

שיח הראוניות



חלופה יהודית
בין שיח הזכויות למוסר החובות

מרכז 'אחזה' למדיניות חברתית יהודית
חשון תש"ף

כל הזכויות שמורות

©

ה'תש"פ

עורך: הרב עזריאל אריאל
חבר מערכת: מיכאל פואה

עריכת לשון: שרה המר

עיצוב כריכה, סדר ועימוד: סטודיו TWB

בהוצאת, מרכז 'אחווה' למדיניות חברתית יהודית
ת. ד. 15 ניצן, מיקוד 7928700

אתר: <http://www.mercazachva.org.il>

סדר ועימוד

טל. 072-2113131

פקס 1532-6273590

מן הכותב אל הקורא • עריכה והכנה לדפוס

שחרית

תוכן העניינים

| | |
|-----|--|
| 7 | דבר העורך |
| 17 | ד"ר דניאל שליט / מסכת ההוה מסביב ל"שיח הזכויות" |
| 31 | ד"ר דניאל שליט / מסע בקו פסח שבועות הזכות והאחוה, החוק והחובה |
| 45 | פיליפ מרכוס / מ"שיח זכויות" לתפיסת עולם של מצוות ביהדות אין "זכויות", וטוב שכך |
| 65 | ד"ר ברוך כהנא / על הזכות, על החובה, ועל התקווה |
| 107 | הרב עזריאל אריאל / לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב מחובה וזכות ל"ראויות" |
| 131 | ד"ר ברוך כהנא / ואף על פי כן – זכויות! (תשובה להשגות) |
| 135 | הרב עזריאל אריאל / "מפני מעלות המידות" המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית – עיון במשנת הרמב"ם |

המשתתפים בגליון

| | |
|------------------|--|
| ד"ר דניאל שליט | ד"ר לפילוסופיה ולמוסיקה, כותב ומרצה על היחס בין התרבות הכללית לתרבות ישראל. |
| ד"ר ברוך כהנא | פסיכולוג קליני, מלמד באוניברסיטה העברית במחלקה לעבודה סוציאלית. מורה במכון רוטנברג לפסיכולוגיה יהודית. |
| פיליפ מרכוס | שופט (בדימוס) בבית המשפט לענייני משפחה, ירושלים |
| הרב עזריאל אריאל | רב היישוב עטרת; ראש מרכז 'אחווה' למדיניות חברתית יהודית. |

תוכן מפורט

| | |
|-----------|---|
| 7 | דבר העורך |
| 17 | ד"ר דניאל שליט / מסכת ההוה |
| 18 | פרק א. מבוא |
| 22 | פרק ב. "שיח הזכויות" |
| 27 | פרק ג. מה לפנינו? |
| | ד"ר דניאל שליט / מסע בקו פסח שבועות |
| 31 | הזכות והאחווה, החוק והחובה |
| 32 | א. פסח ושבועות |
| 33 | ב. משפחה וחוק |
| 34 | ג. חסד ודין |
| 35 | ד. בני-אדם |
| 35 | ה. בנים ועבדים |
| 36 | ו. פירוד וכיבוש |
| 36 | ז. מדינת הזכויות |
| 38 | ח. תובעים ולוקחים |
| 39 | ט. מוסר של חובות |
| 40 | י. אוטונומיה והטרונמיה |
| 42 | יא. שוויונות ושונות |
| 44 | יב. האופציה היהודית |
| | פיליפ מרכוס / מ"שיח זכויות" לתפיסת עולם של מצוות |
| 45 | ביהדות אין "זכויות", וטוב שכך |
| 46 | מבוא |
| 47 | א. ההיסטוריה של שיח הזכויות ואופיו |
| 49 | ב. הסיבות לכישלוננו של שיח הזכויות |
| 52 | ג. התוצאות האבסורדיות של שיח הזכויות |
| 53 | ד. המחשה לכישלון שיח הזכויות בדיני המשפחה בישראל |
| 58 | ה. הגישה היהודית ליחסים שבין אדם לזולתו ולחברה |
| 61 | ו. ה"זכויות" והגישה היהודית |
| 64 | סיכום |
| 65 | ד"ר ברוך כהנא / על הזכות, על החובה, ועל התקווה |
| 66 | א. עלייתנו של שיח הזכויות |
| 68 | ב. כשליו של שיח הזכויות |
| 71 | ג. זכויות וחובות |
| 73 | ד. בסיסו הרוחני של המשפט |
| 74 | ה. מתודת ההתמודדות של הרב קוק |
| 76 | ו. על האדם |

| | |
|-----|--|
| 77 | ז. הצמצום |
| 78 | ח. חובות וזכויות |
| 81 | ט. סכנותיו של שיח החובות |
| 84 | י. עולם ההלכה – כל אחד הוא מלך |
| 89 | יא. גבולות הזכות |
| 90 | יב. זכות מול גחמה |
| 91 | יג. מבט היסטורי (א) |
| 92 | יד. האכזבה |
| 93 | טו. מבט היסטורי (ב) |
| 96 | טז. בגנות הריאקציה |
| 98 | יז. מבט היסטורי (ג) – עולמו של הרב קוק |
| 103 | יח. מדרג אופני השיח |

הרב עזריאל אריאל / לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב

| | |
|-----|------------------------------------|
| 107 | מחובה וזכות ל"ראויות" |
| 108 | פתח דבר |
| 108 | א. "עד שיבוא הכתוב השלישי" |
| 112 | ב. המונח הראוי – מושג ה"ראויות" |
| 116 | ג. על אחווה, ראויות ואחריות |
| 117 | ד. מקומה של המצווה |
| 121 | ה. הגבלת הזכות והראויות |
| 123 | ו. גבולות ערכיים ומוסריים |
| 125 | ז. בין צורך לגחמה |
| 126 | ח. "ראויות" מול "זכות" |
| 127 | ט. דילמת המחבל הפצוע |
| 127 | י. מיהו הנמען? |
| 128 | יא. נקודת המוצא: המדינה או המשפחה? |
| 130 | סוף דבר |

ד"ר ברוך כהנא / ואף על פי כן – זכויות! (תשובה להשגות)

| | |
|-----|--|
| 131 | הרב עזריאל אריאל / "מפני מעלות המידות" |
| 136 | מבוא |
| 139 | א. מידות הנתינה |
| 142 | ב. מידות השייכות |
| 144 | ג. שני עמודים ומה שביניהם |
| 146 | סוף דבר |

דבר העורך

המונח "זכויות" תופס בשנים האחרונות מקום מרכזי בשיח הציבורי במדינת ישראל ובעולם המערבי כולו. זהו שיאו של תהליך שראשיתו בהגות המדינית באנגליה ובצרפת לפני כמה מאות שנים.

בתורה מושג זה אינו מוכר. בעברית המקראית אין מילה כזאת. היא מוכרת רק בתרגום אונקלוס (דברים ו, כה), המתרגם את המילה העברית "צדקה" כ"זכותא". בדברי חז"ל ה"זכות" באה בניגוד ל"חובה", אולם לא במובן של דברים שאדם יכול לתבוע מזולתו, אלא באחד משלושה מובנים: המובן האחד הוא **פטור מעונש** או מתשלום, כאשר אדם יצא **זכאי** בדיון. המילה "זכות" נגזרת כאן מלשון "**זפות**", דהיינו: ניקיון, כמו מים זכים או זכוכית, בניגוד לעכירות. כך מתרגם אונקלוס (שמות כא, כח) את הפסוק "ובעל השור נקי" – "ומרי דתורא יהי זכא". וכן הוא מתרגם את הביטוי (דברים כא, ח-ט) "דם נקי" וכותב: "דם זָכִי". המובן השני דומה ל"**יתרת זכות**" בספרי חשבונות, כאשר מעשה טוב של אדם נזקף לזכותו גם בשעה שעבר עבירה (עי' רס"ג, אמונות ודעות, מאמר ה, פרק א, ו'דרך אמונה' שם, סי' ב). מה שעומד ל"זכותו" לא בא **מכוח טבעו** האנושי כשלעצמו אלא דווקא **מכוחו של מה שקנה בעמלו**. יתכן כי על פי מובן זה, כאשר מתרגם אונקלוס את הפסוק (דברים ט, ד): "בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת", הוא כותב: "בְּזִכּוּתִי אֶעֱלֵנִי ה'...". וכן בפסוק הבא, "לא בצדקתך וביושר לבבך", הוא כותב: "לא בְּזִכּוּתְךָ וּבְקִשְׁיֹטוֹת לִבְךָ". המובן השלישי הוא **קבלת מתנה** או דבר דומה לה, ממנו נגזר הכלל ההלכתי "**זָכִין** לאדם שלא בפניו" הבא כנגד הכלל ש"אין חבין לאדם אלא בפניו" (עירובין פ"ז מ"א). המשותף לכל המובנים הללו הוא שאין להם זיקה אל המונח המודרני של "זכות", כדבר שהאדם אמור לקבל מכוח עצם היותו.

גם התוכן של מונח זה אינו מופיע במקורות התורניים. הזכות היחידה המוכרת במפורש במשפט התורה היא **זכות הממון**, ובדברי הפוסקים בדורות האחרונים היא גם נקראת במפורש בשם "זכות" (הרחיב בכך הגר"ש שקופ, בספרו "מערכת הקניינים"). מכוחה יכול שכיר לתבוע את שכרו, הניזק לתבוע

את נזקו והמלווה לתבוע את חובו (וגם על זכות זו יש מקום לדון, אם היא נתפסת במשפט התורה כפי שהיא נתפסת במשפטי העמים, וייתכן שבתפיסה היהודית יש לה משמעות רכה וגמישה יותר). אולם זכויות אחרות – הן כלפי הזולת והן כלפי השלטון – אינן מוזכרות, לא בתנ"ך, לא בדברי חז"ל ואף לא בדבריהם של פוסקי ההלכה, ראשונים ואחרונים.

מושג ה"זכויות", וליתר דיוק: "זכויות האדם", התפתח מאוד בדורות האחרונים, וביתר שאת – בעשורים האחרונים. יש לו נוכחות רבה מאוד: בחקיקה ובמשפט, בפוליטיקה ובתקשורת, ובשיח הציבורי בכלל. הוא מקיף את כל מערכות היחסים החברתיות – בין האדם למדינה, בין אדם לחברו, בין איש לאשתו ובין הורים לילדיהם. התפתחות זו יוצרת שינויים גדולים בכל תחומי החיים, כאשר מכוחה מותקפים ערכים רבים – הן יהודיים, הן לאומיים והן שמרניים. למרות התפיסה הפוסט-מודרנית, הגורסת כי אין בעולם שום ערך מוחלט, נתפס מושג "זכויות האדם" כערך מוחלט שאין לערער עליו, ואשר הוא דוחה מפניו כל ערך אחר, גם המקודש ביותר.

כיצד אמור עולם התורה להגיב להתפתחות זו?

דרך אחת היא דחייה מוחלטת של "שיח הזכויות".

דחייה זו יכולה לבוא מכוחו של עולם החול, ולהיעזר בביקורת הנוקבת של הוגים שמרניים ברחבי העולם על שיח זה. בין דברי הביקורת על שיח הזכויות במתכונתו העכשווית, בולטים דבריו של שופט בית המשפט העליון, נועם סולברג:

ביקורת אחת שלו מתמקדת בכך שהנמען האולטימטיבי של הזכויות הוא המדינה, שהיא ישות מופשטת חסרת פנים אנושיות, ובדברים שנשא בשנת תשע"ב, אמר:

שיח הזכויות מטמיע בקרב רבים תחושה כי תפקידה של המדינה לספק את כל מאוויינו, את כל צרכי אזרחי המדינה; וממילא, אם החובה – מהחל ועד כלה – מוטלת על המדינה, הרי שהפרט פטור מלדאוג לצרכי הזולת ולטובת החברה.

על כך הוסיף סולברג בשנת תשע"ד, כי שיח זכויות הפרט של ארה"ב למשל הביא,

להיעדר חמלה, ולא לאמפתיה כלפי אדם משווע לעזרה... לא אליה
אנו מייחלים אלא לחירות עם אחריות; לא לניכור אלא לאחווה.
"ישראל ערבים זה בזה".

באותו נאום, הוסיף השופט עוד ביקורת:

תוצאת לוואי לא רצויה של העלאת שיח הזכויות על ראש שמחתנו
היא טיפוח אשליה כי המשפט הוא חזות הכול, וכי הוא לבדו מסוגל
להוביל לשינוי חברתי. שעריו של בית המשפט פתוחים, הוא מעניק
סעד כשיש עילה לעשות כן ועומד לימינו של הפרט בריבו עם הרשות.
עם זאת, קצרה ידו של המשפט לעשות צדק עם כל אחד ואחד מבני
החברה.

וסיכם בכנס השנתי של מכון כת"ר לכלכלה והלכה בשנת תשע"ה:

המשפט אינו חזות הכול. לא נגיע אל צדק חברתי רק על בסיס
האינדיבידואליזם המצוי בבסיס שיח זכויות אדם. יש צורך באחריות
חברתית, בתחושה של מחויבות מצדו של היחיד כלפי זולתו, כלפי
החברה וכלפי המדינה.

חברה המתנהלת על פי שיח הזכויות היא חברה מנוכרת ובירוקרטית, הסובלת
ממשפטיזציה מוגזמת של החיים החברתיים, ובה בעת מותירה עוולות
ומצוקות שמערכת המשפט איננה מסוגלת לפתור. אין תחליף לאחריות
חברתית הנובעת מתודעת מחויבות אישית של כל אדם כלפי זולתו.

לעומת דרך ההתמודדות מכוחם של טיעונים מעולם החול, ניתן לשלול את
"שיח הזכויות" מכוחו של עולם **הקודש**, תוך הצבעה על הניגוד התהומי שבינו
לבין ערכי היהדות. במבט מעמיק, נוכל לראות כי תפיסת העולם של "זכויות
האדם" שומטת את הקרקע מתחת לרגליה שלה. ראשוני ההוגים של הזכויות,
כמו הובס ולוק, התבססו במודע על התנ"ך. להם היה פשוט כי זכויות האדם
נובעות מהיותו נברא בצלם אלהים. אולם ברגע שבו התרחק העולם המערבי
מן האמונה בבורא העולם שברא את האדם בצלמו, ומדבר על אדם "בצלם
אנוש" או "בצלם", סתם – ויותר מכך, ברגע שהוא כופר במותר האדם מן
הבהמה ומוריד ממנו עוד ועוד תביעות מוסריות – הרי בכך נשמטה הנחת
היסוד שעליה מבוססות זכויותיו של אותו אדם. על כך על כך במאמריהם בספר
זה – איש איש בדרכו ובסגנונו – ד"ר דניאל שליט וד"ר ברוך כהנא.

הרש"ר הירש, שבוודאי הכיר את ההגות המדינית המודרנית, כתב מתוך כך דברים נוקבים בפירושו לתורה (במדבר לה, לד), בהתייחסות לדינו של רוצח:

האדמה שוללת מן האדם את קיומו אם הוא אדיש להשמדת קיומו של אדם בידי אדם... והרי כאן שני עניינים: הרווחה החברתית של העם המושתתת על הכניעה לה' ועל קיום תורתו, והשראת השכינה בארץ המובטחת לאדם אם ירומם את חיי הכלל אל ה'. שני אלה תלויים בהודאה ובהכרה במעלת האדם שנברא בצלם.

כל התורה כולה עומדת על שלושה יסודות: על המשפט, על החסד בחיי החברה ועל הקדושה המוסרית בחיי הפרט; והואיל וכך, הרי כל התורה כולה תלויה בכך אם מכירים או שוללים, אם מודים או כופרים במעלת האדם שנברא בצלם. המשפט תלוי בהכרת האדם שחבירו נברא בצלם אלהים, והחסד והקדושה המוסרית תלויים בהכרת האדם שהוא עצמו נברא בצלם אלהים.

ומכך נובעת המסקנה (שהיא רלוונטית עוד יותר בדור המהלל את המתירנות המינית הפוגעת אנושות בתודעת ההבדל שבין האדם לבין החיה והבהמה):

אולם אם צלם האדם הוא צלם הבהמה, אם הוא יצור גופני כשאר כל בעלי החיים בבריאה – הרי גם המניע לחייו הוא רק אלימות, אנוכיות וסיפוק יצרי הבהמה, ושוב אין מקום לדבר על משפט ועל חסד ועל קדושה מוסרית. או אז טומאה שורה בעולמו של האדם ובתבל ארצו, ואין 'טומאה' אלא שיעבוד גופני וחוסר חירות שסופם אלימות והשחתה. ואם האדם בביתו והעמים במדינתם נכנעים לחזון האליל של הבהמה, שוב אין מקום לה' בארץ; כי ה' דורש עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת בקדושה מוסרית.

והרב הירש מסכם:

חברת האדם שה' שוכן בה חייבת לבטא את מעלת האדם, ושומה עליה להביא לידי ביטוי שהאדם נברא בצלם אלהים... הלכות רוצח וערי מקלט... מורות על קדושת החיים של אחרון אזרחי הארץ... חברה המייחסת קדושה לדם אדם מבטאת שהאדם נברא בצלם אלהים... החיים והארץ מובטחים לכל יחיד רק אם יכבד את צלם האלהים שבכל אדם, וכמסקנה מכך יכיר שאין רשות לאדם לפגוע בחיי אדם...

אולם נראה שלא נכון יהיה להסתפק בחשיפת חסרונותיו של שיח הזכויות, ונכון יותר ללכת בדרך אחרת, מתוך ההבנה כי לא לחינם הביא הקב"ה, "קורא הדורות מראש", את המערכת המושגית הזאת לעולם. ואם עינינו רואות כי הקב"ה מוביל את האנושות בדרך שבה מתפתחת דווקא תודעה מוסרית כזאת, יש להניח כי גנוזה בה **נקודת אמת משמעותית**, ויש בה צורך לתיקונו של עולם. וכך כותב הרב קוק זצ"ל באורות הקודש (א, יז-יח, פרק יג; שמונה קבצים ה, רעה):

כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסטמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כ"א בצבוץ רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שורשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההיגיון, כי כך היא תכונת המחשבה.

וממילא יודעים אנו **שאינ שום מחשבה בטלה בעולם כלל**, אין לך דבר שאין לו מקום, **כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות**. ואם ישנן מחשבות של דופי או של ריקניות, זה הדופי והריקניות הוא רק בסגנון החיצון, אבל כשירודים עד פנימיותן מוצאים אנו בהן **יסודי חיים**...

ועל כן, המסקנה היא:

וכל מה שיתעלה האדם יותר, כל מה ששייכותו היא יותר גדולה לתוכן הפנימי של ההוויה והחיים – הרי הוא לוקח מכל מחשבה... את גרעינה הנצחי, ההגיוני, הטוב, הנובע ממקור החכמה, והולך ומתעלה על ידו, והן מתעלות בו. "איזהו חכם? הלומד מכל אדם", בלא שיר כלל.

ומה זה ייפלא, כי חסידי עליון, ישרי לבב, באמת אין חושך ואין צלמוות לפניהם, והם נוטלים מכל ענין ומכל תוכן, קרוב או רחוק, את הטוב, ואת הרעננות, את הקודש שבו, ומקרבים אותו אל הקודש, כמו שהוא באמת קרוב, **ואַחֲזֵד הַכּוֹל בִּיסוּד הַקּוֹדֵשׁ**.

ומכאן באה ההתייחסות אל הרעיונות היותר קשים לעיכול:

ומעתה נדע כי כל כבדות שישנה בקליטה של כל מחשבה... הוא מפני שלא נתגלה בהן **יסודן המפריא**...

ולכן זאת היא עבודת העיון הקבועה לכל ישרי לב, **להמשיך לכל מחשבה את חוט הגיונה המקורי**, קו החיים, אות אמת שלה, ואז תשוב לאות חייה, ותחיה את בעליה.

ואם אכן נכון לראות גם את שיח הזכויות כתוכן הדורש בירור, ולא לדחות אותו על הסף כרעיון שכל כולו הבל וריק, ניצב לפנינו אתגר גדול: לחזור ולהעמיק בתורה, ולמצוא בתוכה אוצרות חדשים. עלינו לראות אם ישנם מקומות שיש בהם הסכמה בין התורה לבין הנחות יסודיות של שיח הזכויות. עלינו לזהות את האתגרים ששיח הזכויות מבקש להיענות להם, ולגלות שיש בתורת ישראל מענה חלופי – עמוק יותר, מוסרי יותר, מבוסס יותר. מתוך כך יש לראות את החסרונות של שיח הזכויות במתכונתו הנוכחית ולנכש את הקמשונים שעלו בו. דווקא כך תביא ההתמודדות הרעיונית עם שיח הזכויות לחשיפת רבדים עמוקים וסמויים בתורה.

כאשר אנו מבקשים למצוא חלופה יהודית לשיח הזכויות, מתוך כבוד לצלם האלהים שבכל אדם, אנו יכולים לראות לנגד עינינו שני כיוונים עיקריים: הכיוון הראשון הוא מעבר משימוש במינוח של "זכויות" לשימוש במינוח של "חובות". במקום לדבר על זכותו של העני לקבל את עזרתו של העשיר, לדבר על חובתו של העשיר לדאוג לקיומו בכבוד של העני. בדרך זו הלך כבר לפני כמאה שנה הרב ד"ר יצחק ברויאר (נכדו של הרש"ר הירש), במאמרו המכונן: "משפט האשה, העבד והנוכרי", ובעקבותיו צועדים בספר זה ד"ר דניאל שליט והשופט בדימוס פיליפ מרכוס, תוך שהם מבקרים את חסרונותיו של שיח הזכויות – כאשר הראשון מתמקד בתשתית הפילוסופית הרעועה שלו והשני מתמקד בכשלים היישומיים הנובעים ממנו בהכרח. על בסיס זה ניתן ללכת בדרך מורכבת יותר: מתוך ההבנה כי יש לשימוש במושגי זכויות האדם תפקיד הכרחי בעיצובה של חברה מוסרית ובריאה, ואף בגידולו של אדם בריא בנפשו, עלינו למצוא **סינתזה בין הזכויות לבין החובות**, כפי שהן מוכרות לנו במצוות התורה. בדרך זו נמצא כי התורה עצמה, אף שהיא משתמשת בעיקר בחובות, מכירה בזכויות המונחות בבסיסן או נובעות מהן. לדרך זו מוקדש מאמרו המקיף של ד"ר ברוך כהנא.

כיוון שני הולך אף הוא בדרך מורכבת, אבל אחרת, ולשם כך הוא נעזר בהגותו של ווסלי ניוקומב הופלד, הוגה ומשפטן אמריקני שחי לפני למעלה ממאה שנה. הופלד מבחין בין מושגים שונים, שהמחשבה השטחית מכניסה את כולם תחת הכותרת "זכות". "זכות" היא דבר שהצדק מחייב את הזולת להעניק לאדם באופן אקטיבי. אם יש לפועל זכות לקבל את שכרו, חובת

המעסיק לשלם לו וחובת המדינה לאכוף עליו את חובתו. לעומת ה"זכות", הפוזיטיבית, המחייבת את הזולת לעשייה אקטיבית כדי לממש אותה, עומדים ה"חירות", או "החופש", שהם מושגים נגטיביים. משמעותם היא שאסור לשלטון או לכל גורם אחר למנוע מן האדם לעשות את מה שליבו חפץ, אולם משמעות זו היא פסיבית בלבד – האיסור להפריע או למנוע, ולא חובה אקטיבית לפעול למען מימושו של חפץ-לב זה. מושג שלישי, עליו עומד הופלד, הוא ה"כוח" או ה"סמכות", שמשמעותו היא יכולת חוקית לבצע פעולות מסוימות ולזכות בהכרה חוקית לגביהן. ומושג רביעי הוא מושג ה"חסינות" השולל את רשותו, כוחו וסמכותו של גורם כלשהו להתערב בפעולותיו של אותו אדם. לאור זה עלינו ל**מיין את הנושאים השונים**, ולבחון אם הם שייכים לעולם של זכות, חופש וחירות, סמכות או חסינות. בהמשך הדרך נוכל למצוא מושגים נוספים, כמו "**זכאות**". ה"זכאות" איננה זכות טבעית, הנתונה לאדם מעצם היותו, אלא נגזרת מהחלטה מחייבת של מישהו – אדם שהתחייב לזולתו, או חוק המחייב את המדינה להעניק הטבה כזאת או אחרת לעומדים באמות מידה מסוימות.

כיוון מחשבה זה טוען כי הניסיון לתאר את כל העולם ב"שפה אחת ודברים אחדים" הוא רעיון לא נכון. המלאכה הנדרשת מאיתנו היא דווקא היכולת להבדיל, ולהגדיר מתי נכון להשתמש במושג אחד ומתי נכון להשתמש במושג אחר. האומנות היא לדעת מתי נכון לדבר על זכות, מתי נכון לדבר על חובה, מתי נכון לדבר על אחריות, מתי נכון לדבר על אחווה, מתי נכון לדבר על סמכות, וכדומה. זוהי אומנות דקה מן הדקה, שבנינו של עולם תלוי בה. מתוך כך ייתכן שנגלה כי ההלכה יכולה להכיר במושג ה"זכות" בהקשר מסוים בעוד בהקשרים רבים אחרים היא תשתמש למעשה במונחים חלופיים. כך נוכל לומר – לדוגמה – כי בדורנו, אנו יכולים להכיר בכך שיש לכל אדם **חופש** לחטוא בחילול שבת ואנו אף יכולים להתנגד לכל כפייה ברמת הפרט; אולם בשום אופן לא נוכל לקבל את הטענה כי יש לו **זכות** לחלל את השבת. נוכל לטעון כי יש לבעל נטייה הומוסקסואלית חופש מלא לחיות את חייו כפי שיבחר, אולם מאחר שבחירה זו מנוגדת למוסר היהדות, הוא לא יוכל לדרוש מאיתנו לקבל את טענתו כי יש לו זכות להתנהג בדרך שבחר וכי זכותו היא אף לקבל הכרה חוקית למערכת היחסים הזאת.

טענה נוספת שטען הופלד היא שהמושגים מסודרים בזוגות של ניגודים משלימים. לצד כל זכות ישנה חובה על מישהו לממש אותה. אין זכות ללא חובה מקבילה ואין חובה שאין כנגדה זכות. אולם לטענה זו יש מקום רק בתפיסת עולם **חילונית**, בה קיימים בכל מערכת מוסרית רק שני צדדים: בעל הזכות, התובע לקבל, ונמען הזכות, החייב לתת. אולם כאשר נקודת המוצא היא **אמונית**, כל מערכת מוסרית היא **משולש** בעל שלושה קטבים: המקבל, הנותן והקב"ה. במערכת זו ייתכן מצב שבו החובה היא כלפי הקב"ה ולא כלפי המקבל, ולפנינו חובה שאין כנגדה זכות מקבילה.

את הרעיון הזה מביע הרש"ר הירש בכמה מקומות בכתביו, וכאן נביא את דבריו בפירושו לספר תהילים (עב, ג):

לפי ההשקפה הבלתי יהודית, מהווים המושגים "משפט" ו"חיוב" שמות נרדפים. מול כל חיוב עומד בהכרח משפט. ואילו בממלכת ה', על פי ההשקפה היהודית, רחב מושג החיוב הרבה יותר ממושג המשפט. מול המשפט עומד חוב, חובה. אולם צדקה – מצווה היא, חיוב היא, שבמצוות ה' יסודו ושאי עשייתו אף היא מהווה חטאה נגד ה', אף אם האדם שממנו מנעו את הצדקה אינו יכול לתבעו בבית דין...

אולם אז תתעורר השאלה: אם למקבל אין שום זכות, מדוע הטיל הקב"ה את החובה לתת לו את מה שהוא צריך?

שאלה זו מביאה ליצירה של מושג חדש, לו מוקדש מאמרו של כותב שורות אלו. האחריות המוסרית קיימת גם כלפי מי שאין לו 'זכות' במובנה המשפטי החמור. כל אדם, בהיותו נברא בצלם אלהים, ראוי לטוב. החובה הדתית היא עיגון חוקי של היות האדם ראוי למילוי של בקשתו. לשם כך בחרנו להשתמש במושג מחודש, שאף שהוא מופיע במילון 'אבן שושן', השימוש בו אינו מקובל כל כך, והוא מושג ה"ראויות", המדבר על "האדם הראוי לטוב".

מקורו של רעיון זה, בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פנ"ג), כשהוא כותב:

והיושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו.

בניגוד למושג ה"זכויות", שהוא אובייקטיבי, מופשט ומנוכר, כאשר אנו מדברים על "האדם הראוי", אנו מדברים על ישות סובייקטיבית, שניתן לחוש כלפיה

אמפתיה. ויותר מכך. כאשר אנו מדברים על "זכות", אנו עוסקים בדבר **השייך לאדם**, אבל **חיצוני** לו, ולכן ניתן למסחר או לויתור. לעומת זאת, כאשר אנו מדברים על "האדם הראוי", אנו מדברים על **האדם עצמו**, שהוא הוא הראוי לטוב. ומאחר שהאדם ראוי לטוב מכוח עצם היותו נברא בצלם אלהים, לא ניתן לוותר על הכרה זו, וקל וחומר שלא ניתן לסחור בה, ולכל היותר ניתן להימנע מלממש אותה.

מאחר שלא כל מצב שבו אדם ראוי למשהו אכן מעוגן בהלכה או בחוק באופן היוצר חובה נורמטיבית, עלינו למצוא תשתית אחרת להנעה של הנותן להעניק למקבל את מה שהוא ראוי לו. הרמב"ם, באותו פרק, מעגן את הציפייה מן האדם להיענות לצורכי הזולת הראויים לסיפוק – לא בתפיסה של **משפט** אלא **במידות הטובות** שחובה על כל אדם לטפח באישיותו, מכוחה של מצוות התורה "והלכת בדרכיו" או "אחרי ה' אלהיכם תלכו", ושמוטל על כל חברה לטפח בין חברה כדי להיות חברה מתוקנת ומוסרית. האדם הנדיב, האוחז במידת החסד, אינו זקוק להכרה בזכותו של הזולת כדי להעניק לו. ואדם אחר, האוהב את בריותיו של הקב"ה או דבק בקשרי אחווה עם בני עמו ומשפחתו, אינו זקוק לחוק מחייב כדי לרצות לתת לחברו את מה שהוא ראוי לו. תשתית זו אינה מכפיפה את האדם לחוק חיצוני אלא מעצימה את הקול המוסרי הפנימי שלו. לפירוט והרחבה של עולם המידות הטובות, המהווה לדעת הרמב"ם חלק מרכזי בתפיסת המוסר החברתי, מוקדש מאמר נוסף בספר זה.

תודעה זו – של **אחווה** המכירה בכך שהזולת ראוי לטוב (או **ב"ראויות"** שלו לטוב) – היא היוצרת את **האחריות** החברתית. תודעה זו מוציאה את האדם מן המסגרת המצומצמת והאגוצנטרית של **האינדיבידואליזם**, העושה אותו ממוקד בעצמו בלבד, ופותחת אותו לראות את עצמו כחלק ממערכת חברתית אורגנית. תודעה זו, המדגישה את **האורגניזם** החברתי, אינה גולשת למחוזות המסוכנים של הקולקטיביזם הקיצוני, שהמיט על האנושות את האסונות הגדולים של הדורות האחרונים: הנאציזם, הפשיזם והקומוניזם, אשר שיח הזכויות המודרני בא להציל מהם את האדם ואת החברה האנושית. היא מאזנת בין שני הקטבים בראותה את ערכו של הפרט כמי שראוי לכל טוב מצד אחד, ומצד שני מכירה בחשיבותו כמרכיב משמעותי של הכלל, אותו הוא בונה דווקא מכוח אישיותו הייחודית. זוהי בחינת "כלל הצריך לפרט ופרט לכלל" (ברייתא דר' ישמעאל),

ועל כך נאמרו דבריו של הלל הזקן (אבות פ"א מ"ד): "אם אין אני לי, מי לי?" מכאן, עם "וכשאני לעצמי מה אני" מכאן.

ספר זה הוא הראשון בסדרת פרסומים המוקדשים למבט יהודי על שיח הזכויות, והוא ממוקד בהיבטים הרעיוניים של הנושא. אחריו יבואו קבצים הלכתיים-יישומיים, שיעסקו בשיח הזכויות בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם ובין האזרח למדינתו.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שיהיה ספר ראשון וראשוני זה פתח לבירור מקיף ומעמיק של מושגי "זכויות האדם" לאורה של תורת ישראל, ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

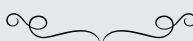
עזריאל אריאל

חשוון תש"ף

ד"ר דניאל שליט

מסכת ההווה

מסביב ל"שיח הזכויות"



פרק א. מבוא

המצב הפוסט-מודרני: שלוש קומות
הטוטליות של המצב הפוסט-מודרני: היעדר הממד שמעבר
העלמות הממדים וסימני ערך

פרק ב. "שיח הזכויות"

מוסר הזכויות – והרציונליות
האדם האוטונומי – עלייתו ונפילתו
הלהט המוסרי

פרק ג. מה לפנינו?

הקווים הגדולים

פרק א. מבוא

המצב הפוסט-מודרני: שלוש קומות

"שיח הזכויות" הוא רק היבט אחד של המצב הטוטלי שנקרא בשם "פוסט-מודרניזם" ונקרא גם בשמות אחרים.¹ אפשר לקרוא לו בשם "מצב-הקניון".² מה פירוש "מצב טוטלי"? – תמיד היו מצבים כלליים, שמעבר לגבולות היחיד: היו המצב הלאומי, והמצב האזורי, והיבשתי, והיו יחיד סגולה שניסו להבין את מצב האנושות כולה בזמנם.

והנה, בימינו, המצב הרחב ביותר – הגלובלי, ואפילו התמונה הקוסמית, נגיש לכל יחיד בכף-ידו, ולא עוד אלא שמתדפק על דלתי תודעתו ביד חזקה. אבל לא מדובר רק בהיקף ובנגישות. "טוטלי" פירושו – מצב שהוא מקיף-כל וכולל את כל גילויי החיים; מעבר לזה, הוא אינו מאפשר שום מילוט, שום יציאה ממנו.

כזאת היא ראשית-כל – הטכנולוגיה, או תקשורת-המחשבים של היום, שהיא גלובלית, מקיפת-כל. היא מקיפה גם את כל הפעילות הכלכלית, את כל הפעילות המדינית-צבאית, את כל הפעילות החברתית, את כל הפעילות המשפטית. וכמובן את הפעילות החדשותית-עיתונאית, ויש לה מה לומר, לא מעט, גם בענייני תרבות ומוסר.

כדי להכניס קצת סדר בכל הרשת הזאת, הצעת³ את משל הקניון, כמבנה בעל שלוש קומות: קומת-יסוד טכנולוגית-כלכלית-מדינית-צבאית-משפטית, קומת הביניים סוציולוגית-פסיכולוגית, וקומת-התצפית הפוסט-מודרנית. כאשר המדובר הוא ב"קומת התצפית", מדובר בהגות הפוסט-מודרנית. זאת דוחה ראשית-כל כל ממד-על, בוודאי את ממד-העל האלהי, ומודה רק בשטח, במראה העיניים; אני מניח שזאת המציאות האישית האמיתית של ההוגים⁴

1. "הקפיטליזם המאוחר" (פרדריק גיימסון), "העידן הדיגיטלי", "העידן הגלובלי". הגדיל לעשות הפרופ' דב לנדאו ז"ל (מבקר ספרות ומחנך) שקרא לו "העידן הטכנו-ברברי", ראה למשל פרק ח ("תרבות וחינוך בעידן הטכנו-ברברי") בספרו "תרבות ישראל במערבולת הקידמה הפוסטמודרנית" – נמצא באתר "דעת".

2. ראה "ספר הקניון", הוצ' תואי, תשס"ה 2004.

3. הערה לעיל.

4. אני מתרשם שאין הם נוהגים לקרוא לעצמם "הוגים", אלא "כותבים". שכן כתיבה היא משהו "בשטח", משהו שאפשר לראות, ואילו ההגות היא כבר משהו פנימי, ושמה טרנסצנדנטי, ואולי מייצג את הטרנסצנדנציה האלהית הדחוייה...

האלה. אבל אין זאת "אשמתם" שלהם; הם רק מנסחים את מצב התרבות הקניונית כולה, שכולה שטח,⁵ כמו מסכי המחשב עצמם.

הטוטליות של המצב הפוסט-מודרני: היעדר הממד שמעבר

והכל, כל היבט בשטח הזה, משולב לבלי-הפרד: ההיבט הכלכלי של החיים אחוז ומשולב עם ההיבט המדיני-צבאי, ושניהם עם התקשורת, ושלושתם עם הסוציולוגי, וארבעתן עם המשפטי, והאמנותי, והתרבותי, והחינוכי, והכל חדור בטכנולוגיה החדשה, הדיגיטלית, הנוכחת-בכל. ליצור המשולב הזה קראתי בשם "הקניון".

האם יכול אדם או קבוצה לצאת מן "הקניון"? לפרוש? להתבודד? מסתבר שלא. הוא תמיד יישאר מחובר, "מרושת". אני מתרשם שאפילו אל המקדשים ההודיים המבודדים מגיעים כיום התלמידים וטלפונים ניידים בידיהם, ומצלמים, ומקליטים, ושולחים (אולי יש יחידים שמצליחים לפרוש ולהתבודד. אלא שזה מבצע אישי קשה, ולא האפשרות התרבותית-כללית).

ושוב: הקניון אינו מרשה לצאת מחוצה לו לא רק מן הסיבה הטכנית, כי אם גם באופן הגותי, עקרוני. כאן אנו חוזרים להגות ה"פוסט-מודרנית". אופן-המחשבה הזה אינו מודה, ראשית-כל, בשום "מעבר", בשום מציאות טרנסצנדנטית. כמובן, לא באל שמעבר לבריאה, אבל גם לא ב"מעבר" לקניון (כלומר לאנושות הטכנולוגית-כלכלית-מדינית-צבאית וכו'), ולא בשום "מעבר" אחר, כמו במשמעות שמעבר למילים, או באחדות (לאומית, נניח) שמעבר ליחיד הבודד. כל תרבויות האדם עד כה היו קשורות ל"מעבר" כלשהו, ול"מעבר" העליון קראו בשם "אל", כל תרבות לפי דרכה, והיהדות לפי דרכה המיוחדת. ה"מעבר" הזה כבר נעלם או נדחה (בלשונו של ניצשה: "נהרג"), כבר במחצית המאה התשע-עשרה. בעקבותיו של פרידריך ניצשה הלכו האקסיסטנציאליסטים, כמו סארטר וקאמי, שעבורם הייתה אותה מציאות-ללא-"מעבר", ללא אל, בגדר הנתון הקשה והבלתי מופרך של החיים, ועליה בנו את כל בניינם. ובכל זאת עדיין הייתה להם אחריות כלפי "האדם", כלפי "מצבו של האדם". ואילו כיום – איש לא דואג ל"אדם"; שמו עדיין נישא, בעיקר בקשר לזכויותיו, אבל למעשה עצם קיומו מוכחש.⁶ כל אותו "אדם", זה ההוגה, היוצר, בעל הזכויות, נושא הריבונות הפוליטית, המשפטית, האישית – מוצג כמין "נרטיב" של המאה התשע-עשרה, בעוד בפועל יש לנו עסק, לפי הפוסט-

5. ראה להלן, הערה 8.

6. ראה מה שכתבנו בספרנו "ארץ ושמים", ב, פרקי הכחשת האדם, עמ' 180 ואילך.

מודרניזם, עם לא יותר מאשר נקודת-מפגש של נתונים ביולוגיים, דחפים פסיכולוגיים, לחצים חינוכיים, חברתיים, כלכליים. **אין משהו** – (כזה שקראו לו פעם: נשמה) **מעבר לזה**. כלומר: לא רק שאין דבר מעבר לאדם, אלא שגם באדם עצמו אין "מעבר" לדחפים וללחצים השונים.

הוא שאמרנו: הקניון סוגר על האדם (על כל פנים על מה שהוא קורא בשם אדם) באופן הרמטי שאינו מרשה יציאה.

ומה קורה במקום הסגור הזה?

העלמות הממדים וסימני הערך

באין יניקה מן הטרנסצנדנציה **שמעבר**, מתחסלות גם כל הטרנסצנדנציות **שבפנים**: נעלמים גם ממדי פנים-חוץ, גובה-נומך, שטח-עומק – **שבתוך** האדם ותרבותו.

פירוש: אין מעתה הבחנה בין מה שנשגב, נעלה, בתרבות ובנפש, לבין מה שנמוך ושפל. כי ידיעת הנעלה שבאדם יונקת מזיקתו לממד-הוויה **שמעבר** לאדם; ובאין "מעבר" – נעלם גם הנעלה שבפנימיות האדם וניתנת רשות ("זכות") לשפל (שמעתה כבר אינו נקרא שפל). וכן אין אתה רשאי להבחין מעתה במה שהוא פנימי, עמוק, לבין מה שהוא חיצוני, שטחי. כי הפנימי, גם הוא שלוחה של מה-שמעבר. ואין גם לדבר על שולי, טפל, לעומת חשוב, מרכזי, עיקרי. ואין לדבר על רדוד מול עמוק. הכל מתערבב ומתערבל. וכמו שאומר ביאליק:⁷ "הנשגב בנתעב מתבוסס".

* * *

וכשם שנתחסלו כל הממדים, כך נתעלמו כל **סימני הערך**: הטוב, היפה והאמיתי.

ראשון בנופלים נפל **הטוב**. באין אלהים, אין טוב ורע (נראה לי שזה המצב שמתאר דוסטויבסקי ב"החטא ועונשו"). ויחד איתו נפל **היפה** (שגם הוא טרנסצנדנטי). נשארה רק **האמת**, ולו תהא זאת בדרגת האמת האישית-בלבד, ה"אותנטיות" האכסיסטנציאליסטית. אבל גם האמת נפלה בנופלים. כי כידוע היום, אין לדבר על "אמת" כלל. יש רק "נרטיבים", "שיחים" על אודות "אמת". יש להעיר, שאין המדובר כאן באנשים רעים ורשעים, שיזמו, ביטלו, חיסלו, איפלו ופירקו את ממדי הטוב והרע, את הטוב, היפה והאמיתי, את הגבוה והנמוך, הפנימי והחיצוני וכו'. לא היא: מבחינתם, בראייתם, כל אלה באמת

7. בשיר "אבי".

אינם קיימים. הם אינם רואים אותם "בשטח", והשטח הוא מה שהם רואים.⁸ זה המצב הקיומי שלהם. אבל אין זה מצבם של כמה הוגים בודדים, אלא רוח-הזמן שלנו, "תאורה היסטורית" – ונוסיף שתאורות היסטוריות היו גם הזמן המיתולוגי, העולם הקלאסי, ימי הביניים והזמן החדש. כל אחד מאלה היה "רוח-זמן", תאורה היסטורית, וממבט היהדות עלינו לומר: **הארה אלהית.**

ובימינו שמא עלינו לומר: הסתרה אלהית. גם הסתר הוא הסתר-פנים. אכן, גם בהסתרה האלהית הזאת יש בכל-זאת צד של התקדמות ושכלול. כי הלקח שאנו לומדים היום ב"תאורה" הפוסט-מודרנית הוא שאכן "אין אמת" – "בכיסו של מישהו" באופן שהוא יודע "מה האמת". כל עוד החזיקו אנשים ועמים בביטחון ברעיונות האמת והטוב שלהם, ראו לנכון להילחם עליהם בקשיחות – לעיתים באש ובחרב. ואילו כיום, ההתרככות באמיתות המשוריינות מאפשרת, לכאורה, קצת דיבור. אבל הדיבור עצמו לבש צורה קשוחה, צורה של "קבלת האחר" "ללא שיפוט" – באופן גורף וטוטלי, ולכן ללא הבנה לעומק, ללא ניפוי, ללא סינון, ללא בירור אמת הזולת לאור **האמת העצמית** וללא בירור האמת העצמית לאור אמת הזולת – כלומר ללא אימוץ גרעיני האמת שב"שיחו" של ה"אחר" וללא דחיית אמיתות חלקיות ומדומות. שכן האמת "עצמה" היא אכן רב-גונית ואינסופית – אלהית, באופן שאינו מאפשר לאיש להינעל ב"אמת" שלו. אבל זה ש"אין אמת" (אחת וסופית) לא אומר **שהכל אמת**. אלא: בכל דבר יש **ניצוץ-אמת**. לפעמים ניצוץ רפה, לפעמים ניצוץ בהיר; לפעמים הזרחה בהירה. ולכל ניצוץ יש מקום – אבל מקום רחוק או מקום קרוב; יש סדר והתבררות.

אבל שוב, במצב הפוסט-מודרני – אין מודים בטרנסצנדנציה, ולכן אין ממדים של גבוה-נמוך, פנימי-חיצוני, עיקר-טפל וכו'; אין טוב, אין יופי ואין אמת, יש רק רסיסי-"סיפורים" ("נרטיבים"), והמידה הטובה שנשארה מכל עולם הטוב המוסרי – היא לקבל את כולם כשווי-ערך. כי יש לכל רסיס-הוויה **זכות** לכל אשר ירצה; והנה אנו כבר ב"שיח הזכויות".

8. "הפירוש (של טקסט, של המציאות) הוא מסע על פני השטח". פרופ' עדי אופיר, "פוסט-מודרניזם: עמדה פילוסופית", חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, עורך: אילן גור-זאב, עיקרון מס' 9, עמ' 158.

פרק ב. "שיח הזכויות"

מוסר הזכויות – והרציונליות

בימינו עולה שוב ושוב הביטוי "שיח הזכויות"; הביטוי הזה עצמו הוא אופן-דיבור פוסט-מודרני. הוא אומר, בעצם, שייתכן גם "שיח" אחר. אולי של חובות. אבל במקור, במאות השנים הקודמות, זה היה לא "שיח" אלא **מוסר** הזכויות, כלומר: תביעה מבוססת ומנומקת, לזכויות האדם והאזרח, היינו לזכויות מלידה, "טבעיות", פוליטיות וחברתיות.

מה אמרה התביעה הזאת?

היא אמרה, שמאחר שהאדם הוא יצור **תבוני**, **רציונלי**, שיכול להתנהג בצורה מוסרית הנובעת מן השכל, לפיכך יש לו מעמד וכבוד (dignity) השייכים לעצם טבעו התבוני, כאדם, בלי הבדל גזע, מעמד ומין. לכן מגיעות לו זכויות "טבעיות" שאין-להפקיען, הנובעות מעצם הווייתו ומרגע לידתו. מבסיס זה, אגב, נבעו גם עקרון השוויון וגם עקרון החירות.

האדם האוטונומי – עלייתו ונפילתו

והנה, העקרונות האלה שימשו לייסוד טיפוס-אדם וטיפוס-מדינה וחוק, שאינו נסמך על האלהים, כמו בעבר, אלא על האדם. כאן יצא לאור טיפוס-אדם חדש – **האדם האוטונומי**. אדם אוטונומי זה בעצם התחיל את התפתחותו עוד ביוון הקדומה, עם הופעת השכל הפילוסופי. אחרי כן חלה הפסקה בהתפתחותו, כי בימי הביניים חזרה והופיעה התודעה הדתית, בה התבטל האדם בפני האלהי; אבל לאחר מכן, עם תחילת "הזמן החדש" של מאות השנים האחרונות, חזר האדם האוטונומי והופיע ואף התעצם במשנה תוקף, עם הופעת השכל המודד, הכמותי-ניסיוני, שהוא כלי עבודה חד ויעיל של האדם העולה. עם השכל הכמותי-ניסיוני הופיעה המהפכה המדעית והטכנולוגית.

והאדם האוטונומי, שהתבסס על השכל, הרגיש בעצמו ביטחון וכוח מספיקים לבסס לא רק טכנולוגיה וכלכלה, אלא גם מוסר, משפט ותורת-מדינה. כאן הופיעו המהפכה הצרפתית והצהרת **זכויות האדם**.

* * *

כעת הופיעה התפתחות מעניינת מאוד והיא התנועה הרומנטית. באדם הרומנטי עבר מרכז ערך-האדם מן השכל, הדורש ציות לכלליו, אל הרצון, רצון היחיד, או ה"אני", שהוא חופשי, ומתווה לעצמו את חוקיו. השכל נראה לאותו

"אני" כנוקשה, ככובל, כמגביל את הרצון העשיר והמתפרץ, את ה"אני" העמוק ולעיתים – הלילי, המסתורי, האפל.

* * *

על שני המרכזים האלה של האדם, השכל והרצון, התבססו הזכויות – כמוסר, כשיטה, ולכן כתביעה.

נעצור לרגע, ונתבונן עוד במוסר-הזכויות, בשעותיו הטובות, בשעה שביטא באמת עצמאות ועוצמה פנימית של האדם, יציאה מדחפי-תוהו והתארגנות לבניין יציב.

מוסר הזכויות התפתח כאמור יחד עם התחזקות ה"אני", השכלי (בתקופת הנאורות) והרצוני (ברומנטיקה). והנה, לאורך המהלך הזה, ה"אני" הזה הולך ונעשה מבודד בפני עצמו, אין הוא מרגיש את עצמו קשור עם שום מקור שמעבר לעצמו, לא עם הטבע ולא עם האלהים.

