

הרב מיכאל אברהם

'הצו הקטגורי' בהלכה

(בעקבות מאמריהם של הרב יואל פרידמן והרב מאיר נהוראי)

ההיבט המוצג במאמר זה מטריד אותי מזה זמן, אך דומה כי הוויכוח שהחל בגיליון כט של 'צהר' ונמשך בגיליון ל בין הרבנים נהוראי ופרידמן לגבי מגמת הצרכנות הראויה בשמיטה משקף אותו בצורה מובהקת מאוד. על כן חשבתי כי זה המקום והזמן להגדיר אותו, על מנת שיעלה לדיון באופן ישיר. אציין כי הדברים שיבואו אינם נכתבים כתגובה לנאמר בגיליון הקודם, אם כי דומני שתהיה בהם הבהרה של נקודת הוויכוח היסודית, וגם הבעת עמדה בנושא שבמחלוקת. מטרת המאמר אינה הבהרה של נקודת המחלוקת, אלא שימוש במחלוקת ההיא בכדי להבהיר עיקרון מטא-הלכתי כללי יותר.

ראשית, עלינו להקדים הקדמה פילוסופית קצרה, אשר תהיה נחוצה לנו להמשך הדברים. אנו נציג בתמצית את 'הצו הקטגורי' של קאנט, וניגע בקצרה באספקטים שלו הנוגעים לדיון שיבוא להלן.

א. 'הצו הקטגורי' של קאנט

אחד הנושאים שהעסיקו את הפילוסוף הגרמני בן המאה ה-18 למניינם, עמנואל קאנט, הוא הבסיס ההגיוני לתורת המוסר¹. קאנט שלל את הביסוס של תורת המוסר על אלמנטים שבניסיון. תורת המוסר אמורה להנחות את האדם ביחס לשאלה מה טוב וראוי, ולא ללמוד זאת מהתנהגותו בפועל (=האנתרופולוגיה המעשית). לכן היא אינה יכולה להיגזר מעובדות כלשהן (כמו השאיפה הטבועה בנו לאושר, הרגש המוסרי או יראת א-להים הטבועים בנו וכדו'). בדרך אגב אעיר כי בסופו של הדיון ראה קאנט בתורת המוסר גם מעין ראייה לקיומו של א-להים, לאחר שהוא שלל את כל האפשרויות האחרות (שלוש במספר, לפי סיווגו) להוכיח את קיומו². מה שהשכל אינו מאפשר, חזר והתבסס בתורת המוסר שלו.

הצורה שבה קאנט נהג לנמק טענות בכלל, וגם את תורת המוסר בפרט, היתה מתוך היזקקות לתבונה האפריורית (=קודמת לניסיון, שאינה נזקקת לעובדות), ובלשונו: הנמקה 'טרנסצנדנטלית'. על כן גם בהקשר שלנו הוא חיפש מנגנון אפריורי שיצליח לבסס את המחויבות שלנו למוסר, ולהגדיר את תוכנו של הציווי המוסרי העליון, באופן שניתן יהיה לגזור ממנו את כל המחויבויות המוסריות הספציפיות.

¹ הוא עוסק בכך בשלושה מספריו, 'הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות', 'ביקורת התבונה המעשית', ו'המטפיסיקה של המידות'. ראה על כך גם בספרו של הוגו ברגמן, 'הפילוסופיה של עמנואל קאנט', מאגנס, ירושלים תש"ם (מהדורה שנייה), בעיקר בפרק 'תורת המוסר'.

² כבר אמר קארל רונקרנץ (מהראשונים שהוציאו מהדורה מלאה של כתבי קאנט) על תורת המוסר הקאנטיאנית, כי כל מה שהוא חריב באזמל המנתחים של 'ביקורת התבונה הטהורה' קם לתחייה ולחיים חדשים ב'ביקורת התבונה המעשית'. המדובר על האמונה בהישארות הנפש, ובמציאות א-להי הצדק והטוב, וברליגיוזיות בכלל.

במהלך מפותל למדי, אשר מתיימר להיות בעל אופי דדוקטיבי (=הכרחי לוגית), אך לענ"ד אינו תקף לגמרי מבחינה לוגית,³ טוען קאנט כי העיקרון המוסרי העליון הוא ה'צו הקטגורי', והוא אף מציע ביסוס אפריורי אפשרי בעבורו.

הוא יוצא מכך שהאדם הוא יש בעל תבונה, ותו לא. ללא הסתייעות בניסיון, הבסיס היחיד שיכול לתמוך בתורת המוסר הוא התבונה. אם כן, האידיאה של הטוב והתבונה הם הבסיס היחיד שממנו ניתן לגזור את ההוראות הקונקרטיות. לכן עלינו להגדיר את המושג 'טוב' כשלעצמו, ומתוכו לחפש ביסוס למחויבות שלנו כלפיו.

קאנט פותח את 'הנחת היסוד למטפיסיקה של המידות' (זהו הספר המציג את הטיעון בצורה הברורה והחדה ביותר) בטענה שאין שום דבר בעולם שהוא טוב תמיד בלא הגבלה, פרט לרצון הטוב עצמו.⁴ כל תכונה חיובית, או התנהגות טובה, יכולות לפעמים להיות לא ראויות, או לפחות נייטרליות, בעיקר כשהן באות מתוך המניע הלא-נכון (כלומר לא מתוך עצם הרצון להיטיב בלבד).

