

הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו

הרב מ. א. עמיאל

**הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו**

הרב מ. א. עמיאל

# א - מושגי משפט ומוסר בכלל

אין שום ספק, שיש אצל כל העמים לפעמים השפעת גומלין בין הצדק המשפטי והצדק המוסרי. יש לפעמים שתביעת הצדק המוסרי של "דעת הקהל" משנה את החוק המשפטי, אם מתוך כפיה ואם שלא במתכוון.

מתוך כפיה כיצד? דעת הקהל מביאה לידי מהפכה מדינית. המשטר מתחלף, זה יורד וזה עולה, ורוחות חדשות מתחילות לנשב במחנה. כל שאלות החיים מקבלות פתרון חדש ועמהן, בראש וראשונה, הצדק המשפטי, ומה שהיה אתמול צדק מוחלט נעשה היום לרֶשע גמור ולהיפך.

שלא במתכוון כיצד? פשוט, המחוקקים והשופטים הם גם כן חלק מן הקהל, והחלק המובחרי שבהם מושפע, אם גם שלא בכוונה ושלא בהרגשה, מדעת הקהל. השקפתם על מושגי הצדק והמשפט משתנה לאט לאט במדה מרובה או מעוטה.

ובכן, יש ביניהם השפעת גומלין לפעמים, אבל רק לפעמים, כי, כמובן, מהפכות מדיניות אינן נעשות בכל יום שני וחמישי. גם בדורותינו אנו, דורות המהפכות, הנה בכל זאת מהפכה היא תופעה בלתי מצויה תדיר. והאופן השני הוא עוד פחות שכיח מהראשון, כי הצדק המשפטי הוא בטבעו קונסרבטיבי, ואף על פי שמתבטל הטעם לא מתבטל החוק, והמחוקקים והשופטים לא בנקל הם מושפעים מדעת הקהל, ואף אם ההשפעה נוגעת עד המצפון שלהם, לא בנקל המה מודים בזה על האמת בגלוי ובפומבי.

באופן, שבכל האופנים, השפעת הצדק המוסרי על הצדק המשפטי הוא רק מקרה יוצא מן הכלל. ולהיפך, השפעת האחרון על הראשון היא יותר שכיחה ומצויה, כי אין לבני אדם אלא מה שעיניהם רואות, וגם בני-העליה המועטים, לא תמיד יכולים המה להתרומם מבלי להיות מושפעים מהצדק הרשמי שהוא צדק המשפטי, וככה משפיעה אמת-המדה של הצדק הפומבי על המצפון שבלב, גם על לבות יחידי הסגולה שבדור.

בקיצור, יש רק השפעת גומלין לפעמים ביניהם, אבל סוף סוף בעיקרם של הדברים כל אחד מהם עומד ברשות עצמו ויונק את יניקתו מתוך תחומו ושטחו, בבחינת "אין מלכות נוגעת בחברתה" (ברכות כח, ב).

הצדק המשפטי נובע בעיקרו מהסדר החברתי, ותכליתו הראשית הוא תקון המדינה, או באופן יותר רחב, תקון העולם, שבא ביחוד מעולם המעשה ולא מעולם המחשבה, ומתחשב הוא ביחוד עם עובדות ומעשים ולא עם נטיות ומחשבות שבלב. אינו דן אלא על פי הדברים "באשר הם שם" (ע"פ בראשית כא, יז) ולא על פי התכלית והכוונה שבהם. בעיקר הוא מתחשב תמיד רק עם הכלל, שעל פיו הוא יקבע את החוקים, והפרט צריך רק לקבל את מרותו של הכלל. בקיצור, יסוד היסודות ושורש השרשים שלו הוא הסדר והמשטר החיצוני, כי באין משפט אין סדר ומשטר, אבל אין מתפקידו להכנס לתוך תוכם של עצם הדברים.

הצדק המוסרי נובע בעיקרו מהמצפון שבלב, או כפי שקראו זאת לפנים "קול האלקים המתהלך בתוך האדם" (ע"פ בראשית ג, ח), ותכליתו היא תיקון הנשמה שבאדם, שבא ביחוד מעולם האצילות והמחשבה ולא מעולם המעשה, ומתרומם מעל העובדות והמעשים כמו שהם בדיעבד, אלא העיקר הוא אצלו הלכתחילה. הוא אינו מקפיד כל כך על הסדר והמשטר החיצוני, אך מבקש הוא דוקא את הפנימיות שבדברים, ותובע פעמים רבות גם את עלבונו של הפרט מהכלל המעליב אותו. אמור מעתה, כי הצדק המשפטי והצדק המוסרי המה שני מושגים שרק במקרה המה משפיעים זה על זה.

# ב- מושגי משפט ומוסר ביהדות

ביהדות מקבלים המושגים האלה פנים חדשות. שניהם ינקו מהדדי, משטח ומתחום אחד המה באים ולתכלית אחת המה מתכוונים. טעם יסודי אחד יש לשניהם, הטעם של "קדושים תהיו כי קדוש אני ד' אלקיכם" (ויקרא יט, ב). זאת אומרת, שעלינו להדבק בכל במדותיו של הקב"ה, וכשם שהוא קדוש וטהור וכל השלימות המוסרית יש בו, כן גם עלינו להיות כמותו. וכשם שמנמקת התורה את המדה המוסרית הכי נעלה והכי גבוהה, "לא תשנא את אחיך בלבבך" (שם, פסוק יז), ו"אהבת לרעך כמוך" (שם, פסוק יח), בנימוק של "אני ד'", כך מנמקת היא אף את המשפטים המובנים ביותר, כמו "לא תגנבו ולא תכחשו, ולא תשקרו איש בעמיתו" (שם, פסוק יא), "לא תעשק את רעך ולא תגזל" (שם, פסוק יג), גם כן רק בנימוק הזה, הנימוק של "אני ד'", שזאת אומרת "קדושים תהיו כי קדוש אני ד' אלקיכם" (שם, פסוק ב).

ובכן, גם מושגי הצדק ומושגי הצדק המשפטי באים אלינו ממקור אחד, מהמקור של "מה הוא אף אתה" - "מה הוא רחום, אף אתה רחום", "מה הוא חנון, אף אתה חנון", ומה הוא עושה משפט כך גם עלינו לעשות משפט (שבת קלג, ב). ובעוד שכאמור יסוד היסודות של המשפטים בכלל הוא ה"מפני תיקון המדינה", או באופן היותר רחב מפני תיקון העולם, הנה אצלנו זה נכנס רק בכלל תקנה ולא בכלל משפט ודין, זה נחשב בכלל דרבנן ולא בכלל דאורייתא.

הדאורייתא, זאת אומרת היסוד המשפטי, בא ממקור הצדק המוחלט לבד שאינו מתחשב לא עם הזמן ולא עם המקום. לא הסדר המשטר המדיני הוא העיקר בו, אך עיקר העיקרים של קדושה ושלימות מוסרית אלקית; ומאידך גיסא, הצדק המוסרי שלנו איננו צדק של נזירים ונזירות שדבר אין להם עם החיים המציאותיים, ואין להם בעולמם אלא תיקון הנשמה לבד; כי גם זה גופו הוא נגד המוסר העברי.

בקיצור, מחד גיסא, לא תיקון העולם הוא עיקר העיקרים בצדק המשפטי שלנו, ומאידך גיסא, לא תיקון הנשמה לבד הוא עיקר העיקרים בצדק המוסרי שלנו, באופן ששניהם ממקור אחד באים, ממקור של "קדושים תהיו כי קדוש אני ד' אלקיכם" (ויקרא יט, ב).

וכבר בעשרת הדברות אנו מוצאים את ה"תערובות" האלה, וביחד עם ה"לא תרצח" (שמות כ, יג) וה"לא תגנוב" (שם, פסוק טו), החוקים היותר אלמנטריים של הצדק המשפטי, בא גם ה"לא תחמד" (שם, פסוק יז), שיש בזה גובה מוסרי כזה, שהאנושות לא הגיעה עדיין גם היום אליו.

לא תרצח ולא תחמד בחדא מחתא מחתינהו. על הראשון יש לאו ועל השני יש לאו. היכול לבוא מחוקק משפטי סתם לידי כך, אם לא שהצדק המשפטי והצדק המוסרי הנם אצלנו בבחינת "היינו הך"?

ואמנם האנושות בכלל איננה יכולה לתפוס זאת, וכבר אמרו חז"ל: "לא תחמד לאינשי בלא דמי משמע להו" (בבא מציעא ה, ב), אבל רק לאינשי ולא להתורה, שאיננה מבדלת כלל בין צדק משפטי ובין צדק מוסרי.

מנקודת השקפה זו אמרו חז"ל: "האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין" או "מילי דאבות" (בבא קמא ל, א). הראשונים, "מילי דנזיקין", עוסקים על פי רוב במשפטים רגילים ופשוטים היום-יומיים שבין אדם לחבירו, כגון "שור שנגח את הפרה" (בבא קמא מו, א), "שנים אוחזים בטלית" (בבא מציעא ב, א), "המחליף פרה בחמור" (בבא קמא צו, ב), וכדומה; והאחרונים, "מילי דאבות", אינם עוסקים במשפטים כלל וכלל אלא רק בעניני מוסר ומדות, שרק יחידי סגולה שבדור אפשר להם לקיימם; שם באבות איננו מוצאים כלל ענינים מעשיים, אלא אדרבא ענינים המגדלים ומרוממים את האדם על כל המעשים, ובכל זה שניהם שוים להעלות את האדם למדרגת "חסידא", יען כי המשפט והמוסר חדא הוא אצלנו. כשאנו פותחים ה"חשן משפט" שלנו אנו רואים בו חומר משפטי הנלמד ונסדר במשך זמן של יותר משלשת אלפים שנה: מזמן מתן תורה גופו עד זמנם של הב"י והרמ"א, הסמ"ע והש"ך; והמקומות שבהם נלמדו ונסדרו הדברים, איך שונים ומובדלים המה זה מזה - מה רחוק ההר סיני, ששם היה המקור הראשון למשפטים, מהעיר קרקוי שבפולניה. ובכל זאת אנו מרגישים כי רוח אחד לכולם, ונשמה אחת מאחדת את כל אלפי הסעיפים והפרטים. בעוד שסדרי החיים נשתנו כל כך בהמשך הזמן מן הקצה אל הקצה, ובעוד שהמקומות ומנהגי המקומות כל כך רחוקים זה מזה, וביחוד מה גדל ההבדל במצב החברתי ובמשטר המדיני מאז ועד היום, ומהר סיני עד הנה. כל זה אפשר רק מפני שהמשפט שלנו בכללו - מלבד אלו פרטים היוצאים מן הכלל, הבאים מפני תקנת העולם או מפני תקנת המקום - נובע ממקור הצדק המוחלט, הצדק העצמי, שאינו מתחשב הרבה לא עם תנאי הזמן ולא עם תנאי המקום.

# ג - התכונה הלאומית המוסרית המשתקפת במשפטים שלנו

אם כי, כאמור, המשפטים שלנו אינם תלויים לא בזמן ולא במקום, הנה תלויים המה הרבה בתכונות המוסריות שלנו. באופן, שאם אנו רוצים לעמוד על אופיה של אומה זו, אפשר לנו להסתייע הרבה באופי המשפטים שלנו, בהם משתקפות תכונותינו הלאומיות באופן הכי בולט.

למשל, החזקות של "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", "חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו", "חזקה, כל מה שהוא ביד האדם שלו הוא", שעל סמך החזקות האלו נקבעו כמה משפטים, ומפני טעם זה פטרה התורה את הכופר בכל משבועה וחייבה את המודה במקצת, אף על פי שהסברא הפשוטה היא להיפך, כי בזה שהוא מודה במקצת, אף כי אין כלל עדים, הרי הוא מראה בזה שהוא איש ישר, וצריכים אנו לפוטרו לגמרי מטעם מיגו או משום משיב אבדה (עי' רש"י ותוס' בבא מציעא ג, א). אך אנו באים לידי משפט שכזה מטעם שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ובכן אין לו כלל מיגו ואי אפשר לומר כלל "מה לי לשקר" על מקצת, הלא יכול לשקר על כולו, כי התורה ירדה לסוף התכונה המוסרית של כל אחד מישראל, שאי אפשר לו להיות כופר בכל. ואם אחרי כן חייבו רבנן גם כופר בכל בשבועה מטעם שכנגד החזקה של "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" יש חזקה ש"אין אדם תובע אלא אם כן יש לו", אנו רואים בזה גם כן את ההתפתחות המוסרית. כי הלא באופן כזה יוכל כל אחד מישראל לתבוע את מי שיחפוץ לדין בלי שום ראיה ובסיס כל שהוא לחזק את טענתו, ויוכל לחייבו שבועה. וכל זה הוא יען שהראיה המוסרית הזו של "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו" נחשבת לחז"ל לראיה חזקה.

ומה יפה הוא הסבר הגמרא על המודה במקצת שנשבע משום "והאי בכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא מישתמיט מיניה. סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה, ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה" (שם ג, ב). ולא עלתה על דעת חז"ל כלל שנמצא איש, שפשוט אינו חפץ לפרוע, אלא רק אשתמוטי הוא דקא משתמט.

אצלם משביעים את העדים, ולהיפך אינם משביעים את הבעל דין, ומכל שכן כשהוא חשוד על גנבה ועל גזלה שבודאי אין ערך כלל לשבועתו. אצלנו להיפך, "כל עד הצריך שבועה אינו עד", וכל אדם מישראל יש לו חזקת כשרות להאמינו על עדותו ולאמור בזה "על פי שנים עדים יקום דבר" (דברים יט, טו). ולהיפך גם החשוד על גנבה וגזלה אמרינן "חשוד אממונא לא חשוד אשבועתא" (עי' בבא מציעא ח, ב ובתוס'). ומה גדולה הנאמנות של שבועה עד כי ביכולתה להכחיש ולבטל גם את העד, ועד אחד מחייב רק שבועה והוא נשבע ונפטר. וחזקת כשרות של כל אחד מישראל היא גדולה כל כך, עד שאפילו אם אחד מודה בעצמו שהוא רשע, אנחנו מאמינים לו על עדותו ואין מאמינים לו שהוא רשע, יען חזקה אין אדם משים עצמו רשע; ואף אם תהיה בזה סתירה מיניה וביה, היינו שאם אנו מאמינים שעדותו אמתית, בעל כרחך שהוא רשע, בכל זאת גם באופן שכזה אנחנו אומרים "פלגינן דבוריה", ואנחנו מאמינים לו בעדותו בנוגע לאחרים (עי' סנהדרין ט, ב).

והחזקה "כל מה שביד האדם שלו הוא", אף על פי שאין לו כל ראיה מהיכן בא הדבר לידו, היא גם כן מנומקת רק על ידי הגובה המוסרי של כל אחד מישראל שלא יקח לידו מה שאינו שלו.

נקח נא, למשל, את סברת הרא"ש בדינא "דכל דאלים גבר" (בבא בתרא לד, ב). איזה טעם יש לזה? מדוע נסמוך על כח האלימות כאשר אנחנו מסתפקים למי הדבר שייך ואי אפשר לברר זאת לא על ידי עדות וראיה אחרת ולא על ידי חזקה? ומסביר הרא"ש ז"ל, כי בטוח היה לחז"ל שמי שהצדק אתו, אף אם חלש הוא בגופו, סופו לנצח את השני. כי מכיון שהוא הולך בכח האמת הוא מגביר חילים ומוסיף אומץ. ולהיפך השני. אף אם גבור הוא כשמשון, הנה ההכרה, שהוא נלחם שלא בצדק, מחלישה אותו והוא ינוצח. מזה אנו רואים עד כמה היו בטוחים בנצחון הצדק המוסרי. ומאין היה הבטחון הזה אצלם? האם לא מחמת שכל החיים היו חדורים באצילות רוחנית ובהוד של מוסריות טהורה.

אם נוסיף לזה עוד את הכלל של "וכשיהיו בעלי הדין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים, וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאים" (אבות פ"א מ"ח), ולפי זה כל הדברים שפרטנו שיסודם בתכונת הנפש הישראלית נמצאים גם ברשעים, אז נבין היטב את דברי התורה באמרה "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" (דברים ד, ח), כי באמת המשפטים שלנו המה משפטים צדיקים המיוסדים על היסוד של "ועמך כולם צדיקים" (ישעיהו ס, כא).

הרבה משפטים אי אפשר לנו להבינם רק על פי ההנחה היסודית שבני ישראל קימו הלכה למעשה את הצווי "שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק" (בבא מציעא מט, א, ע"פ ויקרא יט, לו), כי זולת זאת אין שום טעם ונימוק למשפטים האלה. נקח למשל כל המשפטים על דבר שליחות. כלל גדול הוא אצלנו ש"שלוחו של אדם כמותו" (נדרים עב, ב) בכל הענינים, גם בענינים שבין אדם לחברו. מנוי השליחות אינו צריך לא לקנין ולא לעדים (עי' רמב"ם פ"א מהל' שלוחין ושותפין). ובכל זאת מה שעשה השליח, בין לקנות ובין למכור אף בסכומים הכי גדולים, עשוי ומתחייב המשלח על ידו. ועוד יותר, על השליח מצדו אין שום התחייבות משפטית למלאות אחרי השליחות, ואם הוא מעל בשליחותו כשנשלח, למשל, לקנות איזה דבר וקנה אותו לעצמו, אין למשלח עליו אלא תרעומות בלבד (עי' קידושין נט, א). ובכל זאת, מכיון ש"חזקה ששליח עושה שליחותו" (חולין יב, א), אנו אומרים שהיתה גמירת-דעת של המשלח להתחייב בכל התוצאות הכרוכות בפעולת השליח. והחזקה גופא של "שליח עושה שליחותו" מאין היתה להם כל כך לודאות? אם לא הודאות שאדם מישראל אינו משנה את דבורו אף כשאין שום דבר שיכריחו לכך.

לא יפלא לפי זה כלל מה שאמרו חז"ל שמושג השליחות הוא דוקא בבני ברית (עי' קידושין מג, ב), כי אמנם גם עד היום אין לעמים אחרים מושג השליחות כמו שאנו משיגים אותו. בתורת המשפטים של הרומאים, שממנה לקחו עמי התרבות את מושגיהם המשפטיים, לא נמצא כלל מושג השליחות בשביל פעולות משפטיות. עד היום יודעים העמים רק מהמושג "מנדט", שעל פיו איש אחד מתחייב למלאות את פקודתו של איש אחר המשלחו. לא כן המושג שליחות שלנו. הוא אינו מעמיד כלל יחס של התחייבות בין השליח למשלח והכל נעשה על פי רצון חופשי לבד, ועל פי יסוד של נאמנות שהמשלח מאמין בהשליח שישמור את הבטחתו.

גם דרכי הקנינים, הנוחים והקלים מאד - הקנינים אינם צריכים להיות לא בפני עדים ולא בפני בית דין, וכמאמרם ז"ל "לא איברו סהדי אלא לשיקרי" (קידושין סה, ב), ובסודר לבד, שניתן מהקונה להמוכר על מנת להחזיר, אפשר לקנות כל הדברים שבעולם, בין נכסי דניידי בין נכסי דלא ניידי - מראים על האמון שהיה שורר אצלנו, שכל אחד האמין בחברו שלא יכפור, ומטעם זה היתה גמירת דעת משני הצדדים, אשר זהו כל מושג הקנינים.

ולא כמו שאומר חכם אחד: "כי מזה אנו רואים רק את הרוח האינדיבידואליסטי, השורר בדיני ישראל. כי דרישת העשיה בפומבי בפעולות המשפטיות נובעות על פי רוב מצרכי העסוקים בעסק פרטי שממנו היא נדרשת. דיני ישראל נעשים תמיד על גמירת דעת הנושאים ונותנים, סמיכת דעתם, הקלת עסקיהם ותקנתם, אבל אינם מתחשבים כל כך עם הצרכים האוביקטיביים של משטר המשפט, ולכן דרישות פורמליות לא לפי רוחם הם" (עי' "יסודי המשפט העברי" למר גולאק). כי לא זה הטעם בלבד, אלא בעיקר מפני שכל אדם מישראל יודע כי הוא צריך להשיב על השאלה החמורה של "נשאת ונתת באמונה" בחיוב, ועל כן יש אצלנו סמיכת דעת, גם אם לא נעשו הדברים בפורמליות יתירה.

ומהאי טעמא אמרו שבקונה מן העכו"ם "לא קני עד דמטא שטרא לידיה", וזהו לא חלילה מפני שאין להם שיווי זכויות, אלא מפני שהם אינם שוים בתכונתם עמנו.

בקיצור, גם דרכי הקנינים במשא ומתן היום-יומי מראים על המוסריות היתרה בתכונתה של אומתנו.

ברוח מתונה ונדיבה הצטיינו בני ישראל, וזה בולט בכמה משפטים שלנו. כה היה ברור לחז"ל שעל דריסת הרגל לא קפדי אינשי, וכשאמרה המשנה "אין בין המודר הנאה מחברו למודר ממנו מאכל, אלא דריסת הרגל וכלים שאין עושים בהם אוכל נפש", פרכינן בגמרא בפשטות כל כך חזקה מדריסת הרגל: "הא לא קפדי אינשי" (עי' מגילה ח, א), ולא עלתה כלל על דעתם שימצאו אנשים שיקפידו גם על זה.

וכה היה ברור להם שאם "בן נח נהרג על פחות משוה פרוטה" (סנהדרין נז, א), הנה בישראל לא יקפידו על זה, ועל כן בפחות משוה פרוטה אין גזל בישראל.

ואמנם אם נבוא לחשוב את כל הדוגמאות המשפטיות, שאי אפשר להבינן רק על היסודות הנ"ל, אין אנו מספיקים כי זה באמת חומר לספר שלם. אך לענינינו דאין גם הדוגמאות האחדות הנ"ל כדי להבליט את "משפטים צדיקים" שלנו, שזאת אומרת, שהמשפטים שלנו מיוסדים על ההכרה המוסרית הכי גבוהה ונאצלת, שהיתה בולטת באופן הכי מסויים בחיים לא בתור תיאוריה בלבד אך בתור הלכה למעשה.

באופן שלא רק שהצדק המשפטי והצדק המוסרי יונקים אצלנו את יניקתם ממקור אחד, אך גם שאי אפשר להבין את הראשון אלא על היסוד, שלשני היה כמעט השלטון הראשי בחיים הישראלים.

# ד - הדין והיושר

גם אנחנו מבדילים בין הדין ליושר, כמאמרם ז"ל: "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דבריהם על דין תורה" (בבא מציעא ל, ב), שזאת אומרת שהדין הוא לפעמים קשה, קר ויבש ביותר, ואז נחוץ לבקש אלו אופנים כדי לרכך את מדת הדין, ועל כן אמרו: "מצוה לבצוע, שנאמר 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' (זכריה ח, טו), והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום, הוי אומר זה ביצוע" (סנהדרין ו, ב).

אבל באמת מה קשה הוא להבדיל בין שני המושגים האלה, בין מושג הדין ובין מושג היושר. הלא כמה וכמה דינים ישנם שכל עיקרם לא נוסדו אלא על מושג היושר וה"לפנים משורת הדין", ואף על פי שהם מקבלים אצלנו צורה משפטית, הנה שום שופט שבעולם שאין לו בעולמו אלא הצדק המשפטי לבד, לא יתפסם ואף לא יבינם.

יש אצלנו למשל דינא דבר מצרא וב"חושן משפט" שלנו הוא תופס מקום חשוב, "הלכות מצרנות" (חו"מ סי' קע"ה), ואופיני הוא הדבר שהלכתא זו נסדרה שמה עוד לפני הלכות שותפים (חו"מ סי' קע"ו-קפ"א), מקח וממכר (שם קפ"ט-רכ"ו) ומתנה (שם רמ"א-ר"נ), ההלכות העיקריות בכל ספרי המשפטים שבעולם. ועל מה נוסד כל הדין דבר מצרא? רק על יסוד היושר, "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח), כי היושר גופו הוא דין אצלנו.

וגם בהלכתא זו יש כמה עשרות סניפים בהפנים גופו, וכמה מאות או אלפים סעיפים קטנים במפרשים הסובבים את הפנים. אמנם רגילים לחשוב את היושר לדבר התלוי בלב, אבל לא כן אצלנו, שגם היושר מקבל צורה משפטית וגם הוא נכנס לתוך מסגרת של פרטים וסעיפים שונים.

ובאמת דינא דבר מצרא מגביל מאד את הבעלות, שלא יהיה האדם עושה מה שלבו חפץ גם בתוך שלו, למרות המליצה הרגילה "כאדם העושה בתוך שלו". בעל השדה או בעל הבית והחצר גופו מוגבל בזכויותיו, שלא יוכל למכור רק לאחד, למרות שהוא יכול לסבול מזה. טובתו של המוכר שיהיו על הדבר הנמכר הרבה קופצים, שרק מזה תהיה ידו על העליונה לקבל מחיר גבוה, ועל ידי דינא דבר מצרא לא יהיה לו רק קופץ אחד, כי כל אחד יהרהר בלבו, למי אני עמל, אם אחרי כל הטורח והעמל מצדי לעמוד על המקח, וגם אחרי סילוק המעות, יוכל הבר מצרא לבוא ולומר שהוא חפץ בזה.

דינא דבר מצרא אומר "ואפילו הלוקח תלמיד חכם ושכן וקרוב למוכר והמצרן עם הארץ ורחוק למוכר, המצרן קודם ומסלק את הלוקח, וזה הלוקח הרחוק חשוב כשלוחו לכל דבר, ועדי הקנין של לוקח יכתבו שטר בשם המצרן, ואין צריכים קנין אחר" (חו"מ קע"ה, ו). ו"בא הלוקח ונמלך בבן המצר, ואמר לו הרי פלוני בן המצר שלך רוצה למכור לי, אלך ואקח ממנו, ואמר לו לך וקח, לא ביטל זכותו ויש לסלק אותו אחר שיקנה" (שם כט).

והרמ"א מוסיף על זה: "ואפילו אם אומר המוכר קודם שאמכור למצרן לא אמכור כלל, אפילו הכי קנה המצרן בעל כרחו של מוכר" (שם סעיף ו'). וכלום יש לך הגבלה בבעלות יתרה מזו? לא רק שאינו יכול למכור למי שהוא חפץ, אך הוא מוכרח למכור למי שאינו חפץ כלל שיגיע השדה לידו.

ואמנם גם בכלל הזה, הכלל של דינא דבר מצרא יש בו חוץ, חוץ... מעכו"ם, ו"והקונה מהעכו"ם אין המצרן יכול לסלקו; מכרה לעובד כוכבים, עובד כוכבים לאו בר דינא דבר מצרא הוא" (שם, ל"ח-ל"ט). אבל כלום יש בזה משום הגבלת זכויותיהם של העכו"ם? יש בזה להיפך, הגבלת חובותיהם. אנחנו מחוייבים בזה והמה פטורים, אנחנו מצווים על הדין שכל עיקרו יונק מהיושר, ואילו הם, שגם הם מצווים על הדינים וזה נכנס בהשבע מצוות שלהם (עי' סנהדרין נו, ב), הם מחויבים רק בדין של דין ולא בדין של יושר.

כי הדין שלנו, כאמור, כל עיקרו הוא דין של יושר. ומלבד דינא דבר מצרא הנ"ל, אנו מוצאים עוד הרבה הלכות שלא הדין רק היושר מדבר מתוך גרונן. ובכלל קשה להעמיד מחיצות במשפטים שלנו ולאמור עד כאן הדין, מכאן ואילך היושר, כי היושר איפוא, כאמור, מקבל אצלנו צורה משפטית.

הענקה (דברים טו, יב-יח) למשל, שמה מעיד עליה שהיא לא חיוב אך מתנה ונדבת-הלב של האדון, שהוא מעניק לעבד אף על פי שאינו חייב לו כלום; כל התחייבותו לנגדו כבר מילא בהיותו אצלו; ובכל זאת כופים על הענקה כמו שכופים על כל עניני ממונות. אף על פי שבתורה כתוב "אשר יברכך" (שם יד), אמרו חז"ל: "בין שנתברך הבית בגללו בין שלא נתברך, שנאמר 'הענק תעניק לו' - מכל מקום. אם כן למה נאמר 'אשר יברכך', הכל לפי הברכה תן לו" (עי' רמב"ם, הלכות עבדים פ"ג).

ולא עוד אלא שמחד גיסא אמרו: "פריעת בעל חוב מצוה" (בבא בתרא קעד, א), ומאידך גיסא אמרו: "כופים על הצדקה", באופן שגם פריעת החוב קבלה אצלנו צורה של מצוה, וגם נתינת צדקה קבלה אצלנו צורה משפטית, וכל זה, כאמור, מפני שאין אצלנו מחיצות המבדילות בין הדין ובין היושר.

נקח נא, למשל, שקלא וטריא משפטית כזו: "הדר בחצר חברו שלא מדעתו בחצר דלא קימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, מאי? מצי אמר ליה מאי חסרתיך? או דלמא מצי אמר הא איתהנית" (עי' בבא קמא כ, ב). וכשרב יהודה אמר: "הדר בחצר חברו שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר", מביאה הגמרא על זה: "רב אמי אמר, וכי מה עשה לו ומה חסרו ומה הזיקו".

כלום אפשר לצייר לנו שמנקודת ראות המשפטית הרגילה אפשר לשאול שאלה תמימה כזו, "מה עשה לו ומה חסרו ומה הזיקו"? הלא זהו מושג הבעלות, שהוא היסוד העיקרי במשפטי ממונות, שיש לאדם בדבר הקנוי לו בעלות בלתי מוגבלת לא רק בעד תשמישיו הוא, אך גם כדי למנוע מאחרים שום טובת הנאה בזה. מה בכך שלא חסרו ולא הזיקו, סוף סוף ישב בחצרו, ומה גם שהוא גברא דעביד למיגר, איזו זכות יש לו להנות משל חברו בלי שום נתינת שכר?

אבל המשפט הישראלי באמת אינו עומד כלל על היסוד של בעלות בלתי מוגבלת כי זה זר לרוחנו, הרוח המוסרי, והוא אצלנו בכלל של מדת סדום שאין לך מדה קשה הימנה. רק אז אפשר לנו למנוע בעד אחרים להשתמש במה ששייך לנו, רק אם השמוש הזה מחסר לנו.

ועל דברים שכאלו אמרו: "כופין על מדת סדום" (בבא בתרא יב, ב), אם כי לפי המושג המשפטי הרגיל זוהי המדה שצריכה להיות, ושכך נוהגים.

אולי לזה כוונו חז"ל באמרם: "שלי שלי ושלך שלך, זוהי מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום" (אבות פ"ה). כי אמנם גם אצלנו יש המושג בעלות, המושג של "שלי שלי". אבל, כאמור, יש מושג בעלות, של מדת ישראל, ויש מושג בעלות של מדת סדום, ומן המושג האחרון מדברים היש אומרים.

רק מנקודת השקפה זו אפשר לנו להבין פסקם של ראשונים, ש"האוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו ואינו יכול לעכב" (עי' ר"ן, נדרים פה, א), שבודאי פסק כזה אינו כלל לפי רוח המשפט של האנושיות בכלל, אבל הוא מתאים מאד לרוחנו אנו, כי ברוח המשפט של האנושיות הכללית נקלטו הרבה דברים הבאים ממדת סדום, בעוד שהרוח העברי הוא הנגוד הגמור למדת סדום. והרבה דברים ישנם שהאנושות מטביעה עליהם חותמו של צדק גמור, הנה הרוח העברי מכתיר אותם בשם "מדת סדום".

