

מצוות שבין אדם לחבירו

אפשר לחלק את המצוות באופנים שונים. כבר התורה מבחינה במקומות שונים בין חוקים למשפטים. הגמ' ביומא סז, ב מביאה ברייתא הדורשת את הפסוק בויקרא יח, ד:

"את משפטי תעשור", דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו, ואלו הן: עכו"ם, וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל... "ואת חקתי תשמרו", דברים שהשטן משיב עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה... ושמא תאמר מעשה תהו הם, "אני ה'", אני ה' חקקתי, ואין לך רשות להרהר בהן.

ברוח זו הבחינו הגאונים (ראה אמונות ודעות לרס"ג, תחלת מאמר ג) בין מצוות שכליות לבין מצוות שמעיות.

חלוקה דומה היא בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחבירו, כאשר אלו האחרונות הן מובנות יותר, שכן יש בהן תשתית חיונית לחיי משפחה, חברה ומדינה¹. מה ההבדל בין אלו? האם יש ביטוי הלכתי לחלוקה זו?

א. כוונה ולב

הבדל אחד עוסק במושג הכוונה. בדרך כלל מצוות שבין אדם לחבירו הן מצוות שכליות. ואילו מצוות שבין אדם למקום, גם אם אינן תמוהות בעיני הבריות, לא היינו מקיימים אותן מעצמנו. ואכן ביחס לאלו נפסק ש"מצוות צריכות כוונה"². ללא כוונה, זהו מעשה חסר משמעות³. אבל במצוות שבין אדם לחבירו העיקר הוא המעשה, התוצאה, שהזולת נהנה או שלא נפגע. לכן יש אומרים שכאן יש ערך למעשה המצווה גם ללא כוונת מצווה.

כך מסביר הנצי"ב (מרומי שדה חגיגה כז, א) את מה שנאמר בגמרא שם שפושעי ישראל מלאים מצוות כרימון. הוא מבאר שהכוונה היא לגמילות חסדים, הנעשית מטעמים אנושיים⁴. וכך נאמר בשו"ת שער דעה (סי' נז) כי במצוות שבין אדם לחבירו יוצאים ידי חובה גם ללא כוונה. העיקר כאן היא התוצאה - העני, למשל, קיבל צדקה⁵.

¹ חלוקה זו חופפת בערך את ההבדל שבין שני לוחות הברית. הלוח השני עוסק בהלכות שבין אדם לחבירו, והראשון – בין אדם למקום. עי' רמב"ן שמות כ, יג: "והנה עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי 'כבוד את אביך' כבוד הא-ל, כי לכבוד הבורא צוה לכבוד האב המשתתף ביצירה...".

² עי' שו"ע או"ח ס, ד.

³ עי' רבנו בחיי דברים כט, יח.

⁴ ועי' עוד: העמק דבר שמות יט, ה-ו; הרחב דבר בראשית כז, א; כז, כז (ושם: גמ"ח של דעת אנושי של יעקב עולה על זה של אומות העולם); הסכמת הנצי"ב לספר אהבת חסד של החפץ חיים.

⁵ ועי' עוד: הרב אברהם כהן-אור, "ערך המצוות המתקיימות ממניעים אנושיים", 'תחומין' כ עמ' 197; הרב בן-ציון קריגר, "האם מצוות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה?", שם עמ' 314; שו"ת באהלה של תורה ח"א סי' נט אותיות ז-ח. וראה עור הבדלי גישה על הכוונה במצוות שבין אדם לחבירו, ככיבוד אב, בין האחרונים; ערוך השלחן יו"ד סי' רמ, א-ד; מחד גיסא, ושו"ת שרידי אש, ח"א סי' סא, מאידך גיסא.

מכאן נובע הבדל נוסף: במישור שבין אדם למקום יש מקום למצוות שבמחשבה – מצוות האמונה מול החטא שבמחשבת הכפירה, וכן האיסור שיש במחשבת עבודה זרה⁶. אולם במישור שבין אדם לחבירו המצווה והחטא הם במעשה ולא במחשבה⁷.

