחרים.

### ג. יחס לעבדים

בתחתית הסולם של הקדמונים נמצאו העבדים. הללו נתפסו כרכוש ולא כבני אדם. העבדים היו חסרי זכויות ומותר היה להתעלל ולפגוע בהם. החוק הקדום קבע כי ההורג עבד של חברו נענש בקנס כספי בלבד, שהרי העבד איננו יותר מרכושו של האדון. החוק החייתי קובע כי ההורג עובר של שפחה במעי אימו אינו חייב אלא 3 שקלי כסף לבעל השפחה. בנוסף, החוקים הקודמים קובעים באופן חד משמעי כי יש חובה להסגיר עבד אל אדוניו, והעובר על חוק זה חייב מוות; כלומר, הריגת עבד מותרת, אבל אי הסגרתו מחייבת עונש מוות!

אל מול קביעות אלו בולטת עמדת התורה. היא מחייבת לשחרר את העבד בשן ועין (מה שמונע הטלת מומים בו), ואם הוא בן לעם ישראל – אף נאסר להעביד אותו בעבודת פרך. התורה חוקקה איסור מוחלט על הסגרת עבדים, ואף קבעה כי רצח של עבד דינו כרצח כל אדם. אף דין רציעת האוזן, שנשמע תמוה בימינו, מבליט את גודלה של המהפכה המקראית. החוק הקדום (חוקי חמורבי, סעיף 282) מעניש עבד שמבקש להשתחרר בכריתת אוזנו, ואילו התורה לעומת זאת מחייבת את רציעת (לא כריתת) האוזן של האדם שבוחר להישאר עבד ולא לצאת לחופשי. מכך עולה הסתייגותה של התורה מעצם העבדות.

התורה אף קובעת כי "גונב איש ומכרו מות יומת", בעוד שבחוקי הקדמונים העונש על גניבת אדם ומכירתו לעבדות הוא קנס בלבד. אין צורך לציין כי איש מבני קדם לא העלה בדעתו מוסד שיטתי כגון שחרור כלל העבדים בני העם לאחר שבע שנים (ולא לעיתים נדירות). זאת ועוד, התורה קובעת: "כי תשלחנו חופשי מעמך לא תשלחנו ריקם. הענק תעניק לו מצאנך ומגורנך ומיקבך אשר בירכך ה' אלוהיך תתן לו" (דברים טו, יג). התורה חייבה את הבעלים להעניק לעבד המשוחרר רכוש ממנו יוכל לייסד את חייו כאיש חופשי. אל מול תפיסת העבד כרכוש, הייתה זו מהפכה שקשה לדמיין.

מרתק הדבר כי גרשון גליל הציע<sup>13</sup> שבכתובת העברית העתיקה שנתגלתה לאחרונה בחורבת קיאפה שבארץ ישראל, ותוארכה למאה העשירית לפנה"ס (ימי דוד ושלמה), נכתב ברוח הסוציאלית של המקרא: "אל תעשו [כזאת] ועבדו את ה', שפטו עבד ואלמנה, שפטו יתום וגר, ריבו עולל, ריבו דל ואלמנה, שקמו ביד

University of Haifa Communications and Media Relations, Most Ancient .13  
Hebrew Biblical Inscription Deciphered, 10-Jan-2010



מלך אביו ועבד, שכו גר, תמכו". הייחודיות שבכתובת זו איננה הציון הכללי של חשיבות הדאגה לעניים, שכמוהו אפשר למצוא פעם בפעם אצל שכניהם של ישראל. החידוש שבכתובת הוא אחד ההבדלים המרכזיים בין החשיבה המקראית לזו שבמזרח הקדום: ציווי היובל, השמיטה ועשיית הצדק והמשפט שבתורה לא מוטלים רק על המלך לבדו (כמו אצל חמורבי ודומיו), אלא על כל יחיד ויחיד. זאת ועוד, הכתובת מאזכרת כבדרך אגב את העבד במסגרת האנשים להם צריך לדאוג, יחד עם הגר היתום והאלמנה. דבר שכזה לא נמצא עד כה באף מקום במזרח הקדום.

#### ד. שוויון לפני החוק

הבדל מהותי בין התורה לחוקי המזרח הקדום טמון בעצם הגישה החברתית. חוקי המזרח הם בעיקרם חוקים מעמדיים, התואמים את מבנה החברה הקדומה. בחברה זו היו אנשים חופשיים יותר וחופשיים פחות, מכובדים ובעלי זכויות יתר מול אנשים נטולי זכויות כלשהן. עובדה זו באה לידי ביטוי גם בחוק עצמו, שהותאם לכל מעמד ושמר על זכויותיו. בעלי זכויות היתר בחוקת חמורבי היו בעיקר בעלי האדמות (שהיו אחוז מועט מכלל האוכלוסייה). אלה היו, ככל הנראה, האזרחים החשובים ביותר, החופשיים באמת, בחברה הבבלית. אולם חוקה זו מעניקה מעמד מיוחד גם לסוחרים, שהיו במעמד רב השפעה מבחינה כלכלית. כמו כן, היו חוקים מיוחדים לחיילים, לרופאים ולבעלי מלאכה. בתחתית סולם הזכויות האזרחיות ניצבו העבדים.

אך לא כן בתורה. כאן לא נמצא שום הבדל בין אזרח לאזרח, כל עוד הדבר נוגע למשפט הפלילי. בחוקת חמורבי קיים הבדל, למשל, בדינו של אדם שהיכה אישה הרה ויצאו ילדיה: המכה את העשירה עליו לשלם עשרה שקלים, המכה את הענייה עליו לשלם חמישה שקלים, והמכה את השפחה עליו לשלם רק שני שקלים. לעומת זאת, בתורה נאמר: "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם" (שמות יב, מ). החוק מחייב את כולם באופן שווה, וכולם שווים בפניו.

המצוות המיוחדות המוטלות על הכוהנים מתוקף היותם משרתים במשכן ובמקדש הן מצוות של קדושה, מצוות דתיות, לעומת ההלכות הנובעות מפרשת משפטים, כלומר החוקים האזרחיים, שבהם אין למעמד הכוהנים שום זכויות יתר. הפסוק: "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, מעם מזבחי תיקחנו למות" (שמות כא, י) מעלה שהמקדש לא מהווה שום הגנה עבור פושעים, ומשום כך חובה לדון אף כהן רוצח כשאר האזרחים, ומבליט בזה את השוויון במלוא מובן המילה. זאת ועוד, גם במבנה החוקה בולטים המעמדות המיוחדים של החברה הבבלית העתיקה. סעיפי החוק מופיעים בה על פי חשיבותם וערכם של המעמדות