הוא גם מבחין היטב בין הרצון הטוב לבין הנטייה לטוב ותוצאותיה. הרצון הטוב אינו טוב בגלל תוצאותיו ומטרותיו, אלא מכוח הרצייה בלבד. התועלת שבו והפוריות שלו אינן רלוונטיות לעניין זה. הן הנטייה והן התוצאות הן עובדות, וככאלה הן אינן נוגעות להגדרת הטוב ולשיפוט המוסרי, האמורים להיות אפריוריים (=קודמים לניסיון, ולכן גם אינם קשורים לעובדות).

המושג המרכזי במשנתו המוסרית של קאנט הוא החובה המוסרית. זוהי המוטיבציה שהרצון המוסרי הוא רצון למלא אחריה. מכיוון שהאדם נגוע ביצרים ונטיות, על החוק המוסרי להופיע אצלו בצורה של צו, שכביכול כפוי עליו.⁵ צו כזה יכול להיות היפותטי (=מותנה), או קטגורי. הצו ההיפותטי מצווה על מעשה כלשהו כדי להשיג מטרה, ולכן ברור שהצו המוסרי אינו יכול להיות בעל אופי כזה. הצו הקטגורי הוא מוחלט, ללא תלות במטרות או בעובדות כלשהן. לכן צו כזה חייב להיות אוניברסלי ואחיד, ובלתי תלוי באדם שאליו הוא פונה, וגם לא במושא הפעולה. מסקנתו של קאנט היא שנוסח הצו הקטגורי של המוסר חייב להיות הבא:

עשה את מעשיך רק על פי אותו הכלל המעשי אשר בקבלך אותו תוכל לרצות גם כן כי הוא יהיה לחוק כללי.

³ אמנם העיקרון הקטגורי עצמו ותורת המוסר הקאנטיאנית בכלל, אכן נראים לענ"ד תקפים ונכונים. רק הראיה שהוא מביא, אשר מתיימרת להיות אפריורית ודדוקטיבית אינה באמת כזו. ישנן דוגמאות רבות, בפילוסופיה ומחוצה לה, של טיעון בטל אשר מוכיח טענה נכונה. ראה, לעניין זה, את הפסקה האחרונה בתגובתי למאמרו של הרב יואל בן-נון, אקדמות יא ואכ"מ.

⁴ כבר במקור הניסוח הוא מעגלי, ולא בכדי, ואכ"מ.

⁵ קאנט מקדיש לא מעט מאמצים להראות שאין כאן כל כפייה, שכן הרצון הזה הוא הביטוי העליון, ואולי היחיד, לבחירה של האדם. בעיניו החופש והחירות הם תנאי לדרישה המוסרית ואינם מנוגדים לה. טענה זו מזכירה את גישתו של הרא"ה (ראה, לדוגמא, במאמר 'חירותנו', בתוך 'מאמרי הרא"ה', עמ' 157 והלאה, לאורך החלק העוסק בפסח), אשר רואה בשאיפה לטוב ובנטיות הטבעיות בנו ביטוי לחופש שלנו ולא מערכות המשעבדות אותנו, בבחינת 'עבד ה' הוא לבדו חופשי'. אנו לא נעסוק כאן בהיבט זה של תורת המוסר הקאנטיאנית.

הכלל המעשי המסוים המופיע בנוסח הזה הוא הוראת התנהגות ספציפית. כמובן שהיישום הספציפי הזה של הצו הקטגורי יכול להיות תלוי בעובדות, וגם באנשים ובטבעים שלהם. לדוגמה, מהצו הקטגורי עולה ההנחיה שאין להסב צער לאדם, שכן לא הייתי רוצה שיהיה חוק כללי שניתן להסב צער לבני אדם. אולם עובדתית יש אדם שפעולה א' מסבה לו צער ויש אדם שפעולה א' דווקא מיטיבה עמו ואילו פעולה ב' מסבה לו צער. במובן זה ישנה תלות של יישום הצו הקטגורי בנסיבות ובעובדות מסוימות. הצו עצמו מנותק מהרובד העובדתי, אך יישומו בהחלט לא⁶. כאן אנו נכנסים כבר לשאלת יישומו של הצו הקטגורי, שהיא סבוכה ביותר, ואכ"מ⁷.

עד כאן מבוא קצר לעניין הצו הקטגורי של קאנט.

ב. "דעלך סני לחברך לא תעביד"

לכאורה אנו מוצאים מימרא דומה מאוד לזו של קאנט גם אצל חז"ל. בסוגיית שבת לא, א מובא: שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת 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.

הלל הזקן מעמיד את התורה כולה על היסוד שאל לנו לעשות לחבר מה שלא היינו רוצים שיעשו לנו. הלל אינו מזכיר את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), אך כבר העירו כמה מפרשים שמשם מקורו⁸.

גם הרמב"ם מגדיר כך בהל' אבל (ריש פרק יד):

כל מה שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך.