מן האלהים הוא מתרחק ובטבע הוא משתמש לצרכיו. במצב מנותק זה מה שיש לו לאדם לעשות הוא להילחם על מרחב לרצונותיו, היינו, על זכויותיו. תחילה זהו מאבק על זכויות פוליטיות וכלכליות מול המלך, מאבק על ביסוס מעמד האזרחים. בתקופה יותר מאוחרת, קרוב יותר לזמננו – מסתבר שמשום מה שטחי המאבק בדיכוי הולכים ומתרחבים; מסתבר שלא רק דיכוי פוליטי שמו דיכוי, אלא גם דיכוי תרבותי, ודיכוי מיני, ודיכוי לשוני, ומול כולם יש להיאבק על עוד ועוד זכויות לעוד ועוד חופש.

עד כאן מאבקו של "האדם" בכלל; אבל מרחב-האדם מפוצל בתוך עצמו ל"אניים" פרטיים שונים שכולם נלחמים על זכויותיהם זה מול זה, וגובר מי שחזק יותר או פיקח יותר, או חסר-מעצורים יותר. עד כאן מצב ה"אני" וזכויותיו עוד בימי גדולתו, כאשר עוד נשען על המשענות היציבות-לכאורה של השכל והרצון.

* * *

אבל כאן הגענו למאה העשרים, והתחילה נפילה של דמות האדם. בראש ובראשונה – נפל השכל הרציונלי. קשה לקבוע מדוע. האם היה זה המשך לאי-הנחת הרומנטי מיושב השכל ביחס לעושר ה"אני", או שהייתה זאת תגובה על המשבר במעוז ממלכת השכל עצמה, היינו בפיסיקה, מלכת המדעים, שנעשתה (עם הופעת פיסיקת הקוונטים בתחילת המאה ה-20) פחות ופחות בהירה וברורה (כשם שהתכוונה להיות בתחילתה), ויותר ויותר מסתורית, נוגדת את האינטואיציות הבסיסיות של השכל. או שהייתה זו תגובה על המשטרים שניסו לתכנן את המציאות באופן רציונלי ונכשלו, כמו המהפכה הצרפתית ואחריה המשטר הסובייטי. על כל פנים, איש המאה העשרים ואחת,

"איש הקניון", הוא כבר לא-אינטלקטואלי. הוא פועל יותר על סמך הרגש, הדמיון והדחפים. הוא מחליט מה לקנות ובמי לבחור – לא על סמך הנמקות רציונליות, אלא על-סמך סיסמאות מושכות, זוויות-צילום, אופנות ודחפים רגעיים.

השכל כבר אינו "ייחוד האדם" המקנה לו כבוד (dignity) – וזכויות. אם כן מניין הזכויות? אולי הן מורשת ה"אני" הרומנטי? – ברומנטיקה הייתה כאמור תחושת כבוד-עצמי ל"אני" המנווט את דרכו על פי בחירתו, רצונו והכרותו הפנימיות. אבל כיום ירד ונעלם גם ה"אני" מסוג זה. ה"אני" הנאמן-לעצמיותו הולך ונשחק, ראשית כל מצד המציאות הטכנולוגית שמסביב, ושנית – מצד התיאוריה, המחשבה הפוסט-מודרנית.

דמות האדם נעשתה טכנולוגית – הומו פֶּאָרְרָה⁹ והנה ראינו שדמות האדם, בתחילת התנתקותה ועמידתה-לעצמה, נתבססה על השכל. לאחר מכן, ברומנטיקה – על הרצון, על האישיות, או אם תרצה – על הלב. והרי זוהי תנועה מן הראש ללב. ואחרי משבר מלחמות העולם – יורד מרכז הכובד של האדם עוד יותר, אל הטכנולוגיה ואל הכלכלה. והרי זאת תנועה אל מרכזי המעשה, נאמר – מן הראש והלב – אל הידיים והרגליים (והקיבה). מבחינת הקבלה יש כאן כעין מיעוט אורות, מחב"ד (של הנפש השכלית) לחג"ת, ומחג"ת לנה"י.

ויש בזה צמצום של דמות האדם, וכפי שאמרנו: הן מצד **המציאות** הטכנולוגית והן מצד **המחשבה** הפוסט-מודרנית.

מצד המציאות – הטכנולוגיות הנבנות כיום אינן בונות את האדם ואת חירותו וכושר החלטתו, אלא פונות לנוחות הזעירה, ומציעות את עצמן למעשה **במקום** ה"אני" השוקל והמחליט. למשל, מערכות הניווט, המכוניות ללא-נהג, "עוזרים" וירטואליים (כמו "אלקסה"). האוטומט מחליף את ה"אני". ולא רק בדוגמאות האלה, אלא רוב הטכנולוגיה באה במקום ה"אני" השוקל והמחליט. וכן בפרסום: הפרסום מפעיל לא טיעון, אלא שטיפה וסחיפה לכיוון הרצוי לו. הוא יוצר במקום ה"אני" את איש ההמון הנגרר עם ה"טרנדים" המוצעים לו. גם בפוליטיקה, המדינאים למדו למכור את עצמם כמו כל מוצר. אי אפשר לדעת עם מי יש לך עסק – מדברת אליך דמות סינתטית שיועצי-התקשורת בנו. עד כאן זירת המציאות. ואילו מצד **המחשבה** – ה"כותבים" של עכשיו (ראה לעיל, הערה 4) בעצם מכחישים את עצם קיומו של "אני", ובלשון הפילוסופיה

9. בלטינית: האדם העושה. המקור: פתגם לטיני – האדם עושה את גורלו. בימינו מתייחס הביטוי לאדם הטכנולוגי.

– את קיומו של "סובייקט" מרכזי.¹⁰ "סובייקט" זה היה, לדעתם, חלום של המאה התשע-עשרה. מה שקורא לעצמו "אני" הוא, כאמור לעיל, למעשה צומת של השפעות ולחצים; ואפילו לא צומת אחת מרכזית אלא פלורליזם של צמתים.

והרי זה המשך למה שתיארנו לעיל בפרק א, בעניין אובדן הממדים: כיוון שאבד ממד האלהים הטרוסצנדרנטי, ובעקבותיו ממדי הגבוה והנמוך, הפנימי והחיצוני, העמוק והרדוד, יחד עם ממדי הטוב, היפה והאמת – ממילא אין גם מקום לאדם, בתור נושא כל הממדים האלה, שכולם חלק מצלם האלהים.

אז מיהו הדורש לעצמו "זכויות"? נראה שהדרישה לזכויות נעשתה כיום ריקה לגמרי, כי אין כאן מי שזכאי לזכות. יש כאן יותר ויותר חופש, אבל אין כאן מי שיקבל את החופש.

עד כאן זכויות היחיד. אבל כאן המקום לגעת, במאמר מוסגר, בתופעה נוספת שצצה בזמננו: "פוליטיקת הזהויות". הזכויות מגיעות מעתה לא רק ליחיד, אלא, בהפתעה מסוימת, לזהויות קיבוציות, כמו: האישה, הצבעונים, הלהט"ב, המוסלמים. כל אלה מקופחים על ידי ה"הגמוניה" השלטת, ומגיעות להם כקבוצות כל זכויות היחיד. ולכאורה זה מבלבל: הרי הישויות הקיבוציות, כגון: עם או משפחה, כבר הוכחו, והיחיד הוא שהפך לנושא הזכויות כולן, בין אם זה היחיד האוטונומי של אתמול או היחיד הריק-מתוכן של היום. ומניין לנו פתאום "זהויות" – אפילו לאומיות, כגון במקרה הפלסטיני? – אבל באמת, כשם שלא מדובר ביחיד נושא-תוכן-חיובי אלא ביחיד ריק, כך לא מדובר בזהות נושאת תוכן ממשי אלא בזהות **מקופחת**. כמעט שאין לה תוכן חיובי מלבד המסכנות והקיפות. אומנם פה ושם הזהות הזאת תיזכר במראות ובניחוחות שגעשקה מהם, אבל אלה לרוב שייכים למציאות שאיננה עוד, וכל ההיזכרות בהם על מנת להחיותם במעשה-יצירה חדש, אלא מלבה את מדורת המסכנות. ולשתי התופעות שורש אחד: ליקוי המאורות האלהיים (ראה להלן פרק ג). בהסתר הפנים האלהיים מתרוקנים מתוכנם גם היחיד האוטונומי המערבי, וגם הזהויות הקיבוציות החלקיות; וכיוון שהפונקציה המוסרית עדיין תובעת את תפקידה בעוז, הרי המוסר היחיד שנשאר הוא מוסר ריק; מצד ה"מקפחים", השולטים – רגש האשמה הא-פריורי, ומצד

10. "היחיד אינו קיים כלל כסובייקט, זהותו אינה שייכת לו כמהות, ואין מהות קבועה מכתובה את זהותו". פרופ' עדי אופיר, "פוסט מודרניזם: עמדה פילוסופית" (ראה לעיל, הערה 8), עיקרון מס' 6, עמ' 154: הסובייקט אינו אחדות טרוסצנדרנטלית.

ה"מקופחים" – הטענה המאשימה הא-פריורית. ובזה נכנסנו בשערי הלהט המוסרי.

הלהט המוסרי

אבל ביחס הפוך להיעדר הנושא לזכויות, הלהט המוסרי קיבל בימינו תוקף גדול. נושאי "שיח הזכויות" משדרים רגש של עליונות מוסרית, בעוד כלפי זולתם הם משדרים שלילה וגינוי. הייתי מוסיף, שהגינוי המוסרי הוא לעיתים קרובות גלוי ובוטה, כמו בשלטים ובהפגנות, ובגידופים כגון: הומפוב, סקסיסט או גזען, המוצמדים לבעלי דעות אחרות. אבל לפעמים מדובר במשהו עדין יותר, בכעין "רוח זמן" בלתי מובעת, הנישאת "באוויר", שאנשים ומוסדות נגרפים בה כך שכולם יודעים באופן מסתורי מה עליהם לומר ומה לגנות ולשלול – ולא, יבולע לשמם הטוב, ו/או למשרותיהם.

בכל מקרה, מצד תחושת נושאי "שיח הזכויות" עצמם אין כאן לא התפרקות ולא הפקרות מוסרית, אלא להיפך: קידמה מוסרית, התקדמות בניגוד לפיגור, אור בניגוד לחושך.

ובסוגריים נחזור על כך, שאכן – יש ניצוצות של אמת וטוב גם במצב הזה. ישנה, ראשית כל, החתירה לחופש, לשוויון, לסובלנות, לקבלת האחר.

החופש – הרי הוא תמצית צלם האלהים. העלייה מדומם, לצומח, חי ולאדם כרוכה בהגדלת החופש והפעולה מתוכו.

השוויון – בסך הכל, מבחינת האלהים, גבוה ונמוך שווים, וכולם איברים חיוניים באורגניזם הכולל.

הסובלנות והקבלה – בוודאי הם טובים לאין-ערוך מן המוגבלות, והסגירות בתוך חוג-עצמו.

אבל לכל דבר מקומו שלו. החופש – כשהוא מוענק לחלקים שרק ינצלו אותו לרעה; השוויון – לא מבחינת המבט הכולל, אלא השוויון לכל החלקים, השוויון השטחי של המעיים והראש; הסובלנות והקבלה – גם לגסות ולרוע; – אלה הם מחריבי האדם והעולם. כאשר אין הבחנה בין הממדים והערכים – אז נתבעים החופש והשוויון גם עבור החלקים שעדיין בלתי בשלים אליהם, והכאבים אינם מאחרים לבוא.

ובינתיים, ניצוצות האמת האלה הם המפרנסים את הלהט המוסרי, ומסתירים מן העין את התפרקות האדם ואת מצוקתו – כאשר אין לו קשר עם שום ממד שמעבר לו.

הנה כאן צריך לומר, שהמצב הזה הוא מרשם נגד המשך הקיום האנושי. שכן האדם כשלעצמו, לבדו, ללא יניקה ממקום שמעבר לעצמו, פשוט אינו בר-קיום. זוהי כמובן טענה שמעבר-לשטח, וב"אקוסטיקה" של היום היא לא נשמעת, נדחית על הסף; על כן הופך העניין לניסוי מעשי, שהוא הלשון המובנת כיום; הניסוי נעשה כעת בפועל, והתוצאות גם הן נראות בפועל: דלדול והרס ודיכאון. מי שמרגיש את זה במחושי נפשו אינו זקוק למחקרים ולאחוזים של שיעורי דיכאונות, התמכרויות, והתאבדויות.

כן, באותה שעה עצמה פועלת עדיין האופוריה האשלייתית של עמק-הסיליקון העולמי, של אופקים פתוחים ואינסופיים של עסקים, מיזמים, ניהול, של אפשרויות טכנולוגיות בלתי-מוגבלות עד לכדי יצירה-עצמית מחדש של האדם, עד להכלאות אדם-מחשב וכן הלאה. זהו מעין צעיף של אשליה, שמאחוריה נחנקת ובוכה הרוח הפנימית, במסתרים, במעמקים שאין מכירים אותם ואין מכירים בהם.

פרק ג. מזה לפנינו?

הקווים הגדולים

אולי מותר להציע כעת, ובזהירות, את הקווים הגדולים המסבירים את המציאות הנוכחית ממבט היהדות.

יש להקדים ולומר, שמן המבט המנותק – היהדות היא בלתי ניתנת לעיכול. ראשית כל כמובן האל, שהוא מעבר לכל. שנית, התורה, שגם היא אינה זהה עם "ארון הספרים היהודי", אלא היא מציאות טרנסצנדנטית שמעבר לכל הספרים. ושלישית – עם ישראל, שגם הוא אינו ארגון מקרי של יחידים, אלא רוח-עם (שהיא כלי לאור הבורא). ושלושת אלה אמורים להתבטא בארץ ישראל, אשר, מבלי להיכנס לזה, גם היא מעבר לכך-וכך קמ"ר של חול ואבנים.¹¹ ותרבות המגינה על ארבע טרנסצנדנציות – היא לגמרי בלתי ניתנת לעיכול בתחומי הקניון. אמרנו לעיל שאנו נמצאים בשיא התהליך של היפרדות האדם מן האלהות ועמידתו בפני עצמו כ"אדם אוטונומי". את התהליך הזה אפשר לראות כ"נסירת

11. בתרבות "העידן החדש" (להלן הערה 14) שהיא תרבות-הנגד למצב הפוסט-מודרני, אכן מדברים על מקומות גיאוגרפיים שונים כנושאים "תדרים" "אנרגיות" וכו'. ברוח זאת גם מדברים על מקומות קדושים כנושאי "אנרגיות". לו יהי כן; זוהי התחלה מסוימת. הנוכחות האלהית היא גם מעבר לאנרגיות, אם כי היא מקורן.

המלכות – וכך הוא מזוהה בפי הרב קוק.¹² הרב מפרש את המונח הקבלי הזה כהיפרדות האדם מן הצורה ההתחלתית, ה"טבעית", של הקשר שלו לאלהים. וכך הוא כותב:

אי אפשר לאדם להיפרד מהדבקות האלהית, ואי אפשר לכנסת ישראל להיפרד מצור ישעה, אור ד' אלהי ישראל. אבל האי אפשריות הזאת, ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי, שאיננו נותן מקום לבהירת הדעת לגלות את פעולתה.

על כן באים ימים, שתדמה נופלת על האדם, והפרצופים נסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי. וככלות התרדמה, במקום צלע מחוברת, חיבור טבעי, גב לגב, עומדת תפארת אדם בכליל הדרה, שהבחירה השכלית מכרת לומר, זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי. והעולם מתכוון, בהופעת חיים ותולדות קיימות עדי עד.

האפשרות לדבר גבוהה גבוהה, על דבר שמד, כפירה, על דבר פירודים מוחלטים, הם תולדותיה של הנסירה, המביאה לידי ההתאחדות הגמורה, הצורית החופשית, "כמשוש חתן על כלה ישש עליך אלהיך". החיזיון מתגלה ביחווה של התורה אל האומה, שהחיבור הטבעי הולך ומתפרד, ע"י הנסירה התרדמית, וגמר הנסירה הוא תוכן הבניין, המביא לאחדות משוכללת. ותורה חוזרת ללומדיה, "וכל בניך לימודי ד', ורב שלום בניך".

האדם צמח ונתגדל ברחם התודעה האלהית מאז היותו. כל הווייתו הייתה רוויה בתודעה אלהית. המקדש הראשון בעולם הופיע לפני העיר הראשונה.¹³ והנה לאט-לאט אנו רואים שצומחים באדם כוחות להכוונה-עצמית, ובראש ובראשונה – ההכרה הרציונלית, וזאת מחלקת ומפרידה אותו משורשיו באלהות. תחילתו של המהלך הייתה כאמור, ביוון הקלאסית, הפילוסופית, ולאחר אתנחתת ימי-הביניים, בהם שב האדם ונתמלא בתודעה אלהית – הופיע המשך התהליך הזה ושיאו באירופה של המאה התשע-עשרה. והנה במאה העשרים כשל האדם האוטונומי ונפל. כבר הזכרנו את סיום-הדמים של המהפכות הצרפתית והסובייטית.

12. **אורות**, אורות ישראל א, יג. ואותו מאמר בספר **אורות הקודש**, ד, עמ' תמט, "הדבקות הישראלית הטבעית והשכלית".

13. בחפירות גבקלי-טפה אשר בטורקיה, באזור-מחיה של ציידים-לקטים, מופיעים שרידים של מקדשי אבן מאסיביים מלפני כ-11,500 שנים, מתקופת האבן (התקופה הניאוליתית).

וכיום – התודעה היא של אכזבה טוטלית מן האדם, תודעה של הכחשת האדם, תהליך של כניעת האדם לטכנולוגיה. לפי ציור "הנסירה" – לאחר שנבנתה האנושות כ"פרצוף" עצמאי ושלים "אחור באחור", היא חוזרת ונופלת למצב "נקודה" (תחת יסוד ז"א). במצב הזה היא חשופה לכל כוחות ההרס הרוחשים מסביבה ובתוכה. כי החיבור הטבעי נתן לאדם התמצאות, כיוון, מבנה שמעבר לעצמו. ואילו ההישענות רק על עצמו המוגבל והתלוש, מדלדלת ומחריבה אותו. אבל בציור הנסירה כבר נראית ההיפרדות אחרת, לא רק מנקודת-המבט של האדם. כל ההיפרדות נעשית בהקשר למקור האלהי, ויותר חשוב מזה: **ביוזמתו ובכוחו, כדי לאפשר את עצמאות האדם ובחירתו.** והשלב הבא הצפוי הוא: פנייה-חוזרת אליו, הפעם דווקא מתוך החירות ועצמאות, שהן "צורת האדם"; ודווקא מתוך החירות – החיבור אליו "פנים בפנים".

* * *

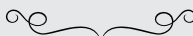
במילים יותר קרובות לשפתנו: "שיח הזכויות" נולד וצמח בתודעה המודרנית שהלכה ונפרדה מן הממד שמעבר-לה, ובמקומו הציבה את האדם כמקור לכל סמכות – ולכל זכות. בימינו נתערער האדם כמקור וכסמכות, וכמעט אין לו ברירה אלא לחזור, עם כל הכרת-העצמאות האנושית, איתה ובזכותה, אל המקור שמעבר (ויש לומר כי זאת הייתה המטרה והמגמה הנסתרת של כל המהלך); והפעם לא ישוב אליה כאל רחם טבעית, אלא כאל בחירה. התנועה הזאת, כרגע, היא תנועה נגד רוח-הזמן הפוסט-מודרנית;¹⁴ ומחר – כך אנו מצפים – תסתייע תנועה זאת ש"מלמטה למעלה", במענה ש"מלמעלה למטה", אשר יחדש פני אדם ואדמה.

14. רק למען השלמות נזכיר שוב, שקיימת כיום תנועה בכיוון מנוגד לפוסט-מודרניזם, והיא תנועת "העידן החדש" ("ניו-אייג", ראה לעיל הערה 11). בתנועה זאת לא רק שאין מכירים את ההגבלה ל"שטח" ואת איסור ה"מעבר", אלא שהיא מלאה גיחות אל-מעבר, לעיתים בעייתיות – מטכניקות רוחניות דרך שימוש בחומרים משני-תודעה אל לימוד אמונות מכל המקומות והזמנים – עד כדי תחייה של עבודת אֵלֵי העולם העתיק ("ניאו-פגניזם"). נראה שאמונת הייחוד חייבת לומר את דברה בכל זה, ובצורה של בירור, אף על פי שהמגע עם החומרים האלה אינו קל כלל.

ד"ר דניאל שליט

מסע בקו פסח שבועות*

הזכות והאחווה, החוק והחובה



| | |
|-----------------|-------------------------|
| א. פסח ושבועות | ז. מדינת הזכויות |
| ב. משפחה וחוק | ח. תובעים ולוקחים |
| ג. חסד ודין | ט. מוסר של חובות |
| ד. בני-אדם | י. אוטונומיה והטרונומיה |
| ה. בנים ועבדים | יא. שוויונות ושונות |
| ו. פירוד וכיבוש | יב. האופציה היהודית |

* מאמר זה פורסם בספר 'שיחות פנים', הוצאת תואי, תשנ"ה, וכאן נדפס מחדש עם שינויים והוספות של המחבר.

אין אף נקודה אחת בלוח העברי, העומדת מבודדת לעצמה. כל חג הוא איבר אורגני של השנה כולה – יונק מן ההכנה שקדמה לו, וצופה אל מה שיבוא אחריו.

בייחוד נכון הדבר לגבי פסח. מצד אחד זהו חג המביט, לכאורה – רק קדימה; זהו אות-הפתיחה לדרך האדירה של ספירת-העומר – שבועות – "ז תמוז וט' באב – אלול – ראש-השנה ויום הכיפורים – סוכות ושמיני עצרת; זוהי תחילת הקו העולה, הנופל והחוזר לעלות אל שיאו – חגי חודש תשרי.

מצד שני, מתייחס פסח לאחוריו, אל החורף הארוך שקדם לו. שכן פסח, חג האביב והגאולה, אינו ניתן להבנה אלא מתוך הציפייה של ימי החורף שעומק-ביטוייה הוא פורים, חג הגלות. אין ל'גאולה' משמעות בלי קוטב הגלות המנוגד לה, וכפי שאומר המהר"ל:

הדבר הטוב ייודע [רק] מהפכו ידיעה אמיתית... ומוסכם כי ידיעת

(נצח ישראל פרק א)

ההפכים הוא אחד.

הגאולה, כל גאולה, גדולה וקטנה, לאומית ואישית, היא תמיד מצד אחד מצופה ומקווה ומיחלת, ומצד שני – תמיד בלתי-צפויה, מפתיעה, רעננה.

א. פסח ושבועות

קטע-הדרך הראשון שאליו צופה-ומביט פסח – הוא הקטע פסח-שבועות, שביניהם מקשרת ספירת העומר. זהו גם הגרעין, הקטע-היוצר, של השנה כולה, שכן הוא פותח את השנה בסימן הדינמיות, המטרתיות, הכיווניות, שהם תכונת לוח-השנה העברי, והם צורת הזמן ההיסטורי היהודי בכלל (בניגוד לצורות-זמן אחרות – מעגליות, למשל).

והנה, כידוע, אנו מתחילים את ספירת העומר בצמוד ליום הראשון של פסח, בניגוד לצדוקים ולקראים, שביקשו להתחיל אותה מן השבת הראשונה של **לאחר** הפסח – היות שרצו להבין את "וספרתם לכם ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו) – כפשוטו. לפי השיטה הצדוקית, הייתה כל ספירת העומר זזה ומיטלטלת בכל שנה אנה ואנה, שהרי מקום השבת לגבי הפסח אינו קבוע; ועם ספירת העומר היה גם חג השבועות זז ומיטלטל. אולם השינוי הגדול ביותר שהייתה השיטה הזאת גוררת, לו נתקבלה, הוא שספירת העומר, ואיתה שבועות, היו נעשים יחידה לעצמה, שאינה צמודה לפסח, אלא לשבת דווקא.

ואילו לשיטתנו, הפסח, ספירת העומר והשבועות הם **יחידה אחת**, בעלת המבנה: יום אחד – שבעה שבועות – יום אחד. באופן כזה, חג השבועות הוא למעשה היום השמיני של פסח, ה"עצרת" שלו, כשם ששמיני עצרת הוא ה"שמיני" של שבעת ימי הסוכות.

מה פירושה של הצמידות הזאת, של הלכידות הזאת?

ב. משפחה וחוק

עם ישראל יוצא ממצרים **כמשפחה**, כשבט – ומגיע להר סיני, שם הוא מקבל תורה, **חוק**. הדרך ממצרים לסיני היא הדרך ממשפחה-מורחבת – לעדת-מקבלי-חוק-ומשפט.

והנה, המשפחה והחוק הם, בעצם, הפכים. המשפחה היא היחידה של הקרבה, של השייכות, של הזהות השורשית ביותר בין אנשים: **קרבת-הדם**. בהלכה אומרים – "עובר – ירך אמו", כלומר: התינוק נחשב לחלק מגוף אמו, ואכן תחילתו כתא מתאי אמו; ומבחינת המשפחה – לעולם הוא נשאר תא, איבר של המשפחה. אומנם גם במשפחה יש נוהגים וסדרים, אבל הם רקמת-חיים **טבעית**, ספונטאנית, והילד נולד לתוכה, לא מקבל אותה על עצמו מתוך הכרה.

לעומת זאת, **החוק** מאגד ומסדיר פעילותם של אנשים **זרים** זה לזה, ולכן הוא גם לא חלק מפעילותם הספונטאנית אלא לרוב עומד **בניגוד** לה. אנשים מקבלים על עצמם חוק שהוא חיצוני להם. במערב מדברים על "אמנה חברתית", שבה מתאגדים הבודדים, כבסיס לחוק; בישראל שמו של הבסיס הוא – **הברית** בין הבורא לאנושות (ברית-נח) או לישראל (ברית-סיני). בכל מקרה, יש כאן קבלת-חוק מתוך הכרה, ועליה חוזר כל נער המתבגר ונעשה "בר-מצווה".

במשפחה, עם כל המיזוג שהיחיד ממוזג לתוכה – הוא ידוע בה בשמו הפרטי ואפילו בשם-חיבה, הוא יחיד ומיוחד ואין לו תחליף. ואילו החוק הוא כללי, ואינו מכיר את היחיד החד-פעמי אלא קטגוריות כלליות. "משפט אחד יהיה לכם – משפט השווה לכולכם" (סנהדרין כח, א ועוד).

בסיכום, במשפחה פועל עקרון **החסד** – ללא-תנאי וללא-הנמקה. גם כאשר האיש בוחר לו אישה והאישה איש – מחוץ למעגל שבו נולדו – הריהם בוחרים אדם להכניס אותו למעגל של נתינה, של השפעת טוב וחסד ללא-גבול – וללא שום יחס לטוב המצומצם שיוענק למי שמחוץ למעגל. לעומת זאת – מצד החוק – לא שולט החסד אלא הדין, החשבון, מה **שמגיע** על-פי המעשים. מצד

החוק, האדם אינו **אח** בין אחים, אלא **זר**, נפרד, הבא עם האחרים, על-פי בחירתו, ביחסים של הסכמים, משא-ומתן, תביעות, התדיינות וכו'. והנה, מצד פסח, עם ישראל הוא **משפחה מורחבת**; ואילו מצד שבועות, מצד סיני, עם ישראל הוא **עדת-חוק**, המוגדרת על-ידי החוקה.

ג. חסד ודין

לכן, מצד קרבת-הדם – אי אפשר להצטרף לישראל, כשם שאין אפשרות להצטרף למשפחה (ובקרבת הפסח – "זר לא יאכל בו"). אבל מצד החוק – אדרבה, החוק פתוח כלפי העולם כולו. אפשר להצטרף לעדת מקבלי-החוק על-ידי קבלתו – "להתגייר". הניסוח ההלכתי הפרדוקסלי הוא, שהמתגייר נעשה, על ידי קבלת החוק – **בן** לאברהם ולשרה. שבועות הוא חג קבלת החוקה הפתוחה לעולם ("כל דיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות", שבת פח, ב). וזוהי הקוטביות המגדירה את עם ישראל. לא החסד לחוד ולא הדין בפני-עצמו, אלא חסד ודין, משפחה וחוק, פסח ושבועות – יחד.

ומה שנכון ביחס לפסח ושבועות, נכון גם ביחס לבית-ראשון ובית-שני. בית-ראשון הוא ענף של פסח, ובית שני – של סיני, של שבועות. על-כן, בבית ראשון בלט עדיין המבנה **השבטי** של העם, ואילו בבית שני רואים חז"ל את קבלת-**התורה** העמוקה יותר ("קיימו וקיבלו היהודים – קיימו מה שקבלו כבר", שבת פח, א).

ושוב, הקוטביות המגדירה את עם ישראל היא – בית-ראשון ובית-שני **יחד**, החסד עם הדין, התורה המשפחתית ה'ספונטאנית' עם התורה על-פי עיון ודין מדוקדק. ומי שרצו להפריד בין פסח לשבועות, הקראים, הם שרצו להפריד בין תורה שבכתב, מורשת בית-ראשון (שאותה קיבלו), לבין תורה שבע"פ, שהועמקה בבית-שני (שאותה דחו).

אבל אין כאן סתם סימטריה הדדית, אלא – כיוון ודרך. בין פסח לשבועות מקשרת ספירת-העומר, **המתקדמת** אל היום החמישים, אל שבועות: כל עניין יציאת מצרים לא בא אלא **לשם** מעמד סיני. הילד נולד לתוך המשפחה **כדי** לצאת ולעמוד ברשות עצמו; משפחת אברהם יצאה ממצרים **כדי** להיות לעדת-חוק – "כי ידעתיו **למען** אשר יצווה את ביתו אחריו ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט"; בית-ראשון, תקופת הנביאים, זקוק לבית-שני, תקופת החכמים. מצד שני, שבועות אינו נעשה מבודד לעצמו, אלא לעולם חוזר ונשען על הפסח. הבוגר הוא עדיין איש-המשפחה; עדת החוק ממשיכה להיות עם ומשפחה; ואין חוכמה לבית-שני בלי נבואת בית-ראשון.

ד. בני-אדם

אכן, עם ישראל משמש כאן רק דגם מרוכז של האנושות כולה. כל באי עולם **אחים הם**, בנים לאדם הראשון, ושמים: "בני-אדם". בעברית, כאשר אתה אומר: "בן-אדם" – כבר אמרת: אח.

כמו הרבה עקרונות הומניסטיים אחרים, גם רעיון **האחוה** (brotherhood) האנושית הוא רעיון שאפשר לבסס אותו רק מצד ספר בראשית, ולא מצד התפיסה המדעית. שכן מצד המדע, בולטים דווקא **ההבדלים**, הן בין גזעים והן בין תרבויות, ואפשר להיאחז בהם דווקא כדי להפריד, כמו שנאחזו הפסאודו-מדענים הנאציים. ואחדות המין האנושי מניין לנו? יותר ממה שאחדות זאת היא עובדה – היא **ערך**, היא **דרישה** מן המציאות. לכן, מקום האחדות הוא לא בספרי-העובדות אלא בספרי התביעה והציווי – בתנ"ך.

עד כאן האחוה. ומצד שני – קיים קוטב החוק, שהאדם כפוף אליו; ככל שחברת-האדם מתרחבת ומתבגרת, כן מתברר לאדם, שללא קבלת-חוק – אינו אדם.

מצד קוטב היותם אחים, נוטים בני-האדם זה לזה **חסד**; מצד קוטב החוק – הם באים זה עם זה ביחסים של **דין**.

אין לקטבים האלה קיום האחד ללא משנהו, לא בישראל ולא בעמים. אין משפחת האדם יכולה להתקיים ללא חוק; ואין החוק יכול להתקיים בקשיחותו ללא אחווה שתרכך אותו, ללא חסד שלפנים משורת-הדין.

ה. בנים ועבדים

אבל איך אפשר לאחד ולחבר בין ההפכים הסותרים זה-את-זה, בין הקרבה-עד-להתמזגות, לבין הריחוק האובייקטיבי; בין המשפחתיות האישית – לבין החוק הכללי המשווה את הכל?

אפשרות-החיבור והוויסות יכולה לינוק רק מן **הממד** האלהי, הנושא את כל ההפכים.

יחס האדם לאלהיו הלא גם הוא מגלה את שני הקטבים: יחס הבן לאב – ויחס העבד לאדונו. "אם כבנים – ואם כעבדים". "אבינו – מלכנו". "בנים אתם לד'" – "עבדי הם". מצד יחס-הבן קורא האדם לאלהיו בשם-הווייה, אוהב אותו ושואף אל קרבתו. ומצד יחס-העבד הוא קורא לו בשם-אדנות, בשם אלהים, ירא אותו ומקבל את משפטיו וחוקותיו.

אבל בתוך היחס לאלהים מתברר, שכל השמות אינם אלא פנים של אותו נושא עצמו. האבהות והמלכות הם שני גילויים, בין גילויים אחרים (הרצון... החוכמה... הגבורה...) של ההוויה העליונה האחת המוחלטת. ולכן מהותו של האדם כבן, כאח, מתאחדת בשורשה עם מהותו כמקבל-חוק.

ו. פירוד וכיבוש

עם ישראל הוא מקומו המובהק של שיווי-המשקל: הוא מהווה יחידה קטנה דיה כדי לחוש אחווה, וגדולה דיה כדי להיכנס ביחסי משפט. עצם החוקה שלו בנויה כדי לשמור בשיווי-משקל את האחווה והחוק, על ידי תודעה מתמדת של בנים-עבדים: זהו עקרון חיבור פסח ושבועות. אבל שיווי-המשקל קשה. במקום שיש אורגניזם עדין, יש גם כוחות-נגד, יש גם נטייה של מרכיבים לקום ולעמוד ברשות-עצמם, והם מעמידים את שיווי-המשקל בניסיון.

תחילת הדבר במתח-הכוחות בתוך עם ישראל, כמו שראינו: צדוקים, קראים, איסיים. אחרי כן, כשמופר האיזון לצד מסוים, יוצאים הדברים החוצה. הנצרות פרשה ולקחה לעצמה את קוטב החסד, וכך יכלה להיות אוניברסלית, להטיף חסד לעולם כולו, מבלי לדרוש דין ומשפט (את קוטב המשפט השאירה הנצרות לשלטון הקיסר). בנצרות – כל בני-האדם "בנים" ("אב", "שהוא גם הבן" וללא קבלת-תורה). אלא שהחסד האינסופי אינו כנראה לפי כוח האדם, ולכן מתפרצים הנוצרים מפעם לפעם במעשי הרג ואכזריות. ואילו האסלאם לקח לעצמו את קוטב הדין, וגם הוא הוציא אותו מתחומי עם-ישראל. כל בני-האדם עבדי-אללה; אסלאם משמעותו – כניעה, השלמה, ועל המוסלמי להכניע את העולם כולו לאללה בכוח-החרב: "דין אללה בסיף". גם הדין וגם החסד, שיצאו מגבולות עם ישראל לכבוש את העולם כל אחד לעצמו, איבדו את איזונם – ונעשו אלימים, רוויי-דם.

ז. מדינת הזכויות

אם אין אני לי – מי לי? ; וכשאני לעצמי – מה אני?
(אבות פ"א מ"ב)

העולם החילוני החדש ניתק מן הממד האלהי, דחה את הדתות, וניסה לתקן עולם בלי עזרתן. כמו בכל שטח אחר, כך גם בשטח החוק, למד האדם לעמוד

על רגליו, בנוסח "אם אין אני לי – מי לי"; בזה אכן מילא ייעוד מרכזי של האדם. ויחד עם זאת הוא לומד כעת את חלקו השני של מאמר הילל הזקן: "וכשאני לעצמי – מה אני". האדם כשלעצמו – אין בו כוח עמידה. ימינו הם ימי התמוטטות חזונות האדם-כשלעצמו.

הקומוניזם ניסה לבנות חברה רציונלית בעזרת מדעי-החברה-והכלכלה, והפשיזם ניסה לבנות מדינה מצד המשפחה והעם. שניהם נפלו נפילות מכוערות. כרגע אנו נמצאים בשיאו של הניסיון הליברלי-דמוקרטי, שנקרא לו סתם "מערבי". המערכת המערבית הנוכחית היא משוכללת מן הקומוניזם והפשיזם, והיא נמנעת מן הנפילות הגסות שלהם: אין בה הדיקטטורה-של-המעמד של הקומוניזם, ואין בה הדיקטטורה-של-העם-והמדינה של הפאשיזם. כל-עצמה היא מחאה כנגד הדיקטטורה, נגד שיעבוד-היחיד הן בקומוניזם והן בפאשיזם, והיא מנסה לבנות חוק דווקא על-יסוד חירות היחיד. וכל אחד מחזונות האדם האלה מתנגש עם עם-ישראל, כמו שהתנגשו בו מצרים ובבל, יוון ורומא, הנצרות והאסלאם.

הקומוניזם התנגש עם עם-ישראל – כי ישראל לא השתלב בתבנית המעמדית. הפאשיזם הנאצי התנגש אֶתו – כי תפס את ישראל כאויב מהותי לכיבוש-העולם שלו. והמשטר הליברלי המערבי – עם כל שכלולו היחסי, ועם כל היותו מקלט נוח ליהודי הפרטי בחוץ-לארץ – הנה כאן בארץ הוא מאיים איום ממשי על הקיום היהודי. ומדובר לא רק בפעילותו האופורטוניסטית לעיתים של הממשל האמריקאי במזרח התיכון.

כאן עלינו להבדיל בין המישור הפוליטי לבין המישור התרבותי. במישור הפוליטי היו תקופות ארוכות של לחץ פוליטי אמריקאי על מדינת ישראל; כעת, בתקופת טראמפ, אנו נמצאים בתקופה של הקלה מן הבחינה הזאת. אבל עדיין קיימת ההשפעה התרבותית, וזאת עדיין מסכנת את קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית.

ונבין מדוע יש כאן סכנה: ראשית, כאמור, המערכת המערבית מיוסדת על היחיד; המדינה לפי התפיסה המערבית, ובייחוד בגרסתה הליברלית העכשווית, היא התאגדות-על של יחידים לשם קידום ענייניהם ולשם שמירת זכויותיהם. שנית, כשהיא יוצאת מנקודת-המוצא של היחיד – המערכת המערבית היא **אוניברסלית**. הדרישה היסודית שלה, חוק-העל שלה, הוא – **זכויות האדם** (היחיד), והיא מופנית כלפי תבל כולה.

ממילא יובן, שאין העמדה הזאת יכולה "לעכל" את עם-ישראל, שהוא אחדות יחידה-במינה של עם, דת, ארץ ומדינה (אשר כולם, לפי הליברליזם,

מושגים גזעניים, או לאומניים (אתנוצנטריסטיים), או קולוניאליסטיים או פאשיסטיים – על כל פנים, פסולים מכל-וכל).
 אבל נבדוק-נא מקרוב את העמדה הזאת, ונראה, שעם כל יתרונותיה, עם כל המרחב שהיא נותנת להתפתחות האדם – הרי, ככל חזונות-האדם, חסרונותיה החמורים בנויים בקרבה.

ח. תובעים ולוקחים

א. הזכות מגיעה – לכולם. לכל היחידים, כאמור לעיל, אבל גם לכל התאגדויותיהם, קבוצותיהם וזהויותיהם. בזה נכנסנו בשערי הרך הנולד לאחרונה, "פוליטיקת הזהויות": לא רק ליחיד אלא גם לזהויות קבוצתיות מדוכאות-עד-כה (נשים, צבעונים, להט"ב, מוסלמים) מגיעות כל הזכויות. זהו שוויון, זהו פלורליזם, אבל זה סוג פלורליזם שמקורו בכעין "יאוש מדעת" – ביאוש מאפשרות דעת טוב-ורע (שהוא סניף ממשבר הדעת המערבית בכלל).¹⁵ כתרופה לדורות של קנאות ושיפוט-נמהר, מציע הפלורליזם מסוג זה – הימנעות מכל שיפוט; לא בירור, לא שיקול – אלא פתיחות טוטלית. התוצאה: גן-עדן לרגשות-קיפוח, אבל גם לאבדן-כיוון, וגם לוולגאריות, לכיעור ולרשעה, וחוסר כל מעמד לשיקול-דעת מבחין.

ב. הזכות מגיעה – ללא-תנאי. אין מגילת חובות האדם, יש רק מגילת זכויות. ושוב: גן-עדן למי שמתנער מכל חובה, אלא עומד רק לתבוע ולתבוע.

ג. ולכן: מוסר-הזכויות קשור בתביעה מתמדת.

ראשיתו אומנם בתביעה מוצדקת של זכויות מאת מלכים ועריצים (החל מן ה"מגנה כארטה", מגילת-הזכויות הגדולה של שנת 1215, ואילך). אבל הצלחת התביעה הייתה לה לרועץ. כאשר עברו כל זכויות המלוכה לאזרחים, לא ידע הליברליזם להמשיך מכאן הלאה, והרחבת-הזכויות נעשתה לו לתוכן יחיד. האדם המערבי מתחנך להיות תובע, עומד על שלו, דורש, לוקח, משיג, והזולת וגם המדינה קיימים עבורו – כדי לתת לו. דבר זה עולה בקנה אחד עם המצב הכללי, שבו האדם המערבי משופע במצרכים, בשירותים, בטכנולוגיות, בחוויות, ואת הזכויות הוא תופס כחלק מן השפע הזה – המגיע לו. והיות

15. ראה מאמרנו בספר זה, "מסכת ההווה", פרק ב, תחת הכותרת, האדם האוטונומי – עלייתו ונפילתו, בייחוד בפסקה המתחילה במילים: "ראשון בנופלים היה השכל הרציונלי". וראה מאמרנו "מלחמת מוסר נגד מוסר", בספר 'שיחות פנים', עמ' 210-219.

שהזכויות מגיעות לו מלידה, מה שנשאר הוא מימושן, שהוא קשה, כי כיוון שכולם תובעים, אין מי שיתן (אלא אם-כן נתבע בכל תוקף). אין מתנדבים. "פראיר" מי שנותן משהו ללא-תמורה. אבל הדבר עמוק מזה: התביעה הבלתי-פוסקת **מייבשת את מעיינות הנתינה**. איש איננו רוצה או יכול לתת, להעניק, למי שלוקח ממנו ממילא.

מה קרה כאן? הרי בנינו משטר על יסוד המהות האנושית, שהיא – לכאורה – החירות; והנה, קיבלנו משטר של תובענים, לקחנים וגרגרנים – שהאוסר בכל-זאת רחוק מהם.

נחזור כעת לנסיעה בקו פסח-שבועות.

ט. מוסר של חובות

ויסעו מפני-החירות [פי-החירות]... ויחנו במדבר סיני.

(במדבר פרק לג, פס' ח ופס' טו)

החוקה של עם ישראל אינה מתחילה מזכויות, אלא מחובות. אומנם, כפי שנראה, התורה אכן מעוניינת ופועלת ליצור לאדם מרחב-פעולה וביטוי: אדרבה, דווקא מספר "בראשית" נובע הביסוס העליון לחירויות האדם – היותו נברא "בצלם אלהים", היינו: חופשי ויוצר. אבל **בית-הגידול לחירות האמיתית – היא החובה**.

מהותו של האדם כיצור "חופשי", חופשי מכל עול, אינה נקודת-עצירה, אינה נקודת-מטרה, אלא היא **סף ותנאי** למסע נוסף, למהות עמוקה מזו: להיות **מקבל-חובה**, מקבל-ייעוד, מקבל-צו. "פני-החירות", התחנה הראשונה אחרי יציאת מצרים – היא עדיין בתוך גבול מצרים, עדיין חשופה לרדיפת פרעה. החירות החיצונית, חירות מכפייה ותו-לא, היא חירות מסוכנת; היא מפקירה את האדם לשרירות הלב הבלתי-מודרך. רק אחרי חציית ים-סוף והחנייה בסיני, אחרי קבלת-החוק, מתחילה הדרך לחירות פנימית, אמיתית, שמתוך עצמיות עמוקה יותר.

לכן, נקודת הראשית לחוקת עם ישראל – היא החובה. והנה, הלא אפשר לנסח כל ערך כזכות – או כחובה. את חובתי לא לרצוח, לא לגנוב, לא לעוות משפט – אפשר לנסח כזכות לחיים, לרכוש, למשפט הוגן. את חובתי לשמור על שקט בין שתיים לארבע אפשר לנסח כזכות לשקט בין שתיים לארבע.

מה ההבדל, אם-כן, בין שתי נקודות המוצא?
ההבדל היא יסודי ועמוק.

י. אוטונומיה והטרונומיה¹⁶

מוסר-הזכויות משאיר את המציאות ואת האדם **כמות-שהם**; ואילו מוסר-החובות מתכוון **לשנות, להיטיב** את המציאות ואת האדם. הוא מוסר **יוצר**, מעצב. כשם שהבריאה הייתה יצירת ממלכות **הטבע**, כך מתן-תורה הוא המשך-היצירה בממלכת **האדם** (אלא שאת האדם אין "מעצבים", כמובן, ללא שותפותו הפעילה).

על כן גם האיסורים וגם ההיתרים של מוסר-החובות אינם באים להרחיב מקום לאדם כמות-שהוא, אלא **להעלות** אותו ממקומו; ליתר דיוק לאפשר לו לעלות **אל** מקומו, להיעשות **יותר אדם**. על-כן, מוסר-החובות אינו דרך להרחיב את החירויות, לאפשר לך לעשות "מה שאתה רוצה" יותר ויותר – אלא דרך להעלות **את הרצון עצמו**, לאפשר לו-עצמו לעלות. לכן יכול מוסר-התורה לחייב את האדם לא רק "לא להזיק", אלא להועיל. לא רק "לא לשנוא", אלא לאהוב. לא רק "לא להפריע" לזולת, אלא לעזור לו.

מכל זה עולה, שמוסר-התורה מתחיל אומנם בתור תביעה חיצונית, "הטרונומית", אבל לבסוף הוא נעשה לביטוי הפנימי ביותר, "האוטונומי", של האדם.

ולחיפך, מוסר הזכויות מתחיל באוטונומיה, בעצמאות המקודשת של היחיד; אבל כדי לשמור על האוטונומיה הזאת, עליו להצמיח מערכת שלמה של איסורים והגבלות: **שלא לפגוע** בזכות הזולת לחיים; **שלא לפגוע** בזכותו לקניין; **שלא לפגוע** בזכותו לביטחון, **שלא לפגוע** בזכותו לעבודה, ובזכותו לרווחה ולרמת-חיים, ובזכותו לביטוי, ולתנועה, ולהתאגדות, ולחינוך, ולמנוחה, ולפנאי, ולפרטיות. יוצא שעל ידי "תרגיל" מחשבתי ולשוני, חוזרים ובאים עלינו יותר משס"ה מצוות לא-תעשה, אלא שאין האיסורים האלה כעת עוד בגדר **ביטוי** לרצון האדם, אלא בגדר **הגבלות ולחצים, הכפויים** על רצונו החופשי; וכדי לשמור על ההגבלות האלה אומנם דרושה מערכת משטרה ומשפט חזקה וכופה. ובכן: התחלנו באוטונומיה (שלטון-עצמי) וקיבלנו הטרונומיה (חוק חיצוני).

וגם ברמה עדינה יותר אין האדם ה"אוטונומי" אדון לעצמו, שהרי תמיד הוא **תלוי** בזולת, כדי שייתן לו או ימנע ממנו – זכויות, חירויות, שירותים וכו'.

16. פרק זה כולו נשען על מאמרו החשוב והיסודי של הרב ד"ר יצחק ברויאר, "משפט האשה, העבד והנכרי", מוריה, הוצ' מוסד הרב קוק תשמ"ב, עמ' 75. המאמר מופיע באתר האינטרנט של מרכז 'אחוה'.

ודווקא בתרבות-החובות – האדם הוא אוטונומי, שכן החובה היא מייד שלך, ואתה יכול לגשת לקיומה לאלתר בלי תלות באיש.

הדבר מתבטא ביחס בין היחיד לבין בית-המשפט. כאשר כל יחיד מחויב מצד **פנימיותו**, הוא ממעט להיזקק לבתי-המשפט. באופן אידיאלי, האדם היהודי בא לבית-הדין רק לקבל הדרכה, כיצד לפעול בצורה הטובה ביותר, במקום שהוא, בתור בעל-אינטרס, עיוור לגבי הפתרון הנכון. האינטרס עיוור עיני פקחים. ואילו בשיטה המערבית, שבה היחיד, ברמה העקרונית, חופשי לרצונותיו, הרי האינטרס שלו הוא לעולם לגיטימי, וכל ההגבלות באות עליו **מבחוץ**. לכן, בהתנגשות הבלתי-נמנעת בין אינטרסים, מקבלים המשטרה ובית-המשפט מעמד עליון. במקום שאין מניע פנימי לחסד ולשלום, נקראים בית-משפט ה"שלום" והמשטרה להתערב בין מוכר לקונה, בין רופא לחולה, בין איש לאשתו, בין אב לבתו – בכל מקום ובכל שעה. וגם התערבות בית-המשפט, לאחר השקעת כסף רב, וזמן יקר, ומריטת-עצבים ושחיקה נפשית – עדיין אינה מביאה לא תחושת צדק ולא שלום, כי המטרה מראש אינה אלא כפיית הסדר לשם המשך הפעילות, ותו-לא.

לסיכום: דווקא **האוטונומיה** של האדם מובילה למשפט אנושי **הטרונומי**, לוחץ וכופה; ודווקא המשפט ה"טרונומי" – כאשר מדובר במשפט שיניקתו מן הממד האלהי – הולך ומגביר את **האוטונומיה** האנושית: האדם ממלא-החובה פועל למעשה, מתוך עומק-עצמיותו, וגם עבור זולתו הוא יוצר מרחב-פעולה – ללא שום צורך בתביעת זכויות.