השוניים: הסעיפים הראשונים בחוקה עוסקים בבית העבודה זרה ובזכויות המלך, ואילו האחרונים עוסקים במעמד הנחות וחסר הזכויות של העבד. ואילו בתורה מופיע היפוכו של דבר. היא פותחת את פרשת משפטים (בה, בעיקר, ביקשו חוקרי המקרא לגלות את המקבילה לחוקי חמורבי) בהלכות עבד עברי (שמות כא). רק לקראת סוף הפרשה מוזכרת זכותו של המורם מעם ("ונשיא בעמו לא תאור"), ואילו ההלכות המפורטות הנוגעות למעמדו של המלך מופיעות רק בספר דברים. זאת ועוד, חוקי התורה כלפי המלך עוסקים בעיקר בהשתתפות של מגבלות על מוסד זה – איסור להרבות נשים, סוסים וכו'. בכלל, ניתן להגיד כי אף ההשקפה הביקורתית הכללית של המקרא על מוסד המלוכה מעוררת השתאות. יש לדעת כי הגישה המעמדית בעולם הקדום נבעה במידה רבה מהתיאולוגיה הפוליטיאטיסטית, אשר האמינה בפנתאון אלים בעל מדרגות – אלים בכירים ואלים זוטרים. יהושע ברמן, במחקרו שפורסם בספר 'נבראו שווים' – כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה,<sup>14</sup> עמד בהרחבה על הקשר ההדוק בין תפיסות העולם התיאולוגיות ומבנה פנתאון האלים לבין התפיסה המוסרית הקדומה. במאמרו 'המהפכה השוויונית של המקרא'<sup>15</sup> תיאר חלק מהמשמעויות של תיאולוגיה זו כך:

במזרח הקדום האמינו בהקבלה ברורה בין הסדר המוסדי השורר עלי אדמות לסדר האלוהי המושל ברקיע. הרעיון כי הפוליטיקה הארצית היא בבואה של הממשל השמימי היה מקובל בעולם העתיק כולו... ברי אפוא מדוע קיימים קווי דמיון רבים כל כך בין האל הראשי בפנתאון המסופוטמי, אנליל, למקבילו הארצי, המלך. בדומה למלך, גם אנליל מושל באמצעות האצלת סמכויות לנכבדים ולבעלי תפקידים שדרגתם נמוכה משלו. בדומה למקבילו הארצי, גם הוא עומד בראש אסיפה גדולה וגם הוא מתגורר בארמון ובו רעיות, ילדים ו"משק" מורחב.

בהמשך הוסיף ברמן:

ככלל, האלים ביקשו לעצמם קיום חסר דאגות ונהנו ממשתאות מפוארים שנערכו לכבודם. בדומה למלכים, נזקקו האלים לארמון, או למה שהיינו מכנים מקדש, שבו יוכלו לשכון ברוב פאר והדר, הרחק מהמוני העם, כשנתיניהם דואגים לספק את כל צורכיהם הגופניים. סיפורי הבריאה המיתיים מתארים את ההמונים כמי שמשרתים תכלית אחת ויחידה: לעבוד ולהעלות מס. פשוטי העם לא היו אלא משרתים

14. ברמן, נבראו שווים = יהושע ברמן, נבראו שווים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה, תל אביב: משכל 2013.

15. יהושע ברמן, המהפכה השוויונית של המקרא, תכלת 37 סתיו התש"ע.

השייכים למדרגה הנמוכה ביותר של ההירארכיה המטפיזית. האלים גילו בהם עניין רק באותה מידה שברון או בעל אחוזה פיאודלית עשוי להתעניין בהבטחת רווחתם של האריסים הפועלים בשירותו.

כלומר, תפיסת המעמדות לא הייתה עניין של מה בכך, אלא ייצגה ונבעה באופן ישיר מהתיאולוגיה של הדת הפוליתאיסטית.

### ה. השיקול המוסרי בטקסטים הסיפוריים

תפיסות א-מוסריות חדרו שוב ושוב אף אל סיפורי המיתולוגיה של המזרח הקדום. אין דוגמא טובה יותר מסיפור המבול הבבלי. בסיפור זה (אגדת אתר'ח'סיס), האל מביא את המבול משום שבני האדם מקימים רעש ומפריעים לשנתו. סיפור המבול המקראי, לעומת זאת, מעמיד את הסיבה למבול על השיקול המוסרי: "כי מלאה הארץ חמס", ו"כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ". באופן דומה, בסיפור המבול הבבלי כלל לא ברור מדוע נבחר דווקא אותנפישתים להיות זה שניצל ממי המבול (בגרסה אחרת נטען שההצלה היא משום אינטרס של האלים). במקרא, לעומת זאת, הסיבה ברורה: "נת, איש צדיק תמים היה בדורותיו"<sup>16</sup>. הן החוקים והן המיתוסים הקדומים נבעו מאותה תפיסה שאינה מייחסת משמעות למוסר.

באופן דומה, למרות טענתם של מלכי קדם כי חוקיהם באים לשרת (גם) ערכים מוסריים, דווקא הפן המדיני-חברתי שלהם זועק מכל פינה. ניתוח החוקים עצמם מראה שוב ושוב שהללו נחקקו רק על מנת להסדיר חיי חברה תקינים, ולא משיקולי מוסר אמיתיים. הדבר מתחיל מעצם העובדה שהחוקים והכתובות מנוסחים (לפחות ברובם המוחלט) באופן קזואיסטי ("אם קרה כך... אז..."), ולא כציווי מוחלט ("לא תרצח"). כך לדוגמא, החוק קובע עונש לאדם שגנב, אבל לא מציג איסור קטגורי לגנוב. כיוון דומה עולה מרוח החוקים עצמם. הדין הבבלי קובע לדוגמא כי המוסר עדות שקר אשר הובילה לפגיעה ממונית באדם אחר, חייב רק לשלם את סכום הנזק שגרם - אין עונש על עצם עדות השקר. לעומת זאת, כתב ברקלי בספרו 'סיכום חוקי התורה' (עמ' 49):

בחוקי התורה... התמזגו היסוד המוסרי והדתי עם היסוד המשפטי, והיו למזיגה אורגנית אחת, תופעה שאין למצוא דוגמתה בחוקי העמים האחרים: בבל, אשור, וחת... אי קיום מצות התורה, ואפילו אלו שבין אדם לחברו, נחשבים בעיני האלהים

16. באופן דומה נרמז כי גם אברהם עצמו נבחר מטעמים דומים, כדברי הכתוב: "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יהוה לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט).

כהפרת ברית זו, ועובדה זו שהחוק הפלילי והמצווה המוסרית באים בתורת משה כרוכים זה בזה, היא היא המאפיינת את החוק הישראלי.

משה וינפלד, בפירושו לויקרא (במסגרת פרויקט עולם התנ"ך), ציין גם הוא כיוון זה במקומות רבים, וכתב בין השאר:

הוראות כמו נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו (דברים טו י) או לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך (שם שם יח) הן בגדר פניה למצפון ולא חוקים, ואכן לא נמצאו כמותן בחוקי המזרח הקדמון.

חשוב להדגיש כי למרות דברים אלו, יהיה זה שגוי לטעון שהעם היהודי המציא את עקרונות המוסר, או כי לא ניתן היה למצוא אצל הקדמונים רעיונות מוסריים כגון מצוות השבת אבדה שהופיעה אף בחוקי החיתים. היו בין אלי המזרח הקדום שדיברו על הצורך להגן על היתום והאלמנה, ואין ספק כי כמה מן המלכים הקדומים בהחלט ניסו להשליט משפט בארץ. ההבנה האינטואיטיבית שקיימים ערכי המוסר הייתה ברורה לקדמונים, אשר ניסו פעמים רבות לצדק את עצמם כאנשים מוסריים. ובכל זאת, מגמות מוסריות אלו היו בדרך כלל שוליות בחוקה הדתית או המשפטית הקדומה, וגם כאשר הופיעו, נשענו על מצע ערכי מפוקפק כפי שראינו לעיל. זאת בניגוד גמור לתורה, שהזכירה שוב ושוב בדבריה את השיקול המוסרי דווקא כערך עליון במעשה הדתי והמשפטי.