כלומר הוא מגדיר את החובה לעשות לזולת מה שהייתי רוצה שיעשו לי. וכן בספר המצוות, מצווה רו:

והמצוה הר"ו היא שציונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי בממונו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה

⁶ עצם העובדה שתוכן הציווי המוסרי תלוי בשאלה מה אני 'רוצה' שיהיה לחוק כללי, אומרת שהיישום תלוי גם בעובדות, שהרי רציותי הן עובדות. ואין לפרש ש'רוצה' בהקשר זה פירושו 'בוחר' (במישור הערכי), שכן לפי זה הצו מתרוקן מתוכנו והופך לטאוטולוגיה (=זהות לוגית ריקה מתוכן): הטוב הוא מה שנראה בעיניך כטוב. ראה גם בהערה שלפני הקודמת על המעגליות בניסוח.

⁷ לדוגמה (אותה מביא קאנט עצמו), בשעת מצוקה אדם מבטיח לחברו הבטחה כשכוונתו מראש היא לא לקיים את ההבטחה הזו. האם זה ראוי? לכאורה לא היינו רוצים שהדבר יהפוך לחוק כללי, שלא לקיים הבטחות. מאידך, אולי בשעת מצוקה (בוודאי אם החבר הוא היוזם שלה והגורם לה) כן ראוי שיהיה זה חוק כללי? אגב, אעיר כי בניסוח מסוים ניתן לקשור לצו הקטגורי גם את הכלל ההלכתי של 'לא פלוג', ועוד יותר את העיקרון שדברים האסורים משום מראית עין אין לעשות גם בחדרי חדרים. לפי הצעה זו, פירוש הכלל לגבי מראית עין הוא: אל תעשה, גם במקום שזה לכאורה מוצדק, את מה שלא היית רוצה שיעשה בנסיבות אחרות. כמובן, אותו ערעור שהצגנו בתחילת ההערה יכול לעלות גם ביחס לפרשנות זו.

⁸ ישנן עוד ביקורות רבות נוספות על התיאוריה הקאנטיאנית, וחלק ניכר מהן מתייחסות לבעיות שונות ביישומה. עי' מדרש לקח טוב על הפסוק הנ"ל, ובתרגומים שם ועוד הרבה.

אותו, וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו. והוא אמרו יתעלה, ואהבת לרעך כמוך.

כבר היו שעמדו על היחס בין הניסוחים הללו לבין הצו הקטגורי של קאנט. לכאורה העיקרון המופיע כאן הוא אותו עיקרון שמצאנו אצל קאנט, בניסוח חיובי או שלילי: לא לעשות משהו שלא היינו רוצים שיהיה לחוק כללי (או שלא היינו רוצים שלא ייעשה לנו עצמנו). ניתן לראות את הדמיון הזה במקור חז"ל⁹ נוסף, והוא במחלוקת הידועה בין בן עזאי לר' עקיבא, המובאת בירושלמי (נדרים ט, ד) ובמקבילות. במדרש בראשית רבה פרשה כד, היא מובאת כך: בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול בתורה, ר' עקיבא אומר: ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה.⁹ שלא תאמר הואיל ונתבוייתי יתבזה חבירי עמי הואיל ונתקלתי יתקלל חבירי עמי. א"ר תנחומא: אם עשית כן, דע למי אתה מבה, בדמות א-להים עשה אותו.

פירושים שונים נאמרו בביאור המחלוקת הזו; אך מצאנו פירוש מעניין בפירוש הראב"ד על הספרא בפרשת קדושים (וכן הוא במתנות כהונה על בראשית רבה), שם הוא טוען שהמילים 'שלא תאמר' נאמרו על ידי בן עזאי. הוא טוען כנגד ר"ע שאם נשווה את האדם לחברו ניתן להגיע למסקנה שאם לי רע אזי אין עליי חובה לדאוג לכך שלחברי לא יהיה רע. ועל כך עונה בן עזאי בכלל משלו, המורה לנו שגם אם לי רע, בכל זאת אני מצווה לדאוג שלחברי יהיה טוב ולא יהיה רע, לכאורה יותר ממני¹⁰.

את הסיבה לכך תולה הפילוסוף היהודי הניאו-קאנטיאני, הרמן כהן, בספרו 'דת התבונה ממקורות היהדות'¹¹, בהמשך הפסוק שהביא בן עזאי: "בדמות א-להים עשה אותו". כלומר האוניברסליות היא הבסיס לשיטתו של בן עזאי¹². אם ר' עקיבא רואה בציווי המוסרי תוצאה של מחויבות לזולת, הרי בן עזאי רואה בו תוצאה של חובת ההידמות לקב"ה (או אולי של העובדה שכל אדם נברא בצלם א-להים)¹³. מדוע האוניברסליות מהווה טיעון כנגד הכשל העולה משיטת ר"ע? האם האוניברסליות מכתובה שאם לי רע אז בכל זאת עליי לדאוג לחברי? כיצד זה

⁹ מעניין שבמקורות שונים הסדר הוא הפוך, ויש ויכוח מהו הכלל הגדול יותר. בספרא, קדושים פב, הגירסא פותחת בדברי ר"ע ככלל גדול בתורה, ובן עזאי אומר שהכלל שלו גדול מזה. ואילו בראשית רבתי (עמ' 57) הגרסא היא הפוכה. בן עזאי פותח, ור"ע עונה לו שהכלל שלו גדול מזה.

מה שמעניין הוא שבשני הנוסחים הללו עולה מסקנה ששני התנאים מסכימים לשני הכללים הללו ככללים גדולים, והוויכוח הוא רק מי מהם יותר גדול.