ב. שכר מצווה

משום כך יש לומר שגם השכר שונה. במסכת קדושין (מ, א) נאמר כי המקיים את המצוות דלהלן אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב: כיבוד אב ואם, גמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם. הגמ' מסבירה שאין מונים כאן את מצוות שילוח הקן, כי יש להבחין בין 'טוב לשמים ולבריות', שהוא 'צדיק טוב', לבין 'צדיק שאינו טוב' – שהוא טוב לשמים אך לא לבריות. ומסביר רש"י:

אינו דומה לאלו, דהנך כלהו הבריות נהנין ממנו, ונמצא טוב לשמים וטוב לבריות, ובההיא כתיב כי פרי מעלליהם יאכלו... אבל בשילוח הקן טוב לשמים הוא, ואין כאן טוב לבריות... והלכך לא תנייה גבי אוכל פירותיהן בעוה"ז⁸.

וכן מבחינה הגמרא שם ביחס לחוטא בין 'רשע רע', שהוא 'רע לשמים ורע לבריות' (כגון, רוצח, גזלן וגנב – רש"י) לבין 'רשע שאינו רע', שהוא רע לשמים אך אינו רע לבריות (מגלה עריות, מבזה מועדות ואוכל חלב – רש"י).

ג. תשובה על עבירה

הבדל אחר שבו נדון, מופיע במפורש במשנה בסוף מסכת יומא (פה, ב):

עבירות שבין אדם למקום, יום הכפורים מכפר; עבירות שבין אדם לחבירו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו.

אין הכוונה לכך שדי בהשבת הגזלה, למשל, וריצוי הנפגע, אלא יש כאן משא כפול: גם עבירה כלפי שמיא, המצריכה תשובה, וגם עבירה כלפי חבירו. ולכן מלבד ההשבה והריצוי לחבירו, צריך גם להתוודות כלפי שמיא, כפי שכותב הרמב"ם (הל' תשובה א, א):

וכן החובל בחבירו או המזיק ממונו, אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר לו עד שיתוודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר מכל חטאת האדם.

לכאורה נמצא כי עבירה שבין אדם לחבירו חמורה יותר מעבירה שבין אדם למקום, כי הוא פגע כביכול בשניים – בקב"ה ובחבירו, וצריך תיקון כלפי כל אחד מאלו.

יתר על כן, אף בדרך התיקון יש הבדל. ושוב החמירו בדין "בין אדם לחבירו". כך עולה משאלת פרסום החטא. הגמרא (יומא פו, ב) מציגה סתירה בין שני פסוקים:

כתיב "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה", וכתיב "מכסה פשעיו לא יצליח".

⁶ עי' קדושין מ, ב. הגמ' דורשת את הפסוק ביחזקאל יד: "למען תפוש את בני ישראל בלבם" לרבות עבודה זרה.

⁷ גם ב"לא תחמד" לרוב הדעות מדובר במעשה ולא במחשבה גרידא. עי' רמב"ם הל' גזילה ואבידה סוף פ"א, ראב"ד ונושאי הכלים שם.

⁸ לפי זה יש לומר כי מצוות תלמוד תורה כוללת תלמוד לאחרים, ולכן היא טובה גם לבריות. עי' רמב"ם הל' תלמוד תורה א, א-ב.

ומתרצת בשנים: רב מחלק בין חטא מפורסם לבין חטא שאינו מפורסם. רב נחמן מחלק בין עבירות שבין אדם לחבירו, שאותן יפרסם, לבין אלו שבין אדם למקום, שאותן לא יפרסם מפני חילול השם. הרי"ף (שם) והרמב"ם (הל' תשובה ב, ה) פוסקים כתירוץ השני, כלומר מחמירים בעבירות שבין אדם לחבירו ודורשים שיגלה חטאו, מה שאין כן באלו שבין אדם למקום.