### 3. ומה ביוון ורומא?

אם חשבתם שכך נראו הדברים רק בכנען, מצרים ומסופוטמיה – חשבו שוב. ביוון וברומא הדברים היו חמורים לא פחות. רבות מן התפיסות שראינו לעיל הופיעו גם בקרב עמים אלו, ופעמים רבות אף באופן קיצוני יותר. בולט מכל בהקשר זה הוא היחס לילדים בעולם ההלניסטי. היוונים תמכו בהמתת תינוקות על מנת לשלוט במין הילוד ובגודל האוכלוסייה, וכדי לפטור את החברה מגורמים שעשויים היו להיות מעמסה או טורח. תינוקות בעלי פגם, ולו הקטן ביותר, היו מומתים לאחר הלידה. שיטות ההרג היו שונות: לפעמים נלקחו התינוקות ליערות, שם הושארו לגווע ברעב, ולפעמים הושלכו לטבוע בבארות או נזרקו לביוב או לערמות צואה. לויד דמוז, ראש המכון לפסיכו-היסטוריה ונשיא האגודה הבינלאומית לפסיכו-היסטוריה, תיאר זאת כך:<sup>17</sup>

Lloyd DeMause "The Evolution of Childhood, in: History of childhood, Volume 17. 1, Issue 4, pp 25-26, Psychohistory Press, 1974.

נושא המתת הילדים בעת העתיקה הוא דבר שנוטים להמעיט בערכו, על אף מאות עדויות של סופרים מאותה תקופה, שהדבר היה מעשה מקובל ויומיומי. ילדים נזרקו לנהרות, הושלכו לערמות צואה וביבים, נסגרו בצנצנות עד שיגועו ברעב, ונתרו חשופים על פני הרים ובצידי הדרכים, טרף לציפורים, מזון לחיות הפרא.

ראיות ארכיאולוגיות לבורות מוות מזוועים אלו נמצאו במקומות מספר רחבי אתונה. אל לנו להניח שרק העניים והבורים נהגו כך; אפילו אריסטו, גדול חכמי יוון, כתב דברים דומים בספרו פוליטיקה (ספר VII):

חייב להתקיים חוק שלפיו לא יהיה ניתן לגדל ילד פגום או נכה באופן כלשהו. כדי להימנע מפיצוץ אוכלוסין, יש ילדים שצריך להורגם, מאחר שיש להגביל את כמות האוכלוסין במדינה.

דברים אלו אינם עומדים בפני עצמם. היחס לנשים ולפריצות מינית באזורים אלו היה חמור אף הוא. קן ספירו, בספרו 'עולם מושלם - השפעת היהדות על הציוויליזציה'<sup>18</sup>, עמד על כך שבעולם ההלניסטי מבוגרים קיימו יחסי מין עם קטינים כדבר שבשגרה. קשר מיני עם נערים צעירים נחשב לשאיפה, בעוד הקשר הזוגי הקבוע עם נשים נתפס ככורח המציאות לשם התרבות. על כמות העבדים האבסורדית במדינות אלו (לפעמים עד כדי עשרות אחוזים מהאוכלוסייה), המעמדות החברתיים, האכזריות ואהבת הכוח והמלחמה אין צורך לדבר, והדברים ידועים.

למעשה, אף הדמוקרטיה היוונית לא הייתה אלא אחיזת עיניים. באתונה אכן נהגו בחירות, אך מתוך מאות אלפי האזרחים רק כמה אלפים בודדים היו בעלי זכות הצבעה. לא מן הנמנע כי לולא רעיונות מקראיים, כגון הביקורת על מוסד המלוכה (והגבלת כוחה) ומהפכת השוויון המקראית, יתכן כי אף הדמוקרטיה האתונאית הייתה נשאת נחלתם של מעטים, אם בכלל.

יתרה מזאת, דווקא מהחוקים שנראים יותר מוסריים בקרב אותם עמים ניתן ללמוד הרבה. כך לדוגמה נהג במקומות מסוימים מוסד דומה ליובל המקראי (שחרור אדמות וכו'). משה וינפלד, במחקרו שפורסם בספר 'משפט וצדקה בישראל ובעמים'<sup>19</sup>, עמד על כך שמוסדות יובל אלו (המכונים שימת "משורום" - שימת מישורים) התרחשו אך ורק בזמן עלייתו של מלך חדש. וינפלד, ואיתו שאר החוקרים בימינו, מעריכים כי קיומו של מוסד זה דווקא בזמן המלכותו של מלך חדש נבע מרצונו של המלך לקנות לעצמו תומכים ולמנוע מרידות. למעשה, כבר

18. קן ספירו, עולם מושלם: השפעת היהדות על התרבות העולמית, אורים 2012.

19. משה וינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, מאגנס תשמ"ה.

ההיסטוריון היווני פלוטארכוס ציין<sup>20</sup> שהכרזתו של המלך הספרטני אגיס על שמיטת חובות נתפסה כמהלך פופוליסטי זול ותו לא: "הוא מושיט לעניים את רכוש העשירים בשכר רודנות, ובחלוקת האדמות ובביטול החובות הוא קונה לעצמו שומרי ראש ולא אזרחים לספרטה".

#### 4. כמה מהרעיונות החדשים שבתורת משה

בשונה מכל אלו עמדו הרעיונות המוסריים המהפכניים אשר הופיעו במקרא. שכניהם של ישראל לא העלו בדעתם כמה מהתיקונים החברתיים המהפכניים שהופיעו לראשונה בתורת ישראל.

##### א. בתחום הסוציאלי

השבת (מנוחה שניתנה אף לעבדים ובעלי החיים!); מעשרות עבור העניים (ולא רק מעשר לצרכי פולחן) והקטנה דרמטית כללית של המיסוי; חובת הלקט הפאה והשכחה; האיסור הגורף לקחת ריבית מבני העם; חובת התנהגות מוסרית כלפי בעלי החובות ("לא תהיה לו כנושה... אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו. כי הוא כסותו לבדה הוא שמלתו לעורו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני").

##### ב. בתחום המדיני

רעיונות כגון הגבלת כוחה של המלוכה ("לא ירבה לו סוסים"); שוויון חברתי ובכללו ביטול ההפליה בין עניים לעשירים וחלוקת אדמות לכלל שכבות העם (בימי קדם רוב האדמות היו שייכות למלך או למקדש). ומעל לכל אלה, השוויון המקראי לפני החוק הפלילי ("משפט אחד יהיה לכם").

##### ג. בתחום המלחמה

חובת הקריאה לשלום קודם המלחמה; איסור השחתת עץ במלחמה; חובות מוסריות כלפי שבויים המלחמה. יותר מכך, החוק הישראלי ידע שאסור להתעלם גם בשעת מלחמה מהרגשותיו ומבעיותיו של היחיד. אנו רואים זאת במקרים בהם מצווה החוק להעמיד את האינטרס של היחיד מעל האינטרס הציבורי הכללי ולשחרר את היחיד מחובת המלחמה (כגון בונה בית, נוטע כרם חדש, ונושא אישה חדשה הפטורים מן המלחמה) – התחשבות כזאת ברגשותיהם של

20. פלוטארכוס, חיי אישים: אנשי יוון ורומי, תרגם א"א הלוי, כרך ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 92. ציטוט זה הובא אצל ברמן.

