

הרב אהרן ליכטנשטיין

מוסר אביב

על מוסר, אמונה וחברה

עורכים: אביעד הכהן וראובן ציגלר



תוכן העניינים

9אקדמות מילין
11מבוא

הלכה ומוסר

15האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?
37הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים
53סעוד תסעוד עמו: השתתפות המקבל בגמילות חסדים
69לברור 'כופין על מידת סדום'

אמונה

101מקור האמונה הוא האמונה עצמה
107על מצבה של האמונה היהודית

מצוות

117התפילה בשבת
137הרהורי שמיטה
145גרות: לידה ומשפט
163עבירה לשמה: הרהורים בהלכה וכמחשבה

חברה ומדינה

195.....	זאת תורת ההסדר
217.....	דת ומדינה: בזכות האינטראקציה
247.....	האח דניאל והאחוה היהודית
271.....	האדם והטבע: הפן החברתי
281.....	תהליך וסיום בהיסטוריה
297.....	מקומות בהם הופיעו המאמרים לראשונה
301.....	מפתח מקורות
315.....	מפתח כללי

הלכה ומוסר

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

נתבקשתי לדון כאן בשאלה: "האם המסורת היהודית מכירה במוסר בלתי-תלוי בהלכה?". לכאורה זו שאלה עובדתית, הדורשת תשובה של 'כן' או 'לא'. אולם, הקיים יהודי שמגיב על שאלה משמעותית בתשובה פסקנית ופשוטה? ודאי, לא יהודי המושרש במסורת שלנו. יתר על כן, ניסוח השאלה מכניס אותנו לשדה מוקשים, ובהיעדר הגדרות ברורות מושגי המפתח שבה עלולים להתפוצץ. מי ומה מייצגים את 'המסורת היהודית'? האם ההכרה שעליה מדובר היא דה-פקטו או דה-יורה? באיזו מידה של היעדר תלות מדובר? מעל לכל, למה כוונתנו ב'מוסר' ו'הלכה'? על כן, נדרשת תשובה מורכבת.

חוק טבעי ומוסר טבעי

אך לפני שאציג אותה לפרטיה, עליי להודות שבמישור מסוים, בקלות יכולתי להציע מענה חד-משמעי. אם נצמצם את הדיון לשאלת קיומו של המוסר הטבעי בכלל, קשה לומר שהעניין נתון בספק. "אמר רבי יוחנן: אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול" (עירובין ק ע"ב).¹ מדברים אלו ניתן ללמוד שלושה דברים: ראשית, קיים מקבץ של מידות טובות הקודמות קדימות לוגית להלכה; שנית, ניתן לגזור את המידות הללו מתוך התבוננות בתופעות

תרגם מאנגלית: קלמן נוימן
1. נציין שרכנו חננאל גורס "למדרנו".

טבעיות; ושלישית, כפי הנראה, המידות הללו – כדעתו של אפלטון ובניגוד לדעתם של הסופיסטים – מתייחסות ל-*physis* (טבע) ולא ל-*nomos* (חוק, סדר), שהרי הן לא רק מופיעות בטבע אלא אף מהוות חלק ממנו.

עמדה זו איננה מתבססת על מאמרו של רבי יוחנן בלבד. עצם המושג 'דרך ארץ' במוכנו הרחב (שהוא פחות או יותר שווה ערך למה שהמשורר האנגלי קובנטרי פטמור כינה "the traditions of civility") מכיון אותנו לאותו המקום.² אין להמעט בחשיבות הנודעת למושג זה, מכיון שהוא איננו מתאר התנהגות מקובלת גרידא, אלא דורש לציית לחוק הטבעי. מעבר להדדיות הדיאלקטית בדברי רבי אלעזר בן עזריה במשנה "אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה" (אבות פ"ג מי"ז),³ המדרש אף קובע ש"דרך ארץ קדמה לתורה".⁴ על פי הקשרם של הדברים, הכוונה לקדימות כרונולוגית. אולם רבים (במיוחד גדולי תנועת המוסר) נוטים להוסיף לכך גם קדימה לוגית ושמא אף תכליתית. ואכן, נראה שגם משמעות זו נוכחת מתחת לפני השטח, ובמובן זה יש לראות קשר בין המשנה והמדרש שצינינו. כדברי המהר"ל, "וזמזה [דברי רבי אלעזר בן עזריה] נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה שהוא דרך עץ החיים" (נתיבות עולם, נתיב דרך ארץ, פרק א). הקשר ביניהם מחזק את השכנוע שלנו בכך שחז"ל הכירו במוסר הטבעי.

בעצם אין צורך להוכיח זאת בעזרת ציטוטים מן המקורות. גם אם היינו מניחים שלחז"ל הייתה מודעות מוגבלת בלבד לדוקטרינה הפילוסופית וההיסטורית של החוק הטבעי (ובנקודה זו נחלקו יצחק בער ושאל ליברמן),⁵ אין הדבר נוגע לדיוננו כאן.

2. דברי הגמרא בעירובין, משמעות המונח 'דרך ארץ' מצומצמת למדיי, ולפי ההקשר הוא מתייחס להתנהגות נאותה ביחסי אישות. במקומות אחרים, הוא מסמן משהו רחב יותר, כהתנהגות תרבותית באופן כללי. מחזור ויטרי, סימן תכו (כפירוש למשנה אבות פ"ג מי"ז), מתרגם דרך ארץ "נורטורא" (nouriture), והדברים ברורים בדברי המהר"ל מפראג (נתיבות עולם, נתיב דרך ארץ, פרק א): "הדברים אשר הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות ודברי מוסר הנזכרים בתלמוד וכל שאר דברי מוסר, והוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות, ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועוון גדול וצריך להיות נזהר בהם". ראה גם נחמן שלמה גרינשפן, משפט עם הארץ (ירושלים, תש"ו), עמ' 1-5; במקורות שצוטטו על ידי Boaz Cohen, *Law and Tradition in Judaism* (New York, 1959), p. 183 (כרך ז עמ' 672-706). ניתן להוסיף שטווח המשמעויות הרחב של 'דרך ארץ' מקביל למוכנס של *curteisie* באנגלית של ימי הביניים ושל *manners* בתקופה האליזבטיאנית.

3. ראה שם פ"ב מ"ב ותוספות ישנים, יומא פה ע"ב, ד"ה תשובה.

4. ויקרא רבה ט', ג; והשווה תנא דבי אליהו (רבה) פרק א.

5. ראה: Saul Lieberman, "How Much Greek in Jewish Palestine?" in *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge, 1963), pp. 128-29.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

אפילו אם נקבל את העמדה (שהוצגה על ידי מרוין פוקס)⁶ שמושג החוק הטבעי, במונח שהוא מופיע בספרות הקלסית ובאסכולה של תומס מאקוינו, איננו מתאים לתפיסתם של חז"ל והראשונים, הייתה לכך השפעה מועטה בלבד ביחס לשאלה שבפנינו. עובדה מוצקה היא שקיומו של מוסר טבעי מונח ביסודם של עקרונות רבים ומרכזיים במסורת היהודית. כל הדיון על תאוריצייה – הצדקת הא-ל – מבוסס על כך. כפי שציין בנג'מין וויצ'קוט (Whichcote), מקבוצת ה-Cambridge Platonists במאה השבע עשרה), לא ייתכן לשאול "השפט כל הארץ לא יעשה משפט?" (בראשית י"ח, כה) מבלי להניח את קיומו של משפט בלתי-כתוב, אליו כפוף כביכול הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו.⁷ יתר על כן, שאלתו של אברהם מניחה שאדם מסוגל להבין משהו אודות משפט זה.

זאת ועוד. כל הניסיון (הנמצא כבר בחז"ל ואשר פותח בהרחבה על ידי הראשונים) להסביר את דיני התורה בצורה רציונלית, מניח מערכת תכליתית, בלתי-תלויה בהלכה, שעל פיה מסבירים את טעמיה. אין שום משמעות לאמירתו של אב"י "כל התורה כולה מפני דרכי שלום היא" (גיטין נט ע"ב)⁸ אלא אם כן מניחים מראש את ערכו המוסרי של השלום. הדבר נכון גם לגבי מתן טעמים למצוות מסוימות. מאמציו הנמרצים של הרמב"ם להסביר את טעמי המצוות מתאימים לעמדה שבהינתן מספיק זמן, יכולת ועניין, אפשר היה לגלות את רוב מצוות התורה על ידי עיון טבעי והגיוני. עמדה זו הוצגה בבירור על ידי רב סעדיה גאון,⁹ אומצה

6. Marvin Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law," *Diné Israel* 3 (1972), pp. 5-27; Cf. Ralph Lerner, "Natural Law in Albo's *Book of Roots*," in *Ancients and Moderns*, ed. J. Cropsey (New York, 1964), pp. 132-44.