משפט ישראל אינו מדבר על זכויות האישה, אלא הולך ומרחיב במשך הדורות את חובות בעלה כלפיה; ממילא הולך ומתרחב מרחב-הפעולה שלה. כיוצא בזה, אין פירוט של זכויות הגר, אלא של חובות הישראלי כלפיו: "להחיותו", לתמוך בו וכו'. בעניין הגר חשוב לציין עוד, שהיקף "זכויותיו", כלומר, מרחב הפעולה שלו, הולך וגדל – **ככל שהוא מקבל על עצמו יותר חיובים**. מי שאינו מקבל על עצמו אפילו חיובים אנושיים אלמנטריים ("שבע מצוות בני-נח", להלן) – אין חייבים לו דבר, ועל-כל-פנים, אסור לו לגור בארץ-ישראל (ארץ החיוב המרבי). לעומת זאת, מי ששומר מצוות בני נח – רשאי להיות "גר תושב", ואז חלה על הישראלי החובה להחזיקו, "להחיותו". ואילו גר-צדק – לא זו בלבד שהוא שותף מלא באהבת-ישראל, אלא שיש לגביו מצווה מיוחדת של אהבת-הגר.

זה כלפי חוץ; ואילו כלפי-פנים, בתוך עם ישראל, אין כל תגמול להתחייבות-יתר, שכן "שכר מצווה – מצווה". על שבט הלויים, למשל, אומר הרמב"ם: מפני שהובדל לעבוד את ה'... ולהורות דרכיו... לפיכך הובדלו מדרכי העולם... לא נוחלים ולא זוכין לעצמן... שנאמר, "אני חלקך ונחלתך". (סוף הלכות שמיטה ויובל)

כלומר: אפילו מעמד הכהונה אינו בעל "זכויות", כבעמים אחרים. "זכותו" היא העבודה, ו"חלקו" (מתנות כהונה) הוא המינימום ההכרחי לכלכלתו; ואפילו למלך אין "זכויות", אלא כלים לעבודתו.

יא. שוויונות ושונות

עוד תכונה של מוסר-החובות של עם ישראל היא שהחובות בו אינן מתחלקות באופן "שוויוני" מדוקדק. אומנם, בכל מקום שאין הדרכה אחרת, שורר בכל תוקפו הכלל הגדול "משפט אחד יהיה לכם – משפט השווה לכולכם" (כתובות לג, א ועוד), אבל מצד שני – יש חובות לאישה וחובות לגבר, חובות לכוהן, חובות למלך, חובות לשופט וחובות לעם.

והדבר מתחיל מכך שיש חובות-יסוד מסוימות לעמים כולם – **חובה מיוחדת לישראל.**

אומנם, תורת ישראל היא שיסדה והיא המבססת את עקרון האחווה והשוויון האנושי – ("אדם נברא יחידי מפני שלום הבריות – שלא יאמר אדם לחברו, אבא גדול מאביך", סנהדרין לז, א). אבל עקרונות מופשטים אינם מספיקים; וכשבאים ליישם את העיקרון בפועל, מתברר שאין בכוחו של האדם המוגבל להעניק חסד לכל העולם כולו: הרי מדובר במאמץ פעיל – במתן מאכל ומשקה, מעון וכסף; מדובר בדאגה ובמסירות אין-קץ. על-כן אין תורת ישראל מחייבת באחווה אלא כלפי המעגל המצומצם של עם ישראל. וגם בתוך עם ישראל היא מחייבת בחסד רק **במעגלים מתרחבים**: ראשית-כל חייב אדם לדאוג לביתו ("איזהו עושה צדקה בכל עת – זה הזן בניו ובנותיו..."), כתובות נ, א). אחרי-כן – לעירו ("עניי עירך קודמים", בבא מציעא עא, א), אחרי-כן – לעמו ("מצווה לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר, שנחמול על ישראל ועל ממונו...") – ספר החינוך, מצוה רמג) – ולבסוף – לכלל האדם ("חביב אדם שנברא בצלם", אבות פ"ג מ"ד) ולבריאה כולה (צער בעלי חיים, ואחריות כלפי הבריאה כולה – "לעבדה ולשמרה"). כמובן, במרכז עומד היחיד עצמו: אם לא ידאג לקיומו-הוא, לא יתקיים היסוד שעליו עומד הבניין כולו; לא יהיה מי

שידאג למשפחה, לעיר, לארץ ולעולם, ולכן: "וחי אחיך עמך – חייך קודמים לחיי חברך" (ב"מ סב, א) ולפי זה אפשר לומר גם: "ואהבת לרעך – כמוך" (ויקרא יח, יט), מכאן שחייב אדם להתייחס בחיבה לעצמו, ואין הכוונה ל'אגו' החיצוני שלו, אלא לשורשו הפנימי, שהוא תמיד ראוי-לחיבה.

אותה אהבת-האדם המוטעה שאנו מוצאים כעת בארץ, אותה שוויוניות דמוקרטית-כביכול, המשווה את זכויות כולם, הכופרת בחובת אדם למעגלים הקרובים לו תחילה – סופה שהיא מגינה על אויבים ומפקירה אחים, מגינה על רשעים ומגנה את הנפגעים – הכל למען האובייקטיביות הצרופה ולא-מעט למען הרושם והתדמית הנאה בדור-התדמיות הזה.

העיקרון הנכון – של המעגלים המתרחבים – נשמע פחות זוהר, פחות תקשורתי, אבל עליו מתקיים העולם. הוא אינו מתבייש באהבת הורים, אחים, ידידים, בני-עם – כמובן, כשאהבה זאת מאוזנת בשיקול-דעת. אפשר לקרוא לכך – עקרון "הגבלת החסד", הדין שבחסד. מצד שני, גם את הדין צריך להגביל.

התורה היא בעצם החיוב המוחלט, הבלתי-מוגבל. "ושיננתם לבניך ודיברת בם בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (ובחז"ל: "בכל לבבך – בשני יצריך, טוב ורע; בכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך; ובכל מאודך – בכל ממונך" – ברכות נד, א) האם ניתן לחייב בתורה כזאת את כל משפחת-האדם? ידוע: לא. אין מועמדים. ובחז"ל: "החזירה הקב"ה לתורה על כל עם ולשון ולא קיבלוה" (עבודה זרה ב, ב).

לכן מוקטנת התביעה אל כל באי עולם, ומצומצמת למינימום, כגון איסור רצח, גזל ועריות, וקיום מערכת משפטית (ועוד שלושה חוקים יסודיים, עי' להלן). מינימום החובות הזה נקרא בשם "שבע מצוות בני-נח", ואילו החיוב המלא ("תרי"ג מצוות") מופנה רק כלפי מעגל אחד מצומצם – כלפי עם ישראל. בחירת ישראל היא בחירה להתחייבות-יתר, התחייבות שהיא כידוע קשה לעם-ישראל עצמו, וכל שכן שאין עמים אחרים קופצים עליה. צא וראה: כל המערכת המשפטית המודרנית כולה אינה לוקחת על עצמה אלא ארבעה מתוך שבעת עקרונות היסוד של חוקת בני-נח: איסור רצח וחבלה (הדין הפלילי), איסור גזל (הדין האזרחי), איסור עריות (הדין האישי – בגדרים ההולכים ומתרופפים), והחיוב הכללי לקיים מערכת-משפט (אם-כי באופן לא-פורמלי, חלקי ולא-לגמרי-מודע מכבדת החברה המערבית בדרך-כלל גם את שלושת האחרים: איסור עבודה-זרה, איסור ביזוי האל (בניסוח של כבוד כללי לאמונות ולדתות של היחיד), ואיסור אכילת אבר מן החי (כנוהג תרבותי כללי).

יב. האופציה היהודית

עם ישראל מהווה שדה-ניסוי-ומאבק על משטר יחידי בתולדות האדם: שיווי-משקל בין עקרון האחווה לבין עקרון החוק. יש כאן לא "עם טבעי" בלבד, אלא "עם קונסטיטוציוני", עם-חוק, המוגדר על-ידי חוק כללי; ומאידך גיסא אין החוק שכלתני-מופשט, אלא חוק הצומח מרקמת-עם חיה ומצמיח אותה. הניסיון הנוכחי הנעשה במדינת ישראל על-ידי ארגוני השמאל הקיצוני, לפורר את הרקמה הזאת, במקום ללמוד אותה ולחדש אותה מבפנים, הוא אומלל במיוחד. הוא נעשה בשעת משבר עולמי – של הדגם המערבי עצמו; אל סכנות הקיום הפיסי של עם ישראל מוסיף הניסיון הזה גם איום על עצם רקמת העם וקיומו הרוחני.

אבל הכל לטובה – עצם ההתעמתות עם הסכנה הזאת עשויה להניע אותנו סוף-סוף לפרש, לחדש ולהחיות את ה'אופציה היהודית', לחזור ולהתקדם בציר פסח-שבועות, לטובתנו ולטובת העולם כולו.

פיליפ מרכוס*

מ"שיח זכויות" לתפיסת עולם של מצוות

ביהדות אין "זכויות", וטוב שכך



מבוא

- א. ההיסטוריה של שיח הזכויות ואופיו
- ב. הסיבות לכישלון של שיח הזכויות
- ג. התוצאות האבסורדיות של שיח הזכויות
- ד. המחשה לכישלון שיח הזכויות בדיני המשפחה בישראל
- ה. הגישה היהודית ליחסים שבין אדם לזולתו ולחברה
- ו. ה"זכויות" והגישה היהודית

* פיליפ מרכוס, שופט (בדימוס), בית המשפט לענייני משפחה, ירושלים.
www.philip-marcus.com | philipmarcusjurist@gmail.com
חיבור זה מבוסס בין היתר על התזה שהוגשה לתואר שני במשפטים
באוניברסיטת חיפה: "Hohfeld Without Rights".
/http://www.philip-marcus.com/jurisprudence/hohfeld-without-rights
תודתי לעורך על הארותיו והערותיו בהכנת מאמר זה.

מבוא

מאז סוף המאה ה-18 למנ', הבסיס של השיח המשפטי והחברתי בעולם הוא זכויות. אולם נראה, כי "שיח הזכויות", אשר מטרתו המוצהרת היא להביא לעולם טוב וצודק, לעולם של הרמוניה בין בני אדם, ולמניעת מלחמות, נכשל כישלון ברור. הוא לא הצליח ליצור חיי חברה נטולי סכסוכים. אדרבה, טענתו של אדם או קבוצה שיש לו או להם זכויות, מעמידה אותו/אותם בהתנגשות בלתי נמנעת מול אדם או קבוצה הטוענים לאותן זכויות. בין יתר הסיבות לכך ששיח הזכויות לא הצליח במשימתו, יש למנות – קודם כול – את היותו פשטני מדי. לכך יש להוסיף סיבה שנייה, והיא שאין בו מנגנון למנוע התנגשויות או מדרג לחשיבותן של הזכויות, שעל פיהם ניתן להכריע במקרה של סכסוך בין הטוענים לזכויות מנוגדות.

בתקציר שפוחת את ספרו של הרב ד"ר יהודה ברנדס, "יהדות וזכויות האדם: בין צלם אלוקים לגוי קדוש" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013), הוא כותב כך:

מהו היחס בין שיח זכויות האדם המודרני לבין היהדות? תמצית התשובה על שאלה זו היא שהרעיונות ההומניסטיים והליברליים שביסוד שיח הזכויות המודרני אינם זרים ליהדות. נהפוך הוא: הם קיימים בתוכה ונובעים ממנה מאז המקרא ועד ההלכה וההגות בת זמננו.

על אף ההסתייגות מן הנימה האפולוגטית של דברים אלה, הם מבטאים נכון את התפיסה הבסיסית של היהדות. אין היא שוללת את המטרות של מה שנקרא כיום "זכויות האדם". היהדות הבטיחה מאז ומתמיד ומבטיחה את המימוש של אותן מטרות, אולם לא על ידי הקניית זכויות לאדם, אלא על ידי הטלת חיובים על כל אדם וכל משטר כלפי כל אדם.

להבדיל מרשימה של זכויות נפרדות זו מזו, היהדות בנויה כמערכת מורכבת של ציוויים ומצוות, מעקרונות יסוד ומהלכה למעשה, ויישומם של אלה מובטח על פי כללי לימוד ופרשנות, אשר הם חלק בלתי נפרד משיטת התורה, שבכתב ושבעל-פה.

לא רק בהבטחת המטרות האמורות מדובר במערכת היהודית. השיטה היהודית מתייחסת לכל ענפי החיים והחשיבה. היא אינה מצטמצמת ליחסים הפוליטיים והחברתיים שבין אדם לאדם. היא חולשת גם על היחסים שבין האדם לבוראו ובין האדם לעצמו. כך היא מבטיחה את ההתפתחות התקינה של

נפש האדם ואת יצירת האישיות והזהות הייחודיות של כל אחד ואחת, וכן יחסים תקינים בין אנשים ובניית חברה שמתפקדת היטב. היחס של האדם לעולם מורכב מאחריות ומחויבות כלפי הזולת והתחשבות בו. היהדות מגנה על סביבתו של האדם, הפיזית והאנושית, על ידי כך שהיא מטילה עליו מחויבויות, ועל ידי הטלת מחויבויות על כל אחד מחבריו.

המחויבויות, דהיינו, מצוות העשה והלא תעשה, אינן זהות לכל אדם. התורה מטילה חיובים שונים על אנשים ונשים, על כוהנים לוויים וישראלים, וכן על נוכרים. החיובים משתנים לפי מקום (ארץ ישראל וארצות אחרות) ולפי הזמן (שבת, חג, תענית, ימי חול).

המבנה המורכב של השיטה מבטיח שהאדם והחברה לא ייגררו אחרי סיסמאות פשטניות (slogans). האדם נדרש בכל החלטה להביא בחשבון את השיטה כולה, ולהתנהג בהתאם. אכן, השיטה מצריכה לימוד מתמיד, ובמקום שהאדם לא הספיק ללמוד, ישנה דרך סלולה של פנייה לאדם בקי יותר לקבלת הדרכה, וגם דרך זו מהווה חלק מהשיטה.

להבדיל מהשיטה שלפיה כל משטר, מחוקק, ארגון בינלאומי או אזורי מרכיב רשימה של זכויות כלליות לפי הגישה הפוליטית-פילוסופית-כלכלית של העידן המדובר, השיטה היהודית כוללת חוקים, משפטים וכללי פרשנות, וכן מנגנוני איזון בין החיובים השונים. בתוך מערכת זו ישנם גם חיובים כלליים, בין הבולטים בהם – מצוות התורה (ויקרא יט, יח): "ואהבת לרעך כמוך" (אשר גם היא מפורטת בפרשנות ההלכתית במשך הדורות).

מכל זה נובע, ששיח הזכויות נוגד את השיטה היהודית ברמה העקרונית. אולם לא רק זאת: הוא פועל לרעת הדוגלים בו והמסתמכים עליו גם ברמה המעשית. בהמשך המאמר, תתואר בקצרה ההיסטוריה של שיח הזכויות המודרני, ויובאו דוגמאות לכישלונו במבחן התוצאות. לאחר מכן תצויר גם השיטה היהודית, המבוססת על מצוות ומחויבויות שבין אדם לחברו ובין אדם למקום – שלא זו בלבד שהיא צודקת ברמה העקרונית, היא גם עומדת טוב במבחן היישום. "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז).

א. ההיסטוריה של שיח הזכויות ואופיו

סמיכות הצהרת העצמאות של ארצות הברית (1776 למנ') והצהרת זכויות האדם והאזרח בצרפת (1789 למנ') אינה מקרית. שתי ההצהרות, והמסמכים

המכוננים שבאו בעקבותיהם – החוקה של ארצות הברית והתיקונים לה, המכונים "מגילת הזכויות" (Bill of Rights) - באו בתגובה למשטרים שנתפסו כרודניים: המלך הבריטי ששלט בצפון אמריקה, וכן שלטונם של המלך, האצולה, והכנסייה, בצרפת. עצם האופי של מסמכים אלה, כתגובה לעוולות של המשטר, גרם לכך שהם לא נוסחו כמקשה אחת מחושבת וקונסיסטנטית, אלא כמצבור של דרישות, אשר מגמתן הייתה לתת מענה לטענות נגד המשטר שהיה בעבר, וכמו כן, על ידי מה שכינו "ערכים דמוקרטיים", למנוע את הישנות המעשים שנעשו על ידי המלוכה (ובצרפת, גם על ידי הכנסייה), בעתיד.

לא סתם נמצא צורך מדי פעם לשנות את העקרונות; וזאת מפני שההתרחשויות לאחר המהפכות חשפו חיש מהר את הליקויים שבניסוח הראשוני. די לציין את התיקונים שנעשו לחוקה של ארה"ב ואת מלחמת האזרחים העקובה מדם שהתרחשה בה, וכן את העובדה שבצרפת, אחרי פרק זמן קצר, הפכה הרפובליקה למשטר של קיסרות ומלוכה,¹ וחזור חלילה: החוקה בצרפת כיום היא החמישית במספר.

אף כי מדינות אחרות שינו את שיטת המשטר במשך המאות ה-19 וה-20, ואימצו הצהרות של חירות ושוויון ולצדן התחייבות לשמירה על זכויות האדם והאזרח² – לא נראה שמצבם של העמים והמדינות השתפר בגלל ההצהרות האלה. השינויים במדינות ה"נאורות", כגון: הרחבת האוכלוסיות שהורשו להצביע בבחירות, שיפור בתנאי העבודה של הפועלים, מתן סעד ממשלתי לנזקקים וכיו"ב – לא נעשו באופן סיסטמתי על בסיס חקיקה שנבעה מן החוקות של המדינות השונות, או מן הזכויות המוקנות להם במסמכים המכוננים. הם נעשו לאחר פעולות כוחניות של קבוצות אינטרסנטיות, שנאלצו ברגיל לפעול באלימות פיזית, או בשביתות ובהפגנות, נגד המשטר. אף שהמדינות והעמים הצהירו על אחווה בין כל בני האדם, המלחמות של המאה ה-20 היו לא פחות אכזריות, והשמדות עם (השוואה הנאצית, שהתבססה על

1. המהפכה בצרפת: 1789, נפוליאון הראשון, קיסר, 1804-1814; לואי ה-18, מלך, 1814-1824; שרל ה-10, מלך, 1824-1830; לואיס פיליפ, מלך, 1830-1848; נפוליאון השלישי, מלך, 1852-1870.

2. ראיה לכך שהלשון האוניברסלית כביכול של ההצהרה משנת 1948 לא השיגה את מטרתה, יש בכך שעל פי בדיקה שנעשתה לקראת כתיבת מאמר זה, יותר מ-120 אמנות, הצהרות, הסכמות ומסמכים, הדנים בזכויות האדם וקבוצות אנושיות, מצויים ברשימה המופקת על ידי האו"ם.

<https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/UniversalHumanRightsInstruments.aspx>

העמדה שהיהודים הם נטולי זכויות-אדם כי אינם בני אדם, רציחותיו של סטלין, ועוד דברים איומים שנעשו ברואנדה, בקמבודיה, בניגריה, ובמדינות רבות אחרות) התקיימו במדינות ובין מדינות שבהן היו חוקות מגובשות שבהן הובטחו זכויות האדם.

לאחר מלחמת העולם השנייה והשואה, חשבו המדינות על הדרך למנוע מלחמות והשמדות עם, ויצרו בשנת 1948 למנ' את "הצהרה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם", כאחד ממסמכי היסוד של האו"ם. הצהרה זו נעשתה ונחתמה בידי כל מדינות העולם בתקווה שעצם קיומן של ההצהרות ימנע מלחמות, רצח עם ועינויים, ויביאו כדבר מובן מאליו לאהבה בין מדינות, עמים ואנשים. המדינות באירופה, המקום שבו החלו שתי מלחמות העולם והשואה, חיברו אף הן אמנה להגנה על זכויות האדם ועל חירויות היסוד שלו.

ניתן לומר שהזכויות המוצהרות נשארו על הנייר בלבד. זאת, בין היתר, מן הטעם שאין מערכות המסדרות את היחסים בין הזכויות המוצהרות, מה גם שאין מנגנוני אכיפה כלפי מדינות המפירות את הזכויות הללו בשיטתיות. בתי המשפט הבינלאומיים פועלים רק בין מדינות המסכימות לסמכותם, ובתי המשפט לזכויות האדם פוסקים רק בסוגיות פרסונליות שבהן בתי המשפט של מדינה מסוימת פעלו, לפי הטענה, בניגוד לזכויות של האדם הבודד. עד עצם היום הזה, מנסים מחוקקים למלא את הזכויות המוצהרות הללו בתוכן, ובתי המשפט העליונים עוסקים בפרשנות המונחים, עד כדי המצאת זכויות מחדשות ומשונות, אשר אף הן מחייבות פרשנות ותיקון. בהמשך יובאו דוגמאות לכך.

יש לשאול, מדוע אמנות והצהרות, מסמכים והסכמים, בינלאומיים, ובתוך המדינות עצמן, מאות במספר, לא שיפרו במידה ניכרת את מצבם הפוליטי והביטחוני ואת איכות חייהם, של בני אנוש רבים?

ב. הסיבות לכישלוננו של שיח הזכויות

כאמור, שיח הזכויות נוצר לא על בסיס עיוני או מחקרי אלא כתגובה למערכות שלטוניות אשר היו פגומות ולא אנושיות. התגובה איננה סיסטמטית, כי אם סדרה של רעיונות אשר הקשר הפנימי בינם לבין עצמם אינו ניתן לאיתור. אלה שהגו את הרעיונות האלה לקו גם במה שניתן לכנות "היהירות היוונית", דהיינו: התפיסה, המבוססת על הפילוסופים היוונים הקדומים, אשר גורסת שהאינטלקט האנושי מסוגל ליצור פתרון לכל בעיה. גישה זו רווחה

במאה ה-18; דגלו בה הוגי דעות צרפתיים ואחרים, אשר ראו צורך להשתחרר מאמונות דתיות ולהחליפן בפילוסופיה רציונלית, מדעית כביכול. הם התייחסו לכל אחת מהעוולות של המשטר הקודם, ובדרך של עיצוב זכויות. הם סברו שמצאו פתרונות כוללניים לעוולות האלו, ואף דרך למנוע מהשלטונות העתידיים במדינותיהם מלפעול ברודנות ובעריצות נגד העם והפרט. הגישה היוונית הזאת, כפי שתורגמה על ידי מתנגדי שלטון המלוכה והכנסייה, שללה בין היתר את היות האדם מורכב מגוף ונפש, מהיגיון ויצרים. בהשתחררם מהתפיסה הנוצרית, שהציגה את האדם כ'חוטא' מאז החטא הקדמון בגן עדן, ותלוי רק בחסד עליון לשם גאולה, הם בחרו גם בשיטה אשר נותנת מקום עליון וכמעט בלעדי לאוטונומיה האישית של האדם הבודד, אותה כינו בכינויים של 'חירות' או 'חופש אישי'. הכלי לביטוי עצמאות זו של הפרט – בכינוייה השונים – הוא הזכויות האישיות.

גישה זו שוללת את חיי החברה כאידיאל. לפי תפיסתם, החברה נוצרת רק בגלל אילוצים קיומיים של הפרט. בהיותם ערים לכך שחיייהם של האנשים הבודדים יהיו רוויי חיכוכים, הם חיפשו עיקרון מוסרי יסודי שיארגן את תפיסת הצדק המשפטי, ולשם כך יצרו כלי לא פחות לקוי: השוויון. השוויון גורס שלכל אחד זכויות שוות, ושכל הצרכים של האדם ניתן לספק בהכרתו כשווה לכל אדם אחר. ללא בחינה עמוקה של תוכן הזכויות, וללא היררכיה של זכויות, וללא הגדרה מדויקת של מושג השוויון, נפתח לרווחה השער לסכסוכים בלתי נגמרים בין פרטים וקבוצות נפרדים הדוגלים בזכויותיהם.

הערך של אחווה אוניברסלית, המופיע בהצהרה של המהפכה הצרפתית, נעלם לחלוטין תוך פרק זמן קצר מאוד, כאשר אנשי המהפכה ראו כתפקידם הראשון לרצוח את האנשים הקשורים לבית המלוכה ולאצולה.

הערכים העליונים המדומים האלה: חופש או חירות, שוויון, אחווה (Liberte, Egalite, Fraternite) וכיו"ב, אשר הופיעו על דגליהן של התנועות המהפכניות, הם ערטילאיים. אין לצד הסיסמאות האלו, אשר אכן מחממות את לב האדם, כל עומק. יוזכר כי בזמן הטבעת המונחים האלה, למעלה מ-90% מהאוכלוסייה לא ידעו קרוא וכתוב, ולא היה להם שמץ של חינוך בסיסי אשר יאפשר להם לחקור ולהבין את המונחים האלה. קל היה להלהיט בעזרתם את ההמונים להפיל את המשטר הקיים. לא הייתה בכך חשיבה עמוקה בדבר המשמעות של המונחים, לא כל שכן בדבר יחסי הגומלין שבינם לבין עצמם. בשימוש במונחים אלו חסרה גם כל הכרה במורכבות של חיי האדם, בהבדלים בין בני האדם, בחיי משפחה, ובחיים בתוך חברה.

משיח הזכויות נעדר גם בסיס ערכי או אתי. השיח הזה מתיימר לתת פתרונות לבעיות מסוימות ללא רעיון מארגן בסיסי. אלה שחתרו להיפטר מהגישות הדתיות, ובכלל זה מן ההיררכיות של המושגים והשיח המוסרי ששימשו להסדיר את היחסים בין אנשים במשטרים שהם ביקשו להחליף, לא הציעו דרכים חלופיות לפתרון הסכסוכים בין אנשים וקבוצות.³ כתוצאה מכך, מתוך שברית האמון בערכים יסודיים, שיצר העולם הפוסט-מודרני,⁴ ענייני זכויות האדם הפכו לעניין של אופנה אידיאולוגית, המשתנה לפי הרוחות הנושבות. עבור אנשים רבים, קובעי האופנה הם אמצעי התקשורת אשר משרתים אינטרסים כלכליים או תנועות רודפות שלטון.

מטבע הדברים, השיח החדש מעלה את החשיבה של האדם וצרכיו כמושג עליון שאין בלתו. לפי תפיסת הזכויות, החברה היא ישות חוזית, לשם השגת מטרות משותפות שהאדם הבודד אינו יכול להשיג לבדו: הגנה מפני פגעי הטבע ומפני קבוצות אחרות, עשייה משותפת לשם הישגים כלכליים משותפים, וכיו"ב. אולם אין דרישה שמי שמצטרף לחברה מסוימת יהיה מחויב להמשך קיומה של אותה חברה. בהיות החברה חוזית, כל אדם יכול להפר את התנאי הבסיסי ביותר בחוזה החברתי ולהתנכר לחברה שבה הוא חי ללא נקיפות מצפון, גם אם אינו עוזב אותה לגמרי ואינו מהגר למקום אחר. יתר אנשי החברה יכולים לנסות לגבות ממנו מחיר על התנכרותו ועל הנזק אשר הוא גורם בכך, ואף לאלץ אותו באמצעים כוחניים, כמו בעזרת המשפט הפלילי, לחזור לתפקד בחברה כעבד של האחרים, אבל אינם יכולים להביא אותו להזדהות ולסולידריות עימה.

3. "Milton Himmelfarb argued that the confidence of eighteenth century revolutionaries in the universal acceptance of natural rights like liberty presupposed a tradition of civility and moral discourse which had been brought into being by the institutions of the historic religions." David Sidorsky, Introduction to *Essays on Human Rights: Contemporary Issues and Jewish Perspectives* (David Sidorsky, ed.) 5739-1979 Jewish Publication Society of America, p. xxx

4. התנועה הזאת לוקה אף היא ביהירות היוונית. היא מאמינה שכל ההבדלים בין המינים, וכן האיסורים על התנהגות הומוסקסואלית ועל איסורי עריות – כולם מיוצרים על ידי בני אדם הנמצאים במעמד של שליטה, במטרה לדכא אוכלוסיות אחרות. משום כך, לשיתתם, הפה שאסר הוא הפה שיתיר; בני אדם אחרים – האוחזים כעת במעמד של שליטה – פועלים בימים אלו כדי להחזיר את הזכות לכל אדם לעשות כרצונו בעניינים אלה ולדכא את האוחזים בעמדות הישנות.

ג. התוצאות האבסורדיות של שיח הזכויות

מה שמוכיח את כישלוננו של שיח הזכויות הוא המקומות האבסורדיים שאליהם הוא מגיע. ונביא דוגמאות אחדות לצאצאיה המעוותים של צורת החשיבה היהירה והפשטנית הזאת – הסבורה כי ניתן לבנות תיאוריות חובקות כול ולהחיל אותן בכוח על המציאות.

אולי הראשון שבהם הוא **המרקסיזם**, אשר שם לו את האינטרסים של הפועלים והפרולטריוט בראש דגלו, ואשר שולל משטר יציב על ידי העמדת התזה של מהפכה מתמדת. הגישה הזאת הביאה בין היתר למלחמת אזרחים עקובה מדם ברוסיה אחרי 1917 ולמשטר הטוטליטארי של סטאלין, אשר רצח מיליוני אזרחים בשם קידום עקרונות הקומוניזם.

פרי נוסף של הגישה האמורה הוא **הפאשיזם**, באיצטלה של סוציאליזם בגרמניה, אשר התחבר עם הלאומנות המעוותת בגרמניה ואיטליה, ובכך יצר את הנאציזם, אשר העניק שוויון זכויות רק לבני אומה אחת, ואי שוויון ושליטת זכויות, עד כדי דה-הומניזציה של היהודים, מצד היטלר ימ"ש ומיליוני הרוצחים שעזרו לו בשואה.

תוצאה נוספת קיימת כיום. בעידן החדש נוצרה שליטת האמת כערך המרכזי של הפוסט-מודרניזם, וכל קבוצה מייצרת את ה"אמת" ההיסטורית שלה, כולל היותה "עם", כשהיא מצפה שכל העולם ייתן כבוד לשקרים שלה. כחלק ממזימה זו, מי שאינו מקבל את הסיפור הבדוי, ונשען על האמת ההיסטורית ועל ערכים מסורתיים, נחשב פשיסט, בעל פוביות חולניות, חשוך, וכיוצא באלה כינויים, עד כדי שליטת האפשרות להתבטא – "זכות" לחופש הביטוי ול"שוויון" וכדומה נשללות ממנו לחלוטין.

דוגמה לכך היא התופעה הידועה בשם "הפוליטיקה של הזהויות" (Identity politics). בהיעדר ברית חברתית, ובהיעדר מחויבות של פרטים לחברה, התגבשו קבוצות על בסיס תפיסה משותפת של היותם קרבנות בגלל אפיון משותף: צבע העור (Black lives matter); נטייה מינית (להט"ב וכיו"ב); מגדר (הפמיניזם הרדיקלי וקמפיין Me-Too); תומכי הערבים הפלסטינאים; וכדומה. מה שמאגד קבוצות אלו הוא התפיסה שהשלטון מפלה אותן לרעה בכך שאינו נותן להן את מה שמגיע להן על פי זכויותיהן. הן מתאגדות יחד (intersectionality) כדי להפגין ולנהל מסעות תעמולה ציבוריים, תוך ניצול הזכות לביטוי חופשי, כדי לפגוע במי שאינו מסכים עם עמדותיהן. דוגמה מכוערת לכך: אירועי "שבוע האפרטהייד" המתקיימים בקמפוסים של

האוניברסיטאות והמכללות בארה"ב, כאשר כל הקבוצות ביחד טוענות טענות נגד מדינת ישראל ותוקפות באלימות את הסטודנטים היהודים אשר תומכים בה.

מן הצד האחר, פיתחו קבוצות מסוימות תשובה מנצחת לכל מי שמבקר את התנהגותן הפוגעת באחרים חפים מפשע. דוגמה בולטת לכך היא השתקת כל ביקורת על האסלאם או על מוסלמים. תחת הכותרת 'איסלמופוביה',⁵ הן דורשות להשתיק כל מי שמתבטא בצורה ביקורתית נגד הטרורזים האסלמי, מכוח הטענה שבכך מופרת "זכותם" שלא להיעלב בגלל דתם או מוצאם. זכות זו נוצרה ללא בסיס משפטי או חוקתי, ופוגעת, כמובן, בזכותם של המבקרים לביטוי חופשי; אותה זכות אשר הם תומכים בה ומנצלים אותה עד תום לצורך מטרותיהם.⁶

אם לא די בדוגמאות אלה כדי להמחיש את התפיסה הבלתי סבירה של שיח הזכויות, אני מציע לראות את החוק שנחקק לאחרונה בניו זילנד, המקנה זכויות ל...נהר הוונגנואי. חקיקה זו באה להגן על הנהר מפני ניצול לרעה של האוצרות הטבעיים שבו. אולם במקום לעשות זאת בהטלת חיובים על בני אדם להימנע מפעולות מזיקות, ומתוך אימוץ אמונתם האלילית של השבטים המקומיים, המחוקק קובע כי הנהר הינו אישיות משפטית ויש לו כל הזכויות, הכוחות, החיובים והמחויבויות⁷ שיש לכל אישיות משפטית אנושית:⁸

14 Te Awa Tupua is a legal person and has all the rights, powers, duties, and liabilities of a legal person

ד. המחשה לכישלון שיח הזכויות בידי המשפחה בישראל

הדין במדינת ישראל אימץ את שיח הזכויות. אבות היישוב הביאו עימם את שיטות החשיבה האירופיות המודרניות, ובכלל זה – שיח הזכויות, השוויון, החירות וכיו"ב. בשאיפה להיות עם כמו כל העמים, מערכת המשפט קיבלה,

5. השימוש במונח 'פוביה' מגדיר את אלה שמצביעים על הרצחנות של תנועות אסלמיות מסוימות כלוקים בפחדים לא-רציונליים, וכך גם את הטוענים שיחסים אינטימיים בין גברים הם תועבה, כפי שנכתב במפורש בתורה, כ'הומופובים', דהיינו, כחולי נפש.

6. דוגמאות חריפות ורבות מספור לכך ניתן למצוא בספרו של דאגלאס מאריי, "המוות המוזר של אירופה".

7. חובה או חיוב – כלפי אדם ספציפי. מחויבות – כלפי כל זולת, אף אם אינו ספציפי.

8. Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2016

יחד עם המשפט המקובל הבריטי, את שיח הזכויות, כנתון בסיסי. מדינת ישראל הצטרפה ומצטרפת לאמנות ולהצהרות של האו"ם. המחוקק קלט את השיח הזה אל תוך החקיקה, בפרט בחוקי היסוד.

מובאת כאן דוגמה לכישלוננו של שיח הזכויות, מתוך הפסיקה של בתי המשפט בתחום דיני המשפחה. היקפו של המאמר הנוכחי אינו מאפשר הבאת דוגמאות אחרות, אך בכל תחומי המשפט ישנן התדיינויות אשר אלמלא שיח הזכויות היו מיותרות, או שההכרעה בהן הייתה מהירה יותר והגיוינית יותר.

ונפתח בדוגמה אחת: גבר ואישה שלא היו נשואים קיימו יחסים אינטימיים כמה פעמים בהסכמה מלאה, ולאחר מכן נפרדו. האישה גילתה שהיא בהיריון, אך לא הודיעה לגבר. בשל הבושה שחשה מכך שנכנסה להיריון בהיותה רווקה, היא החליטה שאיננה רוצה לגדל את התינוק. היא יצרה קשר עם רשויות הרווחה, והודיעה על רצונה למסור אותו לאימוץ, גם זאת מבלי לעדכן את הגבר, שהוא אביו של התינוק. האם אומנם מסרה לרשויות הרווחה פרטים אחדים על זהותו של האב, אך התנגדה בכל תוקף לכל ניסיון שלהם לפנות אליו. סמוך לאחר הלידה, הובא עניינו של הילד לדיון בבית המשפט, אשר קבע כי בשל התנגדותה של האם אין אפשרות סבירה לזהות את האב, למוצאו או לברר את דעתו, ולאור זאת נמסר הילד לזוג אשר ביקש לאמצו. לימים, האב גילה על דבר הלידה, ופנה לבית המשפט לקבל את בנו כדי שיוכל לגדלו.

לאחר דיונים ופסקי דין והחלטות של בית המשפט לענייני משפחה, של בית המשפט המחוזי ושל בית משפט העליון, ניתן פסק דין ברוב דעות (בע"מ 9447/16, פלוני נ' היועמ"ש, מיום ב' באדר תשע"ז, 28.2.2017, פורסם ב"נבו"), שאכן האב זכאי לגדל את בנו וכי הבן יימסר לו.

על בסיס תיאור זה, ישאל כל בר דעת: מדוע נאלץ האב לעבור תהליך משפטי כה מסובך, ארוך ויקר, ומדוע נאלץ הילד לבלות חודשים רבים עם זוג שרוצה לאמצו, ואז להיפרד ממנו? ומדוע שלוש ערכאות משפטיות התלבטו בשאלה זו? האם לא טבעי הוא שהאב יגדל את בנו?

תשובתנו ברורה: החוק בישראל מתבסס על שיח הזכויות, וההליך המשפטי התנהל על בסיס השיח הזה – זכויות האם, זכויות הילד, זכויות האב וזכויות הזוג המבקש לאמץ. שיח הזכויות אינו מתאים לסוגיה מסוג זה. הוא זה שגרם לתסבוכת המשפטית, ולבסוף, למצב שבו חמישה שופטי בית משפט העליון, גם אלה של הרוב שהחליטו כי הילד יגדל אצל אביו, מצאו כל אחד הנמקה שונה כדי לבסס את הכרעתו.

על אף חילוקי הדעות בבית המשפט העליון בכל הנוגע לפרשנות הוראות החוק, לתקינות ההליך, ולסוגיות אחרות, כל השופטים ביססו את הכרעותיהם על הזכויות של הנוגעים בדבר. ואלה הן הזכויות: של האם – לפרטיות ולאוטונומיה; של האב – להיות הורה, לגדל את ילדו ולחיי משפחה; של הילד – לטובתו, ובכלל זה – לחיי משפחה, לגדול במשפחתו הביולוגית ולגדול במסגרת יציבה; של המבקשים לאמץ – לחיי משפחה. זכויות אלו מתבססות על פרשנות, לעיתים יצירתית, של הוראות חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, ובפרט למושג "כבוד".

כפי שצינתי מכבר, במאמרי "כי כבד אכבדך מאוד: כבוד האדם – בין השיח החוקתי לשיח היהודי"⁹, המונח 'כבוד' אינו מצמיח זכויות. הכבוד מבטא יחס של חשיבות והערכה למושא הכבוד. אולם נראה שהכבוד משנה את משמעותו לפי נקודת מבטו של האדם. נראה לי שאם האדם דורש שיכבדוהו רק משום שהוא אדם, אין זה כבוד אמיתי. כבוד האדם הוא רק יחס החשיבות וההערכה שהזולת או החברה רוחשים לו לאדם בגלל תכונותיו, התנהגותו או מעמדו. על כן, לעיתים עלולים מעשיו ומידותיו של האדם לשלול ממנו את כבודו. נקודת המבט לעניין זה צריכה להיות אובייקטיבית, מה החברה והבריות חייבים לאדם בהתאם למעשיו, ולא סובייקטיבית, מה האדם סבור שמגיע לו כזכות בלי קשר למעשיו.

אף על פי כן, מפרשי החוק, לעיתים קרובות ללא אחיזה בהוראות החוק עצמו, יצרו מתוך "הזכות לכבוד" דברים חדשים, כגון: הזכות להורות והזכות לאוטונומיה, והתוצאות הן פסקי דין מסוג זה שהבאנו.

על פי סעיף 7 לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, בו נאמר: "כל אדם זכאי לפרטיות ולצנעת חייו" – הפרטיות היא ערך שראוי להגן עליו, על ידי מניעת פגיעה בו על ידי אחרים ללא רשות. אך למרבה הצער, על ידי כינוי ערך זה כזכות, הפרטיות הפכה ממגן לחרב: הפרטיות הפכה לערך יסודי שהאדם יוכל לגזור ממנו כל מיני זכויות שהן תולדותיה של "הזכות לפרטיות". המקום המשפטי הנכון שיש לפרטיות של האדם הוא כערך שהשלטון וכל פרט חייב להימנע מלפגוע בו; משמעות הדבר היא שהשלטון קובע, בדרך של חקיקה ופרשנות שיפוטית, את המקרים שבהם הפגיעה בפרטיות תהיה מותרת (מניעת פשעים, מניעת התפשטות של מחלות מידבקות, וכיו"ב). הכינוי "זכות" מעביר

9. פרשת השבוע, גיליון מס' 290, פרשת בלק תשס"ז (המחלקה למשפט העברי, משרד המשפטים עם המרכז להוראת המשפט העברי ולימודו, מכללת שערי משפט).

את כל קלפי המשחק למי שטוען לפרטיות, ומונע מהרשויות לקדם אינטרסים ציבוריים חיוניים ודחופים.

שיח הזכויות פותח פתח להמצאות חדשות. בהיעדר מנגנון המגדיר מה הם האינטרסים שיש להגן עליהם, רשימת הזכויות גדלה לפי רצון קובעי המדיניות, במענה לכל רוח נושבת. לדוגמה, להבדיל ממושג ה"פרטיות", המושג "אוטונומיה" אינו מוזכר כלל בחוקי היסוד של מדינת ישראל. אולם כך כתבה כב' השופטת איילה פרוקצ'יה בחוות דעתה בבע"מ 377/05 פלונית ופלוני ואח' נ' פלוני ופלונית ואח' (ניתן י"ב בניסן התשס"ה, 21.4.2005, פורסם ב"נבו"):

אלה מושכלות היסוד: הזכות להורות וזכותו של ילד לגדול בחיק הוריו הטבעיים הן זכויות שלובות זו בזו, היוצרות יחדיו את הזכות לאוטונומיה של המשפחה.

וכן:

הזכות להורות הינה אחד היסודות המרכזיים בקיום האנושי. **"הזכות להורות היא ביסוד-כל היסודות, בתשתית-כל התשתיות; היא קיומו של המין האנושי, היא שאיפתו של האדם..."** (בג"ץ 2458/01 משפחה חדשה נ' הוועדה לאישור הסכמים לנשיאת עוברים ואח', פ"ד נז(1) 419, בעמוד 447). (הדגשה במקור, פ.מ.) היא נגזרת מההגנה על כבוד האדם, מן הזכות לפרטיות ומן ההגשמה של עקרון האוטונומיה של רצון הפרט המהווה אחד היסודות של כבוד האדם.

מוסד האימוץ נועד להתמודד עם מצבים קיצוניים בהם האוטונומיה של המשפחה והקשר הטבעי בין הורים לילדים אינם יכולים להתממש כראוי.

מקרה מיוחד המצדיק התערבות שלטונית באוטונומיה המשפחתית... הוא זה שבו הורה נתן הסכמתו לאימוץ. משעשה כן, הוא פתח במו ידיו את הדלת להכנסתם של שלטונות האימוץ ובתי המשפט, ורק באישור בית המשפט הוא יוכל לחזור בו מהסכמתו.

בחוות דעת זו ניתן לראות דוגמה חיה לבעייתיות של "שיח הזכויות", שמעצם טיבו לא נותר כרשימה סגורה, ויש לו נטייה "להתנפח" בלי גבולות ובלי בקרה. התסבוכת המשפטית האומללה הזאת סביב אימוצו של התינוק הייתה נמנעת לחלוטין אם הדיונים היו מתבססים על **מחויבויות**. במאמרי על

מחויבויות הוריות¹⁰ ציינתי, כי לבני זוג המקיימים יחסים אינטימיים יש מחויבויות כלפי העובר שעשוי להיווצר וכלפי הילד שייוולד. מחויבויות אלו כוללות בתוכן את החובה לדאוג לבריאותו הפיזית והנפשית של הילד, ושיתפתח ויגדל בסביבה אוהבת, ושיכיר את שורשיו כדי שיתפתח זהות נורמטיבית. אין כל צורך לדון בזכות האב להיות הורה, או בזכות האם לא למלא תפקידיה כהורה. הפרטיות והאוטונומיה אינן זכויות, כי אם פועל יוצא מן המחויבויות של גורמים אחרים, ובכלל זה המדינה, להימנע מלהתערב בהחלטות האדם ללא הצדקה על פי דין.

העמדת הצרכים של הילד: לגדול בקרב בני משפחתו, לא להיות מנותק מהורה, וכיוצא באלה כ"זכויות" – מעמידה את בית המשפט במשימה בלתי אפשרית. כאמור, אין בשיח הזכויות דרך לדירוג של הזכויות השונות, ואף המנוגדות. אין תשובה לשאלה, אם האם וזכויותיה חשובות יותר מהילד, אם הפרטיות והאוטונומיה שלה גוברות על הצרכים של הילד, או מדוע הזכות של הילד משמעותית יותר מזכויותיה של האם. המחויבויות הן קבועות, וביניהן – החובה להתחשב בזולת. בוודאי האוטונומיה והפרטיות של האם לא יצדיקו סירוב למלא מחויבויותיה כלפי הילד.

ישנם גם אינטרסים של המדינה: שילדים לא יזנחו, לחזק את חיי המשפחה, וכן לקיים הסדרים ברורים וניהול תקין של הליכים משפטיים. אלה אינם נגזרים משיח הזכויות, כי אם מן התפקיד המרכזי של המדינה – הגנה על אזרחיה, ובפרט לדאוג לחלשים, שבשל חולשתם אינם מסוגלים לדאוג לעצמם ואין מי שיעשה כן בשבילם.

בעניין הנדון, המדינה הייתה צריכה להתערב, כי האם לא מילאה את מחויבותה לדאוג שלילד יהיו חיים עם ההורה הביולוגי שלו, דהיינו: אביו. המדינה חייבת להתערב, אך רק במידה הדרושה לשם מילוי מחויבויות ההורים שניהם כלפי הילד. במקרה זה, השימוש בשיח הזכויות אינו נחוץ, ואפילו מזיק.¹¹

10. "מחויבויות הוריות: ניסוח הפרדיגמה החדשה ליחסי הורים-ילדים", רפואה ומשפט, גיליון מס' 48, אוקטובר 2015.

11. גישה זו מהווה את הבסיס לתזה שהגשתי במסגרת לימודי תואר שני במשפטים (LL.M) באוניברסיטת חיפה – Hohfeld Without Rights (מופיע באתר <http://www.philip-marcus.com/jurisprudence/hohfeld-without-rights/>). כעת אני כותב ספר, ששמו "Why Rights are Wrong and What to Do About Them".

השיח המתמקד במחויבויות – של הורים כלפי ילדיהם, וכן של רשויות המדינה, ובכללן רשויות הרווחה ובתי המשפט, כלפי הילד – היה מונע את ההתדיינות, ומביא לידי העברת הילד לאביו, בכפוף רק לבחינת היכולת שלו לגדל את הילד, עם או בלי תמיכה מגורמים אחרים כמו בני משפחתו כנהוג, וזאת מייד לאחר שנודע לו כי הוא אב לתינוק וכי האם איננה רוצה לגדל אותו.

אף על פי כן, על בסיס אמנת האו"ם בדבר זכויות הילד, 1989, הוגשה לכנסת הצעת חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012. בנייר עמדה ביקרתי את יסודות ההצעה, וציינתי שאמנה זו מתבססת על שיח הזכויות שבכלל אינו מתאים לילד ביחסיו עם הוריו. וכך כתבתי שם:

מקובל עלי גם כי מימוש הצרכים של הילד אינו נגזר מזכויות הילדים, כי המונח "זכות" מתפרש כדרישה שניתן לתבוע אותה בדין. אך, כפי שצינתי פעמים רבות, תינוק בן יומו אינו יכול לתבוע את הדרישה למילוי הצרכים שלו, ואין זה רצוי להעניק למתבגר האפשרות לתבוע את זכותו להחליט בדברים שהתפתחותו הרגשית והשכלית מונעת ממנו את היכולת לקבל החלטה מושכלת בהם. מילוי הצרכים של הילד נגזר ממילוי מחוייבויות הוריו, וכפי שהצעתי במאמרי על מחוייבויות הוריות, אין בכך משום פגיעה בהורים. בנייתוחו של הופלד,¹² לצד המחוייבויות – duties של ההורים, יש להם סמכויות – powers וחסינויות – immunities. די באלה כדי לאפשר להם למלא את תפקידיהם ללא הפרעה, כל עוד הם ממלאים את מחוייבויותיהם כשורה.

ה. הגישה היהודית ליחסים שבין אדם לזולתו ולחברה

שיח הזכויות נעדר כליל מהחשיבה היהודית התורנית. הבסיס לגישה היהודית הוא בשלושה רעיונות: שלאדם בחירה חופשית, שהאדם חי מטבעו בחברה אנושית, ושהאדם מסוגל ומחויב לנצל את יכולותיו ולתעל את יצריו.

באשר הוא אדם אשר נברא בצלם אלהים (הקב"ה, כמובן, איננו מוגבל), האדם הוא בן חורין. מצד שני, האדם אינו מושלם. הוא נברא עם יצרים. השכל שלו פועל בצוותא עם גופו ורגשותיו, והאדם מחויב להפעיל את שכלו כאשר

12. ע"י בהערה הקודמת.