ד. חומר האיסור ועונשו

עד כה ראינו צדדים חמורים במצוות שבין אדם לחבירו. ברם מצד שני נמצא חומרה יתרה במצוות שבין אדם למקום. מלבד חשיבות הכוונה, יש לציין את חומרת העונש, ובעבירות שבין אדם למקום מצינו עונשים חמורים יותר. לכאורה עבירה "חברתית", שיש בה משא כפול, כנ"ל, חמורה מעבירה "דתית". אכן הנביאים הרבו לדבר גם על עבירות חברתיות, אבל ביחס לעונש התמונה בדרך כלל הפוכה. בעבירות דתיות מצינו עונשים חמורים של מיתה. על עבודה זרה, חילול שבת – סקילה. על שבועת שווא נאמר "לא ינקה", ואילו בעבירות חברתיות, פרט לרצח, שהיא החמורה מכולן, כמעט ואין עונש. יש צורך בתיקון העוול, השבת הגזל ותו לא. אכן שני ההיבטים נכונים. מבחינת חומר העבירה, בדרך כלל זו הדתית חמורה יותר, ולכן עונשה קשה יותר. אך מבחינת התשובה והתיקון, זו החברתית קשה יותר.

וכן מצינו בגמרא עצמה. במסכת בבא בתרא (פח, ב) מובאת ברייתא האומרת: "קשה עונשן של מידות יותר מעונשן של עריות". שואלת על כך הגמרא: הרי בעריות יש כרת, מה שאין כן בעבירות מידות ומשקלות, ומתרצת: "התם אפשר בתשובה, הכא לא אפשר בתשובה". כלומר, התיקון קשה יותר במידות, כי אינו יודע למי להשיב. וכן מחלק הרמב"ם (הל' גניבה ז, יב):

קשה עונשן של מידות יותר מעונשן של עריות, שזה בינו לבין המקום, וזה בינו לבין חבירו.

וכן בהמשך הגמרא שם: "קשה גזל הדיוט מגזל גבוה" (=מעילה), הקושי הוא בתיקון. הקושי הוא לא דווקא במקרה שאינו יודע למי להשיב, אלא גם בבקשת מחילה ובפרסום החטא, כדלעיל.

ה. לטעמו של ההבדל

כעת נדון בטעמי הבחנות אלו. עבירה דתית חמורה יותר, כי יש בה חוצפה כלפי שמיא. אין הוא דומה לאזרח או חייל שפוגע בחבירו. גם זאת אסר המלך, אך אין הוא נתפס בעינינו כמורד במלכות. כאן יש אינטרסים אחרים של יחסי אנוש, שרבים ומתפייסים ביניהם. אפשר לומר שהפגיעה בחבר מסתירה כביכול את הפגיעה במלך. אין כאן מרידה בעצם הסמכות. אף העבריינים אינם רואים את עצמם כמפרים צו השלטון, ולכן גם העונש של הפוגע בסמכות, בדרך כלל קשה יותר כפי שנזכר לעיל (כדי לסבר את האוזן, צאו וראו היחס השונה מהותית בין רצח ראש ממשלה לבין סתם רצח פלילי).

לכן גם אומר הרמב"ם (הל' דעות ו, ה) כי המוכיח את חבירו לא יביישנו ברבים, אבל מוסיף: במה דברים אמורים? בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר, מכלימין אותו ברבים ומפרסמין חטאו ומחרפין אותו בפניו... עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל.

אולם כשאנו באים לשלב התיקון התמונה משתנה. המלך, הקב"ה, הוא רחמן וסלחן. "אם ישוב, מיד תקבלו". צריך רק להתחרט, להתוודות ולקבל עליו לבלתי חטוא עוד. אבל ביחסי אנוש

הדברים נמדדים על פי פסיכולוגיה אנושית. בני אדם מקפידים על כבודם יותר. צריך לתקן את העוול הממוני ולהשיב את המצב לקדמותו, ועדיין יש לפייס את הנפגע כדי לכפר על החטא.⁹

לאור האמור מובן גם ההבדל באשר לפרסום החטא שבין אדם לחבירו. בעבירה שבין אדם למקום, אומרים לחוטא: בקש סליחה (אמיתית, כנ"ל) ודי בזה. אדרבה, יש סברא שלא לפרסם את החטא, שכן יש משום חילול השם בידיעה שפלוני העז בזמנו למרוד במלך¹⁰. ואילו בעבירה שבין אדם לחבירו יש סברות מנוגדות: כאן, כאמור, התיקון קשה יותר. לכן אומר רש"י (יומא שם), שיש חשיבות לפרסום, כדי להרבות עליו רעים שישדלו את הנפגע למחול¹¹. אבל בדעת הרמב"ם שם ניתן לומר בי בכל מקרה יש טעם לפרסום החטא.