7. *The Works of the Learned Benjamin Whichcote, D.D.* (Aberdeen, 1751), Discourse IV, p. 67.

8. קטע זה צוטט על ידי הרמב"ם בסוף ספר זמנים: "גדול השלום, שכל התורה ניתנה כדי להרבות שלום בעולם, שנאמר 'דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג', ז)" (הלכות חנוכה פ"ד ה"ד). אך יכול להיות שהניסוח של הרמב"ם מסיט את המיקוד של הבנת הטקסט, שהרי הוא עוסק במטרת מתן תורה; לעומת זאת, ייתכן שהגמרא מתייחסת לתוכן של התורה וליעד אליו הוא מוביל. בכל מקרה, התורה נתפסת כמי שמשרתת את הערך של השלום, ועל כן יש להניח שהיא טפלה לו מבחינת התכלית. לעומת זאת, במורה הנבוכים (חלק ג, פרק כז, אך השווה חלק ג, פרק נב) הקשר הזה מתהפך. שלום ויציבות חברתית מהווים חלק מ"תיקון הגוף" שמהווה רק תנאי מקדים עבור האדם להשיג את השלמות העליונה על ידי ההשגה השכלית. אך אין לראות זאת כסתירה. הדברים במשנה תורה מתייחסים כפי הנראה לתורה הנגלית ולדרך החיים שהיא מתווה, ולא לכל המרחב של ההשגה הרוחנית.

9. האמונות והדעות, הקדמה, סעיף ו. השווה שם מאמר ג סעיף ג.

בקווים כלליים בידי רבנו בחיי אבן פקודה,¹⁰ וכפי הנראה היא גם עמדת הרמב"ם עצמו.¹¹

על כן, הטענה שהמסורת היהודית דחתה את תורת החוק הטבעי, אין פירושה שבלעדי ההלכה (או בהקשר רחב יותר, בלעדי ציווי א-לוהי) האדם וכן העולם חסרים כל מימד מוסרי. גם לא משתמעת ממנה עמדה רלטיביסטית מוחלטת (הדוגלת בכך שכל הערכים המוסריים הם יחסיים) או עמדה (שמיוחסת כנראה על ידי פרופסור מרוין פוקס לרמב"ם)¹² שהסכמה חברתית או תועלתנות מהוות הצדקה בלעדית לפעולה אנושית. לכל היותר דחו חז"ל את תורת החוק הטבעי, אך הם לא שללו את קיומו של מוסר טבעי. ייתכן שהם סברו שאי-אפשר לגזור חוקים אוניברסליים ומחייבים מתוך המציאות הטבעית, אך אין דעתם שכשהאדם איננו מצווה, מצבו חסר משמעות מבחינה מוסרית. ייתכן שהם אימצו, במישור הטבעי, את העמדה שנוסחה על ידי וייטהד:

אין מערכת התנהגות מסוימת שהיא לבדה מתאימה לאופיו המהותי של היקום, ומהווה בכך אידיאל מוסרי אוניברסלי. אולם יש רוח אוניברסלית שקבלתה של כל מערכת התנהגות צריכה להיות חדורה בה... בין אם נשמד ובין אם נקיים, המעשה שלנו ייקרא מוסרי אם שמרנו על ידי כך את ה"יחודיות" של החוויה ברגע מסוים זה בתולדות העולם.¹³

מעבר לכך חז"ל לא היו מרחיקים לכת. לכל היותר, ניתן לטעון, שהמוסר הטבעי הוא תלוי נסיבות ואיננו מורכב מחוקים פורמליים. אך הוא קיים, בכל זאת.

10. ראה חובות הלבבות, שער עבודת הא-להים, פרקים א-ג.
11. נקודה זו לא נדונה במפורש בריוני הרמב"ם על הנבואה, המתמקדים באופייה ולא בצורך בה. מכל מקום, היא משתמעת מהתוכן ומן הטון של פסקאות מרובות של הרמב"ם העוסקות במתן תורה, ומשתלבת באמונו של הרמב"ם ביכולת הרוחנית של אנשי מעלה, מחד גיסא, וכדעתו על מגבלותיו של האדם הממוצע, מאידך גיסא.
12. ראה Marvin Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law," in *Modern Jewish Ethics*, ed. M. Fox (Columbus 1975), pp. 15-17.
13. Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York, 1938), p. 20.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

המוסר הטבעי אחר מתן תורה

אין לי ספק, על כן, שהמסורת היהודית מכירה בקיומו של סוג כלשהו של מוסריות טבעית. מכיוון שכך, לו הייתי מתייחס לעניין באופן מילולי, הייתי עונה בחיוב על השאלה המקורית ומסיים את הדיון. אך אני מניח שמנסחי השאלה התכוונו ליותר מכך. אם אני מבין את כוונתם, הבעיה איננה אם המסורת מעניקה מעמד תיאורטי כלשהו למוסר חוץ-הלכתי מתוך הכרה בתוקף ובהיקף האוניברסלי שלו. השאלה היא אם לאור דברי חז"ל ש"ניתנה תורה ונתחדשה הלכה" (שבת קלה ע"א), היש לכך משמעות מעשית כלשהי. האם עבורנו יש תקפות ורלבנטיות מעשית למוסר שאיננו תלוי בהלכה? על פי הבנה זו, ניתן לנסח את הנידון כזהה לשאלת היחס בין 'לפני מתן תורה' ובין 'לאחר מתן תורה', שאלה שיש לה צדדים היסטוריים ואנליטיים. יש דמיון בינה לבין שאלה שהעסיקה כה רבות את התאולוגיה הנוצרית, אודות היחס בין הטבע ובין החסד.

במישור זה, המסורת היהודית התמקדה בשתי נקודות משלימות. בראשונה, אין אפשרות שהרף המוסרי שמציב צו ההתגלות יהיה נמוך יותר מזה שנקבע על פי המוסר הטבעי. המכילתא עושה שימוש בטיעון זה בכדי להוכיח שרציחתו של נכרי אסורה (למרות שהתורה מתייחסת במקום אחד דווקא ל"וכי יזד איש על רעהו להרגו" – שמות כ"א, יד):

איסי בן עקיבא אומר: קודם מתן תורה, היינו מוזהרים על שפיכות דמים; לאחר מתן תורה, תחת שהוחמרו הוקלו? (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ד"ה וכי יזיד)

הגבלה זו איננה משקפת עמדה כללית בלבד אלא מהווה עיקרון משפטי שניתן להחילו במקרים אחרים. "מי איכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור?" (חולין לג ע"א)¹⁴ – היש דבר המותר לישראל ואסור לנכרי? הגמרא עושה שימוש בשאלה רטורית זו (ובתשובה השלילית המשתמעת ממנה) במרוצת דיון הלכתי מורכב. הנקודה השנייה קשורה בדברי הרמב"ם בפירושו למשנה, המצוטטים לעתים קרובות, ועד כמה שידוע לי איש לא נחלק עליהם. בעקבות משנה בחולין העוסקת באיסור אכילת גיד הנשה מנסח הרמב"ם עיקרון כללי:

14. ובדומה לכך: סנהדרין נט ע"א.

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו, והוא אמרם: "מסיני נאסר", והוא שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום – אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' ציווה לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך... אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' ציוונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום... הלא תראה אמרם "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה מסיני" (מכות כג ע"ב), וכל אלה מכלל המצוות. (פירוש המשניות, חולין פ"ז מ"ו)

לכאורה מהדברים משתמע שהמוסר הטבעי התבטל בפועל מאז מתן תורה, אף שתוכנו היווה רף תחתון למוסר ההלכתי.

האם התורה היא מערכת מספיקה?

אולם במישור אחר, אנו עומדים מול שאלה רחבה הרבה יותר. השאלה איננה אילו שאריות של המוסר הטבעי ממשיכות לחייב את היהודי או באיזו מידה קבלת התורה ביטלה כל מוסריות קודמת. עלינו לשאול אם הציוויים וההנחיות של ההלכה הם חד-משמעיים וכוללים עד כדי כך שהם מייתרים כל מערכת מוסרית אחרת – ועל כן במובן מסוים אף מבטלים את הלגיטימיות שלה.

בכך שאני מתרגם את הנושא למונחים אלו (המוכרים למי שקרא את ספרו של הוקר על השלטון הכנסייתי)¹⁵ אני יוצא משתי נקודות הנחה.

ראשית, אני מניח שההלכה מהווה או לפחות מכילה מערכת אתית. היו מי שקראו תיגר על קביעה זו (יש לציין בהקשר זה את פרופסור ישעיהו ליבוביץ'). לדעתי, אף שהביקורת מבוססת על תחושה בריאה של מונותאיזם רדיקלי, אי-אפשר להתייחס אליה ברצינות. ללא ספק, באיזו מידה ההלכה בכללה רוויה מימד אתי או עד כמה מצווה מסוימת מושרשת, אם בכלל, בשיקולים מוסריים, הם עניינים הניתנים לוויכוח. ואם יש צורך בראיה, מספיק לציין את הפרשנויות השונות למשנה "האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך משתקין אותו" (ברכות פ"ה מ"ג; מגילה פ"ד מ"ט) והפולמוס בעקבות כך על מתן טעמים למצוות.¹⁶ אולם, אינני סבור שעמדה

15. במיוחד בחלקו השני של הספר.

