

בס"ד

מושגים:

המוסר בהלכה
קפיטליזם וסוציאליזם בהלכה ובמוסר.
טעמי התקנות ותקפן

תקציר:

במאמר זה אנו עוסקים בפעולותיו של יוסף במצרים, בשנות הרעב. לכאורה הוא עוסק בהפקעת שיערים ומביא לדרדור מצבם של תושבי מצרים, עד שהוא מאלץ אותם למכור את שדותיהם ואף את עצמם לפרעה.

מתוך כך אנו מגיעים לעסוק באיסור הפקעת שיערים ואצירת פירות, שמובא להלכה בפוסקים. אנו רואים בו שתי בחינות שונות: איסור מוסרי-חברתי ואיסור הלכתי משום יישוב ארץ ישראל. חלק מן המקורות הם עמומים בגישתם, וחלקם נוקטים עמדה ברורה בשאלה זו.

אנו דנים ביחס בין שני המישורים הללו, ובוחנים מתוך כך כמה אפשרויות בדבר היחס בין הלכה ומוסר בכלל. מתוך דברינו עולה אפשרות שגם דרישות מוסריות שבדרך כלל נותרות מחוץ להלכה המחייבת, בארץ ישראל הן נכנסות לתוך ההלכה עצמה.

בתוך הדברים אנו בוחנים את היחס בין פרשנות לתקנות דרבנן לבין העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא. אנו דנים בשאלת נימוקיהן של התקנות, ומתוך כך האם כאשר בטל הטעם של תקנה התקנה עצמה גם בטלה.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין הפקעת שערים ואצירת פירות מבט על היחס בין הלכה ומוסר

מבוא

בפרשתנו מתוארות פעולותיו של יוסף בתחילת שנות הרעב במצרים (בראשית מז, יג-כו). הוא שולט על מחסני המזון וממגורות התבואה שנאספו בימי השבע, וכעת תושבי מצרים קונים ממנו את התבואה בכסף. לאחר שתם הכסף הם נותנים את מקניהם ובהמותיהם, ולאחר מכן את אדמותיהם, ולבסוף הוא קונה אותם עצמם (ראה בפס' כג וכ"ה). תיאור זה מעורר מייד את האסוציאציה לשאלות של הפקעת שערים, וניצול הרעב כדי להרבות רכוש. ואכן ר' אחאי, בעל השאלות, דן בנושא זה בשאלתא לב, השייכת לפרשה זו.

מקור ראשוני

הבבלי ב"ב צ ע"ב, בתוך הסוגיות שעוסקות באונאה והפקעת שערים והתנהגות בארץ ישראל בימי רעב (ההיתר והאיסור לעזוב אותה במצב כזה), מביא את הברייתא הבאה:

תנו רבנן: אוצרי פירות, ומלוי ברבית, ומקטיני איפה, ומפקיעי שערים - עליהן הכתוב אומר: +עמוס ח'+ לאמר מתי יעבור החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעות מאזני מרמה, וכתיב: +עמוס ח'+ נשבע ה' בגאון יעקב אם אשכח לנצח כל מעשיהם.

הברייתא לומדת מהפסוקים בספר עמוס, שיש מעשים רעים שאותם הקב"ה אינו שוכח לנצח: מלווי ברבית (=להגדיל שקל), מוכרים במחירים מופקעים (=יעבר החדש ונשבירה שבר), אלו שמשנים את מידות המדידה (=להקטין איפה), ואוצרי פירות (=והשבת ונפתחה בר). ומפרש על כך הרשב"ם שם:

אוצרי פירות - שקונין בשוק לאצור למכור ביוקר וגורמין שמתייקר השער ואיכא הפסד עניים. ונראה לי דבעיר שרובה ישראל מיירי.

מדברי הרשב"ם נראה כי ההפסד הוא רק לעניים. ולכאורה כשמוכרים ביוקר ההפסד הוא לכולם? אפשר לבאר זאת בשתי צורות: 1. מדובר בשנות רעב, שאז יש מחסור רק לעניים (שכן לעשירים יש מזון במחסניהם). 2. מדובר בשנות בצורת שבפועל אין תבואה, ולכן הוא באמת פוגע בכולם, אך האיסור לעשות זאת הוא רק ביחס לעניים, שהרי העשירים יש להם ממון ואין מניעה להרוויח מהם תמורת הפירות שלו.

הגמרא בהמשך מביאה כדוגמא לאוצרי פירות את שבתי אוצר הפירות. ורשב"ם שם מפרש:

כגון שבתי אוצר פירי - כדי למכור לעניים ביוקר אבל כגון דאצר פירי בשעת הזול ומוכרן בזול לעניים בשעת היוקר כדלקמן אע"פ שגורם יוקר השער מותר.

