

המחייב במצוות שבין אדם לחברו

מבוא

החלוקה בין מצוות שבין אדם למקום (להלן: באל"מ) למצוות שבין אדם לחברו (להלן: באל"ח) נוסחה לראשונה על ידי חז"ל¹ וצוטטה מאז על ידי ראשונים ואחרונים פעמים רבות. היחס בין שני סוגי המצוות הוא נושא רחב מאוד, שקיים בו רובד מחשבתי מובהק הכולל דיונים העוסקים בהיררכיה שבין סוגי המצוות, בקשר שלהם למשפט הטבעי ולטעמי המצוות ועוד.

בעוד שרוב המחקרים שעסקו עד כה בתחום זה נגעו בו בעיקר מההיבט המחשבתי,² במאמר זה ברצוני להתמקד בשאלת ההגדרה ההלכתית של קטגוריית המצוות שבאל"ח, ובכמה מההשלכות שעשויות להיות להגדרה זו על יסודות הלכתיים ולמדניים. השאלה הבסיסית ביותר בהקשר זה היא שאלת ה'מחייב'. שאלה זו ברורה באופן אינטואיטיבי כאשר היא מנוסחת בשפה למדנית: מי הוא המחייב במצוות שבין אדם לחברו? האם זהו הקב"ה או החבר שכלפיו נעשית המצווה. בניסוח דומה – האם המצווה נעשית עבור הקב"ה, מכח ציוויו וקיומו, וכביכול לתועלתו, או שמא אין המצווה אלא עבור החבר.³ על פי ההבנה הראשונה, הקטגוריה 'מצוות שבין אדם לחברו' מציינת רק תכונה חיצונית ומקרית של המצווה, והחבר איננו נוטל חלק משמעותי במצווה אלא משמש רק כמעין 'חפצא' של מצווה (או של עבירה), כמו הלולב בנטילת לולב והתפילין בהנחת התפילין. מסיבה זו היא תטה להמעית בהבדלים שבין סוגי המצוות. לפי האפשרות השנייה, המצוות לא רק נעשות בחבר, כמושא, אלא ממש עבורו ומכוחו. בהתאם, שיטה זו תטה למצוא הבדלים רבים ומהותיים יותר בין שני סוגי המצוות. האפשרות הראשונה רואה את כל המצוות

¹ יומא פה ע"א.

² ראו למשל: אבי שגיא, 'יהדות – בין דת למוסר', תל אביב 1998; הלל אביעזר, 'הכרה דתית, דחפים אנושיים וקיום מצוות: עיונים בשאלת הכוונה הדתית במצוות שבין אדם לחברו', מעליות, יז (תשנ"ו) עמ' 120–131; הרב ב"צ קריגר, 'האם מצוות שבין אדם לחברו צריכות כוונה', תחומין, כד (תשס"ד), עמ' 314–327.

עם זאת, בשנים האחרונות החל גם עיסוק יסודי באלמנטים הלמדניים של התחום. ראו: הרב בניה מינצר, 'תשובה במצוות שבין אדם לחברו', אסיף ו, תשע"ט. עמ' 456–475. אריאל פינקלשטיין, 'כוונה במצוות שבין אדם לחברו: עיון הלכתי', בתוך כתב העת נתיבה, כרך ג', תשפ"א.

³ הרב בניה מינצר (לעיל הערה 2) מנסח זאת באופן דומה בהקשר ליכולתו של החבר למחול: האם החבר הנפגע הוא 'אדון הסליחות' (כמטבע הלשון המבריק של מינצר) או שמא חובת הריצוי של החבר היא 'דין צדדי מהלכות תשובה וכפרה בלבד' (שם, עמ' 459). ניסוח החקירה – מי הוא ה'מחייב' במצוות שבאל"ח – יכול להתפרש בכמה אופנים, עם הבדלים דקים ביניהם: האם החבר הוא 'בעלים' על העוון – ואז יש להגדיר היטב את מושג הבעלות על עוון; האם ניתן לו כח להפקיע את החיוב, ואם כן מהו המנגנון המדויק של הפקעה זו; ואולי, באופן שהוא רעיוני יותר, ופחות משפטי פורמלי – המצוות שבאל"ח נועדו בראש ובראשונה עבור החבר, וכיוון שהוא תכלית המצווה הוא משפיע באופן עקיף גם על גדריה. במהלך המאמר השתדלתי להימנע מלהיכנס לדקויות אלו בשביל להותיר מקום לדיון במקורות עצמם.

כמקשה אחת מבחינת המחייב שלהן, ולכן תיקרא לפעמים 'מוניסטית', בעוד הגישה השנייה מפרידה בין מקורות החיוב של המצוות ורואה בהן מצוות שונות מבחינה מהותית ולכן תיקרא לעיתים דואליסטית.⁴

מכל מקום, יש לציין כי אין תלות הכרחית בין שאלת ה'מחייב' לבין שאלות מחשבתיות מגוונות שעשויות להשימע כקשורות אליה – כמו הקשר בין מצוות שבאלי"ח לבין המוסר הטבעי, או הרציונליות של מצוות שבאלי"ח בפרט, או של מצוות התורה בכלל.⁵ ייתכן כי מצוות שבאלי"ח אינן תלויות כלל במוסר הטבעי, ובכל זאת קבע הקב"ה כי ה'מחייב' בהן יהיה החבר, או להיפך – שהמצוות הן כולן תולדה של המוסר הטבעי, ובכל זאת למוסר הטבעי אין תוקף מחייב ללא ציווי של הקב"ה, ולכן המחייב הוא הקב"ה, ולא החבר.⁶ באופן פשוט השאלות אינן חייבות להיקשר זו בזו, ולכן לא ארחיב עליהן את הדיבור.⁷ במהלך הפרק אשתדל אפוא להתמקד בשאלת ה'מחייב', שהיא גם השאלה בעלת הגוון ההלכתי ביותר.

⁴ ספק דומה מוזכר גם אצל מינצר (לעיל הערה 2). הדגמות לכל אחת מהגישות הללו מצאתי בדברי אחרוני זמנינו. ר' אשר וייס צידד בשיעור שנתן בגישה הראשונה, לפיה המחייב הוא הקב"ה: 'אני לא רוצה להיכנס להבחנות שבין 'בין אדם למקום' לבין אדם לחברו' שלא כל כך ברורים (!) לי. המנחת חינוך מסופק למשל בנוגע לכיבוד אב ואם, אם זה בין אדם לחברו או בין אדם למקום. אני לא מבין את כל השאלות האלה. אני חושב שכאשר חז"ל דיברו על בין אדם למקום ובין אדם לחברו הם לא התייחסו כלל לפנימיות המצווה, אלא לאופן קיומם(!). כל מצווה שבין פלוני לפלוני היא בין אדם לחברו! פשוט בעיניי שכיבוד אב ואם זה בין אדם לחברו, מצוות השמירה היא בין אדם לחברו. זה בין שני בני אדם. כל מצווה שהיא (!) בין שני בני אדם הוא (!) בין אדם לחברו. שהרי בין כל מצווה שבין אדם לחברו יש גם בפנימיות קשר לקב"ה. אנחנו לא מצויים לעשות שום דבר בעולם שהק"בה לא רוצה ושהקב"ה לא ציווה עליו. גם מצווה שבין אדם לחברו נצטוונו על ידי הקב"ה. ולכן אני מפרש בין אדם לחברו כפשטות לשון המושג הזה. כל מצווה שבין פלוני לפלוני, שבין שני בני אדם, כמצווה שבין אדם לחברו. (העתקתי דברים אלו מתוך הקלטת אחד משיעוריו, אך איבדתי את ציון המקור). ואולם במקום אחר נראה שהתבטא באופן שונה שנראה כסותר במקצת את דבריו הנ"ל (בשיעור על פרשת קדושים, תשע"ג. ראו כאן: <https://www.kolhalashon.com/new/Media/PlayShiur.aspx?FileName=44374>) הרב יצחק סילבר, לעומת זאת, מעדיף בפירוש את הגישה לפיה החבר אינו רק 'חפצא' של מצווה: 'יש להזכיר נקודה יקרה שמצוות שבין אדם לחברו אינם מעשים גשמיים בלבד אלא צריכים להעשות מתוך הרגשות לבביות כלפי הזולת, צרכיו ורצונותיו בגדר אשרי משכיל אל דל. וכדי להביע נקודה זו נביא לדוגמא; האם נזמין יהודי מסכן לליל הסדר רק כדי לקיים כל דכפין, או שנחפש אביון מהודר לקיים בו מתנות לאביונים: [...] בודאי לא! אין היהודי השני בידיים שלנו כחפצא של מצוה בעלמא ומנין לנו זאת, שמא באמת כן הוא? ושמה מצות ואהבת לרעך כמוך או והלכת בדרכיו ומה שאמרו חז"ל בלשון מה הוא רחום אף אתה רחום וכו' אינו אלא במעשים ולא בלב; אינו כן כמו שמצינו במקורות רבים מאד'.

(ראו: <https://www.ynrcollege.org/Pages/Academic/Article.aspx?ArticleId=1070>)

⁵ נראה כי כמה מהמקורות המצוינים לעיל בתחילת הערה 2, ראו לעיתים את הסוגיות כתלויות זו בזו, והדברים הם טעות לעניות דעתי.

⁶ זהו ניסוח מעט בעייתי בנוגע למשמעותו של הביטוי 'המוסר הטבעי', אבל אין ברצוני לרדת כאן לדקויות הפילוסופיות הנדרשות בשביל לדייק בנקודות אלו, שכן מדובר בספר הלכתי-למדני.

⁷ עם זאת, ייתכן שסברות ואבחנות מסוימות בנוגע למצוות שבין אדם לחברו קשורות בצורה כלשהי לשאלת 'המוסר הטבעי'. ראו בהקשר זה את דברי המנחת חינוך (לג, ג), המסתפק האם מצוות שאינן 'שוות בכל אדם' יכולות להיות מצוות שבאלי"ח, או שמא מדובר בהכרח במצוות שבאלי"ח על אף שיש בן אדם שנהנה ממצווה זו והיא נעשית כלפיו. לכאורה קשה להבין מדוע לא להחשיב מצוות מסוג זה כמצוות שבאלי"ח, ומה בכך שהמצווה איננה שווה בכל אדם.

ניתן להבין ספק זה בהקשר של לתכלית הציווי: אם הציווי מופנה רק לפלח מסויים של האוכלוסייה הדעת נותנת שיש כאן אפליה, שאף אם אנו מוכנים לקבל אותה כצודקת, בלתי סביר שהיא כשלעצמה הייתה תכליתו של הקב"ה בציווי. מסתבר אפוא כי מטרת הציווי חורגת מהתועלת שתצמח לאוכלוסייה הספציפית. כיוון אחר להסבר עניין זה הוא על פי מה שנתבאר לעיל בנוגע לקרבה שבין 'ממונא' לבין מצוות שבאלי"ח, ובצירוף עניין זה עם הגדרת ממונא כזכות משפטית – אם קטגוריית המצוות שבאלי"ח זהה אמנם עם קטגוריית ה'ממונא', המוגדרת כחזקת ממונו של אדם על ידי זולתו, הרי שדווקא בדברים ה'שווים בכל אדם' ניתן

כפי שאבקש להראות, מתוך שאלת המחייב ושאלות משנה הקשורות אליה ניתן לגזור תובנות, חקירות דינים ומחלוקות. דיון בכל אחד מהנושאים הקשורים לשאלת המחייב, או אפילו סקירה בסיסית שלהם, מחייבים חיבור נרחב בפני עצמו.⁸ במאמר זה אבקש למקד אפוא את הדיון לסוגיות בהם עוסקים חז"ל עצמם בשאלה זו באופן מפורש יחסית.⁹ בחלקו הראשון של המאמר אעסוק בהגדרת הקטגוריות והיחס ביניהן, ואילו בחלק השני אעסוק בקצרה בשאלת המחייב כפי שהיא באה לידי ביטוי בתנ"ך, ובמעט יותר פירוט כפי שהיא מופיעה בחז"ל ובמפרשים.

הגדרת הקטגוריות והיחס ביניהן

'בין אדם למקום', 'בין אדם לחבירו', וקטגוריות נוספות

בנוסף לקטגוריות המוסכמות והידועות – מצוות שבאל"ח ומצוות שבאל"מ – עלו במהלך הדורות הצעות לקיומן של קטגוריות נוספות. אחת מהן היא 'מצוות שבין אדם לעצמו', הכוללת מצוות הנוגעות להתנהגות המוסרית התקינה של האדם בדברים שאינם פוגעים בזולתו.¹⁰

מהרמב"ם נראה כי מצוות שבין אדם למקום הן הן מצוות שבין אדם לעצמו,¹¹ אך מדברי הוגים אחרים נראה בבירור כי מדובר בשלוש קטגוריות שונות. מכל מקום, נראה כי חלוקה זו לא באה להחליף את

לראות כיצד ממונו של החבר נמצא ברשותו של אדם אחר, בעוד שבזכויות המיוחדות לאוכלוסייה מסוימת אין לראות כזכויות מולדות השייכות להם מלכתחילה, אלא זכויות שציווי התורה יוצר ומעניק. כיוון נוסף שניתן לומר בהסבר דבריו אלו של המנחת חינוך הוא כי המחייב במצוות שבאל"ח הוא לא רק החבר הספציפי שכלפיו נעשית המצווה, אלא החברה בכללותה. יש להזכיר בהקשר זה את דברי הרמב"ם על מצוות שנועדו לשמור על סדר חברתי-פוליטי (ראו למשל מורה נבוכים, ב, כח). ניתן אפוא לומר כי דווקא מצוות שנועדו לשמור על המינימום של הסדר החברתי נחשבים כמצוות שבאל"ח, אבל לא מצוות שנועדו למטרות שהן מעבר למינימום הכרחי זה. לפי כל אחד מהסברים אלו יש קשר הדוק, אף אם לא חד-ערכי בין מצוות שבאל"ח לבין המוסר הטבעי.

⁸ למעשה, אני משתדל לעמוד בימים אלו על כתיבות של חיבור כזה.

⁹ החיבור המקיף יותר בנוגע לחקירה זו (ראו בהערה הקודמת) יכלול בעז"ה גם חטיבה נרחבת הסוקרת את החילוקים הרבים המצויים בדברי האחרונים בין מצוות שבאל"ח למצוות שבאל"מ. ראו עוד בקובץ יסודות וחקירות, בערך 'בין אדם לחבירו'.
¹⁰ לראשונה מצאתי את קיומה של קטגוריה נוספת זו במפורש אצל רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר שלישי, פרק כה). הוא אמנם מביא אותה כחלק מדבריו של משומד, אך מהמשך דבריו נראה כי הוא מסכים לגופה של החלוקה ורק דוחה את המשך הדברים. בהמשך מופיעה חלוקה זו גם אצל הגר"א בפירושו לישעיהו (א, ב) (וראו עוד בשיחתו של הרב מלמד לביאור ופירוט של הדברים: <https://www.yeshiva.org.il/midrash/45181>) הערוך לנר (מכות כד ע"א ד"ה והנה) שמתייחס אליה באופן שונה מעט, ובמשנתו של הרב מניטו (ראו כאן: <https://manitou.org.il/arcive/ktaim-1/2939-benadamleztzmo>).

¹¹ הביטוי 'מצוות שבין אדם לעצמו' אמנם אינו נמצא בדבריו במפורש, אך מכמה מקומות, בעיקר במורה נבוכים, נראה כי באופן עקרוני מצוות שבין אדם למקום הם מעין חובה של האדם כלפי עצמו. ראו למשל בחלק ג, פרק לה: 'כי כוונת כל מצוה, בין אם היא ציווי או איסור, היא להקנות מידה כלשהי או דעה או תקינות מעשים הנוגעים לאדם עצמו ומביאים אותו לידי שלמות'. (מהדורת שוורץ, עמ' 556). ובפירושו המשנה על מסכת פאה, פרק א משנה א. וראו עוד במאמרו של שמשון אטינגר, 'מצוות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו במשנת הרמב"ם', דיני ישראל לה-לו, תשפ"ב. מכיוון שכפי שאני מציין בסמוך מדובר בשאלה בעלת גוון מחשבתי ורעיוני, יותר מאשר שאלה הלכתית או משפטית, וכפי שמעידים גם המקורות המביאים חלוקה זו ודנים בה, אין כאן המקום להאריך בנייתו המקורות ובדיון בהם.

החלוקה הקלאסית למצוות שבאל"ח ומצוות שבאל"מ, שכן גם המצדדים בקיומה של קטגוריה נוספת זו יודו כי מצוות שבין אדם לעצמו מתכפרות או על ידי בקשת מחילה מהחבר הרלוונטי או על ידי תשובה ומעשים טובים וארבעת חילוקי הכפרה המובאים בגמרא ובפוסקים (לרוב תהיה זו האפשרות השנייה).

קטגוריה נוספת המובאת על ידי מספר פרשנים היא קבוצת המצוות שבין אדם ל'ציבור', או לכלל העולם.¹² כאן מדובר בחלוקה כפולה, שכן מלבד מצוות המופנות כלפי הציבור, קיימת קטגוריה של מצוות המוטלות על הציבור.¹³ גם כאן, לפי פשוטם של דברים, נראה כי מדובר בחלוקה רעיונית בלבד, שאין לה נפקא מינות הלכתיות ברורות.