הוא מגיב לכל גירוי רגשי או גופני, ולא להיגרר אחרי האינסטינקט. משום כך, החירות של האדם אינה ערך בפני עצמו, כפי שטוענים הפילוסופים של הזכויות. החירות צריכה להיות מוסרית, במינוח של הרב שמשון רפאל הירש (להלן – רש"ר). האדם, בגלל מוגבלויותיו והשפעת רגשותיו וחושניותו, אינו יכול להשיג את המוסריות לבדו. התורה מורה לאדם מה צריכה להיות דרך החשיבה שלו, וכיצד הוא צריך להתנהג, כדי שהחירות שלו תהיה מוסרית. במימוש החירות שלו, הוא חופשי לבחור בין חלופות. התורה מעניקה לו את המידע כדי שיבחין מהי ההתנהגות המוסרית ומה לא; אם הוא בוחר בדרך המוסרית, טוב, ואם בדרך האחרת – הרי הוא חוטא, על כל המשמעויות שיש לכך.

תורתנו הקדושה, אשר מבקשת להסדיר את היחסים שבין האדם הבודד לבין זולתו (הקב"ה עצמו, אדם אחר או החברה בכללותה), עושה זאת על ידי הטלת מגבלות על החופש. גם כל משטר אנושי מחוקק חוקים לשם אותן מטרות.

בלשונו של הרש"ר, לכל אדם יש כוח התנגדות. האדם יוכל לבחור להתנגד לה' ולהיכנע לחושניות הבהמית, ולחלופין, לבחור בה' ולהתנגד לתכתיבים האלה (ראה פירושו לתורה, פרשת אחרי מות, ויקרא טז, ז).

החירות אפוא איננה זכות או אוסף של זכויות. היא המצב הנתון הראשון. התורה, במתן חוקים, מצוות ותקנות, מורה לאדם כיצד להתמודד עם האישיות שלו ועם יצרו, כדי שהוא יישאר חופשי, בעלים על עצמו ואחראי לעצמו. החיובים המוטלים עליו כלפי הזולת קיימים כדי שהוא יוכל להמשיך להיות חופשי ולחיות בחברה. התורה נותנת סמכויות לאלה הממונים על שלמות החברה, כדי שהם ישמרו על החירות של כל אדם ככל האפשר, וכדי שיגבילו את החירות באמצעות הטלת איסורים ומטלות, רק במידה המצומצמת ביותר האפשרית הנחוצה לצורכי החברה המסוימת. ניתן להגדיר את החופש בכך שכל מה שאדם מסוגל לעשות, מותר לו לעשות, אלא אם כן מוטלת עליו מגבלה – או על ידי הבורא יתברך, או על ידי גורם שלטוני מוסמך. ההסמכה תלויה בחברה – יכול שיהיה מלך או נשיא, יכול שיהיה פרלמנט, וכל עם או חברה בוחרים לעצמם את שיטת הממשל. אולם גם לשלטון אין חופש מוחלט. יש לו חובה לנהל את החברה לטובת נתיניה, וחובה עליו להימנע מפגיעה בחירותם של הנתינים אלא בחקיקה בהתאם לדיני החברה, ובמידה המינימלית הנחוצה להשגת המטרות של החברה. החוקים האנושיים גם כפופים למצוות הבורא: ליהודים – התורה, ולאינם יהודים – שבע מצוות בני נח.

ניתן כעת לבחון את התוכן של החופש, אשר משמעותו היא חירותו של האדם לממש את רצונותיו בניצול יכולותיו – במעשיו, בדיבוריו ובמחשבותיו. לשם כך אין צורך להשתמש בשפה של זכויות, ולא להשתמש, בקשר לזכות כלשהי, במונחים מוגזמים כמו "טבעית", "טוטאלית" או "מובנת מאליה". על בסיס זה, אין צורך להבחין בין סוגים שונים של זכויות. אולם נשאלת השאלה, כיצד האדם מוגן מפני מעשי הזולת, אדם או שלטון, העלולים לפגוע בו? והתשובה היא: באמצעות המגבלות המוטלות עליהם; על השלטון להימנע מלהגביל את החירות של האזרח, ועל האנשים האחרים החובה לפעול על פי מערכת החוקים והמצוות החלים עליהם, אשר מגבילים אותם לשם קיום החברה האנושית. התוצאה היא, כמובן, שבמעט מאוד תחומים האדם הוא בעל חופש מוחלט לעשות ככל העולה על רוחו. על השלטון מוטלת חובה נוספת: הקמתן וניהולן של מערכות משפט אשר ידונו בטענות נגד האדם או השלטון, כי הם אינם פועלים על פי החוקים והדינים החלים עליהם, וכן לפסוק בחילוקי דעות בדבר היקף החיובים על פי החוקים והדינים.

בכתביו, התייחס הרב יצחק ברויאר, נכדו של הרש"ר הירש, לשיח של הזכויות מנקודת מבט יהודית-תורנית. הוא הסביר את התוצאות ההרסניות ששיח הזכויות גורם להן, מאפשר אותן ומעודד אותן. הדברים המובאים להלן הם מתוך המאמר של עמוס ישראל פליסהאואר, "ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם, ומושג זכויות האדם: הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר" (משפטים טו(2) תשע"א, עמ' 607-646). ההפניות להגותו של הרב ברויאר הן למאמר זה.¹³

לדברי פליסהאואר (שם, ה"ש 143), ציין הרב ברויאר כי

המבט המערבי גורס כי זכויות נובעות מעצם היותם של יחידים, ומאישיותם הייחודית. ברויאר גורס כי מבט זה על האנושות הוא פרימיטיבי. נקודת המוצא של מערכת ערכית הקודמת את המציאות לא יכולה להיות זכויות, ואף לא יחידים או אישיות. החזון הקודם למציאות הריאלית מובנה על ידי חובות ולא על ידי זכויות; על ידי חובה לצדק ולא כדבר נכון כשלעצמו ולא על בסיס פרטים ממשיים

13. דבריו של ד"ר ברויאר עצמו מופיעים במאמרו "משפט האישה, העבד והנוכרי", בספרו "ציוני דרך", עמ' 55-86. נדפס גם ב"מוריה", הוצ' מוסד הרב קוק תשמ"ב, עמ' 75, ומופיע באתר האינטרנט של מרכז "אחוה".

שענייניהם בהכרח יתנגשו... הוא מבטל בזה את הפרויקט המודרני של זכויות.
ובהמשך (ה"ש 144):
התמקדות התורה באנושות מכונן אותה לתפיסה של חובות (לעומת האינדיבידואליזם והאוניברסליות המובילים למערכת זכויות).

מתוך האמור, מסקנתנו היא שהשיטה התורנית מתבססת על ההכרה בכך שחיי החברה והאדם הם מורכבים. החשיבה אשר הביאה את השיח של זכויות, והעלאת מילים אחדות – כמו: חופש, שוויון, אוטונומיה, וכדומה – למעמד של אלילים, אינן משאירות מקום או צורך לניסיון רציני לנתח אותן ואת היחסים ביניהן. פרשנות המושגים המופשטים האלה נשארת בידי השלטון ובתי המשפט, אשר תפסו לעצמם את התפקיד המסורתי של הכנסייה והאצולה. שליטת המדינה בחינוך של כלל האוכלוסייה, התוקף המוחלט של החוקה והצהרות העצמאות, ועימן האמנות הבינלאומיות בדבר זכויות האדם, החליפו את הקטכיזם (catechism)¹⁴ של הכנסייה הקתולית, כדבר שיש לדעת ולשנן, אך לא לנתח ולבחון לעומק.

מנגד, היהדות התורנית מחייבת בדיקה עמוקה של כל מושג, הבחנה בין מושגים ומתן פרשנות לכל ביטוי בהתאם להקשר שבו הוא נכתב או מיושם. הכלים לעשות זאת הם חלק מהתורה עצמה. נוסף על כך, מלאכת הניתוח והבנת המושגים ויישומם בפועל היא מתפקידו של כל יהודי. מקדמת דנא היהדות שמה דגש על החובה על כל יהודי ללמוד וללמד.

ו. ה"זכויות" והגישה היהודית

נביא כאן כמה דוגמאות של יישום הגישה היהודית ביחס לדברים הנתפסים בשיח העכשווי כ"זכויות":

1. **"הזכות לחיים"** איננה אלא החובה המוטלת על השלטון ועל כל פרט להימנע מפגיעה בחיי הזולת, אלא על פי הלכה ודין. בארה"ב, המתנגדים להפלות טוענים בשם זכותו של העובר לחיים, והתומכים בהפלות דוגלים בזכות האישה על גופה ובזכות שלה לבחור אם להיות בהיריון או לא. ויש ויכוחים, אם גם

14. קטאכיזם – "מדריך אמונה", הצהרה ששימשה את הכנסייה הנוצרית לצורך החדרת עיקרי האמונה שלה בציבור הרחב וכל ילד היה חייב לדעת לדקלמה בעל-פה.

העובר הוא אדם מוגן, בעל זכויות משלו? מאיזה שלב בהתפתחות? ומה מעמדו כאשר הוא מסכן את אימו (מה שנקרא בשפה ההלכתית "רודף")?
 ההלכה נותנת תשובות לשאלות אלו כאשר נבדקות הנסיבות הספציפיות של כל מקרה ומקרה, מבלי להזדקק למושג ה"זכויות".
 ההלכה עונה גם על שאלות הקשורות למעמדם של בעלי חיים, מתי וכיצד ניתן להמיתם ולאיזו מטרה; וזאת מבלי לנסח זאת כשאלה אם יש לבעלי חיים "זכות לחיים" ולתהות אחר מה שכלול בזכות זו.

2. "הזכות לקבל טיפול מציל חיים": כאשר יש שני חולים ואמצעים רפואיים מוגבלים, כך שניתן להציל רק אחד, כיצד לפעול?
 תשובות לשאלות אלו אינן נמצאות בסיסמאות כמו "הזכות לחיים", או הזכות לקבל טיפול, אלא בדיון מעמיק בהגדרה הספציפית של החיובים השונים, של הגורמים הרפואיים המטפלים בחולים הספציפיים, בהתחשב במצבם הרפואי והמשפחתי, וצרור של שיקולים אחרים. ההכרעה בסיכומו של דבר נעשית על ידי בעל הסמכות ההלכתית, אשר בקי דיו במדעי הרפואה, ובכלל זה רפואת הנפש, וכן במצבו המשפחתי של החולה והעמדתם בכל השיקולים בהיררכיה של חשיבות.

3. "הזכות לביטוי חופשי": לכל אחד היכולת לדבר, והחופש להתבטא כפי מצפוננו, אלא אם כן התבטאות שלו עוברת על המגבלות שאותן הוא חייב לקיים. במישור ההלכתי, יש דיני לשון הרע, רכילות, הלבנת פנים וכיוצא באלה, ובמישור האזרחי ישנם חוקים האוסרים פגיעה בביטחון המדינה, בסודות צבאיים, בהעברת מידע חסוי על ידי רופאים ועורכי דין, בהעברת מידע על ידי עובד למתחרים של מעבידו, ועוד. לא קל לצייר את הגבולות בין המותר והאסור, אך הטענה כי יש "זכות לדיבור חופשי" מחרישה את האוזן.

כך בתחומים נוספים רבים.

לאחרונה עסוקים בתי המשפט במדינות שונות בעולם בענייני דת. בית משפט העליון בהודו קבע שגירושין שנעשו בידי גבר מוסלמי על ידי "טלאק משולש", אף שהם מוכרים ותקפים בשריעא, אינם חוקיים – וזאת מטעמים של **זכויות האישה**.¹⁵ בית המשפט העליון בארה"ב נתן גושפנקא חוקית ל"נישואין" בין גברים הומוסקסואלים על בסיס **הזכות לשוויון והזכות**

15. Shayara Bano v. Union of India, 2017 SCC OnLine SC 963.

לפרטיות¹⁶; בית המשפט לערעורים באנגליה הפך החלטה קודמת, לפיה לא יאולצו ילדים יהודים חרדיים להיות בקשר עם אביהם הטרנסג'נדר המציג את עצמו כאישה, וחייב אותם לפגוש אותו, בהסתמך על **זכויות ההורה לקשר עם ילדיו**,¹⁷ מבלי לבחון את טובת הילד בהקשר זה.

על פי הנחיות הגוף הממונה על פיקוח על החינוך OFSTED, בית ספר יסודי חרדי לבנות בלונדון ייאלץ להיסגר אם לא יקיימו שם לימודים על יחסים הומוסקסואליים או לסביים, מטעמים של שמירה על "הזכות לשוויון" לזוגות חד-מיניים; וזאת תוך פגיעה קשה בצורת החינוך שבחרו הוריהן.

בשם סיסמאות של זכויות, מחוקקים ובתי משפט מתעלמים מן החובה לאפשר לאנשים לפעול על פי אמונתם הדתית, אף על פי שזו מעוגנת בעקרון חופש הדת במדינות שונות, ומותנית רק בכך שאמונות ומעשים כאלה אינם מנוגדים לחובה המוטלת על כל אזרח לשמור על חוקי המדינה.

כל נהג חופשי להחליט אם יאסוף טרמפיסט, ו**לטרמפיסט אין זכות לכך שיסיעו אותו**. הדיון צריך להיות מבוסס על האדנים של "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יח, יט), "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח), וכי"ב.

לגבר אין זכויות על גופה של אשתו, והיחסים בין בעל ואשתו מבוססים על חיובים הנובעים מברית הנישואין, ועל חובתו של כל אחד להתחשב בצרכים וברצונות של זולתו, וכן במרקם של המצוות הקשורות ביחסים בתוך המשפחה. על החייב מוטלת החובה לפרוע את חובו. על המוצא חפץ אבוד מוטלת חובה להשיב אבידה. כל מי שנפגע על ידי כך שזולתו אינו ממלא את חובתו לשלם לו, וכן מי שאיבד חפץ שלו, הכוח והרשות בידו לפנות לערכאה המוסמכת כדי שתאכוף את מילוי החובה. בכל הדוגמאות הללו, שיח הזכויות מיותר, ואף מזיק.

וכבר כתבתי **שאין לאדם "זכות לכבוד"**, אלא שעל כל אדם מוטלת החובה ליתן כבוד ראוי לזולתו, באשר הוא אדם.¹⁸

אלה דוגמאות מיני רבות לכישלוננו של שיח הזכויות וליתרונותיה של הגישה היהודית.

16. Obergefell v. Hodges 772 F. 3d 388.

17. Re M (Children) [2017] EWCA Civ 2164.

18. פרשת השבוע, גיליון מס' 290, פרשת בלק תשס"ז (המחלקה למשפט העברי, משרד המשפטים עם המרכז להוראת המשפט העברי ולימודו, מכללת שערי משפט).

סיכום

"שיח הזכויות" אין לו מקום ביהדות. לעומתו עומד "שיח החובות" היהודי, הכולל מחויבויות כלפי הזולת, התחשבות בו, ואחריות הדדית. "שיח חובות" זה מעוגן בתורת ישראל שניתנה על ידי הקב"ה בהר סיני. הוא מציג תפיסה של מוסר, הנובע בין היתר מהכרת האדם עם שני יצריו, הטוב והרע, וממורכבות האישיות של כל אחד ואחד. ההגות היהודית לדורותיה מסבירה ומפתחת את הבסיס הפילוסופי של שיח זה כקוהרנטי ומתאים לכל אדם ולכל דור.

מנגד, ל"שיח הזכויות" אין תשתית פילוסופית קוהרנטית, ואף עקרונות יסוד איתנים אין לו. התפתחותו של "שיח הזכויות" התחילה מהתמרמרות כלפי שיטות משטר בעבר, ומניסיון לטפל בכל אחת ואחת מצורות הדיכוי שזיהו יוצריו במה שהיה קודם.¹⁹ הוא נובע מחיי המעשה, ומחפש מערכת כללים שתבטיח חיים טובים בחברה אנושית נתונה. אולם אם ננסה לבחון עד כמה הצליח "שיח הזכויות" לממש את הציפיות שנתלו בו, ניווכח לראות את הפער הגדול בין התיאוריה המופשטת לבין חוסר היכולת לממש אותה בצורה מספקת. מבחן נוסף ש"שיח הזכויות" נכשל בו הוא היעדר מנגנון הכרעה בין זכות לזכות, ובין הטוענים זה נגד זה לזכותו באותה זכות. נעדרים גם מנגנוני אכיפה ודרכי יישום מעשיות.

ברמה המעשית, השימוש הגובר בשפת הזכויות יוצר תסבוכות משפטיות מיותרות, המביאות במצב הטוב להימשכות של הליכים משפטיים [כולל ערעורים] הפוגעים קשות בחיים החברתיים, ובמצב הרע – למלחמת אזרחים ולמלחמות בין עמים עקובות מדמם של מיליונים. ומנגד, נראה כי העקרונות של המוסר היהודי, המשתמש בשפה של חובות, הם פשוטים בהרבה ליישום. על פי היהדות התורנית, יחסים חברתיים בנויים על אדנים של אחווה, שלום ומניעת פגיעה בזולת. יש לתת משקל מתאים, על פי הדרכים שהתורה מעמידה לרשותנו, למצוות עשה, למצוות לא תעשה ולדרכי קיומן. אין מקום ל"זכויות" בשיח היהודי. יש בתורתנו הקדושה התייחסות מושלמת לכל מגוון היחסים האנושיים: בין אדם למקום, בין אדם לחברו, בין אדם לקהל ולחברה, וגם בין אדם לעצמו – ללא היזקקות לשיח הזר של זכויות, אשר פוגע, בסופו של דבר, הן באלה שטוענים שהם אווזים בהן והן באחרים מסביבם.

19. ראה ספרו של אלן דרשוביץ, *Alan Dershowitz, Rights from Wrongs, A Secular Theory of the Origins of Rights* (2004, New York, Basic Books)

ד"ר ברוך כהנא

על הזכות, על החובה ועל התקווה



- | | |
|-------------------------------|--|
| א. עלייתו של שיח הזכויות | י. עולם ההלכה – כל אחד הוא מלך |
| ב. כשלו של שיח הזכויות | יא. גבולות הזכות |
| ג. זכויות וחובות | יב. זכות מול גחמה |
| ד. בסיסו הרוחני של המשפט | יג. מבט היסטורי (א) |
| ה. מתודת ההתמודדות של הרב קוק | יד. האכזבה |
| ו. על האדם | טו. מבט היסטורי (ב) |
| ז. הצמצום | טז. בגנות הריאקציה |
| ח. חובות וזכויות | יז. מבט היסטורי (ג) – עולמו של הרב קוק |
| ט. סכנותיו של שיח החובות | יח. מדרג אופני השיח |

א. עלייתו של שיח הזכויות

מושג חדש נולד בעת החדשה, ושמו "זכויות טבעיות". מושג חדש באמת, שונה מאוד מאבותיו הצנועים, המוכרים מדורי דורות. הרי לכל אורך ההיסטוריה ידעו אנשים לתבוע זה את זה בערכאות, ולטעון שדבר מה מגיע להם "בזכות": זכותי לקבל שכר על עבודתי, לגור בבית שבניתי או שקניתי ביושר – אלה הן זכויות שהרווחתי בעמל כפיי. עבדתי, בניתי, שילמתי. קל להבין שהזכויות האלה שייכות לי.

שונות הן "זכויותי הטבעיות". כאן מדובר בזכויות שלא עשיתי דבר כדי "לזכות" בהן. הן אינן נובעות מעבודתי או מתרומתי לחברה. הן פשוט קיימות, כחלק מעצם מהותי האנושית. הוגי המושג הניחו שהוא באמת חלק ממהות האדם. כשאין מכבדים את זכויותיו של אדם, בעצם אין מכירים בו כאדם. הוגים אלה¹ ביססו את תפיסתם על הבנה מסוימת של האדם והחברה: האדם נראה להם כישות עצמאית, דמות העומדת בפני עצמה, אדם שאין זכות שאינה "מגיעה" לו (אם רק יספיק לו כוחו לממש אותן) – ולו משום שהוא עומד בפני עצמו ואינו חייב דין וחשבון לאיש! החברה נוצרה כשאותם יחידים הסכימו, מסיבות תועלתניות מובהקות, להפוך לחברה. לשם כך קיבלו על עצמם מעין "אמנה חברתית" המגבילה את זכויותיהם. נובע מכך שהשאלה המרכזית להבנת החיים החברתיים היא מהן הזכויות הטבעיות הראשוניות, ומתוך כך, על אילו זכויות טבעיות מוכנים האנשים לוותר.

תפיסה כזו מעלה שורה של שאלות, עקרוניות ומעשיות. קודם כול, מה יכול להיות מקורן של ה"זכויות הטבעיות" האלה? הן אינן נובעות מן "האמנה החברתית"² עצמה – להיפך, היא זו שמגבילה אותן. ובכלל, איך אפשר להקיש מהאפשרויות הבלתי מוגבלות העומדות (לכאורה) לרשות האדם הבודד, על "זכויותיו" של האדם החי בחברה? כשאנחנו חיים בחברה, כל "זכות" שלנו באה על חשבון אחרים. מהיכן נולדה "זכות" לתבוע מהם משהו? ובכלל, מהי משמעות המונח "זכות", ובאיזה מובן זכויותי "שייכות" לי? מהיכן צצו אותן "זכויות טבעיות", לאחר דורות כה רבים שלא שמעו את שמען? האם הן היו

1. בהמשך (פרק יג) אצטט מדבריו של הובס, מאבות התפיסה הזו, בנושא.
2. שאלה לעצמה היא מדוע עלינו לקבל את המיתוס של ה"אמנה החברתית". אין שמץ ראייה לקיומם של אנשים בודדים בשום מקום בעולם, לא היום ולא בעבר. אבל מכיוון שהתפיסה הזו השתרשה במדעי החברה, בינתיים אמשיך את הדיון על בסיסה, ובהמשך אנסה להציע מקור שונה למושג "הזכות הטבעית".

קיימות מאז ומעולם, או שמדובר בחידוש רעיוני מהפכני לגמרי? ומה כוללות הזכויות האלה? מה מותר לי לדרוש בשמן?

אפשר לראות כמה מורכבות השאלות האלה אם משווים נוסחים "קלאסיים" שונים של הצהרות בדבר זכויות האדם. הנה, למשל, ניסוחם של מחברי הצהרת העצמאות האמריקאית, בשנת 1776:

אנו סבורים שאמיתות אלו ברורות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם, ביניהן: חיים, חירות, והחתיירה אחר האושר. כדי להבטיח זכויות אלה מוקמות בקרב בני האדם ממשלות, השואבות את סמכויותיהן הצודקות מהסכמתם של הנשלטים, ובכל פעם שצורת ממשל כלשהי הופכת הרסנית ביחס לזכויות אלה, הרי שזכותו של העם לשנותה או לבטלה. כאן לפנינו רשימה צנועה להפליא של זכויות: **חיים, חירות וחתיירה אחרי האושר**. הן אינן תובעות דבר מן המדינה, מלבד אי התערבות בחיי האדם ואי פגיעה בחירותו. יש כאן גם הסבר ברור מהו מקורן של הזכויות האלה: מחברי ההצהרה משוכנעים שהן הוענקו לנו על ידי בוראנו.

שנים ספורות אחרי ההצהרה הזו, בשנת 1789, יצאו מחוללי המהפכה הצרפתית בהצהרת זכויות משלהם. בניגוד להצהרת הזכויות האמריקאית, מחבריה אינם חשים כל צורך להסביר מהיכן נולדו הזכויות המדוברות. הן פשוט קיימות וזהו:

סעיף ראשון: בני האדם נולדו והינם חופשיים ושווים בזכויותיהם. אתעלם כרגע מהשאלה על מקורן של הזכויות, ואצביע רק על כך שהיקפן של הזכויות המתוארות בהצהרה הצרפתית הוא רחב בהרבה מזו של קודמתה האמריקאית. ההצהרה הצרפתית כבר אינה מבחינה בין זכויות **נגטיביות** – שמשמעותן מצומצמת לחובה **הפסיבית** להימנע מלפגוע בהן, לבין זכויות **פוזיטיביות**, שעל המדינה או החברה מוטלת החובה לספק אותן באופן **אקטיבי**. מתוך כך, למשל, מסבירה ההצהרה הצרפתית, שאחת הזכויות ה"טבעיות" היא ההשתתפות בקביעת התנהלותה של המדינה שבה אני חי. סעיף 6, למשל, קובע כי:

כל האזרחים, השווים בפני החוק, זכאים באופן שווה למשרות שלטוניות, כהונות ציבוריות ותפקידים ציבוריים, על פי יכולותיהם וללא כל הבחנה לבד מכישרונם ותכונותיהם.

אדלג למאה העשרים, ולהצהרת זכויות האדם שפרסם האו"ם לאחר מלחמת העולם השנייה (1948). הצהרה זו, שכיאה לארגון גלובלי מתכנה "הצהרה לכל

באי עולם", מכילה כבר זכויות – חלקן הגדול פוזיטיביות – שלא נכללו בהצהרות שקדמו לה, וספק אם עלו במחשבת כותביהן. הנה למשל סעיף 25 קובע כי,

לכל אדם הזכות לרמת חיים המתאימה לבריאות ולרווחה שלו ושל משפחתו, כולל מזון וביגוד, מגורים, טיפול רפואי ושירותים חברתיים נחוצים, והזכות לביטחון במקרה של מובטלות, חולי, נכות, אלמנות, זקנה או איזשהו חוסר אחר בפרנסה שמעבר לשליטתו.

וסעיף 26 ממשיך ותובע:

לכל אדם הזכות לחינוך, חינוך יהיה חופשי, לפחות בשלבים הבסיסיים והיסודיים. חינוך יסודי יהיה חובה. חינוך טכני ומקצועי יהיה בהישג יד כללי וחינוך גבוה יותר יהיה נגיש במידה שווה לכולם על בסיס של 'להיות ראוי לו'.

ב. כשלו של שיח הזכויות

וכאן, בנקודה הזו, מופיעות שאלות הרבה יותר קשות. קודם כול, אנחנו רואים שהיקף ה"זכויות" עולה מנוסח לנוסח. האם יש גבול להתרבותן העל-טבעית של הזכויות הטבעיות? צריך לזכור שכל "זכות" שכזו מהווה תביעה ברורה מן החברה: החל מהתביעה הצנועה שהממשלה תימנע מהגבלת חירות הפרט, ועד לתביעה הנועזת לסיפוק כל צרכיו הבסיסיים (ומי קובע מה נחשב "בסיסי"?). באופן טבעי, ככל שהתביעה המופנית כלפינו (כחברה) היא מפליגה יותר, כך תלך ותעלה התביעה להסביר ולנמק את מקור התביעות האלה. אם אתה מבקש ממני להימנע מלהתערב בעסקיך, ניחא. אבל כשאתה מבקש ממני לדאוג לצרכיך – על מה אתה מבסס את תביעתך?

ומה עוד, שהתהליך לא נעצר בשנת 1948. הוא ממשיך וממשיך עד היום, ולדעת רבים כבר הגיע למחוזות האבסורד המוחלט. הרב חיים נבון, בספרו "מכים שורשים"³, מביא דוגמאות לאבסורדים הנובעים משיח הזכויות. ארה"ב היא, כנראה, מהשיאניות במרוץ האבסורד הזה: גברים ה"מרגישים" עצמם כנשים ותובעים את "זכותם" להשתמש בשירותי נשים, ולהתחרות בתחרויות ספורט מול נשים. מרצי אוניברסיטאות תובעים את "זכותם" ללמד באוניברסיטאות (במימון ציבורי, כמובן) כל מיני "נרטיבים", שלא פעם אין להם שמץ בסיס היסטורי, אבל – ככל הנראה – משקפים את תחושותיהם של אותם

3. ח' נבון, מכים שורשים, תל אביב: ידיעות ספרים, 2018.

מרצים. מסתבר שכל הגדרה שמישהו יבחר לעצמו עשויה להפוך בסיס לאינספור תביעות ל"זכויות" הנובעות ממנה (וברוב המקרים, לא מדובר בהכרה תיאורטית בלבד אלא בתמיכה כלכלית יקרה). כיום מדובר בגברים ה"חשים" כנשים (או להיפך) ובלבנים החשים כשחורים (או להיפך). ומי יודע? ואולי מחר יקומו "בני מאדים" (כלומר, אנשים ה"מרגישים" כבני מאדים), ויתבעו את "זכותם" למסעות שורשים ל"מכורתם"? האם יהיה עלינו לממן את מסעותיהם?

לנוכח האבסורד, יש המתחילים לפקפק בעצם המושג. פתאום עולות שאלות שהיו, מן הסתם, צריכות להישאל כבר לפני מאתיים שנה לפחות (ולא נשאלו, משום שההתלהבות המלווה את תקופת פריחתה של כל אידיאולוגיה מכסה על סתירותיה הפנימיות). אנסה לתמצת חלק מהטענות הנשמעות כלפי מושג הזכות:

1) ראשית, עצם המושג "זכויות טבעיות" נראה מוזר. האם יש ב"טבע" משהו הדומה ל"זכויות"? אנחנו נולדים עם גוף, עם מוח, ולכן גם עם צרכים גופניים ונפשיים. אבל מהן ה"זכויות" האלה, שלכאורה אנחנו נולדים עמן? האם מישהו יכול להתבונן בתינוק ולהראות היכן נמצאות "זכויותיו"? פילוסוף המוסר אלסדייר מקינטאיר כתב על כך בלשונו המושחזת:

האמת ברורה לעין: זכויות אלו אינם קיימות כלל, והאמונה בהן כמוה כאמונה במכשפות ובחדי קרן. הסיבה הטובה ביותר לקבוע באופן כה נחרץ שאין זכויות כאלה היא מאותו סוג כמו הסיבה הטובה ביותר שברשותנו לקבוע שאין מכשפות... כל הניסיונות לתת סיבות טובות להאמין שזכויות כאלה קיימות נכשלו.⁴

2) ומכיוון שאין משמעות ממשית למושג, אפשר להכתיר כל גחמה בתואר המקודש "זכות", ולתבוע מהחברה לספק אותה. שורש הבעיה הוא חוסר הקריטריונים להכרעה בין תביעות צודקות להזויות. אם צודק מקינטאיר, ואין משמעות למושג "הזכות הטבעית", אין שום כלי מחשבתי היכול לברור בין זכויות צודקות להזויות – פשוט משום שכולן הזויות באותה מידה (מקינטאיר יוסיף שזה בדיוק המצב לגבי חיות דמיוניות – כל אחד יכול להמציא חיות כאלה, משום שממילא אין להן קיום במציאות).

4. א' מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 78.

3) במצב כזה אי אפשר לדעת מתי גוברת "זכותו" של פלוני על "זכותו" של אלמוני: כשאינן הבחנה בין זכות לגחמה, אין גם סולם עדיפויות. ממילא הופכת הזכות לתביעה כוחנית, חסרת גבולות. התוצאה הבלתי נמנעת היא הפיכת החברה לג'ונגל של יחידים וקבוצות התובעים לעצמם זכויות חסרות גבול, ונלחמות אלו באלו על מימושן. גם זו תופעה שאנחנו רואים במו עינינו, כל פעם שאנחנו פותחים עיתון יומי. נכון, במציאות, החברה מתעדפת את הזכויות, מקטלגת אותן ומציבה אותן זו לעומת זו. – אבל כשאינן קריטריונים, תמיד אפשר לשאול: על סמך מה היא עושה זאת? האם התעדוף הזה כולו אינו אלא גחמה בעלמא?

4) הטענה הזאת קשורה למנטאליות של "הכול מגיע לי", שהיא מבעיותיה העמוקות של החברה העכשווית. אנשים מסתובבים בעולם בתחושה שהכול מגיע להם, ואילו הם אינם חייבים דבר לאיש. אם אפשר להמציא "זכויות" חסרות בסיס, למה לעצור ב"זכות" לקצבת הכנסה? מדוע לא תהיה לי "זכות" למכונת שרד? מטוס פרטי? אי באוקיאנוס השקט? (צריך להבין שכשיש לטענות בסיס ממשי, יש להן גם גבול טבעי. כשאני טוען שמגיעה לי משכורת, אני מסתמך על עבודתי ותרומתה למעסיק. אפשר לבדוק זאת באופן כמותי – כמה בדיוק הכניסה עבודתי למעסיקי, וכמה מגיע לי לקבל מהם. אבל כשהזכות ה"טבעית" מוגדרת כזכות שאינה תלויה בדבר, מה יכול להגביל אותה?). כך מצמיח שיח הזכויות את שיח ה"מגיע לי", שהוא מקורן של רעות רבות.

חשוב להדגיש: אינני עושה כאן "רדוקציה אד אבסורדום". בכל רגע נתון, אינספור פרסומות משכנעות אותי ש"מגיע לי" שעון משוכלל, יחס של אח"מ בבנק, חופשה באיים הקריביים. עיתונים מספרים על "זכות הציבור לדעת" (מאיפה צצה ה"זכות" הזו? מן הסתם מאותו מקום ממנו הגיעו כל היתר). ואולי יש לי "זכות" להיות ראש ממשלה? למה, בעצם, לא?

ואם יאמרו חסידי "שיח הזכויות" ש"לא לזה התכוונו" כשדיברו על זכויות – נאמר להם: לא אמרתם דבר. כשאומרים א', יש תמיד סיכוי שמישהו יסיק מכך גם ב' וג' גם אם הוא עצמו ממש לא התכוון לכך. השאלה אינה למה התכוון, אלא מה היה צפון בדבריו – אלא אם כן הוא יודע להסביר איפה עובר הגבול בין א' לג'. לפיכך, גם אם הוגי הנאורות לא התכוונו לכך, שיח הזכויות הוא אביו הישיר של שיח ה"מגיע לי".

למה הדבר דומה? למי שנוהג במכונת ללא בלמים. איש לא יתרשם אם יאמר שלא התכוון לגרום לתאונה – היה עליו לבדוק את מצב הבלמים לפני

שיצא לדרך. הוא הדין ברעיונות. אם אני טוען טענה שאפשר להסיק ממנה מסקנות הזויות, חובתי להסביר מדוע זו טעות להסיק אותן. אם אעשה זאת, אוכל לומר שמי שהסיק את אותן מסקנות עשה זאת על דעת עצמו. אם לא, אני חייב בנזקים שנגרמו מחמת הבנתו השגויה.

5) ונקודה נוספת, שמבחינתנו כיהודים אינה פחות חשובה: כבנים לתרבות היהודית, אין לנו מחויבות למושג הזכות. אם "עולם הזכויות" הוא באמת הרסני כל כך, למה לא לחזור למקורותינו? במקום לנסות "לגייר" מושג זר והרסני, לא עדיף לפתח לו אלטרנטיבה ראויה, המתבססת על מושג אחר לגמרי – 'חובות' ולא 'זכויות'?

מכל זה עולה מסקנה מפחידה: מושג ה'זכות', שעליו עומדת כל ההגות החברתית המודרנית, איננו עומד בפני הביקורת הקלה ביותר. "התעיף עיניך בו ואיננו"⁵. בנינו בניין ענק על חולות נודדים, והוא מתפורר מול עינינו. ולאור כישלוננו, שמא "צריך למתוח המושכה, וקצת לקחת חזרה"? הרי אם נמשיך בדרך ה"מודרנית" אנחנו מסתכנים בהמשך הקריסה החברתית, המאיימת עלינו כיום.

ג. זכויות וחובות

ואם כבר החלטנו "לחזור אחורנית", למה לא לחזור ל"שיח החובות" שקדם לעידן המודרני? צריך לזכור שמושג ה"זכויות הטבעיות" הוא חידוש מובהק של התקופה המודרנית – ולעומתו מושג ה"חובה" קיים מראשית ההיסטוריה (לכל המאוחר). גם בבבל הקדומה ידעו אנשים שחובתם לשלם את מיסי המלך, להתגייס לצבאו ולהישמע לחוקיו. חובותיו של ה"נתיך" היו הבסיס לעצם קיומה של החברה (זה לא אומר, כמובן, שהם אהבו את חובותיהם – אבל מעולם לא הטילו ספק בעצם סמכותו של המלך להטיל עליהם חובות). העת החדשה ניסתה לבסס את החברה וחוקיה על בסיס חדש. ייתכן – לאור מה שכתבתי עד כה – שעלינו להכריז על כישלוננו של הניסוי הזה, וחזרה למציאות הישנה. במקום לדבר על זכויות האדם, נדבר על חובותיו לזולתו. במקום לדבר על זכויות הילד, נדבר על חובות ההורים. כמה וכמה יתרונות לשיח החובות:

5. משלי כג, ו.

קודם כול, אין בו שמץ מן ה"מגיע לי". להיפך: כולו תביעה, כולו הצבת מטרות נעלות ותביעה לחתור אליהן. מה רע?

יותר מזה. רבים טוענים ששני סוגי השיח – שיח הזכויות ושיח החובות – הינם זהים ביסודם. לכאורה, הטענה הזו נובעת מהיגיון נחרץ: כל טענה ל"זכות" היא ביסודה תביעה (לא חשוב כרגע אם התביעה הזו מכוונת כלפי אדם מסוים, ה"קהילה", או ה"מדינה" כולה). אם אני טוען שיש לי "זכות" לפנסיה, הזכות הזו היא תביעה ממישהו – שישלם לי את הפנסיה הזו. ייתכן שאני תובע את מעסיקיי, את הביטוח הלאומי או את משרד הרווחה. ייתכן אפילו שאינני יודע ממי אני תובע את מימוש זכותי, אבל עצם טענת הזכות מהווה תביעה (לתשלום חודשי, במקרה הזה). במה שונה טענת הזכות הזו מהטענה שיש מישהו – החברה, הביטוח הלאומי או המדינה – שמוטלת עליו החובה לשלם לי את הפנסיה המדוברת? לכאורה, אילו הן שתי דרכים לומר אותו דבר בדיוק!

לפי הטיעון הזה, תמיד נוכל לתרגם טענות זכות לטענות חובה, ולכן לא נפסיד דבר אם נוותר כליל על שיח הזכויות, ונחזור לשיח החובות הישן. הוגים רבים מדברים על קורלציה מוחלטת בין שני סוגי השיח. אצטט פה רק אחד מהם, את השופט חיים כהן שהיה, כידוע, גם תלמיד חכם מובהק (אם כי "שנה ופירש"):

קשה לדבר על "זכויות אדם" במסורת המשפטית היהודית, מן הסיבה הפשוטה שמסורת זו היא משפט דתי, כלומר, שלאור מה שהיא מעידה על עצמה, הריהי משפט אלוהי. משפט כזה, מטבע הדברים, אינו מעניק זכויות אלא מטיל חובות. משפט שאלוהים נותן מורכב מ"מצוות", החוקים קובעים חובות. וכל מה שקיבלו עליהם במעמד הר סיני, בחינת "נעשה ונשמע", היה ונשאר משפט המטיל אך חובות. המילה "זכות" במשמעותה המודרנית, של "מה שמגיע לי", איננה מצויה, לא במקרא ולא בתלמוד...

בכל זאת, כאשר המחוקק מטיל חובה או אוסר לעשות מעשה, משתמע מכללא שהוא גם מעניק זכות. מן האיסור של "לא תרצח", משתמע שיש לאדם אחר "זכות" לחיות, וכדי שזכותו לחיות לא תיפגע, אסור לי לרצוח אותו. כשנאמר לי "לא תגנוב" משתמע (אם כי הדבר אינו כתוב בתורה) שיש לזולת זכות קניין ברכוש. אם אני מצטווה להחזיר אבדה, ברור שהדבר שמצאתי אינו שלי אלא של מי שאיבד אותו, ולאדם ההוא יש "זכות" עליו.

(חיים כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, אוניברסיטה משודרת, תשמ"ח)

לכאורה, דברים כדורבנות. ואשתמש בדוגמה בנלית כדי להמחיש את הזהות שבין שני סוגי השיח: נדמיין מישהו המגיע לעירייה וצועק "מגיעה לי הנחה על הארנונה – זו זכותי!". לעומתו יצעק מישהו אחר – "תנו לי הנחה על הארנונה – זו חובתכם!"? האם יש הבדל ביניהם? לכאורה אין שום הבדל בעולם! ארנונה, למותר להדגיש, היא רק דוגמה. הוא הדין במי שתובע את זכויותיו הפנסיוניות, או את משכורתו. ואם אין הבדל, יכולים השופט כהן ושותפיו לדעה לטעון שלא נפסיד דבר אם נתרגם שיח אחד לאחר. נכון, השופט כהן מתאמץ דווקא לתרגם טענות חובה לטענות זכות. אלא שאם תרגום כזה אפשרי, הוא אפשרי בשני הכיוונים. אפשר לוותר על טענות הזכות כולן, ולהסתפק ב"שיח חובות" שאינו מועד ליפול במהמורות שראינו קודם. פעם, אני מודה, החזקתי בדעה דומה. כשנשאלתי אם עדיף לדבר על "זכויות" האדם או על "חובות" החברה, עניתי שבאותה מידה אפשר לשאול אם ירק מסוים הוא עגבנייה או tomato. אלא שנאלצתי להודות בטעותי. הבנתי שעצם העובדה שהנושא מצליח לעורר התרגשות כה אדירה מוכיח את חשיבותו. יותר מזה, שקיים הבדל יסודי בין שיח הזכויות ושיח החובות, ושאסור לוותר על אף אחד מהם. במקום זה צריך להבחין ביניהם היטב, ולהבין מהי תרומתו הייחודית של כל שיח.

אבל לפני שאסביר את עמדותי, עלי להבהיר כמה הנחות יסוד.

ד. בסיסו הרוחני של המשפט

הנחת יסוד ראשונה: כללים משפטיים לעולם אינם עומדים בפני עצמם. תמיד, אבל תמיד, הם משקפים תהליכים רוחניים עמוקים מהם. עובדה היא שחוקים מסוימים מתקבלים על דעת החברה בתקופה מסוימת, ונדחים בתיעוב באחרת. העבדות, למשל, נחשבה בתקופות רבות לחלק בלתי נפרד ממצבה הטבעי של החברה. אריסטו כותב שאי אפשר לדמיין חברה תרבותית בלעדית, שהרי עובדה אמפירית היא שחלק מבני האדם הם עבדים "מטבעם". עד למלחמת האזרחים האמריקאית נכתבו פסקי דין שהתבססו על הכלל שעבדיו של אדם אינם שונים מיתר רכושו (מחברי הצהרת העצמאות האמריקאית, שהזכרתי קודם, לא ראו את העבדות כסתירה לעקרונותיהם!). אפשר רק לדמיין מה היה קורה אילו ניסה מישהו לחדש היום חוקים מהסוג הזה. אם נלך עוד אחורה, נגיע לשרפת המכשפות באירופה, שגם היא התבססה על מערכת חוקים ברורה ומגובשת.

בכל המקרים האלה, השינוי במצב החוקי שיקף תהליכים חברתיים ורוחניים הרבה יותר עמוקים.

הוא הדין במושג 'הזכות הטבעית'. הוא לא נולד מעצמו, ולא במקרה הופיע בתקופה שהופיע. משהו קרה בעולם הרוחני-חברתי של ראשית העת החדשה, ועקרון הזכות הטבעית אינו אלא צורתו המשפטית. על רקע תפיסת העולם החדשה, העיקרון הזה נראה כבלתי נמנע – ומכיוון שכך, הוא התקבל על דעת הכול. ולא זו בלבד אלא שהלך ו"גדל", התרחב בהיקפו. מסע הניצחון שלו נראה כבלתי ניתן לעצירה.

אלא שכמו בתהליכים חברתיים רבים, היה מדובר ב'ניצחון פירוס'. ניצחונו המוחלט של מושג ה"זכות" חשף את מגבלותיו וסתירותיו הפנימיות. מושג ה'זכות' הפך לקלף מנצח, עד כדי כך שכל תביעה הנתבעת בשמו מקבלת אוזן קשובה במיוחד. התוצאה הבלתי נמנעת הייתה התרחבות גרוטסקית בהיקפן של אותן "זכויות", והתרחבות זו חשפה צדדים מעוותים וחסרי גבול, שהיו טמונים במושג מראשיתו. גלישתו לתחומי האבסורד יצרה דחף עז להחלפתו – והנה הגענו למקינטאייר ולדומיו (הלא מעטים). כמה גדול הפיתוי למחוק את המהלך כולו, ולבטל בכך את תוצאותיו ההרסניות.

אני טוען שהפיתוי הזה הוא מובן, אבל מסוכן. הוא מבוסס על מודל פשוטי של ההיסטוריה, כאילו אפשר פשוט ללכת אחורה ולמחוק התפתחויות הנראות לנו שגויות. האמת היא שיש תהליכים שאי אפשר למחוק, אלא במחיר נורא. אקח דוגמה מהתפתחות הפרט: נער מתבגר הופך מרדני, מתווכח על כל שטות, שובר כל גבול, מזניח את עצמו. לפעמים אנחנו רוצים לחזור ולפגוש את הילד החמוד ההוא, שכל כך אהבנו... אבל אנחנו יודעים היטב שכל התופעות הקשות אינן אלא "תופעות לוואי" לתהליך מבורך של גדילה, של כמיהה לעצמאות ולעצמיות. התהליך כולו צריך עוד להתברר, למצוא את גבולותיו הנכונים. העצמאות אינה חייבת להיות הרסנית – אבל לפעמים היא מופיעה ככזו. אי אפשר להישאר בגיל ההתבגרות, אבל הדרך לצאת ממנו היא ללכת קדימה, לא אחורה, אם ננסה להחזיר אותו בכוח לילדותו, המחיר הנפשי יהיה נורא.

ה. מתודת ההתמודדות של הרב קוק

בפסקה האחרונה סיכמתי, בלשוני, יסוד מרכזי בהגותו של הרב קוק. הרב נאלץ להתמודד, בדורו, עם תופעות שנראו לו קשות להפליא. חילון גובר, אידיאליזם

מופלאים שהתעקשו להתנתק מכל זיקה לקודש. אלא שהוא סירב לדחות את ההתפתחות ההיסטורית שהתרחשה בימיו. אדרבה, הוא כתב כי בכל חטא ועוון, בכל הריסה, בכל דעה כוזבת, יש ניצוץ של טוב ושל קדושה אידיאלית, שהוא מקיימו ומעודד את הרוח לפעולה. (שמונה קבצים ב, שג)

יש להתבונן היטב בניסוחיו של הרב. אין בהם כל ויתור על חשיפת ה"כזב" שבדעות ההרסניות. להיפך – הוא רואה בעיניים פקוחות את החטא והעוון, את ההריסה והכזב, אלא שהוא משתדל להביט אל מעבר להם, ולגלות את הניצוץ הטוב המקיים אותם ונותן להם כוח ושליטה (בלשון הפסיכולוגיה היונגיאנית אפשר לנסח זאת במילים: בשורשו של כל "קומפלקס", ויהיה הרסני ומושחת כאשר יהיה, נמצא "ארכיטיפ" המגלה משהו מן ה"עצמי" החיוני שבאדם). לדעתו, הקליפה המכסה על הניצוץ היא שלב, כמעט בלתי נמנע, של כל תהליך היסטורי מבורך:

כל רוח הקודש מופיע מעורב בצחצוחי טומאה, שההופעה היותר עליונה של נשמת הקודש, שמתגלה בטהרת התורה של שכל העליון, מטהרת אותו. וכל מה שההופעה יותר עליונה, צחצוחי הטומאה הם ממין יותר חזק בדרגה דילהון, והמלחמה יותר חזקה. (שמונה קבצים ב, רצט)

ודווקא לאור הנחות היסוד האלה, אנחנו יכולים להיות בטוחים שבסופו של דבר ייחשף הכזב שעמד ביסוד אותן דעות הרסניות. אז יעלה בנו הפיתוי לברוח מהן, למחוק אותן כאילו לא היו – אבל דווקא אז יהיה עלינו להתגבר על הפיתוי הזה ולחפש ביתר שאת את הניצוץ הפנימי המחיה את הדעות ההן:

באחריתו של כל חזון ראוי לברר את כל החלקים הטובים שבו, ולהשאיר אותם בתור רכוש של חיים, ולבער אחרי כל קורטוב של קלקול, של רע ושל כיעור שבו, ולהעלותם אחר כך במעלה השורשית של מוצאם העליון, בתור רז התשובה, שהיא ראויה להופיע בתור חתימה לכל פרק חשוב במאורעות החיים. (אורות התשובה טז, א/2)

לדברים האלה יש נגיעה עמוקה לענייננו. ממש עכשיו, מסתבר, אנחנו נמצאים "באחריתו של חזון". החשיבה המודרנית נמצאת במשבר, מושגי היסוד שלה מתערערים – וכמו תמיד, יש כאלה הדבקים בהם בדבקות יתר, הנובעת מחרדה עצומה. לעומתם נשמעים הקולות המבקשים לסגת מכל הסיפור, לחזור

לנקודת המוצא. כבר כתבתי שלדעתי שתי האופציות האלה הן שגויות ומסוכנות.

מול שתיהן ניצבת הדרך המייצגת, לדעתי, את הגיונו של הרב קוק. לחפש את נקודות האור שהזינו את המודרנה, ובכללן תפיסת ה"זכויות" שלה. לשם כך אצטרך לעזוב את הדיון המשפטי ולהעמיק בשורש הפנימי של תפיסת הזכויות.

נוסף על כך, אצטרך לעזוב גם את המהלך התרבותי הגלוי, את נימוקיהם הידועים (והמודעים) של הוגי המושג. הנחתי היא שההוגים המערביים נימקו את רעיונותיהם בלשון המערבית שהכירו, ושלא לשון זו יש יתרונות ומעלות – אך גם מגבלות וסתירות פנימיות. כדי להתגבר על המגבלות האלה אנסה לחפש למושג שורש אחר, הנובע ממושגי העומק של ההגות היהודית. ואפתח במושג ה'אדם'.