ומשמע שהוא היה מוכר ביוקר רק לעניים. כלומר מדובר במצב שיש פירות, ולעשירים יש במחסניהם, ולכן יוצא שהיוקר פוגע רק בעניים. ובגמרא מבואר שמדובר במי שקונה בעת שזול ומוכר בעת היוקר (ומשמע: אפילו בשנה רגילה).¹ ובהמשך הגמרא מובאת הסתייגות נוספת:

אמר רב: עושה אדם את קבו אוצר. תניא נמי הכי: אין אוצרין פירות דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות שמנין וסלתות, אבל תבלין כמון ופלפלין - מותר; במה דברים אמורים - בלוקח מן השוק, אבל במכניס משלו - מותר.

אם כן, האיסור לאצור פירות הוא רק על הסוחרים שקונים פירות כדי למכרם ביוקר. אבל למגדלים עצמם מותר לאצור את הפירות על מנת למכרם ביוקר.² בהמשך הגמרא מובא שמותר לאצור פירות סביב השביעית מחשש שלא יהיה לו מה לאכול. אחר כך הגמרא מוסיפה:

ובשני בצורת - אפי' קב חרובין לא יאצור, מפני שמכניס מארה בשערים.

מהו ההבדל בין המצב הקודם לבין שני בצורת? לכאורה מוכח שעד כאן הגמרא עסקה בשנים רגילות (כפי שדייקנו לעיל), ואז בעיית הפקעת המחירים היא רק כלפי העניים. כעת היא עוסקת בשנות בצורת, וכאן הוא פוגע בכולם.

בין א"י לחו"ל

לאחר מכן מובאות בגמרא שלוש הלכות נוספות (ראה שו"ע חו"מ סי' רלא):

¹ הנצי"ב בהעמק שאלה שם סק"ד מחלק בין בצורת, שאז יש תבואה אלא שהיא יקרה, ולכן היא חסרה רק לעניים, לבין שנות רעבון, שאז חסרה תבואה בשוק, וכולם מצויים במחסור. הוא מוכיח את ההבחנה הלשונית הזאת מכמה מקורות, אך עניינו שם הוא לא באיסור אצירת פירות, אלא בחובה לא לפרוש מהציבור (כלומר להזדהות עם. לא לאכול הרבה כשאין לציבור מה לאכול וכדו').

² ובריטב"א שם מביא פירוש נוסף: שמדובר על מי שהותיר מפירותיו בבית, ולפי זה אין היתר לאצור פירות אפילו משדותיו.

ת"ר: אין מוציאין פירות מא"י דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות; ר' יהודה בן בתירא מתיר ביין, מפני שממעט את התיפלה.
ת"ר: אין משתכרים בארץ ישראל בדברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות, שמנים וסלתות.

ת"ר: אין יוצאין מארץ לחו"ל - אא"כ עמדו סאתים בסלע. א"ר שמעון: אימתי? בזמן שאינו מוצא ליקח, אבל בזמן שמוצא ליקח, אפי' עמדה סאה בסלע - לא יצא. וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: אלימלך, מחלון וכליון, גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו? מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ, שנאמר: +רות א'+ ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי. מאי הזאת נעמי? א"ר יצחק, אמרו: חזיתם, נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה?

הלכות אלו נוגעות אך ורק לארץ ישראל, וכנראה שהן נועדו לבסס ולייצב את הישיבה בה (לא לגרום ליהודים לעזוב אותה).

ומה באשר להלכות הקודמות? מסתבר שהן נוהגות בכל מקום שיושבים בו יהודים, וכך באמת כתב הרשב"ם שהבאנו לעיל, שהלכות הפקעת שערים נוהגות בכל עיר שרובה ישראל (וכן הוא ברא"ש ב"ב, פ"ה ס"י כט). כך אכן פוסקים השו"ע (חו"מ, ס"י רלא, הכ"ה), והרמב"ם (מכירה יד, ו):

מותר לאצור פירות שלש שנים ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית, ובשני בצורת אפילו קב חרובין לא יאצור מפני שמכניס מארה בשערים, וכל המפקיע שערים או שאצור פירות בארץ או במקום שרובו ישראל הרי זה כמלוה ברבית.

אמנם יש לשים לב לכך שהשו"ע והרמב"ם מביאים באופן מיוחד ובנפרד את האיסור בארץ ישראל. ולכאורה אין לכך טעם, שהרי מדובר בכל מקום שרובו ישראל (כמו שכתב הרשב"ם הנ"ל). נראה מדבריהם שבארץ ישראל יש איסור מיוחד לעשות זאת, גם אם אין רוב ישראל (וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה סק"ו). והסיבה לכך היא כנראה הדאגה ליושבי הארץ, ואולי אף לשמור שלא ייצאו לחו"ל. תפיסה זו קושרת את ההלכות הללו להלכות המובאות בהמשך הגמרא, שכפי שראינו הן נוהגות רק בארץ ישראל.