בקיצור, גם אצלנו יש בחינת "דין" ובחינת "לפנים משורת הדין", אבל גם בדין שלנו גופו יש הרבה מה"לפנים משורת הדין" (בבא קמא צט, ב).

# ה - המשפט והחינוך

אצלם אין שום קשר ישר בין המשפט והחינוך. את המשפטים צריכים לדעת על בוריים רק השופטים המושבעים והבלתי מושבעים, אבל לעם אין שום ענין בהם. כל משפטיהם המה רק גוזרים ומענישים, וכפתגמו של המשפט הרומי, שמי שאינו יודע את החוק הוא מעניש את עצמו. המשפטים שלנו מסורים לכל העם שמחוייבים ללמדם, כי תורה היא וללמוד אנו צריכים, ומכוונים ביחד לחנך את העם ולפתח את רגש הצדק בלב כל בני האומה.

מדת העונשים, למשל, נמדדת אצלנו לא לפי מעשה הפשע כשהוא לעצמו, ולא לפי התוצאות הקשות שמביא החטא כלפי החברה או המדינה, אך בעיקר לפי מדת החטא בפסיכולוגיה של החוטא.

למשל גנב וגזלן. בודאי אם נמוד את החוטאים האלה מנקודת ההשקפה הראשונה, מצד החטא כשהוא לעצמו ומצד התוצאות החטא לחברה ולמדינה, הנה בודאי שהשני חמור מהראשון: הגנב צריך להתחבא במסתרים ולא בכל זמן יכול למלאות חפצו, בעוד שהגזלן גוזל גם ביום וגם בלילה ואין מנוס ומסתור ממנו. אך יען שמדת העונשים היא אצלנו לפי החטא כלפי המוסריות, ואנו מתחשבים עם הפסיכולוגיה של החוטא, לכן גנב חמור יותר מגזלן.

שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן? אמר להם, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת (עי' בבא קמא עט, ב).

העונש לא בא אצלנו בתור נקמה על מעשה הפשע אך כדי לחנכו שלא יוסיף לחטוא, ועל כן מודה בקנס פטור, מכיון שהרשיע את עצמו וכבר קיבל עונש מוסרי.

וגם חייבי מיתת בית דין הנה עונש המיתה בא ביחוד בשביל לחנך את העם, "וכל העם ישמעו ויראו" (דברים יז, יג), ובשביל החוטא בעצמו הנה מיתתו זוהי כפרתו, וגם זה תלוי במדת ההכשרה המוסרית שלו לפני החטא. מטעם זה צריך להתראה, שיתרוהו מקודם וידע את העונש המגיע לו. מלבד זה תלוי העונש במדת התפתחותו המוסרית של החוטא ולכן "חבר אין צריך התראה" (סנהדרין ח, ב).

ובכאן בולט ביותר ההבדל בין המשפט הרומי שנתקבל אצל כל העמים ובין המשפט העברי. המשפט הרומי לא ידע מהתראה בתור תנאי לעונש, מפני שדבר אין למשפט עם החינוך; המשפט מעניש מצד עצם המעשה ואין שום אמתלא להפטר מחמת אי-ידיעת החוק ומכל-שכן מחמת אי-ידיעת העונש, בעוד שאצלנו יש בעונשים גורם חינוכי כנ"ל.

# ו - המשפט והמדינה, מי קודם למי?

גם בזה יש הבדל בין ישראל לעמים, ויכולים לאמור שההבדל בזה הוא המקור לכל ההבדלים בין נקודת-ההשקפה שלנו על המשפט, ובין זה שלהם.

החוקרים הסוציאולוגים מראים, כי המשטר המדיני וסדר המשפטים באו בימים הקדמונים רק על-ידי חלוקת העבודה. חלוקת העבודה, אומרים הם, החלה בזמן קדום מאד. כבר במשפחה הקמאית עבודת האיש היתה אחרת לגמרי מאותה של האשה. אולם ערך סוציולוגי מקבל הפורצס הזה רק אחרי שתוצרנה חבורות יותר גדולות המורכבות מחלקים זרים זה לזה. יצירה כזאת תצא אל הפועל אחרי שאלה השבטים עוברים מחיי הרועים הנודדים לחיי איכרים, והם מתיישבים על אדמתם במקום אחד. כשתווסד אז מעין מדינה קמאית על-ידי זה שאיזה שבט של ציידים רועים כבירי-כח יכניע תחת רגליו איזו פלוגה של עובדי אדמה, ויכריח את האיכרים לעבוד למענו, אז כבר נמצאים פה, מפאת התפצלות החברה לכובשים ונכבשים, תנאים רבי הערך בשביל חלוקת העבודה בהפלגה גדולה. הנכבשים מוכרחים לאמץ את ידיהם בעבודה, מפני שמוכרחים לספק לא רק את צרכיהם הם, אלא גם של המעמד השולט. אז תתבדל בעבודה החקלאית עצמה, קודם כל הכנת כלי העבודה ועבודת האדמה גופה, ואחר זה - העבוד של פרי האדמה מצמיחתם. כשיבנו אחר-כך למחסה ולמסתור, מפני שבטים שכנים חפצי קרבות, ערים יותר גדולות, ואז יולדו שוב הרבה צרכים חדשים, ולרגלם בעלי אומנויות בצד בעלי המלאכה שתמיד הולכים ומתמחים יותר בפרטי מלאכה מיוחדים, יווצר מעמד מיוחד של חנוונים וסוחרים לרגלי חלוף הקנינים בתוך הקבוצה עצמה ועם שבטים חיצונים. אולם על-ידי זה תצמחנה עבודות חדשות, די מסובכות באמת, לספק את צרכי המשא ומתן ויחוסי הזכויות השונות. המעמד השולט מוכרח לקבוע את החובות שהציבור מטיל על כל אחד מחבריו, ומה שהוא, הציבור, חייב מצדו לכל יחיד. מזה מתפתח סדר משפטי הנשען בראשונה על ההרגל, וההולך ועובר מדור לדור באמצעות המסורת. אבל במרוצת הזמן לרגלי הסתבכותם של החיים החברתיים, מתגלה ההכרח לקבוע בכתב את הסדר המשפטי, ובאופן כזה נולדים ספרי החוקים הראשונים. באורי החוקים והידיעה איך להשתמש בהם נעשים בקרב הימים כבדים וקשים, והם מולידים שוב בעלי אומנויות חדשים שאינם עוסקים בענין אחר, כי אם בתורת-המשפטים לבד. כך קמה ונהייתה האמנות של השופט והעורך דין".

אמור מעתה, כי היסוד לכל המשפטים היא המדינה שכל עיקרה לא באה רק מחלוקת העבודה, ומזה מתפצלת החברה לכובשים ונכבשים, והמעמד השולט הוא המסדר את המשפטים וכמובן לפי טובתו.

והאם צריך להגיד כי בכלל זה יש חוץ... "חוץ מישראל", שאצלנו המשפטים קדמו הרבה למדינה, ותחילת דברי התורה במדבר היתה. "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א), ולא היו אז לא כובשים ונכבשים ולא מעמד שולט ומעמד נכנע.

ומעניין הוא שגם השם מדינה גופו מעיד לנו כי הדין המשפטי קודם לכל, כי מלשון דין באה המדינה.

בעיקר המשפטים שלהם מונח היסוד של "דינא דמלכותא דינא" (בבא בתרא נב, א), אם מלכות של יחיד המושל יחידי, או ממשלת העם, ובהמשך הימים בחיי המלוכה נצברים המון משפטים שנקבעו בזמנים ובמצבים שונים. כמובן שכל החוקים האלה נושאים עליהם את חותמם של הזמן והמצב, וכשנקבצים יחד לתוך קודכס אחד אי-אפשר שלא תמצאנה בהן סתירות, אם לא באופן ישר על כל פנים באופן בלתי ישר, זאת אומרת, אם לא בעצם החוקים על כל פנים ברוח שבהם, אם כי מזמן לזמן מעבירים תחת שבט הבקורת את החוקים האלה כדי להביאם לידי הרמוניא.

אצלנו אין כלל הכלל של "דינא דמלכותא דינא". "דינא דמלכותא דינא", אומר הרשב"א (בגיטין י, ב), הוא דינא במלכי עכו"ם אבל לא במלכי ישראל, מפני שבארץ ישראל יש לכל היהודים שותפות בה, ואף למלך אין לו בה רשות יותר משאר בני אדם.

באופן שלא רק שהמשפט קדם אצלנו למדינה, אך הוא העיקר והשניה טפלה. ומתוך ההבדל העיקרי הזה בינינו וביניהם, נקל להבין ולתפוס את שאר ההבדלים המסתעפים מזה.

# ז - הצדק המוסרי מהו?

הצדק המוסרי מהו, ומהיכן הוא בא לאדם? חכמי הסוציאולוגיה מבקשים ומוצאים זה גם כן בסדרי החברה או המדינה, והם אומרים שכל הצדק המוסרי שבאדם זהו "הכח הפנימי המגיד לאדם פשעו" בחדרי חדרים ומכה אותו בסתר לבו, ואומר לו עלה הטהר; וקול הפנימי הזה שאנו קוראים בעברית "מוסר כליות" או הכאת הלב, ואוהבי הפלאות יקראו לו "קול האלקים המתהלך בתוך האדם" (ע"פ בראשית ג, ח), ואינו באמת אלא הד קול האדם בעצמו ביחוסו לפשעי אחרים, כי בראשית ילדותו הסכין האדם לראות הוריו ומוריו וכל הסובבים אותו מוציאים דין קשה על כל דבר פשע, ומהם יראה וכן יעשה גם הוא. ההרגל נעשה לו ברבות הימים לטבע ובפגשו בחזיון כזה יתעבנו לא רק בשפתיו, כי אם גם לבו ירגיש חמה מוסרית או גועל נפש. והרגש הזה המלוה בלב האדם את חזיון החטא, בלכתו בכל פעם (כדרך כל רגש) הלוך והתלכד יותר עם חזיון המעוררו, יגיע באחרונה להתקשר עמו בקשר אמיץ כל כך, עד כי לא יוכל עוד להתפרד ממנו, לבלתי לוות את החזיון. גם אם נושא החזיון הוא בעל הרגש בעצמו, ובשעה שמכה לב האדם אותו הרי הוא דו-פרצופין, כאלו הלב המכה (כלומר הרגש המקושר אל החזיון) הוא בריה בפני עצמה עומד וצווח על בעליו: "רשע, מה היית אומר אם היו אחרים עושים דבר זה לעיניך" ("על פרשת דרכים" לאחה"ע חלק א, במאמרו "מדת הדין ומדת הרחמים", מביא זאת בשם אדם סמית והבאים אחריו). ובכן לדבריהם מה שקוראים "קול אלקים המתהלך בתוך האדם" אינו בעיקרו אלא רגש אנוכיות גסה, הרגש שנמצא אצל נפש כל חי. אלא שבאם שהוא בריה חברותית, הרגש הזה מתפתח לכמה גוונים ולכמה תולדות, ויש לפעמים שנראים בהשקפה הראשונה כאילו "תולדותיהם לאו כיוצא בהם" (ע"פ בבא קמא ב, א), כמו למשל הרגש המוסרי שלכאורה הוא בנגוד לרגש האנוכיות, אבל בגופא דעובדא איננו אלא תולדה ממנו.

וצא ולמד מזה עוד דבר, שהצדק המשפטי קדם גם בזמן ובמעלה לצדק המוסרי, וזה האחרון איננו אלא בבואה דבבואה של הראשון. ומאחרי שהראשון, כאמור בפרק הקודם, כל עיקרו לא בא אלא ע"י חלוקת העבודה ומלחמת המעמדות, ממילא גם האחרון הצדק המוסרי, הוא מושפע לגמרי מזה.

ואמנם למותר להגיד, כי השקפה זו מופרכת מעיקרה לפי רוח תורתנו, שכולה אומרת "שרוח אלקים המתהלך בתוך האדם" איננו אגדה מ"אוהבי הפלאות", אלא עובדא קיימת, וזה בא אלינו לא ע"י "הרגל נעשה טבע" אלא שהוא טבע הטבוע בנו מששת ימי בראשית, זה ה"בצלם אלקים עשה את האדם" (בראשית א, כז). אבל עכ"פ השקפה זו מעידה על בעלי השקפה הנ"ל, שהחוש המוסרי שלהם נטשטש ונצטמצם אצלם. וזה שאמרנו בפרק הקודם, כי הצדק המשפטי השפיע על הצדק המוסרי, ולא לטובה אך לרעה, מכיון, שכאמור, כח הצדק המשפטי שלהם בא מכח מלחמת המעמדות.

והשפעה זו אנו רואים גם על הפילוסוף האידיאליסטי היותר גדול, אפלטון, שחפץ לנמק את הצדק המוסרי על יסוד אידיאלי מרום ונשגב, ולבקש את מקורו בנפש גופה, ולא מצא נימוק אחר רק זה: הנפש מורכבת לפי דעתו משלשה חלקים: מהשכל, מרוח היצר - מעין עזמה נדיבה ואצילית - ומהתאוה הפחותה החושית, והשכל צריך להיות השליט על שני האחרים, וכנגדם הם שלש המפלגות או המעמדות. באת כח השכל היא המפלגה של "הנוטרים", שתעודתה היא לנהל את המדינה. באת כח השניה, העזמה, היא מפלגת הצבא, שתעודתה להגן על המדינה. באת כח השלישית, התאוה הפחותה החושית, היא מפלגת האיכרים והפועלים, שתעודתה היא למלא את כל צרכי הגוף. והנמשל מובן מאליו שהצדק המוסרי הוא להגביר את המפלגה הראשונה על השניה, והשניה על השלישית. ובכן, גם את הצדק המוסרי נחוץ לבקש בראש וראשונה במדינה, והצדק המוסרי שבנפש היחיד מבוסס רק על אותם היסודות שבתוך הציבור.

ובכן, לא רק במשפט אין אנו רואים אצלם את הפרינציפ של "משפט אחד יהיה לכם" (במדבר טו, טז), "משפט השוה לכלכם", אך גם במוסר לפי השקפותיהם אין מוסר אחד לכולם, הואיל ובית אב של המוסר הוא המשפט, ומה שאין באב אין בתולדה.

# ח - מה חידש לנו הצדק המוסרי?

תאמרו, אם כן מה חידש לנו הצדק המוסרי מאחרי שהכל כבר כלול לנו בצדק המשפטי?

על זה נשיב בפתגמו של הגאון רבי ישראל סלנטר ז"ל שאמר בנוגע ליראת שמים: "כל השנה צריכה להיות כמו אלול, ובכל זאת אלול הוא אלול". וכמו כן נאמר: הצדק המוסרי כבר כלול אצלנו בצדק המשפטי, ובכל זאת צדק מוסרי הוא צדק מיוחד.

הצדק המשפטי גופו כאמור, עומד אצלנו על היסוד של "משפט אחד יהיה לכם" - "משפט השוה לכולכם", מבלי שום הבדל בין אישיות אחת לאישיות שניה. ובא הצדק המוסרי ואומר שגם בכלל זה יש בו "חוץ". "חוץ" - בנוגע למשפט בינך ובין אחרים, שכאן אי אפשר להיות משפט שוה, אלא עליך להחזיק בזה איפה ואיפה או שתי אמות המדה, אחת כדי למוד ולשקול את עצמך, ואחת כדי למוד ולשקול את אחרים.

את עצמך אתה צריך למוד במדת הדין והחוב: "אפילו כל העולם כולו יאמרו לך צדיק אתה, הוה בעיניך כרשע", ואת אחרים במדת הרחמים והזכות: "והוה דן את כל האדם לכף זכות" (אבות פ"א מ"ו).

בעד עצמך מדת ההסתפקות באופן הכי מינימלי, ובעד אחרים מדת המותרות - "די מחסורו אשר יחסר לו" - "אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (דברים טו, ח, כתובות סו, ב).

בעד עצמך מדת העניוות באופן הכי קיצוני - "והוה שפל רוח בפני כל אדם, שתקות אנוש רימה", (אבות, פ"ד מ"י) ובעד אחרים מדת הכבוד, "איזהו מכובד, המכבד את הבריות" (אבות פ"ד מ"א).

בעד עצמך מדת האופטימיזם, שמכאן מדת הבטחון לבלי לדאוג דאגת מחר כלל, לקבל את הכל באהבה, "לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה", (ברכות נד, א), ולאמור תמיד "חביבים יסורים", ובעד אחרים מדת הפסימיזם, ולא תוכל לפטור אותם במדת הבטחון לבד. עליך לדאוג בעדם גם דאגת מחר. ומי שיש לו פחות ממאתים זוז, אף על פי שבודאי יספיקו לו להיום, בכל זאת תתן לו היום מן הצדקה ואל תדחה אותו למחר (משנה, פאה פ"ח מ"ח). ואין צריך לאמור שעל יסורי אחרים לא תוכל לאמור "חביבים יסורים", אך להיפך, עליך להיות משתתף בצערם. כהנה וכהנה אפשר לנו לחשוב, אך כמדומני שדיין הדוגמאות האלה כדי להבליט, שבזה יבדל אצלנו הצדק המוסרי מהצדק המשפטי. האחרון אומר "משפט השוה לכולכם", והראשון אומר על זה "חוץ", "חוץ" מאנוכיות שלך, שאליה אתה צריך להתיחס במשפט אחר לגמרי.

את היסוד הזה, היסוד לכל הצדק המוסרי, כבר אנו מוצאים בעשרת הדברות שלנו, בדבור האחרון - והרבה פעמים אחרון אחרון חביב - לא תחמוד. כי באמת אי אפשר להבין הלאו הזה רק בהסברו של ה"אבן עזרא". הוא מותיב לה: וכי מה יעשה האדם שסוף סוף לבו חומד גם באשת רעהו, וגם בעבדו ואמתו ושורו, הלא באופן כזה אין לבו כלל ברשותו? והוא מפרק לה: בן הכפר לא יחמוד מעולם את בת המלך, מפני שהוא מרגיש שזהו מן הנמנעות ואין היא מתאימה לו בשום אופן, כי זהו מין בשאינו מינו. ככה צריך האדם להתרגל במחשבתו, שיראה את כל הבריות בתור בני מלכים ובנותיהם, ואת עצמו לבן כפר, וממילא לא יחמוד מה שיש להם.

באופן שאם ה"לא תרצח" וה"לא תגנוב" הם היסודות של הצדק המשפטי, המבוסס על הכלל של "משפט השוה לכולכם", וכשם שאין אתה חפץ שאחרים יתנהגו עמך באופנים שכאלה, כך לא תתנהג עמם, הנה ה"לא תחמוד" הוא היסוד לצדק המוסרי, כי אי אפשר כלל וכלל שהאדם לא יכשל בלאו הזה, אם למפרע לא יוקבע בלבו שעליו למוד את עצמו באמת-מדה-אחרת, ממה שהוא מודד את אחרים. את אלו הוא צריך לראות במדרגה עליונה, ואת עצמו במדרגה תחתונה.

ומכאן תשובה נמרצה לאלה התולים גם את הצדק המוסרי ברגש האנכיות הגסה, ושומעים גם ב"קול אלקים המתהלך בתוך האדם" רק את הד קולו של האדם גופו, כפי שהבאנו את דעתם בפרק הקודם. המוסר הישראלי עומד ומטפח על פניהם של בעלי דעה זו. המוסר היהודי אינו תולדה מהמשפט, מגזר דין הקשה שמוציא על פשע אחרים כאמור לעיל, אצלנו הצדק המוסרי עוד קדם לצדק המשפטי.

התורה שלנו מתחלת מתקופת האבות, שבה אנו רואים כבר את הצדק המוסרי באופן הכי מרומם ונשגב, ורק אחרי כן באו המשפטים, "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א). והשי"ת אומר על אברהם: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט), ומקדים צדקה למשפט, כי כך הוא מתכונתם של בני אברהם יצחק ויעקב, שהצדק קדם אצלם למשפט.

אחד העם, בחפצו להכניס את המושג הזר הזה ביהדות, מסתייע באגדה ואומר: "הגדה קדמונית מספרת שמתחלה עלה במחשבה לפני הבורא לברוא עולמו במדת הדין בלבד, ורק אחרי כך נחם על מחשבתו ושתף לה גם מדת הרחמים, (ב"ר יב, טו), ובאמת אנו מוצאים שמדת הדין קודמת למדת הרחמים במהלך ההתפתחות המוסרית של איש ואיש, ושל עם ועם. והילדים וכן העמים בילדותם מבדילים רק בין המעשים ולא בין העושים".

ואמנם "אין למדים מן האגדות" (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד), אבל אם נרצה ללמוד מזה, אז הרי עלינו ללמוד מרוח האגדה שלנו בכלל, שכולה סובבת והולכת על זה שההסטוריה שלנו הותחלה דוקא במדת הרחמים, ואפילו בר בי רב דחד יומא יודע אצלנו, שאברהם הוא מדת הרחמים, יצחק מדת הדין ויעקב מדת תפארת שהיא הרכבה משתיהן, ממדת הרחמים וממדת הדין ביחד, שגם ספורי התורה בעצמם מעידים על זה. ואמנם התחלת העולם בכלל היתה במדת הדין, אבל התחלת ההסטוריה הישראלית היתה דוקא במדת הרחמים".

והאומר שגם אצלנו באה מדת הרחמים ממדת הדין, או במלים אחרות, שהצדק המוסרי הסתעף מהצדק המשפטי, האומר זאת, הוא "תלי תניא בדלא תניא" (שבת כב, א).

# ט - מה בין הצדק המוסרי שלנו לזה של הנצרות?

הלל הזקן אומר: "דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה" (עי' שבת לא, א) והאבנגליון - להבדיל - אומר "מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם". הראשון הסתפק בצדק שלילי לבד, והאחרונים דורשים צדק חיובי.

שונאי ישראל משתמשים בזה לחובתנו, להראות כי האחרונים עומדים על נקודת השקפה מוסרית יותר גבוהה לאין ערך מהשקפה שלנו, שהרי בודאי ערכו של החיוב יותר גדול מערכה של השלילה.

ואוהבי ישראל משתמשים בזה לזכותנו, ואומרים אדרבא איפכא מסתברא, כי באמת אין היהדות דורשת ממנו שנאהב את הבריות כמונו ממש באופן חיובי, מפני ש"אלטרואיזמוס" באופן שכזה אינו אלא "איגואיזמוס" באופן מהופך, בהיותו שולל גם הוא מן האדם ערך מוסרי אוביקטיבי מצד עצמו, ועושהו אמצעי לתכלית סוביקטיבית. האיגואיזמוס עושה את "האחר" אמצעי לתכלית "אני", והאלטרואיזמוס עושה את ה"אני" אמצעי לתכלית "אחר". היהדות אינה יכולה למצוא מבוקשה בכלל זה, אלא שהיא מבקשת להעמיד במרכז לא את ה"אחר", כי אם את הצדק המופשט המשוה "אני" ל"אחר", ואין מקום לצדק בהיקפו של האיגואיזמוס אלא בתמונה שלישית מה שהאיגואיזמוס אינו רוצה לעצמו - ודאי מדת הצדק הוא שלא יעשה גם לאחרים, אבל מה שהאיגואיזמוס רוצה לעצמו - זהו דבר שאין לו גבול, ואם יחייבו את האדם לעשות כן גם לאחרים, הרי אתה מטה כף הצדק כלפי ה"אחר" נגד ה"אני" (על פרשת דרכים ח"ד, מאמר על שני הסעיפים).

אבל גם אלה וגם אלה, גם שונאי ישראל וגם אוהבי ישראל הנ"ל לא היטיבו לראות, כי הפירוש ה"איבנגלי" הנ"ל במצוה של "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) אינו מספיק לנו, לא משום שיש בו תפסת מרובה יותר מדאי - אנחנו מסתפקים בשלילה והמה דורשים מאתנו בחיוב כנ"ל - אלא להיפך, מצד שהוא תופס את המעוטא דמעוטא, מה שאי אפשר לנו לצאת ידי חובתנו בזה.

אין היהדות מסתפקת כלל בזה, שנעשה לאחרים רק את מה שאנו דורשים שאחרים יעשו לנו, כי מאחרים אין לנו לדרוש כלל, בעוד שאנחנו מחוייבים לעשות בעד אחרים הכל.

הצדק של האבנגליון הוא שוב צדק של איגואיזמוס, אם כי בשטח יותר רחב, זהו צדק של גומלין, של "שמור לי ואשמור לך", או בלשונם הם, יען שאני חפץ שיעשו אחרים בעדי, אני צריך לעשות גם כן בעדם, בעוד שהצדק המוסרי שלנו הוא כולו נובע מקודש הקדשים של זיו העליון, מה"קדושים תהיו, כי קדוש אני ד' אלקיכם" (ויקרא יט, ב), ומה הוא מיטיב עם הבריות אף על פי שאי אפשר להן לעשות בעדו מאומה, כן גם עלינו להדבק במדותיו.

מעמידים את ביאורו של הלל הזקן לעומת ביאורו של האבנגליון, להבדיל, ומוכיחים שהצדק המוסרי של האחרון הוא מקיף יותר מזה של הראשון, ושוכחים איך התנהג הלל הלכה למעשה: "ת"ר, "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו, ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ (הלל בעצמו) לפניו שלשה מילין" (עי' כתובות ס"ז ע"ב).

ולו הסתפק הלל בפרוש של הנוצרים לבד, הלא בודאי היה פטור מזה, כי הוא הסתפק גם בחצי טרעפיק ליום, הוא בודאי לא דרש מאחרים שירוצו לפניו בתור עבדים, והלא היה יכול לאמור לעני בן טובים זה: "הסתפק במועט כמוני". אבל הצדק המוסרי של הלל היה הצדק היהודי ולא הצדק הנוצרי ח"ו, והצדק היהודי נובע ממקור צדקתו של הקב"ה, האומר: "לא ידון רוחי באדם לעולם, בשגם הוא בשר" (בראשית ו, ג). וגם אדם עילאה שכשהוא לעצמו הוא כולו רוח, צריך להביט על אחרים רק מנקודת בשר לבד, ולספק בעדם עד כמה שאפשר את כל צרכי הבשר שלהם.

הכלל, שמה שנוח לך תעשה גם לאחרים, אינו מספיק כלל וכלל, כי מהו הדין כשהוא בעצמו לא ירצה ליהנות מן העולם כלום, כשהוא נזיר מן החיים או שהחיים בכלל הם עליו למשא, האם צריך הוא להתיחס באופן שכזה גם לאחרים? אבל הצדק המוסרי של היהדות אומר גם באופן שכזה "די מחסורו אשר יחסר לו", ואתה צריך להיטיב לאחרים לא לפי רוחך והשקפתך, אלא לפי רוחם והשקפתם של אחרים.

ולכשנעמיק בדבר נראה כי בפרינציפ של המוסר הנוצרי הנ"ל יש לא מעט מהאיגואיזמוס גופא, שחפץ להלעיט את אחרים דוקא במה שניחא ליה, ורק מנקודת הצדק המוסרי הזה באו הנוצרים גם לידי האינקויזיציה "הקדושה", וכפו על האחרים את מה שניחא להם, היינו להכניס את נשמתם של האחרים בגן עדן, ואם בשביל כך הם צריכים להשרף חיים, אין בכך כלום. אבל היהדות, שהצדק המוסרי שלה הוא ה"די מחסורו אשר יחסר לו", מתחשבת רק עם צרכי האחר, ואם האחר לא חסר שום תיקון הנפש, אי אפשר לתקנו בעל כרחו, לכן לא ידעה היהדות מעולם מאינקוויזיציה.

ואם הלל הזקן לא חפץ להגיד למי שבא ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת, כמו שאומרת התורה הנוצרית, להבדיל, "מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם", הוא מפני שזהו לא הצדק המשפטי ולא הצדק המוסרי שלנו, כי, כאמור הצדק המוסרי דורש מאתנו הרבה יותר מזה. ואדרבה, על פי הפרינציפ הנוצרי, אפשר לעשות כמה דברים כנגד הצדק המוסרי שלנו, ולמי שבא ללמוד את התורה על רגל אחת לזה בודאי נחוץ להתחיל מהצדק המשפטי, שלזה מספיק למדי כלל של "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד" (שבת לא, א).

ואמנם הנצרות שקבלה מאתנו את מדת הרחמים ולא את מדת הדין, מתהללת שבצדק המוסרי עוד הרחיקה ללכת מאתנו, אבל את הצדק המשפטי שלנו השליכה לגמרי אחרי גוה, ובמקומו לקחה את הצדק המשפטי הרומי, ובזה אחזה דבר והפוכו, תרתי דסתרי, שטר ושוברו עמו, כי באין מדת הדין אין גם מדת הרחמים, ובאין צדק משפטי כדבעי, אי אפשר שיהיה צדק מוסרי כראוי, כי כאמור אי אפשר להפריד ביניהם לפי רוחה של היהדות.

# י - ההבדלים שבין הצדק המשפטי והמוסרי ביהדות

נשוב לעניננו בדבר ההבדלים שבין הצדק המשפטי והצדק המוסרי, גם מנקודת ההשקפה הישראלית.

בצדק המשפטי - "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות" (סנהדרין י, ב), ומה שכמוס ונעלם, סתום וטמיר גם מהעינים היותר פקוחות, לא נכנס כלל בצדק המשפטי, בעוד שלצדק המוסרי אין כלל טמיר ונעלם. הוא בוחן כליות ולב, ואין נסתר ממנו. הראשון מתחשב רק עם עובדות ומעשים, והשני גם עם מחשבות וכוונות.

ובכל אלה הדברים שאמרו "פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים", זהו חפץ לאמור, אין כאן חטא נגד הצדק המשפטי, אבל יש כאן חטא נגד הצדק המוסרי.

למשל "הפורץ גדר בפני בהמת חברו", ו"הכופף קמתו של חברו בפני הדליקה", "העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת", "הנותן סם המות בפני בהמת חברו", ועוד כהנה וכהנה, שכל אלו פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים (עי' בבא קמא נה, ב - נו, א) מפני שבעצם המעשים הנ"ל אין מעשה פשע, ההיזק לא בא באופן ישר מהמזיק, שזהו נקרא רק "גרמא". אבל הצדק המוסרי מעניש גם על המחשבה. וכן אם יש מעשה פשע במעשה גופא וההיזק בא ישר מהמזיק, כמו "העושה מלאכה במי חטאת ופרת חטאת", וכפי מה שאמרנו שבצדק המשפטי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ופה לא נראה ההיזק לעינים, או בלשון חכמים "היזק שאינו ניכר", ולכן הוא לא נכנס בסוג הצדק המשפטי, אך בסוג הצדק המוסרי, ולכן פטור באלה מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

ועוד דבר. כל איש הוא אישיות משפטית ואין שום אדם אחראי על מעשה חברו, יהיה מי שיהיה ובאיזה אופן שיהיה. אבל מנקודת הצדק המוסרי, אי אפשר לכחד, שבני אדם מושפעים זה מזה, ואפשר שמעשה הפשע עשה אחד אבל ההשפעה המוסרית לפשע קבל מחברו, ואז גם על המשפיע יש חטא מוסרי, וכאלו הם "השוכר עדי שקר להעיד", "השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן" (עי' שם), או "האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש" (קידושין מג, א), שגם בזה אנו אומרים פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

הצדק המשפטי אינו מעניש על השלילה, בעוד שהצדק המוסרי מעניש גם על זה, למשל, "היודע עדות לחברו ואינו מעיד לו" (שם בבבא קמא).