מעניין לציין את הגישה הגורסת כי מטרתן של כלל המצוות שבין אדם לחבירו הן לתיקון החברה דווקא.¹⁴ לפי גישה זו, נראה כי אין אפוא טעם לחלק בין מצוות שבין אדם לציבור לשאר מצוות שבאל"ח.¹⁵

מרכזיותם של מצוות שבין אדם לחבירו

החקירה המרכזית שבה יעסוק מאמר זה, כפי שהוצגה לעיל, היא האם ה'מחייב' במצוות שבאל"ח הוא החבר או הקב"ה. לפי ניסוח זה של החקירה, המצוות שבאל"ח הן בכל מקרה 'כלפי' הקב"ה, והוא ה'מחייב' בהן, והשאלה היא רק האם יש לראות באופן דומה גם את המצוות שבאל"ח או לא.

ואולם, מכמה מהמקורות עולה לכאורה כיוון הפוך, המבכר את מעמדן של מצוות שבאל"ח על פני אלו שבאל"מ. כך למשל קובע המדרש הידוע כי לפחות אליבא דרבי עקיבא, דווקא 'ואהבת לרעך כמוך' הוא 'כלל גדול בתורה'.¹⁶ הדברים ברורים עוד יותר מדבריו של הלל, במעשה המובא במסכת שבת:

שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל גיירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גייריה אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור.¹⁷

הרי שלשיטתו של הלל כל התורה כולה איננה אלא פירוש לכלל 'דעלך סני לחברך לא תעביד' (בתרגום המקובל: כל ששנוי עליך – אל תעשה לחברך), העוסק ביחסים שבין אדם לחברו. באחד מפירושי במקום

¹² ראו למשל אצל ר' יוסף ענגיל, אתון דאורייתא, כלל יג.

¹³ ראו למשל בספר החינוך, ואצל ר' יוסף ענגיל המצוין בהערה הקודמת.

¹⁴ ראו באגרת 'דרך השם' למבי"ט, ובשו"ת שערי דעה חלק א' (סימן נז, וחלק ב' סי' יז) ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (סי' כט), ובמאמרו של אריאל פינקלשטיין (לעיל הערה 2).

¹⁵ אם נגרוס, כפי שמשמע מבעלי שיטה זו, שמה שמגדיר את החלוקה למצוות הוא תכלית המצווה. ראו לעיל בהערה 3 ובהערה 7.

¹⁶ בראשית רבה, פרק כד.

¹⁷ שבת לא ע"א

אמנם כתב רש"י כי היחבר' בכלל זה אינו אלא הקב"ה, אבל פשוטם של דברים וכן פירשו רוב הראשונים הוא כי מדובר בחבר בשר ודם.¹⁸

דברים אלו לכאורה תמוהים, שכן רוב המצוות שבתורה אינן נוגעות כלל ליחס בין אדם לחברו, אלא ביחס שבין אדם לבוראו. לפי הרמב"ם נראה כי יישוב הסתירה נעוץ בהבנה לפיה גם תכליתן של מצוות שבאל"מ הוא החבר:

ידוע שהמצוות כולן מתחלקות לשני חלקים: עבירות שבין אדם לחברו ועבירות שבין אדם למקום. [...] כי כוונת כל מצוה, בין אם היא ציווי או איסור, היא להקנות מידה כלשהי או דעה או תקינות מעשים הנוגעים לאדם עצמו ומביאים אותו לידי שלמות. לכן (חז"ל) קוראים להם בין אדם למקום, אם כי לאמיתו של דבר הם מביאים לדברים שבין אדם לחברו, אבל באמצעות דברים ונקודות ראות כלליות ואינם מגיעים מלכתחילה להזיק לזולת. דע זאת איפוא.¹⁹

לפי הרמב"ם, אם כן, כל המצוות מביאות בסופו של דבר ל'דברים שבין אדם לחברו'. ההבדל היחיד בין מצוות שבאל"מ למצוות שבאל"מ הוא מידת הישירות של התוצאה המועילה לחבר.

עם זאת, מדברי הרמב"ם עולה שניות מעניינת: המצוות כולן אמנם מביאות לדברים שבין אדם לחברו, אבל כוונת כל מצוה [...] היא להקנות מידה כלשהי או דעה או תקינות מעשים הנוגעים לאדם עצמו ומביאים אותו לידי שלמות. במקומות אחרים הרמב"ם מחלק בין שתי מטרות בקיום המצוות: שלמות הנפש ותיקון החברה. מהמקור שהובא לעיל נראה כי כל המצוות משמשות לשתי המטרות – הן לשלמות הנפש והן לתועלת החברה, אולם לא ברור איזו מטרה היא העיקרית.²⁰

במאמרו על מצוות שבין אדם לחברו במשנתו של הרמב"ם, מציע שמשון אטינגר מענה לשאלה זו. לדידו,

¹⁸ ראו רש"י במקום ד"ה רעד. והנה, בעוד פשט דבריו של הלל עוסק רק בהמנעות מפגיעה בחבר, ובמה אסור לעשות, הרי שמדברי הרמב"ם משתמע כלל מקיף יותר, הנוגע גם למצוות האקטיביות: מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצוות (הלכות אבל, פי"ד ה"א. וכן משמע מדבריו בהלכות דעות פ"ו ה"ג. וראו בשיעורו של ר' אשר וייס (לעיל הערה 4). הרי שהרמב"ם קישר במפורש בין דברי הלל במסכת שבת, לפיהם 'מה ששנוי עליך – אל תעשה לחברך' לבין המצוה של 'ואהבת לרעך כמוך'; אבל יתרה מזאת – לפי הרמב"ם אין כאן אך כלל שמורה ממה להמנע, אלא גם קביעה מה לעשות באופן אקטיבי – 'כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים – עשה אתה אותן לאחיך'!

בנוגע לסיום דברי הרמב"ם שכתב 'אחיך בתורה ובמצוות' בא לומר שחובת 'ואהבת לרעך כמוך' חלה רק כלפי ישראל שאינם מומרים אלא 'עושה מעשה עמך'. וכן הוא מפורש באבות דרבי נתן, פרק טז: 'הלא הוא אומר 'ואהבת לרעך כמוך' וכו', ואם עושה מעשה עמך אתה אוהבו ואם לאו אי אתה אוהבו.

¹⁹ מורה נבוכים, חלק ג, פרק לה (מהדורת שוורץ, עמ' 556). וראו עוד במאמר של שמשון אטינגר (לעיל הערה 10).

²⁰ יש לציין כי דברים אלו של הרמב"ם מזכירים במידה רבה את קטגוריית המצוות ש'בין אדם לעצמו'. ראו בנוגע לסוג מצוות זה לעיל בהערות 10-11 ולידם. ואולם, כפי שציינתי שם, המשמעות ההלכתית של קטגוריה שלישית זאת מוגבלת ביותר.

יש להבחין בשני שלבים במטרתן ובתכליתן של המצוות. המטרה הראשונה, הקרובה, היא לתועלת האדם היחיד ולהשלמתו, הן בדעות והן במידות, ובמובן זה הן מצוות שבין אדם למקום, אך התכלית האחרונה, הסופית, של המצוות היא תיקון חיי החברה, "ובעבור זה ציוה בהם".²¹

ואמנם, יש סמך וסעד לדברים מתוך פרקי הסיום של פרקי נבוכים, אשר גם בהם אנו מוצאים שניות מעין זו – מצד אחד החכמה 'היא התכלית' ו'היא השגתו יתעלה'²², בעוד שכל שאר 'מעשי התורה כולם [...] אינם מצטרפים אל התכלית האחרונה הזאת ואינם משתווים עמה, אלא הם הכנות לתכלית זאת'.²³ מצד שני, מיד לאחר מכן, מדגיש הרמב"ם את החשיבות שבעשיית 'חסד משפט וצדקה' ורואה בדברים אלו את התכלית העליונה והחשובה ביותר.²⁴ ואולם, יש שחלקו על פרשנות זו בדברי הרמב"ם.²⁵

נימה שונה ניתן למצוא במאמרו של הרב אשלג 'מתן תורה', שם הוא מאריך להסביר מדוע אפוא בכל זאת נחשבות כל המצוות כפירושו של הכלל 'דעלך סני לחברך לא תעביד' ושל המצווה 'ואהבת לרעך כמוך'.²⁶ תמצית הדברים היא כי מטרת האדם בעולם היא לצאת מעצמיותו ומגדר 'מקבלי' ולהיטיב למי שמחוץ לגופו עד שייכנס תחת הגדר של 'נותן'. לפי זה, באמת אין כלל הבדל בין מצוות שבאל"מ למצוות שבאל"ח, מפני שתכלית שתיהן הוא להפוך את האדם לנותן לזולתו, אלא ש'חלק התורה, הנוהג בין אדם לחבירו, הוא היותר מסוגל בשביל האדם, להביאו להמטרה הנרצה'.²⁷

מכל מקום, נראה כי אין בדברים אלו בכדי להקהות את ניסוחה הראשוני של חקירתנו, שכן יש להבחין בין תכלית המצוות לבין תוקפן המחייב. אף אם מבחינה רעיונית נסובה כל התורה כולה סביב המצווה של 'ואהבת לרעך כמוך', הרי שמקור החיוב של התורה נותר הקב"ה. ברור כי אילו אדם היה מבקש מחברו ליטול לולב לא היה החבר מחויב להקשיב לו, ואילו כאשר הקב"ה דורש זאת מעמנו – יש לכך תוקף מחייב. משום כך החקירה נותרת בעינה: האם יש לקיים מצוות שבאל"ח מתוקף ציוויו של הקב"ה וכלפיו, וכשם

²¹ לעיל הערה 10, עמ' 97.

²² מורה נבוכים, חלק ג, פרק נד (מהדורת שוורץ, עמ' 673).

²³ שם.

²⁴ שם, עמ' 673.

²⁵ ראו בנספח למאמרו של אטינגר (לעיל הערה 10, עמ' 105-110) שם הוא מביא את הפרשנויות הרדיקליות לדברי הרמב"ם, ומפרשות באופן שונה את דבריו. למעשה – ולא ארחיב על כך את הדיבור משום שנשברו קולמוסים רבים על נושא זה – גם לעניות דעתי יש לפרש את דברי הרמב"ם בצורה שונה. לטעמי, מבחינת הרמב"ם יש שני צדדים למצוות שבין אדם לחברו – מצד אחד מדובר במצוות שמיועדות באופן הפשוט ביותר לתיקון החברה. ככאלו, הן מצוות נחותות מן המצוות שבין אדם למקום, ושאינן אלא אמצעי לתיקון הנפש ולעבודת השם. ואולם, בשלב מאוחר יותר, לאחר שהאדם כבר תיקן את מידותיו והגיע לשלמות נפשית ולדבקות מסוימת, אזי דבקות זו מפעפעת מטה גם אל הרבדים הנמוכים יותר ומשליכה אל עולם המעשה. ההשפעה החוזרת של שלמות הנפש על עולם המעשה והתיקון החברתי היא התכלית האחרונה והמעלה הגבוהה ביותר. לא בכדי דברים אלו מקבילים לשיטתו של הרמב"ם בנוגע לעולם הבא ולתחיית המתים. שיכונה של הנשמה בתוך הגוף הוא השלב הראשון (עולם הזה), הפרדתה מן הגוף לצורך דבקות בקב"ה היא השלב השני (עולם הבא), בעוד שחזרת הנשמה לתוך הגוף לצורך פעולתה המחודשת והמועצמת בעולם המעשה (תחיית המתים) היא השלב האחרון שהוא תכלית כל השלבים הקודמים. וכמדומה שדברים ברוח זו נאמרו כבר בעבר לא אחת.

²⁶ רבי יהודה אשלג, מתן תורה. ראו כאן: <https://kabbalahmedia.info/he/sources/2bscFWf4>.

²⁷ שם. וטעם הדברים הוא, 'משום שהעבודה במצוות שבין אדם למקום ית' - הוא קבוע ומסויים, ואין לו תובעים, והאדם מתרגל בו בנקל - וכל שעושה מחמת הרגל כבר אינו מסוגל להביא לו תועלת כנודע. משא"כ המצוות שבין אדם לחבירו - הוא בלתי קבוע ובלתי מסויים, והתובעים מסבבים אותו בכל אשר יפנה - ועל כן סגולתם יותר בטוחה ומטרתם יותר קרובה'.

שאנו אוכלים מצה ונוטלים לולב, או שמא יש לחבר שכלפיו נעשית המצווה 'בעלות' כלשהי על המצווה, עד שנמצא כי הוא הגורם המחייב בה.

כלפי מי החטא – עיון בכתובים

השאלה המרכזית שאותה אנו רוצים לברר היא מי ה'מחייב' במצוות שבאל"ח. נראה, כי לפחות בעבירות שבאל"ח²⁸ יש לחקירה זו אימפליקציה לשונית ברורה – אם ה'מחייב' הוא החבר, הרי שהחטא נעשה 'כלפיו', וניתן לומר שאדם שגנב מחבירו או הזיק לו 'חטא לחבירו'. לעומת זאת, ניסוח זה דחוק יותר אם נאמר שהמחייב במצוות שבאל"ח הוא הקב"ה.

אם יש אמת באבחנה זו, הרי שמכמה מקומות בתנ"ך משתמע בבירור כי המחייב במצוות שבאל"ח הוא החבר. כך למשל, אבימלך טוען כנגד אברהם – 'מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה?!'²⁹ יהודה אומר ליעקב כי אם הוא לא יחזיר את בנימין הביתה, 'וחטאתי לך כל הימים.'³⁰ בנביאים מוזכרים ביטויים אלו פעמים נוספות. בספר שמואל אומר יונתן לשאול אביו כי דוד 'לוא חטא לך',³¹ וגם דוד עצמו מתבטא באופן דומה ואומר לשאול 'כי אין בידי רעה ופשע ולא חטאתי לך'.³²

לעומת זאת, בחטאים שבין אדם למקום, החטא מוצג, כמצופה, כחטא כלפי הקב"ה. כך למשל פרעה אומר 'חטאתי לה' (שמות י', טז), וגם הקב"ה אומר בנוגע לחטא העגל כי 'מי אשר חטא לי אמחנו מספרי' (שמות לב, לג), וגם בני ישראל מתוארים כמי שאמרו לאחר חטא המרגלים כי הם 'חטאו לה' (דברים א, מא). ספרי הנביאים מלאים בביטויים נוספים המציינים כי החטא הוא 'לה'.³³

ניסוח זה בנוגע למצוות שבאל"ח מחדד את האבחנה דלעיל – חטאו של אבימלך כלפי אברהם דומה לחטאו של פרעה כלפי ה'. בשני המקרים חטאה יישות אחת כלפי יישות אחרת, ולכאורה נראה כי אין זה משנה כלל אם היישות היא בשר ודם, או הקב"ה בכבודו ובעצמו (להבדיל).

ואולם, גישה שונה עולה לכאורה מתוך דבריו של עלי בתוכחתו לבניו. לפי פשט הכתובים, מבקש עלי בדבריו להראות לבניו את חומרתם היתרה של מצוות שבין אדם למקום:

אם יִחַטָּא אִישׁ לְאִישׁ וּפְלָלוּ אֱלֹהִים וְאֵם לִיהֲוֶה יִחַטָּא אִישׁ מִי יִתְפַּלֵּל לָךְ³⁴

לכאורה משתמעת מכאן תפיסה שונה מעט מזו שהוצגה בפסוקים הקודמים, שכן לפי פסוק זה משתמע כי הקב"ה מעורב ביחסים שבין בני האדם. זאת ועוד, מסופו של הפסוק משתמע לכאורה כי בחטאים שבין אדם לחבירו אדם צריך לתת את הדין כלפי הקב"ה דווקא, ולא כלפי החבר. ואמנם, הגמרא ביומא עומדת

²⁸ כאשר אינני רוצה לדבר באופן ספציפי על העבירות שבין אדם לחבירו אני נוקט בלשון 'מצוות שבאל"ח'. הלשון 'עבירות שבאל"ח' מיועדת לציין דווקא עבירות, ולא מצוות.

²⁹ בראשית כ, ט

³⁰ בראשית מג, ט. וראו גם בראשית מד, לב.

³¹ שמואל א, יט, ד. ראו גם שופטים יא, כז.

³² שמואל א, כד, יא.

³³ למשל: ירמיהו יד כ, ירמיהו מ, ג. הושע ד, ז.

³⁴ שמואל א, ב, כה.

על קושי זה והיא מוציאה מפשטו את הסיפא של הפסוק, על מנת שיתאים למשנה הקובעת כי במצוות שבין אדם לחברו אין כפרה עד שירצה את חברו.³⁵ מכל מקום, לפי פשוטם של דברים ניתן דווקא לקשר בין הגישה העולה מפסוק זה לבין הגישה העולה משאר המקומות שצוינו לעיל: המחייב במצוות שבאל"ח הוא החבר, ודווקא לכן יכול הקב"ה לשמש כ'בורר חיצוני' שישפוט בין שני הניצים, מה שאין כן במצוות שבאל"מ שאין דבר גבוה חלילה מהקב"ה בעצמו, או שאיננו כפוף למרותו, ולכן אף אחד איננו יכול לשמש כבורר אובייקטיבי.

מקור נוסף המצביע לכאורה על גישה שונה הוא בדברי יוסף אל אשת פוטיפר. כשהוא מסרב לנסיונות הפיתוי שלה, מסביר יוסף לאשת פוטיפר מדוע יהיה זה עוול להתרצות לה:

וַיִּמְאָן וַיֹּאמֶר אֶל-אֵשֶׁת אֲדֹנָיו הֵן אֲדֹנָי לֹא-יַבְעֵ אֶתִּי מִהַבְּבִית וְכָל אֲשֶׁר-יִשְׁלַח נִתֵּן בְּיָדִי: אֵינְנִי גֹדֵל בְּבֵית הַזֶּה מִמְּנֵי וְלֹא-יִחַשְׁדּוּ מִמְּנֵי מְאוּמָה כִּי אִם-אֹתָךְ בְּאֲשֶׁר אֶתְּאָשְׁמוּ וְאִיךָ אֶעֱשֶׂה הַרְעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחַטָּאתִי לְאֱלֹהִים:³⁶

מפסוקים אלו נראה כי חטאו של יוסף אילו היה חלילה נענה להפצרותיה של אשת פוטיפר, היה גם כלפי הקב"ה!