הצעירים העומדים על סף החיים אין למצא בשום מקום אחר. ואף יותר מכך, ד"ר שאול ברקלי בספרו 'סיכום חוקי התורה' כתב (עמ' 76):

בכל העולם האלילי היתה המלחמה מקודשת ושמשה כעין מצוה דתית ולאומית לרוחו ולרצונו של האל הלאומי שהיה על הרוב גם אל המלחמה. הגיבור המנצח הוא אהוב האלים וכל בן עם אחר הוא שונא לאומי ודתי כאחד שלגביו אין חוקי מוסר חסד ורחמים קימים. באווירה כזאת לא יכלה כמובן לקום שום חוקה כללית לקביעת יחסי מלחמה הוגנים ודינים להגבלת האכזריות היתרה. כל האמצעים היו כשרים וכל ערמה ומרמה היתה רצויה. השקפה זו היתה מקובלת לא רק אצל המלכים והשרים המצביאים ואנשי המלחמה למיניהם, אלא נתקבלה ואושרה גם על ידי גדולי המחשבה בעולם העתיק... לא תהא בזו משום הפרזה כלשהיא אם נגיד שרק ישראל מראשית ימיה ועד עתה היא האומה הראשונה והיחידה שלא ראתה במלחמה אידאל, שקבעה מאז חוקים למניעת שפיכות דמים והגבילה את יצריה של האדם ופראותו, שלא הנהיגה פולחן של הערצת גבורים ולהיפך מלכה הגיבור – דוד, נפסל על ידי האלוקים להקים לו בית, "כי מלחמות רבות עשית ודמים רבים שפכת לפני", ואחרון אחרון היא היא שהעלתה לאנושות את החזון על השלום הנצחי כמטרה הסופית לאחרית הימים.

#### ד. תחומים נוספים

אהבת הגר ובכלל שיפור בתנאיו; איסור צער בעלי חיים; מצוות פריקה וטעינה; האיסור לחסום שור בדישו; אבר מן החי; האסור לנקום ואף לנטור טינה; האיסור ללכת רכיל בין שכנים; ביטול קרבנות אדם; ביטול ענישת בנים על אבות ועוד עניינים רבים שאין באפשרותנו לפרטם במסגרת זו. כל אלו אינם אלא תוספות למהפכות המוסריות במוסדות הקדומים האחרים עליהם עמדנו (ערך האדם, תנאי העבדים, שיפורים במעמד האישה וכו'). מכל אלו אנו למדים כי שוב ושוב חידשה התורה רעיונות מוסריים שהיו חסרי תקדים. חידושים אלו מפליאים הרבה יותר כאשר לוקחים בחשבון מתוך איזה עולם מעוות מקביל הם הופיעו.

#### 5. מוסר הנביאים

השינויים המוסריים אשר ציינו עד כה היו רק הקדמה למהפכה המוסרית המשמעותית ביותר שהופיעה בדת ישראל, זו שמכונה בטעות "מוסר הנביאים" – כלומר הקביעה כי חוקי המוסר נמצאים בראש סדר העדיפויות הדתי, ובפרט מעל המצוות הפולחניות. נביאי ישראל השונים הוכיחו שוב ושוב את העם כולו על

שחיתות מוסרית וציינו פעם אחר פעם כי הצדק והיושר קודמים לכל מעשה של פולחן דתי:

כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלוהים מעולות (הושע, ו, ו)  
 שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרתכם. כי אם תעלו לי עלות ומנחתים לא  
 ארצה ושלם מריאיכם לא אביט. הסר מעלי המון שריך וזמרת נבליך לא אשמע. ויגל  
 כמים משפט וצדקה כנחל איתן (עמוס, ה, כא-כד)  
 הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע  
 לכת עם אלהיך (מיכה, ו, ח)  
 כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר  
 בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט  
 וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (ירמיהו ט, כב-כג)  
 למה-לי רב-זבחיכם יאמר ה' שבעתי עלות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים  
 ועתודים לא חפצתי. כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי ...  
 ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו.  
 רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע. למדו היטב דרשו משפט אשורו  
 חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה (ישעיהו א, יא-יז)

התפיסה כי עיקרה של עבודת האל הוא דווקא המעשה המשפטי-מוסרי הינה חסרת תקדים על רקע העולם העתיק. יוחנן מופס, בספרו 'אישיותו של אלוהים'<sup>21</sup> וכן חוקרים נוספים, עמדו על כך שאלי מסופוטמיה ככלל היו אדישים למצב האנושי. בדרך כלל, הם לא מודיעים לבני האדם את רצונותיהם. יחסייהם עם בני האדם הם כמו היחסים בין סועד למלצר: דאגתם העליונה היא המזון שמספק פולחן המקדש. צדק עלי אדמות הוא דאגתם המשנית, אם בכלל. ובעוד אלילי קדם התעסקו בעיקר בפולחנם שלהם, תורת משה העמידה באופן ברור את המעשה המוסרי דווקא בראש הסולם הדתי. למעשה לא היה הדבר חידוש של הנביאים. גישה דומה עולה קודם לכן, בהעמדת חוקת הברית הראשונה עם האל על המשפט המוסרי (זו למעשה עיקרה של פרשת משפטים וספר הברית), ואף בקביעת המעשים המוסריים כמרכזיים ביותר בעשרת הדברות. מקום נוסף בו בולט הדבר הוא מעשה בניית המשכן במקרא. כל העמים נהגו לבנות מקדשים מפוארים לאלוהיהם. במרכזו של המקדש עמד בגאון פסלו של האל. תפיסת הפולחן המקראית שונה לחלוטין מכל זה. במרכזו של המשכן

21. יוחנן מופס, 'אישיותו של אלוהים, תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל', מכון הרטמן, 2008.



והמקדש המקראי עומד ספר החוקים (המוסריים, כפי שראינו) שעל יסודו נקבעה הברית בין ישראל לאלוהיו.<sup>22</sup> יותר מכך, מצוות המשכן ניתנו לעם כידוע רק לאחר חטא העגל ולא בלתי מסתבר שזו ניתנת רק בעקבות אי היכולת של ישראל לעבוד את ה' ללא פולחן מוחשי.<sup>23</sup> עניין זה עלה על ידי הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, לב) ונרמז כבר במדרש (יקרא רבה כב, ח) ובדברי התורה (ויקרא ז, יז) כי טעם הקורבנות הוא: "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירם אשר הם זנים אחריהם".