ומקור לדברים אנו מוצאים בתוספתא (צוקרמנדל) ע"ז פ"ד ה"א:

אין אוצרין בארץ ישראל דברים שיש בהן חיי נפש כגון יינות שמנים וסלתות פירות אבל דברים שאין בהן חיי נפש כגון כמון ותבלין הרי זה מותר ועוצרין שלש שנים ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית במה דברים אמור' בלוקח מן השוק אבל בכונס מתוך שלו אפילו עשר שנים מותר לאצור בשנת בצורת אפילו קב חרובין ולא יעצור מפני שמכניס מארה בשערים אין משתכרין בתבואה אבל משתכרין ביין ושמן וקטניות אמרו עליו על ר' אלעזר בן עזריה שהיה משתכר ביין ושמן כל ימיו:

האם יש כאן שני דינים שונים?

מנוסח התוספתא עולה כי איסור אצירת פירות הוא אך ורק לגבי ארץ ישראל (וכן הביא הרי"ף בב"ב שם). ולכאורה כאן הדין מתפרש לגמרי אחרת: זה אינו דין מוסרי-חברתי, שלא להפקיע שערים ולהרוויח על חשבון החלשים, אלא דין מדיני ישיבת ארץ ישראל. ולפי זה, הרמב"ם והשו"ע כנראה רואים כאן שני דינים: הן דין מוסרי-חברתי והן דין מדיני ישיבת א"י.³ כך לומר הנצי"ב (שם סק"ו) גם בדעת השאילתות.

אמנם הנצי"ב בהעמק שאלה (שם סק"ו) מציע הסבר אחר, מטפיזי באופיו: בחו"ל אם יש רוב גויים אז הישראל נגררים בפרנסתם אחרי הגויים, אבל בא"י ישראל במקומו הוא העיקר, ונראה שהוא מפרש שיש משקל סגולי שונה לישראל בא"י, ולכן כאן הם אינם נגררים אחרי האומות. כלומר לדעתו אין כאן תפיסה של שני דינים בעלי אופי שונה, אלא זהו דין אחד של דאגה מוסרית לחברה, וההבדל בין א"י לחו"ל הוא רק בשאלה מי קובע את הסטטוס הכללי: בחו"ל – הרוב, ובא"י – החלק החשוב יותר.⁴

לאחר מכן הוא מביא את דברי השו"ע (חו"מ ס"י תט) לענין איסור גידול בהמה דקה בא"י, שבימינו (=המאה ה-16) שאין מצוי שיהיה לישראל שדות בא"י, איסור זה אינו נוהג. הנצי"ב טוען לאור דבריו לעיל, שכוונת השו"ע היא שהמציאות היא שאין ליהודים בכלל שדות בא"י, אבל אם יהיו להם מעט שדות האיסור בהחלט חל גם כיום.

ולדברינו אין הכרח לדחוק זה. הדין של אצירת פירות נוהג בא"י משום יישוב א"י, ולכן הוא נוהג גם במקום שיש מיעוט יהודים. אבל אין כאן עיקרון כללי שיהודים בא"י נחשבים תמיד הרוב. ולכן אפשרי שלגבי גידול בהמה דקה הדין ייקבע על פי זהותם של רוב התושבים.

³ ומכאן עוד ראייה, למי שבכלל צריך כזו, שלפי הרמב"ם והשו"ע יש מצוות יישוב הארץ (ומהופעת הדין בשו"ע ע ולה בבירור שהיא נוהגת גם בזמן הזה).

⁴ לקראת סוף דבריו הוא מזכיר שם פעמיים את מצוות יישוב א"י, ולכאורה זה ממש כדברינו. אך לאור דבריו הקודמים נראה כי אין זו הכוונה. טענתו היא שיישוב ארץ ישראל הוא הסיבה מדוע המיעוט היהודי נחשב כחשוב יותר בא"י, אך תפיסתו בסוגייתנו היא שיסוד האיסור של אצירת פירות אינו משום יישוב א"י אלא משום דאגה מוסרית-חברתית.

הנצי"ב שם מביא את רש"י שכתב לגבי גידול בהמה דקה בא"י (ב"ק עט ע"ב): "וכל שדות ארץ ישראל דישראל". ומשמע שאפילו אם יש מיעוט מהשדות אצל גויים אין איסור. ובכפתור ופרח מביא בשם רש"י את הנוסחה הבאה: "וכל שדות ארץ ישראל דישראל הן", כלומר שזהו דין ולא הערכת מציאות. הדין הזה יכול לנבוע מהבנת הנצי"ב (שישראל בא"י הם החלק החשוב), או מהצעתנו (שדואגים אפילו למיעוט משום יישוב א"י).