נראה כי רש"י הרגיש בקושי זה, ולכן כתב: 'וחטאתי לאלהים – בני נח נצטוו על העריות'. כלומר – החטא לאלהים איננו קשור לבגידה באמונו של פוטיפר, אלא הוא משהו נפרד והוא נוגע לאיסור הערווה שבמעשה.³⁷ והדברים מפורשים עוד יותר במה שכתב הרד"ק: 'ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת - לשכב עם אשתו ואשקר בו, ועוד שאחטא בזה לאלהים שצוה בני אדם על העריות כמו שכתבנו בסדר בראשית "ודבק באשתו" ולא באשת חברו'.

כך, לפי דברי המפרשים יש כאן שני חטאים נפרדים: העבירה שהיא כלפי אדם אחר היא חטא 'לו' ו'כלפיו' כך שנראה שהחבר הוא ה'מחייב' בעבירה זו והקב"ה נמצא כביכול מחוץ לתמונה, בעוד שעבירת הערווה היא עבירה שבאל"מ, והיא באמת כלפי הקב"ה.³⁸

לסיכום, מפשט המקרא נראה (לפחות ברובם המכריע של המקומות) כי החטא שבין אדם לחברו הוא כלפי החבר ממש. במקרים חריגים עלולה להשתמע מן הפסוקים גם עמדה הפוכה, אך חז"ל וממשיכי דרכם טורחים לבאר לנו את הפסוקים כך שהמסקנה תיוותר על כנה והמצוות שכלפי החבר יישארו כלפי החבר.³⁹

³⁵ יומא פז ע"א.

³⁶ בראשית לט, ח-ט.

³⁷ ואולם, יש מקום לדון בנוגע לאיסורי עריות, ובפרט איסור אשת איש, האם הם עבירות שבאל"מ או עבירות שבאל"ח, או שמא גם וגם? לפום ריהטא נראה לכאורה להסביר כי הדבר תלוי

³⁸ וראו עוד במזרחי ובאלשיך ובשאר הפרשנים במקום.

³⁹ מקור נוסף שיש לציין בהקשר זה הוא הפרשייה בספר ויקרא (ה, כא-כו): '(כא) נָפֶשׁ כִּי תִחַטָּא וּמִעֲלָה מֵעַל בִּיקָק וְכַחֵשׁ בְּעֵמִיתוֹ בְּפִקְדוֹן אִוִּיבְתְּשׁוּמֹת יָד אִוִּי בְנֹזֶל אִוִּי עָשָׂק אֶת-עֲמִיתוֹ: (כב) אִוִּי-מִצָּא אֶבְדָּה וְכֹחֵשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל-שֶׁקֶר עַל-אֲחֵת מִכָּל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטָא בְּהִנָּה: (כג) וְהִיָּה כִּי-יִחַטָּא וְאָשָׂם וְהִשִּׁיב אֶת-הַגְּזֹלָה אֲשֶׁר גָּזַל אִוִּי אֶת-הָעֶשֶׂק אֲשֶׁר עָשָׂק אִוִּי אֶת-הַפְּקֹד אֶתוֹ אִוִּי אֶת-הָאֶבְדָּה אֲשֶׁר מִצָּא: (כד) אִוִּי מִכָּל אֲשֶׁר-יִשְׁבַּע עָלָיו לְשֶׁקֶר וְשָׁלַם אֹתוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְחִמְשִׁתּוֹ יִסֹּף עָלָיו לְאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בָּיוֹם אֲשֶׁמְתוֹ: (כה) וְאֶת-אֲשָׁמוֹ יָבִיא לִיקָק אֵיל תְּמִים מִרְהַצָּאוֹ בְּעֶרְכָּךְ לְאֲשָׁם אֶל-הַכֹּהֵן: (כו) וְכִפֹּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְקֹקֶךָ וְנִסְלַח לוֹ עַל-אֲחֵת מִכָּל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה לְאֲשָׁמָה בָּהּ: '

מושאי חיוב שונים לאור הסוגיות

בכמה מקומות נוספים, שאינם קשורים לדיני מחילה, נראה כי הגמרא עצמה התייחסה לשאלת המחייב במצוות שבאל"ח או לפחות הניחה הנחות בנוגע לסוגיה זו. דיונים אלו עולים כאשר הגמרא עוסקת בעונשים וחיובים המתקיימים רק כאשר יש להם מושא חיוב אחד. כך, ניתן לראות מהגמרא ומדברי הפרשנים במקום האם הם סוברים שהמחייב במקרים אלו הוא זהה, וכיצד הם מציעים לקבוע את זהותו של המחייב.

מחילה⁴⁰

עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר

המשנה המפורסמת בפרק האחרון של מסכת יומא מתייחסת לכאורה לשאלת ה'מחייב' כמעט במפורש, כאשר היא קובעת:

עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו.⁴¹

דברי המשנה ברורים – היכולת למחול על העוון ולכפרו נמצאים בידי של החבר, היכול להתרצות, או שלא,⁴² לכאורה עולה מכאן כי העבירה היא כלפי החבר. ואולם, ניתן לערער על הגישה המסיקה כי המחייב במצווה

פרשנות אפשרית לפסוקים יכול לראות כאן שני חטאים שונים הנעשים כלפי החבר – גזל, עושק וכדומה, ובנוסף 'וכיחש בעמיתו' – שבועת השקר שנעשית כלפי החבר. ה'מעל בהשם' וקרבת האשם שצריך להביא לפי זה, מעידים על כך שלמרות שמדובר בחטא גם כלפי הקב"ה, על אף שהעבירה ביסודה היא כלפי החבר. ואולם, הפרשנים במקום לא פירשו כן, אלא שיש כאן למעשה שתי עבירות שונות: הגזל או העושק וכדומה, ובנוסף – שבועת השקר. בעוד העבירה הראשונה היא כלפי החבר ותיקונה הוא בהשבת החפץ או הממון שנלקח מהחבר שנפגע, הרי שבועת השקר היא עבירה כלפי הקב"ה, ובגינה מתחייב החוטא להביא קרבן אשם, ועליה נאמר כי מדובר ב'מעל בהשם' (ראו רש"י כאן ובשאר הפרשנים, וכן נראה מהמשניות בשבועות בתחילת פרק חמישי). כך גם נראה מפשט הפסוקים, שכן ה'מעל בהשם' שבפסוק כא מוסב על עבירת הכחש. אכן, ניתן לפלפל ולדון בזה עוד, אבל אכמ"ל.⁴⁰ דיון מקביל במידה רבה לדיון שבפרק זה ניתן למצוא במאמר של בניה מינצר (לעיל הערה 2). על מנת לא לכפול את הדברים, השתדלתי להעמיק במקורות ובסברות שלא הובאו בדבריו, אולם בוודאי שהדברים המובאים שם משלימים את פני התמונה.⁴¹ יומא פה ע"ב.

⁴² ואולם מספר סייגים צריכים להיאמר בהקשר זה. ראשית כל, לא ברור האם דבריו של רבי אלעזר בן עזריה במשנה מוסכמים על הכל. המהרש"א העלה את הסברה, לפיה רבי עקיבא, המובא בהמשך המשנה חולק על דעה זו. פרשנותו של המהרש"א (חידושי אגדות, שם, ד"ה גמ' מכל חתאטיכם) מתבססת על המשך המשנה, שם מובאות שתי דרשות, האחת של רבי אלעזר בן עזריה והשנייה של רבי עקיבא:

דרש רבי אלעזר בן עזריה מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו. אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל (ה') מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל:

על פניו, לא נראה כי יש קשר בין שתי הדרשות. ואולם, המהרש"א הבין כי התנאים נחלקו בדרשת הפסוק. תחילת הפסוק היא 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' (ויקרא טז, ל). ראב"ע דורש את הפסוק כאומר שביום הכיפורים הקב"ה יכפר על בני

הוא החבר ולא הקב"ה מתוך כך שאין העוון נמחל 'עד שירצה את חברו'. אף אם מצוות או עבירות שבאל"ח תלויות ברצונו של החבר או התפייסותו, עשויה הגישה המוניסטית לטעון כי החבר עודנו בעיקרו של דבר 'חפצא' של מצווה; בעוד מצוות נטילת לולב נעשית בלולב הפסיבי לחלוטין, המצוות והעבירות הנוגעות לחבר דורשות מצב נפשי מסוים של החבר, ולכן מדובר כאן ב'חפצא' משוכלל יותר מלולב. ואולם, מעבר להשגת המצב הנפשי הנדרש, העבירה מופקעת לחלוטין מהחבר והיא לחלוטין כלפי הקב"ה. הגישה הדואליסטית, לעומת זאת, תגרוס כמובן כי העבירה היא כלפי החבר ממש. כשם שיש חטא כלפי הקב"ה, יש חטא כלפי החבר.⁴³

בניסוח קצר וקולע (אני מקווה) ניתן לומר כי חקירתנו היא למעשה האם התרצותו של החבר היא בגדר 'פיוס' או בגדר 'מחילה'. האם החבר עצמו ממש מוחל את העוון, כמו שגורסת הגישה הדואליסטית (וכפי ההבנה הפשוטה יותר בדברי המשנה) או שמא החבר רק צריך להתפייס בשביל שהקב"ה בסופו של דבר ימחל את העוון, כדברי הגישה המוניסטית? האם החבר עצמו הוא הסולח, או שמא התרצותו של החבר היא רק תנאי שצריך להתקיים על מנת שהקב"ה יסלח?⁴⁴ המשנה נקטה בלשון 'ריצוי' – 'עד שירצה את חברו'.

ישראל ויטהר אותם 'מכל חטאותיכם לפני ה', כלומר רק מהחטאים שבין אדם למקום. ר"ע לעומתו, דורש כי הקב"ה יטהר את בני ישראל 'מכל חטאותיכם', כולל אלו שבין אדם לחברו, וכתוצאה מכך 'לפני ה' תטהרו'. ואולם, הצל"ח מקשה על דברי המהרש"א האלו – אם ר"ע אכן חולק על ראב"ע מדוע העתיקו כל הפוסקים את דברי ראב"ע, והרי במחלוקת ר"ע וראב"ע הלכה כר"ע! (דרושי הצל"ח, דרוש י"ט לעשרת ימי תשובה, סעיפים כה-כז) משום כך מפרש הצל"ח כי באמת ראב"ע ור"ע לא נחלקו. הבאר שבע (בפירושו לכריתות כה ע"ב, ד"ה אמר) והערוך לנר (שם, ד"ה חטא) הבינו גם הם כי ר"ע וראב"ע נחלקו, אבל מדברי שניהם נראה שר"ע מסכים לדין לפיו אין יום כיפור מכפר על עבירות שבין אדם לחברו, אלא שנחלק עם ראב"ע בדרשת הפסוקים (הערוך לנר אמנם הבין בדברי הבאר שבע שגם הוא סובר שיש מחלוקת לדינא בין ר"ע לראב"ע, אולם לדעתי אין הדברים משתמעים מדברי הבאר שבע. ועוד בעניין מחלוקת ר"ע וראב"ע ראו בספר 'תוספת יום הכיפורים' יומא פה ע"ב, ד"ה אמר ר"ע). במקום אחר מפרש הערוך לנר כי ר"ע וראב"ע אמנם נחלקו ומבחינה טקסטואלית הוא מפרש את מחלוקתם בדיוק כמו המהרש"א. ואולם, את המחלוקת שביניהם ב'שורה התחתונה' הוא מפרש באופן אחר לחלוטין, ואכמ"ל. מכל מקום נראה כי אף אם ר"ע חלוק על ראב"ע בנוגע לדין המשנה, אין חולק על כך שההלכה שהתקבלה לבסוף היא כי במצוות שבאל"ח אין העבירה מתכפרת עד שירצה את חברו.

⁴³ ניתן להרחיב גישה זו גם מעבר לסוגיית התפייסותו של החבר לאחר ביצוע העבירה. גם במקומות בהם החבר מוחל מראש על החיוב שיש כלפיו ניתן לנקוט בעמדה דומה לפיה מחילתו של החבר גורמת באופן עקיף לפטור מן המצווה, ללא הפקעתה מן היסוד. לחבר אין יכולת למחול על עצם המצווה כלפיו, משום שהוא איננו המחייב, אבל כיוון שהמצווה שייכת רק בתנאים מסוימים, מעשיו של החבר ומצבו יכולים לגרום באופן עקיף לאי-רלוונטיות של קיום המצווה. הרחבה זו אפשרית, אך פעמים רבות בעייתית יותר מהטענה המקורית מטעמים שאין כאן המקום לבאר.

⁴⁴ גישה שלישית שיש להעלות בהקשר זה מבוססת על דברי המדרש תנחומא: 'ילמדנו רבינו, אם היתה קטטה בין אדם לחבירו כיצד מתכפר לו ביום הכפורים, כך שנו רבותינו, עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, שבינו לבין חברו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חברו, אם הלך לרצות ולא יקבל מה יעשה, אמר ר' יוסי בן דורמסקית זה סימן יהא בידך כל זמן שאתה מרחם על חברך יש לך מרחם, ואם אי אתה מרחם על חברך אין לך מרחם, מה יעשה, אמר ר' שמואל בן נחמן יביא עשרה בני אדם ויעמידם שורה אחת, ויאמר לפניהם אחי קטטה היה ביני ובין פלוני זה, והלכתי לרצותו ולא קיבל, מיד הקדוש ברוך הוא רואה שהשפיל עצמו לפניו, והוא מרחם עליו'. (תנחומא, בוכר, וירא סימן ל. הדברים מובאים גם במרדכי על יומא פרק שבעת ימים, רמז תשכג). וראו במאמרו של בניה מינצר (לעיל הערה 2) שהסיק מכאן כי 'מגמת בקשת המחילה היא השפלת הפוגע הגורמת לקב"ה למחול לו. לשון אחר, רק הקב"ה נחשב כ'אדון הסליחות' וכנמנען של העבירה, ותפקיד ההשפלה לעורר את רחמי שמים'. לפי גישה זו, אין צורך כלל בפיוס החבר, אלא רק בהשפלתו של הפוגע. אבל הדברים תמוהים, שכן לא נאמרה סברה זו במדרש תנחומא אלא בנוגע למקרה שבו 'הלך לרצות ולא קיבל' ולכן צריך להביא בני אדם וכו', ובזה הכפרה מושתת על השפלת הפוגע, אבל כאשר אדם מבקש מחילה מחבירו לא על דעת איש לומר שיסוד הכפרה יהיה בהשפלתו של הפוגע. הגע עצמך, יש פוגע בחבירו מעט ומשפיל עצמו עד עפר ואינו מוחל לו, ויש פוגע בו הרבה ומוחל לו מיד, ואם כן ברור שאין ההשפלה בסיס לכפרה אלא

בפשטות נראה כי לשון זו סובלת את שתי המשמעויות – הן מחילה מעיקרה, והן פיוס כתנאי מתנאי המצווה.⁴⁵ אכן, נראה כי בדברי המפרשים ניתן למצוא הדים הן לתפיסה המוניסטית,⁴⁶ והן לזו הדואליסטית.⁴⁷

טובל ושרץ בידו

כאשר החבר אינו מוחל. הן אמת שיש לדון מה תוקפה של הוראה זו, והאם היא ממש במקום ריצוי החבר, או רק הערת רחמי שמים בבחינת יתריס בפני הייסורי, אבל מכל מקום עיקרה של הכפרה הוא ודאי על ידי ריצוי החבר.⁴⁵ נראה כי לחקירה המוצעת כאן עשויות להיות השלכות רבות הנוגעות גם הלכה למעשה: האם הריצוי מבקש לדאוג לטובתו האישית של הנפגע, או שהוא נועד להשיג אקט מעין-משפטי מצידו; מצב מצבים מסוימים שעשויים להיחשב כפיוס אך לא כמחילה, או להיפך; עד כמה יש להשתדל להיטיב עם הנפגע גם מעבר לבקשת המחילה שלו; פירוט החטא כלפי החבר; התניית המחילה במעשה מסוים; ועוד. לא מצאתי מקורות רבים העוסקים בשאלות אלו, ומכל מקום אין בתשובה כזו או אחרת על כל אחת מן השאלות הללו הכרע ברור לאחד מצדדי החקירה, ולפיכך בחרתי לקצר ושלא לסקור שאלות אלו כאן.

⁴⁶ ביטוי בהיר של הגישה המוניסטית ניתן למצוא בדברי המבי"ט. בספרו 'בית אלוקים' (שער התשובה, פרק שני) הוא צועד בעקבות פירוש רש"י על הסוגיה במסכת יומא וקובע כי על אף שהאדם מצווה לרצות את חברו, הסליחה הסופית שמורה לקב"ה לבדו. כראיה לדבריו, מביא המבי"ט את הגמרא בקידושין הקובעת כי מי שקידש אישה על תנאי שהוא צדיק גמור והרהר תשובה בליבו האשה מקודשת מספק, שמא הרהר תשובה בלבו (קידושין מט ע"א) הרי 'שצריך לומר שאם גמר בדעתו והסכים להחזיר ולפייס את חברו, שהוא צדיק, ואח"כ יגמור התשובה בפועל'. (המבי"ט שם, ד"ה וכן מה) היחס לריצוי של החבר אם כן, הוא כאל מעשה שצריך להיעשות, אך התשובה עצמה נגמרת כבר בשלב המחשבה וללא תלות בחבר, רצונו או תגובתו. ראו עוד כעין זה בדברי המנחת חינוך במצווה ש"ד: 'דבאמת צדיק ורשע אינו תלוי בכפרה כלל, דהא יש עבירות חמורות דאין מתכפר בתשובה כמבואר לקמן, ומכל מקום כיון שמתחרט ושב הוי צדיק, הכא נמי נהי דאין לו כפרה בתשובה בלב, מכל מקום הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו יתברך, ואינו תלוי בכפרה כלל'.