16. ראה מורה הנבוכים, חלק ג, פרקים כג, לא, מח, וכן פירוש הרמב"ן לדברים כ"ב, ו ותפארת ישראל למהר"ל מפראג, פרקים ה-ז. ראה גם יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל (ירושלים, תשי"ד), כרך א, עמ' מו-קכח.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

המביאה לדחייה מוחלטת של המימד המוסרי (עמדה שניתן לכנותה וולנטריזם מעין פידיאיסטי) מתיישבת עם עיקרה של המסורת היהודית. ניתן להביא ציטוטים רבים בכדי לדחות עמדה זו, אך נסתפק בפסוק אחד בירמיהו: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'" (ירמיהו ט', כג). אם נבין את המילים "כי אני" כ"מפני שאני"¹⁷ אזי היסוד המוסרי מהווה סיבה לידיעת ה'. ואולם, גם אם נפרש אותה כ"שאני" אז הצד המוסרי הוא התוכן הממשי של ידיעתו יתברך. כך או כך, הזיקה בין הדתי והמוסרי איננה ניתנת לפיצול. ומה שנכון ביחס לידיעה הדתית, נכון גם לגבי המעשה הדתי, הווי אומר המעשה ההלכתי. צירוף זה עומד במרכז של המסורת ההלכתית, ומבחינתה הניתוק של המוסר מן ההלכה לא רק פוגע באבריה החיוניים, אלא אף גורם לזיופה. הנחה שנייה שלי היא שמדובר במערכת מוסרית שמהווה לכל היותר מערכת משלימה להלכה אך איננה תחליף לה. ברור שמוסר שאיננו תלוי בהלכה עד כדי כך שהוא מבטל או מיתר אותה, ייחשב עבורנו מחוץ לתחום. כמובן, יש מצבים בהם שיקולי מוסר כמו פיקוח נפש, כבוד הבריות, דאגה לשלום בית או לשלום הקהל, או מניעת צער וכאב מצדיקים חריגה מכללי ההלכה, בין אם תוך קביעת סדרי עדיפויות או על ידי היתר לעבור על הלכות מסוימות. אולם, שיקולים אלה הם עצמם הלכתיים, והשימוש בהם איננו מהווה דחייה של המערכת ההלכתית עצמה. אין להכחיש שבמשך ההיסטוריה היהודית היו לעתים תופעות של תמיכה בדחייה כזאת, אך אין זאת מעסקנו כאן. גם אם יש המגמישים את המושג 'מסורת', יש לכך גבולות. אנטינומיזם, ובהקשר שלנו ביטול חוקי התורה, הם מעבר לגבולות. המושג של 'עבירה לשמה' נעדר מעמד הלכתי כלשהו.¹⁸

17. חלק מן התרגומים לאנגלית מבינים שהכוונה "שאני", פירוש שגם משתמע מדברי ספר העיקרים, חלק ג, פרק ה. אולם הרד"ק כנראה מבין שפירושו "מפני שאני", פירוש שגם אני נוטה לקבל. וכך גם משמע בתרגום הוולגטה (ואילו מתרגום השבעים קשה להכריע). לדיון על הפסוק ראה מורה הנבוכים, חלק ג, פרק נד.

18. הביטוי 'עבירה לשמה' מופיע בגמרא במימרא של רב נחמן בר יצחק: "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה" (נזיר כג ע"ב; הוריות י ע"ב). אולם לביטוי זה, שלכאורה מציב את התכלית ואת המוטיבציה מעל לחוק הפורמלי, אין משמעות מעשית, להיתר או לאיסור. לכל היותר, הוא מציין שלעיתים ניתן לראות שלאחר מעשה, עבירה על החוק הייתה עדיפה על פעולה מותרת או אף על מצווה. אולם, אין שום היתר לבצע קפיצה כזו לכתחילה. יתר על כן, במקרה הנידון בגמרא, יחסי יעל עם סיסרא, ייתכן שלא הייתה כלל עבירה פורמלית. לדעת רוב הראשונים, אישה איננה מחויבת למסור את נפשה כדי להימנע מגילוי עריות או ניאוף, שהרי היא איננה עושה מעשה אקטיבי (ראה סנהדרין עד ע"ב). דין זה נכון גם כשהיא מאוימת ולא רק כשהיא מותקפת פיזית, שהרי היא חסרה יסוד של השתתפות רצונית המגדירה את השתתפותה במעשה

השאלה המהותית היא, אם כן, האם ההלכה היא מערכת שמספיקה לעצמה. אם מתוך מניעים של אדיקות דתית ואם מתוך מניעים פובליציסטיים, רבים מאתנו מחבבים את התפיסה שרואה את ההלכה כמקיפה כל, שאינה נזקקת לשום דבר מחוצה לה. אכן, היה לנו נוח אם היינו יכולים לקבל את דברי פרופסור קאפל כהנא ש"במשפט העברי אין הפרדה בין החוק והמוסר ואין הבחנה בין מה שהחוק קובע לבין מה שראוי שהוא יהיה".¹⁹ אך אם נזהה את ההלכה עם 'שורת הדין', ונטען שאפשר למצוא בה פתרון מוכן לכל שאלה ושכל דילמה מוסרית ניתנת להכרעה על ידי עיון בדברי הפוסקים – אם זו הטענה, היא נאיבית וגם שגויה. לחזון איש, שצדקותו המוסרית ומחויבותו ההלכתית המחמירה היו לשם דבר, לא היו אשליות בנושא: "חובות מוסריות המה לפעמים גוף אחד עם פסקי ההלכה, וההלכה היא המכרעת את האסור ואת המותר של תורת המוסר".²⁰ ודוק – "לפעמים", אולם כנראה לא תמיד. יש מצבים בהם יש צורך לפנות למקורות אחרים.

ההכרה בעובדה זו מתבססת הן על עדות טקסטואלית והן על ניסיון מעשי. אני מניח שאין צורך להאריך בתיאור הגורם השני. מי מאתנו לא הרגיש לפעמים עד לכאב בדלות האתית של משאביו המשפטיים? מי לא נוכח במקרה שבו גם מילוי כל החובות ההלכתיות המפורשות מותיר אותנו רחוקים מלמצות חובה מוסרית ברורה ומוחשית? יש להדגיש נקודה אחת – אף שייתכן שהיא מובנת מאליה. החיסרון שעליו מדובר איננו רק תוצאה של שתיקת המקורות או של עמימות שלהם. נכון הוא שיש מצבים שניתן להניח, כמעט אפריורית, שהמקורות הבסיסיים אינם עוסקים בהם במפורש, והדבר המחייב שימוש בהיסק או היקש. אולם הנקודה הקריטית היא שגם

כפעולה אנושית. לכן, כשפעלה יעל מתוך הצורך להושיע את עמה, אפשר לראות ביחסיה עם סיטרא, גם אם קדם לכך פיתוי מצדה, יחסים סבילים, ולכן לא יוגדרו כמעשה איסור פורמלי. ראה תוספות, יבמות קג ע"א, ד"ה והא וימא פב ע"ב, ד"ה מה. אם כנים הדברים, הביטוי 'עבירה' מתייחס למעשה שבדרך כלל אסור, אך כאן הוא עדיף על מצווה חרף אופיו השלילי. כמו כן, גם את דברי רבה, שהפסוק במשלי (ג', 1) "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחתיך" מכוון "אפילו לדבר עבירה" (ברכות סג ע"א), ניתן לייחס למעשים שבדרך כלל אסורים אך במקרים מסוימים ניתן להתיר אותם. אולם, השווה שמונה פרקים לרמב"ם, פרק ה. [להרחבה ראה במאמר "עבירה לשמה" בהמשך כרך זה].