¹⁰ וכן העיר תיאודור במהדורתו לבראשית רבה. ראה גם באסופת מאמריו של ח. י. רות, הדת וערכי האדם, מאגנס, ירושלים תשל"ג, עמ' 95-97, ובספרו של אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, עמ' 526.

¹¹ תרגום: צבי ויסלבסקי, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ב, בשער השמיני וגם בתחילת השער התשיעי.

¹² רות גם מפנה את תשומת הלב למימרא האוניברסליסטית לכאורה של ר"ע בפרקי אבות: "חביב אדם שנברא בצלם" (אבות ג, יד). אמנם ידועה הסתירה למשנה הבאה המדברת על "חביבין ישראל שנקראו בני למקום", ואכ"מ.

¹³ אלו הם שני ניסוחים שונים. העובדה שכל אדם נברא בצלם א-להים עצמה יכולה להיות הבסיס למחויבות כלפי הזולת, ואכמ"ל בזה.

קשור לאוניברסליות? להיפך, לכאורה דווקא ההשוואה שעושה ר' עקיבא מוליכה יותר לכיוון של השוואה בין כל בני האדם.

דומה כי ניתן להסביר זאת באמצעות הצו הקטגורי של קאנט. האוניברסליות פירושה שלא תעשה לחבר מה שלא היית רוצה שיעשו לך. כלומר, החובה שלך כלפי החבר אינה תלויה במצבך בפועל, אלא במה שהיית רוצה שיהיה מצבך. מה שטוב בעיניך, גם אם לך עצמך הוא אינו, עליך לדאוג שיהיה לחברך. לשון אחר: אל תעשה לחברך מה שלא היית רוצה שיהיה לך (גם אם בפועל כן קרה לך כזאת).

כעת נוכל להבין את המחלוקת בין ר' עקיבא לבין בן עזאי. גם ר' עקיבא מקבל את העיקרון הקאנטיאני¹⁴, אלא שלדעתו החובה לדאוג לחבר תלויה במצב שלי בפועל. לא מוטלת עליי החובה לדאוג לחברי שיהיה לו טוב ממני, אלא כמותי. בן עזאי טוען כנגדו שהמצווה היא לעשות לחבר מה שאני חושב שיהיה לו (או שהיה לי) טוב, ולא מה שיש לי בפועל. אם כן, לכאורה יש דמיון גדול בין גישתו של קאנט לבין גישת חז"ל.

והנה, יש הוגים שהבחינו בכל זאת בין התיאוריות הללו מבחינת המקורות (הלל, בן עזאי ור' עקיבא לומדים זאת מהפסוק, ואילו קאנט גוזר את הצו שלו אפריורית). יש גם כאלו שהבחינו בין הנמענים של הציווי (קאנט עומד על האוניברסליות של הציווי, ללא שום תלות באדם שבו מדובר, ואילו הלל מדבר על 'רעך' דווקא) וכדו'. להלן נציע הבדל שונה לגמרי בין תוכני הציוויים הללו (אם כי שניהם ימצאו את מקומם במסגרת ההלכה).

בניגוד להוגים האוניברסליסטים-הומניסטיים שהבאנו, קשה ללומד מסורתית לפרש את המקורות הללו במובן אוניברסלי ממש. הרי ידוע שהיחס שלנו לישראל אמור להיות שונה מיחסנו לגוי. ומקובלנו ש'רעך' הוא 'רעך בתורה ובמצוות', וכזה שגם "עושה מעשה עמך". ובכל זאת, מהדיון של ר' עקיבא ובן עזאי עולה כי הצו הקטגורי מצוי ככל הנראה במקורותינו, אלא שהוא אינו אוניברסלי, כפי שראה אותו קאנט וההולכים בעקבותיו. הוא חל לפחות לגבי המעגל של האומה הישראלית.

מהי משמעותו של הצו הזה? האם אכן הוא מבטא סברא אפריורית, כפי שראה אותו קאנט, או שמא הוא אינו אלא מימוש של הציווי "ואהבת לרעך כמוך"? בדברינו להלן נטען כי הצו הזה רחב הרבה יותר מאשר בהיבט המוסרי, ובזה ננתק אותו מן ההקשר של אהבת ישראל שבמסגרתו לכאורה הוא מופיע. ממילא יעלה כי זוהי אכן סברא אפריורית, כפי שסבר קאנט.

ג. הוויכוח ב'צהר' ל: 'הצו הקטגורי' בהלכה

כאמור, בגיליונות הקודמים הקודם התנהל ויכוח בין הרבנים נהוראי ופרידמן באשר לסדר הקדימה של הצרכנות בשמיטה. הרב פרידמן כותב בגיליון כט:

נקודת המוצא שלנו היא שאנו תומכים בהיתר המכירה, ואף מציעים אותו לחקלאים, במקום ההכרח ובמקום שאין אלטרנטיבה ראויה. עם זאת, תוצרת של היתר המכירה לא תהיה מקור אספקה ל'אוצר הארץ'... אין ברצוננו להפוך את היתר המכירה לדגל שעלינו להגן עליו. אנו שלמים עם תפישתנו

¹⁴ בהערה לעיל ציינו כי מניסוח של מדרשים מקבילים עולה ששני הכללים מקובלים על שני התנאים, והוויכוח הוא רק בשאלה מי מהכללים הוא גדול יותר.