ואולם, ניתן לתרץ את הדברים גם לפי השיטה הדואליסטית. ראו ב'איש ההלכה' לגרי"ד סולביצ'יק, המתבסס על דברי ספר החינוך הני"ל וגורס כי הליך התשובה כולל בתוכו שני רכיבים נפרדים: 'מרכיב אחד הוא כפרת החטא, שאכן מותנית בוודאי, ובעברות חמורות - גם במכפרים נוספים. המרכיב השני הוא תיקון האדם, ומרכיב זה אינו מותנה בוודאי, שכן המוקד שלו אינו בטיפול במה שהיה, כי אם בשינוי הדרך והזהות האישית של העבריין' (סיכום הדברים לקוח מתוך שיעורו של הרב שמואל שמעוני 'הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק' על קידושין דף מט, בתוך 'דף יום-יומי קידושין', המופיע באתר ישיבת הר עציון). לפי גישה זו, נראה שיש לחלק בין התשובה המספיקה להגדרת האדם כ'צדיק' או כ'רשע', לבין השאלה האם העבירה כופרה או לא. גישה דומה עולה גם מתוך דברי ספר ה'תניא' בפרקיו הראשונים.

⁴⁷ ראו בהלכות תשובה לרמב"ם, פ"ב הל"ט: 'אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום [...] אבל עבירות שבין אדם לחברו [...] וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאלו ממנו שימחול לו'. מדברים אלו נשמע כי מחילתו של החבר היא זו שבפועל 'מוחקת' את החטא, והיא איננה רק תנאי להתקבלות התשובה על ידי הקב"ה ואולם, ניתן לתרץ את הלשון בדוחק.

ראו עוד בפירושו 'חפץ השם' על מסכת שבת (לבעל 'אור החיים', פט ע"ב ד"ה לא בסבי) הנוקט בעמדה חריפה בנוגע לסוגיה זו: דאיכא הפרש בין עבירות שבין אדם לחבירו לעבירות שבין אדם למקום דהנהו שבין אדם למקום אם ירצה ה' ימחול בתשובתו אליו וכדומה. והנהו שבין לחבירו לא עלינו ולא עליכם אין להם מציאות למוחלם ה' עד אשר ירצה את חברו.

החבר לפי פירוש זה הוא היחיד שיכול למחול את העוון שנעשה כלפיו, עד כדי כך שעבירות שבלא"ח אין להם מציאות למוחלם ה" כביכול. עמדה מעין זו סותרת לכאורה חזיתית את דברי הגמרא הקובעת כי הקב"ה הוא המוחל הסופי של העבירות שבין אדם לחבירו. ויש להביא לכאורה ראיה לדברי השיטה הדואליסטית מהגמרא בברכות יט ע"א: 'אם ראתי תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה והני מילי דברים שבגופו אבל בממונא עד דמהדר למריה'. הרי שבעניינים שבממון, אין להחזיק אדם כצדיק אדם שהוא מחזיר את החפץ לבעליו, אף אם עשה על כך תשובה בליבו. והדברים גם סותרים לכאורה את דברי הגמרא בקידושין מט ע"ב שהובאו לעיל, הגורסים כי יש לחשוש לקידושו של מי שמקדש על תנאי שהוא צדיק גמור שמא הרהר תשובה בליבו. ראו בהרחבה בפירוש 'דף על דף' בברכות יח ע"ב שהקשה כן ודן בכל זה, והביא תירוץ האחרונים, ואכמ"ל.

לכאורה הגישה הדואליסטית, הרואה את הפיוס כמחילה, נראית כמתאימה יותר לדברי המשנה ביומא. ראשית כל, מכיוון שאין מקור מהתורה לכך שהעוון איננו מתכפר עד שיבקש מחברו,⁴⁸ נראה לכאורה כי דינים אלו מקורם הוא מן הסברה. אם החובה איננה אלא פיוס, הרי שריצוי החבר הוא פרט מפרטי דין התשובה, וסביר יותר שיילמד מן הפסוקים, אך אם ננקוט שהפיוס הוא מחילה, הרי שהצורך במחילת החבר הוא מאפיין בסיסי הקודם לפרטי הדין, ואפשר שמקורו מן הסברה.⁴⁹ זאת ועוד, המנחת חינוך⁵⁰ מראה כי אף שמיתה מכפרת על רובן המוחלט של העבירות, 'מ"מ בעבירות שבין אדם לחבירו אפי' מיתה אינו מכפר'. נראה מכאן אפוא כי הצורך במחילת החבר נמצא ברובד אחר משאר העונשים, התנאים והכפרות המנויים במשנה ובגמרא, ואיננו כפוף אליהם.⁵¹ עניין זה מובן היטב אם נאמר שהחבר מוחל על החטא ומפקיע אותו מעיקרו, אבל פחות מובן אם נראה במחילת החבר רק תנאי חיצוני של פיוס.

נראה כי התשובה לשתי השאלות אחת היא. לפי הגישה המוניסטית, הרואה את הריצוי כ'פיוס', הרי שחובת האדם לפייס את החבר שנפגע ממעשיו נובעת מסברת 'טובל ושרץ בידו'. הגמרא הנוקטת בביטוי זה קובעת:

אמר רב אדא בר אבהו: אדם שיש בידו עבירה ומתוודה ואינו חוזר בה, למה הוא דומה? לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם - לא עלתה לו טבילה. זרקו מידו, כיון שטבל בארבעים סאה, מיד עלתה לו טבילה.

אדם שחטא כלפי חבירו ומבקש לחזור בתשובה מבלי שביקש ממנו מחילה נראה כדוגמה מובהקת למי ש'טובל ושרץ בידו', משום שהחטא שעשה טרם תוקן. כעת ניתן להבין מדוע אין מקור בפסוקים לחובת

⁴⁸ לעיל אמנם ראינו כי ניתן לפרש מספר פסוקים בתנ"ך ככאלו המניחים שהמחייב המצוות שבא"י הוא החבר. ואולם, אין בהם הוראה או ציווי שיוצרים חיוב לבקש מחילה, או שקובעים באופן הצהרתי כי החבר הוא המחייב. מהפסוקים רק משתמעת באופן עקיף תפיסת עולם מסוימת.

⁴⁹ ידועים בהקשר זה דברים דומים של ר' שמעון שקופ בנוגע למושג הבעלות: מצוות רבות מניחות את קיומו, אך ההגדרה המשפטית של המושג, קודמת מבחינה לוגית והיסטורית לציווי התורה, והתורה מתבססת עליה (הרב שמעון שקופ, שערי יושר, ה, א. ראו עוד אצל: שי עקיבא וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס: תשעו, עמודים 220-238). מעניין במיוחד הוא הפולמוס אותו מנהל וזנר שם עם שגיא, שמתייחס בעקיפין לשאלה האם סוגיית המחייב בדיני ממון קשור בהכרח לסוגיית המשפט הטבעי ומעמדו בהלכה). טענה דומה ניתן לומר גם בנוגע לחובת המחילה - אם העבירה היא כלפי החבר, הרי שמוכן מאליו כי הדרך 'למחוק' את העבירה עוברת דרך החבר, ודבר זה איננו צריך לימוד מן הפסוקים, שכן התורה מתבססת כאן על מנגנון קיים וחוף-תורני. לעומת זאת, אם העבירה היא כלפי הקב"ה, אזי התניית הכפרה במחילת החבר היא חידוש שצריך להיכתב. כפי שניתן לשים לב, דיון זה כבר נושק לדיונים תיאולוגיים יותר בנוגע ליחס שבין מצוות התורה למוסר ולשכל האנושיים, ואכמ"ל.

מעניין לציין בהקשר לדיון זה, כי הראשונים נחלקו בנוגע לגדרה של מצוות השבת הגזילה: בעוד שיש הסוברים כי הכתוב 'והשיב את הגזלה' נאמר הן כאשר הגזלה בעין והן כאשר הגזלה איננה בעין והגזלן חייב בתשלומין, לדעת רבים המצווה של 'והשיב את הגזלה' נאמרה רק כאשר הגזילה בעין (ראו ברא"ש על בבא מציעא, ב, ט, בתוספות מכות טז ע"א ד"ה התם ובריטב"א שם, ואכמ"ל). ניתן להסביר כי לדעה זו, החובה להשיב נלמדת מן הסברה, וכעין הסברה שאכתוב להלן - טובל ושרץ בידו, שכל עוד ההנאה בידו אין זו תשובה, שהרי מתוך מעשיו ניכר שלא עשה תשובה. ודוק. להסבר זה תהיה נפקא מינה במקרה של גזל הרבים שאינו יכול להשיב ומכל מקום אמרו שיעשה במעות צרכי ציבור (ב"ק צד ע"ב) ויש לחקור האם אין כאן עיקר תשובה מפני שאינו יודע למי להחזיר, אלא שמכל מקום תקנו שיעשה בהם צרכי ציבור בשביל שלא יהנה מן העבירה, או שכיוון שאינו יודע למי להחזיר זוהי עיקר תשובתו, ואף על פי שאינה תשובה מעליא, מכל מקום הרי על ידי כן שוב אי אפשר לומר עליו שנחשב לטובל ושרץ בידו. ובמקום אחר הארכתי.

⁵⁰ בסוף מצוה שסד.

⁵¹ שכן לא סביר לומר שכל מצוות שבא"י חמורות יותר מכל מצוות שבא"י, שמיתה היא אמצעי הכפרה החמור ביותר עבורן.

בקשת המחילה: חובה זו נלמדת מן הכלל הקובע כי היטובל ושרץ בידוי – לא עלתה לו טבילה, הנלמד, בתורו, מן הסברה.⁵² כמו כן, מובן מדוע עומדת החובה לפייס את החבר במישור שונה לחלוטין מכפרה על ידי מיתה, מלקות, או יום הכיפורים: בסופו של דבר, גם לאחר כל הכפרות, ללא פיוס החבר הרי שהפוגע הוא עודנו יטובל ושרץ בידוי.⁵³

הבהרה זו בנוגע לסברת 'פיוס' מקרבת בין ההגדרות של 'פיוס' ושל 'מחילה' ועוזרת להבין כי גם לפי סברת ה'פיוס' אין ריצויו של החבר דין חיצוני ושרירותי, אלא בתיקון העוול שנעשה. ואולם, שאלת המחייב במצוות שבאל"ח – אם זהו החבר או הקב"ה – בעינה עומדת.

ניתן להוסיף ולפלפל רבות בחקירות אלו על פי הסוגיות ביומא (פז ע"א ואילך) בראש השנה (יו ע"א) בבבא קמא (צב ע"א) ובמקומות נוספים, אולם אין כאן מקום. ובעזרת ה' עוד חזון למועד.

מחילה משפטית: מחילת ממון וזכויות

לעיל ראינו כי כאשר אדם פוגע בחבירו אין העוון מתכפר לו 'עד שירצה את חבירו'. לכאורה עולה מכאן כי יש הבדל מהותי בין מצוות שבאל"ח למצוות שבאל"מ והעוון במצוות שבאל"ח הוא כלפי החבר. ואולם, ראינו גישות לפיהן ניתן לומר כי הצורך לרצות את חברו היא חלק מהמצווה שציווה הקב"ה. ניתן אפוא לטעון כי חובת הריצויו של החבר היא דין מדיני התשובה במצוות שבן אדם לחבירו, ולא בסימן לכך שהמצווה היא כלפי החבר.

טענה נוספת שעשויה לעלות (אף שלא ראיתי אותה במפורש בשום מקום), היא כי הדין של 'עד שירצה את חבירו' נאמר בנימה 'אגדית'. כך נראה משתי סוגיות הגמרא העוסקות בדין זה,⁵⁴ הכוללות בתוכן אלמנטים 'אגדיים' מובהקים, וכך גם בייחס לו זכתה סוגיה זו במהלך הדורות, שהוא פעמים רבות איננו לגמרי הלכתי-טהור.

יכולתו של הנפגע למחול על ממון וזכויות המגיעות לו, משלימה את הדיון בהקשר לשתי טענות אלו. ראשית, מחילה זו היא מצידו של הנפגע ולא מצידו של הפוגע, ולכן אין אפשרות להסבירה כדין מדיני התשובה של החוטא. בנוסף, מחילה של ממון או של זכויות היא מעשה הלכתי גמור ומוגדר היטב, ודיונים הלכתיים כבדי משקל הוקדשו לסוגיות הממוניות רחבות ההיקף של המחילה. בהמשך לקו זה, אנו נראה כי המחילה המשפטית עשויה להתנגש לכאורה באופן חזיתי עם מצוות מדאורייתא, מה שמדגיש את הצורך להגדיר את אופייה ואת הצורה בה היא פועלת.

גדרה של מחילת ממון

⁵² למעשה, לפי פשוטם של דברים, מי שטובל בשרץ בידו דווקא נטהר, אלא שהוא נטמא מחדש מהשרץ שבו הוא אוחז. ראו בשיעורו של יהודה רוזנברג 'טובל ושרץ בידוי' (בתוך 'דף יום-יומי על תענית', שיעור 16, תענית דף טז). השיעורים מופיעים באתר ישיבת הר עציון). לדיון בקושיה זו.

⁵³ וכסברה זו כתב בשו"ת שיבת ציון, קיב.

⁵⁴ יומא פז ע"ב, ובבא קמא צב ע"ב. שתי הסוגיות צוטטו לעיל מספר פעמים.

יש שתי אפשרויות בהבנת האופן שבו אדם מוחל על ממון המגיע לו על פי דין. לפי אפשרות אחת המחילה היא אכן הפקעת החיוב הרובץ על המחויב. הנגזל יכול למחול על חובתו של הגזלן להשיב לו את הגזילה, והניזק יכול למחול על חובת המזיק לשלם לו את שובי ההיזק. לפי האפשרות השנייה, המחילה היא רק 'קיצור דרך' – 'אפוכי מטרתא למה לי' בלשונם של הראשונים⁵⁵ – במקום שהכסף (או השווה-כסף) יעבור אל הנגזל וממנו חזרה לגזלן הכסף פשוט נשאר אצל הגזלן. כמה מן האחרונים שואלים באופן דומה האם המחילה מקנה למי שמחלו לו את הממון בחזרה, או שהיא מסלקת את החוב מעיקרו.⁵⁶

כך למשל הגמרא במסכת כתובות קובעת כי: 'האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים'.⁵⁷ כלומר: התורה מחייבת את הבעל לספק לאשתו 'שאר כסות ועונה'⁵⁸ (כלומר מזונות, מלבוש וחיי אישות). מי שרוצה לקדש אישה על תנאי שהוא פטור מחובות אלו, נחלקו לגבי רבי מאיר ורבי יהודה. לפי רבי מאיר 'הרי זו מקודשת ותנאו בטל', כלומר – האישה מקודשת והבעל חייב לה שאר כסות ועונה, ואיננו מתחשבים בתנאו. לפי רבי יהודה 'בדבר שבממון תנאו קיים'.

הרשב"א במקום גורס כי החלוקה בין דבר שבממון לדברים שאינם בממון איננה עקרונית. בשני המקרים מחילתה של האישה⁵⁹ איננה אפשרית באופן אמיתי, אלא שבדבר שבממון אנו אומרים 'אפוכי מטרתא למה לי', כלומר – מדוע סתם להעביר את הממון מהבעל לאישה וממנה אליו בחזרה? הרי הבעל היה יכול להתנות שהאישה מקודשת רק אם תתן לו סכום כסף כלשהו. מתוך כך הרי שהוא יכול להתנות כי האישה תחזיר לו בכל פעם מחדש את כל הסכום שהוא נותן לו עבור מלבוש ומזונות, וזה בעצם מה שעומד בבסיס ההסכם בינו לבין האישה: אין האישה יכולה להפקיע מעצמה את הזכות שהקנתה לה התורה, אלא שהיא יכולה להחזיר את הכסף מיידית, מה שיוצר בפועל מחילה על זכויותיה.⁶⁰ ואולם, לפי קצות החושן⁶¹ נראה כי אין לקבל סברה זו, וכן נראה מרוב הראשונים במקום שפירשו באופן אחר. לשיטתם נראה כי הסיבה ש'בדבר

⁵⁵ ראו ברשב"א על נדרים כד ע"ב, ד"ה ועוד, ובר"ן שם.

⁵⁶ ראו ב'קובץ יסודות וחקירות' בערך 'מחילה' ובאחרונים המצויינים שם. לחידוד הדברים, נפקא מינה מפורסמת בין שני צדדי החקירה (המובאת בספר 'פרי משה' ובערך בקובץ יסודות וחקירות שם) היא האם ניתן למחול על דבר שלא בא לעולם. אם מחילה היא הקנאה, הרי שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם; מנגד, אם מחילה היא סילוק חוב, הרי שניתן לסלק דבר שלא בא לעולם.⁵⁷ כתובות נו ע"א. לכאורה לפי פשט הדברים ניתן היה להסביר כי התנאים עצמם כבר נחלקו בחקירתנו: לפי ר"מ אי אפשר להתנות על שאר כסות ועונה לפי שהם דברים שכתובים בתורה, וחיובם נובע מכח התורה, ואינם בבחירתו של אדם. לפי ר"י, לעומת זאת, ניתן לומר כי המחייב של השאר כסות ועונה היא האישה עצמה, ולכן ממילא היא יכולה למחול על מצוה זו, שכן המצוה היא ברשותה, וברצונה היא מפקיעה את המצווה מעיקרה.