ראשית, נפגע בשר ודם אינו מתפייס בקלות, ובייחוד כשהוא חושד שבקשת המחילה היא אינה נקייה מסיבות חברתיות. הווידי ברבים משכנע אותו למחול בלב שלם.

שנית, בדרך כלל בכל עבירה חברתית יש כבר ממד מסוים של פרסום. לפחות שנים יודעים (הפוגע והנפגע), ואם כן מצופה שגם התיקון יהיה שקול לו.

שלישית, גם מבחינת הפוגע, התשובה שלו יותר שלמה כשהוא מתבייש ברבים ושובר על ידי כך את לבו. במישור האנושי יש קושי יותר גדול להכיר בחטא חברתי. הפער בין האדם לבין הבורא מובן, אבל הפער בין אדם לחבירו אינו מובן. וגם כשפגע אדם בזולתו החף מפשע, שלל התירוצים מוכן: הוא התחיל, הוא התגרה, מי הוא בכלל, וכדו'. לכן הווידי בפני רבים מוכיח שאכן הפוגע מכיר בחטאו, ואז ערכה של בקשת הסליחה עולה.

רביעית, מכיוון שכאן המוקד הוא ביחסי אנוש, הממד של חילול השם נחלש. אין כאן אותה מרידה במלכות, ממילא גם נחלש הטעם האומר שלא לפרסם בגלל חילול השם.

לסיכום, שלוש סיבות לווידי ברבים; "שכנוע" הנפגע למחול, "שכנוע" הפוגע שאכן חטא, ופחות חילול השם. נמצא כי ההלכות שבין אדם לחבירו הן בגדר עולם אחר לגמרי. העבירה אסורה מדאורייתא, אבל היא נבחנת בעיניים אנושיות, תוך התחשבות בנפשו של אדם ורגשותיו. אמנם גם בחינה זו מודרכת מכוח התורה ("ומשפטים בל ידעום"), אבל מסורה לנו בשפה אנושית מקובלת, המתחשבת בטבע האדם.¹²

⁹ פן אחר בחומרת החטא שבין אדם לחבירו נמצא בדברי המשך חכמה שמות יד, כד, ראה להלן בסוף המאמר, העומד על כך שחברה מושחתת חברתית לא תחזיק מעמד. אמנם גם חטא כלפי שמיא, כשהוא מאורגן, יכול להביא לידי מרד בה', כמו "עיר הנדחת" או מעשי מנשה במקדש, אבל כשאין מדובר בחטא מאורגן וממוסד, סכנת פירוק החברה קשה יותר במצב של שחיתות חברתית כאמור, כאשר "איש את רעהו חיים בלעו" ודל זועק ואין עונה.

¹⁰ עי' רש"י יומא שם). ובסוטה לה, ב נאמר: "חציף עלי מאן דפריט חטאיה". וכן ברמב"ם, הל' תשובה ב, ה: "אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו, ועזות פנים היא לו, אם גילם". עוד יש להוסיף, כי בחטא שבין אדם למקום יש עניין שלא לפרסם מפני תקנת השבים. הבושה עלולה לעכבו מלשוב, עי' סוטה לב, ב, ומשום כך תיקנו וידוי בלחש (עיין שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' קעח, ושערי תשובה אר"ח סי' תרז ס"ק ב), אך בעבירות שבין אדם לחבירו, אם משום שבדרך כלל החטא יותר ידוע, ואם כדי לשבור לבו של החוטא שיכיר בחטאו, הבושה כאן רצויה יותר. ועי' עוד שו"ת נודע ביהודה קמא, אר"ח סי' לה.

¹¹ אמנם לפי זה טעם ההלכה מופנה לאותם מקרים שבהם אין הנפגע מוחל מיד.

¹² על ייחודו של המשפט החברתי שלנו לעומת משפט חברתי אחר, עי' מה שכתבתי ב'תחומין' כז עמ' 328.