19. K. Kahana, *The Case for Jewish Civil Law in the Jewish State* (London, 1960), p. 28.

20. חזון איש על ענייני אמונה ובטחון (ירושלים, תשי"ד), עמ' כא. הוא מדגים את הנקודה הזאת בדיון לגבי תחרות כלכלית, כאשר ההערכה לגביה תלויה בשאלה אם היא תוקפנית או מתגוננת, ושאלה זו תלויה בזכויות המשפטיות של כל צד. ברור שבמקרה כזה החובות המוסריות כוללות מקרים מובהקים של 'דין'. מכל מקום, המשתמע מן המשפט המצוטט לעיל עומד בעינו (שחפיפה זו היא רק "לפעמים") והוא מאומץ בפרק שלאחר מכן, עמ' מד-מו. לעומת זאת, ראה עמ' מט.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

קיום מושלם של מלוא החובה הנקבעת על פי דין תורה נראה לעתים קרובות כלא מספק מבחינה מוסרית.²¹ דברים אלו אולי ייראו קשים למדיי, אך נקודה זו עולה בדיוק מתוך העדויות הטקסטואליות המורות ש'דין' איננו תמיד מספיק. כך למשל דברי הגמרא בבבא מציעא:

אמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. – אלא דיני דמגזיתא לדיינינו? [= האם היו צריכים לדרון לפי דיני הנוכרים?] אלא אימא [= אמור]: שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפני משורת הדין. (בבא מציעא ל' ע"ב)

הרמב"ן והרמב"ם על המוסר שמעבר לחוק

הרמב"ן הרחיק לכת אף יותר. בקטע ידוע, הוא מסביר שהצורך במצווה הכללית "קדשים תהיו" הוא משום שלמרות ההיקף של ציווי התורה לגבי התנהגות היחיד, נהנתן שטוף תאוות יכול לקיימם בקפידה ולהישאר 'נבל ברשות התורה'. הדברים נאמרים גם לגבי מוסר חברתי. על כן, גם בתחום זה התורה מנסחת מצווה רחבה:

זה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם... אמר בכלל "ועשית הישר והטוב" (דברים ו', יח), שיכניס בעשה היושר וההשוויה וכל לפני משורת הדין לרצון חבריו. (רמב"ן, ויקרא י"ט, ב)

ואכן, עמדה זו מתפרשת בפירושו של הרמב"ן על הפסוק "ועשית הישר והטוב". בתחילה הוא מציע שייטכן שהביטוי מתייחס לכלל מצוות התורה, אך לאחר מכן הוא מציע פירוש חליפי:

21. רבים מראשי תנועת המוסר ביקרו את מה שהם ראו כמחדלים מוסריים של הציבור התורני בימיהם, וייחסו רבים מהם לעובדה שהלכות הנוגעות לכך לא פותחו ונוסחו במידה מספקת. על כן הם דרשו ניתוח ופרשנות של קטגוריות אלה על מנת לתקן את המעוות. ראה הרב י"ד אפשטיין, **מצוות הבית** (ניו יורק, תשכ"ו), עמ' 34-57. אני נוטה לחשוב שגם אם הזנחה כזאת היוותה גורם כלשהו ביצירת הכשלים, אנשי תנועת המוסר הגזימו בחשיבות שלה וממילא ביכולת של פרשנות הלכתית רחבה לתקן את המצב.

ולרבותינו בזה מדרש יפה,²² אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין.²³ והכוונה בזה, כי מתחילה²⁴ אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר ציווך, ועתה יאמר גם באשר לא ציווך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה עניין גדול, לפי שאי-אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני היישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון "לא תלך רכיל" (ויקרא י"ט, טז), "לא תקם ולא תטור" (שם יח) ו"לא תעמוד על דם רעך" (שם טז), "לא תקלל חרש" (שם יד), "מפני שיבה תקום" (שם לב) וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שייכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא²⁵ ואפילו מה שאמרו "פרקו נאה" (תענית טז ע"א) ו"דיבורו בנחת עם הבריות" (יומא פו ע"א), עד שייקרא בכל עניין תם וישה. (רמב"ן, דברים ו', יח)

הדברים מנוסחים בעוצמה ובבהירות, ויש בהם מענה ברור לשאלתנו. אך האומנם? עד כמה החוק המוסרי שדורש מאתנו להתעלות מעבר לדרגת 'נבל ברשות התורה' אמנם בלתי-תלוי בהלכה? אם 'דין תורה' ו'ההלכה' הם חופפים, אזי 'הישר והטוב' הוא אכן 'בלתי-תלוי בהלכה'. אך אם נכיר בהלכה כמציאות רב-מישורית ורב-מימדית, אשר היא – אם מבינים אותה בצורה נכונה – כוללת הרבה יותר מאשר המתחייב או המתאפשר מתוך חוקים ספציפיים, אזי נבין שהמימד המוסרי אותו אנו מחפשים הוא בעצם פן אחד של ההלכה. הדרישה, או אם תרצו הדחף, להתרומם מעבר ל'דין תורה' מהווים בעצמם חלק מגוף ההלכה. נקודה זו עולה בבהירות מדברי חז"ל המהווים בסיס למושג 'לפנים משורת הדין':

"והודעת להם את הדרך ילכו בה" (שמות י"ח, כ), זה תלמוד תורה; "ואת המעשה אשר יעשון", זה מעשה הטוב, דברי ר' יהושע; ר' אלעזר המודעי אומר, "והודעת

22. במהדורה שלו לפירוש הרמב"ן על התורה מעיר הרב ח"ד שעוועל שאין מקור ידוע לדברים אלה.
 23. רש"י (דברים ו', יח ד"ה הישר והטוב) אומר "זו פשרה לפנים משורת הדין". דברים אלה (שניתן להניח שנלקחו מאותו מקור כמו דברי הרמב"ן) מצמצמים את ההיקף של הדברים בצורה משמעותית.
 24. בפסוק הקודם, ו', יז.
 25. תקנה דרבנן המחייבת את המוכר להציע תחילה קרקע העומדת למכירה לקונה שהינו כבר בעליו של שטח סמוך. ראה בבא מציעא קח ע"א.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

להם, הודע להם בית חייהם;²⁶ "את הדרך", זה ביקור חולים; "ילכו", זו קבורת מתים; "בה", זו גמילות חסדים; "ואת המעשה", זו שורת הדין; "אשר יעשון", זה לפני משורת הדין. (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דעמלק פרשה ב)

בין אם נקבל את ההכללה של רבי יהושע או את הרשימה המפורטת של רבי אלעזר, הסמיכות של "מעשה הטוב" או של "לפנים משורת הדין" למצוות מחייבות מצביעה בכירור על כך שאין מדובר במעשים שהם אופציונליים בלבד.

אופייה המחייב של ההתנהגות 'לפנים משורת הדין' בוקע ועולה מתוך הפסוקים שהרמב"ן הצביע עליהם: "ועשית הישר והטוב" ו"קדשים תהיו". פסוקים אלה לא נוסחו כעצה טובה או כהבעת משאלה. ואולם רבותינו הראשונים נקטו בעמדות שונות לגבי דרגת החיוב. ייתכן שהעמדה התובענית ביותר הוצגה על ידי רבנו יצחק מקורביל, אחד מבועלי התוספות. בספרו **ספר מצות קטן (סמ"ק)**, אחד מן החיבורים המרובים מימי הביניים המונים ומסכמים את תרי"ג המצוות, הוא מונה את המצווה "לעשות לפני משורת הדין דכתיב 'אשר יעשון'" (סימן מט). בהמשך דבריו הוא מסתמך על דברי הגמרא ש"לא נחרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה". לעומת זאת, הרמב"ן איננו מגדיר את הנהגת 'לפנים משורת הדין' כמצווה עצמאית, המחייבת את האדם כתקיעת שופר או הנחת תפילין. אולם, ברור שהוא רואה בה מטלה נורמטיבית – החלה על כל יהודי, ואשר מצופה ממנו כחלק מחובתו הבסיסית. עבורו, ההימנעות מעשיית 'הישר והטוב' איננה רק חוסר רגישות לצלילי הספירות העליונות. מחדל כזה הינו נבלה. אמנם ברשות התורה, אך בכל זאת – נבלה.

לעומת הרמב"ן והסמ"ק, נראה שהרמב"ם סבור ש'לפנים משורת הדין' שייך יותר לאוויר פסגות. בפרק הפותח את הלכות דעות ולאחר שהוא מציג את תורת 'שביל הזהב', הוא מסיים:

חסידים הראשונים היו מטיף דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות, יש דעה שמטיף אותה כנגד הקצה האחרון ויש דעה שמטיף אותה כנגד הקצה הראשון, וזהו לפני משורת הדין. (הלכות דעות פ"א ה"ה)

26. הביטוי "בית חייהם" התפרש על ידי רש"י במקום אחד כתלמוד תורה (בבא קמא ק ע"א, ד"ה בית חייהם) ובמקום אחר כ"אמנות להתפרנס בו" (בבא מציעא ל ע"ב, ד"ה זה בית חייהם).

המשתמע מכך, שהתנהלות מעבר לחובה המשפטית מאפיינת קבוצה מצומצמת של חסידים. פעולה 'לפנים משורת הדין' מהווה אידיאל לבני עלייה ולא להמון. היא מייצגת רמה מוסרית נשגבה, שהשגתה תיחשב כאות למצינות, אך הימנעות ממנה איננה מחייבת גינוי.