אך לא רק זאת, רעיונותיה המוסריים של תורת ישראל בולטים אף יותר דווקא על רקע הטקסטים היותר מוסריים שנמצאו במזרח הקדום. דוגמא לדבר היא ספרות החכמה המצרית. ספרות זו עמדה גם היא על חשיבותם של מעשים מוסריים. אולם היא לא ייצגה את הדרישה הדתית הפורמלית, ולא הייתה יותר מטקסט שתיאר את האדם האידיאלי (אשר נלמד ככל הנראה בקרב חוגים מצומצמים), בדומה לספר משלי בתנ"ך.<sup>24</sup> מקבילה מוסרית מעניינת נוספת היא הטקסט הידוע בתור ספר המתים המצרי. טקסט זה הכיל בין השאר את הווידוי המצרי לפני המוות ובתוכו אף אזכור של אלמנטים מוסריים, אך גם בו היו מוצגים בשורה אחת דרישות מוסריות יחד עם דרישות כגון תרומות למקדשי האלים.<sup>25</sup> בספרות זו המוסר נמצא יחד עם הפולחן ולא מעבר לו. יתרה מזאת, וידוי זה נאמר לפני אלת הסדר המצרי, אשר תפקידה הייעודי היה לדאוג לסדר החברתי במצרים. גם פה אנחנו רואים את הנקודה עליה עמדנו קודם – הרעיונות המוסריים, גם כאשר הופיעו, נאמרו בדרך כלל מפאת האינטרס החברתי לסדר ולא מפאת השיקול המוסרי.

באופן דומה, היו שרצו לראות את הדת הזורואסטרית, אשר העמידה את המעשה הדתי כולו על "מחשבות טובות, מילים טובות, מעשים טובים", כמקבילה לתורת הנביאים; אלא שהגדרת הדת הפרסית למינוח "מעשים טובים" איננה בהכרח מעשים מוסריים כפי שניתן היה לצפות. ד"ר תמר עילם גינדין, בספרה 'הטוב הרע והעולם', ציינה שהמונח "מעשים טובים" כלל בפרס העתיקה אף עניינים כגון פולחן, נישואי קרובים, הרג נמלים (מצווה משמעותית מאוד בדת הפרסית) ומעשים מוזרים נוספים, ולא בהכרח את המעשה המוסרי. גם מטקסטים בעלי

22. להבחנה חשובה זו התוודעתי לאחרונה על ידי ד"ר חגי משגב.

23. כך לדוגמה כתב הספורנו. ראו לדוגמה בביאורו לשמות כ, כ-כב.

24. נילי שופק, 'אין אדם שנולד חכם – חכמת מצרים הקדומה וזיקתה למקרא', סדרת האנציקלופדיה המקראית, מוסד ביאליק, 2016.

25. עשרת הדיברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2001.

רעיונות "נבואיים" שהתגלו לפני כמה עשרות שנים במארי עולה תפיסה דומה - נביאי התוכחה במארי התרכזו כמעט אך ורק בענייני השלטון והפולחן, ואילו בפעמים הספורות בהם התרכזו הטקסטים בשדה המוסרי היו דרישות אלו מיועדת למלך בלבד (ולא לעם כולו כדברי נביאי ישראל). זאת ועוד, במקרים הבודדים בהם כן דובר על עליונותו של המוסר, היו אלו רק דרישותיו של אל המשפט (מהמלך!), דרישות שעמדו בניגוד מוחלט לדרישות שאר אלי הפנתאון ובראשם האל הבורא. ממילא לא ניתן לראות בדברים אלו ביטוי לעליונותו של המעשה המוסרי על המעשה הפולחני.

### 6. מי היו הכנענים שפגש יהושע?

נדמה כי באופן דומה, המחקר ההשוואתי מאפשר הבנה טובה יותר של הסיפור המקראי על כיבוש הארץ. בימי קדם נהוגה הייתה מלחמת "חרם", שדרשה מלחמה טוטאלית ביריב (כך עולה לדוגמא בצורה חד משמעית ממצבת מישע). אין ספק כי מי שהיה מנסה לנהל מלחמה בימי קדם לפי כללי אמנת ז'נבה היה נכחד במהרה מן העולם. אולם עם ישראל נהג בצורה שונה. כפי שראינו דיני המלחמה בתורה כוללים יסודות מוסריים רבים שלא הופיעו בימי קדם. ברור הדבר, שהמופלא ביותר בכל דיני מלחמה אלו הינה החובה להציע שלום לעמי הארץ, בתנאי שאלו יעזבו את דרכיהם. יותר מכך, הרב יעקב מדן, במאמרו 'שאלת כיבוש הארץ בעקבות ערכי מוסר'<sup>26</sup> הוכיח בצורה ברורה כי מן המחקר הארכיאולוגי בארץ ישראל, ואף מקריאה מדויקת יותר במקרא (כלומר - מיזוג הכתוב בספר יהושע ושופטים), אנו לומדים כי מלחמת החורמה של יהושע כלל לא כללה הרג של האוכלוסייה, ולא בלתי מסתבר שכוונה בעיקרה למלחמת חורמה בכוחות הלוחמים.

אולם, כל זה לא מנע מהסופר ס. זיהר, במאמרו המפורסם על כיבושי יהושע ("נגד יהושע", ידיעות אחרונות, ט כסליו, תשנ"ג), להתריס כנגד המוסריות של המקרא: "מה בעצם היה חטאם של הכנענים או של האמורים שנידונו להשמדה, אם לא רק שלא רצו לוותר על חלקתם, על ארץ אבותיהם, אשר הנחילם אלוהיהם שלהם בימי קדם?!"

זיהר התעלם במכוון מן המסופר על הכנענים בתורה, ומן הידוע עליהם מן התעודות ההיסטוריות. נראה כי מכל עמי קדם לא היה עם שנהג בעיוות מוסרי

26. הרב יעקב מדן, שאלת כיבוש הארץ בעקבות ערכי מוסר - התבוננות בספר יהושע. בתוך: מוסר מלחמה וכיבוש: דברים שנאמרו ביום עיון במכללת הרצוג, הוצאת תבונות, תש"ס.

כמו הכנענים. המיתולוגיה הכנענית מלאה בתיאורים מעוררי חלחלה אודות רצח, הפקרות מינית בוטה וסעודות זלילה אשר נעשו לא פחות מאשר על ידי האלים – אלו שהעם נדרש לראות בהם את הדמויות הראויות לחיקוי. יזהר, בצביעותו, מגן על אלו שנטלו ילדים וילדות ושרפו אותם בפולחנים לכל מיני צלמים ופסלים. תרבות קרבנות האדם הייתה מפותחת בכנען יותר מבכל מקום אחר, וסביר שכנען אף הייתה המקור לתרבות זו. זאת ניתן ללמוד מן העובדה שכעבור למעלה מאלף שנים, בעולם ההלניסטי ה"נאור", במושבה הכנענית בקרתגו, עדיין זבחו ילדים לפסלים. רק שם ובתרבות האצטקית נהג מנהג זה. וכך תיאר ההיסטוריון האיטלקי אינדרו מונטלי את טקס ההקרבה הכנעני:<sup>27</sup>

כאשר היה מדובר בפיוס או בהתרפסות בפני הבעל, הם השתמשו בתינוקות שאותם הניחו בזרועות הברונזה של הפסל העצום ונתנו להם ליפול מטה אל הלהבות שמתחת. ידועים מקרים בהם נשרפו 300 תינוקות ביום בעוד תרועת החצוצרות ורעמי התופים מכסים על הצווחות.

כיצד יכול היה יזהר לטעון שבארץ כנען לא היה חטא, וכל רצונם היה לחיות בארץ אבותיהם!?

