

משפטי ה' אמת צדקו יחדיו

במאמרו "ערך האדם במקרא"¹, שלימים הפך לקלסיקה בפרשנות האשורולוגית למקרא, טען משה גרינברג, שההבדלים הקיימים בין הדין הפלילי של התורה לבין הדין הפלילי בשאר קובצי החוקים הידועים לנו מסביבתה התרבותית של ישראל הקדומה, יסודם במהפכה הרוחנית-ערכית בתפיסת האדם שחוללה התורה במזרח הקדום. גרינברג עומד, למשל, על ההבדל בין העונש שמטילה התורה על מי שרוצח אדם, שהוא כידוע עונש מוות, לבין העונש על פי חוקי החיתים, המחייבים את הרוצח להחזיר למשפחת הנרצח אנשים במעמד שווה למעמד הנרצח.² המהפכה בתפיסת ערך האדם הנה מעבר מתפיסתו כבעל ערך מסוים לחברה, כלכלי או פוליטי, לבעל ערך שאין שווה לו, בזכות היותו נברא בצלם אלוקים:

בעולם שבו הוצג האדם ביסודו של דבר כמכשיר, כאמצעי בין שאר האמצעים להשגת יעדים רצויים, הופיעה השקפה כה שונה ואחרת, עד כי יש בה משום מהפכה בדרך ראייתם של בני אנוש איש את רעהו... בצלם א-להים עשה את האדם, ביטוי כה סתום וכה מפורסם: הוא מבטא את ערכו המיוחד והעליון של האדם.³

מעניין שמאות שנים לפני גרינברג הביע חכם גדול אחר, דון יצחק אברבנאל (1437 – 1508), הבחנה דומה לזו של גרינברג, בבואו לאפיין את ההבדלים בין חוקי התורה לבין חוקי אומות העולם. אברבנאל עושה הבחנה זאת תוך התחבטותו בשאלה מדוע יש בתורה מצוות שכליות. ההבחנה בין משפטים לחוקים, בין מצוות שהשכל גוזר עליהן לבין מצוות שאין השכל גוזר עליהן, הייתה קיימת מאות בשנים לפני תקופתו של אברבנאל, והיא הייתה מקובלת גם על חכם זה. אין פרשן החרד כמו אברבנאל לשלמות התורה, הן מן הבחינה התכנית והן מן הבחינה הסגנונית,⁴ ועצם ההופעה של מצוות שכליות בתורה היוותה בעיה פילוסופית ממדרגה ראשונה. מצוות שהשכל גוזר עליהן – אין צורך לכתבן בתורה, ולכאורה הן מיותרות. אבל ייתורים בתורה אינם עולים בקנה אחד עם שלמותה כדבר הא-ל, ועל הפרשן להסביר למה בכל זאת היה צורך להעלות את המצוות הללו על הכתב.

אברבנאל נדרש לנושא זה לראשונה בפירושו לחמשת הדברות האחרונים העוסקים במצוות שבין אדם לחברו:

ואמנם כל חמשת הדברות האחרונים באו בלשון שולל. לפי שהם דברים יגזור השכל עליהם, ורובם נצטוו לבני נח, ועל האדם במה שהוא אדם חייב לעשותם. ואמנם החיוב הוא, שהוא הצדקה ואהבת הרעים כמותו, הנה הוא שלמות יותר גדול לאדם. והספיק הקדוש ברוך הוא באזהרתו, שלא יעשה הבלתי ראוי.

אין בכך פתרון מלא לבעיית חמשת הדברות האחרונים, משום שבהיות הציוויים בהם שכליים, התורה לא הייתה צריכה להזכירם כלל (גם לא בלשון שוללת). לכן, בהקדמתו לפרשת משפטים מסביר אברבנאל, שבכל זאת יש הבדלים משמעותיים בין משפטים א-לוקיים לבין משפטים אנושיים, והבדלים אלה מסבירים מדוע נכללו דברות אלה בתורה:

המשפטים הא-להיים יובדלו משאר המשפטים של בני נח ושל שאר האומות, בשני הבדלים עצומים: **האחד**, מצד טבע המשפטים עצמם, שהא-להיים כוללים דברים אחדים, ירצה משפטים פרטיים, או דברים אחרים היוצאים מן הדברות, מה שלא ימצאו במשפטי האומות. **והשני**, מצד הגמול והשכר הניתן לשומר המשפטים הא-להיים מאדון הכל יתברך שמו. מה שאין כן במשפטים ההסכמיים מבני אדם, כי אין בהם זולת תקון המדינה והקבוץ, ואין בהם שכר ולא גמול ניתן מהא-ל לה יתברך על שמירתם, זולת תועלת עצמם.