עיקר העיקרים של הצדק המשפטי הוא, כאמור בפרקים הקודמים, "משפט השוה לכולכם", ועל כן יש לו לצדק המשפטי חוקים קבועים וקיימים, שאינם משתנים לעולם. המון מעשים לאין תכלית, שנעשים על ידי בני אדם שונים בתכונותיהם מן הקצה אל הקצה ובזמנים ומצבים שונים, נדונים על פי חוק אחד העומד וקיים וכוללם יחד. לחוק המשפטי יש רק כלל ואין יוצא מן הכלל, כי הוא בעיקרו בנוי על היסוד של "לא פלוג". לעומת זה דן הצדק המוסרי על כל פרט ופרט כשהוא לעצמו. לצדק שכזה אין חוקה אחת ואין משפט אחד. על פיו אפשר שמעשים שוים לגמרי ידונו כל אחד מנקודה אחרת. אצלו לא רק שיש "יוצא מן הכלל", אך אין לגמרי כלל, או שכל פרט ופרט בפני עצמו הוא כלל מיוחד. הצדק המוסרי אינו מביט על המעשה אלא בעיקר על העושה, לא על העובדה אלא על הכוונה. ומאחר שאין בכל העולם שני אנשים שיהיו שוים לגמרי בתכונותיהם, הנה יש לכל אדם ואדם ספר מוסר משלו. ואף אותו האדם גופא, מאחר שאי אפשר לו שיהיה שני רגעים במצב-רוח אחד, כי בכל רגע ורגע הוא משתנה, הנה גם ספר המוסר שלו בעצמו יש לו בכל רגע פרק מיוחד.

הצדק המשפטי הוא כנגד מדת הדין של הקב"ה, והצדק המוסרי הוא כנגד מדת הרחמים שלו. ואופיני הוא הדבר כי בשם "אלקים" ראו חז"ל את מדת הדין וההנהגה הטבעית, ובשם "ה'" את מדת הרחמים וההנהגה הניסית, כי מדת הדין מכוונת נגד חוקי הטבע שכל חוקיו קבועים וקיימים מששת ימי בראשית, ובשום זמן לא נשתנו אף כקוצו של יוד, ולא זזו מדרכם הקבועה כחוט השערה. אמנם גם חוקי הטבע המה בכלל טובים לפי ההשקפה האופטימיסטית היהודית, אבל אי אפשר להכחיש שכמה וכמה פרטים סובלים מזה, וככה היא גם כן מדת הדין. לא כן ההנהגה הניסית שאין לה אלא הפרט בלבד והמקרה היוצא מן הכלל, שבשבילם משתנה הטבע, וככה היא גם כן מדת הרחמים.

וכשרצתה האגדה הקדמונית להבדיל בקיצור נמרץ בין מדת הרחמים של אברהם אבינו ובין מדת הדין של סדום, שמכמה בחינות הולכים אחריה כל הגוים, אמרה: אצל אברהם אבינו היתה המטה לפי מדת האורח, ואצל סדום - האורח לפי מדת המטה. את מדת המטה לא חפצו לשנות אף לא כפתחו של מחט, ואם האורח היה גדול יותר מדאי קצצו את רגליו (סנהדרין קט, ב). והנמשל מובן מאליו.

# יא - מה בין אהבה שלנו לאהבה של הנצרות

ישו הנוצרי אמר: "שמעתם כי נאמר 'ואהבת לרעך, ושנאת את אויביך", ואני מלמד לכם אהבו את אויביכם והתפללו בעד רודפיכם".

ואמנם אין מן הצורך כלל להראות כי בזה הוא עבר על הצווי המוסרי "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה" (תהלים לד, יד), כי כל היהדות מלאה מזה, שאנו צריכים לאהוב גם את השונאים, כמו "כי תפגע שור איבך או חמורו תועה, השב תשיבנו לו; כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו? עזב תעזוב עמו" (שמות כג, ד-ה). "אם רעב שונאך האכילהו לחם, ואם צמא השקהו מים" (משלי כה, כא). ויפה מעיר החוקר הנוצרי קורנבל על הפסוק "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח): "אם כן, גם בשביל הכנסת אורחים כזו שקבלו היהודים במצרים אחרי שענו אותם שמה בכל מיני עבודה קשה ואכזריה וגם שפכו דמם, צותה התורה אותם לבלי לשנוא את המצרים ולהכיר להם תודה יען כי גרים היו בארצם - אם מצוה זו איננה קרובה לאהבת אויבים, איני מבין אז באמת את השפה העברית". והדברים עתיקים.

אבל באמת לא רק שמצות אהבת אויבים נמצאה ב"ברית הישנה", אלא שהיהדות עוד הרחיקה ללכת בזה הרבה יותר, ועל החדש שחדשה בזה הברית החדשה נאמר "יש קנקן חדש, שאפילו ישן אין בו". כי הנוצרי מכוון במצות אהבת אויבים שלו רק על אויבים במילי דארעא. לשונאים במילי דשמיא הוא מתיחס באופן אחר לגמרי. כאשר באה לפניו אשה כנענית אחת לבקש ממנו רפואה לבתה החולה לא ענה אותה דבר, וכאשר הפצירו בו תלמידיו על זה, הוא השיב להם: "לא שלחתי בלתי אל הצאן האובדות אשר לבית ישראל". כאשר באה עוד הפעם האומללה הזאת, ותשתחוה לפניו ותאמר: "אדוני עזרני", השיב ישו בדברים כאלה: "לא טוב לקחת את לחם הבנים ולהשליך לפני צעירי הכלבים".

ומה אומרת היהדות על זה? היא אומרת על הכתוב הנ"ל "כי תראה חמור שונאך", כדברים האלה: "מי שרי למיסני? והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך (ויקרא יט, יז)? דחזי ביה דבר ערוה" (עי' פסחים קג, ב). ובכן הכתוב מדבר בשונא במילי דשמיא שמצוה לשנאותו לכאורה, ובכל זאת גם על שונא כזה אמרו: "אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה לטעון לשונא, כדי לכוף את יצרו" (עי' בבא מציעא לב, ב).

ומה גדולים ונשגבים דברי התוס' בזה, שהקשו באמת קושיא חמורה על זה, כיון שהכתוב מדבר בשונא כזה שמצוה לשנאותו, אם כן מה שייכת בזה כפית היצר? ומתרצים: "דכיון שהוא שונא אותו מסתמא גם חברו שונאו, ובאים מתוך כך לשנאה גמורה ושייך כפיית יצר" (עי' שם בפסחים).

והגיעו בעצמכם אם הנצרות בכל ימי הביניים היתה מתנהגת על פי רוח המוסר הזה, האם היה אפשר לה לבוא לידי "אינקביזיציה קדושה". האינקביזיציה באה בשביל השונאים במילי דשמיא לפי דעתה, והלא אדרבא על שונאים שכאלה נאמר "מצוה בשונא", ולא עלה על דעת הנצרות, כי מתוך השנאה במילי דשמיא באה "השנאה הגמורה" ועליה לכפות את יצרה. הנצרות לא ידעה לגמרי מכפיית יצר כזו, ושרפה רבבות ורבוא רבבות שונאים כאלה על המוקד.

ובוא וראה מה בין תורת האהבה כביכול של הנצרות ותורת הקנאות להבדיל של היהדות.

וגם בזה אנו רואים את נצחון הצדק המוסרי על הצדק המשפטי. כי לכאורה כלום יש "תרתי דסתרי" יותר מזה, מצוה לשנאותו מחד גיסא, ובכל זאת מאידך גיסא עליו לבכרו על אוהבו בנוגע לעזרה בצרתו? אך היהדות אינה רואה בזה שום סתירה, אדרבא זו היא הנותנת, כי מכיון "דחזי ביה - זאת אומרת שראה זאת בעיניו - דבר ערוה", מצוה לשנאותו על פי הצדק המשפטי, שיש בזה חוקים קבועים וקיימים, אבל על ידי זה הלא האחר נעשה כושל וגם נרדף, והצדק המוסרי אומר "והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג, טו).

וכדי להבליט ביותר כי המצוה של "ואהבת לרעך כמוך" איננה דוקא לרעים אהובים, אך גם לשונאים ואף לשונאים כאלה שמצוה לשנאותם, לשונאים במילי דשמיא, ואף באופן שכזה שכבר אינה מועילה להם שום תקנה, כדי להבליט את זאת לא מצאו פרוש יותר מתאים מזה שאמרו, "ואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה" (סנהדרין מה, ועוד), אשר לכאורה נראים הדברים כזרים ומתמיהים, אבל באמת יש בזה מוסר השכל, לאמור, כי גם למחוייבים מיתת בית דין, שאין לך רשע יותר גדול ממנו והמצוה לשנאותם היא כל כך גדולה, עד כי מוציאים את העונש מיתה מכח על הפועל, בכל זאת גם עליהם נאמר "ואהבת לרעך כמוך". וכמה שתוכל להקל עליהם במדת עונשם אתה צריך לעשות זאת במדת האהבה; לאמר שביחד עם הצדק המשפטי הקשה - עונש מיתה - אי אפשר שתסיח את דעתך מהצדק המוסרי. וגם בזה נצח סוף סוף הצדק המוסרי את הצדק המשפטי לגמרי, כי ארבע מיתות בית דין כמעט שנתבטלו אצלנו לגמרי, ואמרו: "כל סנהדרין שהורגת אחת לשבוע או אחת לשבעים שנה, נקראת חבלנית" (מכות ז, א).

ואמנם גם מזה אפשר לראות כי האהבה הנוצרית איננה מספקת לנו, כי זה יהיה המינימום לגבי האהבה הישראלית, אם נסתפק למשל בפרוש של האבנגליון על הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", שהוא "מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם". בודאי אי אפשר לנו לאמור שצריכים אנו לעשות הכל גם בעד שונאו במילי דשמיא, כי משונאים שכאלה בודאי אסור לנו ליהנות, ונמצא שאין אנו חפצים כלל שיעשו מה בעדנו, אבל תורת היהדות היא יותר רחבה ויותר עמוקה, וגם בנוגע להם אנו אומרים "ואהבת לרעך כמוך".

אמרנו, כי יש משפטים כאלה שהתורה גופא מנמקת שהטעם כי "דל הוא" (ויקרא יד, כא) אבל יש גם כאלה, שאם שהתורה גופא לא כתבה את הטעם מפורש, בכל זאת הטעם ניכר, ואם לא בפרוש אתמר הנה מכללא אתמר.

לדוגמא: על הכתוב "לא תחבל בגד אלמנה" (דברים כד, יז), אומר ר"ש: "עשירה ממשכנין אותה, עניה אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה" (עי' בבא מציעא קטו, א). אף שיש חולקים על ר"ש וסוברים בין עניה ובין עשירה אין ממשכנים אותה, אבל על כל פנים אנו רואים שלפעמים התורה מתחשבת גם כן עם המצב של הבעלי דברים. לכל עולם כולו יש משפט אחד, ולאלמנה משפט אחר.

וכל המשפטים בנוגע לגבית חוב, שהקילה התורה כל כך על הלוה: "דבר תורה בעל חוב בזיבורית שנאמר 'בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה' (דברים כד, יא), מה דרכו של אדם להוציא? פחות שבכלים" (עי' בבא קמא ח, א). שאמנם בודאי מנקודת הצדק המשפטי, יש בזה משום סלוף הדין, כי מדת הדין אומרת מדה כנגד מדה, ואם המלוה נתן ללוה כסף מזומן שהוא עוד יותר חשוב מעדית, הלא שורת הדין נותנת שיחזיר לוה למלוה עכ"פ מהמעולה שבנכסיו, אם אין לו כסף מזומן. כן גם הדין של "אין נזקקים לנכסי יתומים קטנים אלא אם כן רבית אוכלת בהם" (עירובין כב, א). כמו כן הדין של שמיטת כספים. כל המשפטים האלה מראים שסוף סוף גבר לפעמים הצדק המוסרי על הצדק המשפטי והכריע את הכף לטובת הכושל, ומאחרי שהלוה הוא תמיד כושל, כי "עבד לוה לאיש מלוה", על כן נתנו לו זכויות יתרות. ואף על פי שהלכה כר' עקיבא דפליג על ר' טרפון ואומר ב"מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשין, והיה לו מלוה או פקדון ביד אחרים, אין מרחמין בדין" (עי' כתובות פד, א), בכל זאת אי אפשר להכחיש שבמקומות אחרים לקחו גם את זה בחשבון. כמו למשל "עני המנקף בראש הזית, מה שתחתיו גזל גמור", אף שעל פי דין אין כאן קנין כלל (עי' גיטין נט, ב). וכן בירושה אמרו כש"הניח נכסים מועטים, הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים", נגד דין הירושה המפורש שהכל שייך להבנים (כתובות קח, ב). וכל כך למה? רק מפני שהבנות נחשבות לכושלות לגבי הבנים.

הבאנו לעיל את הדוגמאות מבעל חוב שהתורה הקילה עליו כל כך, ואמנם אנו רואים שחז"ל תקנו בזה אילו תקנות "מפני תקון העולם", והתקנות שינו את הקולות האלה במדה מרובה לטובתו של המלוה. במקום זיבורית תקנו שיגבה מבינונית, כדי "שלא תנעל דלת בפני לוין", ודין השמיטה כמעט שנתבטל לגמרי ע"י תקנת פרוזבול, ונמצא שחז"ל ותרו כמעט על הצדק המוסרי מפני חזקו של הצדק המשפטי. אבל באמת כשנדקדק מעט בדבר אנו רואים כי שוב רק הצדק המוסרי היה לנגד עיניהם, אך שוב תקנת הלוה, כדי "שלא תנעל דלת בפני לוין", וחששו שהזכות שנתנה התורה ללוה תסובב לו אדרבא חובה. וכן כשתקנו פרוזבול אמרו "זו אחת מן התקנות שהתקין הלל הזקן, שראה את העם שנמנעו מלהלות זה לזה, ועברו על מה שכתוב בתורה, 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל (דברים טו, ט) וכו', עמד והתקין פרוזבול", באופן שגם התקנה הזו באה בעיקרה בשביל הלוה.

והתקנות הללו מעידות לא על אפשרות של "תיקונים בדת", כאשר חפצו להסתיע בזה "מתקני הדת" שלנו, ולא על "ההתפתחות שבלב" שגברה על שעבודו של הספר, כאשר חפצו להוכיח מזה "הלאומיים הרוחניים" שלנו, ולהוציא מזה מסקנא כי גם עכשיו עלינו להיות לא עם הספר, המשועבד לאותיות מתות, אלא עם ספרות המתפתח לפי רוחו ולבבו; כי לא מינה ולא מקצתה. בהתקנות הללו אנו רואים רק שחז"ל ירדו לסוף דעתה ורוחה של התורה, ולא שינו בזה ח"ו את הדת, אך שמו לב להשתנות החיים, וההשתנות היתה לא ע"י התפתחות מוסרית, אך אדרבא ע"י ירידה מוסרית. כי כמה היה צריך להיות הגובה המוסרי של העם, שלמרות מה שידע המלוה שיגבה רק מזיבורית, ורבית אינו יכול לקחת אף לא פרוטה, ובכל זאת לא ימנע מלהלות. או אם הוא יודע מקודם שהלוה ישתמש בדין של שמיטה כדי להשתמט מפרעון החוב, ובכל זאת יתן לו כסף בהלואה, רק מחמת שיירא מפני "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" וכו'.

ואמנם לא גוזמא היא מה שאמרו "אם הראשונים כמלאכים וכו'" כי רק למלאכי מעלה אפשר לעמוד על גובה מוסרי כזה - "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל". ובכן, מי שאינו רוצה לאבד מעותיו הוא בליעל? אבל כשנתמעטו הלבבות ולא הרגישו כלל את הבליעל שבזה, תקנו את התקנות האלה.

# יב - ההבדל בין עני לעשיר על פי הצדק המוסרי

אם כי כאמור היסוד העיקרי של הצדק המשפטי שלנו הוא ב"משפט אחד יהיה לכם משפט השווה לכולכם" (ע"פ במדבר טו, טז), ועל פי זה בודאי שאי אפשר להבדיל במשפטים שבין אדם לחברו על פי מצבם בחברה, אם אחד מהם דל והשני עשיר, וכתוב הדר הוא "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כג, ג), ובנוגע לעשיר נאמר "לא תכיר פנים" (דברים טז, יט). אף על פי כן מצינו גם בכלל זה פרטים של יוצאים מן הכלל. וזהו לפי שכאמור, נוסף על הצדק המשפטי, יש לנו הצדק המוסרי, וזה תובע תמיד את עלבונו של הדל.

ודל לא תהדר בריבו - מה אופיני הוא הלאו הזה בכלל. כלפי מי היתה צריכה התורה להזהיר בלאו הזה? כלום מונח בטבע האדם להדר את הדל? האם אין לנו תמיד דרך ארץ ורגש הכבוד לעשירים ולתקיפים? אלא שהתורה ידעה, כי רגש הצדק המוסרי חזק כל כך אצלנו והוא מצדד תמיד בזכות הדל, ואולי נפריז בזה על המדה ונמצא שהצדק המשפטי יתבטל לגמרי, לכן מצאה התורה לנחוץ להוסיף על מספר הלאוין גם את הלאו הנ"ל. ומסופקני מאד אם עם אחר זקוק לאותו הלאו. זה גופו מראה עד כמה היה מפותח אצלנו רגש הצדק המוסרי.

אבל כשנעיין בדבר נראה, כי לא תמיד שמרה היהדות את הלאו הזה בכל פרטיו ודקדוקיו. כבר בתורה גופא אנו מוצאים שהיא נותנת לעני זכויות יתרות יען כי דל הוא: "כי תשה ברעך משאת מאומה, לא תבא אל ביתו לעבט עבטו, בחוץ תעמד, והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה. ואם איש עני הוא לא תשכב בעבטו, השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך" (דברים כד, י-יג). והזכויות הללו לעני הלא חובות הן במדה מרובה לעשיר. בעד הכסף שהוא הלוה לעני במזומן, הלא צריך להיות כמשרתו להביא לו בכל יום לפנות ערב, כבוא השמש, את העבוט ולשוב אחר כך בבקר ולעמוד בחוץ, כדי לקיים את ה"בחוץ תעמד" ולחכות עד שהלז יוציא לו את העבוט. וכל זה רק מפני הזכויות שיש לו ללוה ש"איש עני הוא".

או, "לא תעשק שכיר עני ואביון וכו', ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא, ואליו הוא נשא את נפשו" (דברים כד, יד-טו). והדברים הללו מדברים בעדם ומראים שלפעמים אמנם הדרה התורה גופא את הדל. ואם אמנם לא משלמים לעשיר את החוב בדיוק בזמנו אינם עוברים על לאו זה ולא כלום, אולם אם מעכבים לשכיר עני את המגיע לו שעות אחדות עד בוא השמש כבר עוברים על לאו ועשה, ולאו חמור כל כך, לאו של עושק. וכל זה מפני שעני הוא ואליו הוא נושא את נפשו.

ואת זה אנו רואים עוד באופן יותר בולט בתקופת המלכים והנביאים בישראל. למשל: "וישלח ה' את נתן אל דוד, ויבא אליו, ויאמר לו: שני אנשים היו בעיר אחת, אחד עשיר ואחד ראש. לעשיר היה צאן ובקר הרבה מאד, ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה, ויחיה ותגדל עמו ועם בניו יחדו, מפתו תאכל ומכסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו כבת. ויבא הלך לאיש העשיר, ויחמל לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח הבא לו, ויקח את כבשת האיש הראש, ויעשה לאיש הבא אליו. ויחר אף דוד באיש מאד, ויאמר אל נתן: חי ה' כי בן מות האיש העשה זאת, ואת הכבשה ישלם ארבעתים עקב אשר עשה את הדבר הזה, ועל אשר לא חמל" (שמואל ב' יב, א-ו). ואמנם התורה אומרת בזה פסוק קצר וחותך: "כי יגנב איש שור או שה, וטבחו או מכרו, חמשה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת השה" (שמות כא, לז), ולא פלוג כלל בין אם הנגנב הוא עשיר או עני, או אם הגנב הוא עשיר או עני, תמיד לא פחות ולא יותר מ"ארבע צאן תחת השה". ובכל זאת ברי היה להם, גם לדוד וגם לנתן, כי באופן שכזה ש"לרש אין כל, כי אם כבשה אחת קטנה", אז בן מות הוא האיש הגנב, מפני שהצדק המשפטי דן בעיקר על המעשה כמו שהוא, והצדק המוסרי דן ביחוד על העושה, ובשביל כך לפי המושג האחרון, אפשר שמחד גיסא "לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב" (משלי ו, ל), ומאידך גיסא בן מות הוא העשיר שגנב את כבשת הרש.

או נקח למשל דוגמא אחרת: גזלן שהולך לבית אחרים וגוזל בחזקה ממנו, ומפקיע שערים שיושב לו בביתו ונושא ונותן כביכול באמונה, הוא מוכר פירותיו ומקבל מהלוקחים את המחיר אשר הוא דורש, שנותנים לו ברצונם הטוב ולפעמים גם בתשואות חן ובתודה רבה, אלא שהוא מקציב את המחיר כפי שרירות לבו ומרויח יותר משתות. אם נשאל מי מהם הוא הרשע היותר גדול? הנה בודאי מנקודת הצדק המשפטי העוול של הראשון גדול לאין ערך מהשני. אבל הצדק המוסרי אומר על זה אחרת. ברי היה להם לחז"ל, שהפסוק "שבור זרוע רשע" (תהלים י, טו), נאמר דוקא על מפקיעי שערים. ואם בגזלן פשוט גם הלאו שלו ניתק לעשה, וכאשר מקיים אחר כך את ה"והשיב את הגזלה אשר גזל" (ויקרא ה, כג) הוא תקן את המעוות, הנה לא כן מפקיע-השערים לו אין תקון אחר, אלא "שבור זרוע רשע", וכהסברו של רש"י (מגילה יז, ב): "וממאי דבמפקיע שערים כתיב? דכתיב בההיא פרשתא: "יארב במסתר כאריה בסוכו יארב לחטוף עני" (תהלים שם, ט). וכי הלסטים אורב את העני? והלא את העשיר הוא אורב? אלא במפקיעי שערים הכתוב מדבר, שרוב דעתם לעניים היא". וכשכל הנביאים דברו כל כך על "שוד עניים ואנקת אביונים" הלא לפי זה כולם לא נתנבאו אלא כנגד מפקיעי שערים, שעל ידי זה המה גוזלים את העניים.

ואף על פי שה"לא תגזול" (ויקרא יט, יג) אינו מבדיל בין גזל עשיר לעני, ונאמר "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כג, ג), אבל הצדק המוסרי מבדיל סוף סוף ביניהם.

אפשר לו לאדם שיהיה הצדיק מנקודת השקפה המשפטית, ובכל זאת הוא רשע מנקודת השקפה מוסרית; רק על פי זה אפשר לנו להבין את מה שאמרו חז"ל על הכתוב "והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג, טו), וזה לשונם: "לעולם האלקים מבקש את הנרדף - בין צדיק רודף צדיק בין רשע רודף רשע, בין רשע רודף צדיק ואפילו צדיק רודף רשע" (ויקרא רבה כז, ה). כלומר, הוא צדיק מנקודת הצדק המשפטי וחברו הוא רשע מנקודה הנ"ל, אבל כיון שהוא הרודף וחברו הנרדף, הנה מבחינת הצדק המוסרי מתהפכים התפקידים, והאלקים מבקש את האחרון ולא את הראשון.

# יג - אמת ושלום, צדקה וחסד

ונשוב לענייננו בהבדל הפירושים על המצוה של "ואהבת לרעך כמוך", שהלל הזקן מפרשה "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד", ו"אותו האיש", להבדיל, אומר "מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם עשו להם גם אתם", שמזה רוצים להוכיח את היתרון של האחרון על הראשון. והנה מלבד מה שאמרנו על זה בפרק ט', מעיקרא דדינא פרכא, כי באמת גדול כחה של השלילה - נוסח של הלל הזקן - מכחו של החיוב - נוסח האיבנגליון.

אגדה עתיקה מספרת לנו: "בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים: יברא, ומהם אומרים: אל יברא. חסד אומר: יברא, שכולו גומלי חסדים. אמת אומר: אל יברא, שכולו דובר שקרים. צדק אומר: יברא, שכולו עושה צדקות. שלום אומר: אל יברא, שכולו מלא קטטות" (ילקוט שמעוני בראשית א, יג).

ואמנם אין לנו עסק בזה בנסתרות, אבל מתוך אגדה זו שרוח ישן נושן חופף עליה, אפשר לראות את השקפת היהדות על הגלויות, על תכונת בני אדם ומצבם בעולם המוסרי. אגדה זו רואה את המין האנושי בכלל שהוא "כולו גומל חסדים" ו"כולו עושה צדקות" מחד גיסא, אבל מאידך גיסא "כולו דובר שקרים ומלא קטטות". או במלים אחרות, הצווי של "ועשה טוב" מקיימים בעולם, אבל אין מקיימים את ה"סור מרע" (תהלים לד, טו).

ואמנם המשקיף על מעשי בני אדם ותחבולותיהם, לו גם בהשקפה שטחית בלבד, יראה כי אמנם בפרט זה אין זו אגדה כלל, אלא מציאות חיה ודברים כהווייתם. כי יתר נקל לאדם להיות בכלל "עשה טוב", מלהיות בכלל "סור מרע". וגם אלה שמלאים הם צדקות וגמילות חסדים מחד גיסא, מלאים הם שקר וקטטות מאידך גיסא. ולא עוד אלא שהדבר האחרון הוא סיבה להראשון, זאת אומרת, שבשביל השקר והקטטה המקלקלים ומהרסים את כל סדר החיים, או יותר נכון, את החיים גופם, צריכים בני אדם ל"עולם חסד יבנה" (שם פט, ג). ואילו היו באמת אמת ושלום בעולם במלא מובן המלים הללו, כי אז לא היו צריכים בני אדם כמעט כלל לצדקה וחסד, אך כל אחד היה מוצא מן המוכן לפניו. ואימתי זקוקים בני אדם יותר ל"אחיות רחמניות" ול"צלב האדום"? כשכולו מלא קטטות, ולא עוד אלא שראשי הקטטות המוציאים מיליוני בני אדם להרג, המה גופם הנם העומדים בראש המוסדות של ה"אחיות הרחמניות" וה"צלב האדום", ואותם שנתעשרו מ"שוד עניים ומאנקת אביונים", המה גופם משתמשים על פי רוב בכתר של גבאי צדקה וחסד. העשירים, למשל, המנצלים את הפועלים העובדים בבתי החרושת שלהם, גם הם מקיימים לפעמים את ה"ועשה טוב", אבל מדוע זקוקים הם הפועלים לה"טוב" של אלה בעלי הכיס, אך ורק יען כי אלה בעלי הכיס אינם רוצים כלל לדעת כלל וכלל מ"סור מרע". מקודם המה מנצלים את הפועלים עד דכדוכן של הגוף והנפש גם יחד, ואחר כך המה מקיימים באגורות נחושת מעטות את ה"ועשה טוב".

בקיצור, לו היה "סור מרע" כללי בעולם, כלומר לו כל המין האנושי היה מתנהג על פי אמת ושלום, כי אז לא היה כלל צורך בצדקה וחסד, כי כל אחד היה מוצא את המוכן לו מן הטבע, ורק מחורבנם של האמת והשלום נבנו הצדקה והחסד.

ואמנם הואיל ורוב האנשים עוברים על ה"סור מרע", מוכרחים היחידי סגולה שבעולם לקיים גם את ה"עשה טוב" ולתקן את מה שקלקלו אלה, אבל סוף כל סוף ה"סור מרע" זהו הכלל וה"עשה טוב" זהו הפרט, כי השני מסתעף מהראשון ולא הראשון מהשני.

וטעות הוא מה שחושבים, כי יותר קל לו לאדם להזהר מ"סור מרע" מקיומו את "ועשה טוב", כי כאמור הנסיון מראה את ההיפך, מפני כי ה"עשה טוב" אפשר לקיים גם באופן ארעי ולפרקים, בשעה שה"סור מרע" דורש קביעות ותמידות.

זאת ועוד אחרת, כי בה"עשה טוב" יש גם משום אגואיזמוס, כי בעד כל מעשה טוב של האדם מברכים אותו בברכת "מי שברך" בקול רם ובנגונים שונים... אך ה"סור מרע" אינו מביא שום ברכה לבעליו, ומעולם לא שמענו שנברך בברכת "מי שברך" את כל אלה שלא עשקו ולא גזלו מעולם.

ולכן אף על פי שאנו מעריכים כל כך את הצדק המוסרי או את מדת הרחמים, כאמור בהפרקים הקודמים, בכל זאת לא הסחנו מעולם את דעתנו כי העיקר הוא הצדק המשפטי, זהו הבסיס והיסוד, וכשנתגברה עלינו מדת הרחמים במדה יותר גדושה מכפי הראוי שאלנו את עצמנו גופא: "ואם תאמר: לקתה מדת הדין" (בבא קמא פה, ב ועוד). ואע"פ שכאמור בהפרקים הקודמים, מתחלת ההיסטוריה שלנו במדת הרחמים - אברהם אבינו - הנה כל זה רק מפני שמדת הדין גופא לקויה בכל העולם כולו, ואם אין אמת ושלום בעולם צריכים היחידי סגולה להשתמש גם במדת הצדקה והחסד, אבל בגופו של דבר סוף סוף קדמה מדת הדין למדת הרחמים, וזו האחרונה איננה רק שותפה של הראשונה: "שיתף הקב"ה את מדת הרחמים למדת הדין" (בראשית רבה יב, טו).

ולא התפתחות יש בזה שהנצרות פרשה את ה"ואהבת לרעך כמוך" במדת הרחמים ולא במדת הדין, אך אדרבא יש בזה משום נסיגה לאחור. ויפה אמר הלל הזקן: מאי דעלך סני לחברך לא תעביד - זה הוא הכלל ואידך, גם ה"עשה טוב" בכלל הוא רק פירושא: "זיל גמור"...

# יד - צדק הכלל וצדק הפרט

אם נרצה לסכם בקצרה את כל ההבדלים שפרטנו בין השקפת הגויים מחד גיסא ובין השקפת היהדות מאידך גיסא, על מושג הצדק, אפשר לנו לכלול זאת בחדא מחתא ולאמור: כי אצלם הצדק שלהם מבוסס על היסוד של אין בפרט אלא מה שבכלל, ואצלנו להיפך אין בכלל אלא מה שבפרט.

כלומר, אצלם כל חשיבותו של האדם הפרטי היא רק במדה זו שבקיומו יש תועלת להחברה ולהכלל, ואצלנו להיפך, כל החברה לא נבראה אלא בשביל להנעים ולשפר את חיי האדם הפרטי שֶיְקָרִים הם מצד עצמם.