ו. אופי שונה - ראייה מהלכות אבידה

ראיה יש לי להביא מהל' אבידה. אבידתו ואבידת חברו, אבידתו קודמת¹³. כמו כן אין אדם חייב להפסיד משלו כדי להשיב אבידת חברו, אפילו אם אבידת חברו שווה יותר משלו¹⁴.

והנה, אם מזדמן לאדם עיסוק בהשבת אבידתו שלו על חשבון נטילת לולב, מה יעשה? פשוט שעליו לוותר על השבת האבידה. והדבר קשה, הרי אדם חייב לשלם חומש מרכושו כדי לקיים מצוות עשה¹⁵! אם כן מדוע לא יפסיד אבידתו כדי לקיים מצוות השבת אבידה לחבירו? ומדוע לא יחויב לוותר על מלוא דמי ביטול מלאכתו, כך שיקבל רק דמי בטלה (כשאיין לו בפני מי להתנות) כדי לעזור לחבירו?

על כורחך עלינו לומר, שבמישור האנושי איננו דורשים מהאדם להעדיף את חברו. דרישה מוסרית כן ("יהי כבוד ממון חברך חביב עליך כשלך", "לפנים משורת הדין"), אך לא משפטית. בן אדם מרגיש: "לא אעשיר את חברי על חשבונך". לכן אין התורה מחייבת אותו לעשות כן.

בדרך זו יש להטעים גם תירוץ של מו"ר הגרז"נ גולדברג שליטא". נאמר בשו"ע (או"ח רנ, א): ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו... ולא יאמר לא אפגום בכבודי כי זהו כבודו שמכבד את השבת.

שואל הביאור הלכה שם: אם כן מדוע "זקן ואינה לפי כבודו" פטור מהשבת אבידה (ב"מ ל, א)? והרי זהו כבודו, שמשיב אבידה! והשיב מו"ר (מוריה, שנה כב) כי יש להבחין בין מצוות שבין אדם למקום,

שבהם אמרו אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה', ולכן חייב להוציא בגד כלאיים אפילו בשוק... אבל מצוות שבין אדם לחבירו, כמו השבת אבידה ופריקה וטעינה... בזה אינו לפי כבודו – פטור, וגם גנאי קטן... ונראה שכבודו של אדם הרי זה כממונו, וכשם שאינו חייב להוציא ממון או להפסיד אבידתו כדי להשיב אבידת חברו, כן אינו חייב לזלזל בכבודו... וכל זה במצוות שבין אדם לחבירו, שחייבה תורה רק בגופו שיטרח אבל לא בממונו...

ולדברינו י"ל כך: אדם מצווה לעזור לחבירו, אבל לא על חשבוננו שלו. כאן בוחנים עזרה לזולת בעיניים אנושיות מקובלות, והסברה הפשוטה אומרת שאינך חייב להפסיד בעבור אחר כי אם לטרוח בעבורו¹⁶. אבל במצוות שבין אדם למקום אינך יכול לטעון שכבודך קודם לכבוד שמים. לכן "דוד מכרכר בכל עוז לפני ה'", וכל אדם לא יחשוש מביזוי בהכנתו לכבוד שבת. אבל אין הצדקה להעדיף ממון חברך על ממון שלך או כבודך.

ז. חידושו של ר' שמעון שקופ

בדרך זו יש לתרץ את קושיית ר' שמעון שקופ: מדוע ספק ממונא לקולא, הרי זהו ספק גזל, וספק איסור לחומרא? מחדש ר' שמעון שקופ¹⁷, כי קודם נמצא בפנינו המישור האזרחי, לפני דין התורה, שנמדד בעיניים אנושיות, לפי הסברה של "המוציא מחבירו עליו הראייה", ורק אח"כ בא

13 רמב"ם הל' גזילה ואבידה יב, א.

14 עי' שו"ע חו"מ סי' רסה (ברמ"א שם); שו"ע הרב הל' מציאה ופקדון סע' לג-לד.

15 עי' שו"ע או"ח סי' תרנו משנ"ב ס"ק ח.