עמדה זו שונה בצורה קיצונית מזו של הרמב"ן. בשונה מדבריי הקודמים, ייתכן שלדעת הרמב"ם 'לפנים משורת הדין' באמת אינה אלא אופציה, שעמדתו מצביעה על מוסר שקיומו מעניק 'נקודות זכות' אך איננו כרוך בחובה במוכן הצר. אך גם אם נאמץ פרשנות זו, 'לפנים משורת הדין' לא תהפוך בכך לתלויה לחלוטין ברצונו של אדם. היא תעבור אז, אם להשתמש בניסוחו של פולר,²⁷ מתחום 'מוסר החובות' ל'מוסר השאיפות'. אך גם אם זה כך, היהודי הרי מצווה לשאוף. יתר על כן, נקודה זו בדעת הרמב"ם היא זניחה לגבי משימתנו כאן. אם נתעלם לרגע מן המינוח והתוכן הספציפי של המושג 'לפנים משורת הדין' (אותו הרמב"ם אולי רואה כמשנת חסידים), ברור שהרמב"ם איננו רואה את פיתוח האישיות, את הרגישות המוסרית או ההתנהלות מעבר לחובה הפורמלית כיסודות חוץ-הלכתיים ועל אחת כמה וכמה לא כדברי הרשות בלבד. הם נכללים לדעתו תחת משבצת הלכתית אחרת, הציווי להידמות לקב"ה. "ומצווין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר 'והלכת בדרכיו' (דברים כ"ח, ט)" (הלכות דעות פ"א ה"ה). הציווי מתייחס ל'שביל הזהב' ולא ל'לפנים משורת הדין',²⁸ אך בכך אנו פוגשים גם אצל הרמב"ם את הדרישה הנורמטיבית ל'ישר וטוב'.

ההבדלים בין הרמב"ם והרמב"ן מבחינת המינוח ומבחינת המקורות עליהם מסתמכים הם רבי-משמעות. הייתי מרחיב את הדיבור על כך אם הנושא שלי היה 'לפנים משורת הדין' כשלעצמו. אולם לצורך הדיון שלנו כאן, דברי שניהם כאחד מכוונים אותנו לאותה מגמה. הווי אומר, ההלכה עצמה דורשת שנחרוג מעבר למסגרת המשפטית שלה. אם הייתי הולך בעקבות פולר²⁹ ומשרטט רצף הנמתח מ'חובה' בבסיס עד ל'שאיפה' בפסגה, נראה לי שלדעת הרמב"ם המוסר המכונה 'מחוץ להלכה' היה מוצב גבוה בכמה דרגות לעומת תפיסת הרמב"ן. גם לאחר שאנו לוקחים בחשבון

27. ראה: A.D. Lindsay, *The Two Moralities* (London, 1940), pp. 5-9; Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), pp. 5-9.

28. כאן הרמב"ם מבחין בין 'הישר והטוב' לבין 'לפנים משורת הדין'. אך במקומות אחרים נראה שהוא מזהה ביניהם. ראה בעבודת המלך לרב מנחם קרקובסקי על אתר ובשמעון רבידוביץ, *עיונים במחשבת ישראל* (ירושלים, תשכ"ט), כרך א, עמ' 430-431.

29. Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), pp. 9-13.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

את העובדה שהרמב"ם רואה בהליכה בדרכיו של הקב"ה חובה, אנו שרויים יותר בתחושה של שאיפה לאידיאל מאשר ציות לדרישות בסיסיות. אך למרות ההבדלים בין הרמב"ם והרמב"ן, הדמיון הבסיסי ביניהם נשאר. העיקרון של "והלכת בדרכיו" איננו רק אידיאל נשגב אלא חובה ממשית. הרמב"ם מדבר במפורש על כך ש"מצווים אנו" ללכת בדרך שביל הזהב, ובהמשך הוא שוב עושה שימוש במטבע לשון של חובה כשהוא קובע שהנביאים ייחסו כינויים מסוימים לקב"ה "להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות אליו כפי כוחו". בדומה לכך הוא מדבר על תארי ה' המהווים יחד את "הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה".³⁰ יתר על כן, ראוי לציין שהרמב"ם, כמו הרמב"ן, עושה שימוש במונחים של 'הישר והטוב'. ניתן להניח ששניהם כאחד מכירים בעיקרון של חובת ההתנהגות מעבר לשורת הדין.³¹

הצגה זו היא חלקית, יש להודות. היא מתבססת על שתי הנחות. האחת, שהרמב"ם מכיר בחוק מוסרי אליטיסטי של החסיד, חוק המעוגן ב'דין' אך מתעלה מעליו. שנית, שגם במסגרת 'שביל הזהב' המחייב את כולם יש חובות שלא נחקקו במפורש ואשר במינוח של הרמב"ן נכנסות לגדרי 'לפנים משורת הדין'. שתי הנקודות עולות בצורה חד-משמעית מן התיאור במשנה תורה. לעומת זאת, מדבריו בשמונה פרקים (שנכתבו קודם) ניתן להתרשם בצורה שונה.³² בשמונה פרקים, 'לפנים משורת הדין' מתואר לא כנעלה יותר מ'שביל הזהב' אלא כטקטיקה שנועדה להוביל את האדם אל הדרך האמצעית. הנטייה היתרה לצד אחד נועדה לתקן עיוות לכיוון השני, כפי שמתבטא במשל המפורסם של אריסטו על כיפוף הענף,³³ שיטה שמתאימה לטיפול הרפואי שהיה מקובל בימיו. מדברי הרמב"ם שם אף משתמע שהאיזון הראוי נוצר על ידי הציות לדין עצמו, וכל סטייה מכך לא זו בלבד שהיא מיותרת אלא שהיא בלתי-רצויה (אלא אם כן היא חיונית כדי לתקן סטייה לצד השני).

עיקר ביקורתו של הרמב"ם מכוונת נגד הסגפנות, והחריגות שנגרן הוא מוחה עוסקות כולן בהימנעות מדברים חומריים.³⁴ אולם הוא גם מביא דוגמאות להוכיח שחוקי התורה הם מספיקים. אלו כוללות מצוות המתייחסות לטווח רחב של מידות

30. הלכות דעות פ"א הלכות ו-ז.

31. אך ראה בעבודת המלך, הלכות דעות פ"א ה"ה, המפקפק בעניין.

32. פרק ד. השווה פירוש המשניות, אבות פ"ד מ"ד.

33. אתיקה נוקומכית 109 b.

34. אצל רובן מדובר בסבל גופני, כך שהקטע מטרים את דבריו בהלכות דעות פ"ג ה"א. אך הוא גם כולל ביקורת על פזרנות יתר; ראה הלכות ערכין פ"ח ה"ג.

טובות ומגרעות: חסד, כעס, גאווה, ענווה. על כן, הקטע בשמונה פרקים מעניק רושם המקטין את מקומו של מוסר עצמאי. למרות כל זאת, אני נוטה לראות את דברי הרמב"ם בהלכות דעות, המאוחרים בזמן והנרחבים יותר, כמוסמכים יותר. לסיכום, למרות שהפערים בין הרמב"ם והרמב"ן הם משמעותיים, הם אינם נראים לי קיצוניים.

כפייה על 'לפנים משורת הדין' ועל 'מידת סדום'

ניתן לבחון את העמדות השונות של רבותינו הראשונים כלפי מוסר שמעבר לדין מנקודת מבט אחרת, לאור שאלה מעשית: האם ניתן לכפות התנהגות 'לפנים משורת הדין'?³⁵ לפחות מקרה אחד כזה מופיע בגמרא. שם מסופר על סבלים שעבדו עבור רבה בר רב הונא³⁶ ושברו חבית יין תוך כדי הובלתה. מכיוון שהם התרשלו במידה מסוימת, שורת הדין הייתה מחייבת אותם לשלם עבור הנזק וגם הייתה פוטרת את רבה בר רב הונא מלשלם להם את שכרם, משום שלא ביצעו את תפקידם כמצופה. כדי להבטיח את הפיצוי המגיע לו החזיק רבה בר רב הונא בבגדיהם, שכנראה נשארו אצלו כביטחונות:

אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימייהו. – אמר ליה: דינא הכי? – אמר ליה: איך, "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב', כ). יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מיד. אמר ליה: זיל הב אגרייהו. – אמר ליה: דינא הכי? – אמר ליה: איך, "וארחות צדיקים תשמר" (שם). (בבא מציעא פג ע"א)

[תרגום: באו וסיפרו לרב. אמר לו [לרבה]: הבא להם את בגדיהם. אמר לו: האם זה הדין? אמר לו: כן, "למען תלך בדרך טובים". [רבה] החזיר להם את בגדיהם. אמרו לו [הסבלים]: אנו עניים ועבדנו כל היום, וכעת אנו רעבים ואין לנו כלום. [רב] אמר לו [לרבה]: לך ותן להם את שכרם. אמר לו: האם זה הדין? אמר לו: כן, "וארחות צדיקים תשמר".]