אמור מעתה, שקנה-המדה של השקפת הצדק שלהם היא התועלת וההיזק של הכלל. מה שמביא תועלת להכלל זהו מעשה צדק, ומה שמביא נזק זהו מעשה פשע, אבל להכלל גופא בנוגע להתנהגות עם היחיד הכל מותר והכל שרי, בעוד שאצלנו קנה-המדה הוא התועלת והיזק של כל יחיד ויחיד.

וההבדל נובע באמת ממקום יותר עמוק, זהו ההבדל בין צדק אלקי ובין צדק אנושי. הצדק האנושי מי מחוללו ומי מולידו? בודאי הכלל, הציבור, החברה - הם המחוקקים והמוציאים את החוק מכח אל הפועל, ואלה לא טרחו את כל הטרחות של יצירת חוקים ומשפטים רק בשביל טובת הנאה שלהם, וע"כ הכוון העיקרי של החוקים הוא לשעבד את היחידים שיעבדו הכל, בעד טובת הכלל ומכל שכן להבטיחו, שלא תאונה לו להבא כל רע מן היחסים האלה.

בעוד שהצדק שלנו הוא באמת לא שלנו, אך צדק אלקי, והאלקים ברא מקודם את היחיד - "אדם יחידי נברא" (סנהדרין לח, א) - ורק אח"כ בא הכלל, ומשפט הבכורה הוא להיחיד, וגם הכלל הוא תמיד יותר חזק ותקיף מן הפרט, ואלקי ישראל הוא תמיד עם החלשים ולא עם התקיפים.

כי אצלם אין הפרט אלא מה שבכלל נוכל לראות גם בימי הקדם וגם בהעת החדשה. בימי קדם היה "מנהג יפה" להיוונים, העם המפותח והנאור מכל העמים שעל פני האדמה בזמן ההוא, שבנים לקחו את אבותיהם הזקנים, שכבר לא יכלו למצוא את מחיתם בעצמם והפילו אותם ממרומי ההר, כדי שימותו מיתה משונה, ויפטרו מלתת להם נהמא דכסופא, ובעשותם זאת לא הרגישו בקרבם שום עוול ועבירה. להיפך, עשו זאת בדחילו ורחימו, לשם מצות קיום הכלל, כיון שחייהם מביאים רק הפסד להחברה שנהום כריסם אינם שוים.

ובמלכות רומי, זו שה"קודקס" שלה נתקדש אצל כל עמי אירופה ואמריקה, היה מותר להאבות להמית ילד רע-התואר שנולד להם בתנאי שיעשו זאת בהשגחת השכנים, וגורל כל בת בכורה היה למיתה, והם הוסיפו ללכת בזה קדימה, עד שבימי הקיסרים כבר היה רשות להאבות להמית את בניהם בלי תנאי כלל (עי' חוקת משפטי הרומיים, ויגיסטא 148), ולא זו אלא אף החסיד היותר גדול שבאומות העולם, אפלטון, הפילוסוף האידיאליסטי המפורסם, התיר בהיתר גמור להאביד בנים רעי התואר, נולדים בזנות, בני רשעים וגם זקנים, למען שלא תסבול החברה מהם בכדי (עי' דילינגר 291).

ואם כי ידעו שרציחה בכלל היא עבירה, אך לעומת זאת ברי היה להם כי לקיום הפרט יש הזכות רק במדה שהוא מביא תועלת להכלל, וכיון שפסק להביא תועלת הרי הוא כאילו עבר ובטל מן העולם ודמו מותר כדם הצבי וכדם האיל.

ואמנם בעת החדשה נשתקעו המנהגים היפים האלה, ולא עוד אלא מי שעשה כזאת ענוש יענש על פי חוקי הממשלות שבעולם, אבל כל המסתכל בעינים פקוחות יראה, כי לא שינוי הדעות יש בזה, אך ורק שינוי המנהגים, דור דור ומנהגיו, והרבה פעמים יש שנתבטל איזה מנהג, אבל לא נתבטל הטעם שממנו ינק המנהג את הכוח החיוני שלו. כי מהו המשטר המדיני בכל הגויים ובכל הזמנים, אם לא תוצאות השקפה הזאת, כי כל זכות קיומו של הפרט הוא רק בשביל הכלל? ואמנם המשטר המדיני אינו עומד על מקום אחד והוא פושט צורה ולובש צורה, אבל רק שינוי צורה יש כאן ולא שינוי התוכן שכל עיקרו הוא השתעבדות הפרט להכלל, השתעבדות הגוף והנפש גם יחד.

ולא רק המשטר הריפובליקני והדימוקרטי, שיסוד היסודות ועיקר העיקרים שהוא נשען עליהם הוא רק ה"רוב", שרק על פיו יקום דבר, והמעוט הוא כמאן דליתא, שעליו לקבל בגזירת עירין פתגמין ובמאמר קדישין כל מה שיפקד עליו הרוב, בין לחיים ובין למות - אך גם המשטר של ממשלת היחיד, גם זה בא תמיד רק בשם הכלל, שהוא היחיד, המושל בחסד אלקים, מחזיק את עצמו לבא כחו של הכלל הזה שנתמנה עליו על ידי ההשגחה העליונה...

ומן הכלל הזה אינו יוצא גם המשטר הסובייטי של ממשלת הבולשביקים. גם בהם יש רק שינוי הצורה ולא יותר. גם אצלם הכלל הוא העיקר, אלא שהם מבינים בזה רק את הפרולטריון, וכל השאר נוח להם שלא נבראו משנבראו, ועכשיו שנבראו כאלו לא נבראו כלל.

והצד השווה אצל כל אומות העולם, שכולן סוברות שהפרט הוא כחומר ביד היוצר אצל הכלל, שברצותו הוא מניח לו לחיות וברצותו הוא ממיתו, ובשביל זה גם הממשלות היותר נאורות והיותר מצויינות מוצאות ליושר ולצדק בלי שום ספק ספיקא להוציא את ה"פרטים" בעל כרחם לשדה קטל להרוג וליהרג במלחמת מצוה או במלחמת הרשות, במלחמת מגן או במלחמת תגרה, ומי שאינו רוצה בכך אחת דתו להמית, כי דבר מוסכם הוא אצלם שפרט שאינו ממלא את חובתו להכלל, הרי הוא מאבד בזה את זכותו להיות על פני האדמה. עד כאן - השקפת הגויים על האדם.

ומה אומרת היהדות על זה? היהדות מורה להיפך, כי אין בכלל אלא מה שבפרט, כי כל ענין הכלל הוא דבר מלאכותי, אבל באמת מראשית בריאתו הנה "אדם יחידי נברא", ובכן הפרט קודם להכלל, זאת אומרת שמהפרטים נעשה כלל ולא להיפך, ולכן גדול ערכו של כל אדם יחידי, לו גם היותר חלש ושפל שאינו מביא שום תועלת בקיומו להכלל, אך לכל אדם יש יחוס עצמי, כי הוא נברא בדמותו וצלמו של אלקים גופו, ועליו נאמר "ותחסרהו מעט מאלקים" (תהילים ח, ו), וחייב כל אחד לומר "בשבילי נברא העולם".

ואחד העיקרים של היהדות הוא, כי הקב"ה יודע לא רק את מעשי בני האדם, אך גם את מחשבותיהם, זאת אומרת שגם מחשבתו של אדם, לו גם היותר פעוטה וקטנטונת, תופסת מקום חשוב כל כך בעולמות התחתונים והעליונים, עד שאלקים גופו מתענין בזה.

ועל כן אין שום ספק להיהדות, כי יש השגחה פרטית ולא רק כללית. כי כדאי הוא הפרט, יהיה מי שיהיה, שהקב"ה ישגיח עליו בעינא פקיחא לדעת מה יעשה לו, "ואין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה" (חולין צז, ב).

ובזמן שהאדם שרוי בצער, לו גם האדם הנופל למשא על החברה בכלל, הנה צערו בוקע כל השבעה רקיעים, והשכינה גופא כביכול מצטערת עמו, וקולה קול תאניה ואניה נשמע בכל העולמות: "קלני מראשי קלני מזרועי" (משנה, סנהדרין פ"ו, מ"ה).

מנקודת השקפה זו אפשר להבין דברי חז"ל שאומות העולם מצאו חדוש ב"כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב) עוד יותר מ"אנכי ה' אלקיך" (שם, ב), עד שבשביל זה הודו לכל הדברות (עי' קדושין לא, א), כי אמנם הם הורגלו שהבנים ימיתו את האבות בידיהם אחרי שאי אפשר להם להוציא תועלת להם, והם מצאו בצדק בזה מלתא דתמיהא.

בקיצור אצלם הפרט הוא בעד הכלל, ואצלנו להיפך הכלל הוא בעד הפרט.

# טו - חוקי המלחמה, המלוכה והגרים בישראל

ועד היכן הדברים מגיעים אפשר ללמוד מפרשת המלחמה, שקבעה בה התורה חוקים כאלה: "ודברו השוטרים אל העם לאמור, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו, ילך וישוב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו... ויספו השוטרים לדבר אל העם ואמרו: מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו" (דברים כ, ה-ח).

ובכן בשעה שכל העם נמצא במצב מלחמה ובסכנה גדולה, עומדים השוטרים ומבקשים רחמים מכל אחד שאינו חפץ להלחם מפני שיש לו בית חדש, מפני שנטע כרם, מפני שהוא חתן, או סתם מפני שירא הוא על נפשו - הירא ורך הלבב - והשוטרים במקום להכריח את כל אלה ביד חזקה שלא יפרשו מן הציבור, הנה להיפך, הם משגיחים על הסדר שישובו דוקא לביתם. ולכאורה איזה נמוק יש בדבר זה, והיכן היא טובת הכלל? הרי הפרטים הללו מעמידים את כל הכלל בסכנה, כי באופן כזה הרי הותרה הרצועה ויתפזר המחנה לכל רוח?

אכן התורה הולכת בזה לשיטתה של חרות היחיד, חרות גמורה ומוחלטת בלי שום יוצא מן הכלל, ואין שום דבר שבעולם שאפשר יהיה בשבילו לשלול את החרות הזאת. ואם דבר גדול הוא טובת הכלל, הנה גם טובת הפרט שאיננו חפץ בכך גם את זה אי אפשר לבטל כלאחר יד, ואם הוא אינו רוצה בכך אי אפשר להכריחו לזה בשום אופן.

ואמנם יש גם פרשת מלכים בתורה, אבל באותו מקום גופו מדגשת התורה, כי כל עיקרה של המלכות שהיא סמל ההשתעבדות של הפרט להכלל, באה אצלנו רק מתוך אהבת החקוי: "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים" (שמואל א' ח, ה), והתורה נהגה בזה כמו בענין יפת תואר, להחליש את התאוה ע"י מלוי התאוה, אבל ע"י הגבלות רבות. "רק לא ירבה לו נשים, ולא ירבה לו סוסים, וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, וכתב לו ספר משנה התורה והיתה עמו, וקרא בו כל ימי חייו" (עפ"י דברים יז, יד-כ). וכלום אפשר לנו לתאר מלך בלי כסף וזהב, מלך בלי סוסים וכלי זיין, מלך שהוא בבחינת "קטן וספר תורה בידו" וכל זה מפני שבכלל לא היתה דעת התורה נוחה ממלכות, שבאיזו צורה שתהיה היא פוגעת סוף סוף בחרות האישית של היחיד.

ולא רק על הפרטים מבני ישראל חסה התורה, אך גם על הפרטים משאר האומות הבאים להסתופף תחת צל קורתנו, פרשה התורה את כנפיה, אם כי על ידי זה יסבול כל הכלל הישראלי, ודבר זה אפשר לראות ביותר מהלכות גרים אצלנו. אמרנו "הלכות גרים" אבל באמת - אין בתורה רק חוק אחד בזה, זה הוא "חוקה אחת לגר ולאזרח הארץ" (במדבר ט, יד), והחוק הזה יקר כל כך בעיני התורה, עד שכמה וכמה פעמים כפלה אותו. והתורה אינה מסתפקת בזה רק בחוקיות לבד, אך דורשת מאתנו גם אהבה, שנאהוב את הגר בכל לבבנו ובכל נפשנו - "ואהבת לו כמוך" (ויקרא יט, לד).

אבל כמה היה יכול חוק כזה להזיק לעניני המדינה, מדינת היהודים בכלל? הן מדינת היהודים היתה אפילו בימיה היותר טובים קטנה וחלשה, היא היתה מוקפת שונאים ומתנגדים מכל העברים, ומפני טעמים מדיניים ודתיים חשבו מתנגדיה תמיד להחריבה ולהכריתה, ואם מדינה קטנה ומוקפת אויבים מכל עברים מחוקקת חוקים שוים לגר ולאזרח הרי היא עצמה חותרת בזה חתירה גדולה תחת בנינה, ואף על פי כן נתנה התורה מקום להחתירה הגדולה תחת כל קיומה של המדינה מפני חירות הפרטים הזרים, שבחרו דוקא להתישב בהמדינה הקטנה הזו.

והנביאים והחכמים שבנו עוד הוסיפו ללכת בזה צעד קדימה, והכל לטובת הפרט. ואם בתורה יש, כאמור, פרשת מלוכה, הנה הנביאים שידעו שבאמת אין דעתה נוחה מזה כלל, ובאה שם רק מפני "לקבל את הרע במיעוטו", הם לחמו בפומבי ובריש גלי נגד המלוכה בכלל. וכשבאו בני ישראל אל הנביא הראשון בארץ ישראל, שמואל, ותבעו ממנו את פרשת המלך שבתורה, השיב להם בדברים כאלה המעמידים את כל המלוכה כסמל בלהות, עד שיותר לא היה יכול להגיד גם האגיטטור היותר חריף בדור הציביליזציה האירופית.

ואח"כ אמנם הרבה נביאים ונביאות עמדו לישראל בשבתו על אדמתו, ו"אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" (סנהדרין פט, א), אך הצד השוה שביניהם, שכולם החזיקו לאחת המטרות הראשיות שלהם ללחום עם המלוכה ולהביאה עד דכא, על ידי זה שתבעו תמיד מהמלוכה, סמל הכלל, את עלבונו של הפרט.

ואם נהרג בעצת דוד איזה אוריה החתי, מיד בא אליו נתן הנביא והמשיל לו את המשל הידוע של כבשת הרש ואמר לו: "אתה האיש!" (שמואל ב, יב), ואם גרם אחאב מלך ישראל להריגתו של איזה נבות היזרעאלי, בא הנביא והרעיש עליו שמים וארץ: "הרצחת וגם ירשת! הנני מביא עליך רעה, והכרתי לאחאב משתין בקיר ועצור ועזוב בישראל" (ע"פ מלכים ב כ״א:י״ב). ובשביל אוריה החתי ונבות היזרעאלי ודכוותהון נתבטלה המלוכה בישראל בימי הנביאים.

ואמנם דוד המלך ע"ה ושלמה בנו השאירו אחריהם שם עולם, גם אצל הנביאים וגם אצל העם, שלא חדלו עד היום הזה להתגעגע עליהם, אבל דוד הלא היה מלבד מלך גם נעים זמירות ישראל, ושלמה בנו היה מלבד מלך גם החכם מכל אדם, וגם המה לא היו באמת מלכים במובן המלה הזאת אצל כל העמים.

הנה, למשל, שלמה המלך עומד ומתפלל ברגע היותר חשוב של מלכותו: "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך" (מלכים א ג, ט), ותפילה זו מוצאת כל כך חן בעיני אלקים שנתפעל מזה, כביכול, ואמר לו: "יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים, ולא שאלת לך עושר, ולא שאלת נפש אויביך; ושאלת לך הבין לשמוע משפט וגו'", ה' נתן לו את כל מבוקשו, ועוד (מלכים א' ג, יא). וכלום יכולים לצייר לעצמנו את אלכסנדר מוקדון, את יוליוס קיסר, או מלך גדול אחר שיעמוד לפני אלקיו, ויתחנן: "תן לי לב שומע לשפוט את עמי"?

ואמנם כן, אלה המלכים שדעת הנבואה היתה נוחה מהם במקצת, היו באמת רק שופטים שמטרתם היתה ביחוד להשגיח שלא יעשה הכלל עוול להפרט, ושלא יעשו הפרטים עוול זה לזה.

והחכמים - "חכם עדיף מנביא" - עשו את המלוכה הדום לרגליהם, והתיחסו אל המלוכה גם אל מלכי החשמונאים כאל אחד העם - "ינאי המלך, רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרע של אהרן" (קידושין סו, א), או "ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך" (סנהדרין יט, א).

ואמנם הלכה פסוקה היא אצלנו ש"דינא דמלכותא דינא", אבל כבר הבאתי בפרקים הקודמים (פ"ו) את דברי הרשב"א בגיטין (י, ב) שאומר שזהו דוקא במלכי עכו"ם אבל לא במלכי ישראל, מפני שבארץ ישראל הנה כל היהודים המה שותפים בה, ואף להמלך אין בה רשות יותר מהשאר, ובכן גם הוא לא יכול לעשות אף כקוצו של יוד נגד חוקי התורה.

אבל כל זה הביא כמובן לבטול המלוכה בישראל לגמרי, כי אי אפשר למלוכה להתקיים כשכל נביא יוכל לפנות אל המלך בדברים שכאלה "הרצחת וגם ירשת", וכשכל חכם יוכל לומר לו "עמוד על רגליך ויעידו בך", והוא אסור בכבלי ברזל מבלי יוכל לשנות אף כקוצו של יוד. אי אפשר לה למלוכה, שכל עיקרה נוסדה על הסיסמא שהפרט הוא בעד הכלל, להתקיים במקום שהחיים מתנהגים על ידי נביאים וחכמים המורים להיפך, שהכלל הוא בעד הפרט.

וכשם שהתנהגו הנביאים והחכמים עם פרשת המלוכה שבתורה, כך התנהגו גם עם פרשת המלחמה. בתורה אנו מוצאים עוד פרשיות של "כי תצא למלחמה", אם כי על ידי הגבלות שונות, והמלך דוד השתמש בפרשיות אלו ונהל מלחמות שונות שיצא מהן כמנצח, אבל החכמים שחדרו לתוך עומקה של התורה שנפש כל יחיד ויחיד נחשבת אצלה כעולם מלא, הם מתחו קו על כל הגבורות, התשועות והמלחמות שנעשו על ידו, ואמרו "כבוש יחיד לא שמיה כבוש" (עבודה זרה כא, א, רמב"ם שם פ"ה, ה"ו), וחסל, אם כי כבוש יחיד זה היה בודאי לטובת הכלל.

בקיצור, הפרט מושל אצלנו ממשלה בלתי מוגבלת וחרותו היא מוחלטת, באופן שכל מלכי מזרח ומערב אי אפשר להם לשלול ממנו זאת. כי האדם הוא עולם קטן, עולם מלא מיוחד בפני עצמו, ובכן אי אפשר לו להעריכו רק על פי התועלת שהוא מביא בקיומו לאחרים, כשם שאי אפשר להעריך אחד מהעולמות העליונים והתחתונים רק עפ"י טובת ההנאה שהוא מביא בעולם שאינו שלו, ועל כן אי אפשר להקריב את חיי הפרט נגד רצונו בשביל טובת הכלל, כי אי אפשר להחריב עולם שלם בשביל עולמות אחרים, שהעולם החרב כבר לא ירגיש כלל בקיומם.

מנקודת השקפה זו אומרת ההלכה: "זרק כלי מראש גג ובא אחר ושברו במקל פטור, מאי טעמא מנא תבירא תבר", אבל "זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף וכו' - חייב, מפני שקירב את מיתתו" (בבא קמא כו, ב). כי רק הכלי, דבר שאין בו רוח חיים נערך על פי השווי שיש לו, לא כן האדם שיש לו ערך עצמי וחייו, לו גם חיי רגע לבד, אין להם שום תמורה.

ומנקודת השקפה זו, תסולק קושית התוס' בסנהדרין (פ, ב), דאיתא שם: "הנסקלין בנשרפין, ר"ש אומר, ידונו בסקילה שהשריפה חמורה", שהקשו: אחרי שהנשרפין הם רובא כדאמר הנסלקין בנשרפין, ניזל בתר רובא, דמועיל אף להחמיר בדיני נפשות?

אמנם באמת לדברינו אין זו קושיא, דרק אז אזלינן בתר רוב בדיני נפשות כשהרוב הוא בהאדם הנידון גופו, כמו, למשל, בסנהדרין שהרוב מוצאים שהוא החייב, אבל אי אפשר לדון אדם בעונש יותר חמור מצד שאנשים אחרים חייבים בעונש הנ"ל, אם כי המה אמנם הרוב. כי האדם, כאמור, הוא עולם קטן בפני עצמו, ועולמות אחרים אי אפשר להם להשפיע על זה, כי "רוב" באופן שכזה נחשב רק במקום ש"כלהו בחדא מחתא מחתינהו", וכל הפרטים נדונים רק על שם הכלל היוצא מהם, אבל לא במקום שכל פרט ופרט הוא נערך מצד עצמו, שם אי אפשר להכריע מצד רוב רק במקום שגם הרוב הוא בגופו של הפרט ממש.

# טז - מדת העונשים

ודבר זה אנו רואים באופן בולט למדי במדת העונשים להחוטאים ולהפושעים. אמנם בתורה גופא אנו מוצאים שמדת העונש היא לפעמים קטנה מאד לעומת החטא, וביחוד לפי מדת העונש של הגויים בזמן ההוא. למשל, לפי דיני התורה היה הגנב יכול לגנוב כמה שלבו חפץ, וכשנתפס ביד היה משלם רק "כפל" לבד וחסל, אבל בכל זאת הרי סוף סוף נמצאים בתורה לא רק שכר אך גם כן עונש, לא רק ממון אך גם קנס, ויש בה גם דיני נפשות - סקילה, שריפה, הרג וחנק, אבל במציאות כמעט שנתבטלו אלו לגמרי.

גם בזמן הבית כשישבו סנהדרין בלשכת הגזית ודנו גם דיני נפשות, גם אז ישבו ודנו רק להלכה ולא למעשה, שכמעט היה מן הנמנעות.

תניא, אר שמעון בן שטח, אראה בנחמה, אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, ואמרתי לו: רשע מי הרגו לזה, או אני או אתה אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה, על פי שנים עדים יומת המת" (דברים יז, ו, סנהדרין לז, ב). מנקודת השקפה זו אי אפשר היה כמעט לדון דיני נפשות, כי איזה רוצח יואיל להזמין לפני רציחתו עדים כשרים ונאמנים דוקא, כדי שהסנהדרין יוכלו לקיים את המצוה של "על פי שנים עדים יומת המת"! ולא די בזה אלא שהוסיפו עוד ואמרו, שכל רוצח זקוק להתראה והוא צריך לקבל את ההתראה, זאת אומרת, ש"אם שתק או הרכין בראשו פטור, ואפילו אמר יודע אני פטור, עד שיתיר עצמו למיתה ויאמר: על מנת כן אני עושה" (רמב"ם, פי"ב מהל' סנהדרין ה"ב). ומי יכריח את הרוצח להגיד זאת? ואכן הדבר הגיע לידי כך, עד שבצדק אמרו חכמז"ל: "כל סנהדרין שהורגת אחת לשבוע, או אחת לשבעים שנה, נקראת חבלנית" (ע"פ מכות ז, א). ואמנם יכולים אנו לתאר לעצמנו כמה היה מספר הנדונים למיתה בעת הנאורה הזאת, אם היו מחזיקים בכללים הללו, כי מי אינו יודע שבזמננו כל הנדונים למיתה המה רק על פי אומדנא, ולא רק אומדנא דמוכח...

אכן גם דיני נפשות אלו נתבטלו עוד בזמן שבית המקדש היה קיים. כי "ארבעים שנה קודם חורבן בית שני בטלו דיני נפשות מישראל", מפני שגלו הסנהדרין ולא היו שם במקומם במקדש, ואחר כך אחר החורבן נתבטלו גם דיני קנסות מפני ש"אין בית דין סמוכים" (רמב"ם שם, פי"ד הי"ג).

ורואים אנו מכח זה כי הוצאת העונשים מכח אל הפועל היתה קשה עלינו מאד, עד שחפשו בכל הטצדקאות שבעולם להשתמט מזאת, וכשמחפשים מוצאים.

וכל כך למה? מפני שכל עונש ועונש בא לא כל כך בשביל החטא, כי מי יכול ללמוד במדה ישרה את מדת העונש לפי מדת החטא, הלא אין מדה ומשקל בזה, אלא שהעונש בעיקר בשביל העתיד - למען ישמעו וייראו. זאת אומרת: בשביל תקנת הכלל שיוכל לחיות במנוחה ולא יירא מאימת בעלי עבירה, ואם כי לפעמים העונש הוא על פי טעות, "שגיאות מי יבין" (תהלים יט, יג), אין כאן רעה גדולה כל כך. כהנה וכהנה תאכל החרב בשביל טובת הכלל, שלמענו נברא העולם. אבל היהדות בהשקפתה, שכל פרט ופרט הוא עולם מלא ושהכלל הוא בעד הפרט, חשה כל פעם ופעם בבואה לדון דיני נפשות, ולבה היה נוקפה מאד בזה, כי מה תיתי לו להפרט מה שהכלל יוכל להתענג על כל טוב, אבל הוא יהרג על לא דבר.

והרי "לא כדיני ממונות דיני נפשות, דיני ממונות - אדם נותן ממונו ומתכפר לו: ודיני נפשות - דמו ודם זרעו תלויים בו עד סוף כל העולם, שהרי בקין נאמר, "קול דמי אחיך צועקים" (בראשית ד, י) - דמו ודם זרעו, לפיכך נברא אדם יחיד בעולם. ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מן העולם מעלין עליו כאילו אבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת בעולם, מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא; הרי כל באי עולם בצורת אדם הראשון הם נבראים, ואין פני כל אחד מהם דומים לפני חברו, לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר בשבילי נברא העולם" (לשון המשנה בסנהדרין לז, א, רמב"ם פי"ב מהל' סנהדרין ה"ג).

ואמנם רבן שמעון בן גמליאל תבע בזה את עלבונו של הכלל, וטען לר"ט ור"ע שאמרו "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם", כי גם זה איננו נכון כלל - "אף הם מרבים שופכי דמים בישראל" (מכות ז, א). אבל אין הלכה כמותו בזה. אולם היהדות המקורית, היהדות הנלחמת בחכמת יונית מימי עולם ומשנות דור ודור, ידעה ש"אין ספק מוציא מידי ודאי" (יבמות יט, ב), ומפני פן ירבו שופכי דמים בעתיד, אי אפשר לשפוך דמים בודאי עתה.

ואמנם אנו מוצאים גם במקום אחר מחלוקת עם רשב"ג בשאלה מוסרית טהורה, שגם שם אין הלכה כמותו - בעירובין (לב, ב): "רבי סבר ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה; ורבן שמעון בן גמליאל סבר ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעבד". ובצדק אמר על זה רבי: "נראין דברי מדברי אבא", כי מוסר היהדות המקורית שתמציתו הוא "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד" (שבת לא, א), לא יוכל להסתפק בזה שהוא נזהר אף באיסורא קלילא, אם על ידי זה יגרום שחבירו יעבור על איסורא רבה.

וכיוצא בזה אנו מוצאים בבבא קמא (סט, א): "כרם רבעי, היו מציינין אותו בקזוזות אדמה, סימנא כי אדמה וכו'. ושל ערלה - בחרסית, סימנא כחרסית, מה חרסית שאין הנאה מינה, אף האי דלית ביה הנאה מיניה וכו' - אמר רשב"ג, במה דברים אמורים בשביעית דהפקר נינהו. אבל בשאר שני שבוע, הלעיטהו לרשע וימות. והצנועין מניחין את המעות ואומרים, כל הנלקט מזה מחולל על המעות הללו".

הלעיטהו לרשע וימות - זהו באמת מוזר מעט לרוחנו, רוח ישראל, ועל כן למרות כבודו הגדול של רשב"ג, מצאו חז"ל להוסיף על זה כי הצנועין לא נהגו כך במעשה, אך חפשו תחבולות ועצות גם לרשע זה להקטין את חטאיו עד כמה שאפשר, כי גם הוא בכלל כושל, אם כי כושל רוחני ועד כמה שאתה אפשר לך להצילו, הנך מחוייב.

# יז - מסירת נפש של הכלל בעד הפרט

והיהדות הרחיקה ללכת מאד בזה, עד לידי קיצוניות של מסירת נפש של כלל שלם בעד פרט אחד.

למשל, ההלכה הפסוקה הזו: "נשים שאמרו להן עכו"ם, תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן, יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. וכן אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחדוהו להם ואמרו, תנו לנו פלוני, ואם לאו נהרוג כולכם וכו' - אם אינו חייב מיתה, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל" (ע"פ רמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ה).

והלכה זו מדברת בעדה, וראו עד היכן הדברים מגיעים, שכלל, למשל, של אלף איש מחוייב למסור את עצמם למיתה בשביל אחד מהם, שבאמת גם במיתתם לא יצילו את חייו.

ועוד יותר, שלא רק שמחוייבים למסור את גופם למיתה, אך גם למסור את נשמתם לטומאה בשביל אחד מהחבורה שלהם, שגם נשמתו תטמא סוף סוף - "יטמאו כולן ואל ימסרו נפש אחת מישראל".

וב"כסף משנה" שם מקשה קושיה חמורה, לכאורה, מכיון שכל הטעם שבשפיכת דמים יהרג ואל יעבור הוא מצד "מה חזית דדמא דידך סומק טפי, דלמא דמא דהאי גברא סומק טפי", כמבואר ברש"י (פסחים כה, ב), וזה לא שייך רק במקום שעל כל פנים על ידי מיתתו יוצל חברו, אבל בנידון דידן, שבין כך ובין כך יהרג פלוני, ובמה יוושע זה אם כולם ביחד ימותו עמו?

אך באמת הא לא קשיא, כי "צרת רבים חצי נחמה" (דברים רבה פ"ב), וזהו כלל גדול לא רק במילי דעלמא, אך זהו כלל גדול גם בדין, וההלכה הנ"ל מלמדת לנו, כי על הרבים למסור את נפשם לא רק בשביל הנחמה של היחיד, אך גם בשביל חצי נחמה, בשביל ספק נחמה.

ואין זה סותר להלכה הידועה של "שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב; דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתת חברו. עד שבא ר' עקיבא ולימד, 'וחי אחיך עמך' - חייך קודמים לחיי חברך" (ויקרא כה, לו, בבא מציעא סב, א) - והלכה כר' עקיבא! מפני שכמובן, יש הבדל בין חיוב לשלילה, אם יעשה כר' עקיבא, אין הגורם למיתתו של חברו רק על ידי שלילה במה שלא נתן לו לשתות, אבל בהלכה הנ"ל, אם ימסרו להעכו"ם את פלוני, הרי יעשו מעשה בחיוב כדי להמיתו, שם אין הכלל של "חייך קודמין", ואדרבא מוטב שימותו כולם ואל יראו במיתתו של חברם.