ו. על האדם

כפי שהקדמתי, מושג "הזכויות הטבעיות" נולד מתפיסה הרואה את האדם כיחיד העומד ברשות עצמו, ואת החברה כמעין חוזה ("אמנה חברתית") המתקבל על ידי אותם יחידים, לתועלתם האישית. לעניות דעתי, התפיסה הזו היא שהביאה לאבסורדים שתוארו על ידי מקינטאיר, הרב נבון ודומיהם.

בעולם החשיבה היהודי קיימת תפיסה שונה של מהות האדם. תפיסה זו מופיעה כבר במקרא (אף שהמקרא אינו מרבה לעסוק בתיאוריה), היא מתעצמת בספרות חז"ל ומגיעה עד להוגים עכשוויים. שיא הופעתה נמצא, לדעתי, בספרות הקבלית-חסידיית ובכתבי הרב קוק. בעבר הקדשתי ספר לתיאור התפיסה הזו ומשמעויותיה הפסיכולוגיות,⁶ וכאן רק אחזור על עיקרי הדברים, הנוגעים לענייננו.

האדם, קובעת החשיבה הקבלית-חסידיית, אינו מתמצה במה שאנחנו רואים ממנו בפועל. בשורש הווייתו נמצאת נשמה כבירה, "חלק אלוה ממעל ממש", שהיא לעולם עשירה, עמוקה וטובה לאין ערוך מכל מה שנוכל להכיר ולפרש – ולמותר לומר, גם האדם עצמו לעולם לא יוכל להכיר את הגנוז בו. כבר מראשית חייו חש האדם, בתחילה באופן עמום ומעורפל, שיש בו יסוד ייחודי ורב ערך, שכל העולם כולו אינו יכול להשתוות אליו.

6. ב' כהנא, שבירה ותיקון, ירושלים: ראובן מס, תשע"א.

הנשמה הזו אינה "סתם" קיימת במציאות – היא נשלחה אליה. הבורא עצמו שלח, כביכול, חלק מסוים מעצמו לתוך המציאות, כדי לתקנה. לשם כך ניתנו לאדם כוחות נפש – כוח החכמה, למשל. כוחות האהבה והגבורה, וכן כוחות מעשה מגוונים. ביניהם נמצא כוח מיוחד, שהחשיבה הקבלית-חסידית מכנה "מלכות". כוח זה הוא מקור היכולת לקבל אחריות, להנהיג, להוביל את המציאות למקום יותר מתוקן ויותר מעולה מזה שהיא נמצאת בו. בכל נשמה יש "אור" משלה, ערך נשגב וייחודי המופיע רק בה. רק המכלול השלם של כל הנשמות כולן יכול להביא גאולה שלמה – משל לשלל הגוונים הכלולים באור הלבן, שהוא מקור כולם. הצבעים השונים מבהיקים בשלל דרכים שונות, אבל לכולם חלק שווה באור הלבן, הכולל את כולם. מכיוון שכך, כולנו שווי ערך, באשר בכל אחד מאיתנו גנוז "אור" ייחודי ומופלא, שרק הוא יוכל לגלותו בעולם. לכן כל אחד מאיתנו הוא חכם, באשר יש בו כוח חוכמה ייחודי משלו, הגנוז בנשמתו החד-פעמית. (זה אינו סותר את העובדה שאחדים מאיתנו חכמים יותר מאחרים). באותה מידה, כל אחד מאיתנו הוא גיבור, אוהב ורחמן. באותה מידה, כל אחד הוא מלך.

ז. הצמצום

הנשמה היא אינסופית, אלא שעליה להתגלות במציאות מוגבלת. הנשמה היא חלק אלוה ממעל, והאל הוא אחד ויחיד – אבל היא נשלחה לתקן את המציאות, ובמציאות יש אנשים נוספים, שלכל אחד מהם נשמה משלו, ומלכות משלו. בראשית החיים האדם חש (כאמור, באופן עמום) שהוא מלך, שהעולם כולו "שייך" לו. בהמשך הדרך יהיה עליו ללמוד שהוא אומנם מלך, אבל מלך בין מלכים. עליו לצמצם את מלכותו כדי שהחברה כולה תוכל להיבנות – החסידות יודעת לתאר מצב הרסני של "שבירה", שבו אומר כל פרט "אני אמלוך" – ואין שום אפשרות לחיים חברתיים (מצב ה"אני אמלוך" המביא ל"שבירה" הוא הרסני גם מהבחינה הנפשית הפשוטה, אבל על כך הרחבתי במקום אחר). כדי לצאת מהשבירה, חייבים הפרטים ללמוד לצמצם את "מלכותם", להכיר במלכות של חבריהם.⁷

7. מורי, פרופ' מרדכי רוטנברג, טוען שהפנמת ההכרח בצמצום היא מפתח לתהליכים פסיכולוגיים רבים ועמוקים – וראו בספרו מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום, ירושלים: ראובן מס, 2010.

למידת הצמצום אינה קלה. מבחינה נפשית, התינוק חייב לחוות את עצמו כאילו היה באמת "מלך העולם". אנחנו מאפשרים זאת כשאנחנו מאפשרים לאימו להישאר עימו זמן מה ולהיענות לכל צרכיו (התקופה משתנה מתרבות לתרבות, אבל היא תמיד קיימת). וויניקוט, מגדולי התיאורטיקנים, טען שהתינוק צריך להאמין שהוא ממש "בוראה" של אמו, והוסיף שהאם חייבת לגמול אותו מאשלייתו זו באיטיות, בזהירות, בהדרגה. וויניקוט לא הכיר את מושג הצמצום הקבלי-חסידי, אבל משנתו מתארת את הדרך שבה אנחנו רוכשים את המושג (ברמה חווייתית, כמובן, ולא ברמה האינטלקטואלית). לפעמים, אגב, אנחנו מנסים למנוע מהתינוק את תחושת ה"מלכות" הזו. אנחנו "מושלים" עליו בתוקף, מסרבים להתחשב ברצונותיו ובמטרותיו, ואף כופים עליו התנהגויות הזרות לו. התינוק, כדי לשרוד, ילמד להתכחש לחווייתו הבסיסית ביותר. וויניקוט מסביר שבמצב כזה נוצר "עצמי כוזב". במקרה הקיצוני הוא לא יידע כלל שיש בו פוטנציאל לחיים אחרים, עצמיים ואמיתיים. אפשר להצדיק חינוך כזה בק"ן טעמים, אבל התוצאה הנפשית היא תמיד קשה. השכל שלנו מסוגל לקנות את הכזב ואף לנמקו – אבל החוויה הנפשית אינה משתכנעת. העצמי הכוזב יודע לשרוד, אבל לא למצוא אושר בחייו. אעצור כאן את הדיון החסידי-פסיכולוגי, ואעבור להשלכותיו על הנושא שבו פתחנו.

ח. חובות וזכויות

כשאדם טוען שיש לו "זכויות", הוא מתכוון שמהו מגיע לו בדין. כפי שפתחת, תמיד הכירו בכך שיש לאדם, למשל, "זכות" לקבל תמורה על עבודתו. התינוק, טוענים פסיכואנליטיקאים, משוכנע באותה מידה שיש לו "זכות" על אימא (ורק בתהליך ארוך וקשה הוא לומד שגם לזכות הזו יש גבולות). די לראות את זעמו כשהיא מאחרת להגיע אליו ברעבוננו, או כשאינה מתייחסת אליו כשהוא דורש תשומת לב. אין ספק שמבחינתו, העולם (ומבחינתו אימא היא העולם) פשוט שייך לו. ומכיוון שמאז ומעולם תינוקות התנהגו כך, בכל התרבויות המוכרות, אפשר להסיק מכך שמדובר בתחושה מולדת, השייכת לעצם מהותו של האדם (תחושה "ארכיטיפית", בלשונו של יונג).⁸

8. **הערת הרב איתי אליצור**: יש לתהות על הנחת היסוד של הדיון הזה. האומנם מפי התינוק נלמד תורה?! הרי התינוק הבוכה אינו דורש את צרכי נשמתו הבלתי מוגבלת. הוא מודע לצרכי גופו ולא לצרכי נשמתו. מתוך צרכיו הגופניים הוא דורש שיספקו לו את מאויו.

הווה אומר: נקודת המוצא של חיי הנפש היא ש"אני" מלך, ויש לי זכויות אינסופיות, מוחלטות – כל המציאות כולה שייכת לי.⁹ וכבר עמדו על כך חז"ל במשנה (סנהדרין ד, ה):

לפיכך נברא אדם יחידי; ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא... ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם.

זהו הבסיס. הבסיס הזה חייב לעבור תהליכים מורכבים של הגבלה וצמצום, פשוט משום שמסביבי נמצאים מלכים נוספים, ואני מגלה שגם להם זכויות

התפיסה של זכויות בלתי מוגבלות' אךן מושתתת על אותה תחושת תינוק שלא התבגר. התינוק בוכה עד שיקבל את מה שהתרגל לקבל. ובאם יגדל בתחושה ש"הכול מגיע לוי", הוא אךן להרגיש שמגיעות לו זכויות, ושהן מגיעות לו בטבע ובדין; אבל תחושה זו אינה מבטאת אינטואיציה מוסרית עמוקה, אלא הרגל לקבל. זאת ועוד. התינוק מהעולם לספק לו את כל מאוויו נובעת דווקא מהגוף הבהמי שלו. ואילו ההבנה שגם הוא חייב לאחרים – היא נובעת מהנשמה שלו וממותר האדם על הבהמה, ומתפתחת והולכת ככל שהוא גדל ומתחנך לתורה ולאמונה, למידות טובות ולמעשים טובים. כשם שההרגל לקבל יוצר תחושה של זכות' כך ההרגל לתת יוצר תודעה של אחריות ושל מחויבות.

תשובת הכותב: אךן, לדעתי "מפי עוללים ויונקים ייסדת עוז" – כלומר, אני מבקש לשלב בחשיבה המוסרית את הבנת טבע האדם, ומה לעשות? עולמו של התינוק הוא אחד מהנושאים החשובים ביותר, הנדרשים להבנה כזו. ההנחה ממנה אני יוצא היא שטבע האדם משתקף כבר בינקותו, ומטרתנו היא לעדנו, לבררו, להעלותו – אבל לא להתכחש לו. האינטואיציות הבסיסיות שלנו נמצאות כולן כבר בעולמו החווייתי של התינוק, וכל ההתפתחות המאוחרת חייבת להתחשב בהן, ולא לדכאן, מה שיוביל לדעתי להמשך הפסוק: "להשבית אויב ומתנקם". למעשה, תגובתו של הרב אליצור מתבססת גם היא על הנחת יסוד ברורה לגבי טבע האדם. זוהי הנחת יסוד המחלקת בחדות בין מאווי החומר, המעצבים את החוויה הינקותית, לבין היסוד הרוחני שאנחנו מטילים עליו – מלמעלה. לעניות דעתי, זוהי הנחה שגויה, שמקורה בנצרות, ואכמ"ל.

9. אגב, שמעתי פעם טענה שאין כאן תחושה מולדת אלא הרגל פשוט: התינוק "התרגל" שאמא עומדת לרשותו, והוא מתרגז כשאין מספקים לו את הרגלו. למרבה הצער, הטוען כך פשוט אינו מכיר את הדינמיקה של ראשית החיים הנפשיים. מה קורה כשאין מרגילים את התינוק לבעלות כזו? לפי העמדה הזו היינו מצפים שתינוק כזה לא יפתח שום ציפייה ל"זכויות" כלשהן. המציאות הנפשית היא הפוכה – מצב כזה יביא פשוט לאומללות קשה, עד מוות ממש – או להפרעה נרקסיסטית שכולה ציפייה לקבל בבגרותו את ה"גרנדיוזיות" שנמנעה מהאדם בינקותו. מסתבר, אם כן, שמדובר בתחושה ארכיטיפית, הגנוזה בעצם מהותו של האדם.

כאלה. אם אינני רוצה להיקלע לסחרחורת הרסנית שבה כל צד מכריז "אני אמלוך", עליי ללמוד להצטמצם. ולא רק לצמצם את תביעתי לזכויותי, כשהן מתנגשות בזכויותיהם של אחרים, אלא אף להכיר בחובותיי כלפיהם. מובן, שהמצב שתיארתי עד כה אינו סיוס ההתפתחות ואינו תכליתה. יש בהחלט מצב גבוה יותר, שבו מתגלה שהחובות אינם מהווים רק הגבלה הכרחית לזכויות – בעצם הן מקורן ותכליתן. קל לראות זאת כשחושבים על מודל ה"מלכות": **זכויותיו** של המלך "שייכות" לו, לכאורה, מעצם היותו מלך. אולם מקורן גבוה לאין ערוך ממציאיותו הפרטית של אותו מלך מסוים. בשורשן הן כלים חיוניים שנועדו למילוי **חובותיו** כמלך. כיצד ימלוך אם לא יוכל להטיל מיסים, לפרוץ דרכים, לשמור על "חזות מלכותית"? בדיוק למטרה זו ניתנו לו "זכויותיו". החשיבה החסידית תמשיך מכאן, ותניח שכל אותן זכויות אינן אלא האצלה שמאציל המלך האמיתי – מלך מלכי המלכים – מכבודו האינסופי על אותו אדם, בשר ודם.¹⁰

בהמשך הדברים אאריך מעט בנקודה הזו, אבל עכשיו חשוב לי לחבר את מודל המלכות למהלך ההתפתחות הנפשית שהצגתי: אדם נולד כשהוא מרגיש מאוד את זכויותיו ואת "מלכותו". בשלב שני הוא לומד לצמצם את גבולות מלכותו, כדי שלא יגעו במלכויות אחרות, אפילו כמלוא הנימה. בשלב הרבה יותר מאוחר ומפותח, הוא לומד שיש לו תכלית במציאות, שנשמתו מלאה אורות שחובתו לבטא, שתכלית קיומו היא להאיר במציאות משהו מאורה הייחודי של נשמתו. אז, ורק אז, גם ילמד שזכויותיו אינן אלא כלים למילוי תכליתו זו. שעליו, למשל, לשמור על כבודו האישי – משום ש"חכמת המסכן בזויה", ואיש לא יקבל את "אורו" של קבצן הלבוש קרעים. למצב הנשגב הזה קוראת החסידות "ביטול" – מצב שבו אדם חי את ישותו הפרטית אך ורק ככלי לאור הנשגב, המבקש להתבטא דווקא בה (זהו מהלך נפוץ מאוד בחשיבה הקבלית-חסידית: תכליתו של מהלך התפתחותי מורכב היא חשיפת נקודת שורשו הגבוה, שהיא גם נקודת המוצא שלו. סוף מעשה במחשבה תחילה). נובע מכאן שיש סדר להתפתחות, ואסור לדלג על שלבים. ילד קטן אינו יכול ואינו רוצה "להתבטל", במובן הזה. להיפך, עכשיו עליו לפתח את תחושת המלכות הפשוטה שלו, את תחושת חשיבותו, את ההעזה שיש בו לשינוי

10. במונחים מעט שונים אפשר לראות את המלך כמבטא את כוח מלכותו של העם שעליו הוא מולך. הרב קוק כתב דברים ברוח זו. אלא שמנקודת המבט שאני מציג פה צריך ללכת עוד הלאה: הרי מלכותו של העם, כל כולה נובעת מה"אידיאה האלהית" המתגלה בו (ע"י מה שכתב על כך הרב קוק במאמרו "למהלך האידיאות בישראל", בספר "אורות").

המציאות לטובתו. בו בזמן עליו להתרגל להגבלות כאלה ואחרות, לוותר למען הזולת, להבנה שיש דברים חשובים הרבה יותר מזכויותיו – אבל הוא יוכל ללמוד זאת רק אם יקבל גיבוי מוחלט לעצם קיומן של זכויות מסוימות, שאי אפשר – ואסור – לפגוע בהן. חובת המחנך לכבד את האוטונומיה שלו, את חירותו, את תביעותיו הנרחבות מן המציאות.¹¹ אם ניתן לילד תחושה שעצם תביעת הזכויות שלו אינה לגיטימית, נפגע בו פגיעה נפשית קשה. בלשון חסידית: אם אנחנו שואפים ל"ביטול היש", צריך לבנות את תחושת ה"יש" כדי שנוכל לבטלו.

ט. סכנותיו של שיח החובות

ראשית חכמה, כדאי לחזור ולעיין בהבחנה הבסיסית שבין זכות לחובה. אחזור לידידנו מהדוגמה שהבאתי בראשית המאמר (פרק ג). ננסה לחשוב מה, בכל זאת, ההבדל בין טענתו ש"יש לו זכות לקבל הנחה על הארנונה", לבין הטענה החלופית ש"העירייה חייבת לתת לו הנחה"? (גם אם מדובר בשני צדדיו של מטבע אחד, עדיין צריך להחליט איזה צד של המטבע ראוי להדגיש). ההבדל הבולט בין הטענות הוא שהטענה הראשונה יוצאת מ"בעל הזכות" עצמו. הוא תובע מזולתו משהו השייך לו – לדעתו – בדין. הוא טוען שההנחה בארנונה שייכת לו, כביכול, שייכות גמורה. מי שגוזל אותה ממנו כאילו גזל את רכושו, פגע בגופו או בנשמתו. יש דברים שהם פשוט מגיעים לנו, וזכותנו לתבוע את מימושם. כך היא הזכות לחירות, לאושר, ובמקרה המסוים הזה גם להנחה בארנונה. זה אפילו לא משנה באמת אם הוא יודע ממי הוא תובע את זכותו. ייתכן שיאמרו לו שתשלום מסוים, המגיע לו, צריך להתקבל מביטוח לאומי ולא מהעירייה. בכל מקרה, הוא יודע, זכותו לקבלו. הטענה השנייה מותירה את התובע, כביכול, מחוץ לתמונה. הוא יודע שהעירייה חייבת לו הנחה, אבל מדובר בחובתה שלה. אם לא תמלא אותה, תמעל בתפקידה,

11. קוהוט, הפסיכואנליטיקאי הדגול, לימד אותנו את חשיבותם של "כשלים אמפטיים" – אותם רגעים שבהם אין אנו יכולים לספק לאדם את מבוקשו, אבל מכבדים את עצם הבקשה. אומרים לו משהו כמו – נכון, היה טוב אילו יכולנו לתת לך את רצונך, ואנחנו משתתפים בכאבך על כך שלא נוכל למלא אותו. עצם תחושת הכבוד והלגיטימיות לזעמו על ההגבלה, טוען קוהוט, יש בה יסוד נפשי מרפא.

ותצטרך לתת את הדין לפני משרד הפנים, אולי אפילו לפני "דין הבוחר" – אבל לא לפניו. הוא, כביכול, לא בעסק.¹²

יש דברים כאלה במשפט הפלילי. מי שנשדד, נאנס או נסחט אמור להגיש תלונה במשטרה – ואז יגלה, להפתעתו, שהפוגע בו נתבע על ידי המדינה – ולו, כביכול, אין מקום בתהליך.¹³ ה"מדינה" (דרך הפרקליטות) היא שתקבע באילו סעיפים לתבוע את הפוגע. היא יכולה לבוא עימו ל"עסקת טיעון", או אף לסגור את התיק "מחוסר עניין לציבור". הנפגע הוא פשוט לא חלק מהתהליך (יש לציין שמערכת המשפט מאזנת קצת את התמונה, כשהיא מאפשרת לנפגע להגיש "תביעה אזרחית". כך היא מבחינה בין "חובת" האזרח להישמע לחוק, לבין "זכותו" של הנפגע לביטחון רכושו, גופו או חירותו).

כל עוד אנחנו נמצאים בתחומי "שיח החובות", יחסו של הנתבע לעירייה אמור להיות דומה ליחסו של יהודי דתי לרעו החילוני. הדתי "יודע" שהחילוני

12. **הערת העורך (ע"א):** דילמה זו יכולה להיפתר בדרך פשוטה. מאחר שחוק המדינה או חוק העזר העירוני קבעו שפלוגי זכאי להנחה, הרי כל גבייה של סכום גבוה יותר מהווה גזל גמור, שכן מרגע שהזכאות להנחה נקבעה כחוק, אסור לגבות ממנו יותר! וברור שבמצב כזה יכול התושב לתבוע את מימוש זכאותו להנחה, והפקיד – אם יתעלם ממנו ויגבה את הארנונה בשלמותה – הרי הוא לפחות שותף לדבר עבירה של גזלה! אולם כל הדיון שם עוסק במימוש של 'זכאות' – מכוחו של סעיף בחוק – ולא במימוש של **זכות טבעית**, שהיא קודמת לחוק ומהווה תשתית לו.

תשובת הכותב: טענתי לא הייתה שאי אפשר לתבוע את פקיד העירייה על סירובו. טענתי רק שמסקנתו ההגיונית של שיח החובות היא **שהנגזל** אינו יכול לעשות זאת. שיח זה מתייחס אליו כאילו הוא אינו קשור לעניין. אני טוען שהמצב הזה – הנובע ישירות מהכחשת זכותו הטבעית של הנגזל – הוא מנוגד לחלוטין לתחושת הצדק הטבעית שלנו. ומה נאמר אם ידובר באונס? האם נוכל להסכים שאין לנאנסת צד בתביעה? שאירוע מסתכם בכך שפלוגי שאנס עבר על החוק, ולא נאמר שזכותה הטבעית על כבודה וחירותה נפגעה אנושות?

13. **הערת העורך (ע"א):** אכן ההלכה היא שונה, והיא רואה אפילו את משפחת הנרצח כיגואל הדם' התובע את דמו של בן המשפחה. וקל וחומר בתביעות של גניבה וגזילה, אונס, פיתוי והוצאת שם רע, בהן הנפגע, הנפגעת או המשפחה הם התובעים והם המקבלים את הקנס שנפסק לפוגע. ויש לברר מהי המשמעות הפילוסופית המונחת ביסודה של גישה זו. ואכן, גם אם נניח שהתורה דוגלת ב'שיח חובות' בלבד, נראה שהיא מניחה כי אותו אדם שהחובה מופנית כלפיו, אכן ראוי לקבל את מה שזולתו חייב לתת לו. ואם נחזור לדין הפלילי, גם אם העונש לפושע הוא חובת בית הדין ולא זכותם של הנפגעים, הרי חובה זו מניחה במובלע שהם ראויים לראות את הפוגע בא על עונשו, ולכן הם מהווים צד בדיון. ועל כן נאמר בחריפות רבה בספר תהילים (נח, יא-יב): "ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע. ויאמר אדם, אך פרי לצדיק, אך יש אלהים שופטים בארץ". יתירה מזאת, בפרשת גואל הדם למדנו כי הנפגע הוא התובע במשפט והוא המוציא לפועל את גזר הדין. עיינו בהרחבה במאמרו של אמו"ר, הרב יעקב אריאל, "גדולה נקמה", בספר 'הלכה בימינו', עמ' 436-449, ובעיקר שם פרק א.

חייב בתפילין, בדיוק כמוהו, אבל הוא יודע גם שהנחת התפילין של החילוני היא עניין להחלטתו האישית של המניח. ייתכן שאחרי מאה ועשרים יצטרך לתת דין וחשבון על הכרעותיו – אבל בכל מקרה, לחברו ה"דתי" אין הוא חייב דבר וחצי דבר. ה"דתי" יכול להזכיר לו את חובתו, להתחנן שימלא אותה, ולצעוק ש"כל ישראל ערבים זה בזה" – אבל זהו. כל מה שמעבר לכך אינו עסק שלו.

יוצא שההבחנה בין שיח הזכויות לשיח החובות היא עקרונית, ולא לשונית בלבד (גם אם הן מגיעות, לא פעם, לאותן מסקנות עצמן). ואם היא עקרונית, ייתכן שאמירה מסוימת תיראה כמשתמשת בלשון "שיח החובות", אבל תתכוון בעצם ל"שיח הזכויות". מי שתובע משהו שלדעתו שייך לו בדין, תובע את זכויותיו. מי שפועל למען מטרה הנראית לו "נכונה" ("ראויה" או "מוצדקת"), תובע את מילויה של חובה המוטלת, לדעתו, על זולתו (או על החברה). כשידידנו צעק שחובתה של העירייה להעניק לו הנחה, הוא השתמש בלשון של חובות – אבל בעצם תבע את זכותו לאותה הנחה. וגם להיפך – הרבה מ"זכויות האזרח" שלנו אינן אלא חובה גמורה. זכות ההצבעה, למשל. כשאדם מצביע בבחירות הוא מביע את דעתו לגבי התנהלותה של מדינתו (ובתוך זה, כמובן, הדרך שבה היא עומדת בחובותיה, לפי דעתו) ומנסה להשפיע עליה לכיוון הנראה לו נכון וצודק. (אפשר לראות את "זכות" ההצבעה עצמה כחובה המוטלת על האזרח לדאוג למדינתו. ובאמת יש מדינות – כמו אוסטרליה – המטילות על אזרחיהן "חובת הצבעה", ומטילות קנס על מי שאינו ממלא אותה).

אחזור לדידנו המתמודד עם פקיד העירייה האדיש. אנחנו מבינים שגם אם הוא צודק בתביעתו לזכויותיו (כמו הנחה בארנונה, במקרה הזה), פקיד העירייה (במצב התפתחותו הנוכחי) עלול שלא להתייחס לכך. זו הסיבה שזכותו של התובע חייבת להיות מלווה בחובה מוחלטת, המוטלת על הפקיד, לשרת את האזרח (בין אם הוא רוצה בכך ובין אם לא). אבל במצב המפותח יותר, אליו אנחנו שואפים, לא יהיה צורך בחובה משפטית (ולא בהטפות מוסר). הפקיד ירצה, מעצמו, לעשות את הדרוש כדי לסייע לפונה. עד שזה יקרה, שיח החובות הוא הכרחי. שיח הזכויות לבדו אינו מספיק, ועלול להיות הרסני.

ובכל זאת, כפי שהראיתי בפרק הקודם – דווקא שיח הזכויות, בדרכו המגושמת, מכיל את היסודות הנפשיים החיוניים ביותר. מתבטאת בו מעלתה האינסופית של הנשמה, והיסודות הנפשיים הנחוצים לה כדי שתופיע במציאות: חירות, אהבה, אפשרות יצירה, אושר – וגם נתינה חופשית ושמחה

לזולת. כל הגנוז בנשמה מופיע – בצורה היולית ומגושמת – בשיח הזכויות. זוהי למעשה מהות החינוך – אם נישאר בשיח הזכויות המגושם, כל אחד יחוש את רצונותיו כ"זכויות" מוחלטות, בלתי ניתנות לפשרה, והחברה תהפוך לשדה קרב כוחני, בבחינת "חטוף כפי יכולתך". אם ננסה לעקור את תחושת הזכות המוחלטת מלבו של הילד, נגרום לו נזק בלתי הפיך – הוא עלול לחוש שחובתו היא למחוק את חווייתו העצמית ולהמירה בעולן המר של "חובות" מנוכרות, שהוא חווה אותן כזרות לנשמתו (ובלשונו של וויניקוט – לפתח "עצמי כוזב"). כל מה שייוותר לו מאנושיותו האותנטית הוא "הבחירה החופשית" – כלומר, היכולת לסרב לחובה, במחיר כבד של תחושת רוע פנימי.

אנחנו מתקרבים לניסוח היחס הראוי שבין שני אופני השיח: שיח החובות אמור לרסן את שיח הזכויות, אבל אסור לו בתכלית האיסור לפגוע בחוויית הזכות עצמה: בתחושה שיש לנו זכות טבעית לאושר, לחירות, לכל טוב. שיח הזכויות ושיח החובות נועדו לאזן זה את זה ולעדן זה את זה. התחושה שמגיעות לי זכויות משקפת את העובדה שגנוזה בי נשמה עליונה, אינסופית. הידיעה שמוטלות עלי חובות משקפת את העובדה שגם בזולת משתקפת נשמה עליונה כזו.

כך שבמקום "לבחור" בין שיח זכויות לשיח חובות, עדיף להבין כיצד משתלבים שני סוגי השיח בחיים הממשיים, וכיצד משלבים אותם באופן פורה. וכפי שמורי מרדכי רוטנברג נוהג לומר, עלינו לעבור מניסוחים של "או-או" (ניסוחים "דיאלקטיים", בלשונו) לניסוחים של "גם וגם" (בלשונו – "דיאלוגיים").¹⁴

לדעתי, למהלך כזה יהיו השלכות היסטוריות עמוקות. אבל לפני שאכנס למהלך ההיסטורי, אנסה לברר מעט את הנושא עצמו.

י. עולם ההלכה - כל אחד הוא מלך

תמונת האדם שציירתי פה מתארת את האדם כמורכב משני רבדים – רובד נשמתי נעלה, שבו הוא אכן "חלק אלוה ממעל", עליון על הכול. לא מוגזם לומר שברובד הזה הוא מלך ממש, גבוה מכל גבוה. אבל ברובד אחר הוא אינו אלא פרט בין פרטים, ואין לו שום יתרון על חבריו. מורכבותן של השאלות החברתיות נובעת מהפער האינסופי שבין שני הממדים – פער העומד ביסוד מהותנו האנושית (אפשר לנסח זאת בלשון חסידיית: החשיבה החסידית

14. מ' רוטנברג, שבעים פנים לחיים, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"מ.

מסבירה שבכל נפש אנושית גנוזה "מידת מלכות". לפי זה, אם יש בי מידת מלכות, הרי שאני מלך – והאמירה הזו היא אמת גמורה, אבל בתנאי שאזכור שכל חבריי הם מלכים כמוני).

לפיכך, אם כל אחד מאתנו הוא מלך,¹⁵ כדאי להתבונן מעט בהלכות מלכות (ובקשר המרתק שביניהן לבין הלכות הנוגעות לכל אחד מאיתנו).

פרק שלם במסכת סנהדרין מברר את זכויותיו של המלך. הראשונה שבהן היא זכותו לכבוד – מסתבר שלא תמיד "בשביל כבוד צריך לעבוד". גם מלך רשע זכאי לכל כבוד המלכות הנובע ממעמדו, ואפילו אחאב זכה שאליהו ירוץ לפני מרכבתו, לכבודו. והמשנה קובעת ש"אין יושבים על סוסו ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואים אותו כשהוא מסתפר" (משנה סנהדרין ב, ה).

לא מדובר רק בכבוד. יש למלך זכויות נוספות: כשיש שלל מלחמה, למשל, המלך "נוטל חלק בראש". (הגמרא מסבירה שבכל מקרה השלל מחולק "מחצה לו ומחצה לכל העם", ולכן המשנה מתכוונת לזכות המלך לבחור את חלקו מהמעולה ביותר – יומא יז, ב). צריך לזכור שיש לו גם זכות לקבל את צרכיו מקופת המדינה, ובשפע (רמב"ם, הלכות מלכים, ד, א).

האם מדובר בזכויותיו של המלך או בחובותיהם של אחרים כלפיו? כמו שראינו, אפשר לנסח כל תביעה בלשון של חובות ובלשון של זכויות, אבל הנקודה החשובה אינה שאלת הביצה והתרנגולת – אם זכות המלך קודמת, או שמא חובת האזרחים. השאלה היא מהו שורשן של הזכויות והחובות כאחת – והמקור הוא זכותו המוחלטת של מלך מלכי המלכים, שהאציל מכבודו על בשר ודם.

חשוב לזכור שהמלך רשאי לתבוע את יישוב הכללים האלה, ולהעניש בחומרה את מי שיעבור עליהם (סנהדרין מט, א). האם יעלה על הדעת לומר למלך משהו בנוסח "נכון, פלוני פגע בכבודך, אבל מדוע זה עסקך? הוא פגע בעקרון 'כבוד המלכות' ולא בכבודך אתה"? "נכון", יענה המלך, "אבל כל עוד אני מולך, כבוד המלכות הוא כבודי שלי". לפי ההגדרה שהצעתי קודם, מדובר בזכויותיו של המלך ולא רק בחובותינו האזרחיות כלפיו.

זכויות המלך אינן נגזרות מסגולותיו האישיות, ולא מפעולתו למען החברה. הן נובעות מכך שהמלך מייצג משהו נשגב, גבוה לאין ערוך מהאדם המסוים

15. יהושע ברמן, חוקר המקרא, כותב שיסודן של הרבה ממצוות התורה הוא "שכל אדם מישראל יכול לראות את עצמו כבעל מעמד של מלך – מלך ואסל הנתון לחסותו של הריבון האלוהי ומכיר לו תודה" (מלך ואסל פירושו מלך הכפוף למלך חזק ממנו, שהוא ה"מעניק" לו את זכותו למלוך. ב"כ). י' ברמן, נבראו שוויים, תל אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 68.

הנושא כרגע בתפקיד. לא לפני פלוני אחאב רץ אליהו, אלא לפני האידיאה הנשגבה של מלכות ישראל. זוהי הסיבה לכך ש"מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול" (סנהדרין יט, ב). אמנם מקור הכבוד אינו פלוני המשמש כרגע כמלך, אלא כבוד המלכות, הנובע מכבוד מלכו של עולם; אלא שכל עוד אותו פלוני הוא המלך, אי אפשר להבחין בין כבודו האישי לכבוד שהואצל עליו מלמעלה.¹⁶ ולכן, כשאנו רואים את המלך עלינו לברך את מי "שחלק מכבודו ליראיו" (ברכות נח, א. ולא מדובר רק במלך ממלכי ישראל, שהרי הרואה מלך ממלכי האומות מברך את מי "שנתן מכבודו לבשר ודם", ברכות שם).

ודווקא משום כך, גם לכבוד המלכות יש גבולות. מעשה בעבדו של ינאי המלך שהרג אדם, וינאי המלך הוזמן לבוא לבית הדין ולעמוד על רגליו. הוא סירב (משום כבודו כמלך), והחליט לשבת על כיסא כדרך מלכים. קרא אליו שמעון בן שטח: "ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם!" (סנהדרין יט, א). אומנם אחר כך תיקנו ש"מלך לא דן ואין דנים אותו" (שם יט, ב), אבל העיקרון הבסיסי אינו משתנה. כבוד המלכות אינו משהו השייך למלך, אלא נגזר מאידיאת המלכות הנשגבה. וכמו כל אידיאה, גם כבוד המלכות מתבטל מול כבוד הבורא.

כבודם של תלמידי החכמים, בדיוק כמו כבודו של המלך, אינו "שייך" לחכם זה או אחר. הוא נגזר מכבוד התורה ומכבוד נותן התורה: "וידבר העם באלהים ובמשה... בא ללמד שכל מי שמדבר ברועה נאמן כאילו מדבר במי שאמר והיה העולם" (מכילתא בשלח פר' ו). ולכן, למראה חכם תורני עלינו לברך את מי "שחלק מחכמתו ליראיו" (ועל ראיית חכם מאומות העולם נברך את מי "שנתן מחכמתו לבשר ודם" – שהרי גם כבוד החוכמות החיצוניות נגזר מכבודו של נותן החכמה). אומנם למדנו ש"הרב שמחל על כבודו כבודו מחול" (קידושין לב, א), אבל זאת, מסביר שם רב יוסף, משום שהכתוב סיפר לנו שאפילו הקב"ה מחל על כבודו – כמתואר ביציאת מצרים שהקב"ה "הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ועמוד אש לילה" (שמות יג, כא). כלומר – כבוד הרב נגזר מכבוד התורה, ולכן אינו יכול לעלות על כבודו של נותן התורה.

16. במחזה "הנרי החמישי" של שייקספיר מתואר המהפך המופלא הזה ביד אומן, כיצד הופך הנער ההולל הנרי למלך עז ומנהיג תקיף – לאחר שהושם עליו הכתר.

לאחר שהתבוננו במלכים ובתלמידי חכמים, נפנה את מבטנו לפשוטי העם. מסתבר שכבודם חשוב להלכה, כמעט כמו כבוד המלכות. כבודם נובע מהיותם בני מלכים. כך דנה ההלכה בקנס המוטל על הפוגע בכבוד חברו:

צ'רם באזנו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האישה בשוק – נותן לו ארבע מאות זוז. זה הכלל – הכול לפי כבודו. אמר רבי עקיבא: אפילו עניים שבישראל, רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב.

ומעשה באחד שפרע ראש האישה בשוק, באת לפני רבי עקיבא וחיבו לתן לה ארבע מאות זוז. אמר לו: רבי, תן לי זמן, ונתן לו זמן. שמרה עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד בפניה ובו כאיסר שמן. גילתה את ראשה, והיתה מטפחת ומנחת ידיה על ראשה. העמיד עליה עדים, ובא לפני רבי עקיבא. אמר לו: רבי, לזו אני נותן ארבע מאות זוז? אמר לו: לא אמרת כלום. החובל בעצמו, אף על פי שאינו ראוי, פטור. אחרים שחבלו בו, חייבין. (משנה בבא קמא ח, ו)

הכבוד אינו באמת של האישה, אלא של מי שבצלמו נבראה (אפשר לנסח זאת – כבודה נובע מכך שנשמה אלהית מתגלה בה). לכן גם כשהיא עצמה מזלזלת בכבודה, אין זה נותן רשות איש לזלזל בו.¹⁷

ההלכה טוענת שכל אדם, באשר הוא אדם, זכאי לכבוד מעצם היותו נברא בצלם אלהים. ומעשה בהלל הזקן שהיה הולך לרחוץ את גופו, והסביר לתלמידיו שהוא עושה מצווה – קל וחומר מפועלים הרוחצים את צלמי המלכים, שמקבלים על כך שכר (ויקרא רבה לד, ג). במילים אחרות – כבודו נגזר מכבוד קונו, וכבוד קונו הוא, כידוע, בלתי מוגבל באמת. ומעשה ברבי אלעזר ברבי שמעון שפגע פעם בכבודו של אדם שנראה לו "מכוער", והזדעזע עמוקות כשאותו אדם אמר לו "לך אמור לאומן שעשאני 'כמה מכוער כלי זה שעשית'" (תענית כ, א). הגמרא מאריכה לספר כמה התאמץ רבי אלעזר לחזור בתשובה על שגגתו). כלומר – כבוד האדם נגזר מכבוד בוראו. כלומר – לכל אדם הנברא בצלם אלהים יש זכות מוחלטת לכבוד. מהזכות הזאת נגזרות

17. הערת העורך (ע"א): ועיינו רמב"ם, הל' חובל ומזיק פי"ג הי"א, שפסק שלא כר' עקיבא, וכתב: "במה דברים אמורים? במכובד; אבל אדם שהוא מבוזה ואינו מקפיד בכל אלו הדברים וכיוצא בהן – אינו נוטל אלא לפי מה שראוי לו וכמו שיראו הדיינים שהוא ראוי ליטול; לפי שיש בני אדם כעורין שאינן מקפידין על בושתם וכל היום מבזים עצמן בכל מיני ביזוי דרך שחוק וקלות ראש או כדי ליטול פרוטה אחת מן הלצים המשחקים עמהם".

חובותיו של הזולת כלפיו. יכול האדם לתבוע את הכבוד הזה, ולחוש שמי שאינו מכבד אותו פוגע במעלתו הגבוהה.

וכמו שראינו לגבי מלכים, גם כאן אין מדובר רק ב"כבוד" הצהרתי ומופשט. מכבוד האדם נגזרות זכויות ממשיות לגמרי. זכויות העובד, למשל:

מעשה ברבי יוחנן בן מתאיא שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלים. הלך ופסק להם מזונות. וכשבא אצל אביו, אמר לו: בני, אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו, לא יצאת ידי חובתך עמהן. שהן בני אברהם יצחק ויעקב. אלא, עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמר להם: על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד.¹⁸ (משנה בבא מציעא ז, א) המשנה הזאת היא בניין אב לכל נושא הזכויות באשר הוא. היא מדברת בלשון של חובות ובעצם עוסקת בזכויותיהם של העובדים. המשנה מסבירה שחובתו של המעסיק נובעת ישירות ממעלתם העליונה של פועליו כ"בני אברהם יצחק ויעקב". ברור שכל עוד אין בינינו קשר, מעלתם זו אינה מעניינה הישיר של מעסיקם, ולא מוטלת עליו החובה לממש אותה במציאות. אבל ברגע שנוצר קשר של מעסיק-מועסק, מזונותיהם מוטלים על המעסיק לפי ערכם המהותי, ללא תלות באיכות עבודתם או בשוויה. מכיוון שכך, מגיעה להם סעודת מלכים שאין המעביד יכול לעמוד בה.¹⁹

18. ברצוני להפנות את הקורא לספרו של לוינאס "תשע קריאות תלמודיות", שיש בו ניתוח

דומה לשלי – לא לגמרי. אינני חותם על כל מסקנותיו של לוינאס, אבל העיקרון דומה. 19. **הערת העורך (ע"א):** ההלכה לא מחייבת את המעביד לספק לפועליו "כסעודת שלמה בשעתו". חובתו היחידה היא לאפשר להם לאכול ממה שהם עוסקים בו בשעת גמר המלאכה. מקור חובתו של ר' יוחנן לפועליו היה **התחייבותו** של בנו, אך דא עקא, שהתחייבות זו הייתה עמומה וניתנת לפרשנות רחבה. ומאחר שכל יהודי **ראוי** לסעודתו של אברהם אבינו, ההתחייבות צריכה הייתה להתפרש על פי זה ולכלול סעודה שהיא יותר מ"סעודת שלמה בשעתו". ולכן, ברגע שהבן הזדרז לתקן את התחייבותו ולפרש שאינה אלא פת וקטנית, נותרה ההכרה בכך שכל יהודי ראוי לסעודה כסעודתו של אברהם אבינו למלאכים תלויה באוויר ובלתי ממומשת, בהיעדר אדם שניתן לתבוע על כך. לפני תחילת העבודה לא נוצר בין ר' יוחנן לפועליו חוזה בר תוקף, ולכן יכול היה להגדיר מחדש את התחייבותו, שלא תהיה יותר מאשר "פת וקטנית בלבד".

תשובת הכותב: לא טענתי שמי שיש לו זכות טבעית יכול לתבוע אותה מכל עובר ושב. אפשר לטעון שלילד, למשל, יש זכות טבעית לכבוד ולטיפוח נאותים. אלא שתביעתו אינה מופנית כלפי כל אחד, אלא כלפי הוריו (ובהרחבה, אם ההורים אינם ממלאים את תפקידם – כלפי הקהילה, המדינה וכדו'). באותה מידה, אפשר לטעון שזכות העובד לשכר מכובד עובר עבודתו מופנית כלפי מעסיקו, ולא כלפי אף אחד אחר (גם פה, כשיחסי העבודה הטבעיים אינם ממלאים את תפקידם, כחובה עוברת לקהילה, למדינה וכדו'). הוא הדין במזונותיו של העובד: ההלכה קובעת פשוט שמושג ה"מזונות" (אם נקבע שהם חלק משכרו) מתייחס ל"סעודה כסעודת שלמה בשעתו", אלא אם כן נקבע בפירוש אחרת.

וכך אני מציע לקרוא את כל המקורות שהבאתי. הם מדברים בלשון "שיח החובות", אבל בשום מקרה לא מדובר בשיח המתנהל, כביכול, מעל לראשם של הפועלים. חובותיו של המעסיק כלפי פועליו נובעות מכך שהם בני מלכים, וזכותם לקבל מה שמלכים אמורים לקבל, והרבה יותר מכך.

יא. גבולות הזכות

והמשנה הזו עונה לשאלה נוספת. ראינו שאחת הטענות כנגד שיח הזכויות היא שלא ברור מהו, בעצם, גבולן של "הזכויות טבעיות". רבים יסכימו לקביעה שהרשימה הצנועה, המוזכרת בהצהרת העצמאות האמריקנית, היא באמת מובנת מאליה. אלא שראינו גם את התרחבות מושג הזכות לאורך השנים, וקשה להטיל ספק בכך שהיום היינו מוסיפים לרשימה את "חמש המ"מים" של ז'בוטינסקי (מזון, מלבוש, מעון, מורה, מרפא. ייתכן שהיום הוא היה מוסיף גם מחשב). אבל איפה הגבול – מה נאמר על ניתוחים פלסטיים? ניתוחים לשינוי מין? חדר כושר בכל בית? בריכה? מה לא, בעצם?

התשובה, לפי המשנה, היא – אכן, נכון. אין גבול לזכויותיו של אדם. צלם אלהים מתגלה בו, ומחייב אותנו לתת לו הכול, כולל הכול – סעודות מלכים, טיפולים רפואיים, טיולים מופלאים, שעשועים בלי גבול – למעלה מתענוגותיו של שלמה בשעתו. אלא שאנחנו לא יכולים להעניק זכויות כאלה לכל אחד. אנחנו לא עשירים די הצורך – וגם אם היחיד הוא מלך, הוא אינו המלך היחיד. החברה מורכבת מיחידים רבים, שלכל אחד מהם מגיע כבוד מלכות. לכן אין לנו ברירה, ועלינו להגיע להסכמה הדדית על הגבלת זכויותינו. כולנו מוותרים על חלק מהתביעות המגיעות לנו. אבל מכיוון שהוויתור נובע מחוסר יכולתנו לממש את זכויותינו, גבול המימוש הוא גבול היכולת. כל מה שאפשר לתת לכולם – לכל הנברא בצלם אלהים – חובתנו הפשוטה היא לתת אותו. ברור שמה שאנחנו יכולים לתת משתנה מתקופה לתקופה, לפי התפתחות אמצעי הייצור. במציאות הממשית אי אפשר לתת לכולם את הכול – אם ננסה, הכלכלה לא תעמוד בכך ויהיה לנו הרבה פחות לחלק (אינני נכנס עכשיו לשאלה הכלכלית עצמה, כמה אפשר לקחת מבעלי היכולת, במטרה להעניק לכולם רמת

אם לא כך, מדוע מוכרעת העמימות בניסוח חוזה ההעסקה לכיוון המקסימלי? מדוע לא קבעה ההלכה דווקא את המינימום האפשרי כהגדרת המזונות (אלא אם כן נקבע בפירוש משהו שונה)? אין ספק שהסברה היא שברמה העמוקה ביותר, אדם מישראל זכאי ליחס כמלך ממש, שהרי הוא בוודאי בן מלכים (לגבי מושג ה'ראוי', אתייחס בתגובתי למאמרו של העורך).

חיים הוגנת. על כך יש דעות שונות – החל מהטענה שכל מס הוא פגיעה בזכויות הרכוש ובייצור, ועד הטענה שכל מה שאדם יחיד מרוויח לעצמו, מעבר לרמה מסוימת, הוא גזל ופגיעה כלכלית אנושה באחרים. לא אכנס כאן לוויכוח הזה, משום שכרגע חשוב לי רק העיקרון הבסיסי – שלכל אחד יש זכות לקבל "כסעודת שלמה בשעתו", וזכותו יוצרת חובה אצל כל היתר. אם איננו עושים זאת בפועל זה בגלל שאיננו יכולים לעמוד בכך, ולא משום שאין למקבלים זכות לקבל את כל זה).

ומכיוון שכך, עולם הזכויות הוא באמת דינמי. הביטוי "רמת חיים הוגנת" משתנה, בהכרח, מתקופה לתקופה. ההלכה יודעת כמה סובייקטיבי הוא הגבול הזה. היא קובעת שמי שירד מנכסיו, למשל, צריך להעניק לו (מקופת הציבור, לפי פוסקים רבים) "אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות סז, ב). אחרת, ההשפלה תהיה, עבורו, קשה מנשוא. יוצא שעלינו לחשוב – מה ייחשב בתקופתנו להשפלה קשה מנשוא?

זכויותינו באמת משתנות מתקופה לתקופה, גם אם שורשן אינו משתנה ואינו יכול להשתנות. בשורש הן תמיד אינסופיות. זוהי אמת שבתקופה מסוימת זכותו של כל אדם היא לקבל תרומות ומעשרות, ובאחרת הבטחת הכנסה (או את "חמש המ"מים" של ז'בוטינסקי). ומי יודע? אולי בעתיד נדבר על הזכות לכרטיס טיסה למאדים. לא הזכויות משתנות, אלא יכולתה של החברה לספק אותן. קצת בדומה לסל התרופות – ברור שבאופן אידיאלי היינו שמחים להעניק לכל חולה את הטיפול המושלם, יעלה כמה שיעלה. הסיבה היחידה שאנחנו לא עושים זאת היא שאנחנו לא יכולים.

יב. זכות מול גחמה

מכאן תשובה לקושי נוסף, שהעליתי בפתח המאמר. מתי, שואלים הוגים כמו מקינטאיר, הופכת גחמה רגעית לזכות ממשית? כמו שראינו, העידן הפוסטמודרני באמת דרדר את מושג ה"זכות" לתהומות האבסורד. כל גחמה שמישהו מציא הופכת לתביעת זכות – והחברה עומדת חסרת אונים מול ההתקפה, ואין לה קריטריון להבחין בין זכות לשטות. הכול הולך.

חלק מהמבוכה נובע מכך שדברים שנראו פעם אבסורדיים, נתפסים היום כמובנים מאליהם. כמה מדינות אפשרו לנשים להצביע, לפני מאה שנים בלבד? והיום, מי ינסה למנוע מהן את זכותן (וחובתן) האזרחית? ואולי מה שנראה הזוי היום, יראה הגיוני מחר? אם לכל אחד נשמה משלו, יש לו גם רעיונות

משלו, וחלקן נראה הזוי לזולתו (לפחות עד שהוא מתקבל ברבים). אכן, רעיונות רבים מתגלים במבחן ההיסטורי כהזויים באמת, אבל מצד שני, לא פעם קורה שהרעיונות ה"הזויים" ביותר מתבררים כטובים ונכונים. מדוע לא תהיה לי זכות גמורה להגשים כל משאלה, גם אם היא נראית למישהו כגחמה שטותית? התשובה לכך היא שאני חי בין אנשים, וכל מעשיי משפיעים עליהם (אפילו למעשים הנעשים בד' אמותיהם של עושיהם, יש לפעמים השלכות חברתיות מרחיקות לכת). מכיוון שכך, אי אפשר למנוע ממני לשכנע, להסביר, להפיץ את רעיונותיי. אבל יש לחברה זכות גמורה להחליט אילו רעיונות היא מקבלת ואילו לא. כפי שהצעתי בנוסחה הפשוטה: **כל אחד הוא מלך ויש לו זכות מוחלטת לכול, ועל הכול. אבל זכותו מוגבלת ע"י זכויותיהם של המלכים חבריו.**²⁰ הסברתי, לדעתי, מהו שורשו העמוק של שיח הזכויות, ומדוע אין לוותר על שיח הזכויות. מכאן עליי לעבור לשאלה נוספת, לא פחות חשובה: להבין מדוע התדרדר השיח הזה למקום שאליו התדרדר, ומהי הדרך לשקמו. בירור כזה מצריך אותנו לעיון היסטורי קצר.