יתר על כן, בתלמוד הירושלמי (בבא מציעא פ"ו ה"ח) מופיע סיפור דומה, לא אודות

35. אין ספק שתקנות ספיציפיות של חז"ל שהתבססו על "ועשית הישר והטוב" כמו דין המצרן, ניתנות לכפייה. ראה בבא מציעא קח ע"א. השאלה נוגעת למצבים שלא קיימת לגביהם הוראה מוגדרת.

36. לפי גרסת חכמי ספרד; בדפוסים מופיע רבה בר בר חנה.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

אמורא – ממנו ניתן לצפות לרף מוסרי גבוה יותר – אלא אודות קדר פשוט. אך אולי ניתן להסיק מן הנסיבות מעוררות הרחמים של המקרה והיעדר הביטוי 'לפנים משורת הדין'³⁷ שמדובר במקרה בודד.

רבותינו הראשונים נחלקו לגבי הכפייה. הרא"ש קבע ש"אין כופין לעשות לפני משורת הדין" (בבא מציעא פ"ב סימן ז). מתוך שתיקתם של חכמי ספרד, נראה לי שניתן להניח שזאת הייתה הדעה המקובלת שם. אולם, כמה מבעלי התוספות, ובמיוחד הראב"ה והראב"ן,³⁸ סברו שיש מקום לכפייה כזאת. כמובן, אין להעלות על הדעת שעמדה כזאת תתייחס לכל התנהגות מעבר לשורת הדין. כשם של'דין' דרגות מוסריות שונות, כך בהכרח לגבי 'לפנים משורת הדין'. אי-אפשר להשוות חריגה מהלכות שמבוססות, למשל, על המושג ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (קידושין כא ע"ב) וועל כן לחריגה מהן יש אופי של "לכתחילה" להליכה מעבר למצוות המבטאות דחף מוסרי חזק. אולם, עצם העובדה שיש ראשונים שסברו שניתן עקרונית לכפות על התנהגות 'לפנים משורת הדין' מצביעה על כך שעיקרון זה מהווה חלק מן המארג של ההלכה.

שאלת הכפייה עולה בהקשר אחר ואף מפתיע. חז"ל קובעים ש"כופין על מידת סדום" (כתובות קג ע"א)³⁹. רוב הראשונים הגדירו את 'מידת סדום' כהדגשה מוגזמת של פרטיות, כהתעסקות האדם בצרכי עצמו עד כדי התעלמות מן הדאגה לזולת. מדובר באנוכיות אינטנסיבית כל כך שהאדם שולל את האחר גם אם אין בכך תועלת לעצמו. אין צורך שתהיה טינה, אדישות פשוטה מספקת. למרות החריפות בביטוי, 'מידת סדום' איננה מצטמצמת למה שבמוסר העממי היה יכול להיחשב כנבזות או כהתעלמות חסרת לב. על פי דעה אחת במשנה, שרוב הראשונים סבורים שהיא המכרעת, מדובר בעמדה ש"שלי שלי ושליך שלך" (אבות פ"ה מ"י). מכאן שהיא מציינת התרכזות בלעדית ברשות היחיד והעמדת מחסומים חוקיים ופסיכולוגיים מוגזמים בין אדם לזולתו.

37. אמנם, רש"י בבבלי על אתר כן עושה שימוש בו.

38. עמדה זו אומצה על ידי המורכזי (בבא מציעא, סימן רנו) המצטט בכך את קודמיו הראב"ן והראב"ה, אך בדרך כלל היא מובאת כ"דעת הראב"ה" וכך היא מופיעה בשמו בהגהות מיימוניות (הלכות גזילה פ"א אות ג). דברי הראב"ה המקוריים טרם הופיעו ברפוס. ההתייחסות לראב"ן היא כפי הנראה לדברים המובאים בספר ראב"ן (בבא מציעא, ד"ה ראובן נפל; מהורות עהרענריך ב, קצח), אך הגם שנאמר שם שיש חיוב גמור להחזיר את האבירה, אין שם דיון בכפייה על ידי בית הדין. אולי למורכזי היה מקור אחר, בו חיוב הכפייה היה מפורש יותר. ראה הרב צבי יהודה מלצר, "לפנים משורת הדין", במזכרת לזכר הריא"ה הרצוג (ירושלים, תשכ"ב), עמ' 311-315.

39. לניתוח דין זה ראה מאמרי "לביורר 'כופין על מידת סדום'" בהמשך כרך זה.

גישה כזאת גונתה על ידי רבותינו, והם אף קבעו ש"כופין עליו". אולם למיטב ידיעתי, חז"ל מעולם לא ניסחו בבירור את הבסיס להלכה זאת. ברצוני להעלות השערה שהלכה זאת נכנסת תחת כנפי 'לפנים משורת הדין'. אם כנים הדברים, יש בכך דוגמא מובהקת לתוקפו ולהיקפו של כלל זה. אודה, שהזיקה בין 'לפנים משורת הדין' ו'כופין על מידת סדום' איננה אינטואיטיבית לרובנו. אולם, בכך בדיוק יש ביטוי נוסף לכך שאיננו מודעים להיקף המלא של החובה החורגת מן ה'דין'. אם נתייחס ל'לפנים משורת הדין' כתחום של מוסריות המעניקה 'תוספת נקודות' אף שאיננה כרוכה במחויבות, היא לא תכלול גם שלילה של פעולות שהן כה מגוונות עד שניתן לכנותן 'מידת סדום'. אולם, אם 'לפנים משורת הדין' מכיל רצף בין חובה קפדנית לאידיאליזם נשגב, ניתן להבין את הזיקה הזאת.

מכל מקום, למהר"ל מפראג לא היה קושי בקישור זה, זאת אכן על רקע העוצמה והמרכזיות שאותן ייחס למושג 'לפנים משורת הדין':

היפך מידה הזאת, אשר אינו רוצה לעשות שום טוב עם אחר, המעמיד דבריו על הדין ואינו רוצה לעשות לפנים משורת הדין. (נתיבות עולם, נתיב גמילות חסדים, פרק ה)

על פי גישה זאת, המציבה זהות כמעט מוחלטת בין מידת החסד ובין 'לפנים משורת הדין', המהר"ל מסביר את דברי חז"ל "כי לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה". לדבריו, החורבן איננו ענישה, אלא תוצאה טבעית. קהילה איננה יכולה להתקיים אם היא מתבססת על המשפט בלבד. התנהגות מעבר לנורמות המשפטיות מהווה מלט עבור חברה אנושית. בהיעדרה, התוצאה היא התפוררות. "המעמיד דבריו על הדין" מביא חורבן. מחויבות יתר לחובה המשפטית מביאה גם לאסון במובן רחב יותר, שהרי היא מכירה ומעצימה את החוק הטבעי ככוח השולט בעולם. על כן, היא דוחה את הנסים החורגים מן הטבע והנובעים מן החסד שבהשגחה הא-לוהית. ולבסוף, ההתעלמות מ'לפנים משורת הדין' מוגדרת כסימן ההיכר של אנשי סדום. אף שסופה של רשעתם הייתה שחיתות, יסודה בציות מוחלט לקטנוניות משפטית. "שהיה זה מידתם שלא לוותר, שכך אמרו רבותינו: 'שלי שלי ושלך שלך' הוא מידת סדום" ובכל מקום אומרים 'כופים על מידת סדום' (שם). המהר"ל מזהה באופן די ברור את המקור לכפייה על מידת סדום בחובה לנהוג 'לפנים משורת הדין'. הייחוס של ההימנעות מהנהגה כזו לאנשי סדום, המהווים את שיא הרוע בתנ"ך, משקפת את החשיבות שייחס המהר"ל להתנהגות שמעבר לדין.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

'דין' מול 'לפנים משורת הדין': פורמליזם וקונטקסטואליזם

ניתן להעלות שני ערעורים על עמדה זו. אם חובת 'לפנים משורת הדין' אמנם מהווה חלק אינטגרלי של ההלכה, באיזה מובן היא 'מעבר' לדין? הווי אומר, לדעת הראב"ה שיש צרדים של 'לפנים משורת הדין' הניתנים לכפייה, במה הם שונים מהדין עצמו? שנית, האין כל התיאור הזה אחיזת עיניים בעלמא? הרי קבענו בתחילה שההלכה איננה מערכת מוסרית המספיקה בפני עצמה, ובכך הכרנו במשתמע בצורך בהשלמתה. לאחר מכן, ניסינו לטעון שההשלמה היא עצם מעצמה של ההלכה. בכך נטרלנו למעשה את ההודאה הקודמת שלנו והצלנו בכך את האשליה שההלכה היא מקיפה-כל. בסופו של דבר, המסקנה מכל התרגיל המבריק הזה אינה שונה מן העמדה שהמסורת מכירה במוסר שמחוץ להלכה. אז למה לא לומר זאת ברורות?