16 ועי' עוד משך חכמה בראשית ט, ז, האומר שהתורה אינה מצוה אדם לנהוג בניגוד לטבע שלו.

17 עי' שערי יושר שער ה פרקים א-ב.

המישור הדתי, ולכן בספיקא דממונא אין אנו מגיעים לספק גזל. ברם, כאן הסתבכנו בשאלה פילוסופית – חיוב המוטל על האדם מכוח סברא שלא על פי התורה (אחרי מתן תורה). אך לדברינו, יש לקבל חידושו ולהוסיף כי התורה עצמה מבחינה בין שני המישורים ואומרת כי במישור ה'אזרחי' – ספק לקולא, כי כך נתפס הדבר ביחסי אנוש, שהמוציא מחבירו עליו הראייה.

ח. גזל לעומת נזק

לאור האמור נוכל להסביר עוד קושי ברמב"ם שעמדו עליו האחרונים. בהל' חובל ומזיק (ה, ט) פוסק הרמב"ם:

אינו דומה מזיק בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חבל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות, אינו מתכפר לו ולא נמחל עוונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו. וקצת קשה להבין: מניין לנו שבמזיק ממנו אין הניזק מקפיד, ודי לו בהשבת הממון? אולי הרמב"ם הולך כאן בשיטתו בעניין דרך הרוב¹⁸, וברוב המקרים די לניזק בהשבת הממון, מה שאין כן בחובל בחבירו. ברם בהל' תשובה (ב, ט) פוסק הרמב"ם:

אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרים אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר איסור... אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חבירו או מקלל חבירו או גזלו וכיוצא ב, אינו נמחל לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו. וכאן מונה הרמב"ם גם גזל חבירו, שהוא פגיעה בממון ולא בגוף, וגם בו צריך לבקש מחילה! על כך עונה הלח"מ (בהל' חובל ומזיק שם):

דשאני גזלן דנתהנה מאותה עבירה, ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כורחו, אבל מזיק הממון, שלא נתהנה מהיזק ההוא... לא נצטער כל כך הניזק כמו בנגזל... שוב יש להסביר כי הדברים נמדדים במישור הנפשי של יחסי בני אדם זה לזה. כאשר אדם מזיק חבירו בממונו, היסוד הדומיננטי כאן הוא הפסד ממון, וזה ניתן לתיקון על ידי השבת הכסף. אבל בגזל, מלבד ההפסד הכספי אכפת לנגזל גם מכך שהגזלן נהנה על חשבונו ואינו מוחל בלב שלם לאחר השבת הממון בלבד.

יסוד זה מצינו גם בדברי אגדה (בראשית רבה נו, ד). כאשר השטן מנסה לפתות את יצחק שלא ילך לעקידה הוא אינו מצליח, ורק כשהוא אומר לו כי הדברים הטובים שלו יועברו לישמעאל, הוא שואל את אביו איה השה לעולה. יותר קל לאדם להפסיד רכוש, כאשר אין הרכוש עובר לאחר. כך מסבירים בשם ר' ישראל סלנטר, מדוע קצב שקיבל פסק שפרתו נטרפה אינו מתמרמר כמו מי שהפסיד ממנו לחבירו בדין תורה, שכן במקרה השני לא איבוד ממנו כואב לו כל כך אלא הרווח של חבירו¹⁹.

¹⁸ עי' מו"נ ח"ג פל"ד.

¹⁹ ולעצם קנאת אדם ברעהו, מי לנו גדול ממשה? והנה המדרש מספר כי כאשר שמע את יהושע דורש והוא לא ידע מה הקב"ה אמר לו הגיב: "מאה מיתות ולא קנאה אחת". עי' מדרש רבה בפרשת וזאת הברכה.

שוב נמצא כי הלכות שבין אדם לחבירו נמדדות במידה רבה לפי פסיכולוגיית אנוש מובנת ומקובלת, ולא לפי שיקולים דתיים גרידא²⁰.