המביטה על נושא השמיטה בצורה מורכבת וכוללת, מנסה למצוא פתרונות במאקרו – לחקלאות במדינת ישראל ולחקלאים...

וראוי להדגיש: הכנסת תוצרת של היתר המכירה ל'אוצר הארץ' אינה מהווה חיזוק לחקלאים היהודים המסתמכים על היתר המכירה. תוצרת זו תשווק בשווקים ברחבי הארץ ובחול"ל, ו'אוצר הארץ' אינו מעלה ואינו מוריד בעניין זה...

ניתן להבין מדבריו שלדעתו ההיתר ניתן לחקלאים בעת הצורך, אך לצרכנים ההוראה היא להשתדל שלא לצרוך פירות וירקות מהיתר המכירה.
על כך מתקומם הרב נהוראי בגיליון ל (בעקבות הרב וייטמן בגיליון כט), וטוען שיש לתלות את שני הדברים זה בזה:

אתמהה! היתר המכירה נרמס בחוצות העיר על ידי חלקים נכבדים מהציבור הדתי, ומי יגן עליו מפני המלעיזים? האם נשאיר את התמיכה בחקלאים לציבור החילוני, הקונה ברשתות הגדולות מכל הבא ליד?...הייתכן?! מקשה החקלאי: מי יאכל את פירותיי? ותשובת הרב (השולל צריכה של ההיתר) תהיה: ישנה אוכלוסייה שאינה מקפידה כל כך, היא תקנה את סחורתך ולכן לא תפסיד מאומה.

בדבריו עולים טיעונים נוספים, אך אני אתמקד בקטעים הללו, שכן הם החשובים לענייננו, ולדעתי הם המייצגים את יסודות המחלוקת.

במבט ראשוני נראה בבירור שצודק הרב פרידמן. צרכני 'אוצר הארץ' אינם משמעותיים ביחס לתוצרת של היתר המכירה. רוב הצריכה נעשית על ידי ציבור שקונה את הסחורה הזו מבלי משים, ולכן אין סיבה להתיר לצרכנים לקנות את התוצרת הזו אם יש בפניהם אפשרות טובה יותר (אוצר בית דין או יבוא מחו"ל). הרב פרידמן גם מוסיף בתגובתו שהוא כמובן אינו תומך בהטלת איסור על צריכת תוצרת מהיתר המכירה, אך מה שמתחייב מן ההיתר לחקלאים הוא רק היתר עקרוני לצריכה ולא דווקא המלצה עליה. הוא מביא בדבריו דוגמא ממנהג של חב"ד, שהוא מתנגד לו מאותה סיבה, לשמור מעט חמץ גמור בפסח (בניגוד להמלצה ההלכתית המקובלת לאנשים פרטיים שלא למכור חמץ גמור, בגלל חששות לגבי תוקפה של המכירה), כדי לחזק את תוקפה של מכירת חמץ.

לפני שאבהיר את יסוד המחלוקת לדעתי, ואת הקשר שלה לפרקים הקודמים, אתייחס למצב דומה המתעורר ביחס לחמץ שעבר עליו הפסח. מעודי הייתי רגיל להיכנס לאחר הפסח לחנות שמכרה את חמצה כדין, ולא לקנות את החמץ הגמור שנמכר, אלא רק תוצרת שנטחנה ונאפתה אחרי הפסח. לאחר שנים עלה בי הרהור, שמנהג זה אינו סביר. אם התירו לבעל העסק (חנות או מפעל) למכור חמץ גמור מפני הפסד מרובה¹⁵, אזי מיניה וביה מותר גם לי כצרכן לקנות ממנו אחרי הפסח את הסחורה שנמכרה באופן זה. לא ייתכן שהתירו לחנווני או לבעל המפעל, אך לצרכן לא התירו לקנות ממנו. הרי אם הצרכנים לא יקנו ממנו, מה הועיל ההיתר לבעל העסק?

¹⁵ לא אמנע כאן מלהעיר שבבעלי עסקים בדרך כלל לא אמורה להיות כל בעיה עם מכירת חמץ, שהרי מבחינתם ודאי הכוונה במכירה היא מוחלטת. בניגוד לאדם פרטי שאולי אינו רוצה ואינו מתכוון ברצינות למכור את המזון שלו, הרי בעלי עסק ודאי מעוניינים שיקנו מהם את סחורתם. אם כן לא ברור: איזה חשש בכלל יש במכירת החמץ שלהם? ואולי החוסר בכוונה הוא מצד הקונה (הגוי) שאינו מתייחס לעסקה כזו ברצינות (שכן הוא יודע שבסופו של דבר בפועל הוא לא ייקח את הסחורה), ואכמ"ל בזה.

והנה, גם כאן יכולה לעלות טענה כמו זו של הרב פרידמן. בדרך כלל, רוב הלכות שנוכנסים לחנות, או שקונים מתוצרת המפעל, אינם מקפידים על הלכת חמץ שעבר עליו הפסח, ולכן השאלה אם אני אקנה או לא אקנה ממנו אינה רלוונטית. הוא לא יפסיד מאומה, גם אם אני אצרוך תוצרת שנטחנה ונאפתה לאחר הפסח, למהדרין מן המהדרין. אז מדוע להורות לצרכנים המהדרים לקנות מעסקים שמכרו חמץ גמור? לכאורה יש להימנע מכך, שכן אין בזה כל צורך. ודוק, הרי יסוד ההיתר הוא מפני ההפסד המרובה של בעל העסק, ובמצבים שבהם אין חשש להפסד (בגלל צריכה של אוכלוסיה שאינה מקפידה) לכאורה אין סיבה להתיר למקפידים לצרוך זאת.