אלה טיעונים רציניים, אבל הם אינם מערערים את העמדה שפיתחתי, אלא מחייבים אותי לנסח אותה בצורה ברורה יותר. לגבי השאלה הראשונה, מה בין דין ל'מעבר' לדין, הערה של הראב"ה תקל על הפתרון. מדובר במי שמצא אבירה לאחר שהבעלים התייאשו. רב נחמן סבר שהמוצא יכול לשמור את החפץ, אך הגמרא מציינת שניתן להחזירו לפנים משורת הדין.⁴⁰ הראב"ה מסביר שיתכן שרב נחמן לא כפה על כך משום "שהמוצא היה עני ובעל אבירה היה עשיר" (מרדכי, בבא מציעא, סימן רנז). במסגרת משפטית של 'דין', הבחנה כזאת הייתה מתמיהה. חובתו של העשיר לתמוך במי שגורלו לא שפר עליו, אף שהיא חובה גמורה, איננה חובה כלפי יחיד מסוים אלא כלפי קבוצה, וניתן לאכוף אותה רק דרך גורם שלישי – הקהילה ובית דינה. אמנם פוסקים רבים סבורים שצדקה איננה מעשה חסד בלבד אלא חובה משפטית שניתן לכפות עליה,⁴¹ אך בוודאי אין לעני מסוים זכות (חוץ מאשר בסוג מסוים של צדקה, מעשר עני)⁴² לתפוס רכוש ממי שאמיד ממנו.

על כן הבחנת הראב"ה בין עני ועשיר לגבי 'לפנים משורת הדין' מצביעה על ההבדל המכריע בינה לבין 'דין'. 'לפנים משורת הדין' הוא פחות קפדני, לא רק מבחינת המידה והעוצמה של החובה – ואכן, כפי שראינו, יש מקרים בהם רמת החובה היא זהה – אלא גם בכך שהיא גמישה יותר, והחובה לפעול לפיה מושפעת יותר מהנסיבות הספציפיות. לכך אין קשר לעוצמת החובה. לאחר שנקבע שיישום

40. ראה בבא מציעא כד ע"ב.

41. ראה קצות החושן, סימן רצ ס"ג.

42. ראה תוספות, יבמות ק ע"א, ד"ה מעשר, ורמב"ם, הלכות מתנות עניים פ"א ה"ח.

"הישר והטוב" מחייב פעולה מסוימת במקרה מסוים, ייתכן שהוא מחייב בדיוק כמו 'דין'. אך הקביעה הראשונית לגבי החובה המוסרית מתנהלת בצורה שונה. ברגע ההכרעה, המערכת המשפטית של ה'דין', הגם שהיא מושרשת בערכים יסודיים, עומדת בפני האדם כקובץ חוקים. קובץ זה כולל דקויות רבות, ונתונים משתנים מביאים לכך שהפסיקה הרלבנטית תהיה תלויה בנסיבות. אך דרך ההכרעה הבסיסית היא באמצעות ניסוחים והנחיות שנועדו ליישום בקבוצת מקרים מוגדרים. דווקא תכונת הכלליות היא המאפיינת את החוק, כאשר הוא מיושם במקרים בהם קיים הצירוף המתאים של תכונות. הכרעות ה'דין' נקבעות על ידי חשיבה דדוקטיבית, ובעיקר סילוגיסטית. המטפורה הטוענת שמקרה מסוים 'כפוף' או מציית לחוק היא בהחלט מדויקת.

לעומת זאת, 'לפנים משורת הדין' שייך למוסר תלוי הקשר. באופן פרדוקסלי, הוא מחד כללי יותר מן ה'דין' הפורמלי, ומאידך ספציפי יותר. הגישה הפורמלית מונחית על ידי עיקרון או כלל הנוגעים לקבוצה של מקרים המוגדרים על פי מאפיינים מסוימים. ככל שהעקרונות יותר מפורטים, הדבר מצביע שהמערכת יותר רגישה ומתוחכמת. אך ללא קשר למידת הפירוט, השיטה פועלת באותה צורה: מיישמים על מקרה מסוים כללים שנוסחו לגבי קבוצות של מקרים, כאשר המקרה הפרטי מהווה אבר בקבוצה כללית או באינטראקציה בין מספר קבוצות כאלה (כאשר ישנם, כמובן, כללים הקובעים כיצד להתייחס למקרי תערובת כאלה).

הגישה תלוית ההקשר (קונטקסטואלית) איננה בנויה על הנחיות ברמת הביניים. מי שנוקט בגישה זו מכוון את דרכו (לפחות בתיאוריה) על פי עקרונות אוניברסליים מקיפים מחד ועל פי המציאות המקומית הספציפית מאידך. מן הצד האחד, הוא מודרך על ידי מספר מינימלי (אולי רק אחד או שניים) של ערכים עליונים, ומהצד השני הוא פועל על פי הנתונים המיוחדים של המקרה שלפנינו. כשהוא הולך בעקבותיהם, הקונטקסטואליסט עושה שימוש בחוש המוסרי (אם נציין מונח בן המאה השמונה עשרה, מיושן משהו אך עדיין שימושי). על פיו הוא מייצר הערכה ואינטואיציה על מנת להפיק את הפתרון הטוב ביותר לדילמה הקיומית בפניה הוא עומד. הוא מאמץ עמדה נומינליסטית בתחום המוסר, ואיננו מסתפק בטעוץ הטריטוריאלי שכל מקרה אתי הוא שונה; אלא הוא טוען בנוסף לכך שההבדלים בין המקרים השונים הם כל כך גורליים שלעולם אי-אפשר לנסח כללי התנהגות בעלי משמעות. הבסיס המעשי היחידי להכרעה הוא שיפוט בלתי-אמצעי המופנה למקרה שלפנינו (בדרך כלל על ידי האדם עצמו, אך זו, מבחינה לוגית שאלה אחרת לגמרי). אין מקום לגורם ממצע בין הערך המוחלט ובין נתוני המצב הנוכחי.

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

ברור כשמש שהיהדות דוחה את הקונטקסטואליזם כשיטה אתית מקיפה. אך בכל זאת, יש לו מקום באזורים נרחבים של הקיום האנושי. אלה מצויים בתחומי של 'לפנים משורת הדין'. כאן ההלכה עצמה מציבה נורמה שהיא תלויה מצב. השפה שלה היא זו של כללים: "ועשית הישר והטוב", "והלכת בדרכיו". גם המטפורות של "דרך טובים" ו"ארחות צדיקים" מציינות מטרה וכיוון ולא מעשים כאלו או אחרים. בסופו של דבר, ההבחנה בין שתי המערכות באה לידי ביטוי מרומז במקור השלישי שציינו:

"ואת המעשה", זו שורת הדין; "אשר יעשון", זה לפנים משורת הדין. (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דעמלק פרשה ב)

ה'דין' מתואר באמצעות שם עצם סטטי ("המעשה"), ואילו 'לפנים משורת הדין' מתואר על ידי פועל דינמי ופתוח ("יעשון"). בכאן לקיים את הדין, היהודי ממקד את כל תשומת לבו לצו הספציפי המופנה אליו. אולם, לגבי לפנים משורת הדין הוא "מביט לאחור ולפנים" (המלט 4.4), הוא מסתכל על ראשיתם של הדברים וכן על תוצאותיהם. המיקוד שלו הוא אקסילוגי וטלאולוגי.

על כן, חוץ מרמת החובה, יש הבדל בסיסי בין 'דין' לבין 'לפנים משורת הדין'. הראשון מכתוב סטנדרטים קבועים ואובייקטיביים בתור חובה מינימלית. הדרישות של השני נובעות מסיטואציה מסוימת, ועשויות להשתנות על פי מצבם של האנשים המעורבים בה.

נקודה זאת מתוארת בדברי המגיד משנה, פירוש על משנה תורה שנכתב במאה הארבע עשרה על ידי רבנו וידאל די טולוזא, אחד מאחרוני תקופת הראשונים. בכאן להסביר מדוע הרמב"ם הרחיב וגיוון את דין 'בר מצרא', וקבע שהוא ניתן לכפייה במקרים מסוימים אך לעתים הוא מהווה רק הוראה לכתחילה,⁴³ מנסח המגיד משנה עיקרון המזכיר את דברי הרמב"ן אך גם מרחיק לכת מהם:

ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתיקון מידות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת "קדושים תהיו" (ויקרא י"ט, ב), והכוונה כמו שאמרו

43. דברי הרמב"ם עוסקים בקדימות בין קונים פוטנציאליים, כאשר אף אחד מהם איננו בר מצר. במקרים אלה הוא פוסק שלמרות ש"גם זה בכלל הטוב והישר הוא" אי אפשר לכפות על כך, "שלא ציוו חכמים בדבר הזה, אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך" (הלכות שכנים פי"ד ה"ה).