ובכלל טעות הוא בידי אלה שראו בדברי ר' עקיבא, "חייך קודמין לחיי חברך", מעין עיקר העיקרים ויסוד היסודות של היהדות, עד שחשבו שבזה אפשר למצוא את הנקודה המרכזית המבדלת בין המוסר היהודי להמוסר הנוצרי. כי באמת גם ר' עקיבא לא כוון לעשות את זאת בבחינת "זה כלל גדול בתורה", אך להיפך, רק בתור יוצא מן הכלל באופן שכזה דוקא. למשל, לית מאן דפליג על זה שאמרו בירושלמי, והביאו בתוס' (קדושין כ, א), בטעמא של "כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו", שהוא משום "דפעמים אין לו אלא כר אחד, אם שוכב עליו בעצמו, אינו מקיים 'כי טוב לו עמך' (דברים טו, טז), ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו זו מדת סדום, נמצא שעל כורחו צריך למסור לעבדו, והיינו אדון לעצמו". ולא אמרו בזה הכלל של "חייך קודמין לחיי חברך", ומכל שכן שהמה צריכים להיות קודמין לחיי עבדו, מפני שגם בלי כר אפשר לחיות, ובמקום שנוגע רק להמתקת החיים שם אדרבא חברו קודם.

ובכן לעומת הכלל של "חייך קודמין לחיי חברך", הנה בכל מקום שאפשר לשניהם לחיות, אלא ש"אחד" מהם יצטרך לצער את עצמו כדי שהשני יוכל לחיות בריוח יותר, אז צריך להיות ה"אחד" הזה דוקא האחר, חברו, ולא הבעל דבר גופו, מפני שעליו לקיים את ה"וחי אחיך עמך".

וכמו כן, במקום שלהאחר הדבר נחוץ ביותר, כי אז בודאי ובודאי צריך הבעל דבר לוותר לטובת האחר. וכבר שנינו: "מעיין של בני העיר... חיי אחרים וכביסתם, חיי אחרים קודמים לכביסתם" (נדרים פ, ב).

סרנו מעט הצדה כדי להראות ש"חייך קודמין לחיי חברך", אין זה הכלל הגדול בתורה, אך נאמר רק לענין "שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד קיתון של מים" לבד, שהדבר נוגע לפקוח נפש, שאין מן ההגיון והצדק ואף לא מן היושר להמית שתי נפשות במקום שמלאך המות אינו דורש אלא אחת, וגם זה, כאמור, רק באופן שלילי ולא באופן חיובי. כי באופן חיובי אז גם על הכלל כולו למסור את עצמו למיתה, וגם לטומאה, בשביל הצלת נפש אחת מישראל, ולא רק הצלה ממש אך גם להמציא לו חצי נחמה, ולא נדחה את ההצלה פורתא של הפרט מפני ההצלה הגמורה של הכלל כולו.

כי כאמור, כל פרט הוא כלל שלם לעצמו, וכל "עולם קטן" הוא עולם גדול לעצמו, ואינו נדחה מפני הרבה עולמות אחרים.

# יח - השפעת השקפתנו הנ"ל על החיים ההיסטוריים שלנו

ואמנם השקפתנו הנ"ל על המוסר, שהפרט לא נדחה מפני הכלל וכל הכלל כולו לא בא אלא בשביל הפרט, נעשתה אצלנו לא רק למדה, אך גם לרגש חי שלא יכולנו להשתחרר ממנו אף במקום שזה הביא לנו תוצאות רעות וקשות. די להראות על מעשה פלגש בגבעה (שופטים פרקים יט-כא). המעשה כשהוא לעצמו מראה עד כמה היה חזק רגש המוסר שלנו בכלל, עד שעוול נעשה לפלגש פרטית אחת, פחותה שבפחותות, נגע עד לב כל ישראל מדן ועד באר שבע: "והיה כל הראה ואמר, לא נהיתה ולא נראתה כזאת, למיום עלות בני ישראל מארץ מצרים עד היום הזה, שימו לכם עליה עצו ודברו - - - ויקם כל העם כאיש אחד לאמר, לא נלך איש לאהלו ולא נסור איש לביתו"... (שופטים יט, ל; כ, ח).

ואמנם התוצאות היו רעות מאד. התלקחה מלחמת אחים אשר לא היתה כמוה: "ואיש ישראל שבו אל בני בנימין ויכום לפי חרב, מעיר מתם עד בהמה, עד כל הנמצא, גם כל הערים הנמצאות שלחו באש" (כ, מח), עד שראו אחרי כן בעצמם, כי הפריזו על המדה בזה. "וישאו קולם ויבכו בכי גדול, ויאמרו, למה ד' אלקי ישראל היתה זאת בישראל, להפקד היום מישראל שבט אחד". "וינחמו בני ישראל אל בנימן, ויאמרו נגדע היום שבט אחד מישראל" (כא, ב-ג).

אך על כל פנים המעשה הזה לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על השקפתנו על הפרט והכלל כולו, כי ברור הדבר, שזה נעשה אצלנו לאט לאט גם לרגש חי, שלא יכולנו להשתחרר ממנו אף במקום שהתוצאות מזה היו בנגוד להשקפה המוסרית שממנה התהוה.

ומכאן אפשר לבאר מקור איזו תכונות מיוחדות שבישראל, שאמנם לא תמיד אפשר לדורשן לשבח. למשל, התכונה של "אין סדר לישראל", שאמנם במדה מרובה אפשר לתלות זאת בהגלות שכל עיקרה היא צלמות ולא סדרים, אבל אין לכחד את האמת כי זה תלוי ג"כ באיזו מידה בתכונתנו ועצמותנו גופה. כי כל סדר פירושו בטול הפרט מפני הכלל, או דחית היחיד מפני הציבור. אי אפשר לשום סדר ומשטר שבעולם, אף המובחר שבמובחרים, שיתאים לכל פרט ופרט, אלא שכל הסדרים נעשים לתקנת הכלל ולטובת הכלל, ואם הפרט יסבול מזה אין בזה כל רע. אבל תכונתה של היהדות אינה סובלת זאת, כי מוסר היהדות פירושו, כאמור, חרות מוחלטת של הפרט, שאינה נדחית גם מפני הכלל. ואם גם היהדות תקנה הרבה תקנות לטובת הכלל, אבל על כל פנים לא נשתרשו כל כך בתכונתנו.

ואגדה קדמונית מספרת לנו את ההבדל בין הכנסת אורחים של אברהם אבינו להכנסת אורחים של סדום. אצל הראשון, היתה המטה לפי מדת האורח ולא היו כל המטות שוות, אך אחת גדולה ואחת קטנה, כשם שאין כל האורחים שוים, ואצל סדום היה להיפך - האורח לפי מדת המטה (סנהדרין קט, ב). כל המטות היו במדה אחת מבלי הבדל בין אחת לשניה אף כחוט השערה, ואם האורח היה גדול יותר ממדת המטה היו מקצצים את רגליו, ולהיפך אם היה קטן יותר מדאי היו מותחים את רגליו עד שנשמטו ממקומם. ובזה הבליטו את ההבדל בין הצדק המוסרי של סדום ובין הצדק המוסרי של אברהם אבינו: אצל הראשונים מתבטל הצדק גם כשרוצים בו מפני הסדר - אמת המדה של המטות, ואצל האחרונים, בני בניו של אברהם אבינו, מתבטל להיפך הסדר מפני הצדק. אצל סדום יש מדת סדום, העיקר הוא המדה, שיומדד הכל במדה ובמשורה אחת, אבל אצלנו אין מדה אחת.

וגם הקבצנות בישראל, שנעשתה ללעג ולקלס לא רק בעיני הגויים, אך גם בעיני המשכילים שבנו, מקורה בתכונתנו הנ"ל, כי אף על פי שכאמור ההלכה כר' עקיבא ש"חייך קודמין לחיי חברך" (בבא מציעא סב, א), אבל במעשה התנהגנו יותר כבן פטורא, ומפני החששא של "ואל יראה אחד במיתת חברו" ותרנו על הכל. ובודאי אי אפשר לכחד, שע"י הקבצנות נתרבו אצלנו הולכי בטל שנפלו למשא על הציבור, ובשביל טובת הכלל היו בודאי צריכים להלחם בזה עד רדתה, אך מפני שחששא של "ואל יראה אחד מהם במיתת חברו", ותרנו על טובת הכלל, והיה לנו כלל גדול, ש"כל הפושט יד נותנים לו", ו"בואו ונחזיק טובה לרמאים", כי כדאי הוא שיסבול הכלל כולו בשביל קיום נפשות הפרטים המעטים שאינם רמאים.

ולכשנתעמק מעט נראה גם כי כל עיקרה של "שנאת חנם", שפירושה מחלוקת ופירוד לבבות, לא באה אלא מחוסר משמעת, שלא רק שהגדולים לא נשמעו להקטנים אך גם הקטנים לא נשמעו להגדולים. כל אחד שפט את שופטיו ובנה במה לעצמו מבלי לקבל מרותו של הכלל.

ואם זה נמצא אצלנו במדה יותר מרובה מבכל הגויים, הרי זה גם כן בא מתוצאות השקפתנו על החיים שהכלל הוא בעד הפרט, ועל כן מרשה כל פרט לעצמו להפרד מן החברה, ועל ידי זה נתרבו בנו המפלגות לאין מספר, וזה מביא ממילא גם לידי שנאת חנם.

ואמנם כלל גדול הוא, כי בעולמנו זה אין טוב בלי רע, וגם על השקפתנו הנ"ל נאמר זה. אבל על כל פנים אנו רואים שהשקפתנו זו הנ"ל, נעשתה אצלנו לתכונה, תכונת הנפש הישראלית.

# יט - תיקון העולם ותיקון היחיד

הרבה תקנות נתקנו אצלנו מפני תיקון העולם, ובזה אין כל חידוש, כי בכל אומה ואומה אנו מוצאים מעין אלה, ורוב חוקי המשפטים באים מצד הנימוק של תיקון העולם, אלא שאצלנו אינן מקבלות התקנות האלה צורת חוק, אך צורה של הוראת שעה. אכן החידוש הוא בזה שאצלנו נמצאות גם תקנות שהן מפני תיקון היחיד, כלומר, שבעד "העולם" אין אלו כלל תיקון, אלא אדרבא קלקול, אך בשביל תיקונו המוסרי של היחיד, על ה"עולם" לקבל באהבה את הקלקול וההפסד הממוני שלהם.

למשל, "מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה. אמרה לו אשתו, ריקה, אם אתה עושה תשובה אפילו אבנט אינו שלך, ונמנע ולא עשה תשובה. באותה שעה אמרו, הגזלנים ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלים מהם, והמקבל מהם אין רוח חכמים נוחה הימנו" (בבא קמא צד, ב).

והגיעו בעצמכם, עד כמה היה סובל הכלל מתקנה כזו, הלא על ידי זה יש פרצה פתוחה לגזלנים שיגזלו כאות נפשם ויהיו בטוחים שלא יאונה להם כל רע, ולא עוד אלא אף כשירצו להיות "בריות יפות", ויקיימו את המצוה של "והשיב את הגזלה" (ויקרא ה, כג), ישיגו זאת בחזרה בתודה רבה, ומי שלא יוכל לעמוד מפני יצרו, יצר חמדת הממון ויקבל ממנו, הנה "אין רוח חכמים נוחה הימנו", ובכל זאת נדחתה טובתו של הכלל מפני טובתו של היחיד. והנמוק הוא, כל הכלל יסבול על ידי זה רק בממון, בעוד שלהיחיד נוגע זה בדכדוכה של נפש, בתקונה המוסרית, שרוצה לעשות תשובה ולהשיב לנפשו את שלמותה המוסרית, ואינו יכול מחמת "אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנט אינו שלך".

ואמנם חז"ל בעצמם הרגישו את הקיצוניות שבתקנה זו, והוסיפו על זה הגבלות שונות גם בזמן, כלומר, באיזה זמן יש תוקף לתקנה הנ"ל וגם בהאופן, כי לא בכל האופנים אנו יכולים להשתמש בזה.

אמרו, שרק "בימי רבי נשנית משנה זו", וכביאור רבינו תם שם בתוספות: "דלא לפניו ולא לאחריו, אלא לדורו דוקא תיקן משום מעשה שהיה, ולא לדורות הבאים, דהוי מעשים בכל יום שמקבלים מן הגזלנים ודנים דיני גזלות".

וגם לא בכל האופנים אנו משתמשים בתקנה זו, וכשהגזלה קיימת הוא חייב להחזיר, כמו שאמרו שם בגמרא: "לא קשיא, כאן בגזלה קיימת כאן בשאין גזלה קיימת". ור"י בתוס' עוד מוסיף על זה, "דלא תיקן רבי דאין מקבלים, אלא באופן בני אדם שרוב עסקם ומחייתם בכך, והם ניזונים בגזל וברבית ומתפרנסים בכך כל ימיהם וכו' - שלא עשו תקנה מלקבל מאדם שגוזל ומלוה ברבית באקראי בעלמא" (עי' שם בתוס' ד"ה בימי רבי נשנית משנה זו).

אבל כשאנו מתעמקים מעט בזה נראה גם בחילוקו הנ"ל של הר"י את משפט הבכורה של תיקון העולם, במקום שלהראשון, להיחיד הוא נוגע בתיקון נפשי ומוסרי, ול"העולם" יש בזה רק נגיעה ממונית.

כי מנקודת השקפה של תיקון העולם הרי איפכא מסתברא וכלפיי ליי, לגזלן באקראי בעלמא עוד אפשר לנו לעשות איזו קולות, אבל איך אפשר להקל לגזלנים קבועים שאומנותם ופרנסתם בכך, הרי אלה יכולים להשתמש בזה לרעת כל הציבור כולו, אך זהו שאמרנו, כי נתנו משפט הקדימה להיחיד על תיקון העולם.

ואמנם אפשר שהר"י בעצמו לא עמד על ההגיון הזה הנוקב ויורד עד התהום, אבל ההרגשה המוסרית שלנו, שאצל גדולי הרוח שלנו זה נעשה לאינסטינקט מוסרי, היא שהביאה אותו אל ההבדל הנ"ל, לבקש יותר תיקון בעד הגזלן שאומנתו בכך מלמי שגזל רק באקראי בעלמא, כי הראשון זהו כושל רוחני, אומלל מוסרי אובד בעניו הנפשי שנעשה כבר אצלו למחלה כרונית, ומצוה לרחם עליו ולהחזירו למוטב, אם גם זה עולה בדמים מרובים להנגזלים העשוקים.

וגם לא כל הראשונים מסכימים בזה לבעלי התוס' שראו בתקנה זו רק תקנה לשעה, והם פוסקים לפסק הלכה גם בזמן הזה, שאם "אין הגזלה קיימת ובא הגזלן להחזיר את דמיה, שלא מחמת תביעת הנגזל, מדת חסידות שלא לקבל מהם, אלא יאמר לו שאחר שאינה בעולם, אינו רוצה בתשלומיה, והרי הוא מוחל כדי להדריך את הרשעים בתשובה. ואם קבלו שלא בהפצר, אין רוח חכמים נוחה הימנו" (עי' בשיטה מקובצת בשם הרב המאירי).

והאם נוכל לתאר דוגמת חוק שכזה באיזה מספרי החוקים האחרים, אם לא שבעוד שכל חוקי המדינות מכוונים בעיקרם רק לתיקון העולם, הנה אצלנו תופס דוקא תיקון היחיד מקום בראש, וכל העולם כולו כדאי לו לאותו היחיד ששב בתשובה שלמה, ומוצא את תקונו המוסרי בשלמותו.

# כ - רצון כללי ורצון פרטי

כידוע העמיד הפילוסוף שופנהויאר את כל סוד ההויה על הרצון, כלומר, כי בכל ההויה כולה אנו רואים, לדבריו, תשוקה עיוורת ובלתי פוסקת, שמתגלה אמנם באופנים שונים ובדרכים נבדלים, אבל כשאנו מתבוננים היטב אנו רואים, כי מקור אחד לכולם - מקור הרצון הכללי הממלא את התבל ומלואה. וכל העצמים בעולם המציאות המה רק אמצעים שעל ידיהם מתגלה מהותם הפנימית שזהו הרצון.

אמנם, אם כי הרצון הכללי שולט בכל הבריאה כולה ובכל סוגי הבריאה מבלי שום יוצא מן הכלל, אבל מובן שלא כל סוגי הבריאה אפשר למחות בחדא מחתא. כי מלבד הרצון הכללי יש גם רצון פרטי אינדיבידואלי, וכל מה שהסוג הוא יותר מפותח, הנה הרצון הפרטי הוא יותר מסויים וניכר. ועל כן אנו רואים בצומח התבלטות הרצון הפרטי הרבה יותר מאשר בדומם, וכמו כן בחי יותר מבצומח, ובמדבר יותר מכולם.

את הדומם אנו רואים ש"יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד" (תהלים קד, ה) ו"הארץ לעולם עומדת" (קהלת א, ד). ואם ניוטון למשל הראה על כח המושך השורר בכל חלל העולם, הנה חזקה אחת ומשפט אחד לכל כוכבי לכת שבעולם, שכולם מכוונים את דרכם ותנועתם על פי תכנית קבועה אחת בדיוק נמרץ, ולא יעברו מעולם לא על בל תוסיף ולא על בל תגרע, מפני שאצלם שורר רק הרצון הכללי. לא כן בצומח, ששם כבר אנו רואים תכונות שונות, ולכל עשב ועשב יש מלאך מיוחד, כדברי חז"ל, שאומר: גדל (בראשית רבה י, ו). ובחי כבר יש רוח חיים, ובכל חי רוח מיוחד. והעולה על כולם הוא האדם, שרצונו של אדם זה כבודו, ולכל אדם רצון המתבדל לגמרי מרצונו של חברו, ולא תמצא שני אנשים בעולם שתכונת רצונם לא תשתנה לחלוטין.

אולם חכמי הסוציולוגיה האחרונים מראים בצדק, כי גם בבני אדם יש מלבד הרצון הפרטי גם רצון כללי, זהו הרצון של האומה, או של הקבוצה החברותית. כי הקבוצה האנושית המאורגנת, שמשמשת לנושא המיוחד של הסוציולוגיה, היא יותר מסך הכל של האברים שמהם הורכבה, ויותרת מהם באיזו משהו, כלומר, שבזה לא נאמר הכלל ש"אין בכלל אלא מה שבפרט", אך בהכלל יש הרבה יותר מ"הסך הכל" של הפרטים. והחכם גומפלוביץ מפריז בזה ואומר, שטעות גדולה טעתה הפסיכולוגיה היונית באמרה שהאדם חושב, בעוד שבאמת החושב שבקרבו אינו הוא בעצמו כל עיקר, אלא הקבוצה החברותית.

אמנם גם בזה יוצדק הכלל של שופנהויאר, "שכל מה שהסוג יותר מפותח הנה הרצון הפרטי הוא יותר מסויים וניכר". ואת זה אנו רואים באופן היותר בולט בהאומה הישראלית, שאם בתור אומה בודאי יש לנו ככל האומות רצון כללי, שהוא "תשוקה עיוורת ובלתי פוסקת" להתפתחות קיומה, אבל הרצון הפרטי של כל יחיד ויחיד, הוא יותר מסויים וניכר מכפי שהוא אצל שאר האומות.

המאמינים יראו בזה אות ומופת כי אמנם הננו "סוג יותר מפותח", וישיגו בזה את דברי המקובלים שאמרו כי יש חמשה סוגים: דומם, צומח, חי מדבר, והנפש הישראלית.

אבל גם לאלה שאין להם עסק בנסתרות לא קשה כל כך למצוא את הנמוק בזה, כי הא בהא תליא. כלומר: מושג הצדק שלנו, שכפי שבארנו בפרקים הקודמים מבוסס בעיקרו על זכות הפרט, ושבשביל כך נתנה היהדות חרות לכל יחיד ויחיד, זהו שהשפיע ממילא להגביר את הרצון האינדיבידואלי על הרצון הכללי.

ואמנם זה מונח גם באופיה של ההיסטוריה שלנו גופה. ההיסטוריה שלנו מתחלת בנגוד לההיסטוריה של שאר העמים, לא בקבוצה חברתית או מדינית אך ביחיד: "הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם, הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, כי אחד קראתיו" (ישעיהו נא, א-ב) - יחיד שרצונו הפרטי היה כל כך חזק להתקומם נגד הרצון הכללי של האנושיות כולה שבזמנו, ולמגר את כל האלילים שבזמנו, ולהכיר את בוראו.

ודמו, דם אברהם העברי, נוזל בקרבנו עד סוף כל הדורות, להיות "עם קשה עורף" (שמות לב, ט), להתעקש ברצונו הפרטי נגד הרצון הכללי של האנושיות כולה. אך ביחד עם זה - כי "אין טוב בלי רע" - נחלש על ידי כך הרצון הכללי של האומה, אומתנו גופה, כי הרצון הפרטי של כל יחיד ויחיד, בן בנו של מי שנאמר עליו "כי אחד קראתיו", עולה על הרצון הכללי הנ"ל.

# כא - הגבורה והחולשה ההיסטוריות שלנו

ולכשתמצא לומר, מכאן באה גם הגבורה והחולשה ההיסטוריות שלנו.

מחד גיסא, מי כעם ישראל גוי אחד בארץ שיש לו גבורה עצומה כל כך להתקיים בגלות כה ארוכה, ומאידך גיסא מי כעם ישראל שחלש כל כך להתקיים בארצו. בגלות הננו מתקיימים - ואמנם אוי ואבוי לקיום שכזה, אבל סוף סוף גם קיום שכזה טוב ממות - זה כאלפיים שנה, ובארץ ישראל גם אם נצרף את תקופת הבית הראשון ותקופת הבית השני ביחד לא יגיעו ימי-השלוה באמת גם למאות שנה. וקשה לכאורה לבאר אופיה של אומה זו מה הוא, גבורה היא או חולשה?

אבל באמת יש לנו שתי התכונות הללו גם יחד. ע"י החרות המוחלטת של היחיד, שכאמור גרם זה גם לכך שהרצון הפרטי משל אצלנו על הרצון הכללי, באנו גם להגבורה וגם להחולשה הנ"ל.

בגלות מועיל לנו הצד הטוב שיש בתכונת קשיות העורף שלנו, שאין אנו מתבטלים כלל מפני הרוב העומד לנגדנו, ובארץ ישראל סובלים אנו להיפך מהצד הרע שיש בהתכונה הנ"ל, היינו שכל פרט ופרט אינו מתבטל גם מפני רצונו של הכלל שלו, כלל ישראל גופו.

בגלות למעלה תחשב מה שכל אחד מאתנו, או לכל הפחות כל חלק ציבורי, חושב את עצמו "לעולם קטן", ובהתמוטט שאר החלקים הוא ממשיך בכל זאת את קיומו הלאה, אבל בארץ ישראל ב"מדינת היהודים" גופה, נהפכה לנו המעלה הזו לחסרון בלתי ניתן להימנות.

כי באמת לאו דוקא מלוכה, אך גם מדינה סתם, אי אפשר לה להתקיים רק כשכל אחד חושב את עצמו וגם את חברו לחוליות קטנות בתוך המכונה הגדולה של המדינה, והוא נכון בכל עת ובכל שעה ברצון או באונס לההרג או להרוג בשביל טובתה, אבל אי אפשר לה בשום אופן להתקיים בזמן שכל אחד חושב את עצמו "לעולם קטן" מיוחד, היונק את חיותו מעולמו הקטן לבד. כי כל העולמות הקטנים האלה כשמתכנסים יחד, המה מביאים רק מהומה ומבוכה ולא יותר.

הסיסמא של כל מדינה ומדינה שהיא נשענת עליה היא הסדר והמשטר השורר בכל. אבל כפי האמור בהפרקים הקודמים, ע"י השקפתנו על "הפרט והכלל", שנתנו את משפט הבכורה להראשון, באנו גם ל"אין סדר לישראל" במדה מסויימת, כי כל סדר בא מתוך הכלליות של החברה, מה שהפרטיות מתנגדת בטבעה לכך. ובאין סדר - אין מדינה. כל מדינה עומדת בעיקרה על מדת הדין, וכאמור בהפרקים הקודמים (עיין פ"ו), שמזה אולי נגזר השם מדינה, אבל אי אפשר לה למדינה להתקיים כשהיא כולה רחמים כי אז השתות יהרסון...

ואמנם כבר הבאנו בהפרקים הקודמים את טענת רשב"ג נגד ההפרזה במדת הרחמים, שמטעם זה כמעט שנתבטלו אצלנו לא רק עונשי מיתה אך גם כל שאר העונשים בכלל, ואמר "אף אתם מרבים שופכי דמים בישראל", ודעתו נשארה דעת יחיד, שאין הלכה כמותו בזה. ובאמת ע"י מדת הרחמים שלנו לא נתרבו חלילה שופכי דמים אצלנו, אך אדרבא נתמעטו לעומת כל העמים, אבל מאידך גיסא, אי אפשר להכחיש שע"י זה נתרבתה "שנאת חנם" בישראל, שכל עיקרה לא באה אלא מחוסר משמעת, שלא רק שהגדולים לא נשמעו להקטנים, אך גם הקטנים לא נשמעו להגדולים. כי ע"י החרות המוחלטת של כל פרט, שפט כל אחד את שופטו ובנה במה לעצמו, מבלי לקבל כלל את מרותו של הכלל. וכמובן, שמדינה אי אפשר לה להתקיים בחוסר משמעת, וכה נתבטלה אצלנו "מדינת היהודים".

וגם את זאת צריך להדגיש, שלא הרי הדימוקרטיה שלנו כהדימוקרטיה של זמננו. זו האחרונה פירושה רק שעבוד, שיעבוד הפרט להכלל, היחיד להציבור, המעוט להרוב, ולאמתו של דבר אין זה אלא שיעבודם של הכלל והפרט יחד למספר יחידים-דימגוגים שסוחבים את ההמון אחריהם, בעוד שהדימוקרטיה שלנו משמעה שויון מוחלט וזכויות שוות לכל אישי האומה מבלי שום יוצא מן הכלל. על הכלל אמרו "הכל": "הכל שוחטים ושחיטתם כשירה" (חולין ב, א), "הכל תורמים ותרומתם תרומה", "הכל כשירים לכתוב את הגט, אפילו חרש שוטה וקטן" (גיטין כב, ב), "הכל יורדים לפני התיבה", ולא עוד אלא ש"הכל כשירים לדון" (סנהדרין לב, א).

ואם כי היו גם מלך וגם כהן גדול וכל אחד עם כתרו בראשו, כתר מלכות וכתר כהונה, אבל מה הועילו להם כתריהם אלה, אם על גביהם התנוסס כתר התורה, שלעומתו היו הכתרים הראשונים מעין שרגא בטיהרא. ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ (הוריות יג), עם כל שמונת בגדי הכהונה שלו, ומכל שכן שהוא קודם למלך עם הארץ עם כל הגדולה והגבורה שלו.

ואם הניחו לכלל "דינא דמלכותא דינא" (בבא בתרא נד, א), הלא כבר הבאנו בהפרקים הקודמים דעת הראשונים דב"מלכי ישראל לאו דוקא הוא". ובנוגע לכהונה הגדולה, לא היה בכל זאת הפולחן מסור בידה במונופלין מיוחד, וכאמור כל התפקידים הדתיים היה יכול כל אחד מישראל למלאות. ולא עוד אלא שאף דיני ממונות של כהן גדול בשלשה, ושלשה הדיוטים היו יכולים לחייב אותו, ועליו היה מוטל לקיים מבלי שום טענה ומענה. ואף את המלך גופו היו יכולים מצד הדין לדון ולהעיד עליו, באופן ששני אנשים פשוטים מישראל - "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט, טו) - יכולים לחייב את המלך והכהן גדול אף בדיני נפשות, ו"אמר לו שמעון בן שטח לינאי המלך, עמוד על רגלך ויעידו בך, ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב" (סנהדרין יט, א).

בקיצור, הדימוקרטיה שלנו הגיעה עד לידי קיצוניות עקבית, מה שאין אנו יכולים כלל לתאר זאת עכשיו בדמיוננו.

וגם מכאן, מהדימוקרטיה הקיצונית הנ"ל, אפשר לבאר גם גבורתנו וחולשתנו הנ"ל, כי דימוקרטיה זו הביאה לידי כך שבאמת לא היתה לנו הנהלה ראשית גם בשבתנו על אדמתנו, לא מהצד החילוני ולא מהצד הדתי. שותפים היינו כולנו בארץ באופן שגם להמלך ולהכהן גדול לא היה כאמור חלק אחר גדול מלאיש אחר. וכמובן, שהשותפות הזו היתה מעין קדירא דבי שותפי "שלא חמימא ולא קרירא", ולא יכולנו להחזיק מעמד עד שגלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו.

אבל המכה הזו שוב היתה לנו לרפואה בגלותנו, והסיבה הזו גופה שהביאה לנו את החורבן היתה לנו לסם חיים אחרי חורבננו. כי כל קיומו של עם תלוי באיזו נקודה מרכזית, וכשהנקודה הזו תחדל להתקיים, יעבור ויבטל מן העולם גם העם התלוי בה, אבל הדימוקרטיות שלנו הביאה אותנו לידי כך, שכל יהודי ויהודי נשא בקרבו את מרכזה של האומה כולה.

# כב - "באחרית הימים"

ואמנם כמובן שגלות איננה "תכלית" כלל וכלל לאומה הישראלית. אותם הנביאים והחכמים שכאמור חתרו חתירה מרובה תחת המלוכה והמדינה שלנו גופה, הנה הם עצמם לא חדלו מלנבאות על דבר "שיבת ציון" בתור "מלכות ישראל", העולה על כל הממלכות שבעולם, ולא לעולם נהיה ח"ו בגלות מפוזרים ומפורדים בכל ארבע כנפות הארץ.

והיה ביום ההוא, יוסיף אד-ני שנית ידו לקנות את שאר עמו, אשר ישאר מאשור וממצרים ומפתרוס ומכוש ומעילם ומשנער ומחמת ומאיי הים, ונשא נס לגויים, ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ, מארבע כנפות הארץ (ישעיה יא, יא-יב).

ושוב תשוב אלינו מלכות בית דוד - "ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה (שם, א')... והיה ביום ההוא שרש ישי אשר עמד לנס עמים אליו גויים ידרשו, והיתה מנוחתו כבוד" (ישעיהו שם, י'). אבל את משאת נפשם זו ראו רק מבחינת "אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב" (במדבר כד, יז). הם ראו זאת רק... "באחרית הימים" (בראשית מט, א).

רק אז, כשיבוא כל העולם להשתלמות מוסרית רבה ונשגבה כזו, ש"לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ד), ולא עוד אלא שגם "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדיו, ונער קטן נוהג בם" (ישעיה, יא, ו), רק אז תבוא גם גאולתנו.

ואמנם מכל מה שדברנו בפרקים הקודמים נבין היטב, כי הדחיה הזו, דחית מלכות ישראל לאחרית הימים, לא באה חלילה מחוסר אהבה לאומה הישראלית המתנוונת בגלותה ומדוכאת ביסורים לאין קץ, אלא שכל זה בא בתור פועל יוצא מה"צדק המשפטי והמוסרי שלנו", שנעשה כבר אצלנו לתכונה, תכונת הנפש שלנו. ועלינו להבין את כל זה, לא בתור דברי שיר ופיוט, אך בתור דברי הגיון הקשורים זה בזה קשר הגיוני, והא בהא תליא.