דו-משמעות במקור המקראי

מתוך ההקשר נבניא נראה לכאורה שיסוד האיסור שעליו מדובר כאן הוא מוסרי-חברתי, לפגוע בדלים ואביונים ולרמות במידה ובמשקל, ולא איסור טכני מפני יישוב א"י. ובאמת המעיין בתוספתא שהבאנו למעלה יראה שבניגוד לגמרא בב"ב כלל לא מובא שם המקור לאיסור מספר עמוס. ייתכן שהתוספתא באמת מבינה את איסור אצירת פירות כאיסור מדיני יישוב א"י ולא כאיסור מוסרי-חברתי, ולכן היא אינה יכולה להביא לו מקור מספר עמוס. אך בחינה נוספת מעלה אפשרות לפרש גם את המקור מספר עמוס כנוגע ליישוב הארץ. כדי לראות זאת, נביא כעת את הפרק (עמוס פ"ח) במלואו:

כה הָרָאִי אֲדֹנָי יְקֹוֹק וְהִנֵּה כְּלוֹב קִיץ: וַיֹּאמֶר מַה אַתָּה רֹאֶה עָמוֹס וְאָמַר כְּלוֹב קִיץ וַיֹּאמֶר יְקֹוֹק אֵלַי בָּא הַקֶּץ אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ: וְהִילִילוּ שִׁירוֹת הַיֵּכָל בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם אֲדֹנָי יְקֹוֹק רֹב הַפֶּגֶר בְּכָל מְקוֹם הַשְּׁלִיךְ הַסֵּ: פ שָׁמְעוּ זֹאת הַשְּׂאֲפִים אֲבִיוֹן וְלִשְׁבִית <עֲנוּי> עֲנִי אֶרֶץ: לֹא־אָמַר מִתִּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבִּירָה שְׂבֵר וְהִשְׁבַּת וְנִפְתַּח בֶּרֶךְ לַהֲקָטִין אִיפָה וְלַהֲגָדִיל שֶׁקֶל וְלַעֲנוֹת מֵאֲזִי מִרְמָה: לִקְנוֹת בַּכֶּסֶף דְּלִים וְאֲבִיוֹן בַּעֲבוֹר נְעֻלִים וּמִפֶּל בֶּרֶךְ נִשְׁבִּיר: נִשְׁבַּע יְקֹוֹק בְּגִאוֹן יַעֲקֹב אִם אֲשַׁפַּח לְנִצַּח כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: הֵעַל זֹאת לֹא תִרְגֹּז הָאָרֶץ וְאֲבָל כָּל יוֹשֵׁב בָּהּ וְעַלְתָּה כָּאֵר כְּלֶה וְנִגְרָשָׁה <וּנְשָׁקָה> וְנִשְׁקָעָה כִּיאוֹר מִצְרַיִם: ט וְהִיָּה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם אֲדֹנָי יְקֹוֹק וְהִבֵּאתִי הַשֶּׁמֶשׁ בַּצְּהָרִים וְהִחֲשַׁכְתִּי לְאֶרֶץ בַּיּוֹם אֹר: וְהִפְכֵתִי חֲגִיכֶם לְאֲבָל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהִעֲלִיתִי עַל כָּל מִתְנַיִם שֶׁקֶ וְעַל כָּל רֹאשׁ קֶרֶחַ וְשִׁמְתִּיהָ כְּאֲבָל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כִּיּוֹם מָר: הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם אֲדֹנָי יְקֹוֹק וְהִשְׁלַחְתִּי רֶעִב בְּאֶרֶץ לֹא רֶעִב לֶחֶם וְלֹא צָמָא לְמִים כִּי אִם לִשְׁמֹעַ אֶת דְּבַרִּי יְקֹוֹק: וְנָעוּ מִיָּם עַד יָם וּמִצְפוֹן עַד מִזְרַח יִשׁוּטְטוּ לְבַקֵּשׁ אֶת דְּבַר יְקֹוֹק וְלֹא יִמְצְאוּ: בַּיּוֹם הַהוּא תִתְעַלְפֶנָּה הַבְּתוּלוֹת הַיְּפֹוֹת וְהַבְּחוּרִים בְּצִמָּא: הִנְשִׁבְעִים בְּאֲשַׁמַּת שְׁמֵרוֹן וְאָמְרוּ חִי אֱלֹהֵיךְ דָּן וְחִי דָרְךָ בְּאֵר שְׁבַע וְנִפְלוּ וְלֹא יִקְוּמוּ עוֹד:

הפרק נפתח בכך שבא הקץ על עם ישראל. זה יכול להתפרש כעונש על עוול מוסרי. אך ניתן גם לפרש זאת כהיעדרות מארץ ישראל כתוצאה ממעשיהם (אצירת פירות, הלוואה בריבית, רמאות במשקלות וכדו', שבגללם יישוב הארץ אינו מתאפשר). ובאמת מייד אח"כ מופיעה התייחסות למקום שבכל מקום מושלכת דומיה. ארץ ישראל דוממת, שכן בניה גלו מעליה. לאחר מכן מופיעים כל האיסורים הללו, שעל פניהם נראים כאיסורים מוסריים. אך מייד אח"כ הדבר מוצג ככעס של הארץ ששוקעת כיאור מצרים (וקצת משמע שהארץ היא א"י ולא כל העולם, אך ראה בפרשנים). וכשיהיה רעב בארץ לדבר ה' במקום הרעב בארץ שאנחנו גרמנו לו במעשינו, דבר ה' לא יימצא, שכן הארץ שוממה. שאריות אלילים מדן ומבאר שבע עדיין מושלכים בארץ, ותו לא. יש כאן כפל משמעות: מחד, 'הארץ' הוא במשמעות של העולם כולו. מאידך, יש כאן רמזים למשמעות פרטיקולרית, לפיה 'הארץ' היא ארץ ישראל (ראה ברד"ק פס' יא-יב, ובאבע"ז פס' יב). הגמרא לומדת זאת במשמעות הראשונה, ולכן היא מציגה את האיסורים כאיסורים חברתיים-מוסריים. ואילו התוספתא מציגה זאת במשמעות השנייה, ולכן היא רואה את האיסורים כקשורים ליישוב א"י.

השוואה לאיסור ריבית

הברייתא משווה את האיסור הזה לאיסור ריבית. והנה, פרופ' סולובייצ'יק, במבוא לספרו הלכה, כלכלה ודימוי עצמי⁵ מאריך להוכיח שאין כל מקור לכך שאיסור ריבית הוא איסור מוסרי, והוא מראה שם שלדעת רוב הפרשנים זהו איסור הלכתי-פורמלי. אם כן, מתוך השוואה של הברייתא בין האיסור הזה לבין איסור אצירת פירות, ברור שהשבעה של הקב"ה נוגעת לשני האיסורים גם יחד. ומכאן ניתן אולי ללמוד שאיסור אצירת פירות גם הוא אינו איסור מוסרי.

השוואה ליוסף

הפסוקים בעמוס מתארים מצב דומה מאד לזה ששרר במצרים, ואפילו הביטויים מזכירים את מעשי יוסף (י'ר נשבירי, נשבירה שברי, 'לקנות בכסף דלים'). המפרשים על אתר מרחיבים עוד יותר את הדברים, ובאמת קשה להתעלם מן השוואה למעשי יוסף. נביא לדוגמה את דברי הרד"ק על הפסוקים בעמוס:

ונשבירה - ונמכו כי מוכר התבואה יקרא משביר כמו המשביר לכל עם הארץ אוכל בכסף תשבירני והתבואה נקרא שבר לפי ששוברת הרעב וכן אמר שבר רעבון בתיכם על

⁵ פרופ' חיים סולובייצ'יק, מאגנס, תשמה.

דרך ישברו פראים צמאם, להקטין איפה מקטינים האיפה שמוכרים בה ומגדילים השקל שלוקחים שאסף במשקל גדול מלוקחי התבואה והאבן ששוקלים בה את הכסף מגדילים אותה ועוד מעותים המאזנים שהם מאזני מרמה אחר שיעותו אותם וכן ובגדי עדומים תפשיט וכן וטחני קמח והדומים להם הנה כי בשלשה פנים מרמים את העניים במכרם להם התבואה:

(ו) לקנות - הם מתנכלים אליהם במה שיעשו להם שיקנו אותם כלומר שיקנו שדותיהם וכרמיהם בדמים קלים לרוב דחקם והם מביאים אותם לזה הדוחק במרמותיהם גם חושבים לקנותם הם עצמם לעבדים כמו שאמר כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך ואביון בעבור נעלים אפילו בעבור נעלים שהוא דבר קל חושבים לקנותם בנכליהם אשר ינכלו ויונתן תרגם בעבור נעלים בדיל דיחסנון וכבר כתבנו פירושו למעלה:

יש כאן תיאור שהוא דומה למדיי למעשי יוסף במצרים. אמנם אם נבין שאין במעשים אלו בעייה מוסרית אלא רק משום יישוב א"י, אזי הקושי לגבי יוסף אינו כה בעייתי, שהרי מעשיו נעשו במצרים ולא בא"י, והאנשים היו גויים ולא יהודים. יש כאן לכל היותר ביטוי לגישה קפיטליסטית שנותנת לאדם חופש לסחור בשוק כפי אפשרויותיו.⁶ ובכל זאת, הנפש אינה מתמלאת מן ההסבר הזה. לגבי הבעייה ההלכתית היינו יכולים להביא תירוצים נוספים, הן בהסתמך על פרטי ההלכה (שלרובם לא נכנסנו), והן באמצעות דרשת הפסוקים (ראה, למשל, בתורה שלמה כאן במדרשים מא-מב, שמהם עולה כי יוסף נהג כהלכה, ואולי אף בצדק).⁷ אך על פניו קשה להימנע מגינוי מוסרי כלפי מעשים של ניצול שעת מצוקה כגון אלו. גם קפיטליסט אידיאולוגי מכיר בבעייתיות שקיימת בניצול בוטה של מצוקת הזולת.⁸ נוסף כי גם אם ההלכה הזו מבוססת על דיני יישוב א"י ולא על חובות מוסריות, אין זה אומר שאין גם חובות כאלה (ולו כחובות לא הלכתיות, לפנים משורת הדין. ראה על כך עוד להלן). נראה כעת דוגמא נוספת שבה עולה דילמה דומה.