י.ג. מבט היסטורי (א)

העידן המודרני נפתח בהצהרה על זכויות האדם. כבר במאה השבע עשרה טען הובס (מאבות ההגות המודרנית) ש"בדרך הטבע, לכל אדם זכות לכל דבר".²¹ אחר כך הוא מסייג את קביעתו ומסביר שאם כל אחד ידרוש את מלוא זכויותיו, ניקלע למלחמת הכול בכול. כדי למנוע את המלחמה הזאת אנחנו מוותרים על חלק מזכויותינו למען החברה, שכלל היסוד שלה הוא, יהי כל אדם נכון, כשגם האחרים נכונים לכך, לנטוש את זכותו זו לכל דבר, במידה שימצא לנחוץ למען השלום ולשם הגנה על עצמו.²²

20. שמעתי טענה שהנוסחה הזו היא, אולי, פשוטה מדי, ואינה עושה צדק עם מורכבותו של העולם המשפטי, על אינספור מצביו המורכבים. לפי הטיעון הזה, אפשר בכלל לוותר על ניסיון להמשגה תיאורטית: הבה ננסה להבין כל מקרה לגופו. לא אכנס עכשיו לכשלים הלוגיים הטמונים, לדעתי, בויתור כזה, אבל אומר שחשיבה מסודרת חייבת לצאת מהנחות כלשהן על המציאות ומתוכן להבין כיצד הן מופיעות בשלל מצביה המורכבים. אכן, אין ספק שהנוסחה שהצעתי היא כללית, ונגזרותיה מורכבות ומגוונות מאוד; ואף על פי כן אני טוען שהיא מספקת מפתח להבנת מצבים חברתיים רבים מאוד.

21. ת' הובס, לווייתן, ירושלים: מאגנס, תש"ע, עמ' 120.

22. שם, עמ' 121.

דבריו של הובס היו חידוש גמור כשנכתבו. אבל במאה השמונה עשרה הם כבר נראו "מובנים מאליהם". מחברי הצהרת העצמאות האמריקנית קבעו בפשטות שיש "אמיתות מובנות מאליהן", וביניהן

שכל בני האדם נבראים שווים במעלה, שיוצרים העניק להם זכויות מסוימות שאין להפקיען, וביניהן הזכות לחיים ולחופש ולרדיפת אושר.

ההצהרה מוסיפה וטוענת שכאשר שלטון אינו מתחשב בזכויות אלה, חובה היא למגר ממשל כזה ולהפקיד שומרים חדשים על ביטחונם בעתיד.

טענות אלה פותחות את העידן המודרני, ועומדות ביסודו. ההנחה שלבני אדם יש זכויות עומדת ביסוד המהפכות האדירות של העת החדשה, החל מהמהפכות הדמוקרטיות של המאה השמונה עשרה, דרך המהפכות הלאומיות במאה התשע עשרה – ובאופן שונה מאוד, אפילו המהפכות הקומוניסטיות במאה העשרים טענו שהן פועלות בשם זכויות האדם. כולם הסכימו שיש לנו זכויות טבעיות, שהפוגע בהן הוא עריץ ויש להילחם בו.

יד. האכזבה

אם המודרנה מתבססת על מושג הזכות, סביר להניח שהאכזבה מהמודרנה היא מקור ההתקפה העכשווית על "שיח הזכויות". ואכן, רבים טוענים שאנחנו נמצאים בעיצומו של תהליך המוביל לקריסתו של "העידן המודרני" כולו (תהליך שהוליד את ה"פוסטמודרניזם", את ה"ניו אייג", ועוד תופעות תרבותיות). בתקופות של קריסה, אנשים מבקשים לבחון את יסודות התרבות שקרסה. מתוך מצוקתם הקיומית החריפה, הם רוצים לדעת מה היה שם, לעזאזל, שגרם לנפילה. וחשוב מזה – איך קמים מההריסות.

בתקופות כאלה אנשים מחפשים תפיסות חדשות, במקום אלה שהביאו למצוקה העכשווית. הם עשויים לשלוף תפיסות עתיקות, שכבר נזנחו בעבר (ולפעמים מדובר באותן תפיסות שבהן מרדנו פעם, כשיצרנו את התרבות שבה אנחנו מורדים עכשיו). תפיסות כאלה מתעוררות לחיים, ונמכרות באריזה של רעיונות חדשניים ומסעירים. הניסיון להבין את ליקויי ההווה מוביל אותנו לבדוק מדוע מרדנו בתרבות הקודמת, ולשאול אם המרד היה מחויב המציאות. כמה קל, ברגעים כאלה, לעשות אידיאליזציה של העבר, ולשכוח את מצוקותיו הקשות!

הבעיה היא שהמהלך הזה עלול ליצור תנועת מטוטלת אכזרית: המרד בתפיסות הכושלות של התרבות העכשווית מחזיר אותנו לתפיסות שכבר כשלו בעבר, ובאופן אכזרי הרבה יותר. ואז מובטח לנו שבבוא היום ימרדו בנו הדורות הבאים, שיצטרכו לסבול את הכשלים שאנחנו יוצרים כיום – וחוזר חלילה. האם יש מוצא מהמטוטלת האכזרית הזו? אולי כן. אבל רק אם במקום לזנוח את העולם הישן (שהיה – בשעתו – החדש והמבטיח), ננסה למצוא את שגיאותיו ולתקן, לחפש את נקודת האמת שהייתה בהן, ולהפריד בזהירות בינה לבין הכשלים שמצאנו. בלשון חסידית קוראים לכך "העלאת ניצוצות". מורי פרופ' מרדכי רוטנברג מדבר, בהקשר הזה, על "חשיבה דיאלוגית" שאינה מבקשת להכריע בין גישות שונות אלא "לצמצם" את יומרתן לשליטה מוחלטת, ולחפש לכולן מקום בעולמנו (וכבר הפניתי את הקורא לספרו "שבעים פנים לחיים").

טו. מבט היסטורי (ב)

כיצד התדרדר שיח הזכויות עד להגזמה הנוכחית?

ראשית חוכמה, עלינו לשאול מה השתבש בתקופה המודרנית – איך התדרדר מושג חיוני וחשוב כמו "זכויות האדם", עד לכשלים שמניתי בראשית המאמר?

התשובה היא שהיה כאן מעבר מקיצוניות אחת לקיצוניות הפוכה. תרבותנו הקצינה את שיח הזכויות עד לרמה אבסורדית להחריד, משום שנולדה כמרד בתרבות הפוכה, שזכויות האדם לא היו קיימות בה כלל. כך נולד העידן המודרני: כמרד כנגד ההתרבות הנוצרית הימבינימית, שראתה את האדם כרע מעצם טבעו (ליתר דיוק – "מקולל" בגלל "החטא הקדמון"). ממילא, מה שבוקע מפנימיותו של האדם הוא רע, ולכל הפחות חשוד. בתקופה ההיא באמת לא היו לאנשים זכויות (למלכים דווקא היו, אבל אף אחד – מחוץ לעולם היהודי – לא חשב שיש דמיון בין מלכים לבני תמותה). אנשים היו אמורים לציית, וזהו. ישעיהו ברלין מספר שכאשר מישהו אמר למרטין לותר שבני האדם זכאים לאושר, ושהאושר הוא ממטרות החיים, הזדעזע לותר וקרא: "אושר? לא! ייסורים! ייסורים!"²³ הוא מספר גם שבמאה השבע עשרה,

23. ב' מאגי, אנשי הגות, תל אביב: עם עובד, 1983, עמ' 23.

חי מחבר צרפתי שהקשה: אם יחפוץ מלך צרפת למסור נתינים אחדים לרשותו של מלך אנגליה, מה יחשבו אותם נתינים על מסירתם? ותשובתו הייתה כי אין זה מעניינם לחשוב: כל שעליהם לעשות הוא לציית – הלא נתינים הם.²⁴

ל"סתם" אדם לא היו זכויות כלשהן.

ברוב התרבויות הקדומות, לא היה מושג מגובש של "זכויות אדם", פשוט משום שהנושא לא עלה. לאיכר הבבלי או המצרי לא היו זכויות, אבל בדרך כלל הניחו לו לחיות את חייו. לפעמים היו מגיעים פקידי המלך ולוקחים חלק מתבואתו, או מגייסים את בניו – אבל מחוץ לאירועים כאלה הוא חי את חייו ללא הפרעה. לא כך היה בימי הביניים. אנשים חיו תחת עולם שלם של חובות ואיסורים, שהפכו אותם לעבדים נרצעים לגמרי. האיכר הפך ל"צמית", נאסר עליו לעזוב את אדמתו, ובמקומות מסוימים אפילו להינשא ל"צמיתה" של אציל אחר (היה צורך באישור מיוחד לשם כך). היה אסור לחשוב באופן הסותר את דעת הכנסייה (כל המנסה לחשוב בעצמו מסתכן בעלייה על המוקד). עולם החובות הפך למפלצת, בלי שיהיה מושג של זכויות שירסנו את החובות האלה.²⁵

לא הייתה ברירה. הנצרות הכניסה את הנפש לסד. "האדם נולד חופשי, ובכל מקום אסור הוא באזיקים", קבע רוסו בספרו, שהפך למניפסט האידיאולוגי של המהפכה.²⁶ אפשר לטעון שדווקא בגלל שהאדם שרוסו הכיר היה אסור באזיקים תרבותיים כל כך נוקשים, היה צורך להכריז שהוא "נולד חופשי". וכמובן, לא מספיק להכריז. היה צורך לבנות תורה שלמה של "זכויות שאין להפקיען".

24. שם, עמ' 18.

25. חשוב לציין שהתפיסה היהודית הייתה שונה גם בימי קדם. בחז"ל יש אפילו מחלוקת בשאלת "האמור בפרשת מלך" אם "מלך מותר בו" או לא. וגם מי שסובר שמותר, שם לכך גבולות.

הערת העורך (ע"א): יעוין בהסברים השונים של בעלי התוספות (סנהדרין כ, ב ד"ה מלך) לשאלה מדוע היה אחאב מנוע מלהפקיע את כרמו של נבות. גם הר"ן (נדרים כח, א ד"ה במוכס), המציג בשם בעלי התוספות את תפיסת המלכות האבסולוטית, קובע כי בארץ ישראל לא המלך הוא הבעלים על האדמה אלא כל אדם הוא בעלים על אדמתו שקיבל מאת הקב"ה באמצעות יהושע בן נון, ועל כן בארץ ישראל אין בסיס לדינא דמלכותא' במובנו המקובל בעולמם של הגויים.

26. ז'אן ז'אק רוסו, האמנה החברתית, ירושלים: מאגנס, עמ' 9.

קיצוניות גוררת קיצוניות. כנגד הקיצוניות הימבינימית היה צורך ללכת לקיצוניות ההפוכה.²⁷ כדי לתת מקום לחיים – לחיים במלוא פשטותם הנפלאה – נבנתה תרבות חדשה, "מודרנית", שבזה לרוח הדתית משום שראתה אותה כביקורתית ומדכאת. הזכויות עמדו ביסוד התרבות החדשה, ואילו החובות זוהו עם התרבות הימבינימית הישנה, ונדחו לשולי השיח.

המעבר משיח ה"חובות" לשיח ה"זכויות" היה בלתי נמנע, אבל היה חריף מדי. התודעה הנוצרית של ימי הביניים יצרה ניגוד מוחלט בין החיים והרות ממילא, המרד נגדה נטה לכיוון חומרני, וסירב להכיר ברוחניות כלשהי. זכויות האדם לא נקשרו למעלתו הרוחנית-נשמתית, אלא נתפסו כ"טבעיות", כאילו היו חלק מהמטען הגנטי שלנו. בתור שכאלה, באמת לא היה להן יסוד. הוגי דעות עשו מאמצים כבירים למצוא בסיס טבעי לזכויות האדם. מנסחי הצהרת העצמאות האמריקאית, כמו שראינו, יכלו לומר בפשטות שהבורא הוא שנתן לבני האדם את זכויותיהם. אבל ככל שהתרבות הפכה אתאיסטית, נעלמה גם היכולת לנמק מדוע, בעצם, יש לנו זכויות (זה לא צריך להפתיע: הרי כבר ראינו שהבסיס היחידי למושג הזכות הוא מעלתה העליונה של הנשמה). המהלך המודרני כלל סתירה פנימית, כבר מראשיתו: הוא טיפח את זכויות האדם – ובו בזמן הרס את הבסיס ההגיוני להצדקתן. לכן, כותב מקינטאיר:

כל הניסיונות לתת סיבות טובות להאמין שזכויות כאלה קיימות, נכשלו.²⁸

הוא צודק – אבל בניגוד לדעתו, כישלונן אינו הכרחי. הוא נובע מהמסגרת האתאיסטית שאליה ניסו לדחוק אותן.

ולמרות זאת, בהגות העידן המודרני היו יסודות מרסנים, שמנעו משיח הזכויות לגלוש למקומות ההזויים שבהם הוא מבוסס היום. החשוב שבהם היה האמונה בתבונה. הוגי הנאורות האמינו שכל תופעה חברתית יכולה וחייבת להתבסס על התבונה הרציונלית – וזה כולל את מושג הזכות. לא חשוב אם ניסיונותיהם של הוגי התקופה למצוא בסיס כזה משכנעים אותנו היום – עצם האמונה שכל זכות נגזרת מהתבונה מעמידה מחסום בפני הגחמות המרהיבות שאנחנו רואים היום. עם קריסת האמונה בכוחה הכול יכול של התבונה (זוהי הקריסה שאנחנו מכנים "פוסטמודרניזם"), נפרץ המחסום. העידן הפוסטמודרני לא הסתפק בהוספת זכויות חדשות לרשימת הזכויות הישנה, אלא שינה

27. בלשונו של רוטנברג – מדובר ב"תנועה דיאלקטית" של "או-או" ולא "דיאלוגית" ("גם וגם").

28. א' מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 78.

לחלוטין את משמעותה: כשהכול שרירותי, באמת כל גחמה אווילית הופכת ל"זכות", וכל "זכות" כזו הופכת לתביעה גמורה שהחברה צריכה לספק. חלק מקשייה של אירופה העכשווית להתמודד עם השינויים התרבותיים שמהגרי האסלאם רוצים לכפות עליה, נובעים מהנקודה הזו בדיוק – הרי "זכותם" לנהוג כמנהגייהם, בלי להתחשב בתרבות המארחת. זכותם, למשל, להטיף במסגדיהם לשנאת התרבות האירופית שאפשרה להם להשתקע בה, בחמלתה על מצבם. האם יש גבול בין זכותם לשמור על זהותם לבין "זכותם" להטפה רצחנית כנגד "פגיעה בכבוד הנביא"? אם אין בסיס לשום זכות, אין גם גבול בין זכות צודקת להזויה – שהרי כולן הזויות באותה מידה.

טז. בגנות הריאקציה

קיצוניות גוררת קיצוניות. כנגד ההגזמות העכשוויות, אנחנו מתחילים לשמוע קולות של כפירה בעצם מושג הזכות, באשר הוא. גם מקינטאיר מזכיר לנו שמושג הזכות הוא חדש למדי בהיסטוריה:

למושג אין כל אמצעי ביטוי בעברית, ביוונית, בלטינית ובערבית, קלסיות או ימי-בינימיות, לפני שנת 1400 לערך.²⁹

אם כך, טוענים מקינטאיר והוגים שמרניים נוספים, שום דבר רע לא יקרה אם נוותר על שיח הזכויות. עובדה שהסתדרנו מאות שנים בלעדיו.

אבל זה פשוט אינו נכון. מחיקת שיח הזכויות לא תחזיר אותנו לשפיות, אלא לקיצוניות שקדמה למודרנה. כפי שטענתי, בעת העתיקה המדינה לא נטתה להתערב בחיי הפרט, גם כשהייתה זקוקה לרכושו או לכוחו. ימי הביניים היו באמת תקופה מזעזעת, שבה כל מחשבה עצמאית הייתה עלולה להעלות את חושבה על המוקד. ומה יקרה אם נחזור היום לשיח החובות הטהור? המצב היום אינו דומה למה שהיה בעת העתיקה. היום המדינה מרשה לעצמה להתערב בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם, בין מעביד לעובדו. אנחנו מאמינים – במידה רבה של צדק – שבעשותה כך היא מונעת אלימות, הזנחה או עוול. אבל מה יהיה אם כוחה של המדינה לא ירוסן על ידי הסכמה כללית בדבר זכויות האדם "שאינן להפקיען"? במאה האחרונה למדנו משהו על עריצותן של מדינות, כשאין מעצור לעוצמתן.

ולא רק מעריצות המדינה אני פוחד. כפסיכולוג אני פוגש אנשים שגדלו במערכות חינוך ששמו את הדגש על חובות, מתוך זלזול ב"זכויות האדם". קשה

29. מקינטאיר, שם, עמ' 77.

להפריז בעוצמת הנזק הנפשי שנגרם על ידי חינוך כזה, גם כיום. בחור מסוים, למשל, מתקשה לומר את צמד המילים "אני רוצה". הוא משוכנע שיש רוע בעצם היותו בעל רצון. "להיות בסדר" מבחינתו, זה ללכת בנתיב שאחרים סללו עבורו – אבל משהו בתוכו מתקומם כנגד חליפת החנק הזו. התוצאה היא שהוא אינו מצליח לעשות דבר. הוא עובד, מתפרנס, אבל מתקשה להציב לעצמו מטרות משל עצמו. הוא אינו מרגיש חי, אינו מצליח ליצור קשרים עמוקים עם איש. הוא אינו דתי ואינו חילוני. עולמו בנוי על חובות, שהוא בוחל בהן, בלי שתהיה לו זכות כלשהי. למרבה הצער, הוא ממש לא יחיד. הייתי יכול למלא מאמר שלם בתיאורים כאלה.

אינני מזלזל בנזק הנגרם על ידי המצב ההפוך, ואינני דוגל בחינוך שכולו זכויות. אבל האם נגזר עלינו לבחור בין העמדות הקיצוניות, החד-צדדיות? אני חוזר לנוסחה הפשוטה שהצעתי קודם, שלדעתי ביכולתה לגשר בין העמדות: **לכל אדם זכות אינסופית (בשורשה) לחירות ולאשר, אלא שזכות זו מרוסנת על ידי גבול האחריות לזולת וההתחשבות בו.** הגבול הזה מיוצג במציאות על ידי עולם שלם של חובות כלפי הזולת. זכויות וחובות מרסנים אלה את אלה (הניסוח הזה נגזר מהניסוח הקודם): **התחושה שמגיעות לי זכויות משקפת את העובדה שגנוזה בי נשמה עליונה, אינסופית. הידיעה שמוטלות עלי חובות משקפת את העובדה שגם בזולת משתקפת נשמה עליונה כזו.**

מה נדרש מאתנו, אם כן? קודם כול, להחזיר את מושג "הזכויות הטבעיות" לממדיו הטבעיים. לא כל גחמה היא זכות. צריך לחדד את תמונת האדם האמונית, שהיא היחידה שממנה יכולות לנבוע זכויות אנוש. לא פחות מכך, צריך לבנות מנגנונים חברתיים שיעדכנו את מושג הזכויות לאור היכולת הכלכלית המתעצמת, המושגים החברתיים המתחדשים – ובו בזמן ישמרו עליו מהגזמות פראיות. צריך לחדד את היחס שבין מושג הזכות ומושג החובה – ולהטמיע את שניהם בלבבות, כחלק בלתי נפרד מן החינוך לערכים. צריך להבין שזכויות וחובות הן לא רק שני צדדים של מטבע תודעתית אחת, אלא שהתודעה המאוחדת הזאת היא בסיס ראוי מאין כמוהו לחיים, ואולי לתרבות העתיד.

יז. מבט היסטורי (ג) - עולמו של הרב קוק

כמו תמיד, משנתו של הרב קוק מאפשרת לנו להעמיק הרבה יותר. משנתו של הרב מעניקה לנו מבט רחב על ההיסטוריה, ויש לה מה לומר על השאלה שאנחנו דנים בה כרגע.

הרב רואה את ההיסטוריה כתהליך נרחב של חינוך האדם – לא רק של בני אדם פרטיים, אלא של מין האדם בכללותו. בתהליך החינוכי הזה, יש משמעות רבה למצוות התורה. כשעם ישראל מקיים מצוות, הוא מתנסה בחיים מתוקנים. אומנם ברגע ההווה אין לנו אפשרות לחיות חיים כאלה במלוא היקפם, אבל עצם קיום המצוות מהווה הכנה ברורה לחיים שנחיה בעתיד, לעת יתקן העולם. וכשעם ישראל יתקדם לקראת חיים מתוקנים, כל העולם כולו ילך בעקבותיו. עומק משמעותן של המצוות הוא היותן כלי למהפכה כלל עולמית, אבל כזו שתבצע בזהירות ובהדרגה: הכנה ארוכה לחיי גאולה, המתבצעת כולה בתחומי עם ישראל. ואחר כך ההכנה הזו תיתן את פירותיה בתיקון שורשי של החיים הישראליים, ובעקבותיהם של כל האנושות כולה. ולפי המשל המוצלח שנותן הרב לתהליך:

הפחם נותן אותה מידת-החום אשר נצברה בקרבו בהתהוותו. חוק יצירה זה של השוויית המשקל שבין כוח היצירה וכוח ההשפעה של הנושא, הוא כולל גם כן את חיי הרוח, את אצילות הדעת והמוסר. ועל פי זה אין המצוות מיוחסות אל טעמיהן בתור סמני זכירה מלאכותיים כי אם בתור נושאים פועלים, ההולכים עם סדרי השלמת ההוויה בצדה המרכזי, המוצא את מקומו היותר מבורר באנושיות המבוכרת – של כנסת ישראל.

(מאמרי הראיה, טללי אורות, עמ' 24)

עד שאותם "נושאים פועלים" יניבו את פירותיהם, עלינו להתנהל במציאות כפי שהיא. המציאות הזו אינה סטטית. היא מתקדמת מתקופה היסטורית אחת לאחרת, כשבכל שלב היסטורי יש צורך באיזון חדש בין זכויות לחובות, בדיוק כפי שכל שלב התפתחותי מחייב אותנו לחשוב מחדש על זכויות וחובותיו של התינוק – הילד הקטן – הנער המתבגר. מה שהיה טוב בשלב אחד, יהיה הרסני בתקופה מאוחרת יותר. משפטיה של התורה לא נועדו רק להשבת הצדק המידי, אלא גם – ואולי בעיקר – לקדם את המציאות לעבר העתיד המקווה, הגאולי.

נקודת ההתחלה של ההיסטוריה דומה לזו של האדם: פעם היו בני אדם חסרי רסן, מנוהלים על ידי תשוקותיהם הגסות. האלילות, טען הרב, הייתה חלק מהתופעה הזו. די לקרוא את עלילותיהם של אלי יוון וכנען כדי למצוא בהם את כל הרוע האנושי, כשהוא מעוטר בהילתם של "בני האלמוות" המבצעים אותן. בתקופה ההיא, טוען הרב קוק, היה היגיון בשיח החובות. ואכן, הרב טוען בפירוש ששיח החובות, והוא לבדו, הציל אותנו מהשקיעה שמה שהוא מכנה "ההנחה המגושמה שהחיים הם מילוי חפץ" (במשמעות של רצונות היוליים, לא מעובדים, חסרי רסן). בדבריו הוא מתייחס למימרת הגמרא (שבת סז, ב):

הוא בשמה והיא בשמו, יש בו משום דרכי האמורי.

ועל כך הוא כותב:

יסוד דרך ד' הסלולה בישראל היא **מילוי החובה**. התעודה האלהית היא מקפת את האדם, למלאות את תכונתה נוצר האדם על פי גורלו להיות איש או אישה, היינו למלא תפקיד ידוע בהוויה. השם מייחד את העצמיות של הנקרא, כולל בקרבו את הצד היותר יסודי שבהוויה. כיון שההוויה היא **חובה**, עבודה ומשמרת, אי אפשר להעלות על הלב כי אם להתפשט בשכלול החיים שבתוך החוג המצוייר מהגורל העליון. דרכי האמורי נוסדו על **ההנחה המגושמה שהחיים הם מילוי חפץ, לא מילוי חובה**. את החפצים אפשר להחליף על פי השפעת חפץ יותר מלבב.

ומכאן ההשלכה על המשפחה:

חיי המשפחה המוטבעים על פי **מילוי החובה**, מכוונים את התפקיד לכל צד, עד אשר עם כל ההשפעות שכל אחד מקבל מזולתו, לא יומר היסוד של ההוויה ותכונת החיים, שהוא יסוד השם. מה שאין כן דרכי האמורי, התרים רק אחרי **מילוי הרצון**, ועם **עדנת הרצון והרמת ערכו על פי החובה** אין להם כל עסק – הם מורים גם להחליף את עצם החיים שלהם, כשהרוח יעלה להיות נוטה לזה, וכל האורחות היותר נלוזות יכולות הן להיות מתפשטות על פי שילוח רסן מעל החיים, מאין להם תעודה וחובה כי אם חפץ ומילוי שרירות לב. תכונת חיים

כאלה מתעתקת מנפש לנפש באין מעמד, הולכת כגלגל לפני סופה, "ושם רשעים ירקב".³⁰

(עין איה שבת ו, ק)

אכן, אילולי עמדנו – בתקופות החשוכות של ההיסטוריה – על קדימותו של שיח החובות, היה האדם מופקר לטבעו הגס, ליצריו הפראיים ולשפלותו. משל למה הדבר דומה? לילד, שיש צורך בחינוך הכולל יסודות של הכנעה ו"שבירה" כדי להצילו מחיים של תאוותנות ירודה. למען האמת, גם בחינוך הפרט צריך להיזהר: צריך לרסן את היצר החשוך, אבל אסור שהריסון הזה ישבור את הרצון הטבעי, שהוא באמת יסוד החיים. עוד זהירות נדרשת פה, לדעת מתי מדובר ברצון פראי שיש לרסנו, ומתי בגילוי עמוק – גם אם לא מעובד – של נשמתו הייחודית של הילד. וכמו שמזהיר הרב במקום אחר:

הרצון הוא מקור החיים. רצון האדם הוא באמת יסוד שכלולו והווייתו. אמנם הרצון הזה צריך הוא **פיתוח ועישוי**, יותר מכל הכוחות כולם. בילדות האנושיות, הרצון הטבעי של האדם צריך **חינוך של כניעה**, של שבירה, ושל היפוך. כל זמן שהאדם הולך ומשתכלל, כך רצונו העצמי הולך ונהפך לטובה, **ושבירתו של הרצון מאבדת טובה רבה.**

הדבר קשה מאד בדמדומי חמה, בין פרק לפרק, שבתקופה חשובה של רוח האדם, שאז מעבר מזה מונח הרבה פראות ברצון, ששבירתו היא עלייה ופתוח, ולעומת זה מונח ברצון כוח אור וטוב, ששכלול העולם תלוי בהשארנו על פי תכונתו. והבינה הישרה מוכרחת היא **לפתור בזהירות את שאלת התחומין**, באופן שיישאר האדם מלא אומץ מצד הטוב שברצון שכבר נשתכלל, מצד אותם חלקי הנשמה שכבר נגאלו ויצאו מתהומות הגיהנום וממעמקי הקליפות, ומלא גם כן דכאות רוח, ותכונה של לב נשבר ונדכא, לעומת אותם חלקי הרצון, שעדיין חיית האדם הרעה שרויה בהם.

30. באופן כללי, לימוד כתבי הרב מצריך זהירות מהסקת מסקנות על סמך פסקה בודדת כלשהי. תמיד צריך לראות את מכלול פסקאותיו של הרב בנושא מסוים, להבין את התמונה הכללית שהוא מתאר, ואז לשבץ את הפסקאות הבודדות בסכמה שיצרנו. אם טעינו בהבנת הסכמה הכללית, חזקה עלינו שיימצאו פסקאות שאינן ניתנות לשיבוץ בתוכה! הפסקה המסוימת הזו, למשל, עלולה ליצור רושם כאילו מטרת החיים היהודיים היא כינונו של מוסר חובות קפדני; אלא שהבנה כזו תסתור את רוב הפסקאות שיובאו להלן.

(שמונה קבצים א, קצא)

כלומר, גם במצב הגס ביותר, המצריך "חינוך של כניעה, של שבירה, ושל היפוך", צריך להישמר מלהגזים בהכנעת הנער ל"מוסר חובות" עריץ. זו הייתה שגיאתה הגדולה של הנצרות, שהייתה מלאה בחרדה מפני האדם וטבעו, והנזק שגרמה היה גדול מהתועלת שהביאה. ובכל זאת, הנצרות היא שהצליחה לרסן את תרבותם האלימה של שבטי ה"גרמאנים" שהרסו את רומא. אם כי המחיר היה כבד: עולם שכולו דיכוי.

בין אם הייתה הצדקה לדיכוי הנוצרי ובין אם לאו, ברור שעם הזמן הדיכוי הפך בלתי מתקבל על הדעת. זאת משום שעם הזמן התעדה טבע האדם. משהו מגסותו נרגע, ומשהו מהצדדים הנעלים יותר החל להופיע. בהתאם לכך, האדם חש שאי אפשר – ואסור – לדכא את רצונותיו. התרבות החדשה חשה שלא מספיק לרסן את טבע האדם – צריך להקשיב לו, לתת לו להתבטא, לסמוך עליו. מכאן, טען הרב, נולד שיח הזכויות החדש. שורשו של השיח הזה נעוץ בצדדים מהותיים של טבע האדם שכבר הזדככו, לפחות באופן חלקי, וכבר אי אפשר – ובעצם אסור – לדכא אותם.

ובלשונו של הרב: ההתפתחות של רוח האדם, מכשרת את שכלו העצמי ואת חפצו הפנימי להיות שואף אל הטוב הגמור, שהוא הטוב האלהי, שהוא היסוד של המגמה לכל התגלות אלהות, והשפעת התורה והנבואה בעולם.

בימים הראשונים היה השכל הכללי של האנושיות פחות מפותח, וחפצו היה גם כן יותר ברברי, אז היה החזון האלהי כולו נועד לדחות את השכל הסורר, המשועבד רק לחפצים הבהמיים, בכללות החברה האנושית, ולדחוק תמיד את החפץ הטבעי, שהיתה התעוררותו יותר מכוונת לקראת הכיעור והחטא.

התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות, על ידי ביסוס היותר עליון של גילויי השכינה בישראל, ועל ידי נסיונות הזמנים, התגדלות היחש החברותי והתרחבות המגעים, זיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאף על פי שלא נגמרה עדיין טהרתו, מכל מקום חלק גדול מהגיונותיו ושאיפת רצונו הטבעי הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב האלהי.

ונגד אותו החלק שכבר נזדכך, מוכרחת היא הליברליות להתפשט, והאנרכיה לתפוס מקום. וכשבאה המסורת והדת, אפילו בצורתה היותר טהורה, לכבוש תחת ידה את זה החלק המזוקק, לא תצליח.

אבל צריכה היא לסייע את רוח האדם בנקודת טהרתו, ללכת במסילתו שכבר כבש, ולכוין את מטרתה נגד אותם חלקי הרוח של הדעת והרצון האנושי שעדיין לא נתבסמו, והם עומדים עדנה במצבם הפראי כימי קדם.

ולפי התנועה התסיסית של החלקים המבוססים, עוד הסכנה בהם יותר גדולה, כשהחלקים הבלתי מבוססים, השרידיים הרבים של הברבריות, הולכים במצבם הטבעי הפרוע, והצד המתקוק שברוח האדם סוכך עליהם באברת דמיונו, להעטיף מעטה של ברק נוצץ על כל תועבה ושקר.

(שמונה קבצים א, קט)

כך מבין הרב את ההיסטוריה שעברנו. הוא מצביע על כך שאנחנו נמצאים בתקופת מעבר. צדדים רבים מטבע האדם כבר נטהרו, הזדקקו, ואין מקום לדכאם. החלקים האלה דוחים כל תחושת חובה, משום שטבעם הולך בצורה ישרה ומתנגד לכל ניסיון להטותו ממסלולו. לחלקים האלה מתאימה הנהגה של ליברליות ואנרכיה (אי אפשר שלא להתפעל מניסוחיו האמיצים של הרב!). אלא שצדדים רבים של טבענו נמצאים עדיין במצב פראי וגס (מי שמפקפק בכך, מוזמן לפתוח עיתון יומי ולראות). הצדדים האלה של טבענו מצריכים עדיין עולם של דיכוי, המציב לפנינו חובות מרסנים.

ברור שטרם סיימנו את התהליך. בסופו של דבר, מטרתנו היא לבנות מציאות שבה טבענו ילך בדרך ישרה, ולא יזדקק לחובות הבאים מ"בחוק". באותה תקופה מאושרת, מסביר הרב, חיי החברה יעמדו על בסיס שונה לגמרי. בהקדמתו החשובה ל"שבת הארץ", הרב מתאר את החברה העתידית, וכיצד מכינה התורה את הדרך אליה, כבר עכשיו. הוא מתעכב על מצוות השמיטה, ומסביר שהיא מכינה אותנו לזמן,

אשר לא ישביתוהו חיי-החברה-של-חול עם העמל והדאגה, הזעף והתחרות אשר להם, למען תוכל להתגלות בקרבה [של האומה, ב"כ] פנימה טהרת נשמתה בכללותה כמו-שהיא.

[מצב בו ייעלם] הניגוד המתמיד שבין השמיעה האידיאלית להכרזה של חסד ואמת, חמלה ורחמים, ובין הנגישה והכפייה ולחץ הקפדה של קנין ורכוש, המוכרחים להיראות בעולם המעשי, גורם הרחקה לאור האלהי... העומד למעלה למעלה מכל תכסיס וסדר חברתי והוא מעבד ומעלה את הסדרים החברתיים ונותן להם את שלמותם.

[זוהי] שנת שקט ושלווה, באין נוגש ורודה, "לא ייגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה". שנת שוויון ומרגוע, התפשטות הנשמה בהרחבתה אל היושר האלהי המכלכל חיים בחסד, אין רכוש פרטי מסוים ולא זכות קפדנית... אין חילול-קודש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות יבולה של שנה זו; וחמדת העושר, המתגרה על-ידי המסחר, משתכחת, "לאכלה ולא לסחורה". (הקדמה לשבת הארץ, עמ' ח) האם אין העתיד המאושר הזה, המתואר על ידי הרב, מזכיר את הפתגם הסוציאליסטי – "איש איש כפי יכולתו, איש איש כפי צרכיו"? לא מדובר בהווה, וגם לא בעתיד קרוב. הרב עוסק פה במטרתה הנשגבה של ההתפתחות החברתית, בגאולה. בעת ההיא, מסביר הרב, נתעלה מעל "שיח הזכויות" העכשווי. לא יהיה עוד צורך בשמירה על "זכות קפדנית". אבל אסור להתבלבל, ואסור לדלג על שלבים. עד לבואו של העתיד המאושר הזה עלינו להתנהל במציאות שבה משמשות הזכויות והחובות בערבוביה, וכולן נובעות מאותו מקור עצמו – מגדולתו הנשמטית של האדם. בעת ההיא, מסביר הרב, נשאף לטוב משום שנדע שהוא טוב, ולא נצטרך לשום כפייה חיצונית בדמות "חובות" של מוסר וצדק:

עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת אלהים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה נותנת להנפש הברברית להתפשט בכל מאווייה. אבל בבוא התור של אור העולם להיגלות, ייודע לעולם, שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו, אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך. ועונג ואושר זהו דבר השווה לכול, עכ"פ לחשוק בו, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים, וע"כ "יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגויים בכנף איש יהודי".

(אורות, אורות ישראל ד, טו, עמ' קנז)

יח. מדרג אופני השיח

הרב מציג פה סולם מדויק, לפיו אפשר לדרג את אופני השיח שסקרתי פה: שיח החובות כשלעצמו הוא בעייתי. אומנם כיום אי אפשר לוותר עליו – יש בו צורך כדי לאזן את שיח הזכויות הגולמני, ולעבד אותו באופן שיכול לשמש בסיס

להתפתחות אנושית. אבל גם כשהוא הכרחי הוא מעורר התנגדות וטינה, ובסופו של דבר גורם לתגובה הפוכה מזו שהתכוון אליה. הלגיטימיות שלו היא זמנית בלבד. שיח הזכויות, לעומתו, יכול לשקף את מצבו המתוקן של האדם – הוא מניח אנשים יותר מפותחים, הזקוקים הרבה פחות לריסון נטיותיהם השפלות. הסיבוך שאנחנו חיים בתוכו, מסביר הרב, נובע מכך שאנחנו חיים בתקופת מעבר, ובה יש בנו צדדים מפותחים ומתוקנים וצדדים מתוקנים הרבה פחות. לכן אנחנו זקוקים לשיח החובות ולשיח הזכויות, המשמשים זה לצד זה. וגם שיח הזכויות אינו משקף את התכלית הגאולית המקווה. השיח הזה מתאר את האנשים כפועלים כל אחד למטרותיו הפרטיות הזעירות. לעתיד לבוא – כפי שמסביר הרב בהקדמתו ל"שבת הארץ" – גם הוא יוחלף בשיח גבוה יותר, שיח של חסד ונדיבות, מציאות חברתית שבה יתבטא כוח החיים דווקא בנתינה לזולת, ביצירה למען הכלל, שיח של משמעות וערך. תיקון מתמיד של החברה, שתהפוך כלי ראוי לגילוי אור ד' בעולם. אז, ורק אז, הוא יוחלף בשיח חדש, שיח של "דרכי חיים", של חתירה לאושר, לערך ולמשמעות. שיח החובות אינו אלא אוסף הכלים שתכליתם לקרב אותנו למטרתנו, שיח הזכויות מהווה שלב יותר גבוה, אבל גם הוא אינו אלא שלב זמני. מטרתה של התורה, לדעתו, היא גבוהה בהרבה משני השיחים האלה.

וכך כתב הרב הנזיר, תלמידו המובהק של הרב, דברים חריפים וברורים, התובעים מאיתנו לשלב את "שיח החובות" הנוקשה בשיח אחר, הך וחומל, שמטרתו היא כינון משטר של אושר וטוב לכול. זוהי האינטואיציה העומדת, לדעתי, בשורשו העמוק של "שיח הזכויות":

הטוב הכללי... כולל גם את העדן. הטוב והעדן, או הטוב והנועם, שני דברים הם. הטוב הוא מוסר, הנועם הוא רגשי, איסטיטי, והאושר כלול משניהם.

...המוסר העתיק, תכליתו האושר, או ההצלחה, כברישי ס' העקרים... משא"כ המוסר החדש, של התבונה המעשית, היא תכליתה הטוב – החוק, המופשט, הנבדל מהאושר, הנועם, ושמותיו הנרדפים, העונג, העדן, האושר. התבונה המעשית, המוסרית, החדשה, הגיעה לחוק, מצוה מוחלטת, שהוא הטוב, בלי תכלית האושר, העדן, והעונג. והנה כבר גזרנו, ונאמר שוב, שתקנתה קלקלתה. כאן פוטר מים, שורש הרשע, שכן המוסר – החוק, עי"ז נבדל גם מהחסד. חוק בלי נועם, הוא אכזרי, לעצמו, וסופו לרשעות, ואכזריות, לאחרים. זהו מוסר אכזרי, לעצמו, סגפני, בלתי-אנוכי. אבל בסופו, בעקביות, מוסר

אכזרי, לאחריים, לכולם, בלי רחמים, בלי חסד, לא טוב ולא מטיב.
אם לא נהנה, גם לא מהנה.
הטוב זקוק לעדן, לשמחה, לאושר, גם לעצמו, גם לעולם כולו. מה טוב
ומה נעים.

אמנם הטוב והנעים, הם מושגים שונים, אבל הם מאוחדים וסמוכים
זה לזה, "מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" (תהלים קלג, א).
הטוב הכללי, בהכרח הוא שיכלול גם את הנועם הכללי, העדן,
האושר. וזהו בעתיד המאושר, גן העדן, שבו הטוב, הטוב הכללי,
המוחלט, שאין עמו רע, שכולו טוב...

(דרך אמונה כרך ג, עמ' כט, הע' 77)

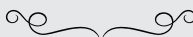
ואסיים בדברי הרב קוק, שכבר הבאתי לעיל:

ובבוא התור של אור העולם להיגלות, ייודע לעולם, שדרכי החיים של
העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם.

הרב עזריאל אריאל

לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב

מחובה וזכות ל"ראויות"



| ז. בין צורך לגחמה | פתח דבר |
|------------------------------------|---------------------------------|
| ח. "ראויות" מול "זכות" | א. "עד שיבוא הכתוב השלישי" |
| ט. דילמת המחבל הפצוע | ב. המונח הראוי – מושג ה"ראויות" |
| י. מיהו הנמען? | ג. על אחווה, ראויות ואחריות |
| יא. נקודת המוצא: המדינה או המשפחה? | ד. מקומה של המצווה |
| סוף דבר | ה. הגבלת הזכות והראויות |
| | ו. גבולות ערכיים ומוסריים |

פתח דבר

מציאת חלופה יהודית ראויה ל"שיח הזכויות" מהווה אתגר גדול, בהיותה שדה בור שעדיין לא נחרש דיו. בראשית הדברים, ברצוני להודות לד"ר כהנא על הבירור המעמיק בשאלה זו במאמרו "על הזכות, על החובה, ועל התקווה", שאני רואה בו מאמר יסודי מאוד. מאמר זה מתבסס על דבריו, אולם מבקש לבנות קומה נוספת על גביהם.

אכן, עלינו ללכת בדרכו של מרן הרב קוק זצ"ל במטרה לזהות את נקודת האמת שהמפגש עם שיח הזכויות מציב בפנינו ולבנות מתוך זה תפיסת עולם מעמיקה וכוללת. ועם זאת, נראה שיש מקום לדייק יותר בדברים, ומתוך כך להציע חלופה אחרת לשיח הזכויות במתכונתו הנוכחית. לעניות דעתי, יש בחלופה זו סינתזה מדויקת יותר ומבוססת הרבה יותר על המקורות התורניים, ואף ניתן להראות כיצד היא באה לידי ביטוי בהלכה היהודית.

ד"ר כהנא מציג במאמר שתי חלופות בינאריות: שיח זכויות נוקשה מצד אחד, ושיח חובות – נוקשה לא פחות – מצד שני. לאחר שהוא פוסל בצדק את שתי החלופות, הוא מציג את דרך האמצע, שיש בה גם מזה וגם מזה בצורה מאוזנת, כאשר המגרש שבו מתנהל הדיון הוא "אתיקה של צדק ומשפט".

וכאן ברצוני להציע חלופה אחרת, שהיא לא "קצת מזה וקצת מזה". טענתי היא שהמקורות התורניים מציגים לנו מושג חלופי שהוא לא זכות ולא חובה. בעוד שני מושגים אלו נמצאים במגרש המשפטי, המושג התורני נמצא במרחב המוסרי שמעבר למשפט, ובכך הוא משתחרר מן הנוקשות שיש במושגי החובה והזכות כאחד. המגרש שבו יתנהל הדיון הוא לא "אתיקה של צדק ומשפט" מחד גיסא, ואף לא "אתיקה של חסד"¹ מאידך גיסא, אלא "אתיקה של מידות טובות".² מתוך כך יתבסס במאמרנו מושג "האדם הראוי לטוב", או בהפשטה של מושג זה – באמצעות המילה "ראויות".

א. "עד שיבוא הכתוב השלישי"

התשתית לחלופה שברצוני להציע מונחת בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק נג), כשהוא מסביר את המידות האלהיות העיקריות:

1. את המונחים הללו למדתי מתוך מאמרו של הרב יובל שרלו, "נישואין והולדה", המופיע בספר "לפרוץ את חומת הזכויות (זוגיות ונישואין לאנשים עם מוגבלות)", עמ' 190.
2. עיי' מאמרנו בקובץ זה: "מפני מעלות המידות (המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית – עיון במשנת הרמב"ם)".

זה הפרק כולל פירוש ענייני שלושה שמות שהוצרכנו לפרשם, והם: חסד ומשפט וצדקה.

והוא מסביר את הראשונה משלוש המידות הללו – מידת החסד:

...'**חסד**' עניינו ההפלה באי זה דבר שמפליגים בו, ושימשו בו בהפלת גמילות הטוב יותר.

וידוע שגמילות הטוב כולל שני עניינים: האחד מהם, לגמול טוב מי שאין לו חוק³ עליך כלל. והשני להטיב למי שראוי לטובה **יותר ממה שהיה ראוי**. ורוב שימוש ספרי הנבואה במילת 'חסד' הוא בהטבה למי שאין לו חוק עליך כלל; ומפני זה כל טובה שתגיעך מאתו ית' תקרא 'חסד'. "חסדי ה' אזכיר". ובעבור זה המציאות כולו, ר"ל המצאת הש"י אותו, הוא חסד, אמר: "אמרת עולם חסד ייבנה", עניינו בנין העולם חסד הוא. ואמר בסיפור מידותיו ית', "ורב חסד"...

זוהי "אתיקה של חסד", שבה המניע לתת משהו למישהו לא חייב להיות זכותו לקבל. להיפך, הנתינה מתקיימת בדווקא כלפי מי ש"לא מגיע לו". מניע זה נובע אך ורק מעולמו הפנימי של הנותן, והוא מידת **החסד** שבו. וכך היא מידת החסד האלהית כלפי הנבראים, שאין להם זכות כלשהי מצד עצמם כלפי מי שבראם והעניק להם את קיומם.

לעומת החסד, הנובע כל כולו מאישיותו וממידותיו הטובות של הנותן, בא המושג השני, שהוא ה"צדק". "צדק" זה איננו הצדק המשפטי, אלא מושג אחר. ועל כך כותב הרמב"ם:

ומלת '**צדקה**', היא נגזרת מ'**צדק**', והוא היושר.⁴ והיושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו,⁵ ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו.⁶

3. הר"י קאפח מתרגם במקום "חוק" – "זכות". ועי' לקמן הע' 6.
 4. הר"י קאפח כותב במקום "יושר" – "עדל". ומבאר, בהע' 5: "תרגום מילולי של 'צדק'. ועניינה קו האיזון המדויק". וכן במו"כ ח"ב פל"ט, וח"ג פל"ט ופמ"ט.
 5. ועי' בספרו של הרב יהונתן בלס, "מנופת צוף", ח"א עמ' 175-176; ח"ב עמ' 577-578 והע' 32.
 6. ובתרגום הר"י קאפח: "להביא לכל בעל זכות את המגיע לו וליתן לכל מצוי מן הנמצאים כפי הראוי לו". ועי' לקמן הע' 8.
 דבריו אינם מובנים, מפני שאם מדובר בזכות במובנה העכשווי כזכות משפטית גמורה, אין הבדל בין צדק לבין משפט. ומסתבר שהר"י קאפח אינו משתמש במילה זכות במובנה הנוקשה, אלא במובן רך יותר, העולה בקנה אחד עם המילה "ראוי".

ה"צדק", לדעת הרמב"ם, אינו המונח המקובל בעברית המודרנית, כמונח מנוגד ל"צדקה", אלא מושג ממוצע, בין חסד לבין משפט⁷, ומושג זה קשור בטבורו לצורת הנקבה שלו, ה"צדקה".

ה"חסד" אינו תלוי כלל במקבל – לא בכך שהוא נזקק למתנה זו, ולא בכך שהוא ראוי לקבל אותה. ה"דין" או ה"משפט" תלוי כל כולו במקבל, והוא יקבל – פרס או עונש – על פי הדין המגיע לו במדויק. ואילו ה"צדק" או ה"צדקה" מהווים מצב ביניים: מצד אחד הם מביאים בחשבון את הצורך של המקבל ואת היותו ראוי לסיפוק של צרכיו, ומצד שני הם מבטאים את רצונו הטוב של הנותן.

על כך מוסיף הרמב"ם ומבאר את מידת ה"צדק" או ה"צדקה":

ולפי הענין הראשון [=הדין], לא ייקראו בספרי הנבואה החוקים שאתה חייב בהם לזולתך כשתשלם, 'צדקה'. כי כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובך לא ייקרא 'צדקה'; אבל החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלות המידות, כרפואת מחץ כל לחוץ, ייקרא 'צדק'.⁸

ה"צדקה" איננה דבר המגיע למקבל בדין, ולכן לא ניתן לבסס את המניע לנתינתה על חובה משפטית. ההנעה לנתינת הצדקה היא צדקתו של הנותן, דהיינו: מידותיו הטובות. "צדיק" הוא האדם החי בתודעה ובתחושה של אחריות לתת למי שראוי לכך את מה שהוא זקוק לו.