אם החורבן בא כאמור מחרותו המוחלטת של היחיד, מה שהנביאים תמכו בזה והתקוממו כנגד כל מיני שעבוד של הפרט לגבי הכלל, הלא שאלה היא באיזה אופן תבוא הגאולה, כי כמובן כשרוצים אנו בבטולן של איזו תוצאות רעות עלינו לבקש את מקור הרע, את הסיבה הגורמת, ולבטל אותה. אבל בכגון זה הסיבה - החרות המוחלטת של היחיד - איננה כלל רעה, ואדרבא זהו אחד היסודות של היהדות, והתוצאות סוף סוף הן בכל זאת רעות, ואיך אפשר לקיים את שני ההפכים הללו בנושא אחד, שהסיבה תשאר ובכל זאת המסובב - התוצאות הרעות - לא יבוא?

אכן התורה בעצמה מצאה כבר תשובה על השאלה הזו, שהיא אוסרת כל מיני שעבוד של היחיד לגבי הכלל מחד גיסא, אבל מאידך גיסא משעבדת היא את היחיד לגבי "יחיד" אחר, לגבי "יחידו של עולם", זהו ה"עצם" האידיאלי המרומם והנשגב שישנו בעולם ובכל העולמות כולם, ה"אחד ואין יחיד כיחודו" (מתוך תפילת "יגדל") - הקב"ה; זהו ה"עול תורה" העולה גם על "עול מלכות" וגם על "עול דרך ארץ" (אבות פ"ג, ה"ה). ובמקום מרות הכלל באה המרות של מי שאמר: "עבדי הם, ולא עבדים לעבדים".

כי סוף סוף גם המרות של הכלל היא מין שעבוד ועבדות, בעוד שהמרות של מי שאמר "עבדי הם" אינה כלל שעבוד, כי בזה הוא משועבד רק לעצמותו גופה, לנשמתו הוא, שהיא חלק מנשמת העולם, מהאידיאל המוסרי הקדוש והטהור השולט בכל העולמות כולם. ולא מצאו הנביאים שלנו גאולה בעדנו רק בתנאים של "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט), "וכל בניך למודי ה'" (ישעיה נד, יג).

אבל גם זאת קל להבין, כי סוף סוף "סדנא דארעא חד הוא" (קדושין כז, ב), ואי אפשר שתהא מדינה אחת יוצאת מן הכלל של כל המדינות, ותהא שונה מהן מן הקצה אל הקצה, כאי קטן בתוך הים הגדול, כי אז אחת דתה להעקר ולהבטל מן העולם. אי אפשר למדינה אחת להתקיים כמדינת הרחמים לבד, כשכל העולם כולו אינו רוצה לדעת גם ממדת הדין... אי אפשר לה למדינה להתקיים בעול תורה בלבד, כשכל העולם כולו עוסק רק בעול מלכות ודרך ארץ בלבד... אי אפשר לה למדינה אחת להתנהג במדת חסידות, כשכל העולם כולו אינו נזהר גם בדברים שבחובה.

ושוב ההגיון מחייב שלקיום מדינתנו, דרושה מהפכה בכל העולם כולו, מהפכה של השלטון המוסרי, שלטון היחיד "יחידו של עולם", שיביא לידי כך, שכל הבריות וכל בעלי החיים "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" (ישעיה יא, ט).

וכמובן ש"אחרית הימים" עוד רחוקה מאתנו הרבה. אבל לכל אידיאל מרום ונשגב, או יותר נכון אידיאל אין-סופי, אידיאל שהוא בבחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית כח, יב), יש שלבים ומעלות איך להגיע למרום פסגתו, אבל כל השלבים הללו צריכים להיות מכוונים לראש הסולם. ו"הצדק המשפטי והמוסרי שלנו" שהוא מגיע ל"אחרית הימים", הוא ה"סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", ויסודו כבר נמצא אצלנו ב"בראשית"...

ומזה כבר אפשר לנו בנקל לעבור ל"הצדק הסוציאלי", ולהתבונן בו מנקודת השקפת הצדק שלנו.

# כג - הצדק שבסוציאליות והצדק הסוציאלי

מכל הפרקים הקודמים אפשר לבוא בנקל לידי מסקנא זו: הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים להצדק שלנו, אבל הצדק הסוציאלי כשהוא לעצמו, בתור צדק מעמדי וחברתי ידוע, הוא בנגוד גמור להשקפה שלנו.

היהדות מכירה רק בצדק מוחלט, צדק לשם צדק, וצדק של צדק, אבל אינה מכירה בצדק עם שם לואי, יהיה מה שיהיה.

הצדק שלנו מבוסס, כאמור, על היסוד ש"אין בכלל אלא מה שבפרט", וכל פרט ופרט מבני אדם הוא עולם שלם בפני עצמו, ואילו הצדק הסוציאלי הוא המשך מהצדק הקדמוני של האליליות הקדמונית, שראתה את כל חשיבותו של האדם הפרטי, רק במדה שהוא מביא תועלת בקיומו לחברה, וההשתנות באה רק ב"שנוי הערכין", לערוך את העליונים משלפנים למטה ואת התחתונים למעלה.

הצדק התורני מבוסס בעיקרו על היחיד, כי אדם יחידי נברא על ידי "יחידו של עולם", ולכן - "מה הוא אף אתה"; מה הוא יש לו כל השלמות המוסרית, אף עליך לשאוף אל השלמות הזאת, עד כמה שזה אפשר לבן אדם יצור כפו של הקב"ה, ואילו הצדק הסוציאלי, כל עיקרו מבוסס על הקבוצה, על המעמד.

כל עיקרה של היהדות בנוי, כאמור, על הרצון הפרטי, עד שזה נעשה לטבע שני באומה הישראלית, ואילו כל עיקרו של הצדק הסוציאלי בנוי רק על הרצון הכללי.

היהדות הכריזה על חרות מוחלטת, חרות בלתי מותנה ובלתי מוגדרת בשום צד, ואילו כל עיקרו של הצדק הסוציאלי הוא שעבוד - כי גם שעבוד לכלל הוא שעבוד, וגם על זה נאמר "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", ואחת הוא עבד לעבדים יחידים, או לעבדים רבים.

וכשאנו רואים שהשתפנות, האידיאל התכליתי של הצדק הסוציאלי, נלחמת תמיד לא רק ברכוש אך גם באלקות - כביכול חפצה היא לעקור מן השורש לא רק את הגבירים, אך גם את המאמינים - אין להתפלא על כך. אמנם לכאורה איזו שייכות וקשר ישנם בין שני הדברים הללו, ובכל זאת הן לא רק מקרה הוא שהשתפנים המה רובם ככולם כופרים בעיקר, והלא כלל הוא ש"המקרה לא יתמיד", אלא שבאמת יש סמיכות הפרשה ביניהם. יסוד ושורש האמונה, כאמור, הוא "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", כי התורה ניתנה רק לבני-חורין ולא לעבדים, וכל עיקרה של השתפנות היא עבדות היחיד לחברה ולהקבוצה, שכל יחיד ויחיד נחשב בה רק כאבר פרטי בגוף אחד שלם.

האמונה באל אחד דורשת שגם המאמין יהיה יחיד, ואם לא יחיד ומיוחד כהשי"ת, אבל על כל פנים ירגיש בזכות קיומו גם בתור יחיד, ולא רק בשביל שהוא כפות כאסיר-עולם לקבוצה, לחברה. וכדי שהאדם יתדבק עם ה"עצם" המרום והנשגב של הבריאה כולה, דרוש שהאדם ירגיש את העצמיות שלו גופא. וכשהאדם כלוא כצפור במצודה בסביבתה של החברה, אי-אפשר שיהיה לו יחס ישר עם צורו וקונו.

ועוד אנו רואים, כי השתפנות היא בת זוגה של החומרנות, הרואה את התבל ומלואה ובכלל זה כל ההיסטוריה האנושית, מנקודת הקיבה והלחם בלבד. ואת סמיכות הפרשה ביניהם אפשר גם כן לתפוס בנקל, אם נשים אל לב, כי רגש הבעלות והעצמיות זהו אחד מהדברים שבהם יש מותר האדם מן הבהמה, ולפי השקפת היהדות גם זה בא מה"צלם אלקים" שבו, שעל ידי כך הוא מרגיש את עצמו למעלה מכל החמרים שבעולם, שהם תלויים בו והוא אינו תלוי בהם, הוא בעל עליהם והמה אינם בעלים עליו. והשתפנות העוקרת את כל ההרגשים הללו, משוה לאט לאט את האדם גם בעיני עצמו בחדא מחתא עם כל החומרים והגלמים הפשוטים, שכולם הנם רק מכונה אחת.

וחז"ל אומרים זאת על פי דרכם בקיצור נמרץ: "שלי שלך ושלך שלי, עם הארץ" (אבות פ"ה, מ"י), כלומר יסוד היסודות ושורש השרשים של שיטה זו היא הארציות שבאדם, שאיננה רואה בכל הבריאה, וגם הוא האדם בכלל, רק ארציות וחומרנות בלבד.

השתפנות איננה אידיאל מרומם ונשגב ל"אחרית-הימים", ואדרבא, יש בזה משום נסיגה לאחור, לאותם הימים שלפני התחלת הקולטורה האנושית, לתקופת הפראות והאליליות. הסוציאליות בנויה על היסוד שהחברה קדמה לאיש היחיד, והשתפנים מסתייעים בחקירה בחיי העמים הפראים, שהראתה לדעת "כי במדה שהאדם עומד במדרגה יותר נמוכה בסולם ההתפתחות, במדה זו הנהו יותר קשור לחברה. העמים הפרימיטיביים חושבים, מרגישים וחיים רק על פי מסורת החברה, וכל העולם החיצוני מתרשם בשכלם רק על ידי צינור ההכרה החברותית ומושגיה. כל ההופעות הטבעיות שהאדם הפרטי פוגש בהן, הוא מבאר אותן לעצמו רק על פי האגדות שנארגו על ידי החברה. במצב הזה, אין לאיש הפראי כמעט כל כח השופט משלו, וכל חיי נפשו אינם יוצאים מחוגי המושגים שחגה לו החברה".

ויש שמרחיקים ללכת ואומרים, כי על ארבעת הסוגים: דומם, צומח, חי ומדבר, נחוץ להוסיף עוד סוג חמישי - סוג העצמים הציבוריים. זאת אומרת: "כשם שאנו חושבים את החי לסוג מיוחד ואת העצם החי לאחדות מיוחדת, אף על פי שהעצם החי איננו עצם פשוט אלא מורכב הוא מהרבה תאים, מפני שהתאים הללו כשהם מורכבים ונעשים לגוף חי, מגלים לעינינו אופני חיים שאין אנו יכולים לחשוב אותם לצרוף פשוט מאופני החיים של התאים הפשוטים, כך אנו מחוייבים לחשוב את הציבור לסוג מיוחד ואת העצם הציבורי לאחדות מיוחדת, אף על פי שהעצם הציבורי, אינו פשוט אלא מורכב מהרבה פרטים, מפני שהפרטים הללו כשהם מורכבים ונעשים לציבור ידוע, מגלים לעינינו אופני חיים שאין אנו יכולים לחשוב אותם לצרוף פשוט מאופני החיים של הפרטים כשהם לעצמם".

ועוד: "שהבנת איזה ציבור איננה ניתנת לנו על ידי הבנת הפרטים בלבד; אדרבא, הכרה שלמה של הפרטים איננה אפשרית אלא אם נלמוד קודם לדעת את מהותו של הציבור שבו אנו חיים, מפני שהציבור וכל מה שאנו מוצאים בו איננו סכום שמתקבל מצרוף אריתמטי של פרטים קיימים וקבועים במהותם, אלא להיפך - החלק היותר חשוב ממהותם של הפרטים אפשרי הוא רק בחיים הציבוריים".

האם יש צורך להאריך כדי להראות, שהתורה הזו היא בנגוד גמור לתורתנו? תורתנו מלמדת אותנו, כי לא החברה קדמה לאיש היחיד, אך להיפך, "אדם יחידי נברא" (סנהדרין לח, א), ורק אח"כ באה החברה, הקבוצה, הלאום, המדינה והמעמד, וממילא "אין בכלל אלא מה שבפרט". ואם בהכלל אנו מוצאים יותר מסכום אריתמטי של הפרטים, הוא מפני שבהכלל מתגשם הרבה פעמים בפועל מה שישנו בכל פרט רק בכח, כציור השלהבת הבאה מהרבה ניצוצות של אש.

מאמינים אנו באמונה שלמה לא רק בהשגחה כללית, אך גם בהשגחה פרטית, וכל איש ואיש הוא אחראי על כל מעשיו לפני צורו וקונו, ואינו יכול לפטור את עצמו באמתלא של השפעת הציבור והחברה, כי גם על זה נאמר "בצלם אלקים עשה את האדם" (בראשית ט, ו), וגם הוא, האדם, סובריני במעשיו ובמחשבותיו, במדה ידועה.

והראיה מהפראים, היא ראיה רק על הפראים, אבל לא על עצם האדם מצד תכונתו וטבעו המקוריים.

לפי השקפת היהדות נברא אדם הראשון, אדרבא בהשלמות האידיאלית הכי אפשרית בעולם הזה, ורק אחר כך סרה האנושיות מדרכה הטבעית, והתורה לא באה אלא כדי להשיב להאדם את תכונתו המקורית הראשונה. ועל כל פנים אצלנו היחיד קדם לחברה. מתחילה בא אדם הראשון, ורק אחר כך בא דור-ההפלגה, שלפי ציורי התורה נראה שחשבו באמת כאילו החברה קדמה ליחיד, ועל ידי כך בטלה הרגשתו הפרטית של כל יחיד ויחיד, ובמקומה באה רק הרגשת החברה. ובצדק אמרה אגדת חז"ל, שבדור הפלגה "נעשו שליש מהם קופים ורוחות ושדים ולילין" (סנהדרין קט, א). כלומר, אלו העמים הפראים שכאמור "חושבים, מרגישים וחיים רק על פי מסורת החברה, וכל העולם החיצוני מתרשם בקרבם רק ע"י צנור ההכרה החברותית ומושגיה".

אולם לא דור-הפלגה חדש הוא האידיאל היהודי, ולא לזה אנו מחכים.

# כד - האנכיות הקולקטיבית

הצדק הסוציאלי שמבינים בזה את הצדק הפרוליטרי, ושהמתימרים בו הם בעיקר הסוגים השייכים להמעמד הנ"ל, איננו באמת אלא צדק של נגיעה, שהנוגעים בדבר לוחמים בעדו, ואמנם לא נגיעה פרטית אלא נגיעה קולקטיבית, וצדק הוא אצלנו צדק, רק אז, כשהוא משוחרר מכל פניה ונגיעה, לא נגיעה בממון ולא נגיעה בדברים, ואף לא נגיעה מפלגתית ולא נגיעה מעמדית.

הצדק בא אצלנו, רק אחרי שהאדם מסיח את דעתו מהאנכיות, גם מהאנכיות הפרטית וגם מהאנכיות הקולקטיבית. ולפני ה"צדק צדק תרדוף" (דברים טז, כ), מקדימה התורה את ה"לא תטה משפט, לא תכיר פנים, ולא תקח שחד" (שם, יט), וגם שוחד דברים בכלל. והלכה פסוקה היא: "בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן, אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאים ראיה מאנשי אותה העיר" (בבא בתרא מג, א).

וכשאנו אומרים "הצדק הפרוליטרי", אנו סותרים את עצמנו לפי רוח היהדות, שאיננה מכירה רק בצדק החלטי החופשי מכל פניה ונגיעה ומכל רגש האנכיות, בין פרטית ובין קולקטיבית.

ואמנם לפי השיטה הסוציאלית קדמה השיטה של האנכיות, והא בהא תליא. שיטת האנכיות רואה באדם רק רגש אחד, שהוא נמצא במדה שוה אצל כל בעלי-החיים שבעולם, והאדם לא נבדל מהם במאומה, זהו הרגש של אהבת עצמו ובשרו. וההבדל בינו לבין שאר החיות הוא רק בזה שהאדם הוא "חיה חברתית", כלומר שהוא מרגיש לא רק את האנכיות הפרטית אך גם את האנכיות החברתית, שבעיקרה ושרשה אינה אלא תולדה מהאנכיות הפרטית. ואם אנו רואים באדם, לכאורה, גם את רגש הזולתיות, כגון מסירותו להמדינה ולהממלכה, הוא רק על היסוד של "שמור לי ואשמור לך", ומפני ש"אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" (אבות פ"ג, מ"ב), כלומר: שוב אותו הרגש של האנכיות, אך בכמות יותר גדולה.

גם האהבה שיש באדם לאשה ולבנים, לרעים ולידידים, איננה בעיקרה לשיטה זו, רק הד קול של אהבת עצמו. הוא אוהב את ילדיו מפני שיש לו "נחת" מהם, אוהב את רעיו וידידיו מפני שנעים לו להתענג בחברתם, וכדומה וכדומה. ואם הוא משתתף בצרתם של אחרים, ולפעמים גם עד דכדוכה של נפש, איננו בעיקרו אלא רגש של פחד, שהוא מתירא פן יבולע באופן זה גם לנפשו.

גם ברגש המוסר ורגש היופי אין השיטה הנ"ל רואה אלא מהרהורי לבה, כלומר: שוב רגש האנכיות המתלבש בכמה גוונין ובמחלצות שונות, אבל כולם ממקור אחד יהלכון. רגש המוסר איננו "קול אלקים המתהלך באדם", אך הד קולו שלו, כאשר כבר הזכרנו בפרקים הקודמים. ורגש היופי איננו בא חלילה מ"הכרת האידיאה העליונה של הטוב המוחלט", כפי שבאר את זה כבר אפלטון, אך שוב מהאנכיות הגסה, אם כי על ידי צנורות שונים, עד שלפעמים קשה לעמוד על אביהם ומחוללם הראשון. הם רואים ברגש היופי תערובת של רגשות שונים המונחים במקורו, כמו התאוה, הפחד, העוז והגבורה וכדומה. והצד השוה שבהם ש"האבי-אבות" שלהם הוא שוב רגש האנכיות.

בכל התפתחות ההיסטוריה האנושית המה רואים רק "מלחמת-הקיום", שהיא נמצאת בכל בעלי-החיים שבעולם, באופן פרימיטיבי, והאדם שהוא חיה יותר מפותחת הביא זאת לידי התפתחות יותר רחבה ויותר מקיפה.

השיטה הזאת רואה באדם רק את היצר-הרע, רק את השטן המשחית, ובעד היצר-הטוב ומלאכי רחמים אינה מוצאת אף פינה אחת קטנה, לא בשמים ולא בארץ מתחת. וכמובן שלשיטה זו אין כל "מלתא דתמיהא" בהגדרה של "צדק" אינטרסי, כי באמת להנ"ל, אין כלל בעולם צדק מוחלט, יש רק צדק של נגיעה. הנגיעה זהו המניע העיקרי של הצדק, ורק ממנה הוא יונק את יניקתו. וכשם שהנגיעות והאינטרסים של בני-אדם שונים ומשונים זה מזה, כך גם השקפותיהם על הצדק שונים ומשונים. וצדק סוציאלי או צדק פרוליטרי פירושו פשוט האינטרס של הפרוליטריים, כשם שהצדק המקובל עד עכשיו פירושו, לדבריהם, הצדק של הבורגנים. צדק ואינטרסים הם לפי דבריהם שמות נרדפים. ולא רק הצדק, אך גם כל יצירי-רוחה של האנושות, כמו הדת, המוסר, הקולטורה - כל אלה הם רק שמות נרדפים של האינטרס השליט בכל, ולית אתר דפנוי מיניה. ומכיון שכל יצורי-הרוח הנ"ל נוצרו ע"י בעלי אינטרסים אחרים מאלה של הפרוליטריאט, שמע מינה שנחוץ להלחם ולעקור מן השורש את כל יצירי הרוח הנ"ל.

והאם יש צורך להרחיב את הדברים כדי להוכיח שהיהדות היא בנגוד גמור מן הקצה אל הקצה להשיטה הנ"ל? אין היהדות רואה את האנושיות בדמות "חיה חברתית", אך היא יודעת כי "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז), שהוא יונק את יניקתו מאלקים חיים שבראו בצלמו ובדמותו. ומדת יוצרו וקונו יש בו להיטיב לזולתו, וזה אדרבא, הלא כל העונג הרוחני שבאדם שהוא יותר נעים מכל התענוגים שבעולם. ולא רגש האנכיות הוא המניע את גלגל ההיסטוריה, אך אדרבא רגש הזולתיות, מה שנמצאו תמיד בכל הדורות אנשי-רוח שחפצו להיטיב לזולתם. ובמקום מלחמת-הקיום - שאמנם אי אפשר להכחיש כי ישנה במציאות - הכריזה היהדות ביחוד על מלחמת-היצר להלחם בו עד רדתו.

ואמנם ידענו גם מיצר הרע שבאדם, אבל אותו ראינו רק בבחינת "ניידי", בעוד שיצר-הטוב הוא בבחינת "קבוע", והוא לא רק קודם במעלה אך גם קודם בזמן. ראה: "אלקים עשה את האדם ישר" (קהלת יב, י) - לא ברא הקב"ה שנקרא צדיק וישר את האדם בצלמו, אלא כדי להיות צדיק וישר כמותו. ואם תאמר למה ברא את היצה"ר, שנאמר בו כי יצר לב האדם רע מנעוריו? - אמר הקב"ה, אתה עושה אותו רע" (תנחומא פר' בראשית). "א"ל אנטונינוס לרבי: מאימתי יצה"ר שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה? אמר לו - משעת יצירה. א"ל א"כ מבעט במעי אמו ויוצא? אלא משעת יציאה. אמר רבי, דבר זה למדנו אנטונינוס ומקרא מסייעו, שנאמר לפתח חטאת רובץ (בראשית ד, ז, סנהדרין צו, א). והדברים מדברים בעדם, שתכונתו העיקרית והמקורית של האדם הוא יצר-הטוב, והיצר-הרע בא לאדם רק באופן מלאכותי.

כל עיקרה של היהדות היא מחאה חיה לאלה הסבורים שרק האינטרסים המה מניעי גלגל ההיסטוריה, וכשם שהיא נלחמת באנכיות הפרטית, כך היא נלחמת גם באנכיות הקולקטיבית. ולעומת זה רשומה על דגלה אנכיות אחרת, לגמרי אחרת - "אנכי ה' אלקיך" (שמות כ': ב'), ו"כה אמר ה'". וצדק אינטרסי ישאר לנו תמיד בבחינת דבר המופרך מעיקרו.

# כה - בטול הבעלות והגבלת הבעלות

אמרנו בפרק כ"ג, כי הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים ל"הצדק שלנו", ועלינו לברר עכשיו בפרוטרוט לאיזו יסודות אנו מכוונים.

הראינו בפרקים הקודמים, כי המצע העיקרי, או יסוד היסודות שעליו נשענת הסוציאליות, הוא בנגוד גמור להיהדות. ואמנם גם המטרה הקיצונית של הסוציאליות, שהיא בטול הבעלות האישית לגמרי - שבאמת היא הולכת בזה מראשית המצע עד סוף המטרה לשיטתה, שיטה עקבית, שאינה רואה בעולם רק כלל ולא פרט, וכל בעלות היא בעיקרה מושג פרטי - אינה מתאימה כלל לרוח היהדות.

מביאים ראיה מן היובל, "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג). אבל באמת משם הלא ראיה להיפך, שהתורה מבינה את הבעלות בתור מושג נצחי והחלטי, בלתי ניתן להשתנות רק לזמן. הנקודה העיקרית שבמושג היובל היא "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו" (ויקרא כה, יג), ובעל האחוזה נשאר בעלים לעולם, ושום מכירה שבעולם איננה יכולה להפקיע את בעלותו. ולהלוקח יש גם עד היובל רק קנין פירות, וקנין הגוף נשאר תמיד כמו שהיה לפני המכירה אצל המוכר (עי' גיטין מח, א).

אולם בודאי שהיהדות, אם כי איננה גורסת כאמור את בטול הבעלות לגמרי, היא גורסת היטב את הגבלת הבעלות בכמה וכמה פרטים, גם מצד הצדק המשפטי וגם מצד הצדק המוסרי.

אם "השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), ומפני זה אנו רואים גם בבעלות מתנה אלקית להארץ, הרי זה גופו מחייב כבר את ההגבלה, שלא יוכל להשתמש בבעלותו רק עד כמה שזה אינו בסתירה ובנגוד למוסר והצדק האלקי ההחלטי. בפרק ד' כבר הבאנו דוגמאות אחדות מהגבלת הבעלות במקום שהשתמשות בזכות הבעלות באופן שכזה מתנגדת להיושר. את היסודות של הגבלת הבעלות, כאמור שם, אנו מוצאים כבר בתורה גופה, ועל פי היסודות הללו הרחיבו החכמים שבכל דור ודור את ההגבלות הנ"ל והשתמשו בהן בכל עת מצוא.

כבר המתחיל בדבר היה יהושע בעצמו: "עשרה תנאים התנה יהושע - שיהיו מרעין בחורשין, ומלקטים עצים בשדותיהם, ומלקטים עשבים בכל מקום" וכו' וכו' (בבא קמא פ, ב - פא, א), ולכל התקנות הללו יש רק כוון אחד: הגבלת הבעלות במקום שהזכויות של הבעלים כשרוצים להשתמש בהן הן בנגוד להיושר.

ועל סמך זה באו חכמים והוסיפו עוד דברים, כמו למשל: "ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר, תנאי בית דין הוא שיהא זה יורד לתוך שדה חברו וקוצץ שוכו של חברו להציל נחיל שלו, ונותן לו דמי שוכו של חברו" וכו' וכו', ובכולם טעם אחד הוא, "שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ" (שם ע"ב). והדברים מדברים בעדם, כי עצם הבעלות ניתנה להם רק עד גבול ידוע, עד כמה שאינם משתמשים בזה לפגם מוסרי, ותלו זאת ביהושע, המדינאי הראשון שבישראל. זאת אומרת, שזה היה יסוד היסודות של המדיניות שלנו, וביחד עם התחלת מושג הבעלות אצלנו באה גם כן הגבלת הבעלות.

ושלמה המלך, החכם מכל אדם, כלל את כל אלה בפסוק אחד: "אל תמנע טוב מבעליו, בהיות לאל ידך לעשות" (משלי ג, כז). וכפי שאומרים חז"ל שם, לא נאמר זה רק בדרך עצה טובה או רק בתור צווי מוסרי בלבד, אלא גם לכפיה של הבעלים, שלא תהא להם כלל דעה להתנהג לכך, כמו שאמרו שם: "מהלכין בשבילי הרשות, שלמה אמרה. כדתניא: הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו, מה הבריות אומרות עליו, מה הנאה יש לפלוני, ומה הבריות מזיקות לו: עליו הכתוב אומר, מהיות טוב אל תקרי רע" (שם). ואף על פי ששלמה המלך לא אמר זאת בתור פסק הלכה, ברי היה להם שמזה כבר אפשר להגביל את הבעלותו של זה שאינו חפץ לשמוע ב"עצה טובה" של שלמה.

ועל סמך זה היתה האפשרות לחכמים שבכל דור ודור - הבלתי נוגעים בדבר - להשתמש בהכלל של "הפקר בית דין הפקר שנאמר: כל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו" (עזרא י, ח). או מהכא: וכל אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן-נון וראשי האבות (יהושע יט, נא). לומר לך מה אבות מנחילים את בניהם לכל מה שירצו, אף ראשים מנחילים את העם כל מה שירצו". ולא מקרה הוא מה שלכולי עלמא, המקור של "הפקר בית דין הפקר" הוא מיהושע, כי כאמור זהו יסוד המדינה שלנו, ובלי היסוד המוסרי הזה אי אפשר למדינה עברית להבנות.

ותמיד השתמשו בזה, בהכלל של הפקר בית דין הפקר, כשראו שהיושר המוסרי הוא נגד הדין של בעלות, כמו למשל, הדין האומר שתמיד הבן יורש והבת אינה נוטלת מאומה, אבל היושר המוסרי אומר: "מי שהניח נכסים מועטים, הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים" (כתובות קח, ב), ולא ראו בזה סתירה נגד התורה, מאחרי שכאמור גם בתורה גופה מתגבר הצדק המוסרי על הצדק המשפטי.

ואלמלא לא באו החורבנות על מדינתנו והיו לנו עדיין בית דין סמוכים, כי אז עוד היינו הולכים על פי היסודות האלה, והיינו מוצאים פתרון לכל הפרובלימות החדשות המתרחשות בסדרי החיים החברתיים. אך גרמו העוונות וטולטלנו מגוי אל גוי במשך אלפי שנה, ועכשיו כשאנו רוצים לבנות את מדינתנו, אנו צריכים להתחיל הכל מא"ב. אבל גם עכשיו דים המקורות שלנו, מקורות התורה, לבלי להצטרך לחצוב לנו בורות נשברים, מקורות זרים דוקא.

# כו - פורענויות הממון

את החוקים של יובל, שמיטה ואיסור רבית אנו צריכים להבין ביחוד כתריס בפני הפורענויות של שלטון הממון בעולם.

אמרנו בפרק הקודם, כי בחוק היובל אי-אפשר לראות כיוון לבטולה של הבעלות, אך אדרבה לחזוקה, שהבעלים נשארים בעלים לצמיתות בתור חוק ולא יעבור, אולם באופן היותר בולט אנו רואים בזה כיוון להחלשת כח הממון. היובל מראה לנו, כי אין אנו מחזיקים בהכלל של "הכסף יענה את הכל" (קהלת י, יט), ויש בזה "עד כאן", גבול וקצב שאי-אפשר לו להכסף להעבירו בשום אופן שבעולם. ואף על פי ששניהם, גם המוכר וגם הקונה, נתרצו ברצון גמור שהבעלות של האחוזה תעבור מיד הראשון להשני, ושלם לו עבור זה בכסף מלא, בכל זאת בטלה ומבוטלת המכירה כשמגיעה שנת היובל, בלי שום טענה ומענה.

איסור רבית שנאמר גם על המלוה גם על הלוה וגם על העדים שולל לגמרי את כחו של הממון בתור כח חי ופעיל, שכל כחו וגבורתו הוא רק ב"הפריה ורביה" הטבעית שבו, שעל ידי הרבית הוא מתרבה מאליו מיום ליום.

ואופייני הוא הדבר, ש"הגזלנים ומלוי ברבית" באים תמיד אצלנו בחדא מחתא, אעפ"י ששני אלו באים משתי נקודות תפיסה הסותרות זו את זו, מן הקצה אל הקצה. נקודת-התפיסה של הגזלנות היא שלילת הבעלות, בעוד שזו של הרבית היא להיפך - הבעלות הבלתי-תלויה בשום דבר, בעלות בלי שום גבול ובלי שום יוצא מן הכלל, שילידיה הוא הממון המתרבה מאליו. ולא עוד אלא שבזה, ברבית, אנו מחמירים הרבה יותר מבגזילה, שכאמור הלאו הוא גם על הלוה וגם על העדים, מה שאין אנו מוצאים בשום לאו אחר. ונראה שהתורה בעצמה מצאה שזו השיטה היא המסוכנת ביותר, ועל כן נחוץ להלחם עמה באמצעי-מלחמה יותר חריפים.

ואם איסור הריבית שלל מהממון את כח הפריה ורביה שבו, הנה השמיטה שללה גם את הקרן. ואנו רואים תיכף את ההבדל ביחס התורה להקרקע מחד גיסא ולהכסף מאידך גיסא. בנוגע להבעלות של קרקעות, בא דין היובל שהכיוון שבו הוא, כאמור, לחזוקה של הבעלות, בעוד שבנוגע להכסף בא דין השמיטה, שכל עיקרה היא הפקעת בעלותו של בעל הכסף.