ט. היחס שבין שתי המערכות

עד כה עמדנו על אופיין של הלכות בין אדם לחבירו לעומת בין אדם למקום. ועדיין נותרה דיו בקולמוס כדי לדון בקצרה בשאלת היחס ביניהן, אם וכיצד תתקיים אחת מהן ללא רעותה. ברור שאין משמעות לקיום מצוות שבין אדם למקום ללא מצוות שבין אדם לחבירו. כידוע הלל אמר לאותו נכרי שבא להתגייר על מנת שילמדהו את התורה על רגל אחת: "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד... ואיך זיל גמור" (שבת לא, א). מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (שהיא היסוד של מצוות שבין אדם לחבירו) היא הבסיס שעליו נבנית הקומה השנייה של מצוות שבין אדם למקום, בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה", ואם כן ללא הקומה הראשונה הקומה השנייה תיפול. ועוד לפני שתיפול הרי כבר ראינו לעיל כי למצוות בין אדם לחבירו משא כפול, כלפי הקב"ה וכלפי חבירו, ואם עובר עליהם הוא עובר על דת, וצריך גם תשובה ווידוי כלפי שמיא. יתר על כן, אדם כזה אף מחלל שם שמים, כאשר הוא מתפלל וגונב, שכן הוא מתפלל או שומר שבת רק בגלל צו ה', ואינו שומע בקולו ביחסיו עם חבירו, ועוד עלולים לחשוב כי מותר הדבר²¹! אם מדובר בחברה מושחתת מוסרית – ולא רק ביחידים – המצב גרוע יותר, שכן חברה כזאת לא תחזיק מעמד, כמו שמצינו בדור המבול: "כי מלאה הארץ חמס מפניהם", ואומר רש"י: "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". וכתב על כך המשך חכמה (שמות יד, כד) דברים נמרצים: דאם הצבור נשחתים במידות גרוע יותר מאם נשחתים במצוות.

אך שאלה אחרת עולה בכיוון הפוך: על מי שנשאר בקומה הראשונה ושומר רק מצוות שבין אדם לחבירו, ואינו שומר מצוות שבין אדם למקום. כבר אמרנו לעיל, פרק א, כי יש ערך מסוים למעשה בגלל התוצאה כלפי השני, סוף סוף העני קיבל צדקה וכיוצ"ב. אך למעשה אין כמעט קיום למצב כזה. כבר אברהם אבינו אומר: "כי אמרתי רק אין יראת א-להים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי". כלומר, ללא יראת שמים בני אדם חשודים גם על שפיכות דמים. אנו גולשים כאן לשאלה פילוסופית של מקור המוסר – האם יש מוסר אנושי טבעי שאינו נובע מצו א-להי²²? לכאורה מצינו כן בהסבר ראשונים על עונשם של אישים בספר בראשית. כך למשל מסביר הרמב"ן את עונשו של דור המבול, כי חטא גזל הוא מן המושכלות²³. אם כן יש דרישה מאדם שגם ללא תורה ישמור על המוסר הבסיסי. יש אומרים ששבע מצוות בני נח הן בגדר צווי מוסר טבעיים²⁴. ברם, בלי להיזקק לשאלת מקורו של המוסר, ברור שללא קבלת סמכות מעל, נחלש מאד תוקפו של אותו מוסר. יוסף הצדיק עמד בניסיון המוסרי דווקא באומרו: "ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לא-להים". וכך כותב המשך-חכמה (ויקרא כב, כג): כי בלא אמונה בה' עלול שכל האדם להיות כפריץ חיות, לא יחמול ולא ישא פני אביו...

²⁰ ועדיין יש לעיין בטיבה של פסיכולוגיה זו ומקורה. עי' מה שכתבתי בעניין בספר 'מפירות הכרם', ספר היובל לשיבת כרם ביבנה, תשס"ד.

²¹ עי' יומא פו, א.

²² על כך עי' במאמרו של הרב יעקב אריאל, 'החוק והמוסר הטבעי', 'צהר' ב.

²³ עי' רמב"ן בראשית ו, יג.

²⁴ ראה ספרו של פרופ' נ' רקובר, שלטון החוק, פ"א.