כצעקת סדום, זעקו הבנות שנמסרו בידי משפחתן לזנות במקדשי עשתורת. מכירת הבנות לזנות במקדשי האלים נפוצה הייתה במקומות נוספים במזרח הקדום, אך אין כל ספק כי טומאת העריות ופולחני הדמים בולטים היו ביחוד בקרב הכנענים. ציווי התורה על מלחמה כה תקיפה בכנענים, מלחמה שנוהלה בדרך היחידה בה התנהלו מלחמות שכאלה בימי קדם (בתוספת מגבלות רבות), לא נועדה אלא לבלום את התפשטותה של התרבות הכנענית, ולהמירה בתורת הצדק והאמונה שנשא עם ישראל לעולם החדש.

ועם כל זאת, אילו היו משלימים האחרונים עם ישראל ועוזבים את דרכם הרעה, יכולים היו להמשיך בחייהם (יהושע יא יט). רק התעקשותם להילחם היא שהמיטה עליהם את סופם. סוף, שכפי שציינו, כלל בעיקרו, ככל הנראה למרות הניסוחים החריפים (ממבט ראשון) במקרא, מלחמת חורמה כנגד הכוחות הלוחמים בלבד.<sup>28</sup>

27. Indro Montanelli, *Romans Without Laurels*, Pantheon Books, 1962, pp 80.

28. דבר זה עולה בפשטות מהמחקר הארכיאולוגי של ארץ ישראל.

### 7. צדיקים בסדום

עד כה ראינו את ההבחנה בין המוסר העולה מתורת משה לזה שנהג בעמים הקדומים. ובכל זאת, עולה השאלה – האם היו חריגים בקרב העמים הללו? התשובה היא ככל הנראה כן.

כפי שציינו, בהחלט מוצאים פה ושם בספרות החכמה של אותם עמים שאיפה לחיים מוסריים ולחשיבות הצדק והשלום. רעיונות בעלי אופי מוסרי הופיעו גם בספרות העמים וניתן למצוא בקרב עמים אלו רעיונות כגון איסור רצח ואף נושאים כגון הכנסת אורחים. זאת ועוד, ראינו שבתעודות ממארי ישנם ניצנים של ביקורת מוסרית (אם כי באופן נדיר ורק כלפי המלך). ובכל זאת, קריאות אלו היו חריגות על רקע העולם העתיק, ולא ייצגו מעולם את החובה הדתית הרשמית והעממית. לעמים רבים בהחלט היו אלי מוסר ואלי צדק, אך כבר יחזקאל קויפמן בספרו המונומנטלי 'תולדות האמונה הישראלית'<sup>29</sup> עמד על כך שאלים אלו היו בדרך כלל מהדרג השני או השלישי בפנתאון. ברור אפוא מדוע נחשבו שיקולים מוסריים כדבר שולי בדתות הקדומות, שהתרכזו ברובן אך ורק בפולחן האל. כלומר, בעוד שהמקרא העמיד את עיקרה של העבודה הדתית על המעשה המשפטי-מוסרי, בדתות העמים היו רעיונות המוסר והצדק עניין שולי בדרך כלל. וכך סוכמה מגמה זו היטב באנציקלופדיה המקראית:<sup>30</sup>

נבדל הוא [המקרא] מכל יצירה דתית או ספרותית אחרת בחשיבות שהוא מודיע לתביעה המוסרית העקרונית והפשוטה... עמי הסביבה מגלים את הרגשת מוסרם ביצירות שבשולי תרבותם. במשלים מעטים הפזורים בספרות החכמה, במבואות לאוספי חוקים, בחוקים מסוימים, בווידויים היוצאים מגדר השגרה וכדומה. הקשר שבין הוראת המוסר ובין היצירה התרבותית המרכזית, היינו דמות האלים, פולחנם, גופו ורובו של החוק – רופף הוא; הדת וסדרי החברה של אותן תרבויות אפשר להם שיביעו את השאיפה המוסרית שלהן, אבל אין זה מחויב המציאות, ואילו המקרא מגמה ברורה בו להעמיד את התביעה המוסרית במרכזן של הדת ושל התרבות הלאומית.

זאת ועוד, כפי שכבר ציינו, גם תפיסות מוסריות נדירות אלו, במקרים שהן כן הופיעו אצל עמי קדם, ישבו למעשה על מצע ערכי מעוות ומפוקפק ביותר (כך ראינו בעניין היחס לנשים, עבדים, חיי אדם ושאר הנקודות עליהם עמדנו).

29. יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, מוסד ביאליק 1956.

30. אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, מוסד ביאליק. 1962. ערך: מוסר, עמוד 729.

### 8. היסטוריוגרפיה מוסרית

לפני שנסכם ונציג את מסקנת הדברים, לא נוכל שלא לגעת במה שניתן לראות בו את השיא המוסרי הכביר ביותר בהיסטוריה של דת ישראל. אחת הפרשיות הפחות מוכרות בהיסטוריה היהודית היא הקרב הגדול שהתנהל בסמוך לקרקר שבסוריה בשנת 853 לפנה"ס.

כדי להבין את הרקע לקרב הזה אנו נדרשים לחזור להיסטוריה של המזרח הקדום בימי הבית הראשון.

במקביל לעלייתם למלוכה של אחאב ובית עמרי, החלה הופעתה של ממלכת אשור במפה הפוליטית העולמית. מסוף המאה ה-10 לפני הספירה התחילה הממלכה האשורית לצמוח ולהרחיב את שטחה. מלך אשור, אשורניצרפל, שמלך באמצע המאה ה-9 לפני הספירה, היה זה שעשה צעדים ראשונים כדי להפוך את אשור לאימפריה. לאחר מותו, ירש אותו בנו, שלמנאסר השלישי, שרצה להרחיב את אשור אף לאזור סוריה וארץ ישראל.

בשנותיו הראשונות הצליח להכניע שלמנאסר את ממלכת בית עדן הארמית. ההתעניינות הצבאית האשורית החלה לחרוג אז אל מעבר למה שנתפס כארץ אשור הרחבה. במהלך מסעות המלחמה שערך שלמנאסר הצבא האשורי הרחיק לכת עד ארמניה, קיליקיה וארץ ישראל. שלמנאסר חדר ללב הרי הטאורוס והרי זגרוס, והגיע לחופי המפרץ הפרסי. הוא פשט על ארצות חדשות, צר על ערים חדשות, והתעמת עם אויבים חדשים.

שיא ניסיון ההתפשטות האשורי היה באחד הקרבות הגדולים בהיסטוריה של המזרח הקדום – קרב קרקר. בקרב זה, אשר התרחש בפתאי העיר קרקר אשר בצפון סוריה, ניצבו מול צבאו של שלמנאסר ברית של 12 ממלכות (ביניהן מצרים, גבל, ארם-דמשק, ממלכות עבר הירדן ועוד) אשר התאגדו על מנת לבלום יחד את התקדמות האשורים לסוריה, ישראל ומצרים.

ממקורות בני התקופה אנו יודעים כי המלך הדומיננטי ביותר בברית זו היה לא אחר מאחאב הישראלי. בתיעוד הקרב המובא במונולית מכורח – כתובת מלכותית הסוקרת חלק ממלחמותיו של שלמנאסר, מצוין כי הצבא הישראלי היה הגדול והדומיננטי ביותר בין הצבאות שלחמו כנגד האשורים. על פי הכתוב מנה הצבא הישראלי כ-2000 מרכבות – חצי מכמות המרכבות של כלל 12 הצבאות גם יחד. יותר מכך, סביר להניח כי אחאב עצמו היה המלך שאיגד במהלך פוליטי המלמד על כוחו הרב את צבאות המזרח הקדום כנגד האשורים. למרות שהכתובת מייחסת ניצחון לשלמנאסר, המציאות מלמדת אחרת. אשור לא הצליחו לכבוש את כנען והאזור והתפשטות האשורים נעצרה לכמאה שנה.