ואמנם ע"י שני הדברים הנ"ל בלבד, כבר נשלל כל האינטרס של הממון, כי מה היה יכול לעשות איש יהודי בהממון שלו כשהיינו על אדמתנו. על ידי האפשרות של רבית נעשה הממון למעין דבר שיש בו רוח-חיים, בעוד שאיסור הרבית שולל ממנו את כל הנשמה ועושהו לפגר חסר-תנועה, וגם אם יקנה בזה קרקעות, לא ישארו לו אלה לעולם ועד מטעם דין היובל. ואם ירצה להיות "עכברא דשכיב אדינרי" (סנהדרין כט, ב), הוא יהיה יותר גרוע מן העכבר, כי הוא עובר בזה על "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל... ורעה עינך באחיך האביון" (דברים טו, ט). אלא שהוא צריך להלוות בתור גמילת-חסד לכל איש הדורש ומבקש, אף על פי שהוא יודע מראש שכשתגיע שנת השמיטה כבר נעשה ממונו לדבר האבוד לגמרי. באופן שאי-אפשר היה כלל להביט בעיני קנאה על הרכושני היהודי.

ואמנם בהמשך הימים נתבטלו כמעט, במעשה, החוקים הללו, היובל, מפני שזוהי מצוה התלויה בארץ, ושמיטה ורבית ע"י תקנות פרוזבול והיתר-עיסקא כידוע. אבל אם כי נתבטלו גופי החוקים הנ"ל, לא נתבטלה נשמתם שעודנה מרחפת בכל רוחנו.

ובגופא דעובדא, לא החוקים נשתנו, אך סדרי החיים נשתנו, או יותר נכון לומר שלא היו לנו כלל סדרי חיים משלנו. אחרים היו המסדרים והפועלים, ואנו רק הנגררים והנפעלים בעל כרחנו. תקון הפרוזבול בא רק "בזמן הזה" לדעת הרמב"ם (פ"ט מה' שמיטה הט"ז), ו"היתר עיסקא" רק בתקופה מאוחרת מאוד, כשהגלות כבר התגברה עלינו באופן מבהיל ועשתה בנו שמות נוראות, גם בגוף וגם בנפש.

אבל ברי לנו, כי לו היו סדרי חיינו הולכים במהלכם הרגיל והטבעי, ככל עם היושב על אדמתו שחייו אינם תלויים בדעת אחרים אלא בדעתו הוא, כי אז לא היינו מבקשים היתר לרבית על ידי היתר עיסקא, אלא להיפך, היינו אוסרים הרבה דברים שאנו חושבים כעת בתור עיסקא אמיתית, והיינו מוצאים גם בזה אבק - רבית. כמו שאנו רואים באמת שהנביאים והחכמים הקדמונים שלנו היו מתנגדים גמורים להרכושניות ולהרכושנים בכלל, ולא הביטו בעין יפה על העסקא ועל הסחר-ומכר בכלל, בהיות שאלה כבר אינם מתפרנסים מיגיע כפם בלבד (עיין תהלים קכח, ב), אלא בעיקר מכח הממון הפרה ורבה מאליו, ואם אין בזה עבירה על גופי התורה, יש בזה משום עבירה על רוח התורה.

כנען, בידו מאזני מרמה לעשוק אהב, ויאמר אפרים אך עשרתי, מצאתי און לי... ואנכי ה' אלקיך מארץ מצרים, עוד אושיבך באהלים כימי מועד - אומר הושע הנביא בפה מלא, וכביאורו של רש"י על זה: "אתם סומכים על עצמכם שאתם סוחרים ורמאים?... עוד אושיבך - אכרית מתוכך סוחרי מרמה, ואושיבך באהלים כימי מועד הראשון, שהיה יעקב איש תם יושב אהלים" (הושע יב, ח-י).

ואמנם השם "כנעני" שהנביא מכתיר בזה את הסוחרים, כבר מדבר בעדו. וחז"ל אמרו בפשטות גמורה, כי התורה "לא תמצא לא בסחרנין ולא בתגרנין" (עירובין נה, א). ועוד ביתר בהירות: "ה' בדד ינחנו - עתיד אני להושיב אתכם בנחת רוח בעולם; ואין עמו אל נכר - שלא יהיו בכם בני אדם עוסקים בפרקמטיא של כלום, כענין שנאמר, יהי פסת בר בארץ... (תהלים עב, טז) שיהיו חטין מוציאין גלוסקאות... ואתה בא ונוטל ממנה כדי פרנסתך" (ספרי, דברים פט"ו). ועוד: "נתנני ה' בידי לא אוכל קום (איכה א, יד) - זהו שמזונותיו תלויים בכספו" (יבמות סג).

כי אמנם אעפ"י, שכאמור, עומדת התורה על הכרת הבעלות בהכרה שלמה ומלאה, ואפשר לו לאדם מישראל לרכוש לו גם נכסי דניידי וגם נכסי דלא ניידי על פי עמלו ויגיע כפו, אבל כמעט שאין באפשרות כלל לפי חוקי התורה, וביחוד לפי רוח התורה, שתהיה לו עשירות נפרזה. וכבר אומרת התורה בעצמה, "וישמן ישורון ויבעט" (דברים לב, טו), בבחינת הא בהא תליא. וחז"ל אומרים זאת באופן פשוט בלי שום מליצות: "יאה עניותא לישראל", ולא מצאו בכל הדורות ובכל הזמנים רק יחידים-שרידים מעט מזעיר שהעשירות הנפרזה תתאים אצלם עם התורה - "מימות משה ועד רבי לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד" (גיטין נט, א), וריש לקיש הניח אחריו קבא דמוריקי (קב של כרכום), "קרי אנפשיה, 'ועזבו לאחרים חילם'" (גיטין מז, א).

ולא לחנם אנו רואים שהנביאים מכים בשבט זעמם ביחוד את אילי הכסף, שרואים אצלם רק גזלת העני בבתיהם: "ה' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו, ואתם בערתם הכרם, גזלת העני בבתיכם, מה לכם תדכאו עמי, ופני עניים תטחנו" (ישעיה ג, יד-טו). וכהנה וכהנה בכל הנביאים, אף על פי שכתוב הדר הוא "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כג, ג). כי כאמור, ראו בכל עשירות נפרזה - זולת יחידים יוצאים מן הכלל, והמעטים מאוד בכל הדורות - סבות מתנגדות לרוח התורה ונשמתה, אף על פי שבמעשה קיימו את גופי התורה.

ולא נתקררה רוחה של היהדות עד שלא מצאה תיאור אחר להמשיח שלנו, זולת התואר "עני" (זכירה ט, ט).

# כז - מנצלים ומנוצלים

בין כל השס"ה לא-תעשה שבתורה אין אזהרה מפורשת על הנצול, שיהא אסור לו לאדם לנצל את אחרים, אבל בנביאים וחכמים אנו מוצאים בזה הרבה יותר מאזהרה סתם. המנצל את אחרים, או כפי לשון חז"ל "המפקיע את השערים", הוא הגרוע מכל בני בליעל שבעולם, ועליו הכתוב אומר "שבור זרוע רשע" (מגילה יז, ב). וכבר הבאנו את באורו של רש"י על זה: "וממאי דבמפקיע שערים כתיב? דכתיב בההיא פרשתא, יארב במסתר כאריה בסוכו, יארב לחטוף עני (תהלים י, ט). וכי הלסטים אורב את העני, והלא את העשיר הוא אורב? אלא במפקיע שערים הכתוב מדבר, שרוב דעתם לעניים היא".

אבל אם כן הדבר, הלא יצא לנו מזה, שבכל מקום שהנביאים הרימו קולם על שוד עניים ואנקת אביונים, המה מכוונים לא על גזלנים פשוטים, שהמה גוזלים מעשירים ולא מעניים, אלא על מפקיעי שערים המנצלים את העניים. וכשאומר המשורר האלקי למשל: "משוד עניים מאנקת אביונים, עתה אקום יאמר השם" (תהלים יב, ו), ועל פי באורם של חז"ל על זה: "אמר הקב"ה לדוד, אפילו אתה מקים אותי אלף פעמים איני קם, וכשאראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים אני קם" (בראשית רבה עה, א) - הלא כוונתו רק על מפקיעי שערים, או בלשון המודרנית שלנו, על אלה המנצלים את אחרים.

ובאמת רוב דברי הנביאים הלא מוסבים הם על אלה השודדים את העניים דוקא:

הוי החוקקים חקקי און ומכתבים עמל כתבו, להטות מדין דלים ולגזל משפט עניי עמי, להיות אלמנות שללם ואת יתומים יבזו (ישעיה י, א-ב);

אל תבטחו לכם אל דברי השקר... כי אם היטיב תטיבו את דרכיכם... אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו, גר יתום ואלמנה לא תעשקו (ירמיה ז, ד-ו);

שמעו נא ראשי יעקב וקציני בית ישראל... שנאי טוב ואהבי רעה, גזלו עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם... המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו, בנה ציון בדמים וירושלים בעולה (מיכה ג, א-י).

וכהנה וכהנה למאות בכל התנ"ך, והכל מדבר על גזל הקצינים מן העניים והאביונים.

ואם אצל הנביאים היה הדבר הזה למוסר ולתוכחה, הנה אצל חז"ל קבל זה צורה משפטית, ומלבד הקללה הנוראה שהכריזו "תפח רוחם של מפקיעי שערים", הנה היה זה מתפקידי הבית דין לפסוק את השערים. ואנו מוצאים בזה הרבה דינים מפורטים, כמו "חייבים בית דין להעמיד ממונים על השערים שלא ירויח כל אחד מה שירצה, שאין לו לאדם להרויח בדברים שיש בהם חיי נפש אלא שתות. במה דברים אמורים, במוכר סחורתו ביחד בלא טורח, אבל חנוני המוכר סחורתו מעט מעט, שמין לו טרחו וכל יציאותיו, ומותר עליהם ירויח שתות. אסור לעשות סחורה בארץ-ישראל בדברים שיש בהם חיי נפש, אין אוצרין פירות שיש בהן חיי נפש בארץ-ישראל, ובשנת בצורת לא ימכור יותר מכדי פרנסת ביתו באותה שנה" (עי' חושן משפט סי' רלא, סעי' כ-כד).

ואמנם חז"ל קבעו את הדינים הנ"ל רק על דברים "שיש בהם חיי נפש", אבל מי אינו מבין ומרגיש, כי מי שמנצל את פועליו העובדים אצלו עבודת פרך והמה סובלים חרפת רעב, בעוד שהוא ממלא על ידם אוצרות זהב, כי גם זהו בכלל האיסור שלא להרויח יותר מדי בדברים שיש בהם חיי נפש - להפועלים.

ואמנם גם הנביאים וגם החכמים אינם יכולים להוסיף על תורתנו אפילו קוצו של יו"ד, ועל זה נאמר "לא תוסיפו" (דברים ד, ב), ובתורה הלא לכאורה אין כלל שום זכר לכל אלה, אבל באמת אין בזה שום הוספה על התורה, ויש בזה רק הסתכלות עמוקה ברוח התורה. כי, כאמור, בהאיסור של רבית שהחמירה בו התורה גם יותר מהאיסור של גזל, ביסודו כבר מונחים כל האיסורים הללו, שלכולם יש כיוון אחד - להגביל את כחו של הממון עד המינימום הכי מצומצם. ואמנם בשו"ע גופו הוא מוסיף על כל זה את הדברים: "כל המפקיע שערים או שאצר פירות בארץ ישראל או במקום שרובו ישראל, הרי זה כמלוה ברבית" (שם סעיף כ"ה).

וראו עד היכן הדברים מגיעים: התקנה של מהר"ם מלובלין מוצאה עצה גם להיתרה של רבית ממש על פי היתר עיסקא, ואילו בארץ ישראל אסרו גם עסקא ממש משום רבית! סברות הפוכות כל כך!

אבל זו היא הנותנת, כי שאני לובלין ודכוותה מארץ-ישראל. ה"היתר עסקא" היא יצירת הגלות במקומות שכל סדרי החיים מבחוץ היו נגדנו ונגד כל התורת-חיים שלנו, ולו זכינו למדינה יהודית עומדת ברשות עצמה ומתנהלת על פי תורתנו הקדושה ועל פי רוח תורתנו, כי אז בודאי לא היה אצלנו היתר עסקא, והרבה עסקים היו אסורים אצלנו משום אבק רבית.

ואם יש שיעור כמה אפשר להרויח מדברים שיש בהם חיי נפש, על אחת כמה וכמה שהיה שיעור לדבר כמה אפשר להרויח מחיי נפש גופם, זאת אומרת, כמה יהיה שכר הפועלים שמוסרים את כל נפשם בהעבודה, וכמה שכר ה"בעל הבית" ה"טרוד בפועליו".

# כח - הערצת התקיף

ובהחומר שהחמירו התורה וחז"ל כל כך על מלוי ברבית ומפקיעי שערים - "צריך ליזהר ברבית וכמה לאוין נאמרו בו, ואפילו הלוה הנותנו והערב והעדים עוברים... כל המלוה ברבית נכסיו מתמוטטים, וכאילו כפר ביציאת מצרים ובאלוקי ישראל" (יו"ד סי' ק"ס), ו"תפח רוחם של מפקיעי שערים" - אנו רואים נקודה מרכזית של היהדות, זו היא השנאה הכבושה למדת הרשע.

כי מה היא זו מדת הרשע סתם? על זה כבר השבתי במקום אחר והראיתי, כי זו היא המדה של הערצת התקיף הנוטעת בלב האדם לא רק רגש היראה, אלא גם רגש הכבוד לכל תקיף ותקיף. התקיף מטיל עליו אימה, ובכל זאת - או יותר נכון דוקא בשביל זאת - הוא אוהב לו כנפשו, בעוד שלהחלש הוא מתיחס לא רק ברגש של בזיון, כי אם גם ברגש של שנאה, והכל מפני החטא היחידי שחלש הוא.

ומדת הרשעות הזו נמצאת באמת במדה מרובה או מועטת בלב כל אדם. ועל כן אין לך דבר שנוא ליהדות יותר מהתקיף המשתמש בהתקיפות שלו ומראה לכל כי תקיף הוא. ולא רק את התקיף בעצמו, אך גם לכל אלה הכורעים ברך לפניו מתיחסת היהדות בשלילה. ועל כן שונאת היהדות לא רק את האדונים, אך גם את העבדים, ודוקא אזני האחרונים נרצעות במרצע (שמות כא, ה-ו), מפני "כי לי בני ישראל עבדים - ולא עבדים לעבדים" (ויקרא כה, נה, וראה בהמשך). כלומר: אל יהיה בלבו רגש של דרך ארץ להתקיפים.

ומענין הדבר, כי על הכתוב "ורצע אדוניו את אזנו במרצע" (שמות כא, ה-ו), אנו מוצאים שני מאמרים של ר' יוחנן בן זכאי, אחד בבבלי ואחד בירושלמי. בבבלי: "ר' יוחנן בן זכאי היה דורש וכו', מה נשתנה אזן מכל איברים שבגוף? אמר הקב"ה, אזן ששמעה על הר סיני, בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע" (קדושין כב, ב). ובירושלמי (שם, פ"א הלכה ב'): "שאלו התלמידים את ר' יוחנן בן זכאי, מפני מה העבד הזה נרצע באזנו יותר מכל אבריו? אמר להם, אזן ששמעה על הר סיני, לא יהיה לך אלהים אחרים וכו'". ואין כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, כי שני הטעמים הנ"ל משלימים זה את זה. בהערצת התקיפות אנו רואים לא רק מדת הרשע שבאדם, אך גם אבק של עבודה זרה, והרבה יותר מאבק סתם.

כל עיקרה של עבודת האלילות בא רק ממדת הרשע הזו. הם עבדו לאלילים מפני שחשבו אותם לתקיפי דעלמא, ואם אנו רואים אצל עובדי האלילים לא רק עבודה אך גם אהבה, כי אהבו את האלילים בכל נפשם ומאודם, והקריבו להם לא רק את מיטב חלבם ובקרם, אך גם את מיטב בניהם - הנה גם אהבה זו באה רק ממדת הרשעה שבקרבם, לאהוב ולכבד התקיף, ומי תקיף יותר מהאליל.

והיהדות שלחמה בכל כלי זינה נגד האלילות, לחמה ביחד עם זה נגד כל התקיפים ונגד כל הכורעים ברך לפני התקיפים הללו, מפני שראתה בכל זה את הרוח של האלילות.

כי בנגוד לאלילות אמרנו תמיד: "מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון" וכו', אבל לא אמרנו מעולם: מה הוא תקיף אף אתה תקיף, אם כי ידענו שהוא "האל הגדול הגבור והנורא".

ובשקר מתלוצץ ניטשה ביהדות ואומר, כי כל מוסר היהדות הוא רק מוסר-עבדים, שהרי הוא מגין רק על החלשים, כי באמת "פלגינן דבוריה". הצדק אתו בזה, כי היהדות איננה מוסר של אדונים, אבל איננה בשום אופן מוסר של עבדים, כי גם האדונים וגם העבדים שנואים לנו בתכלית שנאה, הראשונים מפני שהמה הרודפים והתקיפים, והאחרונים מפני שהם כורעים ומשתחוים ומודים לפני הרודפים הללו.

ובצדק אמר ר' יוחנן בן זכאי גם בבבלי וגם בירושלמי, כי מי שהלך ומכר את עצמו לעבד, הוא עובר לא רק על "כי לי בני ישראל עבדים", אלא גם על "לא יהיה לך אלהים אחרים", כי בזה הוא שב לנקודת-ההשקפה של האלילות.

ומאותה הנקודה העיקרית הזו ביהדות אמרו: "המלוה ברבית כאילו כפר ביציאת מצרים ובאלוקי ישראל", כי אין לנו תקיף יותר גדול מהמשתמש בתקיפותו להכריח את רצונם של אלה הזקוקים לו, מהמלוה ברבית. הוא האדון, והלוים שלוים ממנו המה העבדים. האחרונים המה העוסקים והטורחים, והוא מקבל את שכר הטרחה, הכל זקוקים לו והוא אינו זקוק להם. ובאמת אינם רוצים לתת לו רבית, אלא שאין להם ברירה אחרת, וזהו כחו וגבורתו של התקיף שלכאורה אינו עושה מעשה של כפיה - הנתקפים עונים "אמן" אחרי דבריו - אך זה עוד יותר גרוע מכפיה פשוטה.

ואם החמירו עליהם, על מלוי ברבית ומפקיעי שערים, יותר מעל גזלן פשוט, הוא מפני שזה האחרון איננו סוף כל סוף תקיף כמו הראשונים. מתיראים ממנו אבל אין לו מכבדים, בעוד שלאלו הראשונים יש גם מכבדים ומוקירים. הכל משכימים לפתחם בתור מארי דחיטי, ויש שחושבים אותם גם ל"בעלי הטובות". אין שום איסור על הנגזל ומכל שכן על העדים, בעוד שיש איסור חמור על הלוה ברבית וגם על העדים, והטעם לפי דברינו כבר מובן מאליו.

ועל כל פנים גם מזה אנו רואים שאחד מיסוד היסודות של היהדות הוא החרות הגמורה והמוחלטת של כל יחיד ויחיד, חרות בלתי תלוי משום בן-אדם. ובעוד שהסוציאליות מודדת כל דבר ודבר לפי התועלת או לפי ההפסד שזה מביא להחברה, מודדת היהדות לפי ההשלמה המוסרית או הפגם המוסרי שיש בזה.

מנקודת אינטרסי החברה בודאי הגזלן גרוע הרבה יותר מהמלוה ברבית, אבל מנקודת הפגם המוסרי, יש פנים לומר, שזה האחרון גרוע יותר, בהיות כי הראשון גוזל מחברו רק את החפץ או את הממון, בעוד שהאחרון המלוה ברבית או המנצל את אחרים גוזל גם את רצונם, הוא מכריחם שיאמרו רוצים אנו מה שבאמת אינם רוצים כלל וכלל.

מנקודת אינטרסי החברה בודאי אי-אפשר להעניש בשוה את המלוה ואת הלוה, אבל מנקודת הפגם המוסרי יענשו שניהם בשוה, המלוה מפני ששיעבד את רצונו של חברו, והלוה מפני שנעשה משועבד, ושניהם תועבה לפי מוסר היהדות.

# כט - האינטרנציונליות והדימוקרטיות שביהדות

להסוציאליות יש שתי תולדות עיקריות הכרוכות אחריה כמעט כשלהבת בגחלת, והן: האינטרנציונליות והדימוקרטיות. וכל סוציאליות שאין בה שתי התולדות הללו מזוייפת היא מתוכה.

ומה אומרת היהדות המקורית על שתי התולדות הללו?

האינטרנציונליות ביהדות אין זו רק תולדה, אך זהו אב ואבי אבות של השקפת-עולמנו. זהו הא' והת' שלנו. היהדות מתחלת ונגמרת באינטרנציונליות.

היהודי הראשון והיחידי בתבל - אברהם - כבר שמע את קול ד' הקורא אליו: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג), "ונתתיך לגויים" "כי אב המון גויים נתתיך", וכו' וכו' (שם יז, ה-ו).

ו"אחרית הימים" של היהדות תקופת "ימות המשיח", הלא היא כולה שירה אינטרנציונלית שאין דוגמתה. ולא רק בחזון הנביאים אך גם בפסקי הפוסקים שלנו, כפי שקבע זאת הרמב"ם לפסק-הלכה בסוף ספרו הגדול יד-החזקה: "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העכו"ם, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה ובחכמתה... ובאותו הזמן לא יהיה לא רעב ולא מלחמה, לא קנאה ולא תחרות... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... שנאמר: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט).

ובין גברא לגברא, בין ימות אברהם אבינו ובין ימות המשיח, היינו יורדים ועולים, עולים ויורדים, שינינו את מקומותינו כמה פעמים ונשתנו גם הרבה מרעיונותינו והשקפותינו, אבל השקפה אחת לא נשתנתה אף כחוט השערה, זוהי ההשקפה האינטרנציונלית. כשישבנו על אדמתנו והתפללנו: "כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (ישעיה, נו, ז), ואם הללו לא שמעו לתפלתנו ולא באו לביתנו, הנה אנחנו הקרבנו "שבעים פרים כנגד שבעים אומות" (סוכה נה, ב). וכשגלינו מארצנו - הלא כל הנימוק והטעם של הגלות היה משום אינטרנציונליות. ברי היה להם, כי "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" (פסחים כז, ב).

ואין לך זיוף היסטורי יותר גדול מהזיוף שעושים כשמעמידים את היהדות על הלאומיות הפשוטה והגסה, שכל יסודה בא מחפץ הקיום ורגש האנכיות הנטוע בלב כל חי, ותו לא מידי.

על לאומיות כזו כבר אמרו חז"ל במליצתם: "שבו לכם פה עם החמור - עם הדומה לחמור" (בראשית כב, ה, בראשית רבה שם). כלומר: הלאומיות במובנה הרגיל אצל הגויים, זהו רגש שנמצא גם אצל החמור: "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו" (ישעיה א, ג) - והאבוס הזה מתלבש אצל הגויים בדמות ארץ המולדת שממנה המה נזונים ומתפרנסים, ואם כי האבוס הוא דבר קטן וארץ המולדת היא גדולה למאד, יש בזה רק הבדל כמותי ולא הבדל איכותי, בעוד שהמשיח שלנו הוא "רוכב על החמור" (זכריה ט, ט), ולא שהחמור יהיה רוכב עליו.

ברם, כי האינטרנציונליות שלנו מקורה באחדות ה', יסוד היסודות של היהדות ושורש נשמתה, ואחדות ד' אומרת לא רק ש"אל אחד בראנו", אך גם "אב אחד לכולנו" (מלאכי ב, י).

ולא רק שכל בני אדם המה בני "אדם הראשון", אך אפשר להם לכל בני אומות העולם להיות בנים לאבותינו אנו, לאברהם, יצחק ויעקב, וכמו שהאריך הרמב"ם באגרותיו שגם הגרים אפשר להם להגיד: אלקינו ואלקי אבותינו, אלקי אברהם יצחק ויעקב, כי המה אבות העולם לכל ההולכים בדרכיהם (שו"ת הרמב"ם בלאו סי' רצ"ג).

אם כי אמרו "קשים גרים לישראל כספחת" (יבמות מז, ב), הנה לא נרתעו בעלי-התוספות, ה"לאומיים" הכי קיצוניים שלנו, מלהביא על זה פירוש מרבינו אברהם הגר המהפך את הכוונה בזה מן הקצה אל הקצה, שזה נאמר דוקא לשבחם של הגרים שמדקדקים במצוות עוד יותר מבני ישראל, ומזה יוצא קטרוג עלינו (תוס' קידושין מח, א).

ואופיני הוא שגם המשיח שלנו, הוא משיח בן-דוד, בא מן בת-מואב, מכח הדרשה של "מואבי ולא מואבית".

לא ולא. בשום אופן אי-אפשר לצמצם את היהדות במובן הלאומיות הרגילה. הלאומיות שלנו תעודתה היא דוקא הבין-לאומיות, "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא אלקים, אין עוד" (מלכים א ח, ס).

זהו מה שקראו לנו חז"ל בשם "בני-ברית" לציין בזה, כי האומה היהודית בעיקרה היא מעין הסתדרות שהפרוגרמה שלה היא הברית שבינה לבין ה'. ומפני זה נחשב הגר לבן האומה הישראלית, ולהיפך המומר נחשב לנכרי, מפני שההגדרה של אומתנו היא הברית הנ"ל, ומי שנכנס לכלל הברית הוא נכנס בתחומי אומתנו, והיוצא מכלל הברית, מכלל האומה הוא יוצא.

והדימוקרטיות שביהדות, כלום יש דימוקרטיות קיצונית כזו בכל הדימוקרטיות שבעולם? את הדימוקרטיה שבינינו לבין עצמנו גופא כבר בארנו בפרקים הקודמים, אבל אופיני הוא עוד ביותר היחס שלנו כלפי האחרים, כלפי אומות-העולם, שלכאורה השם "עם הנבחר" היא הסתירה הכי גדולה לדימוקרטיה. אכן כשאנו מתבוננים היטב לתוכן הדבר, נראה כי אדרבא זה מבליט ביותר את הדימוקרטיה שלנו. הננו "עם הנבחר" בחובות אבל לא בזכויות. בזכויות כל האומות שוות אלינו, לא רק בעולם הזה - "חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח בארץ" (במדבר ט, יד) - אך גם בעולם הבא. וכשם ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (משנה סנהדרין י, א) כך "חסידי אומות-העולם יש להם חלק לעולם הבא" (רמב"ם הלכות מלכים פ"ח הי"א, ע"פ תוספתא סנהדרין פי"ג). וחסיד של אומות-העולם די לו בשבע מצוות, שאלו הן המצוות התרבותיות הראשונות שאי-אפשר לנו לתאר כלל אדם בן תרבות בלעדן, בעוד שאדם מישראל אם הוא נזהר רק בתרי"ב מצוות ולא בתרי"ג, כלומר, כשעובר על מצוה אחת מן התורה בזדון, הנה לא די לו שאינו בכלל חסיד, אך גם אינו ישראל כשר. בקיצור: היחוס שלנו כלפי אחרים הוא בחובות ולא בזכויות.

אמור מעתה: היהדות זוהי אינטרנציונל של תרי"ג מצווה וז' מצוות, ואנחנו העם הנבחר נבחרנו בתור חלוצים של כל העולם כולו, ובעבור זה קבלנו עלינו חובות לאין ערך ולאין שעור מרובים מכל העולם. חובות ולא זכויות.

משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. וכן צוה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי-העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח (שם ה"י).

ובכן משה רבנו מפי הגבורה היה המיסד של האינטרנציונל הראשון, ולו שמרו הבריות את חוקי האינטרנציונל הזה, הלא היה כל העולם כגן-עדן.

והז' מצוות הלא לכאורה מילתא זוטרתא היא: "על ששה דברים נצטוה אדם הראשון, על עבודה זרה ועל ברכת השם ועל שפיכות דמים ועל גלוי-עריות ועל הגזל ועל הדינים, והוסיף לבן נח אבר מן החי" (רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א), אבל אוי לאותה בושה, אוי לאותה כלימה שעד היום, שכבר עברו כמעט ד' אלפים שנה, עדיין לא באו האינטרנציונלים המאוחרים לידי כך, והם עוברים על כולן או על רובן של הז' מצוות הללו בשאט נפש.

והסיבה לזה היא מפני שמסיחים דעתם מהתנאי הראשי שבז' מצוות הללו, "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבנו, שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב" (רמב"ם שם פ"ח הי"א).

האינטרנציונל של משה רבנו. אבל כלום צריכים אנו להוסיף, כי משתמשים אנו במלה לועזית זו רק עפ"י היסוד של "דברה תורה כלשון בני אדם" (ברכות לא, ב), ואפשר לפעמים להשתמש במלים רק כדי "לשבר את האזן" (ראה למשל רש"י לשמות יט, יח); האם צריכים אנו להוסיף זאת?

ברם שהדבר מובן מאליו כי בגופא דעובדא אין בין הלאומיות והבין-לאומיות, אינטרנציונליות בלעז, של הגויים, רק הבדל כמותי ולא הבדל איכותי. המקור של שניהם אחד הוא: רוח עבודה זרה של אנכיות גסה, שאדם עושה את עצמו לאליל והוא עובד את עצמו. אם הלאומיות, כאמור, נובעת מההרגשה של "וחמור אבוס בעליו", הנה ההבדל בינה לבין האינטרנציונליות רק בכמות ה"אבוס" ולא באיכותו. האבוס של הראשון היא הנקודה הגיאוגרפית של הארץ, והאבוס של האחרון הוא המעמד, ושניהם רק לטובת עצמם המה דורשים, שניהם רואים רק את יצר-הרע שבאדם, ואינם רואים את יצר-הטוב שבו, שניהם צומחים מהסטרא-אחרא שבבריאה ולא מהסטרא-דקדושה, שניהם באים מרגש השנאה לזולתם ולא מרגש האהבה גם בנוגע בינם לבין עצמם, והנשמה שלהם היא רק המלחמה, מלחמת הקיום, או קיומו של עם הארץ או קיומו של המעמד.

בעוד שהאינטרנציונליות שלנו היא כולה קודש וקודש קדשים, ולא מהאנכיות היא קיימת אלא מ"אנכי ה' אלקיך". זה "שחביבים ישראל" לפניו, ו"אף חובב עמים" (דברים לג, ג), היא באה מרגש האהבה ולא משנאה, רואה בבריאה כולה את היצר-הטוב ולא רק את היצר-הרע, את הסטרא דקדושה ולא רק את הסטרא אחרא, ובמקום המלחמה הנה כל "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), והעיר האינטרנציונלית שלה היא ירושלים, שהשם בא לה עוד משם "מלכי צדק מלך שלם" (בראשית יד, יח).