⁵⁸ על פי פרשנות חז"ל לפסוק בשמות כא, י. ראו ברמב"ם במצווה רס"ב ובפרק יב מהלכות אישות.

⁵⁹ ההנחה המובלעת היא כי אם האישה הסכימה להתקדש היא מחלה על זכויותיה.

⁶⁰ ואולם, לכאורה נראה כי הרשב"א עצמו סובר שמחילה יכולה גם להפקיע את המצווה, לפחות בחלק מהמקרים, ולא להוות רק 'אפוכי מטרתא'. כך יש להסיק לכאורה ממה שכתב בשו"ת הרשב"א חלק א, יח, שהטעם שאין מברכים על מצוות כיבוד אב היא משום שאם האב מוחל אין כאן מצוה כלל, ונראה מדבריו הוא שעל ידי המחילה יכול האב להפקיע את המצווה. אכן, ניתן לתרץ שהפקעת המצווה במקרה של כבוד אביו הוא על ידי 'רצונו הוא כבודו', שמכיוון שזהו רצונו ממילא אין עוד טעם בכיבוד שהאב מחל עליו, והפקעת המצווה קורת בעקיפין, ו'ממילא', ולא על ידי האב בפועל (וראו להלן ליד הערה 79), או שהרשב"א סובר באמת ששני המנגנונים של המחילה קיימים.

⁶¹ רט ס"ק יא ראו שם במה שהקשה על דברי הרשב"א, וראו מה שתירץ בנתיבות. וראו עוד במאמרו של הרב ירון רוזיליו 'מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון' (כאן: http://rambish.org.il/journals/a/avnei_mishpat/vol013/avm01313.pdf).

שבממון תנאו קיים' היא משום שהתורה חייבה בחיובים ממוניים רק אם האדם רוצה בהם, וממילא יש לאדם כוח להפקיעם ולהתנות עליהם. לפי דעה זו, אם כן, המחילה היא סילוקו של החוב מעיקרו.⁶²

כמו כן, הראשונים נחלקו מדוע מועילה מחילה בתנאי.⁶³ למשל – 'האומר לחברו: קונם שאתה נהנית לי אם אי אתה נותן לבני כור של חיטין ושתי חביות של יין',⁶⁴ לפי דעת חכמים יכול הנודר להתיר את נדרו ללא צורך בחכם, משום שיכול לומר 'כאילו התקבלתי', ונחלקו הראשונים בטעם הדבר. יש מפרשים שעל אף שהדבר לא נאמר במפורש, התנאי מוגדר כתנאי מגביל רק אם הנודר יקפיד, ומכיוון שלא הקפיד – בטל התנאי מאליו. הרשב"א לעומת זאת,⁶⁵ לא מקבל גישה זו, ולשיטתו המחילה יכולה להועיל דווקא בתנאי של ממון, שבו הרי המתנה אומר 'הרי אני כאילו התקבלתי'. כלומר – אנו רואים את הכסף כאילו עבר מהנודר למודר ובחזרה.⁶⁶

לכאורה המחלוקת היא בדיוק בנקודה זו - לפי דעת הרשב"א, בשתי הסוגיות, המחילה היא רק 'קיצור דרך' להעברת הכסף פעמיים מאדם לחברו ובחזרה.⁶⁷ הגישה השנייה, לעומת זאת, עשויה לחלוק על הבנה זו במהות המחילה, ולסבור כי המחילה מפקיעה את החוב מעיקרו.⁶⁸

יחסי ההיררכיה בין שתי הגישות אינם ברורים. אפשר לומר כי גישת 'ההקנאה' היא מינימליסטית יותר. בעוד שגישת ה'סילוק' מקנה למוחל את הכח המשפטי להפקיע את החיוב מעיקרו, גישת ה'הקנאה' רואה בהליך המחילה רק קיצור דרך להליכים פשוטים של העברת כספים וזכויות. בצורה זו יש להסתכל על שאלה זו לפי חקירתנו. אפשרות אחרת היא לראות את הדברים באופן הפוך: גישת ה'סילוק' שוללת את גישת ה'הקנאה' משום שהיא חושבת שהקנאה איננה אפשרית. 'קיצור הדרך' שאותו מציע הרשב"א הוא חידוש מבחינה פרוצדורלית, ואפשר לומר כי שיטת הסילוק חולק בדיוק על התכונות של חידוש זה. למעשה נראה כי ככה הבינו רוב האחרונים,⁶⁹ אך אין הדברים מוכרחים.

סוגיה דומה העלה רבי אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים. קצות החושן חקר האם העובדה שאין לשלם תשלומי נזק למפותה נובע מכך שאין כלפיה חיוב נזק כלל, או שמא יש כלפיה חיוב נזק, אלא שהיא מחלה עליו.⁷⁰ ר' אלחנן מביא ירושלמי מהם הוא מגיע למסקנה כי:

⁶² לדיון ארוך בסוגיה זו ראו במאמר המצויין בהערה הקודמת, וכן בדברי ר' שמעון שקופ בשיעוריו לכתובות מט ע"ב. ⁶³ הדברים דלהלן מבוססים על חמשת הסימנים הראשונים בקובץ שיעורים על בבא בתרא. וראו עוד בקוב"ש על פסחים קיא, קיח וקלג.

⁶⁴ נדרים כד ע"ב.

⁶⁵ רשב"א על נדרים כד ע"ב, ד"ה ועוד.

⁶⁶ ראו עוד בקובץ שיעורים על בבא בתרא, רצז.

⁶⁷ חידושי הרשב"א, שם. ואולם, הרשב"א עצמו מקשה במקום על סברת 'קיצור הדרך' מהגמרא בגיטין (עד ע"ב) הקובעת כי מי שנתן גט על מנת שתתן לו מאתיים זו, ולאחר מכן מחל על סכום זה, אינו יכול למחול, משום 'דלצעורה קא מכוון'. ועל כך מקשה הרשב"א – והלא בכל אופן ניתן לומר כי הוא קיבל את הכסף והחזיר, ולמה מחילתו אינה מועילה? והוא מתרץ בדוחק מה – 'לא היא, דמ"מ הרי נתכוון הוא שתצטער היא בנתינתם'.

⁶⁸ ואולם, אין הכרח שהיא אכן חולקת, שכן ייתכן שהתירוץ לפיו התנאי מוגבל להקפדתו של הנודר הוא תירוץ טוב יותר ובשופי יותר לשיטתם.

⁶⁹ ראו לעיל בהערה 56.

⁷⁰ קצות החושן תכד ס"א.

הטעם צ"ל דחיוב ממון אינו פוטר מחיוב מלקות, אלא דתשלומי הממון פוטרין ממלקות, דממון במקום מלקות קאי, וכששילם הוי כאילו לקה, אבל אם אח"כ נפטר מתשלומין, חייב ללקות

אלא שהבנה זו איננה הגיונית אם נגרוס כשיטת הרשב"א שהובאה לעיל, לפיה המחילה נחשבת כ'קיצור דרך' לתשלומים, שכן אז יש לראות במי שמחלו לו כאילו שילם. ר' אלחנן מקשה קושיה זו ומתריך:

וצ"ל דאף דהויא קבלה מ"מ קבלה כזו אינה עומדת במקום מלקות דהא מ"מ לא חסר כלום על ידי תשלומין אלו, וקצ"ע דא"כ גם לענין חיוב כפרה נימא הכי דכיון דלא חסר כלום במה יתכפר:

כלומר, לפי ה'קובץ' שיעורים' על אף שמבחינה משפטית המחילה נחשבת כאילו הכסף הגיע לנמחל וחזר אל המוחל, הרי שפטור המלקות במקרה של תשלומים איננו תוצר של הרובד המשפטי הפורמלי, אלא דווקא של זה המעשי. מכיוון שבסופו של דבר הובעל לא ניזוק ולא הצטער כלל מבחינה ממונית, שכן המפוחה מחלה לו, הרי חיוב המלקות בעינו עומד.⁷¹

גדר 'דבר שבממון'

עד כאן דנו בחובות ממוניים, שלגביהם פשוט יותר לומר את סברת הרשב"א לפיה המחילה איננה אלא קיצור דרך וניתן לראות את הכסף כאילו עבר מידו של המחוייב אל ידו של המוחל ומשם חזר אל המחוייב. ואולם, סברה מעין זו הופכת להיות קשה יותר כאשר אנו דנים בזכויות שאינן ממוניות.

כך למשל, בנוגע לסוגיה בכתובות שהובאה לעיל וקבעה כי לדעת רבי יהודה יכול אדם להתנות על מה שכתוב בתורה אם מדובר ב'דבר שבממון', כתב רש"י כי 'דבר שבממון' הוא דווקא 'שאר וכסות'⁷² אבל לא מצוות עונה, וכן קבעו רוב הראשונים.⁷³ הרי שלפי שיטה זו, מצוות עונה, על אף שהיא מצווה שבאלי"ח, איננה נחשבת ל'דבר שבממון' ואיננה ניתנת למחילה.

ואולם, הריטב"א התנגד לשיטה זו, וכתב עליה:

ואינו נכון דהנאת הגוף כממון חשוב לענין זה, ועוד דבירושלמי (ב"מ פ"ז ה"ז) אמרו על זה ועונה לאו דבר שבממון הוא, הי ניהו דבר שאינו של ממון שלא תצטרך גט שלא תהי זקוקה ליבם ע"כ, והא דאוריך רבי יהודה בלישניה בדבר של ממון תנאו קיים היינו משום דבעי לאשמועינן דמודה הוא בדבר של איסור שתנאו בטל.

נראה אם כן כי לשיטת רש"י ורוב הראשונים ניתן לומר את סברת המחילה כהקנאה דווקא במחילה ממונית, אבל לא במחילת זכות שאיננה ממונית. הריטב"א, לעומת זאת, יכול לחלוק לחלוטין על סברת המחילה

⁷¹ ראו עוד בשיעורי ר' דוד על כתובות, רטו: 'הרי מפורש דאע"פ דבתחילה חל החיוב ממון, אפ"ה כל שאינו משלם הממון בפועל חייב מלקות, והטעם משום דהא דממון פוטר ממלקות, אין הפירוש ד"חיוב" ממון פוטר ממלקות, אלא ד"תשלומי" ממון הם במקום המלקות, ולכן אינו נפטר רק בשעת התשלומין, וכל שאינו משלם חייב ממילא המלקות'. וראו עוד שם בס"ק עה.

⁷² רש"י על כתובות נו ע"ב ד"ה דבר.

⁷³ רשב"ם על בבא בתרא קכו ע"ב ד"ה דבר, וכך פסק הרמב"ם בהלכות אישות פרק ו' הלכה י.

כהקנאה, או לסבור שסברה זו חלה גם על זכויות – האישה יכולה 'להחזיר' את הזכות המגיעה לה משום שהיא נחשבת כשוות ממון, אבל לא להפקיע את החיוב מעיקרו. וכהבנה זו נראה מדבריו.⁷⁴

סברות אלו רלוונטיות מאוד גם בנוגע לדיני 'כיבוד', שם נאמרו הדינים: האב שמחל על כבודו – כבודו מחול,⁷⁵ הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול (בדרך כלל),⁷⁶ וייתכן כי גם נשיא שמחל על כבודו מחול.⁷⁷ עם זאת, מלך שמחל על כבודו – אין כבודו מחול.⁷⁸

ואולם, כיצד יכולים רוב האישים שחייבים בכבודם – אב, אם, רב ונשיא – למחול על כבודם? אם התורה ציוותה במפורש 'כבד את אביך ואת אמך', לדוגמא, כיצד יכול האב לבטל מצווה זו? לפי הגישה הדוגלת בהיותן של מצוות שבאל"ח מצוות שכלפי החבר, נראה כי גם כאן אין כל בעיה – המצווה היא כלפי האב, והוא יכול להפקיעה אם אינו חפץ בה. כפי שנראה להלן, לא מוסכם עד כמה מצוות כיבוד אב ואם נחשבת כמצווה שבאל"ח, ואולם אם היא אכן כזו, או לפחות כזו במובנים מסוימים, תירוץ זה יכול להיאמר, ונראה לכאורה כי זהו פשטם של דברים. ואולם, לפי הגישה הגורסת כי כל המצוות הן רק כלפי הקב"ה בסופו של דבר, לא מובן כיצד יכול האב לעקור מצווה זו על ידי מחילתו.

דרך אחת בשביל להסביר שיטה זו היא לגרוס כי כבודו של האב הוא עניין סובייקטיבי לחלוטין, המתקיים רק כאשר מתמלא רצונו. בניגוד למחילת ממון, שבה התורה עצמה הגדירה מה צריך להיות מוחזר לנפגע (ממון), הרי שבנוגע לכבוד ניתן לטעון כי הציווי הוא למעשה עשיית רצונו של האב (בתחומים מסוימים) שכן 'רצונו הוא כבודו'⁷⁹, וממילא, כל מה שצריך להיות מוענק לאב תלוי ברצונו. משכך, כאשר האב מוחל על כבודו הרי שאין שוב כל עניין לכבד אותו בניגוד לרצונו, שכן שוב אין כאן שום כבוד. יש מצווה כלפי הקב"ה לעשות את רצונו של האב. אם האב איננו רוצה, אין טעם בלנסות לכפות עליו מעשה, אף אם זה עשוי להיחשב 'כיבוד' עבור אבות אחרים.⁸⁰

גישה שנייה להתמודדות עם השאלה היא הפוכה. לפי גישה זו, הכבוד הוא דווקא עניין אובייקטיבי.⁸¹ אם כבוד הוא דווקא 'דבר שיש לו הנאה בו', שוב אפשר לסבור בדומה לדברי הריטב"א שהובאו לעיל בנוגע

⁷⁴ ראו עוד במחנה אפרים שבועות סימן י, ובמחנה אפרים על הלכות זכייה מהפקר, סימן יא. וראו עוד להלן ליד הערה 82.

⁷⁵ קידושין לב ע"א.

⁷⁶ שם.

⁷⁷ שם.

⁷⁸ שם, ובכתובות יז ע"א וסנהדרין יט ע"א. וראו בספר החינוך מצוה תצז.

⁷⁹ ביטוי זה מופיע פעמים רבות באחרונים, אולם אינני יודע מהו מקורו המדויק.

⁸⁰ גישה זו דומה לדברי המהר"ם שיק שהובאו בהערה הקודמת בנוגע לכבוד תלמידי חכמים.

⁸¹ וכפי שמשתמע מדברי הרמב"ן (יבמות ו ע"א, ד"ה וא"ת): 'אין זה עיקר כבוד אלא מה שאמרו בקידושין איזהו כיבוד מאכילו ומשקהו ומלבישו ומנעילו וכו' וכל דבר שיש לו הנאה בו, אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו הנאה של כלום אין זה כיבוד שאמרה תורה, וכן מה שאמרו יכול אמר לו אביו הטמא וכו' להביא פירות קאמר אבל הטמא לחנם אין צריך לומר שלא ישמע לו'. וכך נראה שסובר בעל השיטה מקובצת על בבא מציעא (לב ע"א ד"ה ועוד). כשהוא דן בשאלה האם מצוות כיבוד אב ואם נחשבת כ'ממונא' או לא, הוא טוען שיש להחשיבה כממונא, או לכל הפחות 'גרועה כממונא'. ויש עוד לפלפל בה, ואכמ"ל.

למצוות עונה, כי כל הנאה נחשבת כדבר ממוני, ואם כן ניתן לומר גם עליה כי מחילת האב היא למעשה 'קיצור דרך' ומקבילה לאמירת 'כאילו התקבלתי'.⁸²

מחילת זכות והפקעת המצווה

החקירות בהן דנו עד כה בוקעות ועולות גם מתוך דברי הגמרא בכתובות בנוגע לאדם שאנס ממזרת.⁸³ לפי דין התורה, במקרה בו אנס אדם אישה בתולה, יש עליו מצווה לשאת את הנאנסת – 'ולו תהיה לאשה',⁸⁴ אולם הגמרא מניחה כדבר פשוט שמעשה זה, שמטרתו הוא לפצות את הנאנסת, קיים דווקא אם אם הנאנסת רוצה בנישואין אלו.

על פי הנחות אלו, מסבירה הגמרא מדוע ממזר שאנס בת ישראל אינו צריך לשאת אותה. לכאורה היה צריך לומר במקרה כזה שהעשה של 'ולו תהיה לאשה' ידחה את איסור החיתון של ממזר עם בת ישראל, אולם כאשר מקשה כן רב כהנא על דין המשנה, עונה לו רב זביד מנהרדעא:

היכא אמרינן ניתי עשה ונידחי ל"ת - כגון מילה בצרעת, דלא אפשר לקיומיה לעשה, אבל הכא אי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל?⁸⁵

כלומר – היכן אנו אומרים כי יבוא עשה וידחה לא תעשה? במקרים כמו מילה בצרעת, שאין אפשרות לקיים את העשה ללא עבירה על הלאו, אבל בנידון של ממזר שאנס בת ישראל, אם היא אומרת שאיננה רוצה בנישואין, האם יש כלל עשה?