ואולם, קרב זה, שהיה ככל הנראה הניצחון הצבאי המרשים ביותר בהיסטוריה היהודית, לא נזכר במקרא כלל. אחד הטיעונים המקובלים להסביר עובדה זו היא הנטייה הפרו-יהודאית של התנ"ך והרצון שלו להסתיר את עוצמתה של ממלכת ישראל. ברם, טיעון זה איננו עומד בפני הביקורת. ראשית, המקרא בהחלט מתאר במקומות רבים את עוצמתו הצבאית של אחאב ואיננו מסתיר את ניצחונותיו כלל. זאת ועוד, ממלכת יהודה, אשר הייתה כפופה ככל הנראה בשלב זה של ההיסטוריה לממלכת ישראל, השתתפה גם היא בקרב זה. אילו אי-אזכור זה היה נובע מרצון פוליטי בלבד של המקרא, יכול היה הכתוב לתאר כי לממלכת יהודה היה חלק דומיננטי בקרב זה ולייחס דווקא ליהודה את הניצחון. בכל זאת, המקרא בוחר באופן מובהק שלא לעשות זאת, ונדמה שאלמלא גילוי התעודות מן המזרח הקדום שמו של קרב זה היה אובד מן ההיסטוריה כליל.

נדמה כי בהתעלמות זו יש למצוא דווקא את שיאו המוסרי-דתי של המקרא כולו. כל מלכי העולם העתיק השקיעו את מירב המרץ שלהם בתיאור ניצחונותיהם. לא כן המקרא, שוב ושוב הוא מזכיר את חולשתם וחטאם של מנהיגי העם (ממשה אהרון ועד דוד ושלמה) ולעומת זאת, בוחר להתעלם מהניצחון הצבאי הכביר ביותר בהיסטוריה של העם כולו. יותר מכך, כשאנו קוראים על דברי ימי אחאב במקרא הדבר ברור – בעוד אחאב מתואר כמלך חזק, הוא מתואר גם כאדם מושחת שגוזל את העם. הבחירה שלא לעסוק בקרב זה, בין השאר מפאת שחיתותו של אחאב (וככל הנראה משיקולים נוספים<sup>31</sup>), למרות שהיה יכול לשמש כפאר גדול דווקא למלכי יהודה – היא בחירה ערכית לשים בראש מאווי העם את ערכי הצדק, היושר והמוסר, ולא את העוצמה הצבאית או המדינית כפי שנהגו כל מלכי קדם. זהו ללא ספק שיאה המוסרי של דת ישראל, שבכך התעלתה על הנטייה האנושית והנהג בסביבתה לבחון את עוצמתו של עם, ובייחוד מלכיו, בשטח, עוצמה, כסף וזהב.

### 9. בחזרה ליחסי התורה והמוסר

עד כה סקרנו בזריזות כמה מראשי הפרקים בחקר ההשוואתי של תורת המוסר בתורת משה ובקרב עמי המזרח הקדום. נדמה שהדברים שהצגנו בכוחם להכניס את הדיון ביחסי דת ומוסר להקשר היסטורי נכון ומדויק יותר. ראשית, מעבר להתעקשות החוזרת ונשנית בתורת ישראל אודות חוקי הצדק והמשפט, אנו

31. סיבה נוספת היא ככל הנראה הביקורת של נביאי הזמן על כריתת הברית בין ישראל לארם.

רואים לכל אורכה עיקרון יסוד אחד ברור – דת ישראל נלחמת מלחמת חורמה באלילות בכל רבדיה. במלחמה זו משוקע מאמץ כביר לכל אורך תקופת המקרא. כעת נראה כי ניתן להבין את חשיבותה של מלחמה זו. התיאולוגיה האלילית הייתה זו שעמדה ביסוד התפיסה המוסרית המעוותת של הקדמונים. מובן מאליו, אם כן, מדוע נכון היה שהמקרא ישים בראש ובראשונה את כל כובד משקלו במלחמה אסטרטגית באלילות. אלילות, כפי שציינו, איננה רק אמונה במספר רב של אלים, אלא פילוסופיה שלמה הגוררת עימה באופן מובנה תפיסת עולם מוסרית וערכית מפוקפקת ביותר.

בכל זאת, המשמעות של הדברים עליהם עמדנו איננה מסתיימת בהבנת חשיבותו של המונותאיזם, אלא בפריסת תמונה רחבה יותר אודות יחסי דת ומוסר. לפני שנגיע לכך, נציין כי ישנו בלבול יסודי שנעשה על ידי רבים כאשר הם דנים ביחסי דת ומוסר.

בכל מערכת נורמטיבית יש מקרים של התנגשות בין ערכים. פגיעה אגבית בחפים מפשע בשעת מלחמה היא התנגשות שכזו, ורבים יסכימו כי פגיעה אגבית שכזו יכולה להיות מותרת במקרים מסוימים מפאת צורך בטחוני. האם זה אומר שהמערכת שקבעה שיש מקרים בהם נאלצים לפגוע גם בחפים מפשע מזלזלת בערך חיי אדם? ברור שלא. למעשה, בקונפליקטים לעולם אנחנו מוותרים על ערך אחד למען חברו החשוב ממנו. גם בהקשר הדתי ישנן סיטואציות דומות. על פי ההלכה, על שלוש עבירות (עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים) אדם חייב למסור את חייו. האם פירוש הדבר שיש בהלכה זלזול בערך החיים? בהחלט לא. אלא שהערך הזה אינו אבסולוטי, וישנם ערכים חשובים נוספים.

כידוע, מערכת ערכים דתית מכילה מנעד רחב של ערכים (כלומר, ערכים דתיים) מעבר לערכים מוסריים. אין זה אומר שהדת מזלזלת בערכים האחרים, אלא שהיא מוסיפה ערכים נוספים. עבור אנשים שבעולמם לא קיימים ערכים מעבר למוסר, טבעי לבחון ולשפוט כל אדם, חברה או מצב, אך ורק באספקלריה מוסרית. בעיני אלו אין אפשרות שערך מוסרי ידחה מפני ערך אחר, שכן אין בעולמם ערכים אחרים. אך מנקודת המבט הדתית, שבדרך כלל יש בה ערכים נוספים מעבר לערכי המוסר הכללי, ההנחה הזאת עצמה היא בעייתית. יהיו בהחלט מקרים שבהם ערכים דתיים ידחו מפני ערכים מוסריים, אך יהיו מקרים שבהם התורה תבחר לדחות ערך מוסרי מפאת ערך דתי. לא בגלל שהמוסר לא חשוב לה (עניין שהוכחנו כמה הוא שגוי במאמר זה) אלא מפני שיש ערכים חשובים נוספים.

דוגמה טובה לעניין זה היא האיסור על האלמנה לשאת כהן. אנשים רבים מנסים למצוא, ולא בצדק לדעתי, הסברים שונים מדוע איסור זה הוא בכל זאת מוסרי.