והנה, הרב נהוראי טוען בקטע שלמעלה: "וכי נשאר את התמיכה בחקלאים לציבור החילוני?". אם כן, הוא מניח שגם במקום שאין חשש להפסד (שכן עובדתית הצריכה של הציבור המקפיד אינה משמעותית), בכל זאת לדעתו יש להתיר ואף להמליץ גם להם לצרוך את התוצרת הזו. כיצד ניתן להגן על עמדה כזו (שגם אנוכי הקטן תומך בה)? האם דרוש היתר במקום שאין בו כל צורך ממשי?

בדברי הרב נהוראי עולים כמה נימוקים, שאין ברצוני להאריך בהם כאן (ודומני כי לא כולם מכוונים זה לעומת זה). אנו נתרכז כאן רק בטענה העקרונית המוצגת בקטע שהובא למעלה. דומה כי האפשרות היחידה להבין טענה כזו היא באמצעות 'צו קטגורי', נוסח זה של קאנט. הרב נהוראי מניח, ככל הנראה, שאין לנהוג באופן שלא היינו רוצים שיהיה לחוק כללי. לשון אחר: אין לסמוך על הציבור החילוני שיצרוך את התוצרת של היתר המכירה או של מכירת חמץ גמור, אף שזה בהחלט פותר את הבעיה. הסיבה לכך היא שהמצב שהיינו רוצים שיהיה לחוק כללי הוא שכולם ישמרו מצוות, וממילא כולם יקפידו כמונו, ובמצב כזה ודאי מוטל עלינו לצרוך את תוצרת ההיתר (או מכירת החמץ) בכדי לפתור את הבעיה של החקלאים (או בעלי העסקים). כאן זהו כבר חוק כללי, ואין לנו על מי לסמוך שיעשה את העבודה בעבורנו. אם כן, במצב שההלכה הופכת לחוק כללי כבר לא יהיה ציבור שאינו מקפיד שיפתור בעבורנו את הבעיות. אלא שלאור קו החשיבה של הצו הקטגורי המסקנה היא שגם במצב שבו יש ציבור שאינו מקפיד, אל לנו לסמוך על קיומו, ויש להתיר ואף להמליץ לציבור המקפיד לצרוך מתוצרת ההיתר. זאת מן הסיבה שהתנהגות אחרת אינה יכולה להיות חוק כללי, לפי השקפת ההלכה. אם כן, מאחורי טיעונו של הרב נהוראי עומדת אינטואיציה מטא-הלכתית, אשר מזכירה מאוד את הצו הקטגורי של קאנט¹⁶.

הרב פרידמן, לעומתו, כנראה סובר ששיקול כזה אין לו מקום בהלכה. אם ישנו פיתרון לבעיה, ולו כזה הנסמך על מציאותם של חוטאים (או של פחות מקפידים), אזי אין כאן חשש להפסד, וממילא אין גם צורך להתיר לצרכנים לצרוך סחורה פחות מהודרת. בנוסח אחר נאמר זאת כך: אם המצב אינו אמור להיות לחוק כללי, או לפחות כל עוד הוא אינו כזה, אין עלינו חובה לנהוג

¹⁶ **הערת העורך (ע. א.):** עם זאת, יתכן שהרב נהוראי אינו טוען שאנו חייבים לצרוך היתר מכירה כי אילו כולם היו דתיים מישהו היה צריך לצרוך זאת, אלא טוען שדווקא הציבור הדתי צריך לצרוך את היתר המכירה כדי להגן עליו, ולא ליצור אצל החקלאים תחושת עלבון קשה בכך שכביכול הם עושים דבר שהלגיטימיות שלו מפקפקת עד כדי כך שרק לחילוניים מותר לאכול ממנו.

כאילו החוק הזה הוא אכן חוק כללי. לדעתו של הרב פרידמן, רק כאשר תיווצר בעיה (כלומר כשכל ישראל יהדרו בהלכה, או לפחות יקפידו על קיומה ברמה של צריכת היתר המכירה), או אז יהיה עלינו להתיר לצרכנים לצרוך את הסחורה הזו, שאם לא כן אנו מרוקנים את ההיתר לחקלאים מתוכנו.

אם כן, שני הצדדים מדברים על 'פיתרון כללי' ועל 'ראייה מערכתית', אך מסקנותיהם נפרדות בדיוק בנקודה של ההתייחסות לסברת 'הצו הקטגורי'. אלו הם שני סוגים של אוניברסליזם, והמחלוקת הזו מזכירה במידה מסוימת את הפירוש שהצענו לעיל למחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי, ואכ"מ. כדי לחדד את העניין נוסיף ונאמר כי לעומת שתי הגישות הללו, באה הגישה החרדית וכופרת באוניברסליזם בכלל. שם בכלל ממאנים לנקוט בגישה מערכתית מכל סוג שהוא. הם מחפשים אך ורק פיתרון לאדם הפרטי, בלי לשים לב למערכת כולה, או לאלו שאינם באים לשאול¹⁷.