ביסוד סברת הגמרא מדוע אין אומרים כאן 'עשה דוחה לא תעשה' כותב רש"י במקום: 'מי איתיה לעשה כלל – השתא נמי מלמדין אותה לומר איני רוצה'. לפי פירוש זה נראה כי על אף שנשיאת הנאנסת היא מצוה שבאלי"ח, אין שוני מהותי בינה לבין מילה בצרעת. הקולא היחידה שיש במצווה זו היא העובדה שניתן להתחמק ממנה, ואם כן אנו מנצלים את אפשרות זו, מתחמקים מן המצווה, ובכך נמנעים מההתנגשות בין מצוות עשה לבין הלאו.

⁸² ראו עוד בשפת אמת על חגיגה (ה ע"ב): 'שם בגמ' רבי ור"ח כו' תקפ"א ואזיל, בטו"א דייק מכאן דנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, ולא ראי' היא דאפי' אי אין כבודו מחול היינו דאין אחר רשאי לפגום בכבודו אפי' הוא מוחל אבל הכא שמחל על כבודו והלך מי ימחה בידו [ול"ד לעובדא דר"ג ור"א ור"י בקידושין (ל"ב ע"ב) דהתם לא היו רשאים לקבל ממנו השימוש, ואע"ג דבמלך משמע בכתובות (י"ז). דאפי' בכה"ג דהכא אינו רשאי למחול על כבודו מלך שאני דקפיד קרא שתהא אימתו עליך]. נראה כי גישה זו סבירה דווקא לפי האפשרות הראשונה שהצענו, לפיה אב יכול באמת להפקיע את החיוב לכבודו. בנשיא, לעומת זאת, אם נגרוס כי הוא אינו יכול למחול על כבודו, הרי שיש חלק שהוא כלפיו, ועליו הוא יכול למחול, וחלק שאיננו כלפיו, שעליו הוא אינו יכול למחול. כך, לנשיא עצמו מותר למחול על כבודו, אלא שלאנשים אחרים אסור עדיין לפגוע בכבודו, מפני החלק שבאלי"ח שנותר במקומו. לעומת זאת, לפיה ההסברים האחרים שהעלנו, קשה קצת לקבל גישה מעין זו המחלקת בין המחילה מצד הנשיא, שמתרת, לבין האיסור לפגוע בכבודו מצד האחרים, שנותר על כנו.

⁸³ כתובות מ ע"א.

⁸⁴ דברים כב, כט.

⁸⁵ כתובות מ ע"א.

ואולם, רבים מן הראשונים הקשו על פירוש זה של רש"י, ממנו יוצא בין השאר כי אם הנאנסת בכל זאת רוצה בנישואין אכן דוחה העשה את הלאו של נשיאת ממזרת, שלא כפשט הגמרא. ואמנם, הריטב"א פירש באופן אחר:

והנכון דה"ק דעשה כי האי כיון דקיל כולי האי שבידה לעקרו אינו בדין שידחה לא תעשה.⁸⁶

ומצינו שהרשב"א בשו"ת⁸⁷ הרחיב את הכלל שנתנה הגמרא ואמר שעשה כזה שניתן לביטול בידי רצון האדם קל הוא גם לעניין ברכות, ומשום כך אין לברך על מצות כיבוד אב ואם, שכיון שבידם לעקרו הרי הוא כעקור.⁸⁸ נראה אם כן מדברים אלו של הראשונים, כי הנאנסת עוקרת את המצווה מעיקרה ומפקיעה אותה.⁸⁹

⁸⁶ הריטב"א שם, ד"ה אבל. וראו בפני"י שפירש את דברי רש"י באופן הדומה קצת לפירוש הריטב"א יותר וראו עוד בתירומו השני של הרשב"א שמתאים עם דברי רש"י. גם פירוש התוספות רי"ד נראה דומה לפירוש הריטב"א אך לא זהה לו, ראו שם. וכדברי הריטב"א כתבו הרמב"ן והרשב"א והרא"ה שהובא בשטמ"ק שם, והבאתי את דברי הריטב"א אע"פ שהוא אחרון להם, כיון שהוא כותב את הדברים באופן הכי ברור.

⁸⁷ ח"א, סימן יח.

⁸⁸ עיין בילק"י, שארית יוסף ח"א קכד, שהעלה שע"פ דברי החת"ס אין טעמו של הרשב"א כמו מה שכתבנו, אלא משום דאיכא חשש ברכה לבטלה, אבל חידושי הרי"מ כתב כדברינו כאן, וכן נלענ"ד עיקר, שכן כתב הרשב"א עצמו על הגמרא בכתובות שהביא. וכן סתם בילק"י בהלכות כיבוד אב ואם כרך א' עמ' קכז, כסברת חידושי הרי"מ בדברי הרשב"א וכמו שכתבנו. ובמקום אחר כתבתי לחדש כי לעניות דעתי יש לומר סברה זו אף בנוגע לכלל של 'עוסק במצוה פטור מן המצווה', שאם המצווה שעוסק בה יכולה להתבטל מכח רצונו של אדם אין בה הגדר של עוסק במצווה שפטור מן המצווה, ויש לתרץ את מה שפטר עוסק באבידה מלמיתב פרוטה לעני. ומכל מקום ואח ורע לסברה זו מצאתי ברש"י שבת יא ע"א, דכתב על הא דרשב"י לא הפסיק לתפילה אבל אנו מפסיקין, כתב וז"ל אבל אנו הואיל ומפסיקים תורתנו לאומנתנו כ"ש שנפסיק לתפילה. ואע"פ שהדיון שם אינו קשור בהכרח לעוסק במצוה, כמו שהעירו שם המפרשים מהירושלמי פ"ק דברכות, שהוא דין פרטי לת"ת, עכ"ז גוף הסברא נראת לי אמת גם לגבי עוסק במצוה, שאם בנקל כ"כ מבטלים אותה אין היא עצמה מבטלת מצות אחרות. ועוד יש להביא כסיוע קצת את דברי הביה"ל בסימן רמ"ט ד"ה מותר, שסובר כי ישנם מצבים בהם עדיף להעדיף מצוה חיובית שתבא לאחר זמן ממצוה קיומית דהשתא, וה"נ יש לומר דאם מישוהו יכול לבטל המצוה ממילא נחשבת כקלה לגבי מצוה שא"א לבטל. וכן מצינו מפורש בפני"י שמ"ע שהז"ג שנשים פטורות ממנה אינה דוחה מ"ע שאהז"ג שאין נשים פטורות ממנה. ובספר הישר מבואר שר"ת כבר קדמו בזה. הרי שמצינו דמצוה דקיל כיון שאינה שוה בכל אינה דוחה מצוה דאלימה ממנה, וה"נ יש לומר דמצוה שיכולה להיעקר הוי מצוה דקיל.

⁸⁹ יש לדיוק כן הן מלשונם של הראשונים והן מן הדין עצמו. אין מדובר כאן בביטול עקיף של המצווה, שאילו הייתה הנאנסת רוצה שלא להינשא לאונס הייתה העבירה מתבלטת, שהרי תנאים מעין אלו קיימים בכל מצוה, אלא מדובר ביכולת של המצווה להיעקר על ידי רצון אנושי, ודוק. וכן נראה מדברי השטמ"ק במקום בשם הרשב"א: 'ואף על גב דאיכא עשה דציצית דדחי לא תעשה דכלאים ואי בעי פטר נפשיה בטלית של צמר שאני התם דנהי נמי דאפשר לו למפטר נפשיה במידי אחריתי אבל מכל מקום לעולם איתיה לעשה דהא אי בעי לביש טלית של פשתים לא סגיגא ליה דהשתא איתיה לעשה אבל הכא הא ליתא למצוה כלל דאסתלקא לגמרי כיון דאמרה לא בעינא ובכי הא ודאי לא אתי עשה ודחי לא תעשה וזה הנכון'. ואף שיתכן שרש"י חולק על סברה זו, מכל מקום אין זה מוכרח שיחלוק עליה, ואדרבה ראו בקובת הערות (סימן יד, אות ג') שדייק מדברי רש"י והרמב"ם כעין דברינו: 'אלא דלכאורה קשה מהא דאיתא פ' אלו נערות [כתובות מ' ע"א] אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל, ופירש הרמב"ם בה"ל נערה [פ"ג ה"ה] דהוי אפשר לקיים שניהם, וכן נראה מדברי רש"י שם [ד"ה מי איתיה], והא אי אמרה לא בעינא, אכתי לא תתקיים העשה. וצריך לחלק, דבציצית אם לא ילבש בגד של ד' כנפות, אף שאינו עובר, מ"מ חסר תועלת המצוה, וראיה לזה דהא בעידן ריתחא ענשינן עלה [מנחות מ"א ע"א], אבל במצות ולו תהיה לאשה, דהיא מצוה שבין אדם לחבירו, אם היא מוחלת לו ליכא קפיא כלל בזה, כמו במוחל לחבירו חוב ממון שיש לו עליו'.

ממונא ואיסורא

הבדלים רבים צוינו על ידי חז"ל ומפרשיהם בין 'ממונא' ל'איסורא'. שתי שאלות עולות לגבי כך בהקשר של סוגייתנו: א) האם הקטגוריות של ממונא ואיסורא חופפות לקטגוריות של מצוות שבאל"ח ומצוות שבאל"מ בהתאמה? ב) ואם כן – האם ההבדלים בין ממונא לאיסורא שמובאים על ידי הגמרא והראשונים רלוונטיים לחקירה בנוגע למחייב במצוות שבאל"ח?

בין 'ממונא' ל'בין אדם לחבירו'

נראה, כי לפי משמעותם של המילים, קשה לומר שיש זהות בין שתי החלוקות הקטגוריות. אנו מכירים מצוות שהן בן אדם למקום הכוללות בתוכן רובד ממוני, כמו לדוגמה מעילה בקדשים.⁹⁰ מאידך, מצוות שבן אדם לחברו הן לעיתים קרובות לא ממוניות. אונאת דברים למשל, מוגדרת להיות עבירה שבין אדם לחבירו שאיננה כוללת בתוכה נזק ממוני, וגמילות חסדים היא גם חסד שנעשה על ידי 'גופו' של אדם, ולא דווקא על ידי ממונו.⁹¹ כמו כן, שתי החלוקות מופיעות בדברי חז"ל ואיננו מוצאים קישור מפורש ביניהן – בסוגיה ביומא העוסקת בהבדל שבין מצוות שבאל"מ למצוות שבאל"ח לעניין מחילה לא מוזכרות הקטגוריות של איסורא וממונא, ובסוגיות המזכירות איסורא וממונא לא מוזכרים המושגים של מצוות שבאל"מ ובאל"ח.

ואולם, מקור מעניין בהקשר זה הוא דברי הגמרא בכריתות:

כי מכפר יוה"כ על איסורא, על ממונא לא מכפר⁹²

במבט ראשון נראה כי דברי הגמרא תומכים בזיהוי של מצוות שבאל"ח כ'ממונא', ומצוות שבאל"מ כ'איסורא'. לפי פרשנות זו, קביעת הגמרא לפיה יום הכיפורים איננו מכפר על ממונא מתבססת על דברי הגמרא ביומא הקובעים כי אין יום הכיפורים מכפר על עבירות שבאל"ח עד שירצה את חברו.

ואולם, למעשה פרשנות זו קשה, שכן ה'ממונא' שעליו מדברת הגמרא הוא מעילה, שלגביה ברור כי היא דווקא עבירה שבאל"מ.⁹³ מגמרא זו מוכח אפוא כי הגמרא רואה במעילה 'ממונא', על אף שמדובר בעבירה שהיא בוודאי עבירה שבאל"מ, ואם כן יש מכאן סתירה לכאורה לזיהוי שבין הקטגוריות.⁹⁴

⁹⁰ בנוגע למעילה בהקדש, עד כמה היא נחשבת ממונא על אף שהיא מצווה שבאל"מ (וכן דיון בנוגע לכמה דברים נוספים) ראו בצפנת פענח על הרמב"ם, הלכות תשובה פרק ב הלכה ט.

⁹¹ סוכה מט ע"ב.

הגמרא שם קובעת כי אחד מהדברים שבו גדולה גמילות החסדים מן הצדקה הוא בכך ש'צדקה בממונו גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו'. הרי שגמילות חסדים, שהיא באופן מובהק מצווה שבין אדם לחברו, מוגדרת כמעשה שהוא 'בין בגופו ובין בממונו'.

⁹² כריתות יח ע"ב.

⁹³ אם כן, מדוע באמת אין יום הכיפור מכפר על מעילה? כבר הקשה כן במרחשת (חלק א', יג, ג), ותירץ: 'והנראה לי בזה דהטעם של תירוץ הראשון שיוהכ"פ אינו מכפר אממונא הוא משום דקימ"ל לענין מעילה בב"ק קי"א שאם הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו לא יצא, א"כ נהי דיוהכ"פ במקום קרבן קאי וכקרבת כפרה דמי, כ"ז לענין אשם תלוי בעלמא ולענין שאר איסורים שאין שם ממון ואינו מעכב את הקרבן אבל ממון מעילה שמעכב את הקרבן לא מהני יוה"כ ג"כ משום דיוהכ"פ במקום אשם תלוי קאי, אבל במעילה כל שלא הביא הקרבן אין הקרבן מכפר וכאן שלא הביא את הקרבן לא מכפר לו יוה"כ'. וראו שם עוד בדבריו.

⁹⁴ וראו להלן בהערה 97 ניסיון ליישב בדוחק.

בנוסף, לעיל כבר נגענו ביסוד הממוני הקיים, לפי חלק מהשיטות, במצוות רבות שבאל"ח.⁹⁵ כפי שהראינו, כמה מן הראשונים גרסו כי גם חובות שאינן ממוניות בפועל יכולות להיחשב כממון מפני שהן מכוונות להנאת האדם. עם זאת, נראה כי סברה זו איננה מוסכמת על רובם של הראשונים. לכאורה, קשה ליישב את הדעות החולקות על סברה זו, עם הזיהוי של 'ממונא' עם מצוות שבאל"ח.

אף על פי כן, מאחרונים רבים נראה כי הם ראו את הקטגוריות כחופפות.⁹⁶ כמו כן, מתוך דיון בהבדלים שבין 'ממונא ואיסורא', נראה כי אכן קיימת זהות ברמה כלשהי בין שתי החלוקות הללו, וכי חלוקה זו רלוונטית לחקירתנו. מכיוון שהחלוקה בין מצוות שבאל"ח למצוות שבאל"מ נמצאת רק בסוגיות ה'אגדתיות' יותר ביומא ובבבא קמא, מובן אפוא כיצד ניתן לראות את הקטגוריות 'ממונא' ו'איסורא' כמחליפותיהן של 'מצוות שבאל"ח' ו'מצוות שבאל"מ' בהתאמה.⁹⁷

פעמים שאתה מתעלם

המקור הרלוונטי ביותר לחלוקה שבין ממונא לאיסורא הוא ברייתא המובאת במסכת בבא מציעא, הלומדת מהמילה 'והתעלמת' שנאמרה בהקשר של השבת אבידה,⁹⁸ כי 'פעמים שאתה מתעלם'⁹⁹ – כלומר, ישנם פעמים שבהם מותר ואף צריך להתעלם מן האבידה ולא לקיים מצוות השבת אבידה. הגמרא דנה באילו מקרים עוסקת הברייתא. כאשר היא מעלה את ההווה אמינא לפיה מהפסוק נלמד הפטור של כהן מלהכנס לבית הקברות ולהטמא בשביל השבת אבידה, היא דוחה זאת משום שהדבר פשוט אף בלא הלימוד מן הפסוק, וזאת משני טעמים:

פשיטא! האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה! ותו לא דחינן איסורא מקמי ממונא!

⁹⁵ ליד הערה 72.

⁹⁶ ראו במאמרו של יצחק ברנד 'איסורא וממונא: קווי מתאר ומקרי גבול', דיני ישראל לה-לו (תשפ"ב) בהערות שוליים 38 (עמ' 198). נוסף על המקורות המובאים שם אציין לפירוש תפארת ישראל (יכין) על סנהדרין, פ"ד משנה א, ובקונטרס דברי סופרים לרב אלחנן וסרמן בסימן ה, וכן בדבריו קובץ הערות סימן סה (שלא שייך לומר בעל דין באיסורין).

⁹⁷ לפי השיטות התומכות בזיהוי בין המושגים צריך להסביר כי הזיהוי איננו מוחלט, והוא רק על דרך הרוב, שהרי מצינו במעילה שהיא ממונא על אף שהיא עבירה שבאל"מ, כמבואר לעיל. אפשרות אחרת היא לומר כי כל מצווה שבאל"ח היא אמנם ממונא, אבל ממונא היא קטגוריה רחבה יותר, הכוללת גם מצוות שבאל"מ. אפשרות אחרת היא לומר כי מעילה היא כעין מצווה שבאל"ח, משום שאנו מחשיבים את ההקדש כ'חבריו' כביכול לעניין זה. ואע"פ שבגמרא ממעטינן הקדש מהמילה 'רעהו' (ראו גיטין מט ע"ב וב"ק ו ע"ב ועוד) יש לומר דאדרבה, הסיבה למיעוט זה הוא משום שהדברים שייכים זה בזה, ואף הקדש הוא כעין רעהו, אבל אינו רעהו, ונחשב כמצווה שבאל"ח לחלק מן העניינים. וקצת כעין זה כתב מהר"י ענגיל באתון דאורייתא סימן ג: 'דאיסור מעילה רק מטעם ממון הוא ומתורת גזל וע"כ אין יוה"כ מכפר עליו כמו שאין מכפר על גזל הדיוטי', וראו עוד בהרחבה בכל דבריו בסימן זה ובמה שכתב על בקונטרס אחרון.

⁹⁸ דברים כב, א.

⁹⁹ בבא מציעא ל ע"א.