דברים אלו נכתבו במסגרת דיונו של אברבנאל בעשרת הדברות, שבהם לדעתו נכללו כל המצוות כולן. אולם מפירושו לשמות כב: כב-כג משתמע שבעשרת הדברות נכללים בצורה זו או אחרת עוד מן המשפטים הא-לוקיים:

ומצות 'מכשפה לא תחיה' – הוא הדין למכשף. ומצות 'וגר לא תונה איש את אחיו', ומצות 'כל אלמנה ויתום לא תענון' – הוא הדין לכל שאר אחיו מישראל, אבל דבר הכתוב בהווה. וכל זה, להודיע כללות הדברות בהיותם משפטים א-להיים.

¹ בתוך: משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות**, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 13 – 23.

² שם, עמ' 15.

³ שם, 17 – 18.

⁴ ראה: מאיר וואכסמן, "דון יצחק אברבנאל", **ספר השנה ליהודי אמריקה ג** (1938), 76; ובעיקר בפרק א' של עבודת הגמר שלי: יאיר האס, **סטיות מתודולוגיות של אברבנאל בפירושו לתורה לאור תפיסתו את מהות התורה** (עבודת מ"א, בר-אילן תשס"א).

אבל בכך עדיין לא די, משום שאין אברבנאל מצליח ליישם את הכלל "דיבר הכתוב בהווה" בכל אחד מדיני פרשת משפטים, ולכן נותרה בעיית הייתור ברובן המכריע של המצוות הללו.⁵ משום כך מעיר אברבנאל כמעט על כל מצווה ומצווה, איך החכמה האלוקית המשתקפת בה עדיפה על החכמה האנושית שביסוד משפטי הגויים.

בהסברים הללו ניתן להבחין בשתי גישות עיקריות הנראות, במבט ראשון, מנוגדות. גישה אחת רואה בדיני התורה השתקפות צרופה של השכל האלוקי המושלם, לעומת השכל האנושי, המוגבל והבלתי-מושלם, הבא לידי ביטוי בחוקי בני אנוש. זאת גישה העולה בקנה אחד עם עמדתו הספקנית הידועה של אברבנאל באשר ליכולת של השכל האנושי להגיע למסקנות אמיתיות,⁶ ועל פיה ההצדקה להופעתן של מצוות שכליות בתורה היא משום שעם היותן שכליות אין שכלם של בני האדם מסוגל לגזור עליהן בפועל. דוגמה לכך ניתן לראות בפירושו לפסוק "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם" (שמ' כב: ג):

אומות העולם בארצותם לגוייהם, מהם הניחו בנימוסיהם⁷ שיהרגו ויתלו על העץ את הגונב שור או שה או שאר המטלטלין, ומהם הניחו שיכרתו אזניו בפעם הראשונה ובשנית יומת. ואשר הקלו מהם להעניש, ענשו לגנב שישלם שבעתים... אבל עונשי בית דין אין להרהר אחריהם, כי ישרים דרכי ה', ולא ענשו למי שגנב ממון כי אם בממון, וזה כשיעור אשר גנב כמו שביארת.⁸ **ומשפטי התורה הם כולם מיוסדים על האמת והנכון.**

בניגוד להסבר זה יש מקומות שבהם אברבנאל רואה בחוקי התורה ביטוי לא למידת האמת, כי אם למידת הרחמים. למשל, בסוף פירושו לדין אמה עבריה (שמ' כא: כ) מסכם אברבנאל:

כמה מן החמלה מהשם יתברך היה על בנות ישראל במשפט הזה, שאף בעבדותן יטו אליהן החסד והרחמים, ושדבר מזה לא היה במצות בני נח ולא בתקנות העמים לאייהם. אבל את ההסבר המאלף ביותר אנו מוצאים בפירושו לפסוק "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם" (שמ' כא: כ):

יש בה מהחכמה והחמלה הא-להית ... כי בדיני האומות אין מענישין את האדון על דבר מזה בעבדיו, באמרם: **כספו הוא. אבל הצור תמים פעלו צדיק וישר הוא, ונתן לכל אדם חקו, כעבד כאדון, כשפחה כגברתה.**

אברבנאל, שלא ידע את חוקי ח'מורבי או אשנונה, מקדים כאן את מסקנתו של משה גרינברג. הבדלים בדיני נפשות נובעים מהבדלים בתפיסת האדם. לעומת מקומות בעולם שבהם האדם נמדד על פי ערכו לחברה או לאדוניו, הרי שהתורה מדגישה שאפילו לעבד, שכל תפקידו לשרת את אדונו, יש ערך מוחלט ובלתי-מותנה הניתן לו מאת בורא העולם.

זוהי הבחנה מאוד מתקדמת לגבי חכם ביניים, הואיל ומשתמע ממנה שאין היגיון טהור, שכליות טהורה; הכול תלוי בהנחות היסוד; הנחות יסוד שונות מניבות מסקנות שונות.⁹

ייתכן והבחנה זו יש בה כדי ליישב את הסתירה בין שתי המגמות שראינו בהסבריו של אברבנאל למשפטי התורה, כי לפיה אין לומר שמידת הדין הגיונית יותר ממידת הרחמים; שתיהן הגיוניות באותה מידה, אם כי הן יוצאות מהנחות יסוד שונות. כלפי הגנב יש להפעיל את מידת הדין (אך לא יותר מזה), הואיל ויש צורך לעשות לעברייך כאשר זמם, לבל יחזור על מעשיו. כאן אין מקום להפעיל את מידת הרחמים, כי רחמים כלפי הגנב משמעותם החמרה עם קרבותיו העתידיים. לעומת זאת, בדין אמה עבריה אין מידת הרחמים מחבלת במידת האמת, אלא היא מתחייבת מעצם היות האמה אדם שנברא בצלם. כאשר במקום ההנחה הנקוטה בדיני "הגויים", שערכו של אדם נמדד על פי תועלתו, אנו מעמידים את ההנחה כי ערכו של כל אדם הוא אין-סופי באשר הוא אדם שנברא בצלם, אזי, לפי אברבנאל, מידת הרחמים היא היא מידת הדין עצמה, בבחינת "האמת והשלום אהבו".

יאיר האס
אלעד

⁵ ואברבנאל כנראה לא חשב שהגמול הניתן למי שמקיים את משפטי התורה די בו כדי להצדיק את כתיבת אותם משפטים בתורה, שכן יתרון זה אינו נוגע למהותם.

⁶ אברבנאל מבהיר את עמדתו זו באריכות בפירושו למל"א ג: יב (פירוש לנביאים ראשונים, מהדורת תורה ודעת, עמ' תסז ואילך).

⁷ לא ברור לאילו חוקים אברבנאל מתייחס כאן. קרוב לוודאי שהוא מדבר על חוקים שהיו נהוגים בתקופתו במקומות שונים, אם כי אין לשלול את האפשרות שהוא גם קרא, בכתבי יוסף בן מתתיהו ומחברים קדומים אחרים, על חוקים ומנהגים שנהגו בעת העתיקה.

⁸ לעיל, בפירושו לכא: לז מסביר אברבנאל שהתשלום הכפול פירושו "אותו שגנב ואחד משלו".

⁹ ואולי צריך לומר, שעם הבחנה כזאת אברבנאל בעצם שם את ימי הביניים מאחוריו וצועד לקראת תקופת הרנסאנס, שבה שלטה תפיסה האומרת שהאדם עצמו יוצר את עולמו, והאמת תלויה בנקודת המבט הספציפית שלו.