דוגמא: תקנת ההקראה של וידוי ביכורים⁹

התורה מחייבת אותנו בעת הבאת הביכורים לקרוא את הפרשה של וידוי ביכורים. פרשה זו נקראת רק בלשון הקודש (ראה משנה ר"פ בתרא דסוטה), דבר שעורר בעייה אצל אלה שלא ידעו לקרוא את הפרשה. המשנה מתארת שחכמים תקנו בגלל זה את התקנה הבאה (משנה ביכורים ג, ז):

בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרינ אותו נמנעו מלהביא התקינו שיהו מקרינ את מי שיודע ואת מי שאינו יודע:

לכאורה יש כאן תקנה שלא לבייש את מי שאינו יודע (ואנו מכירים דוגמאות נוספות לתקנות כאלה). אך בספרי אנו מוצאים תיאור מפורט יותר של העניין, ושם מבואר (ספרי דברים, פיסקא שא ד"ה 'ה) וענית', ומקבילות):

וענית ואמרת, נאמר כאן עניה ונאמר להלן עניה מה עניה האמורה להלן בלשון הקדש אף עניה האמורה כאן בלשון הקדש מיכן אמרו בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא ושאינו יודע לקרות מקרים אותו נמנעו מלהביא התקינו שיהו מקרים את היודע ואת מי שאינו יודע סמכו על המקרא וענית אין עניה אלא מפני אחרים.

מכאן עולה בבירור שהנימוק לתקנה אינו מוסרי. הבעייה עמה מתמודדים חכמים היא שבגלל הבושה אנשים נמנעו מלהביא ביכורים. כלומר מטרת התקנה אינה מניעת הבושה כשלעצמה, אלא מניעת ביטול העשה של הבאת ביכורים. חכמים דאגו לקיום המצווה ולא לכבודם של אלו שאינם יודעים.

כפל פנים בהלכה

ומה עם הבושה? האם היא כשלעצמה אינה סיבה לתקן תקנה כזו? האם חכמים אינם דואגים לכבודם של ישראל? הרי מקובלנו מחז"ל עצמם (ראה בבבלי ברכות יט ע"ב, ומקבילות): "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

⁶ נעיר כי הפסוק שלפני תחילת התיאור של מעשיו כמשנה למלך ברעב, עוסק בפרנסת אחיו (בראשית מז, יב): **וַיִּכְלֹל יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אָחָיו וְאֶת כָּל בֵּית אָבִיו לֶחֶם לֶפֶי הַסֶּף:** לפי דברינו יוצא שיוסף נהג כלפי אחיו באופן אחר, ואולי יש כאן רמז לחובה המוסרית כלפי יהודים מאחיו.

⁷ מעניין לציין שעל אף הקשר הברור בין איסור הפקעת שערים לבין הפרשייה הזו, לא מצאנו מי שהתייחס לכך (פרט למיקום השאילתא בפרשתנו, שמרמז על כך. אך גם בשאילתות אין טיפול ישיר ומפורש בקשר למעשיו של יוסף). גם במדרשים שמובאים בתורה שלמה יש לכל היותר הד לבעייתיות הזו, אך המושגים 'הפקעת שערים' או 'אצירת פירות' אינם מוזכרים בהם, ולו ברמז.

⁸ וגם אם ניתלה במשטר המושחת שהיה במצרים, ובהתעללות שלהם ביוסף עצמו, עדיין נראה כי אין זה מצדיק התייחסות כזו לכלל הציבור שם.

⁹ ראה על כך בפ"ג של מאמרנו לפרשת כי-תבוא, תשסה.

ייתכן להסביר זאת בשני אופנים: 1. העובדה שנמנעו מלהביא היא אינדיקציה לעוצמת הבושה, אך טעם התקנה הוא הבושה ולא רק הדאגה לקיום המצווה. 2. חכמים נוקטים טעם הלכתי-פורמלי לתקנה, אך מאחוריו עומדים גם טעמים מוסריים.¹⁰ לכאורה אפשר היה לומר דבר דומה גם ביחס לאיסור אצירת פירות. לפי הטעם 1, אולי היה אפשר לומר שהעובדה שהארץ תתרוקן היא אינדיקציה לבעייתיות שישנה בחיים כאלו ובחברה כזו, ולמעשה זוהי הסיבה האמיתית לאיסור של אצירת פירות. אך זהו דוחק. ולפי טעם 2 הדבר יותר מובן: האיסור לאצור פירות מנומק אצל חכמים במצוות יישוב א"י, אך למעשה הוא מחביא מאחוריו גם עיקרון מוסרי. אולי זוהי הסיבה לכך שמתוך התוספתא, שלכאורה מדברת רק על יישוב א"י, הגמרא, ובעקבותיה גם הפוסקים, מרחיבים את האיסור גם למקומות בחו"ל (לפחות כאלו שיש בהם רוב יהודים), ומכניסים לתוכו את הממד המוסרי-חברתי.