# ל - פרשת העבדים שבתורה

אמנם כאן ישאל השואל, הלא יש גם בתורה פרשת עבדים, בין של עבד עברי ובין של עבד כנעני, ו"לעולם בהם תעבודו" (ויקרא כה, מו), והלא יש גם כן הלכות עבדים בתורה שבעל פה הכוללות הרבה פרקים והלכות, סעיפים גדולים וסעיפים קטנים (ראה למשל יורה דעה סי' רס"ז), יש שם גם דינים קשים מאד כמו "יכול הרב לומר לעבד, עשה עמי ואיני זנך" (שם סעיף כ') וכדומה, וכלום יש לך נצול גדול מזה, וכלום יש לך סתירה גדולה לדמוקרטיות מזו?

אבל כשאנו מתעמקים מעט בזה נראה, כי במציאות הגבילו התורות שלנו, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, בהגבלות מרובות כל כך את העבדות גם של עבד עברי וגם של עבד כנעני, עד כי כל העבדות כמעט שאי-אפשר היתה להתקיים במציאות.

בעבד עברי נאמר: "לא תרדה בו בפרך", ו"לא תעבוד בו עבודת עבד" (ויקרא שם), ובאו חז"ל ופרשו ש"אסור להעבידו בדברים שהם לענות העבדים, כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או לחלוץ מנעליו, ולא יאמר חפור מקום זה והוא אינו צריך לו, ואפילו להחם לו כוס של חמין או להצן ואינו צריך לו אסור, ועובר עליו בלא תעשה, לא תרדה בו בפרך" (ע"פ רמב"ם, פ"א מהלכות עבדים).

וכלום אפשר לנו לתאר לעצמנו יהודי המדקדק במצוות מחזיק לו עבד עברי, וכשהוא צריך לו לכוס חמין עליו לחוש תמיד, שמא סגי ליה בלאו הכי, ונמצא שהוא עובר על לאו מפורש בתורה? וכלום אפשר לקנאות ב"אדון" שכזה שתמיד יהיה לבו נוקפו שמא נכשל באיסור? ומלבד הלאו הנ"ל, הרי יש גם מצוה של "כי טוב לו עמך" (דברים טו, טז), ומצוה זו אומרת: "שחייב האדון להשוות לו את העבד והאמה במאכל ובמשקה, בכסות ובמדור, שלא תהא אתה אוכל פת נקי והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה דר בכרך והוא דר בכפר, או אתה דר בכפר והוא יושב בכרך" (ע"פ הרמב"ם שם ה"ט). ואם האדון יסע לו למעון קיץ לאיזה מקום ואת העבד ישאיר לשמור על ביתו בעיר, שוב יעבור על מצוות התורה.

ובנוגע לעבד כנעני, הנה מסיים הרמב"ם את הלכות עבדים בדברים אלה: "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואף על פי שהדין כך, מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עליו על עבדו ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה. וכן לא יבזהו לא ביד ולא בדברים; לעבדות מסרן הכתוב ולא לבושה. ולא ירבה עליו צעקה וכעס, אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו".

באופן שבאמת לא רק שכל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו (רמב"ם שם, פ"א ה"ט), אלא שגם הקונה עבד כנעני כקונה אדון לעצמו, כי דוקא האדון צריך לחשוב ולשקול כל מלה ומלה, שלא יחטא חלילה בשפתיו נגד עבדו, ואם יגביה את קולו בדברו עמו הוא עובר על מדת הרחמים, שמי שעובר על זה אינו מזרעו של אברהם אבינו. ולא לחנם אמרו "עבדא דנהום כריסיה, לא שויא" (גיטין יב, א).

כי גם זה כלל גדול שעלינו לדעת, שיש גם מצוות כאלו שעיקר הכיוון שלהן הוא דוקא ההגבלה, להגביל את אופן הוצאתן לפועל עד כמה שאפשר. לדעת הרמב"ם ז"ל הכיוון של הקרבנות הוא ג"כ על האופן הזה, למנוע את בני ישראל מקרבנות של עבודה זרה שהורגלו בהם בזמן ההוא, כמו שנמקה התורה גופה "למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים על פני השדה, והביאום לד' אל פתח אהל מועד" (ויקרא יז, ה; עיין רמב"ם מו"נ ח"ג פל"ב ופמ"ו). ואמנם כמה מגדולי ישראל חולקים עליו על זה (רמב"ן, פירוש התורה לויקרא א': ט', לדוגמא), אם כי יש מקור לזה בכמה מדרשי חז"ל, ואין זה מעניננו הפעם.

אכן יש מצוות שהכל מודים בהן שבאות רק לכיוון שלילי, כלומר להגבילן ולצמצמן עד כמה שאפשר, ולא לכיוון חיובי. כזאת היא המצוה של יפת-תואר, שחז"ל מדגישים בעצמם שכל עיקרה בא מטעם שיאכלו בני ישראל בשר שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות, כלומר: לקבל את הרע במעוטו (קידושין כא, ב).

והמצוה של שחיטה גופה לשיטת כמה ראשונים, הנה אף על פי שכתוב בתורה בלשון מצות-עשה, "וזבחת" (דברים יב, כא), איננה באמת מצות עשה, ובאה רק למנוע מהלאו של אבר מן החי ונבלה. ולשון התורה גופה מוכיח על זה: "כי תאוה נפשך לאכול בשר וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך" (דברים יב, כא).

וכן המצווה של "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו), אף על פי שנאמרה בלשון מצות עשה, הנה כל סגנון התורה מוכיח שהעיקר הוא ההגבלות שבה, לקבל את הרע במיעוטו - "כי תבוא אל הארץ... ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי, שום תשים עליך מלך... רק לא ירבה לו סוסים... ולא ירבה לו נשים", ובולט שהעיקר הוא בזה ה"רק", הבא למעט את ממשלת המלך עד לכדי מינימום.

דוגמא לכל זה היא דעת אחד מהתנאים, ש"בן סורר ומורה (דברים כב, יח-כא) לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר" (סנהדרין עא, א). והכוונה בזה שגם המצוה הנ"ל לא באה רק בשביל ההגבלות, ואם כי התורה בעצמה לא פרשה את ההגבלות כמו בהמצוות הנ"ל, הנה למדו חז"ל את ההגבלות מהמדרש, וכשנאמר, למשל, "איננו שומע בקולנו", אנו למדים מזה ש"אם לא היתה דומה אמו לאביו בקול ובמראה ובקומה, אינו נעשה בן סורר ומורה" (סנהדרין שם).

וככה גם כן בלי ספק ולדעת כולי עלמא המצוה של "כי תקנה עבד עברי", זו בודאי איננה מצוה בחיוב אך בשלילה. כלומר, להגביל את העבדות עד כמה שאפשר, ולעשותה על ידי ההגבלות השונות כמעט לאי-אפשר, והתורה איננה מאריכה כלל בעצם הענין של העבד עברי, אך בהגבלות השונות כמו "שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחפשי חנם" (שמות כא, ב) וכו'.

ולא יפלא איפוא, מה שהנביאים, נביאי האמת והצדק, לחמו גם נגד העבדות וגם נגד המלוכה. וגם המלך הראשון שלא טעם טעם חטא נתמנה רק אחרי "שמאנו העם לשמוע בקול שמואל", ואחרי שהתרעם השי"ת על זה ואמר "לא אותך מאסו, כי אם אותי מאסו ממלך עליהם" (שמואל א, ח, ח).

ולא כמו שחפצים החופשיים לתלות בוקי סרוקי ח"ו ולראות בזה התפתחות מוסרית, אלא פשוט מפני שגם התורה גופה לא נתכוונה בכל אלו רק להגבלות השליליות, וכל המרבה לשלול הרי הוא משובח.

ועל כל פנים רוח התורה, הנביאים והחכמים הוא נגד העבדות בכלל, ומפני זה אנו מוצאים בזמנם של חכמי התלמוד הראשונים, שאם עוד לא נתבטלה העבדות לגמרי, בקשו בכל זאת כל האמתלאות שהיו בידם כדי לשחרר את עבדיהם. ידוע ה"מעשה ברבן גמליאל שסמא את עין עבדו, והיה שמח שמחה גדולה" על זה שביכלתו יהיה להוציאו לחרות (בבא קמא עד, ב), וב"רבי אלעזר שנכנס בבית הכנסת ושחרר עבדו והשלימו לעשרה" (גיטין לח, ב), וכל כך שמחו על כל הזדמנות שבאה לידם לשחרר את עבדיהם ולאמר על זה "ברוך שפטרני".

כי גם זאת עלינו להדגיש, שאם נרצה לחדור לתוך עמקה של התורה ורוחה, עלינו להתחיל את התורה מ"בראשית" ולא רק מ"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב). ידועה אמנם קושית ר' יצחק, שלא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, וידוע גם התירוץ על פי דרש (עיין רש"י להתחלת ספר בראשית). אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ועל פי פשוטו לא נראה שכל התורה מבראשית ועד החודש הזה לכם היא רק "מעין הקדמה", אלא שכל אלה גם כן גופי תורה הם, וכמה גופי הלכות גדולות במוסר היהדות אנו למדים מכל פרשה ופרשה שבתורה, גם מהפרשיות שהוקדמו ל"החודש הזה לכם".

יש, למשל, בספר בראשית פרשיות שלמות המדברות על העבד הראשון בישראל, אליעזר עבד אברהם. ויפה אמרו חז"ל: "יפה שיחתם של עבדי בתי אבות מתורתם של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים (בראשית כד), הוא אומרה ושונה, ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי המקרא" (מעילה יז, א). כי אם נרצה לדעת את יחסם של העברים הקדמונים להעבדים שלהם, להלכה ולמעשה, אנו יכולים לדעת זאת יותר מיחסו של אברהם אבינו לאליעזר עבדו.

אם גם נעבור בהיסח הדעת על הדרשות שדרשו חז"ל, שהרימו את ערכו של אליעזר בעיני אברהם עד למעלה ראש, ונביט רק על פשוטו של מקרא בלבד, גם אז הננו רואים אידיליה מזהירה לפנינו. אנו רואים בזה יחס האדון לעבדו כיחס של שני רעים אהובים, ידידים נאמנים, ידידי נפש. העבד איננו רק משרת, אך הוא "זקן ביתו" ו"המושל בכל אשר לו" (בראשית כד, א). וכשאברהם צריך לבקש אשה לבנו יחידו שאוהבו יותר מנפשו, איננו מוצא ידיד ובר סמכא אחר לזה שיכול להפקיד רוחו בידו, מאליעזר עבדו.

ולא בלי מקור הוסיף הרמב"ם בסוף הלכות עבדים את הדברים הנ"ל, שמבטלים כמעט את כל ההלכות הקודמות, כי הרמב"ם לקח לו את פסקו לא רק מחלק התורה של אחרי "החודש הזה לכם", אך גם מחלק התורה שלפני זה. כי אמנם לא רק שקימו האבות את כל התורה כולה, אך גם קימה התורה את מעשי האבות. וכל מה שקימו האבות זו היא תורה שלמה לנו.

ונחזור לעניננו, להצדק הסוציאלי. מכל האמור כבר דעת לנבון נקל, שכשתתכונן המדינה היהודית ונזכה באמת ל"ארץ ישראל על פי תורת ישראל", לא נצטרך לבקש בספרי מרקס וסיעתו איך לסדר את היחסים שבין הפועלים והבעל הבית, אך נבקשם ונמצאם באוצרותינו הקדמונים; "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה"; (ישעיה א, כו).

אמנם "הלכות שכירות פועלים" אינן תופסות מקום גדול בכמות בספרי הפוסקים שלנו, כי ההלכות האלו לא היו כמעט הלכות למעשה בזמן הזה, אבל כשנצטרך לכך נמצא בנקל את היסודות המוכנים מקודם, כדי לבנות עליהם בנינים רמים ונשאים.

כמה וכמה חוקים יש לנו לקבוע על היסוד של "לא תרדה בו בפרך", ולאסור כמה מיני נצול של הפועלים על היסוד הזה. אמת שהלאו הזה וכן הלאו של "לא תעבוד בו עבודת עבד", נאמר רק בעבד, כמו שאומר הרמב"ם (בפ"א מהל' עבדים ה"ז): "במה דברים אמורים בעבד עברי, מפני שנפשו שפלה במכירה, אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד, שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו". אכן נראה כי הרמב"ם מדבר רק בפועל באקראי בעלמא, שעל זה שייך טעמו, ולא בפועל מהטפוס של זמננו שיש מעמד של פועלים והפועל נשאר במעמד זה כל ימיו. ומענין שהמקור שממנו לקח הרמב"ם את פסקו זה הוא במכילתא, ושם כתוב רק "אבל בנו ותלמידו רשאי", ונראה שהרמב"ם מדבר גם כן רק באנשים כאלה שהמה מענין "בנו ותלמידו", אבל לא בפועלים שמשועבדים המה לעבודה באין להם מקצוע אחר בחיים.

וכמה חוקים אפשר לנו לחוקק במדינה יהודית על יסוד של הענקה (דברים טו, יב-יח), שאמנם אינה מדברת גם כן רק בעבד, אבל כל זה אם נביט רק על צורת האותיות שבתורה ולא על הרוח שבתורה. הרוחניות של מצות הענקה היא שעלינו לדאוג בעד כל מי שעובד בעדנו, שיקום על רגליו ויעמוד סוף סוף ברשות עצמו, ולא יהיה לעולם כפות וזקוק לאחרים, ואחת היא אם הוא עבד או פועל.

כמה חוקים יהא אפשר לחוק על היסוד של ההלכה "פועל העושה מלאכה לבעל הבית בדבר מאכל, הרי הוא אוכל ממה שהוא עושה" (חו"מ סי' שלז). ואמנם צורת ההלכה היא רק "בדבר מאכל" והוגבלה על ידי תנאים שונים: "במה דברים אמורים שאוכל כשהוא עושה בגדולי קרקע" וכו' וכו', אכן על כל פנים רוח ההלכה הוא שלא יקופח שכר הפועל בפעולתו. אבל גם על הפועלים לדעת ש"אסור לפועל לאכול ממה שהוא אוכל אכילה גסה". והרוח של הלכה זו גם כן מובן מאליו.

היסוד העיקרי של הלכות שכירות הפועלים הוא "השוכר פועלים ינהג עמהם כמנהג המדינה", ועל היסוד הזה אנו אומרים ש"השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב - מקום שנהגו שלא להשכים ולא להעריב, אינו יכול לכופם, אפילו הוסיף על שכרם" (חושן משפט סי' שלא סעיף א), ועל היסוד הזה נקבע את שעות העבודה ביום ובשבוע.

ינהג עמהם כמנהג המדינה, ותו לא מידי - כל זה נאמר כשכבר לא היתה לנו מדינה משלנו, אבל כשיהיה עלינו לקבוע מנהגים, בודאי שיהיו על פי רוח התורה, שיש בה לא רק דין אך גם לפנים משורת-הדין, על פי "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח), שגם זה נחשב לדין.

# לא - היוצא מדברנו

היוצא מכל דברנו הנ"ל, כי אם אמנם הרבה כללים ופרטים שנמצאים בהצדק הסוציאלי נמצאו זה מכבר בהצדק שלנו, אבל הרוחות שלהם באים לגמרי משני עולמות שונים הסותרים זה את זה, מן הקצה אל הקצה.

רוח הסוציאליות הוא רוח האלילות, שכל קבוצה וקבוצה היה לה אליל מיוחד שלחם עם האלילים האחרים, וע"י הסוציאליות השיגה זאת רק פנים חדשות - ולא רוח חדשה - של מלחמת המעמדות, ורוח הצדק שלנו הוא רוח של אחדות הבורא, אחדות שלמה ומלאה, אחדות בתור כלל כל הכללים, ובלי שום יוצא מן הכלל, שאינה חפצה לדעת מעמדות, אך יודעת רק ממעמד אחד, מעמד הר סיני, וממילא אי-אפשר שתהיה מלחמת המעמדות.

רוח הסוציאליות בא בעיקרו לא מרוח אך מחומר, כלומר, מאותה ההנחה שנשתרשה בהפילוסופיה היונית כי היה חומר קדמון ורק אחר כך בא הרוח, רוח ד', ונתן צורה להחומר ופושט צורה ולובש צורה עד היום הזה, ואילו רוח הצדק שלנו כל עיקרו מיוסד על רוח קדמון, שלפני כל חומר היה הרוח, והלא הוא הסיבה הראשונה גם לחומר ההיולי שבא אח"כ רק בתור מסובב ולא בתור סיבה.

הסוציאליות מוליכה את האדם לשעבוד, לשעבוד היחיד לציבור, לשעבוד הפרט לגבי הכלל, ואילו הצדק שלנו כל עיקרו מיוסד על החרות, חרות שלמה ומלאה, חרות מוחלטת בלי שום גבול ושיור, חרות של "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", מבלי שום יוצא מהכלל.

הסוציאליות מקורה ושרשה היא ג"כ מן התקיפות ורגש הכבוד וההערצה להתקיפות, אלא שבמקום תקיפות הרכוש באה תקיפות העבודה, ואילו הצדק שלנו אומר מלחמה לד' עם התקיפים מדור דור, ואחת היא לנו באיזו צורה מתלבשת התקיפות, תמיד היא שנואה ומכוערת לפני ד'.

הסוציאליות, כל עיקרה מכוון להביא מהפכות בעולם, מהפכה של "עליונים למטה ותחתונים למעלה" אבל סוף סוף נשארים עליונים ותחתונים, ואילו הצדק שלנו מכוון להביא שויון לעולם, שויון בלי שום הבדלים בין עליונים ותחתונים.

הסוציאליות רואה באנושיות ובהתפתחות האנושיות רק את ההכרח בלבד, וכשם שכל מהלך הטבע, בא מבלי דעת ובחירת הטבע, אך בכח חוקי ברזל שאינם זזים ממקומם אף כחוט השערה, כך גם מהלך האנושיות הוא באופן שכזה, בעוד שהצדק שלנו רואה באנושיות בחירה ורצון בעיקר.

המה יודעים רק מ"אין קמח אין תורה", ואם אמנם אנו גם כן אין כופרים בזה, אבל אנו יודעים גם את האידך גיסא, ש"אם אין תורה אין קמח" (אבות פ"ג, מי"ז).

המה מדגישים בהתפתחות האנושיות רק את הקיבה והלחם, ומראים ואומרים פוק חזי שבהתמעטות החטים מתמעטים מספר הנשואים והנולדים, ומתרבה מספר המאבדים עצמם לדעת, וכן להיפך, - ואנו אומרים: "לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ד' יחיה האדם" (דברים ח, ג).

הנה מראים על זה ש"פרנס לפי הדור", שההמון משפיע על הגדולים, וכל דור ודור יש לו פרנסים לפי רוחו וטעמו, וסימן הוא להחומרנות השוררת בהאנושיות, ואנו יודעים גם את האידך גיסא, ש"דור לפי פרנס", שהגדולים יותר משהם מושפעים הם משפיעים, ויותר משמשפיעה הכמות על האיכות, משפיעה האיכות על הכמות.

המטרה האחרונה של הסוציאליות היא "שלי שלך ושלך שלי", והמטרה האחרונה של היהדות היא "שלי שלך ושלך שלך" (אבות פ"ה, מ"י).

הראשונה אומרת בטול הבעלות לגמרי, אבל אין זה אידיאל כלל להאדם, "צלם אלקים" (בראשית א, כז), כי האידיאל הזה כבר השיגו עוד בששת ימי בראשית כל הבהמות והחיות אשר על פני האדמה, וזו היא מדת עם הארץ, ולא רק עם הארץ אך כל הברואים הכי שפלים שבארץ, שכולם אינם יודעים ואינם מרגישים מה זו בעלות, בעוד שהשניה "שלי שלך ושלך שלך", זו היא נאה ויאה להאדם יציר כפיו של הקב"ה, שגם הוא אומר לאדם "שלי שלך".

ואמנם המדה הזו האחרונה היא רק מדרגת חסידות: "שלי שלך ושלך שלך - חסיד", אבל בגופא דעובדא, הלא אין כלל מדה אחרת לבחור בה גם למי שאינו רוצה להיות בבחינת חסיד, כי מארבע מדות שבאדם האחת היא מדת סדום, השניה מדת עם הארץ, השלישית מדת רשע, ומי שלא ירצה באחד התארים ה"יפים" האלה, בעל כורחו עליו לאחוז רק במדה של "שלי שלך ושלך שלך".

שלי שלך ושלך שלך, זאת אומרת שחרור מכל נגיעה, התרוממות למעלת רוח עליונה, וותרנות, נדיבות, עשית לפנים משורת הדין, עליה מוסרית, התדמות הצורה ליוצרה - "מה הוא אף אתה".

הסוציאליות גם היא עומדת על השיטה שאחזו הגויים בכל הדורות ובכל הזמנים, והיא: "המטרה מקדשת את האמצעים", ואינה מבחינה בין אמצעים לאמצעים, וגם האמצעים הכי טמאים כשרים המה לה כדי להגיע למטרתה, בעוד שיהדות מורה לנו ממש ההיפך מזה: לא המטרה מקדשת את האמצעים, אלא האמצעים המגונים מחללים גם את המטרה הקדושה, והאמצעים הטמאים מטמאים גם את המטרה הכי טהורה, ובלשונם של חז"ל זוהי: "מצוה הבאה בעבירה", שלא רק שהעבירה נשארת עבירה, אך גם המצוה נהפכת לעבירה.

וע"כ אי אפשר לנו להלחם נגד האלימות של כל העולם באלימות משלנו, נגד התקיפות בתקיפות משלנו, נגד העוול בעוול משלנו וכו' וכו', כי אין קטיגור נעשה סניגור ואין מצוה הבאה בעבירה. אך עלינו להלחם רק ע"י האמצעי הזה, של "שלי שלך ושלך שלך".

האידיאל הקיצוני של הסוציאליות הוא לפורר את עגל הזהב לפרורים קטנים ולחלק את הפרורים לכל בני אדם במשקל שוה - והאידיאל שלנו הוא לשרפו לגמרי: "ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו" (ישעיהו ב, כ).

יש מאמר חז"ל: "בשלשה דברים אדם נדמה לבהמה ובשלשה דברים הוא נדמה למלאכי השרת". בזה אפשר להגדיר בקצרה את ההבדל בין הצדק של הסוציאליות לבין הצדק שלנו - הראשון יונק כל עיקרו משלשת הדברים שהאדם נדמה לבהמה, והצדק שלנו - משלשת הדברים שהאדם נדמה למלאכי השרת.

ואמנם הדרכים המובילות להצדק שלנו המה ארוכים מאד, כי לא על נקלה נביא את האדם להתפתחות מוסרית-אידיאלית-מלאכית כזאת, בעוד שהדרכים המובילות להצדק הסוציאליסטי, המה כל כך קצרים.

אבל יש דרך ארוכה וקצרה, ויש דרך קצרה וארוכה, ואנחנו בחרנו בראשונה.

# לב - "תורה ועבודה"

רצו צעירינו, פועלי המזרחי, להבליט כי הם עומדים על יסודות הצדק שלנו, ובחרו להם את השם "תורה ועבודה". ואמנם השם הזה מדבר בעדו ומשמיע לנו הרבה. באמת אין לנו בשאר המפלגות בישראל אף אחת שהשם תורה יהיה חרות על דגלה בפירוש ובשלמות ממש כ"תנועת תורה ועבודה".

אגודת ישראל, "פועלי אגודת ישראל" - השמות הללו אינם אומרים עוד כלום. אף השם "מזרחי" הוא רק בנוטריקון "מרכז רוחני". ויפה כח הצעירים מכח הזקנים, שהמה לא חפצו להשתמש בנוטריקון ואינם מתביישים להגיד בפירוש ובדברים ברורים מה שהם חפצים.

תנועת תורה ועבודה אומרת לנו, כי נושאי השם הזה מקדימים את התורה להעבודה, התורה היא להם התכלית והעבודה רק אמצעי.

דת העבודה - בזה מתיימר השמאל שלנו, שעשו את העבודה למין קולט, למין עבודה זרה, עבודת להחומר הגס, עבודה למעשה ידיהם גופא, למרות דברי הנביא המכריז בשם ד': "ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו" (הושע יד, ד). בעוד שלצעירינו אנו, אין התורה באה להם מתוך העבודה, אלא להיפך, העבודה באה להם מתוך התורה, שרואים בה חזות הכל. ו"תנועת תורה ועבודה" אומרת עוד כי לא רק העבודה צריכה להיות בתור תנועה, אך גם התורה בתור תורת-חיים, אי-אפשר לה שלא תהיה לתנועה - שתניע את החיים ותחדור לכל פינות החיים.

אך השם הזה גם מחייב את צעירינו בהרבה חובות למקום. ראשית, הרי זה מחייב להבדיל בין הקודש ובין החול, להבדיל בין הצדק שלנו ובין הצדק הסוציאליסטי. ואמנם ההבדלה אינה עבודה קלה כלל וכלל, ולזה דרושה דעת מרובה. וכבר אמרו חז"ל (ע"פי ירושלמי ברכות ה, ב): "אם אין דעת, הבדלה מנין". וביחוד קשה להבדיל בין עבודת הקודש ובין עבודה זרה, ולפנים כשהיתה העבודה בקרבנות, הנה אותן העבודות ממש שנעשו בקרבנות לד' נעשו גם כן בזבחיהם לעבודה זרה, וההבדל היה רק בהכוונה והמחשבה, ועכשיו אם כי בטלו הקרבנות, הרי לא נתבטלו עבודת הקודש מחד גיסא, ועבודה זרה מאידך גיסא, ומכיון שזו נקראת עבודה וזו נקראת עבודה, מה קל ליפול לתוך טעות ולבלי להרגיש, כי לא שמא קא גרים אך טעמא קא גרים. ויש טעם לשבח ויש טעם לפגם.

ואי-אפשר להרגיש בהטעם לשבח של הצדק שלנו בלי למוד התורה, ועל אלה הנושאים את השם "תורה ועבודה" להבין, כי אינם יוצאים ידי חובתם בשמירת התורה לבד, כי העיקר בזה הוא ה"מאור שבתורה", הבא רק מתוך תלמוד שעוד גדול יותר ממעשה.

הצדק שלנו משתקף לא רק מתוך ספרי המוסר שלנו, ולא רק מתוך האגדות שלנו, אך בעיקר מתוך ההלכה שלנו.

יש מתלוצצים: איזה מוסר יגיע לנו מהלכות יבשות כמו "שור שנגח את הפרה" ו"המניח את הכד" וכדומה, אבל לא דעת ולא תבונה להם למתלוצצים האלה למצוא את המאור שבתורה גם בהלכות יבשות כהנ"ל.

נקח למשל את הסוגיא של "המניח את הכד" גופא. הגמרא מקשה שם (בבא קמא כז, ב) על הא דאמרינן "ובא אחר ונתקל ושברה פטור, אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ולמיזל?" ומוסיפים על זה בתוס' שם: "אבל הך לא פריך, אמאי חייב בנזקו, כשהוזק, איבעי ליה לעיוני? כדפרישית לעיל, דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יוזק. ולא שייך כאן כל המשנה ובא אחר ושנה בה פטור? דגבי אדם לא אמר הכי".

התוס' בודאי לא כוונו בזה ללמדנו מה זה הצדק המשפטי והמוסרי שלנו, אבל כמה הלכות גדולות ונצורות בהלכות החיים השמיעו לנו אגב אורחא. "יותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יוזק". והגיעו בעצמכם: איך היו תהלוכות החיים אם בני אדם היו זהירים בכלל הזה. הלא במעשה הוא ממש ההיפך, וגם הטובים שבנו, מתוך ששומרים את עצמם שלא יוזקו, מסיחים את דעתם לגמרי מלשמור שלא יזיקו, ורוב בני אדם הלא מהחששא שלא יוזקו הולכים ומזיקים במתכוון ממש לאחרים.

ועוד חדשו לנו: שהדין כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור נאמר רק גבי בהמה ולא גבי אדם, והאם אין אנו רואים בכל המלחמות שבעולם, בין מלחמות העמים ובין מלחמת המעמדות, וגם המלחמות שבין איש לרעהו, שהסיבה הראשית להצטדקותן היא מצד הכלל של "כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור", ושכל אחד מהצדדים הנלחמים אומר, כי הצד השני שינה בו מקודם, ועל כן לא רק שהוא פטור אך גם מצוה היתה עליו לשנות גם הוא וללחום בו מלחמת מצוה. ובעלי התוס' מחליטים אגב אורחא שזה מעשה בהמה ולא מעשה אדם.

ובעלי התוספות, כידוע, לא היה זה מעניינם להתעמק בחקירות בהמוסר היהודי כדרך שעסקו בזה רבותינו הספרדים, אך מתוך ההלכה בעצמה, מתוך העומק ההלכי באו לידי כך ממילא. וכל הכללים האלה אינם באים רק מנקודת הצדק המוסרי, אך גם מנקודת הצדק המשפטי, כי הלא במשפטים ממשיים אנו עוסקים, ב"המניח את הכד" וכדומה.

ב"תורה ועבודה" אינם מכוונים לתורה חדשה ח"ו, ובכל זאת יש בזה משום חדוש גדול, החדוש של החזרת העטרה ליושנה. ע"י הגלות נעשו תורה ועבודה לתרתי דסתרי, ובמקום שהיתה תורה לא היתה עבודה, ולהיפך. וע"י הסיסמאות של תורה ועבודה אנו מחדשים ימינו כקדם.

וגם זאת אי-אפשר להכחיש, שגם מושגי הצדק שלנו נטשטשו במדה מרובה ע"י הגלות. אמנם מושגי הצדק שלנו המה מופשטים והחלטיים, אבל סוף-סוף אי-אפשר להפשיטם לגמרי מן החיים, וכשנתקלקלו החיים ע"י הגלות, אי-אפשר שזה לא ישפיע לרעה גם על מושגי הצדק, ויש לה לתנועת "תורה ועבודה" תפקיד גדול, התפקיד של "ואשיבה שופטיך כבראשונה" (ישעיה א, כו).

וכמה הלכות גדולות בהצדק שלנו, שנשתכחו ונשתקעו ע"י הגלות, תהיינה חוזרות ונעורות מחדש, ותקבלנה פנים חדשות על היסודות עתיקי יומין שלא ישתנו אף כחוט השערה.

ה"תורה" תשיג טעם לשבח ע"י ה"עבודה", והעבודה גופה תיהפך לתורה שלמה. וב"הלכות שכירות פועלים" נוסיף כמה וכמה סימנים וסעיפים חדשים, וגם על זה נאמר: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, כבר ניתן למשה בסיני".

תנועת "תורה ועבודה" צריכה לגדל בני תורה אמיתיים, בני עליה, נדיבי עם אלקי אברהם שתורה יבקשו מפיהם. ואלה יכריזו על האינטרנציונל האמיתי, האינטרנציונל שקדם לכל האינטרנציונלים שבעולם, ואלה יכריזו מלחמה קשה על האלילות העתיקה שנתלבשה כעת בלבושים מודרניים, כמו הלאומיות מחד גיסא והמעמדיות מאידך גיסא, שהצד השוה שבהן, ששתיהן יונקות ממקור האנכיות הגסה, ובמקום זה יצהירו נגד כל העולם כולו על אנכיות ממין אחר לגמרי, על "אנכי ד' אלקיך" (שמות כ, ב). ויתקנו עולם במלכות שדי, ויכירו וידעו כל יושבי תבל, מה בין כל מיני הצדק השונים וגם הצדק הסוציאלי בכלל, לבין הצדק המשפטי והמוסרי שלנו.