ז"ל "קדש עצמך במותר לך" (יבמות כ ע"א), שלא יהא שטוף אחר התאוות, וכן אומרה "ועשית הישר והטוב" (דברים ו', יח), והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם. ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצוות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל עניין, ובהכרח חייב לעשות כן, ומידות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן. והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו. ומהם שעשו אותם בדין גמור, ומהם לכתחילה ודרך חסידות, והכל מדבריהם ז"ל. ולזה אמרו (עבודה זרה לה ע"א): "חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנאמר 'כי טובים דידך מיינ'". (הלכות שכנים פי"ד ה"ה)

בעל המגיד משנה בוודאי איננו תומך במוסר יחסי או תלוי נסיבות כקנה מידה בלעדי. הדבר לא יעלה על דעתו של איש הלכה הנאמן לעצמו. דבריו מתייחסים להגדרת האופי של דין 'בר מצרא' בפרט ולתחום "הישר והטוב" בכלל. הוא מציינ שמבחינה מסוימת הגמישות והמרחב שאופייניים להלכות אלה, מעניקים להן יתרון לעומת דיני התורה החתוכים והמוחלטים. משפט סיום זה מעניין מאוד כשלעצמו. אך גם מבלי להיכנס להשוואה ביניהם, דבריו מצביעים בבירור על אופיים השונה של 'דין' ו'לפנים משורת הדין'.

בין 'הלכה' ל'דין'

כמו כן, ניתן לרחות את הערעור השני שהעליתי. כזכור, העליתי את הטענה שהדיון על 'מוסר שמחוץ להלכה' איננו אלא משחק מילים, או לחלופין שהטעון שההלכה עצמה מכירה ב'לפנים משורת הדין' מחדיר פנימה את 'המוסר שמחוץ להלכה' כסוס טרויאני (או ששמא שני הטעונונים נכונים). כמענה, אסביר שהשאלה שהעליתי – האם ההתנהגות מעבר ל'דין' היא חלק מן ההלכה ועומדת ביחס אליה – היא אכן שאלה משמעותית. משמעות שאלה זו נוגעת בעיקר לא לכבודה של ההלכה אלא לאופייה ולמהותה של ההתנהגות שמעבר ל'דין'. אם אכן תחום זה כלול בתוך ההלכה במובנה הרחב, הדבר יתבטא בשלושה אופנים:

א. ראשית, הכללה בתוך ההלכה תקל להגדיר את פרטיה של ההתנהגות הרצויה. הגדרה כזאת אפשרית על ידי הרחבתן של הלכות המצויות בתחום ה'דין' באמצעות: א) אי-הזדקקות להיתרים אישיים, ב) התעלמות משיקולים טכניים שיכולים לגרום להלכה לא לחול, משום שמבחינה מוסרית ומהותית ראוי

האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?

שהדין יהיה תקף במקרה זה, או ג) על ידי הרחבת היקפה של הלכה מסוימת על ידי יישומה במקרים שאינם כלולים בגדריה המשפטיים אך דומים דיים כדי להיות שותפים בתכליתה. שלושה סוגים אלה מהווים נספחים ונסמכים למצוות התורה עצמן. על כן, הזיקה בינם לבין דין בסיסי, שהוא מציב גבולות אך בו בזמן מצביע על כיוון מעבר לו, היא הכרחית.

ב. ההתנהגות שמעבר ל'דין' איננה בהכרח בעלת זיקה למצווה מסוימת. ייתכן שהיא באה למלא חלל מוסרי (כפי שראינו לגבי 'כופין על מידת סדום') או שהיא עשויה לבטא שאיפה מוסרית נעלה, המנותקת ממצווה ספציפית. אך במקרים אלה, הזיקה למערכת ההלכתית הכללית חשובה על מנת לנסח מטרות כלליות ולעצב כיוון, הקשר ומניע. האדם איננו פועל בתוך חלל ריק, גם כשהוא עסוק במילוי סדק או בשאיפה לגעת בכוכבים. גם כשההלכה איננה מטילה פקודה אלא מעניקה הדרכה – היא חיונית בכל זאת.

ג. לסיום, ההקשר ההלכתי רלבנטי במישור שלישי, בו ההלכה איננה מצביעה על מעשים מסוימים ואף לא קובעת מערכת ערכים, אלא משמשת כמצפן לחיים כולם. המחויבות ההלכתית מציבה במרכז קיומו של האדם את יחסו לקב"ה. היא איננה מסתפקת במימוש מספר מטרות אלא דורשת את התמסרותו של האדם עצמו, ויתרה מזאת את הקדשתו והתקדשותו. אין להעלות על הדעת השגת מטרה זו ללא התנהגות מעבר ל'דין'. השתלבות האדם בתוך המסגרת ההלכתית המשתקפת בכל מרחבי הפעילות האנושית, איננה רק סמנטית אלא מהותית. התנהגות זאת באה מתוך עיגון עמוק במחויבות ההלכתית.

ברצוני להדגיש שבדברים שהצגתי, המלבישים אצטלא הלכתית על המוסר הבלתי-תלוי, אינני בא לטעון בעד השימוש בטרמינולוגיה מסוימת. הייתי מוכן לצמצם את השימוש במילה 'הלכה' לתחום ה'דין' ולמצוא מונח אחר לתאר את מה שמעבר לכך. צמצום זה אף יתאים לשימוש של חז"ל. במקורות הקלסיים המילה 'הלכה' (בלי ה' הידוע) מתייחסת בדרך כלל לחוק מסוים (ועל כן השימוש התדיר גם במילה 'הלכות') או במובן הרחב של כלל הידע התורני. היא איננה מופיעה בחז"ל במובן שנעשה בו שימוש תדיר בימינו – המזהה אותה עם כלל היהדות ההלכתית, עם הנקודה האחת ההכרחית המגדירה את היהודי המחויב למורשתו, אשר בנוכחותה הסמכותית, המגיעה עד כדי האנשה, היא נחשבת כמצווה עלינו דרך חיים. המרכזיות של ההלכה במובן זה היא עצומה עד כדי כך שניתן לומר (כמו שנכון לגבי המילה 'תורה' בפיהם של חז"ל) שההלכה ונותנה חד הם. על כן, אין לנו להיות מופתעים אם בדברי חז"ל

(שאצלם המושג הלכה הוא מצומצם יותר – ק"נ) יש הבחנה בין 'הלכות' ואלמנטים נורמטיביים אחרים. על כן בפירוש הפסוק: "אם שמוע תשמע לקול ה' א-להיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו" (שמות ט"ו, כו) נאמר במכילתא:

"והישר בעיניו תעשה", אלו אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם; "והאזנת למצותיו", אלו גזירות; "ושמרת כל חקיו", אלו הלכות... דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר... "והישר בעיניו תעשה", זה משא ומתן. מלמד שכל מי שנושא ונותן באמונה ורוח הבריות נוחה הימנו, מעלין עליו כאילו קיים את כל התורה כולה. "והאזנת למצותיו", אלו הלכות; "ושמרת כל חקיו", אלו עריות. (מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכתא דויסע פרשה א ד"ה ויאמר אם שמוע)

עמדה זאת, הרואה ב'הלכה' רק חלק מהתורה, ניתנת להבנה בקלות, ומעבר לשאלות סמנטיות, הדברים מתאימים לגישה ששרטטתי עד כאן. לכל היותר, הם מחייבים שנתנסח בצורה שונה מזאת השגורה ונצהיר שהמסורת של היהדות ההלכתית מחייבת את היהודי הן לרבקות ב'הלכה' והן למחויבות למימד מוסרי, אשר מצד אחד מובחן מן ההלכה אך מצד שני עולה בקנה אחד עמה ואף מטיל ציוויים (על פי דרכו).⁴⁴ הדבר שאני דוחה בתוקף הוא העמדה המגדירה את ההיקף והתפקיד של ההלכה על פי השימוש הרחב המקובל (המזהה אותו עם היהדות בכלל – ק"נ), אך מזהה את התוכן של ההלכה על פי מובן מצומצם יותר של המילה ('דין' בלבד – ק"נ). התוצאה מכך היא זיהוי של חובה עם 'דין' והתייחסות למעשים שמעבר ל'דין' כאופציונליים או כמידת חסידות. בכך נעשה שירות דוב הן להלכה והן למוסר.

דבריי הופנו הן לאלה אשר מצמצמים את רוחב אופקו של המוסר ההלכתי ובעקבות כך רואים אותו כבלתי-מספק, והן לאלה המביעים שביעות רצון עצמית מהסתפקות בהגדרה מצומצמת של ההלכה. אני מקווה שבכך הצגתי את דעותיי בצורה ברורה. אך אם יש מי שדורש תשובה חד-משמעית, אסיים: האם המסורת היהודית מכירה בתפיסה מוסרית שאיננה תלויה בהלכה? זה תלוי בהגדרת המונחים.

44. הדבר משתקף בכך שהרמב"ן בפירושו לשמות ט"ו, כו מצטט את דברי רבי אלעזר מן המכילתא אך בו במקום מפנה את הקורא לרבנים שהוא עתיד לכתוב בעניין "ועשית הישר והטוב".