הערה: בטל טעם לא בטלה תקנה¹¹

מדברינו עולה שלא תמיד הטעם שניתן להלכה כלשהי הוא הטעם הנכון, או הבלעדי. לפעמים התורה, או חכמים, נוקטים טעם אחד אך מתכוונים (גם) למשהו אחר. אנו מכירים תופעה דומה לגבי מצוות התורה. להלכה מקובלנו שלא דורשים טעמא דקרא. כפי שראינו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, הרמב"ם פוסק שלא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם מפורש בכתוב. אנו מכירים עיקרון דומה ביחס לתקנות חכמים. כידוע, תקנות חכמים אינן תלויות בטעמיהן (כעין העיקרון שלא דרשינן טעמא דקרא, ביחס למצוות דאורייתא). לכן גם אם בטל טעם התקנה לא בטלה התקנה עצמה. יש התולים זאת בשאלות של סמכות גרידא, כלומר הדין הזה נועד לשמר את מעמדם וסמכותם של חכמים. אך יש המסבירים זאת במונחים מהותיים. לדוגמא, ידוע שהגרי"א היה מסביר שלכל תקנה ישנם גם טעמים נוספים, מעבר לאלו שנראים לנו במבט ראשון, ולכן גם כשהטעם השטחי בטל התקנה עדיין בתוקף, זאת בגלל הטעמים הנסתרים. אמנם כמה פוסקים העירו כי במקום שהטעם מפורש בנוסח התקנה, שם מותר לנו להסיק מהטעם מסקנות הלכתיות (בפ"ג של מאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, ראינו תופעה דומה לגבי דרישת טעמא דקרא במקום שהטעם מפורש בפסוק).¹² ואכן לפי דברינו יוצא דבר דומה גם ביחס לתקנות חכמים: גם כאשר הטעם מפורש בנוסח התקנה עדיין אי אפשר להסיק ממנו מסקנות, שכן לא בהכרח זהו הטעם הנכון (לדוגמא, כשאנו לא בא"י, לכאורה לא שייך הטעם לאיסור הפקעת שערים שהוא משום יישוב א"י, ולכן אם נלך לאור הטעם אזי צריך להיות מותר להפקיע שערים).¹³

מוסר והלכה

למעלה בכיוון השני הערנו שייתכן שהטעם לתקנת ההקראה בוידי ביכורים הוא מוסרי (חשש מבושה), אף שבפועל הוא מוסר ברובד הלכתי (חשש מאי קיום מצווה). מדוע באמת מובאים טעמים שאינם היסודיים? ייתכן שההסבר לכך הוא שההלכה אינה עוסקת במישור המוסרי. אם רוצים לנמק הלכה כלשהי, עושים זאת ברובד ההלכתי. אם כן, מובלעת כאן תפיסה שהמוסר הוא קטגוריה חוץ-הלכתית.¹⁴ בהקשר זה נוכל לומר שההלכה עצמה היא קפיטליסטית, אך ישנה חובה מוסרית לכיוון הסוציאליסטי (המתון, ככל הנראה).¹⁵ לאור ההבחנה הזו נוכל אולי להציע הסבר לסתירות שראינו למעלה ביחס לשורשו של איסור אצירת פירות. ייתכן שהאיסור במקורו הוא אכן איסור מדיני יישוב ארץ ישראל. ההרחבה המוסרית נעשית על בסיס הפסוקים בספר עמוס, אך היא אינה שייכת לעיקר הדין, שכן המוסר אינו קטגוריה הלכתית. לאחר ההרחבה האיסור כבר נכנס להלכה, אך במקורו הוא עניין מוסרי ולא הלכתי. לפי תפיסה זו, ההלכה אינה משקפת בהכרח אמות מידה מוסריות, ובודאי לא רק אותן. ישנן נורמות שמחייבות אותנו אף שהן אינן כלולות בהלכה הפורמלית. ההלכה רוצה לכתחילה

¹⁰ לפעמים ישנו מנגנון שלישי אפשרי: בגלל הבושה אנשים לא יביאו ביכורים, וממילא הם לא יעמדו במצבים מביכים. לכן אין כאן בעיה של בושה אלא רק בעיה של ביטול מצוות עשה. אך כאן זה לא נראה סביר, שהרי ודאי היה עלינו לדאוג לאותם צדיקים שיתגברו על הבושה ויביאו בכל זאת.

¹¹ ראה **התקנות בישראל**, להרב שציפנסקי, כרך א עמ' עח והלאה.