ד. הערה על משמעות הצו הקטגורי בהלכה ובכלל

ישנו כאן חידוש משמעותי בהבנת הצו הקטגורי בכלל, וביחס ליישומו ההלכתי בפרט. עלינו לשים לב לכך שהיישום הזה של הצו הקטגורי אינו נוגע לשאלות של מוסר או של פגיעה בזולת. בדרך כלל היישומים של הצו הקטגורי נוגעים כולם לשאלות מוסריות. מבחינה מוסרית אסור לגנוב כי לא היינו רוצים שהגניבה תהיה לחוק כללי (לשון אחר ושונה מעט: לא היינו רוצים שיגנבו גם לנו)¹⁸. אסור לרצוח או לפגוע בזולת, שכן לא היינו רוצים שכך ייעשה לנו או בכלל בעולם. אלו ניסוחים המנמקים יסודות מוסריים העוסקים בהימנעות מפגיעה בזולת. אולם כאן ההימנעות של הצרכנים המקפידים מצריכת סחורה של היתר המכירה אינה פוגעת באף אחד. החקלאים לא יפסידו (כמו שטוען הרב פרידמן בצדק) שכן התוצרת שלהם תיקנה על ידי כלל הציבור החילוני. החילוניים לא יפסידו, שכן הם יצרכו אותו דבר בכל מקרה. והצרכנים המקפידים לא יפסידו, אלא להיפך: הם יזכו בתוצרת מהודרת יותר מבחינה הלכתית. אם כן, מדוע בכל זאת להנחות את המקפידים לקנות את התוצרת של היתר המכירה? כפי שהסברנו, הסיבה היא אפריורית, כלומר היא אינה נובעת מעובדות כלשהן או מתוצאות או ממטרות כלשהן. פשוט משום שלא היינו רוצים שזה יהיה לחוק כללי. זהו ממש העיקרון הקאנטיאני בהתגלמותו, אלא שיש כאן הרחבה משמעותית שלו. אין כאן רק בסיס לחיובים המוסריים, אלא יש כאן עקרון-על או סברא שהיא רלוונטית גם לתחומים שאינם קשורים למוסר: תמיד יש לנהוג באופן שהיינו רוצים כי יהפוך לחוק כללי. כאמור, לסברא זו אין מקור הלכתי ברור. דברי ר"ע ובן עזאי עסקו בהקשר המוסרי, ועניינם הוא פירוש למצוות "ואהבת לרעך כמוך". אולם האינטואיציה המטא-הלכתית הזו אינה זוקקת מקור (ובלבד שלא יהיה מקור סותר, כמובן). זוהי סברה אפריורית, כפי שראה זאת גם קאנט.

¹⁷ נעיר כי כל אחד מהצדדים מעלה טיעונים נוספים מעבר לנקודות הללו, ואולי הם אף כלל אינם מודעים להיבט הזה המונח בתפיסתו של כל אחד מהם (שכן הניתוח הזה מייתר כמעט את כל הוויכוח המתנהל ביניהם). בכל אופן, דומה כי גישת 'הצו הקטגורי' מונחת, במודע או שלא במודע, ביסוד הוויכוח ביניהם.

¹⁸ זה יכול להיות הבדל נוסף בין הלל הזקן ור"ע לבין גישתו של קאנט. ואם תמצוי לומר זהו גופא ההבדל שנציג להלן בפרק זה.

אמנם יש מקום לראות זאת גם באופן שונה. ניתן להתייחס ליישום זה של הצו הקטגורי כעיקרון שהוא כן עיקרון מוסרי. ולפי זה, הכלל הקובע כי עלינו לנהוג באופן שהיינו רוצים שיהפוך לחוק כללי, הוא עצמו ציווי מוסרי. המוסר תובע מאתנו לנהוג באופן עקבי, ולא להיבנות מקיומם של כאלה שאינם נוהגים כדן.

אמנם זהו עיקרון מוסרי שאינו נוגע לפגיעה בזולת או להימנעות ממנה. זהו ציווי מוסרי הנוגע להתנהגותו של האדם עצמו, גם אם הוא אינו פוגע בזולתו. ציווי זה מורה לו לנהוג באופן עקבי, ולפי הצעה זו הדרישה הזו נמצאת בספירה המוסרית.

מקובל לחשוב שציווי המוסר נוגעים רק ליחסים בין אדם לחברו (בניגוד ל'מוסר', במשמעותו התורנית, מיסודה של תנועת המוסר), אך כאן ניתן לראות אפשרות אחרת: ישנם כללים מוסריים הנוגעים רק להתנהגותו של האדם עצמו, ולא ליחסו לזולתו. רק כדוגמא נעיר כי מעשים של גילוי עריות או משכב זכר, לפחות במקרים שהם נעשים בהסכמה מלאה, אינם מהווים פגיעה באף אחד. ובכל זאת יש מקום רב לראות בהם התנהגות נגועה בפגמים מוסריים. הסיבה לכך היא שזה אינו ראוי לצלם הא-להים שטבוע בנו.

והנה, כאן אנחנו חוזרים במפתיע שוב למחלוקת של ר' עקיבא ובן עזאי. הבאנו למעלה את ההסבר למחלוקת ביניהם, התולה אותה בשאלה אם המוסר נובע מהחובה כלפי הריע (זו דעת ר"ע), כלומר ביחס לאנשים, או שמא הוא במהותו נובע מההידמות לקב"ה ולא מחובות לזולת (זו דעת בן עזאי). כעת אנחנו רואים השלכה נוספת של התפיסה של בן עזאי, ואולי בכיוון הפוך: החובה המוסרית נובעת מההידמות לקב"ה, ולכן היא יכולה לגעת גם במעשים שאינם פוגעים באף אחד.