השיקול השני של הגמרא הוא משום ש'לא דחינן איסורא מקמי ממונא'. ואמנם, הראשונים התלבטו בשאלה מדוע פשוט כל כך לגמרא כי 'לא דחינן איסורא מקמי ממונא'. השיטה מקובצת מציע בהקשר זה פירוש מעניין:

ונראה לי דהכי פירושה משום דכיון דאפילו בעל אבדה כהן אינו רשאי להטמא בה היאך יטמא זה בשבילה, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעי' לה ליתיה לעשה כלל, הילכך לא דחינן מצות עשה משום מצוה שבממון שאם הפקיר בעליו ממון זה פטור הוא מאותה מצוה, שהרי חייב הוא לומר כן כדי שלא יטמא כהן ששניהן חייבין בכבודו של מקום והתורה אמרה להחזיר אבדה לחברו ולכבד אביו ואמו בממונו ולא לעבור על המצות.¹⁰⁰

הנראה מדבריו, כי ממון לא דוחה איסור משום שהמצוות הממוניות נעשות כלפי החבר, ומשום כך יכול החבר להפקיע אותן. המצוות הממוניות הן אפוא עבור החבר, ומשום כך הן נדחות מפני מצוות איסוריות, שכן 'שניהן חייבין בכבודו של מקום'.

כפי שמזכיר ה'שיטה מקובצת' במפורש בהמשך הדברים, הסברו מבוסס על דברי הגמרא בכתובות שנתבארה לעיל,¹⁰¹ לפיה אין אנו אומרים שיבוא העשה של 'ולו תהיה לאשה' וידחה את איסור החיתון של ממזר עם בת ישראל משום שהנאנסת יכולה למחול על עשה זה. לפי הבנתו של השיטה מקובצת, העובדה שקיום המצווה תלוי ברצונו של אדם ויכול להתבטל בהבל פיו, די בה בכדי להורות שאין זו מצווה שיכולה לדחות מצווה אחרת מן התורה. נראה אם כן כי לשיטתו יש זהות בין הקטגוריה של 'ממונא' לבין כל מצוה שניתנת להימחל, כאשר מצוות מסוג זה אינן יכולות לדחות 'איסורא' – כלומר מצוות שאינן יכולות להימחל. הקרבה לקטגוריות של מצוות שבאלי"מ ומצוות שבאלי"ח ברורה אפוא מאליה.

ואולם, ההיררכיה שבין ה'איסורא' ל'ממונא' איננה מבכרת תמיד את האיסור על פני הממון. במספר מקרים אנו מוצאים הגיון הפוך – לפיו ה'ממונא' דווקא חמור יותר מן האיסור. לעיל ראינו כי ביום כיפור ה'איסורא' מתכפר בעוד הממונא איננו; לפי דבריו של שמואל שנפקו להלכה, לפיהם 'אין הולכים בממון אחר הרוב',¹⁰² ויש מכאן נפקא מינות לחומרא;¹⁰³ כמו כן, הגמרא בביצה קובעת במפורש כי אין לדמות איסור לממון משום ש'איסורא בטיל, ממונא לא בטיל'.¹⁰⁴ מדברי המפרשים נראה כי את ההבדל העולה מדברי שמואל יש לייחס

¹⁰⁰ שטמ"ק שם. יש לציין שפירוש זה מוצע לגרסה מעט שונה בדברי הגמרא, אבל אין כאן המקום להתעכב על עניין זה.

¹⁰¹ ליד הערה 83 ואילך.

¹⁰² בבא קמא כז ע"ב ושם מו ע"ב. ראו עוד בספר גט פשוט כללים א ו-ב ובשוונת העמקים לבעל הפרמ"ג כלל טו, ובקובץ יסודות וחקירות ובאנציקלופדיה התלמודית בנוגע לתחולת הכלל.

¹⁰³ עבור אחד הצדדים לפחות – מי שתובע ממון ואינו יכול לקבלו משום שהשני מוחזק כנגדו ואע"פ שיש טענת רוב כלשהי עם התובע, הרי שמבחינת התובע חמור הממון מן האיסור, שבאיסור היה יכול האיסור להיות מותר לו בכהאי גוונא, אבל הממון אינו מותר לו. וראו עוד בב"מ כ ע"א בתוספות ד"ה איסורא, שו"ת הר"ן לג, נוב"י מהדו"ק חלק אהע"ז לו, שב שמעתא שמעתא ז, פרקים יז ו-יח..

¹⁰⁴ ביצה לח ע"ב.

להבדל שבין מצוות שבאל"ח למצוות שבאל"מ,¹⁰⁵ בעוד ההבדל בסוגיית ביטול קשור לחשיבותו של הממון, ואכמ"ל.¹⁰⁶

חיוב בהיעדר תביעה

במאמרו המאלף 'האם תביעת הזכות הכרחית? בין שיח הזכויות לשיח החובות' עוסק בנימין פורת בשאלה דומה לחקירתנו המרכזית: האם יש להגדיר את הדינים הנוהגים בין אדם לחברו כחובותיו של האחד או כזכויותיו של האחר.¹⁰⁷ לדבריו, המשפט העברי והמשפט המודרני חלוקים בשאלה זו בדיוק: בעוד המשפט העברי מבוסס בעיקרו על שיח של חובות, הרי שהמשפט המודרני מבוסס על שיח של זכויות.

כתוצאה מכך, צופה פורת כי המשפט העברי, המבוסס בעיקרו על שיח החובות, ייטה להכיר במספר רב יותר של חובות שאינן תלויות בתביעת בעל הזכות, בעוד שהמשפט המודרני, המבוסס על שיח זכויות, צפוי להכיר במספר קטן יותר של חובות כאלו.

קל לראות כיצד הדברים קשורים לחקירתנו המרכזית: שיח הזכויות מדגיש את הקשר בין שני הסובייקטים שבדיון. הדין הוא זכותו של אחד **כלפי** האחר. שיח החובות, לעומת זאת, איננו מתחשב כלל לכאורה באדם שהדין מבוצע כלפיו. החובה להחזיר חוב או לעשות צדקה, יכולה להיתפס לפי צד זה כזהה לחובות דתיות המוטלות על האדם, כמו אכילת מצה או נטילת לולב.

ואמנם, ישנם מספר מקרים בהם נראה כי המשפט העברי נבדל מן המשפט המודרני בדיוק בסוגיה זו. כך למשל קביעתו המפורסמת של רב פפא 'פריעת בעל חוב מצווה', ממנה עולה כי החובה לפרוע חוב היא מצוה דומה למצוות סוכה ולולב;¹⁰⁸ החובה להעיד אף ללא תביעה או בקשה מצד בית דין או מצד מי שהעדות מועילה לו (חובה הקיימת לכל הפחות בדיני נפשות ובאיסורים, ואולי אף בדיני ממונות¹⁰⁹); ודיני צדקה, המדגישים את חובתם של גבאי הצדקה ליזום פנייה לעניים שאינם פונים לקבל עזרה.¹¹⁰ לצד אלו, מציג

¹⁰⁵ כיוון זה מתיישב במיוחד עם שיטות האחרונים התולות את דין 'אין הולכים בממון אחר הרוב' בכך שרוב איננו סברה, בעוד שבממונות יש ללכת אחר הסברה בלבד (שערי יושר ג, ג; שם ה, א; וכן כתבו גידולי שמואל וחינושי ר' מאיר שמחה על הסוגיה בבבא בתרא צב ע"א. הסבר זה מופיע בקובץ יסודות וחקירות בערך 'אין הולכים בממון אחר הרוב', וראו שם עוד חמישה הסברים נוספים, שמרובם נראה שאין בהכרח לתלות את דין זה בגדר של מצוות שבאל"ח, ויש לפלפל בזה אך אכמ"ל.

¹⁰⁶ רש"י על הסוגיה בביצה שם בד"ה וכי תימא, וראו בתוספות ר"ד שם יותר באריכות. וראו עוד את הדיון בדרך המלך על הלכות עבודה זרה ד, ב ודף על הדף סוכה, ב ע"א, בשם ספר 'כלי גולה', שמשמע מדבריהם סברא שונה מעט, אבל אפשר ליישב הדברים. ¹⁰⁷ בנימין פורת, האם תביעת הזכות הכרחית? בין שיח הזכויות לשיח החובות, דיני ישראל לה-לו (תשפ"ב), עמ' 327-364. מובן כי ניתן לטעון שדינים אלו מוגדרים הן כחובותיו של האחד והן כזכויותיו של האחר, אלא שהדיון הוא בשאלה איזו חיוב הוא יסודי יותר.

¹⁰⁸ ראו כתובות פו ע"ב וערכין כב ע"א, ובמאמרו של פורת (לעיל הערה 107), עמ' 340-343, בכיוון מעט שונה.

¹⁰⁹ ראו אצל פורת (לעיל הערה 107), עמ' 343-347.

¹¹⁰ פורת (לעיל הערה 107), עמ' 350-348. למעשה, לדעתי נראה כי החובה המוטלת על הגבאים לחלקה קשורה פחות לדגש שנותן המשפט העברי לחובות, ויותר על כך שהכסף כבר הוקדש לצדקה ועל הגבאים לא נותר אלא לחלק אותו.

פורת גם מקרים בהם המשפט העברי פוסק בניגוד למצופה, וקובע כי החובה חלה על האדם רק לאחר שנתבע.¹¹¹

ואולם, מעניין בהקשר זה להזכיר את דברי קצות החושן (ט ס"ק א), המביא את דברי האחרונים לפיהם בשוחד ובריבית אין חובה להחזיר ללא תביעה מצד הלווה או נותן השוחד. לכאורה הדברים נראים תמוהים: דווקא בשוחד ובריבית ברור שכל המצווה להחזיר אותם (ויש מצווה להחזיר אותם, שהרי אם הנותן או הלווה תובע חייב להחזיר) איננה מצד זכותו של הנותן והלווה, שהרי אלו ויתרו על זכותם, אלא מכח החובה המוטלת על המלווה בריבית ומקבל השוחד. לפי זה, דווקא במצוות אלו חובת ההשבה הייתה צריכה להיות הכי פחות תלויה בתביעת בעל הזכות!¹¹²

לפי האמור במאמר עד כה, ייתכן אפוא כי ניתן לנסח את הדברים באופן שונה: העובדה שברוב דיני המשפט העברי ישנה חובה גם ללא תביעה נובעת דווקא מכך שהחבר הוא המחייב במצווה ולא הקב"ה. כשהחובה ממוקדת בחבר הרי שהחטא איננו מתוקן עד שהחבר מגיע לאותו מצב שבו היה קודם החטא כלפיו, ולכן יש חובה להשיב לו את זכויותיו אף ללא תביעה. לעומת זאת, בשוחד וריבית, אף שגם בהן יש חובת השבה, הרי שאין היא עיקר התיקון, אלא פועל יוצא של חובת התשובה כלפי שמיא. עיקרה של העבירה במקרה זה הוא כלפי הקב"ה, שהלא החבר מחל על זכויותיו ונתן מרצונו החופשי. לכן, כל עוד החבר לא מחדש את התביעה, היא איננה קיימת, שהרי התיקון נעשה בין האדם לבין הקב"ה. גזלן שמשאיר את הגזילה אצלו איננו יכול לעשות תשובה מפני שהוא כטובל ושרץ בידו, ואילו בנוגע לשוחד וריבית העבירה הייתה במעשה הלקיחה, אך עצם החזקת הממון, כיוון שהיא בהסכמת הנותן איננה נחשבת כ'שרץ' לעניין זה.¹¹³ והדברים צריכים עוד עיון וליבון.

ממון ומיתה

הגמרא במסכת סנהדרין מביאה שתי מימרות של רבא, מהן יוצא כי עדים זוממים עשויים להתחייב יותר מעונש אחד במקרים מסוימים:

ואמר רבא: פלוני בא על נערה המאורסה והוזמו - נהרגין, ואין משלמין ממון. בתו של פלוני והוזמו נהרגין, ומשלמין ממון. ממון לזה, ונפשות לזה.

כך, לפי רבא, כאשר באו העדים לחייב את פלוני גם 'ממון' וגם 'נפשות' (שבאו להורגו) הם מתחייבים מיתה, אך נפטרים מהעונש הקל יותר של תשלומי ממון. לעומת זאת, כאשר באו העדים לחייב את הנערה המאורסה

¹¹¹ הדוגמא בה דן פורת היא הלנת שכר. במקרה זה, דווקא המשפט העברי דורש תביעה מצד השכיר בשביל שבעל הבית יעבור על הלנת שכר, בעוד שבמשפט המודרני תביעה מעין זו איננה נצרכת. ראו שם, עמ' 351-354.

¹¹² ואולם, יש לציין כי הקצות עצמו סובר שגם המצווה בפירעון הלוואה מתחדשת דווקא עם תביעת המלווה. ראו בדבריו בסימן קד ס"ק ב. ראו עוד בנתיבות שם ובמאמרו של פורת (לעיל הערה 107), עמ' 341-342.

¹¹³ וקשה על כל זה מהא דפריעת בעל חוב מצוה, וכמבואר בגמרא הכוונה בזה היא שמדובר בחובה של הלואה ולא בזכות של המלווה, וכן נראה ממשפט הדברים כי 'מצוה' במובן זה שאין חילוק בין מצוה זו למצות שבין אדם למקום (ראו לעיל ליד הערה 108) ומכל מקום החוב קיים אף ללא תביעת המלווה. אבל אפשר ליישב וראה בקצות שם שהקשה כעין זה ויישב.

ואת בועלה, אך גם להפסיד את אבי הנערה את כסף כתובתה, הם גם נהרגים, וגם משלמים לאבי הנערה את הכסף. זאת, משום שחיוב הממון וחיוב הנפשות היה כלפי אנשים שונים, ולכן חיוב אחד לא פטר את השני.¹¹⁴

לכאורה יש בדברי רבא הצהרה חד משמעית בנוגע לדיון שבו אנו עוסקים – הסיבה שבגינה מי שהעידו על בתו של פלוני שזנתה נהרגים ומשלמים היא משום שהחיוב 'כלפי' שני אנשים שונים ולפיכך חיוב אחד לא יכול לבטל את חברו. מצוות שבן אדם לחברו, לפי זה, הם אכן כלפי החבר בעיקרן. יתרה מזאת – לא רק שאדם יכול להתחייב לחבירו ממון, וחיוב זה יהיה כאמור כלפי החבר ולא רק כלפי שמיא, אלא אדם יכול להתחייב לחבירו אף 'נפשות' – כלומר חיוב מיתה שנעשה כלפי אדם מסוים ועבורו, עד כדי כך שאינו יכול לפטור חיוב תשלומים אחר.¹¹⁵

ואולם, מדיוני הראשונים בכמה מקומות עולות הבנות שונות בדברי רבא, המעדנות את הסברה דלעיל ומצמצמות אותה. ראשית, מקשים הראשונים על מסקנתנו מסוגיה בסנהדרין העוסקת בדיני רודף.¹¹⁶ הסוגיה מנסה לברר את טעמו של רבי יונתן בן שאול הסובר כי אם ניתן להציל את הנרדף באחד מאיבריו של הרודף, והצילוהו בנפשו של הרודף – יש למציל (שהרג את הרודף) דין רוצח. הגמרא מציעה כי רבי יונתן בן שאול למד את דינו מהפסוקים בפרשת משפטים, מהם עולה כי אם שני אנשים רבו אדם שאחד רצה להרוג את השני, ובשעה שניסה להרגו פגע באישה הרה והרג את וולודתיה – עליו להיענש ולשלם את ממון הוולדות לבעל האישה. לכאורה לא ברור מתי יתקיים דין זה, שכן כאשר כיוון הרוצח להרוג את חברו הרי היה עליו דין רודף, ואם כן הוא נחשב כמי שמחוייב מיתה בשעה זו, הפוטרת אותו מחיובי התשלומים על הוולדות מדין 'קים ליה בדרכה מיניה'. מכאן, אומרת הגמרא, למד אפוא רבי יונתן בן שאול את דינו – עלינו להעמיד את הפרשייה המבוארת בתורה במקרה שבו ניתן היה להציל את הרוצח באחד מאיבריו. משום כך, אין עליו חיוב מיתה בשעה זו ולכן אינו פטור מתשלומים מדין 'קים ליה בדרכה מיניה'.

ואולם על כך מקשה הגמרא – 'דילמא שאני הכא, דמיתה לזה ותשלומין לזה!¹¹⁷ כלומר – אולי אין אנו צריכים כלל לחידוש הדין של רבי יונתן בר שאול, והרוצח בלאו הכי פטור משום שחיוב המיתה שלו הוא כלפי הנרדף, בעוד שחיוב התשלומים הוא כלפי בעל האישה, ואם כן יש כאן מקרה של 'מיתה לזה ותשלומין

¹¹⁴ ראו רש"י שם בד"ה ומשלמין. בסמוך מובאית מימרא רבא על מקרה דומה: 'ואמר רבא: פלוני רבע השור והוזמו - נהרגין ואין משלמין ממון, שורו של פלוני והוזמו - נהרגין ומשלמין ממון, ממון לזה ונפשות לזה.' והם הם הדברים (ראו בצריכותא בגמרא שם).

¹¹⁵ אלא שלכאורה קשה, באיזה מובן חיוב הנפשות הוא כלפי מי שזממו העדים להרוג, אם הנידון אינו מרוויח שום דבר מחיוב זה, אין לו כל אפשרות למחול על חיוב זה, ואיש לא שאל אותו אם הוא רוצה בחיוב זה? אפשרות אחת היא לומר כי אף על פי כן החיוב הוא בכל זאת כלפי החבר, והיות של החיוב 'כלפי' מישהו היא תכונה מופשטת לחלוטין שאיננה תלויה בכל הני"ל, וייתכן שהיא נוגעת אולי לתכלית ציווי התורה (ראו לעיל בהערה 3 ובהערה 7). ראו עוד בשיעורי ר' שמואל על מכות ב ע"א, כא. מכל מקום, לפי הראשונים המובאים בסמוך לא קשה, שכן הם מפרשים את דברי רבא באופן אחר.