לכאורה בשאלה זו מצינו מחלוקת בגמ'. "מומר לתאבון" פסול לעדות, כי אם בגלל תאוה הוא עובר עבירה, בגלל טובת הנאה הוא ישקר בעדותו. אך ב"מומר להכעיס" נחלקו אמוראים (סנהדרין כז, א): רבא אומר - כשר לעדות, שכן אם אדם הגון הוא ביחסיו עם חבריו, לא ישקר. אביי חולק ופוסל אותו לעדות. בפשטות, סברת אביי היא כי מי שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים, גם יחסי האנוש שלו פגומים או יהיו פגומים, ולכן חשוד הוא על שקר. הלכה כאביי (שו"ע חו"מ לד, ב), כלומר שאין קיום למצוות שבין אדם לחבירו ללא קבלת עול מלכות שמים.

סיכום

אחת מדרכי המיון של המצוות היא חלוקתן למצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחבירו.

עמדנו על ההבדלים הבולטים ביניהן. במצוות שבין אדם למקום אין תועלת נראית. אין המצווה נעשית אלא מפני הציווי, ולכן האמונה בצו הבורא היא עיקר בקיום המצווה. מצוות צריכות כוונה. אבל במצוות שבין אדם לחבירו אי אפשר להתעלם מן התועלת הנראית, גם כשלא כיוון לשם מצוות הבורא בדווקא.

מכאן עמדנו על ההבדלים ביחס לשכר ועונש, תשובה ותיקון. במצוות שבין אדם לחבירו, שהן טובות לשמים ולבריות, השכר כפול - בעוה"ז ובעוה"ב, זאת לעומת מצוות שבין אדם למקום שהן טובות לשמים בלבד.

מאיך גיסא, העונש הולך בכיוון הפוך. פגיעה במצוות שבין אדם לחבירו נתפשת בעינינו אנושיות, כעין סכסוך שכנים שרבים ביניהם ומתפייסים, אלא אם כן מדובר בהשחתה ציבורית-מוסרית, שאז קיומה של החברה בסכנה. לעומת זאת פגיעה במצוות שבין אדם למקום נראית חמורה יותר, שכן יש בה יתר חוצפה כלפי שמיא, מעין כפירה בסמכות, ולכן בדרך כלל עונשה חמור יותר.

ועדיין נותר דיו בקולמוס לבחינת היחס בין שתי המערכות. כמעט ולא עסקנו כאן בשאלת היחס ביניהן במקרה של התנגשות. בייחוד יש לנתח מצב של עימות בין כבוד שמים (עבירה דתית) לבין כבוד הבריות. הגמ' בברכות יט, ב אומרת כי הלוּבש כלאים בשוק פושט בגדו למרות ביושו, כי אין עצה ואין חכמה ואין תבונה לנגד ה'. הרושם המתקבל מהלכה זו הוא כי מצוות שבין אדם לחבירו הן הבסיס למצוות שבין אדם למקום, בחינת דרך ארץ קדמה לתורה. אבל בסופו של חשבון התורה נעלה יותר מדרך ארץ. הניתן לומר כן גם בנידוננו? האם מצוות טעינה למשל היא בגדר "דרך ארץ" ותו לא? הרי הבאנו מקורות המחייבים לקיים מצוות חברתיות לשם שמים, ולא להסתפק בתועלתם החברתית-מוסרית. אם כן במה גרעה מצווה זו ממצווה "דתית" גרידא? ועוד נשאל, ביחס לתשובה ראינו כי קל יותר לשוב בתחום הדתי. הקב"ה רחמן ומקבל תשובת החוטאים, בניגוד לבני אדם שאינם תמיד סולחים. ואם כן במקרה של התנגשות מדוע אין הקב"ה כביכול מוחל על כבודו, אלא דורש מן הלוּבש כלאיים להתפשט בשוק על חשבון כבוד הבריות, גם כשלא עשה כן דרך מרד?

לשאלות אלו השלכה על עניין נוסף. מהו הסדר החברתי לפי התורה? האם רק בחינה של "דרך ארץ" כבסיס לחיי רוח של מצוות דתיות או שמא יש לו אופי ייחודי שניכר בו האופי הא-להי? שאלה זו האחרונה נידונה במאמריו של הרב ע' אריאל ב'צהר' יט ו-כ ובע"ה אשוב אליהן בקרוב.