בפשטות, לפי גישתו של ר"ע, אם אכן הוא רואה בחובה המוסרית תוצאה של מחויבות לזולת ולא דווקא של הידמות לקב"ה, אין למסקנה כזו מקום. החובות לזולת נוגעות רק לפגיעה או אי פגיעה בו, ולא למעשים שאדם עושה בינו לבין עצמו. אם כן, ייתכן ששתי האינטרפרטציות שאותן הצענו בפרק זה תהיינה תלויות במחלוקת ר"ע ובן עזאי, ויש לפלפל בזה.

ה. דוגמא נוספת: חילול שבת

הלכה רווחת היא שבמקום שבו יש צורך לחלל שבת, אין להעדיף לעשות זאת על ידי חילוני. מי שהמצווה באה לידו, אל יחמיצנה, וכבר כתבו הפוסקים שמצווה לעשות זאת בגדולים, ולא בנשים או קטנים או עמי-ארצות. יש שהגדילו לעשות ופסקו כן גם לגבי מצבים שבהם אין הצדקה ישירה לחילול השבת, כגון מצבים שבהם חיילים נדרשים לשמור על נופשים ומטיילים העושים זאת בשבת באופנים אסורים. גם כאן יש מן הפוסקים המתירים זאת משיקולים שונים, וגם כאן עולה השאלה מדוע לא להשתמש בחיילים שאינם שומרים תומ"צ, ולהשתדל להשתמש מהמשימות הללו.

יהיו שיתלו זאת בכך שגם החילוניים מצווים על שמירת שבת, ולכן אין רווח בכך שהם ייטלו על עצמם את המשימה. אולם במאמרי ב'צהר' כז טענתי לטובת הגישה כי יהודי חילוני (לפחות אפיקורס) כלל אינו בר עבירה. האם לפחות לשיטה זו יש להשתדל להתחמק ממשימות כאלו? דומני שלא, והסיבה היא שוב סברת הצו הקטגורי. מכיוון שלא הייתי רוצה שההשתמטות מהמשימה, באם אכן היא נדרשת, תהיה לחוק כללי, לכן לא יהיה נכון להשתמט ממנה בעצמי, גם במקום שיש פתרונות אחרים, לכאורה מהודרים יותר מבחינה הלכתית. פתרונות אשר

נסמכים על קיומם של אנשים והתנהגויות עברייניות, אינם יכולים לתפוס מקום בהלכה, שכן לא היינו רוצים כי הם יהפכו לחוק כללי¹⁹. דומני כי יש מקום בהלכה לצו הקטגורי, על שתי משמעויותיו. במשמעותו המוסרית המצומצמת, הוא נובע, לפחות לחלק מהדעות, מהפסוק "ואהבת לרעך כמוך"²⁰. ובמשמעותו הרחבה יותר, הוא תוצר של אינטואיציה אפריורית, וככזו היא אינה יכולה להיות ממוקמת רק בהקשר מסוים, ותחולתה היא כללית לגמרי. מי שמקבל את צורת החשיבה הזו, עליו ליישם אותה בכל תחום, מוסרי או לא. הדוגמאות של חילול שבת או צריכת תוצרת של היתר מכירה או של מכירת חמץ, הן דוגמאות טובות למשמעות הרחבה יותר של הסברה הזו.

¹⁹ אוסיף כאן שתי הערות:

א. כמובן, במצב שאליו אני שואף (=החוק הכללי) גם לא יהיו מחללי שבת, וממילא לא יהיה צורך בביצוע של משימות כאלה. אך קיומם של עבריינים הוא ודאי עובדה שההלכה מתחשבת בה. רק ההוראה למי שפועל צריכה להיות מוכרעת לפי השיקול של הצו הקטגורי. הצו הקטגורי אינו קובע מציאות, או נסיבות, אלא הוראות נורמטיביות במציאות נתונה.

ב. כדי לחדד את משמעות הטיעון שלי, אעיר כי לכאורה היה מקום להעלות את הטיעון המוצג בפרק זה גם מתוך ההלכה שלפיה מחללים שבת בגדולים, ולא על ידי קטנים, ולחלק מהשיטות גם לא על ידי גויים (כמובן אם נבין אותה כחלק מעיקר הדין ולא כהוראה מיוחדת). אך זוהי טעות. גם במצב שההלכה תיעשה לחוק כללי, קטנים וגויים לא יהיו חייבים בשמירת שבת. לכן הצו הקטגורי אינו נוגע לשאלות אלו, אלא רק לשאלה אם ניתן להסתייע במי שמחויב אך עובר עבירות ואינו פועל בהתאם למחויבותו.

²⁰ אמנם גם שם הביטוי העיקרי שלו מצוי בניסוחים של חז"ל ולא בפסוק עצמו. מדוע חז"ל בחרו לפרש את הפסוק דווקא באופן הזה? נראה כי זוהי אינדיקציה נוספת לשורש האפריורי והאינטואיטיבי של הסברה הזו, גם בהקשר המוסרי המקובל של הצו הקטגורי.