¹¹⁶ סנהדרין עג ע"ב-עד ע"ב.

¹¹⁷ הגמרא כאן נוקטת בלשון שונה מהגמרא בפרק ראשון שדיברה על 'ממון לזה ונפשות לזה'. ואולם, רוב הראשונים הניחו שאין הלשון משנה את משמעות הדברים והכוונה היא לאותו הדבר עצמו (ואולם, ראו בפני יהושע בכתובות ל ע"ב ד"ה ובעיקר). להלן אנקוט לפי הלשון שבה נקטו הראשונים, שהיא בדרך כלל 'מיתה לזה ותשלומין לזה'.

לזה' שבו חייב הן מיתה והן תשלומין. הגמרא מתרצת: 'לא שנא, דאמר רבא: 118 רודף שהיה רודף אחר חברו, ושיבר את הכלים, בין של נרדף ובין של כל אדם - פטור. מאי טעמא - מתחייב בנפשו הוא.'

על פי פרשנות אחת, ניתן להבין כי הגמרא דוחה כאן למעשה לחלוטין את סברת 'ממון לזה ונפשות לזה'. על פי זה, עמדתו של רבא כפי שנתבארה בפרק הקודם, הייתה שנויה במחלוקת כבר בין האמוראים עצמם. אלא שלפי זה קשה ביותר, שכן הסברה עצמה מובאת בפרק ראשון של סנהדרין משמו של רבא, בעוד שגם דחיית הסברה נעשית על פי מימרא של רבא, ואם כן הרי שדברי רבא סותרים אלו את אלו! משום כך, היו ששינו את הגרסה באחת מהסוגיות מ'רבא' ל'רבה', ובכך נמנעו מן הסתירה.¹¹⁹

ואולם, על פי פירוש אחר, הסיבה שבגינה קובע רבא כי רודף פטור על הכלים ששיבר איננה משום שהוא דוחה את עיקר סברת 'מיתה לזה ותשלומין לזה', אלא משום שהוא סובר שהיא איננה רלוונטית במקרה של רודף. זאת משום שרודף נחשב כמי שחייב מיתה לכל אדם, ואף לבעל הכלים, משום שכל אחד ואחד, כולל בעל הכלים, יכול להורגו. נמצא אם כן כי המיתה והתשלומין שניהם הם (אף) לבעל הכלים, ולכן פטור מן התשלומין.¹²⁰

פרשנות מצמצמת ביותר לדינו של רבא נמצאת בדברי ר"ת. לשיטתו,

רבא דוקא גבי עדים זוממים אית ליה דממון לזה ונפשות לזה חייב, משום דבעינן שתתקיים הזמה כלפי כל אחד, ומיהו ממון ונפשות בחד גברא פטור כיון דמתקיים בו קצת הזמה אבל בעלמא מודה רבא דממון לזה ונפשות לזה פטור.

לפי פרשנות זו, ניתן שוב לבטל לחלוטין את ההבדל בין מצוות שבאל"ח למצוות שבאל"מ. באמת, ניתן שוב לומר, אין כל הבדל מהותי בין סוגי המצוות והחויב תמיד הוא כלפי הקב"ה. רק בנוגע לעדים זוממים גזרה התורה כי יש לעשות להם 'כאשר זמם לעשות לאחיו', ולכן כאשר ישנם שני 'אחים' שבהם תכננו העדים

¹¹⁸ ראו במהרש"א ובדקדוקי סופרים וברמב"ן שיש גורסים 'ולא היא דאמר רבא', ואפשר שהמחלוקת בין התירושים המובאים להלן בסמוך קשורה גם היא לחילוקי הגרסאות הללו, ודומני שראיתי כן באחד האחרונים (ושוב ראיתי שזה רמוז בדברי הרמב"ן ומפורש בדברי הרא"ה. ראו שם).

¹¹⁹ הקושיה והתירוץ על ידי שינוי הגרסה מופיעים הן ביד רמ"ה בסוגיה בדף י ע"א ד"ה ואמר, והן בתוספות בכתובות לא ע"א בד"ה רב אשי (המתחיל בדף ל ע"ב). ואולם, היד רמ"ה כותב כי בסוגיה שבפרק ראשון יש לגרוס 'רבה' ובסוגיה בפרק בן סורר יש לגרוס 'רבא' (ראו שם בטעמו), ואילו התוספות מחליפים וגורסים 'רבא' בפרק ראשון ו'רבה' בפרק בן סורר (ראו שם טעמם). כמו כן, היד רמ"ה קובע כי מדובר בתירוץ דחוק, בעוד שהתוספות סוברים שמדובר בתירוץ קביל.

¹²⁰ תירוץ זה מופיע אף הוא הן ביד רמ"ה והן בתוספות שהובאו לעיל בהערה הקודמת. לפי תירוץ זה צריך להבין את המימרא בפרק ראשון של סנהדרין שלגביה נאמר במקור דין 'ממון לזה ונפשות לזה'. והלא גם שם מי שרשאי להרוג את העדים הם רק בית דין, והם גם אלו שרשאים לגבות את הממון, ואם כן נמצא לכאורה שגם שם הממון והנפשות הם שניהם לבית דין, ומדוע חייב מדין ממון לזה ונפשות לזה. ונראה לומר שמכיוון שהחויב הוא כלפי החבר, באמת הוא זה שזכאי לתבוע את חובו מידי העדים זוממים, ובממון נראה פשוט שבין דין הם כמו שליחו של הנידון שרצו הזוממים להרשיע, כי הרי הוא זה שמקבל את הכסף בסופו של דבר, וכן יש לומר גם בנפשות, שאף על פי שבית דין הוא שהורג את הזוממין, הרי הוא כעין שליחו של הנידון, ואם כן נמצא שהן הממון והן הנפשות הם לנידון. אבל גבי רודף, משום שכל אדם יכול להורגו, הרי שאין הם שליחו של הנרדף. ואולם, מתסבר לומר, שאף ברודף שכל אחד יכול להורגו, ההיתר בהם הוא מעין הרחבה של ההיתר שיש לנרדף, ואם כן הסברות אינן מתיישבות כל כך זו עם זו. אכן יש לחלק בדקות בין הסברה הרואה בכל אדם שלוחו של הנרדף לבין סברו הרואה בהיתר (ובחויב) על כל אדם להרוג את הרודף הרחבה של ההיתר (והחויב) של הנרדף, ואכמ"ל.

לפגוע, מתחלקות שתי היזממות' לשתיים, וצריך לקיים את שתיהן, אך באופן עקרוני, אין החטא כלפי החבר כלל. משום כך, במקרה הרגיל שבו מתבצעות שתי עבירות בעלי דרגות חומרה שונות ואנו רוצים לומר 'קיים ליה בדרבה מיניה', לא שייך כלל 'ממון לזה ונפשות לזה', משום שהממון והנפשות אינם כלל 'לזה', לחבר, אלא בגדר החיוב הכללי לנהוג לפי דיני התורה.¹²¹

פרשנות הפוכה לכאורה משל רבינו תם נמצאת בדברי רש"י במסכת כתובות.¹²² מדבריו יוצא כי המקרה של זר שאכל תרומה של חברו וקרע שיראין של חברו (שחייב מיתה בידי שמיים על אכילת תרומה ואת דמי הנזק לחברו שהיה בעל השיראין) נחשב כ'ממון לזה ונפשות לזה', ולכן מי שמחייב ב'ממון לזה ונפשות לזה' יחייב אף במקרה זה.¹²³

דברי רש"י מחודשים מכמה בחינות. ראשית, רש"י מרחיב את סברת 'מיתה לזה ותשלומין לזה' אם למקום בו מדובר במיתה בידי שמיים. שנית, בכל הסוגיות לא מצאנו שנאמרה סברה זו אלא כאשר המיתה והתשלומין הם לשני אנשים שונים, בעוד מדברי רש"י יוצא כי הסברה נאמרה אף כאשר אחד מהחיובים הוא כלפי אדם והשני הוא כלפי הקב"ה. ואכן, אם נחבר את הדברים לסברה שהטעמנו לעיל בדברי רבא, הרי שלא זו בלבד שהחיוב בעבירות אלו שבין אדם לחברו הוא אף כלפי החבר, אלא לכאורה הוא כלפי החבר בלבד, שהרי אם לא כן היא לנו לומר שמכל מקום כלפי הקב"ה קיימים שני החיובים, וייפטר. זאת ועוד, לפי רש"י נראה כי מי שסובר שאומרים 'מיתה לזה ותשלומין לזה' (וכן הלכה), יחלוק לחלוטין על כל הדין של 'קיים ליה בדרבה מיניה' (שנפסק אף הוא להלכה).¹²⁴

ואמנם, מתוך דיון זה אנחנו יכולים לעמוד על חשיבותו של הכלל 'קיים ליה בדרבה מיניה' (לפיו יש לענוש את החוטא בעונש החמור ביותר מבין כל העונשים המגיעים לו על מעשה אחד) לענייננו. כלל זה חל בשווה על עבירות שבאל"מ ועבירות שבאל"ח ללא כל אבחנה בין שני סוגי המצוות.¹²⁵ אילו תוקפם המוסרי והמשפטי של החובות שבין אדם לחברו היה שונה מזה של החובות שבין אדם למקום, הדין של 'קיים ליה בדרבה מיניה' היה נראה בלתי הוגן: מדוע יפסיד הניזק מכך שהאדם עבר עבירה נוספת באותה שעה שהזיק

¹²¹ עיינו בדיון בדבריו בתוספות שם, וראו עוד שתי קושיות על שיטת ר"ת בפירוש הרא"ה שם.

¹²² לא ע"א ד"ה וקרע. על דברי רש"י האלו נסוב כל הדיון הארוך והיסודי בתוספות בד"ה רב אשי, שעל בסיסו נבנו רוב הדיון במאמר זה. ואולם ראו בפני יהושע כאן בד"ה ובעיקר שהבין אחרת את דברי רש"י, אבל תוספות ורוב הראשונים הבינו כמו שכתבתי.

¹²³ אגב אורחא, מניח רש"י כי יש מי שחולק על הכלל 'מיתה לזה ותשלומין לזה'. סביר אם כן שרש"י גרס באחת הסוגיות בסנהדרין רבא ובשנייה רבה, כפי שהציעו התוספות והיש מפרשים שביד רמ"ה, ופירש שאכן הסוגיות חלוקות זו על זו. ראו לעיל בהערה 119.

¹²⁴ ראו בזרע יצחק על הסוגיה בכתובות שהעיר כעין זה. ובעניין היחס בין מיתה לזה ותשלומין לזה' לבין קלב"מ ראו בירושלמי סנהדרין פ"ט הל"ד ובפירוש הפני"מ שם, ואכמ"ל.

¹²⁵ למעשה, הכלל נלמד דווקא משתי עבירות שהן לפי פשוטם של דברים עבירות שבין אדם לחברו: חיוב התשלומים של אדם שנגף אשה הרה והולדות נהרגו, וחיוב המיתה של אותו אדם במקרה שבו האשה נהרגה מפגיעתו. לפי זה יש לעיין האם חיוב המיתה והתשלומין במקרה זה הוא לאותו אדם או לא. דמי הולדות הם לבעל (ראו ב"ק מג ע"א), ואילו המיתה יש לומר שהיא לאשה או לקרוביה (ראו לעיל בהערה 115). אם נאמר שהמיתה היא לאשה עצמה ולא לבעל יש מכאן ראייה לשיטת רש"י שקישר בין דין קלב"מ לדין מיתה לזה ותשלומין לזה (ראו לעיל בסמוך), שהרי כל עיקרו של קלב"מ לא נלמד אלא במקום שבו היה מיתה לזה (לאשה) ותשלומין לזה (לבעל). אכן, יש לומר לפי שאר הראשונים, שהם מפרשים שהמיתה היא לקרובי האשה, כי האשה עצמה מתה. וא"כ מסתבר שהמיתה היא בפרט לבעל, שהוא יורשה ראשון, והרי זה מיתה ותשלומין לאחד. ויש עוד לפלפל בזה אבל אכמ"ל.

את ממונו או פגע בו? ואולם, אם נגרוס שמקור החיוב הוא זהה בשני המקרים, ניתן להבין: הקב"ה, שחייב במקרה רגיל את המזיק והחובל לשלם על היזיקם וחבלתם, הוא זה שגם פוטר אותם במקרים חריגים, ואין בכך שום בעיה משום שמראש אין החיוב אלא כלפי הקב"ה, ויהפך שאסר הוא הפה שהתיר'. הפטור בדין 'קים ליה בדרכה מיניה' מתגלה כאן אפוא כמעין תמונה מראה לחיוב בדין 'ממון לזה' ו'נפשות לזה'.¹²⁶

ואולם, יש לזכור כי לפי חלק מן השיטות קים ליה בדרכה מיניה איננו נוגע כלל לעצם החיוב, אלא רק ליכולת הגבייה של בית דין. כך, לפי רש"י וראשונים אחרים, אם האדם הנפגע עושה דין לעצמו ותופס מנכסי העבריין, אין בית דין מוציאים ממנו את הנכסים שתפס.¹²⁷ הדברים עשויים להאיר את דיון זה באור שונה, ואין להאריך כאן עוד.

מכל מקום, רוב הראשונים דחו את דבריו של רש"י וסברו שאין להחשיב את המקרה של זר שאכל תרומה של חבירו וקרע שיראין של חבירו כ'מיתה לזה ותשלומין לזה', אלא כ'מיתה ותשלומין לאחד'.¹²⁸ ונראה מדבריהם שהטעם הוא בדיוק זה – בעבירות שבין אדם לחבירו יש צד שהוא בין אדם למקום, ואם כן מצד זה הרי שאדם חייב הן את המיתה והן את התשלומין לקב"ה, והרי זה 'מיתה ותשלומין לאחד'.¹²⁹

סיכום

במהלך המאמר ביקשתי לסקור בקצרה את המקורות והסברות השונות בנוגע לחקירה יסודית במצוות שבין אדם לחברו: האם 'מחייב' בהן הוא החבר שכלפיו מכוונת החובה, או שמא כמו במצוות שבין אדם למקום, המחייב הוא הקב"ה.

מטבע הדברים נגיתי בכל סוגיה בקיצור נמרץ, ועיון והעמקה נוספים עוד נדרשים. כמו כן, המושג של 'מחייב' נותר עמום מעט וניתן לתת לו פירושים שונים, שישפיעו גם על החקירות והדיונים שהופיעו במאמר

¹²⁶ ראו עוד קצת כעין זה אצל בנימין פורת (לעיל הערה 107), עמ' 354-360.

¹²⁷ ראו ברש"י ב"מ צא ע"א, ד"ה רבא; ר' שמעון שקופ, 'סוגיא דקים ליה בדרכה מיניה זור שאכל תרומה', וזאת ליהודה שסו; קובץ יסודות וחקירות בערך 'קים ליה בדרכה מיניה' ובהפניות; ובמאמרו של בנימין פורת (לעיל הערה 107), עמ' 359.

¹²⁸ ראו בתוספות שם, וברשב"א ובריטב"א וברא"ה.

¹²⁹ ואמנם, ר"י נחלץ להגן על דברי רש"י ממה שהקשו עליו מכמה סוגיות, והסביר כי דווקא כאשר מדובר בשני מעשים שונים, כמו קריעת שיראין ואכילת תרומה, או כמו עדות על שני אנשים שונים, אז סובר רש"י שיש לומר כאן 'מיתה לזה ותשלומין לזה', אבל במקרים אחרים שבהם מדובר במעשה אחד – כמו רודף ששבר את הכלים (שמתחייב ממון על הכלים ומתחייב מיתה על ידי זה שכל אחד יכול להורגו בשביל להציל את הנרדף) או מי שהדליק גדישו של חבירו בשבת – אזי אין כאן 'מיתה לזה ותשלומין לזה', ופטור. לפי פירושו של ר"י, ניטל העוקץ מדברי רש"י, שכן סברת 'מיתה לזה ותשלומין לזה' איננה נוגעת לשאלה כלפי מי החיוב, אלא רק לניסיון להפריד בין מעשי העבירה. אם העבירות מופרדות מספיק, בין אם על ידי האופן שבו נעשה מעשה העבירה (מעשה אחד או שני מעשים) או על ידי המושא של העבירה (מושא אחד או שניים) הרי שיש לומר שלא חל כאן הפטור של 'קים ליה בדרכה מיניה', אך אם העבירות אינן מופרדות מספיק – חל הפטור של 'קים ליה בדרכה מיניה'. מכיוון שסברת 'ממון לזה ונפשות לזה' משמשת רק כקריטריון אחד מיני כמה קריטריונים לקביעת רמת ההפרדה שבין מעשי העבירה, נראה כי לשיטה זו אין סברת 'ממון לזה ונפשות לזה' מרמזת על מחייב שונה, אלא אדרבה, על הבדל שאיננו מהותי כל כך, והוא אך ברמת החפצא של העבירה, אך לא בזהות המחייב.

זה.¹³⁰ מלבד זאת, השתדלתי לגעת בעיקר במקורות הראשוניים המתקשרים לדיון, ולצערי לא נותר מקום לדיון בסברותיהם הרבות של האחרונים בעניין מצוות שבין אדם לחבירו והאופן בו הן נבדלות ממצוות שבין אדם למקום. ובעזרת השם עוד חזון למועד, ויתן לחכם ויחכם עוד!.

¹³⁰ ראו לעיל בהערה 3.