עצם החיפוש האוטומטי הזה מפוקפק מאוד בעיני. גם אם פעולה כלשהי אינה תואמת את כללי המוסר, אין הדבר אומר שמדובר בהכרח בפעולה שלילית. ייתכן שכרוך בפעולה זו מחיר מוסרי, אך היא מועילה לקידום מטרות ערכיות אחרות. יתכן שביסוד ההלכה עומד ערך דתי (גם אם איננו מבינים אותו) והתורה החליטה לדחות מפניו את הערך לפיו יש לאפשר לאלמנה לשאת כל אדם שתוצה (במקרה הספציפי הזה יש להניח כי הדבר נעשה בשל כבוד הכהונה). למעשה, דווקא הניסיונות להצדיק כל מעשה דתי או נורמה דתית במונחי המוסר היא כניעה להנחת המבוקש שלא מכירה בקיומם של ערכים דתיים מעבר לערכי המוסר.

ואולם, למרות שעצם הרצון להסבר מוסרי בעייתי מאוד מבחינה מתודולוגית (מפאת שיקול ושיקולים נוספים), נדמה כי הדיון שערכנו במוסר המזרח הקדום יכול בכל זאת לסייע לנו בהבנה של כמה ממצוות התורה אשר נראות קשות מעט מבחינה מוסרית וקשה להניח כי אלו באופן ספציפי נקבעו מטעמים דתיים.

יתרה מזאת, כאשר אנו דנים ביחסי דת ומוסר, אין ספק כי ניתן לבוא כיום ולהעביר ביקורת אודות כך שהתורה מאפשרת עבדות, או מורה להשמיד את כל הלוחמים של האויב במלחמה בה סירב האחרון להסדר שלום. אבל זו חוכמה קטנה מאוד: באותה התקופה, תופעות כמו עבדות ומלחמות טוטאליות היו חלק בלתי נפרד מהמציאות, והיה בלתי אפשרי לבטל אותן לחלוטין. למרות זאת, התורה מציבה את הרף המוסרי שלה גבוה בצורה דרמטית ממה שהיה מקובל באותה תקופה: ראינו כי היחס שהיא מורה להעניק לעבדים, נשים, שכבות העם וכדומה הוא שיפור חסר תקדים לעומת היחס אליהם בעמים אחרים. אפילו דיני המלחמה ומצוות אשת יפת תואר (דברים כא, י"ד), שכיום מוצגת באופן שקרי כ"היתר לאנוס גויות במלחמה", מבטאת למעשה מדיניות של "הרע במיעוטו" על ידי הצבת מגבלות חמורות על מה שמותר היה לעשות לשבויות נוכריות, והגנה עליהן מפני ההתעמרות שהייתה מתרחשת לולא אסרה אותה התורה. אף חוקים אלו עומדים בניגוד גמור למה שהיה עולה בגורלן אילו נפלו בשבי עם אחר.

אז נכון, מאז השתנתה האנושות והתקדמה רבות מבחינה מוסרית בנושאים מסוימים, במידה רבה בזכות עקרונות היסוד שהובאו לראשונה בדת ישראל, והיום גם דברים מעין אלה אינם מקובלים. אך ראה זה פלא - גם היהודים כיום אכן אינם מקיימים אותם! לשמחתנו, לא שמענו על חייל צה"ל שלקח לו שבוייה ערביה לאישה, או על רב שמחזיק עבדים גויים בביתו. שאלות כמו "למה התורה לא אסרה זאת מלכתחילה" - קל לשאול מנקודת מבטנו, אך כאשר מבינים את הפער העמוק בין עולמנו לבין המקובל במזרח הקדום, קל להבין את המהפכה שהביאה עימה התורה מחד גיסא, ומאידך גיסא מדוע אי אפשר היה לקפוץ



קדימה יותר מדי בפעם אחת. עצם העובדה שהתורה התיימרה והצליחה לחולל מהפכות מוסריות כה רבות היא זו שצריכה להיות פלא בעינינו, ולא מדוע לא בכל התחומים יכלה עוד בתקופתה ללכת עד הסוף. יש לזכור, כי באותה המידה ייתכן גם שדברים רבים שמקובלים כיום ייחשבו בעתיד לבלתי מוסריים, למשל העסקת עובדים בתנאי מינימום, אכילת בשר, גיוס חובה וכן הלאה. האם זה אומר שמערכת חוקים שמאפשרת דברים כאלה בימינו היא בהכרח בלתי מוסרית? ודאי שלא, היא פשוט מציאותית. אפשר להציב אידיאל מסוים ולחתור אליו שלב אחר שלב,<sup>32</sup> אבל ברור שאי אפשר להפוך בבת אחת את העולם.<sup>33</sup> בנוסף, כבר ציינו כי במקביל לניהול המהפכה המוסרית הדרמטית, אך מציאותית, שניהלה תורה ישראל, היה עליה אף לנהל ולהשקיע את מירב מאמציה במקביל במאבק אסטרטגי וחשוב אולי הרבה יותר. מאבק אסטרטגי זה כוון כנגד המצע הערכי שבבסיס המוסר הקדום – האלילות. מאבק קשה זה, בו נדרשה השקעה של כוחות כבירים (ומאות שנים), התיימר לשנות מן היסוד את דרכי החשיבה של העמים הקדומים. ממשק כנפי ההיסטוריה ניתן לומר כי ריכוז המשאבים דווקא במאבק האסטרטגי לעקירת צורת חשיבה האלילית, היה זה שאכן איפשר חלק

32. יש לציין כי אין בדברים אלו כל סתירה לרעיון נצחיותה של תורת ישראל אשר נתנה לבית דין הגדול אפשרות לדרוש את התורה ולהבין בצורה מדויקת יותר את עקרונותיה המקוריים בהתאם להתפתחות העולם. כדברי הרב קוק בתגובתו לד"ר משה זיידל באגרת צ': "אמרת שלפי דברי התורה הולכת ומתפתחת, וח"ו לא אמרתי מעולם דבר זר כזה. מושג ההתפתחות, שרגיל העם ליחש, הוא מאורע של פנים חדשות, המביא קלות ראש. ומה שאנכי אומר, שהידיעה העליונה, הסוקרת כל המעשים מראש ועד סוף, היא סובבת את כל התו"כ, היא אמתת קבלת עול מ"ש, שהוכנו מראש כל הסיבות שישבבו ההבנות וההרגשות לבא לידי החלטות בכל דור ודור כראוי וכנכון. ע"כ אי-אפשר לאמתתה של תורה להתגלות כ"א בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבע"פ לאיתנה, לפי הכרת ב"ד הגדול, היושב במקום אשר יבחר ד', על כל דבר אשר יפלא למשפט, ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עז ובכל קודש, כי קודש ישראל לד'. ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, אז אם באמת ע"פ ב"ד הגדול יוחלט שזה המשפט לא נאמר כ"א באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ימצא ע"ז מקור בתורה, והסכמת המאורעות עם כח ב"ד ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה".

33. טיעון זה הודגם על ידי ניתוח מקורות חז"ל במחקרו של הלברטל. עיינו: משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, אוניברסיטה העברית, 1997.

גדול מן המהפכה המוסרית שבה אנו חוזים כעת. זאת ועוד, נדמה שלא אטעה אם אומר כי אין ראייה חזקה מן המהפכה המוסרית הדרמטית אותה הובילה תורת ישראל לרמוז אודות מקורה השמימי של התורה.