¹² ראה שם בספר הנ"ל הערה 5 ו-16, ושם עמ' ח הערה 38. וראיה פשוטה לזה אפשר להביא מן התקנה שלא יקרא לאור הנר, שם מובא הסבר בנוסח התקנה: שמא יטה. ובגמרא מתואר שר' ישמעאל בן אלישע בכל זאת קרא, שכן הוא חשב שלא יטה (ראה בבלי שבת יב ע"ב).

¹³ וראה עוד בכל זה במאמרו של הרב ז"נ גולדברג, בתוך **מבקשי תורה** – יו"ט, על תלותה של התקנה בטעמיה ובנוסחה.

¹⁴ ראה בהקשר זה את מאמרו של מ. אברהם **באקדמות** טו' האם ההלכה היא משפט עברי, ואת תגובתו של הרב יעקב אריאל בגיליון שאחוריו, ואת התגובה לתגובה שם.

¹⁵ למעשה, דווקא הקפיטליזם מאפשר פיתוח רגישות לגמילות חסד וצדקה, שהרי הסוציאליזם עושה זאת באמצעות ההסדרים החוקיים הפורמליים. הצדקה והחסד נעשים בעיקר על ידי המדינה ופחות על ידי האדם הבודד.

להשאיר אותן ברובד המוסרי ולא להכניס אותן כחובה מחייבת (ראה מאמרנו לפרשיות נח, לך-לך וירא, תשסז, והשווה למאמר בפרשת וישלח, תשסז).

זהו כיוון נוסף להבין את היחס בין הפסוקים בספר עמוס לפסיקת ההלכה. לפי הצעתנו כאן ניתן להבין את הפרק בעמוס כפשוטו, כלומר כעוסק בבעייה המוסרית (ולא ביישוב א"י), ובכל זאת לראות את הנאמר שם כהרחבה (ליתר דיוק: כנזיפה למי שאינו מרחיב) מוסרית של האיסור ההלכתי הפורמלי. לחילופין ניתן לפרש את הפסוקים בעמוס ברובד ההלכתי ששייך רק לא"י, ולהבין את פסיקת ההלכה לאור הבבלי כהרחבה הלכתית של מה שעולה מן הפסוקים עצמם.

בארץ ישראל המוסר הוא הלכה

עד כאן הנחנו כי שני הכיוונים בהבנת איסור הפקעת שערים ואצירת פירות הם מנוגדים זה לזה. הכיוון המוסרי הוא אוניברסלי והכיוון של יישוב א"י אינו שייך לתחום המוסר. אך ייתכן שניתן לקשור בין שני המישורים הללו. לפי התוספתא בארץ ישראל אנו מצווים גם במישור ההלכתי על התנהגות מוסרית וחברתית נאותה. גם בחו"ל קיימת הבעייתיות המוסרית, אך ההלכה מותירה אותה במישור מוסרי ואינה נותנת לה מקום במסגרת ההלכות המחייבות. שם זהו לפנינו משורת הדין. אם כן, בארץ ישראל ישנה בהלכה עצמה מידה מחייבת של סוציאליזם, מה שלא נמצא בחו"ל.

לפי הצעה זו, התוספתא אמנם מדברת רק על א"י, אך עדיין עניינה הוא מוסרי. היא קובעת שבא"י הנורמה המוסרית מחייבת מבחינה הלכתית. הפסוקים בספר עמוס יכולים להתפרש ברובד המוסרי הכללי, ואז אין כאן הלכה מעיקר הדין, או ברובד של א"י (כהצעתנו לעיל), ואז הם עוסקים בעיקר הדין (הרי בא"י המוסר הוא מעיקר הדין). בכל אופן, הפסוקים כבר מכניסים גם את הרובד המוסרי של אסור הפקעת שערים לתוך ההלכה הפורמלית.

ישנן עוד דוגמאות לעניין זה. למשל, איסור גידול בהמה דקה או הסגת גבול. ברור שבשני המקרים יש היבטים מוסריים (בבהמה דקה יש איסור רק אם אינו מקפיד על כך שלא יגזלו את שכניו, אך ההנחה היא שבד"כ לא מקפידים), ובכל זאת בשניהם העוגן ההלכתי הוא בכך שזה פוגע ביישוב א"י, ולכן זה אסור מבחינה הלכתית רק בא"י.

גם כאן ישנו כפל פנים: איסור מוסרי שמעוגן בטעם של יישוב א"י. ניתן היה להסביר זאת בכך שההלכה לא תמיד מעגנת את האיסור בטעמו האמיתי, אך כאן לא מדובר בהנמקה בלבד, שהרי חלות האיסור בפועל היא רק בא"י. לכן סביר יותר להסביר זאת כפי שביארנו כאן: בא"י החובות המוסריות הן מחייבות מבחינה הלכתית. כמובן שכעת נוכל להבין שהתשתית המוסרית שלהן קיימת גם בחו"ל, ושומר נפשו ירחק מעבירות כאלו גם שם.