ומתוך כך מסביר הרמב"ם את תארו השונים של הקב"ה:

והיה לפי המציאו הכול נקרא [=הקב"ה] 'חסידי'; ולפי רחמיו על העניינים – ר"ל, הנהגתו בע"ח בכוחותיהם, ייקרא 'צדיק'; ולפי מה שיתחדש בעולם מן הטובות המצטרפות ומן הרעות הגדולות המצטרפות, אשר חייב אותם הדין הנמשך אחר החכמה – ייקרא 'משפט'.

ה"צדקה" אפוא איננה חובה גמורה ככל חובה משפטית ואינה נובעת מ"זכותו" של המקבל, אלא מצירוף של שני דברים: הראשון שבהם הוא ההכרה בכך שהוא ראוי לקיום בכבוד; והשני שבהם הוא המידות הטובות שראוי לכל אדם

7. לשימוש במילה "צדק" דווקא בהוראה של הנהגה "לפנים משורת הדין" יש כמה דוגמאות בדברי הגמרא. במסכת סנהדרין (לב, ב): "צדק צדק תרדוף – אחד לדין ואחד לפשרה". במסכת שבעות (ל, א): "בצדק תשפוט עמיתך – הוי דן את חברך לכף זכות". במסכת בבא בתרא (פח, ב): "אבן שלמה וצדק – צדק משלך ותן לו". ובמסכת חולין (קלד, א): "מאי דכתיב עני ורש הצדיקו?... – צדק משלך ותן לו".

8. ובתרגום הר"י קאפח: "אבל הזכויות המוטלות עליך לזולתך מצד המידות הטובות, כגון לקומם כל כושל, הרי זה זו נקראת, צדקה".

מישראל לנהוג על פיהן – מידות הנדיבות והנתינה, החמלה והרחמים, האהבה ואחוות הבריות.

הרחיב על כך ידידי הרב יהונתן בלס, בספרו "מנופת צוף", על מורה הנבוכים (ח"א עמ' 177):

הצדקה איננה הברכה היורדת מלמעלה, ולא השפע המגיע למקבל התובע את שלו מלמטה; אלא **דרגת בנייה המשלבת ברכה עם מצבו של המקבל**. היא איננה בנויה כולה על נתוניו של המקבל – אין לו זכות תביעה אובייקטיבית, ולכן ההטבה מותנית במידותיו של המשפיע. אך היא איננה בנויה כולה על אופיו הנדיב של המשפיע – שהרי היא נגזרת מצרכיו של המקבל. היא מבטאת שילוב וחיבור בין המשפיע למקבל השפע.

והוא מוסיף על כך במקום אחר (ח"ב, עמ' 576):

אמנם אין לנזקק זכות שבדין המאפשרת לו לתבוע במשפט תרומה מאדם אחר, אך אדם בעל מידות טובות ירגיש מחוייב לסייע לו, כיון שראוי מההיבט המוסרי לעשות צדקה ולתרום לנזקקים. סירובו לא יפגע בזכות ממונית של הנזקק – שאינה קיימת – אלא במעמד המוסרי של המסרב.

בעקבות הרמב"ם הולך גם הרלב"ג (שמ"ב ח, טו), כשהוא מפרש את המונחים "משפט" ו"צדקה":

הנה 'צדקה' יאמר על יותר ממה שיאמר 'משפט'. כי למשפט יהיה מה שיחוייב לפי הדין, והצדקה תהיה מה שיחוייב לפי המידות השלמות מההגעה לכל איש הראוי למו, אם לחסד אם למשפט.

רעיון זה מובע במילים אחרות גם על ידי המהר"ל (דרך חיים פ"ו מ"ב):

ה'צדיק' הוא עושה הדבר הראוי אף על גב שאינו משפט וגם אינו חסידות לגמרי... והוא כמו מידת הצדקה. שאין הצדקה חסד; כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני, וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה.

מידת ה"צדק" או ה"צדקה" מכילה בתוכה שתי הנחות: הראשונה היא היותו של המקבל ראוי לסיפוקם של צרכיו, אף אם אינו זכאי לכך מכוחה של זכות משפטית או טבעית. והשנייה היא שאף שהנותן אינו חייב לספק צרכים אלו מכוחה של חובה משפטית, מן הראוי שיעשה זאת מכוח מידותיו האישיות.

ב. המונח הראוי – מושג ה"ראויות"

התפיסה החלופית העולה מן המקורות הללו היא תפיסת ה'ראויות', כמבטאת את ההכרה בזולת כ'ראוי לטוב'. אמנם לא מקרה הוא זה, שבשפה המדוברת לא מקובל להשתמש במילה זו כמונח מופשט המקביל ל"זכות". יש מקום לטענה כי השימוש במונחים מופשטים בהקשר של המוסר החברתי יוצר תחושה של ניכור. לעומת זאת, כאשר איננו משתמשים במושג מופשט, אלא מדברים על האדם כ"ראוי" – מונחת בשפה שלנו מידה של אמפתיה כלפיו. יתירה מזאת. כאשר מדברים על האדם כ"בעל זכות", אנו רואים את הזכות כסוג של רכוש, השייך לבעליו. לעומת זאת, כאשר מדברים על "האדם הראוי" – איננו מדברים על דבר השייך לו אלא עליו עצמו. הוא הוא הראוי לכך מעצם אנושיותו.⁹ ובכל זאת, כדי להמחיש היטב את החלופה המושגית למושג ה"זכות", שאבנו מתוך מילון אבן שושן את המונח העברי "ראויות", שפירושו הוא: "היות ראוי".¹⁰

הבחירה במונח זה, המבקש להחליף את מושג ה"זכויות" במילה רכה וגמישה יותר, שוללת ממנו את התוקף המשפטי האולטימטיבי ומעבירה אותו

9. ד"ר משה עתידיה, במאמרו "השתקפות נפש האומה בשפה העברית", שפורסם בכתב העת 'פרי הארץ', גיליון ז' (שבט תשמ"ג), עמ' 56-58, עומד על תופעה המייחדת את השפה העברית מן השפות האירופיות. בעוד בשפות אלו קיימים הפעלים האנגליים to own, או to have, והמונחים המקבילים להם בשפות האחרות, הרואים את הבעלות כפעולה של האדם המתייחסת לאישיותו, אין מונח כזה בשפה העברית. מילות השייכות בעברית אינן מציינות את פעולת האדם אלא את מצבו של החפץ. הקניין אינו חלק מבעליו אלא עומד לרשותו. הבעלות מתוארת רק כמצב סטטי-פונקציונלי. הקניין הוא חלק מעולמו של הקב"ה, שהוא "קונה שמים וארץ", וכאשר האדם אומר ש"יש לו משהו", או שחפץ כלשהו הוא "שלו" – הוא מתאר בכך רק את זמינותו של החפץ לשימוש האישי. ועי' רש"י הירש בראשית יא, ז' ד"ה עד כה.

10. שקלנו גם את המילה **ראויות**, שהיא יותר תקנית מבחינת כללי הלשון, בהיותה במשקל 'קטילות', המשמש להפשטה של מושגים, אבל היא משתמעת כקשורה ל"נראה" ולא ל"ראוי" (אם כי ניתן לטעון כי הזולת מצפה ש"נראה אותו כראוי" – על מכלול צרכיו, עמדותיו ורגשותיו). לעומת זאת, המילה 'ראויות' חורגת מעט מכללי הלשון, בהם לא קיים משקל 'קטילות', יש בה משהו קשה לביטוי והיא זקוקה לניקוד כדי שהקורא יבין אותה. אולם יש לה מקום למרות כל זאת, מאחר שהיא משתמעת היטב בהקשר למונח "ראוי", ועל כן נבחרה דווקא צורה זו במילון אבן שושן, אף שהיא שנויה במחלוקת בין חברי האקדמיה ללשון עברית.

חשוב להדגיש בהקשר זה, שהמושג העכשווי "זכויות" הוא תרגום של המונח הלועזי Rights, שמשמעותו המקורית היא "הדבר הראוי", ורק בתהליך שנמשך שנים רבות קיבל את משמעותו המודרנית הנוקשה.

מתחום המשפט לתחום המידות הטובות, ומשיח משפטי נוקשה לדיאלוג אנושי ורגיש.

נקודת המוצא של ההכרה באדם כ"ראוי" היא שאף אם אין לו זכות תביעה כלפינו, ואף שאינו טוען ל"זכות טבעית" או לסוג של "בעלות" על משהו – הוא בעל ערך מעצם היותו נברא בצלם אלהים, ועל כן הוא ראוי לגורל טוב.¹¹ את המקור הראשון לכך ניתן למצוא בספר האמונות והדעות לרס"ג, בתחילת מאמר ג (בתרגום הר"י קאפח):¹²

...הבורא יתרום ויתחדר, כיון שנתברר שהוא קדמון... היתה אם כן יצירתו את העולם טובה מאתו וחסד... שנמצא גם בכתובים שהוא טוב ומטיב, כמו שאמר הכתוב: "טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו". והגדול שבחסדיו על בריותיו הוא שנתן להם את ההוויה... ואחר כך נתן להם סיבה שבה יגיעו אל האושר המושלם ואל הטובה השלמה, כמו שאמר: "תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח", והוא מה שציווים בו והזהירם עליו. אומנם מפשוטו של מקרא במקומות רבים עולה שהצלחה והאושר הם רק שכר על קיום המצוות, ואם כן, האדם אינו ראוי לטוב מצד עצמו. אבל רס"ג מסביר את זה בדרך אחרת, כאשר הוא שואל:

הנה ראשית מחשבת השכל יתבונן בו ויאמר: והרי היה יכול להטיב להם הטובה השלמה ויתן להם האושר הנצחי מבלי שיצווים ולא יזהירם, ואף נראה שיהא חסדו בכך יותר טוב להם, במה שפורק מעליהם מן העול!

והוא משיב:

...אדרבה, מה שעשה סיבת הגעתם אל הטובה הנצחית הישמעותם למה שציווים בו הוא יותר חשוב, לפי שהשכל מחייב שכל מי שהשיג טוב על מעשה שעשה מגיע לו כפליים ממה שמגיע מן הטוב למי שלא

11. אסמכתה לכך ניתן למצוא בכמה מקורות. עיי' סנהדרין פ"ו מ"ה: "בשעה שאדם מצטער, שכונה מה הלשון אומרת? כביכול, קלני מראשי קלני מזרועי. אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך קל וחומר על דמם של צדיקים..." (ועיי' דף על הדף' לגמרא שם, מו, א); ברכות סג, א: "כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו" (ועיי' רשימות שיעורים מאת הר"ד סולוביצ'יק שם).

ועיי' נפש החיים (שער ב פרק יא), שכתב: "וגם היחיד על צערו, אף אם אין חילול השם בדבר, יש מקום ג"כ לבקש לפניו יתברך על גדל הצער של מעלה בזמן שהאדם שרוי בצער למטה... וזהו 'עמו אנכי בצרה', היינו שמן המיצר משתף אותו יתברך שמו...".
12. ועיי' בהרחבה בביאוריו של הרב הנזיר, דרך אמונה שם, סי' א.

עשה כלום אלא שנתנו לו בחסד, ואין השכל מחייב להשוות ביניהם. וכיון שהדבר כך, הכריע עלינו בוראנו אל החלק היותר חשוב, כדי שתהא תועלתנו בגמול כפלי תועלת מי שלא עשה, וכמו שאמר: "הנה ה' אלהים בחזק יבוא וזרועו מושלה לו, הנה שכרו אֶתוּ ופעולתו לפניו".

ואם כן, משמעות הזיקה שבין קיום המצוות לבין הטובה שתגיע לאדם אינה התניה סיבתית, שהאדם ראוי לטוב רק כגמול על מעשיו הטובים, אלא להיפך, מפני שהטובה שהאדם קונה בעמלו היא טובה גדולה בהרבה.¹³ ומכאן שהיות האדם ראוי לטוב היא **נקודת המוצא** של המצוות ולא **התוצאה** שלהן.¹⁴ קיומן הוא ההופך אותו מ"ראוי" ל"זכאי" – דבר שהוא טוב לו בהרבה. וכן כותב גם הרמח"ל, בספרו קל"ח פתחי חכמה (פתחים ג-ד):

תכלית בריאת העולם הוא להיות מטיב כפי חשקו הטוב בתכלית הטוב. בפירוש, הרצון ב"ה – כי בבעל הרצון אין מדברים כלל – הוא תכלית הטוב, א"כ כל טוב חשקו להיטיב... ושלא יהיה בושת למקבלים אותו... רצה שיהיה דרך עבודה.¹⁵

לאור זאת, אני מסכים לחלוטין עם נקודת המבט המקצועית של ד"ר כהנא מנסינונו העשיר כפסיכולוג, כשהוא מצביע על הנזקים הרגשיים הנגרמים משיח של חובות שאין בצדו הכרה בזכותו של האדם לחיים טובים.¹⁶ אכן, שיח כזה "מוחק" את האישיות האנושית. אולם מנקודת המבט שלי, כמי שעוסק גם כן בטיפול אישי וזוגי, אני רואה בהכרה כי האדם ראוי לטוב, משהו המשקף בצורה עמוקה בהרבה את תחושת הערך של האדם. בשיחות עם מטופלים אני מרגיש

13. עיקרון דומה הוא מה שנאמר במשנה (סנהדרין פ"י מ"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר, ועמד כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר". ומשמע שהעולם הבא אינו דווקא גמול על המעשה הטוב אלא שכל יהודי ראוי לו מצד עצמו כל זמן שלא פגע בכך באופן חמור. ובגמרא (שם קד, ב), אודות אותם שנמנו בין "אלה שאין להם חלק לעולם הבא", נאמר: "דורשי רשומות היו אומרים, כולן באין לעולם הבא". ועי' עולת ראיה ח"ב, עמ' קנו-קנח; חבש פאר, פרק טז.

14. על כך כותב הרב הנזיר, דרך אמונה שם, הע' 17: "לכאורה הוא כמו התשובה הידועה, שלא לאכול **נהמא דכסופא**...". ומוסיף: "ואני חושב הלשון, **גומל חסדים טובים**, איזה חסד לא טוב? אבל חסד שנותנים נדבה, משפיל את המקבל. אבל חסד בתור גמול מעשה ידיו, בתור זה שמלוה לו לעסק, או שממציא עסק ופועל. הרי זה גומל חסד טוב. וכן העבודה בתורה ומצוות וגמולה, גומל חסדים טובים, זהו ענין 'איש חיל', פועל, יוצר...".

15. ועי' מה שכתב על כך הרב הנזיר ב'פתחי הפרדס', עמ' מט-נ.

16. עי' מה שכתב על כך הרב הנזיר, דרך אמונה שם הע' 77.

שיש במושג זה משהו עמוק ומעצים הרבה יותר, דווקא בשל כך שהוא בנוי במישרין ובמודע על האמונה בצלם האלהים שבאדם ולא על אקסיומות משפטיות "מובנות מאליהן", שלא עומד מאחוריהן ביסוס פילוסופי כלשהו ואין בהן אלא כללים של הסכמה חברתית שנועדו לעשות סדר בג'ונגל האנושי.

ד"ר כהנא מבסס את ההכרה במושג הזכות הניתנת לתביעה על חווייתו של התינוק, התובע מאמו מאכל, משקה, ניקיון ותשומת לב חמה ואוהבת. אולם אם נשתחרר מן הצמד הבינארי של מושגי הזכות והחובה, נוכל להסביר את חווייתו של התינוק גם באמצעות ההכרה בו כ"ראוי". הרי אין לתינוק אינטואיציה משפטית והוא עדיין אינו תופס את העולם במושגים של צדק ועוול, אלא במושגים של צורך והיענות. יש לו צורך במזון, בניקיון, בשינה, בפינוק, בתשומת לב, באהבה ועוד ועוד. הוא חש את עצמו – ובצדק – ראוי לכך שהצרכים שלו יתמלאו. יש בסביבתו אנשים שהוא מצפה מהם להיענות לצרכיו והוא פונה אליהם בדרישה לכך. התינוק אינו תופס אותם כמי שחייבים לו חובה משפטית, ומבחינתו, אם אמו – החייבת לטפל בו על פי חוק (משפטי או טבעי) אינה נמצאת בסביבה והשכנה יכולה לשמוע אותו, הוא יפנה אליה מבלי להבחין בין מי שחייב לו בדין לבין מי שאין חוק המחייב אותו במשהו כלפיו. כל זה בא אצלו מתוך תודעה אינטואיטיבית שאכן הוא ראוי לסיפוק של צרכיו, תודעה שאינה בהכרח תודעה של "זכות". אכן, תודעה עמומה ומולדת זו מבוססת על התחושה של התינוק שיש ערך לקיומו, לחייו ולאשרו, ושהוא באמת ראוי לכך שאחרים יתאמצו כדי להיענות לו.

אין כל הכרח לפרש את תודעתו העמומה והבוסרית של התינוק דווקא כתודעה של "זכות", ואף אם נצליח להוכיח שאכן זוהי התחושה שלו, אין סיבה לקבל את האינטואיציה הבוסרית שלו כתורה למשה מסיני. לא כל תחושת מצוקה מצורך שאינו מסופק היא תודעה של עוול, קיפוח או אי צדק. זה נכון שאי השלמה עם סבל או גורל אכזר מבטאת הכרה בכך שראוי ונכון שיהיה אחרת; אבל זה לא חייב להתפרש כתודעה של עוול במובנו החמור. תודעה אינטואיטיבית של "זכות" אכן קיימת אצל ילד שחש שמה שעשו לו הוא "לא פייר" (כלשונם של הילדים), כשלקחו ממנו בכוח את הצעצוע ששיחק בו; אבל זו כבר תודעה של צדק, הבאה בגיל מבוגר יותר ומבוססת על תודעה מתפתחת של בעלות ממונית, שהיא שונה מתביעתו של התינוק לסיפוקם של כל צרכיו. ניתן אף לומר כי כאשר התינוק מרגיש כי "מגיע לו" משהו – זה אכן "מגיע לו"; אבל לא במובן המשפטי אלא במובן הפסיכולוגי. מבחינה פסיכולוגית, התחושה כי "מגיע לי כל טוב" מבטאת הערכה עצמית ואהבה עצמית ברמה

גבוהה. הבעיה נוצרת כאשר תחושת ה"מגיע לי" מופנית כלפי מישהו בליווי המסר "אתה חייב לי", כסוג של חובה משפטית מוחלטת. אכן, כל גבר יכול לחוש בצדק כי "מגיע לי" לקבל ארוחת צהריים מושקעת בכל יום; אבל אין זה אומר בהכרח כי אשתו היא שחייבת לבשל אותה. ההכרה בכך שהדבר "מגיע לי" יכולה גם להביא אותו להשקיע זמן ולבשל לעצמו את הארוחה או לחלופין להשקיע למען עצמו סכום כסף נכבד וללכת למסעדה איכותית...

אם ננסה להעמיק חקר, נוכל לראות את השורש הרעיוני לתפיסה שרווחה באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה – ולפיה לאדם "לא מגיע דבר" – בנצרות הקדומה. הנצרות לא יכלה להכיר בכך שהאדם ראוי מעצם ברייתו לכל הטוב שבעולם, מאחר שלפי השקפתה כל אדם "נולד עם כתב אישום על מצחו". האדם חוטא מיסודו ובעצם אין לו זכות קיום. מה שנותר לו הוא רק לצפות לחסד האלהי, לו יזכה בזכות אמונתו ב"מושיע";¹⁷ ואז, אם בעל החסד לא יואיל בטובו להעניק לו מחסדיו, האדם נותר חסר כול...

רק היהדות מבטאת את ההכרה בכך שהאדם, מעצם היותו, ראוי לחיים טובים; וזאת מתוך אמונה בטוב הבסיסי הקיים בכל אדם הנברא בצלם אלהים ומתוך הכרה בערך המהותי שיש לקיומו עלי אדמות, ולכן לא מקרי הוא הדבר, שההוגים הראשונים שפיתחו את מושג "זכויות האזרח" ביססו אותו דווקא על התנ"ך, ואף שהיו נוצרים, בחרו דווקא ב"ברית הישנה" – היהודית, כבסיס למשנתם.¹⁸

ג. על אחווה, ראויות ואחריות

עם כל זאת, לא די בהכרה בכך שכל אדם ראוי לטוב כדי לבנות עליה את התודעה המוסרית בחברה ולספק מניע הולם להעניק לו את הטוב הזה; שכן בניגוד ל"זכות", שיש בצדה חובה למאן דהוא, אין בתפיסה החלופית – של ה"ראויות" – כדי ליצור חובה גמורה מצד הנותן. ומאחר שלא מדובר בלחם חסד, גם לא נכון לבסס את המניע לנתינה רק על מידת החסד, כפי שתפסה הנצרות. ואם כן, מה יספק לנו את המניע ההולם לנתינה?

כאן אנו נדרשים למושג נוסף, והוא תודעת ה"אחווה". אם פלוני הוא אחינו והוא סובל מחסור הראוי למילוי, נחוש באופן טבעי את המחויבות

17. עיי בספרו של הרב אליהו בן אמוזג, "בשבילי מוסר", עמ' 70-75.

18. עיי במאמרה של פרופ' פניה עוז-זצלברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת, גיליון 13, סתיו תשס"ג.

הסובייקטיבית – לא את החובה המשפטית האובייקטיבית – לתת לו, כפי יכולתנו, "די מחסורו אשר יחסר לו". כך כותב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ר), כשהוא מבאר את מצוות "ואהבת לרעך כמוך":

...שציונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי... וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו...

אהבת הרע לא נשארת ברמה המופשטת כעיקרון כללי. הרמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"א) מונה שורה ארוכה של מצוות מעשיות הנובעות מאהבת הרע ודורשות מן האדם לגמול בגופו חסד עם רעהו: ביקור חולים, ניחום אבלים, לוויית המת, הכנסת כלה והכנסת אורחים.

איש אינו יכול לטעון כי "זכותו" היא שחבריו ישתתפו בלווייתו, יבואו לנחמו כשהוא אבל או לשמחו "ביום חתונתו וביום שמחת לבו". טרמפיסט אינו יכול לבוא בשם "הזכות לחופש תנועה" ולתבוע מבעל הרכב להסיע אותו למחוז חפצו. הדרישה ההלכתית להיענות לצרכים אלו אינה נסמכת על מידת החסד, המופעלת גם כלפי מי שאינו ראוי לכך כלל ועיקר, אלא דווקא על האחוה, שכאשר היא מצטרפת אל ההכרה בכך שאותו אדם ראוי לכל זה, היא היוצרת את המניע לנתינה. את הענקת הזכויות המשפטיות אין צורך לעגן בתודעת האחוה. זכויות אלה הן אוניברסליות במהותן ושייכות לכל בני האדם. כל אדם נדרש לשלם שכר שכיר, לפרוע חוב או לשלם על מה שקנה – גם אם מי שעומד מולו אינו אחיו כלל. אולם כאשר אנו יוצאים מתחום החובות והזכויות המשפטיות, עלינו להתבסס על האחוה. ואכן, כמעט תמיד, כאשר מדובר במצוות החברתיות משתמשת התורה שוב ושוב במונחים "עמיתך", "רעך" או "אחיד".¹⁹

ואם נרשה לעצמנו להשתעשע בחידודי לשון, נחליף את המילה "אחוה" במילה "אחות", וכאשר נחבר אותה אל "ראיות" נקבל את המילה "אחריות"...

ד. מקומה של המצווה

אומנם הבחירה להשתמש בקביעה כי הזולת "ראוי לטוב", יש בו חולשה מסוימת, בהיותו תלוי ברצונו הטוב של הנותן. ירצה – יכיר בכך שחברו ראוי לחירות, לכבוד, לסיוע או לכל דבר אחר, ואם לא ירצה – יוכל להתעלם מכך. לא נוכל להתכחש לכך שיש משהו חזק בנוקשות של מושג ה"זכויות", המגדיר

19. עמד על כך בהרחבה ד"ר בנימין פורת בספרו "צדק דלים" (תשע"ט), עמ' 56.

כעוול כל הפרה של זכות, ובכך הוא משנה בזמן קצר את התודעה המוסרית של החברה ביחס לחוליות החלשות שבה.

ואכן, כאן באה החובה הדתית למלא את החלל שנוותר.²⁰ התורה מטילה על האדם חובות רבות, שאינן נובעות מכך שיש לזולת זכות טבעית ומובנת מאליה למשהו, אלא מכך שהוא ראוי לכל טוב. בראשן – מצוות הצדקה על כל ענפיה, ועמה עוד ועוד מצוות חברתיות, כמו: השבת אבידה או הענקה לעבד עברי ביום שחרורו. על מצוות הצדקה כותב הרש"ר הירש בפירושו לספר בראשית (טו, ו):

... 'צדקה' איננה זהה עם 'משפט'; היא נזכרת תמיד בצד 'משפט' ושונה אפוא ממנו... 'משפט' רק שומר על הקיים ומחזיר קניין לבעליו... שונה ממנו 'צדקה' – משורש 'צדק'... להרגיע, לספק, לפרנס, הווה אומר: לתת לזולת את מה שהוא זקוק לו... במידת ה'צדק' תזכה כל בריה בתנאים שנועדו לה על פי הדעת העליונה... כל עלילה אלהית או אנושית, המקרבת את הפרט או את הכלל לאותה תכלית, הרי היא 'צדקה'... אם אדם עושה צדקה עם חברו, הרי הוא מיטיב עמו בחסד, אך יצא ידי חובתו כלפי ה'... ו'צדקה' היא אפוא: חיים שלמים של נאמנות לחובה.

ומוסיף (שם יח, יט):

... 'משפט' מציין מה שאדם יכול לדרוש מחברו בדין ובזכות עצמו; ואילו 'צדקה' מציינת זכות שאינה קנויה לאדם מכוחו ומעצמו – אלא נתונה לו מאת ה', זכות שאין הוא יכול לתבוע אותה מחברו, אבל יכול הוא לצפות אליה בתוקף מצוות ה'. משפט – כמשמעו, תביעה משפטית פשוטה; ואילו צדקה – תביעת החסד המוטלת על האדם כחובה...

והוא מוסיף עוד על כך בפירושו לספר ויקרא (כה, ט):

הפסוקים הקודמים הפנו את המתרושש לעזרת אחיו בן עמו. על ידי כך נוסד קומוניזם, שאיננו פוליטי אלא מוסרי; אין הוא מזכה את האדם לדרוש דבר, אך הוא מזכה אותו לצפות לעזרה; כי הכרת החובה של יראת ה' תושיט לו את הון בעלי הרכוש – בלא ריבית

20. עיי במאמרו של ד"ר יצחק ברויאר, "משפט העבד, האישה והנוכרי" ("ציוני דרך", עמ' 84-83), הרואה בעיגון החוקי של דרישות האחוה מצב של בדיעבד, הנובע דווקא מחולשתו המוסרית של האדם. מאמר זה מופיע באתר האינטרנט של מרכז 'אחוה'.

ובלא טובת הנאה; ומי שצפויה לו סכנת התרוששות ימצא בו משענת הזקפת קומתו.

ובהרחבה גדולה – בפירושו לספר תהילים (עב, ג), על הפסוק, "ישאו הרים שלום לעם, וגבעות בצדקה":

בחברה... חייב לשלוט גם יסוד שני: הצדקה – שאף היא חובה מקודשת מאת ה', ורק היא משלימה את ממלכת ה' לבחינת 'שלום' – לדרגת שלמות אשר בה כל אחד מתמסר **מרצונו הטוב** להשלמת הזולת, ומתוך מילוי חובתו בנאמנות כלפי ה' הוא ממציא לו אף מה שאין הזולת יכול לתבוע מצד שורת הדין... **הצדקה לגבי המקבל היא מעשה חסד, אולם לגבי שמים יש כאן חיוב...**

"הרים וגבעות" – שניהם מביאים שלום ועושר לעם, לא במישרין אלא ע"י צדקה... ע"י מילוי החובה החודרת ללב הכול ומלמדת כל אחד ואחד להשתמש בשפע שהוענק לו מידי הטבע, לא רק לטובת עצמו אלא **בדרך אחווה** גם לטובת הזולת.

צדק ומשפט מבטיחים לכל אדם את הקניין שהוא זכאי לו מצד הדין, ואילו הצדקה מבטיחה אף למי שהוא חסר-כול, אם **לא זכות משפטית, אך זכות הבאה מכוח ה'...**

בכך נפתרת בדרך מקורית שאלת 'הביצה והתרנגולת' ביחס שבין ה'זכות' לבין ה'חובה'. נקודת המוצא היא ההכרה בכך שאותו עני ראוי לקיום בכבוד כאדם הנברא בצלם אלהים וכאחד מבני אברהם, יצחק ויעקב; והקב"ה הוא שהטיל על בעל היכולת את החובה לספק את הצורך הזה של העני.

החובה והזכות אינן אפוא שני צדדים של מטבע אחת, כאשר חובתו של האחד היא זכותו של השני ולהיפך. זה נכון כאשר מדובר בזכויות ממון מובהקות, כמו תשלום חוב או נזק. אולם במקרים רבים – כדוגמת מצוות הצדקה – זוהי מערכת יחסים משולשת, בה החובה היא כלפי צד שלישי, כאשר המקבל אינו בעל הזכות. מאחר שמקור החובה לצדקה או גמילות חסדים אינו זכותו של המקבל אלא מצוותו של הקב"ה, חובה זו אינה יוצרת אצל המקבל זכות תביעה המופנית כלפי הנותן, אף שהמקבל אכן ראוי לסיוע. לכל היותר יכול הוא לפנות לבית הדין ולבקש ממנו לאכוף על חברו את קיום המצווה שהוא חייב בה, ואף לקבול עליו לפני הקב"ה, אבל אין לו יכולת לתבוע במישרין את בעל האמצעים ולטעון כלפיו שהוא גזל את זכותו לקיום בכבוד וברווחה כמו כל זכות ממון המגיעה לו בדין.

מודל זה מאפשר להלכה היהודית להעלות את הרף המוסרי מעל ומעבר למה שיכול לבוא מכוחו של שיח הזכויות. הציווי לגמילות חסד שבגופו – ביקור חולים וניחום אבלים, הלוויית המת, שמחת חתן וכלה והכנסת אורחים, שלא יכול להיכנס למסגרת הנוקשה של שיח הזכויות – מקבל בהלכה מקום נכבד ביותר. התשתית לכך היא "שיח האחריות", שהתורה הפכה אותו לחובה הלכתית גמורה.²¹

את המודל התורני – של מצווה המטילה חובה לממש את מה שהזולת ראוי לו – ניתן להעתיק גם לעולמה של המדינה המודרנית. השיח הפוליטי אמור להתנהל במגרש שבו דנים בשאלה מה וכמה ראוי להעניק לכל אזרח. על בסיס זה יש מקום לחוקק חוקים שיטילו במקרים שונים חובות חוקיות – על המדינה, על גוף כלשהו או על אנשים אחרים²² – במטרה להבטיח את מימושם של דברים שהאזרח ראוי להם ושהמדינה מכירה בצורך הגדול לספק אותם. ברמה היישומית, אכן לא נכון להפקיר אדם הזקוק לעזרה ולהפקיד את גורלו רק בידי רצונם הטוב יותר או פחות של פקידי המדינה; ועל כן אין מנוס מחקיקת חוקים שיגדירו שורה של **זכאויות**,²³ אשר המדינה מתחייבת לספק לכל אזרח הזקוק לכך. אולם נקודת המוצא של החוקים הללו לא תהיה תביעת האזרח למימוש זכויותיו אלא אחריותה של המדינה לטובתם של אזרחיה הבאה מתוך הכרה בכך שהם ראויים לסיפוקם של צורכיהם החיוניים. תביעתו של האזרח תהיה אפוא רק בדרישה לקיים את החוק שנחקק לטובתו.

21. הדבר משליך גם על תנאי קיומה של מצוות צדקה. ד"ר בנימין פורת, בספרו "צדק דלים", עמ' 100-103, עמד על כך ששיח הזכויות מטיל את החובה רק מרגע שבו בעל הזכות תבע את זכותו. ולעומת זאת, מצוות צדקה נוהגת גם כלפי עני שאינו מבקש, ואף אם הוא מסרב לקבל. ע"י כתובות סז, ב.

22. **הערת הרב איתי אליצור**: לפעמים נדרשת התערבות של הרשויות בין אדם לחברו, ובמקרים קיצוניים אפילו בתוך הבית פנימה. אומנם התערבות של הרשויות היא דבר רע ולא רצוי, אבל ההכרח לא יגונה. הרשויות שומרות על האדם מפני פגיעה מצד זולתו, ולעיתים אף דואגות לכך שהזולת יממש את אחריותו החברתית כלפי רעהו. מאידך גיסא, צודק מי שנאבק על כך שלא יהיה לרשות כוח בלתי מוגבל לעשות ככל העולה על ליבה.

23. ה"**זכות**", במובנה המודרני, היא טבעית וקודמת לחוק, כאשר החוק והמחוקק עצמם כפופים לה ונדרשים לממש אותה. "**זכאות**", לעומת זאת, היא דבר שאדם יכול לתבוע רק מכוחו של החוק שקבע כי הוא זכאי למשהו. המחוקק אומנם מכיר בכך שהמקבל **ראוי** לסיפוק של הצורך שלו, אבל נותרת בידו הסמכות המוסרית לקבוע האם וכמה לתת ובאילו תנאים, והוא זה שמגדיר את הזכאות.

ה. הגבלת הזכות והראויות

העמדת הדיון המוסרי על ההכרה במה שהזולת ראוי לו נותנת מענה טוב בהרבה לצורך לשרטט את גבולותיהן של הזכויות. ד"ר כהנא כותב כי זכותו של האדם לכל הטוב שבעולם היא באמת בלתי מוגבלת, ומה שאמור להגביל אותה הוא רק המשאבים המוגבלים של החברה, היוצרים התנגשות בין זכותו של האחד לזכותו של האחר.

משמעות הדבר היא ששיח הזכויות נמצא תמיד בסוג של "משחק סך אפס", שבו – במצב של ניגוד אינטרסים – כל זכות שלי שוללת בהכרח את זו של זולתי וכל זכות של זולתי שוללת את שלי. תודעה זו מציבה תמיד את בני האדם משני עברי המתרס, כאשר כל אחד מבקש לשכנע כי זכותו גוברת על זכותו של זולתו. במצב עניינים זה, כל הכרעה פוגעת במישהו, שכן היא שוללת ממנו אחת מזכויותיו ומותירה אותו בתחושה של חוסר כול.

לעומת זאת, אם הדיון מתמקד בשאלה אם הזולת ראוי לקבל את מבוקשו, הדבר מאפשר להכיר בכך ששני הצדדים באמת ראויים לטוב אינסופי. המשאבים המוגבלים דורשים רק החלטה כיצד ובאיזו מידה נכון לספק כל צורך כזה, אבל המחסור במשאבים אינו מגביל את עצם ההכרה בכך שאותו אדם ראוי לסיפוק משאלותיו, אף אם לא יזכה לממש אותן בפועל.²⁴

נדמיין לעצמנו שיחה בין איש לאשתו על הנסיעה במכונית המשותפת כאשר כל אחד מבני הזוג צריך לנסוע לכיוון אחר. אם כל אחד מהם יטען שהנסיעה היא זכותו, הם ייקלעו מייד לוויכוח כוחני, שכן הכרה בזכותו העודפת של האחד תרמוס בהכרח את זכותו של האחר. אולם אם יטען כל אחד מהם שהוא ראוי לכך שהמכונית תעמוד לרשותו, יסכימו הכול שאכן שניהם

24. בכמה מקומות בגמרא ניתן לראות דוגמאות לפער בין מה שהאדם ראוי לו לבין מה שמתממש בפועל. כך כמו במסכת ברכות נז, א: "הקורא קריאת שמע – ראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך". ובדומה לכך במסכת סוטה מח, ב: "פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו, נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה, יש בככם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו ראוי לכך, נתנו עיניהם בהלל הזקן". ולעומת זאת, במסכת נדרים כב, א: "כל הבוטה ראוי לדוקרו בחרב, אלא לשון חכמים מרפא (ולכן העונש לא יצא אל הפועל)". ובמספר מקומות נאמר על אדם שהוא "ראוי ליטול ואין לו". עיי' כתובות קי, א; גיטין מג, א; ב"ק לה, ב; ב"ב קמא, א. עיקרון זה מופיע גם בדברי המהר"ל במספר מקומות, כמו בגבורות ה', פרק יב, כשהוא מסביר את המדרש האומר שכל אישה במצרים ילדה "שישים בכרס אחת": "שמצד כוח התולדה היה ראוי להיותם שישים... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כוח התולדה היה עד שישים...". וכן בנצח ישראל פרקים וז' ובעוד מקומות רבים.

אומרים דברים של טעם. שניהם ראויים לנסיעה במכונית למחוז חפצם. עצם ההכרה של כל אחד מהם בצורך של זולתו ובכך שהוא אף ראוי לקבל את המכונית באותו היום תמתן את המתח ביניהם עוד לפני תחילת הדיון לגופו של עניין. כתוצאה מכך תעסוק השיחה ביניהם בשאלה אחרת, קלה בהרבה להכרעה, והיא: של מי הצורך במכונית גדול יותר באותה העת ולמי מתאים יותר לוותר לזולתו בנקודת הזמן הזאת. הכרעה זו לא תתיימר להיות לוגית, אלא אינטואיטיבית.

בעוד הוויכוח על זהותו של ה"זכאי" יתמקד **בצדק** ויחפש **ניצחון**, הדיון בשאלת ה"ראויות" יתמקד **בצורך** ויחפש **פתרון**. בשיח הזכויות יהיה כל אחד מבני הזוג ממוקד בעצמו ויטפח דווקא את הצד האנוכי באישיותו, ואילו השיח החלופי, העוסק במי ש"ראוי", יביא כל אחד מן הצדדים לטפח תודעת ערך עצמי ואת האהבה העצמית שלו כמי שבטוח בהיותו ראוי לטוב; ודווקא ממקום זה יוכל לראות את האחר.

על כך כותב מרן הרב זצ"ל באורות הקודש (ג, יג; שמונה קבצים א, קלב):
הקדושה איננה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי; אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, **שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכול**, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההווה.

נדמיין שיחה נוספת בין איש לאשתו, כאשר הבעל מבקש מאשתו משהו, והוא מביא בחשבון את האפשרות שמאחר שיש לה צורך מנוגד באותו רגע, היא תרצה לסרב לבקשתו.

אם השיחה תצא מתוך תודעה של זכויות מול חובות, יש להניח שהבעל יעביר – ב"ניגון" של הבקשה – את המסר הבא:

מה שאני מבקש ממך הוא **זכותי**. ומכאן נובע שזה **תפקידך** לספק לי את זה וזוהי **חובתך** כלפיי.

אם לא תתני לי את זה וזה יחסר לי – זו תהיה **אשמתך**.²⁵ ואם בכל זאת תיעני לבקשתי, **מה בכך?**

ותשובתה של האישה תהיה בנימה דומה:

מה אתה חושב לעצמך, שלי אין זכויות?! זכותי לסרב!

25. למותר לציין עד כמה מזיקה והרסנית נוכחות של אשמה או האשמה בשיח הזוגי.

לעומת זאת, אם השיחה תתנהל ממקום של אחווה והכרה הדדית בכך שכל אחד מהם ראוי לסיפוק של צרכיו, גם אם הם מנוגדים, השיח יישמע אחרת לגמרי. המסר הסמוי של הבעל יהיה בערך כך:

אני מאוד זקוק ל... אני יודע שאכפת לך ממני, ולכן אני מרשה לעצמי לבקש ממך. מאחר שגם לך יש צרכים משלך, אכבד גם את הבחירה שלך לסרב, ואם בכל זאת תתני לי את זה, אכיר לך תודה על כך. דומני שכל זוג ישמח למצוא את עצמו מתנהל בדרך השנייה.

דוגמאות אלו ממחישות היטב את הנוקשות של שיח הזכויות והחובות לעומת הגמישות של שיח האחוה, הראויות והאחריות.²⁶ כמובן, אין זה שולל את המקום שבו נכון להשתמש במונחים אלו, של "זכות" מול "חובה", כמו בדיני ממונות, בהם באמת נקודת המוצא של הדין היא "זכות הממון"; אבל אין להשליך מכאן על נושאים אחרים.

ו. גבולות ערכיים ומוסריים

זאת ועוד. אף שכתבנו שכל אדם, בהיותו נברא בצלם אלהים, ראוי לטוב אינסופי, אין להסיק מכאן שהוא ראוי לכל דבר ללא כל הגבלה. ישנן פעמים שבהם ניתן לומר שהגבולות שיש למה שאותו אדם ראוי לו, נובעים מהתנגשות בין מה שראוי לזה לבין מה שראוי לאחר. דוגמה לכך היא איסור "צער בעלי חיים". אין לראות את האיסור הזה כנובע מן ההתנגשות שבין זכויות האדם לזכויות בעלי החיים. לבעלי החיים אין "זכויות" במובן המשפטי, ועם זאת, בהיותם בריותיו של הקב"ה, הם ראויים לחיים טובים ולא למוות או לחיי סבל. על כן, אף שההלכה מתירה פגיעה בבעלי חיים כאשר הדבר נדרש לצורך האדם, אין היא מתירה התעללות ללא צורך. האדם אינו יכול לטעון שהוא ראוי ליהנות מגרימת כאב מיותר לבעל חיים. על כך ניתן להוסיף עוד טיעון, והוא כי הפגיעה

26. כך נכתב באתר "מגד – פסיכולוגיה מבוססת מובחנות": "ראויות ואשמה: טיפול זוגי מבוסס מובחנות וראויות אינו נטול ערכים ושיפוט. להפך! גישה זו מבחינה בכך שעמוד שדרה מוסרי הוא אבן יסוד ביכולת של בני זוג ליהנות באמת מכל השפע שזוגיות ארוכת טווח יכולה להציע להם. כיצד דוחפים בני זוג לקחת אחריות על עצמם, לשחרר את האשמה המדומה שלהם ולהתבונן בכנות באשמתם האמיתית?... נלמד לעשות אבחנה בין תובענות (תחושת "מגיע לי!!!") כוחנית לבין תחושת ראויות בריאה, המבוססת על דיאלוג בין הצרכים, הרצונות והערכים של עצמי לבין אלו של האחר".

בבעלי החיים סותרת את המידות הטובות הנדרשות מן האדם מכוח צלם האלהים שבו ומחובתו ללכת בדרכיו של בוראו.

טיעון אחרון זה מדגיש נקודה נוספת. האדם ראוי לטוב מכוח צלם האלהים שבו, אבל דווקא ההכרה בכך אינה מאפשרת הצדקת מעשים הפוגעים בצלם האלהים עצמו. ונביא לכך דוגמה נוספת מהלכות צדקה. אומנם ההלכה מכירה בכך שכל אדם ראוי – לא רק לסיפוק של צרכיו ההכרחיים אלא אף ליהנות מדי פעם ממותרות. הדבר בא לידי ביטוי הלכתי במצוות "עוללות" בכרם הענבים, שבאה לספק לעני גם יין לשתייה.²⁷ אולם שתייה מופרזת לשוכרה סותרת את צלם האלהים שבאדם ואף מבזה אותו ואת בוראו. לכן לא יעלה על הדעת לראות את השתייה לשוכרה (וקל וחומר, צריכת סמים מסוכנים) כדבר שמאן דהו ראוי לו. ובכלל, התמכרות מוגזמת למותרות אינה ראויה אפילו לאדם עשיר, בהיותה מנוגדת למצוות התורה "קדושים תהיו", על פי פירושו המפורסם של הרמב"ן (ויקרא יט, ב), וקל וחומר שאין מצווה לספק מותרות בקביעות לעני. המצווה לספק "סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" היא היוצא מן הכלל ולא הכלל המנחה את הלכות צדקה. ההלכה מחייבת לתת לעני את כל צרכיו – האובייקטיביים והסובייקטיביים, בכפוף ליכולותיו של הנותן, אבל לא מעבר לכך. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג):

ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו.

הדברים הללו אמורים גם כאשר יש לנותן משאבים המאפשרים לו לתת לעני גם מעבר למילוי של חסרונו.

דוגמה חריפה בהרבה, בה התורה עצמה קובעת את הגבולות למה שכל אדם ראוי לו, היא דינו של רוצח. היא לא מכירה בכך שהרוצח ראוי לחיים, ואף נותנת לכך נימוק ברור (בראשית ט, ו):

שופך דם האדם באדם דמו יישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם. הרוצח אינו ראוי לחיים מכוח צלם אלהים שבו, מפני שבמעשה הרציחה פגע אנושות בצלם האלהים שבאדם. מעמדו המיוחד של האדם, הנובע מצלם האלהים, אינו כולל בתוכו את מה שפוגע בצלם זה עצמו.²⁸ מסיבה זו, איש אינו יכול לטעון שהוא ראוי לחיים שיש בהם שפיכות דמים גילוי עריות או עבודה זרה, ועל כן דינן הוא "ייהרג ואל יעבור".

27. עיי עין איה למסכת פאה, סי' ג.

28. עיי רד"ק ומלבי"ם בראשית ט, ו; רש"ר הירש במדבר לה, לג-לד (מובא בדבר העורך לספר זה).

ז. בין צורך לגחמה

הבחירה לנהל את הדיון במוסר החברתי בשפת ה"ראויות", תיתן לנו גם יכולת להבחין בין צורך לבין גחמה. כל אדם ראוי לסיפוק של כל צרכיו, אבל צלם האלהים שבו אינו קובע כי הוא ראוי למילוי של כל גחמה או שיגעון. חולה הרוח המדמה כי הוא "המשיח" או "נפוליאון" אינו ראוי לכך שנכיר בו ככזה. ואף אם נבחר לכבד אותו במצבו זה ולהכיר בתפיסתו העצמית, זה עדיין לא יטיל עלינו את האחריות לתת לה סיפוק ממשי. תחושת האחריות שלנו מוגבלת מעצם טיבה למה שנתפס בעינינו כצורך סביר ואינו מחייב אותנו לספק דרישה הנראית בעינינו כבלתי סבירה.²⁹

הדיון הערכי בשפה זו יכול להעלות שאלות נוספות: האם ראוי להעניק את כל הטוב שבעולם למי שבחר לנהל אורח חיים של תלות באחרים? האם מוטלת עלינו אחריות לסייע למי שאשם בעליל במצבו ואף מסרב ליטול אחריות על גורלו בעתיד? למי שמשתמש במשאבים הניתנים לו לרעה – לעצמו, לסביבתו או לעולם? האם ראוי שאדם יוותר על יגיע כפיו ויעניק אותו למי שלא עמל בו כלל מבלי לעשות שום חשבון – מה שמתבטא בהנחיית חז"ל כי "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" (כתובות נ, א), או בהנחיה כי מי שיכול לעבוד לא ייטול מן הצדקה (כתובות סח, א)?

הגמישות של הדיון המוסרי הממוקד במה שהאדם ראוי לו, בניגוד לשיח הזכויות, מאפשרת שימוש בהבחנות אלו מבלי להסתבך יתר על המידה. ההלכה היהודית, אף שהציגה רשימה ארוכה ומפורטת של חובות חברתיות, הותירה בידי מקיימיה מרחב די גדול של גמישות ביחס לדרך בה הן תתקיימנה. רבות ממצוות אלו ניתנו ללא הגדרה מדויקת של שיעור לקיומן ובחלק מן המקרים ההלכה נתנה ביד האדם חופש בחירה בין שיעורים שונים – מידה רעה, מידה יפה ומידה בינונית. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה):

...נותן לו כפי השגת ידו. וכמה? עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה. ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה...

עיקרון זה מופיע כבר במשנה, בתחילתה של מסכת פאה (פ"א מ"א-מ"ב):

אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה... וגמילות חסדים...

29. ברמת המדינה, שאלת הסבירות לא תוכרע בהכרח בבתי המשפט, אלא בעיקר בשיח פתוח הנתון להכרעה דמוקרטית.

אין פוחתין לפאה [מאחד] משישים. ואף על פי שאמרו אין לפאה שיעור – הכול לפי גודל השדה ולפי רוב העניים ולפי רוב הענווה. ומכאן עולה כי אף שהאדם ראוי לסיפוק של כל צרכיו, אין הדבר מפקיע את היכולת ואת הסמכות של חבריו לדרג את הצרכים הללו ואת מידת האחריות שיחושו כאשר הם מתבקשים לספק לו אותן. מאחר שהמניע לסיפוק הדברים הראויים לאדם אינו חוק נוקשה אלא מידות טובות, הדבר מותיר בידי הנותן מרחב גדול של שיקול דעת לגיטימי להציב גבולות לאחריותו.

ח. "ראויות" מול "זכות"

הדיון על ההבחנה בין צורך אמיתי לבין גחמה פותח פתח לנקודה משמעותית נוספת.

רבים מן המושגים ששיח הזכויות המקובל מכיר בהם כ"זכויות" – אינן כאלה בתפיסה היהודית. החיים אינם רק "זכות". הרי אסור לאדם להתאבד,³⁰ ואף אסור לו לסכן את חייו ללא הצדקה.³¹ החיים הם אפוא גם חובה. גם שלמות הגוף איננה רק זכות אלא חובה. אסור לאדם לחבול בעצמו.³² אפילו החירות איננה זכות, שכן אסור לאדם מישראל למכור את עצמו לעבד. יתירה מזאת, אף אין תוקף מלא להתחייבותו של האדם לעבוד, ולכן "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום".³³ כמו כן, כפי שכתב ד"ר כהנא, אסור לפגוע גם בכבודו של אדם שוויתר על כבודו. כבוד הבריות אינו מוכר רק כצורך של האדם אלא כערך.³⁴ לא רק "המלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", כפי שהביא ד"ר כהנא במאמרו, מאחר שכבודו הוא כבודה של האומה שנבחרה לייצג את דבר ה' בעולמו, אלא גם האדם עצמו נדרש לשמור על כבוד צלם אלהים שבו. אם אנו מדברים על האדם כ"בעל זכות" – הרי שעל זכות אפשר לוותר. זכות היא דבר שניתן לסחור בו. אולם ראינו כי תורת ישראל שוללת את הרשות ואת היכולת לוותר או לסחור בחיים, בגוף או בחירות, ולא מאפשרת לראות אותם כ"זכויות" במובן המשפטי המקובל הרואה אותן כמין "רכוש" השייך לבעליו, אלא רואה אותן כפיקדון המופקד בידי של האדם מידי בוראו.

30. רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ב ה"ב-ה"ג.

31. ע"י רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ה.

32. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א.

33. רמב"ם, הל' שכירות פ"ט ה"ד.

34. ע"י רמב"ם הל' שבת פכ"ו הכ"ג, הל' כלאיים פ"י הכ"ט, הל' סנהדרין פכ"ד ה"י.

לעומת זאת, כאשר אנו מדברים על אודות מה שהאדם **ראוי** לו – ביטוי זה אינו נובע ממושג ה"בעלות" שהוא **חיצוני** לאדם, אלא מבטא את **מהותו** האובייקטיבית, הנובעת מן המישור האלהי שמעבר לו. לכן, בו בזמן שניתן לוותר על זכויות או לסחור בהן, לא ניתן להתייחס כך אל אותם דברים שהאדם ראוי להם, מאחר שהזיקה שלהם אליו היא מוחלטת ובלתי תלויה באינטרסים העכשוויים שלו. לכן, לא די בכך שכל אדם נדרש להכיר במה שראוי לזולתו ולכבד זאת. על האדם להכיר גם בכך שהוא עצמו ראוי לאותם דברים: לחיים, לשלמות הגוף, לכבוד ולחירות – באופן מוחלט, ועליו לבטא זאת במעשיו, מתוך האחריות שלו כלפי עצמו וכלפי בוראו.

ט. דילמת המחבל הפצוע

את ההבדל שבין תפיסה של "זכויות" לבין העמדה של "ראויות" נוכל להמחיש היטב בדוגמה משאלה מוסרית שהסעירה את החברה הישראלית בשנים האחרונות, והיא "דילמת המחבל הפצוע":

מחבל חמוש בסכין רצח כמה אנשים ופצע כמה אנשים נוספים ברמות פציעה שונות עד שנורה ונוטרל. כאשר הגיעו כוחות הצלה למקום, גילו כי המחבל הוא הפצוע הקשה ביותר בזירה. במי עליהם לטפל קודם?

"שיח הזכויות" אומר דברים פשוטים: לכל אדם זכות לחיים אשר כולם נדרשים לממש אותה. לכל אדם, גם אם הוא עבריון, זכות למשפט הוגן, ועל כן אין זכות לאיש להרשיע אותו ללא משפט. התוצאה הנובעת ממשוואה זו היא להכיר בזכות הקדימה של המחבל לטיפול רפואי שיציל את חייו, אפילו במחיר דחיית הטיפול בקורבנותיו.

שיח האחוה, הראויות והאחריות יגיע למסקנות שונות בתכלית: מחבל זה אינו **אח** אלא **אויב** מר, ולכן אין לנו שום מחויבות להצלתו. ובהיותו רוצח, הוא **ראוי** לחיים הרבה פחות מן הקורבנות שלו השוכבים מדממים על הארץ. על כן האחריות המוסרית שלנו כלפי הכול תביא אותנו לדחות את הטיפול בו לסופו של התור...

י. מיהו הנמען?

המיקוד במה שהאדם ראוי לו פותר עוד בעיה. המושגים "חובה" ו"זכות" אינם מושגים ערטילאיים המופנים אל החלל הריק. כל חובה היא כלפי מישהו וכל זכות נתבעת מאדם או גוף כלשהו הנדרש

למלא אותה. בדיני ממונות, חובתו של ראובן כלפי שמעון היא זכותו (המשתמעת או הנוצרת) של שמעון לתבוע מראובן. כאשר מדובר בזכויות "נגטיביות" – שאינן מחייבות מאן דהוא לעשות מעשה אלא רק להימנע ממעשה הפוגע באותה זכות – ברור הוא שזכות זו מטילה איסור על הכול. אם אדם זכאי לחיים, חל על כולם איסור "לא תרצח", ואם יש לאלמוני זכות קניין, אסור לכל אדם לקחת ממנו את קניינו או להזיק לו.

הבעיה נוצרת כאשר מדובר בזכות "פוזיטיבית", המבקשת להטיל על הזולת את החובה לעשות מעשה אקטיבי למען המימוש שלה בידי בעל הזכות. וכאן עולה השאלה: על מי חלה חובה זו? על פרט או גוף כלשהו? על המדינה? על האנושות בכללה? על כל מי שיש בכוחו לסייע? על מי שיודע? מי חייב להציל את הטובע ממוות או לרפא את החולה? ואם לא ברור כלפי מי מופנית הזכות שלו לחיים, ומיהו ה"נמען" שלה, הרי שהיא נותרת ערטילאית ותלויה באוויר, וממילא היא חסרת כל משמעות!

את הבעיה הזאת פותר שינוי השפה המושגית, כאשר אם איננו עוסקים באדם כבעל "זכות" אלא כמי שנושא בְּחֻבוֹ את ה"ראויות" לטוב. הקביעה שהאדם ראוי לדבר מסוים היא קביעה מוחלטת שבאמת אינה מופנית במישרין כלפי איש. אולם תודעת האחוה של הנותן הפוטנציאלי (אחוה משפחתית, חברתית, לאומית או אנושית) תיקח את הכרתו המופשטת בכך שחברו ראוי לקבל משהו ותהפוך אותה ל"אחריות" ממשית לספק לו את מה שהוא זקוק לו.

יא. נקודת המוצא: המדינה או המשפחה?

בסופו של הדיון יש לתת את הדעת על מקורן העמוק של שתי הגישות: גישת החובה והזכות מכאן, וגישת האחוה, הראויות והאחריות מכאן.

בראשיתו, הופנה שיח הזכויות רק כלפי המדינה, שלא תנהג בעריצות ותפגע בחירות, בגוף, בחיים או בקניין של אזרחיה. כך נוצרו ה"מגנה כרטה" באנגליה והכרזת העצמאות בארצות הברית של אמריקה. בשלב זה דובר רק על זכויות נגטיביות, שאסור למלך או למדינה לפגוע בהן.

במהלך ההיסטוריה עבר שיח הזכויות כמה וכמה הרחבות: מזכויות נגטיביות הורחבה מערכת המושגים עד שנכללו בה גם זכויות פוזיטיביות. רשימה מצומצמת והכרחית גדלה לרשימה ההולכת ומתרחבת עד אינסוף. ומזכויות המופנות כלפי המדינה הורחבו לזכויות המופנות כלפי כל אחד ואחד בכל מערכת חברתית שהיא, עד כדי הכנסת מושג ה"זכויות" אפילו אל תוך

התא המשפחתית.³⁵ אבל כל ההרחבות הללו נוצרו וצמחו מתוך העקרונות שביקשו להסדיר את מערכת היחסים שבין האזרח לבין המלך, שנדרש היה להגביל את עריצותו.

שיח זה – מעצם טיבו הליברלי – מעמיד את הפרט ואת האינטרסים שלו במרכז, כשאינו מותיר מקום כלשהו לקיומן ולמשמעותן של ישויות חברתיות טבעיות כלשהן – לא משפחה, לא קהילה ולא אומה, וממילא העמיד את הפרטים בעימות זה עם זה באין כל זהות משותפת המחברת ביניהם.

מטבע הדברים, קיבל שיח הזכויות בדרך זו את תבניתו האנוכית, הנוקשה והכוחנית. בהיעדר מרחב גמישות לשיח אנושי, נותר בית המשפט כמוסד יחיד שבכוחו להכריע בין האינדיבידואלים היחידים הטוענים לזכויותיהם כשהן מתנגשות ביניהן. וכך נוצרה "משפטיזציה" של החיים החברתיים ושל המוסר החברתי שלא הותירה מקום – לא למידות טובות, לא לתודעה מוסרית סובייקטיבית ולא לגמישות מחשבתית, ובמקום זה טיפחה את אחת הרעות החולות של דורנו: הטרור המשפטי.

התפיסה היהודית צמחה בדרך אחרת לחלוטין. המוסר החברתי היהודי לא התפתח מתוך דיון ב"תורת המדינה", אלא צמח ונבנה בתוך המשפחה ומתוכה. התפיסה כי כל אחד ראוי לכל הטוב שבעולם התפתחה בתוך המשפחה, כאשר כל אחד מבניה רואה את זולתו כראוי לטוב, ויחסי האחוה המשפחתית יוצרים אצל הכול תחושה של אכפתיות ותודעה של אחריות הדדית. מתוך המשפחה התפתחו בית האב והשבט, ואף הקהילה, ומתוך המשפחה התפתח המוסר החברתי אל רמת האומה, שאף היא נתפסת כמשפחה מורחבת.³⁶

תודעת האחריות שצמחה מתוך השייכות לישות החברתית העצימה והעמיקה את השייכות הזאת, כאשר זו, בתורה, העמיקה עוד יותר את תודעת הערבות ההדדית, עליה נבנה המוסר החברתי היהודי. תפיסה מוסרית זו אינה מעמידה את האדם הפרטי כאינדיבידואל בודד וכגרגר אבק הפורח ברחבי הקוסמוס, אלא כחלק אינטגרלי ממבנים חברתיים רבים ומגוונים, אליהם הוא קשור בקשר אורגני.

35. עמדנו על כך בהרחבה במאמרנו: "חוק הורים וילדיהם, תיקון חיוני או בכייה לדורות?", השילוח 6 (תשרי תשע"ח), עמ' 103-129.

36. בראשית פרק י פס' כ ופס' לא: "אלה בני... למשפחותם, ללשונותם, בארצותם, בגוייהם/לגוייהם...". ועי' רש"י הירש שמות יב, ג.

המצוות החברתיות של התורה, נתנו ביטוי מחייב לתודעה זו של שייכות ולערבות ההדדית הנובעת ממנה, ובכך העצימו אותה עוד יותר ונתנו לה יציבות רבה, שעמדה במבחן דורות רבים של גלות בתנאים קשים ביותר של היעדר עצמאות מדינית.

סוף דבר

נראה כי תפיסת מוסר זו – של **אחריות** (המבוססת על תודעת אחווה המצטרפת להכרה בראויות של הזולת לחיים טובים ולסיפוק של כל צרכיו) היא החלופה היהודית המתאימה לשיח הזכויות ולתודעת החובות כאחד – לא רק בהיבט הרעיוני אלא גם בהיבט המעשי, בהיותה נותנת מענה טוב יותר לאתגרים המוסריים העומדים לפני כל חברה אנושית. היא משוחררת מן הנוקשות של מושגי ה"זכות" וה"חובה" כאחד, ואף מן הדילמה הבינארית בין שתי מערכות מושגיות אלו, ויוצרת מרחב שיח רך, גמיש ואנושי. היא משחררת את הפרט מן השקיעה בתוך הקוננטייה האגוצנטרית של עצמו תוך שהיא מטפחת את המידות הטובות, את ראיית האחר וצרכיו ואת תפיסתו העצמית של הפרט כחלק ממערכות חברתיות אורגניות גדולות – המשפחה, הקהילה והאומה. תפיסה זו מעגנת את ערכו של האדם בצלם האלהים שבו במקום לבסס את הערך הזה על אקסיומה משפטית שרירותית וחסרת בסיס פילוסופי.

הצעה זו איננה שוללת את קיומן של "זכויות טבעיות", כמו זכויות הקניין, וקל וחומר שאינה שוללת את קיומן של חובות – הלכתיות או חוקיות, הבאות לעגן את ראויותו של המקבל בחוק מחייב שלא ניתן להתחמק מקיומו. אולם היא נמנעת מלצבוע את כל תפיסת המוסר בצבעי "**אתיקה של צדק ומשפט**" ומעמידה לצדה "**אתיקה של אחווה ומידות טובות**".

ד"ר ברוך כהנא

ואף על פי כן – זכויות!

(תשובה להשגות)

שמחתי לקרוא את מאמרו המפורט של הרב עזריאל אריאל שנכתב בעקבות מאמרי. וזאת, בין היתר, משום שלמרות המחלוקת יש קרבה רעיונית רבה בין העמדות שהצגנו. נקודות ההסכמה הן רבות, ואציין כמה מהן: שנינו מסכימים על כך ש"שיח החובות" בטהרתו אינו מספיק לניהול חברה בת זמננו, ושהוא צופן בתוכו סכנות פסיכולוגיות רבות. שנינו מסכימים גם על כך ש"שיח הזכויות" – בגרסתו הקיצונית שהשתררה בעשורים האחרונים – היא הרסנית ומסוכנת. ושנינו מסכימים לכך שצריך למצוא את האיזון הנאות בין העמדות הקיצוניות האלה.

ההסכמה על הצורך באיזון עונה, לדעתי, על חלק חשוב מהערותיו של הרב למאמרי. למשל, גם אני, כמוהו, אינני מקבל את "האינטואיציה הבוסרית של התינוק כתורה למשה מסיני" (כלשונו של הרב אריאל).¹ אדרבה, הדגשתי שתודעתו של התינוק משקפת את תביעות נשמתו בצורה עמומה ומעורפלת, וחובתנו החינוכית היא לפתח את התחושה הזו להבנה בוגרת ומפותחת של זכויותיו – ושל מגבלותיהן. טענתי רק שהדרך לעשות זאת אינה לדכא את התחושה הטבעית, אלא לכבד אותה ולצמצם אותה בהדרגה – הוויכוח עם הרב אריאל הוא על הדרך לעשות זאת. לדעתו, על ידי מושג "האדם הראוי", ולדעתי על ידי ההבחנה בין זכות אינסופית ליכולת מימוש מוגבלת. לדעת הרב אריאל, מושג "האדם הראוי לטוב" (וכן ה"ראויות") יכול להציע את האיזון המבוקש. מדוע אני מתקשה לקבל את ההצעה? משום שבדיוק כפי

1. אגע בקצרה גם בשאלה הפרשנית עצמה: הרב אריאל טוען ש"אין כל הכרח לפרש את תודעתו העמומה והבוסרית של התינוק דווקא כתודעה של 'זכות'. לא כל תחושת מצוקה מצורך שאינו מסופק היא תודעה של עוול, קיפוח או אי צדק. זה נכון שאי ההשלמה עם סבל או גורל אכזר מבטאת הכרה בכך שראוי ונכון שיהיה אחרת; אבל זה לא חייב להתפרש כתודעה של עוול במובנו החמור". לעניות דעתי, אם מושג ה"ראוי" תלוי ברצונו הטוב של מישהו, אין בכלל ספק שהוא אינו משקף את תודעתו של התינוק. לדעתי התבוננות מדויקת בהתנהגותו של התינוק אינה מאפשרת את הבנתה כביטוי למצוקה פיזית בלבד ואכמ"ל.

שכותב הרב, מושג ה"ראוי" הוא "רך וגמיש" – ולעניות דעתי, הוא רך מדי. מכיוון שבתגובה קצרה לא אוכל לנתח בפירוט את המקורות שהובאו בתגובה, אסתפק בתיאור העיקרון הבסיסי, ולפיו אפשר לנתח את המקורות האלה. אכן, כפי שמרחיב הרב במאמרו, "ראוי" ללכת לנחם חבר באבלו, "ראוי" להציע טרמפ לעומד בצד הדרך. אבל אין שום חובה לעשות זאת, משום שאיננו סבורים שיש למבקש הטרמפ "זכות טבעית" שמישהו יסיע אותו, וגם לאבל אין "זכות טבעית" שינחמוהו. מושג ה"ראוי" אכן מצליח לתאר היטב מצבים כאלה. אלא שיש דברים שבהם אי אפשר להסתפק במושג ה"ראוי", ועלינו להשתמש במושג "הזכות הטבעית". אם נשמע שמישהו "התייבש" בטרמפים, נצטער – אבל לא נחוש שקלון מכסה את פנינו לנוכח הנעשה בחברתנו. לעומת זאת, עניים המחטטים בזבל מעלים דוק של בושה על פני כולנו. רובנו חשים שאסור – פשוט אסור – שדברים כאלה יקרו בחברתנו. איננו מאמינים שמניעת מצבים כאלה אמורה להיות תלויה ברצונו הטוב של מישהו. איך נסביר את ההבדל בין המצבים, אם לא נניח שיש לכל אדם זכות גמורה לחיים מכובדים – זכות הנובעת מעצם היותו אדם, נברא בצלם?

הרב אריאל מכניס אותנו למכונתו של זוג השרוי בוויכוח סוער. לטענתו, אם כל אחד מהם יתבע את "זכותו" על המכונת, אין מנוס ממאבק כוחני והרסני, לעומת הטענה המקבילה ש"ראוי" שצד זה או אחר יקבל את המכונת. לדעתי, הטענה הזו תופסת אך ורק כשחושבים במונחים של "הכול או לא כלום". במושגים שהצעת, שני בני הזוג יכירו בכך שלשניהם זכות מלאה להשתמש במכונת, והוויכוח יהיה על שאלת מימוש הזכות: מה לעשות, והמשאבים המוגבלים מאפשרים רק לאחד מהם לממש את זכותו? אדרבה. מכיוון שמושג ה"ראוי" תלוי ברצונו הטוב של צד זה או אחר, אפשר לדמיין את השפעתו האפשרית על הוויכוח: נניח שהאישה מסבירה באריכות מדוע ראוי שהמכונת תעבור, כרגע, לשימושה – ובעלה פשוט יתעלם מדבריה. "בכלל לא הקשבת לי!" תזעם האישה. "נכון", עונה האיש. "אבל האם יש לך זכות טבעית לתבוע ממני הקשבה? קראתי בספר מאמרים חשוב שבכלל אין דבר כזה, זכויות טבעיות. ומה עוד שההקשבה גם אינה מוזכרת בפירוש בכתובה". ייתכן גם שיוסיף: "נכון, 'ראוי' שאקשיב לך – אבל ההכרה בכך שאת ראוי לקבל את המכונת אינה מטילה עלי שום חובה להתחשב בכך. התנהגותי תלויה לגמרי ברצוני הטוב" (אניח לקורא לדמיין את המשך השיחה...).

לזה אני מכוון באומרי שמושג ה"ראוי" הוא רך מדי. לא הייתי רוצה להשאיר את גורל העניים תלוי ברצונם הטוב של מדושני העונג. לפיכך, אני מעדיף את

ההגדרה הדינמית שהצעתי במאמרי, וטוען שמקור כל הזכויות כולן נמצא
בנשמתנו האינסופית, ולכן זכויותינו הן בעצמן אינסופיות. מכיוון שאף חברה
אינה יכולה לספק זכויות אינסופיות לכול, מימושן של הזכויות האלה חייב
להיות תלוי בהסכמה חברתית רחבה, ויהיה נתון בכל רגע לדיון ציבורי-תרבותי
מעמיק (מודל כזה מתקיים היום בכמה תחומים מוגבלים. הדיון על סל
התרופות הוא דוגמה מובהקת לתפיסה שאני מציע). דיון כזה, הייתי רוצה
להאמין, יתבסס על הכרה מלאה בזכותו של כל הנברא בצלם אלהים לחיים
המכבדים את צלם האל שבו.

הרב עזריאל אריאל

"מפני מעלות המידות"

המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית
עיון במשנת הרמב"ם



מבוא

א. מידות הנתינה

ב. מידות השייכות

ג. שני עמודים ומה שביניהם

סוף דבר

מבוא

במאמרנו "לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב" (פרק ד), עמדנו על כך שאם נחליף את "שיח הזכויות" במוסר ה"ראויות", הרואה את האדם כראוי לסיפוקם של כל צרכיו החיוניים, אין בזאת כדי להטיל על הזולת את החובה הנובעת מכך, כל זמן שלא יבוא חוק – דתי או מדיני – שיחייב אותו לעשות זאת בפועל. לאור זה עלינו לבקש את המניע לאחריות החברתית במקום אחר, שאינו שייך לתחום המשפטי.

הצורך בכך אינו רק פילוסופי, לבסס כראוי את האחריות החברתית, אלא גם מעשי. "שיח הזכויות" הוא הטרונומי במהותו. זכותו של הזולת היא חיצונית לאדם הנדרש לכבד אותה. היא כופה את עצמה עליו מבחוץ. אילו הזולת לא היה קיים בעולם ברגע זה ואילו לא הייתה לו זכות, לא היה נדרש דבר מאיש. משמעות הדבר היא ש"שיח הזכויות" אינו מבקש לעצב את אישיותו האוטונומית של האדם, ואף אינו מתיימר לקבוע מהו אדם טוב ואינו תובע מאיש להיות אדם טוב. בעיניו אין כל משמעות למניעיו הפנימיים של הנותן, ובלבד שבפועל יכובדו זכויותיו המשפטיות של המקבל.

ד"ר יצחק ברויאר, במאמרו היסודי "משפט האישה, העבד והנוכרי" (בתוך "ציוני דרך", עמ' 82)², כתב על כך בחריפות:

כוח הכפייה של החוק הוא זה הקושר את הבעל לאשתו, המאלץ את ההורים לפרנס את ילדיהם והמחייב את התובע לנהוג כבוד באישיותו של הנתבע. עד לחדרי חדרים של חיי המשפחה חודר כוח הכפייה החילונית של המשפט, ומקום שאהבה ומסירות בין בעל ואשתו יכלו בבחירה חופשית לנטוע גן עדן בחייהם, בשלים וניזונים מכוח הכפייה של החוק פירות הקלוקל של סמכויות משפטיות המגודרות יפה כל כך.

המחיר של עמדה זו הוא כבד ביותר, בהיותה מוותרת לחלוטין על תיקונו המוסרי של האדם ועוקרת מכול וכול את האוטונומיה המוסרית שלו. את המצב הזה מיטיב לתאר ד"ר ברויאר (שם, עמ' 79):

...הכרח היה למשפט המודרני להיפרד מעל המוסר האוטונומי. המוסר האוטונומי דורש ממני שמעשי יהיו 'טובים', אבל עושה אני מעשים 'טובים' רק כשהרצון המניע אותי לעשותם הוא רצון 'טוב'. והמשפט דורש ממני, לא שאעשה מעשים 'טובים', אלא שהמעשים

2. המאמר מופיע באתר האינטרנט של מרכז 'אחוה'.

יהיו 'נכונים מבחינת החוק'... הציות למשפט כשהיא לעצמה אינה מעלה ואינה מורידה מבחינה מוסרית.

כבר אז זיהה ברויאר את הסכנה הגנוזה ב"משפטיזציה" של החיים, הבוחנת כל שאלה מוסרית רק מנקודת המבט המשפטית החיצונית ואינה מותירה מקום למניעים מוסריים הנובעים מתוך אישיותו של האדם פנימה, דהיינו: המידות הטובות.

ההשלכות שיש לכך על המוסר החברתי, קשות הן. אם הכול נבחן רק בעיני החוק המבוסס על זכויותיו של האדם, לא ניתן לבוא בשום תביעה מוסרית כלפי מאן דהו אם לא עבר על החוק ואם לא ניתן לטעון בבירור שפגע בזכות של אדם אחר שהוכרה על ידי מערכת המשפט. לא ניתן כך לבקר שום מעשה הנעשה בהסכמה פורמלית בין בגירים, אף אם ברור כשמש שהוא פוגע קשות באחד מהם. ודאי שגישה זו לא מותירה מקום לחנך לאלטרואיזם, החל מעזרה פשוטה לזולת וכלה בתרומת כליה.

כתוצאה מכל זה, ככל שמתפתח שיח הזכויות הפוזיטיבי, מכוחו תובע האדם מן המדינה לספק יותר ויותר דברים שהוא זקוק להם, נחלשת תחושת האחריות החברתית. ככל שהמדינה נתבעת יותר לקחת אחריות, כך חש האזרח כי יכול הוא להסיר את האחריות מעל שכמו. וככל שהמדינה לוקחת על עצמה יותר אחריות לגורלו של האזרח, כך הולכות ומתפוררות היחידות החברתיות הטבעיות – המשפחה והקהילה, שהן המקדמות מידות טובות ועשייה וולונטרית.

הנזק המוסרי לא בא רק בצידו של הנותן, אלא גם בצידו של המקבל. ברגע בו הוגדר צורך של אדם כ"זכות", חש המקבל כי "מיגיע לו" לקבל את מבוקשו, וכתוצאה מכך הוא מאבד את הרגש הטבעי של הבושה הכרוכה בהיותו נהנה מיגיע כפיהם של אחרים ואוכל לחם חסד. הרי בהיותו תובע את זכותו המוכרת בחוק אינו פוגע שלא כדין בשום זכות של אדם אחר. ומדוע יראה במיצוי זכויותיו פחיתות מוסרית? במצב תודעתי כזה לא ניתן עוד לחנך לאותה מידה טובה של היות "נהנה מיגיע כפיו", מכוחה מוכן האדם לקבל עזרה כספית מזולתו רק בהיעדר כל ברירה אחרת.³

3. עיי רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"י הי"ח-הי"ט; שו"ע יו"ד רנה, א; נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העושר פרק ב.

תורת ישראל, לעומת זאת, דורשת מן האדם להיות אדם טוב ובעל מידות טובות. על הקב"ה נאמר (תהילים קמה, ט): "טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו". ואף האדם נדרש ללכת בדרכי בוראו ולטפח בעצמו מידותיו הטובות של הקב"ה, אותן נפרט בפרקים הבאים.

הרמב"ם, במורה הנבוכים (ח"ג פנ"ג) עומד על חשיבותן של המידות הטובות לביסוסה של האחריות החברתית, ושם הוא כותב:

... החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלות המידות, כרפואת מחץ כל לחוץ, ייקרא 'צדק'.

ה"צדק" הוא הערך המנחה את ה"צדיק", הפועל בדרך מאוזנת בין מידת המשפט לבין מידת החסד. והרמב"ם מוסיף שם:

ומפני זה אמר בהשבת המשכון "ולך תהיה צדקה", כי כשתלך בדרך מעלות המידות, כבר עשית צדק לנפשך המְשַׁכֶּלֶת כי שילמת לה חוקה, ומפני זה תקרא כל מעלת מידות, 'צדקה'.⁴ ומפני היקרא על מעלת מידות 'צדקה' – אמר: "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה", רצוני לומר, מעלת האמונה. וכן אמרו ע"ה: "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות וגו'".⁵

מה שמניע את הצדיק לממש בחייו את ערך ה"צדק" הוא מידותיו הטובות. ובמקום אחר במורה הנבוכים (ח"ג פכ"ז) מציין הרמב"ם את החשיבות שיש להקניה של מידות טובות בחברה כולה, שהן:

מידות מועילות בהכרח, עד שיסודר ענין המדינה.⁶

בשני המקומות אין הרמב"ם מפרט באילו מידות טובות מדובר – שמכוחן יבוא האדם לתת לחברו ולחברה את מה שראוי להם, ובדבריו במקומות שונים – אותם נביא בפרקים הבאים – ניתן לראות שני כיוונים המשלימים זה את זה. את הכיוון הראשון ניתן לכנות בשם "מידות הנתינה" – בהיותו כולל שורה של מידות טובות המביאות את האדם להתעלות על עצמו, לצאת מאנוכיותו ולתת לזולתו משלו. אלו הן מידות החסד והנדיבות, החמלה והרחמים. ואת

4. לכן, בעל המידות הטובות הפועל לאורן הוא הנקרא "צדיק". וכך כותב גם המהר"ל, בדרך חיים (פרק ו ברייתא ב): "צדיק – כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות, כי צדיק ה' אוהב צדקות (תהילים יא, ז), וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני שהוא בעירום ובחוסר כול".

5. ובתרגום הר"י קאפח: "כי בלכתך בדרך המידות הנעלות כבר עשית צדק עם הנפש ההגיונית שלך מפני שנתת לה את המגיע לה. וכיון שכל מעלה מידותית נקראת 'צדקה', אמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', כלומר, מעלת האמונה".

6. ה"מדינה" בלשונו של הרמב"ם כאן איננה ה'ממלכה' אלא כל חברה אנושית באשר היא.

הכיוון השני ניתן לכנות בשם "מידות השייכות" – בהיותו כולל את אותן מידות ועמדות פנימיות בהן האדם מרחיב את אישיותו ורואה את עצמו ואת זולתו כחלק מישות רחבה הכוללת את שניהם. אלו הן מידות האהבה והאחוה. מידות אלו, הנכללות בתודעת השייכות החברתית, מניעות אף הן את האדם להזדהות עם מצוקתו של הזולת ולהעניק לו משלו.

א. מידות הנתינה

הכיוון הראשון, כאמור, הוא מידות החסד והנדיבות, החמלה והרחמים. על מידות החסד והרחמים, המייחדות את עם ישראל, כותב הרמב"ם (הל' עבדים פ"ט ה"ח):

...מידת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק,⁷ ולא כביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה... ולא ירבה עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו. וכן מפורש בדרכי איוב הטובים שהשתבח בהן: "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי, הלא בבטן עושני עשהו ויכונונו ברחם אחד"⁸...

7. לאור מה שכתבנו במבוא, יש לומר שמאחר שהרמב"ם מגדיר את כל הכתוב כאן כמידת חסידות, לא ייתכן שהביטוי "רודף צדק" יתייחס להימנעות מעוול שאסור לאדון לעשות לעבדו מכוח הדין והמשפט, שכן זוהי חובה גמורה! ולכן נראה שהמונח "צדק" בדברים אלו של הרמב"ם מכוון ליחס הוגן על פי מה שהעבד ראוּי לו אף אם אינו זכאי לכך בדין.

8. הרמב"ם מרחיב על כך במורה הנבוכים (ח"ג פל"ט): "המצוות אשר יכלם הכלל הרביעי... כשתשכל בהן אחת אחת תמצאם גלויי התועלת, כחמלת העניים והדלים ולעזור האביונים במינים חלוקים... ואמנם כל המצוות אשר ספרנום בהלכות שמיטה ויובל, מהם לחמלה על בני אדם והרחבה לבני אדם כולם, כמו שאמר, 'ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל' וגו'... ומהם חנינה בעבדים ועניים, כלומר השמטת כספים והשמטת עבדים, ומהם עיון בתיקון הפרנסה והכלכלה על ההתמדה... – הנה זכרתי סיבת כל מה שכולל אותו ספר זרעים מחיבורנו... וכן המצוות אשר ספרנום בהלכות ערכין וחרמין, כולם הולכים על דרך הצדקות... ובכולן ג"כ יגיע לאדם מידת הנדיבות... וכן כל המצוות אשר ספרנום בהלכות מלווה ולווה, תשתכל בהן אחת אחת תמצאם כולם חמלה על האביונים ורחמנות וחנינה עליהם... וכן כל המצוות אשר ספרנום בהלכות עבדים, כולם חמלה ורחמנות וחנינה לאביונים, ומרוב הרחמנות יציאת עבד כנעני חופשי בחסרון אחד מאבריו... ואמרו 'לא תסגיר עבד אל אדוניו', עם היותו רחמנות, יש בזאת המצוה תועלת גדולה...."

וכן שם פמ"ח: "ואמנם טעם אבר מן החי הוא היותו מקנה ומלמד אכזריות". וכל הפרק עוסק בטיפוחה של מידת הרחמים.

ועי' בספרו של הרב יהונתן בלס, "מנופת צוף", ח"א עמ' 176, ח"ב עמ' 571-582.

והוא מוסיף:

ואין **האכזריות** והעזות מצויה אלא בעכו"ם עובדי עבודה זרה; אבל זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וציווה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים, **רחמנים** הם על הכול. וכן במידותיו של הקב"ה שציוונו להידמות בהם הוא אומר: "ורחמיו על כל מעשיו". וכל המרחם מרחמין עליו, שנאמר: "ונתן לך רחמים וריחמך והרבך"?

ובמקום אחר (הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז) הוא חוזר על כך תוך התייחסות מרומזת להתנהלות הציבורית הראויה:

וכן כל מי שיש בו עזות פנים או אכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד – חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא; **שסימני ישראל האומה הקדושה**: ביישנן **רחמנים וגומלי חסדים**, ובגבעונים הוא אומר: "והגבעונים לא מבני ישראל המה" לפי שהעיון פניהם ולא נתפייסו ולא ריחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד למחול לבני מלכם; והם עשו עמהם חסד והחיים בתחילה.

יישומן המעשי של מידות אלו אינו יכול להיות תלוי כל כולו רק ברצונו הטוב של האדם, ועל כן עיגנה אותן תורת ישראל בהלכות מחייבות. לאור זה כותב הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פרק י):

א. חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה... שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו, שנאמר: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו לעשות צדקה".

9. ערכי החמלה והרחמים באים לידי ביטוי גם בדאגה לגורלם של יתומים ואלמנות. וכך הוא כותב בהל' דעות (פ"ו ה"י): "חייב אדם להיזהר **ביתומים ואלמנות** מפני שנפשו שפלה למאוד ורוחם נמוכה... לא ידבר אליהם אלא רכות, ולא ינהוג בהן אלא מנהג כבוד, ולא יכאיב גופם בעבודה ולבם בדברים קשים... אבל עינה אותם הרב כדי ללמדן תורה או אומנות או להוליכן בדרך ישרה – הרי זה מותר; ואף על פי כן לא ינהוג בהן מנהג כל אדם אלא יעשה להם הפרש וינהלם בנחת וברחמים גדולים וכבוד...".
וכך כותב הרמב"ם בהל' יום טוב (פ"ו ה"ח) על החובה לדאוג לעניים בחגים ובמועדים: "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים **האמללים**. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים **ולמרי נפש** – אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו...".
עוד כתב הרמב"ם בהל' ברכות (פ"ז ה"ז): "השמש שעומד לפני המסובין... דרך **רחמנות** הוא ליתן לתוך פיו מכל תבשיל ותבשיל כדי ליישב דעתו...".
והוא קובע בפסקנות, כשהוא מגדיר את סולם הערכים של התורה (הלכות שבת פ"ב ה"ג): "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא **רחמים וחסד ושלו**ם בעולם...".

ב. ... כל המרחם – מרחמין עליו, שנאמר: "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך", וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם – יש לחוש ליחסו, שאין האכזריות מצויה אלא בעכו"ם, שנאמר: "אכזרי המה ולא ירחמו".... ג. כל המעלים עיניו מן הצדקה – הרי זה... נקרא רשע, שנאמר: "ורחמי רשעים אכזרי".... והקב"ה קרוב לשוועת עניים, שנאמר: "שוועת עניים אתה תשמע". לפיכך צריך להיזהר בצעקתם... ה. ... ואוי למי שהכלים את העני, אוי לו; אלא יהיה לו כאב בין ברחמים בין בדברים שנאמר: "אב אנוכי לאביונים".

אל מידת הרחמים, השוללת את האכזריות, מוסיף הרמב"ם את מידת הנדיבות, השוללת את הקמצנות. וכך הוא כותב בספר המצוות (לא תעשה רלב): שהזהירנו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנדע חולשת עניינם ויכלתנו להחזיק בהם... וזה אזהרה מלקנות מידת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי.

והוא מוסיף ומדגיש את חשיבותה של מידת הנדיבות בפירושו למסכת אבות (פ"ג מט"ו), כשהוא מפרש את דברי המשנה "והכול לפי רוב המעשה":

אמר, שהמעלות לא יושגו לפי שיעור גדול המעשה, אלא לפי רוב מספר המעשה. וזה, שהמעלות אמנם יושגו בכפול מעשי הטוב פעמים רבות, ובזה יושג הקנין, לא בשיעשה האדם מעשה אחד גדול ממעשי הטוב, שבזה לבדו לא יושג קנין. משל זה, שהאדם אם יתן למי שראוי אלף דינר, בפעם אחת ולאיש אחד, לא תושג לו מעלת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שתושג למי שיתנדב אלף פעמים באלף דינר, ויתן כל דינר מהם על צד הנדיבות, לפי שזה יכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, ויושג קנין חזק, וזה פעם אחת בלבד התעוררה הנפש התעוררות גדולה למעשה טוב, ואחר כך פסקה מזה. וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסיר במאה דינר, או נתן צדקה לעני במאה דינר שהיו די מחסורו, כמו מי שפדה עשרה אסירים, או השלים חסרון עשרה עניים, ואפילו בעשרה דינרים...¹⁰

10. לא כאן המקום לדון אם הרמב"ם מורה כך מלכתחילה, להעדיף מספר גדול של מתנות קטנות שתועלתן מועטה על פני מתנה אחת גדולה שתועלתה מרובה, או שהוא עוסק במציאות שנוצרה בדיעבד, כאשר הזדמן כך לפי צורכיהם של העניים, אבל הוא מודה שמלכתחילה יש לפעול בדרך המועילה ביותר לעני. עיי' בהרחבה במאמרנו "אורות החברה", פרק ג סעי' 3 (בספר "יוחי אחיך עמך", עמ' 108-111), ובמאמרו של הרב זאב שמע, "יוצר מידו עושר וריש", ח"ב פרק ה (שם, עמ' 70-72).

על החובה לטפח את כל המידות הללו כותב הרמב"ם בהל' דעות (פ"א ה"ו) כשהוא מבאר את מצוות התורה, "והלכת בדרכיו":

כך למדו בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום... ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויין: אך אפיים ורב חסד, צדיק וישר... וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות אליו כפי כוחו.

וכן בספר המצוות (מ"ע ח):

...שציונו להידמות בו יתעלה לפי יכולתנו והוא אמרו "והלכת בדרכיו". וכבר כפל ציווי זה ואמר: "ללכת בכל דרכיו". ובא בפירוש זה, מה הקב"ה נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הקב"ה נקרא חנון אף אתה היה חנון; מה הקב"ה נקרא צדיק אף אתה היה צדיק; מה הקב"ה נקרא חסיד אף אתה היה חסיד... וכבר נכפל הציווי הזה בלשון אחר ואמר: "אחרי ה' אלהיכם תלכו"... שענינו להידמות בפעולות הטובות והמידות החשובות שיתואר בהם האל יתעלה...

מידות אלו – של נתינה, מתאפיינות בשני דברים: הראשון שבהן הוא היותן פנימיות ונובעות מאישיותו של האדם עצמו. והשני הוא, שמתוך אותה אצילות נפש, שבה האדם יוצא מעצמו ומקריב משלו למען זולתו, מופנות מידות אלה כלפי כל אדם באשר הוא, גם אם הוא נמצא מחוץ למעגלי השייכות הקרובים של הנותן.

ב. מידות השייכות

במקביל למצווה לטפח את מידות הנתינה, ישנה מצווה לטפח את מידות האהבה והאחוה. מידות אלה נובעות מתודעת השייכות של האדם למעגלים שונים הקיימים סביבו, כמו: המשפחה, השבט או הקהילה. וכאשר ההיקף שלהן מתרחב עוד יותר, הן מגיעות אל המעגל הלאומי.¹¹ וכך כותב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע רו):

11. לא נדון כאן בשאלת מקורה של האחוה הלאומית, אם היא נובעת משותפות אידיאולוגית או ביולוגית, משותפות ייעוד או משותפות גורל. על כך עיי' במאמרו הנ"ל של הרב זאב שמע, ח"ב פרק ב, עמ' 65-66.

...שציוונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי... וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו... והוא אמרו יתעלה: **"ואהבת לרעך כמוך"**. גם אהבת הרע אינה נשאת ברמה המופשטת, ועליה לבוא לידי ביטוי מעשי. הדבר בא לידי ביטוי הלכתי מחייב בדברי הרמב"ם בהל' אבל (פי"ד ה"א):

מצוות עשה של דבריהם – לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור.

והוא מסכם:

אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיד...

מידה זו – של אהבת הרע – באה לידי ביטוי מפורש בדברי הרמב"ם על מצוות צדקה (הל' מתנות עניים פ"י ה"ב), כשהוא מדגיש מאוד את היותה נובעת מתודעת השייכות הלאומית:

וכל ישראל והנלווה עליהם **כאחים הם**, שנאמר: 'בנים אתם לה' אלהיכם'; ואם לא ירחם האח על האח, מי ירחם עליו? ולמי עניי ישראל נושאים עיניהן? הלגויים ששונאים אותן ורודפים אחריהן?! הא אין עיניהן תלויות אלא **לאחיהן**.

על חשיבותם של ערכים אלו – האהבה והאחוה – המונחים ביסודה של מצוות הצדקה, מוסיף הרמב"ם כשהוא מבאר את טעמה של המצווה לאכול את המעשר השני בירושלים. וכך הוא כותב במורה הנבוכים (ח"ג פל"ט):

אבל מעשר שני ציווה להוציאו במזון לבד בירושלים, להיות זה מביא בהכרח לעשות ממנו צדקה, מפני שלא היה יכול להוציא רק במאכל ובמשתה יקל על האדם לתתו ראשון ראשון, ויביא להתקבץ במקום אחד **שתחזק האהבה והאחוה** בין בני אדם חוזק רב...

ובצורה ישירה יותר כותב הרמב"ם על חשיבותה של מידת האחוה במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ב) כשהוא מסביר את דיני הירושה:

וזאת המידה תשמרה ותחזקה זאת התורה הישרה מאוד, ר"ל, **נשיאת פני הקרובים והטיב להם**, כמו שאמר הנביא: "ועוכר שארו

אכזרי", ודברי התורה בצדקות, "לאחיך לענייך" וגו'. והחכמים ז"ל משבחים מאוד מדת האדם שיהיה מקרב את קרוביו... וכבר הודיעתנו התורה בזאת המידה הפלגה גדולה מאוד, והוא שהאדם צריך לישא פנים לקרוביו ולקרב מאוד כל מי שיש לו עמו אחווה... ואפילו היה הקרוב ההוא בתכלית ההפסד אי אפשר לו מבלתי שישא פנים לקרובו...

מידות אלו של שייכות – האהבה והאחווה – שונות ממידות הנתונה בשני מאפיינים: הראשון הוא, שבעוד במידות החסד והנדיבות, החמלה הרחמים, נמצא האדם עצמו במרכז, כאשר מידות אלו מבטאות את אישיותו, מידות האהבה והאחווה שמות במרכז התודעה את הזולת, אליו מתייחס האדם. ומכאן נובע הבדל שני, שבעוד במידות הנתונה האדם יוצא מעצמו אל הזולת, ולכן הן אוניברסליות במהותן ופונות אל כל אדם, מידות השייכות מהוות הרחבה של העצמי ולכן הן יותר פרטיקולריות ופונות בעיקר אל המעגלים הקרובים ביותר אל האדם: המשפחה, הקהילה והאומה. וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז הי"ג):

עני שהוא קרובו קודם לכל אדם. עניי ביתו קודמין לעניי עירו, עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, שנאמר: "לאחיך לענייך ולאביוןך בארצך".

ג. שני עמודים ומה שביניהם

הדאגה לזולת מבוססת אפוא על שני עמודים העומדים באישיותו של כל יהודי: האחד הוא המידות הטובות של הנתונה, המכוונות כלפי כל אדם, והשני הוא האחווה הלאומית המתבטאת באהבת כל אדם מישראל.¹² ואכן, בספר המצוות (שורש ט) מחבר הרמב"ם את שתי הקבוצות הללו למערכת אחת, וכותב:

12. למידות הטובות הללו ישנו ביטוי הלכתי גם באופן הנתונה, כפי שכותב הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"י ה"ד-ה"ה): "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע, אפילו נתן לו אלף זהובים – איבד זכותו והפסידה, אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאוון עמו על צרתו, שנאמר, אם לא בכיתי לקשה יום עגמה נפשי לאביון. ומדבר לו דברי תחנונים וניחומים, שנאמר, ולב אלמנה ארנין... ואוי למי שהכלים את העני אוי לו, אלא יהיה לו כאב, בין ברחמים בין בדברים, שנאמר, אב אנוכי לאביונים".

וכן ציוונו להתנהג במידה מהמידות, כמו מה שציוונו **בחמלה** **והרחמנות והצדקה והחסד**, והוא אמרו: **"ואהבת לרעך כמוך"**.¹³
 החובה ההלכתית הכתובה בתורה לתת צדקה ולגמול חסדים מבוססת דווקא על **האחוה** הלאומית וקיימת מן התורה רק בתוך המעגל הלאומי. ועם זאת, בכמה מקומות מרחיב הרמב"ם את מעגל המחויבות, וכולל בה אף את המעגל **האנושי**, הנמצא מעבר לגבולותיה של האומה, מכוחן של מידות ה**נתינה**. כך הוא כותב, בין השאר, בהל' מלכים (פ"י הי"ב):

כן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן, שנאמר: "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה"...

אפילו העכו"ם, **ציוו חכמים** לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר: **"טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו"**, ונאמר: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".¹⁴

הלכה זו מביאה לידי ביטוי נוסף את **המידות הטובות** האיטיות של הנתינה, העומדות בתשתית של האחריות החברתית כלפי כל אדם ברמה **האוניברסלית**. מקורן של מידות אלו – במידותיו של הקב"ה, שהוא "טוב לכול ורחמיו על כל מעשיו", והן גנוזות בתורתו, אשר "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". וכל זה הוא מעבר לתודעת ה**שייכות**, העומדת בבסיסה של מצוות הצדקה הממוקדת יותר במעגלי ה**שייכות** הקרובים לאדם, שמכוחם מגיעה החובה ההלכתית עד לרמה ה**לאומית**.¹⁵

13. חיבור זה בין מידת הרחמים לבין האחוה הלאומית מודגש גם בדברי המהר"ל מפראג בכמה מקומות, כמו בנתיב הצדקה, פרק ב: "מאחר שהוא אחיך, איך אפשר שלא תרחם עליו? **שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו**"; נצח ישראל, פרק כה): "ישראל – עם אחד בארץ, ולכן הם **מרחמים** זה על זה בצרתם מאוד מאוד"; חידושי אגדות שבת קנא, ב: "מידת הרחמנות, מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו... שאשר דבק במידת התאחדות, בכוח מידה זאת, שבה הכול אחד... גם כן ה' יתברך הוא מתקשר עמו... כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל אוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם... **כי מידת הרחמנות מכוח האחדות**...".
 14. הרמב"ם חוזר על קביעה זו גם בהל' עבודה זרה פ"י ה"ה, בהל' מתני"ע פ"ז ה"ז ובהל' אבל פ"ד הי"ב.

15. יש לתת את הדעת על כך שהרמב"ם לא מבסס את מצוות הצדקה האוניברסלית על מעגל האחוה האנושית, שהוא מעגל רחב יותר ממעגל האחוה הלאומית, אלא דווקא על המידות הטובות של הנתינה.

סוף דבר

האחריות החברתית היהודית מבוססת על שני יסודות: הראשון שבהם הוא הכרה בכך שהזולת ראוי לחיים טובים (על כך עמדנו במאמרנו: "לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב"), והיסוד השני הוא מידותיו הטובות של האדם: מידות הנתינה – החסד והנדיבות, החמלה והרחמים, מחד גיסא, ומידות השייכות – האהבה והאחוה הלאומית, מאידך גיסא.

הלכות גמילות חסדים – הן אלה שבגופו של אדם והן אלה שבממונו – מביאות לידי ביטוי את מגוון המידות הללו ומהוות מניע עוצמתי לאחריות החברתית. יישומן המעשי של המידות הטובות מעוגן בחלקו בהלכות פסוקות ומחייבות, ובחלק אחר שלו בהלכות גמישות, בהן קובע האדם עצמו את גבולות האחריות החברתית שלו. חלק נוסף תלוי כולו ברצונו הטוב של האדם לפעול למען זולתו. מבנה מורכב זה מעניק לאחריות החברתית מידה של גמישות, המנוגדת לנוקשות המאפיינת את שיח הזכויות.

כל זה מקרין לא רק על הפרט, אלא גם על המבנה הראוי של החברה האנושית. המידות הטובות של האדם מתפתחות באופן טבעי ובאות לידי ביטוי רחב דווקא בפעילותו בתוך יחידות חברתיות קטנות וטבעיות, כמו המשפחה והקהילה. ליחידות חברתיות אלו אין כוח כפייה על חבריהן הבוגרים. האחריות החברתית והעשייה למען הזולת במסגרות אלו מתבססת בעיקר על מידותיהם הטובות של חבריהן. ההתפתחות של החברות הללו לכלל אומה ומדינה מקרינה על התנהלותם של בני האדם גם במסגרות אלה, ובאופן טבעי הם מביאים את המידות הללו לידי ביטוי בחייהם כאזרחים פעילים ואכפתיים.

כאשר המדינה לוקחת על עצמה את מלוא האחריות החברתית מכוחו של שיח זכויות משפטי ומנוכר, היא מרוקנת בכך את היחידות החברתיות מתפקידן הטבעי ואף מפוררת אותן. קיומה של חברה מוסרית ובריאה מחייב כי המדינה תדאג לטיפוחן של מידות טובות ועשייה וולונטרית בקרב אזרחיה (ולשם כך תראה את מעורבותה החברתית רק כ'אחריות שיורית' למה שאין בכוחה של החברה האנושית הטבעית לעשות). כך תיווצר חברה של אנשים טובים, החודרים במידות טובות של חמלה ורחמים, חסד ונדיבות, אחווה ואהבת הבריות, חברה הנושאת חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם.