

יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש

יהודה ברנדס



יהדות וזכויות אדם  
בין צלם אלוהים לגוי קדוש

יהודה ברנדס



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

Judaism and Human Rights: The Dialectic between  
"Image of God" and "Holy Nation"

Yehuda Brandes

עריכת הטקסט: קרן גליקליך

עיצוב הסדרה: טרטקובר עיצוב גרפי - טל הרדה

עיצוב העטיפה: יוסי ארזה

על העטיפה: *Thinker*, Oleksandr Tkachuk, [www.dreamstime.com](http://www.dreamstime.com)

*Birkat Cohenim*, Mikhail Levit, [www.dreamstime.com](http://www.dreamstime.com)

סדר: אירית נחום

הרפסה: אופסט נתן שלמה בע"מ

מסת"ב 978-965-519-119-6 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:

טלפון: 1-800-20-2222, 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)

אתר האינטרנט: [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4482, ירושלים 9104401

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ג

Copyright © 2013 by The Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במנהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייצג למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משוקת ומפיצה את פירות עבודתם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.



## תוכן העניינים

9	תקציר
15	פתיחה
	<b>שער ראשון: צלם אלוהים: זכויות האדם בתורה</b>
27	מבוא: דרך ארץ קדמה לתורה
30	פרק א: צלם אלוהים
46	פרק ב: הגבלת הזכויות
59	פרק ג: חיי אדם
89	פרק ד: כבוד האדם
121	פרק ה: קניין
142	פרק ו: משפחה
154	פרק ז: חירות
169	פרק ח: בני נח
173	נעילת שער: עקרונות-על הומניסטיים בהלכה
	<b>שער שני: ממלכת כוהנים וגוי קדוש</b>
177	מבוא
178	פרק א: אנושיות ולאומיות
188	פרק ב: לידתה של אומה
198	פרק ג: קדושה וסגולה
201	פרק ד: התבדלות לאומית
207	פרק ה: חוסר סובלנות
214	פרק ו: בין ישראל לעמים
234	פרק ז: הגבלת זכויות האדם
251	נעילת שער: שני הנתיבים בתורה

שער שלישי: אלו ואלו

255	מבוא
256	פרק א: אלו ואלו דברי אלוהים חיים
265	פרק ב: אמנות הפסיקה
273	פרק ג: הקונפליקט בין לאומיות לאנושיות
281	פרק ד: ערך החיים במבחן
288	פרק ה: כבוד האדם במבחן
300	פרק ו: זכות הקניין במבחן
305	פרק ז: הזכות לנישואין במבחן
313	פרק ח: שוויון במבחן: המדרג המעמדי
319	פרק ט: שוויון במבחן: מדרג חברתי
328	נעילת שער: ערכים מתנגשים בהלכה
331	חתימה
333	מקורות
iii	Abstract



## תקציר

מהו היחס שבין 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.

פרקי ספר בראשית, בעיקר סיפור הבריאה, הם התשתית לכינונם של ערכי היסוד האנושיים. מנקודת המוצא של בריאת האדם בצלם אלוהים נגזרים ערכי היסוד, ובהם: חיי אדם, כבוד האדם, הקניין, השוויון והחירות, המשפחה. מְערכי היסוד הללו נגזרות מצוות רבות: מְערך החיים, הנרמז בפסוק "שופך דם האדם באדם דמו יישפך", נגזרות מצוות כדוגמת "לא תרצח", "לא תעמוד על דם רעך". מְערך הכבוד, הנובע מראיית האדם כצלם אלוהים, נגזרים איסורי הלכנת פנים, רכילות ולשון הרע, כמה מדיני הנזיקין והמצוות שבין אדם לחברו וכן החובה לנהוג בכבוד באדם, ברוחו ובגופו ואף חובת הטיפול הראוי באדם אחרי מותו, קרי מצוות ההספד והקבורה. מְערך הקניין נגזרים דיני הממונות, איסורי גנבה וגזל, דיני הקניינים, הקרקעות, המסחר, וגם מצוות חיוביות של בניין העולם ויישובו. ערכי השוויון והחירות נובעים מכך שכל בני האדם נבראו בצלם והם בנוי של אדם הראשון, ועליהם נשענות – בין היתר – המצוות הנוגעות ליחסי עבודה. מצוות אלו מבססות יחס הוגן ושוויוני מצד המעסיק כלפי עובדיו אפילו בעולם שהעבדות הייתה מצויה בו, ועל אחת כמה וכמה בזמננו. ערך המשפחה נגזר מן הבריאה המשותפת: "זכר ונקבה ברא אותם", מן התיאור של הזוגיות בסיפור הבריאה השני: "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" ומן הצו והברכה "פרו ורבו ומלאו את הארץ". מן היסודות הללו נגזרות מצוות רבות של דיני אישות ומשפחה, והן המכוננות את מערכת היחסים בתוך המשפחה בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם, וכן במעגלי המשפחה הרחוקים יותר.

המונח "ערכים" עדיף מהמונח "זכויות" מכיוון שהתודעה של התורה היא תודעה שכוללת גם מצוות וחובות. זכותו של אדם לחיים ולכבוד היא גם חובתו של חברו לשמור על חייו ועל כבודו. לעתים נקודת המוצא היא הזכות של האחד, ולעתים – החובה של זולתו. לשון אחר, המונח "ערכים" עדיף מכיוון שהוא

כולל בתוכו גם את הזכויות וגם את החובות בלי להציע קדימות קבועה ומוחלטת לאחת מהן.

ערכים מחייבים הגבלה כאשר זכויות של אדם אחד מתנגשות עם הזכויות של זולתו או כאשר ערך אחד מתנגש עם ערך אחר. ספר בראשית, המקרא כולו והיהדות בכללותה מכילים לא רק את הערכים המכוננים את התרבות, אלא גם את המקרים שבהם הערכים הללו עומדים במבחן. הערך של חיי אדם מופר עם הרצח הראשון של הבל בידי קין אחיו; ערך הכבוד מופר כאשר בנו של נח מגלה את קלון אביו המתגולל באוהל שותי אחרי המבול; ערכי המשפחה עומדים למבחנים שונים לכל אורך ספר בראשית. המקרא אינו תמים, או כלשונו של הפילוסוף עמנואל לוינס – היהדות היא "דת של מבוגרים". המקרא מכיר בקיומם של יצרים וצרכים אנושיים הגורמים כשלים בקיום הערכים הללו ובהבטחת הזכויות לכול. יתר על כן, יש קושי מהותי, והוא אינו נובע מן החטא ומן הרוע אלא מההתנגשות הטבעית הקיימת בין הערכים והזכויות עצמן.

ההתמודדות בין הערכים ובין הזכויות המתנגשות של יחידים ושל חברות אנושיות נזקקת לכלים שיאפשרו הכרעה במצבי ספק. הכלי האופייני שפיתחה התורה שבעל פה להתמודדות זו הוא ההלכה. ההלכה אמורה להציע את ההכרעות במקומות שבהם הערכים מתנגשים זה עם זה. כך לדוגמה, בדיון בערך החיים מופיעה הפסיקה ש"חייך קודמים לחיי חברך" כאשר המשאבים שבידיך אינם מספיקים להציל גם את זולתך; או "הבא להרגך השכם להרגו" – כאשר ההגנה על חייו של הזולת המאיים עליך מסכנת את חייך שלך. מעבר לסיסמאות הכלליות ישנה גם כניסה לפרטי פרטים של מצבים משתנים. שאלות של סיכון עצמו לצורך הצלת חברו, שימוש בכוח כדי למנוע פגיעה בזולת, הפלת עוברים, תרומת איברים, ועוד. ככל המקרים האלה השיח ההלכתי מבוסס במפורש או במובלע על ערך היסוד של חיי אדם: "שופך דם האדם, באדם דמו יישפך".

הממד האוניברסלי של התורה הוא הממד של ספר בראשית, תורה שניתנה לכל באי עולם, בני אדם ובני נח. זוהי קומת המסד, מערכת הערכים של התורה והיהדות, המקבילה למערכת המודרנית של זכויות אדם אשר אינה נבדלת ממנה באופן מהותי. בקומה השנייה, זו הנקראת "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", מופיע ממד של בחירה בעם ישראל בנושא שליחות אלוהית מיוחדת. כבר לאברהם אבינו נאמר: "כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֵת אֲחֵרָיו וְשָׁמְרוּ דְרֹךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט", ועל כך הוא אמור לזכות בכבוד ובברכה: "וְנִבְרַכְוּ בְךָ כָּל"

מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה וּבְזֶרְעָךְ". לפני מתן תורה לעם ישראל בהר סיני מופיעה הקדמה הקובעת שנתנית התורה לעם ישראל נעשתה כדי להפכם ל"ממלכת כוהנים וגוי קדוש".

התפיסה של ממלכת כוהנים וגוי קדוש מחייבת את עם ישראל במערכת מצוות נוספת ורחבה בהרבה מהמערכת הבסיסית, האוניברסלית, של שבע מצוות בני נח. אמנם תחת הכותרת "שבע מצוות בני נח" נכללות הרבה יותר משבע מצוות, ועדיין – התורה מצווה על עם ישראל מערכת מצוות בהיקף רחב ביותר שאותן אין היא דורשת כלל משאר האומות. התפיסה של הוספה בקדושה של עם ישראל, בד בבד עם הוספה של מצוות, זכויות וחובות ייחודיות, מערערת בראש ובראשונה את ערך השוויון – לא רק ביצירת הבחנה בין ישראל לעמים אלא גם ביצירת הברלים בתוך עם ישראל, כגון בין כוהנים לישראלים ובין גברים לנשים. הספר מברר בהרחבה את מושג הקדושה והבחירה בעם ישראל כעם סגולה ואת ההשלכות של תפיסה זו על משנת זכויות האדם. בראש ובראשונה הוא מברר מה טיבם של היחסים בין ישראל לאומות העולם. בקוטב האחד מוצאים מאמרים המביעים זלזול וסלידה מן הגויים בכלל ומעובדי עבודה זרה בפרט, ואילו בקוטב האחר עומדים על כנם המאמרים בדבר ערך האדם, המצויים בתשתית הקיום של האנושות. גם כאן, תפקידה של ההלכה הוא להתוות דרך של איזון בין המתחים הללו.

לתוך הדיון על היחסים בין ישראל לאומות העולם נכנס גם רכיב היסטורי חשוב. הדיון אינו דיון תאורטי-אולוגי, חף מהקשרים תרבותיים, חברתיים והיסטוריים. ההיסטוריה העקובה מדם של שנאת ישראל לדורותיה הטביעה את חותמה בהגות היהודית ובהלכה וחוללה שבר עמוק באמון באנושיותם של בני נח. חלק גדול מן העמדות הרעיוניות וההלכתיות המייחדות ומצמצמות את היהודים בדל"ת אמותיהם, אגב הבעת איבה גדולה לעמים הסובבים אותם, נגזרו מן הניסיון ההיסטורי המר ולא מן התאוריה האידאלית של התורה. בנסיבות אחרות מפציעה מביין שורות ההלכה גם גישה המשמרת את הקוטב ההומניסטי ביחס אל כלל בני האדם.

בהמשכו של הדיון על ממלכת כוהנים וגוי קדוש נבדקים אחד לאחד האתגרים שמציבה תודעת הקדושה על שיח הערכים והזכויות הכלל-אנושי. כך, לדוגמה, ערך חיי אדם נדחה מפני מצוות קידוש השם. מעגלי הקדושה יוצרים הבחנות ומדרג בין בני אדם: בין כוהנים ללוויים וישראלים, בין ישראלים כשרים

לגרים ובעלי פגמים בייחוס, בין גברים לנשים, בין בריאים לבעלי מום. ערכי כבוד נדחים מפני מצוות: אין חובה לכבד אב ואם כאשר הם מצווים לעבור עברה; ערך הזוגיות והנישואין, "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", נדחה מפני מצוות העריות והקדושה: איסור נישואין לכוהן עם גרושה, בעיות של עגינות, ממזרות, מסורבות גט – כולם היבטים של התגברות שיח קדושת הנישואין על שיח זכות הזוגיות. שני הנתיבים מוצגים כשני נתיבים מקבילים שאינם נפגשים אלא מתנגשים – הנתיב של "צלם אלוהים", שהוא יסוד תפיסת זכויות האדם, והנתיב של "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", המגביל ומצר את הערכים האנושיים האוניברסליים.

כיצד מתמודדות התורה וההלכה עם המתח שבין שני הנתיבים או שתי מערכות החיים המנוגדות? הנחת היסוד היא שלא מדובר במתח וסתירה שבין התורה לבין תרבות חיצונית וזרה לה, אלא במתח פנימי הנובע מקיומם של שני מוקדים הניצבים זה בצד זה בתורה עצמה. ההתמודדות וההכרעה בין שני קטבים מנוגדים היא נשמת אפה של המחשבה התלמודית. היא מבוססת על גישת "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" – שני הצדדים הם אמת, ואי אפשר להכריע ביניהם הכרעה מוחלטת וכללית. המחלוקת עתידה להתקיים וההכרעות הן פרטניות, לפי הנסיבות והמקרים השונים. אחדות הן הכרעות חד-פעמיות, ואחרות הן הכרעות קבועות לדורות. זוהי אמנות הפסיקה של אישי ההלכה, שברשותם מערך של כלים, מהותיים ופרוצדורליים, להכריע בדבר ההלכה המעשית במקרים של מחלוקת, ספק וקונפליקט.

דוגמה אופיינית היא שאלת המתח שבין האנושיות ללאומיות. המתח הזה מתקיים בהגות, בהלכה, בניסוחי התפילה. כך למשל, התפילה והברכות מלאות בתיאורי ייחודו של עם ישראל, "אשר בחר בנו מכל העמים", ובר כבוד הן מלאות בניסוחים של תקווה ותפילה על האנושות כולה – "וכל בני בשר יקראו בשמך". הדיאלקטיקה הערכית באה לידי ביטוי בשאלות הלכתיות פרטניות: אסור לגזול גוי, אבל אין חובה להשיב לו אבדה, ובנסיבות מסוימות המצווה להשיב אבדה לגוי מתוארת כגדולה יותר מן החובה להשיבה ליהודי. נעשות הבחנות בין "עובדי אלילים מכוערים" לבין "אומות הגדרות בדרכי הדתות", ואופי היחסים משתנה בהתאם לנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות. לפי הגישה הדיאלקטית אין מקום לומר שהערכים ההומניסטיים הם ערכים מטה-הלכתיים המשפיעים על פסיקת ההלכה, כפי שמתואר לפעמים בחיבורים העוסקים בפילוסופיה של

ההלכה. בעיניי, הערכים ההומניסטיים האוניברסליים הם חלק מגופה של ההגות וההלכה היהודית המקורית, והמפגש המפרה והמאתגר בינם לבין ערכי הקדושה של עם ישראל וייחודו מתקיים בדרך הטיפול המעשית, הקונקרטית והפרטנית האופיינית לשיח ההלכתי, מימי התלמוד ועד זמננו.

ככל דור ודור גם החברה היהודית והישראלית בת זמננו נדרשת למצוא מחדש את האיזונים הנכונים בין האוניברסלי לפרטיקולרי, בין האנושי ללאומי. הקמתה של מדינת ישראל והגדרתה כמדינה יהודית ודמוקרטית מציבות את אתגר ההתמודדות הדיאלקטית בין "ממלכת כוהנים" ל"צלם אלוהים" במוקד השיח על זהותה של הישראליות והיהודיות בימינו.



## פתיחה

ידידי ומכובדיי פרופ' ידידיה שטרן ופרופ' שחר ליפשיץ פנו אליי מטעם המכון הישראלי לדמוקרטיה והציעו לי לכתוב מסמך במסגרת מיזם "זכויות אדם ביהדות" שהם עוסקים בהקמתו. הנחת המוצא הייתה שלנושא "זכויות אדם" ערך וחשיבות ממדרגה ראשונה בחברה הדמוקרטית והליברלית בת זמננו, והוא מחייב התמודדות משמעותית עם העולם היהודי המסורתי. בירור נקודות ההסכמה, הוויכוח, הניגוד והחיכוך שבין שני העולמות ושתי החברות הללו הוא תנאי בסיסי וקודם לכל דיון בדבר האפשרות לשיתוף פעולה וקשר בין שני התחומים, המסורות והתרבויות הללו.

קיבלתי עליי את המשימה, שכן היא נראתה לי חשובה ומתבקשת. כמי שחי חיים מלאים בשני העולמות ובשתי התרבויות הסכמתי עם הנחות היסוד האמוניות וההגותיות שהיו הבסיס להזמנת המאמר, ויצאתי לדרך. מסגרת העבודה שפרשתי לפני שני הפרופסורים ולפני קבוצת חברים שהתכנסה במכון לקראת הקמת המיזם החדש נוסחה על פי תפיסה דיאלוגית-דיאלקטית של חיבור בין שני עולמות בנוסח המוכר והידוע של "תורה ועבודה", "תורה עם דרך ארץ", "יהדות ודמוקרטיה", "תורה ומדע" ושאר צירופים הרגילים בבית מדרשן של האורתודוקסיה המודרנית והציונות הדתית. סבור הייתי להציע את שתי התפיסות כמצרניות ואפילו מנוגדות זו לזו – היהדות המסורתית השמרנית מזה ומשנת זכויות האדם המודרנית המבוססת על הגות הומניסטית-ליברלית מזה. בתחילה להצביע על ההתנגשות והסתירות, ולאחר מכן להציע מודלים של התאמה ושיתוף פעולה בין שני הקטבים המתנגדים מתוך שימוש במודלים מוכרים, שאחדים מהם תיארתי בעבר בהקשרים אחרים כבסיס העקרוני של תפיסת העולם המודרנית-אורתודוקסית והציונית-דתית.<sup>1</sup>

1 ראו המאמרים "להסיר את המקף" (ברנדס, תשס"ב) ו"התודעה האליפטית של הציונות הדתית" (ברנדס, תשס"ז II).

משהתחלתי לעסוק במלאכת הכתיבה נוכחתי לדעת שאין חיבור מסודר שממנו אוכל לשאוב תמונה כללית של עמדת ה"יהדות" כלפי "זכויות האדם".<sup>2</sup> במשנה, במשנה תורה של הרמב"ם, בשולחן ערוך או בכל חיבור אחר, הלכתי משפטי או אגדי-הגותי, אי-אפשר למצוא קובץ מסודר של "הלכות האדם". לא מפני שאין ביהדות התייחסות לזכויות אלה, אלא מפני שהן אינן מאוגדות בשום מקום כיחידה אחת. לא, אין הדבר דומה לשאלת "הפיל והבעיה היהודית"; מליצה זאת מסמלת בעיה שאינה קיימת ביהדות ומודבקת אליה באופן מלאכותי. השאלה שלפנינו דומה יותר לשאלה מן הסוג של "היהדות וגוף האדם". אף שאין שום מסכת סדורה של התייחסות לגוף האדם, ברור לכול שאין כמעט פינה בהלכה ובאגדה שאי-אפשר למצוא בה התייחסות לנושא זה. החל בהלכות השכמת הבוקר בתחילת השולחן ערוך בחלק "אורח חיים", עבור בדניני נזיקין, נזקי הגוף, בחלק "חושן משפט", יחסי האישות, ענייני בריאות וכלכלה, שלבי ההתפתחות והנסיגה הגופנית מלידה והתבגרות ועד זקנה ושיבה בפרקי המשפחה בחלק "אבן העזר", וכלה בטיפול בגוף החולה והנפטר בסיום החיים שבסוף חלק

2 "התפיסה המקראית שלפיה כל אדם נברא בצלם אלוהים היא המפתח המושגי למוסר דתי בעל ערכים אנושיים. לרוע המזל, ההיסטוריה עודה ממתינה להנהרה פילוסופית שיטתית של רעיון זה" (קורן, 2001, עמ' 165). תרומה חשובה לקריאה זו מצויה בספרו של ידידי ורעי הרב יובל שרלו **בצלמו** (שרלו, תשס"ט). ספר זה הגיע לידיי לאחר שסיימתי את כתיבתו של חיבור זה, ולשמחתי מצאתי שבעניינים רבים כיוונתי לדעתו וככלל קיימת בינינו הסכמה על הגישה העקרונית. לא ציינתי בכל מקום את ההקבלות בין הספרים ובין הרעיונות המובעים בהם הן בשל האיחור במפגש עם הספר הן בשל ריבוי הזיקות בין החיבורים. בהחלט אפשר לראות בספר זה השלמה לספרו של הרב שרלו.

ספריהם של חיים כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט), ורות גביון, **זכויות אדם בישראל** (גביון, תשנ"ד), מספקים קווי יסוד כלליים, על בסיס השוואתי, אך אין בהם משנה תורנית מסודרת. עוד קיימים כמה חיבורים באנגלית, ולא כאן המקום לסקרם. בכלל זה ראוי לשים לב לקובץ המאמרים בעריכתם של מתתיהו ברויד וג'ון ויט (Broyde and Witte, 1998). יש בו מאמרים המשיקים לנושאים הנדונים בספרנו זה, אף כי הדגש בהם בדרך כלל הוא בהקבלה לתורת זכויות האדם הכללית. מעניינת ביותר היא רשימת המקורות המרשימה שליקט דניאל ברסלאואר (Breslauser, 1993) והסקירה שבמבוא שם, שיש בה כדי לתאר את התופעה של פריחת התחום בעשורים האחרונים בארצות הברית. ועוד ראו אצל אקרט, 2006.



"יורה דעה". אלא שבשיטות המיון המקובלות של המקורות התורניים, מהתנ"ך ועד ימינו, לא נקבעה מעולם מסכת "גוף האדם" כחטיבה לעצמה. יש תחומי עיסוק מודרניים שנוצרו כמענה להופעתו של תחום דעת חדש ומרכזי בעולם המודרני כמו למשל "יהדות ודמוקרטיה"<sup>3</sup> או "יהדות ופמיניזם"<sup>4</sup>. אבל אפשר לחשוב גם על דוגמה מסורתית יותר: ר' ישראל מאיר הכהן מראדין (ליטא, המאה התשע עשרה-העשרים), מחבר הספרים **חפץ חיים** ו**שמירת הלשון**, חולל בשני החיבורים הללו מהפכה באשר לנושא הזהירות בדיבור על הזולת והעלה לרמה שונה של מודעות ושפת שיח מחודשת מצוות ואיסורים כדוגמת רכילות ולשון הרע. החפץ חיים מצר ותמה בהקדמת ספרו, שנקרא על שמו, מדוע מצוות אלה מזולזלות כל כך אפילו בעולמם של מדקדקים במצוות. אחת הסיבות היא בעיניו העובדה ש"לא נתקבץ במקום אחד ענין לשון הרע ורכילות שיתבאר בו איכותם וענינם בכלליהם ופרטיהם"<sup>5</sup>. זו הרי דוגמה מופתית לנושא שנחשב עצם מעצמיה של תורת ישראל, ואף על פי כן היה עליו להמתין עד שלהי המאה התשע עשרה כדי לזכות לחיבורים מקיפים המאגדים אותו לראשונה, האחד בתחום ההלכה והאחר בתחום ההגות.

מכיוון שהתברר לי שאי-אפשר לכתוב על יהדות וזכויות אדם לפני שמבררים בשיטתיות מה דברה של היהדות המסורתית בנושאים שמשנת זכויות האדם הכללית עוסקת בהם, פניתי לאגד תחילה קובץ מסודר של יחסה של התורה, בהלכה ובאגדה, ל"זכויות האדם". כך נולד השער הראשון של החיבור.

3 ראו למשל הקובץ **מחשבות על דמוקרטיה יהודית** (פורת וריבצקי, תש"ע) ושפע המקורות שם.

4 ראו למשל ספרה של תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם** (רוס, תשס"ז), ושפע המקורות שם.

5 הקדמת ספר **חפץ חיים**. יש מקום לבחון מדוע לא קדם איש לחפץ חיים בחיבור כולל של הלכות אלו (מעניין לציין שבאותה העת שבה הופיע **חפץ חיים** הופיע בארצות הברית מאמרם היסודי של וורן וברנדייס המתמודד עם בעיית הרכילות, שנעשתה נפוצה בזמנם עם צמיחתם של העיתונים, מדורי הרכילות וטכניקות הצילום. ראו אצל בירנהק, תשס"ח II, עמ' 20). אבל אין ספק שהחפץ חיים לא "המציא" את הלכות שמירת הלשון כמענה לאיזו התפתחות רעיונית-תרבותית בת המאה התשע עשרה בלי שיהיה לדבריו עיגון ממשי במקורות. לעניות דעתי באופן דומה יש להתייחס גם לדיון המתחדש בנושא זכויות האדם.

דרך הילוכי בחקר מקומן של "זכויות האדם" ביהדות נפרשה והלכה לפני תמונה מקפת של מערכת רחבה ויסודית מאוד, שבסופו של דבר התבררה כתואמת במידה מרובה את תפיסת זכויות האדם בעולם המודרני והבתר-מודרני. דבר ידוע הוא שרבים מן ההוגים הראשונים של ההומניזם והליברליזם באירופה ובאמריקה כתבו ויצרו מתוך תודעה דתית המבוססת על התנ"ך, ובכתביהם אפשר למצוא ציטוטים והסתמכות מרובה על המקרא.<sup>6</sup> לא ייפלא אפוא שקיים קשר עמוק ויסודי בין התמונה של זכויות האדם הנפרשת מתוך עיון במקורות התורניים, הן מן המקרא הן מהתורה שבעל פה הנסמכת עליו, ובין התפיסות הבסיסיות של זכויות האדם בתרבות הכללית.

לפיכך הבנתי שמשימתי כאן שונה במהותה מן המשימה הדיאלוגית-דיאלקטית הרגילה של המפגש בין אורתודוקסיה למודרנה. החידה שעלתה וצפה מתוך הקריאה במקורות התורניים הייתה כיצד בכלל נוצר הפער בין התפיסה הדתית-הלכתית-מסורתית ובין ההגות ההומניסטית-ליברלית שביסוד משנת זכויות האדם?

כמענה לשאלה זו נוצר השער השני, ובו צפה ועולה נקודת מבט שונה לחלוטין של התורה. את נקודת המבט של השער הראשון כיניתי "צלם אלוהים" כאשר היא מבוססת ברובה הגדול על תפיסת האדם כיצור שנברא בצלמו של הבורא ועל ראיית מערכת המוסר והמצוות של התורה כמבטאות את היחס המיוחד הזה שבין אדם לבוראו. מדובר בתפיסת עולם כלל אנושית, אוניברסלית, הנוגעת במידה דומה לעם ישראל ולכלל המין האנושי. נקודת מבט זו היא נקודת המבט שמוצאה בריאת העולם והאדם, היא מושרשת היטב בספר בראשית ובתורה כולה, ופניה האוניברסליים באים לידי ביטוי ב"שבע מצוות בני נח" כמו שיפורטו בשער הזה.<sup>7</sup>

6 ראו למשל מאמרו של משה גרינברג, "מושג הזכות (Right) במקרא" (גרינברג, תשנ"ז); מאמרה של פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית (עוז-זלצברגר, תשס"ג) וכן בקובץ *Political Hebraism* (Schochet, Oz-Salzberger and Jones, 2008). והשוו מעוז, תשנ"ב; אישון, תשנ"ו.

7 להשוואה בין מעמדם של בני נח ובני ישראל ראו מאמרו של אהרן קירשנבאום, "הברית' עם בני נח מול הברית בסיני" (קירשנבאום, תשל"ה).

נקודת המבט של השער השני שונה לחלוטין. קראתי לשער בשם "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", באשר הוא מבוסס ברובו הגדול על תפיסתו של עם ישראל כעם שה' בחר בו להיות לו "עם סגולה". מערכת המצוות והמוסר של התורה, מנקודת מבט זאת, מכוננת ומבטאת את היחס המיוחד שבין ה' אלוהי ישראל לעמו. זו תפיסת עולם לאומית, המתייחדת אך ורק לעם ישראל, ומקורה ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני. היא עומדת ביסודו של חומש שמות, ופניה הפרטיקולריים באים לידי ביטוי במכלול של תרי"ג מצוות בכלל, ובאלו המכוונות לעם ישראל, ל"אחיך" ול"רעך", בפרט.

ההבדל בין התמונה העולה מן השער הראשון לזו העולה מן השער השני הוא יסודו של הקיטוב והדיאלקטיקה שבין שני העולמות. החידוש בדברינו הוא שאין מדובר במתח בין יהדות לעולמיות, אלא במתח פנימי בתוך עולמה של תורה, שבכתב ובשעל פה גם יחד.

התורה שניתנה לעם ישראל בסיני דורשת לפעמים ויתור על ערכי יסוד של זכויות אדם כגון ערכי השוויון והחירות, ולעתים גם על החיים עצמם, כדי להשיג את ערכי הקדושה המיוחדים לעם ישראל. התפיסה העומדת ביסודה של תורת סיני היא שקיימת ברית מיוחדת בין עם ישראל ובין ה' אלוהי ישראל. ברית זו מחייבת את עם ישראל לקיים בארץ ישראל חברת מופת המגלה בעולם לעיני העמים את מלכות ה' וגדולתו ומחייבת את ה' בהשגחה מיוחדת על העם הזה. שאר בני האדם משאר אומות העולם אינם מחויבים בברית זו, אינם נדרשים לחיות במתח התובעני של תרי"ג מצוות, אינם נענשים אם אינם מקיימים אותן ואין מצופה מעם ישראל לקרבם לתורה. גוי המבקש להיכנס בברית ולהתחייב במצוות, על החובות והזכויות הנובעות מהן, יכול לעשות זאת בדרך של גיור, אך אין שום תביעה מאומות העולם לעשות זאת. כדי להבהיר את הפער העצום בין שתי תפיסות אלה את התורה ואת האדם, הצגתי בכל אחד משני השערים הראשונים תמונה מלאה וחד-ממדית ככל האפשר של הקוטב המיוצג בשער מתוך התעלמות מן האפשרויות להשלמה ולגישור בין שתי התפיסות.

את הדיון בדרכים שסללה התורה, בהלכה ובאגדה, לשילוב ולגישור בין שתי התודעות הללו, האוניברסלית והפרטיקולרית, האנושית ה"חילונית" והלאומית ה"מקודשת", בחנתי בשער השלישי של החיבור הזה. שער זה עוסק במתח המובנה בין שתי המערכות שהוצגו בשני השערים הראשונים. מערכת "צלם אלוהים", המתנייחסת לאדם, לכל אדם באשר הוא; ומערכת "ממלכת כוהנים וגוי

קדוש", המתייחסת לבני ישראל בלבד. שתי המערכות מתקיימות במקביל בתורת ישראל, בהגות ובהלכה. לעתים הן משלימות זו את זו, אך לעתים הן מתנגשות זו בזו. בשער זה אבקש לבחון באילו דרכים התורה מתמודדת עם הצורך לקיים זו לצד זו את שתי המערכות כאשר הן מתנגשות בתיבותיהן המוסריות והמעשיות. הנחת המוצא היא ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים", ושתי המערכות מחייבות במידה מלאה וחובה לקיימן במלואן כמידת האפשר. מגמתו של שער זה, כמו של הספר כולו, להראות שהמתח בין שתי המערכות הללו הוא מתח פנים-תורתי, ששורשיו עמוקים וכן דרכי ההתמודדות עמו, והוא אינו נובע מהמפגש בין תורת ישראל ובין התרבות הליברלית המודרנית.

השער השלישי מציג את מגוון האפשרויות להתמודד עם הפער בין שתי התודעות – מדיכוטומיה גמורה ועד ניסיונות להשלמה הרמונית ביניהן. הדרך שהצגתי כדרך המלך היהודית – והיא בעיניי הנתיב העיקרי שהמסורת היהודית לדורותיה מהלכת בו – היא דרך ההכרעה ההלכתית הפרטנית. דרך שאינה מציעה פתרונות אידאליים, מופשטים וכלליים, אלא מתמודדת בכל התנגשות באופן פרטי ומציעה נתיבים לאיזון בין הכוחות והצרכים המתנגשים.

בשלב זה הגעתי למסקנה, וחבריי הסכימו עמי, שלדיון הפנים-תורתי יש חשיבות ומעמד לעצמו, ויש לסכמו כחטיבה עצמאית וכבסיס לכל דיון נוסף על היחסים שבין היהדות והתרבות הכללית. לפיכך השער השלישי הוא בבחינת חתימה לנושא הנדון בספר זה: "זכויות אדם ביהדות". מלאכת ההקבלה וההשוואה בין היהדות ובין התרבות הכללית בסוגיית זכויות האדם מצריכה דיון נפרד וחיבור נפרד, ודיון שכזה יהיה חייב להתבסס על תשתית מעין זו שהונחה בחיבור הזה.

בעקבות המסקנות של חיבורנו זה אפשר להצביע על המכנה המשותף הרחב בתפיסת "צלם אלוהים" שבאדם בין תורת ישראל לתרבות המערבית המודרנית, ועל הפער העצום הפעור בין תפיסת "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" ובין התפיסה האוניברסלית, שהיא התפיסה השלטת בעולם המערבי הבר-נוצרי בכלל ובחברה היהודית החילונית והליברלית בפרט. המתח בין "יהדות" ל"דמוקרטיה" בשיח הישראלי סביב המונח "מדינה יהודית ודמוקרטית" מתפרש מעתה לא כמתח בין כלל מושגי היהדות וכלל מושגי הדמוקרטיה, אלא כהקבלה למתח שבין "צלם אלוהים" ו"ממלכת כוהנים" – שניהם ערכים פנים-יהודיים מסורתיים. דרכי הפתרון וגיבוש משנה עקבית וכוללת של היחס לאדם ולאומה יהיו שונות

ושנויות במחלוקת, אבל בסיס הדיון יהיה נהיר יותר כשהמכנה המשותף המוסכם יובחן מן הנושא העיקרי השנוי במחלוקת.

עיקר חידושו של הספר בהבחנה החדה שהוא יוצר בין שתי קומות של תורת ישראל: הקומה הבסיסית, הכלל אנושית, המשותפת לעם ישראל ולעולם כולו, וממילא יכולה להיות בגדר תשתית ערכית ומוסרית לחוק ולמוסר של מדינת ישראל; והקומה העליונה, הייחודית לעם ישראל, מערכת תרי"ג המצוות, שמשמעותה קבלת עול והסכמה לבוא בכרית עם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. קומה שאינה נדרשת כלל מאומות העולם. החידוש ההיסטורי-חברתי שנתחדש בעם ישראל בדורות האחרונים הוא שחלק גדול ממנו אינו חש שייכות להיבט זה של תורת ישראל במובנו העמוק והמהותי, ומשום כך לרבים התורה ומצוותיה מקובלות כמקור לערכים אוניברסליים מחייבים – או אפילו כמקור לתרבות יהודית במובן של סממנים תרבותיים המייחדים את ישראל בין העמים כדוגמת ייחוד השפה העברית ומנהגי החגים והעדות – אך הם אינם מקבלים את התורה כמקור מחייב של מצוות, ובודאי לא כגורם המצדיק פגיעה בזכויות היסוד של החירות, השוויון וכבוד האדם.

ההבחנה החדה בין שתי הקומות הללו יש בה פנים שוחקות ופנים עצבות. הפנים השוחקות – בהכרה שיכולה להיות הסכמה רחבה בחברה הישראלית, בין יהודים ושאינם יהודים, דתיים וחילונים, שמרנים ומחדשים, על מערכת בסיסית של זכויות אדם המשותפת לכלל אזרחי המדינה. זו יכולה להיות מצע לחקיקה ולמשפט וכן לערכי תרבות ומוסר מוסכמים ומשותפים. מערכת זו יכולה להתבסס בד בבד הן על מקורות יהודיים מסורתיים והן על ההגות ההומניסטית והליברלית, השלטת כיום בחברת המדינות הדמוקרטיות הנאורות שמדינת ישראל משתייכת אליהן.

הפנים העצבות הן שהסכמות אלה נוגעות רק לחלק של "המוסר הטבעי", האוניברסלי, של התורה. במובן זה הן יכולות להתאים גם לכל חברה מודרנית, מתוקנת, והן מתייחסות אל המיעוטים ואל האוכלוסייה היהודית באופן שווה. הן אמנם מבוססות על מקורות יהודיים ועבריים, אך אין בהן כדי להציע ביטוי ממשי להיותה של מדינת ישראל מדינה יהודית, ובוודאי שאין בהן שום ביטוי ממשי לתקוות הדורות לכוונן בארץ ישראל את "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", שהיא תכלית קיומו של עם ישראל וישיבתו בארצו על פי מסורת ישראל שמן המקרא ובמשך כל דורות הגלות. לפיכך לא ייתכן שהציבור המסורתי, הדתי

והחרדי, האמון על תודעת הקדושה לא פחות מאמונתו בצלם אלוהים שבאדם, יוכל להסתפק בהיבט זה של יהודיות במדינה.

המערכה על צביונה של מדינת ישראל כ"מדינה יהודית" במובן של "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" איננה פתירה בטווח הנראה לעין. ואולם יש לעשות כל מאמץ אפשרי כדי לקדם את השיח ולהופכו משיח של חירשים לדיאלוג פורה בין עמדות שונות, שגם אם אין ביניהן הסכמה, יש ביניהן לכל הפחות כבוד הדדי ויכולת להבנה הדדית. תקוותי שספר זה יתרום תרומה בעלת ערך לקידומו של שיח מן הסוג הזה.

כדי לאפשר קריאה נינוחה וקולחת הוצגו בגוף החיבור רק הרעיונות העיקריים מתוך הסתמכות על מקורות ראשוניים במקרא ובדברי חכמים. השתדלתי שלא לגבב הערות רבות מדי כדי לא להפריע לרצף הקריאה, ומלבד מקרים יחידים נמנעתי גם מפולמוס ומוויכוח עם דעות אחרות. גם באופן זה נאלצתי לוותר על אין-ספור מקורות, שהרי הנושאים הנדונים בספר חובקים עולם ומלואו. נטייתי להעדיף להפנות למקורות נגישים לכול, בראש ובראשונה מקורות עבריים ומתורגמים לעברית, וניתנה עדיפות למקורות הנגישים ברשת האינטרנט. מטבע הדברים הטיפול הפרטני במאות הסוגיות ההלכתיות הנדונות בספר אינו מספק, וכל אחת מהן מצריכה בירור מעמיק נוסף, הן לעצמה הן כחלק מן המרקם הכללי של יחסי החובות, הזכויות והערכים הנדונים בספר כולו. שאלתי ובקשתי מן הקוראים לבל ישפטו בחומרה את הטיפול החלקי בסוגיות הפרטניות וייתנו דעתם בעיקר על התמונה הכללית המצטברת.

תודתי נתונה למכון הישראלי לדמוקרטיה, שבחסותו נערך מחקר זה. פרופ' ידידיה שטרן, סגן נשיא המכון, המוביל את הפרויקט "זכויות אדם ביהדות", ועמו פרופ' שחר ליפשיץ ליוו את הולדת הספר הזה בעצה ובהדרכה, קראו טיוטות ראשונות וסייעו בעיצובו. ישראל (רולי) בלפר סייע בידי בעיבודו של החיבור ובאיתור מקורות. הרב אליעזר מלמד, ראש הישיבה ורבו של היישוב הר ברכה, ותלמידו ר' דוד ויצנר קראו בתשומת לב טיוטה של כתב היד. אף שאין הם משתייכים לחוג הטבעי של המכון הישראלי לדמוקרטיה מצאתי בהם תנא דמסייע, המורה שהחיבור אינו חד-צדדי יתר על המידה והוא יכול להתקבל על דעתם של חוגים רחבים בישראל. הערותיהם והארותיהם שולבו בגוף החיבור, ותודתי על התמיכה וכן על הביקורת העניינית. במשך עיסוקי בספר גלגלתי את הנושאים הנדונים בו עם חברים ותלמידים, ולכולם מגיעה תודה וברכה על

תרומתם, ואין בידי לפרטם כי רבים הם. תודה לעורכת הלשון קרן גליקליך על העין הטובה ועל העריכה המסורה והדייקנית.

בסיום המבוא אביע את תקוותי שהספר ישמש מצע לדיון וללימוד. אינני אומר "קבלו דעתי" בסוגיות אלו, אלא כוונתי להציע לפני הקוראים והמעיינים מקורות וכיווני מחשבה במגמה להפרות את הלימוד ואת הדיון המתמשכים בכל שדרות החברה. אין אלו סוגיות שנועדו לטיפולם של חכמי ההלכה והמשפט בלבד, אלא הן אמורות להעסיק ולעניין כל אחד ואחת, שהרי הן נשמת אפנו ונוגעות לתשתית קיומנו כעם וכמדינה.

את דברי המבוא אחתום בתפילת הפתיחה המסורתית של הנכנס לבית המדרש:

יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא  
אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא אומר על טמא טהור ולא  
על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם (ברכות  
כח ע"ב).

ירושלים, ב' בשבט תשע"ג





שער ראשון

צלם אלוהים: זכויות האדם בתורה



## מבוא

# דרך ארץ קדמה לתורה

איזו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה, הוי אומר: דרך ארץ. שנאמר: "בכל דרכיך דעהו, והוא יישר ארחתיך" (ברכות סג ע"א).

סיפור בראשית הוא הסיפור המכונן של הבריאה כולה. חשיבותו איננה במידע ההיסטורי המתואר בו, אלא במשמעות התאולוגית והמוסרית הגנוזה בתיאורי הבריאה לעיצוב מערכת האמונות והדעות של המקרא. הערך התאולוגי הראשון במעלה בפרשה זו הוא הרעיון המונותאיסטי: קיומו של אל אחד ושלייתה של מיתולוגיה מרובת אלים. הערך המוסרי הראשון במעלה הוא היותו של האדם נברא בצלם אלוהים. מימי חז"ל מוכרת השאלה מדוע התחילה התורה בסיפור מעשה בראשית ובסיפורי האבות ולא הסתפקה בהצגת מערכת המצוות. המכנה המשותף לרוב התשובות על שאלה זאת הוא שחייבת להיות השקפת עולם יסודית, מערכת של אמונות ודעות, הקודמת להטלת המצוות והחובה לקיימן. הנצי"ב מוולוז'ין<sup>8</sup> בהקדמת פירוש העמק דבר לתורה, סבור שייעודו של ספר בראשית הוא הנחת היסודות האנושיים-מוסריים לקיום המצוות, בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה". ואלו דבריו:

הקדוש ברוך הוא ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו, אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם ולא בעקמימות, אף על גב שהוא לשם שמים, דזה גורם חרבן הבריאה והריסות ישוב הארץ. וזה היה שבח האבות, שמלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' באופן היותר אפשר, עוד היו ישרים. היינו שהתנהגו עם

8 ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, 1817-1893, ראש ישיבת וולוז'ין ורב העיר (דפוס ראשון: וילנא תרל"ט).

אומות העולם אפילו עובדי אלילים מכוערים, מכל מקום היו עמם באהבה וחשו לטובתם באשר היא קיום הבריאה. כמו שאנו רואים כמה השתטח אברהם אבינו להתפלל על סדום. [...] וכן הרבה למדנו מהליכות האבות בדרך ארץ, מה ששייך לקיום העולם המיוחד לזה הספר שהוא ספר הבריאה. [...] ובדברנו נתיישב יפה על מה נקרא זה הספר הישר שהוא ספר הבריאה (הקדמת פירוש העמק דבר לתורה).

יש הרואים במאמר המשנה "אם אין דרך ארץ אין תורה" (אבות ג, יז) דרישה להקדים את המוסר האנושי לתורה. לפי הבנה זו המוסר האנושי, האוטונומי, קודם למערכת המצוות האלוהית, ההטרונומית. ואולם לפי דברי הנצי"ב את המשנה הזאת יש לפרש אחרת: מערכת הערכים האמונית והמוסרית, המכונה במשנה "דרך ארץ", קודמת למערכת המצוות, המכונה בַּמשנה "תורה", ומכוונת למוכן המצומצם של המושג תורה, שהוא קיום מצוות והלכה. גם מערכת הערכים וגם מערכת המצוות שתייהן מקורן "מן התורה" במוכן השלם של המושג, הכולל את התורה כולה – מחומש בראשית ועד אחרית התורה שבעל פה.<sup>9</sup>

9 הפתגם השגור "דרך ארץ קדמה לתורה" אינו מצוי במקורות חז"ל. במדרש ויקרא רבה (ט, ג) נאמר ש"עשרים וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה". הכוונה לעשרים ושישה הדורות שחיו מהבריאה ועד מתן תורה. לפי מדרש זה ספר בראשית הוא הספר המתאר את עידן ה"דרך ארץ". כך יש לפרש גם מאמר דומה שרגילים להביאו כמקור לפתגם, שם נאמר שהדרישה להקדים "דרך ארץ" לכל דבר אחר גנוזה בצו בראשית: "לשמור את דרך עץ החיים" (מדרש אליהו רבה, מהדורת איש שלום, עמ' 1). הרעיון ש"לימדה תורה דרך ארץ" חוזר עשרות פעמים במדרשים ובתלמודים במקרים ובפרטים שונים.

המשמעות של המושג "דרך ארץ" בכל הקשור ל"תורה" מגוונת. אפשר לראות בה רובד של נימוסים והליכות, הנהגות מוסריות שאינן מצוות ואפילו הדרכות שימושיות לחיי היומיום בתחום החומרי (ברכות כב ע"א; סא ע"א. "שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ", עירובין ק ע"ב; יומא עה ע"ב; בבא מציעא פז ע"א), תכונות נפשיות חיוביות (רמב"ם, פירוש המשניות, מסכת אבות א, יז; ה, ז) או פעילות חברתית כלכלית מועילה (פירוש ר' עובדיה מברטנורה למסכת אבות ג, ה; ו, ה). לאמירה זו יש גם משמעות ברובד קיומי יותר, של חוויית קיום אנושית שרק עליה אפשר לבסס את קבלת התורה במקביל לרעיון "לא ניתנה התורה למלאכי השרת" (שבת פח ע"ב).

בשער זה נעסוק בקריאת סיפור בראשית כמצע המוסרי של התורה ביחסה אל האדם כצלם אלהים.<sup>10</sup>

השפת אמת (ר' יהודה לייב אלטר מגור) מסביר כי "דרך ארץ קדמה לתורה" היא "עבודה בדרך השכל", המחייבת את כל בני האדם, והיא קודמת לחובה לעבוד "בדרך התורה המיוחד לבני ישראל" (שפת אמת, פרשת חיי שרה, שנת תרנ"ט). הרב חרל"פ מסביר את דרך הארץ כשארית של יצר מוסרי-טבעי שהיה חלק מחיי האדם בגן העדן לפני הגירוש.

הראי"ה קוק, תלמידו של הנצי"ב הנזכר לעיל, כותב בפתח "מוסר הקודש" – החלק העוסק במוסר בחיבורו אורות הקודש – שהמוסר הטבעי הפשוט קודם ליראת שמים ואסור לו שיידחק מפני יראת שמים (עמ' כז). ואולם לתפיסתו המושג "המוסר הטבעי" אינו מוסר אנושי אוטונומי ראשוני, שכן לפי הגדרתו מוסר זה מבוסס בעצמו על "יראת ד' ותמצית הטוהר של האמונה הפשוטה" (שם). לדבריו, "המוסר של הכפירה אינו כלום, מפני שהכפירה בעצמה היא היפך הצדק והמוסר היסודי, ונמצא שהכופרים שהם בעלי מוסר, נובע המוסר לא מכפירתם כי אם מהכרת הא-להים הגנוזה בעומק נפשם, שהם אינם מכירים אותה" (שם, עמ' כד). סמך לתפיסתו זו כבר מצוי בדרי-משמעות של המשנה במסכת אבות, המסמיכה למאמר "אם אין דרך ארץ אין תורה" גם את היפוכו: "אם אין תורה אין דרך ארץ". ועוד ראו הרב מרדכי ברויאר, "דרך ארץ קדמה לתורה" (ברויאר, תשנ"ט I). על "דרך ארץ" כיסוד לערכי הדמוקרטיה ראו במאמרו של הרב יובל שרלו, "דרך ארץ וטבעיות החיים" (שרלו, תשס"ב).

דוגמה לקריאה כזאת ראו בספרו של הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), סוד העברי (אשכנזי, תשס"ה). חיבור זה הוא דגם לקריאה צמודה בפרשיות בראשית, שמהן נגזרת השקפת עולם שלמה על האנושות, על האדם ועל ישראל. "תכלית הבריאה: האדם המוסרי" (שם, עמ' 84-91). עוד ראו אלן דרשוביץ, "ראשית הצדק באי-הצדק שמבראשית" (דרשוביץ, תשס"ב). המאמר הוא תמצית מספרו: *The Genesis of Justice* (Dershowitz, 2000). עוד ראו מאמרו של אביעד הכהן, "נשמה יתירה במשפט: כבוד האדם וחירותו בספר בראשית" (הכהן, תשס"ד II).

## פרק א

# צלם אלוהים

לאחר השלמת בריאת כל העולם ויצוריו בששת ימי הבריאה, מופיע הפסוק המתאר את בריאת האדם כהשלמת התהליך:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר  
וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם (בראשית א, כז).

פירושים רבים מספור נכתבו לפסוק זה סביב השאלה העיקרית מהו אותו צלם אלוהים של אל שאין לו גוף ואין לו דמות הגוף. המכנה המשותף והמוסכם על כל המפרשים, שאינו מצריך הגדרה של המושג צלם עצמו, הוא ההנחה שפסוק זה מבטא העצמה של האדם למעלה העליונה ביותר.<sup>11</sup> מן ההנחה הזאת נובעות כבר בתורה עצמה כמה מסקנות המגדירות את זכויותיו הבסיסיות של האדם, ואפשר למצות אותן בשלוש זכויות יסוד המוכרות גם בתפיסות המודרניות של זכויות האדם:

- זכותו של האדם לחיים, להגנה ולביטחון.
- זכותו של האדם לכבוד, בגופו ובנפשו.
- זכותו של האדם לקניין ולשליטה בבריאה.

ערכי היסוד חיים, כבוד וקניין מופיעים בתורה כמצוות יסודיות ומתפרטים לפרטי הלכה מרובים. בפרק זה נמנה את המצוות היסודיות, ובהמשך הדברים נעסוק בפרטיהן.

11 ראו מאמרו של עמנואל לוינס, "בצלם אלוהים על פי ר' חיים מוולוז'ין" (לוינס, 2007). בפרשנות "צלם אלוהים" דן בהרחבה מרובה יאיר לורברבוים בספר שיוחד לנושא (לורברבוים, תשס"ד). לא ציינתי בכל מקום הפניות לפרקים ולעמודים הרלוונטיים בספרו מלבד במקרים שבהם דנתי בדבריו במפורש.

בשלב זה יש להקדים דיון קצר על עצם השימוש במונח "זכויות". המונח "זכויות" במובנו המודרני – Rights – אינו מצוי בלשון המקרא ובדברי חז"ל. בעולמה של תורה הזכויות מוצגות בד בבד עם החובות הנובעות מהן. זכותו של אדם לחיים היא גם חובתו לשמור עליהם וגם חובתו של הזולת לאפשר לו אותם. או אחרת: חובתו לכבד את זכותו של הזולת לחיים ולהגן עליה. זכותו של אדם לכבוד היא גם חובתו לשמור על כבודו ועל צלם אלוהים שבו, גם חובתו של הזולת לכבדו וגם חובתו לכבד את זולתו. זכות הקניין מחדשת את קיומו של הקניין הפרטי, שאינו מובן מאליו. היא מחייבת את הזולת להיזהר ברכושו של חברו, אבל יש בה גם אחריות של האדם כלפי רכושו שלו, כלפי רכושו של הזולת וכלפי הבריאה כולה. החובה "לעובדה ולשומרה" קובעת שהאדם אינו רשאי לנצל את זכות הקניין שלו בלי מגבלות. לפיכך נכון יותר להשתמש במונח "ערך" כמונח כללי, הקודם ל"זכות" ול"חובה" הנובעות ממנו. בהמשך הדברים ישמשו אותנו מונחים אלה בערכוביה מסוימת, על פי ההקשר המתאים. יש לשים לב שעצם התרגום משיח של "זכויות" לשיח של "ערכים" מכיל פער תפיסתי בין מושג זכויות האדם במובנו המקובל בתרבות הכללית ובין מקבילותיו בתורת ישראל, שיתוארו בחיבור זה.<sup>12</sup>

## צלם אלוהים: ערך החיים

ערך החיים מיוסד על המושג "צלם אלוהים" בצו שניתן ליוצאי תיבת נח אחרי המבול:

12 בתיאור המקראי החובות המוסריות המוטלות על האדם מודגשות יותר מזכויותיו. להנגדה בין תפיסת הזכויות הליברלית לתפיסת החובות בתורה ראו בספרו של יואל פלורסהיים, מדינת ישראל – חברה יהודית? (פלורסהיים, תשמ"ו, עמ' 34-38). ספרו הלא מוכר של פלורסהיים הוא בעיניי אחד החיבורים המעניינים והחשובים בתחום של יהדות וזכויות אדם. פלורסהיים מציע לבסס את החוק, את התרבות ואת החינוך ההומניסטיים במדינת ישראל על יסודות התורה וההלכה ומצביע על הכשלים הקיימים במצב הנוכחי, שבו הם מבוססים בעיקר על ערכי הליברליזם המערבי. קדם לו בהבחנה זו השופט משה זילברג בספרו כך דרכו של תלמוד (זילברג, תשכ"ד, עמ' 72-73). עוד ראו ויגודה, תשס"ה III; הכהן, 2007, עמ' 49-52.

שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם  
(בראשית ט, ו).

בפסוק מפורש שהאיסור לפגוע באדם ולשפוך את דמו מקורו במעלת האדם כצלם אלוהים. האיסור לשפוך את דם האדם הוא מוחלט ובלתי מותנה. בעשרת הדיברות הוא תומצת להוראה קצרה, חד-משמעית ומוחלטת: "לא תרצח"<sup>13</sup>. ברם המושג "לא תרצח" טעון משמעות שיפוטית: יש להגדיר מהו "רצח" והאם קיימת הריגה שאינה רצח והיא מותרת. לא כן הדבר בפסוק שבבראשית: "שופך דם" הוא מונח עובדתי, נטול משמעות שיפוטית, והוא אוסר כל הריגה באשר היא.

### צלם אלוהים: כבוד האדם

גם החובה לשמור על כבודו של אדם מקורה בהיותו צלם אלוהים. האזכור המפורש לכך מופיע בהקשר של סיום החיים, במצוות הקבורה:

לֹא תִלִּין נַבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַיּוֹם הַהוּא כִּי קָלַלְתָּ  
אֱלֹהִים תְּלוֹי (דברים כא, כב-כג).

רש"י מביא מדרש כדי להסביר מה הקשר בין "קללת אלוהים" ובין חובת הקבורה:

זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו. משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה מלך, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה, כל הרואה אותו אומר המלך תלוי (פירוש רש"י, שם).

13 להצגת הממד הערכי ולהקשר במשנת זכויות האדם של האיסור לא תרצח ראו מאמרו של משה גרינברג, "ערך החיים במקרא" (גרינברג, תשנ"א); בספרו של חיים כהן זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט, עמ' 15-20) ופרקים ב ר"ג בספרה של רות גביון זכויות אדם בישראל (גביון, תשנ"ד).



ייחודו של איסור הלנת המת מתוך המכלול של המצוות הנוגעות לכבוד האדם הוא שהוא נתלה מפורשות בעקרון היסוד של הידמות האדם לאלוהים. לפיכך מצווה זו היא מקור יסודי לגזור ממנה את הערך הכללי של כבוד האדם על מגוון השתמעויותיו. בהנחה שמעלתו של האדם החי גדולה מזו של המת, ואף החשש לכבודו גדול יותר, אפשר לגזור בדרך של "קל וחומר" את ערך כבוד האדם החי מכבוד האדם המת.<sup>14</sup>

### ברכת האלוהים: הזכות לקניין

גם זכות הקניין מנומקת בתורה על בסיס צלם אלוהים:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרְדוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ [...] וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּהּ וַרְדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הָרֹמְשֵׁת עַל הָאָרֶץ (בראשית א, כו-כח).

בברכת הבורא לאדם יש גם את זכות הקניין היסודית. היותו של האדם "נזר הבריאה" מקורה באופן בריאתו המיוחד, בצלמו ובדמותו של בורא עולם. מכוח ברכה זו הוא שולט בעולם כולו: "ומלאו" "וכבשוה" "ורדו" הם ביטויים של נוכחות, שליטה וכוח. הם המקור לזכויות הקניין של בני האדם בעולם. אלמלא כן היה מקום למחשבה שהאדם הוא בריה שוות ערך לשאר הברואים, וזכות

14 שו"ת הנודע ביהודה (הרב יחזקאל סג"ל לנדא, פראג, המאה השמונה עשרה) מהדורה תניינא, אבן העזר מה: "לעולם כבוד חי עדיף מכבוד המת". לדיון מקיף בנושא "צלם אלוהים" ומשמעותו לעניין איסור הלנת המת וכבוד הגוף של האדם, ראו לורברבוים, תשס"ד: 286-292. עמדות השוללות לחלוטין את "כבוד המת" כרכיב ב"כבוד האדם" תיאר מיכאל בירנהק (בירנהק, תשס"ח I). לסקירה רחבה של ערך הכבוד בהלכה ראו בספרו של נחום רקובר, גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך-על (רקובר, 1998). על הפער בין "צלם אלוהים" כמקור לכבוד האדם ובין תפיסות ליברליות אחרות ועל תפיסת כבוד האדם כערך יסוד המצדיק זכויות אחרות, ולא כאחת הזכויות, ראו במאמרו של דורון שולצינר, "כבוד האדם – הצדקה, לא זכות" (שולצינר, 2006).

השימוש שלו במשאבי הטבע אמורה להיות מוגבלת ומתאמת לצורכי הקיום הבסיסיים שלו כשאר בעלי החיים.<sup>15</sup>

### יחידותו של האדם

מיהו אותו אדם הזכאי לחיים, לכבוד ולקניין? חז"ל פירשו שהעובדה שכל פרשת הבריאה מתייחסת לאדם הראשון כאישיות יחידה שממנה נבראו כל בני האדם, מורה שפרשת הבריאה היא סיפור מכונן, המתייחס לכל מי שמשתייך למין האדם. המשנה במסכת סנהדרין עוסקת במעלתו ובייחודו של האדם היחיד בכואה להסביר כיצד יש להתרות בעדים הבאים להרשיע אדם בעברה המחייבת עונש מוות. דווקא שם, בהקשר של "מיתות בית דין", מוצאים החכמים מקום להרחיב דברים בדבר ייחודו וערכו של כל אדם ואדם:

לפיכך נברא אדם יחידי – ללמדך שכל המאבד נפש אחת (מישראל)<sup>16</sup> מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת (מישראל) מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא (סנהדרין ד, ה).

לפי המשנה נקודת המוצא של האנושות היא האדם היחיד. הבריאה של אדם יחידי הופכת אותו לשקול בערכו לעולם ומלואו. תיאורו של סיפור הבריאה אינו סיפור היסטורי ורצף כרונולוגי בלבד, אלא יש בו קביעה מהותית: התודעה של האדם, של האנושיות, מתחילה ביחיד, שהוא עולם ומלואו. בשונה משיטות תניות ומדיניות אחרות, המתחילות מן העם, החברה והמדינה, או מן התבונה,

15 "אסור לאדם להנות מן העולם הזה בלא ברכה" (ברכות לה ע"א), שכן קודם לברכה "לה' הארץ ומלואה", ואילו אחריה "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". זה אחד המקורות המבטאים את הקניין והבעלות של האלוהים על העולם (ראו גם משנה, אבות ו, י').

16 בנוסח הארץ-ישראלי הקדום של המשנה לא מופיע "מישראל" ובנוסחאות שבבבלי הוא נוסף. ראו אורבך, תשל"א.

ההכרה, המוסר והמידות, הציר המרכזי של דברי התורה – הנמען והנושא גם יחד – הוא האדם שנברא בצלם אלוהים, יחידי לטוב ולמוטב.<sup>17</sup>

### אדם יחידי: יסוד השוויון

עוד מסקנה שהמשנה גוזרת מבריאת האדם הראשון היא ערך השוויון:

לפיכך נברא אדם יחידי [...] ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך (סנהדרין ד, ה).

לפי המשנה, בסיפור הבריאה המספר על בריאתו של אדם ראשון יחידי והולדת כל המין האנושי ממנו, מצויה גם הנחת היסוד של השוויון בין כל בני האדם, באשר כולם בניו של אב אחד הם.

כל מצב או עמדה שיש בהם יתרון של אדם אחד על רעהו או קבוצה אנושית אחת על אחרת יכולים להיות תולדה של נסיבות החיים, אך אין בהם כדי לערער על ההנחה המהותית היסודית שכל בני האדם שווים, באשר בניו של אדם הם, בלי יוצא מן הכלל ובלא הבדל תרבות, גזע ומין.<sup>18</sup>

17 לדיון על קדימת האנושיות ליהודיות והדרך ארץ לתורה במשנתו של הרב קוק ראו מאמריהם של הרב יהודה שביב, "מוסר אנושי ותורה אלוהית: עיון במשנת הראי"ה קוק" (שביב, תשס"ב), והרב יובל שרלו, "דרך ארץ וטבעיות החיים: על יחסה של היהדות לערכי הדמוקרטיה" (שרלו, תשס"ב) וראו לעיל בהערה 9. מקור להבנת הנחות היסוד הקדומות אפשר לראות בפתיחות של ספרי יסוד בהגות ובהלכה, שכן פתיחת הספר יש בה כדי להעיד על נקודת המוצא שעליה מבקש המחבר להשתית את תמונת עולמו. רבנו סעדיה גאון (בבל, המאה העשירית) ורבנו בחיי אבן פקודה (ספרד, המאה האחת עשרה) פותחים את ספר האמונות והדעות ואת חובות הלככות (בהתאמה) בערך חוכמה. הרמב"ם (ספרד, מצרים, המאה השתיים עשרה) פותח את מורה הנבוכים בדיון במושג "צלם אלוהים" ואת משנה תורה באמונה במציאות ה', ואילו הרמח"ל (איטליה, המאה השמונה עשרה) פותח את מסילת ישרים ב"חובת האדם בעולמו". התנועה מן האלוהים והחוכמה אל האדם וייעודו משקפת את השינוי שחל בתודעת מקומו של האדם ביחס לעולם ולא-ל בין ההגות בימי הביניים לזו של העת החדשה.

18 על תפיסת השוויון במקרא ראו מאמרו של יהושע ברמן, "המהפכה השוויונית של המקרא" (ברמן, תש"ע). "שוויון" הוא מושג כללי מאוד וניתנו לו פירושים ומימושים

## אדם יחידי: קריאה לשלום

לפי המשנה במסכת סנהדרין הקריאה לשלום ניצבת על בסיס הנחת השוויון בין הבריות. "שלום הבריות" מקורו בהכרה שאדם אינו יכול לומר לחברו "אבא גדול מאביך" כי שניהם בני אב אחד. מעניין שהמשנה אינה טוענת שהשלום בין הבריות מקורו בערך האחוה, כדרך שאמר אברהם ללוט: "אל נא תהי מריבה ביני ובינך [...] כי אנשים אחים אנחנו" (בראשית יג, ח). אולי מפני ששני האחים הראשונים בעולם, בניו של אדם הראשון, הם ראשוני הנלחמים, וביניהם אירע הרצח הראשון. המשנה גם אינה טוענת לקיומו של שוויון גמור בין בני האדם, דבר שאינו קיים במציאות כלל, כנראה גם לא כאידאל. היסוד שהמשנה בונה עליו את ערך השלום הוא קיומו של האב המשותף לכל בני האדם. עובדה זו מסכלת את היכולת של אדם לטעון לעדיפות ערכית על פני חברו מסיבות של גזע ותורשה, אך אינה מבטלת את ההכרה בהבדלים ובשוני בין בני אדם, וממילא את האפשרות לתחרות, להישגיות ואת השאיפה לייחודיות. יש בכך קריאה לשלום המבוססת על פלורליזם עמוק.<sup>19</sup>

---

רבים במהלך הדורות ובאסכולות שונות. כאן השימוש ב"שוויון" איננו נשען על פירוש מסוים, אלא על אינטואיציה יסודית יותר שעליה יכולות להתבסס גישות שונות. גם כשהוא מנוסח באופן מופשט לחלוטין, הוא ערך מכונן בתרבות ובמשפט.

19 חז"ל הצביעו כאן על הבעייתיות הקיימת בתורות גזע המבדילות בין סוגים של בני אדם על פי מוצאם והתפתחותם. ההיסטוריה של המאה התשע עשרה והעשרים לימדה שרעיון האבולוציה ותורות גזע שהתפתחו בסמיכות לו היו בסיס לטיפוחן של אידאולוגיות רצחניות ביותר. ראו לדוגמה גלבלום, תשס"ה, עמ' 76-88. הזיקה בין רעיון השוויון לרעיון האחוה – כולנו בני אב אחד אנחנו – מופיעה בהצהרת זכויות האזרח הצרפתית מ-1789. הסיסמה העיקרית של המהפכה הצרפתית הייתה: חירות, שוויון, אחווה, והאחוה (fraternité) איננה רק מס שפתיים, אלא ביטוי קונקרטי של יחסי קרבה משפחתיים (סמליים וממשיים) בין בני האדם. ישעיהו תדמור סבור שכדי לבסס חברה דמוקרטית בריאה, חייבים לצרף את ערך האחוה לערכי השוויון והחירות (תדמור, תשס"ב).

## אדם יחידי: חותם של ייחודיות

את היחידות של האדם הראשון מתרגמת המשנה לערך החשוב לכל בני האדם:

גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם (סנהדרין ד, ה).

אף שבני האדם שווים מבחינת מעלתם וכבודם, הם נבדלים זה מזה במראיהם, באופיים ובאורחות חייהם עד כדי כך שאין שניים מהם דומים. זהו פלא מפלאי הבריאה. משמעותו המעשית והמוסרית של פלא זה שכל אחד מבני האדם הוא בריה לעצמו, נבדל מחברו באופן מהותי, אין שני לו ואין תחליף לו. לפי הנחה זו אין מקום לתפיסות קיבוציות הרואות בעם, שבט או במין האנושי את יחידת היסוד שממנה נגזרים הפרטים. אין קיום לתפיסה המקדימה את המשפחה לרכיביה, את העם לבניו, את הממלכה לנתיניה, את החברה לחברה או את המדינה לאזרחיה. כל המסגרות הגדולות מהאדם היחיד משניות למהות היסודית של "אדם יחידי".<sup>20</sup>

## אדם יחידי: נבדלות הדעות

השונות בין בני האדם במראה החיצוני מלמדת על השונות באישיות:

הרואה אוכלוסין אומר: "ברוך חכם הרזים", כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה כך אין דעתן דומה זה לזה (ירושלמי, ברכות ט, א).

שוויון אין משמעו אחידות. לכל אדם מראה ייחודי, לכל אדם פנים משלו ולכל אדם דעה משלו. זו הנחת המוצא לריבוי הדעות וללגיטימיות של המחלוקת.

20 את פניו הייחודיות של האדם תיאר עמנואל לוינס בפרק "פנים וחיצוניות" בספרו כוליות ואינסוף (לוינס, 2010).

יתר על כן, ויתור על אחת הדעות היא ויתור על "עולם ומלואו". כשם שכל מי שמציל אדם אחד כאילו הציל עולם מלא ומי שהורג אדם אחד כאילו הרג עולם מלא, כך מי שנותן ביטוי לדעתו של אדם אחד כאילו השמיע עולם מלא, ומי שסותם את פיו של אדם אחד כאילו השתיק עולם מלא.<sup>21</sup>

### זוגיות

מראשית בריאתו של אדם הבריאה מתוארת כבריאת זוג, זכר ונקבה:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר  
וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם (בראשית א, כז).

ההרחבה הראשונה של היחידיות האנושית מיוחסת לראשית בריאת האדם. הבריאה היסודית בצלם אלוהים, בסיפור הבריאה שבפרק הראשון של בראשית, כבר כוללת זכר ונקבה. אין הבדל במידת הצלם אלוהים בין הזכר ובין הנקבה. זו הנחת שוויון ראשונית בין אנשים לנשים. כל תפיסה המבדילה בין בני אדם לפי המגדר או המין משנית להנחת היסוד הזאת, ואם היא קיימת, היא תולדת נסיבות החיים ולא האידאה הראשונית של האדם.

במדרש תיארו את הבריאה הראשונה כבריאת "דיפורוספון" (שני פרצופים) או "אנדרוגינוס", שמשמעותה הסמלית: ראית הזכר והנקבה כשני צדדים של אותה בריאה ראשונית של האדם.<sup>22</sup>

21 הראי"ה קוק רואה חובה לאפשר לכל אדם להשמיע את קולו הייחודי. ראו ברנדס, תשס"א. עוד על חופש הדעות והמחשבה במשנתו של הראי"ה ראו איש שלום, תשמ"ח; רוס, תש"ס; שרלו, תשס"א.

22 "דרבי אבהו רמי: כתיב 'זכר ונקבה בראם' וכתיב 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', הא כיצד? בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד" (ברכות סא ע"א). "אמר ר' ירמיה בן לעזר: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינס בראו: שנאמר: זכר ונקבה בראם, אמר ר' שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון דיפורוספון בראו" (בראשית רבה ח, א, עמ' 55). ראו גם כתבי אפלטון, "המשתה" (אפלטון, תשט"ו, ב, 112-114, 190a-193a).

ראוי להעיר שהמונח "שוויון" הוא מונח בעייתי. הוא שונה מהמונח "זהות" ומניח מקום לשוני במקרה של איש ואישה, ומתוך כך קשה להבחין אימתי השוני בדפוסי ההתנהגות, באורחות החיים, בחוכות ובזכויות הוא ביטוי לשונות הטבעית ואינו מבטא אפליה וחוסר שוויון, ואימתי הוא מבטא ערעור על ערך השוויון. לא כאן המקום להרחיב בסוגיה זו, אבל חשוב לציין שהיא משאלות היסוד של תורת זכויות האדם בישראל ובעולם כולו. השאלה נשאלת לא רק בדבר ההבדלים בין איש לאישה, אלא בכל פינה ופינה שבה מנסים להחיל את ערך השוויון בחברה אנושית שמטבעה מכילה מגוון של הבדלים, כמו שניסחו חז"ל במשל המטבעות (לעיל עמ' 37).

איש ואישה: פרו ורבו

לאחר שכרא האל את האדם כזוג, הוא בירך אותם והטיל עליהם משימה:

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ  
וּכְבֹּשׁוּ וַיְרֶדוּ בְדִגְתָּ הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׁת עַל הָאָרֶץ  
(בראשית א, כח).

המצווה הראשונה שהוטלה על האדם בתורה איננה רק מצווה, אלא היא ברכה וגם צורך טבעי לאדם ולכל הבריאה כולה. המצווה איננה רק חובה, אלא גם זכות יסודית שאין למנוע אותה מאדם. מצוות פרייה ורבייה היא הבסיס למכלול

---

ר' יצחק אברבנאל (פורטוגל-איטליה, המאה החמש עשרה) בפירושו על התורה לבראשית א, כז, דייק מן הפסוק בפרק א שרק האדם נברא ב"צלמו", ואילו על בריאת "זכר ונקבה" בהמשך הפסוק לא נאמר בצלמו. מתוך כך הוא מסיק שלאישה אין "צלם אלוהים". אבל דעתו איננה הדעה המקובלת. ייתכן שגם לדבריו יש להבחין בין המשמעויות של "צלם אלוהים", ורק זו האינטלקטואלית נתיחדה לאיש ולא לאישה. ראו פרק א בספרו של אבי וינרוט, פמיניזם ויהדות (וינרוט, תשס"א). בנו של ר' יצחק, ר' יהודה אברבנאל (המאה החמש עשרה-שש עשרה), מתאר בשיחות על האהבה את סיפור האנדרוגינוס האפלטוני כעיוות של הסיפור המקראי והמדרשי (אברבנאל, תשמ"ג, עמ' 406-409). בעקבותיו הולכים גם נפתלי רוטנברג בספרו איילת אהבים: עיונים בחכמת האהבה (רוטנברג, 2004), וחיים כהן בפרק "שוויון ושונות" בספרו זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט).

הגדול של הלכות המשפחה, על האיסורים והמצוות, החובות והזכויות התלויים בה. כוח ההולדה וכישרון היצירה שהוטבע באדם עם בריאתו, יחד עם כוח השליטה בבריאה, שניהם מקורם בהידמות לאלוהים, הבורא והיוצר. לפיכך את ערך המשפחה או את הזכות לקיום משפחה יש לכלול כאחד מערכי היסוד הנובעים מבריאת האדם הראשונה, בצלם אלוהים, ובעקבותיו גם את הערכים המכוננים את החברה האנושית במעגליה הרחבים יותר.<sup>23</sup>

### איש ואישה: עצם מעצמי

בזמן שהבורא מטיל על הזכר ועל הנקבה את צו הפרייון, האדם עצמו, בפרק השני של הבריאה, מצביע על היבט אחר של הזוגיות – ההתקשרות האנושית האינטימית שבין האיש לאישה:

וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים: זֶאת הַפֶּעַם עֲצָם מֵעַצְמִי וּבְשָׂרִי מִבְּשָׂרִי, לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי יֵאָשֶׁר לָקָחָהּ זֹאת (בראשית ב, כג).

הדגשת הבריאה הראשונית כבריאת איש ואישה מניחה את היסוד לכינון ההתקשרות החברתית בין בני אדם.<sup>24</sup> איש ואישה הם התא הבסיסי של המשפחה,

23 ברכת "פרו ורבו" ניתנה גם לבעלי החיים (בראשית א, כג). פרייה ורבייה הן כוח טבעי שאי אפשר לעולם להתקיים בלעדיו, על פי יומא סט ע"ב. על יסודותיה ב"צלם אלוהים" ראו לורברבוים, תשס"ד, עמ' 386-435. זכות יסוד זו אינה מקובלת על הכול בתורת זכויות האדם הליברלית: היא מופיעה במגילת הזכויות של האומות המאוחדות (לנוסח העברי של מגילת הזכויות ראו באתר הכנסת: [www.knesset.gov.il/docs/heb/un\\_dec.htm](http://www.knesset.gov.il/docs/heb/un_dec.htm)), סעיף טז, אך היא אינה מצויה בחוקה האמריקנית או הצרפתית. לא כל הוספה של זכות יסוד מתקבלת בברכה, שכן בכל הוספה יש גם חיסרון. היא יוצרת השלכות נגדיות, מגבילות: מצד אחד היא מגדילה את היקף הזכויות, אך מן הצד האחר היא מציבה דרישה העלולה לצמצם זכויות אחרות.

24 מצוות פרייה ורבייה איננה הסיבה היחידה לנישואין, ויש אומרים שאף לא הסיבה העיקרית. ראו שולחן ערוך, אבן העזר א, והגהות הרמ"א לסימן זה. על ההבדל בין שתי נקודות המוצא של אבן העזר – פרייה ורבייה לעומת השאיפה להשלמה נכונה של החיים האנושיים – ראו מאמרו של הרב בני לאו, "השאלה הנדרשת על ידי זוגות צעירים בנושא פריה ורביה" (לאו, 2009). עוד ראו שרמר, תשס"ד.



הגרעין הראשוני של חברה אנושית. יחידה זו מתפתחת ומתפצלת כאשר "יעוזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו". כך מוקם עוד תא משפחתי, שבכוחו לשחזר את יצירת האדם המקורית באמצעות "והיו לבשר אחד". התא המשפחתי הוא הגרעין ליחסים חברתיים: במישור האופקי היסוד של יחסים שבין אדם לחברו הוא הרחבה של היחסים שבין איש לאשתו; ובציר האנכי כל מדרג חברתי הוא הרחבה של היחסים שבין הורים לצאצאיהם.

### משפחה וחברה

התמקדות יתרה במעלת האדם היחיד עלולת לעורר גישות אגוצנטריות ואינדיווידואליזם קיצוני. פרשת הבריאה מכילה גם רעיונות המצמצמים נטיות כאלה ומניחה את היסודות לבניין החברה האנושית:

עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד  
(בראשית ב, כד).

האיש והאישה הבקים זה בזה "לבשר אחד". בקריאה "זו הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי" מונח יסוד עמוק של קשר בין בני אדם המבוסס על זהות ראשונית, על ראיית הזולת כחלק מורחב של האני. היחידיות אינה מחוללת אגוצנטריות ואגואיזם, אלא מניחה מקום לקיומו של אחר ולשיתוף עמוק עמו.<sup>25</sup> מכאן נגזרות, במעגל הראשון, המצוות המכוננות את מערכת היחסים שבין איש לאשתו; במעגל השני – המצוות המכוננות את מערכת היחסים במשפחה; ובהשאלה ובהרחבה – בין כל שני בני אדם, שעל פי האמור לעיל מצויים במישור שווה כצאצאיו של אותו אדם יחיד.<sup>26</sup>

25 ראו עמנואל לוינס, "היהדות והנשי", בספרו חירות קשה (לוינס I, 2007, עמ' 93-100).

26 השימוש המרובה במילה "אחיד" בפסוקי המצוות שבין אדם לחברו בתורה מעיד על כך. וראו "תורת אמך" לפרשת בהר (ברנדס, 2008, ב, עמ' 334-336), ופורת ושטרן, 2009. על מקומה של אחווה אוניברסלית ראו אצל רש"ר הירש, אגרות צפון: "מברך אני את האמנציפציה, החוק של זכויות האדם: להיות אדם שווה לחברו, וההשקפה, כי לה' הארץ, וכל אשר צלם אלוקים לו והוא בן אל חי, הכל חייבים לכבדו בלב שמח כאח" (הירש, תשל"ו, עמ' סג).

לעומת הפרק הראשון של הבריאה, שבו תוארה היצירה של האדם הראשון כיחידה מגובשת של זכר ונקבה, בפרק השני מתואר תהליך ההתקשרות של איש ואישה. אגב כך מתוארת בפרק השני גם הזיקה המתפתחת של האדם אל שאר הנבראים ומימוש אחריותו כלפיהם: בעבודת האדמה ובקריאת שמות לבעלי החיים.

תכונה זו של התקשרות אל הנבראים האחרים מתוך כבוד ואחריות נגזרת גם היא מצלם אלוהים שבאדם. היא תופיע בספר דברים כמצווה בפני עצמה: "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט), ובפירוש חז"ל: "מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון" (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשירה, ג, מהדורת הורוביץ-רביץ עמ' 127). כשם שהבורא מיטיב לנבראים, כך האדם מתדמה לו וחפץ להיטיב לזולתו ואף להכילו כחלק בלתי נפרד מעצמיותו, על אף ואולי בזכות שונותו.<sup>27</sup> זכות זו מתממשת באפשרותו של האדם לכוונן קשרים חברתיים, להתרועע עם זולתו ואף להתאגד בחבורה, והיא נשללת על ידי בידודו: במאסר, בהרחקתו מן החברה על ידי נידוי וחרם או בהטלת איסור על התאגדות חברתית. להלן יפורטו בהרחבה הזכויות והחובות שמקורן בערך היסודי של קיומה של חברה.<sup>28</sup>

### משפחה: הורים וילדים

חז"ל רואים לא רק בזוגיות אלא גם בכניין משפחה והולדת ילדים חלק מתפיסת צלם אלוהים:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ  
אֶת ה' (בראשית ד, א).

לשעבר אדם נברא מאדמה וחוה מן אדם, מיכן ואילך "בצלמינו כדמותינו" לא איש בלא אשה, לא אשה בלא איש, ולא שניהם

27 על מצוות אלו ראו רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה ה; תשובת רבי אברהם בן הרמב"ם, תשובה סג; ר' יצחק מקורביל, ספר מצוות קטן, מצווה מו-מח, וכן מאמרו של שלום רוזנברג, "והלכת בדרכיו" (רוזנברג, תשס"ב).

28 בהמשך הדברים נדון בפירוט בחופש לכוונן קשרים חברתיים. בשלב זה נפנה למאמרו התמציתי של אביעד הכהן בנושא זה במשפט העברי: "ומן המקדש לא יצא: חופש התנועה והגבלתו לתכלית ראויה" (הכהן, תשס"ד I).

בלא שכינה (בראשית רבה, כב, ב, מהדורת תאודור-אלבק, עמ'

206).

המבנה הבסיסי של משפחה: איש ואישה, הורים וילדים, הוא ערך יסודי בספר בראשית ובתורה כולה. הזכות של ההורים לגדל את ילדיהם ושל ילדים לגדול אצל הוריהם היא ערך יסודי שמקורו במבנה הראשוני של המשפחה כפי שהוא מתואר בפרשת בריאת האדם. מן הערך הזה נובעות האחריות והחובה של ההורים כלפי ילדיהם, זכויותיהם באשר לילדיהם וגם החובה המוטלת על החברה לאפשר להורים תנאים הוגנים לגידול ילדיהם.<sup>29</sup> שלילתה של זכות זו על ידי הוצאת הילדים מחסות הוריהם והתערבות הקהילה באופן שבו הם מגדלים אותם לגיטימית רק כשההורים אינם ממלאים כראוי את חובתם כלפי ילדיהם ומתעורר חשש סביר שזכויותיהם של הילדים עצמם יקופחו.<sup>30</sup>

#### משפחה: כבוד ואחריות

התא המשפחתי הוא היסוד ליחסים הבין-אישיים במישור האופקי, השוויוני, בין איש לאשתו, והוא היסוד ליחסים הבין-אישיים במישור האנכי, ההיררכי: יחסים של כבוד יתר ואחריות יתר.

כבוד יתר: חובת הכבוד של הבן לאביו ואמו מקורה בהכרת הטובה על שהביאוהו לעולם, החיו אותו וגידלו אותו ממצב של חוסר אונים מוחלט ועד

29 האחריות והחובה של ההורים כלפי ילדיהם מקורן במקור ראשוני שקודם למצווה: "כשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים עד שיהיו בני שש שנים, מכאן ואילך מאכילן עד שיגדלו כתקנת חכמים, ואם לא רצה גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו, אם לא רצה מכריזין עליו בציבור ואומרים פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן את אפרוחיו, ואין כופין אותו לזונם אחר שש" (רמב"ם, הלכות אישות יב, יד, על פי כתובות מט ע"ב). האמוראים לא הסכימו לכפות על אב שסירב לזון את בניו למלא את חובתו. הם העדיפו לפנות אליו ואל הציבור בקריאה מצפונית אל החמלה ואל הדאגה הטבעית של הורים לבניהם. וראו באגדה למעשה (ברנדס, 2005, עמ' 220-234).

30 על ההיקף והגבולות של זכויות ההורים בילדיהם ביהדות ובמשפט הכללי ראו מאמרו של יצחק קיסטר, "זכויות הורים בילדיהם במשפט העברי ובמשפטי אומות העולם" (קיסטר, תשל"ח-תשל"ט).

למצב של אדם בוגר העומד ברשות עצמו. מכאן נגזרות המצוות המכוננות את מערכות היחסים שבין בנים להוריהם, ובראשן מצוות כיבוד אב ואם ומוראם. בסגנון אחר, אם מבקשים לשמר דווקא "שיח של זכויות", אפשר להציג את זכותם של ההורים לכבוד מבניהם כהרחבה של הזכות הבסיסית של כבוד האדם. אחריות יתר: חובת האחריות של ההורים כלפי ילדיהם מונחת בטבע ההורות כמו הלידה וההנקה. זהו מקורן של המצוות המכוננות את מערכת היחסים שבין הורים לבניהם. "מצוות הבן על האב" ו"מצוות האב על הבן" (משנה, קידושין א, ז).

המצוות והזכויות של הכבוד מתרחבות, בהשוואה ובהשאלה, אל שאר בני האדם: החובה של הכרת טובה כלפי מי שגמל לאדם טובה, מצוות כבוד רבו, כבוד החכם ומצוות המחייבות לכבד את האישים והמוסדות האחראים על טובתם ועל רווחתם של בני האדם ולירא מהם.<sup>31</sup>

בשלב הבא אפשר לומר שהמצוות והחובות של האחריות מתרחבות בהתאמה כלפי כל אדם הזקוק לעזרה, ובראש ובראשונה חסרי הישע ובעלי המוגבלויות. חובה על כל אדם באופן אישי וחובה על החברה והמדינה להעניק במידת האפשר תמיכה וסעד לנצרך: צדקה וחינוך, רפואה והגנה, מההיבט החומרי והנפשי.<sup>32</sup> ב"שיח של זכויות" אפשר להתמקד דווקא בזכויותיהם של הנזקקים והנצרכים,

31 ראו מאמרו של יעקב שפירא, "יקום אבי ויאכל מציד בנו: לשאלת חיובו של הבן לזון את הוריו" (שפירא, תש"ע). המחבר דן בשאלה אם יש להחשיב את חובת הבנים להוריהם כ"זכות טבעית" ומציג את עמדתו של פילון האלכסנדרוני, את מחלוקת התלמודים, את הפסיקה המעשית ואת המשפט הישראלי. ישראל צבי גילת מציע לחוקק חוק המחייב כיבוד אב ואם גם אם אין סנקציה קבועה בצידו (גילת, תשס"ג). סוקרטס מיישם את הערך של הכרת הטוב עד כדי קבלת הדין ואי-נטישה של העיר שדנה אותו למוות (אפלטון, תשט"ו, עמ' 239-254, קריטון 51c-50e).

32 חובה זו איננה מוטלת על קבוצה חברתית מסוימת, וממילא מובן שגם היא חובה אוניברסלית, כלל-אנושית. היא מוטלת אף על העני עצמו. ראו הלינגר, תש"ס, עמ' 256. על הציבור והמדינה לדאוג לרווחת הפרט: "כי כך חובתו של כל ממשל לדאוג לקיום כל אזרחיו בין שהם תושבים בין שהם גרים [...] ובזה חטא שאול לגבעונים שגרם להם מיתת רעב והתעלם מחובתו הממלכתית" (שו"ת עשה לך רב [הרב חיים דוד הלוי, ישראל, המאה העשרים, חלק ז, עמ' רפח]). חובה גם למנוע את ההירדררות לעוני: ראו וולצר, 1993, עמ' 73. עוד על המסלולים המשלימים של ההתמודדות עם עוני במקרא בטווח המידי והארוך ראו יונג, תשל"ה, בעיקר עמ' 113-116.

אבל כמו שתיארנו עד כאן, אלה שני צדדים של מטבע אחד, שכן החובות והזכויות נגזרות יחדיו מערכי היסוד שתוארו לעיל.

### סיכום: ערכי היסוד הנגזרים מצלם אלוהים

פרשת בריאת האדם נתבארה כמקור מכונן לערכי היסוד שכיום נהוג לכלול אותם במושג זכויות אדם. ערכים אלה מושתתים על היות האדם נברא בצלם אלוהים ועל ההנחה שכל בני האדם הם צאצאיו של אותו אדם ראשון, ואין להבדיל ביניהם הברלה מהותית כלשהי.

הערכים הנגזרים במפורש במקרא מרעיון בריאת האדם בצלם אלוהים הם: הזכות לחיים, הזכות לכבוד, זכות הקניין, הזכות לקיים משפחה והזכות לכונן חברה ולהיות שותף בה. בד בבד נגזרות גם חובות: האחרייות לחיי אדם, לכבודו, לזכויות הקניין שלו ולשימוש מוגבל וזהיר בקניינים ובברואים, החובות כלפי המשפחה, הילדים וההורים והרחבתן כלפי שאר בני האדם בחברה.

מפרק ג נדון בפירוט הראוי בכל אחד מהערכים שמנינו עד כאן בנפרד ובמערכת הזכויות והחובות הנלוות להם כפי שבאו לידי ביטוי בהלכה ובאגדה. קודם שנפתח בדיון מפורט זה, יש להקדים ולהתייחס לבעיה שתחזור על עצמה בכל אחד ואחד מן הפרקים – בעיית ההתנגשות בין הזכויות והגבלתן.

## פרק ב

# הגבלת הזכויות

רק בעולם תאורטי ומופשט אפשר לדבר על ערכים מחייבים באופן מוחלט ואין-סופי. במציאות המוגבלת של העולם הזה שום ערך, שום חובה ושום זכות אינם מוחלטים. דיון שאינו נותן את דעתו על המגבלות הוא חסר משמעות ואולי אפילו מסוכן. שתי סכנות עיקריות יש באי-ההתחשבות במגבלות הערכים. האחת היא סכנת הרמיסה של ערכים אחרים בשמו של ערך אחד שמייחסים לו חשיבות בלתי מוגבלת; והאחרת היא סכנת הייאוש. כאשר המאמין התמים והנלהב מגלה שאין ביכולתו להגשים את האידאה שלו עד תומה, הוא נואש ומוותר עליה לגמרי. ההיסטוריה האנושית עשירה לצערנו בדוגמאות מזוויעות של שני הקטבים גם יחד, ולכן אי-אפשר לפתוח בדיון פרטני על מימושם של ערכים בלי לתת מראש את הדעת לקיומם של גבולות והצורך להתמודד אתם. אפשר לומר שגם רעיון הגבולות קשור להידמות של היצור האנושי ליצור האלוהי. כשם שהבורא הגביל את עצמו מאין-סופיותו כדי לאפשר את קיומה של הבריאה, כך גם זכויותיו של האדם הנברא בצלמו אינן אין-סופיות.<sup>33</sup> תחילה נפרוש את אבות הטיפוס של מגבלות הזכויות:

33 שלילת האין-סופיות בתהליך הבריאה מתוארת בקבלת האר"י כצמצום השפע האלוהי, המפנה מקום לקיום מוגבל וסופי. את המטען המוסרי הכבד של מושג זה מתאר פרופ' דוד הלבני (וייס) בספרו *שבירת הלוחות: תאולוגיה יהודית לאחר השואה*. באופן פרדוקסלי הלבני משתמש ברעיון הצמצום האלוהי כמניע את הרחבת האחריות המוסרית של אנשים החיים ללא נוכחות אלוהית: "זהו בעצם שחזור של הבריאה או חידוש מעשה בראשית, שבו מקבל האדם בחזרה את מלוא האחריות על מעשיו. משמעות הדבר היא שבתקופה זו חירותו של האדם נמצאת בשיאה והוא יכול לפיכך לנצלה לטוב ולרע" (הלבני, 2010, עמ' 36). על משמעותה של תורת הצמצום בבריאה להבנת קיומו של הרע בעולם ראו בספרו של הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), *סוד מדרש התולדות* (אשכנזי, תשע"ב, ד, עמ' 41-82).

- גבולות היכולות הטבעיות של האדם: חיי קצובים, כוחותיו מוגבלים ויכולת שליטתו בכריאה מוגבלת אל מול איתני הטבע.
- אחריות לכריאה: האדם מוגבל בזכויותיו לא רק באשר לאדם אחר, אלא גם באשר לכריאה כולה. התורה מתנגדת להשחתה מיותרת של העולם. אף שלאדם יש זכות קניין רחבה ביותר, הדבר אינו מתיר לו לקצץ אילנות ולהרוג בעלי חיים כאוות נפשו. הסיבה לצורך לשמור על העולם אינה נובעת רק מן ההתנגשות עם זכויותיהם של בני אדם אחרים וגזילתם או מן הדאגה לדורות הבאים, שיזדקקו למשאבי העולם בעתיד. יש בתורה התנגדות מהותית להשחתה מיותרת, והיא בגדר מגבלה של ממש על זכות הקניין של האדם.<sup>34</sup>
- התנגשות בין זכויות: הזכויות השונות אינן חופפות זו לזו ולעתים אינן עולות בקנה אחד אף בקרב היחיד. כך לדוגמה הזכות לחיים מתנגשת עם הזכות לכבוד כאשר הארכת חיייו של אדם מביאה לידי חיים של אי-כבוד: ייסורים, סבל ותלות.
- התנגשות בין זכויותיהם של כמה בני אדם: זכויותיהם, רצונותיהם ושאיפותיהם של בני אדם, של קבוצות ושל אומות לעתים קרובות אינם עולים בקנה אחד, ולפיכך מימוש הזכויות של אדם מוגבל בשל הצורך להתחשב בזכויות של הזולת. אפשר להניח למשל שזכות הקניין של כל אדם ואדם היא אינ-סופית, ולכן "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם" (משנה, סנהדרין ד, ה); אבל עליו להתחשב בכך שקיים גם אדם אחר, שגם בשבילו נברא העולם. על כן יש למצוא את הדרך כיצד לקיים אלה לצד אלה את מכלול זכויותיהם של כלל בני האדם.<sup>35</sup>

34 משה דרורי, "איסור בל תשחית" (דרורי, תשס"ז). ועוד ראו לקמן הערה 36.

35 תומס הובס, בספרו ליתן, טען ש"בני אדם מתחרים בהתמדה על כבוד והכרת ערך" (הובס, 2009 [1651], עמ' 119). לדעתו של ג'ון לוק כינונה של האמנה החברתית נועד בין היתר להתמודד עם התחרות הזאת (לוק 1959, עמ' 152) – ובלשונה של הצהרת זכויות האדם הצרפתית: "בני האדם נולדים ונשארים תמיד חופשיים ושווי זכויות. לפיכך אפשר לבסס הבדלים חברתיים רק על תועלת הכלל" (הצהרת זכויות האדם והאזרח מ-27 באוגוסט 1789, סעיף 1), אנציקלופדיית Ynet: [www.ynet.co.il/home/0,7340,L-1361,00.html](http://www.ynet.co.il/home/0,7340,L-1361,00.html) (אוחזר באוגוסט 2012). ז'אן ז'אק רוסו טוען בחיבורו האמנה החברתית שזו דרך להגביל את הכוחניות הטבועה באדם (רוסו, 2006).

נבחן עתה דוגמאות של מגבלות המצמצמות את הזכויות. לכל אחת מן הזכויות יש מגבלות האופייניות לה כפי שהן כבר מופיעות בפרשת הבריאה עצמה.

### הגבלת הזכויות: בין האדם לבורא ובריאתו

ראינו לעיל שהצו החיובי הראשון שהוטל על האדם הוא "פרו ורבו [...] רדו [...] וכבשוה". בגן עדן הוטל על האדם גם הצו השלילי הראשון, האיסורי, בבחינת "מצוות לא תעשה":

וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לְאמֹר: מִכָּל עֵץ הַגֵּן אָכַל תֹּאכֵל וּמִעֵץ הַדֶּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ (בראשית ב, טז-יז).

זה הצו האלוהי הראשון הניתן לאדם בתורה. הצו מכונן ממד ראשוני ובסיסי של גבולות לזכויות וליכולות של האדם. הוא מגדיר לאדם שביחסיו עם האלוהים ועם העולם יש ממד של הכרה במה שנשגב ממנו. פרשת הבריאה מניחה קיומו של בורא המגביל את האדם, והאדם כפוף לו למרות העוצמה הכבירה שניתנה בידיו. על ידי שלילת הזכות לאכול מכל עץ הגן נוצר מקום בתודעת האדם לקיומה של בריאה, שהוא חלק ממנה. אף אם הוא שליט עליה, אין זו שליטה רודנית בלתי מוגבלת, אלא שלטון הכפוף למה שלמעלה ממנו. צו זה עדיין אינו נובע מהמגבלות שהוטלו כדי שלא לפגוע בזכויות הזולת, הוא גם לא נועד להגן על הבריאה מפני האדם, שהרי עץ אינו נפגע מכך שאוכלים מפריו. צו זה מכונן את הענווה, את הצניעות ואת ההכרה של האדם בגבולותיו.

### לעוברת ולשומרה – האחריות לבריאה

מיד עם בריאתו הוטל על האדם תפקיד מחייב בכל הנוגע לשאר הבריאה:

וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ (בראשית ב, טו).

חז"ל הפיקו מפסוק זה ומפסוקים דומים לו את מידת האחריות של האדם לבריאה, שמקורה בכוח השלטון שניתן לו בעולם:



בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך (קהלת רבה ז, א).

מעמדו הבכיר של האדם בבריאה אינו מקנה לו את הזכות לעשות בה כחפצו. לצד ה"לעובדה" הוא נצטווה גם "לשומרה" (בראשית ב, טו). אפילו הבורא עצמו ברא את עולמו לשם התיקון, ולא לקלקלו.

הצו "לעובדה ולשומרה" עומד בניגוד לצו "וכבשוה – ורדו". כנגד זכותו של האדם לשלוט בעולם ולנצלו ניצבת חובתו ואחריותו לשמור על העולם ולא לפגוע בו מעבר למותר. לא רק כדי שלא להפסיד את זכויותיהם של אנשים אחרים, אלא גם מפני הערך העצמי של הברואים. הצו "לעובדה ולשומרה" מכונן אפוא מערכת מצוות המגבילה את זכויות האדם לנצל את הבריאה כחפצו כדוגמת מצוות אלה: "שילוח הקן" – החובה לשלח את האם הדוגרת לפני שנוטלים את האפרוחים או את הביצים; איסור גרימת "צער בעלי חיים" – המחייב להימנע מכל פעולה הגורמת סבל לבעלי חיים; ואיסור "בל תשחית" – המחייב להימנע מהשחתה סתמית, שלא לצורך, של כל חפץ, חי, צומח או דומם. יש המסבירים כך גם אחדות מהמצוות הנראות מחוסרות טעם מוסרי כדוגמת איסורי הכלאיים – האיסור לזרוע יחד כמה סוגי צמחים, ללבוש בגד מעורב מצמר ומפשתים או לחרוש בשור ובחמור יחדיו – איסור אכילת הדם, חובת השחיטה, הגבלת מספרם של מיני בעלי החיים המותרים באכילה ועוד.<sup>36</sup>

36 "וכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות, מניין? שנאמר: 'כי יקרא קן צפור לפניך'" (דברים רבה ו, א). לדעת הרמב"ן ומפרשים אחרים מצוות שילוח הקן מבוססת על מידת הרחמים כלפי הבריות. ראו מאמרו של אפרים יצחקי "שילוח הקן" (יצחקי, תש"ס); ובספרה של נחמה ליבוביץ', עיונים בספר דברים (ליבוביץ', תשנ"ה, עמ' 191-192).

קיימת גישה המפרשת את סיפור הבריאה באופן חד־צדדי כסיפור המעודד את האדם להשחית את עולם הטבע. ראו עמדותיהם של ארנולד טוינבי (Toynbee) והיידן וייט (White) המובאות במאמרו של יצחק דב פריז, "זאת הבהמה אשר תאכלו: דיני כשרות הבשר והאקולוגיה" (פריז, תשס"ה, הערות 5-7). פריז דוחה השקפות אלו מכול וכול.

## המגבלות הטבעיות של האדם

האיסור על האכילה מעץ הדעת, שהסברנו כצמצום ראשוני של שלטון האדם  
בבריאה, מלווה גם בהתראה על הסכנה שבאכילתו ובאזהרה מפניה:

כִּי בַיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת (בראשית ב, יז).

קריאה משפטית או דתית של הפסוק הזה מפרשת אותו במערכת מושגים של  
חטא ועונשו: אחרי הטלת הצו האוסר מובא גם העונש הצפוי. בקריאה פשטנית  
אפשר לפרש שיש כאן אזהרה מעשית: העץ הוא עץ "רעיל" באופן כלשהו  
ומסוכן למאכל בשונה משאר עצי הגן. אם מפרשים כך את החטא הקדמון,  
מושגי השכר והעונש חופפים למושגי החטא והתוצאה. מובנו של הפסוק הוא  
שכאשר יחרוג האדם מן המגבלות הטבעיות שהוטלו עליו, הוא עלול להזיק לא  
רק לסביבתו, אלא גם לעצמו. במילים אחרות חטא עץ הדעת מתאר מעשה בעל  
אופי אובדני כאשר האדם חפץ לפרוץ את גבולותיו. גבולות אלו אינם מוגדרים  
במדויק בסיפור, אבל הם נרמזים בשמו של העץ ומהותו: "עץ הדעת".<sup>37</sup>

---

האיסור להשחית עצי מאכל אפילו בשעת מלחמה מנומק כבר בתורה בהקבלה בין  
האדם ל"עץ השדה" בניסוח המקנה יתרון לעץ השדה על פני האדם! (דברים כ, יט,  
ורש"י שם). להסבר של איסור השחתת הפרות והאילן ראו ספרי דברים, פרשת שופטים,  
פסקה רג, וכן במאמרה של יעל שמש, "לא תשחית את עצה – יהדות ואקולוגיה"  
(שמש, תשס"א). במאמרו של שמואל חן על יחסה של הצינונות הדתית לאקולוגיה –  
"מדוע נעדרת אתיקה סביבתית מההגות הצינונית הדתית? או: האם התחברה הצינונות  
הדתית לארץ ישראל?" – נמצא דיון בשאלת יחסה של החברה הדתית בזמננו לסוגיות  
האקולוגיה ואיכות הסביבה ורשימת מקורות נוספת לנושא תורה ואקולוגיה (חן,  
תשס"ז).

37 הבנה זו של סיפור עץ הדעת דומה לרעיון ידוע מן המיתולוגיה היוונית על אדם שביקש  
לחרוג מעבר לגבולות האפשריים לאדם בשל סקרנותו או יוהרתו, והדבר הביא לידי  
אובדנו כדוגמת סיפורו של איקארוס שביקש לעוף אל השמש (שבתאי, 2000). באופן  
דומה פורש גם חטא מגדל בבל (בראשית יא, ד, וראו שם בפירושו רבנו בחיי).

## פריצת הגבולות האנושיים: הסתת הנחש

קריאה מדויקת בסיפור החטא הראשון מגלה כי הנחש פיתה את האישה, ובעקבותיה נתפתה גם האיש, בפיתוי נשגב:

וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל הָאִשָּׁה: לֹא מוֹת תָּמוּתוֹן. כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם  
אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהֵייתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע  
(בראשית ג, ד-ה).

העוצמה המובטחת בדברי הנחש מסמאת את עיניו של האדם וגורמת לו להתפתות להסתת. האדם ואשתו מוטעים לחשוב שהאיסור חוסם בפניהם את האפשרות להגיע למיצוי גבוה יותר של יכולותיהם: "והייתם כאלוהים". פיתוי הנחש מסמל את רצונו של האדם לפרוץ את הגבולות שהציב לו בוראו או את אלו שמציבה לפניו הבריאה גם אם הדבר נוגד את טבעו ואת צרכיו הראשוניים.<sup>38</sup>

הצד השני של המטבע הוא שהחטא הקדמון גם הפך את האדם ל"יודע טוב ורע". נמצא שהתעוזה והנכונות להסתכן בפריצה של גבולות היכולת האנושית הן גם שורש התעוזה של הממציאים והמגלים. האכילה מהעץ האסור כוללת בתוכה הן את האיסור, המגבלה, הן את סוד פריצתו ואת האפשרות להתגבר על המגבלות הטבעיות כדי לכבוש עולם ומלואו. גם להצבת הגבולות יש אפוא גבולות, ויש לזכור ש"ענוות יתר" גם היא אינה תכונה רצויה לאדם היוצר, המגלה והכובש.<sup>39</sup>

38 ראו אצל הראי"ה קוק, "יצר הרע של קנאה בא־להים" (שמונה קבצים, א, עמ' קכט-קל).  
39 הרמב"ם מתאר את מעשה העברה כחולי הנפש וכפעילות הרסנית שהאדם מפנה כלפי עצמו. ראו שמונה פרקים, פרק ג. בהקשרים אחרים נתפסות לפחות חלק מהעברות ככשל משני למעשה של תיקון שמגמתו חיובית: "לפעמים יש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדרך מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובזה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה, שמדאבת את הלב מצד עצמה, ומשמחת אותו מצד תכליתה" (הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ב, עמ' ל – ערפלי טוהר).

## הגבלת הזכויות: קיומו של הזולת

אדם – ואשתו – נברא יחידי, אבל בני האדם רבים הם. ל"אדם הראשון" נולדו שני בנים, ומרגע זה שוב אי-אפשר להתייחס אל האדם כיחידי. עם הופעתם של קין והבל אין-סופיותו של האדם האחד מוגבלת בנוכחותו של האדם האחר, אחיו. זכויותיו של האחד מוגבלות כשהן נפגשות באלו של זולתו: גם הוא צלם אלוהים, גם לו זכויות, גם לו רצונות ושאיפות ואין הן עולות בקנה אחד עם אלו של הראשון. בעיני חז"ל קין והבל הם אבות הטיפוס של המתחים בין אדם לזולתו.

---

אריך פרום בספרו **מנוס מחופש** (פרום, 1992) רואה בחטא עץ הדעת את הפעולה החופשית הראשונה שממנה מתחילה היצירתיות האנושית. על היצירתיות המדעית-טכנולוגית כהמתקת המצב האנושי מחוץ לגן עדן ראו בספרו של הראי"ה קוק **אורות הקודש**: "בין כך וכך חובת האדם בצורתו המדעית לדומם את עבודת האדמה משפלותה, וזה עושה אור ה' במדע האנושי, ועתידין כל בעלי אומניות שיעמדו על הקרקע, הקרקע תצא מקללתה בחלקה היותר גדול, מפני שהחכמה תגאלנה" (ב, עמ' תקסג).

על הפריצה כחלק מהיצירה ומהקדמה ראו במאמרו של משה אידל, "פרומטאוס בלבוש עברי" (אידל, תש"ם-תשמ"א). המדע – שאותו מייצג לא פעם עץ הדעת טוב ורע – משמש לא רק מעבר לעולם שאפשר לפעול בו (בניגוד לתיאור הנוצרי של נפילה – ראו אצל הראי"ה קוק, **אורות הראי"ה**, א, עמ' קסג-קסד), אלא כחלק ממשי מתהליך הגאולה העתידי (הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' תקכו).

על הקשר ההדוק בין "יצר" לכוח היצירה ראו בפירוש הרש"ר הירש על התורה: "יצר" – יש להצטער על כך, שתירגמו את 'יצר' כ'כח דוחף' – כאילו יש כח באדם הממריץ אותו לעשות רע. מכאן התפתחה אותה דעה נואשת, שהיא השקפת יסוד של 'דת' גדולה: ההשקפה על כח הרע, שהאדם מסור לידי, ולא יינצל ממנו אלא בזכות אמונה מסוימת. כך הייתה גם תיבת 'יצר' לחבל השוא, הכובל את האנושות. אך אין לך דבר רחוק מהשקפה זו – מעצם תיבת 'יצר'. גם שורש 'יצר' איננו מורה על כפייה, אלא על יצירה. אולם צורת 'יצר' איננה צורה פעילה, אלא צורה סבילה. אין היא מורה על היוצר אלא על היציר. ואם באנו לזהות שורש 'יצר' עם 'להמריץ' תהיה זו משמעות 'יצר': לא הכוח הממריץ את האדם אלא מעשיו הנמרצים של האדם" (הירש, תשכ"ז, עמ' פא).

## הרצח הראשון

סיפור הבריאה אינו אידיליה. כבר ביום בריאתו חטא האדם בחטא הראשון, ועם הופעת הבנים מופיע גם הרצח הראשון:

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשָׂדֵה נֶקֶם קַיִן אֶל הָבֶל  
אָחִיו וַיְהַרְגֵהוּ (בראשית ד, ח).

ככל סיפורי בראשית גם סיפור הרצח הראשון הוא סיפור סמלי. סיפור מכוון ואב-טיפוס של כלל האלימות והאיבה האנושית. פשוטו של מקרא אינו מסביר את טעם הרצח ומותיר חסך למילוי: מה אמר קין להבל אחיו כפתח למאורע הרצח? חז"ל השלימו את החסר המקראי וניצלו את כלי המדרש כדי לפתח טיפולוגיה של רצח.

המדרש ממפה את הסיבות העיקריות לעימותים בין בני האדם על מרחב הזכויות שלהם. שלושה אבות-טיפוס סמליים של עימותים מתוארים במדרש: כלכלי, דתי וחברתי.<sup>40</sup>

### שורש העימותים הכלכליים

דרשה אחת של חכמים מציעה ויכוח ממוני בין שני האחים:

40 ראו מאמריהם של שולמית אלמוג ואביעד הכהן, "רוצחים ונרצחים, פרשת בראשית ושי" עגנון" (אלמוג והכהן, תשס"ד); של אדמיאל קוסמן, "סיפור האגדה על ריב קין והבל וסיפור הבכואה שלו על שני האחים האוהבים" (קוסמן, 2007), ובספרו של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), סוד מדרש התולדות (אשכנזי, תשע"ב, ג, עמ' 171-175).

תומס הובס, בלויטן, מניח את הרוע האנושי כהנחת יסוד בעולם: "למרות חוקי הטבע (שכל מי שרוצה לשמור אותם שומרם כשהוא יכול לעשות כן בבטחה), אם לא יוקם כוח, או אם לא יהיה כוח זה מספיק לביטחוננו, יסמוך כל אדם על חוזקו ואומנותו כדי להיזהר מכל שאר בני האדם" (הובס, 2009, עמ' 117-118). הנחות המוצא של הובס הן ברוח לקח דור המבול "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח, כא). מכאן לחשיבות השלטון בדבריי חכמים: "אלמלא מוראה של מלכות איש את אחיו חיים בלעו" (אבות ג ע"ב).

”וַיֹּאמֶר קִיֵּן אֵל הַבֵּל אַחִיו, וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשֵׁדָה וַיִּקָּם קִיֵּן אֶל הַבֵּל אַחִיו וַיְהַרְגֵהוּ”, על מה היו הדינין אמורים? אמרו: בוא ונחלק העולם, אחד נטל את הקרקעות ואחד [נטל] המיטלטלין. זה אמר הארץ שאתה עומד עליה שלי היא, וזה אמר מה שאתה לובש שלי הוא, זה אמר פשוט, וזה אמר פרח באויר, מתוך כן, ”ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו” (בראשית רבה כב, ח, עמ’ 213).

גורם אחד לעימותים בין בני האדם הוא העימות על זכויות הקניין. האדם נברא יחיד ושליט בנבראים, אבל כנגדו עומדים בני אדם אחרים, שגם זכויותיהם בלתי מוגבלות. הגרעין הבסיסי של מאבק קין והבל מתפרט והולך לכל מרחבי החיים, מסכסוכי שכנים ועד מלחמות עולם על ”מרחב מחיה”. הפרט המעציב והמזעזע מכול במדרשם של חז”ל הוא העובדה שלרשות שני האחים עמד היקום כולו, ועדיין לא היה די בחצי עולם כדי לספק את רצון השליטה שלהם. בל נשכח שרצון זה הוטמע באביהם ובאמם בברכת ה”רדו בארץ וכבושה”, והוא כפי הנראה צורך אנושי בסיסי, שבפני עצמו אין לו מגבלות, כדוגמת האין-סוף האלוהי שאליו הם מתדמים.<sup>41</sup>

### שורש העימותים האידאולוגיים

חכמים אחרים מציעים הסבר חלופי. מובן שלא מדובר במחלוקת, אלא בדרשה אחרת המפיקה מן הפסוקים מסר אחר, חמור לא פחות:

רבי יהושע דסיכנין בשם רבי לוי: שניהן נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו המיטלטלין, ועל מה היו אותן הדינין? זה אמר בתחומי בית

41 תפיסת ההיסטוריה האנושית כמלחמת מעמדות על בסיס כלכלי היא השקפה יסודית במשנתם של קרל מרקס, פרידריך אנגלס וממשיכי דרכם. ראו ”המניפסט הקומוניסטי” (כהן, 1998, עמ’ 39-49). לדיון בנוסחאות מודרניות ומעורבות יותר של הרעיונות המרקסיסטיים, מותאמים לעידן הפוסט-מודרני ולהיסטוריה שאחרי נפילת הקומוניזם, ראו בקובץ המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן (שם), וכן במאמרו של אמיר בן פורת, ”מרקס: הנוסח המתוקן, בינתיים” (בן פורת, 2006). בן פורת מעביר את המוקד מתפיסה של דטרמיניזם היסטורי לתפיסה המדגישה יותר היבטים חברתיים ופסיכולוגיים במשנה זו.

המקדש ניבנה וזה אמר בתחומי. "ויהי בהיותם בשדה", אין שדה אלא בית המקדש, כמו שנאמר: "ציון שדה תחרש" (מיכה ג, יב), מתוך כן "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (שם).

גורם אחר למלחמות בין בני אדם הוא הדת. ובהכללה: עימותים על אמונות ודעות. הרצון להשתלט על האמונה ועל האמת, על הקדושה ועל הפולחן ולמנוע מן הזולת את זכויותיו בתחומים הללו הוא מניע יסודי של מאבקים ומלחמות בין אישים, בין שבטים ואומות ובין ציוויליזציות שלמות. עימותים אלה כה יסודיים, עד שהמחשבה על האפשרות לבטלם נתפסת כאוטופית גם בעידן המודרני והבתר־מודרני.<sup>42</sup>

### שורש העימותים החברתיים

אחרי הממון והדת ניתן מקום גם ליצר המין, ובהכללה לתופעות החברתיות כולן:

אמר רב הונא: תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה אמר אני נוטלה וזה אומר אני נוטלה, זה אמר אני נוטלה שאני בכור, וזה אמר אני נוטלה שנולדה עימי (שם).

רב הונא מציע מוקד שלישי של עימותים במישור האנושי־חברתי. בקריאה מצמצמת אפשר לומר שרב הונא תלה את הוויכוח בעניינים של ארוטיקה או משפחה. בקריאה מורחבת יותר רמוז בדבריו מכלול המתחים על רקע של יחסים בין־אישיים וחברתיים.<sup>43</sup> מכלול השאלות האנושיות, הנפשיות והחברתיות הקשורות לעימותים מעין אלו רב ומגוון החל ברצח בשל אהבה נכזבת וכלה במלחמות בינלאומיות המתנהלות על בסיס אישי וחברתי, כמו שתואר בספרות

42 רעיון "קץ ההיסטוריה" עם נפילת הגוש הקומוניסטי (פוקויאמה, 1993) נעשה מיושן עם עליית הסכסוכים החדשים בעולם בדור שאחריו, ובראשם תחיית האסלאם הפונדמנטליסטי. ספרו של סמואל הנטינגטון, התנגשות הציוויליזציות (הנטינגטון, 2003 [1996]), הוא דוגמה אופיינית לתליית העימותים היסודיים בין חברות אנושיות בנימוקים דתיים־תרבותיים גם בעידן המודרני, שבו זוהרן של הדתות כביכול הועם.

43 תפיסת האישה כ"קניין", נשוא המחלוקת, אינה הולמת את מגמת הדרשה, שהרי עימות קנייני הוצג גם בחלק הראשון שלה.

ובאמנות העולמיות, מעלילות גלגמש ועד מלחמה ושלוש של טולסטוי, ומהאפוס ההומרי ועד הקולנוע היפני.<sup>44</sup>

### הגבלת הזכויות: הצדקת השימוש בכוח

משנכנסו חכמים למיון של העימותים בין בני האדם, בעקבות הרצח הראשון, הם החלו לדרון גם בכלים לניהולם של עימותים אלה:

אמר רבי יוחנן: הבל היה גיבור מקין, שאין תלמוד לומר "ויקם" אלא מלמד שהיה תחתיו נתון [קין היה נתון תחת הבל שהיה חזק ממנו]. אמר לו [קין להבל]: שנינו בעולם, מה את הולך ואומר לאבא? [אם תהרוג אותי, איך תסביר לאבא מה קרה לי?] נתמלא עליו רחמים. מיד עמד עליו והרגו. מן תמן אינון אמרין, טב לביש לא תעבד ובישה לא מטי לך [משם הם אומרים: טובה לרשע לא תעשה, ורעה לא תבוא לך] (בראשית רבה כב, ה, עמ' 214).

רבי יוחנן מציע בשולי העימות תוכנה נוספת: אי-אפשר, הוא טוען, לפתור ולהסדיר את העימותים בין בני האדם רק בדרך של טוב, שכן הרשע ינצל את עדינותו של הטוב ואת רחמיו כדי לעשות רע. לכן חייבים להשתמש גם בכוח, גם בכלים של הרע. על כן "שופך דם האדם באדם דמו ישפך". לפעמים אם לא יומת הרשע, אם לא יופעל כוח כדי להגביל את רשעתו, המחיר יהיה רע שבעתיים. זכויות האדם הולכות הלוך וחסור מן האין-סוף האלוהי. ככל שאדם אחד מנצל את זכויותיו כדי לפגוע באלו של זולתו, הולך וגובר הצורך להגבילו. המתח שבין שמירת הזכויות של האחד ובין הגבלת אלו של האחר הוא אחד המבחנים העיקריים של שאלת זכויות האדם.

44 בהקשר זה מעניינת גישתו של ג'ורג' מוסה (מוסה, תשס"ח), הכורכת את האומיות עם המיניות ובכך יוצרת זיקה בין המתחים בתחום המיניות למתחים החברתיים עד רמת האומות.



## שפיכות דמים: בין איסור רציחה לעונש מוות

התיאור הסיפורי של הרצח ועונשו אצל בני אדם מוחלף אצל בני נח בצו משפטי:

שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ כִּי בְצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם  
(בראשית ט, ו).

הפסוק המצווה על בני נח להימנע משפיכות דמים מניח מיניה וביה את קיומו של "שופך דם האדם" בעולם. בין פסוק בריאת האדם בצלם אלוהים בפרק א ובין פסוק האיסור לשפוך את דמו של יצור זה שנברא בצלם אלוהים בפרק ט כבר רצח קין, ה"בן אדם" הראשון, את אחיו את הבל (בראשית ד, ח). אחריו בא למך, נכד נינו של קין, שהוא הראשון לרוצחים בשגגה (בראשית ד, כג, ופירוש רש"י שם). ואחרי שני אלו כבר התמלאה הארץ "חמס" (בראשית ו, יג).

הצו "שופך דם האדם באדם דמו יישפך" מכיל לא רק את איסור הרציחה, אלא גם את עונשו של שופך הדם, ובכך גם מצביע על הצורך לאכוף את האיסור. הוא מניח את היסוד לשלילת זכות החיים של האדם על ידי אדם אחר, את עונש המוות. יחד עם יסוד החובה לשמור על חיי אדם מכל משמר מופיעה גם הדרישה לקטול את חיייו של אדם הפוגע בחייו של אדם אחר.<sup>45</sup>

### הגנת החיים

כדי לקיים את זכויותיו של אדם, יש למנוע בכוח מן הזולת את האפשרות לשלול אותן ממנו. האדם זכאי לעשות זאת בעצמו, וזה מקורה של זכות ההגנה העצמית ומקורה של הזכות של האדם לעשות דין לעצמו. זהו גם אחד המקורות להצדקת הצורך של בני האדם להתאגד ולכונן חברה מתוקנת שיש לה אמצעים להגן על זכויות האדם. צורך זה נעשה חובה בסיסית של כל חברה אנושית, ומכאן, בהרחבה, הלגיטימציה לשימוש בכוח לשם הגנה על חיי אדם וחברה, הן בדרך

45 לסיכום תמציתי של היחס לרצח ולרוצחים במשפט העברי ראו מאמרו של חיים כהן, "רצח ושפיכות דמים במשפט העברי" (כהן, תשס"ב).

של חוקים בתוך החברה, הן בדרך של מלחמה נגד המאיימים עליה מבחוץ. למרות הערך הגדול של השלום התורה אינה מכוונת לפציפיזם.<sup>46</sup>

### סיכום: מצוות וזכויות האדם

מנקודת המבט היסודית של בריאת האדם בצלם אלוהים אפשר לסכם ולומר שמערכת המצוות נעה על שני צירים מנוגדים: הציר האחד מיועד לשמר את הזכויות של האדם ולקיים את המתחייב מהן לשלמו ולרווחתו; והציר האחר מיועד להגביל את הזכויות הללו כדי שהאדם לא יפריז במימוש זכויותיו עד כדי גרימת נזק לעצמו, לזולתו ולכריאה כולה. רק איזון נכון בין הזכויות ובין מגבלותיהן מאפשר את קיומו של אדם בעולם ואת קיומה של חברה אנושית תקינה.

אף שהנחה זו כמעט מובנת מאליה, היה צורך להקדים את הפרק הזה ולנסח את הדברים במפורש משתי סיבות: האחת, כדי להצביע על מקורותיו של רעיון מגבלת הזכויות בתורה וסיבותיו. והאחרת, מכיוון שלעתים קרובות בשיח הציבורי הפופולרי או הפופוליסטי קיימת נטייה להתעלם מהמגבלות ולעסוק אך ורק בזכויות. בעת פולמוס כל צד מציג את הזכויות שהוא מעוניין בהן כבלתי מוגבלות ונוטה להעלים את ההיבטים האחרים או את הזכויות האחרות המתקפחות על ידי הרחבה בלתי מאוזנת וחד-צדדית של ערך אחד. המודעות למגבלות מאפשרת דיון הגון, מאוזן ומעמיק יותר בסוגיות של הערכים, הזכויות והחובות, והוא שפותח את הפתח להזדקקות להלכה, לחוק ולמשפט – המנגנונים הקובעים את המינון הנכון של האיזונים בין ערכים מתנגשים.

46 ג'ון לוק מחלק בין ענישה חינוכית, המסדירה את החברה ושחובת אכיפתה מוטלת על החברה, ובין ענישה המפצה על נזק, שבה יש מעמד גם ליחיד. ראו מאמרו של אברהם טננבוים, "בין הגנה עצמית להגנת הזולת" (טננבוים, תשס"ו I).

## פרק ג חיי אדם

משהונחו היסודות לערכים, ולזכויות ולחובות הנובעים מהם, ומשהצבענו על הגורמים המחייבים הגבלות על מימושם של ערכים אלו, נפנה לעסוק בפירוט בהופעתו בהלכה ובאגדה של כל אחד מערכי היסוד שנמנו בפרקי הבריאה (פרק א לעיל).

### עליונות ערך החיים

הכלל הגדול שמקורו בערך החיים של האדם הוא דחייתן של כל המצוות מפני פיקוח נפש:

רבי אחא אמר משם רבי עקיבא: [...] לא נתנו מצוות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", "וחי בהן" ולא שימות בהן, אין כל דבר עומד בפני פקוח נפש (תוספתא, שבת טו, יז).

לכלל זה שלושה יוצאים מן הכלל, שלוש עברות חמורות הדוחות פיקוח נפש: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. נוסף על שלוש אלה קיימת גם החובה למסור את הנפש כשמבקשים להעביר את האדם על דתו, בפרהסייה, אפילו בעברה קטנה. נראה שאת המקרה הזה יש להחשיב כהרחבה של עבודה זרה, שהרי עניינן אחד – עקירת הדת והאמונה. מקרב השלוש אחת כלולה בתוך מערכת ערך החיים עצמה: שפיכות דמים – האיסור להרוג אדם כדי להינצל ממוות – היא הסדרה של ערך החיים כאשר הוא מתנגש עם ערך החיים של הזולת. אבל שתי האחרות מעמידות מול ערך החיים ערכים שמקורם איננו בזכויות היסוד של בני האדם, אלא במצוות הייחודיות של עם ישראל, ולכן הן יידונו בשער השני של הספר.<sup>47</sup>

47 סנהדרין עד ע"א. השוו יומא פה ע"ב. וראו דבריו של נחום רקובר במאמר "על קדושת

גם באותן מצוות שבהן האדם נדרש למסור את נפשו ולא לעבור את העברה יש הכרה בערך החיים כערך עילאי. בדיעבד, אם בעקבות איום על חייו עבר אדם על אחת מן העברות הללו, הוא לא ייענש עליה מכיוון שהוא נחשב ל"אנוס" הפטור מעונש.<sup>48</sup> הדרישה להימנע מעברה גם במחיר סיכון החיים אינה די תקיפה אל מול עוצמת רצונו של האדם בחיים, ולפיכך אי־אפשר להענישו אם לא עמד בדרישה זו.

### ערך החיים מאפשר חירות

ערך החיים מכיל בתוכו גם את ערך החירות במובן של מתן החופש לאדם לבחור ולפעול כרצונו. אם אי־אפשר לאיים על חייו של אדם, קשה למנוע אותו מלעשות ככל העולה על רוחו. גם כאשר אדם מתכוון לעבור עברה חמורה:

הרודף אחר הבהמה לרבעה, או שרדף לעשות מלאכה בשבת, או לעבוד עבודה זרה, אף על פי שהשבת ועבודה זרה עיקרי הדת אין ממיתין אותו עד שיעשה ויביאוהו לבית דין וידינוהו וימות (רמב"ם, הלכות רוצח א, יא).

בשום עברה – גם בעברות החמורות ביותר שבתורה, מאלו שנאמרו עליהן אזהרות מפליגות ועונשי מיתה חמורים – אין רשות לאדם למנוע את זולתו מלעבור את העברה על ידי פגיעה בו, ודאי שלא על ידי הריגתו, אלא אם הוא מתכוון לפגוע באדם אחר. אין מדובר בחופש מוחלט ובאי־התערבות גמורה בעולמו של הזולת. העונשים הצפויים הם בגדר גורם מרתיע גם אם אין מונעים את האדם בפועל מלעבור את העברה. להלן יתבאר שקיימת גם דרישה מן הציבור, מבית הדין, לכפות על היחידים קיום מצוות מסוימות. כפי שיתבאר דרישה זו מבוססת על הערכות ההדדית של עם ישראל ולא על הערכים האוניברסליים הכלל־אנושיים.

---

החיים ועל מסירות הנפש" (רקובר, תשס"ה). לדיון נרחב – מחקרי, עיוני והגותי – בסוגיה זו ראו ספרו של הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), אהבוך עד מוות: עיון רב־תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין (שג"ר, תשס"ד).

48 רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ד.

הערבות ההדדית בין בני ישראל מקורה בהיותם "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", והוויה זו מטילה מגבלות על חירויות הפרט בשם טובת הכלל, האומה. ערבות ואחריות אלו ידונו בהרחבה בשער השני.<sup>49</sup> בכל אופן, חשיבותו של העיקרון הבסיסי שנקבע בהלכת אי-הכפייה שפתחנו בה אינה מבוטלת, ויש בה כדי למנוע הפעלת כוח, בלא דין ובלא משפט, כדי למנוע מן הזולת את חירותו הבסיסית לעשות כרצונו כאשר הוא אינו מאיים ישירות בפגיעה באחרים.

### מידת הזהירות בחיי אדם

הצו הראשוני הנובע מערך החיים הוא האיסור לרצוח. זהו צו חד-משמעי וברור, המופיע בקיצור ובתמציתיות שאינה מותירה מקום להסתייגויות בעשרת הדיברות: "לא תרצח".<sup>50</sup> ואולם בכך אין די. התורה עוסקת בהרחבה בהריגה בשוגג, וזה אחד התיאורים להריגה שכזאת:

וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הִדְפּוּ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כֹּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיקָה, אוֹ בְּכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוּת וַיִּפֹּל עָלָיו וַיָּמָת, וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מִבְּקֶשׁ רָעָתוֹ, וְשִׁפְטוֹ הָעֵדָה בֵּין הַמִּכָּה וּבֵין גְּאֹל הַדָּם עַל הַמְּשֻׁפָּטִים הָאֵלֶּה. וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הַרֹצֵחַ מִיַּד גְּאֹל הַדָּם (במדבר לה, כב-כה).

השימוש במונח החמור "רוצח" למי ש"הכה את רעהו בכלי דעת" והוא "לא שונא לו מתמול שלשום" (דברים ד, מב; דברים יט, ד-ה) מורה על החומרה שהתורה מייחסת לשפיכות דמים, גם אם נעשתה בשוגג. גם רשלנות היא פשע שעונו

49 להלן עמ' 154.

50 עשרת הדיברות נחשבים הגרעין המרכזי של התורה ומערכת המצוות כולה, ולכן אפשר לראות במצוות המופיעות בהם יסוד ומפתח לכל התורה. בעבר היו קוראים את עשרת הדיברות יחד עם קריאת שמע מדי יום ביומו, ופייטנים חיברו פיוטים שבהם שזרו את כל תרי"ג המצוות מסביב לעשר מצוות יסוד אלה. הנימוק המובא בתלמוד להמעטת השימוש הריטואלי בעשרת הדיברות כמוקד התורה הוא החשש מפני ה"מינים" שטענו שדי בקיומן של עשר המצוות ומכוח זה המעיטו בחשיבותן של יתר המצוות (ברכות יב ע"א).

חמור. התורה מבחינה בפירוט בין שוגג למזיד ככל הנוגע להתמודדות עם גאולת הדם ולהגלייתו של הרוצח לעיר המקלט. בעקבות הפרשיות שבתורה גם ההלכה התלמודית עוסקת בפירוט רב בהגדרת הרצח בשגגה ועונשיו, והיא מבחינה בין כמה רמות של גרימת מוות – החל בדרגה החמורה ביותר של רשלנות, הקרובה ביותר למזיד, וכלה בנמוכה ביותר, הנחשבת "אונס" ופטורה מכל אחריות ועונש.<sup>51</sup>

### עיר מקלט – הגנה על חיי הרוצח

על פי התורה הרוצח בשגגה גולה לעיר מקלט. משה רבנו והנכנסים לארץ אחר מותו נצטוו להקצות ערים בארץ שישמשו ערי מקלט (במדבר לה; דברים ד; דברים יט, יהושע כ-כא). על פי פשוטו של מקרא עיר המקלט נועדה להציל את הרוצח מיד גואל הדם, ואולם בד בבד ההגליה אליה מתפרשת כעונש לרוצח.<sup>52</sup> דיני גאולת הדם ועיר המקלט מאזנים בין דמו של הנרצח לדמו של הרוצח. מצד אחד הפרשה שבתורה מבהירה את חומרת ההתייחסות להריגה, אפילו בשגגה; ומן הצד האחר אין הצדקה להריגתו של הרוצח בשגגה, שכן העברה אינה מחייבת מיתה. המגבלות הרבות שהטילו חכמים על פי דרשת הכתובים על גאולת הדם מצביעות על הבנתם שהתורה מבקשת למנוע שפיכות דמים נוספת או מרחץ דמים שיתרחש בעקבות סדרת גאולות דם הדריות.<sup>53</sup>

51 גם במקרה כזה אין זיכוי גמור מאשמה. "כי יפול הנופל ממנו" מרמז על קיומה של אשמה מסוימת אצל כל אדם שאיתרע בידו מעשה של שפיכות דמים (מדרש אגדה, מהדורת בוכר לדברים כב, ה, מובא בפירושו רש"י). תודעת האחריות והאשמה של המסבב מוות לחברו בשגגה הגיעה לשיא חומרתה בתיקוני התשובה שהוסדרו לרוצח בשגגה בחסידות אשכנז. ראו ספרו של יעקב אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים (אלבוים, תשנ"ג); מאמרו של יוסף דן, "לתולדות תורת התשובה של חסידי אשכנז" (דן, תשמ"ה), ומאמרה של מיכל טיקוצ'ינסקי, "בקשת הייסורים" (טיקוצ'ינסקי, תשע"ב).

52 כעונשו של קין, הרוצח הראשון: "נע ונד תהיה בארץ" (בראשית ד, יב). וראו מאמרם של איתמר ורהפטיג ושלמה רבינוביץ, "עיר מקלט במערכת הענישה המודרנית" (ורהפטיג ורבינוביץ, תשס"א).

53 עמדת החכמים כלפי גאולת הדם היא דו־ערכית. יש הרואים בגאולת הדם מצווה, ויש הרואים בה רק לגיטימציה לרגש קמאי, שהוגבל ביותר על ידי כינונה של עיר המקלט

## עגלה ערופה – אחריות ציבורית לערך החיים

נוסף על איסור ההריגה, במזיד ובשוגג, מצוות "עגלה ערופה" מוסיפה גם אחריות של החברה לחיי אדם:

כִּי יִמָּצָא חָלָל בְּאֶדְמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נָפֵל בַּשָּׂדֶה  
לֹא נֹדַע מִי הִפְּהוּ [...] וְהָיָה הָעִיר הָעִיר הַקְּרִבָּה אֶל הַחָלָל וְלָקְחוּ זָקְנֵי  
הָעִיר הַהוּא [...] וְעָנּוּ וְאָמְרוּ יָדִינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ  
לֹא רָאוּ: כִּפֹּר לְעַמְךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב  
עַמְךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם (דברים כא, א-ט).

פרשת עגלה ערופה עוסקת באדם שנמצא הרוג בשדה, מחוץ לעיר. התורה מצווה על זקני העיר לקיים טקס שבו מקריבים עגלה, עורפים את ראשה, אומרים את פסוקי ההתנצלות "ידינו לא שפכו את הדם" ומבקשים כפרה. מצווה זו מעידה על אחריותה של החברה לשלומם ולביטחונם של כל יחיד ויחיד בה. זקני העיר אינם חשודים ברצח, אבל הם אחראים לאווירה הציבורית ולאופן ההתנהגות כלפי האורחים בעירם. כאשר נרצח אדם בסביבות העיר הם נדרשים אפוא לקיים טקס כפרה, שכן בכך הם, כנציגי העיר, מבטאים את אחריותו של הציבור כולו לשלומם ולטובתם של כל היחידים בו, לרבות האורחים הבאים מן החוץ. סביר להניח שהטקס הוא הביטוי הסמלי של תהליך חינוכי רחב יותר שנועד לעורר את תושבי העיר לרגישות ולערנות למתרחש בחברה.<sup>54</sup>

---

ועל ידי עיבודם של הצווים המקראיים בספרות חז"ל למנגנון משפטי המונע כמעט לחלוטין את גאולת הדם. להרחבה ראו אנציקלופדיה מקראית, הערך "גאולת דם"; ומאמרו של איתמר ורהפטיג, "גואל הדם" (ורהפטיג, תש"ן).

54 שאלת מידת האחריות למותו של הזולת נדונה בפרק השני של מסכת מכות בהקשר של רוצח בשגגה. גם משבטלו ערי המקלט, נותרה משמעות לדיון זה לכל הפחות במידת האשמה וחובת הכפרה המוטלת על מצפונם של מסבב המוות. השאלה נדונה בפירוט רב בהקשר של תיקוני התשובה הנדרשים מן הרוצח במסגרת תיקוני התשובה במסורת חסידי אשכנז (לעיל הערה 51). לדיון בן זמננו על מדרגות במידת האחריות למותו של הזולת ראו שו"ת משנה הלכות (רבי מנשה קליין, אדמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים), חלק ו, סימן שטו.

## ערך החיים וחובת ההצלה

המחויבות להגן על חיי האדם אינה מוגבלת רק לממד האיסורי של "לא תרצח". היא מצווה אקטיבית המחייבת להימנע מלסכן חיים ולפעול להצלת חיי אדם הנתון בסכנה. אסור להעלים עין מאדם הנתון במצוקה או בסכנה. חובה לפעול פעולה פיזית של הצלה, פעולה משפטית או שכרוכה בהוצאות כספיות:

תניא: מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא יט, טז; סנהדרין עג ע"א; רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה רצז).

חובת ההצלה היא דוגמה מובהקת לכך שמשנת ערכי האדם בתורה מדברת במקביל בשתי שפות: זכויות וחובות. בתפיסות ליברטיאניות – חירותניות קיצוניות – של זכויות האדם, "לא תעמוד על דם רעך" אינה כלולה במערכות זכויות היסוד ואף אינה נובעת ממנה ישירות. בחוק הישראלי גבר בעניין זה המשפט העברי על התפיסה הליברלית, שכן המחוקק הישראלי קבע שחובה להציל אדם בעת סכנה, ומי שנמנע מכך הוא עברייני בר עונשין. החוק מבוסס על מצוות "לא תעמוד על דם רעך" המקראית, ואינו קיים באחדות ממדינות המערב, שכן התפיסה הליברלית מותירה את ההחלטה אם להתערב ולהציל את הזולת בחופש הפרטי ומחוץ לחובה החוקית.<sup>55</sup>

55 סנהדרין עג א"א; רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, יד; שולחן ערוך, חושן משפט תכו; שו"ת ציץ אליעזר (הרב ולדנברג, ירושלים, המאה העשרים), חלק יט, ב. לשאלה אם הניצול חייב להשיב את עלות פעולות ההצלה ראו לדוגמה פסקי הרא"ש (רבנו אשר בן יחיאל, גרמניה, ספרד, המאה השלוש עשרה-ארבע עשרה) לסנהדרין, פרק ה, סימן ב; שו"ת מהר"י וייל (ר' יעקב וייל, גרמניה, המאה החמש עשרה), סימן קמח. בית יוסף (ר' יוסף קארו, צפת, המאה השש עשרה), חושן משפט תכו; ציץ אליעזר, חלק י, כה, כט. בעניין חוק "לא תעמוד על דם רעך" ראו מאמריהם של מרדכי הלפרין, "לא תעמוד על דם רעך" הדין והחוק" (הלפרין, תשנ"ט), ואליעזר בן שלמה, "החובה להציל נפשות בישראל" (בן שלמה, תשנ"ד).



חובת ההצלה איננה חלה רק בדרך של פעולה פיזית, אלא גם בכל דרך אחרת שבה ניתן להציל את הזולת. כך למשל גם החובה להושיט סעד משפטי מקורה באותו הערך:

ומנין שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה?  
תלמוד לומר: "לא תעמוד על דם רעך" (ספרא, קדושים, פרשה ב, ד).

האחריות שמקורה בערך חיי האדם איננה מסתפקת בדרישה להתערב להצלתו של הזולת כשנשקפת לו סכנת חיים, אלא יש בה גם דרישה נרחבת לדאוג לביטחונו ולשלומו:

חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך (פירוש רש"י לסנהדרין עג ע"א).

החובה להציל את חיי הזולת מוטלת על כל יחיד ויחיד שהדבר בידו, ומכך נגזרת גם החובה על הציבור, על הקהילה ועל המדינה לקיים שירותים של רפואה, ביטחון והצלה ולפעול להצלתם של אזרחים המצויים בסכנת חיים.<sup>56</sup> החובה להציל חיים מעמידה את מצוות פדיון השבויים במקום הגבוה ביותר במדרג סוגי הצדקה המוטלים על הפרט ועל הציבור. מצוות פדיון שבויים מחייבת לנקוט כל פעולה אפשרית וכל הוצאה כספית כדי לפדות מן השבי ולהציל מסכנת מוות כל חבר בקהילה או אזרח במדינה.<sup>57</sup>

56 המדרש מקביל את "לא תעמוד על דם רעך" ל"לא תרצח" (ויקרא רבה כד, ה, ומקבילות). וכך מפורש בספר החינוך (ספרד, המאה השלוש עשרה), מצווה תר: "ועבד על זה ויכול להציל הנרדף ולא הצילו [...] ענשו גדול מאד כאילו הוא מאבד נפש מישראל". ראו גם דבריה של אורית נבות ב"מוטיב קדושת חיי אדם ביסוד הרפואה המודרנית בארץ-ישראל" (נבות, תשס"ג).

57 כבא בתרא ח ע"ב. וראו רמב"ם, הלכות מתנות עניים ח, י; שולחן ערוך, חושן משפט רנב, א-ג. שם נדונו גם המגבלות על פדיון שבויים כשיש סכנה שהנזק שייגרם מן הפדיון גדול מן התועלת. מובן שבספרות ההלכה המסורתית לא נדונו ההיבטים החדשים של הבעיה שנוצרו במדינת ישראל ובצה"ל, להחמיר ולהקל, ורק פוסקים

האופן שבו מדינת ישראל מתמודדת כיום עם נושא פדיון השבויים משקף היטב את הטמעתו של ערך החיים בתודעה היהודית במשך הדורות. בימי כתיבתו של ספר זה זכה גלעד שליט להשתחרר מן השבי. בפולמוס על מחיר השחרור דובר ונכתב על שהמחירים שעם ישראל מוכן לשלם בעבור הצלתו של אחד מבניו אין להם אח ורע בכל אומות העולם.

### כלליות חובת ההצלה

חובת ההצלה חלה באותה מידה כלפי כל בעלי המוגבלויות – נכים, פגועי נפש, חולים, תינוקות וקשישים.<sup>58</sup> ובאשר להצלת גוי: היחסים שבין ישראל לאומות העולם יידונו בהמשך הדברים בנושא חשוב העומד לעצמו. בשלב זה אנו עוסקים בהנחות היסוד האוניברסליות, ולכן ראוי לקבוע שבמישור זה קיימת חובת הצלה גם כלפי הגויים, כמבואר בספר חסידים (רבי יהודה החסיד, גרמניה, המאה השתיים עשרה):

יהודים ונכרים שעשו תנאי ביניהם ולעמוד אלה לאלה, והנה עוזרים בכל לב הנכרים ליהודים, כן יעשו היהודים לנכרים [...].  
וכן נכרי וישראל שעשו תנאי יחד ולא דחקו הנכרים לישראל, יאמר ישראל: אם לצורך יתגרו בנו אז נהיה עמכם לעזרה, ואם שלא לצורך אתם מתגרים אל יעזרום. וכן ישראל לישראל: ראובן

---

ברור האחרון שילבו שיקולים אלה בדיוניהם. כך או כך הדיון הציבורי במדינת ישראל בנושא שחרור שבויים מבוסס על ההנחה המוסכמת של המחויבות העליונה להצלתם של השבויים, והפולמוס החוזר ונשנה הוא רק בשאלה של הגבולות וה"מחיר". אופייני לפולמוס הציבורי בישראל להסיט את הדיון להשמצות הדדיות על אי-קבלת ערכי היסוד, אבל ברור שדווקא ערכי היסוד מוסכמים, והוויכוח הוא רק על הגבולות.  
58 ראו משנה ברורה (ר' ישראל מאיר הכהן, ליטא, המאה העשרים), ביאור הלכה, סימן שכט, ד"ה "אלא לפי שעה". ההלכה התלמודית אינה מחייבת להציל מומרים ואפיקורסים, אבל פוסקי העת החדשה הורו שיש חובת הצלה לכול, למשל החזון איש (ר' אברהם ישעיה קרליץ, בני ברק, המאה העשרים), יורה דעה ב; וריבם אחרים. לעיון בנושא הקדימויות בהצלה ממקורות ההלכה ועד סוגיות מודרניות בביואתיקה ראו אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, הערך "קדימויות בטיפול רפואי" (כרך ה, עמ' 498-544), ובמקורות המובאים שם.

שרוצה להרוג את הנכרי ואותו הנכרי אינו רוצה להרוג את ראובן,  
יתחבר שמעון עם הנכרי (ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן  
תתרי"ח).

הנחייתו של בעל ספר חסידים היא שבחברה מתוקנת שמתקיימים בה יחסים  
הוגנים בין יהודים לנוכרים, חובה על היהודים להציל גם את הנוכרים, גם  
כשיהודי הוא שמבקש לפגוע בנוכרי. בעל ספר חסידים כתב את דבריו בימי  
הביניים החשוכים באשכנז, שבהם נרדפו יהודים במסעי צלב ורצח, וכך על אחת  
כמה וכמה במדינה מתוקנת, דמוקרטית, שזו חובתה כלפי כל אזרחיה, וזו חובתם  
של כל האזרחים בה. חשוב להדגיש פרט זה כבר בשלב מוקדם בספר, בנפרד מן  
הדיון הכללי ביחסיהם של ישראל ואומות העולם, בשל ההאשמה השכיחה כנגד  
אי-המוסריות של התורה, המפלה בין דם ישראל לדם נוכרי גם בענייני חיים  
והצלה. עם זאת אין להתעלם מההבחנה הקיימת בחובת ההצלה בין מי שהוא  
בבחינת "רעך" למי שאינו נכלל בכך. במהלך ההיסטוריה, לאחר דורות רבים  
של איבה ושנאה, רדיפות ורציחות ושמד, התערערה עד מאוד תחושת המחויבות  
להצלת כל גוי באשר הוא אדם. תופעה זו והשלכותיה ההלכתיות תידון בפירוט  
בשער השני.<sup>59</sup>

### ערך החיים כנגד זכות הקניין

משהוברר הערך הבסיסי של חיי אדם יש מקום לדון בשאלה מהם גבולותיו  
וכיצד יש לנהוג כשהוא מתנגש עם ערכי יסוד אחרים. כמו שהתבאר בפסקאות  
הקודמות, ערך החיים דוחה את רוב המצוות בתורה ודוחה גם היבטים מסוימים  
של ערך החירות, בהטילו חובה על האדם להיחלץ לעזרת זולתו. כך גם במפגש  
עם ערך הקניין בכוחו של ערך החיים לגבור על ערכי הקניין, על זכויות הקניין  
של הפרט ושל הציבור.

החובה להגן על חיי אדם מפני סכנות הצפויות לו מטילה אחריות על היחיד  
ועל החברה לנקוט אמצעי בטיחות. מצוות מעקה היא דוגמה ואב־טיפוס לכך:

כִּי תִבְנֶה בַּיִת חֲדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקָה לְגִגְךָ וְלֹא תִשִּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ כִּי  
יִפֹּל הַנִּפְל מִמֶּנּוּ (דברים כב, ח).

בדוגמה המוחשית של המעקה המתוארת בתורה חכמים רואים אב־טיפוס  
לעיקרון רחב של אחריות למניעת מפגעי בטיחות:

ועשית מעקה לגגך, אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחים  
ומערות חריצים ונעיצים תלמוד לומר "ולא תשים דמים בביתך"  
(ספרי דברים, רכט).

שלא להניח מכשולות. דכתיב "ולא תשים דמים בביתך", כגון  
סולם רעוע או כלב רע, וגם סמכו חכמים על זה לאסור כל דבר  
שיש בו סכנה (ר' יצחק מקורביל, ספר מצוות קטן, מצוה קעא).

התקנה של מעקה ואמצעי בטיחות היא מצוות עשה הנלמדת מ"ועשית מעקה  
לגגך". השארת מפגעים בלתי מטופלים היא עברת "לא תעשה", הנלמדת מ"לא  
תשים דמים בביתך".

חובת ההגנה על חיי אדם גוברת במצווה זו על זכות הקניין הפרטי ומחייבת  
את הבעלים להתקין מעקה בביתו אף שמדובר ברשותו הפרטית. חובה זו מוטלת  
על בעל הרשות הפרטית ועל אחת כמה וכמה על המופקדים על רשויות ציבוריות.  
התורה אינה מניחה מקום לטענה שעל האדם להיזהר מפני מפגעים, והוא  
אינו יכול להטיל על זולתו את האחריות להגנה על בטיחותו. האחריות לסילוק  
המפגעים מוטלת על בעל הנכס, וברשות הרבים על הציבור כולו ובראש  
ובראשונה על "בית דין" או הסמכות הממונה ובפועל על כל מי שנתקל במפגע  
ובידו לסלקו.<sup>60</sup> חובה זו נגזרת מן הערך היסודי של האחריות לחיי אדם, שלומו  
וביטחונו.

60 רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה רצח; ועשה קפד. רמב"ם, הלכות נזקי ממון ה,  
ט; הלכות רוצח ושמירת הנפש יא, ד. שולחן ערוך, חושן משפט טט, ג; תכז, ז-ח.  
לשון ספר החינוך (ספרד, המאה השלוש עשרה): "שלא להניח המכשולים והמוקשים  
בארצותינו ובבתינו" (מצווה תקמז). בתוספות ובחידושי הרמב"ן לקידושין לד, א, ד"ה

כד בכד ערך החיים מחייב גם את האדם עצמו לדאוג לשלומו ולבריאותו האישית, וחירותו האישית מוגבלת בשם הערך הזה:

אסור לעמוד תחת קיר נטוי, ולעמוד במקום סכנה. כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם, ואומר מה לאחרים עלי אם אני מסכן עצמי או איני מקפיד בכך? מכין אותו מכת מרדות (ר' יצחק מקורביל, ספר מצוות קטן, מצוה קעא).

רבי יצחק מקורביל (מבעלי התוספות בצרפת, המאה השלוש עשרה) בעל ספר מצוות קטן הרחיב את היקפה של מצווה זו יותר: הוא מונה רשימה ארוכה של עצות ואזהרות רפואיות ורפואיות למחצה מן התלמוד – דברים שחז"ל הורו להיזהר מפני הסכנה שבהם. לדעתו של הר"י מקורביל אפשר גם לכפות על אדם לנהוג בזהירות ולא לסכן את עצמו, אם כי מדבריו אי-אפשר להסיק עד היכן מגעת הסמכות הציבורית לחזור לרשות הפרט כדי למנוע ממנו לסכן את עצמו.<sup>61</sup>

---

"מעקה" נחלקו המפרשים אם קיים גם לא תעשה במקרה של השארת מפגע, או רק מצוות עשה על התקנת המעקה.

בנוגע לחובה ולדרך להתייר סילוק מפגע מרשות הרבים בשבת ראו שבת מב ע"א, בסוגיית "מכבין גחלת של מתכת" והמסתעף ממנה. בנוגע לחובת הפיצוי על נזיקין על ידי מי שהותיר מפגע וגרם נזק יש חשיבות לשאלה אם הנזיק נכנס לרשותו של הבעלים ברשות או שלא ברשות. ראו שו"ת משפטי עוזיאל (הרב ב"צ עוזיאל, ירושלים, המאה העשרים), חלק ד, חושן משפט, מג, בנושא אחריות המעסיק לבטיחות פועליו.

61 הרשימה המקיפה של גורמי הסיכון הבריאותיים והאחרים שיש להימנע מהם מופיעה בטור ובשולחן ערוך, יורה דעה קטז. נוסף על המובא בשולחן ערוך ניתן להוסיף עליה עוד כהנה וכהנה, שכן רשימה זו אינה רשימה מוחלטת וסופית, אלא משתנה לפי תפיסות הבריאות והסכנות בכל תקופה ותקופה. אחד הנושאים המובהקים המעסיקים את ההלכה המודרנית בתחום זה הוא היחס לעישון טבק וסמים. אחדים מהנושאים המוזכרים ברשימה נוגעים לתחום מניעת המגפות, ולפיכך הטיפול בהן אינו נוגע רק לרווחתו של הפרט אלא להגנה על הציבור. ראו שו"ת בצל החכמה (ר' בצלאל שטרן, הונגריה, אוסטריה, אוסטריה וירושלים, המאה העשרים), חלק ד, קיח, הדין בהרחבה בשאלה אם אסור לעלות על גג שאין בו מעקה, ומתוך כך בגבולות הלגיטימיים של סיכונים שאדם רשאי ליטול עליו.

לעתים אמצעי שנועד להגן על ביתו ועל רשותו של אחד עלול לסכן את זולתו. דוגמה לכך נמצאת בדיון על גידול כלבים:

תניא רבי נתן אומר: מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו [...] שנאמר: "ולא תשים דמים בביתך" (כתובות מא ע"ב).

האיסור על גידול כלבים מקורו בסכנה שיש בהם לזולת. לעתים נחוץ לגדל כלב לצורכי שמירה והגנה. במקרה כזה זכותו של הבעלים להגנה גוברת, שהרי אין הכלב מפגע בטיחותי בלבד אלא הוא משמש לביטחוננו של בעליו. נמצא שזכויות הבעלים וזכויות הזולת לביטחון מתנגשות זו בזו, ומתקיים דיון בשאלה מה מידת הרשות של האחד להשתמש באמצעי הגנה העלולים לסכן את האחר. המתח שבין החובה להגן על הרכוש ובין סיכון הזולת בא לידי ביטוי ביחסם הדו-ערכי של הפוסקים לגידול כלבים. זו דוגמה נאה למתח שבין זכות הקניין וההגנה העצמית ובין האחריות לשלומו של הזולת.<sup>62</sup>

למרות כל האמור, ערך החיים אינו בלתי מוגבל גם במפגש עם זכויות הקניין. אף שבאופן פשוטי נפוץ השימוש בסמאות כגון "חיים חשובים מכסף", עדיין הדאגה לשלומם ולביטחונם של אדם, יחיד או קבוצה איננה מקדשת את כל האמצעים. למרות הערך העילאי של מצוות פדיון שבויים, יש מגבלות עד כמה מותר להרחיק לכת בהוצאת כספים למטרה זו, ואין חובה למכור רכוש פרטי או בניין ציבורי לשם כך. באותה מידה אין מצפים מאדם למכור את ביתו כדי

62 ראו מאמרו של אלישי בן יצחק, "גידול כלבים והיבטיו המשפטיים" (בן יצחק, תשס"ה). יש להיזהר גם בבחירת אמצעי ההגנה שנועדו להרתיע פולש לא חוקי, גנבים ושודדים, אך עלולים לסכן גם תועים ועוברי אורח תמימים. ראו ספר חסידים, סימן תתרנא (מהדרות מרגליות): "כתיב 'ולא תשים דמים בביתך' אחד היה מתקן מפתחות לחדרים שלו ואותם שבפנים לא היו יכולים לפתוח ונשרף הבית ולא יכלו לצאת שנאבדו המפתחות ונשרפו הנפשות שבחדרים".

הזכות להחזקת נשק, בעיקר לצורך הגנה עצמית, נחשבת זכות יסוד בחוקה האמריקנית. לזכות זו מחיר יקר בהיקפי הפשיעה ובמקרי הרצח בארצות הברית, והיא מעוררת פילמוס ער כל אימת שמבקשים להגבילה.

לממן טיפול רפואי יקר לשכניו או למי מחבריו. יתר על כן, קיימת גם מגבלה על הרשות של אדם להציל עצמו בממון חברו.<sup>63</sup>

### ערכי חיים מתנגשים: חיך קודמים לחיי חברך

אף שבהתנגשות בין ערך החיים לערכי יסוד אחרים כדוגמת ערך החירות וערך הקניין הרושם הנוצר הוא שיש לשקול את משקלם של הערכים זה כנגד זה ולהכריע מי גובר בכל מקרה, קיימת מערכת שלמה של מגבלות על הזכות לחיים שמקורן בערך החיים עצמם. במקרים אלו אין מדובר בהעדפות בין ערכים, אלא בשיקולים פנים-ערכיים המחייבים הבנה מדויקת יותר של הערך עצמו. להלן נדון בכמה דוגמאות אופייניות של סתירות פנימיות בערך החיים.

### חיך קודמים לחיי חברך

הדילמה המפורסמת שבתלמוד מנסחת באופן ציורי את שאלת הקדימות בזכות לחיים בין שני בני אדם:

תניא: שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד "וחי אחיך עמך" חיך קודמים לחיי חבריך (בבא מציעא סב ע"א).

בן פטורא ורבי עקיבא מתמודדים עם שאלת הקדימות בזכות לחיים. העיקרון המנחה של רבי עקיבא והמוסכם להלכה: בעת התנגשות בין זכויות יסוד שקולות

63 בבא בתרא ג ע"ב. רמב"ם, הלכות מתנות עניים ח, יא. שולחן ערוך, יורה דעה רנב, א. מהלכות אלה ודומותיהן מסתעפת מערכת שיקולי הדעת של הנהגת הציבור והמדינה בדבר הקדימות בחלוקת עוגת התקציב. לא הכול נמדד בקנה מידה של פיקוח נפש, אף שמערכת הביטחון והבריאות "נהנות" ממעמד גבוה מזה של החינוך והתרבות, הרווחה והעבודה, שכן הן מציגות עיסוק מידי בשאלות של חיים ומוות. לדין על עמדתו של ר' שמעון שקופ בדבר הערך הראשוני של הקניין ראו מאמרו של הרב מיכאל אברהם, "גניבת דעת וקניין רוחני" (אברהם, תשס"ה).

של שני בני אדם, זכותו של היחיד קודמת לאחריותו כלפי זכותו המקבילה של האחר.<sup>64</sup> עיקרון זה הועתק גם לנושאים אחרים כגון הקדימות להצלה, לפדיון שבויים, לפרנסה, לקבלת צדקה ועוד.<sup>65</sup> עקרון הקדימה של חייך חברך מעיד על תפיסת ערך החיים כזכות ראשונית של האדם. נראה שלשיטתו של בן פטורא ערך החיים אינו זכות אישית, ולכן אין הוא יכול להצדיק הקדמת הצלת עצמך להצלת חברך.<sup>66</sup>

יוצא מן הכלל של קדימות טובתך האישית על פני זו של זולתך הוא המקרה של עבד עברי, שבו האדון מחויב שלא להעדיף את טובת עצמו על פני טובת עבדו: "שלא תהא אתה אוכל פת נקייה והוא פת קיבר, את ישן על גבי מוכין והוא על גבי תבן" (קידושין כב ע"א). מובן שגם כלפי כל אדם אחר מותר ואולי גם רצוי משום מידת החסידות להעדיף את טובתו על פני טובת עצמך, אך כאשר מדובר על קדימות בחיים, ייתכן שאין היתר כלל לאדם להעדיף את חיי זולתו על חייו שלו.<sup>67</sup>

64 לעתים זכותו של אדם קודמת לחובתו כלפי הזולת גם אם באופן אובייקטיבי הצורך של הזולת גדול או חמור יותר. אחד המקורות העיקריים לדיון זה הוא בשאלת קדימות השימוש במים בין צורכי הכביסה ובין צורכי ההשקיה והשתייה של אחרים (נדרים פ ע"ב-פא ע"א). ראו לדוגמה שו"ת מהרש"ם (ר' שלום מרדכי שבדרון, גליציה, המאה התשע עשרה), חלק ב, סימן רי; ובספרו של הראי"ה קוק משפט כהן, ענייני ארץ ישראל, סימן קמג. עוד ראו שו"ת בנין ציון (הרב יעקב עטלינגער, גרמניה, המאה התשע עשרה), סימן קעה; ובחידושיו לתלמוד ערוך לנר, יבמות נג ע"ב.

65 שולחן ערוך, יורה דעה רנא, ג.

66 אפשר לומר שהמחלוקת בין רבי עקיבא לבן פטורא דומה במקצת לוויכוח על השאלה אם יש ביהדות "זכויות אדם" או רק חובות. לשיטת רבי עקיבא יש זכות לחיים, והיא קודמת לחובה כלפי הזולת. מחלוקת זו נוגעת גם לדיון המוסרי המודרני ברבר מעמדו של האחר. נראה שלווינס נמצא בצדו של בן פטורא, ואילו מניטו בצדו של רבי עקיבא. ראו בספר סוד מדרש התולדות (אשכנזי, תשע"ב, ג, עמ' 155, הערה 361; ובהפניה שם למאמרה של סוזן הנדלמן).

67 תורת חיים (ר' אברהם חיים שור, פולין, המאה השבע עשרה), בבא מציעא סב ע"א, ד"ה ו"חי אחיך".



## סיכון עצמו להצלת חברו

קדימות האדם להצלת עצמו היא ההלכה לפי שורת הדין. יש אומרים שלפנים משורת הדין רשאי אדם להקדים טובת חברו על פני טובת עצמו. כשהדבר נוגע לסכנת חיים, נחלקו הפוסקים אם רשאי אדם לסכן את חייו כדי להציל את חברו. בשולחן ערוך של רבי שלמה זלמן מלאדי<sup>68</sup> הדבר נאסר:

ומכל מקום אם יש סכנה אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חברו, מאחר שהוא חוץ מן הסכנה ואף שרואה במיתת חברו. ואע"פ שהוא ספק וחבירו ודאי, מכל מקום הרי נאמר "וחי בהם" ולא שיבא לידי ספק מיתה על ידי שיקיים מה שנאמר "לא תעמוד על דם רעך" (שולחן ערוך הרב [מלאדי], אורח חיים שכט, ח).

בשל העיקרון של חייך קודמים אין מחייבים אדם לסכן את חייו כדי להציל את רעהו, אבל לדעת רוב הפוסקים אין מונעים ממנו את הרשות לעשות זאת. זו דוגמה מובהקת להתנגשות ערכים יסודית בין ערך חייו של אדם הנתון בסכנה ובין זכותו של הצופה שלא לסכן את חייו שלו. עמדת ההלכה הרווחת מותרת את הבחירה בידיו של בעל הרבר: אין הוא מחויב להסתכן במעשה ההצלה, אבל הוא רשאי להיענות לצו מצפונו ולקיים את מצוות ההצלה מרצונו שלו. למיטב ידיעתנו פסיקה זו של הראשון לשושלת אדמו"רי חב"ד לא פגמה בנכונות החסידים למסור נפשם להצלת נפשות ולדאוג לצורכיהם החומריים והרוחניים של יהודים במשטרים עוינים ואפלים גם כשהדבר חייב אותם להשליך נפשם מנגד.<sup>69</sup>

68 האדמו"ר הראשון בשושלת חב"ד, רוסייה, המאה השמונה עשרה והתשע עשרה.  
69 מי שזה מקצועו, כגון אנשי כוחות הביטחון וההצלה, חייב להסתכן בפעולות ההצלה, שכן זו מהות תפקידו, לכך הוא הוכשר, וכך קיבל עליו עם קבלת התפקיד. לדיון עתיר מקורות בעניין, ראו שו"ת משנה הלכות (רבי מנשה קליין, אדמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים), חלק ו, סימן שכד. המחבר דן בשאלה של תרומת כליה ואגב כך סוקר מקורות רבים בספרות הפסיקה והשו"ת בעניין הרשות, החובה או האיסור לסכן את עצמו כדי להציל חברו.

## דחיית חיים מפני חיים: בא להורגך השכם להורגו

היבט אחר של דחיית ערך החיים מפני ערך חיים אחר הוא הזכות להרוג כדי להינצל ממוות:

לא תעמוד על דם רעך: אם בא אדם עליך להורגך ויכולת לו, אל תעמוד, ואל תאמר אתחייב אני בדמו, ואל תמלך בלבך, אלא הרגהו מיד, וכן המשל אומר: קדים קטליה [השכם להורגו]. הרודף אחר חבירו להרגו ונהפך הנרדף וחבל בו או שחבלו בו אחרים פטורין שנאמר: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" (תוספתא, בבא קמא ט, טז).

בהלכה זו מונחת הזכות הבסיסית להגנה עצמית. התורה אינה ממליצה על הגשת הלחי השנייה, אף לא כמידה טובה ותכונה תרומית. מן המקור המשותף בפסוק "לא תעמוד על דם רעך" נראה שהזכות להגנה עצמית והחובה להציל את הזולת קרובות זו לזו במהותן. זכותו של האדם להצלת עצמו וחובתו לשמור על חייו נכללות בערך הרחב של ההגנה על חיי אדם והחובה להצילו מן הסכנה.

"רודף"

הזכות להגנה עצמית מתרחבת גם לחובה להצלת הנרדף מיד רודפיו, והיא המקור לדין המפורסם בשם "דין רודף":

תנו רבנן: מניין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו תלמוד לומר: לא תעמד על דם רעך (סנהדרין עג ע"א).

החובה לפעול להצלת חיי אדם הנתון בסכנה גוברת על זכות החיים של הרודף אחר חברו להורגו. היא מתרחבת מעבר לזכותו האישית של האדם הנרדף להגן על עצמו. זכות הנרדף לחיות נעשית אפוא חובה כללית להצילו. על כל מי שנוכח במעמד ויש בכוחו לפעול מוטלת החובה להציל את חיי הנרדף גם במחיר חייו של הרודף. חשוב לציין שזכות זו קיימת גם במקום שהרודף אינו מודע לסיכון שהוא גורם לזולתו או כאשר הוא אנוס לסכן את הזולת שלא מרצונו.

הדוגמה המובהקת לכך בהלכה היא המקרה של עובר המסכן את חיי אמו. ההיתר להורגו כדי להצילה מקורו גם הוא בדין רודף, שכן העובר נחשב "רודף" את אמו להמיתה.<sup>70</sup>

שיח של זכויות בלבד אינו מספיק כדי להסביר במה המקרה של רודף שונה מהמקרה של שני אנשים המצויים בסכנת חיים שקולה. במקרה של סכנת חיים שקולה אין יתרון לאדם על רעהו ואסור לנקוט פעולה אקטיבית שתגרום להריגתו של האחד כדי להציל את האחר. איסור זה חל גם על האדם המצוי בסכנת חיים שאינו ראוי להציל את עצמו על ידי גרימת מוות לחברו.<sup>71</sup> דין רודף כולל, נוסף על זכות החיים של הנרדף, גם את השיקול הערכי של העדפת חייו של הנרדף על פני חייו של הרודף. כביכול הרודף התיר עצמו למות בסכנו את חיי רעהו.

שמו של דין רודף יצא לשמצה בשל שימוש לא לגיטימי ולא אחראי שנעשה בו למטרות פוליטיות. המקרה הקיצוני והחמור מכולם הוא כמובן רצח ראש הממשלה יצחק רבין ז"ל. אי-הלגיטימיות נובעת מכך שכאשר בעל תפקיד מוסמך מקבל החלטות הנוגעות לחיי אדם, גם אם הוא מסכן בכך חיים, אין להחיל עליו דין רודף. כך בנוגע למלך או למערכת שלטון המוציאה צבא למלחמה, כך

70 רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ט. ראו מאמרו של אברהם טננבוים, "בין הגנה עצמית להגנת הזולת" (טננבוים, תשס"ו I). ההלכה מקנה גם זכויות והגנות משפטיות וממוניות לעוסק בהצלה כדי לעודד אנשים להתנדב לפעולות ההצלה. ראו רמב"ם, הלכות חובל ומזיק ח, יד; הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ט; שולחן ערוך, חושן משפט שפ, ג. ההבדל המהותי בין עובר לילוד: מרגע שהתינוק הוציא את ראשו לאוויר העולם הוא נחשב "אדם שלם", ולכן אין מצילים את אמו בהריגתו. אבל קודם לכן אין לעובר מעמד שווה לזה של אדם חי. וראו להלן בעניין הפלות. עוד בדין רודף ראו מאמריו של דב פרימר, "הגדרת דין רודף" (פרימר, תשמ"ג) ו"בירור כוונת רודף" (פרימר, תשמ"ד, עמ' 309); וכן מאמרו של ישראל רוזן, "התגוננות עצמית במחיר חיי הרודף" (רוזן, תשמ"ט, עמ' 76).

71 קיים דיון נרחב בשאלת ההצלה של קבוצה אנשים המצויה בסכנה בשל יחיד וההיתר להסגרתו או להריגתו. ראשיתו של הדיון בפרשיות מקראיות כדוגמת ספר יונה ומרד שבע בן בכרי בספר מלכים ב, כ; המשכו בסוגיה התלמודית על נוכרים שצרו על עיר ואמרו "תנו לנו אחת מכן ונטמאנה" (משנה, תרומות ח, יב), וסימו לעת עתה בפרקים טרגיים בימי השואה ובימי הטרור במדינת ישראל בשאלת בכיו של תינוק המסכן את כל יושבי המחבוא. ראו לדוגמה שו"ת ממעמקים (הרב אפרים אשרי, ליטא, ארצות הברית, המאה העשרים), חלק ג, סימן ט.

בנוגע לרופאים או לצוותי חילוץ והצלה שמקבלים החלטות בנוגע לסדרי טיפול וקדימות, וכך כמובן גם בנוגע לרשויות אכיפת החוק. גם תליין הפועל מכוח החוק כשליח בית דין, אינו נחשב רודף ואסור לפגוע בו אפילו אם הנאשם וחבריו סבורים שבית הדין טעה והוציא להורג אדם חף מפשע.

השימוש הלא אחראי בדין רודף נעשה לעתים גם בשיח הדרשני והמליצי בשימוש במונח "רודף" בנוגע למי שפועל נגד הקהילה והחברה באופן מקומם אך לאו דווקא אסור או המאיים על קיומה. השימוש בשיח מליצי זה בסביבה טעונה רגשית, לפני אוזניים העלולות לשמוע ממנו לגיטימציה לרצח פוליטי, אינו אחראי בלשון המעטה, אם לא לומר שהוא מעמיד את הדרשן עצמו במעמד של רודף, באשר הוא מתיר את דמו של זה שעמו הוא מתעמת.

הסכנה שבשימוש מוטעה במושג המסוכן אינה מבטלת את עצם קיומו ואת נחיצותו המוסרית והמשפטית. אין הצדקה לשימוש יתר במידת הרחמים כלפי מי שמסכן חיי זולתו שלא בדין. רחמנות והססנות אלו פסולות גם הן, כדרך שאמרו חז"ל על שאול שריחם על עמלק: "כל שהוא רחמן על אכזרים, לסוף נעשה אכזר על רחמנים" (ילקוט שמעוני, שמואל א, רמז קכא).

יש לחזור ולהזכיר שהדיון על הפעלת דין רודף אינו ויכוח על עצם קיומו של ערך החיים, אלא ויכוח פנים-ערכי בשאלה של העדפת חיים מסוימים על פני אחרים בנסיבות שונות. שיקולי הדעת אינם נגזרים ישירות מן הערך הבסיסי של החיים ומן הזכות לחיות, אלא מקטגוריות משניות בתוך הערך הזה: הקביעה שחיי של אדם קודמים לחיי חברו או שהצלת חייו של הנרדף חשובה משמירה על חייו של הרודף. הגדרת "רודף" ו"נרדף" או "חייך ו"חיי חברך" מסייעת להבחנה בין ניגודים פנים-ערכיים הנוצרים בנסיבות החיים אך אינם פוגעים בהכרה בערך היסוד עצמו ובמימושו. שאלות אלה הן שאלות חמורות ולעתים קורעות לב, אך שימוש במליצות נרגשות אינו יכול להכריע במקום שנדרש בו שיקול דעת ערכי מדויק: העובדה שהמינוח המשפטי היבש מחיל את המושג על עובר המסכן את חיי אמו או תינוק שבכיו מסכן חיי המסתתרים במחבוא היא מצמררת, אך זה טבעה של שפה הלכתית ומשפטית.

### "מוסר"

דרגה קרובה לדרגתו של הרודף היא דרגתו של ה"מוסר". גם במקרה זה יש להכריע בין ערכי חיים מתנגשים:

והרודף למסור ממון חבירו ביד אנס, השוו חכמים לרודף אחרי גופו להרגו [...] כיון שנפל ביד אנסין, אין מרחמין עליו. נוטלין [האנסים] היום מקצתו (של ממון האדם), ולמחר כולו, ולבסוף מוסרין אותו והורגין אותו, אולי יודה שיש לו ממון יותר. הילכך הוה ליה רודף [לפיכך הרי הוא רודף], וניתן להצילו בנפשו (שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן א).

בקהילות ישראל בגולה החשיבו את מי שמלשין על יחידים או על הקהילה לפני השלטון, ולו בענייני ממון בלבד, לרודף. החילו עליו את היתר ההריגה מכיוון שההנחה הייתה שהמסירה עלולה להתגלגל מגרימת נזק ממוני לאיום ממשי על חייו של הנמסר או על הקהילה כולה.

קהילות ובתי דין הפעילו את דין מוסר הן במקומות שבהם לא הייתה סמכות שיפוט אוטונומית הן בהיעדר סמכות לבית הדין לשפוט בדיני מיתה, שכן הלכה זו אינה שייכת לדיני עונשין, אלא להלכות הצלה הנתונות בידי כל אחד ואחד. מניעת ההלשנה, לעתים אפילו על ידי הריגת המוסר, דינה כהצלת נרדף מידי רודפו.

כמו בדין רודף, גם בדין מוסר נעשה שימוש שגוי ופסול. ראשית, במקרה שקהילה משתמשת בדין מוסר כדי לסלק מתוכה חברים סוררים גם אם אינם מסכנים בפועל את חיי היחידים או את הכלל. שנית, כאשר בדרך ההשאלה וכמליצה רטורית גרדא משתמשים במונח זה בנוגע לכל אדם המשתתף פעולה עם השלטון, גם אם מדובר בשלטון לגיטימי. במקום שיש בו משטר מתוקן, הלשנה על עברת מס או פנייה לשלטונות נגד שכן העובר על חוקי הבנייה אינה מציבה את המלשין במעמד של מוסר ואינה מתירה את דמו. לשאלה אם עצם ההלשנה ראויה או מגונה אין משמעות בהקשר זה. ייתכן שבנסיבות מסוימות תיחשב ההלשנה בלתי ראויה, אך היא אינה הופכת את המלשין למוסר, ואין היא מתירה את דמו.<sup>72</sup>

72 שו"ת ריב"ש (ר' יצחק בר ששת, צפון אפריקה, המאה הארבע עשרה), סימן רלח. וראו תשובת מנחת יצחק (הרב יצחק יעקב וייס, רומניה, אנגליה וירושלים, המאה העשרים) הדין בשאלה אם מותר למסור לשלטונות אדם הנוהג בחוסר אחריות ומסכן את הציבור.

## גנב הבא במחותרת

סעיף משני של דין רודף הוא ההיתר לפגוע – לרבות להרוג – בגנב שהנסיבות מחשידות שהוא מסכן את חייו של הבעלים או השומר ועלול לפגוע בהם אם הללו ינסו למנוע אותו מן הגנבה. פרשה זו נקראת "גנב הבא במחותרת".

אם במחותרת ימצא הגנב והקה ומת אין לו דמים: אם זרקה השמש  
עליו דמים לו שלם ישלם (שמות כב, א).

ביר בעל הבית ניתן כאן היתר להרוג בלא דין ומשפט, שמקורו בזכותו להגן על ביתו ועל רכושו. אין דורשים מבעל הבית לאפשר את הגנבה ובלבד שלא להסתכן בשפיכות דמים. התורה מכירה בזכותו הטבעית של אדם להגן על שלו.<sup>73</sup>

הבא במחותרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים, אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו, שנאמר: "אין לו דמים".

---

הוא דן הן בגדרי מוסר הן במעמדו של הנהג כרודף, ומסקנתו היא שאחרי התראה והתייעצות עם בית דין המסירה מותרת ואף מחויבת. חלק מאי־הבהירות מסביב לדין מוסר מקורו בתפיסתו כהגנה על זכויות המיעוט היהודי הנרדף בתוך סביבה עוינת. יש הנוטים להעתיק את תודעת הנרדפות והסכנה המתמדת לכל מקום שיש בו קהילה יהודית דתית המתמודדת עם סביבה זרה באמונותיה ובתרבותה, גם אם אין נשקפת ממנה כל סכנת נפשות. כנגדם יש הסבורים שהתנהלות על פי החוק במדינה מתוקנת היא חובה גמורה. לדוגמה, הרב מכלוף הכהן מג'רבה פסק בפשטות שאין מקום לשימוש במושג "מוסר" באשר לבעל תפקיד ציבורי נבחר בקהילה היהודית המדווח על חייבי מס לרשויות המדינה הנוכרית (שו"ת שואל ונשאל, חלק א, חושן משפט, יב).

73 בשנים האחרונות הייתה זכות ההתגוננות של הבעלים מתוך הפעלת כוח קטלני נושא לפולמוס ציבורי בעקבות פרשת החוואי שי דרומי, שבינואר 2007 ירה בפורצים שנכנסו לחוותו שבנגב באישון לילה. בתיקון לחוק העונשין, שנודע בציבור כ"חוק דרומי", הוכנס הסעיף לחוק המעגן את זכותו של הבעלים להגן על שטחו: חוק העונשין (תיקון מס' 98) התשס"ח-2008.

ואחד הבא במחותרת או גנב שנמצא בתוך גגו של אדם או בתוך חצרו או בתוך קרפיפו בין ביום בין בלילה, ולמה נאמר "במחותרת" לפי שדרך רוב הגנבים לבוא במחותרת בלילה (רמב"ם, הלכות גניבה ט, ז-ח).

דין זה מיוסד על שתי הנחות: האחת היא זכותו של בעל הבית להתגונן מפני גנבה, המבוססת על זכות הקניין; והאחרת היא שגנב במצב "הבא במחותרת" חשוד לסכן חיים, ולכן כאשר בעל הבית או השומר מתגוננים, הם מאוימים בסכנת חיים על ידי הגנב ורשאים להקדים ולפגוע בו. מקרה מובהק של "בא במחותרת" הוא מקרה של שוד מזוין.

ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון? לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית בפניו ומנעו יהרגנו, ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרוף אחר חבירו להרגו, ולפיכך יהרג בין שהיה גדול בין שהיה קטן בין זכר בין נקבה היה הדבר ברור לבעל הבית שזה הגנב בא עליו אינו הורגו ולא בא אלא על עסקי ממון אסור להרגו, ואם הרגו הרי זה הורג נפש, שנאמר: "אם זרחה השמש עליו". אם ברור לך הדבר כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו (רמב"ם, הלכות גניבה ט, ט).

מקומה של הגנבה בין עברה כלכלית בפועל לסכנה פלילית-קטלנית בכוח מחייב לבחור בפגיעה בגנב העבריין, ש"אין לו דמים", כדי להבטיח את הוודאות הגמורה בכיטחוננו האישי של הבעלים ההגון. אבל כאשר ביטחונם של הבעלים מובטח ברמה מבוררת של "זרחה השמש", אזי יש להתייחס גם אל הגנב כאל אדם מן השורה, ש"יש לו דמים". המורכבות של שמירה על זכות הביטחון של הבעלים לעומת הזכות לחיים של העבריין הבא לגונבו מנוסחת במקרא על ידי ההבחנה בין "בא במחותרת" ובין "זרחה השמש". מובן שבמקום שיש בו מערכת מסודרת של אכיפת חוק ושמירה על הסדר הציבורי, קרי משטרה וכוחות ביטחון, כללים אלה ניתנים להיתרגם למערכת של כללי פעולה לרשויות האכיפה והחוק.<sup>74</sup>

74 הרב יהונתן בלס, במאמרו "אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת – בין עונש להצלה"

## אונס

ההיתר ליטול את חייו של אדם מתרחב לא רק למקרה שהוא מסכן חייו של אחר, אלא גם במקרה של אונס לעברת עריות. התורה משווה אונס לרצח מבחינת חומרת העברה כלפי הזולת, ולכן מותר ואף חובה להציל מפני אונס בנפשו של הרודף:

וְאִם בְּשֹׁדָה יִמָּצָא הָאִישׁ אֶת הַנֶּעֱרָה הַמְאֻרְשָׁה וְהַחֲזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבָדוֹ: וְלִנְעֹרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אִין לִנְעֹרָה חֲטָא מוֹת כִּי כְּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בְשֹׁדָה מִצָּאָה צָעָקָה הַנֶּעֱרָה הַמְאֻרְשָׁה וְאִין מוֹשִׁיעַ לָהּ (דברים כב, כה-כו).

אחד הרודף אחר חבירו להרגו, או רודף אחר נערה מאורסה לאונסה, שנאמר: כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, והרי הוא אומר "צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה", הא יש לה מושיע מושיעה בכל דבר שיכול להושיעה ואפילו בהריגת הרודף. והוא הדין לשאר כל העריות (רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, י').

השוואה של אונס לרצח מוסברת בשני אופנים. היבט אחד הוא שהפגיעה באישה דומה לרצח, וההיבט האחר הוא שיייתכן שהאישה תנסה לעמוד על נפשה והאונס ייחפף לרצח. כל אנס הוא במונח מסוים "גנב הבא במחתרת" ולכן מותר להצילה בנפשו.<sup>75</sup>

(בלס, תשס"ז), דן ביחס שבין דין הבא במחתרת לדין רודף, ובזכות ההגנה העצמית במשפט העברי והכללי.

75 המשנה מבחינה בין הרודף אחרי הנערה המאורסה ואחרי הזכר, שמצילים אותם גם במחיר הריגתו, ובין הרודף אחרי בהמה לרבעה, מחלל שבת ועובד עבודה זרה, שאין מצילים אותו בנפשו. משמע, שאין רשות להרוג אדם כדי למנוע מעברה, אלא רק כאשר הוא פוגע בזולת. עם זאת המשנה לא מנתה את הרודף אחרי פנויה או אחרי אשתו המותרת לו לאנסה, ומשמע שאין היתר להרוג כדי למנוע אונס במקום שאין בו עברת עריות חמורה. אך מדברי הרדב"ז עולה שמצילים בנפשו גם מפני הרודף



## מידתיות

זכות ההגנה העצמית וחובת הצלת הזולת אינן מתירות הריגת המאיים בכל מקרה. אם המאיום יכול להינצל או להציל אחרים בלי להרוג את המאיים בהריגה, אסור להרגו:

יכול להציל [את] הנרדף באחד מאיבריו של רודף ולא הציל אלא הרגו לרודף חייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתין אותו (ר' יצחק מקורביל, ספר מצוות קטן, מצוה עח).

מכאן עקרון ה"מידתיות" בהגנה עצמית. אין צורך להרוג במקום שאפשר לפגוע ברגליים. ואולם מכיוון שיייתכן שבסערת ההתגוננות קשה לאדם רגיל לשקול את החלופות באופן סביר ומיושב בדעתו, אי־אפשר להענישו גם אם בחר בחלופה הלא רצויה של ההריגה.<sup>76</sup>

## תרומת איברים

סוגיה אחרת שבה הזכות לחיים של אדם אחד מתנגשת עם זו של חברו היא הסוגיה של תרומת איברים. זו צומת שבו הזכות לחיים והחובה להציל את החולה הזקוק להשתלה מתנגשת עם הזכות לחיים של הגוסס והאיסור לקצר את חייו. אחד ממוקדי המתח של הדיון בסוגיית ההשתלות נוגע לשאלת הווידוא ההכרחי

---

אחרי הפנויה, ולא כמשתמע מן המשנה ומספרי הפוסקים שציטטוה. ראו שו"ת רדב"ז (ר' דוד בן זמרה, מצרים וארץ ישראל, המאה השש עשרה), חלק ה, סימן ריח; וחלק א, סימן שפח (תשובה זו אינה נמצאת בכל המהדורות, ואולם היא נדפסה במהדורת ונציאה תק"ט ומשם הועתקה לתקליטור השו"ת). כנגדו ראו שו"ת אבני נזר (שם ר' אברהם בורשטיין, פולין, המאה התשע עשרה), יורה דעה תסא, י, שם משמע שלא סבר כך. בשו"ת יחל ישראל (הרב ישראל מאיר לאו, ישראל, המאה העשרים), סימן קיט, ובשו"ת משנה הלכות (רבי מנשה קליין, ארמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים), חלק ה, סימן ש, דנו בשאלה אם עיקר כוונתה של המשנה להציל את הרודף מן העברה או את הנרדף מהפגיעה.

76 לדיון רחב בנושא המידתיות במשפט העברי ראו מאמרו של אביעד הכהן, "עקרון המידתיות במשפט העברי" (הכהן, תשס"ה). לסקירה כללית ראו מחקרו של יובל שני, השימוש בעקרון המידתיות במשפט הביין־לאומי (שני, 2009).

של מות התורם לפני שניגשים ליטול ממנו איברים. מה שמטעין את המצב במתיחות רבה הוא הצורך הרחוק להעביר את האיברים לתרומה ולא להשתנות זמן יקר בשל הצורך לוודא את מותו של הנפטר ואת הסכמת התורמים.

זכות התורם וזכות החולה הן שתי זכויות חיים שקולות העומדות זו כנגד זו, והמטרה היא להגיע לתרומה בלי לפגוע כלל בגוסס. החשש מפני קיצור חייו של הגוסס לצורך הצלת חייו של החולה מחייב את הזיהוי המדויק של רגע המוות הן מן הבחינה העקרונית, מה נחשב מוות, הן מן הבחינה המעשית, בירור מדויק שהגוסס אכן נפטר.

רוב פוסקי הדור האחרון סבורים שתרומת איברים איננה רק מעשה מוסרי ראוי אלא חובה הלכתית גמורה. עיקר המתח בין עולם הרפואה לעולם ההלכה אינו נוגע לעצם שאלת התרומה וההשתלה, אלא נסוב בעיקר סביב שאלת קביעת רגע המוות ויודא מותו המוחלט של התורם קודם לנטילת האיברים.<sup>77</sup>

### תרומת איברים וכבוד המת

מכיוון שכבר נגענו בסוגיית תרומת האיברים, יש להצביע על עוד בעיה בהקשר זה הכרוכה במתח שבין זכויות לערכים: שאלת כבוד המת. כאן מתנגשת הזכות לחיים של החולה הנותר עם הזכות לכבוד של הנפטר התורם וכבודו של גוף האדם המת, שגם הוא בבחינת צלם אלוהים, כאמור לעיל בעניין "קללת אלוהים תלוי".<sup>78</sup>

שאלה ראשונית היא אם שתי הזכויות הללו שקולות, או שמא חובת הצלת החיים דוחה את כבוד המת. האם במצב של פיקוח נפש כבוד המת נדחה ואפשר ליטול איברים בלי רשות הנפטר או משפחתו? או אולי אדרבה, מכיוון שהמת פטור מן המצוות, הוא פטור גם מן האחריות להצלת החולה ולכן אי־אפשר ליטול כלל מאיבריו?

77 ראו אסופת המאמרים בעריכתם של הרב מרדכי הלפרין ומשה אליאב, קביעת רגע המוות (הלפרין ואליאב, תשס"ח). עוד ראו חוק השתלת אברים, התשס"ח-2008, וחוק מוות מוחי־נשימת, התשס"ח-2008, בספר החוקים 2144, כ"ד באדר ב', התשס"ח,

31.3.2008

78 לעיל עמ' 32.

במישור אחר עומדת שאלת סמכות ההחלטה בנושאים אלה: האם יש בכרבים אלו הכרעה מחייבת על פי החוק או ההלכה? האם השאלה תלויה בצוואתו של הנפטר התורם? מהו מעמדה של משפחת הנפטר בעניין: האם דרושה הסכמת המשפחה? באיזו מידה יש למשפחה זכות להסכים או לסרב? האם "כבוד המשפחה" רלוונטי בהקשר זה, או שמא המשפחה רק אחראית, בשל הקרבה האישית, לדאוג לכבודו של הנפטר, כשבעצם חובה זו אינה שונה במהותה אלא רק בשיעורה מן החובה המוטלת על כל אדם אחר? לכאורה בשיח טהרני-חירותני של "זכויות" אי-אפשר לכפות על אדם לתרום איברים, כמו שאי-אפשר לחייבו ב"לא תעמוד על דם רעך". דווקא שיח הערכים המחייבים יכול להכריע שחובת הצלת חיים חשובה מכבוד המת ולחייב את הנפטר או את משפחתו לתרום איברים להצלה, אולי אפילו בלי להתחשב בדעתו.<sup>79</sup>

### נטילת איברים מאדם חי

בשאלה של נטילת איברים מן האדם החי לשם הצלת חולה, ככדוגמה של תרומת כליה, עומדות זו כנגד זו זכויות החיים וחובת ההצלה של החולה אל מול החשש לסיכון חייו של התורם. על הכול מוסכם שלא יישא אדם רשות ליטול איברים בכפייה מזולתו,<sup>80</sup> בין שמדובר באדם פרטי ובין שמדובר במערכת הרפואה או המדינה.

79 הדעה שתרומת איברים מן הנפטר אסורה לחלוטין אין לה ולא כלום עם ערך החיים ומצוות ההצלה הנגזרת מ"לא תעמוד על דם רעך". כנגד דעה נפוצה ושגויה שהיהדות מעדיפה את שלמות גופו של המת על פני פיקוח הנפש של החולה פועלים ארגונים כגון המרכז הלאומי להשתלות ו"בלבבי". ראו תשובתו של הרב נחום רבינוביץ' (ישראל, המאה העשרים), שו"ת שיח נחום, סימן עט; וראו גם בקובץ קביעת רגע המוות (הלפרין ואליאב, תשס"ח).

לעניין מעמדם של הנפטר ומשפחתו בקבלת ההחלטה על תרומת איברים, ראו שו"ת יביע אומר (הרב עובדיה יוסף), חלק ו, אורח חיים, סימן ו. ראו את מאמרו של הרב שאול ישראלי, "תרומת איברים מן המת: הסכמת הנפטר ומעמד המשפחה" (ישראלי, 1997), ואת מאמרו של הרב שבתי א' הכהן רפפורט, "מעמד בני המשפחה במניעת הוצאת איברים מגוף קרובים המת" (רפפורט, 1989).

80 הרעיון המשונה שהועלה באופן מסוים בספר תורת המלך, שעל פיו מותר לקצור איברי גוי גם בלא הסכמתו על מנת להציל חיי יהודי, אינו עומד בשום קריטריון הלכתי מקובל. ישתקע הדבר ולא ייאמר. ראו בתגובתו של אריאל פינקלשטיין לספר זה (פינקלשטיין, תשע"ב).

כאמור לעיל, גם אין חובה על האדם עצמו לסכן את חייו למען הצלת חברו, אף כי מותר לו לעשות זאת. הדיונים הפנים-הלכתיים המתקיימים בנושא זה סובבים סביב שני מוקדים: מה מידת המחויבות המוסרית של אדם לתרום מגופו – החל בתרומת דם וכלה בתרומת איברים – לזולתו בהתחשב גם במידת קרבתו ואחריותו כלפי הזולת, בהנחה שהתביעה המוסרית עולה כשמדובר בקרוב משפחה מדרגת קרבה גבוהה יותר; וכן מה מידת הרשות הניתנת לאדם המבקש לתרום לעשות זאת, ועד כמה הוא רשאי להסתכן בכך.<sup>81</sup>

### פגיעה בחיים למען איכות החיים

כסעיפים הקודמים עסקנו בהתנגשות שבין הצלת חייו של אדם אחד ובין הצלה של חיי זולתו. בפרק זה נבחן מצבים הנוגעים להתנגשות בין ערך החיים ובין ערך "איכות החיים" של האדם עצמו. בין החיים ובין המוות מצויים מצבי חיים שבהם האדם מעיד על עצמו "טוב מותי מחיי" (יונה ד, ג).

### התאבדות

במקורות חז"ל ובספרות העוקבת להם יש התנגדות חריפה להתאבדות, בשל ההנחה שהבעלות או האחריות על החיים אינה נתונה בידי של האדם, אף לא על חייו שלו. ובמילים אחרות – ערך החיים גובר על ערך החירות האישית:

המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו לכל דבר ואין מתאבלין עליו ואין מספדין אותו, אבל עומדין עליו בשורה ואומרין עליו ברכת אבלים וכל דבר שהוא כבוד לחיים (רמב"ם, הלכות אבל א, יא).

81 ראו מאמרו של מיכאל ויגודה "תרומת איברים מן החי והמסחר בהם" (ויגודה, 2003); מאמרו של הרב חיים דוד הלוי, "השתלת איברים מן החי ומן המת בהלכה" (הלוי, 1983); ועוד ראו שו"ת דברי יציב (ר' יקותיאל הלברשטם, אדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, פולין, ארצות הברית וישראל, המאה העשרים), חושן משפט עט. בדיונו המקיף בשאלה אם חובה לתרום דם להצלת חולה בעל סוג דם נדיר הדיון מסתעף לדיון כללי בחובה לסכן את חייו כדי להציל את חברו. ראו גם את מאמרו של הרב שאול ישראלי "תרומת איברים מאדם חי" (ישראלי, 1996).

לפי תפיסה זו ערך חיי אדם אינו רק זכות, הוא גם חובה, לרבות חובת האדם כלפי חיו שלו. עיקרון זה כבר הוסבר לעיל בהקשר של שמירת הבטיחות והבריאות, והוא מתעצם שבעתיים כשמדובר בעצם החיים.<sup>82</sup>

עם זאת יש להכיר בכך שהמאמרים החריפים המתנגדים להתאבדות מקורם לעתים בצורך הסברתי-מניעתי, ובדיעבד יש נטייה להמעיט באשמתו של המתאבד ולמצוא צידוקים למעשה ולעושהו על ידי התכחשות לעובדת ההתאבדות עצמה, על ידי הבנה לרוחו של המתאבד ותפיסתו כאנוס או חסר דעת ועל ידי הקלה בהלכות הפוטורות מאבלות עליו.<sup>83</sup>

## הפלת עובר

נושא ההפלות נחשב נקודת מחלוקת בין גישות שמרניות, המתנגדות להפלות בטענה שזהו רצח, ובין גישות ליברליות, המתמקדות בזכות האישה על גופה. למעשה הגדרה זו של הוויכוח אינה מדויקת, שהרי מדובר גם בזכותו של העובר לחיות, והשאלה העיקרית השנויה במחלוקת היא איזו זכות גוברת – זכות העובר או זכות האם.

82 לעיל עמ' 68-69.

83 מסכת שמחות ב, הלכה א; ובמסכת אבל רבתי ג, הלכה ה. דברי רבי עקיבא: "הנח לו בסתמו, אל תברכהו ואל תקללהו" (שם). וראו בשו"ת אפרקסא דעניא (ר' דוד שפרבר, רומניה, המאה העשרים), חלק ג, יורה דעה, סימן רכא, המחבר מלקט את השיקולים להקלה בהערכת התאבדות.

לניתוח ספרותי של הלכות מאבד עצמו לדעת במסכת אבל רבתי, והשניות העולה משם בין היחס השולל את ההתאבדות ובין הצורך לנהוג בחסד עם האבלים ואף עם המתאבד עצמו, ראו מאמרו של בנימין גזונדהייט, "מאבד עצמו לדעת" (גזונדהייט, 2004). לדיון מקיף במאמר חז"ל הקובע שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק בעולם הבא ומקורותיו, ראו בתשובת יביע אומר (הרב עובדיה יוסף), חלק ו, יורה דעה, סימן לו. בתשובה זו מנה הרב עובדיה מובאות רבות בדבר היחס להתאבדויות מעילות שונות – מאימת התעללות מינית ועד אהבה נכזבת. תשובתו עוסקת בשאלה אם מצווה על בניו של המתאבד לומר עליו קדיש ולקיים את כל הנהוג לעילוי נשמתו. התשובה משקפת גם היא את הדו-ערכיות בין השלילה החריפה של מעשה ההתאבדות עצמו ובין היחס המכבד כלפי האדם שהתאבד. וראו גם את מאמרו של משה דרורי, "על המאבד עצמו לדעת" (דרורי, תשס"ו).

במדרש לבראשית הריגת עוברים נתפסת כשפיכות דמים על פי דיני בני נח:

משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוֹבְרִין. מאי טעמיה דרבי ישמעאל? [מהו טעמו של רבי ישמעאל?] דכתיב: "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דְּמוֹ יִשְׁפָךְ". איזהו "אדם" שהוא "באדם"? הוי אומר: זה עובר שבמעו אמו [סנהדרין נז ע"ב]. בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעו אמו נהרג עליו (רמב"ם, הלכות מלכים ט, ד).

בשונה מהעמדה הפשטנית והחותכת בנוגע לחוק האוניברסלי – "מצוות בני נח" – ההלכה מתייחסת לשאלת ההפלות בתוך עם ישראל באופן מורכב יותר ונוגעת בשאלות הגבול הפילוסופיות והמשפטיות של מהות החיים.<sup>84</sup> על בסיס ההנחה שלכל אדם זכות מלאה לחיים עולות השאלות אם לעובר מעמד של אדם, מה מידת זכותו לחיות ועד כמה הריגתו נחשבת רצח. מעמדו של העובר כאדם אוטונומי ושלם אינו שקול לזה של יילוד ובוודאי שאינו שקול לזה של האם. כשמנגד להמשך חייו של העובר עומדת סכנת חיים של האם, ההכרעה נוטה באופן חד-משמעי לטובתה, והוא גם נחשב "רודף".<sup>85</sup> אבל כשמה שעומד מול חיי העובר הוא איכות חייהם של האם והמשפחה או איכות חייו של עובר זה עצמו לכשיהפוך לילד ויגדל להיות לאדם, אם בבדיקה נמצא שהוא סובל מפגמים גנטיים או פיזיים, אזי השיקולים אינם חד-משמעיים.

לצד השאלה העקרונית קיימת גם שאלת הסמכות: בידי מי נתונה הסמכות להחליט? האם? שני ההורים? הרופאים? בית המשפט? בעיקרון נפסק להלכה שאין לעובר מעמד זהה לזה של יילוד ולכן אין ההורגו נחשב רוצח.<sup>86</sup>

84 העובדה שבשאלת ההפלות ההלכה מבחינה בין בני נח ובין בני ישראל – אצל בני נח העובר נחשב אדם שלם והורגו חייב מיתה, ואילו בישראל מעמדו של העובר פחות מזה של היילוד – יכולה לסמן שהבחנה בין עובר ליילוד אינה מהותית, אלא ייחודית למערכת המצוות של הקרושה שבעם ישראל. למקורות נוספים לנושא ההפלות עיינו במאמרו של דניאל סינקלר, "ההפלה במקרא ובמשפט" (סינקלר, תשס"ה).

85 וראו לעיל בעניין רודף, עמ' 74.

86 לסקירה על שאלות אלו, כמו שהן עולות הן מהשיח הליברלי-פמיניסטי הן מספרות ההלכה, ראו ספרה של רונית עיר-שי, פריזון, מגדר והלכה (עיר-שי, תשס"ו), ומאמרה "תפיסות מגדריות בפסקי הלכה" (עיר-שי, תשס"ח). התפיסה המקנה יתרון ליילוד על

## המתת חסד

בקוטב האחר של ההתנגשות בין הזכות לחיות ובין הזכות לאיכות חיים עומדת השאלה של קיצור החיים מפני סבל וייסורים וכנגדה שאלת הארכת החיים בכל מחיר, גם מתוך גרימת סבל לחולה, לרצונו או בניגוד לרצונו.

וַיֹּאמֶר שְׂאוּל לְנִשְׂא כְלָיו: שְׁלֵף חַרְפֶּךָ וְדַקְרָנִי כִּה פֶן יָבוֹאוּ הָעַרְלִים  
הָאֵלֶּה וְדַקְרָנִי וְהִתְעַלְלוּ בִּי, וְלֹא אָבָה נִשְׂא כְלָיו כִּי יֵרָא מְאֹד וַיִּקַּח  
שְׂאוּל אֶת הַחֶרֶב וַיַּפֵּל עָלָיָהּ (שמואל א לא, ד).

על פי ההלכה העדפת המוות על פני חיים של ייסורים, סבל או שעבוד אינה ראויה, אך יכולה להתקבל כלגיטימית בנסיבות קיצוניות מסוימות. הזכות להחליט על כך נתונה אך ורק בידי האדם עצמו, מלבד במקרים שבהם הביע את רצונו המפורש להפקיד את הזכות הזאת ביד אחר. וכך כתב הרב שלמה זלמן אוירבך בסוגיה זו:

רבים מתלבטים בשאלה זו, יש סוברים דכשם שמחללים שבת עבור חיי שעה כך חייבים להכריח את החולה על זה, כי הוא אינו בעלים על עצמו לוותר אף על רגע אחד. אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפשי חזק מאד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להמנע מתרופות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו, רצוי מאד להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכדמצינו במסכת סוטה שזה "זכות" לסבול ז' שנים מאשר למות מיד (הלכה ורפואה, חלק ב, עמ' קלא).

---

פני העובר עשויה להיות קשורה למידת זיקתו לעולם של מצווה וקדושה. העובר עדיין משולל מכך, ואילו היילוד כבר נמצא בתוך מעגל המצוות: מברכים עליו, מלים ופודים אותו וכדומה.

בדבריו של הרב אורבך ניכרת הדו־ערכיות שבין הרחמים על הסובל ייסורים ובין הערך החיים בחיים, אפילו הם מלאי ייסורים. בסופו של דבר הוא מותיר את ההכרעה לשיקול דעתו של החולה הסובל עצמו.<sup>87</sup>

## סיכום

ערך החיים הוא ערך עיקרי בתורה, שמקורו בהיות האדם צלם אלוהים. הוא דוחה כמעט את כל המצוות שבתורה, לרבות זכויות וערכי יסוד אחרים כדוגמת זכות הקניין, הזכות לחירות וכבוד האדם. ערך החיים מחייב זהירות, אחריות ומאמץ מרובה לשמירת החיים והגנתם, אבל עם זה יש מקרים שבהם ערך החיים מוגבל. הגבלה זו מתרחשת בדרך כלל כאשר כנגד ערך החיים של אדם אחד עומדת הזכות לחיים של אדם אחר או כאשר מנגד עומדת שאלת איכות החיים. ייתכן שהחובה לשמר חיים שאין בהם איכות של חיים וחיים שאין בהם כבוד אינה בלתי מוגבלת. המצוות שחובה למסור עליהם את הנפש מלמדות שיש ערכים יסודיים הדוחים גם את ערך החיים, אולי מפני שבלעדיהם אין לחיים טעם וערך מספיק.

87 הרב ש"ז אורבך קובע שיש ערך לחיים של חולי ייסורים, על פי סוטה כ ע"א, וכן רמב"ם, הלכות סוטה ג, כ. ואולם הוא סבור שאי־אפשר לחייב כל אדם בסבל שכזה אם אינו מביע רצונו בכך. פסיקתו של הרב אורבך משקפת מצב שבו עדיין ניתן היה להבחין הבחנה ברורה בין תפקוד עצמאי־עצמוני ובין תפקוד מלאכותי על ידי מכשירים. נראה שכללי האתיקה הרפואית משתנים חדשות לבקרים עם התפתחות הרפואה והטכנולוגיה הרפואית, והמציאות שבה אפשר לספק לגוף האנושי הרבה מאוד מהתפקודים המונעים מיתה – באמצעות מכשירים המחליפים איברים חיוניים כמערכת הדם והנשימה או העיכול – פתחה תחומים חדשים של הצלת חיים במצבי סיכון שלא היו קיימים בעבר. בנושא בכללותו דנה בהרחבה ועדה ציבורית בראשותו של הרב פרופ' אברהם שטינברג. ראו "הבסיס ההלכתי להצעת חוק החולה הנוטה למות" (שטינברג, 2003), וכן "דו"ח הוועדה הציבורית לענייני החולה הנוטה למות" (שטינברג, 2002). עוד ראו במאמרו של הרב מרדכי הלפרין, "מניעת טיפול בחולה ALS והמתת חסד: המשותף והשונה בין פסק הלכה להכרעת שופט" (הלפרין, 1997); בתשובתו של הרב ישראל מאיר לאו, שו"ת יחל ישראל, סימן נד; ובמאמרו של נעם זהר, "צלם אלוהים והכרעות רפואיות: קדימה וסדר עדיפויות בשאלות חיים ומות" (זהר, תשנ"ב).



## פרק ד כבוד האדם

אחת התוצאות של היות האדם נברא בצלם אלוהים היא החובה לשמור על כבודו ולהימנע מלבוזותו. בפרק זה נעסוק בחובות ובזכויות שמקורן בכבוד האדם. בשונה מנושא החיים, שבו המושג היסודי של חיים ומוות ברור ומוגדר למדי, בנושא הכבוד ההגדרה הבסיסית של המושג אינה חד-משמעית. לפיכך חלק ניכר מן הדיון בנושא זה מחייב בירור מה נחשב כבוד ומהו היפוכו של הכבוד, באילו תחומים ובאילו הקשרים.<sup>88</sup>

### מקור הכבוד

קיימת גישה הגוזרת את מושג הכבוד מן האדם אל זולתו:

רבי אליעזר אומר: יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך (משנה, אבות י, ב).

המאמר של רבי אליעזר קובע קנה מידה לכבוד, הדומה לכלל של הלל הזקן "דעלך סני לחברך לא תעביד" [את השנוא עליך לא תעשה לחברך]. חכמים הרחיבו בפירוש המאמר כך:

"יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", כיצד? מלמד שכשם שרואה את כבודו כך יהא אדם רואה את כבוד חברו, וכשם שאין אדם רוצה שיצא שם רע על כבודו כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו (אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק טו).

88 על העמימות של מושג הכבוד ראו לדוגמה דניאל סטטמן, "שני מושגים של כבוד" (סטטמן, תשס"א). וראו דיון מפורט החוקר את השימושים במונח "כבוד" במקורות היהודיים ובשיח הישראלי במחקרה של אוריית קמיר (תשס"ה).

כבוד הזולת נגזר מכבודו של האדם עצמו, ונקודת הייחוס הראשונית היא האדם היחיד. נקודת המוצא להגדרת הכבוד היא אנושית-אישית ונשענת של ערך השוויון בין בני אדם. עליך לראות בזולתך שווה לך, ומתוך כך תבין שכשם שאתה חפץ בכבוד, כך ראוי שתכבד את זולתך.<sup>89</sup> כנגדה קיימת גישה אחרת, הגוזרת את כבוד האדם מכבוד האלוהים:

בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א) כלל גדול בתורה.

רבי עקיבה אומר: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) כלל גדול ממנו, שלא תאמר הואיל וניתבזיתי יתבזה חברי, אמר רבי תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה, "כרמות אלהים עשה אתו" (בראשית רבה כד, ז, עמ' 237).

נראה שבניגוד לבן עזאי ורבי עקיבא, הגוזרים את חובת כבוד הזולת מכבודו של האדם עצמו,<sup>90</sup> רבי תנחומא מעביר את מקור הכבוד ל"דמות אלוהים". ספק בעיניי אם יש לחדד הבדל זה כמחלוקת, או שמא רבי תנחומא מצביע על מקור הערך, ואילו התנאים הצביעו על הדרך להגדיר אותו. שכן גם אם מקור הערך הוא כבוד אלוהים, עדיין טיבו של מושג הכבוד צריך להתפרט במונחים אנושיים.<sup>91</sup>

## כבוד המת

המקור המקראי לכך שכבוד האדם נגזר מכבוד האלוהים ומהיותו צלם אלוהים הוא איסור הלנת המת ומצוות הקבורה הנובעת ממנו:

89 במונח מסוים גישה זו דומה לצו הקטגורי של קאנט, לפחות בחלק מן ההיבטים והפרשנויות שלו, ובעיקר בכל הקשור לכך שהוא אינו נוטל את הערך המוסרי ממקור הטרנומי, אלא גוזר אותו מן התודעה האוטונומית של האדם.

90 כמו קודמיהם, הלל הזקן (לקמן עמ' 93) ורבי אליעזר (לעיל עמ' 89).

91 בהמשך הפסקה מוצע הסבר אחר: "דבר אחר: יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, כיצד? בזמן שיש לו לאדם מאה רבוא ונוטלים את כל ממונו אל יפגום את עצמו בשוה פרוטה". לא ברור מהו אותו פגם שחוששים שאדם יעשה לעצמו.

לֹא תִלִּין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי קָלֵלֶת  
אֱלֹהִים תִּלְוִי (דברים כא, כג; משנה, סנהדרין ו, ד).

מן הזיהוי בפסוק בין ביזוי גוף האדם ובין קללת האל נובעת ההקבלה בין כבוד האדם לכבוד אלוהים. מן האיסור של הלנת המת נובעת מערכת מפורטת של חובות ואיסורים המיועדים לשמירה על כבודו של גוף האדם המת ובעקבותיו גם האדם החי, ובכלל זה האיסור לפגוע בשלמותו של הגוף, החובה לקברו במהירות האפשרית, מצוות הלוויית המת, החובה לטפל ב"מת מצווה" – אדם שמת ואין לו קוברים – בעדיפות הדוחה מצוות אחרות והחובה לכבד את מקום הקבורה ובתי הקברות. יחסה של התורה למת ולגופו מאזן בין הקוטב הקיצוני של פולחני המתים בדתות ובתרבויות מסוימות ובין הקוטב הקיצוני האחר של חוסר כל התייחסות לגוף המת כבעל ערך או כבוד כלשהו.<sup>92</sup>

### כבוד המת כנגד קידוש השם

הפרשה של הגבעונים, בניו של שאול המלך ורצפה בת איה, שהתרחשה באחרית ימי שלטונו של דוד המלך, היא אחד הפרקים המרעישים בתנ"ך בעוצמת ההתנגשות המצויה בה בין הערכים המעצבים את דפוסי החיים הנורמטיביים ובין המושגים של קידוש השם וחילולו. בתווך יש בפרשה זו טיפול חריג בכבוד המת. הגבעונים הם עם מעמי כנען שכרתו במרמה ברית עם יהושע בעת כיבוש הארץ, ולמרות המרמה קיימו בני ישראל את הבטחתם שלא לפגוע בהם. שאול הפר ברית זו, ועל כך נענשו בניו בחומרה ובהפגנתיות מחרידה: דוד אפשר לגבעונים לנקום את נקמת הריגתם בידי שאול ומסר בידיהם שבעה מצאצאיו. שניים מהם היו בניה של רצפה בת איה, פילגשו. הגבעונים לא הסתפקו בהריגת השבעה, אלא גם "הוקיעום בהר", כלומר תלו את גווייתיהם, והן התנוססו לעין כול, למען יחזו כל העוברים ושבים בנקמת הגבעונים:

92 קבורת מת מצווה – שאין לו קוברים – דוחה שאר מצוות. ראו מגילה ג ע"ב. אביעד הכהן, במאמרו "כבוד האדם ותערוכת גופות בני אדם" (הכהן, תשס"ט), דן בסוגיית הטיפול בגופות הן על פי עקרונות "כבוד האדם" בדמוקרטיה הן על פי עקרונות המשפט העברי. לדיון רחב יותר ראו מאמרו, "התחייבה העצמות האלה?" (הכהן, תשס"ה II).

וַיִּתְּנֶם בְּיַד הַגְּבַעֲוִנִים וַיְקִיעֵם בְּהָר לְפָנֵי ה' וַיִּפְּלוּ שְׁבַעֲתָם יַחַד וַהֲמָה הִמְתּוּ בַיָּמִי קָצִיר בְּרֵאשֵׁינִים בְּתַחֲלֵת קָצִיר שְׁעָרִים. וַתִּקַּח רִצְפָּה בַת אֵיָה אֶת הַשֶּׁקֶ וַתִּטְהוּ לָהּ אֶל הַצֹּר מִתַּחֲלֵת קָצִיר עַד נִתְּךְ מַיִם צְלִיָּהֶם מִן הַשָּׁמַיִם וְלֹא נִתְּנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ צְלִיָּהֶם יוֹמָם וָלַיְלָה הַשְּׂדֵה לַיְלָה (שמואל ב כא, ט-י).

כחצי שנה – מתחילת קציר שעורים באביב ועד ראשית הגשמים בסתיו – נשארה רצפה בת איה לצד הגויות התלויות כדי לגרש את העופות ואת בעלי החיים שעטו עליהן לאוכלן. סיפוריה של רצפה בת איה הוא סיפור מופת מקראי המצביע על החשיבות הגדולה המיוחסת לדאגה לכבוד המת. בד בבד הוא גם מקור לסיוג הערך של כבוד המת ולדחייתו מפני ערכים אחרים. על פי חז"ל גויותיהם של בני שאול הושארו תלויות במשך כל הקיץ כדי לעורר "קידוש השם"! העוברים ושבים למדו לדעת שבני שאול הוצאו להורג על שהפרו את הברית עם הגבעונים והרגום:

רבי אבא בר זמינא בשם רבי הושעיה: גדול הוא קידוש השם מחילול השם, בחילול השם כתיב "לא תלין נבלתו על העץ" ובקידוש השם כתיב "מתחילת הקציר עד נתך מים עליהם", מלמד שהיו תלויין משה עשר בניסן עד שבעה עשר במרחשון. והיו העוברים והשבים אומרים מה חטאו אילו שנשתנית עליהן מידת הדין? והיו אומרים: על שפשטו ידיהן בגרים גרורים. אמרו: מה אם אילו [הגבעונים] שלא נתגירו לשם שמים ראו היאך תבע הקדוש-ברוך-הוא את דמן, המתגיר לשם שמים על אחת כמה וכמה! אין אלוה כאלהיכם ואין אומה כאומתכם, ואין לנו להידבק אלא בכם הרכה גרים נתגירו באותה שעה (ירושלמי, קידושין ד, א).

חז"ל מחריפים את המסר המשתמע מפשוטו של מקרא ומחדדים אותו. לדבריו של רבי הושעיה אפשר דוד לגבעונים לתלות את הגויות של שבעת צאצאי שאול בשל סיבה חינוכית: כדי שכל העוברים ושבים ישמעו ויראו – כך נעשה למי שפגע בגרים.

חוץ מהערך של אהבת הגר וכבודו אפשר להסיק מן הסיפור שלעתים הערך של כבוד המת נדחה מפני צורכי החיים. במקרה של בני שאול מדובר ב"קידוש השם", אך להלכה נפסק שגם הצלת חיי אדם ואפילו שיקולי ממון הם לעתים סיבה להקל בכבוד המת.<sup>93</sup>

### כבוד הגוף

כשם שגופתו של המת מחייבת התייחסות של כבוד בשל היותו צלם אלוהים, גם גופו של האדם החי מחייב התייחסות של כבוד מאותה סיבה ממש ואף יותר מכך, שכן האדם החי הוא בכחינת צלם אלוהים חיים יותר מן המת. הלל הזקן הוא מופת להתייחסות רצינית וכבודת ראש לגופו:

"גומל נפשו איש חסד ועוכר שארו אכזרי" (משלי יא, יז): "גומל נפשו איש חסד" – זה הלל הזקן [...] אמרו לו תלמידיו, רבי, להיכן אתה הולך? אמר להם: לעשות מצוה. אמרו לו: וכי מה מצוה זו? אמר להן: לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו: וכי זו מצוה היא? אמר להם: הן. מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן, והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנבראתי בצלם ובדמות, דכתיב: "כי בצלם אלהים עשה את האדם" על אחת כמה וכמה (ויקרא רבה לז, ג).

הלל הזקן למד מהמושג צלם אלוהים של האדם את החובה לטפל בגוף האדם כאילו היה "איקונין של מלך". במקביל להתייחסות המקראית אל גוף האדם המת כ"קללת אלוהים תלוי", הלל רואה גם בגוף האדם החי "צלם" במשמעות של פסל ותמונה מוחשיים. ייתכן שכדבריו יש גם הבנה מחודשת של איסור עשיית פסל ותמונה: היות שהאדם החי הוא דמות האל, אין צורך ואין רשות לעשות פסלים דוממים ומתים שייצגו את אלוהים חיים.

93 בבא בתרא קנד ע"ב. שו"ת משפטי עוזיאל (הרב ב"צ עוזיאל, ירושלים, המאה העשרים), חלק א, יורה דעה, סימן כח-כט. לרשימת מקורות מקיפה ומפתחות לנושא של ניתוחי מתים ראו כהנא, תשכ"ז.

## כבוד הגוף: היגינה ואסתטיקה

תניא: רוחץ אדם פניו ורגליו בכל יום בשביל קונו, משום שנאמר: "כל פעל ה' למענהו" (משלי טז, ד) (שבת נ ע"ב).

ברייתא זו, המשלימה את סיפורו של הלל הזקן, מורה ששמירה על היגינה גופנית היא חלק מכבודו של האדם. נחלקו אמוראים במסכת שבת: יש האומרים שאסור לאיש להתייפות מכיוון שהדבר נכלל באיסור "לא ילבש גבר שמלת אישה", ויש המתירים בהסתמכם על הברייתא המבוססת על גישתו של הלל הזקן. עם זאת הכול מסכימים שמותר לאיש לנקוט פעולות של התייפות והתמרקות אם התכלית היא "בשביל צערו", ולא התייפות גרדא. על כך העירו בעלי התוספות:

בשביל צערו – ואם אין לו צער אחר אלא שמתבייש לילך בין בני אדם שרי [מותר], דאין לך צער גדול מזה (תוספות לשבת נ ע"ב, ד"ה "בשביל צערו").

גם מי שסבור שלגברים אין לגיטימציה להתקשט ליופי בעלמא, מסכים שההגדרה של מה נחשב יפה ומה מבייש את האדם תלויה בעמדתו הסובייקטיבית ובהקשר החברתי. לפיכך הוא יתיר לאדם להתקשט, ובימינו אף לעבור ניתוחים קוסמטיים, כדי לשפר את הופעתו החיצונית ומתוך כך את ביטחונו העצמי ואת תחושת הכבוד שלו לפני הבריות.<sup>94</sup>

### שלילת הכבוד – קלון, ניוול ובושת

אחת הדרכים להגדיר את הכבוד היא על דרך השלילה. במקרא ובדברי חכמים מופיעים מגוון ביטויים של אי-כבוד ולאחדים מהם גם קטגוריות הלכתיות-משפטיות מובהקות.

94 שו"ת שרידי אש (ר' יחיאל יעקב ויינברג, פולין, גרמניה ושווייץ, המאה העשרים), חלק ב, סימן מא.

"קלון" הוא ניגודו של הכבוד. הוא מופיע במקרא בהקשר של הכאה מיותרת של האדם החייב מלקות.

אַרְבָּעִים יָכְנוּ לֹא יִסִּיף פֶּן יִסִּיף לְהַכְתּוֹ עַל אֱלֹה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה  
אֲחִיךָ לְעֵינֶיךָ (דברים כה, ג).

משמע שהפגיעה בגוף האדם, נוסף על היותה פגיעה פיזית, היא גם "קלון". אף שמדובר בעבריינין הסופג מלקות כעונש, העונש הושלם בתום ל"ט המלקות הראשונות, וכל מכה נוספת מיותרת ובגדר פגיעה בכבודו. מובן שכך יש לדון כל מקרה של פגיעה גופנית של אדם בזולתו.

במקביל למונח המקראי "קלון" מופיע בלשון חכמים המונח "ניוול", המתייחס בדרך כלל לפגיעה באסתטיקה. מניעת ניוול היא שיקול חשוב בתחומים שונים בהלכה. מתוך הדוגמאות של ניוול בדברי חכמים אפשר להפיק גם הגדרה חיובית של אחדים ממושגי הכבוד. מונח אחר המצוי בדברי חכמים הוא "בושת", המתייחס בדרך כלל לפגיעה הרגשית, לעלבון שהפגיעה הגופנית או המילולית גורמת. נפרוט דוגמאות של כבוד ואי-כבוד הכלולות במונחים אלו.

### כבוד הגוף: ניקיון, תכשיטים ואיפור

"סוטה" היא אישה החשודה בניאוף. בנסיבות מסוימות, אחרי התראה של הבעל, ניתן לקיים במקדש טקס האמור לברר אם חטאה אם לאו. על פי הכתובים עיקרו של הטקס הוא השקייתה במים שלתוכם נזרה אפר שרפה של מגילה שעליה כתובה פרשיית אזהרת הסוטה שבתורה. אם האישה נאפה, שתיית המים אמורה להביאה לידי מוות בייסורים, ואם לאו – שתיית המים אמורה להיות לה לברכה.<sup>95</sup> טקס השקיית הסוטה מכיל מעשים שנועדו לבייש את האישה ולפגוע בה. מתוך

95 למען הקורא שאינו רגיל בספרות הרבנית תיארתי כאן בכלליות את טקס השקיית הסוטה ואת סיבותיו לפי פשוטו של מקרא, אף שיש חוקרים הטוענים שהטקס לא התרחש מעולם. עם זה חשוב לציין שמטעמים שלא כאן המקום לפרטם, כשהקורא הרגיל במקורות הרבניים נתקל בקוד "סוטה", אין עולה בדעתו כל הברוטליות המתוארת כאן.

התיאור של טקס זה ניתן להבין על דרך השלילה מה אסור לעשות לאישה ולאדם אחר, שכן מעשים אלה פוגעים בכבודם:

היו עליה [על הסוטה] כלי זהב קטלאות ונזמים וטבעות מסלקם הימנה כדי לנוולה (ספרי במדבר יא).

תכשיטים ואיפור נחשבים צורך בסיסי לכבוד האישה, ובהיעדרם היא נחשבת "מנוולת". מניעתם נחשבת השפלה שלה, ומכאן נובעות הלכות בתחומים שונים. כך למשל הענקת תכשיטים לאישה היא אחת החובות המוטלות על בעלה, והוא אינו רשאי למנעם ממנה. בהיעדרו – על הממונים על סיפוק צרכיה לדאוג גם לכך. כן התיירו לה "כיחול ופרכוס" גם בימי אבלות.

קיימות דרגות שונות של טיפוח יופי, המשתנות מאדם לאדם. בראש סולם הרגישות נמצאים המלך והכלה. על המלך נאמר "מלך ביפיו תחזינה עיניך" (ישעיהו לג, יז), והכלה צריכה להישמר "שלא תתגנה על בעלה" (יומא עח ע"ב). מכאן נובעים היתר רחיצה למלך ולכלה ביום הכיפורים ובתקופת האבלות.<sup>96</sup>

## טיפול בשער

כבר במקרא אפשר להצביע על מקורות רבים שעולה מהם כי לשער משמעות רבה, לתפארת ולגנות האדם. הנזיר, הכוהן, האבל והמצורע מוזהרים בתורה

96 לחיוב הבעל בתכשיטי אשתו ראו כתובות עא ע"א. לתכשיטים כחלק מזכויות הממון של האישה ראו כתובות מח ע"א; קז ע"א; רמב"ם, הלכות אישות יג, ז; שולחן ערוך, אבן העזר ע, ה-ו; בית שמואל, שם, טו. להיתר להתקשט גם בימי אבלות ראו תענית יג ע"ב; להיתר לרחצת הכלה ביום הכיפורים ראו משנה, יומא ח, א. רמב"ם, הלכות שבייתת עשור ג, א; שולחן ערוך, אורח חיים תריג, י. להיתר רחצה בימי האבלות: רמב"ם, הלכות אבל יא, ז; שולחן ערוך, אורח חיים שפא, ו. חלק מהניווול של "אשת יפת תואר" (משנה מסכת שמחות ז, יג) והסוטה (ספרי במדבר יא; משנה, סוטה א, ו) נעשה על ידי מניעת תכשיטים ובגדים נאים. רשימת המעשים הנעשים בטקס הסוטה כדי להשפיל את האישה ולהרתיע אותה היא מקור שאפשר ללמוד ממנו מה אסור לעשות לאישה בדרך כלל. לדעת רבי יוחנן בן ברוקה אפילו לסוטה אסור לעשות כן: "אין מנוולים בנות ישראל יותר ממה שכתוב בתורה" (ספרי במדבר יא). על מעמד ההשפלה של הסוטה כסיפור של הרתעה ראו אצל ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה (רוזן-צבי, תשס"ח).



בדבר אופן גידול שערים. אצל שמשון, אבשלום והרעיה בשיר השירים יש לשער חשיבות יתרה. גם בהלכה יש לאורך השער ולתכיפות התספורת חשיבות, ככבוד או כניווט, בהתאם לתפקידו ולמעמדו של האדם. שער מגודל מדי נחשב ניוול, ולכן למי ששערו מנוולו התירו תספורת ותגלחת גם בזמנים ובמצבים שבהם אסור להסתפר.<sup>97</sup>

### עשיית צרכים

אפשרות מכובדת ומוצנעת לעשיית הצרכים נחשבת אחד מערכי כבוד האדם, והיפוכה – ביזיון וקלון. כאשר עבריין החייב מלקות הגיע לידי כך שהתבזה בעשיית הצרכים במהלך ההלקאה, הוא נפטר לאלתר מהשלמת העונש כי "נקלה אחיך לעיניך".<sup>98</sup> מפני "כבוד הבריות" התירו איסורים מסוימים בשבת כדי לאפשר עשיית הצרכים בצנעה ובניקיון.<sup>99</sup>

97 כנדרים נא ע"א, מתוארת תספורת מיוחדת של הכוהן הגדול: "תספורת בן אלעשה". כוהן הדיוט מסתפר אחת לשלושים יום. כוהן גדול ומלך מסתפר בכל יום (תענית יז ע"א; סנהדרין כב ע"ב). נזיר, אבל ומצורע מבטאים את חריגותם החברתית בגידול שער פרע. אנשי מעמד בבית המקדש רשאים להתגלח בחול המועד כדי שלא ייכנסו לעבודתם כשהם מנוולים (תענית יז ע"א; מועד קטן יד ע"א); ראש מגולח נחשב ניוול לאישה, אך לא לאיש (משנה, נזיר ד, ה), ולכן מנהג החרדים בהונגריה לחייב את הנשים בתגלחת שער הראש מעורר תמיהה ומחייב הסבר. וראו שו"ת משנה הלכות (רבי מנשה קליין, אדמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים), חלק יב, סימן צה. על שאלת גידול השער בחינוך ובחברה הדתית בזמננו ראו מאמרי, "הררים התלויים בשערה: על השער ומרד הנעורים" (ברנדס, תשס"ט, עמ' 155-168). על הביזיון בגילוח שער והשימוש בכך למטרות ענישה ראו קירשנבאום, תשס"ה, עמ' 735-737.

98 ספרי דברים, פסקה רפו; משנה, מכות ג, יד; רמב"ם, הלכות סנהדרין יז, ה.

99 ברכות יט ע"א. לטלטול מוקצה לצורך ניקיון הגוף בשבת ראו שבת פא ע"ב; שולחן ערוך, אורח חיים ש"ב, א. להיתר יציאה מחוץ לתחום בשבת לצורך התפנות בצנעה, ראו עירובין מא ע"ב; שולחן ערוך, אורח חיים תו, א. ויותר מכך בתלמוד הירושלמי: "אמר ר' זעירא: גדול כבוד הרבים שדוחה מצווה לא תעשה שעה אחת" (ירושלמי, ברכות ג, א ו, ב). לדין כללי בסוגיה זו ראו מאמרו של ח' ריינס, "כבוד הבריות בהלכה" (ריינס, תש"ו), ומאמרו של יעקב בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות – עיונים בגלגוליה של הלכה" (בלידשטיין, תשמ"ב-תשמ"ג).

## מסירה לקלון

גם מכירה או מסירה של אדם לעבדות ולזנות נחשבת בלשון חכמים "קלון". גם כפייה על אדם לעבוד בעבודות שאינן ראויות לו לפי כבודו ומעמדו נחשבת בזיון. יש לשים לב שמלבד הבעיה של שלילת החירות שתידון לעצמה, יש בכפייה למעשים שאינם לפי כבודו של אדם פגיעה בצלם אלוהים שבו, וייתכן שהיא קודמת בחומרתה לבעיית נטילת החירות. נראה שהורים הדוחקים בילדיהם הקטינים להשתתף בפעילות החושפת את גופם או את נפשם למעשים שיש בהם אי-כבוד פוגעים בזכותם הבסיסית של הילדים לכבוד ויש להגן עליהם מפני מעשים שכאלו. מובן שכאשר מדובר בקטינים וחסרי שיקול דעת, הם אינם מבחינים בין כבוד מדומה שבהופעה לפני קהל ומצלמות ובין כבוד ממשי, ולכן חובה להתערב כדי להצילם מקלון.<sup>100</sup>

## אלימות כפגיעה בכבוד

מן המפגש של משה רבנו עם שני העברים במצרים למדנו שהמרים יד על חברו נקרא רשע, ומכאן שמדובר במקור ראשוני לתפיסת האלימות כדבר פסול ואסור:

וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהַיּוֹם הַשֵּׁנִי אֲנָשִׁים עֹבְרִים נְצִים וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לְמָה  
תִּבְחָה רֵעֶךָ (שמות ב, יג).

האיסור להכות מקורו בין היתר בערך כבוד האדם. האיסור להוסיף ולו מכה אחת על ארבעים המלקות למי שנתחייב בעונש מכות הוא מקור לכך שחבלה גופנית באדם היא פגיעה אסורה בכבודו: "לא תוסיף להכותו [...] ונקלה אחיך לעיניך" (דברים כה, ג). נוסף על איסור החבלה נלמד מכך גם איסור ההכאה לעצמו, שיש בו קלון גם אם הוא אינו מביא לידי חבלה. ועוד למדו משיחתו של משה רבנו

100 תוספתא, הוריות ב, ה; גיטין נו ע"ב. כאלה הם למשל עידוד קטינים להשתתף בתחרויות יופי או זמר או צילומי דוגמנות בגוף חשוף ובתנוחות בעלות קונוטציה מינית שהילדים לעתים אינם מודעים לה, וגם אם הם מודעים, הם אינם נחשבים בני דעת כדי להחליט על רצונם להיחשף לכך. בהקשר של כבוד הילד ראו מאמרו של הרב יובל שרלו, "כבוד האדם של הילד במצוות כיבוד הורים: האם חייב הילד לציית להוריו?" (שרלו, 2006).

עם העברים הנצים במצרים ש"אפילו המרים יד על חברו נקרא רשע" (סנהדרין נח ע"ב).

בתלמוד נחלקו חכמים אם מותר לאדם לחבול בעצמו. הרמב"ם פסק שהאיסור הוא בין לחבול באחרים ובין לחבול בעצמו, ויש אומרים שאסור לו אפילו לצער את עצמו.<sup>101</sup>

פגיעה פיזית באדם, גם אם אינה גורמת לו סבל גופני, אלא רק בושה, אסורה ומחייבת תשלום פיזי על הבושת שנגרמה לו. בכלל המעשים הללו המשנה מונה את "תוקע באוזנו", סטירה, צרימה באוזן, תלישת שער, יריקה ופריעת ראש האישה.<sup>102</sup> גם הכאה קלה בגב היד, ואפילו באמצעות דף נייר, תיחשב פגיעה בכבודו של אדם בנסיבות מסוימות.<sup>103</sup> מובן מאליו שמעשים של הטרדה מינית, מילולית או פיזית, נכללים באיסור הפגיעה בכבוד האדם.<sup>104</sup>

האיסור להכות ולחבול בזולת קיים גם באופן עצמאי בלי הנימוק של הבושה הנגרמת, וקיים גם במקום שאינו גורם בושת למוכה. יתר על כן, האיסור לחבול בגוף האדם מוטל על האדם גם בנוגע לגופו שלו, שכן כבודם של האדם וגופו אינו נובע רק מדעתו ומרגשותיו אלא מהיותו צלם אלוהים. האחריות לשמור על כבודו של צלם אלוהים היא אפוא חובה המכוונת גם כלפי גופו שלו. עם זה מקובל לפסוק שאדם רשאי לחבול בעצמו כאשר הוא מפיק מכך תועלת כגון

101 על חובל בעצמו ראו בבא קמא צא ע"ב. על איסור הכאה ואיסור חבלה: משנה, בבא קמא ח, ו; סנהדרין נח ע"ב, ומקבילות; רמב"ם, הלכות חובל ומזיק ה, ב; שולחן ערוך, חושן משפט תכ, א.

102 משנה, בבא קמא ח, ו

103 תוספתא, בבא קמא ט, לא.

104 אף שבהלכה יש יסודות מוצקים להניח עליהם את איסור ההטרדה – בהלכות נזיקין, מדין בושת וכנגזרות של מושג הכבוד – במחשבה המשפטית המודרנית התפסה שהטרדה מינית אסורה בשל פגיעה בזכויות היסוד של כבוד האדם וחירותו נחשבת חידוש משנות השישים בארצות הברית. אף שגם קודם לכן היו איסורים וחקיקה בהקשר זה, לא יוחסה לה עוצמה דומה כל עוד לא פותחה בכלים משפטיים הולמים. ראו מאמרה של אורית קמיר, "Dignity, Respect and Equality in Sexual Harassment", (Kamir, 2003) Law: Israel's New Legislation"

בניתוחים לשיפור מראהו. ההסבר הפשוט הוא שחבלה כזאת איננה פגיעה בכבוד וב"צלם" אלא אדרבה, נועדה לכבודו ולרווחתו של האדם ושל גופו.<sup>105</sup>

### הזכות לכבוד – לכל אדם

מושגי כבוד האדם נלמדים במקורות חז"ל מפסוקי התורה המתייחסים לעבריינים שלקו מיד בית דין. חובת כבוד המת נלמדת מדינם של הרוגי בית דין שעליהם נאמר "קללת אלוהים תלוי", וחובת הזהירות בכבודו של האדם החי נלמדת מחייבי מלקות – מהחשבתו של הלוקה כ"אחיך", שאסור לבזותו: "ונקלה אחיך לעיניך". אם בעבריינים כך, באנשים מהוגנים על אחת כמה וכמה.

למעשה, הזכות לכבוד קיימת כלפי עבריינים לא פחות מכפי שהיא קיימת אצל בני אדם מהוגנים. העברייך חייב לשאת את עונשו, אך אין בכך הצדקה לבזותו. לקביעה זו מסקנות מרחיקות לכת בכל הנוגע לזכויות היסוד לכבוד המגיעות לכל אדם, ובכלל זה אסירים, חיילים, מועסקים במקומות עבודה, תלמידים בבתי ספר, מאושפזים בבתי חולים וכל אדם באשר הוא.<sup>106</sup>

### צרכים חומריים ככבוד בסיסי

מצוות "כבד את אביך ואת אמך" מתפרשת במקורות חז"ל כקשורה לטיפול בצורכיהם החומריים:

105 לתשובה מקיפה ועתירת מקורות בנושא הרשות לערוך ניתוחים קוסמטיים ראו שו"ת עטרת פז (הרב פנחס זביחי, ירושלים, המאה העשרים), חושן משפט ז. ועוד ראו אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, הערך "ניתוחים מיוחדים" (כרך ד, עמ' 605-612).

106 בדבר היחס לאסיר ראו אליעזר בן שלמה, "כבוד האדם מול שלום הציבור בהשפלת אסיר" (בן שלמה, תשנ"ז). בדבר היחס לתלמידים: הרב אברהם שרמן, "אלימות הורים ומורים" (שרמן, תשנ"ו); ירון צברי, "כבוד התלמיד" (צברי, תשנ"ה); הרב נריה גוטל, "חושך שבטו שונא בנו?" (גוטל, תש"ס); בנימין שמואלי, "ענישה גופנית של ילדים בידי הוריהם על פי המשפט העברי" (שמואלי, תש"ב); סבה א' לסלי, "חושך שבטו בהוראת בית המשפט" (סבה, תש"ג); אביעד הכהן, "על איסור האלימות בחינוך" (הכהן, תש"ד III).

איזו היא מורא לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו, אי זהו כיבוד? מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה מכניס ומוציא (ספרא, קדושים, פרשה א, י).

וכך גם בהלכות כבוד רבו וכבוד תלמיד חכם:

ואיזהו המכבד? מאכיל, ומשקה, מלביש, ומנעיל, מכניס, ומוציא, אחד הרב ואחד חכם. ואיזה המבזה, לא ישב במקומו, ולא ידבר במקומו, ולא סותר את דבריו (מסכת דרך ארץ ו, הלכה ג).

משמע שכבודו של אדם כולל את הדאגה לצרכיו החומריים הבסיסיים, ולצדה גם את הדאגה ואת תשומת הלב לצרכיו הנפשיים.<sup>107</sup> הכבוד הנפשי מנוסח על דרך השלילה: "איזהו המבזה". מושגי הכבוד הנפשיים קשים יותר להגדרה: לעתים הם סובייקטיביים לגמרי, ולעתים הם תלויים במוסכמות חברתיות. יש מי שרשאי למחול על כבודו ויש מי שאינו רשאי מפני שכבודו חרג מן ההיבט האישי, והוא מייצג גם אחרים שאינם מסכימים, או שהציבור אינו מסכים, למחול על כבודם.<sup>108</sup>

## עוני כקלון

הקלון, כהיפוכו של הכבוד, נלווה אל הייסורים ואל העוני:

מעשה באחד שנדר מבת אחותו הנייה [נדר שלא ליהנות ממנה ובכלל זה שלא לשאתה לאישה, אף על פי שנישואין עם אחיינית נחשבים ראויים ביותר אצל חכמים]. והכניסוה לבית רבי ישמעאל וייפחה. אמר לו רבי ישמעאל: בני, מזו נדרת? אמר לו: לאו.

107 מקבילה מעניינת לכך יש בהלכות יום טוב: הראשונים מפרשים את ההיתר "אך אשר ייאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב, טז), על פי הגמרא, בהרחבה: "אוכל נפש" מתרחב לצרכים נוספים בכללם מצוות (צורך הנשמה), נוחות הגוף כרחיצה וחימום, ואף שאר הנאות של הנפש. ראו ביצה יב ע"א, ובמפרשים שם.

108 ספרה היסודי של אורית קמיר, שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם (קמיר, 2004), דן בסוגיות אלו בפירוט ובהרחבה מרובה. וראו גם קמיר, תשס"ה.

והתירה רבי ישמעאל. באותה שעה בכה רבי ישמעאל ואמר: בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן. וכשמת רבי ישמעאל היו בנות ישראל נושאות קינה ואומרות: בנות ישראל על רבי ישמעאל בכינה (נדרים סו ע"א).

העוני מכער לא רק מפני שאין אמצעים להתקשט ולהתלבש באופן נאה וראוי. עוני בפני עצמו משפיל את האדם, מוריד את כבודו, בעיני עצמו ובעיני הזולת. המאבק בעוני הוא חלק מן המאבק הבסיסי על כבוד האדם. הזכות לכבוד פירושה אפוא גם הזכות לקיום בכבוד.<sup>109</sup>

### הרעב כחרפה

ההתייחסות אל העוני כאל פגיעה חמורה בכבוד האדם, כ"קלון" וכ"חרפה", מחריפה ביותר כשתוצאת העוני היא רעב במוכנו הראשוני:

בְּבוֹא רָשָׁע בָּא גַם בּוֹז וְעַם קְלוֹן חֲרָפָה (משלי יח, ג).  
רבי לוי פתח: [...] "ועם קלון חרפה", שנתלוה לו קלונו שלרעב,  
ואין חרפה אלא רעב, כמה שנאמר: "אשר לא אתן אתכם עוד  
חרפת רעב"<sup>110</sup> וגו' (בראשית רבה סד, ב, עמ' 700).

הביטוי הנבואי "חרפת רעב" משקף את תפיסת הבושה החריפה המלווה את הרעב והעוני המוביל אליו, וממילא את החובה המוטלת על אדם לחלץ את רעהו, ועל החברה לחלץ את כלל חבריה, מן המצב המבזה של העוני. חובת נתינת הצדקה לעני, בדרגתה התובענית והגבוהה ביותר, היא החובה לספק לו מזון ברמה המידית ולהצילו מחרפת רעב.<sup>111</sup>

109 אביעד הכהן, "שמחת עניים ומתנות לאביונים: קו העוני וזכות הקיום בכבוד" (הכהן, תשס"ד IV). מקורות מן המשפט העברי והכללי ראו בהערות שם.

110 הפסוק המצוטט אינו קיים. נראה שהדרשן הרכיב שני פסוקים: מיחזקאל לו, ל, ומיואל ב, יט.

111 במקורות חז"ל, בהלכה ובאגדה, אפשר למצוא אסמכתאות רבות לכך שעוני והצורך "לחזור על הפתחים" כדי לקבץ נדבות הם בראש ובראשונה ביוזן חמור ופגיעה בכבוד

## הלבוש ככבודו של אדם

גם הלבוש הנאות הוא חלק מהתנאים היסודיים של כבוד האדם. את זאת למדים מבני נח:

וַיִּקַּח שֵׁם וַיִּפֹּת אֶת הַשְּׂמֹלֶה וַיְשִׂימוּ עַל שְׂכָם שְׂנִיָּהִם וַיִּלְכוּ אַחֲרֵינִית  
וַיִּכְסּוּ אֶת עֲרֹת אֲבֵיהֶם וּפְנֵיהֶם אַחֲרֵינִית וְעֲרֹת אֲבֵיהֶם לֹא רָאוּ  
(בראשית ט, כג).

עירום ברמה של ערווה גלויה הוא קלון אוניברסלי וראשוני שגם בני נח מכירים בו.<sup>112</sup> אבל דרגות אחרות של חשיפת הגוף תלויות בהקשר חברתי ותרבותי. בעולמם של חכמים לבוש הולם ונעליים הם חלק בסיסי מכבודו של האדם. הליכה בלא נעליים נחשבת עינוי. הליכה במנעלים מטולאים נחשבת גנאי לתלמיד חכם.<sup>113</sup> בגדים מטולאים ומרובכי כתמים ייחשבו אף הם גנאי בנסיבות מסוימות. רק בעלי מלאכה יכולים להתהדר בבגד שניכרים בו סימני המלאכה, משום החשיבות היתרה והכבוד הניתנים לאדם העובד. כבוד הבריות שבלבוש

---

האדם. ראו **אגדה למעשה**, ב (ברנדס, 2011, עמ' 91-95, 153-170), ובספרו של שמואל פאוסט, **אגדתא** (פאוסט, תשע"א, עמ' 65-77). הרעיון מצא את מקומו בספר החוקים הישראלי בחוק הבטחת הכנסה ובחוק כבוד האדם וחירותו – הזכות לקיום בכבוד. עם זאת יש לתת את הדעת על החשש לפגיעה בחירות הפרט ובזכותו לכבוד במישורים אחרים. ראו אוהד קמין, "על חרפת רעב ואסירות תודה" (קמין, תש"ס). קמין מצביע על שימוש מניפולטיבי ב"חרפת רעב" כדי לעודד תפיסות אנטי-חרדיות המעוררות צמצום הילודה. לדבריו, דאגת יתר לכבוד האדם העני יכולה להתהפך לפגיעה בחירותו. זכותו של אדם לבחור לעצמו (ולמשפחתו?) אורח חיים דל, ואי-אפשר לשלול זאת מיחיד או מקבוצה בשם "כבוד האדם". השאלה אם אדם רשאי להטיל את פרנסתו על הזולת כשמרצונו הוא בוחר להתפרנס מן הצדקה היא ענף אחר של הדיון על צדק חברתי ואינה נוגעת ישירות לכבוד האדם.

112 ברכות כה ע"ב; פירוש תורה תמימה (הרב ברוך הלוי עפשטיין, ליטא, המאות התשע עשרה-עשרים) לבראשית ט, כג, הערת שוליים כ.

113 לחובת נעילת נעליים ראו שבת קיג ע"א. לעינוי שבהיעדר נעליים – יומא עז ע"א, על פי ישעיהו כ, ב-ד; לגנאי שבנעילת מנעלים מטולאים – ברכות מג ע"ב.

מאפשר לדחות במקרים מסוימים איסור של הליכה בכגד ללא ציצית או בגד שיש בו כלאיים.<sup>114</sup>

### די מחסורו – הצרכים הבסיסיים וכבודו של הנצרך

הפתרון הראשוני והמידי לבעיית כבוד האדם הנובעת מעוני ומחסרון כיס הוא נתינת צדקה. שיעור המצווה של צדקה לעני הוא לתת לו "די מחסורו". שיעור זה הוא שיעור יחסי, התלוי בתנאי החיים שהעני היה רגיל להם קודם שירד מנכסיו. במקרים מסוימים מחייבים לתת לעני אפילו "סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות סז ע"ב). מובן שבתחילה יש לספק את הצרכים הבסיסיים, והם מזון וביגוד. בגמרא יש דיון בקדימויות שבין מזון ובין כסות.<sup>115</sup> יש אומרים שמזון קודם בשל צער הרעב, ויש אומרים שכסות קודמת, בשל הביזיון שבלבוש הקרוע והבלוי.<sup>116</sup>

### כבודם של עניים

צדקה היא פתרון זמני ומקומי. בדרגה הנמוכה ביותר "תמחוי" הוא צדקה בסיסית, מנת מזון הניתנת לעני המחזר על הפתחים בחפשו מזון למשך היום. מעליו יש דרגות נוספות עד המערכת הממוסדת של איסוף צדקה, שהייתה מפותחת עד מאוד בכל קהילות ישראל.<sup>117</sup>

הדרך הרצויה למנוע את החרפה הכרוכה בעוני היא ביעורו מן העולם. ואולם כידוע לצד התקווה ש"לא יהיה בכך אביון" נאמר גם "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, ד ו-יא). לעתים המאמצים למיגורו של העוני משכיחים את

114 לפגם בכגדים לא ראויים ראו שבת קיד ע"א; מנחות לו ע"ב-לה ע"א; שולחן ערוך, אורח חיים יג, ג. לכל העניין ראו מיכאל ויגודה, "הלבוש במשפט ובהלכה" (ויגודה, תשס"ד).

115 בבא בתרא ט ע"א.

116 בהלכה נפסק שהרעב חמור מן הצורך בלבוש. שולחן ערוך, יורה דעה רנא, י. וראו מאמרו של אברהם טננבוים, "להגדרת העוני" (טננבוים, תשס"ז).

117 לדיון רחב בסוגיות הצדקה והרווחה בתלמוד ובעקבותיו במסורת ישראל לדורותיה, ראו בפרק השני בספרי אגדה למעשה, ב (ברנדס, 2011).



החובה להתייחס בכבוד אל העניים בעת עוניים. חכמים טרחו להדגיש את החובה להקפיד בכבודם של עניים בנסיבות חברתיות וציבוריות שונות:

תנו רבנן: בראשונה היו מוליכין בבית האבל עשירים בקלות של כסף ושל זהב ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, והיו עניים מתביישים. התקינו שיהו הכל מביאין בסלי נצרים של ערבה קלופה מפני כבודן של עניים (מועד קטן כז ע"א-ע"ב).

בעת כינוסים ציבוריים של שמחה או של אבלות נדרשת הקפדה מיוחדת על כבודם של עניים וצמצום הפערים החברתיים, ולו למראית עין. התקנה להביא תשורות לבית האבל בסלי נצרים נועדה להצניע את ההבדלים בין העשירים לעניים ולאפשר גם לעניים להשתתף במחווה החברתית בלי שיבושו במתנתם הצנועה לפני כול. כך נהגו גם בנות ירושלים בחגיגות המחול בט"ו באב וביום הכיפורים:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו. [...] וכל ישראל שואלין זה מזה כדי שלא יתבייש את מי שאין לו (משנה, תענית ד, ח; תענית לא ע"א).

הרגישות החברתית שביסודו של מנהג זה הייתה מקור למגוון תקנות חברתיות, כגון הדרישה לקביעת גבולות לגובה הפאר והבזבז בשמחות, ולהכדיל באבלות, שהותקנה בקהילות רבות במשך הדורות.<sup>118</sup> עם זאת יש לזכור שהתורה אינה מעודדת שוויון קיצוני מהסוג שנהג בכתות מדבר יהודה או בחברה הקומוניסטית, וניתנת בה לגיטימציה לפערים כלכליים וחברתיים המאפשרים תחרות והישגיות. כדבריו של קהלת, החכם מכל אדם:

118 ייתכן שיש בה גם כדי לעודד הנהגה של תלבושת אחידה או קוד לבוש בבתי הספר ובמוסדות ציבור וארגונים.

וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת כָּל עֵמֶל וְאֶת כָּל כְּשָׁרוֹן הַמַּעֲשָׂה כִּי הִיא קִנְאָת אִישׁ  
מִרְעָהוּ גַם זֶה הֶבֶל וְרַעוּת רוּחַ (קהלת ד, ד).

גם אם כל ההישגיות והתחרותיות הן הבל ורעות רוח, עדיין זו דרכו של עולם ואי-אפשר לעקרה בכוח.<sup>119</sup> בדיוננו על הזכות לקניין נברר שעמדה זו אינה נובעת רק מכניעה לדרכו של עולם אלא מבוססת על הערך של זכות הקניין: "וכבשוה".<sup>120</sup>

### הצניעות ככבוד

אחד ההיבטים החשובים של מושג הכבוד הוא מידת הצניעות. צניעות בהסתרת הגוף הפיזית וצניעות בהתנהגות בחברה. הצניעות עומדת כערך לעצמו ונגזרת אף היא מצלם אלוהים, שכן אלוהים בעצמו הוא "אל מסתתר בשפיר חביון" (פיוט מאת רבי אברהם מימין, צפת, המאה השש עשרה), ככתוב: "כבוד א-להים הסתר דבר" (משלי כה, ב). אין לצמצם את מידת הצניעות לתחום העריות או להשוותה למידת הענווה. מידת הצניעות אמנם קשורה לשתי אלו, שכן הן בתחום האישיות הן בתחום מידת הענווה נדרשת מידה של צניעות, אבל הצניעות מתקיימת בראש ובראשונה כערך עצמאי, כמידה טובה ממידותיו של האדם וחלק מזכויותיו הדורשות כיבוד ושמירה.

119 מועד קטן כזו ע"א – רשימת תקנות שהותקנו "כדי שלא לבייש את מי שאין לו". תקנות כאלה הותקנו בקהילות רבות בכל עדות ישראל, והן קיימות עד ימינו אלה, מקצתן ביתר הצלחה ומקצתן בהצלחה פחותה. ראו לדוגמה על איסור רכישת בגדים מוזהבים בשו"ת חיים ביד (ר' חיים פלאג'י, איזמיר, המאה התשע עשרה), כד. המסורת של הנהגת הקהילות באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה כללה איזון בין האינטרס הדמוקרטי של שוויון בזכות ההצבעה לכל הקהילה ובין מתן משקל לעמדתם של העשירים, שנשאו בעול הכלכלי העיקרי של קיום הקהילה. ראו לדוגמה בשו"ת צמח צדק (ר' מנחם מנדל קרוכמל, פולין ומורביה, המאה השבע עשרה), תשובה א-ב. הזיקה בין הון לשלטון נשארה כידוע גם במשטרים דמוקרטיים שוויוניים כביכול, וייתכן שמתן מענה פורמלי למתח הטבעי עדיף מהדחקתו למחוזות של עברה או לפחות לתחום הדמדומים האפור שבין האסור ללא ראוי בפוליטיקה המודרנית.

120 ראו פרק ה, בשער זה, להלן.

## צניעות בלבוש

הבגדים, כאמור לעיל, הם חלק מכבודו של האדם. חלק מן ההיבט של הכבוד בלבוש הוא הסתרת העירום, אך גם הסתרה של חלק מגופו של האדם נחשבת כבוד בהקשרים מסוימים, וחשיפתו נחשבת אי-כבוד. רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבדיו" (שבת קיג ע"ב).

מעשה כאמורא רב אדא בר אהבה שראה אישה מהלכת ברחוב ועל ראשה כיסוי ראש בלתי צנוע בעליל, שהגמרא מכנה אותו "כרבלת". הוא מיהר לתלוש אותו מעל ראשה והדבר עלה לו הון עתק, שכן הוא נאלץ לשלם לה פיצויים אחרי שהתברר שאינה בת ישראל ואינה חייבת להישמע לכללי הצניעות של היהודים (ברכות כ ע"א). גם אם האדם עצמו אינו מקפיד תמיד על כיסוי, הסרת הכיסוי בפרהסייה בניגוד לרצונו היא מעשה של ביוזון חמור.<sup>121</sup> יש נטייה מוטעית לחשוב ש"צניעות" היא עניין ללבוש נשים דווקא, ושהיא קשורה רק עם הפיתוי המיני וגרימת הרהורים לגברים, אך אין הדבר כך. הצניעות בלבוש היא ערך משותף לכול, גם לגברים וגם לנשים. דוגמה לכך היא ה"פוחח" – אדם לבוש קרעים שאינו רשאי למלא תפקיד ציבורי בבית הכנסת בשל חוסר

121 ברכות כ ע"א; משנה, בבא קמא ח, ו: "פרע ראש האשה בשוק נותן ארבע מאות זוז. ומעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק, באת לפני רבי עקיבא וחיבו ליתן לה ארבע מאות זוז. אמר לו: רבי, תן לי זמן, ונתן לו זמן. שְׁמֵרָה עומדת על פתח חצרה ושבר את הכד בפניה ובו כאיסר שמן, גלתה את ראשה והיתה מְטַפֶּחֶת ומנחת ידה 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 רשאי, פטור. אחרים שחבלו בו חייבין. והקוצץ נטיעותיו – אף על פי שאינו רשאי פטור, אחרים שקצצו את נטיעותיו – חייבים".

מן הסיפור על ר' אדא בר אהבה והנוכרית משתמע שלו הייתה בת ישראל, החייבת בכיסוי ראש, לא היה נענש על מעשהו, שכן האחריות על המרחב הציבורי מצדיקה גם פגיעה בצניעותו של היחיד המפר את הנורמות. יש מקרים נוספים שבהם "ייקוב הדין את ההר" וערך הצניעות נדחה מפני מצוות אחרות, כגון כוהן הנאלץ לצאת מבית שיש בו טמא מת, וגם אם אינו לבוש כהוגן אינו רשאי להתמהמה. עם זאת הצגת סיפורו של רב אדא בר אהבה כסיפור שלקחו הוא שהיה עליו להיות מתון יותר, מורה שבשל חומרת המעשה, גם במקום שיכולה להיות לו הצדקה, יש לשקול "מתון-מתון" וייתכן שיימצא פתרון אחר שאינו כרוך בביוזון של האדם.

הכבוד שבהופעתו. הביזיון אינו רק לפוחח עצמו אלא גם לקהל כולו. עם זה גברים נבדלים מנשים וגם חברות ותקופות נבדלות אלה מאלה בהגדרת הלבוש הראוי – ככל נושאי הכבוד, שהם יחסיים, סובייקטיביים ותלויי הקשר היסטורי וחברתי.<sup>122</sup>

### צנעת הפרט

חלק מחובת הצניעות מוטלת על האדם עצמו ועל התנהגותו בחברה, אבל היבט אחר שלה מוטל על החברה כלפיו. על אדם לכבד את הפרטיות ואת הצניעות של זולתו כחלק מזכויותיו של הזולת, שאסור לפגוע בהן. הדבר נכון הן באופן אישי הן בתכנון רחב יותר של חיי החברה, מאדריכלות ועד תקשורת:

וַיִּשָּׂא בַלְעָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לְשִׁבְטָיו וְתָהִי עֲלָיו  
רוּחַ אֱלֹהִים [...] מֵה טָבוּ אֱהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁפְּנֵיךָ יִשְׂרָאֵל (במדבר  
כד, ה).

רש"י: "מה טובו אהליך" – על שראה פתחיהם שאינן מכוונות זה  
מול זה.

רבי יוחנן סבור שמה שראה בלעם הוא ש"פתחי אוהליהם לא היו מכוונים זה כנגד זה", כלומר שהמחנה במדבר סודר כך שלא ניתן היה להשקיף או להציץ מאוהל אחד אל שכנו. רבי יוחנן סבור שזוהי הבסיס המקראי למערכת ההלכות המסועפת בפרקים הראשונים של מסכת בבא בתרא, העוסקים בהסדרה של הפתחים, החלונות והמחיצות שבין בתים וחצרות. ההנחה המשותפת לכל ההלכות הללו היא שיש להבטיח את זכותו של האדם לפרטיות בכיתו ובחצרו.<sup>123</sup>

122 משנה, מגילה ד, ו: "הפוחח אינו עובר לפני התיבה, אינו קורא בתורה ואינו נושא את כפיו – משום כבודו של הציבור". הגדרתו של "פוחח": מסכת סופרים יד, יב: "מי שנראין כרעיו או בגדיו פרומים או ראשו מגולה". רמב"ם, הלכות תפילה ח, יב: "מי שכתפיו מגולות". וכן בשולחן ערוך, אורח חיים נג, יג.

123 בבא בתרא ס ע"א. ראו מאמרו של ר' יעקב גנק לסוגיית "היזק ראייה" (גנק, תשס"ד).

## היזק ראייה – פגיעה בפרטיות

בתלמוד יש מחלוקת אם "היזק ראייה שמו היזק" (בבא בתרא ב ע"ב-ג ע"א), כלומר אם יש להחשיב את ההסתכלות לתוך הרשות הפרטית של הזולת כנזק בפני עצמו, המחייב התייחסות משפטית, כגון הזכות לדרוש מן השכנים להציב מחיצה להצנעה בחצר. גם הסוברים שאינו היזק מודים שאין להתיר מצבים שבהם אדם יכול לצפות באופן קבוע לתוך רשותו של חברו, בוודאי כשהוא עושה זאת בלי שחברו ידע זאת ויוכל להסתתר מפניו. יש אומרים שאסור לאדם לעמוד ולהציץ אל חצר חברו ולתוך ביתו אפילו אם הוא עומד ברשות הרבים והפתח פתוח.<sup>124</sup> ויש המחמירים אף יותר:

שלא יעמוד בשדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה או בכרם חבירו בשעה שהוא מלא ענבים, ושלא יתן בו עין הרע. ומכאן שלא יראה אדם בממון חבירו בשעה שעושה משא ומתן שלא יבא לידי חימוד או קינאה או עין הרע (דרשות מהר"ח, אור זרוע, סימן ג).

הטעמים המורחבים של האיסור מתייחסים לנזיקין מתחומים שונים, אבל נראה שהגרעין היסודי של הלכות היזק ראייה הוא זה שהסביר רבי יוחנן: צנעת הפרט כזכות יסודית של כבוד האדם.<sup>125</sup>

## רכילות

מובן מאליו שאם יש היזק בראייה ולאדם יש זכות טבעית להצניע את עצמו ואת מעשיו, יש לו גם זכות למנוע פרסום מעשיו ברבים אם אינו חפץ בכך. את איסור הרכילות אפשר לראות כתולדה של הזכות הבסיסית לצנעת הפרט, אם כי חכמים, בעקבות המקרא, הסמיכו את איסור הרכילות גם לזכות הבסיסית לחיים:

124 שולחן ערוך, חושן משפט קנ"ג; סמ"ע (ספר מאירת עיניים), סעיף יד; נתיבות המשפט (ר' יעקב לורברבוים, פולין, המאה התשע עשרה), סעיף יח.

125 אליהו ליפשיץ, "היזק הראיה וצנעת הפרט: הזכות לפרטיות במשפט העברי ובמשפט המדינה" (ליפשיץ א', תשס"א).

לֹא תִלְךְ רְכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה' (ויקרא יט, טז).  
המרגל בחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך,  
[...] עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך  
לו ולא תעמוד על דם רעך, צא ולמד מה אירע לדואג האדומי  
(רמב"ם, הלכות דעות ז, א).

איסור רכילות אינו נוגע רק לסיפור על מעשים שליליים של האדם, אלא לכל  
הפצת מידע עליו, גם אם מדובר במידע חיובי. ר' ישראל מאיר הכהן מראדין,  
המכונה על שם ספרו "החפץ חיים", חולל מהפכה במידת המודעות לחומרת  
איסור זה בשני ספריו **חפץ חיים ושמירת הלשון**. את כבוד האדם הוא מחשיב  
כאחד הערכים שהלכות שמירת הלשון מושתתות עליו.<sup>126</sup>

### שמירת סודיות

בספר **מנורת המאור מעצים הר"י אלנקווה** (ר' ישראל אלנקווה, ספרד, המאה  
הארבע עשרה) את זכותו של האדם לפרטיות ולצנעה, בעקבות איסור הרכילות,  
עד מאוד:

והמגלה סוד חבירו הרי זה כשופך דמים, שנאמר: "לא תלך רכיל  
בעמך לא תעמוד על דם רעך אני ה'".  
דבר אחר: לא תעמוד על דם רעך, זה הפותח כתב ששלח חבירו  
לאחרים, או ששלחו לו לאחרים, וקורא אותו. ואפילו שלא גילה  
הסוד לאחרים, הואיל וגילה סוד חבירו, ופתח כתב סתום וחתום,  
ועמד על סוד חבירו שלא מדעתו, מעלה עליו הכתוב כאלו הרגו.  
כי אפשר שהיה כתוב בו סוד גדול, שאילו נגלה לאחרים היו  
הורגים אותו, כי לא בחנם סתם וחתם אותו, ואלו היתה כוונת  
הכותב אותו שיתגלה לכל, לא היה חותם אותו.

126 **חפץ חיים** (ר' ישראל הכהן מראדין, ליטא, המאה העשרים), פתיחה, עשין, אות ב.  
בניגוד לגישות הרואות ברכילות ערך חברתי חיובי, ראו למשל אהרן בן זאב, "על  
טבעה של הרכילות" (בן זאב, 1993).

וגרסינן במדרש: "בני ציון היקרים", מה היתה יקרותן של בני ציון? הוא מספר בעניינים הרבה חכמתן ויקרותן. ואחת מהן ההוא מעשה באדם אחד, שפגע בריבה אחת קטנה בשוק, וכידה כלי, והיה מכוסה בכלי אחר. אמר לה: מה בכלי זה? אמרה לו: אלו היה בדעת אמא לגלות כלי זה, ולדעת מה שבתוכו, לא היתה מכסה אותו בכלי אחר (מנורת המאור, פרק יט – כיסוי סוד חבירו, עמ' 374).

הדרישות הגבוהות של הצנעה העולות ממקורות אלו עלולות לקפח את מקצוע העיתונות עד תום. ואכן בשאלת הלגיטימיות של חלקים נכבדים מהעשייה התקשורתית, שלה מקום מרכזי ביותר בחיי החברה והמדינה בעת החדשה, מתחייב דיון רציני ביותר. הצידוק העקרוני של התקשורת הוא בזכות אחרת, "זכות הציבור לדעת", וכן בעקרון החופש של העיתונאים והעיתונות בעיסוקם. הרושם הוא ששתי זכויות אלו מחוויירות לעומת עוצמתה של זכות הפרט לצנעתו. ייתכן שבנוגע לביקורת על אישי ציבור ולהתמודדות עם שחיתות יש לעיתונות סמכות ורשות לפעול לצורך תיקון החברה והמדינה, אך היתר זו אינו מועיל לשאר סוגי הרכילות וגרורותיה והפרת צנעת הפרט שבתקשורת. בספר חפץ חיים נמצא דיון מפורט בשאלת ההיתר לדבר רכילות ולשון הרע בעת הצורך,<sup>127</sup> והוא יכול לשמש בסיס לדיון בגבולות המותר והאסור בתחום זה גם בתקשורת הכתובה, האלקטרונית והדיגיטלית, בעולם החילוני, הדתי והחרדי כאחד.<sup>128</sup>

127 חפץ חיים, הלכות לשון הרע, כלל י.

128 להרחבה בנושא הזכות לפרטיות בתפיסת "זכויות האדם" המודרנית ראו אתר האינטרנט האח הקטן: על פרטיות, מידע וזכויות אדם אחרות: [www.pratiut.com](http://www.pratiut.com), המוקדש כולו לנושא זה ועוסק בשאלות החמורות שהתעוררו בעקבות הכוח העצום של הטכנולוגיות המודרניות בתחום הצילום והמעקב וקלות החדירה למידע המצוי ברשת מחשבים. באתר מובאות האמנות הבינלאומיות והחקיקה הישראלית בתחום. עוד ראו מיכאל בירנהק, "שליטה והסכמה: הבסיס העיוני של הזכות לפרטיות" (בירנהק, תשס"ח II), וכן "מעקב בעבודה: טיילור, בנת'האם והזכות לפרטיות" (בירנהק, 2008). על מקומה של צנעת הפרט וההתנגשות בינה ובין חובת הדיווח בתפקידו של הרב, ראו במאמרו של הרב שרלו "אתיקה רבנית" (שרלו, תשע"א). על המתח שבין פגיעה באישי ציבור והלבנת פניהם ובין

## השכלה ודעת ככבוד

זכות נוספת שנראית כזכות בסיסית בתורה היא הזכות להשכלה ולחינוך. יש מקום לטעון שזכות זו נובעת ישירות מהיות האדם צלם אלוהים – ודאי לפי אותן דעות הגורסות שצלם האלוהים שבאדם זו תבונתו.<sup>129</sup> את הזכות להשכלה אפשר לגזור מערך הכבוד, שכן בערות היא מתכוון לעוני ולחיים של קלון בחברה המודרנית, וכך היא נתפסה בישראל מימי קדם. לדוגמה, מחבר ספר משלי מרבה בפתגמים המזהים את החוכמה עם הכבוד ואת הכסילות ואת חוסר הדעת עם הקלון. כגון:

כְּבוֹד חֲכָמִים יִנְחָלוּ וְכִסְיִים מְרִים קְלוֹן (משלי ג, לה).  
פְּשֶׁלֶג בְּקִיץ וְכַמָּטָר בְּקִצְיָר כִּן לֹא נֶאֱוָה לְכִסִּיל כְּבוֹד (משלי כו, א).  
כְּצֹרֹר אֲבָן בְּמַרְגָּמָה כִּן נוֹתֵן לְכִסִּיל כְּבוֹד (משלי כו, ח).

זכות זו יכולה להיגזר גם מזכויות אחרות באופן משני. אפשר לגזור אותה מזכות הקניין: הזכות לקנות דעת אינה נופלת מזכויות הקניין האחרות, אף שמדובר בקניין רוחני.<sup>130</sup> עוד ערך שיכול להיות מקור לזכאות לחינוך הוא ערך החיים. חכמים מספרים על שחייהם ניצלו, או לפחות נמנע מהם נזק וחולי, בזכות ידיעותיהם ה"טבעיות" ובכל הקשור לתורה. הפסוק "החכמה תְּחַיֶּה בְּעֲלִיהָ" שימש להם כמקור לכך שהשכלה מצילה חיים, והוא רומז גם לתועלת הכלכלית שיש בהשכלה:

כִּי בְּצִל הַחֲכָמָה בְּצֵל הַפֶּסֶף וַיִּתְרוֹן דַּעַת הַחֲכָמָה תְּחַיֶּה בְּעֲלִיהָ  
(קהלת ז, יב).

את זיהוי הלימוד כחלק מערך החיים מנסח הרמב"ם כך:

---

הצורך בביקורת ערנית ומאבק בשחיתות ראו בספרי אגדה למעשה, ב (ברנדס, 2011, עמ' 53-60).

129 מורה נבוכים א, א.

130 על קניין רוחני ראו הרב מיכאל אברהם, "גניבת דעת וקניין רוחני" (אברהם, תשס"ה), בהערות שם וברשימת המקורות לספרות קודמת. עוד ראו אלקין-קורן, 2004.



תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר "וחי", עשה לו כדי שיחיה, וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין (רמב"ם, הלכות רוצח ז, א).<sup>131</sup>

### דעת: זכות לחינוך

חז"ל לא הסתפקו בחובה הפרטית המוטלת על ההורים לחנך את ילדיהם ולהקנות להם דעת ומיסדו את הזכות הזאת בדרך של הקמת מערכת חינוך שוויונית לכול. על פי הגמרא, מאז תקנת יהושע בן גמלא בשלהי תקופת הבית השני כל ילדי ישראל זכאים לחינוך, והאחריות על חינוכם מוטלת על הציבור. לדעת חכמים אי-אפשר להשאיר את האחריות לחינוך בידי ההורים מפני שמחויבותם ויכולתם להעניק חינוך ראוי לילדיהם אינן מספקות. אפשר גם שחששו שהיא פחותה ממידת מחויבותם הטבעית לדאגה לצורכיהם החומריים.<sup>132</sup>

### יחסיות ערך הכבוד

כאמור לעיל, כבוד הוא מושג יחסי המשתנה לפי מעמדו של האדם בחברה, לפי המוסכמות המקובלות ולפי ההקשר שמעשה הביזיון נעשה בו, אם כי ישנם גם מושגים אובייקטיביים יחסית של כבוד. לא כאן מקומו של בירור מקיף וממצה, ונסתפק בהצגת כמה עקרונות.

131 לתועלת ההשכלה לשמירת הבריאות בעיני חז"ל ראו יומא פג ע"ב, פד ע"א; יבמות סד ע"ב; חולין נט ע"א; ירושלמי, יומא ה, ה (מה, ב). לתועלת ההשכלה לעניינים פוליטיים בסיפור הצלתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים הנצורה ראו איכה רבה א, לא. על תועלתה של ההשכלה להצלה מסכנה – קהלת רבה ז, לפסוק יא. ספר החינוך, בסימן תי, מצביע על המקור להנחיה להגלות את רבו של הגולה יחד עמו לעיר המקלט בפסוק "החכמה תחיה בעליה".

132 בבא בתרא כא ע"א. עוד ראו אביעד הכהן, "הזכות לחינוך ב'מדינה יהודית ודמוקרטית" (הכהן, תשנ"ט II); יורם רבין, "ולמדתם אתם את בניכם: הזכות לחינוך והחובה לחנך" (רבין, תשס"ד); נעמה סט, "החינוך כחובת הציבור במשפט העברי" (סט, תשס"ה); ובפרק השלישי בספרי אגדה למעשה, ב (ברנדס, 2011).

## הגדרת הכבוד לפי הרצון האישי

הכבוד נמדד בראש ובראשונה לפי רצונו ורגישותו האישית של כל אדם ואדם, ומשקל כבד ניתן להערכה העצמית של רצונו וכבודו של האדם. האגדה הבאה מפליגה בתיאור יחסיות הכבוד ותלותו בתודעה העצמית של האדם:

אמו של רבי ישמעאל באה וקבלה עליו לרבותינו. אמרה להם: גערו בישמעאל בני שאינו נוהג בי בכבוד. באותה שעה נתכרכמו פניהן של רבותינו, אמרו: איפשר אין רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבתיו? אמרו לה: מה עשה לך? אמרה: כאשר הוא יוצא מבית הועד אני מבקשת לרחוץ רגליו ולשתות מהן ואינו מניח להן. אמרו לו: הואיל והוא רצונה הוא כבודה (ירושלמי, פאה א, א, בתרגום לעברית).

בסוגיית כיבוד אב ואם הגמרא מציגה סיפורים אחדים שמהם אפשר להסיק שנוסף על הקטגוריות הקבועות של כיבוד אב ואם, הכבוד המחויב כלפי ההורים תלוי בתפיסת הכבוד העצמית שלהם. סיפורי התלמוד נוקטים דרך של הפרזה: לצד אמו של רבי ישמעאל, שהגדירה את כבודה במעשה שיש בו השפלה בתפיסה המקובלת, מוצגת אמו של רבי טרפון שהייתה מטפחת על ראשו בסנדל, והוא נדרש שלא למנעה מכך. הסיפור המפורסם ביותר הוא סיפורו של "ראש פטרבולי" (ראש מועצת העיר) באשקלון שנמנע מלהעיר את אביו משנתו אף שבשל כך הפסיד הון רב. חכמים שיבחוהו על כך, והוא אף זכה לפרס מן השמים.<sup>133</sup> הביטוי "רצונה זהו כבודה" מנוסח בירושלמי גם כפתגם עממי מפיהם של טוחני הקמח: "כל אדם ואדם זכותו בתוך קופתו". כלומר כל אדם מביא לטוחן את תבואתו שלו לטוחן. טיב התבואה וכמותה שונה מאדם לאדם, והטוחן חייב לשרת כל אדם לפי מה שיש בקופתו. ממצוות כיבוד אב ואם אפשר להכליל ולפרש שכך הדבר בנוגע לכל אדם ואדם: "רצונו זהו כבודו".<sup>134</sup>

133 ירושלמי, פאה א, או מקבילות.

134 ראו בפרק על כיבוד אב ואם באגדה למעשה, א (ברנדס, 2005, עמ' 109-124).

## הכול לפי המבייש והמתבייש

ל"כבוד" ול"בושת" יש ערך כספי, ועל פגיעה בכבוד יש לפצות בתשלום. פיצוי זה נקרא בלשון חכמים "בושת", והוא אחד מחמשת הסוגים של תשלומי נזיקין המוכרים בהלכה. התרגום של ה"בושת" הנפשית למושגי ממון מחייב כימות מספרי כביכול של הבושה:

המבייש את חברו ערום הרי זה חייב. ואינו דומה מביישו ערום למביישו לובש. ביישו במרחץ הרי זה חייב. ואינו דומה מביישו במרחץ למביישו בשוק. ואינו דומה המתבייש מן היקיר למתבייש מן הפגום. ואינו דומה גדול המתבייש לקטן המתבייש. בן גדולים המתבייש לבן קטנים המתבייש (תוספתא, בבא קמא ט, יב).

לא כל המצבים שווים, ולא כל בני האדם שווים בערכם כאשר מחשבים את המשמעות הכלכלית של בושה בשפה של דיני ממונות ונזיקין. קיימת יחסות בערך הכבוד, ויש לכך גם משמעות כלכלית. חובת תשלומי הבושת מותנית בשיעור הבושת שנגרמה, וזו תלויה במשתנים רבים כמפורט בברייתא שלעיל ובספרות ההלכה הענפה המשתלשלת ממנה.<sup>135</sup>

## זקן ואינה לפי כבודו

הזהירות בכבודו של אדם מחויבת גם במפגש עם מצווה. אמנם לעתים "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל'; ברכות יט ע"ב), ואדם חייב להימנע מאיסור גם אם הדבר יעמיד אותו במבוכה, כגון מצא כלאים בבגדו, חייב להסירו מעליו מיד גם אם הוא נמצא ברשות הרבים. אבל עם זאת אין מניחים כמובן מאליו שהמצווה היא היא כבודו של אדם, ולכן אדם חייב תמיד למחול על כבודו ולקיימה. לעתים קיומה של מצווה עלולה לפגוע בכבוד. מהלכות השבת אבדה אפשר ללמוד שהערך של כבוד האדם עלול להתנגש לעתים עם חובת קיום מצווה וכוחו גובר:

135 כמשנה, בבא קמא ח, א; משנה, כתובות ג, ז; ובבבא קמא פו ע"א, יש דיון מהו המדד של תשלומי בושת, והעיקרון המנחה הוא "הכול לפי המבייש והמתבייש".

מצא שק או קופה: אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב להטפל בהן. ואומד את דעתו, אילו היו שלו אם היה מחזירן לעצמו כך חייב להחזיר של חבירו, ואם לא היה מוחל על כבודו אפילו היו שלו, כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר (רמב"ם, הלכות גולה ואבדה יא, יג).

בדרך כלל התייחסו חז"ל אל המלאכה כמכבדת את הבריות. עם זאת לעתים המלאכה אינה לפי כבודו של אדם, לעתים אפילו במידה כזאת שהוא נפטר ממצווה הכרוכה בעשיית מלאכה שאינה לפי כבודו. מדברי הרמב"ם ניכרת גם היחסיות של מושג הכבוד וההדריות שבו, שכן הוא אינו מציע הגדרה ל"זקן" הפטור ממצוות ההשבה, אלא מורה לו לשער את "כבודו" לפי מה שהיה מוכן לעשות לטובת עצמו.<sup>136</sup>

#### כבוד יתר: אב ואם

מעל הרמה הבסיסית של כבוד המחויב כלפי כל אדם ואדם קיימת דרישה להעניק יחס של כבוד יתר לאנשים מסוימים. אחדים מהקשרים מקורם בקשר אנושי ראשוני, ואחרים בסדרים חברתיים. מצוות כיבוד אב ואם מתפרשת כהכרת טובה כלפי ההורים על כל שגמלו עם ילדיהם בהבאתם לעולם ובגידולם. הענקתו של כבוד זה לא נועדה רק לטובת ההורים, אלא גם להבניית יחס נכון של כבוד שמקורו בהכרת הטוב. יש בכך גם הכרה בקיומו של מדרג בין בני אדם. היא אינה סותרת את עקרון השוויון הבסיסי של כלל בני האדם, אלא בונה עליו דרגה נוספת של חובה להעניק כבוד והערכה לאדם על פועלו ותרומתו. השוני בין חובת כבוד האדם הכללית ובין זו הנדרשת כלפי אב ואם הוא בשיעור הבלתי מוגבל כמעט של חובת הכבוד לאב ולאם. חז"ל הפליגו בתיאור

136 הפטור לזקן שאינה לפי כבודו: ברכות יט ע"ב, ובמקבילות. רבי מאיר רבן יוחנן בן זכאי חלוקים ביניהם מדוע הגונב שור משלם יותר מהגונב שה: רבי מאיר סבור שמשום שגנב בהמת עבודה וביטל את בעליה ממלאכה הוא משלם יותר; ואילו רבן יוחנן בן זכאי סבור שמכיון ששור הלך ברגליו ואילו את השה היה צריך לשאת על כתפו, הקלו בתשלומי השה מפני שנפגע כבוד הבריות (בבא קמא עט ע"ב). ראו גרושן אינגבר, "כבוד הזולת בקביעת גדרי הלכות השבת אבידה" (אינגבר, תשס"ב).

חובת הכבוד המוטלת על בן כלפי אביו ואמו הרבה יותר מהנדרש כלפי כל אדם אחר.<sup>137</sup>

### כבוד יתר: רבו, חכם, מלך

כדומה למצוות הכבוד להורים, חובה על אדם לכבד את רבו, לכבד כל חכם באשר הוא וכן לכבד את המלך ואישים בעלי מעמד שלטוני. חובות אלה אינן נובעות מזכויות האדם היסודיות, אלא הן נועדו לבסס את מעמדם של האישים והמוסדות שהם מייצגים. עם זאת יש לתת את הדעת שלעיתים מעמדו החברתי והציבורי של אדם משפיע על הגדרת מושג הכבוד שלו – כיצד הוא מתלבש, כיצד הוא מתנהג בציבור וכדומה. במקרה כזה החובה לכבד אותו באופן מסוים ולהימנע מביזונו יכולה להיות שונה מזו המיוחסת לאדם רגיל, לא מפני שיקולים של הייררכיה ומעמד ציבורי, אלא מפני שזהו כבודו האישי האלמנטרי של אדם זה, והפגיעה בו בהקשר זה אינה שונה מפגיעה בכל אדם אחר לפי כבודו: "הכל לפי המבייש והמתבייש".<sup>138</sup> במובן מסוים זו גם דוגמה למצב שבו הערך של כבוד האדם מתנגש עם ערך השוויון, וערך השוויון נדרש לסגת מפני ערך הכבוד בשל הצורך בהכנייה של מדרג חברתי.

### מדרג הכבוד המשפחתי

ההקשרים החברתיים של אדם הם מדרג חשוב להגדרת התנאים הנחוצים לשם כבודו. אחד המישורים הראשונים לקביעת מקומו של אדם במדרג החברתי,

137 ירושלמי, פאה א, א (טו, ג), מעשה באמו של רבי טרפון. וכן בירושלמי, קידושין א, ז (ס, ב), שם גם המעשה בראש הפטרכולי באשקלון לעיל עמ' 114, וכן מקבילה בכבלי, קידושין לא ע"א. ראו בפרק השני בספר אגדה למעשה, א (ברנדס, 2005, עמ' 142-77).

138 כבוד המלך הוא "כדי שתהא אימתו עליך" (משנה, סנהדרין ב, ה, וכל המקורות המסתעפים ממנה). כבודם של מורה, דיין ורב קשור לחשיבות פועלם בחינוך ובהוראת התורה: "ומנין שיהא כבוד רבו של אדם חביב עליו כמורא שמים?" (מכילתא דרבי ישמאל, מסכתא דעמלק א); "אבדת אביו ואבדת רבו – של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא" (בבא מציעא לג ע"א). וראו רמב"ם, הלכות תלמוד ה; ושולחן ערוך, יורה דעה רמב.

וממילא התנאים הנחוצים לו כדי לחוש מכובד ולא מבוזה, הוא המישור של המשפחה:

עולה עמו [האישה עולה ברמת החיים בהתאמה לזו של הבעל] ואינה יורדת עמו [אם רמת החיים שלו נמוכה מזו שהורגלה אליה קודם הנישואין]. אמר רב הונא: מאי קראה? [מה המקור בכתוב?]. "והיא בעולת בעל" – בעלייתו של בעל ולא בירידתו של בעל. רבי אלעזר אמר: מהכא [מכאן] "כי היא היתה אם כל חי" לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה (כתובות סא ע"א).

זכויותיה של האישה בתחום הכלכלה, איכות החיים ורווחתם, וכן במונחי הכבוד המתייחסים אליה תלויות בגבוה מתוך השניים: אם המעמד של בית אביה גבוה מזה של בעלה, זכותה להישאר ברמה של בית אביה; ואילו אם מעמדו של בעלה גבוה מזה של בית אביה, "עולה עמו" וזכאית לסטטוס מקביל לזה של בעלה. לזכות זו של האישה מציעים האמוראים שני מקורות מן הכתוב: האחד מפנה לכיוון טיב הזיקה שבין האישה לבעל – "בעולת בעל"; השני דווקא מפריד ביניהם: מלבד היותה "בעולת בעל", היא גם אישיות לעצמה, "אם כל חי", ומכך נגזרת זכותה האוטונומית.

מן ההנחה הזאת של זכות האישה לכבוד בהתאם למעגל השייך החברתי שלה ושל בעלה נגזרת סדרת הלכות פרטנית המחייבת את הבעל, האחראי לפרנסתה ככל הכתוב בכתובה. אין באפשרותו של הבעל להתחמק מהתחייבותו זו אלא אם אשתו מוחלת לו. זכותה של האישה, ככל אדם, למחול על כבודה, ואולם אין לבעל רשות ליטול ממנה את כבודה בלא רשותה.

### מדד הכבוד הלאומי

השתייכותו של אדם לעם ישראל מזכה אותו – או מחייבת – בדרגה מיוחדת של כבוד:

אמר רבי עקיבא: אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם שהם בני אברהם יצחק ויעקב (משנה, בבא קמא ח, ו).

לדעתו של רבי עקיבא יש להבחין בין המעמד הכלכלי והחברתי של אדם בזמן נתון ובין הזכות לכבוד הנתונה לו מעצם היותו בן לעם ישראל. ההדגשה כאן היא על כפל המושגים של הכבוד: האדם כמו שהוא, והאדם כמו שהוא נחשב בהקשר החברתי הרחב.

תלמידו, רבי שמעון בר יוחאי, התקדם שלב נוסף ופסק ש"כל ישראל בני מלכים הם" (משנה, שבת יד, ד). משפטים אלו אינם הצהרה בלבד, שכן לקביעות אלה השלכות מעשיות: קביעתו של רבי שמעון בר יוחאי נאמרה בהקשר של הלכות שבת, כך שראייתם כבני מלכים מתירה להם לסוך על גופם "שמן ורד" יקר בשבת.

מובן שכאשר מדובר בכבוד יתר – של ההורים, של החכם ושל המלך, של בעלי המעמד המשפחתי, החברתי והלאומי – אין הכוונה להתיר זלזול בכבודם של האחרים. קיימת דרישה בסיסית של כבוד לכל אדם בהיותו נברא בצלם אלוהים, כמו שהוסבר בתחילה. רק על גבי קומת המסד הזאת אפשר להתייחס לתוספת כבוד הניתנת בנסיבות המיוחדות שנפרטו כאן.

### "כבוד הבריות" כשיקול בפסיקה

הערך הבסיסי של כבוד האדם ממומש לעקרון-על הפועל בכמה תחומים של ההלכה:

גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה (ברכות יט ע"ב).

העיקרון של כבוד האדם עומד ביסודן של כל המצוות, ההלכות ושיקולי הפסיקה המנויים בפרק זה ורבים אחרים. המושג כבוד הבריות מופיע בכמה מאמרי חז"ל כשיקול פסיקה המצדיק דחייה של מצווה או איסור כאשר הם מתנגשים בערך זה. יש המתארים את כבוד הבריות כמטא-הלכה – שימוש היוצר את הרושם שהערך של כבוד הבריות הוא ערך מוסרי, חוץ-הלכתי, המתנגש עם ערכים הלכתיים ומצוותיים ולעתים מכפיף אותם ומכניעם. בעיני תפיסה זו שגויה מן היסוד. כבוד האדם, כמו שהתברר בפרק זה, הוא ערך יסודי בתורה, ולפיכך הוא רכיב יסודי בהלכה עצמה ומשמש שיקול בהכרעת ההלכה במגוון תחומים.

העובדה שהוא מופיע במקומות רבים ובהקשרים שונים אינה עושה אותו למטא-הלכה, כשם ששיעור "כזית" המשמש בהלכות שונות הגדרה של שיעור מינימלי לאכילה לא ייחשב מטא-הלכה.

השימושים שהפוסקים עושים בערך כבוד הבריות משקפים מגוון רחב של מושגי כבוד שיש להתחשב בהם. מקצתם תלויי הקשר היסטורי, תרבותי וחברתי, ואולם אין זה אומר שהם הגיעו אל עולם ההלכה מבחוץ. שורשם של מושגים אלו מצוי בתורה שבכתב, גזעם ניצב איתן בתורה שבעל פה, ונופם מתפשט על כל חלקי התורה כולה. עם זה, כפי שהתבאר, ה"כבוד" עצמו הוא מושג יחסי ומשתנה המושפע גם מנסיבות חברתיות ותרבותיות, ולפיכך לעתים נדמה כאילו הערך עצמו מקורו במקורות זרים המנוגדים לערכי התורה, ולא היא. אפשר להדגים זאת בנקל על ידי הערך כבוד האישה. כמו שהראינו לכל אורכו של פרק זה, מושגי הכבוד מחייבים כלפי איש וכלפי אישה במידה שווה, ומקורם אחד: צלם אלוהים שבאדם. עם זה מהו כבודה של אישה בכל דור ובכל חברה – דבר זה אינו קבוע ומשתנה והולך בהתאם למוסכמות המקובלות במשפחה, בקהילה ובחברה שאישה אחת מסוימת חיה ופועלת בהן או בציבור הנשים בכללותו.<sup>139</sup>

139 שושנת העמקים (ר' יוסף תאומים, בעל פרי מגדים), כלל ו. עוד ראו הרב אליעזר ברקוביץ, ההלכה – כוחה ותפקידה (ברקוביץ 1981, עמ' 105-117); הרב דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה (שפרבר, תשס"ח, עמ' 147-159); אנציקלופדיה תלמודית, הערך "כבוד הבריות".



# פרק ה

## קניין

### אפשרות הקניין

זכויות הקניין הן אבן יסוד בזכויות האדם. מקורן בצו הבראשיתי של "ורדו" "וכבשוה", שאלמלא כן היה מקום לומר שאין לאדם כלל זכויות קניין בעולם וכל כולו שייך לבורא שהוא "קונה שמים וארץ" (בראשית יד, יט). כנגד תפיסה זו באים הברכה והצו של "וכבשוה" ומלמדים ש"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז). התפיסה שהעולם כולו שייך לבורא לא בטלה בכך, אלא שהוא העניק את זכויות השימוש בו, לרבות זכויות השליטה והקניין, לבני האדם.<sup>140</sup> בפרק זה אבקש להצביע על מושגי יסוד של תורת הקניין המשקפים זכות יסודית זו בלי להרחיב יתר על המידה בפרטי הסוגיות המשפטיות.

### הגבלת זכות הקניין

האדם צריך לחיות בתודעה שהוא אינו "אדון כול" וזכויותיו אינן בלתי מוגבלות. עוד הוא נדרש למצוות ולמעשים שבהם ניתן ביטוי להכרה זו. בכלל המצוות שנועדו לעם ישראל כדי לכונן את התודעה הזאת אפשר למנות את מצוות שמיטה ויובל, את חובת הברכה לפני הנאה ממנעמי העולם הזה ומצוות נוספות המגבילות את אפשרויות ההנאה והשימוש בחי, בצומח ובדומם. כל אלו הן מצוות ש"בין אדם למקום" ואינן נוגעות ליסודות דיני הקניין המשמשים במערכת המשפט ובהלכה.

140 תוספתא, ברכות ד, א; ברכות לה, א.

## קניין פרטי

זכות הקניין ומושג הבעלות מקורם בראשית הבריאה. הם מצאו את מקומם בעשרת הדיברות בצו "לא תגנוב". בעיני הדרשנים וההוגים שראו בעשרת הדיברות מפתח לכל תרי"ג המצוות, מצוות "לא תגנוב" היא עמוד התווך של כל דיני הממונות והמשפטים הכרוכים בהן.<sup>141</sup>

לא תגנוב: כנגד "ויאמר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע" וגו'. אמר הקדוש־ברוך־הוא: אחד מכם אל יפשוט ידו בגניבה ובממון חבירו, אלא מן ההפקר כעשבים הללו (פסיקתא רבתי, כא).

מן המדרש הזה אפשר להבין כיצד נוצר הקניין הראשוני. הבסיס המשפטי הראשוני של זכות הקניין טמון ביכולתו של האדם לזכות על ידי פעולה קניינית הולמת ב"הפקר", כלומר בנכס שאין לו בעלים. הפקר יכול להיות קיים מששת ימי בראשית, דבר שאיש מעולם לא זכה בו קודם לכן; דבר שבעליו הקודם הפקירו; ודבר שנותר לאחר שאדם שאין לו יורשים מת. הניב העברי "זכה מן ההפקר" מעיד על השתרשותו של הרעיון הזה בתרבות עם ישראל.

## דרכי הקניין של נכסים פרטיים

הדרך שהקניין נעשה על פי משפטי התורה מעידה שההנחה העומדת ביסוד רעיון הקניין היא השתלטות האדם על החפץ בדרך של שימוש בו או החזקתו – רמז לצו המקראי המקורי מראשית הבריאה: "וכבשוה". הקניינים העיקריים במיטלטלין נעשים בדרך המסמלת השתלטות על החפץ: משיכה, הגבהה או הבאה לרשותו. כמו כן יש זכויות קניין שמקורן ביצירה של האדם בחומר או עשיית שינוי מהותי בו. הקניינים העיקריים בנדל"ן מבוססים על פעולת החזקה והפגנת בעלות כגון גידור חלקת הקרקע, נעילה או פריצה של גדר קיימת או עבודת האדמה עצמה

141 כדוגמת פיוטי ה"אזהרות" של רב סעדיה גאון (בסידור רס"ג); של רבי שלמה אבן גבירול (אזהרות), רבנו אליהו הזקן ואחרים. על מנהג אמירת אזהרות בחג השבועות ראו הבצלת, תשל"ה.

כחרישה וזריעה, באופן ממשי או סמלי.<sup>142</sup> סוג אחר של קניינים, משני לראשון, הוא קניינים מסחריים, שבהם יש נתינת תמורה ולו סמלית: קניין חליפין, כסף או כריתת הסכם; בשטר או בהודאה בעל פה לפני עדים. בעת החדשה מרבית לדון בשאלת אפשרות הקניין ה"רוחני", בדברים שאינם חומריים כגון יצירות אמנות ומוזיקה, פטנטים, המצאות ורעיונות. המחשבה שיש לאדם זכות ממונית ומשפטית אפילו על רעיונות אינה מוכנת מאליה, והמאמץ לבססה מבחינה משפטית מקורו אף הוא בהנחת היסוד הראשונית של זכות הקניין.<sup>143</sup>

### הבעלות על הארץ

בהקשר זה יש מקום לדיון מיוחד בזכות הקניין בארץ ישראל. ארץ ישראל שייכת לאלוהים ולא לעם ישראל. "ברצותו נתנה להם וברצותו לקחה מהם" (רש"י על פי המדרש לבראשית א, א). לפיכך היה מקום לומר שכלל אי-אפשר לקנות קרקע בארץ ישראל, אלא רק להתנחל בה למשך אי-אלו שנים. ואולם בפועל המשמעות של דיני הקניין בארץ ישראל היא שהארץ חולקה כך שלכל אדם מישראל יש פיסת קרקע שהיא "שלו" ושל משפחתו לכל הדורות.<sup>144</sup>

בשונה מכל הנכסים בעולם, אדמת ארץ ישראל אינה הפקר ואינה פתוחה ליחסי מיקח וממכר חופשיים. ארץ ישראל חולקה לנחלות, לשבטים ולבתי אב, והנחלות הללו עוברות בירושה מדור לדור. מכירה של קרקעות בארץ ישראל היא זמנית, שכן על פי מצוות התורה הנחלה חוזרת לבעליה ביוכל.<sup>145</sup> עם זאת יש לשים לב שמבחינה משפטית הארץ אינה שייכת לישות הכללית של "עם ישראל" אלא מחולקת ליחידים. זו גישה הנותנת משקל רב ביותר לקניין הפרטי, בניגוד למחשבה המקובלת המוטעית הרואה באדמות הארץ נכס לאומי

142 משנה, קידושין א.

143 ראו מאמריו של שלום אלבק על הבעלות וזכות הקניין (אלבק, תש"ל, תשל"א). על השאלה של אפשרות קניין בדברים שאינם חומריים ראו מאמרו של הרב מיכאל אברהם, "גניבת דעת וקניין רוחני" (אברהם, תשס"ה), ומאמרו של נחום רקובר, "לזכויות היוצרים והמו"לים" (רקובר, תשס"ג).

144 במדבר לג, נד.

145 ויקרא כה.

בלכר.<sup>146</sup> לאמיתו של דבר דיני היובל בטלו משכבר ויחזרו רק בעתיד האוטופי, שהוא מחוץ לגבולותיה של מערכת המשפט הרגילה. כיום מעמדה של אדמת ארץ ישראל חוזר להיות כשאר כל הנכסים שבעולם: היא נקנית כהפקר וניתנת להעברה ולמכירה.<sup>147</sup>

### החזקה כבעלות

הכלל המשפטי העיקרי הנובע מהנחת זכות הקניין הוא הכלל "המוציא מחברו עליו הראיה" (משנה, בבא קמא ג, יא). כלל זה מניח שמה שמצוי ברשותו ובחזקתו של אדם הוא שלו. בנכסים דלא ניירי ישנה בעיה בהגדרת ההחזקה והרשות, שהרי הנכס אינו מצוי בידיו של האדם, אלא אדרבה, האדם נמצא על גבי הנכס ולא דווקא בקביעות. ובכל זאת גם לנכסים אלו מוגדרים כלים משפטיים לקניין נכס, להפקרתו ולהגדרת "חזקה" ההופכת את היושב בנכס למחזיק בו ומחייבת את התובע זכויות בנכס להביא ראיה כדי להוציאו ממנו. הכלים המשפטיים מפורטים בתורה שבעל פה, ואולם המקרא מלא תיאורים המניחים כאבן יסוד את זכות הקניין הפרטי והאיסור לפגוע בה.<sup>148</sup>

### שניים או חזין בטלית

את מסכת נזיקין הגדולה חילקו מסדרי המשנה לשלוש "בבות", שלושה שערים. בבא קמא – השער הראשון, מציעא – האמצעי, ובתרא – האחרון. משנת הפתיחה של מסכת בבא מציעא מציעא את הבעיה הבסיסית של כל דיני הממונות בדרך הקואיסיטית, הסיפורית, האופיינית למשנה: "שנים או חזין בטלית [...] זה אומר

146 ראו זאב ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", בתוך: אומה וחברה (ז'בוטינסקי, תש"י). על משנתו הכלכלית-חברתית של ז'בוטינסקי ראו במאמרו של אורי הייטנר, "הצדק החברתי של ז'בוטינסקי" (הייטנר, 2006). עוד על רעיון היובל בהרחבה ראו פורת, תשס"ג.

147 בעניין הפולמוס על הרפורמה בקרקעות המדינה ראו טיקוצ'ינסקי, תש"ע. השאלה אם גם לנוכחים יש זכות קניין בארץ ישראל היא חלק מהדיון ב"ממלכת כוהנים" שיתקיים בחלקו השני של הספר.

148 משנה, בבא קמא ג, יא, וכל המקורות המסתעפים ממנה; אנציקלופדיה תלמודית, הערך "המוציא מחברו עליו הראיה".

כולה שלי, וזה אומר כולה שלי" (בבא מציעא א, א). משנה זו מייצגת באופן סמלי את כל ההתנגשויות בין זכויות הקניין של שני אנשים המכונות בספרות הפסיקה "טוען ונטען". בהמשכה של מסכת בבא מציעא נידונים עימותים על קניין ובעלות, חובות וזכויות, בחיי היום-יום, בשוק ובמסחר, ביחסי העבודה והשכר. עימותים על רקע של נזק ממוני או גופני שגרם אדם לחברו או לרכושו נדונים במסכת בבא קמא, וויכוחים על נדל"ן, יחסי שכנים וירושות – במסכת בבא בתרא. ככלל אפשר לומר שהנחת היסוד של כל הדיונים במשפטי הממונות בתורה ובספרות הרבנית מיוסדים על זכות הבעלות של האדם על ממונו ועל גופו, ורשויות השלטון כמעט שאינן יכולות להתערב בוויכוחים הללו בדרך של קנסות, החרמת רכוש וכיוצא באלה. תפקידם של בית הדין ומערכת המשפט לברר את זכויות הממון של המתדיינים או להגיע להסדר הוגן ככל האפשר בדרך של פשרה ביניהם.<sup>149</sup>

### הסדרת יחסי שכנות

דוגמה מאלפת לבעיית הגבלת הזכויות במישור הקניין מצויה בפרק השני של מסכת בבא בתרא. פרק זה הוא חלק מחטיבת פרקים העוסקת בדיני שכנים, והוא מתמקד בנזקים ובהטרדות ששכן גורם לחברו. השאלה היסודית של הפרק היא עד כמה אפשר להגביל את זכויותיו של אדם להשתמש בביתו ובחצרו כדי למנוע פגיעה בזכויותיו של השכן, המבקש להשתמש בביתו ובחצרו שלו לצרכיו. המשניות שבפרק מדגימות יפה את החיכוכים שהמדרש, בסגנונו הציורי, הציג כאחת המחלוקות בין קין להבל.<sup>150</sup> אדם מבקש לטעת עץ בחצרו, וחברו מבקש לחפור בור בחצרו. שורשי העץ פוגעים בדופנות הבור, ואילו חלחול המים מן הבור פוגם ביציבות היסודות של הכותל הסמוך. על כל הפרק כולו חוֹפָה רוחה של מחלוקת יסודית בין התנאים: חכמים סבורים ש"על המזיק להרחיק את עצמו", ורבי יוסי סובר ש"על הניזק להרחיק את עצמו". רבי יוסי סבור ש"זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו" (משנה, בבא בתרא ב, יא; בבא בתרא יח

149 השאלה אם תפקידו של בית הדין לגלות את האמת או להגיע להסדר הוגן עומדת במוקד סוגיית דין ופשרה במסכת סנהדרין. למאמרים מסכמים ועדכניים בנושא ראו ליפשיץ, תשס"ב; טירקל, תשס"ב; ליפשיץ, תשס"ו-תשס"ז.

150 לעיל עמ' 53.

ע"ב), כלומר, אין להגביל את זכות השימוש של אדם בחצרו בשם החשש שמא יגרום נזק או יפריע לשימוש של השכן בחצר הסמוכה. ההלכה נפסקה כרבי יוסי, בהסתייגות: אם פעולתו של השכן גורמת נזק ישיר לרשותו של חברו, אזי גם רבי יוסי יודה שאופן שימוש זה אסור.<sup>151</sup> פסיקת ההלכה כרבי יוסי מורה שזכות השימוש של האדם בנכס שלו גוברת על חובת הזהירות שלו מפגיעה בזכות השימוש של זולתו. חכמים החולקים עליו סבורים שיש להעדיף את הגבלת הזכויות כדי למנוע פגיעה בזולת.

זו דוגמה מובהקת של חובת האיזון בין זכויות, מכיוון שהיא מציבה זה מול זה שני שכנים שהנכסים שלהם דומים והדרישות שלהם מקבילות. המחלוקת בין חכמים לרבי יוסי מצביעה על המתח הפנימי הקיים בהלכה ובמוסר בין שני הקטבים של הזכויות. ובנוסף אחר, באיזו מידה זכויותיו של האדם מוגבלות וכפופות לחובתו לכבד את זכויותיו של זולתו. במובן מסוים שאלה זו בתחום הקניין דומה לשאלת החובה לסכן את עצמו כדי להציל את חברו בתחום זכות החיים.<sup>152</sup>

### הפרת זכות הקניין

משפטי התורה הנוגעים לזכות הקניין קובעים את הזכויות, את האיסור להפר אותן ואת הענישה והפיצוי במקרים של הפרה. בפרק זה נמנה כמה מצוות עיקריות המבוססות על זכות זו ונדגים מפרטי ההלכות שלהן. נתמקד במקרים שבהם זכויות האדם היסודיות מופיעות באופן מובהק, ובמקרים שבהם כמה זכויות וערכים מתנגשים.

### לא תגנוב

האיסור לגנוב ולגזול הוא תוצאה ישירה של זכות הקניין. ניסוח אגדי-מדרשי של זכות זו כערך מצוי במאמרו של בן עזאי: "אין אדם נוגע במוכן לחברו [...]. כמלא נימה" (תוספתא, יומא ב, ז; לח, ב).<sup>153</sup> נראה שכוונת דבריו של בן עזאי

151 בבא בתרא כה ע"ב. רמב"ם, הלכות שכנים י, ה.

152 ראו לעיל עמ' 73.

153 דבריו של בן עזאי נאמרו על "סוד הקטורת" שהיה שמור אצל בני בית אבטינס ולא גילוהו לאחרים. לסוגיה זו השלכה מעניינת על הדיון המודרני בנושא זכויות הקניין

שלא זו בלבד שלכל אדם חלק משלו בעולם שאין חברו רשאי לפגוע בו, אלא שמן השמים משגיחים שלא יוכל לעשות זאת. מובן שמלבד ההשגחה השמימית, הנסותרת מעיני האדם ומהבנתו, נחוצה גם השגחה אנושית בדמות שמירה על הרכוש וחוק הדואג להגנה ולאכיפה. במקום שבו אין קניין אין גנבה, ולכן היחס לעברת הגנבה קל יותר. בחברה קולקטיביסטית, יחד עם ירידת הערך של הרכוש הפרטי, ניכרת לעתים ירידה בחומרת ההתייחסות לעברת הגנבה.<sup>154</sup> מן העבר השני, בחברה המעניקה ערך גבוה לממון הפרטי, יש נטייה פסיכולוגית, ואולי גם משפטית, להקל בעברת גנבה מממון הציבור לעומת גנבה מן הפרט, וחכמים יצאו חוצץ גם נגד תופעה זו. המושג התלמודי לפגיעה ברכוש ציבורי הוא "גזל הרבים", והוא נחשב חמור מגזל ממון היחיד:<sup>155</sup>

חמור גזל הרבים מגזל היחיד, שהגוזל את היחיד יכול לפייסו ולהחזיר לו גזילו. הגוזל את הרבים אין יכול לפייסן ולהחזיר להן גזילן (תוספתא, בבא קמא י', יד).

---

הרוחני. ההנחה האינטואיטיבית של פוסקי הדור האחרון היא שגם גנבת זכויות יוצרים היא גנבה, אף שקשה למצוא במקורות ההלכה הפורמליים התייחסות למושג זה; כשנוצרה ספרות ההלכה – מן המשנה ועד ספרות השו"ת של האחרונים – הוא לא היה קיים בצורתו ובהיקפו הנוכחיים. ראו רקובר, תשס"ג; אברהם, תשס"ה.

154 במקביל לדיני הקניין והממונות של חז"ל ראוי לבחון את הכתבים של כתות מדבר יהודה וים המלח, שבהם התקיימה חברה שיתופית. ראו לדוגמה מגן ברושי, "אורחות חיים בקומראן" (ברושי, תשס"ט); כנה ורמן ואהרן שמש, "ההלכה במגילות מדבר יהודה" (ורמן ושמש, תשס"ט), ובמחקרה רחב היריעה של מרפי (Murphy, 2001). נראה שהלכות דיני הממונות בספרות חכמים מפותחות הרבה יותר מאלו שבכתבי הכת, גם בשל החשיבות שחכמים ייחסו לערך הקניין הפרטי.

155 ראו לדוגמה בבא קמא נ ע"ב: "מעשה באדם אחד שהיה מסקל מרשותו לרשות הרבים ומצאו חסיד אחד. אמר לו: ריקה מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך? לגלג עליו. לימים נצרך למכור שדהו והיה מהלך באותו רשות הרבים ונכשל באותן אבנים, אמר: יפה אמר לי אותו חסיד, מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך". לצד האיסור, העברה ועונשה בידי אדם, הסיפור ה"חסידרי" מצביע גם על עונש בידי שמים.

## לא יבוזו לגנב

כפי שהוסבר בפרק הקודם, העוני הוא חרפה ופגם מהותי בכבוד האדם. התנגשות בין ערך הכבוד ובין ערך הקניין מתרחשת כאשר זכות הקניין מופרת בדרך של גנבה ממש או קרוב אליה על מנת להתמודד עם חרפת הרעב:

לא יבוזו לגנב כי יגנב למלא נפשו פי ירעב: ונמצא, ישלם שבעתים; את כל הון ביתו יתן (משלי ו, ל-לא).

הפסוק בספר משלי מציג את הדו־ערכיות של היחס אל הגנב הרעב. מצד אחד "לא יבוזו לגנב כי יגנב למלא נפשו" מביע מידה מסוימת של סלחנות או סובלנות כלפי הרעב. עם זאת הוא מזהירו כי כאשר ייתפס ישלם שבעתיים, ולא ימחלו לו. רב אמר לרב כהנא תלמידו: "פשוט נבלה בשוק וטול שכר, ואל תאמר כהן אני ואדם גדול אני, ובזוי הדבר בעיני" (ברכות ק"ג ע"א. מתורגם לעברית). לא רק שאין לעני רשות לגנוב, אלא אפילו ההצטרפות לבריות יש בה גנאי ועדיף לעסוק בכל מלאכה, אפילו היא בזויה, מאשר לרדת לקלון של הצדקה, או חמור ממנה, לעברת הגנבה. נראה שבמושג הקלון שבעוני גופו יש מתח פנימי. הפסוק במשלי אינו קובע שמותר לגנוב, אבל מבין לנפשו של הגנב הרעב, להבדיל מן הגנב המושחת, הגונב כדי להעשיר ולהרכות מותרות. ואולם בסופו של דבר גם הגנבה היותר מובנת, זו שמקורה בחרפת רעב, אינה לגיטימית. סופו של הגנב שייתפס ואז "ישלם שבעתיים". אין בתורה תמיכה ברעיון של רובין הוד הגוזל מן העשירים ונותן לעניים. יתר על כן, אין אפילו תמיכה בסוציאליזם גס, הנוטל מן העשירים את ממונם כדי לחלקו בשווה עם העניים. עם זאת גם קפיטליזם קיצוני אין לו מקום. מצוות צדקה ודינייה של קהילת הרווחה הם ויתור הכרחי על זכות הקניין, שנועד לאפשר את זכות הקיום בכבוד של כל אחד ואחד מן הציבור. לשם כך מוטלת על הפרט חובת הצדקה, ועל הציבור חובה להטיל מסים ולגבותם, מתוך הפרה של "זכות הקניין", לשם מימוש הערך של "כבוד האדם".<sup>156</sup>

156 עוד על התפיסה הכלכלית שאפשר ללמוד מתוך דיני הצדקה במשפט העברי ראו אצל פורת, תשס"ב. ועוד ראו מאמרים בקובץ בעריכתם של איתמר ברנר ואהרן אוריאל לביא, על הכלכלה ועל המחיה: יהדות חברה וכלכלה (ברנר ולביא, תשס"ט). עיינו



## גנבת נפשות

גנבת נפשות, כלומר חטיפת בני אדם על מנת לסחור בהם או לשעבד אותם, היא איסור כפול: גם פגיעה בכבוד האדם וגם פגיעה בזכות הקניין שלו.<sup>157</sup> העונש – "מות יומת" – מעיד על חומרת ההתייחסות לעברה זו:

וְגַב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוֹמֵת (שמות כא, טז).  
כִּי יִמָּצָא אִישׁ גָּב נֶפֶשׁ מֵאֲחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמַּר בּוֹ וּמְכָרוֹ וּמֵת  
הַגָּב הַהוּא וּבְעֶרְתָּ הָרֶעַ מִקִּרְבְּךָ (דברים כד, ז).

על פי חז"ל הגנבה המנויה בעשרת הדיברות בצו של "לא תגנוב" היא גנבת נפשות ולא גנבת ממון (פירוש רש"י לשמות כ, יב) על פי הקשרה, לצד האיסור על רציחה וניאוף. גנבת נפשות חמורה כדיני הנפשות של רצח וניאוף שקדמו לה, שכן יותר משהיא פוגעת בזכות ממונית כמו גנבה רגילה, היא פוגעת בכבוד האדם וחירותו כשכנותיה הרציחה והניאוף.<sup>158</sup> נוסף על עצם מעשה הגנבה מופיע גם המושג "להתעמר", שפירושו להשתמש באדם שנחטף. חומרתה של העברה מוכנת גם מתוך המעשה המינימלי המחייב בעונש:

ואפילו לא נשתמש בו אלא בפחות משה פרוטה כגון שנשען עליו או נסמך בו אע"פ שהגנב ישן הרי זה נשתמש בו (רמב"ם, הלכות גניבה ט, ב).

מקובל לומר שסחר בבני אדם הוא תופעה חדשה שהתפתחה בעולם הגלובלי המודרני ולהבחין בינה ובין העבדות העתיקה. כיום מתפתח עיסוק נרחב הן

---

שם בעיקר בהקדמת העורכים ובמאמרים בשער הרביעי. על ההכרח בהגבלת זכויות הקניין כדי לקיים חברה דמוקרטית תקינה ראו קמיר, 2006, עמ' 26-27. לדיון רחב בסוגיית הצדקה והרווחה התלמודיות בהלכה ובאגדה ראו בפרק השני בספר אגדה למעשה, ב (ברנדס, 2011).

157 משנה, סנהדרין יא, א.

158 להרחבה בעניין גנבת נפשות וסחר בבני אדם ראו סנהדרין פה ע"ב. רמב"ם, הלכות גנבה ט, א-ו.

בהיבטים המשפטיים הן בהיבטים הקרימינולוגיים של התופעה והמאבק נגדה. מבחינת יחסה של התורה – האיסור הוא חד־משמעי וחמור ביותר.<sup>159</sup>

## גזל

איסור גזל ואיסור חמס הם אופנים אחרים של פגיעה בזכות הקניין. גזל מובחן מגנבה בכך שהוא נעשה בגלוי לעיני הבעלים.<sup>160</sup> חמס מובחן מגנבה בכך שהבעלים מקבלים את תמורת החפץ הנגזל, אף שלא הסכימו למכרו.<sup>161</sup> משני אבות האיסורים הללו יכולים להיגזר רוב דיני הממונות. כל פגיעה נזיקת או אי־קיום של התחייבות ממונית מביאה לידי הפסד ממון, וממילא אם אינה משולמת היא ענף של גזל או חמס. זה מעמדם של הלנת שכר, איחור בפריעת חוב, רשלנות בשמירה על רכוש הזולת ועוד ועוד. כל אלו, ביסודן, הן הפרות של זכות הקניין או בנוסח אחר: זלזול בערך הקניין שהתורה הקפידה עליו עד מאוד.

## נזיקין

איסור ההזקה לזולת מתחלק לנזקי גוף ולנזקי רכוש. נזקי גוף אסורים גם מצד ערך החיים וגם מצד ערך כבוד האדם. נזקי ממון אסורים בעיקר מצד זכות הקניין,

159 עגום מאוד לגלות עד כמה גדול הפער בין האידאה היהודית המסורתית ובין המציאות הקשה במדינת ישראל כיום בתחום הסחר בעובדים זרים ובנשים. ברור שהאיסור שווה בחומרתו לגברים ולנשים, ואין צורך להרחיק לכת עד סחר לזנות כדי להזדעזע מחומרת העברה. מקור חשוב להבנת מידת ההתנגדות לחטיפת בני אדם ומכירתם לעבדות נמצא במקורות האגדה, הרואים במיתות המשונות של "עשרת הרוגי מלכות" עונש על מכירת יוסף בידי האחים (דן, 2007). אמנם יש הבדל בין דיני גנבת נפשות מישראל ומן הגויים, שמקורו ביחס האחווה לבני "ממלכת הכוהנים", כמו שיתבאר בשער השני; אבל ההבחנה בפרטי הדינים והעונשים אינה מבטלת את התפיסה הבסיסית הרואה בגנבת נפשות ובהתעמרות באדם פגיעה חמורה ויסודית ביותר, קרובה בחומרתה לרצח, גם בכל הנוגע לגויים.

160 בתורה עונשו של גנב חמור מעונשו של גזלן. הגנב משלם כפל, והגזלן רק את שווי הגזילה. חז"ל מסבירים שמעשה הגנבה חמור יותר מפני שעושהו מדמה לעצמו שהוא יכול להסתתר מפני ה' או מפני שהוא ירא מבני אדם ואינו ירא מן האלוהים (תוספתא, בבא קמא ז, ב, ומקבילות).

161 שולחן ערוך, חושן משפט לד, יג.

אבל גם בהם יש ממד של פגיעה בכבוד האדם.<sup>162</sup> תשלומי נזיקין לפגיעות גוף משקפים את מכלול הסיבות שגורמות לחיוב, ולכולם שורשים בזכויות היסוד של הנפגע:<sup>163</sup>

- נזק – השבת הערך הממוני של הנזק שנגרם, פיצוי על הפגיעה בערך הקניין.
- צער – פיצוי על הפגיעה הגופנית, הכאב והייסורים. פיצוי על הפגיעה בגוף האדם ובנפשו, שהם חלק מכבוד האדם.
- ריפוי – השבת ממון שהוצא בשל הפגיעה הנזיקית ונועד להשיב לאדם את בריאותו ואת רווחתו, שני צרכים הנגזרים מזכויות היסוד.
- שבת – פיצוי על אובדן ימי עבודה. הזכות הממונית לעבודה ולפרנסה תידון להלן גם בהקשר של דיני עבדים.
- בושת – כבוד האדם במובן הראשוני שדובר בו לעיל.

רשימה זו מכילה יותר מתחשיב כלכלי של הפסדי ממון. נוסף על המשמעות הכלכלית הפשוטה היא פורטת את הנזק שנגרם לאדם מפגיעה נזיקית למכלול של פגיעות במרקם השלם של חייו. בכך הפרשייה הכלכלית היא ביטוי לתפיסה ערכית של סדרי חייו של אדם בריא ומתפקד. ההכרה שיש לפצות את האדם גם על אובדן ימי עבודה, יכולת השתכרות, כאבי גוף ובושה נפשית אינה מובנת מאליה, ומקורה בהכרה העמוקה בערכו של האדם, נוסף על ממונו וקנייניו החומריים.

## משפט

### מינוי שופטים ושוטרים

אי-אפשר לשמור על זכויותיהם של בני אדם ללא מערכת משפט, האמונה על כינון החוק, על השפיטה ועל האכיפה. הדרישה לחוק ולמשפט היא אחת משבע

162 ראו מאמרי "הפרוטה והנפש" (ברנדס, תשס"ה).

163 משנה, בבא קמא ח, בעניין נזיקין; וכתובות ג, בעניין אונס ופיתוי נערה.

מצוות בני נח, כלומר תביעה אנושית בסיסית ואוניברסלית. כך לדוגמה פרשת שופטים שבתורה מתארת את אופייה של מערכת המשפט הרצויה:<sup>164</sup>

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכֹל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צְדָק: לֹא תִטֶּה מִשְׁפַּט לֹא תִכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֹר עֵינֵי חֲכָמִים וַיְסַלֵּף דְבָרֵי צְדִיקָם: צְדָק צְדָק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וַיִּרְשַׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ (דברים טז, יח-כ).

בידי החברה ונציגיה – מערכת השלטון ומערכת המשפט – כמה תפקידים שנועדו להבטיח את קיומה של זכות הקניין ולמנוע את הפרתה. ראשית, מוטל עליה להגדיר את פרטי דיני הממונות הקובעים את הזכויות ואת החובות של כל אחד מן הציבור. דינים אלה מצויים במשפטי התורה וגם בידי הממסד השלטוני: "דינא דמלכותא". החברה מצווה, באמצעות מוסדותיה הנבחרים והממונים, על השפיטה, על אכיפת הדין, על מתן הגנה לאדם מפני מי שמבקש לפגוע בזכויותיו הממוניות וגם על ענישה של מפרי החוק.

### בתי דין וסמכותם

חכמים מבחינים בין סמכות בית הדין לענייני ממונות ובין סמכותו לדיני עונשים ודין פלילי. כוחם של דין העונשין והדין הפלילי פחת עם ביטול הסנהדרין, קטיעת מסורת הסמיכה של חכמים מדור לדור ואובדן האוטונומיה המשפטית; אבל דיני ממונות חייבים להוסיף ולהתקיים בכל קהילה כדי "שלא תנעול דלת בפני לוויין", כלומר כדי שהמערכת הכלכלית תמשיך להתקיים כסדרה.<sup>165</sup>

164 הירישה לכונן מערכת משפט היא מהדרישות היסודיות ביותר של התורה, וההתייחסות אליה חוזרת פעמים רבות. דוגמה מרשימה לכך היא מקומה של פרשיית מינוי השופטים לפני מתן תורה בהר סיני. כביכול אי-אפשר לתת תורה לעם לפני שמסדירים את המערכת שתפעל להנחלתה, לכינונה ולאכיפתה. הוויכוח בין יתרו למשה בדבר הצורך במערכת כזאת, והעובדה שהרעיון של מערכת המשפט מתואר כהצעה וכיוזמה של יתרו, מעידה בין היתר על האוניברסליות של הרעיון.

165 רמב"ם, סנהדרין ה, ח.

במקום שאי-אפשר לכוון את מערכת המשפט של התורה באופן אידאלי, בתי הדין רשאים לקבוע סדרים חלופיים כדי למנוע אנרכיה ולקיים סדר חברתי מתוקן. מובן שגם בנסיבות שכאלה המגמה הכללית של מערכת המשפט והשלטון עדיין תהיה לקיים את ערכי היסוד של משפט התורה.

### אכיפה וענישה

בית דין שאין לו סמכויות אכיפה וענישה אינו יעיל. התורה נתנה בידם של בתי הדין סמכויות ענישה נרחבות, לפי פשוטו של מקרא הרבה יותר מאלה שיש לבתי המשפט של ימינו. התחום המובהק שבו הענישה של התורה עודפת על פני המקובל כיום הוא בעונשי גוף:

וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמִכָּה נֶפֶשׁ בְּהֶמָּה יִשְׁלַמְנָה  
נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ:  
שֹׁבֵר תַּחַת שֹׁבֵר עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן כְּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן  
יִנְתֵּן לוֹ: וּמִכָּה בְּהֶמָּה יִשְׁלַמְנָה וּמִכָּה אָדָם יוּמָת: מִשֹּׁפֵט אַחַד יִהְיֶה  
לָכֶם בְּגֵר כְּאֲזַרְחָ יִהְיֶה כִּי אָנִי ה' אֲלֹהֵיכֶם (ויקרא כד, יז-כב).

על פי פשוטו של מקרא, העונש על הטלת מום בלתי הפיך באדם הוא פגיעה נגדית מקבילה בגופו של המזיק. סוגיית הבבלי מציגה תשע שיטות, של תנאים ואמוראים, המנמקות מדוע אין לקבל את הפשט להלכה ולמעשה וראוי להמיר את עונשי הגוף בעונש ממוני.<sup>166</sup> עם זאת יש עדויות שרעיון "עין תחת עין" התקיים במידה מוגבלת גם למעשה, כאשר היה צורך לאכוף בתוקף את סדרי החברה והמשטר לא רק בימי המקרא וחז"ל, אלא עד אמצע ימי הביניים לפחות. הסמכות הניתנת לבתי הדין ולמערכות השלטון הממלכתיות והקהילתיות רבה ביותר, ובמקרים רבים היא גוברת על זכויות יסוד אחרות כגון הזכות לחיים ולכבוד. לפיכך דיני העונשין בישראל כוללים גם עונשי גוף כדוגמת מלקות. ההסתייגות מעונשי גוף מוסברת בדרך כלל כעלייה בערכן של זכויות כבוד

האדם על פני זכויות אחרות כגון הזכות לקניין, או העדפת חירות הפרט על כוחו של השלטון.

בתרבות המודרנית מקובל לראות בויתור על עונשי גוף ובראשם עונש המוות קדמה מוסרית ותרבותית. בעקבות זאת נטו הוגים ופרשנים מודרנים להסביר גם את היחס בין פשוטו של מקרא ובין דברי חז"ל כשינוי ו"התקדמות" תרבותית של התורה שבעל פה עם השתנות תפיסת הענישה וכבוד האדם במשך הדורות. ספק בעיניי אם זה ההסבר האפשרי היחיד. יש לזכור שמחיר הוויתור על עונשי גוף בחברה המודרנית הוא בכינונה של מערכת ענישה המבוססת על שלילת החירות בחומרה רבה כמו שנעשה בבתי הכלא. ייתכן שהעברת המוקד מפגיעה גופנית לפגיעה בחירות משקפת שינוי ביחסי הכוחות בין הזכויות השונות, אך כלל לא ברור שהיא טומנת בחובה התקדמות כללית בתפיסת הזכויות לחירות ולכבוד האדם.<sup>167</sup>

167 צורת ענישה כזאת מופיעה בפשוטו של מקרא: "כִּי יִנְצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אִשֶׁת הָאָדָם לְהַצִּיל אֶת אִישָׁהּ מִיַּד מִכָּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהַחַיִּיקָה בְּמִבְשָׁיו: וְקָצְתָה אֶת כַּפָּה לֹא תַחֹס עֵינֶיךָ" (דברים כה, יא-יב). קטיעת איברים מופיעה בתנ"ך כענישה (למשל העונש של רוצחי מפיכוש בשמואל ב ד, יב). על כל פנים ברור שאת הענישה הזאת לא אימצה ההלכה הפרושית, כמו שאינה דוגלת בענישת עין תחת עין. ברור שצורת ענישה כזאת נהגה בעמים אחרים בכל הדורות וקיימת עד היום במקומות מסוימים. על פי הסכוליון למגילת תענית (המכילה טקסט קדום ופירוש מאוחר יותר. הפירוש נקרא סכוליון – מילה שבמקורה יוונית, וממנה נגזרו גם אסכולה, School וכדומה) הצדוקים סברו שיש עונש כזה. שריד לגישה זאת נמצא בתורתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, ורק הבבלי (בבא קמא פד ע"א) פירש את דרשת רבי אליעזר כמסכימה עם דרך ההלכה. לדוגמה נדירה וחרیגה לשימוש בענישת קטיעה כחלופה חלקית לעונש מוות, במקומות שבהם עונש כזה היה הכרחי בגלל דרישות השלטון הנוכרי, ראו שו"ת זכרון יהודה (ר' יהודה בן הרא"ש, גרמניה, ספרד, המאה הארבע עשרה) סימן נח. קיימת גישה הגורסת שהיהדות "התקרמה" מן הענישה הפרימיטיבית בתקופת חז"ל – כך תיאר זאת אחד העם (אחד העם, תשי"ז). בעיניי עדיפה תפיסתו של לווינס (לווינס, 2007, עמ' 215-218). לדבריו התורה שבכתב מציעה את הערך הגבוה שניתן לכבודו של אדם וגופו, את אי-האפשרות לכפרה כספית על פגיעה בזולת. ואילו התורה שבעל פה מציעה גישה יישומית שאינה מבטלת את האידאה הגבוהה המופיעה בלשון התורה שבכתב. וראו ויגודה, תשס"ג; קירשנבאום, תשס"ה.

## הצלת ממון חברו

כמו שהוסבר בערך החיים והכבוד, גם בערך הקניין אין התורה מתמקדת רק בזכותו של האדם על קניינו, אלא גם בחובות הנגזרות מכך כלפי רכושו של הזולת, ובכלל זה הצלת רכושו של הזולת מאבדן:

”לא תוכל להתעלם“ (דברים כב, ג). הוזהרנו בזה שלא להתרשל מהצלת ממון חברנו בין מטלטלים בין קרקעות, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא מציעא לא, א): ”וכן תעשה לכל אבדת אחיך“ (דברים כב, ג) – לרבות אבדת קרקעות, כגון אם היו מים שוטפים ובאים שם חייב לגדור בפניהם, אף כי הוזהרנו להשתדל בהצלת חברנו ולשית עצות לעזרתם בעת צרתם. וכן כתוב: ”לא תעמוד על דם רעך“ (ויקרא יט, טז) (רבנו יונה גירונדי, ספר שערי תשובה, שער ג).

זכות הקניין של האדם גוררת עמה את החובה של הזולת להגן על זכות זו. רבנו יונה גירונדי (ספרד, המאה השלוש עשרה) אף כורך את חובת ההצלה של ממון הזולת עם חובת ההצלה של מי שרודפים אחריו להורגו.

## מציל עצמו בממון חברו

דין ”מציל עצמו בממון חברו“ מתייחס להתנגשות בין ערך החיים של אדם אחד ובין זכות הקניין של זולתו, בעל הממון. השאלה נוגעת להצלת אדם את עצמו מתוך שימוש בלתי מורשה בממון חברו, ונוגעת גם להצלת הזולת מתוך שימוש בלתי מורשה ברכושו של האדם שמצילים אותו, ברכושו של המאיים על חייו או ברכושו של אדם שלישי, ניטרלי, שאינו צד בעניין כלל. קיים דיון בשאלה אם מותר לאדם להציל את עצמו או את חברו מתוך שימוש בלתי מורשה ברכושו של אדם שלישי, ואם נעשה שימוש כזה, על מי מוטלת חובת הפיצוי לבעל הרכוש. הדעה האוסרת סבורה שזכות הקניין ואיסור הגזל הנובע ממנה גוברים על זכות החיים של האחר ועל מצוות ”לא תעמוד על דם רעך“. עצם האפשרות להעמיד זו מול זו את שתי הזכויות כקונפליקט מעצים מאוד את כוחה של זכות הקניין,

לאחר שבפרקים הקודמים התברר כוחה של הזכות לחיים כערך-על הגובר על רוב המצוות.<sup>168</sup>

### חובות ממוניים וכבוד האדם

מזכות הקניין נובע גם מושג ההתחייבות. כאשר אדם נטל ממון חברו, ברשות או שלא ברשות, הוא חייב בהשבתו. חוב יכול להיווצר על ידי הלוואה, על ידי מכירה שתמורתה לא שולמה, על ידי נזק שלא פוצה או על ידי עבודה שתמורתה לא שולמה. בכל המקרים האלה ודומיהם נוצר חוב המעמיד את זכות הקניין של בעל החוב בדרגה מעל זכות הקניין של החייב. בדומה לשפיכות דמים, שבה דמו של הרוצח אינו נחשב כנגד סכנת דמו של הנרצח או הנרדף, כך גם בחוב ממונו של החייב משועבד לתשלום החוב לבעליו.<sup>169</sup>

### פריעת בעל חוב מצווה

קיימת דעה שפריעת חוב איננה רק סדר משפטי אלא גם מצווה. דעה זו מוסיפה עוד נדבך להעצמת כוחו של הקניין הפרטי והופכת את הסדר המשפטי-חברתי לחלק ממערכת המצוות האישיות-דתיות. בעל החוב חייב לשלם את חובו לא רק משום שבית המשפט והחוק האזרחי מטילים זאת עליו, אלא מוטלת עליו חובה אישית לפרוע את החוב לזולתו. גם אם הצליח אדם להערים על בית המשפט ולשכנעו שאינו חייב כלום, או אם התובע לא הצליח להוכיח את קיומו של החוב, לא תבע אותו או שכח את דבר קיומו, כל עוד לא מחל במפורש ובמודע על החוב,

168 מקור הסוגיה בבבא קמא ק"ז ע"ב. ראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "אונס". מיכאל ויגודה, "החיים והקניין ומה שביניהם" (ויגודה, תשס"ה I).

169 מאמר של רב פפא בערכין כב, ל"א. לדעת הרמב"ן (חירושי בבא בתרא קעד, א, ד"ה "וליכא למימר") אין מחלוקת על עמדתו העיקרית של רב פפא. אלא אם בעל החוב מחל על חובו, ולעתים ראוי לעשות כן משום חובת צדקה. זאת עוד, שנת השמיטה מחייבת לשמוט חובות, וקרוב לוודאי שמדובר בחובותיהם של אלו המתקשים לפורעם בשל חולשתם הכלכלית.



עדיין החוב קיים, והחובה המוסרית הנגזרת מזכותו של בעל הממון מוטלת על החייב.<sup>170</sup>

### איסור לחיצת הגר, היתום והאלמנה

כמו בזכויות האחרות, גם בתחום החוב זכות הקניין יכולה להתנגש עם זכות אחרת כגון כבוד האדם של החייב. בדרגה גבוהה של מחויבות לכבוד ולהגנה על חירות אישית נמצאים החלשים בחברה, הגר, היתום והאלמנה. אף שהחוב אינו פוקע לעולם, אסור לפגוע בהם לא רק בלקיחת משכון – "לא תחבול בגד אלמנה" – אלא אפילו על ידי הפעלת לחץ מילולי: "ולא תלחצנו".<sup>171</sup>

### זכויותיו של החייב

התורה מקפידה בהגנה על כבודו ועל זכויותיו של החייב, כאשר מדובר באדם מן היישוב שמצבו הכלכלי דחוק:

לֹא יִחַבֵּל רֵחִים וְרֵכֶב פִּי נֶפֶשׁ הוּא חֵבֵל (דברים כד, ו).

לא רק לגר, ליתום ולאלמנה אלא גם לבעל חוב רגיל יש זכויות בסיסיות: אין לפגוע במקור חיותו ופרנסתו של החייב. מן הפסוק הזה, המורה להותיר בידי החייב את כלי העבודה הבסיסיים הנחוצים לו לפרנסתו, נובע מנגנון הלכתי שלם המגדיר מהם הצרכים המינימליים של קיום בכבוד של אדם שאותם אי-אפשר למנוע ממנו גם בשם הערך של ממון הזולת.<sup>172</sup>

170 ראו כתובות פו ע"א; שולחן ערוך, חושן משפט לט. בש"ך, ס"ק ב, ובקצות החושן, ס"ק לט. אנציקלופדיה תלמודית, הערך "הלוואה", סעיף "פרעונה" (כרך ט, טורים רכו-רלה).

171 בעניין האיסור לחבול (ליטול כמשכון או לעקל) בגדים וצורכי קיום בסיסיים ראו דברים כד, ו; משנה, בבא מציעא ט, יג-יד. בעניין איסור הפעלת לחץ מילולי מופרז ראו בבא מציעא נט ע"ב, סוגיית אונאת דברים וכל המקורות המסתעפים ממנה.

172 פרופ' מנחם אלון הראה זאת במחקרו המקיף וגם פעל בחקיקה ובבית המשפט כדי להגביל את היכולת ללחוץ את החייבים על פי רוח המשפט העברי. ראו מנחם אלון, כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל (אלון, תש"ס, עמ' 369). בהקשר זה יש לציין גם את המידה המוגבלת שבה אפשר לחייב אדם לקיים הבטחה ומשמעותה

בכלל הזכויות של החייבים יש למנות גם את ההתנגדות לעונש המאסר. כפי שהוסבר למעלה בפרקי כבוד האדם, בעונש המאסר יש כדי לפגוע בכמה מזכויות היסוד של כבוד האדם עוד בטרם דובר על הזכות לחירות. לא ייפלא אפוא שעונש המאסר אינו מופיע בתורה כלל!<sup>173</sup>

### כוח הקניין של הציבור – הפקר בית דין הפקר

בשל הנחת המוצא של התורה בדבר כוחו הרב של הקניין הפרטי ראו חכמים צורך לברר את המקור לסמכותם של מוסדות השלטון, דהיינו "בית הדין", להפקיע את רכושו של היחיד. סמכות וזכות זו אינן מובנות מאליהן. המונח המשמש לכך בלשון חכמים הוא "הפקר בית דין הפקר" (תוספתא, שקלים א, ג). שני מקורות מקראיים מוצעים בתלמוד לכוחם של מוסדות הציבור המוסמכים להפקיע את ממונו של היחיד. הראשון הוא בפרשת חלוקת נחלות הארץ בספר יהושע, משם למדו ש"כשם שאבות מנחילים את בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילים את העם כל מה שירצו" (יהושע יט, נא; יבמות פט ע"ב); והשני בספר עזרא, שם מאיימים על כל מי שלא יבוא לכנס שהועיד עזרא בהחרמת כל רכושו על ידי "השרים והזקנים" (עזרא י, ח; יבמות פט ע"ב). שני המקורות מפנים אל פרק הזמן של הכניסה לארץ וראשית ההתיישבות בה – האחד בימי בית ראשון, והאחר מימי בית שני. בכך נרמז הצורך בכינונה של מערכת ציבורית-מדינית שיש בכוחה להגביל את זכויות הפרט לטובת הכלל. זכות זו אינה פתוחה לניצול

---

לתוקף דיני החוזים. ראו ברכיהו ליפשיץ, "מדוע אין המשפט העברי אוכף קיומה של הבטחה?" (ליפשיץ, תשנ"ה). ובתמצית במאמרו "בין קדושת החוזים לחירות האדם" (ליפשיץ ב', תשס"א); ראו גם בפרק יב, העוסק בזכות לחירות, בספרו של חיים כהן זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט).

173 על המאסר כעונש ראו במאמרו של הרב אליעזר יהודה וולדנברג, "מאסר כאמצעי וכעונש" (וולדנברג, תש"י, עמ' כח) ובמאמרו של מנחם אלון "המאסר במשפט העברי" (אלון, תשכ"ב, עמ' 171). עוד ראו אצל הרב ליפא קמינר, "עונש המאסר בישראל" (קמינר, תשמ"ח); שו"ת בניין אב (הרב אליהו בקשי דורון), חלק א, סימן עד; הרב אשר וייס, "עונש המאסר בהלכה" (וייס, תשס"ג); אלישי בן יצחק, "על עונש המאסר במשפט העברי" (בן יצחק, תשס"ג); הרב ציון אילוז, "על המעצר עד תום ההליכים" (אילוז, תשס"ו); ואצל איתמר ורהפטיג, "גלות כחלופה למאסר" (ורהפטיג, תשס"ה).

בלתי מוגבל, ומשתמשים בה רק כאשר נחוץ להתקין תקנות לצורך הציבור מתוך נקודת מוצא יסודית שהממון שייך ביסודו של דבר לבעליו וההפקעה מותרת רק לצורך מיוחד.<sup>174</sup>

### זכות הקניין של המלך

אחת הפרשיות הידועות הנראות מנוגדות לזכות הקניין הפרטי היא התיאור המאיים של שמואל הנביא את סמכויותיו של המלך:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵת כָּל דְּבָרֵי ה' אֶל הָעָם הַשְּׂאֵלִים מֵאֵתוֹ מֶלֶךְ: וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפֵּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם. אֵת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וּבִפְרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מִרְכָּבָתוֹ: וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלַקָּצֵר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כָּלֵי מְלַחְמָתוֹ וְכָלֵי רִכְבּוֹ: וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וְלְטַבָּחוֹת וְלְאִפּוֹת: וְאֵת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֵת כְּרָמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לְעַבְדָּיו: וְזֵרְעֵיכֶם וְכִרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעַבְדָּיו: וְאֵת עַבְדֵיכֶם וְאֵת שְׂפַחוֹתֵיכֶם וְאֵת בְּחוֹרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֵת חֲמוֹרֵיכֶם יִקַּח וַעֲשֶׂה לְמִלְאכָתוֹ: צֹאנֶיכֶם יַעֲשֶׂר וְאֵתָם תִּהְיֶה לוֹ לְעַבְדִּים (שמואל א ה, י-יח).

התנאים נחלקו בשאלה אם התיאור שתיאר שמואל הנביא את זכויות המלך הוא הפרזה שנועדה להרתיע את ישראל ולגרום להם לסגת מבקשתם למינוי מלך, או שהיא מתארת כדין את משפט המלך בישראל. המפרשים והחוקרים נחלקו בשאלה מה מידת ההתנגדות של המקרא לשלטון מלוכני, וכיצד יש ליישב את הסתירות בין המקומות שבהם מינוי המלך נתפס כמצווה ושיטת השלטון המלוכנית כערך חיובי עם המקומות שבהם ניכרת עוינות כלפי מוסד המלוכה ושלילה שלו. נראה שהמקרא מציע שניית: מצד אחד השלטון נחוץ, כדברי חז"ל, שאלמלא מוראה של מלכות "איש את רעהו חיים בלעו" (משנה, אבות ג, ב). מובן שהענקת סמכויות יתר למלך או למערכת שלטון אחרת, לרבות האפשרות לשלול

174 ראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "הפקר בית דין הפקר".

את זכויות האזרחים, היא אחד היסודות המאפשרים את תפקודו של שלטון תקין. מצד אחר נאווה של שמואל משקף את עמדתם הזהירה והביקורתית של נביאי ישראל, הסבורים שיש להגביל את כוחו ואת סמכותו של המלך, ולפיכך גם של כל מערכת שלטון שהיא, כדי שהכוח לא ינוצל לרעת העם ולטובתו האישית של השליט ומקורביו.<sup>175</sup>

### הקניין הפרטי והמדינה

תורת הזכויות בעולם האירופי והמערבי החלה את דרכה במוצאי ימי הביניים ובראשית העת החדשה במאבקו של הציבור לשחררו מעולן של האצולה והמלוכה, שנחשבו בעלות הריבונות וזכויות הקניין על האדמה ועל הרכוש. בשונה מכך, תורת ישראל לא נדרשה למאבק שכזה ברוב ימיה. נקודת המוצא של עם ישראל הייתה בהתמודדות נגד שלטון זר וביציאת מצרים מעבודת לחירות. זו על פי הראי"ה קוק התודעה הבסיסית המונחת "בראשית מטעו" של העם ("למהלך האידיאות בישראל", אורות, עמ' קד). לפיכך התורה מניחה את קיומן של זכויות הפרט ושל הרכוש הפרטי ונזקקת למצוא סימוכין ליכולתו של בית הדין – נציג הציבור והשלטון – להפקיע את ממונו של היחיד בעת הצורך. הנביאים נאבקו נגד המלכים שהפרו את הערכים הללו וכדרכם של מלכים בכל מקום ניסו להגדיל את כוחם ואת הונם על חשבוננו של האזרח. "כרם נבות" הוא הדוגמה המקראית המופתית למאבק כזה. סיפור כרם נבות מראה שאחאב המלך הישראלי, אף שנחשב מלך חוטא ועובד עבודה זרה, לא מצא דרך להפקיע את רכושו של האזרח נבות, ולשם כך היה צורך בייבוא של רעיונות זרים באמצעות איזבל אשתו הצידונית. את אחדות מהתלונות על חוסר ה"משילות" במדינת ישראל כיום אפשר להסביר בכך שלעם ישראל מסורת מפותחת של הישרדות כפרטים וקהילות יותר מניסיון של שלטון מרכזי חזק. לצד חסרונותיה של תופעה זו, כדאי גם לזכור לברך על התועלת שיש בה לחיזוק ולביצור האזרחים,

175 ראו אמנון שפירא, "המלוכה הקדומה במקרא: שלטון המשחית את עצמו" (שפירא, תשס"ג).

פרק ה: קניין

שמירת זכויותיהם, ריבוי הרעות והדעתנות, ריבוי המפלגות והקהילתניות וכוחו של המגזר השלישי.<sup>176</sup>

176 מלכים א כא. דניאל פרידמן, הרצחת וגם ירשת: משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא (פרידמן, 2000); אלכסנדר רופא הראה שסיפור כרם נבות מטיל את האשמה העיקרית על המלכה הנוכרית (רופא, תשמ"ח).

## פרק ו משפחה

### זכר ונקבה בראם

בתורת זכויות האדם המודרנית, בתפיסות הגות למיניהן וכן בגישות פסיכולוגיות, סוציולוגיות ואנתרופולוגיות, קיים מגוון של דעות באשר למקומה של המשפחה וחשיבותה לחיי האדם. סיפור הבריאה המקראי אינו מניח מקום לספק. הוא קובע את המשפחה כאחד ממבני היסוד של בריאת האדם. מתוך כך יש לראותה הן כזכות יסוד הן כערך מכונן.

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה  
אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם  
הַבְּרָאָם (בראשית ה, א-ב).

בריאת האדם הראשון הייתה בריאה כפולה – זכר ונקבה. בכל שאר הברואים לא ציינה התורה כלל את העובדה שנבראו שני מינים, וכפי הנראה לא ייחסה כלל משמעות ראויה לציון לתופעה זו בעולם החי. רק בתיבת נח, שבה היה צורך להביא דוגמאות מכל החי כדי "לחיות זרע על פני כל הארץ" (בראשית ז, ג), הודגש הצורך להביא מכל בעלי החיים "זכר ונקבה". העיסוק המרובה של פרשת הבריאה בכפילות בריאת האדם מורה שהתורה ייחסה חשיבות גדולה לעובדה שבני האדם נחלקים לשני המינים. נראה שהקביעה הראשונית של סיפור הבריאה – שהשם "אדם" ניתן גם לאיש וגם לאישה – מצביעה על המעמד השווה של שני המינים. מן הפסוק הזה אפשר להפיק תובנה נוספת: היחידה הגרעינית של "אדם יחיד" נועדה להתקיים במבנה זוגי: זכר ונקבה. וזו אחת התכונות היסודיות ביותר של בני האדם. נראה שזו איננה רק תכונה, אלא גם זכות יסודית.

מכיוון שזכות זו אינה מוסכמת על הכול כאחת מזכויות היסוד במחשבה הליברלית, מן הראוי להרחיב מעט יותר בהסברתה.<sup>177</sup>

### הגדרת אדם – זוג

חכמים טרחו להבהיר את מידת החשיבות של זכות ראשונית זו במבחר דברי שבח ומליצה. קריאה מדויקת של מאמרי חכמים בעניין הנישואין תצביע על כך שמעבר למליצות נאות יש בהם הגדרות של יסודות הזכות הראשונית הזאת.

אמר רבי אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר: "זכר ונקבה בראם [...] ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה, ב; יבמות סג ע"א).

מדברי רבי אלעזר נובע שהזכות לזוגיות היא הזכות לממש את אנושיותו השלמה של אדם. כדברי רבי חייא בר גמרא שיובאו להלן ממדרש בראשית רבה: "אינו אדם שלם [...] שניהם כאחד קרויים אדם".<sup>178</sup>

### לא טוב היות אדם לבדו

לא טוב:

תני: כל שאין לו אשה, שרוי בלא טובה, בלא עזר, בלא שמחה, בלא ברכה, בלא כפרה. בלא טובה: "לא טוב היות האדם לבדו". בלא עזר: "אעשה לו עזר כנגדו". בלא שמחה: "ושמחת אתה וביתך" (דברים יד, כו). בלא ברכה: "להניח ברכה אל ביתך" (יחזקאל מד, ל). בלא כפרה: "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, יא).

177 היא מופיעה במגילת האומות המאוחרות, אך לא בחוקות של צרפת וארצות הברית.  
178 הביטוי "אינו אדם" אינו מליצה שגורה בפי חכמים. הוא מופיע רק עוד פעם אחת, גם הוא מפי רבי אלעזר, על "אדם שאין לו קרקע". ואולם רעיון זה אינו מפותח באותה מידה כמו הרעיון שמי שאין לו אישה אינו אדם. רעיון זה חוזר בנוסחאות שונות במקורות מגוונים ומפי חכמים שונים, ויש לו גם השלכות מעשיות על מעמדו של אדם שאינו נשוי במערכת המצוות ובקהילה.

רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי [אמר]: אף בלא שלום, שנאמר:  
"וביתך שלום" (שמואל א כה, ו).  
רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי [אמר]: אף בלא חיים, דכתיב:  
"ראה חיים עם אשה אשר אהבתה" (קהלת ט, ט).  
רבי חיה בר גומדי אמר: אף אינו אדם שלם, "ויברך אתם ויקרא  
את שמם אדם" (בראשית ט, ו).  
ויש אומרים: אף ממעט את הדמות, "כי בצלם אלוהים עשה את  
האדם". מה כתיב אחריו? "ואתם פרו ורבו" (בראשית רבה, יז, ב,  
עמ' 150).

מאמרי אגדה אינם מליצות חגיגיות בלבד. בדרך כלל הם משקפים עמדות רעיוניות חשובות וכך יש להתייחס גם לסדרת המאמרים על ערך הנישואין המופיעה במדרש ובתלמוד.<sup>179</sup> שלושת המאמרים האחרונים קושרים את הזכות לחיי זוגיות עם ערכי היסוד המובהקים. רבי יהושע דסכנין אומר שזכות זו קשורה לזכות לחיים. רבי חיה בר גומדי סובר שזכות זו נובעת מן ההגדרה הראשונית של המושג "אדם", ויש האומרים שזכות זאת נובעת ישירות מהמושג "צלם אלוהים". על פי תפיסתו של המדרש, צלם אלוהים בא לידי ביטוי בעיקר בריבוי בני האדם הנולדים מן הזוג, ובכך מתרכה צלם אלוהים בעולם. על פי התפיסה הקבלית והחסידית צלם אלוהים מכיל בעצמו בחינת זכר ונקבה, הקדוש ברוך הוא ושכינתו. רעיון הזיווג קיים גם בעולם האלוהות. כמובן, יש להוסיף לכך הסתייגות שאין בכך כדי לערער על המושג של האחדות המוחלטת שאינה מתחלקת ואין לה גוף ודמות הגוף.<sup>180</sup>

179 בנושא זה הרחבתי בשני חלקי הספר אגדה למעשה (ברנדס, 2005, 2011), במבואות ובהערות.

180 ראו לורברבוים, תשס"ד. על החלוקה המגדרית בעולמות עליונים בתורת הקבלה, ראו אצל גרשום שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (שלום, תשל"ו, עמ' 297-299); וכן בספרו של ישעיה תשבי משנת הזוהר (תשבי, תשמ"ב, א, עמ' ע-עב, רכ, שמה). על הממד הארוטי בסודות שבזוהר ראו שם, ב, עמ' תרמג-תרמו. על הארוס והזיווג בעולם האלוהות בספרות הקבלית ראו Idel, 2005.



## נישואין – תקינות חברתית

התפיסה שאדם שאינו נשוי אינו אדם שלם באה לידי ביטוי בפרטי מצוות שונים. כך לדוגמה הורו חכמים שהכהן הגדול, המבצע את עבודת המקדש ביום הכיפורים ובקורבנותיו מכפר על המקדש ועל עם ישראל, חייב להיות נשוי. הפסוק "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, ו) משמש מקור לחובה זו. חובה זו חמורה כל כך עד ש"מתקינים לו אשה אחרת שמא תמות אשתו!" (יומא א ע"א), למרות הזרות והקושי המעשי והמשפטי לקיים זאת בפועל. להתנגדותם של חכמים למינוי רווק לתפקידים מסוימים יש גם סיבות נוספות כגון החשש שרווק מועד יותר לפריצות. כל ההגבלות והחששות הללו מבוססים על ההנחה שהצורך בחיי אישות ובזוגיות הוא צורך קיומי ראשוני ביותר.<sup>181</sup>

## נישואין כזכות יסוד לאישה

הנוסחה האמוראית לזכות ולצורך היסודיים מתוארת בביטוי "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" (מוטב לשבת יחדיו מאשר לישוב באלמנות) (יבמות ק"ח ע"ב). לעיקרון זה השלכות חשובות בדבר זכויותיה וחובותיה של האישה בנישואין. כמו אצל האישי, גם אצל האישה אין חכמים רואים בעין יפה את היותה פנויה – רווקה, גרושה או אלמנה – ודורשים לעשות כל מאמץ כדי להביאה בכרית הנישואין. גם במקרה זה ההסבר הוא לעתים חשש מפריצות, אבל ברקע העמוק של חשש זה מצויה ההנחה המובנת מאליה של הצורך הגופני והנפשי בזוגיות.<sup>182</sup>

181 לחובת היותו של הכהן הגדול נשוי ביום הכיפורים ראו ירושלמי יומא לח, ד; בבלי יומא יד ע"א-ע"ב. להגבלת עבודתו של רווק בהוראה ראו משנה, קידושין ד, יג-יד; תוספתא, קידושין ה, י. לחשש לחיי פריצות בקרב רווקים ראו פסחים ק"ג ע"א; קידושין פב ע"א.

182 יבמות ק"ח ע"ב; כתובות עה ע"א. על המסתעף מן הציווי ראו הרב שג"ר, "מצוות עונה" (שג"ר, תשס"ה).

## הזכות ליחסי אישות

הזכות לזוגיות קודמת למצוות פרייה ורבייה. "ודבק באשתו" קודם ל"פרו ורבו", וקיים גם כאשר אין אפשרות לקיום מצוות פרייה ורבייה בכלל כגון כאשר בני הזוג עברו את גיל הפוריות. מהזכות לזוגיות נובעת "מצוות עונה", המטילה חובות על הבעל ועל האישה לקיים ביניהם יחסי אישות סדירים. לפיכך נראה שאין למנוע את הזכות הזאת, גם לא מעבריינים ואסירים, אלא משיקולים מיוחדים, אך לא כדרך ענישה. עונש שכזה אינו שונה מהותית מעונש של הרעבה. ככלל, כבר הוזכר קודם לכן ששלילת זכויות היסוד של אדם על ידי מאסר אינה פשוטה כל ועיקר, ומניעת היכולת לחיי אישות בכלל זה. יודגש שיחסי אישות אינם רק יחסי מין במובן הצר של המושג, אלא חיים משותפים ואינטימיים של איש ואשתו.<sup>183</sup>

## חובת החברה לאפשר נישואין

כמו בזכויות האחרות, גם הזכות לאישות אינה רק זכות פרטית, אלא מטילה גם חובות על הזולת ועל החברה כולה. עליה לאפשר לפרטים לממש את הזכות הזאת גם אם אינה רשאית לכפות זאת עליהם:

יתום שמבקש לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה ואחר כך משיאין לו אשה שנאמר: די מחסורו אשר יחסר לו [...] לו זו אשה, שנאמר להלן: "אעשה לו עזר כנגדו", מה "לו" אמור להלן זו אשה אף "לו" אמור כאן אשה (תוספתא, כתובות ו, ח).

הזכות לנישואין הופכת לחובה על הציבור לסייע כלכלית לאדם או לזוג המבקש להינשא. אל הנישואין אין להתייחס כמותרות שנועדו רק למי שמסוגל לעמוד בהם כלכלית. בכלל מצוות הצדקה קיימת חובה לסייע בידי החתן להשיג את התנאים הבסיסיים להקמת בית ומשפחה, וקיימת חובה לסייע בידי הכלה לרכוש את הנחוץ לה לשם נישואין. מצוות "הכנסת כלה" נחשבת אחד מסוגי הצדקה

183 שולחן ערוך, אבן העזר עו, ובאוצר הפוסקים שם. וראו בפרק השלישי "בין אדם לרעייתו" בספר אגדה למעשה א (ברנדס, 2005).

הנעלים ביותר. המשנה מונה שיעור מינימלי שחייבים לתת לכל כלה נצרכת, ואם יש בקופה יותר – "מפרנסים אותה לפי כבודה". יש קדימות לאישה הנזקקת לצדקה על פני האיש, מפני ש"בושתה של אשה מרובה משל איש" (כתובות סז ע"ב), אולם אין קדימות לאחד מהם בעצם הצורך והזכות להינשא.<sup>184</sup>

### פרייה ורבייה – הזכות להולדת ילדים

מצוות פרייה ורבייה היא המצווה הראשונה שנצטווה בה האדם. היא אינה רק מצווה אלא גם ברכה, ובמניעתה יש משום "מיעוט הדמות". הווי אומר: היכולת להוליד אף היא חלק מצלם אלוהים שבאדם. חוה קראה לבנה הראשון "קין" – ונימקה זאת במשמעות: "קניתי איש את ה'" (בראשית ד, א) – עם ה', במובן של תודעת שותפות עם האל במעשה הבריאה. ממקומה החשוב של מצווה זו במכלול זכויות היסוד של האדם נובעות גם דרישות מן החברה לתמוך בזוג המבקש לממש את זכותו זו, כגון סיוע בטיפולי פוריות. אין לראות בזאת מותרות אלא זכות יסודית.

### ניאוף

במערכת המצוות העוסקות בענייני אישות ואיסורי עריות אפשר לראות מערכת המיועדת לעגן את זכות הנישואין וקיומה של המשפחה כמסגרת קיום אנושית בסיסית, כשם שהמערכת הכוללת של דיני ממונות נועדה להגן על זכות הקניין. מערכת המצוות המסועפת הזאת נחלקת למצוות "עשה" ו"לא תעשה". ה"עשה" הם הדפוסים המעצבים את מבנה המשפחה: אופן הנישואין ופירוקם ועיצוב הקשרים בין בני המשפחה, בעיקר בין איש לאשתו.

את הצווים השלייליים – מצוות "לא תעשה" – אפשר לחלק לשלוש קבוצות

עיקריות:

- ניאוף – איסורים המיועדים להגן על תא משפחתי קיים, ובראשם האיסור לאישה לזנות עם איש אחר והאיסור על אדם לקחת את אשתו של האחר.

184 רמב"ם, הלכות מתנות עניים ח, טו; שולחן ערוך, יורה דעה רנא, ח; וראו בהרחבה בספר אגדה למעשה ב (ברנדס, 2011, עמ' 91-95).

- אברהם אבינו מאפיין את השחיתות המוסרית של מצרים בכך ש"רק אין יראת אלוהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי" (בראשית כ, יא).
- עריות – איסורים שתפקידם למנוע קשרי אישות בתוך המשפחה. איסורי עריות הם טאבו מקובל ברוב החברות התרבותיות, וכפי הנראה מיועדים לאפשר את קיום המציאות הטבעית שבה "יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). ייתכן שבמקורם נועדו איסורי העריות להגן על קטינים וקטינות מפני ניצול מיני בתוך המשפחה.<sup>185</sup>
  - זנות ופריצות מינית – איסורים שמטרתם להגביל את העיסוק ביחסי מין מחוץ למסגרת הנורמטיבית של המשפחה.

### המשפחה כערך יסוד

במהלך ההיסטוריה – מימי התרבות הכנענית והמצרית בזמן התורה והנביאים, ועד החברה הליברלית המערבית, הבת-ר־פרוידיאנית – היו מימינה ומשמאלה של התורה עמדות שונות מזו שלה. מקצתן שונות מהותית כגון תפיסות נזיריות, שראו בעין רעה את המיניות כולה וביקשו להגביל את חיי הנישואין; וכנגדן תפיסות מתירניות, שהעצימו את יצר המין והחופשיות של יחסי המין ללא מחויבות למיסוד ולסדר חברתי ואישי. ישנן גם תפיסות קרובות יותר לאלו של התורה, שנבדלות ממנה רק באופיין ובהיקפן של המגבלות והזכויות. יש להבחין בין התפיסה של מוסד הנישואין כמוסד אנושי-טבעי, האמור להתקיים בכל חברה אנושית, ובין דרישות ייחודיות של התורה כלפי עם ישראל להוסיף ערכים של קדושה לנישואין. באלו נעסוק בשער השני.

### היסוד הטבעי והכלל-אנושי של הנישואין

את ההבדל שבין מערכת הזכויות הטבעית ובין מערכת הקדושה בדיני המשפחה נקל להסביר בעזרת הפתיחה של הרמב"ם להלכות אישות:

185 ויקרא יט, כט. ראו בפירושיהם של הרמב"ן והרמב"ם, שדנו בשאלת טעם איסורי העריות ונזקקו לטעמים על פי הקבלה. על פי דברינו מובן מדוע בתוך פרשת העריות משולב גם האיסור להעביר ילדים למולך – גם זו הגנה על הקטינים מפני ניצולם, לצורכי פולחן.

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאשה. שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה".

וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם [...] וליקוחין אלו ["לקיחת" האישה בדרך של קניין לפני עדים] הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת (רמב"ם, הלכות אישות א, א-ב).

הרמב"ם הבהיר את ההבחנה שבין מושג הנישואין הטבעי, שקדם למתן תורה, שאינו תלוי בה ואינו מיוחד לעם ישראל, ובין החידוש שהתחדש במתן תורה לעם ישראל המכונן את מושג הקידושין במערכת הנישואין של תורה. מוסד הנישואין הטבעי מבוסס על הסכמה הדדית של האיש והאישה ועל החלטתם לחיות חיים משותפים. ואילו הקידושין מוסיפים נדבך נוסף, ייחודי, של קדושה בנישואין בישראל.

קיומו של מושג הנישואין הטבעי הוא המאפשר להחיל את איסורי הניאוף והעריות גם בקרב אומות העולם, בכלל שבע מצוות בני נח. את הנישואין האלה מגדיר הרמב"ם כנישואין המבוססים על הסכמה: הם מתחילים בהסכמה וגם מסתיימים באופן שבו התחילו – על ידי החלטה של בני הזוג להיפרד וביצועה בפועל.<sup>186</sup>

## יחסי אישות ללא נישואין

לפי שיטתו של הרמב"ם, שהנחנו אותה כיסוד לדיוננו בפסקאות הללו, קיום יחסי אישות ללא נישואין נחשב לגיטימי ברמה הבסיסית והאוניברסלית של המוסר האנושי, והוא נאסר רק בקטגוריות הקדושה המיועדות לעם ישראל:

186 ירושלמי קידושין א, א. זו דעת הרמב"ם בהלכות מלכים ט, ח. ועיינו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "בן נח".

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר: "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין, לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה (רמב"ם, הלכות אישות א, א-ב).

מדברי הרמב"ם מתברר שקיום יחסי מין בהסכמה בין שני מבוגרים, במקרה שאין בו פגיעה בזולת או במוסכמות היסוד החברתיות, כלומר ניאוף או עריות, הוא לגיטימי, אינו מערער את זכות היסוד של הנישואין, ואולי אדרבה, הוא כלול בזכות היסוד של אדם לממש את הזוגיות ולקיים יחסי אישות. אין בכוחו של ערך הנישואין להפקיע את ערך החירות בתחום זה כאשר מדובר בהסכמה בין שני הצדדים, בין בממון ובין ברצון. רק קטגוריות הקדושה, שהוטלו על הנישואין בעם ישראל במתן תורה, מסייגות את החופש ביחסי האישות בין פנויים ופנויות בוגרים. נושא זה יידון לפיכך בחלקים הבאים של חיבורנו.<sup>187</sup>

### אונס והשחתה מינית

התורה שוללת כל יחסי אישות הנעשים בכפייה – אונס – או אפילו בהסכמה כשמדובר בקטינים שפיתוים נחשב אונס. אונס נחשב בתורה מעשה הקרוב בחומרתו לרצח ומתיר את דמו של הרודף. אנשי סדום היו "רעים וחטאים לה' מאד" (בראשית יג, יג), וחטאם העיקרי המסופר בתורה הוא בדרישה כלפי אורחיו של לוט: "הוציאם אלינו ונדעה אותם" (יט, ה). הפיכת סדום מעידה על החומרה שהתורה מתייחסת לחברה ששוררת בה השחתה על רקע מיני, וזה גם הנימוק העיקרי, על פי התורה, להרחקת עם ישראל ממצרים ולעקירת העמים היושבים בארץ כנען והחובה להתרחק מהם: "כמעשה ארץ מצרים" ו"כמעשה ארץ

187 כך משתמע מדברי הרמב"ם, וכך גם ממקורות אחרים שבהם מובן שיחסי מין ללא נישואין הם רק ביטול מצוות עשה של קידושין, שהיא כאמור שייכת למערכת הקדושה, ולא למערכת הזכויות הבסיסיות. לדיון רחב בסוגיית הפילגשות בישראל ראו גיליון אקדמות יז (והר, תשס"ו; טיקוצ'ינסקי ושפרכר-פרנקל, תשס"ו; אריאל, תשס"ו).

כנען" לא תעשו. ההשחתה המינית בפרשיות אלו היא בעיקר בחטאי עריות – יחסי אישות בתוך המשפחה, איסורים שעד היום נחשבים טאבו ברוב החברות המתקנות אף שהם סותרים במידה מסוימת את ערכי החירות.<sup>188</sup>

### ליברליזם וחופש מיני

אחד הנושאים העיקריים, אם לא העיקרי שבהם, שבו תורת הזכויות של התורה מתנגשת עם התפיסה הליברלית הרווחת כיום הוא החופש המיני. התנגשות זו והדרך להתמודד עמה היא נושא לחיבור אחר, אבל בשלב זה יש להדגיש שההתנגשות אינה חריפה כמו הרושם הנוצר מהפולמוסים הציבוריים, מכמה סיבות:

א. בהעתקה מוטעית מן הנצרות הקתולית יש הסבורים שגם תורת ישראל רואה בכל העיסוק במין דבר לא ראוי שיש לצמצמו למינימום ההכרחי ורק לצורך הולדה. מתוך כך נוצר הרושם שהדת והמיניות הם שני כוחות המתנגדים זה לזה מיסודם. גישה זו מוטעית. עמדתה הבסיסית של התורה כלפי יצר המין ויחסי האישות היא עמדה חיובית, הרואה בהם זכות אנושית יסודית. אחדים מן האיסורים וההגבלות נועדו להגן על זכות זו ולא לפגוע בה. כשם שאי-אפשר לטעון שהמערכת המסועפת של החוקים הכלכליים מבטאת התנגדות לזכות הקניין, כך אי-אפשר לומר שהלכות האישות מבטאות התנגדות ליחסי אישות.<sup>189</sup>

ב. גם החברה הליברלית מטילה סייגים ומגבלות על החופש המיני בתחומים המתנגשים לדעתה עם זכויות אדם אחרות כגון האיסורים על ביגמיה ופוליגמיה, האיסורים שנועדו להגן על קטינים והחקיקה המחמירה בנושא הטרדה מינית. לעתים האיסורים שמטילה החקיקה הליברלית חמורים אף מאלו של המשפט הדתי, כדוגמת האיסור על ביגמיה או נישואי קטינים. לפיכך יש להבין שחלק

188 לעניין תפיסת האונס בתורה בכלל ואליומות של בעל כלפי אשתו בפרט ראו וינרוט, תשס"ד.

189 גם הרמב"ם, הסבור שהמיניות היא חלק "נמוך" באישיות של האדם (מורה הנבוכים ג, פרקים ח, מא ו-מט), אינו סבור שיש להימנע ממנה, לשלול אותה, או שאין היא כלולה בזכויות היסוד של האדם. והשוו פירוש הרמב"ן לויקרא יח, ו; יח, כט; יט, ב.

מחילוקי הדעות אינם נובעים מגישה עקרונית, אלא ממיקוד שונה ומייחוס משקל אחר לזכויות אלה ואחרות.<sup>190</sup>

ג. חלק גדול מן הוויכוח על מערכת הנישואין הדתית בישראל אינו ויכוח במישור זכויות האדם, אלא במישור צביונה הדתי של המדינה היהודית. איש אינו דורש להחיל את דיני הנישואין והגירושין של התורה על נוכרים החיים בארץ. לפיכך ברור שמקומו של הדיון אינו במסגרת היסוד של זכויות אדם, אלא בחלק השני של הספר, שבו נדון במתח בין השמירה על זכויות האדם ובין הקיום של ערכי הקדושה הנדרשים מעם ישראל. סוגיה זו היא אכן ממוקדי המתח המובהקים של ההתנגשות בתחום הזה, ובכך נעסוק בהרחבה בהמשך הדברים.

### משפחה ומין

התורה רואה בזוגיות של איש ואישה ובכינון משפחה ערך יסוד שאפשר למנותו בכלל הזכויות הבסיסיות ביותר של האדם. חשיבותה של זכות בסיסית זו מביאה לידי כך שבדומה לזכויות אחרות היא יכולה להטיל גם חובות ומגבלות, הן בשל התנגשות של זכויות וערכים בתוך התחום הן בשל התנגשות בין ערך המשפחה ובין חירויות וזכויות אחרות.

הניגוד העיקרי בין התורה ובין המחשבה הליברלית בנושא המשפחה והמין מקורו בכך שאחדים מההוגים הליברלים גוזרים את יחסם אל נושא המיניות בעיקר מזכויות היסוד של החירות והשוויון ואינם מחשיבים במידה דומה את ערכי המשפחה. אדרבה, יש הרואים בערך המשפחה ערך מסורתי, קדם-ליברלי, שאינו עומד כנגד ערכי הליברליזם. לפיכך המחשבה והחקיקה הליברלית נמנעות מלהתערב במימוש היצרים המיניים שכן הם אמורים להיות חלק מן החופש

190 ראו אביעד הכהן, "על עבירות מין ואיסור הטרדה מינית" (הכהן, תשס"ה III), והמקורות שהביא בהערה 20; אורית קמיר, "איזו מין הטרדה" (קמיר, תשנ"ח, עמ' 317); מרדכי קרמניצר וליאת לבנון, "האיסור הפלילי על הטרדה מינית" (קרמניצר ולבנון, תשס"א); שולמית וסרקרוג, "מה בין מבחן האדם הסביר למבחן הסבירות כמאבחן בעבירה של הטרדה מינית?" (וסרקרוג, תשס"ג); שרון רבין-מרגליות, "מי מוטרת מהטרדה מינית בעבודה?" (רבין-מרגליות, תשנ"ט). וראו גם יובל לבנת, "איזה מין פמיניזם? – הרהורים בעקבות פרשת גלילי" (לבנת, תשס"א); מיכל שקד, "איך הפסיד תא"ל ניר גלילי את קידומו?" (שקד, תשס"א).



הכללי של האדם, וכל אימת שאין בכך פגיעה בזולת, יש להתירם. בחלקים הבאים של החיבור נרחיב יותר בהבנת ההשתמעויות הפרטניות של מחלוקת עקרונית זו.<sup>191</sup>

191 גם מישל פוקו, המבקר בחריפות את המצוות הדתיות ואת התערבות החוק והמשפט בעולם המיניוּת, סבור שהחוקים הללו מקורם ברצון לשליטה ולכוח של הממסד, אך אינו טוען שיש התנגדות ערכית מהותית בין האמונה הדתית למיניוּת. ראו בספרו **תולדות המיניוּת** (פוקו, 2008 [1996]). בעניין זה ראו את דיונו של אריאל פיקאר על פסיקותיו של הרב עובדיה יוסף מנקודת המבט הפוקויאנית (פיקאר, תשס"ז, בעיקר במבוא, עמ' 80-83, ו"208-210, 249-250). ספרו של דניאל בוֹיאָרִין, **הבשר שברוח**, מתמודד בהרחבה עם הנושא מתוך הבהרת השוני שבין תפיסת הגוף ויצריו בנצרות וביהדות (בוֹיאָרִין, תשנ"ט).

## פרק ז חירות

### פתיחה קצרה בענייני לשון ומהות

בשונה מן הערכים הקודמים, המושג חירות כלל אינו קיים בשפת המקרא. בלשון המקרא ניגודה של העבדות הוא החופש: "לחפשי תשלחנו". חירות קיימת כמושג המנוגד לעבדות בלשון חז"ל, אך גם בלשון חכמים יש לשים לב שלא כל שימושי הלשון דומים לאלו שבעברית המודרנית, ולכן יש להיזהר בציטוטים מלשון חכמים ולברוק היטב אם במקור משמעותם הייתה זהה לזו הניתנת להם בימינו. כך לדוגמה המונח "בן חורין" בלשון חז"ל מכוון לבן אצולה, ולא לאדם חופשי דווקא. כך כנראה יש לפרש גם את הביטוי בהגדה של פסח "כולנו בני חורין" – לא במובן של בני אדם חופשיים, אלא כבני אצילים. ביטוי זה מעיד על האופן שבו חוגגים את ליל הסדר – בהסבה, בשתיית יין, כדרכם של בני האצילים – אך לאו דווקא כביטוי של חירות, המנוגד לעבדות, במובן המצומצם של המושג.

לפתיחה לשונית זו חשיבות רבה. כפי שנראה להלן, נושא המינוח חשוב מאוד בכל דיון על ענייני עבדים. כיום הכול מתנגדים ל"עבדות", ולכן מביטים בעין רעה על הלגיטימציה, ולו החלקית, הניתנה לעבדות בתורה ובעולם העתיק בכלל, שכן אין הם בוחנים מה מכיל מושג העבדות. מתברר שאותם בני אדם המניחים כמובן מאליו שאין מקום לעבדות בעולם המודרני והנאור, מקיימים עבדות גמורה על פי כל קריטריון של המשפט העברי וההלכה במגוון של הקשרים. נמנה כמה דוגמאות.

בתי הסוהר – אסיר בכלא מודרני הוא עבד לפי רוב הקריטריונים המשפטיים שאפשר להציע לעבדות, שכן חירותו מוגבלת הרבה יותר מההגבלות שהוטלו על העבדים בעולם העתיק ברוב המקומות וברוב הזמנים. הצבא – חייל המשרת בצבא הסדיר בישראל כפוי לכך על פי חוק, וחירותו נשללת ממנו לשלוש שנים כמעט ללא יכולת לערער על כך. תעסוקה – עובדים זרים המובאים לארץ

על ידי קבלני כוח אדם, דרכוניהם מוחזקים בידי הקבלנים, והם מוכרים אותם לעבדות כעובדים סיעודיים בתוך משפחות או לחקלאים ולחברות בנייה. יש להדגיש שכאן אין מדובר בעבריינים, אלא גם במי שנוהג עם העובדים הזרים על פי החוק ובהגינות גמורה. מבחינת הקטגוריות ההלכתיות בדרך כלל עדיין מתקיימים ביניהם יחסי אדון-עבד קלסיים, המוסדרים בחוק ובמשפט, בדיוק כמו שהיו קיימים בימי הביניים ובעת העתיקה. בהקשר זה אפשר לדון אפילו במעמדו של כוכב ספורט ש"כרטיס השחקן" שלו מצוי בידי אגודת ספורט או סוכן אישי, והוא ניתן למיקח ולממכר. גם עבדות מבריקה ונוצצת עבדות היא, ואף זה אינו חידוש בהיסטוריה של עולם העבדים, שכן גם בעבר היו עבדים שהגיעו למעמד נכבד ובכיר ביותר ועדיין היו עבדים. לפיכך בדיון על עבדות יש לשאלות הלשון משקל חשוב, שכן לא די בשימוש במינוחים הפשוטים – "עבד" או "בן חורין" – אלא יש לבחון היטב מה כלול בהגדרה זו מבחינה מהותית בכל מקרה לגופו.

### החופש כערך דתי – החירות לקיים מצוות

שלילת העבדות בתורה אינה נובעת ישירות מערכו של האדם כצלם אלוהים, אלא מהמאבק של עם ישראל לשחרור מעבדות ביציאת מצרים. התורה אינה מתארת את המאבק של משה בפרעה כמאבק על ערך החירות האישית, אלא כמאבק לאומי לשחרור בני ישראל מן השעבוד למצרים. יציאת מצרים נועדה לאפשר לעם ישראל את החופש לעבוד את אלוהיהם. "עבדי הם, ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב ע"ב). במילים אחרות, המלחמה בעבדות אינה נתפסת בתורה כמאבק אוניברסלי יסודי על "חירות האדם", אלא כערך ייחודי פנים-לאומי שנועד לאפשר בעיקר את החירות לקיום מצוות. מעין רעיון ה"חירות לדת" המצוי בשיח הדמוקרטי המודרני.<sup>192</sup>

החופש לבחור בין טוב לרע נתפס כתנאי יסודי בעולם המצוות. כדברי הרמב"ם:

192 ראו ספרו של מיכאל וולצר, **יציאת מצרים כמהפכה** (וולצר, 1993). המחבר מדגיש את ההיבט של האהדה לזולת בעמדה המוסרית של היהדות כערך המוטבע בעם שחבלי לידתו הם ביציאה מעבדות.

רשות לכל אדם נתונה: אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו [...] שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע (רמב"ם, הלכות תשובה ה, א).

ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר: "ראה נתתי לפניך היום את החיים" (דברים ל, טו), וכתוב: "ראה אנכי נתן לפניכם היום" (דברים יא, כו), כלומר שהרשות בידכם, וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים, ומפני זה הענין נאמר: "מי יתן והיה לבכם זה להם" (דברים ה, כה), כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה, אלא הכל מסור להם (רמב"ם, הלכות תשובה ה, ג).<sup>193</sup>

### חירות הדעת

בניגוד לאפשרות קיומה של עבדות פיזית, אין בתורה שום מציאות של שעבוד רוחני-רעיוני: "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח" (קהלת ח, ח). המשנה משבחת את ערך המחלוקת, בייחוד כשהיא "לשם שמים", ומתירה ואף מחייבת דיון ער ופתוח בבית המדרש. האיסור "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר טו, לט) הוא איסור אישי, המדריך את האדם להימנע מהשתקעות בהרהורים של עברה, פנטזיות ותאוות, אך אין בו מניעה מחשיבה חופשית. חכמים אסרו על הדיוטות לקרוא ספרות נוכרית באופן בלתי מבוקר, אך למי שיש ביכולתו לקרוא ולהתמודד, התירו לקרוא וללמוד גם חוכמות זרות כדי לפתח את הדעת ואת היכולת להתמודד עם גישות אחרות. הרב קוק, כהוגים אחרים, מצביע על הסכנה שבצמצום הדעת ובפחד מפני חשיבה חופשית בכמה וכמה ממאמריו. הפולמוס על הלגיטימציה של חופש הלימוד והמחשבה מעיד שבכל הדורות היו גם חכמים שהתנגדו לכך מחשש לערעור האמונה, אבל גם אלו מודים שאין

193 ראו מאמרי "עצמאות ועצמיות, חשיבותו של חופש הבחירה" (ברנדס, תשס"ט, עמ' 53-88).

איסור זה אלא גדר להגנה ולשמירה, אך אינו איסור מהותי; שהרי דווקא חכמי ישראל וגדוליו בכל הדורות הכירו ולמדו באופן שיטתי אמונות אחרות, התמודדו עמן ולפעמים אף אימצו מהן רעיונות: "חכמה בגויים תאמין" (איכה רבה ב).

### חופש הביטוי

כד בכד עם חופש המחשבה יש בתורה גם חופש ביטוי רחב ביותר. אין איסור לבקר ולהביע דעות, אלא אם הן פוגעות בזולת או בסדר הציבורי. דיבורים של פגיעה בזולת כדוגמת קללות, רכילות, לשון הרע ואונאת דברים נאסרו בשל הפגיעה בכבוד האדם הנפגע מכך, אך אין איסור לומר דברי ביקורת באופן שאינו פוגע, גם על גדולי האומה. התנ"ך אינו נמנע מלהציג ביטויים חריפים מאוד של פולמוס וביקורת אף על אלוהים עצמו מפיהם של צדיקים דווקא: מתפילת אברהם על סדום ועד ביקורתו החריפה מאוד של איוב.<sup>194</sup> עם זאת הסתה והדחה לעבודה זרה אסורות ונענשות בחומרה.<sup>195</sup>

### ביקורת השלטון

עיון שטחי בסיפורי התורה עלול להביא לידי המסקנה המוטעית שביקורת על המנהיגות הדתית והמדינית אסורה: המרגלים שחלקו על ההיגיון שבכיבוש הארץ

194 מצוות לא תעשה "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר טו, לט) היא חובה אישית ופרטית, שהחברה אינה יכולה לשלוט בה או להעניש עליה כל עוד אין היא מיתרגמת לעברות מעשיות. בהקשר זה יש לדון בשאלת הלגיטימיות של צנזורה מצד אחד, והגבולות הלגיטימיים של הפרסום והשיווק מן הצד האחר. ניסיונה של החברה לשלוט שליטה מלאה במראה העיניים ובהרהורי הלב הוצג בספרו של ג'ורג' אורוול 1984 כאחת משאיפותיו של השלטון הטוטליטרי. שאיפה זאת היא אחת מסכנותיה של המודרניות החילונית לא פחות מהחברה הדתית המסורתית, ובעידן תקשורת ההמונים היא עלולה להופיע גם בחברות ובמשטרים ליברליים למדי. ראו פרק י: "חופש הדיבור" ופרק יא: "חופש הדעה" בספרו של חיים כהן זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט), וכן במאמרו "על חופש הדעה והדבור במסורת ישראל" (כהן, תשנ"ב). עוד ראו: אביעד הכהן, "המשפט העברי וחירות הביטוי: על עקרונות חופש הביטוי ומגבלותיו במשפט העברי" (הכהן, תשס"ה I), ובמאמרו המקיף שלאחר מכן (הכהן, 2007).

195 דברים יג, ז-יב. רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה טו; הלכות עבודה זרה ה.

והטילו ספק בסיכויים הצבאיים והמדיניים להצלחתו מתו במגפה; קרה ועדתו, שחלקו על המינויים שמינה משה רבנו, פצתה האדמה את פיה ובלעה אותם; ואפילו מרים, אחותו של משה, לקתה בצרעת אחרי שביקרה את התנהגותו של אחיה. במבט ראשון זו נראית מדיניות מעשית של סתימת פיות. אבל נראה שפרקים אלו של תקופת המדבר הם היוצא מן הכלל המלמד על הכלל.

העובדה שה' מנמק את ההתנגדות לביקורת של מרים ואהרן על משה בכך שהוא אינו ככל האדם וכשאר הנביאים (במדבר יב, ז), או בכך שהביקורת מקורה בשיקולים לא הגונים ולא ענייניים, כבפרשת קרח, מלמדת שעל שאר האדם וגם על מנהיגים וחכמים יש מקום לביקורת. פעולתם של נביאי ישראל היא הדוגמה ההפוכה של חופש דעות גמור, ביקורת נחרצת על המשטר גם תוך כדי סיכון עצמי.

על פי עדות המקרא עצמו נראה שתרכות חופש הוויכוח והפולמוס, גם כנגד ההנהגה, הייתה תופעה מצויה בישראל. המלכים נהגו שלא להסתפק בדבריהם של נביאי החצר שלהם וביקשו לשמוע קולות נוספים, גם אם לא נעמו לאוזניהם ולעיתים אף התנכלו להם. דפוס מקראי זה התעצם עוד יותר בעולם בית המדרש של התנאים והאמוראים ונהפך ליסוד חיוני ביותר בקיומה של כל חברה יהודית.<sup>196</sup>

## עבדות

מעמדו של העבד ומציאותו של עבדות מוכרים כלגיטימיים בתורה, בהלכה ובמסורת היהודית בכל הדורות. היחס השלילי כלפי העבדות בתורה מופיע כלפי אדם מישראל הבוחר להכפיף עצמו כעבד לאדם אחר ולא להיות "עבד ה'" בלבד. זהו "עבד נרצע" (בעקבות שמות כא, ו). עוד היבט של שלילת העבדות מופיע בפרשת גאולת העבדים והקרקעות בספר ויקרא, שבה מוטלת חובה על קרובי משפחתו של מי שמכר לעבד לגאלו ולפדותו מן העבדות. ואולם נראה שהדבר אינו נובע משלילת העבדות כשהיא לעצמה, אלא מהחובה לתמוך באח הכושל: "כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר

196 ראו מאמרו של אמנון שפירא, "חופש הדעה וחופש הביקורת במקרא" (שפירא, 1997), וכן בפרק "חירות האדם במקרא" בספר דמוקרטיה ראשונית במקרא (שפירא, תשס"ט).

אחיו" (ויקרא כה, נה). לכן באותו הקשר נדרש מקרובי המשפחה לא רק לפדות את העבד, אלא גם לגאול ולרכוש חזרה את הנחלות שנאלץ למכור במצוקתו הכלכלית.

מדוע אפוא אין רואים בשלילת החירות מן האדם פגיעה בצלם אלוהים שבו? מתברר שעל פי דיני עבדים שבתורה, גם במצב של עבדות אין לפגוע בזכויות היסוד הנובעות מהיות האדם צלם אלוהים, ולכן אין מניעה לשרת כעבד. בלשון המקרא והחכמים "עבד" אינו בהכרח לשון גנאי. אנשים פונים לזולתם ומציגים עצמם כ"עבדך" כסגנון של כבוד. עד היום רווחת מילת הפנייה המכבדת "אדוני" כלפי זר מכובד, פנייה המעמידה את הפונה כעבדו של האדון הנמען, ואין רואים בכך פסול. הצגת אדם כ"עבד ה'" נחשבת מחמאה. גם מקרב דמויות העבדים שבמקרא ובספרות חז"ל יש המוצגות כדמויות הראויות לכבוד: הגר שפחת שרה, אליעזר עבד אברהם, בלהה וזלפה שניתנו לרחל ולאה כשפחות ונעשו אימהות שבטים בישראל. וכן בימי חז"ל: טבי עבדו של רבי יהודה הנשיא (משנה, ברכות ב, ז), שפחתו של רבי יהודה הנשיא (כתובות קג ע"א; ועוד) ועוד.<sup>197</sup> כנען נתקלל מכל בני נח בקללת "עבד עבדים יהיה לאחיו" (בראשית ט, כה). מכך נובע גם השימוש במושג עבד כנעני כשם כללי לעבדים מאומות העולם.<sup>198</sup> השימוש בלשון ארור כלפי כנען בעת שנענש בעבדות לאחיו מעיד שהתורה רואה במצבו של העבד מצב פגום, ועדיין אינה פוסלת אותה כל עוד היא מתקיימת בלי לפגוע בזכויות היסוד לחיים, לכבוד ולמשפחה.

197 לדעתו של הראי"ה קוק תכונת העבדות היא תופעה אנושית טבעית, שגם השינוי בהערכתה המוסרית אינו מביא בהכרח לידי היעלמותה מן הטבע האנושי. הרב קוק מתייחס לתכונה של העבד מקבל המרות והנמלט מן האחריות שבחירות, ולא מן ההיבט של המשעבד (אגרות הראי"ה, א, אגרת פט). השוו לדבריו של אריך פרום בספרו מנוס מחופש (פרום, 1992) על הסכנות האורכות לאדם המודרני בבקשו להימלט מהחופש שנכפה עליו.

198 על ההעברה מכנען לעמי "בני חם" כהי העור ראו בעבודתו של אביעזר כהן, "קללת חם בספרות חז"ל, וייחוסה לשחורים ולבני כוש" (כהן, תשס"א).

## זכויות העבד

את מושג העבדות בישראל אין להשוות למושגי העבדות שרווחו בעולם עד העת החדשה, שכן קיומה של העבדות ודיני העבדים כפופים לזכויות היסוד לחיים, לכבוד ולמשפחה.<sup>199</sup>

לאדון אין בעלות על חייו של העבד, אלא רק על הזכויות הממוניות המוקנות לו. האדון אינו רשאי למנוע מן העבד לקיים את המצוות שהוא חייב בהן, אפילו כשמדובר בעבד כנעני.<sup>200</sup> אם הזכויות הללו נפגעות, יש לעמוד לצד העבד כדין כל אדם אחר. דוגמאות לכך מצויות לרוב בדיני עבדים שבמקרא ובדברי חז"ל: פגיעה פיזית בשן ועין של העבד הכנעני, ובעוד עשרים ושנים "ראשי אברים" המפורטים בדברי חכמים, מחייבת לשחררו מיד. אסור להסגיר עבד לאדונו. חובה על האדון להעמיד לרשות העבד מזונות וצורכי קיום בסיסיים, לרבות להשיאו לאישה, ובמקרים מסוימים גם לדאוג לפרנסת משפחתו. בנסיבות אלה אין העבדות נתפסת כשלילה גמורה של החירות, אלא כסוג של הסדר כלכלי לגיטימי. לא יפלא אפוא שמוצאים עדויות שבני אדם ביקשו למכור עצמם לעבדות כדי לפתור משברים כלכליים בבתם ובמשפחתם.<sup>201</sup>

199 ראו מאמרו של הרב חיים סבתו "החירות ועול מצוות" (סבתו, תשס"ב); וכן הפרק על העבדות בספרו של חיים כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט, פרק ז). על השוני המהותי בין דיני העבדות במזרח הקדום ובין התורה ראו בתמצית הרצאתו של שר המשפטים (לשעבר) פרופ' דניאל פרידמן (פרידמן, תשס"ז). במובן מסוים אפשר לומר שדין עבד נוגע גם להיבט של הזכות: זכות הקניין של האדון. מן העבר השני זכות האדון מבוססת על הפקעת זכות הקניין של העבד. מושג העבדות מבוסס על כך ש"מה שקנה עבד קנה רבו", כלומר אין לעבד זכות קניין וכל מה שמגיע לידו – נקנה לאדונו. אפשרות הקניין של אדם ביד רעהו היא יסודה של העבדות. שאלת העבדות אמורה אפוא להידון לא רק מנקודת הראות של הזכות לחירות, אלא גם מנקודת המבט של הזכות לקניין ובוודאי גם מנקודת המבט של כבוד האדם.

200 עבד ואמה עברים חייבים בכל המצוות, ככל אדם מישראל; ועבד ושפחה כנענים חייבים במצוות שנשים חייבות בהן.

201 רמב"ם, הלכות עבדים ה.



## זכות לעבד שיצא מתחת יד רבו

השאלה אם מצב העבדות יכול להיחשב גם זכות נדונה בתלמוד בהקשר מעשי: כדי לשחרר עבד, יש לתת לו שטר שחרור. נשאלה השאלה אם אדם אחר יכול לקבל את השטר במקום העבד ולזכות את העבד בשחרור ללא הסכמתו המפורשת. יש דעה האומרת שלעולם "זכות היא לעבד שיצא מתחת יד רבו", אך יש דעה חולקת שלפיה יש מצבים שבהם יעדיף האדם להישאר במצב עבדות ולא להשתחרר. ולכן אי־אפשר לזכות בעבורו בשטר שחרור בלי הסכמתו (גיטין יב ע"ב; בבא מציעא יט, ע"א; ירושלמי, גיטין א, ה).

האם העובדה שאדם אומר "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי" יכולה להפוך בשבילו את העבדות מחובה לזכות?<sup>202</sup> מן האמור בפרשת משפטים נראה שרצונו של האדם להתחייב בעבדות לשנים נוספות רבות אינו ראוי, והסתייגות זו באה לידי ביטוי ברציעת אוזנו (שמות כא, ו, רש"י, שם).

## עבד עברי ועבד כנעני

חכמים מבחינים בין עבד עברי לעבד כנעני, כלומר בין עבד יהודי לעבד מאומות העולם. עבד ואמה עברים הם יהודים חופשיים לכל דבר. הם חייבים בכל המצוות, וחיונם במצוות קודם לכל חובה כלפי אדוניהם. האדון אינו קונה אותם קניין הגוף, אלא זוכה בשירותיהם כעובדיו למשך שנות העבדות.<sup>203</sup> הוא חייב לנהוג בהם בכבוד, ויש להם זכויות ממוניות ואנושיות העולות לעתים על אלו של הפועל השכיר (רמב"ם, הלכות עבדים פרקים א ו-ג). לפיכך אפשר לומר שהשימוש במונח "עבד" לעבד עברי הוא מונח מושאל. בדרך אחרת אפשר לומר שמכך שגם עבד עברי נקרא בשם "עבד" ניתן להסיק שמשמעותה של העבדות בלשון המקרא ובלשון חכמים אינה טעונה במשמעות החמורה שיש לה בשפות אחרות.

202 מדובר בשפחה כנענית שהאדון נתן לו בעת עבדותו, היא וילדיהם אינם יוצאים לחופשי; אשתו הישראלית היא בכלל בת חורין ואינה צריכה לצאת מן העבדות, שכן אישה ישראלית נשואה לעולם אינה יכולה להיות שפחה או אמה עבריה.

203 מאמרו של רבא: "עבד עברי גופו קנוי" (קדושין טז ע"א) מתפרש באופן מצמצם ביותר, ואינו דומה כלל למשמעות הקניינית של קניין עבדים כנענים.

גם עבד ושפחה כנענים זוכים עם כניסתם לעבדות לשינוי לטובה במעמדם האישי, שכן הם נכנסים באופן חלקי לבית ישראל. הם עוברים גיור חלקי ומתחייבים במקצת המצוות. משכך חלים עליהם זכויות וחובות מוספיים של מצוות שבין אדם לחברו, נוסף על זכויות האדם האוניברסליות.<sup>204</sup> במקרים שבהם העבדות פוגעת בזכויות יסוד של העבד, הוא יוצא לחירות. איסור "לא תסגיר עבד אל אדוניו" (דברים כג, טז) והשחרור המידי של עבד שהוטל בו מום הם דוגמאות למגבלות המוטלות על זכות האדון בעבדו. חירותו של העבד וכבודו גוברים על זכות הקניין של רבו במקרים אלו.<sup>205</sup>

### ג'ון לוק על העבדות

בהקשר זה ראוי לצטט את הבנתו של ג'ון לוק את מעמד העבדות בישראל הקדומה. כך כתב בספרו על הממשל המדיני:

אמנם בקרב בני ישראל, וגם בקרב אומות אחרות, מוצאים אנו שבני־אדם מכרו את עצמם; אולם ברור שמכרו את עצמם לעבודת פרך בלבד, לא לעבדות. כי ברור שהאיש הנמכר לא היה כפוף למרות מוחלטת, שרירותית ורבת־עריצות. כי מן הנמנע היה שיהא האדון זכאי להרוג את מי שמחוייב היה לשלחו לחפשי למועד מסוים; ולא זו בלבד שאדונו של עבד כזה לא היתה בידו מרות שרירותית על חייו של הלה, אלא אף לא היה זכאי להטיל בו מום, ואם הכה איש את עין עבדו ושיחתה, או הפיל שן עבדו, יצא העבד לחפשי.<sup>206</sup>

ג'ון לוק, מאבות המחשבה ההומניסטית והליברלית, היטיב להבחין בין השימוש הכוללני במושג עבדות ובין הפרטים העובדתיים המאפיינים את ההתקשרות בין מעסיק לעובדיו והנחשבת עבדות בתקופות שונות.<sup>207</sup>

204 רמב"ם, הלכות עבדים ט, ה.

205 על פי שולחן ערוך, יורה דעה רסז, מ ו־פה.

206 לוק, המסכת השנייה על הממשל המדיני, פרק ד, סעיף 24 (לוק, 1959).

207 אמנם אין לטעות בדבריו אלו ולחשוב שלוק ראה ערך חיובי בעבדות. ככלל ג'ון לוק

## בין אוהל הדוד תום וכין הרמב"ם

דבר פשוט הוא שהדימוי של העבדות בתרבות העולמית, כמו שנצטייר בעיקר בעקבות המאבק בארצות הברית על ביטול העבדות ומצא את ביטויו הספרותי ואחר כך הסמלי באוהל הדוד תום, הוא דימוי מוטעה בהקשר של תורת ישראל. עבד עברי אינו דומה במאומה לעבדים בשדות הכותנה של הדוד תום. הוא חייב ככל המצוות ובכל הזכויות של אדם מישראל וזכאי להן. כך למשל לא יעלה על הדעת לשלול מעבד עברי את זכות הבחירה וההשתתפות בכל מסגרת חברתית, ציבורית ומדינית.

אפילו כלפי עבד כנעני התורה דורשת דרישות אנושיות מדרגה גבוהה ביותר. את היחס הרצוי גם כלפי עבד כנעני תיאר הרמב"ם כך:

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה. חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין, ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן, הרי הוא אומר "כעני עבדים אל יד אדוניהם כעני שפחה אל יד גבירתה". וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים, לעבדות מסרן הכתוב לא לבושה. ולא ירבה עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו. וכן מפורש בדרכי איוב הטובים שהשתבחה בהן "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי הלא בבטן עושני עשהו ויכוננו ברחם אחד". ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגויים עובדי עבודה זרה, אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל, וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם

---

התנגד נחרצות להשתעבדות מרצון וראה בעבדות רק תוצר לוואי של מלחמה. בפרק טו בספרו (שם), שבו מוצג נושא המלחמה המוצדקת, העבדות מופיעה כתוצר של המלחמה.

הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו וכל המרחם מרחמין עליו שנאמר  
ונתן לך רחמים ורחמך והרכבך (רמב"ם, הלכות עבדים ט, ח).

הרמב"ם מחיל את דיני כבוד האדם גם על העבד הכנעני. הוא קובע זאת באמרו:  
"לעבדות מסרן הכתוב לא לבושה". את ערך השוויון הוא מכונן על סמך דברי  
איוב, המחיל את מושגי השוויון האנושי הבסיסי גם על עבדיו ואמהותיו וכולל  
עצמו עמהם.<sup>208</sup>

### עבדות מודרנית

נראה שבימינו, במדינה ליברלית, המצב הדומה ביותר לעבדות הוא מצבו של  
חייל בצבא, ביחוד במדינת ישראל שבה השירות הצבאי הוא חובה כפויה. דיני  
החייל בצבא הם שדה משפטי שמתנהל עד עצם היום הזה בסגנון הדומה מאוד  
להלכות עבדים. היבט אחר של עבדות מצוי בעונש המאסר. לכאורה אין הבדל  
מהותי בין שלילת החירות שבעבדות ובין זו שבמאסר. אדרבה, מבחינת המצב  
המעשי רמת החירות של העבד גדולה במידה ניכרת מזו של האסיר ככלא.<sup>209</sup>  
ככלל אפשר אף לומר שמצבם של "מהגרי העבודה" בעידן המודרני,  
הליברלי, גם במדינות המתקונות ביותר, נופל בהרבה ממעמדו של העבד הכנעני  
בימי חז"ל. ייתכן שהחלתה של מערכת דיני עבדים על מהגרי עבודה, על  
פליטים ועל זרים בחברה המודרנית והנאורה הייתה מיטיבה עמם יותר מהחקיקה  
הקיימת. נראה שבמדינה ליברלית, שיש בה הסכמה כללית בדבר הזכות לחירות  
ושלילת העבדות, אפשר להפיק מדיני עבדים – הן מדיני עבד עברי הן מדיני עבד

208 ראו מאמרו של אפרים אורבך, "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית  
השני ובתקופת המשנה והתלמוד" (אורבך, תשמ"ח); ומאמרה של רחל גרשוני, "דיני  
עבד עברי כביטוי לכבוד האדם" (גרשוני, תשס"ג). על השינוי שחל במעמדה של "אמה  
עבריייה" בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה ומשמעותו התרבותית והחברתית ראו  
במאמרו של הרב מרדכי ברויאר, "אמה עבריייה ושפחה חרופה" (ברויאר, תשנ"ב).

209 בפועל כיום ההלכה אינה מאפשרת מכירה לעבדות של עבד ואמה עבריייה, כך  
שהאפשרות המעשית לכך חסומה. ואולם הרעיון אינו בטל. את עונש העבדות אפשר  
לדמות לעונש מסוג "עבודות שירות", העדיף בדרך כלל על עונש המאסר. גם אם  
עבודות השירות חמורות וקשות, עדיין אין בהן אותה הגבלת זכויות שיש במאסר.

כנעני – יסודות עקרוניים ופרטים מעשיים להתמודדות עם תופעות של עבדות מודרנית. קיימות הלכות בסיסיות הנוגעות לכבוד האדם וחירותו המוטלות גם על עבדים, ויש ליישם אותן גם בימינו באותם חלקים בחברה ובכלכלה שעדיין העבדות משמשת בהם כדין וכחוק.

מצוות רבות בתורה מיועדות להסדיר את זכויותיו של העבד כגון "לא ימכרו ממכרת עבד" (ויקרא כה, מב), "לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כה, מב-מג), "לא תמכרנה בכסף" (שמות כא, יד), "לא תתעמר בה" (שמות כא, יד), "לא תסגיר עבד אל אדוניו" (דברים כג, טז), "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י), "הענק תעניק" (דברים טו, יד). מקצת המצוות הללו נאמרו על עבד ואמה עברים, מקצתן נאמרו גם על עבד ושפחה כנענים. כך או כך הן מורות שהעבד או האמה אינם קניינם הגמור של הבעלים לכל דבר ועניין, והוא אינו רשאי להתעלם מזכויות היסוד האנושיות שלהם. בתורה שבעל פה הורחבו מצוות יסוד אלה לכדי מערכת מסועפת של דינים ומשפטים, ויש מקום להעתיקן, בעיבוד המתאים, לכללי ההתנהגות הראויים בחברה המעבירה חיילים, אסירים, מהגרי עבודה וקבוצות נוספות באוכלוסייה.

יש לציין שגם אחדות מהזכויות של האזרחים החופשיים נלמדות בהלכה ממקרי הקצה של עבדים ושפחות, לעתים בדרך של "קל וחומר": כשם שחייבים להיזהר בכבודם של עבד ואמה ולאפשר להם זכויות אנושיות וממוניות – על אחת כמה וכמה יש להיזהר בכבודם של שאר בני האדם. לעתים על דרך של "בניין אב", כלומר אנלוגיה, אפשר להסיק שזכויות הראויות לעבד ואמה הן זכויות המגיעות לכל אדם באשר הוא.<sup>210</sup>

210 לדבר האיסור למכור בני אדם בעל כורחם לעבדות ראו רמב"ם, הלכות גנבה ט. לאיסור לנצל עבד מחוץ לתחום העיסוק המקצועי שלו ראו ספרא, בהר, פרשה ו, ב. ניצול שכוה נחשב "עבודת פרך". הטיפול בשבויה נוכרית שנלקחה לשם נישואין ואיסור מכירתה לעבדות מפורט בפרשת "אשת יפת תואר", דברים כא, יד, וממנה נגזרים בדרך "קל וחומר" חובות הזהירות והכבוד בשאר הנשים "שהן קדושות וטהורות" (ספרי דברים יד, יד). המקור לזכויות של כל אישה נשואה נלמד מפרשת אמה עבריה בספר שמות: "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" – "כמשפט הבנות יעשה לה" (כא, ז-יא). למקור לזכויות עבד בעת שחרורו ראו דברים טו, יד; רמב"ם, הלכות עבדים ג, יד. במצוות "הענק תעניק" (דברים טו, יד) מתנות "מצאנך מגרנך ומיקבך" לעבד בעת שחרורו אפשר לראות הטרה של רעיון "פיצויי פטורין" ודמי "הסתגלות",

## דיני עבודה

למרות, ואולי בגלל, הלגיטימיות של העבודות, יש בתורה מערכת מפורטת של דיני עבודה המסדירים את זכויות העובד בצד זכויות המעביד, בכלל זה זכות הפועל לאכול בעת העבודה, איסור הלנת שכר והגבלת שעות העבודה. עם זה מוצבות דרישות כלפי הפועל שלא יתרשל במלאכתו ולא יגרום להפסד ממונו של בעל הבית המשלם את שכר עבודתו.<sup>211</sup>

### זכות העובד להפסקת עבודתו

פועל, בניגוד לעבד, חופשי לעצמו גם כמישור של יחסי העבודה, ואי אפשר להכריח אותו לעבוד. דיני שכירת פועלים הם פרק במציאת האיזון שבין זכויותיהם של בעלי הבית, בלשון ימינו המעסיקים, הנזקקים לשירותיהם של הפועלים, ובין זכויות הפועלים. עצמאותם של הפועלים נשמרת בהלכה הקובעת ש"פועל יכול לחזור בו בחצי היום", שכן "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (בבא קמא קטז ע"ב). זכויותיו של בעל הבית נשמרות במקרה שחרטתו הפתאומית של הפועל עלולה לגרום לבעלים הפסד גדול.<sup>212</sup>

### זכות העובד למזון

עוצמת זכויותיו של הפועל באה לידי ביטוי במשנה העוסקת בזכותו למזון:

מעשה ברבי יוחנן בן מתאי שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלים. הלך ופסק להם מזונות, וכשבא אצל אביו אמר לו: בני, אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן,

---

המאפשרים לאדם שסיים תקופת עבודה פרק זמן להתבסס מחדש בחייו. לדיון על גזרה של דיני עבודה מהלכות העבד ראו בתמצית אצל נחום רקובר, "מה ענין עבודות לימינו"? (רקובר, תשס"א).

211 ראו הפרק על דיני עבודה בספרו של חיים כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד (כהן, תשמ"ט, פרק ח).

212 רמב"ם, הלכות שכירות ט, ד; שולחן ערוך, חושן משפט שלג, ב; מיכאל ויגודה, "חירות ואחריות בדיני עבודה" (ויגודה, תשס"ה II).

שהן בני אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם: על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא היה צריך לומר. הכל כמנהג המדינה (משנה, בבא מציעא ז, א).

לדעתו של רבי יוחנן בן מתיא, בעל הבית השוכר את הפועלים אינו יכול לעמוד בהתחייבות הנובעת מן הזכויות המגיעות לפועלים לסעודתם, שכן מכיוון שהם "בני אברהם יצחק ויעקב" הם זכאים לאכול כ"סעודת שלמה בשעתו" (מלכים א ח, ב-ג). המשנה מציעה שני נתיבים להגבלת הזכות הזאת כדי לאפשר גם את זכויותיו הממוניות הסבירות של המעסיק. האחת, להגביל מראש בהסכם את הסעודה ל"פת וקטנית" בלבד, והאחרת, כללית יותר, להסתמך על "מנהג המדינה" כאיזון הוגן בין זכויות הפועל לבין אפשרויותיו של בעל הבית.

### זכות הפועל לאכול בשעת העבודה

התנגשות אחרת של זכויות בין הפועל למעסיקו מצויה במצוות "כי תבוא בכרם רעך" (דברים כג, כה-כו) – זכותו של הפועל לאכול מן הפרות בכרם שהוא עובד בו חייבת להיות מוגבלת בזכויות הקניין של הבעלים בכרמו. המערכת המפורטת של הלכות אלו מיועדת לאזן בין שתי הזכויות המתנגשות.<sup>213</sup> כך חתם הרמב"ם את הלכות שכירות:

כדרך שמוזהר בעל הבית שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו, כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במרמה, אלא חייב לדרקק על עצמו בזמן. שהרי הקפידו על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה, וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר "כי בכל כחי עבדתי את אביכן", לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר "ויפרץ האיש מאד מאד" (רמב"ם, הלכות שכירות יג, ז).

213 משנה, בבא מציעא ז, ב; בבא מציעא פז ע"א-פט ע"ב; רמב"ם, ספר המצוות, עשה רא; רמב"ם, הלכות שכירות יב; שולחן ערוך, חושן משפט שלו.

## לסיכום

ערך החירות שבתורה מיוסד על ההנחה שאדם יכול לעשות כרצונו ואי־אפשר לכפות עליו לעשות רצון זולתו. חירות זו היא יסוד הבחירה החופשית המאפשרת לאדם לבחור בקיום המצוות. אבל ערך זה אינו ערך מוחלט, שכן חירות זו היא חירות משעבוד בידי אדם, כדי שהאדם יוכל לעשות רצון בוראו. החירות היסודית הנגזרת מכך היא חופש המחשבה וחופש הביטוי, לרבות החופש לבקר את השלטון ואת הממסד, גם זה הראוי והרצוי בעיני החברה.

דיני העבדות ודיני העבודה שבתורה מיוסדים על הנחת החופש הזאת, ובעיקר על ערכי השוויון וכבוד האדם. נראה שעוצמתה העיקרית של תפיסת החירות בתורה היא בהתנגדות לכווחו המשתק והמשחית של שלטון אנושי. בתודעה המכוננת את היחסים בין איש לרעהו לערך של כבוד האדם משקל רב יותר מזה של החירות.



## פרק ח

### בני נח

#### שבע מצוות בני נח

שבע מצוות בני נח, המוטלות על כלל המין האנושי, משקפות את ציפייתה של תורת ישראל שכלל אומות העולם יקבלו את ערכי היסוד של זכויות האדם בלי שיש בה כוונה לגייר אותם להיות יהודים שומרי תרי"ג מצוות. שבע מצוות בני נח מכוננות תרבות הומניסטית שביסודה משנת "זכויות האדם" בצביונה העברי.<sup>214</sup> "שבע מצוות בני נח" הוא מספר סמלי ולא מדויק שכן יש מחלוקת בנוגע לזהותן של אחדות מהמצוות ברשימה, יש המוסיפים עליהן כהנה וכהנה, וגם, ובעיקר, מפני שתחת כל אחת מהן מסתתרת לעתים רשימה ארוכה של

214 ראו רבי אליהו בן אמוזג בספרו **ישראל והאנושות** (בן אמוזג, תשכ"ז); במאמרה של גתית הולצמן על משנתו (הולצמן, תשנ"ח), וכן בעבודתו של אליעזר חדר על היחס למיעוטים (חדר, תש"ע, עמ' 25-29). לרשימת מצוות בני נח ראו תוספתא, עבודה זרה ח, ד; סנהדרין נו ע"א-ע"ב, נט ע"א. רמב"ם, הלכות מלכים ט; הירשמן, 1999, פרק שישי ופרק תשיעי.

שבע המצוות והאסמכתאות להן מן התורה מובאות בתלמוד הבבלי, סנהדרין נו ע"ב. קיימות גם שיטות המונות מצוות נוספות לבני נח. ראו פירוש תורה תמימה (הרב ברוך הלוי עפשטיין, ליטא, המאה העשרים) לבראשית ב, טז, אות לח. לדבריו, הרשימה התלמודית אינה סופית, אלא מוסכמת על חז"ל כבסיסית לתפקוד נאות של חברה מתוקנת (וראו חולין צב ע"א; ירושלמי, עבודה זרה ב, א מ, ג).

על תפיסת מצוות בני נח כחוק אוניברסלי ראו בספרו של נחום רקובר, **המשפט כערך אוניברסלי: "דינים" ב"בני נוח"** (רקובר, 1987); ובספרו של דוד נובק, *Natural Law* (Novak, 1998) in *Judaism*.

בהצהרת הקונגרס האמריקני מ-3 בינואר 1991 מוזכרות מצוות בני נח כבסיס למוסר החברתי. בשנים האחרונות יש התייחסות מחודשת למצוות בני נח כמצע לדת בסיסית, כלל-אנושית. ראו למשל את "Academy of Shem" בחסידות חב"ד, ארגונים הפועלים בקרב משפחות מעורבות של יהודים ונוכרים כדוגמת [Half-Jewish.org](http://Half-Jewish.org) או דמויות כגון הכומר הבפטיסטי ונדיל ג'ונס באתר *B'ney Noah*.

מצוות מתוך התרי"ג. אפשר לומר ששבע מצוות בני נח הן מעין עיקרים לדת האוניברסלית, בדומה לעשרת הדיברות לעם ישראל.<sup>215</sup> להלן נסקור את המצוות העיקריות שברשימה זו ונדון במשמעותן ל"דת האוניברסלית".

### שלילת עבודה זרה

המצווה הראשונה מתוך שבע מצוות בני נח היא שלילת עבודה זרה. לא מדובר במצווה חיובית של אמונה באלוהים וכוודאי לא באלוהי ישראל. זו מצווה השוללת את הפולחן הפגני. מצווה זו של שלילת האלילות הולמת את כיוון התפתחותו של העולם התרבותי מפגניות למונותאיזם, ולאחר מכן ממונותאיזם אלילי לחילון. מבחינת שבע מצוות בני נח, המשקפות את המוסר האנושי – הכללי והרציונלי – אין בכלל צורך בדת. אין בשבע מצוות בני נח דרישה לעבודת האיל, תפילה או קורבנות, מסוג כלשהו. אין אפילו דרישה להכרה ולאמונה באלוהים. אם היא קיימת היא יכולה להתקיים כעניינו של הפרט או של קהילה שבחרה בה, אך אין בכוחה לפעול נגד הזכויות הטבעיות של בני האדם. לפי הבנה זו אפשר לראות בתהליך החילון הכללי שבא בעקבות ההשכלה, ההומניזם והליברליזם, תנועה חיובית בכיוון המשיחי שעליו הצביע הרמב"ם בדברו על פועלן של הדתות המונותאיסטיות לביעור האלילות מן העולם התרבותי.<sup>216</sup>

215 קיימות כמה שיטות למניין מצוות בני נח, ויש המוסיפים גם איסור אכילת דם ואיסור סירוס. יש גם מניינים אחרים, יותר משבעה ועד שלושים. יש לציין שאופן ספירת המצוות מטעה, שכן איסור עריות, הנחשב אחת משבע מצוות בני נח, מתפרט למצוות רבות בבני ישראל, מתוך התרי"ג. הרמב"ם בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, שרש י"ד, עמד על השוני בין אופן מניית המצוות לישראל ולבני נח. ייתכן שהמספר מעיד שהתורה אינה מתערבת בפרטי המצוות, אלא רק מצווה באופן כללי על כינונה של מערכת מוסרית-משפטית בתחום העריות, ולכן אינה היא פורטת אותה למצוות. עוד ראו במאמרו של אהרן אנקר על עונש מיתה במצוות בני נח (אנקר, תשנ"ט).

216 ג'ון לוק הבחין בספרו איגרות על הסובלנות בין התביעה לסלק את העבודה הזרה ואת עובדי העבודה הזרה מארץ ישראל, שראה בה מידה של לגיטימיות, כחוק מדינה בארץ ישראל, ובין העובדה שאין דרישה של עם ישראל כלפי עמים אחרים שמחוץ לארץ ישראל לפרוש מעבודה זרה, ואף לא חובה לאומית יהודית לפעול נגד עמים אלו (לוק, תש"ן, עמ' 69-80). עם זאת התפתחותו המוסרית והתרבותית של העולם לא יכולה ככל הנראה להסתפק במוסריות האנושית, וזה בדיוק ייעודו של עם ישראל – להביא

## איסור ברכת השם

קיימת דרישה שלא לקלל את אלוהי ישראל. על מקומה של דת ישראל ואלוהי ישראל אין אנו דנים בהקשר זה, והיא תידון בשער הבא בהרחבה. את הדרישה לא לקלל את אלוהים אפשר להסביר כדרישה של כבוד וסובלנות בסיסית כלפי דעותיו ואמונותיו של הזולת.

## ארבע המצוות המוסריות

ארבע המצוות המוסריות שייכות למוסר הטבעי שתואר בפרקים הקודמים. הן כוללות איסור רציחה, איסור ניאוף, איסור גזל ואיסור אכילת איבר מן החי. מקורם של איסורים אלה בתפיסת הזכויות הבסיסיות של סיפור הבריאה. איסור רציחה מקורו בזכות החיים ובהיות האדם נברא בצלם אלוהים, איסור ניאוף מקורו בערך היסוד של הנישואין וכינון המשפחה, איסור הגזל מקורו בזכות הקניין, ואיסור אכילת איבר מן החי יכול להתפרש כהיבט של חובת האחריות של האדם כלפי שאר הנבראים.<sup>217</sup> כל אחת משלוש המצוות הראשונות מקבילה ליותר ממצווה אחת מתוך התרי"ג. בתוך "לא תנאף" כלולה רשימה של העריות האסורות, שכל אחת מהן נמנית בפני עצמה במניין התרי"ג. באיסור הגזל כלולה מערכת משפטית ענפה, ובאיסור הרציחה נכללים כל פרטי המשנה של איסור זה. אף על פי שבכך אנו מגדילים מאוד את היקף המצוות הכלולות בשבע מצוות בני נח, אין בכך כדי

---

לעולם בשורה שמעבר להשגה האנושית הטבעית. על כך נרחיב בחלקים הבאים של חיבורנו.

217 הרב יהודה עמיטל סבור שהתפתחות תרבותית של העולם בתחום המוסר הטבעי מחייבת את עם ישראל, גם אם קיבלו עליהם מעבר לז' מצוות. המצוות של עם ישראל הן קומה נוספת על גבי הקומה הבסיסית של המוסריות האנושית, המחייבת גם את ישראל, עוד קודם לחיוב המצוות (עמיטל, תשס"ב). נראה שמכיוון שהגויים אינם נדרשים להאמין באלוהים, המושג "צלם אלוהים" אינו יכול להתפרש כפשוטו. ואמנם בלאו הכי הוא אינו מתפרש כפשוטו, שהרי גם מאמיני הייחוד אינם מקבלים שיש לו צלם ודמות. האם ייתכן לכוונן מערכת של עקרונות חוקיים ומשפטיים על בסיס המושג "צלם אלוהים" בהיעדר אמונה באלוהים עצמו? שאלה זו חורגת ממסגרת הדיון כאן ועוד חזון למועד.

לשנות את התמונה הבסיסית שלפיה שבע המצוות הללו הן מימוש מעשי של זכויות האדם וחובותיו הטבעיות כמו שנלמדו מפרשת הבריאה וסביבותיה.

### דינים – החובה להקים מערכת משפט

המצווה השביעית משבע מצוות בני נח היא המצווה לכונן מערכת משפט. מערכת שתאכוף את קיומן של המצוות האחרות, וכן תסדיר את כל סדרי החוק והמשפט הנדרשים בחברה מתוקנת. שש מצוות בני נח האחרות אינן אלא עקרונות יסוד, והן מתפרטות כל אחת לפרטים בפני עצמה, ואף מותירות מקום למערכת משפט שעוסקת בכל רחבי המשפט האזרחי והפלילי.<sup>218</sup>

### גר תושב

גר תושב הוא גוי חזי בארץ ישראל מתוך קבלת השלטון הישראלי בה. כדי להתקבל כ"גר תושב", או בלשון מודרנית להיות אזרח במדינה, האדם חייב לקבל עליו קיום של שבע מצוות בני נח. לפיכך על בסיס מצוות אלו אפשר להשתית את החוק האזרחי במדינת ישראל הנוגע לכלל אזרחיה ומחייב את כולם במידה שווה. שבע מצוות בני נח הן מערכת הדרישות שהתורה מציבה לפני אדם כדי שייחשב אדם הגון וכן תרבות. לאדם כזה יש לאפשר לחיות בכבוד גם בתוך חברה יהודית בארץ ישראל. במילים אחרות, אפשר לומר ששבע מצוות בני נח – שהן מערכת המשפט הנובעת מהיות האדם צלם אלוהים – הן הדרישה המוסרית הבסיסית של התורה מכל המין האנושי והתשתית לחוק אוניברסלי כלל-אנושי.

218 לדעת הרמב"ם, הלכות מלכים ט, יד, מצוות דינים מחייבת לדון רק בשש מצוות בני נח. אבל הרמב"ן (בפירושו לתורה, בראשית לד, יג) דוחה את דבריו וסובר שחובה לכונן מערכת משפט כוללת. מפרשי הרמב"ם הצביעו על מקורות לשתי השיטות.

## נעילת שער עקרונות-על הומניסטיים בהלכה

עקרון-על בהלכה הוא עיקרון או ערך המתייחס למצוות רבות. זהו ערך מכונן של מצוות מסוימות ושיקול בהכרעת ההלכה במקרי ספק בתחומים שונים. הערכים היסודיים הנובעים מן הסיפור המכונן של הבריאה, שנמנו בשער זה, הם כולם ערכי יסוד בעולם המצוות ועקרונות-על בהלכה.<sup>219</sup>

מדיוננו בשער זה עולה שלתורה וליהדות יש מערכת שלמה, מבוססת היטב, של ערכי יסוד "הומניסטיים" המכוננים מערכת מצוות שלמה הנובעת מהם. מערכת זו מניחה את הערכים הללו לא רק כערכי-על מטפיזיים, אלא גם כהדרכות מעשיות, הלכתיות, נורמטיביות, ליישום מעשי בחיי היום-יום. ערכים אלה עומדים ביסודן של מערכות הלכתיות רבות ומוכרות, לעתים בלי שתינתן הדעת לרכיב הערכי המניע את יסודות ההלכה ואת פרטי השיקולים ההלכתיים. לעתים קרובות בדרך המשא ומתן של הסוגיה התלמודית – ובעקבותיה הספרות הרבנית, ספרות הפרשנות והפסיקה – העיסוק ב"שפיר ושליה", בפרטי הפרטים של שיקולי ההלכה וסעיפי המשנה הפרוצדורליים, הנחות היסוד הערכיות שכל בניין ההלכה נשען עליהן נעלמות מן העין, ויש להזכיר ולעורר אותן שמא תישכחנה.

עקרונות-העל שמנינו בשער זה נגזרים כולם מסיפור הבריאה, והם מופקים, בדרשות החכמים, מפסוקים בספר בראשית. אבל גם בלי להשתמש בטכניקות הדרשנות של חז"ל, אפשר להפיק את ערכי היסוד הללו מן המקרא עצמו.

219 להרחבה בעניין זה ראו לורברבוים, תשס"ד, עמ' 129-145. יוחנן סילמן מבחין בין גישה ציוויית לגישה הכוונתית בהלכה (סילמן, תשס"ח, עמ' 3-7). בדברינו המצוות מתאורות כתוצר של גישה הכוונתית. אין מדובר במושג הרווח "מטא-הלכה", המוסבר לעתים כהצדקה להפעלת שיקולים חיצוניים בפסיקה ההלכתית. להרחבה בעניין זה ראו זהר, תשס"ח. דיון חשוב בשאלת הגדרתם של ערכי יסוד ביהדות מתוך זיקה לדיון ביסודות החקיקה הישראלית ראו בספרו של חיים כהן, להיות יהודי, הפרק על ערכאות של גויים ועל ערכים של יהודים (כהן, 2006, עמ' 449 ואילך, ובייחוד עמ' 453-457).

יחסו השלילי של המקרא לרצח ויחסו לערך חיי אדם מוכּנים למן סיפור קין והבל ונמשכים בכל ספרי התנ"ך, אם בחלקיו השיריים והנבואיים, ואם בחלקיו ההלכתיים והסיפוריים. ערך כבוד האדם נלמד לא רק מפסוקי צלם אלוהים, אלא גם מאופני ההתנהגות המציעים כמופת אישי התנ"ך, וכנגדם הדגמים השליליים של הרשעים. היחס לניאוף במקרא כולו מכונן את ערך המשפחה, והיחס לגזל ולממון בכלל מצביע על תפיסת התורה את זכות הקניין. בנושאים אלה קשה גם להצביע על מחלוקות עמוקות, הן במקרא הן בספרות חז"ל. יש הבדלי גוונים והדגשים, אבל לא הבדלים מהותיים.

הזיקה העמוקה שבין ערכי היסוד של התורה ובין התפיסות המודרניות של זכויות האדם אינה מפתיעה, ביודענו שהתשתית הרעיונית של הליברליזם וההומניזם נעוצה בתקופת הרנסנס, בעלייתן של הרפורמציה והפרוטסטנטיות על אדמת אירופה, ויניקתן של אלו מהמקרא ואף ממקורות מאוחרים יותר של ספרות הדתות, הנצרות מכאן והיהדות מכאן.

מכל האמור בשער זה עולה ההצעה לחדול מלהתייחס אל אמונת היהדות כמערכת גבולית, מצרנית, ואולי אף מנוגדת חלילה לאמונה ההומניסטית-ליברלית, אלא אדרבה, לראות בה את אחד השורשים העתיקים של אמונה זו. להכרה זו ערך שאינו היסטורי בלבד: היא תאפשר ליטול גם כיום באופן מעשי ממקורות היהדות – ההלכה והאגדה, המשפט והמוסר – הנחיות מעשיות למימוש ערכים הומניסטיים של זכויות אדם במציאות המודרנית והבתר-מודרנית. בדבר היא מחייבת את חכמי ההלכה ואת מנהיגי הציבור שומר המצוות להיזקק לשיח הערכים והזכויות המודרני ולתת לו ביטוי משמעותי והולם בפסיקה, בהנהגה ובחינוך.

שער שני

ממלכת כוהנים וגוי קדוש





## מבוא

תורת זכויות האדם שנדונה בשער הראשון מיוסדת על יסודות בריאת האדם בספר בראשית ומתייחסת אל כלל המין האנושי, כל בני האדם. שער זה עוסק בממד אחר לחלוטין של התורה – הממד המתייחס לעם ישראל: העם שנולד ביציאת מצרים, קיבל תורה מסיני ואליו מכוונות רוב מצוות התורה והדרכותיה. במהלך הדברים נעמוד על ההבדלים שבין תורת האדם לתורת עם ישראל ועל משמעותם. חלקו הראשון של שער זה יעסוק בשורשים הרעיוניים של הבחנה זו, וחלקו השני בהשלכותיה המעשיות.

## פרק א

# אנושיות ולאומיות

### אוניברסליות ופרטיקולריות בלבוש עברי

לכבודה של הלשון העברית וגם לשם הדיוק הענייני בחרתי להשתמש בשני מונחים עבריים – "אנושיות" ו"לאומיות" – כדי להציג הבחנה בין שתי התודעות הבסיסיות שבהן נעסוק בשער זה. מונחים אלו ישמשו בהמשך הדברים במקום המונחים הלועזיים המקובלים "אוניברסליזם" ו"פרטיקולריזם". לתרגום המילה "אוניברסלי" הולם יותר המונח "עולמי", אבל העדפתי להשתמש במונח "אנושי" כדי להצביע על ההתכוונות אל כלל בני האדם ולא דווקא אל מכלול הבריאה או היקום.<sup>220</sup> "פרטיקולרי" מיתרגם בדרך כלל כ"ייחודי", אך העדפתי את השימוש במונח "לאומי" המתאים יותר לענייננו, שכן הוא כולל את הגדרת אופיו של ההיבט הייחודי-פרטיקולרי שבתורה: ייחודיות זו אינה מתייחסת לאדם פרטי, משפחה או שבט, אלא עניינה העיקרי הוא הלאום – עם ישראל.<sup>221</sup>

220 במסגרת זו אי-אפשר לדון בהגדרות ובאפיונים של המושג "אוניברסליות". בהקשר זה כדאי לציין שההבחנה בין המושגים "אוניברסלי" ל"פרטיקולרי" אינה חדה ונחרצת. ראו במבוא של אריאל שריד לספרו של מיכאל וולצר, *לאומיות ואוניברסליזם* (וולצר, תשס"ט), ובהרצאתו הראשונה של המחבר שם, "שני סוגים של אוניברסליזם".

221 איני מתייחס כאן למושג הלאומיות כמוכנו המודרני, הקשור למדינת הלאום, שעל פי הוגים מסוימים הופיע רק בעת החדשה – ראו בספריהם של ארנסט גלנר, *לאומים ולאומיות* (גלנר, 1994), ושל אריק הובסבאום, *לאומים ולאומיות מאז עידן המהפכה* (הובסבאום, 2006) – אלא למושג של השתייכות לעם כמוכנים האתני והתרבותי, שכבר היה קיים בעולם העתיק, כדעתם של אנתוני סמית בספריו, *Theories of Nationalism* (Smith, 1971); *Nationalism and Modernism* (Smith, 1998), ואדריאן הייסטינגס *בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום* (הייסטינגס, 2008). עוד ראו גרעון שמעוני, "הלאומיות היהודית כלאומיות אתנית" (שמעוני, תשנ"ז). אחד הפתרונות המוצעים כתחליף למושג ה"לאומיות" המטריד, שכן תרגומו מזכיר את הרעה הנאצית, הוא המונח "עמיות" (Peoplehood), אלא שמושג זה גורר עמו שאלות אחרות שנדונו בין

השער הקודם עסק בתיאור ההיבט האנושי של התורה דרך העיון במושג "צלם אלוהים", המשותף לכלל המין האנושי, ושנקודת המוצא שלו היא סיפור הבריאה בספר בראשית. השער שלפנינו יתמקד בתיאור ההיבט הלאומי של התורה דרך העיון במושג "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", שנקודת המוצא העיקרית שלו היא סיפור יציאת מצרים ומתן התורה בספר שמות, אף שיש לה רקע קודם גם בסיפורי האבות בספר בראשית.

האנושיות נובעת מבריאת כל בני האדם בצלמו ובדמותו של הבורא, והיא מאפיינת את היחס כלפי האדם ובין בני האדם הנובע מבריאה זו. הלאומיות בישראל מבטאת את היחס הפרטי והמיוחד שבין האל-המתגלה והפועל בהיסטוריה של עם ישראל ובין עמו. יחס זה בא לידי ביטוי במתן תורה מתוך התגלות, כבריתות, בנבואה, בהשגחה מיוחדת על קורות העם ובגאולה. יחס זה נתייחד רק לבני המשפחה הנבחרת – בני אברהם, יצחק ויעקב, יוצאי מצרים שעמדו בהר סיני – ואף למי שיצטרף אליהם מבין האומות בדרך של גיור. זו תודעה המאפיינת את היחסים שבין אדם לחברו בתוך עם ישראל, ואת היחס השונה כלפי הנוכרי שאינו מבני האומה.<sup>222</sup>

הערכים האוניברסליים שנדונו בשער הקודם על בסיס ספר בראשית הם גם הערכים היסודיים של "תורת האבות". האבות, כמו שהוצגו בספר בראשית, היו דמויות מופת עוד בטרם היות עם ישראל לאומה. הערכים שיידונו בשער שלפנינו הם ערכי היסוד של תורת משה – היא התורה שניתנה לעם ישראל אחרי היותו לעם. קו פרשת המים ההיסטורי המבדיל בין שתי מערכות הערכים הללו

---

היתר בהקשר של ההבחנה בין Folk ל-Nation, וקשה להרחיב בכך כאן. ראו לדוגמה דיונו של הנרי וסרמן בשאלות המינוח במבוא לספרו עם, אומה, מולדת ובפרק "על מקורם וטיבם של מושגי יסוד מחוללי לאומיות" (וסרמן, תשס"ז) ובמקורות שאליהם הוא מפנה בהערות.

222 ראו בספרו של מנחם הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים (הירשמן, 1999). ספר זה מוקדש לבירור נושא האוניברסליזם לעומת הפרטיקולריזם בעיקר בתקופת התנאים. הפרק המסכם את גישתו הוא הפרק האחד עשר. הבחנה זו עומדת ביסוד ספרו של רבי אליהו בן אמוזג, ישראל והאנושות (בן אמוזג, תשכ"ז; וראו גם הולצמן, תשנ"ח), אבל מהלך הדיון ברברינו שלהלן שונה ממגמתו של הרב בן אמוזג.

היא גלות מצרים, שבה נהפכה המשפחה לאומה, הן מבחינת היקפה הדמוגרפי הן מבחינת התודעה העצמית של הזהות הלאומית.<sup>223</sup>

### שם אלוהים ושם הוי"ה

בתורה ובמקרא כולו נקרא האל ככל מיני שמות. ההבחנה בין שמות האל מתחילה מראשיתה של התורה, מפרשת הבריאה:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ (בראשית א, א).  
אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ  
וְשָׁמַיִם (בראשית ב, ד).

המושג "שם" כשהוא מתייחס לאל מגדיר את אופן התפיסה של בני האדם את האלוהים. במילים אחרות: השם שהאלוהים מתגלה בו לבני האדם מצביע על אופן ההנהגה וטיב היחס שבינו לבני האדם שאליהם הוא מתגלה.<sup>224</sup> ניתן לאתר עקביות בשימוש בשמות האל בתורה. הנושא ריתק את המפרשים, החל במבקר המקרא ובעלי תורת התעודות מזה, וכלה בבעלי הסוד, המקובלים, מזה.<sup>225</sup>

223 להרחבה בנושא זה ראו בספרו של הרב יואל בן נון, פרקי האבות (בן נון, תשס"ג).  
224 רמב"ם, מורה נבוכים, פתיחה; חלק א, פרק ב, נא-נד, סא-סז, ועוד; ספר הכוזרי (רבי יהודה הלוי, ספרד, המאה השנים עשרה), מאמר ד, א-ה, טו-טז.  
225 ראו אנציקלופדיה מקראית, הערך "אלהים". למשמעות שם הוי"ה ראו שם, עמ' 313-320. על נושא שמות האל בשיטת התעודות ראו בפרק החמישי בספרו של יאיר הופמן, סוגיות בביקורת המקרא (הופמן, תשנ"ז). ולאחרונה במאמריהם של יעקב כדורי (ג'יימס קוגל), "חקר המקרא לתולדותיו" (כדורי, תשע"א, עמ' 26-30), וברוך יעקב שוורץ, "התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה" (שוורץ, תשע"א, עמ' 183-184, 192-194, 200-204).

הגישה המסורתית אינה רואה בכפילות השמות ככל מקורות כמובן, אלא היבטים שונים של דמות האל והופעותיה בעולם. לתיאור תמציתי של ההבחנה בין שם אלוהים לשם הוי"ה, ראו בספרו של הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, איש האמונה הבורד (סלובייצ'יק, תשנ"ב, עמ' 32), על ההבדל שבין הנהגת עולם הטבע (בהנהגת שם אלוהות) ובין הנהגת עולם ההתגלות (בהנהגת שם הוי"ה). על התפקיד של שם הוי"ה

ההבחנה בין שני שמותיו העיקריים של האל – אלוהים וה' – ומופיעהם בתורה ובעולם יוצרת הבחנה בין שני נתיבים ביחסיהם של האלוהים, העולם והאדם. לצורך המשך דיוננו נשתמש באופן לא לגמרי מבוקר בהבחנה שיש לה יסוד יציב בפשוטו של מקרא בין שם אלוהים הכללי לשם הוי"ה הפרטי.

אלוהים הוא שם תואר כללי של הבורא וארון כל העולם, אלוהי הטבע, כלל הברואים וכלל האנושות. השם אלוהים הוא השם העיקרי המלווה את פרשת הבריאה וספר בראשית, והוא נחשב לשם המביע את הופעתו של האל כבורא העולם ומנהיגו, מחוקק חוקי הטבע והמוסר המיועדים לכלל הבריאה וכלל האנושות. כאשר רוצים להביע קשר בין אלוהים ובין בני אדם, צריך להוסיף לשם יחסת קניין: אלוהינו, אלוהיכם, אלוהי אבותינו.

הוי"ה, כנגד זה, הוא שם עצם פרטי, שמו של האל המתגלה לעם ישראל ופועל עמו במשך ההיסטוריה למן יציאת מצרים. את השם הזה אין נוהגים לכתוב מחוץ לכתבי הקודש, ובמסורת היהודית מאז חורבן בית המקדש אין נוהגים אותו כלל ונהוג לציין בה'. אף שהשם הוי"ה נזכר בתורה גם בספר בראשית, בספר שמות הוא מוצג כשם שבו הופיע האלוהים לראשונה בהתגלותו למשה בסנה בחורב.<sup>226</sup> נמצאנו אומרים שההבחנה בין הממד האנושי לממד הלאומי שבתורה מקורה במקור קדום להיסטוריה של העולם, זו המתוארת בספר בראשית, וקדום להופעתו של העם כמו שהיא מתוארת בספר שמות, שכן מוצאה כביכול מבחינות שונות באלוהות עצמה.

---

במקרא ראו מ'צ סגל, "גילוייו של שם הוי"ה" (סגל, תש"א); וכן פירוש הרד"צ הופמן על ויקרא א, א (שם הוי"ה) ועל בראשית א, ד (שם אלוהים).

שימוש המשלב את הגישה לשמות ההנהגה בהגות היהודית ובקבלה עם התוכנות של חקר המקרא נמצא אצל הרב מרדכי ברויאר במאמרו "אמונה ומדע בפרשנות המקרא" (ברויאר, תש"ך), ובפרק המבוא "ישוב המקרא על פי פשוטו" בספרו **פרכי בראשית** (ברויאר, תשנ"ט II).

226 שם ה' מופיע גם בספר בראשית כבר מפרשת הבריאה, וכבר המפרשים הקדמונים נצרכו להסביר כיצד עולה הופעה זו בקנה אחד עם הפסוקים בתחילת ספר שמות. ראו לדוגמה בתנחומא, וארא, פסקה ה. על פי ההבחנה שהוצעה כאן יש לומר שסיפור הבריאה הוא סיפור מכוון של כלל המין האנושי, אבל בתוכו גנוזים כבר היסודות שמהם יתפתח מאוחר יותר ייחודו של עם ישראל. ראו בספרו של הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו) **סוד העברי** (אשכנזי, תשס"ה).

## אלוהי האבות

ראשיתו של עם ישראל מתוארת בספר בראשית, בסיפורי האבות:

וַיִּדְבֹר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו: אֲנִי ה', וְאַרְא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ שְׂדֵי, וְשָׁמַי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתָּם לְתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרִיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ (שמות ו, ג-ד).

האבות אינם נבדלים ומוכחנים באופן מהותי מן הנוכרים אשר סביבותם. חייהם היו מעורבים עם תושבי ארץ כנען וסביבותיה, והם לא התבדלו מהעמים שחיו לצדם כאומה נפרדת בעלת מערכת מצוות שלמה משלהם. עם זאת בספר בראשית ישנה מגמה כללית להצביע על אורחות החיים של האבות כנבדלים לטובה מאלה של העמים. הכנענים, המצרים, אנשי סדום ואפילו לוט, הנלווה על אברהם, מוצגים כמי שאורח חייהם המוסרי אינו עומד בדרגה אחת עם זה של האבות. כשהאבות מגיעים לשאת נשים, הם מעדיפים את בנות המשפחה מחוץ על פני "בנות כנען" הרעות במעשיהן (בראשית כד, ג, ו-לז; כח, א-ט). האבות והאימהות מוצגים בספר בראשית כדמויות מופת, שהאל נגלה אליהן ומדריך אותן במעשיהן. אברהם מצטווה "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" (בראשית יב, א) כדי לייסד תרבות אחרת, שרמתה המוסרית נבדלת מן הסביבה: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, ט). ההנחה היא שמעלתם המוסרית של צאצאי אברהם תביא לידי כך ש"ונברכו בכך כל משפחות האדמה ובזרעך" (בראשית יב, ג). גם ברית המילה מייחדת את אברהם ואת זרעו מכל סביבתם. עם זאת הספר אינו פוסל את כל מי שאינו ממשפחת האבות, וכדרכו של המקרא כולו אף אינו נמנע מלבקר את האבות ואת בניהם על שגיאותיהם וחטאיהם. גם בקרב הנוכרים שסביבם הוא מבחין בין הכשרים, שעמם נרקמו קשרים חיוביים, ובין הרשעים, שהתעמתו עם האבות והרעו להם.

על כן נאמר על האבות בתחילת ספר שמות באופן כללי: "ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג). מכלול התופעות האופייניות לשם הוי"ה, אלו הנוגעות

לייחודם הלאומי של בני ישראל, עדיין לא התבלט ביחסים שבין האלוהים ובין האבות בספר בראשית.<sup>227</sup>

### אלוהי [בני] ישראל

במעמד הסנה ביקש משה מהאל-המתגלה אליו שיאמר לו מה שמו, כדי שיוכל להציגו לפני בני ישראל בבואו אליהם בשליחותו להוציאם ממצרים. תשובת האלוהים מן הסנה היא הצגת ההתגלות בשם חדש, "אהיה". שם זה הוא מקבילו של השם הוי"ה, שכן שניהם נגזרים מהשורש הו"ה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים: הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם, אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם. וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ? מָה אֹמַר אֱלֹהִים? וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. וַיֹּאמֶר, כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם (שמות ג, יג-יד).

המשמעות של חילוף השמות היא שינוי בדרך ההנהגה: על משה להבין שמעתה יפעל ה' בדרך אחרת מכפי שהכירוהו עד כה האבות וגם הבנים בשנות השעבוד במצרים. על משה להציג את ההנהגה החדשה לפני העם. כמוכן מסוים משה רבנו אמור להביא לעם תפיסה אמונית ודתית חדשה, וזו תוצג לפניו במלואה רק בהתגלות הבאה שתתרחש באותו מקום, בהר חורב. שליחותו של משה רבנו נועדה להביא את בשורת ה' לעם המשועבד, למצרים המשעבדת ופרעה בראשה, ובסופו של דבר לעולם כולו.

### תכנית הגאולה בשם ה'

עם שובו של משה למצרים, זמן קצר לאחר תחילת פעילותו לשחרור עם ישראל ויציאתו מן הגלות, התגלה ה' שוב אל משה והורה לו את משמעותה של דרך

227 לביאור פילוסופי על דרך הקבלה מדוע והיכן משמשים השמות אלוהים, א-ל שדי וה' בספר בראשית, ראו במאמרו של הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), "עקדת יצחק באור חדש" (אשכנזי, תשס"ג).

ההנהגה האלוהית החדשה והשונה מזו של האבות, הנושאת את השם הוי"ה. תכנית ההנהגה החדשה של ה' בנוגע לבני ישראל מפורטת בפסוקים הבאים, מיד לאחר ההודעה על שינוי השמות:

לְכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אֲנִי ה'. וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלַּת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתָם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים וְלִקְחַתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לְכֶם לֵאלֹהִים. וַיִּדְעֶתֶם פִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם, וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לְתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לְכֶם מִרְשָׁה אֲנִי ה' (שמות ו, ו-ח).

פסוקי ההבטחה מחולקים לשניים. הרצף הראשון כולל ארבעה פעלים, המכונים גם "ארבע לשונות של גאולה": והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי. לאחר השלב הזה יכירו עם ישראל את ה'. "וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים". הפועל הנוסף, החמישי: "והבאתי" הוא לשון חמישית של גאולה, שאינה מתייחסת ליציאת מצרים, אלא לתכליתה של היציאה הזאת ולעתידו של העם – התיישבותו בארץ כנען.

גיבושו של עם ישראל כעם נבדל, העתיד לצאת ממצרים כחטיבה אחת, לעשות את דרכו לארץ המובטחת ולרשת אותה, מבוסס על שינוי ההנהגה משם אלוהים הכללי לשם ה' הפרטי, המיוחד לעם ישראל. ה', שהתגלה למשה לראשונה כנושא את השם הוי"ה – "אהיה אשר אהיה" – מבטיח לגאול את עם ישראל ממצרים כדי שיהיה לעמו הנבחר. עליהם יטיל את תרי"ג המצוות ואת השליחות והתודעה של היות עם ה' בעולם, ויביא אותם אל ארץ ישראל, הארץ שנועדה לעם ישראל החי על פי תורת ה'.

### ה' אלוהי העברים

תיאור המפגש בין משה לפרעה כולל גם הוא התייחסות לחילוף בשמות האלוהים:



וְאַחַר כָּאוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֶל פְּרַעֲהַ: כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל  
שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּחְגּוּ לִי בַמִּדְבָּר. וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהַ: מִי ה' אֲשֶׁר אֲשַׁמַּע  
בְּקִלּוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל? לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה' וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא  
אֲשַׁלַּח. וַיֹּאמְרוּ: אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ גִלְכָּה נָא דְרַךְ שְׁלִשְׁתַּיִם  
יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבַּחַהּ לָהּ אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדַבָּר אוֹ בְּחָרֵב (שמות  
ה, א-ג).

בזמן שעם ישראל וזקניו שומעים את בשורת משה ומאמינים בה, גם אם בזהירות  
ובחשש, פרעה כופר לגמרי בחידושו של משה. את אלוהים פרעה מכיר. שמו  
נודע במצרים עוד בימי יוסף, בספר בראשית (בראשית מא, פסוקים טז, כח, לט).  
ואולם שם ה' אינו ידוע לפרעה, הוא לא שמע מעולם את שמעו ואף אינו מוכן  
להכיר בו. הוא חושד במשה שהמציא א-ל חדש כתואנה לפטור את בני ישראל  
מעבודתם. בתשובתם מסבירים משה ואהרן לפרעה מיהו אותו ה' שאת שמעו  
לא שמע: זהו "אלוהי העברים". חלק ניכר מסיפור המאבק בין משה לפרעה,  
המופתים ועשר המכות, נועד להביא לידי כך שפרעה ומצרים – וכנראה גם בני  
ישראל – יכירו את ההנהגה החדשה של "אלוהי העברים" (שמות ז, פסוקים  
ד-ה, ט, טז).

## הגות והתגלות

שני ספרי הגות של גדולי חכמי ישראל בימי הביניים חלקו ביניהם את הצגת  
העולם משתי נקודות המבט הנבדלות שאנו עוסקים בהן: האנושית והלאומית.  
ספרו של הרמב"ם מורה נבוכים מיוסד על החוכמה. תפיסת האלוהים שבו היא  
תפיסה רציונלית, וגם טעמי המצוות שבו שכליים והגיוניים. הספר משקף מחשבה  
כלל-אנושית, ואין בו התייחסות להיותו של עם ישראל "עם סגולה". גם בנבואה  
רואה הרמב"ם הישג עילאי של השכל. כנגדו, ספר הכוזרי של רבי יהודה הלוי  
הוא ספר לאומי מובהק, והתורה על פיו ממוקדת בעם ישראל שבארץ ישראל.  
מבחינת כלי ההכרה האנושיים ומקורות הסמכות הוא מעמיד במרכז את הנבואה  
המיוחדת לעם ישראל, ואת השכל האנושי הכללי הוא מציב בדרגה נמוכה מן  
ההתגלות הנבואית, הן מבחינת אמינותו הן מבחינת סמכותו.

שני המחברים כותבים את ספרם לנוכרי המבקש להתגייר. בין שמדובר באדם ממשי ובין שזו בדיה ספרותית, מהמתכונת הספרותית מובן שהספרים נכתבו מתוך מבט הפונה גם אל החוץ, אל אומות העולם. ייתכן שכתובה זו נועדה לצרכים אפולוגטיים, ייתכן שנועדה לפנות בעקיפין דווקא אל קהל קוראים פנים-יהודי שעמד לפני אתגרי האמונות האחרות שבתוכן חי. כך או כך המחברים נבדלים זה מזה ביחסם אל המתגיירים נמעני הספר. במורה נבוכים ניכר מאמץ גדול להפוך את אמונת ישראל ואת תורתו למערכת הגיונית וכלל-אנושית, ואילו אצל בספר הכוזרי ניכר מאמץ הפוך, לייחד את אמונת ישראל ואת תורתו לעם ישראל בלבד. הגר של הרמב"ם אינו שונה מישראל ואולי אף עולה עליו, בכך שהגיע אל האמונה מבחירה ומהבנה. הגר של ריה"ל לעולם לא יזכה להגיע למעלתו של אדם מישראל, שכן הוא אינו שייך לשושלת המיוחסת של משפחת בני ישראל.<sup>228</sup>

### חוכמה ונבואה

שני הנתיבים, האנושי והלאומי, מעמידים בבסיס ההכרה האנושית שני כוחות:

אמר רבי יהושע: הנביא נקרא מלאך, והחכם נקרא מלאך. הנביא נקרא מלאך שנאמר: "ויאמר חגי מלאך ה'", והחכם נקרא מלאך שנאמר "כי מלאך ה' צבאות הוא" (מסכת דרך ארץ, פרק שלום, הלכה יח).

אמר אמרימר: וחכם עדיף מנביא שנאמר: "ונביא לבב חכמה". מי נתלה במי? הוי אומר קטן נתלה בגדול (בבא בתרא יב ע"א).

228 הנמען של הרמב"ם הוא עובדיה הגר, תלמידו. ראו "איגרת הרמב"ם לר' עובדיה הגר", בתוך: אגרות הרמב"ם (מהדורת שילת), עמ' רלג-רלה. הנמען של ר' יהודה הלוי הוא "מלך כוזר". מקובל לומר שגם אם היה גרעין היסטורי לסיפור גיור הכוזרים בידי רבי יצחק הסנגרי (אלמנגרי), הדיאלוג המתואר בספר הוא פרי יצירתו של ריה"ל. ראו אצל יצחק גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (גוטמן, 1951, עמ' 115); קולט סיראט, הגות-פילוסופית בימי הביניים (סיראט, תשל"ה); ויוחנן סילמן, "המציאות ההיסטורית בספר הכוזרי" (סילמן, תשל"ח-תשל"ט).

רבי יהושע מוכיח מן הכתובים שהתואר מלאך ניתן גם לנביא – חגי הנביא (חגי א, יג), וגם לחכם, שכן הפסוק "כי מלאך ה' צבאות הוא" נאמר על הכוהן ש"תורה יבקשו מפיהו" (מלאכי ב, ז). אמימר מדייק מן הפסוק "ונביא לבב חכמה" (תהלים צ, יב) שלחוכמה יתרון על פני הנבואה. הנתיב האנושי מעמיד במרכז את החוכמה: "רוח אלוהים", שאותה נפח אלוהים בעפר כשיצר ממנו את האדם, היא התבונה. בתחום זה לא נודע יתרון מהותי לעם ישראל על פני אומות העולם. זו התבונה כמו שגילו, תיאררו ופיתחו חכמי אומות העולם וכן פילוסופים יהודים, אפיקורסים ומאמינים באמונות למיניהן מימות הפילוסופים היוונים הקדמונים ואף קודם לכן, מראשית הופעת האדם התבוני עלי אדמות, במזרח ובמערב, עד ימינו.<sup>229</sup>

בנתיב הלאומי ריה"ל מעמיד סוג הכרה אחר האמור לחשוף לפני עם ישראל באמצעות הנבואה היבט אחר של המציאות והאלוהות – ההיבט של האל המתגלה, נותן התורה לעם ישראל. בעיניו של ריה"ל הנבואה ייחודית לעם ישראל. סוגי התגלות המצויים אצל האומות נחשבים בעיניו חוויות דתיות מדרג נמוך לעומת הבהירות של ההתגלות בסיני לעם ישראל כולו ולנביאי ישראל בתקופת פעולתם, מימות משה רבנו ועד שיבת ציון.

אפשר לומר ששתי הדרכים הללו אינן בהכרח מתנגדות זו לזו. יש שטענו שהן משלימות זו את זו, אבל הן נועדו למטרות שונות. זו – כדי לברר את דבר האל המצוי בכריאה, וזו – כדי לברר את דבר האל המסור לעמו בתורה. עם זאת, כמו שיתברר להלן, שני המסלולים הללו מביאים לא פעם לידי התנגשויות תודעתיות ומעשיות.<sup>230</sup>

229 כך לפי הראי"ה קוק (אורות, זרעונים, ב, עמ' קכ).

230 גישה מקובלת בעניין השפעת התנ"ך על העולם הנוצרי בראשית העת החדשה הייתה "תורת שני הספרים": ספר דברי האל (התורה) וספר מפעלותיו (העולם, כלומר הופעתו של האל בחוקי הטבע). על היחס הפרשני-יהודי לתפיסת העולם כטקסט ונושא הקריאה בשני הספרים ראו בספרו של מנחם פיש (Fisch, 2002).

## פרק ב לידתה של אומה

### יציאת מצרים מעבודת לחירות

משפחת בני יעקב הבשילה במצרים לכלל עם, ויציאתו של העם ממצרים נעשתה על מנת לאפשר להם לעבוד את ה'. העם שוחרר אפוא מעבודת־אדם, נעשה עם בן חורין, ובכך נתאפשר לו להיות העם הנבחר לקבל את התורה, לקיימה ולהביא את דבר האלוהים לכלל בני האדם:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם: זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִמִּצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוּצֵיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה [...] וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עַיְנֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְיַד חֲזָקָה הוּצֵאתְךָ ה' מִמִּצְרָיִם. וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָה מִיָּמִים יְמִימָה (שמות יג, ג-י').

החירות שמדובר בה ביציאת מצרים אינה חירות פרטית של האדם היחיד, אלא חירות לאומית – שחרורו של העם משעבוד. רעיון העצמאות הלאומית יהפוך לימים ערך מרכזי בתרבות הכללית. לאמיתו של דבר הרעיון הלאומי הגיע לשיא עיצובו ופיתוחו רק במאה התשע עשרה, עם התפתחותן של תנועות לאומיות באירופה ועם קריסת הקולוניאליזם במאה העשרים. מבחינתו של עם ישראל מוצאו של הרעיון בסיפור יציאת מצרים המקראי. יש לתת את הדעת שזיכרון יציאת מצרים קשור בתורה לא רק עם התחדשות הלאום, אלא גם עם החובה לעבוד את ה', לשמור את תורתו ולקיים את מצוותיו.<sup>231</sup>

231 ראו מיכאל וולצר, יציאת מצרים כמהפכה (וולצר, 1993). אין להאריך ברחיית השיטה המוזרה שהיהדות אין בה ממד לאומי עד המאה התשע עשרה כדעתו של שלמה זנר,

## בין חירות האדם לחירות האומה

השימוש במונחים דומים לרעיונות שונים זה מזה הוא אחד הגורמים הידועים לבלבול מושגי ולטעויות במחשבה, כמו שהסביר יפה הרמב"ם בהגדרו את המושג "שמות משותפים".<sup>232</sup> החירות היא אחד המושגים הללו:

וַיֵּצֵא אֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל מֵתוֹכָם לְחֵירוֹת עוֹלָם (מתוך ברכת גאולה  
שאחרי קריאת שמע בערבית).

פסח הוא חג החירות, אך הוא אינו עוסק כלל בחירות היחיד, אלא בחירות האומה, או כפי שמקובל יותר לקרוא לכך כיום: עצמאות. יש לתת את הדעת שהמחשבה הליברלית המודרנית עוסקת בדרך כלל בחירות הפרט, ואילו ההגות המדינית המודרנית עוסקת בחירות לאומית. לא זו בלבד שמושגי החירות הללו אינם עולים בקנה אחד, לפעמים הם אף סותרים זה את זה בתכלית. כדי להשיג עצמאות מדינית, עמים נאלצים לגייס את כל משאביהם למאבק בשלטון הזר, ולשם כך הם דווקא מצמצמים את חופש הפרט ואת החירות הניתנת לו כדי לגייס כל כוח אפשרי למאבק. לעתים, רק לאחר הצלחת המאבק לעצמאות, העם מתפנה לעסוק בחירויות הפרט. יתר על כן, לא תמיד העם שזכה לעצמאות מדינית מעונין לממש משטר ליברלי שיש בו זכויות פרט. יש עמים שהשתחררו מעול זרים והקימו משטרי דיכוי חמורים אף יותר מזה שהיה בעידן השלטון הקולוניאלי בארצם. גם בתורה הערך הנשגב של החירות ממצרים ומשעבוד

---

מתי ואיך הומצא העם היהודי (זנר, 2007). גם אם נקבל את דעתם של הובסבאום (2006) וחבריו שמושג האומיות במובנו הפוליטי נוצר רק בעת החדשה, ההתעלמות מקיומה של לאומיות יהודית במובן התרבותי-אתני ואף במובן של שאיפות פוליטית אינה אלא אחיזת עיניים. ראו בניתוחו של אסף מלאך את סוגיית הפוסט-לאומיות, "לא כל עם זכאי למדינה", שהתפרסמה במוסף שבת של מקור ראשון (מלאך, 2006) ובמבוא לספרו של הייסטינגס (הייסטינגס, 2008). וראו לעיל הערה 221.

232 רמב"ם, מורה הנבוכים, פרק הפתיחה; א, סא; ג, כ. המונח המקובל בתורת הלשון למילה מרובת משמעים הוא פוליסימיה. ראו בגרסת תרגומו של מיכאל שורץ לפרק הפתיחה ובהערה מס' 8 שם בנוגע למשמעויות שונות לחלוטין המשותפות בשם אחד (homonym) ובמקורות המצויינים שם.

בכלל, העומד ביסוד חג הפסח וכל מצוות "זכר ליציאת מצרים", אינו מיתרגם לערך ליברלי של חירות הפרט.<sup>233</sup>

### זיכרון יציאת מצרים כבסיס למצוות

חשיבותה של יציאת מצרים כתשתית לכל הקיום של עם ישראל ומשמעותו ניכרת מן הערך המרכזי שניתן לזיכרון יציאת מצרים בתורה ובמצוות:

כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר: מָה הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֹתְכֶם? וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ: עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיֹּצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה, וַיֵּתֶן ה' אוֹתוֹת וּמֹפְתִים גְּדֹלִים וְרָעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ, וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הֵבִיא אֶתְנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם. וַיִּצְוֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּתנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה. וּצְדָקָה תִּהְיֶה לָנוּ כִּי נִשְׁמַר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּנוּ (דברים ו, כ-כה).

פסקה זו היא אחד המקורות למשנת "כנגד ארבעה בניס דברה תורה" הנאמרת בליל הסדר בפסח, ואחד המקורות לתבנית הסיפור של ההגדה: השאלות של הבנים ותשובות האבות. במילים ספורות מסביר האב לבנו את המשמעות ואת

233 "כילי בני־ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה, נה). ישעיה ברלין (במקביל לאריך פרום) מציע הבחנה בין שני מושגים של חירות: חירות שלילית, שהיא חירות משליטה חיצונית באדם; וחירות חיובית, שהיא היכולת העצמית של האדם למימוש וביטוי. ראו בארבע מסות על חירות (ברלין, תשל"א, עמ' 182). ברלין ביקר את החירות, הכוללת את ממדי החופש השונים של האדם, בכללם היצריים והמסוכנים. זאת ועוד, בחיפוש אחר החופש המלא יכול להיווצר מצב של ביטול העצמי בפני שרירותיות של שלטון טוטליטרי. על הגבלת החירויות שבקבלת עול התורה והחופש הנגזר ממנה ראו משה גרינברג, "לשאלת חירותו של עובד ה' במקרא" (גרינברג, 1986). וכבר שורר על כך רבי יהודה הלוי: "עבדי זמן עבדי עבדים הם / עבד ה' הוא לבר חפשי / על פן בכקש כל אנוש חלקו / חלקי ה'! אמה נפשי".

התכלית של יציאת מצרים. האב חוזר על ההנחה הבסיסית: משמעותה של היציאה מעבדות לחירות אינה החופש האישי, אלא רק השחרור משעבוד כדי לאפשר את עבודת ה' וקיום מצוותיו.

מקומו החשוב של "זכר ליציאת מצרים" בעשרות מצוות בתורה ובאין-ספור אזכורים בתפילה נובע מהיותה של יציאת מצרים האירוע ההיסטורי המכונן בתודעת האומה את הופעתו של עם ישראל בעולם כ"עם ה'", והיא שיצרה את מחויבותו של העם כלפי ה' המוציאם ממצרים.

מצוות רבות נועדו להזכיר ישירות את יציאת מצרים, ואחרות קושרו בעקיפין או ישירות למאורעות אלה, ובכך מובהר ייחודן כמצוות המהוות את תכלית קיומו של עם ישראל. דוגמה לכך היא האופן שמדרש ההלכה לספר ויקרא מסביר מדוע יציאת מצרים מוזכרת בחתימתה של הפרשייה המצווה על דיוק במידות ומשקלות:

לֹא תַעֲשׂוּ עֹל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמִּשׁוּרָה: מֵאֲנִי צֶדֶק אֲבִנִי  
צֶדֶק אִיפֹת צֶדֶק וְהִינֵן צֶדֶק יְהִיֶה לָכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי  
אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (ויקרא יט, לה-לו).  
"אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" על תנאי  
כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תנאי שתקבלו עליכם  
מצות מידות שכל המודה במצות מידות מודה ביציאת מצרים,  
וכל הכופר במצות מידות כופר ביציאת מצרים (ספרא, קדושים,  
פרשה ג, ח).

הדרשן תהה מה הקשר שבין החובה להקפיד על המידות ועל המשקלות ובין יציאת מצרים. בתשובתו אין מענה למקרה הפרטי, אלא ערך כללי – יציאת מצרים הייתה בתנאי שיקבלו את המצוות, ובכללן מצוות מידות. לכן הכפירה במצווה היא כפירה ביציאת מצרים כולה. מתחורר שהבעיה איננה הכפירה בעובדה ההיסטורית, אלא במשמעותה הערכית: חובתו של עם ישראל לקיים מצוות ה' מקורה בהכרה במשמעותה של יציאת מצרים.<sup>234</sup>

234 לחובת האזכור המילולי של יציאת מצרים ראו למשל בקריאת שמע: משנה, ברכות א, ה; ברכות יב ע"ב; בברכת המזון, בקידוש: פסחים קיז ע"ב; בהלל: פסחים קיח ע"א.

## יציאת מצרים כבסיס לעשרת הדיברות

יציאת מצרים היא גם התשתית שעל בסיסה אפשר היה להגיע למעמד הר סיני ולמתן תורה. רבי יהודה הלוי, ובעקבותיו רבי אברהם אבן עזרא, דנו בכך אגב הפירוש לפסוק הפתיחה של עשרת הדיברות: "אני ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". כך כתב רבי אברהם אבן עזרא בפירושו לעשרת הדיברות:

שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך? וזאת היתה תשובתי אליו: דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם, שהם מאמינים בשם הנכבד [...] והטעם כי השם עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי [...] והנה בעבור האות, שעשה השם במצרים, אמר משה "אתה הראת לדעת" (דברים ד, לה), שהכל ראו זה, חכמים ושאינן חכמים, גדולים וקטנים, [...] ואמר "אלהיך", כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני, ותהיה לי לעם ואני אהיה לך לאלהים (פירוש רבי אברהם אבן עזרא לשמות כ, א).

רבי יהודה הלוי הצביע על העובדה המתמיהה שהצגתו של האלוהים נותן התורה בפתיחת עשרת הדיברות אינה מזכירה את היותו בורא שמים וארץ, אלא רק את יציאת מצרים. כבר מעצם ניסוח השאלה ברור שיש שתי תפיסות מקבילות של האלוהים – האל הבורא האוניברסלי והאל המוציא את עם ישראל בלבד ממצרים. שאלתו של ריה"ל מורה על הציפייה שהאמונה תנבע מן האוניברסליות המלאה, מן האנושיות הבסיסית.

---

יש מצוות מעשיות הקשורות ליציאת מצרים באופן פשוט – מצוות שבעצמן הן זיכרון לאירועי היציאה ממצרים, כדוגמת חג הפסח או חג הסוכות; או מצוות המבוססות על לקחי השעבוד במצרים, כדוגמת איסור הפגיעה בגר והיחס ההוגן לעבד. אבל יש גם מצוות שבמבט ראשון אין להן שום קשר מיוחד ליציאת מצרים, ובכל זאת בתורה נאמר עליהן שהן קשורות ליציאת מצרים, כגון מאכלות אסורות (ויקרא יא, מה) יציאת (במדבר טו, מא), ריבית (ויקרא כה, לח) ודיוק במשקלות (בבא מציעא סא ע"ב).



תשובתו של רבי אברהם אבן עזרא לשאלתו של רבי יהודה הלוי נעשתה אבן היסוד בספרו של ריה"ל, ספר הכוזרי. בספר זה מפתח ריה"ל בהרחבה את הרעיון שיסוד האמונה של עם ישראל אינו ההכרה התבונית באל בורא עולם, כמו שביססו אותה הפילוסופים שקדמוהו כדוגמת רבי סעדיה גאון, אלא הידיעה הבלתי אמצעית של סיפור יציאת מצרים וקורות עם ישראל. גם החיוב של עם ישראל במצוות מקורו לשיטתו בבחירתו של עם ישראל בעת יציאת מצרים והשתתפותו במעמד הר סיני. לפי הבנתו של ריה"ל התורה שניתנה לישראל בהר סיני היא תורה לאומית, המתייחסת אך ורק לעם הסגולה שנבחר למלא את הייעוד של השראת השכינה בו. כל העמים האחרים מחויבים במוסר אנושי כללי, רציונלי, אך אינם שייכים ואינם מחויבים, לטוב ולמוטב, בקשר הייחודי הזה ובכל הנגזר ממנו: מצוות, קדושה, נבואה, ארץ ישראל ותורה.<sup>235</sup>

### ממלכת כוהנים וגוי קדוש

פסוקי הפתיחה של מעמד ההתגלות בהר סיני, שבו ניתנה תורה לישראל, שבים ומדגישים את היסוד שהתורה ניתנה לעם ישראל כעם:

וּמִשָּׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר לֵאמֹר: כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְּפֵי נְשָׁרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי: וְעַתָּה אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מְמַלְכֵת כֹּהֲנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ אֲלֵה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (שמות יט, ג-ו).

פסוקים אלה, שהם הפתיחה למתן תורה, מציינים שיציאת מצרים ומתן תורה הם נקודת מפנה בעולם ובתורה. הם משנים מן היסוד את המשמעות של קיום המצוות: מכאן ואילך התורה, על הדרכותיה הרעיוניות, הנהגתה המעשית

235 על מעמד הגרים כיהודים המנועים מן הכושר הנבואי, ראו ספר הכוזרי, מאמר א קטו. עוד ראו גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (גוטמן, 1951, עמ' 114 ואילך). וכן יוחנן סילמן, "הטעמים השיטתיים לרעיון בחירת עם ישראל בספר הכוזרי" (סילמן, תשל"ז).

ומערכת המצוות שלה, ממוקדת בכינונה של אותה "ממלכת כוהנים" ועיצובו של "גוי קדוש", שנבחר להיות סגולה מכל העמים. מערכת זו אינה עולה בקנה אחד עם המערכת האוניברסלית של ספר בראשית וסיפור הבריאה. היא יוצרת בידול בין בני האדם וקובעת מערכת מצוות שהמוקד שלה אינו האדם הבודד וצלם אלוהים שלו, אלא כינונה של ברית בין עם ישראל, עם הסגולה, עם ה' אלוהיו. ברית זו עניינה העיקרי הוא כינונה של ממלכת הקדושה בעולם – על ידי עם ישראל בארץ ישראל.<sup>236</sup>

## ברית

קיום המצוות הוא חלק מברית אינטימית שנכרתה בין ה' ובין עם ישראל:

וְעַתָּה אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וְשָׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֵגֻלָּה  
מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ (שמות ט, ה).

הזיקה המיוחדת שבין התורה ומצוותיה ובין עם ישראל מתבטאת ברעיון הברית שנכרתה בין ה' ובין העם. לברית עם ישראל קדמו בריתות עם נח, אבל הבריתות הללו שונות זו מזו במטרותיהן ובתוכניהן. הבריתות עם נח היו בריתות בסיסיות וכלליות, על עצם הקיום האנושי בלבד. הברית הראשונה היא זו שבזכותה ניצלו נח ובניו מן המבול (בראשית ו, יח), והברית השנייה, שניתנה אחרי המבול, מבטיחה שלא יהיה מבול נוסף שישחית את כל הארץ. הקשת בענן משמשת אות לברית זו (בראשית ט, ט-יז). בשונה מן הבריתות האלה נכרתו בריתות בין ה' ובין אברהם שבהן נתייחדו צאצאיו מכלל האנושות והובטחה לו ירושת הארץ וברכת הזרע: הברית בין הבתרים (בראשית טו) והברית שעם המילה (בראשית יז, א-יד). בהמשך ספר בראשית מתוארים כמה אירועים שבהם התגלה ה' אל האבות וברך אותם, ובכך חודשה הברית והועברה מדור לדור. בספר שמות מוסברת חובתו של ה' לגאול את בני ישראל ממצרים בברית שכרת עם אבותיהם (שמות ב, כד). מעמד מתן התורה לעם ישראל לווה בטקס כריתת ברית והיא

236 ראו מאמרה של בלהה הלפרין, "בחירת ישראל במקרא: תולדותיה ומגמותיה" (הלפרין, תשמ"א), וכן אופנהיימר, תשנ"א.

נשנתה ערב הכניסה לארץ, בערבות מואב (דברים כז-כח). ברית נוספת נערכה בהר עיבל, עם הכניסה לארץ בימי יהושע (דברים יא, כט-ל; יהושע ח, ל-לה). היסוד החשוב בתפיסת התורה כברית, מלבד היותה מיועדת לעם ישראל בלבד, הוא מיסודו של קשר דו-צדדי שיש בו התחייבויות הן מצד ה' הן מצד ישראל.<sup>237</sup>

### רכיבי הברית

תוכנה של הברית מפורטת ומבוארת במעמדי כריתת הברית. אחד החשובים שבהם התרחש לקראת חתימת תקופת התורה, סמוך לכניסה לארץ, ערב מותו של משה רבנו:

אַתֶּם נֹצְבִים הַיּוֹם פְּלִכֶם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם, רְאִשֵׁיכֶם שְׁבֻטֵיכֶם  
זִקְנֵיכֶם וְשׁוֹטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל, טַפְכֶם נְשִׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ  
מִחַיִּיךָ מִחַטָּב עֲצִיךָ עַד שֵׁאֵב מִיַּמֶּיךָ. לְעִבְרְךָ בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ

237 הבריתות עם האבות: עם אברהם בעקבות העקדה (בראשית כב), עם יצחק בגרר (בראשית כו, ג-ה), עם יעקב בבית אל, טרם צאתו מן הארץ (בראשית כח, יג-כב), ובשוכו אליה (בראשית לה, ט-טו). הבריתות עם העם כולו: בהר סיני (שמות כד, ז-ח), חידוש הברית אחרי חטא העגל (שמות לד; שמות י, כז-כח). וכן בדברים ה, א-ג. עוד ראו אנציקלופדיה מקראית, הערך "ברית". משה ויינפלד, בפרק השני בספרו על ספר דברים (Weinfeld, 1972), מדגיש את ייחודה של הברית בתורה על פני בריתות אחרות במזרח הקדום בכך שהיא אינה מבוססת על נאמנות אישית לשליט, כמו בריתות הווסלים, אלא על קיומו של ספר חוקים מחייב. על מושג הברית במקרא כחלק מכוונן מהזהות הפוליטית והדתית היהודית וייחודה של הברית על פני חוזה או אמנה, ראו בספרו של דניאל אלעזר, *Covenant and Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations and Jewish Expressions* (Elazar, 1995), וכן אלעזר, 2010. דוד הרטמן, בספרו *מסיני לציור: התחדשותה של ברית (הרטמן, תשנ"ג, עמ' 40-46)*, מפרש את ההבדל בין ברית נח לברית אברהם ומשמעותה בנוגע לייחודה של הברית עם עם ישראל. על המעבר בין רעיון הברית שבין העם לאלוהיו לרעיון הברית כתפיסה חברתית-מדינית ראו בשער הרביעי בקובץ *מחשבות על דמוקרטיה יהודית* (פורת ורביצקי, תש"ע, עמ' 207-270). עוד ראו דוד זהר, "והבאתי אתכם במסורת הברית" (זהר, תש"ע).

וּבְאֶלְתוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם. לְמַעַן הִקִּים אֶתְךָ הַיּוֹם לֹעַם וְהוּא יְהִי לְךָ לְאֱלֹהִים כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לְךָ וְכֵאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב. וְלֹא אֶתְכֶם לְבְדֹכֶם אֲנִכִּי כָּרַת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֵת הָאֱלֹהִים הַזֹּאת. כִּי אֵת אֲשֶׁר יִשְׁנֶנּוּ פֹה עִמָּנוּ עִמְד הַיּוֹם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֹה עִמָּנוּ הַיּוֹם (דברים כט, ט-יד).

פרשייה זו כוללת בתוכה כמה מאפיינים מובהקים של הברית ומשמעותה: "בברית" – "ובאלתו": הברית כוללת היבט חיובי והיבט שלילי. אם ישמור עם ישראל על חלקו בברית ויקיים את המצוות, יזכה לברכות שמיים; ואם חלילה יפר את הברית, צפויים לו אסונות נוראים.<sup>238</sup> נביאי ישראל מרבים להזהיר את העם מפני הפרת הברית והעונש שיבוא בעקבותיה.<sup>239</sup> "למען הקים אותך היום לו לעם": הברית אינה נכרתת עם יחידים, אלא עם העם כולו, והיא לובשת את הצורה של בריתות מקבילות מאותה התקופה בין שליטים לנתינייהם, אגב יציקת תכנים ייחודיים ברשימת התנאים החיוביים והשליליים של הברית: המצוות והחטאים. הברית כוללת את כל חלקי העם לרבות הנשים והטף, מן הראשים והזקנים ועד אחרון הגרים, חוטבי העצים ושואבי המים. היא מוציאה מן הכלל את מי שאינו חלק מן העם ואת מי שאינו מסכים לקבל עליו את עול הברית.

"ואת אשר איננו פה עמנו היום": הברית שנכרתה עם דור יוצאי מצרים מחייבת את כל העם לכל דורותיו. מי שיבקש לצאת מן הברית הזאת, אינו זכאי לכך, אף על פי שהוא עצמו לא קיבל אותה באופן אישי. הסיבה היא שהברית לא נכרתה עם האנשים הפרטיים אלא עם העם בכללו. הדרך היחידה לצאת מן הברית היא לפרוש מן העם: "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". עם זאת אין כמעט דרך מעשית שבה אדם יכול להחליט מרצונו שהוא מבקש להשתחרר מנטל הברית ולפרוש מן ההשתייכות לעם ישראל על כל החובות המשתמעות מכך.<sup>240</sup>

238 לפרשות התוכחה המכילות את הברכה לעת קיום הברית והקללה עם הפרתה ראו ויקרא כו; דברים כח-לא.

239 לדוגמה ירמיהו יא, ו-לא; יחזקאל טז; הושע ו, ז; ח, א.

240 על ייחודה של ברית ה' עם ישראל לעומת בריתות מקבילות בעולם הקדום, בכך שהיא נכרתת עם כל יחיד מעם ישראל, ללא הבדל דרגה ומעמד, ראו יהושע ברמן, "כל יחיד הוא מלך: ברית סיני ולידת האינדיבידואליזם" (ברמן, תשס"ז).

## בין המצוות האנושיות למצוות הלאומיות

כנושא המצוות האוניברסליות יש לבני ישראל שיח משותף עם אומות העולם, כך מסביר יוסף לאשת פוטיפר המבקשת לפתותו:

אִינְנוּ גְדוֹל בְּפִיִּית הַזֶּה מִמֶּנִּי וְלֹא חֶשֶׁךְ מִמֶּנִּי מֵאוֹמָה כִּי אִם אוֹ  
תָּךְ בְּאֶשֶׁר אֶת אֲשֶׁתוֹ וְאִיךָ אֶעֱשֶׂה הַרְעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחֲטָאתִי  
לְאֱלֹהִים (בראשית לט, ט)  
רש"י: וחטאתי לאֱלֹהִים – בני נח נצטוו על העריות.

מערכת הערכים הנגזרת משם אלוהים ומן התבונה האנושית היא מערכת הערכים שתוארה בשער הראשון של חיבור זה, ומכוחה נגזרות שבע מצוות בני נח. היא ניתנה לבני נח עוד בטרם היות עם ישראל בעולם; היא מבוססת על התבונה האנושית ואמורה להיות התשתית המוסרית והמשפטית של חברה אנושית תקינה בעולם. לפיכך יכול יוסף להשתמש בטיעון "וחטאתי לאלוהים" גם כלפי אשת פוטיפר, שאינה מכירה את ה' אלוהי ישראל, אבל גם לה יש אלוהים בעולמה, ומכוחו היא מחויבת בערכי מוסר אוניברסליים שאיסור הניאוף הוא אחד מהם.<sup>241</sup> לעומת זאת מערכת המצוות הנגזרת משם ה' ניתנה לעם ישראל בהר סיני, כמעמד ההתגלות, על ידי משה רבנו, והיא ממשיכה להימסר ולהתפתח על ידי ממשיכיו, "מעתיקי השמועה", חכמי ישראל שבכל דור ודור. היא מיועדת לעם ישראל בלבד, ומטרתה לעצב את העם כ"ממלכת כוהנים וגוי קדוש". לפיכך יש הבדל בין האופן שבו מתוארות המצוות בספר בראשית לאופן שבו הן מתוארות ומנומקות למן מתן תורה בספר שמות ובשאר חומשי התורה. איסורי העריות שנועדו לעם ישראל מתוארים בחומש ויקרא כחלק ממנגנון של יצירת קדושה ובידול של עם ישראל מעמי כנען ומן המצרים, שאינם מקיימים את מערכת חוקי העריות המקדשים את עם ישראל ואת ארצו (ויקרא יח, א-ל). בזמן שיוסף, בספר בראשית, חי ומדבר עם אשת פוטיפר בשפת ערכים אוניברסלית, בצפתו מהאישה המצרית לקיים ערכים אלו, בספר ויקרא רשימת העריות מנוסחת דווקא בהקשר של היבדלות מ"מעשה ארץ מצרים".

241 הרמב"ן בפירושו לפסוק מסביר מדוע השתמש יוסף בנימוק של הבגידה ולא בנימוק של איסור העריות.

## פרק ג

# קדושה וסגולה

### קדושים תהיו

הערך העיקרי המכונן את מערכת המצוות שניתנה לעם ישראל ואת מטרותיה הוא ה"קדושה".

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל כָּל עַדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יט, א-ב).  
רש"י: כל עדת בני ישראל – מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל, מפני שרוב גופי תורה תלויין בה.

למטרות דיוננו כאן אין צורך להרחיב בכיבור הפילוסופית והתאולוגית של ה"קדושה" כמושג מופשט. די בכך שנאמר ש"קדושה" מוצגת בתורה בהקשר של ייחודו של עם ישראל וזיהויו כ"עם סגולה", עם שיש לו קשר מיוחד עם אלוהיו. משום כך עם ישראל מחויב באורח חיים מיוחד עתיר במצוות. הדרישה לקדושה במקרא מופיעה בדרך כלל בצמוד לרשימת מצוות ואורחות חיים המחוללים קדושה זו או נובעים ממנה. אי-קיומם של מצוות ואורחות חיים אלה מביאים לידי חילולה של הקדושה, בין שמדובר בקדושת האדם והאומה, ובין שמדובר בקדושתם של מקומות או מועדים.<sup>242</sup>

242 תפיסת הקדושה כתיאור של הפרדה, הבדלה וייחוד מסבירה הרבה מההופעות הלשוניות במקרא. כך בנוגע למושג המוחלט של הקדושה, ה' בכבודו ובעצמו, "וקדוש הוא כינוי, שהוא נקדש ומרומם משתאות לו מדה מהמדות, ואם יקרא בהם הוא דרך ההעברה" (רד"ק על ישעיהו ו, ג, בשם ריה"ל). עם השנים, עם התפתחות המינוח של התאולוגיה, ההגות והמיסטיקה, נטענה המילה משמעויות שונות. ראו לדוגמה בספרו של יוסף דן, **על הקדושה** (דן, 1997).

## עם סגולה

מושג הקדושה קשור בתורה קשר בל יינתק עם בחירת עם ישראל:

כִּי עִם קְדוֹשׁ אַתָּה לָהּ אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְהִיטֹת לוֹ לְעַם סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה (דברים ז, ו).

משום כך למושג ה"קדושה" אין כמעט זכר בספר בראשית. אין לו משמעות וחשיבות בהקשר של שבע מצוות בני נח, ואין הוא בגדר דרישה או הישג מצופה מאומות העולם. האזכור החיובי היחיד של מושג הקדושה בספר בראשית הוא בתיאור יום השבת, ואולם הוא אינו מכיל שום דרישה מהאדם: "ויברך אלוהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות". תיאור זה שונה מההתייחסות לשבת בעשרת הדיברות ובמקומות אחרים בתורה, שם היא צו מעשי המוטל על בני ישראל. בניגוד לספר בראשית, בשאר ארבעת החומשים יש מאות אזכורים של הקדושה.

שימוש נוסף של השורש קדש-ש בספר בראשית הוא בתואר "קדשה", שעניינו זנות. אולי יש לראות בכך רמז שהניסיונות לחבר את מושג הקדושה עם המושגים התבונניים של אלוהי ספר בראשית אינם עולים יפה.<sup>243</sup>

---

על הקדושה כמחייבת אורח חיים של קיום מצוות ראו יהודא ליאון אשכנזי, סוד העברי, "קדושה" (אשכנזי, תשס"ה, עמ' 79-80); שמואל ויגודה, "קדושה כאתיקה לאור משנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס" (ויגודה, 2005); איל רגב, "על הברלי התפיסות בין ההלכה הקומראנית להלכות חז"ל: קדושה דינמית מול קדושה סטטית" (רגב, תשס"ג).

דעתו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ' שאין מושג של קדושה בתורה מלבד קדושת האל טעונה ביאור נוסף. כוונתו היא שאין לדבר על קדושה עצמית שאינה נובעת מקדושת האל ומצוותיו. ראו לדוגמה בספרו אמונה, היסטוריה וערכים (ליבוביץ', 1982). אף ליבוביץ' אינו מכחיש את השימוש במונחי הקדושה לחפצים, למקומות ולבני אדם כמונח המגדיר את החובות המוטלות על האדם (שם, עמ' 116-118). לצורך דיוננו כאן אין חשיבות לשאלה אם זו קדושה אימננטית הטבועה בדברים או דרך התייחסות כלפיהם על פי מצוות התורה.

243 רוב השימוש במונחי הקדושה נעשה בחלקו השני של ספר שמות, בפרשיות המשכן, ובספר ויקרא, בפרשיות הקורבנות והכהונה, ואולם היא נזכרת גם בשאר חלקי התורה,

## ההיבט המאיים של בחירת ישראל

משמעותה של הבחירה בעם ישראל כעם סגולה אינה מקנה רק זכות יתר על פני העמים. ההיבט החמור של הבחירה הוא התביעה מן העם לקיים את חלקו בברית, כלומר לשמור את התורה והמצוות:

שִׁמְעוּ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל כָּל  
הַמְּשֻׁפָּחָה אֲשֶׁר הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: רַק אֶתְכֶם יִדְעָתִי מִכָּל  
מְשֻׁפָּחוֹת הָאָדָמָה עַל כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֶת כָּל עֲוֹנוֹתֵיכֶם (עמוס ג,  
א-ב).

אי־העמידה בכך היא הסיבה, על פי התורה ודברי הנביאים, לעונשים ולסבל המלווים את עם ישראל ואשר הוא לוקה בהם יותר משאר האומות. מה ששימש את הנוצרים לראיה שאלוהים עזב את עם ישראל והמיר את הברית בברית חדשה, שימש את היהודים כראיה הפוכה. ככל שחומר הדין מתמצה עם עם ישראל, כך מתבררת יותר עובדת ייחודו וסגולתו. במובן זה השואה היא גילוי של סגולת ישראל וייחודו בין העמים לא פחות מתפארתה של ממלכת דוד ושלמה.<sup>244</sup>

---

למעט ספר בראשית. בספר בראשית אין שימוש במונח קדושה גם במקום שבו הייתה התגלות והוקם מזבח. לעומת זאת ההופעה הראשונה של התגלות בספר שמות, בסנה, כבר מציינת את מקום ההתגלות כ"אדמת קודש".

על המושגים "קדש" ו"קדשה" ראו אנציקלופדיה מקראית, הערך "קדשה". מאיר גרובר, "זונה וזנות בעולם המקרא" (גרובר, 2005). על היחס ההלכתי במשך הדורות לזנות ומושג ה"קדשה" בהקשר זה ראו אברהם נ' טננבוים, "על עברת הזנות 'אל תחלל את בתך להזנותה'" (טננבוים, תשס"ו III).

244 כך כותב דוד הלבני (וייס) בפתחת ספרו שבירת הלוחות: תיאולוגיה יהודית לאחר השואה (הלבני, 2010): "שני אירועים תיאולוגיים מרכזיים התרחשו בהיסטוריה היהודית. ה'התגלות' בסיני וההתגלות באושוויץ. באירוע הראשון התגלתה נוכחות האל, באירוע השני התגלתה היעדרותו של האל".



## פרק ד התבדלות לאומית

מערכת מצוות שהדרישה להתרכזות פנים-לאומית על חשבון האנושיות וההזדהות עם כלל האדם ניכרת בה היטב היא בתחום הנישואין. ההנמקה המקראית לכך אינה "טוהרת הגזע" כי אם הבידול התרבותי:

וְלֹא תִתְחַתֵּן בְּסִבְיָתְךָ לְאִתְּךָ לְבָנֶיךָ וְכִתּוּ לְאִתְּךָ לְבָנֶיךָ: כִּי יִסִּיר  
אֶת בְּנֶיךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ  
מֵהָרָה (דברים ז, ג-ד).

בסיפורי האבות שבספר בראשית האבות נושאים נשים מן העמים שסביבותיהם מתוך העדפה לנישואין עם בנות המשפחה מחרן. כאשר נחטפה דינה בת יעקב על ידי שכם בן חמור "אבי שכם" נוצר מתח בין בית יעקב ובין תושבי שכם. כנקמה על החטיפה וכדי לשחרר את דינה אחותם פשטו בני יעקב על העיר שכם והרגו בתושביה, למורת רוחו של יעקב. גם מפרשה חמורה זו אין משתמע שלבני יעקב אסור היה באיסור מוחלט לשאת נשים מבנות הארץ, אלא רק ביקורת על החטיפה והכפייה. יהודה בן יעקב התחתן עם תמר, מבנות הארץ, וגם יוסף נושא במצרים אישה מצרית.

ראשית ההתבדלות בין המצרים לבני ישראל מתוארת דווקא כיוזמה מצרית: יוסף מפריד בעת הסעודה את אחיו מן המצרים: "וישימו לו לבדו ולהם לבדם ולמצרים האוכלים אתו לבדם, כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים" (בראשית מג, לב). עם ירידת בני יעקב מצרימה מתחיל תיאור של התבדלות שראשיתו בדרישתם להתיישב בנפרד בארץ גושן, ה"גטו" הראשון (בראשית מז, א-ו). בתחילת ספר שמות, בד בבד עם תיאור צמיחתו הדמוגרפית המהירה של עם בני ישראל, מתעצמת ההתבדלות בין העברים ובין המצרים.

האיסור על נישואין עם נשים נוכריות מובא בדרך כלל בתורה בנימוק של החשש להליכה אחרי אלוהיהם הנוכריים ועזיבת ה', ולא כחילול של קדושת האומה, בניגוד לדיני הנישואין המיוחדים לשמירת קדושת הכהונה (ויקרא כא).

בימי השופטים והמלוכה בתקופת הבית הראשון מתוארים נישואין עם נשים נוכריות. דוגמת המופת הידועה היא רות המואבייה, אם סבו של דוד המלך, "אמה של מלכות". סיפור המופת של רות, המשמש אב־טיפוס ומקור להלכות גרות (יבמות מז ע"ב), מופיע רק עם הצטרפותה של רות השבה ממואב לבית לחם ולקראת נישואיה השניים עם בועז. קודם לכן היו אלה נישואין סתמיים של מהגרים במואב, מחלון וכליון, עם ערפה ורות המואביות. גם שמשון השופט הגיבור נושא נשים מקומיות, והסיפור המקראי מדגיש את הנזק שנגרם לו מכך, אך לא את עצם האיסור. הביקורת על נישואיו של שלמה המלך עם נשים נוכריות רבות מנומקת בכך ש"הטו את לבו" אחרי אלוהיהן (מלכים א יא, ד). סביר להניח שבדרך כלל הנישואין היו בתוך המשפחה והעם. הדוגמאות החרिגות אינן נשללות כמעשה פסול בפני עצמו, אלא תמיד בהקשר של הסכנה הנשקפת לתורה ולמצוות בקשר עם נשים שדתן ואמונתן שונה. החל מימי שיבת ציון מוצאים מאבק על נישואי התערובת וכיטולם, ובשנות הגלות התפתח האיסור על נישואין עם עמי הארץ לראיית ההתבוללות כאסון לאומי ודתי.<sup>245</sup>

### גיור: בין השתלבות אתנית להשתלבות דתית

הדרך להצטרף לעם ישראל היא דרך הגיור. עם השלמת תהליך הגיור מדגישים בפני הגר את ייחודו של עם ישראל, שאליו זכה להצטרף זה עתה:

טבל ועלה אומריין לו דברים טובים דברים של נחומים, במי נדבקת,  
אשריך, במי שאמר והיה העולם ברוך הוא, שלא נברא העולם אלא  
בשביל ישראל, ולא נקראו בנים למקום אלא ישראל, ואין חביבין  
לפני המקום אלא ישראל (מסכת גרים, פרק א, הלכה א).

245 עבודה זרה לו ע"ב. רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יב. על ימי שיבת ציון ראו שרה יפת, "היבטים אחדים של הגדרת הזהות בימי בית שני: מסורת יציאת מצרים ותפיסת הבחירה" (יפת, תשנ"ב). על הגישה הכללית להתבוללות ראו חיים הלל בן ששון, "ההתבוללות בתולדות ישראל" (בן ששון, 1976). לבעיית נישואי התערובת בישראל מן המקרא ועד ימינו ראו זאב פלק, "נישואי תערובת במשפט העברי ובמשפט המדינה" (פלק, תשס"ה).

הפתח שנפתח לנוכחים להשתלב בעם ישראל מותנה בהליך גיור הכולל לא רק הצטרפות לעם ישראל מבחינה לאומית-אזרחית, אלא גם דתית. היות שהגדרת הייחוד של עם ישראל היא בזהותו כממלכת כוהנים – עם ה' שומר המצוות – ההצטרפות לעם ישראל יכולה להתרחש רק עם ההצטרפות למערכת השלמה של הקדושה, שהיא קבלת עול תרי"ג מצוות.

הדרישה להצטרפות לעם ישראל כתנאי להיתר נישואין עם יהודי הנעשית על בסיס לאומי-אתני בלבד, בלי הצטרפות לתוכן ולמשמעות של ייחודו של עם ישראל – היא סוג של גזענות לא לגיטימית. מנקודת המבט של זכויות האדם אין מקום לייחוד לאומי שכזה, ומנקודת המבט של קדושת ישראל אין משמעות להצטרפות לייחוד הלאומי הזה. זו הסיבה להתנגדותם החריפה של החוגים הדתיים לגיור שאינו מבוסס על קבלת מצוות מלאה. כדי לאפשר גיור אחר דרושה הגדרת זהות לאומית אחרת של עם ישראל. הגדרה זו טרם הוסכמה אף שכבר חלפו כמה מאות שנים מאז הופיעה בעם ישראל החילוניות כתופעה קיימת. גם העמדות ההלכתיות הליברליות ביותר אינן יכולות לקבל גיור ל"לאומיות" נטולת כל ממד של קבלת מצוות.<sup>246</sup>

### ואהבת לרעך כמוך – גיבוש הסולידריות הלאומית

ואהבת לרעך כמוך; רבי עקיבה אומר: זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה (ירושלמי, נדרים ט, ד).

מקובל לצטט את מאמרו של רבי עקיבא כמקור להומניזם הבסיסי בתורת ישראל. ההנחה היא שהמצווה "ואהבת לרעך כמוך" היא "כלל גדול בתורה", ערך בסיסי שממנו נובעות שאר המצוות שבין אדם לחברו. ואולם קריאה זו, הן של הפסוק בהקשרו בתורה הן באופן שחז"ל הסבירוהו, היא פרשנות מורחבת למדי.

246 על המתח בין הממד הדתי לממד הלאומי בגיור ראו מאמרי "פולמוס הגיור המתחדש" (ברנדס, תשס"ח) ובמקורות המוזכרים שם. עוד ראו צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית (זוהר ושגיא, 2000); מנחם פינקלשטיין, הגיור – הלכה ומעשה (פינקלשטיין, תשנ"ד).

מצווה זו אינה מצווה על אהבת כלל בני האדם. לא זו בלבד שאינה חלה כלפי כלל האנושות, וגם אינה נדרשת מכל בני האדם, אלא שאינה מחייבת כלפי כל אדם מישראל:

אהוב את כולם ושנא את המינין ואת המשומדים ואת המסורות. וכן דוד אמר: "משנאיך ה' אשנא ובמתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי" (תהלים קלט, כא-כב). הלא הוא אומר: "ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (ויקרא יט, יח) [מה טעם? כי אני] בראתיו, ואם עושה מעשה עמך אתה אוהבו, ואם לאו אי אתה אוהבו (אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק טז).

רבי עקיבא מצטט את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" מתוך פרשת קדושים בספר ויקרא. הציווי לאהבת הרע בפסוק זה מוגבל לקהילה המקודשת של שומרי המצוות. מי שאינו בכלל הקהילה הזאת, לא זו בלבד שאינו זכאי לאהבה, אלא שבמקרים מסוימים אף ראוי לשונאו. כנגדו מפנה בן עזאי את תשומת הלב לקיומה של מחויבות אחרת כלפי הזולת, זו הכלל אנושית שמקורה בבריאת האדם בספר בראשית.

תפיסתו של בן עזאי, המיוסדת על הפסוק "זה ספר תולדות אדם", מתאימה לתודעת צלם אלוהים שתוארה בהרחבה בשער הראשון. הסולידריות הכלל-אנושית רחבה ומקיפה יותר מזו הפנים-ישראלית, ולכן בן עזאי קובע כי "זה כלל גדול מזה". המחלוקת בין רבי עקיבא ובן עזאי היא עוד מופע של אותה שניות שאנו עוסקים בה לאורכו של חיבור זה, ה"גוי הקדוש" מול "צלם אלוהים".<sup>247</sup>

### מצוות מכוננות סולידריות לאומית

חטיבת המצוות בפרשת קדושים, שעמם נמנית גם מצוות "ואהבת לרעך כמוך", כוללת מצוות הקשורות קשר הדוק עם הגדרת עם ישראל כעם קדוש.

<sup>247</sup> על משנת "כל המקיים נפש אחת מישראל", ומחלוקת בן עזאי ורבי עקיבא בהקשר זה, ראו אורבך, תשל"א.

דָּבַר אֵל כָּל עַדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמְרָת אֲלֵהֶם קְדוּשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ  
אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם [...] וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאת שְׂדֶךְ לְקִצֹר וְלִקְט  
קִצִּירְךָ לֹא תִלְקֹט, וּכְרַמְךָ לֹא תַעֲוִיל וּפְרֹט כְּרַמְךָ לֹא תִלְקֹט לְעֵנִי  
וְלִגְר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.  
לֹא תִגְנְבוּ וְלֹא תִכְחֲשׂוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעַמִּיתוֹ, וְלֹא תִשְׁבְּעוּ  
בְּשְׁמִי לִשְׁקֹר וְחָלַלְתָּ אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה':  
לֹא תַעֲשֶׂק אֶת רֵעֶךָ וְלֹא תִגְזֹל לֹא תִלִּין פְּעֻלַת שְׂכִיר אֶתְךָ עַד בֶּקֶר,  
לֹא תִקְלַל חֵרֶשׁ וְלִפְנֵי עוֹר לֹא תִתֵּן מְכָשָׁל וְיִרְאֵת מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה':  
לֹא תַעֲשׂוּ עוֹל בְּמִשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פְנֵי דָל וְלֹא תִהַדֵּר פְּנֵי גְדוֹל בְּצַדִּיק  
תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ, לֹא תִלַּךְ רְכִיל בְּעַמִּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דָּם רֵעֶךָ אֲנִי ה':  
לֹא תִשְׁנֹא אֶת אַחִיךָ בְּלִבְכֶךָ הוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עֲלֵיו  
חֶטָּא, לֹא תִקֵּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמְּךָ וְאֶהְבֵּת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה'  
(ויקרא יט, ב-יח).

המצוות שבפרשת קדושים מגוונות מאוד. רבות מהן עוסקות במצוות שבין אדם למקום ובין העם לאלוהיו. אבל אפילו סדרת המצוות החברתיות המנויות בתחילת פרשת "קדושים תהיו" אינה קשורה לזכויות האדם שנדרונו בשער הקודם ואינה נובעת מצלם אלוהים. הערך של ממלכת כוהנים וגוי קדוש מחייב הגברת הסולידריות בתוך מחנה ישראל. לשם כך נועדה מערכת מסועפת של מצוות בין בני ישראל שמטרתה לחזק את קשרי האחוה בין כל בני העם ולייחד אותם מפני העמים שאינם קשורים לעם הנבחר ולייעודו. מצוות בין אדם לחברו אלה, מקצתן מצוות עשה ומקצתן מצוות לא תעשה, נובעות משם ה' ומכוונות לממלכת הקדושה בלבד.

החסד עם העני שבמצוות פאה ולקט, הזהירות מפני הלנת שכר ועושק, איסורי קללת חירש ונתינת מכשול לפני עיוור, איסור רכילות וחובת ההצלה שכוללה ב"לא תעמוד על דם רעך", איסור שנאה בלב, נקימה ונטירה – כל אלה הן דרישות שמעבר למינימום הנדרש במגילת זכויות האדם. כאשר מצווה שבין אדם לחברו מוגדרת בתורה בעבור "אחיך" או "רעך", יש להניח שהיא מצווה יתירה, שאינה נדרשת במשנת הזכויות הבסיסית. מצוות אלו, שניתן

לכנותן "מצוות האחוה", אינן נכללות בשבע מצוות בני נח ואינן מחייבות את עם ישראל כלפי מי שאינו נכלל באומה.

חברה אנושית יכולה להתקיים באופן סביר גם בלי מצוות השבת אברה, עם כלכלת ריבית מפותחת וגם עם "צינורות ניקוז" לרוע מן הסוג של נקימה ונטירה, רכילות, לשון הרע ואפילו הונאה במידה מוגבלת. הדרישות ברמת האחוה שהתורה מציבה כלפי כלל בני האדם, אף שבמבט ראשון הן נראות לא מזיקות ומוסיפות חסד וטוב לעולם, נתקלות לא אחת בהתנגדות של שומרי משמרת זכויות האדם. הזכויות הנובעות מערכי סולידריות אלה מצמצמות את מידת החירות האישית, וזהו אחד המקורות להתנגשות בין ערכי ה"בין אדם לחברו" של התורה ובין ערכי הליברליזם. המחלוקת על היקפו של חופש הביטוי היא דוגמה מובהקת לכך. תפיסת האחוה והסולידריות של פרשת קדושים דורשת להימנע כליל מכל ביטוי העלול לפגוע בזולת, ואילו התפיסה הליברלית מצמצמת את החובה להיזהר בכבודו של הנפגע לשם הגנה על חופש הביטוי. דוגמה אחרת שעסקנו בה בשער הקודם היא המתח שבין האיסור "לא תעמוד על דם רעך", המחייב אדם לפעול באופן אקטיבי להצלת זולתו, ובין עמדות ליברליות, המתנגדות להטלת חיוב שכזה על אדם, שכן יש בכך בשום פגיעה בחירותו.

הקדושה אינה חלק מזכויות האדם. אדרבה, החתירה לקדושה ולכינונה של ממלכת כוהנים וגוי קדוש מחייבת הטלת מגבלות על זכויות האדם האישיות. בתוך תרי"ג מצוות אמנם יש מצוות רבות המרחיבות זכויות שביסודן הן זכויות אדם ראשוניות, מצוות שלכאורה מעצימות את כבוד האדם ואת זכויותיו, אבל הן מתאפיינות בהיותן פנים־ישראליות, וכך מינייה וביה הרחבה זו כוללת גם צמצום והכרלה בין ישראל לעמים ו"בין עובד אלוהים לאשר לא עבדו".<sup>248</sup>

248 ברוך שורץ, "קדושת ישראל בתורה" (שורץ, תשנ"ו). מצוות "ואהבת לרעך כמוך" שייכת לעולם הקדושה, ולכן אי־אפשר לראות בה ערך אוניברסלי. זו הסיבה שאי־אפשר לקבל את הצעתו של יצחק שילה לכונן את החוקה של מדינת ישראל על ערך "ואהבת לרעך כמוך" (שילה, תשס"ג), שכן דרישה מוסרית זו גבוהה מכדי להחילה על כלל אזרחי המדינה.

## פרק ה חוסר סובלנות

### אי-סובלנות

חלק מן המתח הכרוך בכינונה של "ממלכת כוהנים" כרוך ברצון לשמור על טוהרתה של הממלכה כולה וקדושתה, רצון המביא לידי אי-סובלנות כלפי מי שמפרים את ההרמוניה הקהילתית:

לֹא יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן יִחַטְּאוּ אֹתָךְ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ (שמות כג, לג).  
כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתְצוּ וּמִצְבֹּתָם תִּשְׁבְּרוּ וְאֲשִׁירֵיהֶם תִּגְדַּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ. כִּי עִם קְדוֹשׁ אַתָּה לְה' אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה (דברים ז, ה-ו).

אי-הסובלנות של התורה מופנית כלפי שתי קבוצות: האחת – העמים היושבים בארץ ישראל ועובדים עבודה זרה. אי-הסובלנות כלפיהם וכלפי פולחנם מוסברת בסכנה שבנוכחותם לעם ישראל. הסכנה המודגשת בתורה איננה לקיומו החומרי של העם בארצו, אלא שהם יגרמו לעם ישראל לזנות אחרי אלוהיהם ולנטוש את אמונתם.<sup>249</sup> הקבוצה השנייה שמופנית כלפיה אי-סובלנות קיצונית היא אנשים מבני ישראל הבוגדים בברית עם ה' והולכים אחרי אלוהים אחרים. נראה שהדברים תלויים אלו באלו, שכן היראה מפני העונשים החמורים הצפויים לעם ישראל אם לא יקיים את הברית עם אלוהיו מחייבת שמירה קפדנית על קיום המצוות ברמה הלאומית, ובייחוד הרחקה של עבודה זרה.

249 מהכתוב בכמדבר לג, נב-נה, אפשר להסביר שהשארית הגויים בארץ היא גם סכנה חומרית, אבל גם שם פסוק נב מדגיש את החובה לבער מהארץ את העבודה הזרה. ראו פירוש הרמב"ן לפסוק נה.

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקְתֵי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטֵי וְעִשִּׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִקְיֵא  
אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לְשִׁבְתָּ בָּהּ: וְלֹא תִלְכוּ  
בְּחֻקַּת הַגּוֹי אֲשֶׁר אֲנִי מֹשְׁלַח מִפְּנֵיכֶם כִּי אֵת כָּל אֱלֹהֵי עֲשׂוּ וְאֶקַּץ  
בָּם: וְאִמַר לְכֶם אֲתֶם תִּירְשׁוּ אֶת אֲדֹמְתָם וְאֲנִי אֶתְנַנֶּה לְכֶם לְרֵשֶׁת  
אֶתְהָ אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן  
הָעַמִּים (ויקרא כ, כב-כד).

בנוסחאות החריפות של ספר הקדושה, ספר ויקרא, אין הרבה מקום לוותרנות כלפי המחללים את הקדושה של מחנה ישראל: "אמר רבי חנינא: כל האומר הקדוש־ברוך־הוא ותרוך הוא – יותרו חייו, שנאמר: 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט'" (בבא קמא נ, ע"א, דרשה לדברים לב, ד).

### הקנאות ומקורותיה

התורה תובעת מהבאים לארץ לנהוג באיסובלנות ובקנאות כלפי העובדים עבודה זרה:

הַשֹּׁמֵר לֶךְ פֶּן תִּכְרַת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה בָּא עֲלֶיָּהּ פֶּן  
יְהִיָּה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבְּךָ: כִּי אֵת מִזְבְּחֹתָם תִּתְצוֹן וְאֵת מִצְבְּחֹתָם תִּשְׁבֹּרֹן  
וְאֵת אֲשֵׁרֵי תִכְרַתוֹן: כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר כִּי ה' קָנָא שְׁמוֹ אֶל־  
קָנָא הוּא (שמות לד, יב-יד).

פסוקים אלה, המופיעים לאחר חטא העגל, מעידים על מקורה של הקנאות הדתית בתורת ישראל. הקנאות היא תכונתו של ה', כמו שכבר נאמר בעשרת הדיברות (שמות כ, ד). עיקרה של קנאה זו מוסב כלפי אלוהים אחרים ומחייב ביעור של העבודה הזרה מן הארץ. מעשה הקנאות של האדם נגד עובדי עברה הוא הגנה מפני זעמה ועונשה של הקנאה האלוהית. כשפנחס הורג את האיש מבני ישראל ואת המדיינית שאָתָה זנה, הוא זוכה ל"ברית שלום" מפני שהוא "השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי" (במדבר כה, יא).



התביעה להשמיד את כל סממני העבודה הזרה מן הארץ חוזרת בתורה עשרות פעמים ומתבצעת בפועל, במידה זו או אחרת, בתקופת הנבואה והמלוכה בשבת עם ישראל בארצו. קריאתם החוזרת ונשנית של נביאי ישראל לסלק מן הארץ את כל הפולחנים הזרים והמעמדים הדרמטיים של נתיצת מזבחות ופסלים נועדו לטהר את ארץ ישראל מכל עבודה זרה. כל אלו מקורם בחשש שעם ישראל יגלה מארצו והארץ תיחרב בעוון עבודה זרה. התורה והנביאים נאבקים נגד הפולחן עצמו ונגד ההשחתה הדתית, המוסרית והחברתית הנלוות אליו ונובעות ממנו.<sup>250</sup> כל הצווים על המאבק בעבודה זרה נוגעים לטיהורה של ארץ ישראל וקדושתה בלבד. אין שום הנחיה לפגוע בעבודה זרה בחוץ לארץ. אדרבה, יש מקורות שמשתמע מהם שעמים היושבים בארצות נכר מורשים לעבוד אלוהים אחרים.<sup>251</sup> כדברי הנביא מיכה:

כִּי כָּל הָעַמִּים יֵלְכוּ אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהָיו וְאֶנְחֵנוּ גֵלְךָ בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ  
לְעוֹלָם וָעֶד (מיכה ד, ה).

### קנאות כנגד עריות

לצד העבודה הזרה קיים סוג אחר של השחתה מוסרית המחייבת תגובה קנאית: חטאי העריות. מעשה הקנאות המובהק ביותר בתורה הוא מעשהו של פנחס הכהן, שהרג את זמרי, הנשיא משבט שמעון, על רקע של עברת עריות:<sup>252</sup>

אֵל תִּטְמְאוּ בְּכָל אֱלֹהֵי כָּל אֱלֹהֵי נְטִמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלַּח  
מִפְּנֵיכֶם: וְתִטְמְאוּ הָאָרֶץ וְאֶפְקֹד עֲוֹנָה עָלֶיהָ וְתִקַּא הָאָרֶץ אֶת יִשְׁבִּיהָ:  
וְשִׁמְרְתֶם אֹתָם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכָּל הַתּוֹעֵבוֹת  
הָאֵלֶּה הָאֲזָרָח וְהַגֵּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עֲשׂוּ

250 יאיר לורברבוים במאמרו "הקשת בענן: מנגנון שליטה בחרון" (לורברבוים, תשס"ט) דן בהרחבה במושג "חרון אף" ובקנאותו של האלוהים במקרא.

251 ראו דינונו של מיכאל וולצר על אוניברסליזם, המכונה בלשונו "דגם החזרה וההשנות", המאפשר מידה של פרטיקולריזם בתוך האוניברסליזם. הוא מוצא לגישה זו הדים נוספים במקרא (וולצר, תשס"ט, עמ' 9-12).

252 במדבר ו, ח; כה, יד.

אֲנֹשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ: וְלֹא תִקְיֵא הָאָרֶץ אֶתְכֶם  
בְּטִמְאַתְכֶם אֲתָהּ כְּאֲשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם: כִּי כָל אֲשֶׁר  
יַעֲשֶׂה מִכָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וּנְכַרְתּוּ הַנַּפְשׁוֹת הַעֲשׂוֹת מִקְרֵב עִמָּם:  
וַשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתִּי לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת מַחְקוֹת הַתּוֹעֵבֹת אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ  
לִפְנֵיכֶם וְלֹא תִטְמָאוּ בָהֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יח, כד-ל).

פסוקים אלה שבפרשת איסורי העריות בחומש ויקרא מתנים את הישיבה בארץ בקיום הקדושה בה, והחלק העיקרי של הפרשה מונה את איסורי העריות כמחללי קדושה. אלה הן העברות העיקריות שהתורה מכנה "תועבות". לצדם של איסורי העריות מוזכרות גם מצוות נוספות המייחדות את קדושת ישראל כגון ההימנעות ממעשי אוב וידעוני, שהם ככל הנראה ספיחים של עבודה זרה, והבדלה בתחום אכילת בשר בין הטהור ובין הטמא.

נראה שהתורה אינה מבדילה הברל עקרוני בין הגויים ובין בני ישראל בחששה מחילול הקדושה בארץ ישראל. ככלל התורה אינה פונה אל הגויים עצמם ואינה תובעת מהם לחדול מעבודה זרה או מעברות של עריות, אלא רק להימנע מלעשותן בארץ בעיקר מפני החשש שיחטיאו את ישראל. לעומת זאת כנגד ישראל החוטאים בעברות אלה יש ביטויים חמורים מאוד של תוכחה ועונשי מיתה, שכן אלה מחללות בחומרה רבה את קדושת ישראל.<sup>253</sup>

### הפרת הברית וסכנותיה

עונשם של מפרי הברית חמור לא רק בשל העברה הפרטית שלהם, אלא בשל הסכנה שיש בהם לכלל הציבור. לפיכך סיפורי התורה ומצוותיה מרכיבים בתיאור העונשים הראויים למפרי הברית:

### שורש פורה ראש ולענה

פֶּן יֵשׁ בְּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שִׁבְטֵי אֲשֶׁר לְבָבוֹ פִּנָּה  
הַיּוֹם מֵעַם ה' אֱלֹהֵינוּ לְלַכֵּת לְעַבֵּד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הַהֵם פֶּן יֵשׁ

253 ראו שלמה פישר במאמרו "סובלנות ואי-סובלנות במסורת היהודית ובישראל של ימינו", בייחוד הסעיף "חברת הברית כבסיס לאי-סובלנות" (פישר, תשס"ח, עמ' 177-182).

בְּכֶם שָׂרַשׁ פְּרָה רֹאשׁ וְלַעֲנָה. וְהָיָה בְּשִׁמְעוּ אֶת דְּבָרֵי הָאֱלֹהִים הַזֹּאת  
וְהִתְבַּרַךְ בְּלִבְכוּם לֵאמֹר שְׁלוֹם יְהִיֶה לִי כִּי בִשְׂרָרוֹת לְבִי אֶלְךָ לְמַעַן  
סִפּוֹת הָרָוּה אֶת הַצְּמִמָּה. לֹא יֵאבֶה ה' סֶלַח לוֹ כִּי אֲזַי יַעֲשֶׂן אִף ה'  
וְנִקְּאָתוּ בְּאִישׁ הַהוּא וּרְבִצָה בּוֹ כָּל הָאֱלֹהִים הַכְּתוּבָה בְּסִפְּר הַזֶּה וּמִחָה  
ה' אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם. וְהִבְדִּילוּ ה' לְרַעְיָה מִכָּל שְׂבִטֵי יִשְׂרָאֵל  
כְּכֹל אֱלוֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסִפְּר הַתּוֹרָה הַזֶּה (דברים כט, יז-כ).

הדרישה להפוך את עם ישראל לממלכת כוהנים וגוי קדוש מחייבת להיאבק בכל המבקש לפגוע בטיפוחו של העם ככזה. עוד מימי המדבר נענשו בעונשים קשים אלו שערערו על הנהגת העדה, ובכלל זה המרגלים שניסו למנוע את הכניסה לארץ המובטחת; קרח ועדתו שערערו על מנהיגותם של משה ואהרן; וגם אנשים יחידים כגון ה"מקושש" שחילל שבת, ה"מקלל" וכן זמרי בן סלוא, נשיא בית אב בשבט שמעון, שהוביל מהלך של התבוללות עם בנות מדיין. בתורה מופיעה רשימה ארוכה של מצוות שעונשן מיתה, כרת או מלקות, והן נועדו להרתיע ולהרחיק את מי שאינו מקיים את המצוות ומביא לידי ערעור על קדושת המחנה ופגיעה בדרך לעיצוב האומה כ"גוי קדוש". בתורה אין סובלנות כלפי מי שמקלקל, והאדם הפרטי או השבט אינם חופשיים לבחור אם להיות שותפים בעדה או להיבדל ממנה.

### ונכרתה הנפש ההיא מִישראל

הפסוקים החמורים של התוכחה, הכללית והאישית, נגד מי שמפר את הברית בין ישראל לקדוש ברוך הוא וחוטא אינם רק מליצות מקראיות. הם מתפרטים להוראות מעשיות וסדרי ענישה וכפרה: עונשי גוף לחוטאים במזיד, ודיני כפרה על ידי קורבנות לחוטאים בשגגה.

העונש הטבעי למי שעובר עברות המחללות את קדושת ישראל הוא עונש הכרת:

וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַשְּׁבֶת כִּי קִדְשׁ הוּא לָכֶם מִחֻלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל  
הַעֲשֵׂה בָּהּ מְלֹאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ (שמות לא,  
יד).

הנפש החוטאת כורתת את עצמה מכלל ישראל. עונש זה אמנם אינו ניתן בידי אדם אלא בידי שמים, אבל הוא נחשב עונש חמור ביותר. ייתכן שיש בו גם ממד ארצי: האדם החוטא מוקע והקהילה מקיאה אותו מתוכה גם אם אין כרוך בכך עונש פורמלי של בית דין. כך נהגו גם בימי הבית השני כשרצו לכנס את כל הציבור:

וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּיהוָה וַיְרוּשָׁלַם לְכָל בְּנֵי הַגּוֹלָה לְהִקָּבֵץ יְרוּשָׁלַם:  
וְכָל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא לְשִׁלְשֵׁת הַיָּמִים בְּעֶצֶת הַשָּׂרִים וְהַזְקֵנִים יִיָּחָרם כָּל  
רְכוּשׁוֹ וְהוּא יִבְדֵּל מִקְהַל הַגּוֹלָה (עזרא י, ז-ח).

מי שאינו משתף עצמו עם הכלל, הכלל דוחה אותו מתוכו על כל המשתמע מכך. מימות התנאים ואילך עונשי המוות ועונשי גוף אחרים פוחתים והולכים בהלכה, אם בשל השינוי בעמדה הרוחנית, ואם בשל השינוי ביכולת המימוש של מערכת המשפט והענישה האוטונומית אחרי החורבן ובשלטון זר. עם זאת גם במקומות ובזמנים שהאפשרות לעונשי גוף פחתה ודרך הכפרה באמצעות קורבנות בטלה, הענישה של העבריינים מפרי הברית והסנקציות כלפיהם לא בטלו. העונשים שבתורה הומרו בעונשים אחרים, בדרך כלל חברתיים, שהיו חמורים לא פחות. בראש ובראשונה היו אלה הנידוי והחרם, שאפשרו להרחיק את העבריינין מן הקהילה ושללו ממנו את רוב זכויותיו הממוניות והחברתיות.<sup>254</sup>

### מומרים ואפיקורסים

בהלכה עוצבה מערכת סנקציות כלפי עבריינים אידאולוגים, ההופכת את ה"כרת" מעונש אלוהי לפעולה אנושית-חברתית:

254 לעניין שינוי העמדה העקרונית בתחום הענישה ראו בפרק השביעי, "מיתה שאין בה רושם", בספרו של משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן (הלברטל, 1997); וכן בספרו של אהרן שמש, עונשים וחטאים מן המקרא לספרות חז"ל (שמש, 2000). לעניין מידת האוטונומיה השיפוטית ראו בשני הפרקים הראשונים בספרו של מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (אלון, תשל"ג), וכן במאמרו "שלטון הקהילה ויחסי יחיד וצבור במשפט העברי" (אלון, תשל"ח).

מיני ישראל, והם שעובדים לעבודת כוכבים, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילות או לבש שעטנז להכעיס, הרי זה כופר. והאפיקורסים, והם שכופרים בתורה ובנבואה מישראל, היו נוהגין בארץ ישראל להרגן. אם היה בידו כח להרגן בסייף, בפרהסיא, הורגו. ואם לאו, היה בא בעלילות עד שיסבב הריגתו. כיצד? ראה אחד מהם שנפל לבאר והסולם בבאר, קודם ומסלקו ואומר: "הריני טרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך", וכיוצא בדברים אלו (שולחן ערוך, יורה דעה קנח, ב).

הסנקציות הללו כווננו בדרך כלל אל מי שחלקו באופן עקרוני על יסודות האמונות והדעות של התורה ועל סמכות הנהגתם של החכמים. לעומת זאת כלפי עבריינים שנפתו אחרי תאוות לבם – "מומר לתיאבון" – היחס נוח וסובלני יותר. הסנקציות נגד המומרים להכעיס, ה"מינים" והאפיקורסים נפרשות על כל תחומי החיים, מפיקעות מן העבריין את כל הזכויות שהיו לו כבן ישראל וקובעות את היחס אליו כיחס לגוי – ולא כאל גוי כשר, שומר מצוות בני נח או גר תושב, אלא כאל גוי עובד אלילים. לכן מחשיבים את יינו ליינ נסך, את מזונותיו לאסורי אכילה, עדותו פסולה ואין חייבים כלפיו במצוות שבין אדם לחברו, בייחוד אלו שמקורן בצורך בסולידריות פנים-ישראלית. לעתים אף התירו את דמו, גם אם לא בדרך של הריגה אקטיבית אלא בדרך של הימנעות מהצלה.<sup>255</sup>

255 להגדרת סוגי המינים והמומרים ראו רמב"ם, הלכות עבודת כוכבים ב, ה; הלכות תשובה ג. הסנקציות ההלכתיות המוטלות עליהם מקיפות את כל תחומי ההלכה והחברה: ספרי סת"ם שכתב פסולים (הלכות תפילין א, יג), שחיתנו נבלה (הלכות תפילין ד, יג), אין מקבלים ממנו קורבנות (הלכות מעשה הקרבנות ג, ד; שגגות ג, ז), אסור לו לאכול מקרבן הפסח (הלכות קרבן פסח ט, ז), הוא פסול לעדות ולשמש כריין (הלכות עדות יא, י), אין מתאבלים עליו (הלכות אבל א, י), אין משיבים אבדתו (הלכות גזלה ואבדה יא, ב), מותר לסבב מיתתו ואין להצילו (הלכות רוצח ושמירת הנפש ד, י). לגישה הרואה במאמרי חז"ל בתחום זה הפלגה מליצית ראו ישראל שציפנסקי, "המינים והמלשינים" (שציפנסקי, תשכ"א). להמעטת משמעותן של הלכות אלו בכל הקשור לחילונים ראו צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית (זוהר ושגיא, 2000); הרב אברהם וסרמן, רעך כמוך: בירור הלכתי בסוגיות שבין דתיים לחילוניים (וסרמן, תשס"ח).

## פרק ו בין ישראל לעמים

### אנושיות, אחווה ורעות

המצוות שבין אדם לחברו מבוססות על שתי מערכות ערכים השונות זו מזו במהותן. האחת – מערכת הערכים האנושית הכללית, שתוארה בשער הראשון, וביסודה המושג צלם אלוהים. והאחרת – מערכת הערכים של האחוה והרעות, הסולידריות הפנים-יהודית, זו המיוסדת על התפיסה של ממלכת כוהנים וגוי קדוש. מצוות הסולידריות הן מצוות שנאמר בהן שהן מיועדות לקיום כלפי "אחיך" או "רעך". אלו המצוות שיש בהן דרישה לחסידות שמעבר לחובה הבסיסית של אדם לחברו, מעין ההבדל בין זכויות אדם כלליות ובין זכויות אזרח או זכויות תושב המוקנות לאזרחים או לחברים בקהילה ובמועדון.

### גר תושב

אחת הדרכים לבחון אם מקורה של מצווה בזכויות האנושיות היסודיות או בסולידריות הלאומית היא על פי תחולתה. שתי דרכים עיקריות לבחינה זו. האחת – האם היא כלולה בשבע מצוות בני נח? מצוות בני נח מתארות את מה שמצופה מכל בן תרבות לקיים, ולכן יש להניח שמצווה הכלולה ברשימה זו שייכת לקבוצת הערכים האנושיים הכלליים. השנייה – האם מוטל על ישראל לקיימה גם כלפי גר תושב? נראה שמה שחייבה התורה לנהוג כלפי גר תושב שאינו יהודי הוא היחס הראוי על פי התורה כלפי אדם הגון שאינו מעם ישראל.

הסיבה שהמבחן הוא רק בנוגע למקרה של גר תושב, ולא כלפי כל אומות העולם, היא היחסים המעורערים שהתפתחו במשך הדורות בין עם ישראל ובין שאר העמים. קיימות מצוות שאף על פי שהן כלל-אנושיות ואוניברסליות, אין מקיימים אותן כלפי נוכרים עובדי עבודה זרה כעונש או כביטוי להסתייגות ממעשיהם. לעומת זאת גר תושב הוא דוגמה לנוכרי המקיים אורח חיים לגיטימי

וראו למי שאינו מבני ישראל, ולכן הוא זוכה במעמד וביחס שבאופן אידאלי אמור להתקיים כלפי כל נברא בצלם אלוהים.<sup>256</sup>

### מפני דרכי שלום

אחד התחומים שבהם נראה שיש חובת סולידריות גם עם הנוכרים ולא רק עם ישראל הוא מצוות הצדקה וגמילות חסדים:

מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום (גיטין סא ע"א).

אף שההוראה נראית שוויונית כלפי הנוכרים, הנימוק מקהה את ערך השוויון וממיר אותו בערך אחר, השלום. הרחבת התחולה של מצוות האחוה כלפי עניי הנוכרים אינה נובעת מראיית הנוכרי כזכאי לצדקה וחסד במידה שווה לישראל, אלא משיקולים של עיצוב אופי המפגש בין עם ישראל לעמים האחרים, שמהם הוא מתברל. בתודעת הקדושה אין מקום ליחס שוויוני בין ישראל לעמים, אלא רק במקרה שנוכרי מתגייר ומצטרף לקהילה הקדושה של שומרי המצוות, בני הברית. הנימוקים "מפני דרכי שלום" ו"מפני האיבה" משמשים כהצדקה להרחבת התחולה של מצוות פנים-לאומיות כלפי הגויים משיקולים פנים-יהודיים. "מפני איבה" הוא שיקול המופעל בעיקר בנסיבות שיש בהן חשש לאיבה ולסכנה ליהודים. "מפני דרכי שלום" ו"קידוש השם" הם ערכים כלליים יותר המתקיימים בכל עת ובכל הדורות. אלה מבטאים את הרצון ביחסים חיוביים עם אומות העולם ואת הציפייה להערכה על רמתה הגבוהה של המוסריות בישראל, אבל אין בהם כדי להיות מצע לתפיסה שוויונית בין ישראל לאומות.<sup>257</sup>

256 אליעזר חדר, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים (חדר, תש"ע).

257 יש המבקשים להסביר את "מפני דרכי שלום" כערך אידאי ולא פרגמטי. לפי דברינו אין בכך צורך, שכן היחס השוויוני כלפי אומות העולם מתקיים בהקשר של צלם אלוהים של ספר בראשית, על השתמעויותיו האידאיות והמעשיות, אבל לא בהקשר של מצוות האחוה, שנועדו לכונן סולידריות פנים-יהודית. מנחם פיש, במאמרו "האתגר ההלכתי של חידוש הריבונות היהודית" (פיש, תשס"ח), סבור שכמעט איי-אפשר

עם זאת נמצאנו למדים שגם במערכת הקדושה היחס לגויים אינו רק יחס מברל, ויש הלכות שנדרשת בהן התייחסות חיובית לגויים וסיוע להם משיקולים של טובת "ממלכת הכוהנים".

### חשש איבה

הנימוק "משום איבה", האוסר לנקוט כלפי הגויים פעולות שיביאו לידי התעוררות שנאה כלפי ישראל, מנטרל את הרצון לנקוט כלפי הגויים סנקציות על שהפרו אף את החובות היסודיות שלהם בשבע מצוות בני נח. זה מובנו הפשוט והשכיח של "חשש איבה" בהלכה, ובפרשנות הגונה וקשובה לפשטם של הדברים אי-אפשר להפיק ממנו עמדה אידאלית של רצון להפוך את האיבה לאהבה כלל-אנושית ולהכליל את האומות בכלל "רעך כמוך". עם זאת אין צורך לומר שהנימוק "משום איבה" קיים רק במקום שיש בו סכנה קיומית ליהודים מידם של הגויים. אפשר לראות בו גם שיקול למניעת מתחים חברתיים באופן כללי. הנימוק "משום איבה" הובא גם כשיקול שלא ליצור מתחים בתוך החברה היהודית עצמה בין חכמים ו"חברים" – אלו המשתייכים לחבורות שקיבלו על עצמן לדרק בענייני טהרות ומעשרות – ובין עמי הארץ, גם בתקופה שידם של החכמים וה"חברים" אפשרה להם להתרחק מהם.<sup>258</sup>

### בין מצוות אנושיות למצוות של אחווה

נסקור עתה כמה מצוות שניכרת בהן ההבחנה בין החיובים כלפי ישראל לחיובים כלפי נוכרים כדי להמחיש את ההבדל בין שני סוגי המצוות.

---

למצוא במקורות המסורתיים צידוק ממשי לסובלנות של מדינה ריבונית יהודית כלפי מפרי דת וכלפי גויים. לדבריו, "מפני דרכי שלום" ו"משום איבה" קיימים רק במקום שאין יד ישראל תקיפה. כנגד עמדה זו ראו הרב חיים דוד הלוי, "דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים" (הלוי, תשמ"ח).

258 ראו בספרו של יצחק דב גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה (גילת, תשנ"ב, עמ' 215-213).



## ממונו של גוי

הלכה פסוקה היא שאסור לגנוב מן הגוי ולגזול אותו. בהלכת ההשבה של גזל הגוי אפשר לראות את המפגש בין שתי מערכות ההנמקה של המצוות:

הגזול את הגוי חייב להחזיר לגוי. חמור גזל הגוי מגזל ישראל:  
הגזול את הגוי ונשבע ומת חייב להחזיר, מפני חילול השם  
(תוספתא, בבא קמא י, טו).

בהלכה זו הצטרפו שני המקורות, האנושי והלאומי. איסור הגזלה מן הגוי וחובת ההשבה לו מקורם בזכויות הקניין הטבעיות, האנושיות. לעתים מחמירים בגזל הגוי אף יותר מגזל ישראל, ואולם זאת משיקולים של טובת ישראל – קידוש השם שייגרם בכך, או החשש מפני חילול השם כאשר אין עושים כך. יש להבדיל בין הערך של קידוש השם וחילולו ובין החשש של "מפני איבה" או הערך של "מפני דרכי שלום". הנימוק של קידוש השם מתייחס להכרת הערך של התורה והמצוות בעיני הגויים, וחילולו – גרימת ביזיון וזלזול. איבה ודרכי שלום, לעומת זה, הם שיקולים חברתיים של דאגה לטיב היחסים בין היהודים לנוכרים.

## אבדת נוכרי

לצד ההכרה הבסיסית בזכויות הקניין והממון של הגוי, קיימות מצוות ממוניות המתקיימות בין בני ישראל ואינן חלות על אומות העולם. אלו הן מצוות האחוה, שאינן מבוססות על זכות הקניין הטבעית, אלא נובעות מן הסולידריות הפנימית של עובדי ה'. יש מקרים שבהם אין שום ערך בקיומן של מצוות אלה כשמדובר בגוי. דוגמה בולטת לעניין זה היא מצוות השבת אבדה.

לא תִּרְאֶה אֶת שׂוֹר אַחִיךָ או אֶת שׂוֹר נְדָחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הַשֵּׁב תְּשִׁיבֵם לְאַחִיךָ: וְאִם לֹא קָרֹב אַחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעֶתָ וְאֶסְפְּתוּ אֵלַי תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלֹתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדֹת אַחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצְאָתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם (דברים כב, א-ג).

חמש פעמים חוזרת המילה "אחיך" בפסקה הקצרה של מצוות השבת אבדה בספר דברים. חכמים דייקו מכאן שאין חובה להשיב אבדה לגוי (ויש אומרים שגם לבן ישראל מומר, עבודה זרה כו ע"ב), מלבד במקום שיש בו חילול השם (בבא קמא קיג ע"ב). לא זו בלבד שאין חובה להשיב אבדה לגוי, אלא יש האומרים שהשבת אבדה לגוי היא מעשה מיותר, ואף פסול, אף כי אינו אסור:

אמר רב יהודה אמר רב: המשיא את בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן והמחזיר אבידה לנכרי, עליו הכתוב אומר: "למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו" (סנהדרין עו ע"ב).

מהצירוף של שלושת המעשים הפסולים והפסוק "ספות הרוה את הצמאה" אפשר להבין שמדובר במעשים הנראים כמעשים של מצווה, אך יש בהם פסול המבטל את ערך המצווה שבהם. לדברי רש"י הפסול בהשבת אבדה לנוכרי הוא בכך שהעושה כן אינו מבחין בין מעשה מצווה של ממש למעשה וולונטרי. לדעת הרמב"ם הפסול הוא בכך שהוא "מחזיק ידי עוברי עברה". לעתים נדרש לחרוג משורת הדין ולקיים מצוות בעלות אופי של סולידריות לאומית גם כלפי אומות העולם משיקולים של תקינות היחסים עם הגויים, כפסקו של הרמב"ם:

אבידת הגוי מותרת שנאמר: אבידת אחיך (דברים כב, ג), והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם. ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח. ובמקום שיש חלול השם אבידתו אסורה [כלומר, אבדתו של הגוי אסורה לישראל], וחייב להחזירה. ובכל מקום מכניסין כליהם מפני הגנבים ככלי ישראל [כאשר הישראלי רואה גנבים המסכנים רכושו של הגוי, עליו להגן עליו כעל רכושו של ישראל] מפני דרכי שלום (רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה יא, ג).

במערכת ההנמקות של הרמב"ם להלכות השבת אבדה אפשר לראות דגם אופייני למורכבותו של היחס לנוכרי בהלכה בכלל. אבדתו מותרת מכיוון שמצוות השבת אבדה אינה נחשבת ערך יסודי אנושי, כי אם מצווה של סולידריות ואחוה

בישראל. זו הנחת היסוד. על גביה מציע הרמב"ם ארבע וריאציות למימוש ההלכה הזאת: כשהגויים הם "רשעי עולם" לא רק שלא חייבים להשיב אבדתם, אלא אסור להשיבה להם, שלא להחזיק ידיהם. אם יהיה קידוש השם בהשבת האבדה, יש להשיב אותה, ובמקום שיש חילול השם אם לא יחזיר, חייב להחזיר. ואילו בנוגע להצלת כלים, אף שהיא דומה בעיקרון להשבת אבדה, בכל זאת נהוג לסייע לנוכרי ולהציל את הכלים, אך לא מפני שיקולים של קידוש השם וחילולו, אלא מפני "דרכי שלום".

בעיני הרמב"ם ההבחנה במצוות השבת אבדה אינה בין ישראל לגויים, אלא בין מי שהוא "אחיך במצוות" למי שאינו כזה. לכן אסור להשיב אבדה גם לישראל רשע:

חייב להחזיר אבידת ישראל, אפילו היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון. אבל אוכל נבילה להכעיס הרי הוא אפיקורוס מישראל, והאפיקורסים והכותים וישראל המחלל שבת בפרהסיא אסור להחזיר להם אבידה, כעובד כוכבים (שולחן ערוך, חושן משפט רסו, ב).

הרמב"ם אינו רואה ערך עצמי בהשבת אבדה לגוי, אלא רק במשמעות החיצונית של המעשה – ההיבט של קידוש השם בעיני הגוי. אלמלא השיקולים החיצוניים המתמייחסים לשאלה כיצד ייראה הדבר בעיני הגוי ומה ההשפעה שתהיה להשבה או לאי-ההשבה על יחסו לתורה, לנותן התורה או לעם ישראל, לא הייתה חובה לעשות זאת.

במקור אחד בירושלמי ניתן להצביע על קיומו של ערך מוסרי ראשוני בהשבת אבדה לגוי. שמעון בן שטח הורה לתלמידיו ולפועליו להשיב מרגלית אבודה לגוי. כששאלו אותו: הלוא הכול מודים שאבדת גוי מותרת, ענה להם:

מה אתון סברין שמעון בן שטח ברברון הוה [מה אתם חושבים, שמעון בן שטח הוא ברברי?] (ירושלמי, בבא מציעא ב, ג ח, ג).

הטיעון "אני לא ברברי" בהקשר של העולם ההלניסטי שבו נאמרו הדברים משמעו – דרכם של בני תרבות להשיב אבדה, בניגוד לברברים. נמצא שהמצווה

שנחשבה ייחודית ל"אחיך" נתפסה בעיני הנוכרים בזמנו של רבי שמעון בן שטח כמצווה אנושית כללית, או לפחות כחובה של בני תרבות. מכאן נפתח פתח לטשטוש גבולות מסוים בין המצוות הפנים-יהודיות ובין המצוות הכלל-אנושיות. נראה שדבריו של שמעון בן שטח לא נאמרו רק כלפי חוץ, שלא יחשבוהו הגויים ברברי, אלא שהוא עצמו מזדהה עם הטענה הזאת, שאין לו לנהוג מנהג ברברים.

נראה שבעת החדשה במדינות וכחברות המושטתות על ההומניזם, על ההשכלה ועל הנאורות, יותר ויותר מהמצוות שבעבר היו נחלתה של הקדושה הפנים-ישראלית נעשות ערכים מוסריים כלל-אנושיים, ואלה מחייבים שינוי בגישה ההלכתית המבדלת בין ישראל לעמים.<sup>259</sup>

### טעות הגוי והטעייתו

ההלכה של טעות הגוי לעומת הטעייתו משקפת את הדיאלקטיקה בין שני סוגי המצוות וההבחנה הרקה ביניהן:

טעות הגוי כאבידתו ומותרת. והוא שטעה מעצמו, אבל להטעותו אסור (רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה יא, ד).

ההטעייה היא כגזילה מכוונת, אבל אם הגוי טעה ולמשל החזיר יותר מדי עודף, מותר לקחת זאת, כי אין זו גנבה ממשית. אדרבה, השבת הממון העודף היא בחזקת השבת אבדה, כלומר מידה של חסידות שמעבר לחיוב הראשוני של מניעת

259 העמדה המקובלת יותר בספרות הפוסקים היא שההשבה לגוי מותרת מפני "קידוש השם" או "איבה", אך לא כבעלת ערך עצמי. בית יוסף (ר' יוסף קארו, צפת, המאה השש עשרה), חושן משפט רסו, א, ד"ה ומ"ש "בשם הירושלמי", הסביר שהירושלמי הוא המקור לדברי הרמב"ם, הסובר שיש להתיר להשיב אבדה לשם קידוש השם, אך מתעלם מהנימוק המוסרי של הברבריות. בקרב הפוסקים יש ניסוחים שונים של חומרת איסור ההשבה לגוי. ר' יעקב ב"ר אשר, בעל הטורים, קבע ש"יש איסור בדבר" (חושן משפט רסו), ואילו ר' יוסף קארו בשולחן ערוך ניסח שהמחזיר לגוי "הרי זה עובר עבירה", כלשונו של הרמב"ם. וראו בשו"ת משנה הלכות (רבי מנשה קליין, אדמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים), חלק ז, סימן רע, שהאריך בפירוט כדי לבסס את האיסור גם בזמן הזה.

פגיעה בממון הזולת. הטעיה יזומה היא בבחינת גנבה אסורה, הימנעות מהשבת טעות היא בבחינת הימנעות מהשבת אבדה, המותרת ולעתים אף רצויה (הגהת הרמ"א לשולחן ערוך, חושן משפט שמח, ב). מובן שלנוכח האמור בהלכות גנבה והשבת אבדה, גם כאן חייבים להוסיף את השיקולים של קידוש השם וחילולו. יש להשיב את טעות הגוי ואף את אברתו במקום שעלול להיגרם מכך חילול השם, ואף מצווה לעשות כן בכל מקום שהמעשה הזה יביא לידי קידוש השם.

### אפליה בדיני נזיקין

המודעות של חכמים למתח הלא רצוי בין ישראל לאומות העולם שמקורו במצוות הלאומיות בכלל, ובמצוות שבין אדם לחברו המוציאות מן הכלל את אומות העולם בפרט, באה לידי ביטוי בכמה מקורות בהלכה ובאגדה. כך למשל בסיפור האגדה על ביקורם של שני סרדיוטות (אנשי צבא) רומים מחופשים לבית המדרש. לאחר שלמדו את כל התורה אמרו כך: "דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים: שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד<sup>260</sup> משלם נזק שלם" (בבא קמא לח ע"ב). הביקורת המושמת בפיהם של הסרדיוטות הרומים אינה אלא דרך לכטא תהייה פנימית של החכמים על חוסר הסימטריה שבהלכה זו: "ממה נפשך, אי 'רעהו' דווקא, אפילו שור כנעני שנגח של ישראל יפטור, ואם 'רעהו לאו דווקא' אפילו של ישראל שנגח של כנעני יתחייב" (בבא קמא לח ע"ב). כלומר אם התורה הגבילה את דיני נזקי השור רק ל"רעהו", קרי רק בין ישראלים, אזי אם שור של ישראל הזיק לשור של נוכרי או אם שור של נוכרי הזיק לשור של ישראל – צריך להיות פטור. ואם לאו, הרי שבין שנוכרי הזיק לישראל ובין שישראל הזיק לנוכרי – יהיה חייב. ההלכה ששור ישראל שהזיק שור נוכרי פטור ושור נוכרי שהזיק שור ישראל חייב – אינה הוגנת בכל מקרה.<sup>261</sup>

260 מדין תורה שבעליו של שור תם – שאינו מוכר כנגחן – חייב לשלם רק חצי נזק כשהזיק בנגיחה, ואילו בעליו של שור "מועד", דהיינו שכבר נגח כמה פעמים, חייב נזק שלם.

261 ראו יונתן פיינטוך, "נוכרי ושור של נוכרי: על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי" (פיינטוך, תשס"ז). עם החכמים שעסקו בסוגיה זו בפירוט יש למנות את משה דוד הר, "משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי" (הר, 1973);

## ריבית

האיסור על ריבית הוא אחת הדוגמאות המובהקות למצווה המפלה בבידור בין ישראל לנוכרים, כמפורש בתורה:

לֹא תִשִּׁיךְ לְאֶחִיךָ נֶשֶׁךְ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֶכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דְּבַר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ: לְנֹכְרֵי  
תִּשִּׁיךְ וּלְאֶחִיךָ לֹא תִשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַשְׁלַח יָדְךָ  
עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ (דברים כג, כ-כא).

הפער בין האיסור על לקיחת ריבית בין יהודים וההיתר לקחתה מגויים הביא לידי שנאת ישראל ואיבה מרובה ביחסי יהודים ונוכרים, בעיקר בימי הביניים. הנצרות והאסלאם אימצו את איסור הריבית, אך לא יכלו להיפטר מן הצורך להשתמש בהלוואות בריבית, ובמקרים רבים היו אלו היהודים שסיפקו את הממון. היהודים הצדיקו עצמם בשני אופנים: האחד הצדיק את ההתפרנסות בדרך המאוסה של הריבית בכך שההכרח לא יגונה, שהרי לא נותרו בידם מקצועות חופשיים רבים אחרי שהשליטים ועמי הארץ בארצות שישבו בהן הדירו אותם מהם. רק בתחום הריבית יכלו למצוא את פרנסתם במידה שתאפשר להם לשרוד בגלות הקשה. הנימוק האחר היה שהאיסור על ריבית אינו איסור טבעי, כלל-אנושי, אלא רק מצווה פנימית ישראלית. אין בריבית חטא מהותי כאשר היא נעשית בהסכמת שני הצדדים וכחלק מעסקה כלכלית לגיטימית. במשך הדורות התברר שקשה עד בלתי אפשרי לקיים כלכלה מפותחת בלי ריבית, אומות העולם "הכשירו" את הריבית ואף בין היהודים לבין עצמם נמצאה דרך לעקוף את האיסור על ידי "היתר עיסקא".<sup>262</sup> ההימנעות מלקיחת ריבית הצטמצמה אפוא להלוואות "חברתיות" ו"קהילתיות" מן הסוג של "קופת גמ"ח" (גמילות חסדים). בכך שב איסור הריבית למידתו הראשונית – מצווה המיועדת לחזק את הסולידריות בין

שאוּל ליברמן, "Achievements and Aspirations of Modern Jewish Scholarship" (Lieberman, 1979); ואליעזר שמשון (א"ש) רוזנטל, "שני דברים" (רוזנטל, תשמ"ג).

וראו בפרק "בין ישראל לאומות העולם" בספרי אגדה למעשה ב (ברנדס, 2011).  
262 היתר עיסקא הוא מעין הסכם פיקטיבי ההופך את ההלוואה בריבית לשותפות עסקית. המלווה כביכול אינו מקבל ריבית אלא חלק מן הרווחים של שותפו הלווה. עוד על כך ראו להלן בהערה 336.

החברים בקהילת הקדושה, ולא הלכה כללית בדיני ממונות – וחדל מלשמש כלי ניגוח במערכה כנגד "עם לבדר ישכון".<sup>263</sup>

### כל בן נכר לא יאכל בו

הרחקתו של "כל בן נכר" מהשתתפות בקורבן הפסח מפורשת בתורה (שמות יב, ג). זו הלכה יסודית במצוות הפסח הקשורה בטבורה למשמעותו של הקורבן. כך מסביר ר' מרדכי הכהן (צפת, המאה השש עשרה) את טעם האיסור על הנוכרים לאכול מקורבן הפסח:

ורצה הקב"ה לקדשם ולטהרם ולהאכילם קודשי קדשים וקרבן ראשון שיקריבו יהיה להם ללבן גופם וליעשות כהנים נהנים משולחן גבוה, כמו שאמר: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", ולזה "כל בן נכר לא יאכל" (פירוש שפתי כהן, צפת, המאה השש עשרה, לשמות יב, ג).

הרחקתם של הגויים מהשתתפות באכילת קורבן פסח מצביעה על תפקידה הייחודי של יציאת מצרים בכינונו של עם ישראל כעם נבדל, עם סגולה. לכן בעת זיכרון הפסח וחיגתו אין מקום לשתף זרים שאינם חלק מההוויה ומהחויה הזאת.

### גוי מקיים מצוות

אחד הביטויים המובהקים לכך שמצוות הקדושה נועדו לעם ישראל בלבד ואין שום מוטיבציה שכל העולם יקבלו אותן עליהם הוא האיסור שהוטל על גויים לקיים מצוות, לפחות אחדות מהן:

263 להרחבה בנושא זה ראו נתן דריפוס, "דיני ריבית בראי הכלכלה המודרנית" (דריפוס, תשנ"ד); דוד משען, "היבטים הלכתיים ומשפטיים של היתר עיסקא" (משען, תשנ"ט); אשר מאיר, "היבטים כלכליים וערכיים של עקיפת איסור ריבית" (מאיר, תשנ"ו); אביעד הכהן, "בנקאות ללא ריבית ו'היתר עיסקא' במדינה יהודית ודמוקרטית" – הלכה ואין מורין כן? (הכהן, תשנ"ט I).

אמר ריש לקיש: נכרי ששבת חייב מיתה שנאמר "ויום ולילה לא ישבתו" [...] אמר רבינא: אפילו שני בשבת. וליחשבה גבי שבע מצוות? כי קא חשיב "שב ואל תעשה", "קום עשה" לא קא חשיב (סנהדרין נח, ב).

[תרגום ופירוש: אמר רבינא: גם אם הוא שוכת ביום שני הוא חייב מיתה, כי עובר על "לא תשבותו". שואלת הגמרא: ויחשיבו אותה בין שבע מצוות בני נח כאחד האיסורים? משיבים – שבע מצוות בני נח כוללות רק איסורים, וכאן מדובר בעשה – חובה חיובית של עשייה בלי שבתון.]

בדרך כלל מצטטים את המאמר של ריש לקיש כמקור לכך שאסור לגויים לקיים מצוות, אבל לשון הגמרא אינה נראית כך. נראה שמדובר כאן באיסור מיוחד בשבת. מדברי ריש לקיש משתמע שקיימת מצוות עשה חיובית המטילה על כלל בני האדם את הצו של "יום ולילה לא ישבותו", במשמעות התמדת קיומם של סדרי חיים תקינים שאינם שוכתים כלל. לדעת ריש לקיש הצו של שמירת השבת מנוגד לערך האוניברסלי של רציפות חיים סדירה. בשונה מהמחשבה המקובלת שהיהדות הנחילה לעולם ברכה בהפיצה את ערך יום השבתון השבועי, מדברי ריש לקיש עולה האפשרות לתפיסת מצוות השבת כמנוגדת לצו אנושי כללי המוטל על כלל בני האדם.<sup>264</sup>

264 הרב"ז (בפירושו לרמב"ם, הלכות מלכים י, ט) קבע שמדובר בגוי שקבע את השבת כיום מנוחה קבוע, אך ללא איסור מפורש לעשות מלאכה באופן אקראי. דיון מעניין בשאלה אם גר בעיצומו של תהליך גיור רשאי לשמור שבת, ראו בשו"ת בנין ציון (הרב יעקב עטלינגער, גרמניה המאה התשע עשרה), סימן צא. ובחליפת המכתבים בין בעל ישמח לבב (הרב ישועה שמעון חיים עובדיה ממרוקו, המאות התשע עשרה והעשרים) ובין הרב יעקב זריהן (טבריה, תחילת המאה העשרים), המובא בשו"ת ישמח לבב, סימן לג-מא.

על מקוריותו של רעיון השבת בישראל ראו טור סיני, 1955, עמ' 205-228. על הביקורת בעולם ההלניסטי והרומי נגד השבת ראו משה דוד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל" (הר, תשכ"ט). הד לכך מובא במדרש בפי המן הרשע באומרו "ולמלך אין שווה להניחם" – בדברים אלה הוא מאשים את עם ישראל בבטלנות בשל שמירת השבת והמועדים (אסתר רבה ז, יב, מובא אצל הר, שם). על



בעקבות מאמרו של ריש לקיש מובא מאמר של רבי יוחנן המקביל לאיסור שמירת השבת גם את האיסור לעסוק בתורה:

ואמר רבי יוחנן: נוכרי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה" – לנו מורשה ולא להם (סנהדרין נט, ע"א).

גם פשט לשונו של רבי יוחנן אינו אוסר על הגוי לקיים מצוות, אבל מכאן כבר אפשר להסיק שהתורה כולה, ולא רק לימודה, מיוחדת לעם ישראל ולא לאומות העולם. מכאן גזר הרמב"ם הלכה כללית בעניין מקומן של אומות העולם בכל הנוגע לתורה ולמצוות:

גוי [כך נוסח כתב היד, בדפוס: "עכו"ם"] שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן גוי ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, ואם עסק בתורה, או שבת, או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג. בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו, ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו, אבל העכו"ם שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו"ם (רמב"ם, הלכות מלכים י, ט-י).

---

ראיית השבת כתורתמה הברוכה של היהדות לעולם ראו בין השאר בספרו של אברהם יהושע השל, **השבת** (השל, 2004).

מאמרו האוהד של רבי מאיר מוצב בגמרא כמנוגד למאמרו של רבי יוחנן:

היה רבי מאיר אומר מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם."<sup>265</sup> כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא "האדם". הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול (סנהדרין נט ע"א).

בסופו של דבר הגמרא מיישבת את הסתירה ומקיימת את דברי רבי יוחנן באומרה שדברי רבי מאיר מוגבלים לעיסוק בשבע מצוות בני נח בלבד. אבל המתח הבסיסי שבין הרצון להכרת ערכי התורה ולהנחלתם גם בקרב אומות העולם ובין ייחודם לעם ישראל הותיר את רישומו בסוגיה זו ובמקורות רבים אחרים.<sup>266</sup>

### מיהם הזכאים לשם "אדם"?

מאמר ידוע שמרכיבים לצטט כמקור המבטא יחס שלילי ביותר לגויים הוא מאמרו של רבי שמעון בן יוחאי. בדרך כלל הוא מצוטט באופן חלקי ולכן מקבל משמעות מופרזת:

265 הפסוק נאמר בלב פרשת עריות (ויקרא יח ה), הפונה ישירות אל בני ישראל המתעתדים להתיישב בארץ כנען. רבי מאיר מחדד את החריגות של הביטוי "יעשה אותם האדם", שדרך כלל הוא משמש כפנייה אל כלל האנושות, ולא דווקא לבני ישראל, ומכך מפיק את דרשתו.

266 בעקבות הדיון בגמרא על מאמריהם של רבי מאיר ורבי יוחנן דנו פוסקים בשאלה אם מותר ללמד נוכרים מקורות יהודיים באקדמיה ובמסגרות אחרות. ראו לדוגמה תשובתו של ר' יחיאל יעקב ויינברג (פולין, גרמניה ושוויץ, המאה העשרים) בשו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן נו, ודעות רבות שהובאו שם מחכמים שקדמוהו, זה אומר ככה וזה ככה. שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (גרמניה, המאה התשע עשרה), חלק א – יורה דעה רל, מסביר את ההבדל בין דברי הרמב"ם על גוי שומר מצוות בהלכה ט ובין דבריו בהלכה י: דברי הרמב"ם בהלכה ט אמורים רק בגוי הממשיך להחזיק בעבודתו הזרה ובודה דת, אך לא בגוי המבקש לקיים מצוות מסוימות ממצוות התורה מתוך הכרה בערכן. לפיכך מותר למול גוי אפילו ביום השמיני ללידתו. ראו שו"ת משפטי עזריאל (הרב ב"צ עזריאל, ירושלים, המאה העשרים), כרך ב, יורה דעה מה, ד.

דתניא: רבי שמעון בן יוחאי אומר: קבריהן של נכרים אין מטמאין שנאמר: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם" (יחזקאל לד, לז) – אתם אתם קרויין אדם ואין נכרים קרויין אדם (בבא מציעא קיד ע"ב).

מאמרו של רבי שמעון בר יוחאי אינו מפקיע את התואר אדם מן הגויים באופן כללי, ויש לפרשו בהקשרו כמקור לכך שהם אינם מטמאים בטומאות מסוימות. מושגי הטומאה והטוהרה הם אחד הענפים המשתרגים מעולם הקדושה, ולכן אין אומות העולם כלולים בהם, לטוב ולמוטב. הדרשה מבוססת על הזיקה בין המילה אדם בפסוק המציטט מיחזקאל ובין ההגדרה בהלכות טומאת מת: "אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד). בעלי התוספות הוכיחו את העמדה שדברי רשב"י אינם הכרזה כללית ביחס לגויים, אלא רק התייחסות קונקרטית לנושא הטומאה בכך שליטתו רשימה של פסוקים שבהם ניתן התואר "אדם" או "בני אדם" לגויים. התוספות אף ציטטו מקור הלכתי חשוב הנסמך על מתן התואר "בני אדם" לגויים: "יש קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל לחופר בה בורות שיחין ומערות, מדכתיב: והארץ נתן לבני אדם" (תוספות לבבא קמא לח ע"א, על פי גיטין מז ע"א).

בניגוד למגמה המצמצמת של בעלי התוספות ישנו אפיק פרשני רחב הרואה במאמרו של רבי שמעון בר יוחאי מקור להבחנה מהותית בין ישראל לגויים. המלבי"ם מציע לכך הסבר לשוני מתוחכם, בהבחינו בין המשמעות של "אדם" במובן של מין הנבדל מן הבהמה, ובין משמעותו כתכונה של "מי שהוא אדם באמת כפי תנאי האדם שומר התורה ומצות ה'" (מלבי"ם, פירוש לתורת כהנים, ויקרא פרק א, חלק תורה אור, עמ' ו). באופן אחר התמודד עם המאמר הזה בעל הכתב והקבלה:

דע, אין כוונת מאמר זה לדעתי להרחיק את האנשים שאינם מעדת ישראל מכלל מין האדם ולכללם במה שתחת מדרגת בני אדם כאשר יחשבו גולמי העם, כי לא יאמרו כדברים האלה כי אם מחסרון דרכי התלמודיים וממניעת הבנת דרכי הלשון, ולמה לא ישימו עין על מאמר רז"ל על פסוק "איש איש כי ידור נדר לה'", "איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדרות כישראל", הרי שיכללום רז"ל בכלל כת האנשים. אמנם כוונת מאמר בזה פשוט

[...] ההבדל שבין תאר "אדם" לתאר "איש", [...] כל האומות שאין עליהם עול מצות המיוחדת לישראל, ואינם עובדים את ה' כי אם בענינים המסכימים עם שכל אנושי [...] עד שאין בפנימיותם שום התנגדות נגד המחוייבות עליהם, ונהפוך הוא כולם הם נטועים בטבע כל איש ואיש, לכן אין לייחס אליהם תואר אדם, דשם זה לא הונח כי אם על מי שנטיית מזוג טבעו נטוע בו הפך המכוון בתכלית האנושי באמת [...] ולפי שהישראלי שרוב עבודתו לה' כפי חוקי ה' שהם מתנגדים לטבע ושכל אנושי, הוא אשר יתכן לכנותו בשם תואר אדם, אבל כל שאינו מבני ישראל שאין תכליתו (לפי המכוון ממנו יתברך עליו) כי אם להיותו חיי שלמות המסכימים לשכלו ולטבעו, לא יתכן עליו שם "אדם" כי אם שם "איש". וזהו שכללום רבותינו בשם איש והוציאום משם אדם; יותר מזה אמרו במכדרשב"י (דברים לז, במדבר נט) תלמיד חכם נקרא אדם, וישראל עם הארץ לא נקרא אדם, וכן אמרו גם כן לא אתקרי בן אדם אלא כד עסק בתורה, וכן אמרו: מי שהוא בעל מצות נקרא אדם, השומר שבת נקרא אדם, מי שנותן צדקה נקרא אדם, וגם דבריהם אלה יש להם יסוד בלשון [...] הנה תראה שאינו כי אם מחסרון דעת האומר שמאמר זה מעורר שנאה לשאינם מדת ישראל חס ושלוש (פירוש הכתב והקבלה לבמדבר לא, כ).

דבריו של בעל הכתב והקבלה מייצגים עמדה אפולוגטית של פרשן מודרני המתמודד בחיבורו עם הביקורת של בני זמנו, המשכילים והנאורים מישראל ומאומות העולם, נגד המאמר המפלה והמקומם של חז"ל. בעיקרו של דבר ההבחנה שהוא מתאר היא בין המושג הרחב של "איש" ובני אנוש, המתייחס אל כלל האנושות ואינו מוציא מן הכלל את הגויים, ובין ההגדרה המצמצמת של רבי שמעון בן יוחאי, המשמשת בהקשר של קיום תרי"ג המצוות. במבט ראשון עמדתו נראית כאפולוגטיקה צרופה, ואולם לפי המתבאר בדברינו, דבריו הולמים יפה את התפיסה הדיאלקטית היסודית בתורה, כמו שהיא מתוארת בכל חלקי חיבורנו זה.<sup>267</sup>

267 לסקירת הדיון ההלכתי בנושא ראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "אדם", סעיף טו.

## האכזבה מן הגויים

עד כאן הצגנו שלוש אפשרויות של יחס לגויים. הראשונה – יחס אנושי המבוסס על תפיסתם כבני אדם, חלק מן האנושות, בעלי צלם אלוהים וזכויות אדם בסיסיות; השנייה – יחס מברל ומפלה שמקורו בייחודו של עם ישראל כממלכת כוהנים וגוי קדוש. מצוות הנוגעות רק לביסוסה של הסולידריות הפנים-יהודית ולקשר שבין עם ישראל לקדוש ברוך הוא אינן מחויבות כלפי הגויים והם אינם מחויבים בהן. האפשרות השלישית היא החלה של אחדות ממצוות הסולידריות גם כלפי הגויים במטרה לקיים יחסים מתוקנים עם אומות העולם וכדי להימנע מחילול השם ואף לקדשו.

עתה נפנה לגישה אחרת המבוססת על האיבה ההיסטורית שהתפתחה בין עם ישראל ובין רבות מאומות העולם בימי החורבן והגלות. גישה זו, המובעת בדבריו של רבי אבהו, מניחה שאומות העולם איברו את הזכות להיחשב בעלי צלם אלוהים בשל בגידתם בערכי האנושיות הבסיסיים שהוטלו עליהם:

עמד וימדד ארץ ראה ויתר גוים ויתפצצו הררי עד שחו גבעות  
עולם הליכות עולם לו (חבקוק ג, ו).  
אמר רבי אבהו אמר קרא: "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" ראה  
שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח כיון שלא קיימו עמד והתיר  
ממונן לישראל (בבא קמא לח, ע"א).

על בסיס ההנחה שכל בני נח הם בני אדם ברואים בצלם אלוהים ועל בסיס השאיפה למצב אידאלי שבו כל עמי העולם יקבלו עליהם את מצוות בני נח, קיימות שתי גישות עקרוניות בהגות ובהלכה בדבר היחס למצבן התרבותי של אומות העולם בהווה, ומתוך כך היחס המתבקש מעם ישראל כלפיהן. גישה אחת ממשיכה להניח את היחס האוהד והאנושי כלפי אומות העולם ורואה בגילויים של רשעה בקרב אומות אלה סטייה וכישלון זמני – גם אם היקפו של הכישלון עצום במשכי הזמן שלו ובמספרם של בני האדם והעמים שכשלו.

---

להגדרת "אדם" כמי ששומר מצוות ראו ספר הזוהר, רעיא מהימנא, פרשת וארא, כרך ב, כה, ב.

השאלה היא כיצד להעריך את המציאות ההיסטורית על רקע האידאות של ספר בראשית, ומה המשמעות המעשית הנגזרת מהערכה זו. לפיכך על פי גישה אחרת, סיעה גדולה של חכמי ישראל, מימי התלמוד ועד ימינו, סבורה שעמי העולם כשלו באתגר האנושיות באופן מחפיר, ולכן אינם ראויים להערכה ולכבוד האנושי המגיע על פי תורה למי שיש בו צלם אלוהים. היסטוריה של אלפי שנות רדיפות יהודים מצד אחד ותרבות של עבודה זרה שפלה וגסה מן הצד האחר הביאו לידי גיבושן של דעות הגורסות ש"אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם" במשמעות הרחבה, כיוון שאין בידם לא מצוות ולא תרבות אנושית, וגם מה שנראה כתרבות מהוגנת אינו אלא קליפה דקה של צביעות המכסה על לבה מפעפעת של ברבריות ושנאה העלולות להתפרץ בכל רגע ולהחריב את העולם. להוותנו, בכל הדורות סיפקו אומות העולם הצדקה לאיבה ולאכזבה שכזאת מצד עם ישראל, אף שבכל הדורות היו גם יחידים וקבוצים שיצאו מן הכלל ונחשבו "חסידי אומות העולם".

### האכזבה

בניגוד למחשבה שהיחס השלילי כלפי הגויים המצוי במקורותינו מקורו בהפליה גזענית, מתברר שבמקורות התלמודיים והרבניים התלויים בהם הגורם העיקרי לעיונות החמורה של עם ישראל כלפי אומות העולם הוא האכזבה מהתנהגותם ואי-עמידתם בסטנדרטים המתבקשים מראיית האדם כצלם אלוהים. אב-הטיפוס ליחסי ישראל והעמים מונח בסיפור ראשיתו של העם, בגלות מצרים. מה שהחל בקרבה גדולה בימי יוסף ואחיו הסתיים בשעבוד מר ומשפיל. דגם דומה חוזר על עצמו בתקופות שונות ובדורות שונים. בימי חז"ל היו אלה שלוש הממלכות הגדולות שבסביבתם.

מלכות פרס זכורה לטוב בשל הכרזת כורש ותמיכתה בשיבת ציון ובכינונו של בית המקדש השני, וקשרים חיוביים התרקמו במשך הדורות עד ימי האמוראים בבבל. על הרקע הזה בולטת האכזבה הגוברת בתקופת התלמוד מעליית כוחם של כוהני הדת המזדאית, החפְּרים, וגזרות הדת האכזריות שלהם.<sup>268</sup>

268 ראו בספרו של ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח (גפני, 1990, עמ' 149-154).

מלכות יוון נחשבה מלכות נאורה וסובלנית, וחיבה מסוימת נודעה מצד חכמים לדמותו האגדית של אלכסנדר מוקדון. גם התרבות היוונית נחשבה תרבות איכותית, עד שהעמיק תהליך ההתייוונות והמרד החשמונאי פרץ. הדו־ערכיות כלפי יוון ותרבותה ההלניסטית נמשכה במשך דורות והטביעה את חותמה בכל ספרות חז"ל. היא הפכה סמל ליחסים שבין ישראל לתרבות העולמית, וכייחוד האירופית, בכל הדורות. כך גם בנוגע לרומא, שהופיעה בארץ ישראל כברית עם החשמונאים, ועם הזמן, לאחר דיכוי המרד הגדול, החורבן וגזרות הנציבים, נהפכה להיות "רומי הרשעה"<sup>269</sup>.

מה שקרה בימי חז"ל בהקשר של האימפריות הגדולות של העת העתיקה שב ונשנה ביתר שאת בימי הביניים במפגש עם שתי הדתות המונותאיסטיות הגדולות, שנחשבו צאצאיות של אמונת ישראל ותורתה. התקווה שדתות אלה יקדמו את העולם מן הפגניות נבלעה באכזבה גדולה ומרה כשחציהן הופנו כלפי "אמן הורתן", הדת היהודית הישנה ונושאה.

גלגולה המודרני של האכזבה הזאת הופיע במאה העשרים כשאיירופה הליברלית וההומניסטית חשפה את פניה האכזריים. הטענה שהדת היא מקור הרע שבעולם, ואילו ההשכלה, הנאורות והחילון יביאו את העולם לקדמה ולשלום התנפצה בשתי המלחמות שבהן הגיעו ממדי ההרג לסדרי גודל שלא נודעו בעבר במלחמות הדת. שני העמים והשליטים שהגדילו לעשות בממדי הרצח ההמוניים – היטלר וסטלין – דיברו בשם ערכים שנחשבו חלק מרעיונות הקדמה של העת החדשה ועמדו בניגוד לערכי הדתות אך הושחתו כליל.

269 הרב שאול ליברמן הצביע על עומק השפעתה של התרבות היוונית על עולמם של חז"ל בספרו *יוונית ויוונית בארץ ישראל* (ליברמן, תשכ"ג). משה דוד הר עוסק בהיבטים של שנאת ישראל ותגובתם של חכמים: "תגובתם של חכמים לשנאת ישראל בעולם ההלניסטי רומי" (הר, תש"ס). לגישת הניגוד בין היהדות ליוונית ראו יעקב שביט, *היהדות בראי היוונית* (שביט, 1992, עמ' 169-207); משה עמית, "עולמות שלא נפגשו: יהדות ויוונית" (עמית, תשנ"ו). לשאיפה שכל העמים יקבלו את מצוות בני נח ראו רבקה הורוביץ, "מנדלסון ושיד"ל והמודלים של דת בני נח ודת אברהם בהגותם" (הורוביץ, תשס"ב). לסמל ניגודי זה יש גם משמעות חיובית, כשני עמודי התווך המשלימים של החברה המערבית ואף כתקוותה לעתיד. ראו ליאו שטראוס, *ירושלים ואתונה: מבחר כתבים* (שטראוס, 2001).

### “אין יראת אלוהים במקום הזה” – פגם תרבותי יסודי

הביקורת, החדשנות והאיבה כלפי אומות העולם – שבגדו באנושיות הבסיסית המצופה מהם – מבוטאת בתורה בהגדרתם כמי שאינם יראי אלוהים. כך אמר אברהם על המצרים: “רק אין יראת אלוהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי” (בראשית כ, יא); וכך נאמר בספר דברים נגד עמלק: “ויזנב בכך את כל הנחשלים אחריו ואתה עיף ויגע – ולא ירא אלוהים” (דברים כה, יח, כפירוש רש”י). “לא ירא אלוהים” אין פירושו שאינו שומר מצוות או “לא דתי”, אלא חסר יסודות תרבות אנושית בסיסית. מן המצרים מצופה שלא יהרגו אדם כדי לקחת את אשתו היפה, ומעמלק שלא יתנכלו לעם עבדים שזה עתה יצא לחירות משעבוד רב־שנים.

הערעור על מעמדם של בני אומות העולם ועל זכויותיהם מקורו אינו באי־היותם מבני ישראל מקבלי התורה, מקורו באי־עמידתם במבחן בני נח. במובן זה יחסה החמור של התורה לרשעים, למינים ולמומרים מבני ישראל אינו שונה מיחסה אל אומות העולם.

הבדל חשוב הוא העובדה שבישראל היחס החמור הוא כלפי היחידים הפורשים מן הציבור, ואילו באומות העולם ההאשמה מופנית אל כלל העמים. ואולם יש לזכור שגם בישראל כשרוב העם חוטא, ההתייחסות השלילית היא קולקטיבית, וגם הענישה כך: חורבן וגלות לכלל האומה.

### “משנאיך ה' אשנא” – הצדקת האיבה והבוז

ביקורתו של עם ישראל כלפי אומות העולם שלא קיבלו את הדרישה לאנושיות בסיסית ברמה של שבע מצוות בני נח, והאיבה שצמחה על רקע מלחמת הדתות והעמים נגד עם ישראל יצרה שינוי בתפיסת החובות ההלכתיות כלפי הגויים. לא זו בלבד שאחדות מההרחבות של “מפני דרכי שלום” צומצמו רק למקרים שיש בהם סכנה ממשית של איבה, אלא שיש בהלכה נתיבים המבקשים לפטור את עם ישראל מחובות קיום המצוות הבסיסיות של צלם אלוהים וכבוד האדם כלפי אומות העולם, מכיוון שהללו בגדו בצלם ובכבוד והשחיתו את דרכם, הן כלפי האלוהים הכללי, האוניברסלי, הן כלפי בני האדם, ובעיקר נגד עם ישראל. זאת ועוד, איבה זו לא הצטמצמה רק כלפי אומות העולם, אלא הופנתה גם כלפי אלו מבני ישראל שבגדו בברית – המינים, המומרים והאפיקורסים. במובן מסוים



יש מידה של שוויוניות בין ישראל לעמים גם בפן השלילי של האיבה. האיבה אינה נובעת מאפליה על רקע גזעי, אלא מביקורת מרה על הבגידה בערכים ובסולידריות האנושית או הלאומית.

### “אומות הגדורות בדרכי הדתות” – הערכה חיובית מוגבלת

כנגד העמדה רוויית האכזבה התקיים בכל הדורות גם זרם לא מבוטל של הוגים ואישי הלכה שראו לצד כל הרשע והעוול גם התפתחות חיובית של התרבות האנושית, ואת הערכתם זו ביטאו הן בהגות הן בפסקי הלכה. בהקשר זה חשוב לשים לב לעמדתו של הרמב”ם באשר לדתות המונותאיסטיות ותפקידן בתהליך התיקון המשיחי של העולם. הרמב”ם השכיל לשלב בהגותו מחוכמת אומות העולם ולא נמנע מלייחס לאריסטו תוארי כבוד מופלגים. חכם אחר שהבחין הבחנה ברורה בין התפיסה האנטי־נוכרית החריפה המופיעה בספרות חז”ל ובספרות הרבנית לדורותיה ובין היחס הראוי כלפי מי שנבראו בצלם אלוהים הוא רבי מנחם המאירי מפרובנס, שטבע מושג מקורי כדי להבחין בין העמים הברברים והפגניים ובין עמים בעלי תרבות גבוהה: “אומות הגדורות בדרכי הדתות”.

שיטתו של ר”מ המאירי עולה בקנה אחד עם התפיסה של הזכויות וצלם אלוהים שהוצגה בשער הראשון, אבל גם הוא אינו מציע להחיל על אומות העולם את כל מערכת המצוות והערכים הכרוכה בסגולת ישראל וקדושתו. הוא רק טוען שהביטויים החריפים של איבה ועוינות אינם אימננטיים לאומות העולם באופן כללי ומתייחסים רק לעובדי אלילים, “ברברים” כלשונו של ר’ שמעון בן שטח.<sup>270</sup> המאירי אינו יחיד בכך, ובמרוצת הדורות אפשר למצוא דברי שבח שאמרו חכמים על העמים שביניהם ישבו ועל השליטים שבצלם חסו. עם זאת יש להיזהר, ובכל מקרה לבחון לגופו של עניין שמא אין מדובר אלא במס שפתיים שנכתב בהקדמת ספר כדי להינצל מאימת הצנזורה.

270 על ר’ מנחם המאירי ושיטתו ראו בלידשטיין, תשמ”ו; הלברטל, תשנ”ד; ארן, תשס”ז. לדיון הרבני בנושא זה ראו הרב מיכאל אברהם, “האם יש עבודה זרה ‘נאורה’? על היחס לגוים ועל שינויים בהלכה” (אברהם, תשס”ז); הרב אברהם גיסר, “נשמת אלוה שוכנת בו: על כבוד כל הבריות” (גיסר, תשס”ב).

## פרק ז

# הגבלת זכויות האדם

### קהל מקדשי השם

ההצטרפות לחברת "מקדשי השם" בעולם מחייבת נטילת חובות יתר וויתור על זכויות. תביעותיו של עולם הקדושה כלפי בני ישראל מרובות ומחייבות מאוד, עד כדי הדרישה לויתור על החיים עצמם במצוות שיש בהן חובה להיהרג ולא לעבור. אפשר לומר שתמורת הויתור על זכויות יסוד מסוימות מקבל החבר בקהל מייחדי ה' זכויות אחרות, ואפשר לומר שכלל אין מדובר בזכויות אלא בתנאים המאפשרים קיום החובות ובמחויבות שמקורה בשליחות ובאחריות. במקורות פילוסופיים מימי הביניים בני ישראל מכונים בשם "המייחדים"<sup>271</sup> כדי לבטא את התוכן הרעיוני העיקרי של האמונה – ייחוד השם. התואר מייחדים מניח מקום לדת מונותאיסטית שאינה מחויבת בתורת משה, ולכן המונח "מקדשי השם" מתאים יותר לענייננו, שכן הוא מתייחס לא רק אל ממד האמונה, אלא אל מכלול המצוות שמקורן בקבלת עול מלכות שמים ואל השותפות כברית שבין הקב"ה לעם ישראל. המושג "מקדשי השם" מכיל בתוכו גם את המשמעות הנוספת של מסירות הנפש על קידוש השם, שהיא התביעה הקיצונית ביותר לויתור על החיים בעקבות ההשתייכות לממלכת כוהנים וגוי קדוש. בפרק זה נבחן את ההגבלות על זכויות האדם שמקורן בתביעות הקדושה.

### שלילת הבחירה והחופש

ההתנגשות הראשונה בין זכויות האדם ובין ההשתייכות לקהל מקדשי השם היא בעצם ההשתייכות לקהילה זו. משניתנה תורה לישראל ונכרתו עמו הבריתות בהר סיני ובערבות מואב, לא קיימת עוד בחירה אם להשתייך לעם או לא. הברית נכרתה עם "את אשר ישנו פה [...]. ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, יד).

271 למשל בהקדמת ספר האמונות והדעות של ר' סעדיה גאון.

ההחלטה על הצטרפות לקהילת הברית על חובותיה ושליחותה אינה נתונה עוד בידי של כל אדם ואדם מישראל. היא נעשתה בעבר על ידי אבות האומה והדור של יוצאי מצרים שבאו בברית עם האלוהים, ומני אז היא מוטלת כחובה על כל מי שנולד לעם ישראל, ללא דרך להיפטר ממנה. אדם מישראל יכול לחדול מקיום חובותיו ומתפקידו בעולם על ידי התבוללות או עזיבת דרך התורה והמצוות, אך על פי ההלכה כל מי שנולד כבן לעם ישראל "אף על פי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד ע"א). מבחינת ההלכה הבחירה להשתתף בברית הזאת או להיבדל ממנה נתונה רק לגויים, שיכולים לבחור להצטרף לממלכת הכוהנים מרצונם החופשי על ידי גיור. גם הגר אינו יכול לסגת מהחלטתו זו, והיא מחייבת אותו ואת בניו ובנותיו וכל צאצאיו לדורותיהם. שני המונחים העיקריים המשמשים בעת החדשה כדי להגדיר יהודי שאינו רואה את עצמו מחויב במערכת החובות הנגזרת מ"ממלכת כוהנים וגוי קדוש" הם "חילוני" ו"חופשי". על אף אי-הנחת מן השימוש בתארים כוללים ולא מדויקים אלו, הם משקפים נכונה שני ממדים הקיימים אצל מי שהחליטו באופן עקרוני שלא לקבל על עצמם את עול המצוות המונח "חילוני" מבטא את הרצון להיבדל ממערכת מושגי הקדושה שבמצוות וב"גוי קדוש"; והמונח "חופשי" מבטא את הבחירה בחופש מן השעבוד לברית עם ה' וממערכת המצוות והעונשים המתחייבת ממנה.

### קדושה כנגד חיים

המושג "קדושת חיי אדם" נפוץ מאוד בשיח הישראלי בהקשר של חשיבות השמירה על חיי אדם. בהקשר שאנו עוסקים בו כאן הצירוף קדושת חיי אדם הוא הכלאה שגויה. ערך חיי האדם אינו נובע מקדושה אלא מצלם אלוהים. הוא קיים גם בעולם של חולין, כמו שהוסבר בשער הראשון. ואילו למושג קדושה יש מובנים שונים שאינם חלים על עצם החיים. כדי שבחיים תהיה קדושה, יש לטעון אותם בערכים ובמעשים נוספים, מחוללי קדושה. אדרבה, המושג השכיח בספרות חכמים שיש בו זיקה בין קדושה לחיי אדם הוא "קידוש השם". מושג זה הוא היפוכו של קדושת חיי אדם, שהרי קידוש השם דורש לפעמים ויתור על חיי אדם למען קדושת השם.<sup>272</sup>

272 המונח "קדושת חיי אדם" מופיע בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, בסעיף הראשון: "זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חיי

## מסירות נפש

המקום הבולט ביותר שקבלת עול המצוות מגבילה בו את זכות החיים הטבעית הוא במצוות קידוש השם. החובה למסור את הנפש כדי להימנע מאיסורי עבודה זרה וגילוי עריות היא היסוד של הגבלת ערך החיים מפני ערך הקדושה. אמנם הערך של מסירות הנפש על קדושת השם אינו מבטל את הערך של "וחי בהם", אלא רק מגביל אותו במקרים מסוימים וקיצוניים. עם זאת אי-אפשר להתעלם מקיומו של פן ביהדות שמקדש את ערך מסירות הנפש, המרטירולוגיה, ואינו רואה בו רק אסון שבדיעבד. גישה זו נסמכת בין היתר על תורת רבי עקיבא שאמר: "כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה, מתי יבוא לידי ואקיימנו [...] בכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך" (ברכות סא ע"ב). דורות של יהודים גדלו על ברכי המיתוסים של חנה ושבעת בניה, רבי אמנון ממגנצא ושאר מקדשי השם שבכל הדורות ובכלל זה בדורנו אנו.<sup>273</sup>

ובהיותו בן חורין". ייזכר לטוב פרופ' ישעיהו ליבוביץ' על שנלחם מלחמת ה' בגיבורים כנגד הזילות של השימוש במושג "קדושה" בחיינו. ליבוביץ' תוקף את הייחוס של קדושה לחפצים ולתופעות כעבודת אלילים גמורה. במקומות אחדים הפריז על מידתו (ליבוביץ', 1982, עמ' 142). הלוא כבר לימדנו הרמב"ם – שליבוביץ' ראה עצמו אוהז בשיפוּלי גלימתו – שבמקום שמטים את המידות יתר על הראוי לצד אחד, מן הדין להטות אותן אל הקצה השני כדי לאזן על דרך האמצע (שמונה פרקים, פרק ד). צווי התורה מספקים את האיזון הרצוי (שם, ובהלכות דעות ג, א, על הכפרה הנדרשת מהנזיר), והתורה לא נמנעה מלייחס קדושה לבני אדם, למקומות בארץ ולחפצים. ועוד ראו אצל נתן רוטנשטריך, "על קדושת החיים" (רוטנשטריך, תשנ"ג).

273 לדיון מקיף בנושא ראו הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר, תשס"ד); וראו גם הרב חיים דוד הלוי (הלוי, תשנ"ג); יצחק טברסקי, "קידוש השם וקידוש החיים" (טברסקי, תשנ"ג).

על ההבדל בנושא זה בין המשפט העברי ובין המשפט הישראלי ראו אברהם טננבוים, "על החובה המשפטית למסור את הנפש" (טננבוים, תשס"ו II). לטענתו, המחוקק הישראלי אינו תובע לעולם מאדם למסור את הנפש על ערכים, ואילו המשפט העברי גיבש במשך השנים ציפיה שכזאת. לדבריו, יש לשקול בחיוב את המגמה של המשפט העברי הן בשל המסורת הן בשל הסברה.

## ייסורים ועינוי הנפש

בדרגה מתחת למיתה עומדים הייסורים, גם אלו נדרשים מקהילת מקדשי השם:

שֶׁבֶת שְׁבֵתוֹן הִיא לָכֶם וְעֵינֵיכֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חָקַת עוֹלָם (ויקרא טז, לא).

בעולם זכויות האדם וצלם אלוהים יש מגמה למנוע מן האדם צער, סבל וייסורים כחלק מהחובה להגן על חייו, על בריאותו ועל כבודו. לעומת זאת בעולם הקדושה קיימת לעתים דרישה מן האדם לוותר על חייו הבריאים והנינוחים כדי לחזק ערכים של קדושה. ביום הכיפורים, היום הקדוש בשנה, קיימת מצוות "ועיניתם את נפשותיכם". זו מתפרטת למגבלות על אכילה ושתייה, רחיצה וסיכה, נעילת הסנדל ויחסי אישות (משנה, יומא ה, א). האיסורים הללו, המוגדרים בתורה עצמה כעינוי, נחוצים לשם התקדשות יתרה ביום הכיפורים, ואולם הם מופיעים בעוד זמנים ובהקשרים אחרים. בכלל דרישות העינוי הללו אפשר למנות מצוות מחייבות לכול כדוגמת תעניות ציבור, מנהגי אבלות, איסור קיום יחסי אישות במועדים שונים על פני לוח השנה או על פי מערכת הטומאה והטהרה של האישה. בצדס קיימים מנהגים של חסידים ופרושים, שהוסיפו מגבלות, עינויים וסיגופים, בממדים שונים בכל הדורות. הוספה של סיגופים ועינויים אמנם איננה דרישה מחייבת כללית, אבל זו עמדה רוחנית בעלת משקל שאינה מובנת מאליה בעולם ההומניסטי והליברלי, השוקד על הרחבת החירות ואיכות החיים של האדם הפרטי.<sup>274</sup>

## קדושה כנגד שוויון

תביעותיה של הקדושה אינן עולות בקנה אחד עם ערך השוויון האוניברסלי. הקדושה דורשת הבדלה וייחוד.

קדושת המקום. מקום המקדש, קודש הקודשים, הוא המקום המקודש ביותר, ולכן הוא מופרש ומובדל עד כדי כך שאי-אפשר להיכנס אליו בכלל למעט הכהן

274 ראו אפרים אלימלך אורבך, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל" (אורבך, תשכ"א).

הגדול ביום הכיפורים. מסביבו נמצאים מעגלים של קדושה פוחתת והולכת: הר הבית, המובדל על ידי מגבלות של טוהרה; ירושלים, שחומותיה תוחמות דרגת קדושה נבדלת; וכלל ארץ ישראל, המקודשת משאר הארצות ולכן חלות גם בה הלכות ייחודיות כדוגמת ה"מצוות התלויות בארץ" (משנה, כלים א, ו).

קדושת הזמן. שבתות ומועדים. ימים נבדלים משאר ימי החולין של השנה במצוותיהם ובאורחות חייהם. גם בקרב הימים יש מדרג פנימי: בראשו יום הכיפורים, שהוא "שבת שבתון", ולאחריו שבת, יום טוב, חול המועד ומועדים מדברי חכמים – חנוכה ופורים – שדרגת קדושתם פחותה ועדיין הם נבדלים משאר ימות החול.

קדושת האדם. קיים מדרג בגישתם של בני האדם אל הקדושה. הבדלה בין ישראל לעמים, הבחנה בין מעמדות בתוך עם ישראל: כוהנים, לוויים וישראלים, ודרגות נמוכות יותר של מעמד ויחסין, היוצרים בין היתר הבדלות ומגבלות באפשרויות הנישואין. קיימת הבדלה ברמת החיוב במצוות וביכולת להשתתף במעשים של קדושה בין גברים לנשים. בעלי מום מוצאים מן הכלל בהקשרים שונים, בראש ובראשונה ביכולתם לעבוד במקדש ככוהנים. בעלי מלאכות מסוימות מודרים מהשתתפות בעלייה לרגל. ההיררכיה שנוצרה בבית המקדש נשמרת במידה מסוימת גם מחוצה לו וגם אחרי החורבן בטקסים ובמצוות, מבית הכנסת ועד שולחן הסעודה. ככלל המושג קדושה מתפרש כהבדלה וכהפרשה (ויקרא יט, ב; רש"י ומפרשים שם), ומיניה וביה נובע הצורך בקיומן של הבדלות כתנאי לכינונה.

### מעגלי הקדושה – יוחסין

אחד המישורים הבולטים של חוסר שוויון שמקורו במערכת הקדושה הוא בתחום היוחסין לנישואין:

עשרה יוחסין עלו מבבל: כהני לויי ישראל, חללי גירי וחרורי ממזרי נתיני שתוקי ואסופי (חללים, גרים, ממזרים, חרורים נתינים, שתוקים ואסופים). כהני לויי וישראלי מותרים לבא זה בזה, לויי ישראלי חללי גירי וחרורי מותרים לבא זה בזה, גירי וחרורי ממזרי ונתיני שתוקי ואסופי כולם מותרין לבא זה בזה (משנה, קידושין ד, א).

הניסוח החיובי של הדברים אינו מסתיר את השלילה שבהם: כוהנים אסורים להתחתן עם מי שייחוסו פחות מישראל, מן החללים ומטה. לווים וישראלים אינם יכולים להתחתן עם ממזרים ומי שלמטה מהם. איסורי החיתון הללו נובעים מהגדרת הקדושה של הכוהנים וממעגלי הקדושה המתפשטים סביבם בהדרגה. ההקפדה על היוחסין היתה נהוגה בישראל באופן יסודי ומושרש היטב, כמו שעולה מן הדוגמה במעשה המסופר במסכת קידושין:

זעירי הוה קא מישתמיט מיניה דר' יוחנן דהוה אמר ליה נסיב ברתי יומא חד הוו קאזלי באורחא מטו לעורקמא דמיא ארכביה לר' יוחנן אכתפיה וקא מעבר ליה א"ל אורייתן כשרה בנתין לא כשרן? [...] (קידושין עא ע"ב).

[תרגום: זעירי היה משתמט מרבי יוחנן שהציע לו לשאת את בתו. יום אחד היו מהלכים בדרך, הגיעו למעבר מים, נטל זעירי את רבי יוחנן, הרכיבו על כתפיו, והעביר אותו. אמר לו רבי יוחנן: תורתנו כשרה ובנותינו אינן כשרות?]

זעירי עלה מבבל לארץ ישראל ללמוד תורה אצל רבי יוחנן. הוא העריך את חוכמתו של רבו, אך לא היה מוכן להתחתן עם בתו, שכן בעיני חכמי בבל שבי ציון – שהיו יסוד ההתיישבות המחודשת בארץ ישראל – היו מהמשפחות המיוחסות פחות שעלו עם עזרא, ובכבל נותרו רק יהודים מיוחסים. שיבת ציון אירעה כשבע מאות שנים קודם לכן, ועדיין הייתה יסוד מכונן בהערכתם של הבבלים את הארצישראלים.

עולא איקלע לפומבדיתא לבי רב יהודה חזייה לרב יצחק בריה דרב יהודה דגדל ולא נסיב א"ל מאי טעמא לא קא מנסיב ליה מר איתתא לבריה א"ל מי ידענא מהיכא אנסיב אמר ליה אטו אנן מי ידעינן מהיכא קאתינן? (קידושין עא ע"ב)

[תרגום: עולא הזדמן לפומבדיתא, לבית רב יהודה, ראה את יצחק בנו של רב יהודה שאינו נשוי, אמר לו: מדוע אין אדוני משיא אשה לבנו? אמר לו: וכי יודע אני מהיכן אשיא לו אשה? אמר לו: וכי אנו יודעים מה מוצאנו?]

הדקדוק ביוחסין נותר ערך חשוב בכל הדורות, וקיים גם כיום. הוא משפיע מאוד על קיומם של פערים חברתיים במדינת ישראל, על קשיי הקליטה של מעגלי העולים בתקופות שונות, על השתלבותן החברתית של קבוצות עולים ועל היחסים בין העדות בישראל. למרות הרצון הכן להגיע לידי השתלבות, שיתוף ואחדות מלאים במדינת קיבוץ הגלויות, לא בנקל אפשר להיפטר מן המסורות הברלניות והיחסניות הטבועות בשורש הקיום היהודי מאות דורות.

### מעגלי הקדושה – כוהנים

כנגד פגומי היחס מופיע חוסר השוויון גם בקוטב האחר, של המיוחסים שבעדה, הכוהנים:

וְקִדְשְׁתוּ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מְקַרֵּיב קֹדֶשׁ יְהִי לְךָ כִּי קֹדֶשׁ  
אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם (ויקרא כא, ח).

התואר קדוש ניתן לבני אדם בעם ישראל בלבד. אמנם "כל העדה כולם קדושים" כמו שקבע קרח, אבל שלא כדבריו, בתוך עם ישראל יש מדרגות של קדושה. שבט לוי נבחר לשרת במקדש, ומתוכם נבחרו הכוהנים לקדושה יתרה. משום כך הוטלו עליהם חובות ומגבלות וניתנו להם זכויות מסוימות. הם לא זכו לקבל נחלה בארץ ישראל כשאר השבטים, וכנגד זאת הם זכאים לקבל תרומות ומעשרות מן היבול של הישראלים, נוחלי הארץ. המגבלות על הכוהנים נוגעות גם לתחום הנישואין והאישות, והן קיימות עד היום, אף שהכוהנים אינם משרתים עוד במקדש.

ההתנגשות בין זכויות היסוד של הנישואין ובין איסורי הכהונה היא דוגמה אופיינית לצמצום הזכויות הנוצר על ידי מושג הקדושה גם כלפי פרטים, כך שקדושת הכהונה מערערת על ערך השוויון אפילו בתוך עם ישראל. הזכויות היתרות המוקנות לכוהנים וגם החובות המוטלות עליהם אינן נתונות לבחירתם ומגבילות את חופש העיסוק, שכן הם נדרשים להיות פנויים לעבודת המקדש והחינוך; את חופש התנועה, כאשר עליהם להימנע מלהיכנס למקום שיש בו טומאה, ובכלל זה לצאת מן הארץ! ואת חופש הנישואין שלהם, למשל באיסור החל עליהם לשאת גרושות.



## קדימות הכוהן

בדרך כלל זכויות היתר צמודות לחובות היתר ולהפך. כך גם בעולם הכהונה:

כל המקודש מחבירו הוא קודם את חברו. מנלן [מנין לנו]? דתנא  
דבי רבי ישמעאל: "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה; לפתוח ראשון  
ולכרך ראשון וליטול מנה יפה ראשון (הוריות יב ע"ב).

המגנון ההלכתי מחייב העדפה וקדימות בתחומים שונים שמקורם בערכי הקדושה. אפשר למצוא גם מאמרים הפוכים כגון "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (משנה, הוריות ג, ח), אבל תהיה זו טעות לפרש שהמשפטים הנגדיים מקורם בערך השוויון. המאמר המעלה את ערכו של התלמיד החכם על פני הכוהן משקף מחלוקת על שאלת הקדימות: האם יש להקדים את הערך של הכהונה או של לימוד התורה? המשנה מבטאת תפיסה שבה מעמדו של החכם החליף את מעמדו של הכוהן, אבל עצם התודעה שיש נבחרים מועדפים, הראויים לזכויות ולכבוד יתר על פני אחרים, במקומה עומדת ונוגדת את ערך השוויון.<sup>275</sup>

### מעגלי הקדושה: נשים

אף על פי שבעולם הבריאה בצלם אלוהים נבראו האיש והאישה כאחד בצלם זה, בעולם הקדושה יש הבחנה מובנית בין גברים לנשים במישורים שונים של התורה, המצוות והזהות הדתית. האנשים והנשים אמנם קיבלו כאחד את התורה בהר סיני ויחד ניצבו במעמדי הברית, אבל מבחינת המבנה של קהילת מקדשי ה' אין זהות תפקודית וערכית בין הנשים לנשים.

הזירה העיקרית שקיימת בה הבחנה הזאת היא תחום הקדושה, ובראש ובראשונה במקדש:

275 אפרים אלימלך אורבך, "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל" (אורבך, תשכ"ז).

הסמיכות והתנופות וההגשות והקמיצות וההקטרות והמליקות וההזאות והקבלות<sup>276</sup> נוהגין באנשים ולא בנשים, חוץ ממנחת סוטה ונזירה<sup>277</sup> שהן מניפות (משנה, קידושין א, ח).

הנשים אינן יכולות לעבוד אף לא באחת מן העבודות של המקדש. אף על פי ששחיטה כשרה גם אם השוחט אינו כוהן, ואף נשים רשאיות לשחוט, נוכחות נשים שוחטות במקדש לא הייתה שכיחה. גם מחוץ למקדש מקצוע השחיטה לא היה נפוץ בקרב נשים. לפי המשנה נשים יכולות להקדיש קורבן ולהביאו למקדש, אך הן מעורבות אישית, במקדש עצמו, רק בשני קורבנות: סוטה ונזירה. מן הגמרא משתמע שכדי להפיס את דעתן, אפשרו לנשים לסמוך גם על קורבנות אחרים שהביאו (חגיגה טז ע"ב).<sup>278</sup> המסורת של הדרת האישה מן המקדש עברה אל בית הכנסת וקיימת גם בהקשרים אחרים של "רברים שבקדושה": הצטרפות למניין, לזימון<sup>279</sup> ולטקסים ציבוריים אחרים, להנחת תפילין וללבישת ציצית, ואף ללימוד תורה, שבמקורו נתפס ככל הנראה כעשייה ציבורית-חברתית של דבר שבקדושה, והנשים לא נכללו בו.<sup>280</sup>

276 כל אלו פעולות הקשורות להקרבת קורבנות: סמיכה על הקורבן, הנפתו, הגשתו אל הכוהן ולמזבח, נטילת קומץ מן המנחה, הקטרת הקטורת וחלקי קורבנות אחרים על המזבח, מליקת העוף – שהיא דרך שחיטתו, הזאת הדרם על קרנות המזבח ויסודותיו וקבלתו של הדרם בכלי אחרי השחיטה.

277 מנחת סוטה – קורבן מנחה שמביאה אישה שנחשדה בניאוף במהלך טקס השקיית מי סוטה שנעשה לה במקדש (עוד על טקס זה ראו לעיל, עמ' 95-96). מנחת נזירה – קורבן מנחה שמביאה אישה שנדרה נזירות וסיימה את תקופת הנזירות שלה.

278 הסמיכה היא הנחת ידיו של המקריב על קורבנו. יש בכך מעין האצלה מעצמו אל הקורבן והקדשתו.

279 ברכה הנאמרת בהקדמה לברכת המזון ודורשת את נוכחותם של שלושה גברים לפחות. בהלכה יש יסוד לכך שגם שלוש נשים שסעדו יחדיו חייבות בזימון, אבל מנהג זה אינו מקובל כל כך, ולאחרונה נדרש שוב עם התעוררות המודעות הפמיניסטית.

280 סוגיית חיוב הנשים במצוות נפרשה בתלמוד הבבלי במסכת קידושין: לג ע"ב-לו ע"ב, וממנה המוצא לכל הדיונים בנושא. בעניין היתר הסמיכה על הקורבן לנשים ראו ספרא, ויקרא, דבורא דנרבה, פרשה ב: "בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: הנשים סומכות רשות, אמר רבי יוסי אמר לי אבא אלעזר: היה לנו זבחי שלמים והוצאנוהו לעזרת הנשים וסמכו עליו הנשים לא מפני שהסמיכה

הנשים אינן מוצאות בכך מכלל קדושת ישראל. אדרבה, ההשתייכות לקדושת עם ישראל עוברת דווקא דרך הנשים, האימהות. הן חלק מבניין הקדושה של המשפחה בישראל, ולכת כוהן ולאשת כוהן יש חלק בזכויות ובחובות שמעמד הכהונה מקנה. הנשים שייכות במידה שווה לכל מצוות לא תעשה, והן גם בעלות מעמד שווה למדי בדיני ממונות, אך לא בתחום הציבורי של בית הדין – מילוי תפקידים של דיינות ועדות.

תחום המשפחה הוא המישור השני החשוב שאין בו שוויון בין האיש והאישה בישראל. בעצם העובדה שהאיש הוא המקדש והוא המגרש נוצרת א-סימטריה בסיסית, שעדיין לא נמצאה דרך לבטלה ולעקפה. ככלל, אפשר לומר שהשאלות הקשות הנוגעות למעמד האישה בהלכה, בעיקר בתחום האישות והמשפחה, מקורן ברובן הגדול בהיות הנשים חלק ממערכת הקדושה בישראל, ולא ביסודות האוניברסליים של הנישואין. כמו שהוסבר בשער הראשון, קיימת הבחנה ברורה בין מוסד הנישואין "קודם מתן תורה", המתואר כמהלך הסכמי בין איש לאישה – הן הכניסה לנישואין הן היציאה מהם – ובין מוסד הנישואין שאחרי מתן תורה, המבוסס על מעשה הקידושין (רמב"ם, הלכות אישות א, א-ב). הקידושין הם שגוררים אחריהם את הצורך בגט, את האפשרות של האיש לשאת נשים רבות כנגד תלותה של האישה בבעל יחידי ובנכונותו לגרשה, את החשש לממזרות

---

בנשים אלא מפני נחת רוח של נשים". הטקס הפומבי השלילי של השקאת הסוטה, כמו שמתואר בפרוטרוט במסכת סוטה, הוא ככל הנראה תיאור ספרותי וסמלי שיעודו להרתיע את הנשים, ולא טקס שקוים אי פעם כצורתו במקדש. על מידת הממשות של הלכות סוטה והאם נתקיימו אי פעם ראו ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה (רוזן-צבי, תשס"ח).

אף על פי שמן הדין נשים רשאיות לשחוט, לא היה הדבר מצוי. יש עדויות לתקופות שבהן הניחו לנשים לשחוט. ראו צוריאלי, תשס"ז. על המצב באשכנז והמציאות של נשים שוחטות שם ראו אשכנזי, תשכ"ה. על המציאות באיטליה ראו בונפיל, תשנ"ד: 109; רות, 1962, עמ' 29-48. גם מילה לא הותרה לנשים בדרך כלל, אף על פי שהתורה העידה על ציפורה אשת משה רבנו שמלה את בנה. ראו עבודה זרה כז ע"א, ומפרשים ופוסקים שם. על מילת ציפורה אשת משה את בנה ועל תפקידן של נשים בעת גזרות ראו מקבים ב, ב, ו. וכן יוסי זיו, "מילה בידי אישה בספרות חז"ל ובמנהג יוצאי אתיופיה" (זיו, תשס"ד); יעקב שמואל שפיגל, "האשה כמוהלת: ההלכה וגלגוליה בסמ"ג" (שפיגל, תשמ"ט); וכן בספרו של דניאל שפרבר, מנהגי ישראל (שפרבר, 2002, עמ' ד, ח).

ואת בעיית העגינות. ועדיין נחוץ לברר מדוע הקדושה מחייבת אי-סימטריה בין המגדרים ואם זהו צורך הכרחי לקיומה של קדושת הנישואין בישראל.<sup>281</sup>

### קדושה כנגד חירות

מצוות הקדושה מגבילות את החופש של האדם על כל צעד ושעל. לאמיתו של דבר קשה לדבר על ערך החירות במובנו המודרני, הליברלי, כערך הקיים בעולם של תר"ג מצוות. מצוות התורה מגבילות את האכילה והשתייה בהלכות מאכלות אסורות; את סדר החיים היומיומי בעיקר בשבת ובמועדים, אך לא רק בהם; את יחסי האישות, גם בין איש לאשתו בשל הלכות נידה; ואוסרות לחלוטין כל קשר זוגי שאינו כמסגרת נישואי איש ואשתו. אורח החיים של הקדושה מחייב ברכות ותפילות והשתתפות עם הקהילה בשמחות ובאבלות, שכן הרבה מן המצוות הקשורות במעגל חיי האדם מצריכות, לפחות בעדיפות ראשונה, עשרה משתתפים והאדם אינו יכול לקיימן בזמנו החופשי ובאופן פרטי. כאמור, היציאה לחירות משעבוד מצרים לא הייתה חירות במובן של החופש מכול. מה שביקש משה רבנו מפרעה הוא חופש לעבוד את ה'. ישראל עברו משעבוד מצרים לעבדות הא"ל. "עבדי הם, ולא עבדים לעבדים". הכלל של רבי יוחנן מגדיר יפה את תפיסת החופש בעולם של מצוות:

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות ואין להקדוש ברוך הוא שבח בו. והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [וזהו שאמר רבי יוחנן, מהו שכתוב]: "במתים חפשי" (תהלים פח, ו) – כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות (שבת ל ע"א).<sup>282</sup>

281 לסקירת הבעיות מנקודת מבט פמיניסטית ראו בספרה של תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם (רוס, תשס"ז, עמ' 50-68), ומקורות רבים שם.  
282 המשמעות ההלכתית של מאמר זה היא שאף על פי שמחללים שבת מפני פיקוח נפש של כל אדם חי, אין מחללים את השבת לשם טיפול במת. ראו שבת קנא ע"ב; נדה סא ע"ב.

## כפייה לקיים מצוות

התביעה מכל יהודי לקיים את חלקו בברית שכרת ה' עם עמו מתקיימת לא רק באמצעות ענישת העבריינים, אלא גם בכפייה אקטיבית לקיום מצוות. על פי הדין כופים לקיים מצוות עשה, מלבד כמה מצוות שאינן נכללות בכלל זה מסיבות מיוחדות. "במצוות עשה, כגון שאומרינן לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, [עשה ציצית ואינו עושה] מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פו ע"ב). כלומר, כל עוד יש ביכולתו לקיים את המצווה והוא מסרב לעשות זאת, צריך בית הדין לכפות עליו בכוח לקיימה. מכוח זה פסקו בעבר שצריך לכפות גירושין על זוג חשוכי ילדים, אחרי עשר שנות עקרות, כיוון שניתן לחייב את האישה בקיום מצוות פרייה ורבייה. וכן פוסקים לכפות על האב למול את בנו (שו"ת תשב"ץ, חלק ג, סימן ח). גם במצוות צדקה נעשה שימוש בכלים של כפייה (בבא בתרא ח ע"ב): ניתן לכפות על אדם אמיד לתת חלקו בצדקה כפי ראות עיני הגבאים הממונים על נושא זה.<sup>283</sup>

283 המתח בין גישות המבקשות לכפות קיום מצוות ובין גישות ליברליות יותר בא לידי ביטוי ספרותי מרשים באגדת התלמוד בחולין קי ע"ב. הסיפור מעמת בין גישה כפיינית של חכמי סורא בימי רב חסדא ובין גישה פומבדיתאית של רמי בר תמרי, תלמידו של רב יהודה. אנשי סורא מוצגים כמי שכופים לקיים מצוות בכוח, ואיש פומבדיתא נאבק בגישה הזאת במגוון דרכים, למשל על ידי המצאת צידוקים לכך שאינו מניח תפילין, אינו מטיל ציצית בכגרו, אינו נמנע מאכילת כחל (עטין) ואינו נמנע משימוש בשיירים של מוצרי תעשיית היין, שיש בהם חשש יין נסך. הוא גם חולק על הגישה הסוראית המבקשת לכפות על בן קיום מצוות כיבוד אב בטענה שאין כופין על "מצות עשה שמתן שרכן בצדן", כלומר מצוות שבתורה מופיע השכר שניתן עליהן כגון כיבוד אב ואם, שבה נאמר: למען יאריכון ימיהן.

בעניין הכפייה למצות פרייה ורבייה ראו פסקי הרא"ש ליבמות, פרק ו, סימן טו. ובראב"ן ליבמות סד ע"א (שו"ת מהרי"ט ו' יוסף טראני, טורקיה, המאות השש עשרה-שבע עשרה), חלק ב, יורה דעה, סימן מז), הוצעה סברה שלפיה יש לכפות על בחור רווק להתחתן כדי לקיים את מצוות פרייה ורבייה. המחלוקת בנושא זה מפורטת באוצר הפוסקים לסימן א באבן העזר, ושם גם דיון על הגיל הראוי לכפות. בעניין כפייה לצדקה ראו בבא בתרא ח ע"ב; תוספות בבא בתרא ח ע"ב, ד"ה "אכפייה לרב"; רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, י; שולחן ערוך, יורה דעה רמח, א. לשאלת האפשרות למימושה של כפייה בעידן המודרני ובמדינת ישראל ראו מאמרו של הרב אהרן כץ, "כפייה במצוות" (כ"ץ, 2002).

## קדושה כנגד כבוד האדם

כבוד האדם במשמעות צלם אלוהים האוניברסלי מוגבל על ידי מצוות הקדושה. במצוות כיבוד אב ואם עומדת כנגד מצוות הכיבוד הקדימות של קיום מצוות ה': "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו", האוסרת על הבן לכבד את רצון אביו ואמו במקום שהוא נוגד מצווה והלכה (ויקרא יט, ג; יבמות ה ע"ב). אסור לבן להאכיל את הוריו מאכלות אסורים גם אם הם מאוד משתוקקים לכך. אם כך הדבר כשיש מצווה מיוחדת לכבד את האב והאם, על אחת כמה וכמה כשמדובר בכבודו האישי של אדם פרטי. לעתים יוצא כבוד האדם נפסד כשרצונותיו של אדם וכבודו והקדושה ודרישותיה מתנגשים.

כמו בשאלת החיים, גם בשאלת הכבוד אין לומר שהקדושה גוברת לעולם על ערך הכבוד. אדרבה, הכבוד הוא עצמו חלק מהרכיבים המכוננים את הקדושה, בין היתר כבודם של הכוהנים והמקדש, כבודו של החכם, כבודו של כל אדם מישראל, איש ואישה, גדול וקטן. לפיכך "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה". כבוד האדם הוא ערך חשוב, אבל כנגדו עומד העיקרון ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל; ברכות יט ע"ב), המחייב לוותר על כבוד האדם במקום מצווה.<sup>284</sup>

## קדושה כנגד זכות הנישואין

הדרישה לכונן ממלכת כוהנים ובתוכה לייחד שבט הנושא באופן מיוחד את משרת הכהונה יוצרת מערכת שלמה של מגבלות נישואין. עבודת הכוהנים במקדש היא עבודה של גברים, ולכן נוצרה גם הבחנה בין גברים לנשים בתחום זה. בת כוהן אינה מוגבלת באפשרויות הנישואין שלה, ואילו הכוהן מוגבל ונאסר עליו לשאת גרושה וחלוצה.

---

לסיכום תמציתי של הנושא ראו במאמרו של אליאב שוחטמן "על הכפיה לקיים מצוות" (שוחטמן, תשס"ח), שם הוא דן גם בשאלת הכפיה על חילונים ובמדינת ישראל. 284 דוגמה חברתית קטנה אך מפורסמת: ההימנעות מלהשיב ליד מושטת לשלום של בן המין האחר גם במחיר גרימת בושה ועלבון למושיט היד. ראו מאמרו של הרב אברהם וסרמן "הושטת יד לאשה" (וסרמן, תשס"ד).

באשר לשאר עם ישראל מוטלת הגבלה שווה יחסית בין גברים לנשים: לאלו כלאו נאסרו הנישואין ויחסי האישות עם גויים ופסולי חיתון. עם זאת קיימת הבחנה בין האיש והאישה בתחום היוחסין. מכיוון שהשייכות הלאומית לעם ישראל הוגדרה דרך האם, התוצאה של נישואי תערובת אינה שוויונית – בן של ישראלי מנוכרייה נחשב נוכרי, ובן של ישראלית מנוכרי נחשב ישראל גמור.

### קדושת הנישואין

כמעט כל הלכות הנישואין בישראל מקורן בצורך לקדש את מוסד הנישואין כחלק מן הקדושות המחייבות את עם ישראל בכל תחום. "קודם מתן תורה", אומר הרמב"ם, לא היה צורך בקידושין (רמב"ם, הלכות אישות א, א-ב). די היה בהסכמה של בני הזוג לחיים משותפים כדי שהם ייחשבו נשואים ובפרדה מוסכמת כדי שייחשבו פנויים. איסור הניאוף של בני נח אינו מחייב קיומם של טקסי קידושין וגירושין, והוא מתקיים גם על בסיס ההסכמות המקובלות בכל חברה להגדרת נישואין. לא כן הדבר בישראל. "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין" מכפיף את כל מערכת האישות תחת קורת הגג של הקדושה.<sup>285</sup>

### עגונות, מסורבות גט, ממזרים

אחד המישורים שבהם מתנגשים התנגשות חמורה ביותר מצוות הקדושה וערכי כבוד האדם וזכויותיו הוא דיני הנישואין בישראל. לא ייפלא אפוא שזה אחד התחומים שבהם התרעומת על ה"כפייה הדתית" במדינת ישראל ועל ידי הממסד הרבני היא מהקשות והחמורות ביותר. דיני קדושת הנישואין פוגעים בערכי השוויון, החירות וכבוד האדם. החשש מפני זילות קדושת הנישואין הוא הסיבה לקיומם של דיני גיטין וחליצה מחמירים ולעיגונן של נשים שאינן יכולות לקבל גט תקין מבעליהן. חשש זה הוא היוצר את סנקציית הממזרות, האמורה להרתיע מפני כל מעשה ניאוף של אשת איש או גילוי עריות במשפחה, אף שהנפגע הישיר הוא הילד, החף מפשע.

285 על כך נטוש הוויכוח הקשה בין תפיסת הנישואין האזרחית לתפיסת הנישואין הדתית במדינת ישראל. ראו דבריו של השופט חיים כהן במאמרו "יהודיותה של מדינת ישראל" (כהן, תשנ"ח).

תבנית מערכת הנישואין פוגעת בערך השוויון גם מפני שהפעולה של קידושין וגירושין מסורה בידי האיש, וכוחה של האישה מוגבל מאוד בעניין זה. היא פוגעת בשוויון גם בכך שבעיקר דין התורה, ובמקרים נדירים גם בהלכה המקובלת, הבעל רשאי לשאת נשים אחרות, ואילו האישה לעולם מוגבלת לקשר יחיד. כל הבעיות הללו קיימות בנישואין תקינים ונורמטיביים. על אלה נוספים הקשיים והסנקציות שדיני התורה מערימים על כל ניסיון לחרוג מקשר האישות הזוגי המסורתי של איש ואישה פנויים הבאים בקשרי נישואין כדת וכדין.

### גם כבי המשפחות

גם איסורי עריות, אף על פי שהם נחשבים טאבו טבעי, הם מגבלה שתורת הקדושה מציבה על חיי האישות הפרטיים של האדם. כך תיארו זאת חז"ל:

”וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו”, היה רבי נהוראי אומר: מלמד שהיו ישראל מצטערים בשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות ומלמד שהיה אדם נושא את אחותו ואחות אביו ואחות אמו ובשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות היו מצטערים (ספרי במדבר צ).

על פי רבי נהוראי, חוקי העריות אינם נובעים מטאבו קדום ואינם מתאימים תמיד לאינסטינקט אנושי טבעי. לדבריו, קיים קונפליקט חמור בין דיני האישות של התורה ובין הצרכים והרצונות של הפרטים. הקונפליקט טבוע בעצם תביעתה של התורה לקדש את הנישואין בישראל מתוך מודעות גמורה לחומרת הענישה והמגבלות המוטלות בשל כך על האדם הפרטי. משום כך תגובתם של ישראל לדיני העריות שנתחדשו להם בסיני מתוארת כ”בכי”.

העיקרון של ”קדושים תהיו” מלפף את פרשיות העריות בתורה מכל צדיהן, והחובה להיות ”גוי קדוש” הנבדל במעשיו מ”מעשה ארץ כנען” ומ”מעשה ארץ מצרים” (ויקרא יח, ג) מעידה על ההבנה שמצוות אלה מציבות דרישה קשה ולא מקובלת בעולם שמסביב. חומרתן של המצוות והקושי בקבלתן הודגשו בדרשת חז”ל בכך שהעם תואר כ”בוכה למשפחותיו” – בכו על הלכות המשפחה שהוטלו עליהם.



האיסור "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא" (ויקרא יח, כב) הוא חלק מפרשת העריות שבתורה, המופיעה בהקשר של פרקי הקדושה בספר ויקרא. השלילה של יחסים חד-מיניים יכולה להיות מוסברת על הרקע הזה, ולכן ייתכן שלא תהיה אסורה כלל במסגרת המוסר האנושי הטבעי. עם זה יש מקורות התולים את האיסור בציווי "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" שבפרשת הבריאה, ולפיכך יש להחשיבו כאיסור אנושי ראשוני וכללי.<sup>286</sup> גם הצו "לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל" (דברים כג, יח) משתמע כמצמצם את

286 מהמילים הללו מסיק רבי עקיבא שהצו הבסיסי מורה על התקשרות של אישות ומיניות בין איש לאישה בלבד, ולא בין איש לאיש או להבדיל בין אדם לבהמה. ירושלמי, קידושין א, א [נח, ג]. הרמב"ם, בעקבות הגמרא במסכת סנהדרין, מונה את משכב זכור כאחת העריות האסורות על בני נח (הלכות איסורי ביאה יד, יח; הלכות מלכים ט, ו). לאיסור היחסים החד-מיניים בישראל ראו הלכות איסורי ביאה יד, י; הלכות מלכים ט, ה, על פי סנהדרין נח ע"ב. היחס כלפי יחסים לסביים קל הרבה יותר בהלכה, מכיוון שאין בהם מעשה "ביאה" של ממש, ואף בישראל אינו נחשב איסור תורה חמור. ראו שבת סה ע"א-ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה כא, ח; שולחן ערוך, אבן העזר כ, ב; רמב"ם, הלכות מלכים ט, ה-ו.

על פי הבחנתם של רס"ג וממשיכי דרכו בין מצוות שכליות לשמעיות, יש מקום לדון אם איסור משכב זכור נחשב מצווה "שכלית" – שהשכל מחייב אותה, או מצווה "שמעית" – שאין בה היגיון, והיא מחייבת רק מפני ששמעונה בצווי התורה. לכאורה כל שבע מצוות בני נח הן מצוות "שכליות", ואולם אפשר שבעניין מצווה זו חל שינוי. בימי הביניים ובראשית העת החדשה נחשבה מצווה זאת מצווה "שכלית" וטאבו מוסכם, ואילו בחברות אחרות, בתקופות אחרות, וגם בימינו בעולם המערבי, הולכת ומתפשטת ההכרה שאין למצווה זו צידוק "טבעי" ו"שכלי" (בניגוד לדעתו של הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח חיים ד, קטו). ואולי אפילו להפך, יש למנותה בכלל המצוות המחוללות התנגשות בין הצרכים האנושיים הטבעיים של אחדים מבני האדם ובין הדרישות של התורה. אם איסור זה מאבד את תקפותו ה"שכלית" וה"טבעית", ייתכן שאין הוא מחייב עוד את אומות העולם ואין למנותו בכלל איסורי העריות הכלולים בשבע מצוות בני נח. בהקשר זה יש לדון בשאלה אם לאומות העולם הזכות לקבוע לעצמם את הגדרים של איסורי עריות המוטלים עליהם, או שקיימת קביעה מוחלטת של מושגי הטוב והרע על פי התורה גם בתחום זה. ראו הרב רונן לוביץ, "סלידה, סובלנות או מתירנות: יחס היהדות להומוסקסואליות" (לוביץ, תשס"א).

איסור הזנות, בין של נשים ובין של גברים, ל"בני ישראל" בלבד. ייתכן שפסול הזנות באומות העולם מקורו בערכי היסוד של כבוד האדם וחירותו.<sup>287</sup>

287 איסור קדש וקדשה נאמרו "בישראל" בלבד. רש"י מסביר "קדש" כמזומן למשכב זכור, ורשב"ם מסבירו כמי שבא על פנויות בלא כתובה וקידושין. הרמב"ן מפרש שהכתוב מדבר באחריות בית הדין לסילוקה של הזנות מישראל באופן ציבורי. לדברי הרמב"ן, איסורי זנות ומשכב זכור קיימים גם באומות העולם, ואולם מדברי רש"י משתמע שהגויים אינם מצווים עליהם (ראו סנהדרין נד ע"ב). לפי הירושלמי את איסור משכב זכור למדים מן הפסוק "ודבק באשתו" בפרשת בראשית, ואם כן זהו איסור אוניברסלי.

## נעילת שער שני הנתיבים בתורה

בשער זה הוצגה התפיסה של מערכת תרי"ג המצוות כמערכת המיועדת לעם ישראל כעם קדוש וממלכת כוהנים. מפרקי השער עולה המסקנה שאי-הנחת, החיכוכים וההתנגשויות בין התפיסה ההומניסטית-ליברלית לבין הדת וההלכה היהודית מתמקדות בעיקר בהיבטי ההלכה שמקורם בדרישות הקדושה שראשיתן במתן תורה בהר סיני. הן המבדלות בין ישראל לעמים, הן היוצרות בידול ואי-שוויון בתוך מחנה ישראל, והן המגבילות את חירויות הפרט ולעתים גם את כבודו וזכויותיו האחרות הנובעות מצלם אלוהים שבו. החידוש הוא שאין מדובר בעימות בין תרבות מודרנית, הומניסטית וליברלית, ובין הדת בכללותה, ובוודאי שלא בינה ובין תורת ישראל, אלא שיש התנגשות עמוקה, דיאלקטית, בין ערכי המוסר שמקורם בתפיסה האוניברסלית, הכלל-אנושית, של ספר בראשית, ובין ערכי התורה והמצוות שמקורם בתפיסה המייחדת את ממלכת הכוהנים. הדבר בולט בשתי חטיבות עיקריות של מצוות: האחת – מערכת המצוות שבין אדם למקום, שבהן ההלכה מציבה דרישות שמעבר למוסריות האנושית הטבעית, דרישות שלעתים מתנגשות עם זכויות היסוד וסותרות אותן; והאחרת – חטיבת המצוות שבין אדם לחברו באותן מצוות שנועדו להבנות סולידריות פנים-ישראלית, בתוך ה"ממלכה הכוהנית", ואשר על כן אינן נדרשות ולעתים גם אינן רצויות בכל הנוגע לגויים.

ההתמודדות עם הסתירה הפנים-תורתית הזאת קודמת לכל דיון על היחס בין התורה ובין המחשבה ועולם הערכים והמשפט המודרני. תחילה יש לבחון כיצד התמודדו ההגות וההלכה היהודית עם המתח העולה מן הניגודים שבין שני השערים הראשונים של חיבור זה, ובכך יעסוק השער השלישי.<sup>288</sup>

288 ייתכן שבתוך עולם הקדושה עצמו קיימת ציפייה להשוויית הערך בין כל חלקי האומה, והיא באה לידי ביטוי בטענתו של קורח "כי כל העדה כולם קדושים". בספרות הקבלה והחסידות נמצא מקום לטענתו של קורח אם בדרך הנסתר ואם בדרך של "לעתיד לבוא".



שער שלישי

אלו ואלו



## מבוא

בשני השערים הראשונים הצבענו על קיומן של שתי מערכות מקבילות בתורה – מערכת צלם אלוהים, הנוגעת לאדם היחיד ולאנושות כולה, לכלל בני האדם; ומערכת ממלכת כוהנים, המתמקדת בעם ישראל, בתורתו ובארצו. בשער השני, דרך הילוכנו בסוגיית ממלכת כוהנים והקדושה, ראינו שמערכת הקדושה של ממלכת הכוהנים מגבילה וסותרת את מערכת זכויות האדם, הנובעת מצלם אלוהים. בשער זה נבחן בפירוט את ההתנגשויות הללו ואת דרך ההתמודדות עמן, בהגות ובהלכה.

## פרק א

# אלו ואלו דברי אלוהים חיים

נקודת המוצא לדיון, שהוכחה בשערים הקודמים, היא שגם גישת צלם אלוהים וגם גישת ממלכת כוהנים, גם כבוד האדם וגם גוי קדוש הם ערכי יסוד בתורה. סתירות במחשבה האמונית וההלכתית בישראל הן תופעה רגילה ומוכרת, ואפילו רצויה וברוכה. חז"ל קבעו זאת באומרם שהתורה ניתנה "מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור" (ויקרא רבה כו, ב), והגדירו את שני הצדדים במחלוקת כ"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" (עירובין יג ע"ב) אפילו כשיש ביניהם סתירה גמורה. המדרש מתייחס אל המחלוקת באהבה גדולה:

"הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה" (שיר השירים א, ד).  
ומהו "הביאני אל בית היין"? [...] רבי אבא בשם רבי יצחק אמר:  
אמרה כנסת ישראל הביאני הקדוש ברוך הוא למרתף גדול של  
יין זה סיני, ונתן לי משם התורה שנדרשת מ"ט פנים טהור ומ"ט  
פנים טמא, מנין ודגל"ו, [ודגלו בגימטריה – מ"ט] ומאהבה גדולה  
קבלתי, שנאמר: "ודגלו עלי אהבה" (שיר השירים רבה, פרשה  
ב, א ד).

העובדה שבכרמת המימוש המעשי שני הקטבים יכולים להביא לידי אי-הסכמה, מחלוקת ואף פולמוס חריף, היא נשמת אפה של מסורת התורה, בהגות ובהלכה, מימים ימימה. בכלל זה כלולות המשנה וספרות התנאים כולה, הסוגיה התלמודית, הספרות הרבנית בפרשנות ובפסיקה, ואף חלקים ניכרים של ספרות האגדה וההגות, האמונות והדעות. לעולם מוצגות בהן דעות חולקות וסותרות, ולעתים קרובות הן מעוצבות בדרך של משא ומתן נטול הכרעה.<sup>289</sup> ניסיונות

289 גם במקרא, ואפילו בתורה, מצויות סתירות, עמדות מנוגדות ופרספקטיבות שונות.



להעלים את קיומה של המחלוקת ולהציג חזית מוסכמת ואחידה באו בדרך כלל מנקודת מבט אפולוגטית ונועדו להגנה על היהדות מפני מקטרגים שראו בקיומן של המחלוקות עדות לכשל או לחוסר אמינות של המסורת הרבנית.<sup>290</sup>

## דיאלקטיקה

הרי"ד סולובייצ'יק תיאר את עולם התורה כולו, בהלכה ואגדה, כעולם דיאלקטי. את הדיאלקטיקה היהודית הגדיר כדיאלקטיקה אין־סופית ובלתי פתירה:

---

”שני כתובים המכחישים זה את זה” הוא מושג ידוע מן המידות שהתורה נדרשת בהם. מבקרי מקרא ראו בכך קטרוג על אחדות תורה מן השמים, והיו משלומי ישראל שראו בכך איום על אמונתם. הרב מרדכי ברויאר הראה בחיבוריו מדוע אין להתיירא מהגיוון ומהסתירות, אפילו בתורה שבכתב וקל וחומר בתורה שבעל פה. ראו לעיל מקורות בהערה 225, בעמ' 180–181, העוסקת ביחס לתורת התעודות ולסתירות במקרא. 290 אי־אפשר במסגרת זו לסקור סקירה של ממש את ים הספרות שנכתבה בנושאים אלו. לקט מקורות מקיף על הנושא של המחלוקת נאסף ונערך בכרכי המחלוקת בהלכה (בן מנחם, הכט וזנר, תשס"ג). ניתוח עיוני מקיף של מגוון הגישות למושג ”אלו ואלו דברי א־להים חיים” הציג אבי שגיא בספרו **אלו ואלו** (שגיא, 1996). שגיא מראה שגם גישות מוניסטיות (הסבורות שבכל שאלה הלכתית יש רק הכרעת אמת אחת) חייבות לקבל את המחלוקת כערך יסודי ולייחס חשיבות וערך ממשי גם לדעות הדחויית במחלוקת. במקרה שלפנינו הדברים ברורים עוד יותר, שכן שתי המגמות אינן נובעות ממחלוקת מקרית, אלא הן שתי אידאות העומדות ביסוד העולם. המחלוקת היא רק אחד ההיבטים שהשניות הזאת נחשפת בהם.

אמנם אין לבטל את קיומן של דעות הסבורות שהמחלוקת היא מצב לא רצוי או אפילו תוצר של תקלה היסטורית. לסיכומן של הדעות הללו ראו אצל שגיא, שם, עמ' 175–183. למקורות נוספים ראו שם, עמ' 90–106. שגיא מציע שלושה דגמים להסבר הפלורליזם של ”אלו ואלו דברי א־להים חיים”. הריאלי – כל הדעות ניתנו מסיני; האנתרופולוגי – ההבדלים בין בני אדם יוצרים את האופנים השונים, הלגיטימיים, של שמיעת דבר אלוהים; והסמכותי – בני האדם זכאים לנקוט עמדה הלכתית כפי דעתם, בלא שהם אמורים להתכוונן לאיזו אמת אלוהית מוחלטת, שהרי ”לא בשמים היא”. לענייננו חשוב רק הדגם הראלי, שכן הנחת המוצא הברורה היא ששתי מערכות הערכים מפורשות בתורה, והן דברי אלוהים חיים.

הדיאלקטיקה היהודית, בניגוד להגליאנית, לעולם אינה ניתנת ליישוב ולאיחוי, והיא מתקיימת ועומדת. היהדות מודה בדיאלקטיקה, הכוללת רק תיזה ואנטי תיזה, והחסרה את השלב ההגליאני השלישי, שלב ההשלמה ההרדית. הקונפליקט סופי הוא, כמעט מוחלט. רק הקב"ה הוא היודע כיצד ליישב ולהשלים. אנו איננו יודעים. ההשלמה המלאה היא חזון לאחרית הימים (סולובייצ'יק, תשמ"ב, עמ' 212).

לדיוננו כאן נסתפק לעת עתה בהגדרה פשטנית של הדיאלקטיקה: זו גישה המבחינה בתהליכים המורכבים משתי עמדות מנוגדות, תזה ואנטי-תזה. שתי העמדות לגיטימיות וראויות, הן מתווכחות ביניהן מתוך מתן מקום של כבוד וקיום ממשי לשתייהן, והן משתתפות בדו-שיח מתפתח ויוצר. המונח "דיאלקטיקה" מתקשר במחשבה המודרנית עם הפילוסופיה של הגל. הגל תיאר את ההיסטוריה העולמית בתבנית של תזה, אנטי-תזה וסינתזה. בתפיסה ההגליאנית, ההתמודדות של שני הקטבים זה עם זה צפויה להוליד בסופו של דבר פתרון מאחד, שייתן מקום לשני הערכים. העולם מתפתח מתוך התנועה המתמדת הזאת.<sup>291</sup>

בניגוד לכך הרי"ד סולובייצ'יק טוען שהדיאלקטיקה היהודית אינה הגליאנית, כי אין בה סינתזה. לעולם יש בה קרע בין שני צדדים, קרע בלתי ניתן לאיחוי, אלא רק להכרעות לכאן ולכאן. האדם היוצר, בעיני הרי"ד סולובייצ'יק, הוא מי שמבין לעומק את שני הצדדים של הבעיה ויודע שבבחרו בפתרון אחד הוא מוותר על ערך שני חשוב לא פחות ומיוסר בשל כך על בחירתו. גישתו של הרב סולובייצ'יק, כשהיא מתורגמת מהכרעת האדם היחיד להיות דרך פעולה של ציבור וקהילה,

291 מקובל לזהות את תפיסתו של הראי"ה קוק בדבר "אחדות ההפכים" והתפתחות העולם עם הגישה ההגליאנית (למשל במאמרו "למהלך האידיאות בישראל", אורות, עמ' קב-קיח). ראו שגיא, 1996, עמ' 136-138. ראו הגל, תשס"א, עמ' 55, ובפירושו של ירמיהו יובל, שם, ובמבוא בעמ' 36-34. על שימושו של המושג דיאלקטיקה אצל קאנט, שבו מופיעים מפורשות המינוחים המיוחסים להגל, ראו בספרו של אלעזר וינריב, עיון ב"הקדמות" של קאנט (וינריב, 1996, עמ' 307-310).

פרק א: אלו ואלו דברי אלוהים חיים

מחייבת לשמר את המחלוקת בין שני הקטבים ולא להביאה לידי הכרעה חד-  
צדדית לעולם. ההכרעות לעולם תהיינה זמניות ומוגבלות בהיקפן.<sup>292</sup>

## ערך המחלוקת

אחת הצורות האופייניות להופעתה של דיאלקטיקה בתחום המחשבה או ההלכה היא המחלוקת. המחלוקת מלווה את התורה שבעל פה מיסודה, ואין לראות בה תוצר של תקלה במסירת התורה. אמנם קיימת גם התייחסות כזאת למחלוקת, אך נראה שדרך המלך של ההתייחסות אליה בכל הדורות הייתה בגישה ששתי הדעות הן אמיתה של תורה:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו, יצתה בת קול ואמרה להם אלו ואלו דברי אלוהים חיים הם, והלכה כדברי בית הלל (עירובין יג ע"ב).

מאמרי חז"ל על שהתורה ניתנה "ארבעים ותשע פנים טמא וארבעים ותשע פנים טהור", ש"אחת דיבר אלוהים שתיים זו שמעתי" ו"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" מורים שהמחלוקת היא נשמת אפה של התורה שבעל פה. בהלכות בית דין וסנהדרין מוצאים הנחיות מעשיות שנועדו לאפשר קיומה של מחלוקת בדיון, ודיון שאין בו אפשרות למחלוקת נחשב דיון פגום.<sup>293</sup> המגמה להצניע את המחלוקת אופיינית בעיקר לתקופות ולמקומות שבהם היו גורמים שערערו על

292 סולובייצ'יק, תשמ"ב, עמ' 211. לדיאלקטיקה בהגות הציונית המודרנית ראו בלפר, תשל"ח-תשל"ט; בלפר, תשס"ד, עמ' 11-14.

293 לדוגמה ראו מסכת סנהדרין, תחילת הפרק השלישי, "זה בורר"; דברי בעל האור שמח (ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק, רוסייה, המאה התשע עשרה) על הרמב"ם, הלכות סנהדרין ט, ב; שולחן ערוך, חושן משפט יח, א; ובדברי נתיבות המשפט (ר' יעקב לורברבוים, פולין, המאה התשע עשרה), שם, על חשיבותו של "בית דין נוטה" – כלומר בית דין שמתקיים בו דיון המצריך הכרעת רוב ואינו חד-צדדי בעמדותיו.

מסורת תורה שבעל פה וביקשו להוכיח את אי-אמינותה באמצעות הצבעה על ריבוי המחלוקות בה.<sup>294</sup>

### הרמוניזציה

בשונה מהגישה הדיאלקטית של הרב סלובייצ'ק, את הראי"ה קוק מקובל להציג כבעל גישה הרמוניסטית. זו גישה המבקשת לפתור את המחלוקת בדרך שתיתן ביטוי הולם ומקום מוגדר לכל אחד מן הצדדים. בפרשנות התלמודית, לדוגמה, נעשית הרמוניזציה בין מקורות סותרים על ידי העמדת כל אחד מהם במקרה או בהקשר אחר, כך שיתברר שאין ביניהם סתירה ישירה שכן הם אינם מדברים על מקרה זהה. זוהי ה"אוקימתא".<sup>295</sup> וכך כתב הראי"ה קוק באורות הקודש:

כל הניגודים הנמצאים בהדעות, וכל אותה האפסיות שלפעמים נראה מחוג אחד על חברו, והניגודים הללו מתגדלים ביותר כל מה שהדעות תופסות מקום יותר גדול ברוח האדם, למסתכל פנימי מתראים הם בתואר ריחוקים מקומיים של שתילים, שהם משמשים לטובת רעננותם ושביעת יניקתם, כדי שכל אחד ואחד יתפתח במילואו, ותהיה הסגולה המיוחדת של כל אחד מחוטבה בכל פרטיה, מה שהקירוב היה מטשטש ומקלקל הכל. והאחדות המתואמה באה רק מתוך זה הריחוק, שרי בפירודא וסיים בחיבורא [מתחיל בפירוד ומסיים בחיבור] (קוק תשמ"ה, א – חכמת הקודש: אות יא).

294 הדעה הגורסת שהמחלוקת נוצרה מתקלה נסמכת על ברייתא בסנהדרין פח ע"ב, "משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל". ראו אגרת רב שריא גאון; רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה; הדעה ששני צדי המחלוקת הן אמיתה של תורה מצויה במקורות רבים, כגון דרשות הר"ן, הדרוש השביעי. חידושי הריטב"א על עירובין (יג ע"ב). על התהוותן ההיסטורית של שתי הגישות הללו בימי חז"ל, ראו ברנדס, 2002, עמ' 93-106.

295 בארמית: העמדה, ובעברית חדשה מתאים יותר: הצבה. על דרכי השימוש באוקימתא ראו ברנדס, תשס"ד.

הרעיון של הרמוניזציה בין הקטבים המנוגדים דומה לדרך ההגליאנית של הסינתזה, ומכיוון שאפשר למצוא בכתבי הרב קוק פסקאות רבות בעלות אופי הרמוניסטי, הרואה ערך במבנה של התנגשות דעות ולאחר מכן ב"שלוש הדעות" וב"אחדות ההפכים", יש גם החושבים אותו להגליאני. אבל נראה שהגותו של הרב קוק מורכבת יותר. בעיני הרב קוק ההרמוניה שייכת לעולמות עליונים, שם יש מקום לדעות מהופכות לשכון זו לצד זו בשלמותן. ברמה העיונית והמופשטת, ברובד המחשבה התאורתית של ההוגים, יש מקום לחשוב דבר והיפוכו ושניהם אמת. ואולם ברדת הדברים לעולם העשייה, כשצריך להגיע להחלטה "כאן ועכשיו", גם הרב קוק נהפך מהרמוניסט לאיש הלכה ומחייב הכרעות גם במחיר של מחלוקת כואבת. חידושו של הרב קוק בכך שהוא מסוגל בעת ובעונה אחת גם לנקוט עמדה נחרצת במחלוקת וגם להתעלות ולראות מנקודת מבט עליונה את האמת שבצד השני שנגרד הוא נאבק. עמדה זו יש בה כבוד לצד שכנגד, אך לא בהכרח פתרון של פשרה והסכמה, פתרון סינתטי. כמו שיתברר בהמשך הדברים, בסוגיה העומדת על הפרק בחיבור זה לא ניתן להגיע להרמוניזציה בין שני העולמות, ודאי לא בעולם המעשה. התפיסה ההרמוניסטית יכולה להועיל רק ברובד העיוני, אך היא בעלת ערך לא מבוטל הן להבנת הסוגיות הנדונות הן לאופן המכובד של ניהול הדיון והמחלוקת.<sup>296</sup>

### התעלמות ודחייה

קיימות כמה דרכים להתמודד עם מחלוקת קוטבית באמונות ובעדות. לעתים הפער בין שני הצדדים כה גדול, עד שהצד האחד דוחה ומבטל לחלוטין את הצד האחר.

כאשר מודים בקיומה של אמת מסוימת בצד האחר ובכל זאת מתקשים להכיל אותה, אפשר למצוא לפעמים בקרב חוגים או פוסקים מסוימים נטייה

296 ראו במאמרה של תמר רוס, "מושג האלהות של הרב קוק" (רוס, תשמ"ב); ובספרייה של אבינעם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק (רוזנק, תשס"ז), ושל הרב יואל בן נון, המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק (בן נון, תשס"ט).

להתעלם ולהרחיק את קיומה של העמדה הלא רצויה בעיניהם. וכך כתב הראי"ה  
קוק באורות הקודש:

מפני כח הקיבול אשר לאדם ידיעה סותרת ידיעה, והרגשה הרגשה,  
וציור ציור, אבל באמת ידיעה מחזקת ידיעה, והרגשה מחיה הרגשה,  
וציור משלים ציור. וכל מה שמתעלה האדם כליו מתרחבים עד  
שמוצא בעצמו את התוכן הגדול של השלום הפנימי, והתאמתן  
של הידיעות ההרגשות והציורים השונים זה עם זה. והדבר הולך  
ומתרחב, עד שבא לעומק עמקים, למקום ששם הסתירה חריפה  
ועזה מאד, עד כדי קצף איתן של קודש (קוק תשמ"ה, א – חכמת  
הקודש: אות ט).

לשיטתו של הרב קוק סתירות ומחלוקות הן תוצר של צמצום הראייה האנושית.  
ככל שהאדם מתעלה ותפיסתו מתרחבת, כך הוא יכול להבין שהצדדים השונים  
שנראים סותרים ומעוררים מחלוקת הם היבטים שונים המשלימים זה את זה  
ומעשירים זה את זה. עם זאת בכך אין כדי לכטל את קיומו של המתח וה"קצף  
האיתן" של המחלוקת במקומות השורשיים והעמוקים של הסתירות.

חוסר היכולת להכיל את המתח הדיאלקטי מביא לידי כך שלעיתים בני האדם  
מעדיפים להיתפס לעמדה אחת ולסתור לחלוטין את העמדה הנגדית לה. גם  
במתח שבין אנושיות לקדושה אפשר להצביע על מגמות של התעלמות משני  
הצדדים. מצד אחד ליברלים המבקשים להעלים, לצמצם ולהצניע את משקלה של  
תודעת הלאומיות ואף לראות בה גידול פרא או שרידים פרימיטיביים של יהדות  
עתיקה ולא עדכנית; וכנגדם לאומיים המבטלים את ערכי ההומניזם ורואים בהם  
שאלת אמונות נוכריות והתנכרות לאמונת ישראל המקורית. הפתרונות הללו  
אינם יעילים במיוחד, גם אם נתעלם מחוסר היושר או מהבורות המלווה אותם  
והמאפשרת את קיומם.

אי-אפשר להתעלם מקיומן של גישות בפסיקה המניחות קיומה של אמת  
אחת שאין בלתה. בעלי גישה זו נוטים בדרך כלל לראות בעמדתם, ובעיקר  
בעמדת רבותיהם, עמדה נכונה בלעדית ואת הדעה האחרת לדחות לחלוטין.  
הדוגמה המובהקת לכך היא המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל. חכמי בית שמאי

נוקטים גישה הפוסלת לחלוטין את תורתם של בית הלל, ואילו חכמי בית הלל משתבחים בכך שהם "שונים דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימים דברי בית שמאי לדבריהם". בתולדותיה של מחלוקת זו רואים תהליך שראשיתו בעימות חמור – "עמדו עליהן בחרבות וברמחים" (ירושלמי, שבת א, ד, ג ע"ג) בפועל ממש או רק באופן מטפורי – וסופו בכך ש"לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי אלא נהגו האמת והשלום ביניהן שנאמר: 'האמת והשלום אהבו'" (תוספתא, יבמות א, י).

"האמת והשלום אהבו" – "לא נמנעו מלשאת נשים אלו מאלו, ולאכול אלו אצל אלו". עם זאת מבחינת פסיקת ההלכה התרחש תהליך הפוך, שראשיתו בקביעה ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" ו"עשה כדברי בית שמאי עשה", וסופו בקביעה שכל העושה כדברי בית שמאי חייב מיתה (ברכות יא ע"א). ואולם ברמה הרוחנית והרעיונית תורתם של בית שמאי עדיין תורה היא, ויש אומרים שלעתיד לבוא תחזור ההלכה ותהיה כבית שמאי.<sup>297</sup>

### תודעה דו־מוקדית

את דרכו של הראי"ה קוק להכיל את שתי הדעות הסותרות, המקוטבות, שביניהן לכאורה פעורה תהום של מחלוקת, מגדיר הרב יואל בן נון כתודעת ה"מקור הכפול", ובנוסף אחר אפשר לקרוא לה "תודעה אליפטית" או "דו־מוקדית". כידוע, בשונה מהעידן, שלו מרכז אחד, לאליפסה שני מוקדים. השדה הנוצר סביב שני המוקדים הללו הוא ה"שדה האליפטי", שבו מתנהל השיח ומתקבלות ההכרעות שבין שני הקטבים המנוגדים. התפיסה הדו־מוקדית מניחה שעל

297 עוד על חשיבות קיומה של המחלוקת, גם בתורת הראי"ה, ראו שגיא, 1996, עמ' 190-194. וראו לדוגמה: "הסבלנות נועדה להשלים בין אותם חילוקי הדעות, שהם ראויים להימצא מצד הטבע האנושי הבריא, ש'כשם שאין פרצופיהם שווים, כך אין דעותיהם שוות', אבל חלילה לה מלהיות הסיבה הגורמת לעצלות בזיכור הדעות והארתן עד שתגן גם על הדעות המזיקות והבוטריות [...] שלא נצטרך להשתמש במידת הסבלנות המיישנת ומפילה תרדמה, כי אם במיילדת השלום הער והחי" (הראי"ה קוק, מאמרי הראי"ה, ב, עמ' 286). לעניין קיומן של הדעות הדרחיות והלכה כבית שמאי לעתיד לבוא ראו יעקובי, תשס"ז.

שאלות ערכיות אפשר להסתכל בשני אופנים. כך גם בנושא הנדון כאן: מנקודת המבט של זכויות האדם וצלם אלוהים תיראה תמונה אחת, מנקודת המבט של ממלכת כוהנים וגוי קדוש תיראה תמונה אחרת. שתי התמונות הללו נכונות במידה שווה, וההכרעה ההלכתית אינה אמורה להכריע הכרעה כללית בין שתי התמונות, אלא להציע את האיזון הראוי לכל מקרה ומקרה בפני עצמו.<sup>298</sup>

298 בן נון, תשס"ט. מרטין בובר משתמש במוקד הכפול של האליפסה בתיאור הקוטב הכפול של האמונה – זה של האל הנעלה וזה של נוכחותו האופפת כול. ראו, Buber, 1963, pp. 201-211. בהשראת התודעה האליפטית של האדם המאמין, אליבא דבובר, ניתן לתאר גם את המוקד הכפול של הדתי והלאומי, האוניברסלי והפרטיקולרי. אבי שגיא הגדיר את גישתם של המהר"ל, ר' צדוק מלובלין והראי"ה קוק כגישות הרמוניסטיות מפני שהן מקבלות את שתי העמדות המנוגדות כרצון האלוהים וגורסות שמבחינתו אין סתירות והכול נכלל באחדות העליונה שהיא "אחדות הניגודים" (שגיא, 1996). להלן אשתמש במונח "הרמוניסטי" באופן אחר. גישה הרמוניסטית תוגדר כגישה המנסה להציע פתרון הלכתי מעשי המציע מידה של קיום לכל אחד מהצדדים במחלוקת. העמדה המכונה כאן אליפטית או דו־מוקדית מניחה ששני הצדדים הסותרים הם אמת, אך לא בהכרח יכולים להתממש ולבוא לידי ביטוי בבת אחת בפסיקה ההלכתית. שגיא דן בשאלה זו בהשתמשו במונחים "פלורליזם חזק" ו"פלורליזם חלש". ראו שם, עמ' 133. אין זאת אומרת שמדובר במערכת רלטיביסטית, פלורליסטית וחסרת יכולות הכרעה ממשיות. אפשר שיש כמה פתרונות שונים זה מזה, המשקללים אחרת את הנתונים. הפסקים יהיו שונים וחלוקים, אך המבט הדו־מוקדי אינו מונע קבלת הכרעות (שם, עמ' 107-113).



## פרק ב

# אמנות הפסיקה

### הכרעה

תפקידה של ההלכה להכריע במקום של סתירה. ראשיתו של עיקרון זה כבר נמצא במידות שהתורה שבכתב נדרשת בהן:

זו מדה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה, מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן (ברייטא דרבי ישמעאל בפתחת הספרא, א, ז).

הכתוב השלישי אינו מכריע ככתוב הראשון נגד השני, שאם כן מה טעם נכתב בכלל הפסוק השני? הכתוב המכריע מסייע לקבוע אימתי יש לנהוג ככתוב האחד, אימתי ככתוב השני, ומהם האיזונים הרצויים ביניהם.

בעולם ההלכה הפסיקה היא הכרעה בין עמדות לגיטימיות. הפוסק אינו מכריע בין אמת לשקר, אלא בוחר בעמדה הראויה יותר להתממש בנסיבות שבעניינן הוא מקבל את ההחלטה, או יוצר פסק המשלב ומאזן בין שתי העמדות. מעשה הפסיקה מניח את האפשרות שאדם אחר יפסוק אחרת בנתונים דומים או שבעתיד יבוא מישהו אחר ויכריע אחרת. כללי ההלכה נועדו לסייע בקבלת ההחלטות ולתת סמכות, תוקף ויציבות להכרעות ההלכתיות.

המושג "הכרעה" אינו משמש כביטוי לבחירה בשיטה אחת ולהעדפתה על חברתה. לעתים קרובות מובנה של ההכרעה הוא נקיטה של עמדת ביניים, הנותנת משקל וביטוי לכל אחד מן הצדדים החולקים. מתוך ההכרה שבכל צד יש מידה של צדק, ראוי להציע פתרון שישמיע, ולו במידה מסוימת, את כל הקולות. המילה "מכריע" בלשון חכמים משמשת בכמה מובנים: פסיקה כרעה אחת או נקיטת עמדת ביניים או קבלת שני הצדדים והצבת כל אחד מהם במקרה שונה. קיים כלל פסיקה: "הלכה כדברי המכריע" (ברכות מג ע"ב), והוא מורה

על מעלתה של העמדה המקיימת את שני הצדדים השנויים במחלוקת ומצביעה על שתי דרכים חלופיות להתייחס לשאלה הנדונה.<sup>299</sup>

### הפסיקה כאמנות

מעשה הפסיקה מתרחש בשלושה מישורים. המישור האחד הוא מישור המקורות. לפני הפוסק עומדים המקורות מהמקרא ועד ימיו החל בחיבורים קנוניים דוגמת המשנה והתלמוד, משנה תורה לרמב"ם והשולחן ערוך וכלה בספרי פרשנות ופסיקה אזוטריים המוכרים למתי מעט, ובכללם כאלו שנתרו בכתבי יד או כמסורות בעל פה. אחדים מהמקורות מנוסחים כחיבורי פסיקה, אחרים כספרי מקורות המביאים את הדעות השונות ומקיימים משא ומתן בהן בלא הכרעה, מקצתם חיבורים של פרשנות, ומקצתם חיבורים של "שאלות ותשובות" שבהן ניתן למצוא התייחסויות לתקדימים. קיימים מקורות ישירים העוסקים בשאלה הנידונה; וקיימים מקורות כלליים העוסקים בעקרונות ובהנחיות כיצד לפסוק. בכלל עקרונות הפסיקה הכלליים יש כללים "אישיים" להכרעה בין חכמים כדוגמת הכלל "רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי" (עירובין מו ע"ב); יש כללים מתודולוגיים הקובעים את משקלם של חיבורים או תחומים מסוימים והעדפתם על פני אחרים, כדוגמת הכללים הקובעים את עדיפות המשנה על פני הברייתא או את התלמוד הבבלי על פני הירושלמי; ויש כללים של תוכן הקובעים מהי שיטת הפעולה הנכונה לפוסק בתחום דעת מסוים, כדוגמת הכלל "הלכה כדברי המיקל באבלות" (עירובין מו ע"א).<sup>300</sup>

מישור שני של מעשה הפסיקה הוא מישור הנתונים הממשיים. על הפוסק להכיר את המציאות שהוא פועל בה, שהוא מתייחס אליה, ואת התאמתה לנדון במקורות שלפניו. כך לדוגמה נזקקו חכמי המשנה לחוות דעתם של רופאים כדי

299 ראו בספרו של דוד הלבני, *מקורות ומסורות למסכת שבת* (הלבני, תשמ"ב, עמ' קיא), ובמאמרו של דוד הנשקה, "על גישת חז"ל לסתירות במקרא" (הנשקה, 1994). לברור המושג "הכרעה" בלשון חכמים ראו כריתות ה ע"א. לכלל "הלכה כדברי המכריע" וניגודו "אין הכרעת שלישית מכרעת" ראו בדבריו של רי"ן אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים*, בנוגע להכרעותיו של רבי (אפשטיין, תשי"ז, עמ' 40, 205-211).

300 על כללי הפסיקה, ראו בספרו של מנחם אלון *המשפט העברי: תולדותיו ומקורותיו עקרוניתיו* (אלון, תשל"ג, א, עמ' 209); ברנדס, 2002.

לקבוע הלכות בדיני טומאה או בדיני טרפות. גם מישור הנתונים הממשיים אינו מוחלט, והוא מצריך קבלת הכרעות על ידי הפוסק, אם מפני שהשאלה שנויה במחלוקת המומחים, אם מפני שהמקרה הנדון אינו מתמייץ בפשטות לקטגוריות המוכרות של מקורות ההלכה ולא ברור באיזו מידה עמדת המומחים מתאימה לשאלה ההלכתית. כך לדוגמה בשאלת הגדרת מעמדם של מכשירים חשמליים בהלכות שבת. גם ידיעה מדויקת של דרך פעולתם אינה מספיקה כדי להחליט אם הפעלת זרם חשמלי יש בה משום מלאכה.

שני המישורים הללו – מישור המקורות ומישור הכרת המציאות – הם "חיצוניים" לפוסק וכביכול "אובייקטיביים". לכאורה כל איש הלכה שיבוא לפסוק הלכה במקרים הללו עומד באופן תאורטי לפני אותו גוף מקורות תורניים ולפני אותן דעות מומחים. קיים מישור שלישי שהוא אישיותו הייחודית והחד-פעמית של כל פוסק ופוסק. אישיותו של הפוסק מתעצבת בדרך גידולו, חינוכו ולימודו. חכמים אינם מכירים בקיומו של פוסק אובייקטיבי שאין לאישיותו משקל בפסיקה. כך יש להסביר את הקביעה שמי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים אינו יכול להיות פוסק. למעשה אי-אפשר להבחין באופן מוחלט בין שלושת המישורים מכיוון שהם מקרינים זה על זה. הפוסק מביא עמו אל שולחן הניתוחים את הרקע הלימודי האישי שלו, שבו הועדפו מקורות מסוימים על פני אחרים, שהרי אף אחד אינו יודע הכול ואינו מתייחס במידה שווה לכל המקורות שלפניו. יש העדפות שמקורן במסורת קהילתית או עדתית, יש העדפות שמקורן בעמדה אישית – להחמיר או להקל, יראת הוראה או "כוח דהיתרא עדיף [כוחו של היתר ושל החכם המתיר עדיף מכוחו של האוסר והמחמיר]" (עירובין עב ע"ב). גם קריאת המציאות של הפוסקים משתנה מאחד לחברו. זה מייחס יתר חשיבות לשיקול הדעת המקצועי של הרופא, וזה מייחס יתר חשיבות לעמדתו הנפשית של החולה. זה מבקש לקרב רחוקים, וזה מבקש לגונן על הקרובים על ידי יצירת חיץ בינם ובין מי שכחוץ. זה רואה בתהליך היסטורי מסוים אתחלתא וגאולה, וזה רואה בו מעשה שטן. ההבדלים הללו אינם רק אישיותיים פנימיים אלא הם עצמם יכולים לנבוע ממסורת, מעמדה הגותית-רעיונית, משיפוט מוסרי שונה וכך הלאה. גיבוש דעתו של הפוסק יכול לשלב כמה תחומי דעת והכרה כגון פסיכולוגיה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה.<sup>301</sup>

301 ראו מאמרו של בנימין בראון, "פורמליזם וערכים: שלושה דגמים" (בראון, תשס"ח).

במובן מסוים מעשה הפסיקה אינו מקצוע במובן המדעי החמור של המילה, אלא גם אמנות, בשל השילוב של יצירתיותו ואישיותו של הפוסק ביצירת הפסק. הדבר בא לידי ביטוי לא רק בפסק עצמו אלא גם ברטוריקה של הצגת הפסק בעל פה ובכתב, בעיצוב הספרותי של העמדה ההלכתית המובעת בתשובת הפוסק וכיוצא בזה. כל הנושאים הללו נחקרו בהיקף עצום בתורת המשפט הכללית, ועדיין לא נחקרו מספיק בתחום ההלכה, אבל לא כאן המקום להרחיב בהם. פסקאות אלה אינן אלא מבוא לחלקו העיקרי של שער זה – הפרקים הבאים שבהם יובאו כמה דגמים של הכרעות בפסקי הלכה שבהם יש התנגשות בין ערכי צלם אלוהים ובין ערכי ממלכת כוהנים וגוי קדוש, בין אנושיות לקדושה.<sup>302</sup>

### בין כללים לשיקול הדעת

בהלכות בית הדין והדיינים מרחיב הרמ"א בביאור שיקולי הדעת ודרכי הפעולה של הדיין והפוסק כאשר הוא צריך להכריע במחלוקת של חכמים שקדמוהו:

---

איני מקבל את דעתו של בראון כי מלאכת הפסיקה בספרות ההלכה היא "פורמליסטית" ואינה ערכית. לעניות דעתי יש להבחין בין הפן הרטורי והספרותי, המחייבים להדגיש יותר את השימוש במקורות פורמליים ואת טכניקות הטיפול בהם, על פני הגרעין הערכי, שניתן לזהותו בספרות הפרשנות והשו"ת בהיקפים גדולים בהרבה מכפי שמציע בראון. הדבר נכון אפילו אצל החזון איש, שבעצמו הצהיר על שאין בכוחו של המוסר להכריע בהלכה. לדבריו ההכרעה ההלכתית כביכול נעשית בכלים פורמליים ובלי לאפשר לשיקולי המוסר להתמודד ישירות. דומני שבעניין זה הפריז החזון איש על מידותיו עצמו במסגרת הפולמוס נגד תנועת המוסר. אפשר להצביע על פסקים רבים של החזון איש עצמו בספרות ההלכה שלו המנומקים בשיקולים ערכיים, וכבר עשה זאת בנימין בראון עצמו בעבודת הדוקטור שלו המוזכרת כאותו המאמר – החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (בראון, 2003), ושוב בספרו (בראון, תשע"א).

302 ראו ספרם של דני סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר (סטטמן ושגיא, 1993); הפרק השלישי בספרו של הרב דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה: כלים וגישה לפוסק ההלכה (שפרבר, תשס"ח, עמ' 130–164); ואצל הרב אליעזר ברקוביץ, ההלכה – כוחה ותפקידה (ברקוביץ, 1981).

ולא יאמר האדם: אפסוק כמי שארצה בדבר שיש בו מחלוקת, ואם עושה כן הרי זה דין שקר, אלא אם הוא חכם גדול ויודע להכריע בראיות, הרשות בידו. ואי לאו בר הכי הוא, לא יוציא ממון מספק, דכל היכא דאיכא ספיקא דדינא [שבכל מקום בו יש ספק בדין] אין מוציאים ממון מיד המוחזק.

ואם הוא בהוראת איסור והיתר, והוא דבר איסור דאורייתא, ילך לחומרא. ואי דבר דרבנן, ילך אחר המיקל.

ודוקא אם שני החולקים הם שוין, אבל אין סומכין על דברי קטן נגד דברי גדול ממנו בחכמה ובמנין, אפילו בשעת הדחק, אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה.

וכן אם היה יחיד נגד רבים, הולכים אחר רבים בכל מקום, ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד, אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין נקראו רבים ואולינן בתרייהו [והולכים אחריהם]. ואם היה מנהג בעיר להקל, מפני שחכם אחד הורה להם כך, הולכין אחר דעתו. ואם חכם אחר בא לאסור מה שהם מתירין, נהוג בו אסור.

כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, דהלכה כבתראי [שהלכה כאחרונים] מאביי ורבא ואילך.

אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו [ואם היו שומעים את דבריו היו חוזרים בהם] (הגהת רמ"א לשולחן ערוך, חושן משפט כה, ב).

הגהה זו של הרמ"א מדגימה את מגוון השיקולים העומדים לפניו של פוסק הבא להכריע בשאלה הלכתית. הוא מונה בזה אחר זה שיקולים ממישורים שונים: העמדת הממון על חזקתו, הבחנה בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, הבחנה בין "חכם קטן" ל"חכם גדול", תשומת לב ל"שעת הדחק" והתחשבות ב"הפסד מרובה", העדפת דעת הרבים על היחיד, הישענות על מנהג המקום, הבחנה

בין מעמד ומשקל דעתם של הראשונים ובין אלו של האחרונים, משקלם של מקורות וספרים, על פי מידת פרסומם והתקבעותם והסתמכות על תקדימים. השאלה העיקרית העומדת לפני הפוסק כשהוא נתקל במחלוקת או בסתירה בין כמה הוראות והנהגות אינה אם אחת משתי הגישות נכונה והאחרת דחויה, אלא כיצד יש לנהוג במקרה המסוים שבו הוא נדרש לחוות את דעתו. לשם כך קיימת ההלכה. המונח "הלכה" הוא מונח המשמש להכרעה במקום שכמה ערכים מתנגשים בו ויש להחליט איזה מהם יגבר במקרה המסוים העומד על הפרק. אף על פי שקיימים כללי פסיקה הקובעים לעתים שאסכולה אחת תתקבל והאחרת תידחה, כדוגמת ההכרעה כבית הלל נגד בית שמאי, בדרך כלל מלאכת הפסיקה היא אמנות עדינה יותר המחייבת התחשבות בשני הצדדים ובעמדותיהם והרכבת שיקולים נוספים, מתחומים מגוונים, לשם קבלת ההכרעה.

עצם הבחירה באילו כלי הכרעה יש להשתמש אינה קבועה ואינה מוסכמת, ולא תמיד ההכרעה כצד אחד היא מוחלטת. לפעמים "כדאי הוא חכם פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק" (ברכות ט ע"א) ו"אף על פי שאין בית דין רשאי לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין" (משנה, עדויות א, ה) – קיים מגוון של אמצעים שבהם חכמי דורות מאוחרים יכולים לעצב מחדש את הכרעת ההלכה בנושא מסוים על אף קיומם של תקדימים אחרים מבתי דין גדולים וחשובים.

בפרקי המשך יוצגו כאמור דוגמאות מרחבי עולם הפסיקה, מדורות שונים ומתחומי הלכה שונים, שבהן בא לידי ביטוי המתח בין צלם אלוהים ובין ממלכת כוהנים וגוי קדוש ומשתקפות בהן כמה דרכי הכרעה. בשל האופי הראשוני והמבואי של חיבור זה לא יובאו דיונים בפסקים מורכבים בגוף החיבור, אלא רק בהפניות שבהערות השוליים. בגוף החיבור יוצעו רק המקורות הקלסיים שעליהם נסמכים הפסקים בכל הדורות.<sup>303</sup>

303 על ראיית מעשה הפסיקה כהכרעה בין אמתות מתנגשות, בהלכה ובמקביל בתורת המשפט הכללית ראו אצל שגיא, 1996, עמ' 113; וכן בפרק הראשון בספרו של שפרבר (תשס"ח, עמ' 9-50).

## מורכבויות

לעתים קרובות הדיונים ההלכתיים בשאלה של מקרה פרטי מכילים מורכבות סבוכה, הרבה מעבר להצגה של קיטוב דיאלקטי בין שני מוקדים מוגדרים היטב. אמנם עיקרו של חיבורנו מוקדש למתח שבין שני הקטבים "צלם אלוהים" ו"גוי קדוש", אבל בתוך כל תחום אפשר להצביע על שאלות פנימיות לא פתורות המשפיעות גם על המפגש בין שתי המערכות. כמה דוגמאות לכך יובאו בהמשך הדברים. כך לדוגמה בשאלה הפמיניסטית, שהיא מהשאלות הקשות והמורכבות שהניחה העת החדשה לפתחה של המסורת הדתית, יש להקדים בירור בכל אחד מן הצדדים. מצד אחד יש לבחון מהם הערכים המניעים את העמדה הפמיניסטית מן ההיבט של צלם אלוהים: החירות, הכבוד או השוויון. שלושת ערכים אלו אינם שווים, לא רק במהותם, אלא גם בהשלכותיהם המעשיות, וממילא גם התגובה לדרישות שכל אחד מהם מציב תהיה שונה. מנגד גם באשר לעמדה המסורתית לא ברור מה מתוכה משקף יחס מהותי לאישה, ומה מקורו בהקשרים חברתיים ותרבותיים תלויי הקשר היסטורי ולפיכך מחויבי שינוי עם השתנות הזמנים.<sup>304</sup>

דוגמה אחרת, מתחום הכלכלה: זכות הקניין, חירות הפרט, ערך השוויון וכבוד האדם הן מערכות מתנגשות, שהפתרונות להן בעולם שאחרי המהפכה הצרפתית נעו מהשוויונות הקיצונית של היעקובינים בצרפת, דרך המרקסיזם לקומוניזם הסובייטי, ומן הקוטב השני לליברטיאניזם הקיצוני ולכלכלת השוק בדרכו של מילטון פרידמן ואסכולת שיקגו האמריקניים. עולם ההלכה מגיב לגישות הללו, אם בכלל, בדרכים שונות. תחילה יש לברר אם בכלל קיימת עמדה עצמאית, מהותית, הניתנת להפקה מן המקורות הקלסיים, או שהתורה רק מגיבה לדפוסים הכלכליים של החברה שבתוכה היא פועלת בהקשר זמן היסטורי וחברתי. תנועת "תורה ועבודה" הפנימה במידה מסוימת את ערכי הסוציאליזם והציעה את ביסוסם במקורות מן המקרא ועד ימינו. חוגים אחרים דחו גישה זו ונקטו גישות בורגניות או ליברליות יותר, בין שהשעינו אותן על מקורות מהתורה ובין שטענו שאין להלכה עמדה בנושאים אלו. לאחרונה חזרה וצפה קריאה להגבלת החופש הכלכלי והעמדת דרישות של צדק חברתי בשיח

304 להרחבה בסוגיות מעמד האישה ראו בספרה של תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה (רוס, תשס"ז).

הדתי, ואולם זו מבוססת יותר על ערכי כבוד האדם, ופחות על הערך היסודי של  
השוויון.<sup>305</sup>

305 להרחבה בסוגיות הכלכלה על פי התורה ראו מאמרו של הרב יוסף יצחק ליפשיץ,  
"תורת הכלכלה היהודית" (ליפשיץ י', תשס"ד).



## פרק ג

# הקונפליקט בין לאומיות לאנושיות

המתח בין האנושיות ללאומיות מוצא את ביטויו בכמה מישורים של התורה ובעולמה של היהדות: בתחום ההגות, בתחום התפילה, בתחום המצוות ובסדרי החיים היומיומיים. בפרק זה נבחן כמה דגמים שאפשר לראות בהם את שני הקטבים מתקיימים זה לצד זה לא בדרך של מחלוקת, אלא בדרך דיאלקטית, השומרת על שניהם גם כשהיא מודעת למתח ולפער ביניהם.

אבות, אימהות וקריאת התורה בראש השנה

המתח בין אברהם ושרה על אודות היחס לישמעאל ויצחק הוא אחד המקורות הראשונים שבהם מופיע הקונפליקט בין הפן האנושי הכלל-עולמי ובין הפן המשפחתי-לאומי המתברל:

וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הַגֵּר הַמִּצְרִי אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק: וַתֹּאמֶר  
לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת  
עִם בְּנֵי עִם יִצְחָק: וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדֶת בְּנֹו  
(בראשית כא, ט-יא).

המתח בין שני הקטבים בא לידי ביטוי בפער שבין ברכת ה' לאברהם ובקריאת שמו: "אב המון גויים" (בראשית יז, ה), ובין הברכה לו ולזרעו "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (בראשית יח, יט). בעימות בין שרה לאברהם על ישמעאל שרה מייצגת עמדה מבדלת ומייחדת, ואילו אברהם מביע את השאיפה להכיל גם את ישמעאל כבנו. מחלוקת דומה מתרחשת בדור הבא בין יצחק לרבקה. יצחק אוהב את עשו, רבקה דוחקת ביעקב ליטול את הברכות ומביאה לידי הרחקתו של עשו.

סיפורי האבות בספר בראשית מובילים את הקורא בתורה מנקודת המוצא האוניברסלית של סיפור הבריאה אל הייחוד הלאומי שהתגבש בבני משפחת

צאצאי יעקב היורדים מצרימה ובעם בני ישראל שיצא מכור ההיתוך המצרי כעם מגובש, הנכון לקבל את המשימה של ממלכת כוהנים וגוי קדוש. את פרשת גירוש הגר וישמעאל קוראים בתורה ביום הראשון של ראש השנה. הבחירה בקריאה זו מפתיעה למדי בהתחשב בכך שביום השני קוראים את הסיפור הנשגב והחשוב לאמונה הישראלית בכלל ולתפילת ראש השנה בפרט – סיפור העקדה. ההסבר המקובל לקריאה בפרשה זו הוא פתיחתה של הפרשה, שבה נאמר "וה' פקד את שרה" (בראשית כא, א). על פי המדרש נולד יצחק בראש השנה. עצם הקריאה על פקידת העקרות יש בה ברכה בראש השנה, ומשום כך גם מפטירים באותו יום בספורת של חנה אם שמואל, עקרה אחרת שנפקדה (תוספתא, מגילה ג, ו; ראש השנה יא ע"א).

בד בבד אי-אפשר להתעלם גם מתוכן הסיפור העיקרי של הקריאה – פרשת גירוש הגר וישמעאל וההבחנה שנוצרה בין יצחק לישמעאל בירושת מורשת אברהם. שרה מייצגת עמדה פרטיקולריסטית, מברלת, ואילו אברהם, שהוא "אב המון גויים", אינו רוצה בגירושו של ישמעאל. הקב"ה מצווה עליו לשמוע בקולה של שרה, "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (בראשית כא, יב). סביר להניח שקריאתה של פרשה זו נבחרה ליום הראשון של ראש השנה גם מפני שהיא הולמת את העובדה שביום זה מתפללים שכל באי עולם יכירו וידעו את מלכותו של ה' <sup>306</sup>.

306 ראו אצל רבקה הורוביץ, "מנדלסון ושר"ל והמודלים של דת בני נח ודת אברהם בהגותם" (הורוביץ, תשס"ב). התקווה המשיחית שבתפילה זו ודומותיה קשורה לקיומו של רעיון תיקון העולם בימות המשיח, שראשיתו במקרא. זהו רעיון יסודי בהגות היהודית לדורותיה, ואין לראות בו ייחודי לתקופה מסוימת ביהדות או לגוון מיסטי או פוליטי כלשהו בתוכה. גם תפיסת יהדות אוניברסליסטית, המתבססת על התבונה (במובן הקנטיאני), מציבה במוקד את האמונה בתיקון המשיחי של העולם לקראת תיקון מוסרי. ראו לדוגמה את דבריו של יצחק יוליוס גוטמן בספרו הפילוסופיה של היהדות על גישתו של הרמן כהן (ב"דת התבונה"): "כהן רואה את עיקרה של אמונת-א-לוהים היהודית בתקוות העתיד המשיחית של הנביאים [...] כהתפתחות מתמדת למלכות המוסר המשיחית" (גוטמן, 1951, עמ' 319).

## שני מוקדים בתפילה

התפילה היא המסגרת המנוסחת, המחייבת והמוכרת ביותר של ההגות בישראל, יותר מכל ספר הגות אחר: מבחינת ההסכמה הפורמלית של הפוסקים על תכניה המחייבים ומבחינת החובה הכללית לקיימה ולאומרה בכל יום ויום ובכל מרחבי הפזורה של עם ישראל לדורותיו. סידור התפילה הוא השולחן ערוך של האמונות והדעות בישראל,<sup>307</sup> ונוכחותם של שני הקטבים בתפילה מורה על תקפות קיומם בתודעה הדתית, גם זו העממית ביותר.

אחת התפילות השגורות ביותר בסידור התפילה היא תפילת "עלינו לשבח", החותמת שלוש פעמים ביום את התפילה: שחרית, מנחה וערבית.

עלינו לשבח לארון הכל לתת גדלה ליוצר בראשית, שלא עשנו כגויי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה, שלא שם חלקנו בהם וגורלנו ככל המונם: שהם משתחווים להבל וריק ומתפללים אֵל אֵל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחווים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

בשני חלקיה של תפילת "עלינו לשבח", שמוצאה בתפילת ראש השנה ושעם הזמן נקבעה להיאמר בסיומה של כל תפילה מתפילות היום, מוצגות שתי אידאות מנוגדות. בחלק הראשון מתואר עם ישראל כעם נבחר מכל העמים, ואילו בחלק השני מתוארת תקווה לתיקון העולם כולו ולמלכות ה' על כל העולם כולו:

על כן נקוה לך ה' אֵלֵהינו לראות מהרה בתפארת עזך להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון, לתקן עולם במלכות שדי, וכל בני בשר יקראו בשמך להפנות אליך כל רשעי ארץ. יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברוך תשבע כל לשון. לפניך ה' אֵלֵהינו יכרעו ויפלו ולכבוד שמך יקר יתנו ויקבלו כלם

307 ראו בפרקי המבוא בספרו של אליעזר שביד, סידור התפילה: פילוסופיה שירה ומסותרין (שביד, תשס"ט). וראו גם במאמרי "התפילה כהגות" (ברנדס, תשס"ז I).

את על מלכותך. ותמלך עליהם מהרה לעולם ועד [...] ונאמר.  
והיה ה' למלך על כל הארץ. ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

גם בתפילות ראש השנה, שמהן נלקחה תפילת "עלינו לשבח", עוברים בתוך שורות אחדות מ"ובכן תן פחדך על כל מעשיך" ל"ובכן תן כבוד לעמך". השאיפות מתנגשות: בין התמקדות בעם ישראל ובין הרצון להמלכת ה' על העולם כולו. שאיפות אלו קיימות גם בספרי הנביאים ובמזמורי תהלים. שתי התפילות הללו אינן מוצגות כשאיפות סותרות, אלא עומדות זו בצד זו כתקוות משלימות. חריפה ממנה בהרבה היא ההבחנה בתפילה בין צדיקים לרשעים. גם זו מצויה בתפילת ראש השנה:

ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלוזו וחסידים ברינה יגילו,  
ועולתה תקפץ פיה וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר  
ממשלת זדון מן הארץ.

הרשעה אינה מזוהה בפסוקים אלו עם גויים ועם נוכרים דווקא. זו תופעה שאינה מזוהה כלל עם בני אדם מסוימים. נוכחותה בעולם כולו והציפייה לסילוקה מן העולם אינה אישית אלא רעיונית-מופשטת. אין זאת אומרת שאי-אפשר למצוא בתפילה בקשה לכילויים האישי של הרשעים, ואולם הרשעים אינם מזוהים, ודאי לא כלאומים מוגדרים. בתפילת העמידה של יום חול נקבעה תפילה כנגד המינים, אבל היא אינה מופנית כלפי נוכרים, אלא דווקא כלפי אלו מבני ישראל המבקשים לפרוש מן התורה ולכונן דת חדשה. הם אלו שמכונים בברכה זו "אויבי עמך".<sup>308</sup>

308 לתפילת עלינו לשבח ראו יששכר יעקבסון, נתיב בינה (יעקבסון, תשכ"ד, עמ' 373-376); מאיר בר אילן, "מקורה של תפילת 'עלינו לשבח'" (בר אילן, תשנ"ט). על ברכת המינים ראו דוד הנשקה, "בין 'פרשת העיבור' לברכת המינים" (הנשקה, תשנ"ט); דוד פלוסר, "מקצת מעשי התורה וברכת המינים" (פלוסר, תשנ"ב). במאמריהם התייחסות לקודמיהם.

## אתה בחרתנו

בחירת עם ישראל מופיעה בכל תפילות הקבע בימות החול, בשבתות ובימים טובים:

אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו ורצית בנו, ורוממתנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצוותיך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת (מתוך ברכת "קדושת היום" במועדים: ראש השנה, יום הכיפורים ושלוש רגלים).

בכמה מקומות הבחירה מנוסחת בתוך "מטבע של ברכה" כנוסח קבוע ומחייב בתוך התפילה. כך למשל בברכות התורה בשחרית בכל יום (ברכות יג ע"ב), בברכת "אהבה" שלפני קריאת שמע, שחרית וערבית, וב"קדושת היום" – הברכה האמצעית בתפילת העמידה בשבתות ובמועדים, הברכה המגדירה את מהותו ואת קדושתו של המועד. המכנה המשותף לכל נוסחי התפילות והברכות הללו הוא שבחירת עם ישראל קשורה קשר הדוק עם מתן התורה והמצוות.

בברכת התורה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו".

בברכת אהבה: "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת, תורה ומצוות חוקים ומשפטים אותנו למדת" – וכן בחלקיה של הברכה ובנוסחיה המתחלפים בין שחרית לערבית.

בברכת המועדים: "אתה בחרתנו מכל העמים [...] וקדשתנו במצוותיך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך".

אין להסיק מכך שהכף נטתה לכיוון התפיסה של ממלכת כוהנים. עיון מדוקדק בנוסחאות הייחוד של עם ישראל בתפילה מורה שהבחירה בעם ישראל ממוקדת בתחום מוגבל: התיאור של עם ישראל כעם נבחר מופיע תמיד כבסיס לקבלת המצוות וקיום התורה. את המשפטים הללו אפשר לקרוא בשני אופנים. האחד מצמצם: בחירת עם ישראל מכל העמים מצומצמת רק לעניין התורה והמצוות, אבל היחס אל האנושות הוא רחב אופקים – בכל שאר הנושאים של חיי האדם והמציאות האנושית בני האדם שווים כברואים בצלם אנוש. האופן האחר הוא אופן מרחיב: אנושיות שאינה מכוונת לקיום התורה, לדבקות באל ולעבודת ה' ואינה מבוססת עליהם היא אנושיות חסרה. אדם שלא זכה להיות

מואר באור התורה אינו מגיע למעלתו של אדם מישראל שזכה לכך. לנוכח הפסקאות שצוטטו בסעיף הקודם, המכילות את התקווה להנחיל את הכרת ה' לכל האנושות, נראה שגם הקריאה המרחיבה, הרואה במתן התורה לעם ישראל עילה להבחנה מהותית בין ישראל לעמים, אינה מתירה להוציא את כלל האנושות מן השיח הרוחני ומהתקוות לתיקון עולם במלכות שדי.<sup>309</sup>

## הגות

בהגות היהודית לדורותיה אפשר להצביע על נטיות לשני הקטבים. כך למשל הגותו של הרמב"ם כמו שהיא מוצגת בספר מורה נבוכים היא הגות "אנושית" במובהק, ואילו הגותו של רבי יהודה הלוי כמו שהיא מוצגת בספר הכוזרי טבועה כולה בחותם הייחודיות הלאומית. לצדו של הרמב"ם אפשר למנות משנות הגות נוספות כגון הגותו של רבי שלמה אבן גבירול (ספרד, המאה האחת עשרה) בספר מקור חיים, שמוצאו היהודי היה עלום דורות רבים והתקבל כספר ראוי לכלל הדתות המונותאיסטיות. למחנה של הרמב"ם אפשר לצרף גם הוגים בעלי נטייה פילוסופית ואוניברסליסטית כגון רבי יוסף אלכו מקרב הוגי ימי הביניים (ספרד, המאה הארבע עשרה-חמש עשרה) ורש"י הירש בעת החדשה (גרמניה, המאה התשע עשרה). גם ספרות תנועת המוסר<sup>310</sup> טעונה פחות מבחינה לאומית ומיוסדת על ערכי מוסר כלל-אנושיים. כנגד אלו, לצד ספר הכוזרי של ריה"ל, הטבוע כולו בחותם הייחודיות, אפשר למנות הוגים אחרים כדוגמת רש"י והרמב"ן בפירושיהם לתורה, המהר"ל מפראג (המאה השש עשרה) והראי"ה קוק. התודעה הלאומית הייחודית קיבלה משקל רב בעולם הקבלה ובחסידות של הבעל שם טוב.<sup>311</sup>

309 על רעיון הבחירה במקרא, ראו אנציקלופדיה מקראית, הערך "בחירה". על רעיון הבחירה בתפילה ראו מאמרו של מאיר בר אילן, "רעיון הבחירה בתפילה היהודית" (בר אילן, תשנ"א) וראו מאמרים נוספים בקובץ רעיון הבחירה בישראל ובעמים (אלמוג והר, תשנ"א).

310 תנועה שראשיתה בליטא בסוף המאה התשע עשרה ושהתפשטה במאה העשרים ברוב הישיבות האשכנזיות בנוסח הליטאי.

311 להשוואת הרמב"ם וריה"ל ראו אצל יצחק שילת, "סגולת ישראל: שיטות הכוזרי והרמב"ם" (שילת, תשנ"ט). על אבן גבירול ראו בספרו של יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (גוטמן 1951, עמ' 87-100). על ריה"ל: משה שורץ, "על

למרות ההבחנה הבסיסית הזאת אי־אפשר לומר שההטיה היא חד־צדדית, לכאן או לכאן. הרי אין להטיל ספק שהרמב"ם בתפילתו אמר בכל יום את המשפטים המייחדים את עם ישראל הנבחר ופסק להלכה את כל ההבחנות הידועות בין יהודים לגויים בספר משנה תורה ובספרי השו"ת שלו. רש"ר הירש, המגלה הערכה רבה לתרבות האירופית הכללית, מקדיש את ספרו אגרות צפון כדי לשכנע את קוראיו בערכו הייחודי של עם ישראל, תורתו, תרבותו ואורחות חייו. רבי שלמה אבן גבירול, שחיבר את מקור חיים כספר הגות כלל־אנושי, חיבר פיוטים עתירי רגש העוסקים בכנסת ישראל ובייחודה. לעומת זה המהר"ל, אחד ההוגים שהקדיש מקום נרחב בכתיבתו לבירור מעלתו הסגולית והייחודית של עם ישראל בקרב האומות, לא נמנע גם מלתאר בהרחבה את חשיבותן ואת תפקידן של אומות העולם ויצר טיפולוגיה של "ארבע המלכויות" ותפקידן בהיסטוריה ובהתפתחות העולם.

### בספרות חז"ל

בשונה מההגות המאוחרת, השיטתית, בספרות חז"ל מוגשים רעיונות באופן פתגמי מקוצר וללא עריכה סדורה ומארגנת. לפיכך ניתן למצוא בדבריהם מאמרים קיצוניים לכאן ולכאן. אפשר לצטט מאמרים נבחרים התומכים בגישות לאומיות, אתנוצנטריות מובהקות, ואפשר לצטט מאמרים גרושים כבוד האדם ואחריות לשלומם ולטובתם של כלל בני האדם. אפשר גם להראות שחז"ל עצמם התמודדו עם המתח שבין הגישה האנושית והלאומית. כך לדוגמה במדרש זה:

---

התפיסה הלאומית של רבי יהודה הלוי (שורץ, תשל"ט); סילמן, תשל"ז. על המהר"ל: אוטו דב קולקה, "הרקע ההיסטורי של משנתו הלאומית והחינוכית של המהר"ל מפראג" (קולקה, תשמ"ה); דוד סורוצקין, "התיאולוגיה של הנבדל: המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית" (סורוצקין, תשס"ו). לעוד מקורות העוסקים במתח בין תפיסת הלאומיות היהודית ובין הערכים האוניברסליים ראו יעקב רוזנברג, "אוניברסליות ופרטיקולריות: הגות ורעיון" (רוזנברג, תשס"ח); דני לזר, "אוניברסליות ויחוד בהגותו של עמנואל לוינס" (לזר, תשמ"ב); גתית הולצמן, "אוניברסליות ולאומיות: ישראל והעמים בהגותו של הרב אליהו בן אמוזג" (הולצמן, תשנ"ח); מיכאל וולצר, "לאומיות ואוניברסליזם" (וולצר, תשס"ט); ארנסט רנאן, על לאומיות וזהות יהודית (רנאן, 2009); יעקב כ"ץ, "לאומיות יהודית: מסות ומחקרים (כ"ץ, תשל"ט); אליעזר שביד, "לאומיות יהודית (שביד, תשל"ב).

רבי אבין פתח: "כאשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה" (קהלת ח, ד) אמר רבי אבין: [משל] לרב שמצווה לתלמידו ואומר לו: אל תלווה בריבית, והיה הוא מלווה בריבית! אמר לו: רבי, אתה אומר לי אל תלווה בריבית ואת מלווה בריבית? אמר לו: אני אמרתי לך אל תלווה בריבית לישראל אבל לאומות הלווה, שנאמר "לנכרי תשיך" וגו' (דברים כג, כא), כך אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבון כל העולמים כתבת בתורה "לא תקם ולא תטר" (ויקרא יט, יח) ואתה: "נוקם ה' ובעל חימה, נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו!" (נחום א, ב) אמר להם הקב"ה: אני כתבתי בתורה "לא תקם ולא תטר" לישראל, אבל באומות: "נקם נקמת בני ישראל" (במדבר לא, ב) (בראשית רבה נה, ג, עמ' 586).

רבי אבין מציג את הפער בין המצוות הנהוגות כלפי ישראל ובין המצוות הנהוגות כלפי הגויים כהבחנה שמבחינה ה' בעצמו ובהנהגתו את עם ישראל לעומת הנהגתו את אומות העולם. קושיית הפתיחה שלו מעידה על הקושי המוסרי שראה בפער זה. התשובה אינה פותרת את הקושי המוסרי, אלא תולה אותו בגזרת המלך: ההסבר לפער בין ישראל לעמים אינו כולל האשמה כלפי חטאם של הגויים או דברי שבח למעלתם של ישראל כמו שמצוי במקורות רבים, אלא רואה בכך "גזרת הכתוב".<sup>312</sup>

ניתן אפוא לסכם ולומר שהמתח בין שני הקטבים, האנושי והלאומי, קיים במגוון המישורים של היצירה התרבותית והרוחנית בישראל לדורותיה.<sup>313</sup>

312 ראו בספרו של אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות (אורבך, תשכ"ט: 466-494). וכן בנימין אופנהיימר, "מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז"ל" (אופנהיימר, תש"ם); מנחם הירשמן, "חביבים ישראל": תפיסות חלוקות בתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא" (הירשמן, תש"ס).

313 ראו יהודה שביב, "תורה אלהית מול מוסר אנושי במשנת הראי"ה קוק" (שביב, תשנ"ו); יוסף שלמון, "אנושיות ויהדות במשנתו של יעקב כץ" (שלמון, תשנ"ט). על שני חכמים המשלבים בהגותם הרעיונית וההלכתית את הפרטיקולרי עם האוניברסלי ראו בספרו של אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר (שגיא, 1998), בפרק הנספח "בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם", בפרק טו, המוקדש לר' ישראל משה חזן, חכם ספרדי מן המאה התשע עשרה, ובפרק טז, המוקדש לר' שמעון שקופ, ראש ישיבה ליטאי בן המאה העשרים.



## פרק ד

### ערך החיים במבחן

בפרק זה ובפרקים הבאים אחריו נדון בהתנגשויות בין ערכי הקדושה לערכי האנושיות – התנגשויות המצריכות הכרעה מעשית-הלכתית ואינן יכולות להישאר רק ברובד של הדיאלקטיקה הרעיונית המופשטת. בכל פרק יוצג אחד מערכי האנושיות, המתח בינו ובין ערכים של קדושה ודרכי ההכרעה ביניהם.

#### ”מות יומת” מול ערך החיים

בפרק שעסק בזכות לחיים וערכם, על פי פסוקי בראשית, התבארה הרגישות המרובה של התורה לחיי אדם. כנגד זאת עונש ”מות יומת” מלווה מצוות רבות בתורת הקדושה של עם ישראל למן מעמד הר סיני. חז”ל היו ערים לסתירה בין שתי התפיסות המנוגדות, וזה הפתרון המעשי שנקטו:

סנהדרין ההורגת אחד בשבוע [בשבע שנים] נקראת חובלנית. רבי אליעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף הן מרבין שופכי דמים בישראל (משנה, מכות א, י).

משנה זו משקפת התמודדות בין ערך חיי אדם ובין ערכי הקדושה המחייבים עונש מיתה על עברות שונות, רובן עברות שבין אדם למקום כדוגמת עבודה זרה, איסורי עריות וחילול שבת. בשום מקום במקורות חז”ל לא נאמר במפורש שיש לבטל את עונש המוות כנגד מצוות התורה המפורשת. ואולם בתורה שבעל פה נוצרה מערכת מפורטת של הלכות המציבה מגבלות חמורות מאוד על יישום עונש המוות, עד שהן הופכות אותו לעונש כמעט בלתי מצוי. בכלל זה החיוב להתרות בעבריין לפני שני עדים קודם לביצוע העברה ובסמוך לה, החובה להוכיח את העברה באמצעות שני עדים כשרים שאינם קרוביו של העבריין

ואינם קרובים זה לזה. הלכות רבות בתחום דיני הראיות וסדרי הדין מצמצמות עד מאוד את האפשרות להגיע לעונש מוות. לפיכך קבע רבי אלעזר בן עזריה שסנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה נחשבת "קטלנית". המגמה לצמצם בעונש המוות ככל האפשר היא מגמה עקרונית החוזרת בדיני הסנהדרין במגוון תחומים. היא מגיעה לממדים גרוטסקיים בדיני בן סורר ומורה ועיר הנידחת,<sup>314</sup> שם הוצבו דרישות משפטיות ברמה שהביאו את החכמים לידי המסקנה ש"לא היה ולא נברא אלא משל היה".<sup>315</sup>

כמעט מיותר לומר זאת ובכל זאת נחוץ, בשל קולות זרים הנשמעים גם בתוך מחנה ישראל: גם אם ישתלטו מחר "הרבנים" על מדינת ישראל, גם אם יהיו אלה הקנאים הקיצונים ביותר, אין שום חשש שעונש המוות יהיה מעשי. בשל היעדרם של בתי דין "סמוכים איש מפי איש עד משה רבנו" ניטלה בכלל הרשות לדון דיני נפשות; בשל ההגבלות החמורות בדיני הראיות וחובת ההתראה אין כמעט אפשרות ממשית לדון אדם למיתה גם אילו הייתה סמכות משפטית לכך; ומעל לכול, קביעותיהם של רבי אלעזר בן עזריה, רבי עקיבא וחבריהם מכוננות עמדה ערכית המבקשת לצמצם ככל האפשר בעונש המוות אפילו בעידן שבו עונש המוות היה אמצעי ענישה מוכר ורווח בכל הסביבה התרבותית. אמירה זו אינה אפולוגטיקה דתית, היא הכרעה הלכתית מחייבת ומוסכמת.

314 בן סורר ומורה – נער "זולל וסובא" שאינו שומע בקול הוריו, והם מביאים אותו למשפט העדה ולעונש סקילה (דברים כא יח-כא). על פי המשנה והתלמוד המגבלות המוצבות על קיומו של דין זה מבטלות את אפשרות קיומו לחלוטין עד כדי כך שיש האומרים ש"בן סורר ומורה לא היה ולא נברא". משנה, סנהדרין ח, א-ה; סנהדרין עא ע"א.

עיר הנידחת – עיר שכל יושביה עבדו עבודה זרה. תושביה מוצאים להורג וכל הרכוש שבה נשרף (דברים יג, יג-ט). ההלכה מציבה תנאים בלתי אפשריים למימוש דין זה, וגם על כך נאמר "עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות" (תוספתא, סנהדרין יד, א).  
315 ראו אביעד הכהן, "הוציאוהו ותשרף? עונש המוות – בין הלכה למעשה" (הכהן, תש"ע); משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן (הלברטל, 1997): פרק שביעי – "מיתה שאין בה רושם", עמ' 145-167. יש לציין שהרטוריקה הדרשנית העממית מתעלמת לפעמים מגבולות ההלכה ומשתמשת בעונש המוות כאיום ריאלי. בין שמדובר בעונש בידי שמים ובין שבחזון אוטופי של השבת "שופטינו כבראשונה" ומשפט מוות "כבתחילה".

חשוב להבין את משמעותה של השיטה ההלכתית. היא אינה יוצאת חוצץ נגד הוראת התורה "מות יומת" לא רק מפני הכבוד והפורמליזם של המחויבות לתורה שבכתב, אלא גם ובעיקר מפני שהקריאה בפשוטה של תורה נוגעת בתפיסות מבוססות ועמוקות של תאוריית ענישה. יש קיום לתפיסה שחטאים ככדים ראויים לעונש מוות. קריאה זו נשמעת גם בעידן המודרני בכל הנוגע לעבריינים חמורים שחטאיהם מסעירים את דעת הקהל הרחב ואת תקשורת ההמונים. התעלמות מעמדה זו ושליה גורפת שלה מנקודת מבט מוסרנית-ליברלית אינה מוצדקת ואינה מתקבלת על הלבבות אל מול רוע אכזרי. לעומת זאת מתן מעמד לקריאה לעונש מוות כערך חינוכי וציבורי, אך מניעת ביצועה בפועל בשל המגבלות המשפטיות, שמקורן בערך הנגדי של חיי אדם, שומרת על איזון נאות בין שני הקטבים.<sup>316</sup>

### "לא תרצח" מול הרודף והמוסר

למרות האמור בפסקה הקודמת על שלילת האפשרות לקיום עונש מוות, יש אמצעים משפטיים "עוקפי דין" שאפשרו הריגה גם בתקופות מאוחרות, בימי הביניים ובראשית העת החדשה. אין מדובר במגמה של ענישה אלא במניעת פשע. כאלה הם למשל דין רודף ודין מוסר, המתירים להקדים ולהרוג את מי שמסכן חיי חברו או את הקהילה כולה בהלשנותיו.<sup>317</sup>

ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חברו להרגו, אחר הזכור ואחר הנערה המאורסה. אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת והעובד עבודה זרה, אין מצילין אותן בנפשן (משנה, סנהדרין ח, ז).

אמר רבי אלעזר בן יעקב: שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים והביאוהו

316 על ענישת מוות בתנ"ך ראו בספרה של פמלה ברמש (Barmash 2005, pp. 154-177); על השפעתו על פולמוס חוק ההוצאה להורג בארצות הברית ראו שם, בעמ' 143.

317 ראו הדיון בדין מוסר ורודף, לעיל עמ' 74-76.

לכית דין וסקלוהו. לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך  
(יבמות צ ע"ב).

בדין רודף ההכרעה ההלכתית איננה בין ערך החיים לערך הקדושה, אלא בין שני ערכי חיים, של הרודף ושל הנרדף. כך בוודאי במקרה של רצח. אבל גם במקרה של אונס יש בסיס לתפיסה שהאונס הוא פגיעה בחיים ולא רק בחירותה ובכבודו של האישה על סמך לשון הכתוב "כי כאשר יקום איש רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (דברים כב, כו).<sup>318</sup>

עוד עיקרון המאפשר לגיטימציה למשפט מוות הוא העיקרון ש"בית דין מכין ועונשין שלא על פי תורה" כדי "להעמיד משפטי הדת על תילם" (רמב"ם, הלכות סנהדרין כא, ה), כלומר על מנת למנוע אנרכיה. במקרים קיצוניים שבהם נדרש למנוע פריצת גדרות והתמוטטות חברתית וערכית, התירו לבתי הדין לנקוט אמצעים חריגים. במקרה זה השימוש בעונש המוות אינו נובע ממצוות התורה, אלא אדרבה, הוא נעשה באופן חריג שלא על פי דין, כסנקציה חד-פעמית וחריגה לפי צורכי השעה (רמב"ם, הלכות סנהדרין כד, ד; שולחן ערוך, חושן משפט ב, א).

גם כשמנהיגי הקהילות השתמשו בכלים אלו, השימוש בהריגה היה נדיר ביותר ונעשה במצבים שבהם לא הייתה לקהילה כל דרך אחרת לשתק את מי שסיכן את חייה (שולחן ערוך, חושן משפט תכה, א). דוגמה מעניינת לכך אפשר לראות ביחסו של הרא"ש (רבנו אשר בן יחיאל, גרמניה, ספרד, המאה השלוש עשרה-ארבע עשרה) לשימוש בכלים אלו בקהילות ספרד. הרא"ש, שהגיע לספרד מאשכנז, לא הכיר במקום גידולו ולא קיבל מרבותיו את התקיפות של הנהגת הקהל בקהילות ספרד, וכך כתב לשואליו שביקשו את אישורו לסבב מיתתו של "איש קשה ורב מעללים מעודו" בעיר קורדובה:

הפלאתם לשאלני בדיני נפשות; כי בכל הארצות ששמעתי עליהם, אין דנין דיני נפשות, לולי פה בארץ ספרד. ותמהתי מאד

318 השימוש בהקבלה זו כמקור להיתר להציל נערה מאונס בהריגת הרודף מעיד על כך שיש זיהוי ערכי בין רצח לאונס: ספרי דברים פסקה רמג; פסחים כה ע"ב, ומקבילות. ראו לעיל עמ' 80.

בבאי הלום, איך היו דנין דיני נפשות בלא סנהדרין, ואמרו לי כי הורמנא דמלכא [רשות המלך] הוא. וגם העדה שופטים להציל, כי כמה דמים היו נשפכים יותר אם היו נדונים ע"י הערבים, והנחתיה להם כמנהגם, אבל מעולם לא הסכמתי עמהם על איבוד נפש (שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן ח).

הרא"ש הופתע לגלות שבניגוד לדין המקובל יהדות ספרד משתמשת בעונשי גוף ובכלל זה גם בעונש המוות. התברר לו שהסיבה לכך היא האוטונומיה השיפוטית שניתנה לקהילות היהודיות: אם לא יטפלו היהודים בפשיעה ביעילות, תינטל מהם האוטונומיה, והסכנה לחייהם של יהודים תגדל עד מאוד. בחשבון הכללי הבין הרא"ש שמוטב לשלם את המחיר של ענישה יהודית מבוקרת על פני העברת האחריות והסמכות לידי השליטים הערבים. בסופו של דבר סמך הרא"ש על המסורת הקהילתית והפוליטית של קהילות ספרד ואישר להם לנהוג כמקובל אצלם:

ואתם עשו לפי הענין ככל אשר יראה טוב בעיניכם, כי ידעתי אשר  
כונתכם שיתקדש שם שמים.<sup>319</sup>

כיום, כשקיימים כלי מניעה יעילים כדוגמת עונשי המאסר, אין רשות להרוג את הרודף מלבד בהתערבות באירוע של תקיפה כשנשקפת סכנה מידית למותקף. גם אז, אם ניתן להציל את הנרדף בלי להרוג את הרודף, אסור להורגו, ואת הפגיעה בו יש לצמצם למינימום הנדרש להצלת הנרדף (תוספתא, סנהדרין יא, י-יא; שולחן ערוך, חושן משפט תכה, א).

319 נראה שעם הזמן קיבל הרא"ש את מנהג ספרד בעניין זה ובמקרים שונים הורה בעצמו להשתמש בעונשי גוף חמורים. ראו שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן א וסימן ג; כלל יח, סימן יג.

## “פיקוח נפש” אל מול “מסירות נפש”

אחד הביטויים החשובים של הזכות לחיים בתורה נמצא בצו הכללי המתיר לעבור על כל התורה כולה במקרה של פיקוח נפש: “אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש” (יומא פב ע”א). לעיקרון זה כמה חריגים:

רכי אחא אמר משם רבי עקיבא: הרי הוא אומר: [...] לא נתנו מצות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר: “אשר יעשה אותם האדם וחי בהם”, וחי בהן ולא שימות בהן. אין כל דבר עומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. במי דברים אמורים? שלא בשעת השמד. אבל בשעת השמד אפילו מצוה קלה שבקלות אדם נותן נפשו עליה, שנאמר: ולא תחללו את שם קדשי [ונקדשתי בתוך בני ישראל] ואומר: “כל פעל ה' למענהו” (תוספתא, שבת טו, יז).

פיקוח נפש הוא בדרך כלל מקרה שבו ערך החיים מתנגש עם מצווה ממצוות הקדושה. ההכרעה הרגילה היא שערך החיים גובר. יוצאות מכלל זה שלוש המצוות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. את שפיכות דמים אין להחשיב כהתנגשות בין חיים לקדושה, שכן מדובר בהתנגשות בין שני ערכי חיים. ואולם הדרישה להימנע מעבודה זרה ומגילוי עריות היא הכרעה לטובת הקדושה. הוא הדין במקרים של חילול השם כשאדם נדרש לעבור עברה כלשהי “בפרהסיא” או ב”שעת השמד”. במקרים אלה העברה הפרטית יוצאת מהקשרה המצומצם ונעשית ערך עיקרי של קידוש השם, והיא דומה לעבודה זרה ולעקירת הדת כולה. עבודה זרה, גילוי עריות וקידוש השם הם שלושה מקרים שבהם האדם נדרש להפגין את נחישות אמונתו בתורה ובמצוות, גם במחיר אבדן חייו. החומרה של התביעה למסירות הנפש מצטמצמת מעט בכך שהיא חיוב שאינו ניתן לכפייה או לענישה. כלומר אדם שבחר שלא למסור את הנפש ולעבור את העברה נחשב לדעתם של אחדים מהפוסקים לאנוס ופטור מעונש. בכך הופכת מסירות הנפש לעניין וולונטרי למדי.<sup>320</sup> נכונותו של אדם למסור את נפשו על

320 רמב”ם, הלכות סנהדרין כ, ב. אבל שם, בהלכה ג, ובהלכות איסורי ביאה א, ט, בנוגע לאיש שאנסוהו לבוא על הערווה, הוא כותב שדינו שונה מזה של האישה ואם עשה כן

ערכים יסודיים של אמונתו ותרבותו נתפסת כערך מוסרי ואצילי גם בתפיסות הומניסטיות מודרניות המקדשות את ערך החיים, אך לא כערך יחידאי, מוחלט, הדוחה כל ערך בכל מצב.

---

הוא חייב מיתה. הדעות החולקות עליו מובאות במגיד משנה (ר' וידאל די טולושא, ספרד, המאה הארבע עשרה) באיסורי ביאה ובכסף משנה (ר' יוסף קארו, סלוניקי, צפת, המאה השש עשרה) בסנהדרין. לדיון בנושא ראו שו"ת חלקת יעקב (הרב יעקב ברייש, שווייץ, המאה העשרים), אורח חיים קיח.

## פרק ה

### כבוד האדם במבחן

כבוד האדם הוא ערך יסודי המשפיע על כמה ענפים בהלכה, בכל תחומי החיים. כערכים אחרים גם הוא אינו ערך מוחלט, והוא עשוי להידחות מפני ערכים אחרים, הן ערכים אנושיים כלליים הן ערכים של עולם הקדושה. בפרק זה נבחן כמה דוגמאות שבהן ההלכה מכריעה בהתנגשויות כאלה באופנים שונים. יש לזכור שבשונה מערך החיים, שהוא מוגדר וברור, ערך הכבוד אינו ערך פשוט להגדרה, שכן מושג הכבוד משתנה מאדם לאדם, מחברה לחברה ומתקופה לתקופה. לכן לא ניתן לקבוע באופן מוחלט את היחסים בין ערך כבוד האדם ובין ערך הקדושה.

#### עריות, נפשות וכבוד האדם

בסוגיה הבאה עומדים זה מול זה ערך חיי אדם, איסור הניאוף וכבוד האדם:

אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא [כפי הנראה הכוונה לחולי מסוכן, נפשי או פיזי].<sup>321</sup> ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שתבעל. אמרו חכמים: ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה? ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר? ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר.

פליגי בה [נחלקו בזה] רבי יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני: חד אמר אשת איש היתה וחד אמר פנויה היתה. בשלמא למאן

321 לשון רש"י: "נימוק, מרוב אהבה נטמטם לבו והעלה חולי" (סנהדרין עה ע"א). בעיני חכמים תשוקה עזה שלא באה על סיפוקה יכולה להיות סכנת נפשות. כך גם בתשוקה לאוכל ביום התענית: "בולמוס" של אכילה יכול להיחשב סכנת נפשות המתיר אכילה ביום הכיפורים (משנה, יומא ח, ו, וכל המקורות המסתעפים ממנה).



דאמר "אשת איש היתה" שפיר [דעתו של מי שפירש את המקרה כאשת איש מובנת, שכן באיסור עריות אומרים ייהרג ואל יעבור], אלא למאן דאמר פנויה היתה, מאי כולי האי? [אלא לפי מי שאומר פנויה הייתה, מדוע החמירו כל כך?] רב פפא אמר: משום פגם משפחה, רב אחא בריה דרב איקא אמר: כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות (סנהדרין עה ע"א).

בקריאה ראשונה במעשה שמביא רב יהודה נראה שזהו מקרה דחיית הערך של חיי אדם מפני ערך הקדושה בהלכות עריות, וכך מסביר זאת אחד משני החכמים החולקים. לדעת מי שסבור שמדובר בפנויה, לא מדובר באיסור עריות חמור שנאמר עליו "ייהרג ואל יעבור", ולכן הערך העיקרי שייפגע ממילוי משאלותיו של החולה הוא כבודה של האישה ומשפחתה. הערך העומד בסכנה הוא צירוף של כבוד האישה ומשפחתה וערך הקדושה, שמעשה של פריצות בעריות יפגע בו. כהסברו של רש"י: שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות – לעמוד בפני האנשים לתת בהם עיניהם וימסרום להם לביאה".<sup>322</sup>

זו דוגמה אופיינית למקרה המצריך התייחסות לכמה שיקולים וערכים מתנגשים ואינו מבוסס על קיטוב דיכוטומי פשוט בין ערכי האנושיות לערכי

322 מהר"ח אור זרוע (רבי חיים ב"ר יצחק, אוסטריה, המאה השלוש עשרה; שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן רמד) מנה דוגמאות למקרים של איסורי "אביזרייהו דעריות" (כלומר קרבה לעריות שאינה מגיעה ליחסי אישות). כאשר אין המעשים הללו כרוכים בכיזיונה של אישה, הקלו בהם ולא הורו ש"ייהרג ואל יעבור". הרדב"ז (ר' דוד בן זמרה, מצרים וארץ ישראל, המאה השש עשרה; שו"ת רדב"ז ד, ב, אלף עו) דן בהיתר לבעל לסייע לאשתו הנידה במקרה של חולי. בעניין ההיתר לטפל ביולדת, בין שמדובר בבעלה ובין שבאדם זר, ראו שו"ת משנה הלכות (רבי מנשה קליין, אדמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים), חלק ג, סעיף מח. לעומת זאת במקום שבו הצלתו של איש תלויה במעשה של פריצות כלפי אישה זרה, מחמירים. ראו חוות יאיר (ר' יאיר חיים בכרך, גרמניה, המאה השבע עשרה) קפב. והוא הדין במצב הפוך שבו האישה מצויה בסכנה והאיש נדרש לעברה של פריצות למשל שו"ת חתם סופר (ר' משה סופר, פרשבורג, המאה התשע עשרה) ד, פב; אבן העזר, סימן ב. ועוד ראו בחידושי אבן האזל (ר' איסר זלמן מלצר, ישראל, המאה העשרים) על הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ט.

הקדושה. בעיון נוסף מתברר שמן הצד של הקדושה עומדים גם ערכים אנושיים של כבוד האדם.

מערכת שיקולים מורכבת שכזאת נמצאת במחלוקת בין חכמים בדור האחרון בשאלת הפריה מתרומת זרע נוכרי לזוג חשוך ילדים. במחלוקת זו מתנגשים כמה ערכים: הזכות להולדה ולהורות הכלולה בערכי היסוד האנושיים; מצוות פרייה ורבייה ותולדותיה המעודדת את קידום הילודה במשפחה; וכנגדה הערך של קדושת המשפחה הפרטית ו"זרע ישראל" הלאומי, שאינו רואה בעין יפה את התעברותה של אישה בכלל, ואשת איש בפרט, מזרע של גוי. מחנה אחד של פוסקים מייחס משקל יתר לצערן של הזוג חשוך הילדים, אך גם לערך של פרייה ורבייה והתועלת הדמוגרפית; ומחנה אחר מציב את קדושתם של המשפחה ועם ישראל כערך גבוה יותר ואוסר זאת.<sup>323</sup>

### כלאיים בשוק: בין מצווה לכבוד האדם

בדוגמה הבאה הגמרא עוסקת בגלוי בהתנגשות בין ערך הכבוד לערך המצווה:

אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק. מאי טעמא? "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל) כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב. תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה את "לא תעשה" שבתורה. ואמאי? לימא "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"? [מדוע לא חל גם כאן הכלל הקודם, שהמצווה דוחה את כבוד האדם, ואין חוכמה (...)] לנגד ה' [תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו ד"לא תסור" [...]] כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור ומשום כבודו שרו רבנן. [פירש רב שבא (...)] שהלאו היחיד שבתורה שנדחה מפני כבוד הבריות הוא הלאו של "לא תסור מכל הדבר אשר יורוך" שהוא מקור החיוב להישמע לדברי חכמים. הווי אומר, כבוד הבריות דוחה רק איסורים ומצוות שמדרבנן, ולא את שאר מצוות התורה (ברכות יט ע"א).

323 ראו אנציקלופדיה רפואית הלכתית, הערך "הזרעה מלאכותית", חלק 4: "הזרעה מתורם גוי וממקור בלתי ידוע", עמ' 146.

סוגיית התלמוד עוסקת ביחס שבין כבוד האדם ובין המצווה של כלאיים. מנקודת המבט של המצווה אסור לאדם ללכת אפילו צעדים ספורים בכגד כלאיים ועליו לפשוט את הבגד שנמצאו בו כלאיים גם אם הוא באמצע השוק. מנקודת המבט של כבוד האדם הדרישה לפשוט את בגדו בשוק היא בלתי נסבלת. רב יהודה ורב מצטטים בהקשר זה את הפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" ואינם מותירים מקום לויתור.

מבט ראשון נראה שיש כאן דחייה גמורה של כבוד האדם, ולא רק במצווה אחת, אלא שבכל התנגשות בין ערך הכבוד ובין מצווה כוחה של המצווה גובר. ואולם התבוננות מעמיקה יותר תחשוף את המורכבות.

ראשית, יש לתת את הדעת שהגמרא רואה בכך סתירה, ואינה פוטר את השאלה בטענה שאין כבוד לאדם מלבד קיום מצוות התורה. ניתנת כאן הכרה ברורה לקיומו של ערך אוטונומי של כבוד האדם, וניכרת מצוקה שמקורה בסתירה המובנית בהתנגשות בין שני הערכים. בסופו של דבר הפתרון של הסוגיה הוא בדרך ההכרעה: הבחנה בין איסורי תורה, שבהם נאמר "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"; ובין איסורים ברמת "דרכנן" שבהם נאמר "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה". אך גם בכך לא נאמרה המילה האחרונה בדיון. הרמב"ם והשולחן ערוך פסקו במקרה של המוצא כלאיים בשוק את פסק הגמרא כלשונה. כלומר: בכלאיים גמורים מדאורייתא, "צמר ופשתים יחדיו", חייב לפשוט, ובכלאיים האסורים רק מדרבנן, אינו חייב לפשוט. בדברי הרמ"א משתקפת עמדה הנוטה יותר לרגישות לכבוד האדם:

שולחן ערוך: הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, היה קופץ לו וקורעו מעליו מיד, ואפילו היה רבו. הגהת רמ"א: ויש אומרים דאם היה הלובש שוגג, אין צריך לפשטן בשוק, דמשום כבוד הבריות ישתוק, ואל יפרישנו משוגג. שולחן ערוך: ואם היה של דבריהם [כלאיים דרבנן], אינו קורעו מעליו ואינו פושטו בשוק, עד שמגיע לביתו. הגהת רמ"א: וכן בכית המדרש אין צריך למהר לצאת. ואם היה של תורה, פושטו מיד (שולחן ערוך, יורה דעה שג, א).

הרמ"א אינו דוחה את ההבחנה התלמודית בין מצווה דאורייתא ובין מצווה דרבנן, אבל הוא מוצא נתיבים המאפשרים לשמור על כבודו של האדם גם במקום שבו מדובר במצווה מן התורה. הוא פוטר את האחרים מלהסב את תשומת לבו של לובש הכלאיים, והוא מתיר לו להישאר בלבוש הכלאיים בבית המדרש.<sup>324</sup>

### "והתעלמת": כבוד האדם וחובת המצווה

מצוות השבת אבדה היא מקום שבו מצאו חכמים בדברי התורה עצמה פתח לדחיית המצווה מפני כבוד האדם:

לֹא תִרְאֶה אֶת שׂוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שִׂו נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתְ מֵהֶם הַשָּׁב תִּשְׂיָבם לְאָחִיךָ (דברים כב, א).  
והתעלמת מהם, פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם. הא כיצד? אם היה כהן והיא בבית הקברות, או היה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו, לכך נאמר: "והתעלמת" (ברכות יט ע"ב).

את הזכות להתעלם, הרמוזה בפסוקי השבת אבדה, חכמים מפרשים לשלושה מקרים של התנגשות עם חובת המצווה: הכוהן פטור ממצוות השבת אבדה כאשר היא כרוכה בחילול קדושתו – אם הוא אמור להיכנס לבית קברות ולהיטמא למת כדי להשיב את האבדה. לפיכך לא זו בלבד שהוא פטור, אלא שהדבר אסור עליו. קדושת הכהונה גוברת על הערך האנושי-חברתי של מצוות השבת אבדה. הזקן בלשון חכמים אינו דווקא זקן בגיל, אלא גם חכם מכובד, והוא פטור מחובת ההשבה משום שנשיאת שור או שה ברשות הרבים אינה לפי כבודו. כאן

324 להרחבה בנושא כבוד הבריות בפסיקת ההלכה ראו שפרבר, תשס"ח, עמ' 147-160. כגורם המשפיע על פסיקת ההלכה אך לא מנוסח ככזה מפורשות, ראו דבריו של הרב אהרן ליכטנשטיין: "הרב יוסף דב סולבייצ'יק אמר לי פעם שבהרבה מקרים בהם הוא בא לפסוק, הגורם הבסיסי בעל המשקל הרב ביותר המנחה אותו הוא השיקול של 'כבוד הבריות'. אמנם, כשהוא בא לנסח את הפסק ולהעלותו על הכתב הוא נתלה בגורמים אחרים. ואני משער, שתופעה זו אינה קיימת רק אצלו, אלא אצל פוסקים אחרים" (ליכטנשטיין, תשנ"ג).

הערך האנושי – כבוד האדם הפרטי – דוחה את הערך האנושי־חברתי שבמצוות השבת אבדה. מובן שהוא רשאי למחול על כבודו ולקיים את המצווה, אך הוא אינו חייב לעשות זאת. מי ש"מלאכתו מרובה משל חברו" פטור מן המצווה מפני הפסד ממונו שלו. במקרה זה זכותו הממונית של האדם גוברת על המצווה שנועדה לסייע לזולת שלא להפסיד את ממונו. נמצא שבמקרה של השבת אבדה המצווה נדחית מפני שלוש סיבות הנטולות משלושה מישורים ערכיים: ערך הקדושה, ערך הכבוד וערך הקניין.

### כבוד האדם וקדושת בית הכנסת

בדוגמה של מצוות השבת אבדה הניגוד בין המצווה ובין הכבוד מובנה כך שקיום המצווה יביא לידי פחיתות כבוד. לעתים התמונה הפוכה, ודווקא הדרתו של אדם מקיום המצווה היא פגיעה בכבודו. הדוגמה המובהקת לכך בזמננו היא הביקורת הפמיניסטית על הדרתן של נשים מהשתתפות שוויונית בסדר התפילה בבית הכנסת.

דוגמה אזוטרתית יותר וטעונה פחות מבחינת הפולמוס הציבורי מצויה במחלוקת המתוארת להלן. במחצית השנייה של המאה העשרים נשאלו חכמי ישראל אם אפשר להתיר לעיוור להיכנס לבית הכנסת עם כלב הנחייה שלו. צדדי הספק היו כדלקמן: מצד אחד הצורך של העיוור בכלב כדי לתפקד בביטחון, ומן הצד האחר הכנסת כלב לבית הכנסת אינה הולמת את כבוד בית הכנסת ואולי גם פוגעת בכבודם ובנוחיותם של שאר המתפללים. הרב משה פיינשטיין, בתשובה שהשיב בניו יורק, התיר, ובכלל שיקוליו מנה גם את הטיעון "שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפלה בצבור וקריאת התורה וקריאת המגילה בצבור, וגם יש ימים שהעגמת נפש גדולה מאד, כגון בימים נוראים וכי האי גוונא, שרבים מתאספים" (שו"ת אגרות משה, אורח חיים א, מה). הרב יעקב ברייש מציריך הגיב בחריפות נגד היתר זה, ובין יתר שיקוליו מנה את הטיעונים האלה:

והעיקר, שאין זה רגש יהדות האמיתית להוליך עמו כלבים, רק האנשים השחצנים עושין כן. אם כן [...] כשאחד יראה בבית הכנסת כלב, ודאי יש מראית העין שיכולין לחשוב זה הכלב של הראש הקהל וכיוצא בזה, שמלווה אותו לדרכו לבית הכנסת [...]

וחוץ לזה יפסוק לעצמו כשהותרה הרצועה לאיזה צורך להכניס כלב לבית הכנסת, גם לו יש צורך גדול להכניס כלב וכאמור, בעוונותינו הרבים שהיהדות כך נתרופפה ובפרט במקומות הללו, אם יופתח פתח כמחט של סדקית יופתח הפתח כפתחו של אולם. ויתכן שימצא כבר איזה ראביי להתיר זאת ויתלה את עצמו באילן גדול לומר כבר הותר מהפרושים לצורך גדול להכניס כלב לבית הכנסת, והוא בתור ראביי כבר יכריע מה זה נקרא צורך גדול, וחס ושלום יוכל לצמוח מזה חילול השם גדול – שהנוצרים אוסרים להכניס כלב לבית תיפלתם, ולהבדיל לבית הכנסת מותר (שו"ת חלקת יעקב, אורח חיים לד).

מערכת השיקולים של הרב ברייש מטה את הכף נגד מצוקתו של העיוור. הבעיה העולה מן התשובה היא חששו שהדאגה לאדם הפרטי תזיק לכבודם של בתי הכנסת ולאווירה בהם.

יש לשים לב למורכבות השיקולים בדיון. יהיה זה פשטני מדי לטעון שמחלוקת הפוסקים היא רק בשאלת הערך שנתן כל אחד מהם לכבודם של בעלי המוגבלויות. אין ספק שהעובדה שהרב ברייש אינו מכריע לטובת מצוקתו של העיוור אינה נובעת מפגם ברגישותו לכבוד האדם ולמצוקותיו. אפשר להצביע על דוגמאות אחרות בפסיקתו שבהן הוא מגלה רגישות יתרה למצוקתו של אדם ולכבודו. למשל, שני סימנים קודם לתשובה בעניין העיוור הוא מתיר לאדם חולה שהתקינו לו קטטר ואינו שולט באופן עצמאי בהפרשת השתן שלו להתפלל ולהניח תפילין. הוא מרחיב בביסוס ההיתר מתוך התמודדות עם מבקרים החולקים עליו בהיתר זה, מתוך גילוי רגישות למצוקת החולה. בין היתר הוא כותב: "כיון דהוא איש חרדי ושוכב על ערש דוי ולבו חלל בקרבו לשפוך שיח לפני השי"ת על נפשו ולא יוכל לעמוד בנפשו שלא להתפלל" (שו"ת חלקת יעקב, אורח חיים לא-לב). באותה תשובה הוא מונה עוד דוגמאות לכך שמתח ועוגמת נפש יכולים להיתרגם לרמה של "ספק פיקוח נפש", ובאמצעות כלי משפטי זה הוא בונה היתרים למגוון מקרים נוספים.

מדוע אפוא לא חס הרב ברייש על העיוור ולא התיר להכניס את הכלב עמו? בתשובתו של הרב ברייש מובאים בחשבון גם שיקולים ציבוריים רחבים הקשורים לכבוד בית הכנסת וקדושתו. חוסר התחשבותו של הרב פיינשטיין

בשיקולים אלו יכול לנבוע מהבנה אחרת של המציאות החברתית והציבורית בארצות הברית, ולא דווקא מיחס שונה לעיוור. מדבריו של הרב ברייש נראה שהוא חושד שהמקרה של העיוור אינו אלא עילה לפתח שבאמצעותו יינתן היתר רחב להכנסת כלבים וחיות מחמד לבתי הכנסת, דבר שיגרור לדעתו פרצה גדולה ואולי יפתח פתח לזלזול נוסף ולהפיכתו ל"בית העם".<sup>325</sup> בהמשך התשובה הוא גם מוסיף נימוק אחר: חילול השם בעיני הנוצרים, האוסרים הכנסת כלבים לכנסיות.<sup>326</sup>

### "כבודה בת מלך פנימה": בין כבוד לכבודה

מקומה של האישה בחברה ובמשפט הוא אחד התחומים שבהם השתנתה עד מאוד תפיסת הכבוד בעולם כולו ברורות האחרונים, וכך גם בחברה הדתית והחרדית.

כָּל כְּבוֹדָה בַּת מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמְשַׁבְּצוֹת זָהָב לְבוֹשָׁה (תהלים מה, יד).

התפיסה המסורתית של "כל כבודה בת מלך פנימה" חייבה דאגה לכבודה של האישה דווקא על ידי פטירתה מן החובה לצאת לחוץ, לשוק ולעשייה הציבורית. דאגה זו עומדת ביסודן של הלכות רבות במגוון תחומים: קדימות האישה בזכויות לקבלת צדקה כדי לפוטרה מלחזור על הפתחים (משנה, הוריות ג, ז); פטור מהופעה לפני בית המשפט (כתובות עד ע"ב); מינוי "פרנס" שיספק את צרכיה הכלכליים בהיעדרות בעלה (כתובות ע"ב) ועוד. עם זאת כבר בתלמוד נאמר ש"כל כבודה בת מלך פנימה" אינו מונע ממנה את הזכות להתדיין בבית דין (שבעות ל ע"א) או לעבוד לפרנסתה (גיטין יב ע"א).

בעת החדשה, לנוכח השינוי העצום שחל במעמדן של הנשים בחברה, לא זו בלבד שהפטורים והדאגה הללו נחשבים מיותרים, אלא הם נתפסים כזלזול

325 על פי שבת לב ע"א, על "עמי הארץ שקורין לבית הכנסת בית עם".

326 אביעד הכהן, "על העיוורון ועל היחס לאנשים עם מוגבלות" (הכהן, תשס"ו). לדעתו של המחבר הרב ברייש והרב פיינשטיין מייצגים שתי גישות ביחס לבעלי מוגבלויות, והוא קורא לקבל את גישתו של הרב פיינשטיין כדרך מובילה בהלכה. ייתכן שהבדלי ההערכה של המציאות מקורם גם בהבדלים בעניין גידול כלבים וחיות מחמד בין ציריך לניו יורק בשנות החמישים של המאה העשרים.

וכפגיעה בכבודה של האישה. ערך הכבוד של האישה נמדד כיום במידה מרובה על פי התאמתו לערך השוויון, בניגוד לעבר, אז היה בהשוואת האישה לאיש ממד של אי-כבוד לשניהם.<sup>327</sup>

הדיון על השינוי במעמד האישה בעת החדשה ומשמעותו בשדה ההלכה מתרחש בכמה מישורים נבדלים זה מזה. היסודי מכולם הוא ערך השוויון. לערך זה משמעות כפולה. האחת ראשונית ישירה: כל תחומי התורה והמצוות שבהם קיימת הבחנה בין איש לאישה – ואין זה משנה אם האישה מופלית לטובה או לרעה – מתנגשים עם ערך השוויון. השאלה עדיין אינה פתורה ואינה מוכרעת גם בשיח הפמיניסטי כשהוא לעצמו: מה טיבו של השוויון שהתנועה הפמיניסטית שואפת אליו? אבל דומה שבכל גרסה של פמיניזם אין הוא עולה בקנה אחד עם ההבחנות בין איש לאישה הקיימות בתורה, מהמקרא ועד הגות ימינו והלכותיהם.

המשמעות השנייה היא בהשלכה של ערך השוויון על ערך הכבוד. בעולם שבו השוויון בין איש לאישה אינו נתפס כערך יסודי, העמדה המגוננת על האישה ראתה ב"כבודה בת מלך פנימה" ערך עיקרי בכבודה. מתוך כך נגזר גם הערך העיקרי של הצניעות בעולמן של הנשים.<sup>328</sup> לעומת זאת בעולם שבו הונח השוויון כערך עיקרי, דווקא הגנת היתר והדרישה לצניעות נתפסים כשלילה של כבוד האישה.<sup>329</sup>

327 דוגמה נאה לכך ראו בפרשת דבורה. דבורה היא אישה נביאה השופטת את ישראל, אבל כאשר ברק עומד על כך שתלך עמו למלחמה עם סיסרא, היא דוחה אותו בטענה שהדבר אינו לכבודו: "וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ בָּרַק אִם תִּלְכִּי עִמִּי וְהִלַּכְתִּי וְאִם לֹא תִלְכִּי עִמִּי לֹא אֵלַי: וַתֹּאמֶר הֲלֵךְ אֵלַי עִמָּךְ אִפְסָ כִּי לֹא תִהְיֶה תַפְאֲרָתְךָ עַל הַדָּרֶךְ אֲשֶׁר אָתָּה הוֹלֵךְ כִּי בְיַד אִשָּׁה יִמְכַר ה' אֶת סִסְרָא וְתִקַּם דְּבוּרָה וְתִלְךְ עִם בָּרַק קְדָשָׁה" (שופטים ד, ח-ט). מנגד אומרים חז"ל על דבורה: "לא נאה הירות לנשים", ומשום שנהגה ביהירות כלפי ברק, נקראה בשם של בעל חיים שאינו נאה – דבורה (מגילה יד ע"ב).

328 לערכה של הצניעות ראו במדבר רבה א, ג: "יפה היא הצניעות" – הערך מועבר מן האישה גם לכבוד הבורא – "כבוד אֱלֹהִים הסתר דבר". ראו גם בראשית רבה ט, א, עמ' 67, ובמקבילות.

329 לסוגיית הכבוד והשוויון כערכי יסוד פמיניסטיים ראו כדוגמה את הדיון של אורית קמיר בדבר היחס שבין ערכי הכבוד והשוויון במקרה של הטרדה מינית: אורית קמיר, "איזו מין הטרדה: האם הטרדה מינית היא פגיעה בשוויון או בכבוד האדם?" (קמיר,



ניתן כמובן לדון בשאלת מעמד האישה בהלכה מנקודות מוצא אחרות – משאלת כבוד האדם הנברא בצלם אלוהים או משאלת החירות. שאלות אלו כרוכות בנושאים המעסיקים את ההגות הפמיניסטית בכללותה.<sup>330</sup>

### הטיפול בגוף: שני ממדים של צלם אלוהים

חכמים רואים בטיפוח הגוף ובהתקשטות כבגדים נאים וכתכשיטים חלק בלתי נפרד מאורח החיים הרצוי לאישה, ואף גוזרים מכך השלכות הלכתיות מחייבות כגון בתחום חיובי הבעל לאשתו או היתרים מיוחדים בשבתות, בימים טובים ובחול המועד שנועדו לאפשר לנשים להתקשט ולענווד תכשיטים. באשר לגברים העמדה מסויגת בהרבה, ויש הרואים בכל טיפוח והתקשטות של הגבר היבט של איסור "לא ילבש גבר שמלת אישה". להלכה מותר גם לגברים לטפח את גופם, אם כי נשמעות הסתייגויות במישור המוסרי-ערכי גם אחרי שההלכה נפסקה כפי שנפסקה.

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי. אייתו לקמייהו ברדא  
אמימר ורב אשי משו מר זוטרא לא משא. אמרו ליה: לא סבר לה  
מר להא דאמר רב ששת ברדא שרי? אמר להו רב מרדכי: בר מיניה  
דמר דאפילו בחול נמי לא סבירא ליה, סבר לה [...] בשביל ליפות  
אסור. ואינהו כמאן סברוה? כי הא דתניא: רוחץ אדם פניו ידיו  
ורגליו בכל יום בשביל קונו משום שנאמר: "כל פעל ה' למענהו"  
(שבת נ ע"ב).

[תרגום: אמימר ומר זוטרא ורב אשי היו יושבים והביאו לפניהם  
"ברדא" (מין תכשיר ניקוי). אמימר ורב אשי רחצו בו, מר זוטרא  
לא רחץ. אמרו לו: וכי אינך סובר כדעת רב ששת שאמר שברדא  
מותר? אמר להם רב מרדכי שמר זוטרא רבו, לא רוחץ ב"ברדא"  
גם בימות החול, כי הוא אוסר להתייפות בכלל. והם, אמימר ורב  
אשי החולקים עליו, כמי סברו? כזו ששנינו: רוחץ אדם פניו ידיו

---

תשנ"ח; וכן מאמרה "תפיסות של שוויון: משוויון כמושתת על דמיון לשוויון כמושתת על כבוד האדם" (קמיר, 2006).

330 ראו תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם (רוס, תשס"ז).

ורגליו בכל יום בשביל קונו משום שנאמר: "כל פעל ה' למענהו"  
(שבת נ ע"ב).

המחלוקת בין האמוראים משקפת שתי התייחסויות לגוף האדם. מר זוטרא נמנע מכל פעולות ייפוי של הגוף, שכן הוא סבור שזו התנהגות שאינה ראויה לאיש. היא כלולה באיסור "לא ילבש גבר שמלת אשה" במובנו הרחב, כלומר אין לאיש לעסוק בהתקשטות כאישה. לדעתם של אמימר ומר זוטרא טיפוח הגוף הוא ערך ראוי וחשוב. הם נסמכים על הפסוק במשלי "כל פעל ה' למענהו" (משלי טז, ז), שנתפרש במובן של "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא לכבודו בראו" ובכלל זה גוף האדם. לפיכך הם מתירים גם להשתמש בתמרוקים שאין בשימוש בהם איסור מלאכה גם בשבת (יומא לח ע"א; שמות רבה יז, א; והשוו תוספתא, ברכות ד, א). גישתם של אמימר ורב אשי מתקשרת גם לגישתו של הלל הזקן, הרואה בגופו "איקונין של מלך" ולכן סבור שבהליכתו לבית המרחץ הוא מקיים מצווה (ויקרא רבה לר, ג). דעה זו נפסקה להלכה, וכך מנסח זאת ר' מנחם המאירי:

מותר לאדם לצחצח פניו ידיו ורגליו בשבת [...] ואפילו כיון  
באלו ליפות עצמו אין כאן משום "שמלת אשה", ואף לתלמיד  
חכם מותר שאין זה אלא להתראות נאה בין הבריות, שלא יתגנה  
עליהם ויתחלל שם שמים על ידו לפחיתותו. והוא שאמרו רוחץ  
אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו שנאמר: "כל פעל  
ה' למענהו", כלומר שהכל ברא לכבודו (בית הבחירה לר' מנחם  
המאירי, שבת נ ע"ב).

נראה שהמאירי משתית את ההיתר ואף את החובה לעסוק בטיפוח הגוף על  
בסיס ערך כבוד האדם, "להתראות נאה בין הבריות", ואליו הוא מצרף גם ערך  
מקודש: "שלא יתגנה עליהם ויתחלל שם שמים על ידו". על בסיס ההנחות הללו  
אפשר למצוא מקרים בהלכה שבהם ניתנה הצדקה לטיפוח הגוף גם במקום שיש  
התנגשות מסוימת עם ערכים אחרים של צניעות והתקדשות.<sup>331</sup>

331 כך למשל בעניין תכשיטי נשים ותכשירי יופי בחול המועד ראו: מועד קטן ט ע"ב.  
בשבלי הלקט (ר' צדקיה הרופא, איטליה, המאה השלוש עשרה), הלכות יום הכפורים

התפיסה שטיפוח גוף האדם הוא עצמו ערך דתי הן מצד כבוד שמים הן מצד כבוד האדם, מאפשרת להכליל את טיפוח הגוף בתוך השיח ההלכתי כגורם פנים-הלכתי מחייב ולא כדרישה חיצונית שיסודותיה בתרבות הגוף היוונית. הערצת היופי והאסתטיקה היוונית מתקבלת בפחות אהדה, אף כי גם לה ניתן ביטוי לגיטימי בעקבות מאמרי חכמים על "יפיותו של יפת באהלי שם" (מגילה ט ע"ב) ומעלותיהן של החוכמה והלשון היוונית.<sup>332</sup>

---

סימן שיט, כתוב בשם רבנו אליקים שמותר לרחוץ ידיו ועיניו ביום הכיפורים כשקם משנתו, משום "כל פעל ה' למענהו דהיינו, שרחיצת פני האדם יש בה כבוד שמים". הרב יצחק יעקב וייס (רומניה, אנגליה, ירושלים, המאה העשרים) עסק בשאלה אם מותר לצבוע שער ולהסיר שומה בניתוח, או שמעשים שכאלה אינם ראויים משום שאין מקום לעיסוק שכזה ביופי חיצוני. בתשובתו הרחיב במקורות המתירים טיפול בנוי הגוף גם במקום שבו יש התנגשות מסוימת עם נושאים בתחומי הלכה שונים (שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן פא), לתפיסה החסידית על הטיפול בגוף כחלק מערך הקדושה ראו ברנדס, תשס"ו.

332 מגילה ט ע"א-ע"ב; סוטה מט ע"ב. עוד ראו בספרו של הרב שאול ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל (ליברמן, תשכ"ג: 225-228); ואצל עמית (עמית, תשנ"ו). הראי"ה קוק אף מקביל את יחסיהן של היהדות וחוכמת יוון עם יחסיהם של יהודה ויוסף (שמועות ראי"ה: שיחות על פרשיות השבוע, עמ' 3 ואילך). על הטמעת ערכים חיוביים מתרבות יוון ראו בעולת ראי"ה, א, עמ' תלז.

## פרק ו

### זכות הקניין במבחן

פגשנו כבר בכמה דוגמאות שבהן זכות הקניין הפרטי דוחה חובות מצוותיות כגון הפטור מהשבת אבדה במקום שבו האדם מפסיד ממון כשהוא עוסק בהשבת האבדה. השיקולים של "הפסד מרובה" ו"התורה חסה על ממונם של ישראל" תופסים מקום חשוב בשיקולי ההלכה, והם גורם חשוב להקל גם במקום של חשש איסור או ביטול מצווה והידוריה. הערך של הקניין מתרחב מעבר לחשיבות קניינו של הפרט ומהווה שיקול באורחות החיים של החברה והכלכלה הציבורית. הצו "ומלאו את הארץ – וכבשוה" אינו מתייחס רק לאדם הפרטי, אלא לבני האדם ככלל, לחברה האנושית כולה ולתפקידה בפיתוח העולם כולו. לעתים חיובי המצוות שבקדושה דוחים את זכות הקניין הפרטית או הציבורית, ולעתים זכות הקניין גוברת.

#### מצוות וממונות

#### כפייה לקיום מצוות והפסד ממון

קיום מצוות מחייב לעתים קרובות הוצאות כספיות, ולעתים הוצאות או הפסדים בלתי מבוטלים. ההבטחה שמי שמקיים מצוות לא יינזק בכספו קיימת במישור הרעיוני, המוסרי והמטפיזי, אך אינה מחייבת את ההלכה ואת המציאות הנגלית לעין. החובה שלא לעבוד בשבת, ולהפסיד את רווחי יום העבודה הזה, אינה מותנית בכך שמן השמים יחזירו לאדם או לחברה את הכסף שהפסידו. הוא הדין במצוות צדקה, במפרישי תרומות ומעשרות, במי ששובת מעבודת האדמה בשמיטה וביובל ובמי שנמנע מלקחת ריבית תמורת הלוואותיו. בכל המקרים הללו חייבה התורה את האדם במצווה אף שיש בה הפסד ממון. כך הדבר גם במצוות עשה כגון בניית בית כנסת או רכישת תפילין, מזוזות או ארבעת המינים לחג הסוכות – כולן עולות כסף, והחזר יכול להיות בדרך של "שכר מצוה – מצוה" או שכר לעולם הבא.

העיקרון הוא שאדם חייב לבזבז את כל ממונו כדי להימנע מעברה או כדי לזכות במצווה גם אם אי-אפשר לכפות עליו לעשות כן. יתר על כן, התורה גם מאפשרת לכפות על אדם מצוות מסוימות שבהן הוא מפסיד כסף או נאלץ לממן אותן מכיסו: אפשר למנוע אדם מחילול שבת, מעבודה בשביעית, מגידול כלאיים בשרהו ולכפות אותו לתת כסף לצדקה ולצורכי ציבור. בניין המשכן מתחיל ב"מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי", אבל אחזקתו לדורות – של המשכן ושל המקדש בירושלים – מבוססת על החובה המוטלת על כל אדם לתת מדי שנה מחצית השקל. דוגמה לפעולתם של בית הדין בכפיית איסור גידול כלאיים בשדות:

באחד באדר משמיעין על הכלאים, וכל אדם יוצא לגינתו ולשרהו ומנקין אותו מן הכלאים, ובחמשה עשר בו יוצאים שלוחי בית דין ומסבבים לבדוק. בראשונה היו עוקרין ומשליכין, והיו בעלי בתים שמחים שמנקין להן שדותיהן, התקינו שיהיו מפקירין את כל השרה שימצאו בו כלאים (רמב"ם, הלכות כלאים ב, טו-טז, על פי משנה, כלאים א, א-ב).

עם זאת לא בכל המצוות אפשרית ומותרת כפייה, ולא בכל הנסיבות אפשר לכפות. הכפייה לקיום מצוות מותנית בקיומו של בית דין מוסמך המנהל את ענייני הציבור ואינה מסורה לכול. מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" מתירה להעיר לזולת ולבקר אותו על מעשיו, אך אינה מאפשרת לכפות עליו דבר.

### התחשבות כלכלית בקיום מצוות

על אף האמור בסעיף הקודם הדרישה לקיום מצוות גם במחיר כספי אינה מתעלמת מן הזכויות הממוניות של האדם ומן הערך של הקניין הפרטי. השיקול של מניעת הפסד מרובה והתחשבות ביכולות הכלכליות של האדם הוא שיקול חשוב בחיוב המצוות.

"בהידור מצוה עד שליש במצוה" (בבא קמא ט ע"ב) – כשמדובר בקיום שמעבר לחובה הבסיסית, אין דרישה להוסיף יותר משליש מן הסכום המינימלי שבו אפשר לצאת ידי חובת המצווה. אין צורך לקנות אתרוג במאות שקלים.

אפשר לקנות אתרוג כשר במחיר הנמוך ביותר הקיים בשוק, והמוסיף על הסכום הזה עוד שלישי – כבר קיים גם את הידור המצווה.  
כשנתקלו האמוראים בסוחרים שביקשו לנצל את הביקושים לפני החגים לצורכי מצווה, איימו עליהם שיקלו בפסיקה ובכך יגרמו ליירדת הביקושים: שמואל נהג כך גם בנוגע לכלים חדשים בפסח וגם בנוגע לדרישות של הדסים כשרים (פסחים ל ע"א; סוכה לד ע"ב).  
הכלל היסודי בתחום זה הוא הכלל "התורה חסה על ממונם של ישראל" (משנה, נגעים יב, ה, ומקבילות רבות). כלל זה מודגם בתחומים רבים, לפרט ולכלל, החל בעבודת בית המקדש וכלה בשאלות של איסור והיתר במטבח הפרטי.

### חופש כלכלי וסדר חברתי

דוגמה לדינמיות של ערכי הקניין בהתנהלות הכלכלה אפשר למצוא בתקנות חכמים בהלכות המשפטים בתחום הממונות:

אמר רבי חנינא: דבר תורה, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר "משפט אחד יהיה לכם" (ויקרא כד, כב). ומה טעם אמרו: דיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה? שלא תנעול דלת בפני לוי' (יבמות קכב ע"ב).

לדברי רבי חנינא, מעיקר הדין, סדרי הראיות החמורים הקיימים בדיני נפשות היו צריכים להיות גם בדיני ממונות, צריך היה לחייב את העדים ב"דרישה וחקירה". ובכל זאת חכמים הקלו ברמת הבדיקות הנצרכות לאישוש אמינותם של עדים בדיני ממונות, מכיוון שלא רצו "לנעול דלת בפני לווים". הפירוש של תקנת "שלא תנעול דלת בפני לווין" במובנה הראשוני הוא שהקלו בהליכים משפטיים מסוימים בדיני ממונות כדי להקל על המלווים לגבות חובות מן הלווים. מגמתה של תקנה זו לא הייתה לטובתם של המלווים בעלי הממון, אלא למען הלווים הנצרכים. ההקלות שניתנו למלווים אמורות היו לשפר את סיכוייהם של הלווים לזכות בהלוואות.

בפועל, השלכותיה של תקנה זו חורגות בהרבה מן המקרה של לווה ומלווה, והיא נוגעת לכלל דיני ממונות במגוון תחומים. העיקרון המנחה הוא שיש לוותר

על הדרישות הגבוהות של משפט צדק וחקר האמת כדי לאפשר זרימה חופשית של חיי הכלכלה. במקרים רבים תקנה זו תקפה אפילו כנגד דין התורה.<sup>333</sup> מאמרו של רבי חנינא הוא היסוד לסדרה של הכרעות במשפט האזרחי שבהן הועדף הערך של כלכלה חופשית המתנהלת ביעילות על פני ערכים של טוהרת המשפט והצדק.

תקנת "שלא תנעול דלת בפני לוויין" היא רק דוגמה לגישה כללית בהלכה המבקשת להגדיל את מידת החופש בפעילות הכלכלית כנגד שמירה מהודקת של קדושת מצוות התורה בענייני ממונות. קיימת מערכת תקנות רחבה המשמשת כפתרון הלכתי למתח שבין ערכי החירות וזכויות הקניין ובין ערכי הקדושה. ברשימה זו ניתן למנות את ביטול שמיטת החובות בשנת השמיטה באמצעות תקנת הפרוזבול, שאף היא נומקה באופן פורמלי בדאגה לטובת הלווים (משנה, שביעית י, ג);<sup>334</sup> תקנת מכירת חמץ, העוקפת את איסור החמץ בפסח, שבמקורה נועדה למנוע נזק ממוני רב מבעלי עסקים וסוחרים העוסקים בהיקפים גדולים של דברי חמץ, כדוגמת מבשלות שכר;<sup>335</sup> תקנת "היתר עיסקא", המאפשרת עסקי

333 למקרים של גביית חוב מקרקע (באיכות) בינונית, ראו גיטין נ ע"א, ובמקבילות. גבייה מנכסים משועבדים על ידי שטר: בבא בתרא קעה ע"ב. אישור לבית דין של שלושה הדיוטות שאינם מומחים או סמוכים: סנהדרין ג ע"א. להרחבת הפטור מדרישה ומחקירה גם לשאר דיני ממונות ואף לענייני איסורים ואישות ראו שולחן ערוך, חושן משפט ל, א; בית יוסף ונושאי הכלים, שם.

334 בשנת שמיטה חובה לשמוט את כל החובות הפרטיים. כשראה הלל הזקן שאנשים נמנעים מלהלוות כסף לנצרכים קרוב לשנת השמיטה, התקין תקנה המאפשרת למלווה להעביר באופן מלאכותי את חובותיו לידי בית הדין, ומשהפכו אלה לחובות כלפי בית הדין שוב אין השמיטה חלה עליהם. בכך עקף הלל את מצוות התורה. אף על פי שהתקנה נראית טובת המלווים, המניע של הלל לתקנה היה הדאגה לנצרכים הלווים – ששערי ההלוואות נסגרו בפניהם בהתקרב שנת השמיטה.

335 תקנה המאפשרת למכור באופן מלאכותי את חמצו של האדם לגוי בפסח, ובכך עוקפת את איסור "לא יראה לך" ו"לא ימצא בכל גבולך" – איסור החזקת חמץ בפסח ובעקבותיו האיסור להשתמש בחמץ שעבר עליו הפסח גם אחרי החג. בעקבות התקנה החמץ נשאר אצל היהודי, אבל הוא נחשב לחמצו של גוי ועל כן אין איסור בהחזקתו וגם אין איסור להשתמש בו אחרי פסח. בכך נמנע הפסד גדול מבעלי עסקים שהיו אמורים להיפטר מכל סחורת החמץ שלהם קודם הפסח.

בנקאות וריבית בהיקף רחב ובעצם את כל הבנקאות המודרנית.<sup>336</sup> לצדן של תקנות אלה נשארת תמיד ברקע התביעה האידאלית לקיים את מצוות התורה במשמעותן המקורית, והיא צפה ועולה במקומות שבהם אין נשקפת פגיעה כלכלית רחבת היקף, כגון הדרישה להימנע ממכירת שאריות חמץ שנשארו בבית הפרטי או קיום מערכת גמ"ח להלוואות לנצרכים בלי ריבית.

כל התקנות הללו אינן הערמות שנועדו לעקוף את דין התורה ולהקל את החיים, אלא הן הכרעות הלכתיות שנועדו לאזן בין שני קטבים ערכיים מתנגשים. אין מקום להחלטה כוללת שמצוות חמץ בפסח נדחית מפני הפסד ממוץ, או שיש לוותר על מצוות השמיטה – שמיטת הכספים ושמיטת הקרקעות – מפני הקושי הכלכלי לקיימן והפגיעה בזכות הקניין הכרוכה בהן. ההתמודדות עם ההתנגשות בין שני הקטבים הערכיים נעשית אגב שימורן של האידאות בטוהרתן והצעת פתרונות מעשיים המאפשרים את קיומן, ולו החלקי, בחיים המעשיים.

336 תקנה זו מבוססת כאמור על הפיכת ההלוואה לעסקת שותפות מלאכותית בין המלווה ובין הלווה, והריבית היא מעין השתתפות של המלווה ברווחים העסקיים של הלווה. גם זו תקנה שנועדה בעיקר לאפשר זרימה חופשית של הכלכלה ולהגן על הלווים הנצרכים, שהרי אלמלא הייתה מותרת הריבית בדרך זו, היו המלווים נמנעים מלהלוות והיו מוצאים דרכים אחרות להפיק רווחים מכספם.



## פרק ז

### הזכות לנישואין במבחן

בכלל הערכים האנושיים היסודיים, האוניברסליים, הנגזרים מפרשת הבריאה קיים הערך וקיימת הזכות של האיש והאישה לנישואין, להקמת משפחה ולהולדת ילדים. ערך זה אינו עולה תמיד בקנה אחד עם דרישות הקדושה. המגבלות חלות על איסורי עריות, על מקרים של פסולי חיתון או בעיות יחסין כדוגמת איסור נישואי כוהן וגרושה. ההלכות הקפדניות של גיטין, ייבום וחליצה, החששות מפני טעויות באיסורי עריות בשוגג או במזיד – כל אלה יוצרות בעיות של עגינות ומכשולים אחרים בפני חופש הנישואין. פסיקת ההלכה אינה רשאית להתעלם מן הזכות האנושית הבסיסית לחיי אישות ולמימוש ערך הנישואין, ולכן אמורה להציע פתרונות המאזנים בין הערכים למיניהם – בכל מקרה ונושא לגופו. בפסקאות הבאות נבחן כמה דוגמאות אופייניות.

#### בין "ודבק באשתו" ל"פרו ורבו"

יש לזכור שבעצם הזכות לנישואין כלולים שני ערכים שאינם עולים בהכרח בקנה אחד. היבט אחד של הזכות לנישואין נגזר מהתיאור של בריאת האישה בפרק ב בבראשית: "לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו", "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". פסוקים אלה הם ביטוי לערכה של הזוגיות והאינטימיות. לצד זה קיים גם הערך של "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה" כמשימה שהוטלה על המין האנושי, ולמימושה נדרשים נישואין. באופן אידאלי שני ערכים אלו עולים בקנה אחד ומשלימים זה את זה. ואולם במקרה של עקרות יש התנגשות בין שני הערכים. בשולחן ערוך נפסק שלאחר עשר שנים של עקרות חובה להתגרש בהנחה שבנישואין שניים הבעיה עשויה להיפתר.<sup>337</sup> הרמ"א חלק על השולחן

337 יש לזכור שמימות התלמוד ועד ימי השולחן ערוך ואחריו לא ניתן היה לבדוק רפואית מי ומה הם הגורמים לעקרות, ולכן הפתרון היחיד שבא בחשבון היה נישואין אחרים, שבהם יכול היה לפחות אחד מבני הזוג להיפקד בזרע של קיימא.

ערוך ופסק בניגוד לדין הגמרא באומרו שבזמן הזה (כלומר בזמנו שלו, באשכנז) אין נוהגים לכפות על הבעל לגרש את אשתו בעקבות בעיות של עקרות או מסיבות דומות (שולחן ערוך, אבן העזר קנד, י-יט). נראה שהרמ"א ייחס לערוך הזוגיות משקל רב יותר מלערוך הפרייה ורבייה בנישואין.

## מפני תיקון העולם

המושג "מפני תיקון העולם" משמש בסיס לתקנות שונות של חכמים. מקורו בתקנת הנישואין של העבד:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. אמרו לו בית שמאי: תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: "לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיה מה, יח), אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי (משנה, גיטין ד, ה).

"חציו עבד וחציו בן חורין" הוא מקרה גבול המשמש אבן בוחן לשאלות שונות בהלכה. הדוגמה החריגה של "חציו עבד" משמשת בדרך כלל ככלי לבירור מצבי גבול משפטיים יותר מתיאור של מציאות ממשית שצריך להכריע בדינה.<sup>338</sup> בעולם שדיני עבדות נוהגים בו יכולה להתקיים בריה שכזאת כגון עבד כנעני ששניים קנו אותו ואחד מהם הפקיר את חלקו. אדם שכזה הוא "חציו בן חורין", כלומר מחציתו – המשפטית, לא הפיזית – נחשבת ישראל גמור, חייב במצוות ככל אדם מישראל והוא בעל זכויות קניין עצמאיות. ה"חציו עבד" הוא

338 בספרי למדנות ועיון מאוחרים נעשה שימוש מורחב ב"חציו עבד" כמקרה מבחן גם כשלא הייתה בכלל מציאות של עבד כנעני בסביבתם זה דורות. דוגמה אופיינית לכך הוא החיבור מנחת חינוך של ר' יוסף באב"ד מטרנפול (גליציה, המאה התשע עשרה) שדן כמעט בכל מצווה ומצווה במידה ובאופן שיש לחייב אותה על "חציו עבד".

עבר כנעני, החייב במצוות באופן חלקי בלבד, ומעמדו המשפטי הוא כשל עבד לכל דבר, מחוסר זכויות קניין. מבחינת המעמד האישי בתחום הנישואין ה"חציו בן חורין" מותר וחייב לשאת אישה ישראלית, וה"חציו עבד" אסור באישה ישראלית בת חורין ומותר בשפחה. נמצא שיצור הכלאיים המשפטי הזה מנוע מנישואין.

מה שמוסיף לתסבוכת הוא האיסור החל על הארון, בעליו של חלק העבד שלא השתחרר, לשחרר את עבדו בלי סיבה מוצדקת בשל הצו "לעולם בהם תעבודו" (ויקרא כה, מו), האוסר על שחרור עבדים. בית שמאי, שברגיל נוטים יותר לעמדת "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", נוקטים בסוגיה זו את העמדה המתחשבת בצורכי העבד ומתירים לשם כך לחרוג מאיסור שחרור העבדים. הם סבורים שתיקון העולם הוא על ידי פרייה ורבייה, ומכאן שחייבים לאפשר זאת לעבד. כופים את הארון לשחררו על אף זכויות הקניין ועל אף העיקרון "לעולם בהם תעבודו". הערך של תיקון עולם והדאגה לזכותו של העבד לנישואין גוברים הן על זכות הקניין של הארון הן על הערך הקדושתני של יחסי ישראל ועבדים מאומות העולם (גיטין לח ע"ב).

במשנה שלפנינו התייחסותם של חכמים אל ה"חציו עבד" אינה רק כאל הפשטה משפטית תאורטית, שכן מתייחסים גם לאישיותו של העבד ו"תקנתו" – מציאת האפשרות הסבירה בשבילו לחיות חיי נישואין וזוגיות. מקרה חריג ומוזר זה נעשה אבן פינה למושג "תיקון עולם", ומן המשנה היסודית הזאת נסתעפו הלכות רבות במגוון תחומים: גיטין, כתובות, פדיון עבדים ופדיון שבויים (רובן מנויות בפרק הרביעי של מסכת גיטין). לא כל התקנות קשורות ישירות לפרייה ורבייה, אבל הן מורות על הצורך ועל הסמכות להתקין תקנות כנגד דין התורה כדי לאפשר לעולם ולחיים להתנהל כפי טבעם הראוי והרצוי. תקנות אלו מתחשבות בצרכים אנושיים מגוונים המבוססים על ערכים שונים.

מגמה אחרת שאפשר להפיק מן המשנה הזאת היא ההכרה בחומרה ובחשיבות של הצורך להינשא ולהקים משפחה. מה שמחייב בנוגע ל"חציו עבד" מחייב בוודאי גם בני חורין כשרים. בכל הדורות אפשר להצביע על המגמה לאפשר נישואין גם במקרים שקשה להתירם על פי שורת הדין ולמנוע עגינות או רווקות ממושכת, מגברים וגם מנשים, צעירים כמבוגרים.<sup>339</sup>

339 על עקרונות ההלכה הנגזרים מערכים אלו ראו שולחן ערוך, אבן העזר א. בנושא

## היתר עגונות: הקלה והחמרה בדיני המשפחה

עוד ענף של דיני המשפחה שעולמות הקדושה ומעמדו של האדם, חירותו וכבודו מתנגשים בו הוא התחום של היתר עגונות. בעיקרון כאשר הבעל נעדר ולא נודע מה עלה בגורלו, אי־אפשר להגדיר את האישה כאלמנה ולהתירה להינשא לאחר בלא עדות אמינה ותקפה על מותו. בהלכות עגונות חכמים חורגים מכל המקובל והמוסכם בדיני עדות ומגלים נכונות לקבל גם עדויות בעלות תוקף נמוך ביותר שאינן תקפות בנושאים משפטיים אחרים.<sup>340</sup> במובן מסוים בהתרת עגונה מחויבת זהירות רבה יותר מבתחומי הלכה אחרים: אם חלילה יופיע הבעל, יתברר שהאישה הייתה אשת איש, ואם נישאה לאחר, יהיו נישואיה פסולים וילדיה ממזרים (משנה, יבמות י, א). מן העבר השני עומד הצורך להתיר את האישה מכבלי עגינותה. את הדילמות של הפוסקים בשאלות היתר עגונה אפשר לתאר כדילמה בין הקוטב של קדושת הנישואין ובין הקוטב של יחס אנושי לאישה, אבל אפשר גם להציג את השאלה הזאת משני צדדיה כשאלה של דאגה הומנית לאישה, שכן גם התרתה להינשא בטעות עלולה להפוך לאסון אישי אם יתברר שההיתר היה מוטעה והבעל ה"הרוג" יופיע פתאום. במידה מסוימת האחריות לדאגה שמא יבוא הבעל, והאישה וילדיה ייזקו מכך, מועברת אל האישה עצמה בהנחה שאישה "דייקא ומנסבא", כלומר שהיא לא תסכן עצמה

הכלים ובאוצר הפוסקים שם ניתן למצוא מגוון רחב של קביעות הלכתיות עקרוניות והפניות לספרי שו"ת שעסקו בכך במקרים שונים ומשונים. מונחי ההלכה המשמשים לכך מגוונים, ובהם: מצוות פרייה ורבייה שבתורה ומצוות "בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח את ירך", הקובעת שגם אחרי שאדם קיים פרייה ורבייה בשיעור המינימלי עליו להמשיך בהולדת ילדים; הערך של הנישואין עצמם, המבוסס על הכתובים "ודבק באשתו" ו"לא טוב היות האדם לבדו" (רמ"א סעיף א); רצונה של האישה ב"חוטרא לידה ומרא לקבורה" (מקל לידה ומעדר לקבורה) כלומר בן שיתמוך בה לעת זקנתה ומותה; והכלל "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" וטוב לשבת בשניים מלשבת באלמנות, המניח שרצונה של האישה בחיי נישואין, והיא תעדיף אותם על פני חיים גלמודים כאלמנה, כגרופה או רווקה. ובניסוחו של הרמ"א: "לא טוב לאיש לעמוד בלא אשה" (רמ"א סעיף א) ו"לא לאשה בלא איש" (רמ"א סעיף ג).

340 כגון הסתמכות על עדות של עד אחד, עדות אישה, עדות קרובים, נוכרי המסיח לפי תומו. ראו יבמות קטו ע"א; רמב"ם, הלכות גירושין יב, טו-יז; יג, כט. שולחן ערוך, אבן העזר יז, ג-ד.

להינשא על פי נתונים שאינם בדוקים די הצורך. הניסוח המקובל של ההתלבטות, המציג את הפן של ההיתר כדאגה לאישה ואת הפן של האיסור כדאגה לקדושת הנישואין, אינו מדויק אפוא ואינו משקף את המניעים המתוארים בדרך כלל בספרות הפסיקה והשו"ת.<sup>341</sup>

### נישואין בכל מחיר? המחלוקת על העילות לגירושין

תקנות והלכות נוספות בנישואין מעמידות ערכים הלקוחים מתחום כבוד האדם כנגד הערכים של קדושת המשפחה. הלכות ותקנות אחרות בתחום הנישואין מצמצמות את התביעה לנישואין בכל מחיר. כבר במשנה מתקיים דיון בשאלת העילות המוצדקות לפירוק נישואין:

בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה שנאמר: "כי מצא בה ערות דבר" (דברים כד, א). ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו שנאמר "כי מצא בה ערות דבר". רבי עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" (משנה, גיטין ט, י; צ, א-ב).

הדיון בקרב התנאים מקורו במתח שבין שני קטבים – קדושת הנישואין מכאן, המטה את הכף לכיוון של צמצום מקרי הגירושין ככל האפשר, וזכויות האנוש הבסיסיות לחיים של כבוד מכאן.

להלכה נפסק שזכותם של שני בני הזוג, גם האיש וגם האישה, לדרוש גירושין כאשר בן הזוג מאוס בעיניהם בשל התנהגותו, אורח חייו או מצבו הגופני והבריאותי. אף על פי שהזכות לכפות גירושין מעיקר דין התורה מצויה בידי הבעל, התקינו שגם האישה תוכל לדרוש גירושין, כדברי הרמב"ם: "שאינה כשבויה להבעל לשנאוי לה" (שולחן ערוך, אבן העזר קנד, א). חרם רבנו גרשום (שולחן ערוך, אבן העזר א, י) אסר לשאת שתי נשים משיקולים של יציבות התא המשפחתי, חוסנו הכלכלי וכבודה של האישה, אף שהיו שהתנגדו לכך מפני

341 ראו רמב"ם, הלכות גירושין יג, כט; ראב"ד ומגיד משנה, שם. בית שמואל לשולחן ערוך, אבן העזר יז, ג.

שהוא "ממעט בפריה ורביה" במקרים שבהם הבעל יכול לשאת אישה צעירה נוסף על אשתו המבוגרת שחדלה מלדת. חרם רבנו גרשום צמצם את זכותו של הבעל להוסיף ולהוליד. במקרה זה גבר כוחו של ערך כבוד האדם על מצוות פרו ורבו. נדרש שקלול ואיזון בין הערכים כדי להסדיר את מוסד המשפחה מתוך אחריות לפרט ולכלל.<sup>342</sup>

### כפיית גט: קדושת המשפחה וחירות האישה

במקביל לדיון במסכת גיטין על העילות לבעל לגרש את אשתו מתקיים דיון במסכת נדרים על מצבים שבהם האישה יכולה להכריח את בעלה לתת לה גט:

בראשונה היו אומרים: שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה האומרת "טמאה אני לך", "שמים ביני לבינך", "נטולה אני מן היהודים" [הטוענת שנאסרה לבעלה, הטוענת שבעלה אינו כשיר ליחסי אישות והנודרת שלא ליהנות מן היהודים יכולות לכפות על הבעל לגרשן ולשלם את התחייבויותיו הרשומות בכתובה]. חזרו לומר: שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה [חזרו לנקוט עמדה מחמירה כלפי הנשים מחשש שמא ישתמשו בתירוצים הללו כדי לעזוב את הבעל לטובת אחר]. אלא: "האומרת טמאה אני לך" תביא ראיה לדבריה, "שמים ביני לבינך"

342 וכמובא לעיל מן המשנה בסוף מסכת נדרים. בהקשר זה יש למנות את תקנת "מורדת" מימי הגאונים. לפירושה של התקנה ראו תשובות הגאונים שערי צדק, חלק ד ד, טו; רא"ש כתובות ה, לד.

חרם רבנו גרשום: החרם חייב רק לתקופה מוגבלת ורק בקהילות שקיבלו אותו, ויש שהתנגדו לו בחריפות משום שהוא ממעט בפרייה ורבייה ובזכות הבעל לחיי אישות מתוקנים במקרה שאשתו הראשונה אינה בת גירושין כגון שנשתטת (תשובת הרשב"א, מכתב יד, סימן קנז). אולם בעת האחרונה הוא התקבל כחובה בכל ישראל. וראו בשולחן ערוך אבן העזר א, יא, ובנושאי הכלים לסעיפים אלו. גם באשכנז, בימים שעדיין היה החרם בתוקפו, הותר לבעל לשאת אישה על אשתו במקרים חריגים, אבל במגבלות לא פשוטות. הידועה שבהן היא הדרישה להשיג הסכמתם של מאה רבנים במקרה שהאישה הראשונה אינה בת גירושין או אינה רוצה להתגרש (חלק מחוקק לאבן העזר א, טז).

יעשו דרך בקשה [ינסו לפייס ביניהם], "נטולה אני מן היהודים" יפר חלקו ותהא משמשו ותהא נטולה מן היהודים [יפר את נדרה בחלק הנוגע לו, ותהיה מותרת לחיות אִתו, והנדר יחול רק בנוגע לשאר היהודים] (משנה, נדרים יא, יב).

המשנה מכילה שני חלקים, משנה "ראשונה" ומשנה "אחרונה", המשקפים שתי מגמות מנוגדות. המשנה הראשונה מקנה לאישה זכות לדרוש גירושין ולכופם על הבעל בשלוש עילות עיקריות: בטענה שנאסרה לו,<sup>343</sup> בטענה שהוא אינו מתפקד כראוי בתחום האישות, או בדרך של נדר האוסרת את עצמה עליו. חלקה השני של המשנה משקף "משנה אחרונה", תקנה של חכמים שביטלה את ההלכה הקדומה. תקנה זו נועדה למנוע את הזכות הרחבה של הנשים לתביעת גירושין. הסיבה לכך, המפורשת במשנה עצמה, היא החשש שנשים ישתמשו בתירוצים הללו כדי לפרק נישואין בנקל. שימורה של ה"משנה הראשונה" אינו נועד לתיעוד היסטורי בלבד, אלא הוא מצביע על היסוד הקדום בהלכה, שגם אם נדחה למעשה, עדיין יש לו קיום בתודעה וגם בצירופי מקרים מעשיים.

קדושת חיי הנישואין והרצון לייצבם הם גורם חשוב בדיני המשפחה ובמגבלות המוטלות על אחד מבני הזוג המבקש להתגרש. כדרך שצמצמו את זכות האישה לתבוע גירושין, כך צמצמו גם את זכותו של הבעל לכפות גירושין על אשתו (שולחן ערוך, אבן העזר קט, ו). אי־הסימטריה בין האיש לאישה בדיני הגירושין מקורה גם היא בעולם הקדושה ולא בעולם הזכויות. כאשר האישה יוזמת תביעת גירושין, קדושת הנישואין מטה את הכף לכיוון החשש "שמא עיניה נתנה באחר" ושמא הגט שייתן הבעל לא יהיה תקף כי לא יינתן ברצון הבעל. עם זה ההתחשבות בכבודה של האישה ובצער מטים את הכף לאפשרות של כפיית הגט על הבעל, מכיוון שהאישה אינה "כשבויה שתבעל לשנאוי לה" (רמב"ם, הלכות אישות יד, ח). מתוך כך יש מצבים שבהם כופים על הבעל לגרש את אשתו ועוקפים את בעיית ההסכמה שלו בדרך של "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" או על ידי הפקעת הקידושין.

343 אם זינתה תחתיו ברצון, נאסרה לו – אבל אז אינה נוטלת כתובתה. אם נאנסה – לא נאסרה לו. לכן מפרשים את המשנה במקרה של אשת כוהן, שגם אם נאנסה נאסרה לבעלה (כך פירש הרמב"ם בפירוש המשנה, וכך פירש ר' עובדיה מברטנורא).

התמודדותם של הפוסקים מאז ימי המשנה ועד ימינו בשאלות אלה משקפת את דרכי ההתמודדות עם המתח שבין דרישות הקדושה ובין דרישות הזכויות. לעתים גובר הצד האחד ולעתים הצד האחר. השינוי במעמד האישה ובמשקלן של חירויות הפרט בעידן המודרני צפוי להגביר את כוחה של "משנה ראשונה" על פני החשש ש"עיניה נתנה באחר", שיצרו את המגבלות ב"משנה האחרונה".<sup>344</sup>

המתחים הידועים בימינו – העומדים בבסיס העימותים הבלתי פוסקים בציבור הישראלי בין ארגונים לזכויות אדם לנשים ובין בתי הדין הרבניים – בענייני המשפחה יוצרים תמונה מטעה כביכול המתח שבין זכויות האדם ובין קדושת הנישואין הוא מתח המתקיים בין העולם הכללי לעולמה של תורה, ולא היא. מתחים אלה מזינים דיונים מורכבים ויסודיים בתוך עולם ההלכה עצמו. המחלוקות הציבוריות מקורן בסיבות אחרות – מקצתן נוגעות בהבדלים בשקלול של הערכים המתנגשים, ומקצתן נוגעות בשאלות של נהלים, סמכויות ולעתים גם מידת הרצון והיכולת של הדיינים להכיל את השינויים התרבותיים והחברתיים בתוך השיח ההלכתי השמרני שלהם.

344 הרא"ש בתשובותיו החמיר למנוע כפיית גט גם כשהאישה טענה "מאיס עליי" (שו"ת הרא"ש מג, ו) וקבע בחומרה: "וכל המעשה [כלומר הכופה גט] בטענה זו, מרבה ממזרים בישראל", מכיוון שלהערכתו בימיו רבו הנשים "השחצניות" (שם, מג, ח) שביקשו לפרק את הנישואין גם באופן בלתי מוצדק. השאלה באיזו מידה יש לציבור סמכות ועניין להתערב ביציבות התא המשפחתי היא שאלה לעצמה הרורשת דיון, בלי קשר לשאלת זכויות האיש והאישה בנישואין. היא נוגעת למתח בין זכויות הפרט לטובת הציבור בהגות המשפטית והמדינית הכללית, ובשאלת המתח שבין ערכי הקדושה ובין ערכי האדם בהגות הדתית וההלכתית. עוד ראו יחיאל ש' קפלן, "מגמה חדשה בנוגע לקיום פסקי דין של גירושין: שיקולי מדיניות לאור המשפט העברי וחוקי היסוד" (קפלן, תשס"ד).



## פרק ה

### שוויון במבחן: המדרג המעמדי

#### מעמדות ויוחסין

ערך השוויון קיים בתחומים מסוימים ונדחה לחלוטין בתחומים אחרים של עולם הקדושה. הקדושה מחייבת הפרשה ובידול, ובמידה מסוימת אפשר לומר שהיא מוגדרת על ידי הבידול. בידול בזמן: ימי חול, שבתות ומועדים ויום הכיפורים העולה על כולם בהיותו "שבת שבתון". "עשר קדושות הן" – זו לפנים מזו, זו מעל זו, עד הקדושה העליונה של בית קודשי הקודשים במקדש אשר בירושלים (משנה, כלים א, ו). וכך גם בכני אדם: לא רק ההבדל בין ישראל לעמים, אלא גם מחנה ישראל עצמו נחלק לקבוצות לפי הייחוס, עליונים שבהם – הכהנים, הלוויים והישראלים (קידושין ד, א). הייחוס עובר בירושה, נולדים עמו, ואין דרך לשנותו. קדושת הכהנים והלוויים אינה ניתנת לביטול, והיא מקנה להם זכויות וחובות. שאר היוחסין חשובים בעיקר לדיני הנישואין.

גם מבחינת מידת החיוב בקיום המצוות קיימים הבדלים היוצרים הבחנות ואי־שוויון כדוגמת ההבדלים המגדריים בין גברים לנשים ובין מעמד הביניים – טומטום ואנדרוגינוס;<sup>345</sup> חירשים ושוטים מודרים מתחומים של קיום מצוות גם בפני עצמם וגם בדברים הנוגעים לציבור ולקהילה; ובעלי מום נדחו מלשרת במקדש.

במקרא אפשר למצוא הקבלה בין תפקיד הכהן לתפקיד השופט ומורה הדעת, אבל מספרות חז"ל ואילך כבר שולט העיקרון של "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", ובכך נוצרה מערכת הייררכית ומבדלת אחרת: מערכת המבחינה בין חברים, חכמים ותלמידי החכמים ובין עמי הארץ. ואכן, בשונה ממערכת היוחסין כל אדם יכול ללמוד ולהשתייך לאצולת החכמים ולאגודת ה"חברים".<sup>346</sup>

345 שני סוגים של ספק מגדרי. טומטום – לא ידוע אם הוא זכר או נקבה, אנדרוגינוס – יש לו גם סימני מין זכריים וגם נקביים.

346 על "חברים" ראו להלן עמ' 319.

כל המערכות המבדלות הללו מתנגשות עם ערכי היסוד של השוויון וכבוד האדם ומחייבות התמודדות. גם כאן ההתמודדות אינה כללית וההכרעה אינה מוחלטת, וכל אחד מהסעיפים מטופל בפני עצמו בכל מקרה של פסיקה לגופו.

### ירושה: בין זכות הקניין לקדושה

דיני הירושה בישראל אינם שוויוניים, והם מקנים זכויות עורפות לגברים. פרשת בנות צלפחד מלמדת שיש מקום לשמוע את תלונותיהן של הנשים על הקיפוח הזה:

וּתְקַרְבֵנָה בְּנוֹת צִלְפָּחַד בֶּן חֲפַר בֶּן גִּלְעָד בֶּן מְכִיר בֶּן מִנְשֵׁה לְמִשְׁפַּחַת מִנְשֵׁה בֶן יוֹסֵף וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֹתָיו מִחֲלֵה נֶעֱה וְחַגְלָה וּמִלְכָּה וְתַרְצָה: וַתַּעֲמִדְנָה לְפָנַי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֱלֹעֶזֶר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים וְכָל הָעֵדָה פָּתַח אֱהִל מוֹעֵד לֵאמֹר: אָבִינוּ מֵת בְּמִדְבָּר [...] וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ: לָמָּה יִגְרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֶּן תְּנָה לָנוּ אַחְזָה בְּתוֹךְ אַחֵי אָבִינוּ: וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת מִשְׁפָּטָן לְפָנַי ה': וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: בְּן בְּנוֹת צִלְפָּחַד דְּבַרְתָּ נָתַן תִּתֵּן לָהֶם אַחֲזוֹת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אַחֵי אֲבִיהֶם וְהִעֲבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אָבִיהֶן לָהֶן (במדבר כז, א-ז).

בדיני נחלות וירושה העמידה התורה את הגברים בקדימות וביתרון ברור על פני הנשים, אף שיש מצבים שבהם נשים נחלות ויורשות. תפיסה זו בתורה קשורה קשר הדוק לתפיסת מעגלי הקדושה של השבטים, היוחסין וקדושתה של אדמת ארץ ישראל. עמדה זו התקבלה בנוחות יחסית כל עוד המבנה החברתי והכלכלי היה פטריארכלי, אם כי ניצנים של ביקורת על הפליית הנשים מופיעים כבר בתורה בפרשת בנות צלפחד. במקרה זה, כמו בכל התחומים האחרים של שאלת מעמד הנשים, הפמיניזם מתנגש באופן עקרוני עם המבנה האסימטרי של האיש והאישה בתורה ובמצוות. פרשת בנות צלפחד היא נקודת מוצא קדומה ומסורתית לדיון על ההפליה בין גברים לנשים במצוות התורה ועל זכות העמידה של הנשים בנושא זה לפני העדה ולפני ה'<sup>347</sup>.

347 לאה ויזל, "הקול השונה: הלכה, פמיניזם ומשפט, בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל

### איני ניוזנת ואיני עושה: בין הגנה לעצמאות

אחת ההטבות הבסיסיות ביותר הניתנות לאישה בתא המשפחתי המסורתי היא הזכות שבעלה יפרנס אותה. זכות זו היא "תנאי בית דין" שהבעל אינו רשאי להיפטר ממנה גם אם לאישה ממון רב משל עצמה. היא מופיעה בכתובה, אך גם אם לא נכתבה בה, היא מחייבת את הבעל באופן מלא, וניתן לכפות אותו לזון את אשתו. תמורת זאת הבעל זכאי לקבל את "מעשה ידיה" של אשתו. עם זאת האישה רשאית להיפטר מן הזכות הזאת ומהחובה הכרוכה בה בטענת "איני ניוזנת ואיני עושה", כלומר איני מוכנה שמעשה ידי יהיו לבעלי, ואתפרנס בעצמי ממלאכתי.

אמר רב הונא אמר רב: יכולה אישה לומר לבעלה איני ניוזנת ואיני עושה (כתובות נח ע"ב).

[שולחן ערוך:] מעשה ידיה כנגד מזונותיה. לפיכך אם אמרה: איני ניוזנת ואיני עושה, שומעין לה.

[הגהת רמ"א:] יש אומרים דכל אשה האומרת: איני ניוזנת ואיני עושה, נתבטלה התקנה, ואינה יכולה לחזור בה ולומר: אני ניוזנת ואני עושה, ויש חולקים. וכל שאינה ניוזנת, אין לה כסות, דהוא בכלל המזונות.

[שולחן ערוך:] אבל הבעל שאמר: איני זנך ואיני נוטל מעשה ידיך, אין שומעין לו

[הגהת רמ"א:] אבל יוכל לומר: צאי מעשה ידיך במזונותיך, ומה שאינו מספיק אשלים לך (הגהת רמ"א לשולחן ערוך, אבן העזר, ט, ד).

הטענה "איני ניוזנת ואיני עושה" היא זכות יסוד של האישה, המאפשרת לה לקיים את "מעשה ידיה", כלומר את הכנסתה מעבודתה, לעצמה. תמורת זאת

---

ממצרים" (ויזל, תשס"ח). המחברת דנה בקול אחר, הפמיניסטי, ובהשפעתו על ההלכה מתוך עיונים בפעולתן של נשים במקרא וברברי חז"ל כגון פרשת המיילדות במצרים או סיפור בנות צלפחד.

היא נדרשת לוותר על זכותה למזונות מן הבעל. עמדה זו מותירה ביד האישה מידה מסוימת של חירות ושוויון במעמד הכלכלי. מכאן נפתח פתח רחב בכלכלת הנישואין, המאפשר לקדם את ערכי השוויון על פני ערכי הכבוד וההגנתיות הנגזרים ממעמדה המוגן של האישה בחברה המסורתית.

הדיאלוג בין השולחן ערוך לרמ"א בסעיף זה משקף את אחת הדילמות הבסיסיות הקשורות לשאלת העצמאות כנגד ההגנתיות. רבי יוסף קארו מציג את זכויות האישה בלבד: האישה רשאית לומר "איני ניזונת ואיני עושה", והבעל אינו רשאי לומר "צאי מעשה ידיך במזונותיך". כנגדו מעלה הרמ"א היבטים מורכבים יותר של זכות העצמאות הנשית. ראשית מועלית האפשרות שהחלטתה של האישה היא בלתי הפיכה, ולאחר שוויתרה על הזכות למזונות אין היא יכולה לשוב ולדורשה. זו דעת הר"ן, הסבור "שאינו בדין לשנות בכל פעם שתרצה, בעת שתמצא מלאכה תאמר איני ניזונת ואיני עושה, וכשלא תמצא תאמר – רצוני במזונות". הדעה האחרת המוזכרת בדברי הרמ"א היא דעת המהר"י וייל, הסבור שזכות האישה למזונות קיימת תמיד ברקע, והיא יכולה לשוב להסדר הבסיסי, מזונות תמורת "מעשה ידיה". הדבר תלוי ברצונה בלבד, ולדעתו של המהר"י וייל: "בדין הוא שתהיה ידה על העליונה" (בית שמואל לשולחן ערוך, אבן העזר סט, ג).

הערתו השנייה של הרמ"א נוגעת לזכויות הבעל. מכיוון שנפתחה האפשרות שהאישה תיהנה ממעשה ידיה בלי תלות בבעל, יש פוסקים האומרים שזכותו של הבעל גם לחייב את האישה להשתמש בהכנסותיה לכלכלתה, וחובתו רק להשלים – במידת הצורך – את החסר. נראה שמחלוקת זו יכולה להיות דגם מפתח לשאלות העדכניות ביותר בדיני משפחה ומעמד האישה, שכן גם כיום, בעידן השוויון, אין הסכמה, גם בחוגים הפמיניסטיים וגם בקרב המשפטנים, עד כמה דרישתן של הנשים לשוויון ולעצמאות מחייבת ביטול כל הפליה, גם כזאת שיש בה הטבה והגנה לאישה.

### קדושת כוהנים ואיסורי ממזרים

השאלות המעמדיות החשובות ביותר בדורות האחרונים כרוכות בשינוי שחל במקומן של הנשים בחברה ובשינוי שחל בחלוקת התפקידים בתא המשפחתי. ואולם בעיות של מתח בין החלוקה המעמדית הנגזרת מערכי הקדושה ובין ערכי

כבוד האדם והשוויון קיימות מקדמת דנא גם בתחומים אחרים. נבחן לדוגמה שתי סוגיות: הכהונה מן הקוטב האחד והממזרות מן הקוטב האחר. מעמד הכהנים זוכה בתורה להעדפה ולזכויות יתר בארבעה מישורים. במישור הכלכלי – הכהנים נהנים מתרומות וממעשרות האמורים לאפשר להם להתפנות לעבודתם הציבורית, במקדש ובהוראת התורה לעם. במישור החברתי – הכהנים נהנים מקדימות ומכיבודים כדי לייקר את מעמדם בעיני הציבור. "וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב" (ויקרא כא, ח). לפיכך הכוהן קודם לברכה ולקריאה בתורה ועוד. במישור האישות – הכהנים נדרשים להתקדש יותר משאר העם בנישואין, ולכן נאסר עליהם לשאת נשים שחוו מערכת יחסי אישות קודמת, שיש בה פגם: "אשה זונה וחללה לא יקחו, ואשה גרושה מאשה לא יקחו" (ויקרא כא ז). יתר עליהם הכוהן הגדול, שאסור לו לשאת גם אלמנה. במישור הטוהרה אסור לכהנים להיטמא למתים, מלבד קרובי משפחה מדרגה ראשונה.

כל המעלות והזכויות הללו, שנועדו לקדש את מעמד הכהונה ולרוממו, עשויות להיהפך לנטל קשה, בייחוד כשעבודת המקדש אינה קיימת עוד, והם אינם זכאים להטבות הכלכליות של "תרומות ומעשרות". לעתים כוחן של המגבלות מעיק יותר מהיתרון של הכיבודים. הכוהן אינו רשאי להיכנס לבית קברות, גם לאזכרה של הקרובים לו ביותר. בתחום יחסי האישות האיסור על נישואין עם גרושה הוא מגבלה לא נוחה, וככל ששיעור הגירושין עולה והנישואין השניים מתרבים, כך גדל מספר המקרים שבהם כוהנים מתקשים לעמוד באיסור זה.<sup>348</sup> מעולם לא נמצא שום פוסק שיתיר באופן גורף את איסורי הכהונה, מכיוון שערכי היסוד של ממלכת כוהנים לא פקעו עם החורבן. בספרי ההלכה הקנוניים אין מוצעים פתרונות לאיסורים אלו, אבל בספרות השו"ת אפשר למצוא לא מעט

348 נראה שכיום האיסור החמור יותר, לפחות בחוץ לארץ, הוא איסור "חללה". אישה שקיימה יחסי אישות עם גוי נאסרה לכוהן. בספרות השו"ת בת זמננו נמצאות שאלות רבות של כוהנים המבקשים לשאת נשים שחיו בצעירותן חיים מתירניים. הם מבקשים להינשא כדת משה וישראל, אבל ברקע קיימת הבעיה של איסור "חללה" לכוהן. בעיה כאובה אחרת היא האיסור של אשת איש שנאנסה לבעלה הכוהן.

מאמצים של פוסקים במקרים פרטיים שהובאו לפניהם לסייע לכוהנים לממש את הזכויות האחרות, שנדחקו מפני זכויות היתר הכוהניות, שנהפכו להם לחובות.<sup>349</sup> בעיית הממזרות הטרידה את חכמי ישראל מקדמת דנא, שכן אי-הצדק בולט לעין: הוריו הם שחטאו בעברת העריות, והוא הסובל: "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה?" כבר שאל הנביא (ירמיהו לא, כח), גם אם בהקשר אחר. לעתים הורים חטאו בשגגה: הודיעו לאישה שבעלה מת, היא נישאה בשנית, נולדו ילדים, ורק לאחר זמן התברר שההודעה הייתה שגויה, והבעל הופיע! לא כאן המקום לעסוק בצידוקים המוסריים לדין הממזרות. החיפוש אחרי צידוקים שכאלה מעיד על הרגישות של חכמים לבעיה, וזה עצמו משקף את המתח בין הקטבים – ההחמרה הגדולה בערך קדושת המשפחה, גם במחיר פגיעה בפרי חילול הקדושה על לא עוול בכפו, כנגד הדאגה למעמדו של אותו ממזר ולכבודו. המשנה קובעת: "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" לעניינים שונים, ככללם הצלה או השבת אבדתו (משנה, הוריות ג, ח). משנה זו מעידה יפה על יכולת ההפרדה של חכמים בין הפן הבעייתי של הממזרות במישור היוחסין והקדושה, ובין הערך האישי של האדם, שגם אם נולד ממזר יכול להיות איש מעלה ותלמיד חכם. פוסקים עמלו על הצעת פתרון מעשי לבעיית הממזרות במקרים הפרטיים שהגיעו לפניהם מתוך התחשבות במצוקתם האישית. אחת התקופות הקשות מבחינה זו הייתה התקופה שאחרי השואה: נשים רבות נישאו בשנית בהנחה שבעליהן שאבדו בימי הפורענות אינם עוד בחיים, ולאחר פרק חיים עם הבעל השני, שבו נולדו להן גם ילדים, הופיע פתאום הבעל הראשון והתברר שהילדים הם ממזרים גמורים. פועלם של חכמי ישראל בדור שאחרי השואה בתחום זה עדיין לא זכה להכרה הראויה ולמחקר מקיף.<sup>350</sup>

349 למקורות בנושא גרושה לכוהן ראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "גרושה לכהן".  
 350 ראו אסתר פרבשטיין, "לבנות החרבות: עגונות השואה" (פרבשטיין, תש"ע); בדומה לכך התאמצו פוסקים להימנע ככל האפשר מלהגיע למצב שבו יוכרז הילד ממזר.

## פרק ט

### שוויון במבחן: מדרג חברתי

#### חברים ועמי הארץ: דרכי שלום ככבוד האדם

הנושא של יחסי חברים ועמי הארץ בתקופת המשנה הוא דוגמה למתח בין הרצון לקיים בידול על רקע מושגי הקרושה ובין הרצון להימנע מקרע חברתי:

אמר רבי יוסי: מפני מה הכל [לרבות עמי הארץ שאינם מקפידים] נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה? כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו ושורף פרה אדומה לעצמו [כלומר, הם יפרשו מכלל ישראל ויקימו לעצמם מערכת קורבנות וטהרות עצמאית].

אמר רב פפא: כמאן מקבלינן האידינא סהדותא מעם הארץ? [לפי מי אנו מקבלים כיום עדות מעמי הארץ?] כמאן [כמי]? כרבי יוסי (חגיגה כב ע"א).

אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה, ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל המים לא תגע עמה, לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום (משנה, גיטין ה, ט).

החברים מקבלים על עצמם הקפדה בתחום כשרות המזון והטהרה. כל עניינה של תודעת החברות היא תודעה של התבדלות חברתית מעמי הארץ, המזלזלים במצוות המעשר ובטהרות. ובכל זאת קיימות הלכות במשנה המורות על הרצון לאפשר גם שמירה על יחסים חברתיים תקינים ועל הרצון להימנע מפגיעה בעמי הארץ. לפיכך בירושלים בזמן הבית מתייחסים לפרותיו של עם הארץ כלפרות חברים כשרים, ואין חוששים שמא הם דמאי – לא מעושרים כתקנם או שמא יש בהם טומאה. הלכות נוספות במשנה שנועדו להקל על יחסי החברים ועמי

הארץ: חבר רשאי במקרים מסוימים להיענות להזמנתו של עם הארץ לסעודה בשבת בלי לברר עד תום אם אכן הוא מקפיד על הלכות דמאי (משנה, דמאי ד, ב). יחסי השכנות בין חבר ובין עם הארץ, השאלת כלים והשימוש בהם מותרים עד רמה מסוימת מתוך ויתור על ההקפדות של בני החבורה, מפני "דרכי שלום" (משנה, גיטין ה, ט).

הנימוק "מפני דרכי שלום" מופיע בסדרה של תקנות חכמים והלכות שנועדו למנוע מתחים חברתיים ופגיעה אישית בשל דרישות ההלכה בתחומים שונים. התקנות מכוונות לשמירה על "דרכי שלום" וכבוד של גויים, עוברי עברה, עניים וילדים. הן מתייחסות למגוון הקשרים חברתיים: הבית והמשפחה, בית הכנסת, השוק והעיר כולה. הגמרא מציינת שהיסוד לתקנות אלה הוא בתפיסה שהתורה כולה ניתנה "מפני דרכי שלום", שנאמר: "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" (גיטין נט ע"ב, על פי משלי ג, יז). מערכת המצוות יוצרת לעתים מתחים וכידול חברתי, בייחוד המצוות שעניינן עיצוב חיי הקדושה בעם ישראל. תקנות "מפני דרכי שלום" מצביעות גם על השאיפה לצמצם את המחלוקת וגם על דרך הלכתית להתמודדות ולאיוון בין הדרישות של הקדושה ובין הדרישות החברתיות-אנושיות.

הנוסח השלילי של תקנות "מפני דרכי שלום" הוא חשש "משום איבה", כלומר זהירות שנועדה למנוע היווצרות איבה ומתח בין אנשים. גם תקנות אלו מתפשטות על פני מעגלים חברתיים שונים, החל ביחסי בעל ואשתו, הורים וילדיהם וכלה ביחסים בינלאומיים. ראיית התקנות "מפני דרכי שלום" ו"משום איבה" במקורן כמשנה ובהיקף השימוש הרחב בהן בהלכה מסכלת את הפירוש שתקנות אלו נוצרו רק מתוך פחד וחשש לשלומם של המדקדקים במצוות או עם ישראל בכללותו, שכן יש בהן שאינן נובעות מחשש לשלומם של ישראל, אלא הן מופנות להגנה על החלשים במשפחה ובקהילה מתוך הרצון שלא ליצור קרע וריחוק בין חלקי החברה.<sup>351</sup>

351 בעניין חברים ועמי הארץ ראו בערך "החברה היהודית: חברים ועמי הארץ", בכרך החמישי של הסדרה ההיסטוריה של ארץ ישראל – תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי (הר, 1985). עוד ראו שמואל תנחום רובינשטיין, "תקנות שהתקינו חז"ל מפני דרכי שלום" (רובינשטיין, תש"ס), וכן הערך "דרכי שלום" באנציקלופדיה לתלמודית. על ערך השלום באגדה ראו מאמרים מרוכזים בדברים רבה ה, יב וטו, וביבמות סה



## בעל מום: בין האנושי למקודש

פסילת בעלי מום מלשרת במקדש כבר נדונה במקורות קדמונים כבעיה מוסרית המנוגדת להיגיון הערכי של עבודת השם. הדרישה לשלמות הקורבנות מבוטאת בדבריו של הנביא מלאכי:

מְגִישִׁים עַל מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגָאֵל, וְאִמְרָתָם בְּמָה גְאֻלְנוּךָ? פְּאִמְרָכֶם: שְׁלַחַן ה' נִבְזָה הוּא: וְכִי תִגְשׁוּן עוֹר לְזִבַח אֵין רָע וְכִי תִגִּישׁוּ פֶסֶחַ וְחִלָּה אֵין רָע? הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפָחֶתְךָ, הִירָצֶךְ אוֹ הִישָׂא פְּנֵיךָ? אָמַר ה' צְבָאוֹת (מלאכי א, ז-ח).

הנביא מבקר בחריפות את הכוהנים המקריבים בעלי חיים בעלי מום ופגומים למזבח. דברים אלו נאמרו על הקורבנות עצמם, אבל הם הועתקו גם לבני האדם, ומתוך כך הוסק שגם כוהנים בעלי מום פסולים לעבודה במקדש. ובכל זאת המדרש מבקש להבחין בין היחס לבהמה ובין היחס לאדם:

"זבחי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבְּרָה" (תהלים נא, יט) [...] אמר רבי אבא בר יודן: כל מה שפסל בבהמה הכשיר באדם. מה פסל בבהמה "עורת או שבור" (ויקרא כב, כב) הכשיר באדם: "לב נשבר ונדכה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה". אמר רבי אלכסנדר: ההדיוט הזה אם משתמש בכלי שבור גניי הוא לו, אבל הקב"ה כל כלי תשמישיו שבורין הן,

---

ע"ב – על ההיתר לשנות (כלומר לשקר) מפני השלום. על הערך של השלום ומניעת המחלוקת כנגד ערך שמירת המנהגים בבית הכנסת ראו בדברי הראי"ה קוק, שו"ת אורח משפט, אורח חיים יח. הרב קוק מבהין בין המקרים שבהם מבקשים בשם השלום לבטל מנהגים ובין מקרים שבהם מבקשים לשמר מנהגים כדי למנוע מחלוקת, ותומך רק בדגם השני.

משום איבה: גיטין סא ע"א; אנציקלופדיה תלמודית, הערך "איבה". במושג זה משתמשים בדרך כלל כשלא נוח לקבל את התקנה כתביעה ערכית כגון בהלכות המתייחסות לדרכי שלום ואיבה של נוכרים. ראו במאמרו של הרב חיים דוד הלוי, "דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים" (הלוי, תשמ"ח) ובספריהם של הרב דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה (שפרבר, תשס"ח), והרב אליעזר ברקוביץ, ההלכה – כוחה ותפקידה (ברקוביץ, 1981).

דכתיב: "קרוב ה' לנשברי לב" (תהלים לד, יט), "הרופא לשבורי לב" (תהלים קמז, ג), "ואת דכא ושפל רוח" "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים" (ישעיה נז, טו), "לב נשבר ונדכה" (ויקרא רבה ז, ב).

הדרשה מצביעה על קונפליקט בין שני ערכים. בעולם ההייררכי של ה"קדושה" בעלי מום נחשבים נחותים לעומת בעלי שלמות גופנית. "בעל מום" פסול לעבודה במקדש, כשם שאין ראוי להגיש לפני האל מנחה שאינה שלמה. הדבר קשור עם תפיסת גוף האדם כצלם אלוהים. כנגד זאת עמדת צלם אלוהים, הרואה באישיות את עיקרו של האדם ומחשיבה את מעלתו של האדם בשל תכונותיו הרחניות, מתקשה לקבל את פסילת בעלי המום לעבודת המקדש, ותוהה – הלוא הבורא מעוניין בלבו של האדם ולא ביפי תוארו.

המפרשים התחבטו בשאלת הסתירה הרעיונית והציעו מגוון של פתרונות. בשדה ההלכה לא נדרשו לשאלות מעשיות בתחום הקורבנות מאז חרב בית המקדש, אבל השאלה מצאה מקום בהקשרים אחרים כגון בהלכות תפילה ונשיאת כפיים בבית הכנסת. רש"י הורה שכוהן בעל מום עולה לדוכן, זכאי לכל הזכויות וחייב בכל החובות של כוהן רגיל (שו"ת רש"י, קע). בעל המגן אברהם נזקק לדרשה בוויקרא רבה בהסבירו מדוע בעל מום כשר וראוי לשמש שליח ציבור: "מי שנפלו זרועותיו מותר להיות ש"ץ, שדרך הקב"ה להשתמש בכלים שבורים, כדאמר במדרש" (מגן אברהם לשולחן ערוך, אורח חיים נג, ח). לעומת זאת הוא מציע "ויראו שלא יהיה ש"ץ טיפש", זו מסקנתו מההנחה שהערך החשוב אינו שלמות הגוף אלא רוחו ותבונתו של האדם. בהמשך דבריו הוא מצטט את דברי הזוהר: "אבל בזוהר אמור עמ' קע"ג איתא דהא דהקב"ה משתמש בכלים שבורים היינו דכא ושפל רוח, אבל מי שיש בו מום הוא פגום. עיין שם שהאריך בזה, ולכן כהן בעל מום פסול לעבודה ואם כן גם בש"ץ יש לזוהר".<sup>352</sup>

352 פסק המגן אברהם (ר' אברהם גומבינר, פולין, המאה השבע עשרה) דברר כוהן בעל מום כשליח ציבור, על פי המהרש"ל בחולין ותשובת המהר"ם מרוטנבורג (גרמניה, המאה השלוש עשרה). התשובה נרפסה בשו"ת מהר"ם (דפוס קרימונה, רמט). לאחרונה נמצא נוסח שלם של תשובה זו בכתב יד, ואפרים שהם־שטיינר דן בו בהרחבה במאמרו "בין המנהיג לאחר: גישתם של מנהיגים יהודים באשכנז בימי הביניים לחריגים

הדעה – שעליה נסמכו בפרק הקודם כדי להתיר ולעודד את טיפוח הגוף כחלק מעבודת ה' ונתפסה כעמדה אנושית נגד מידת הקדושה התובעת התנזרות מערכי הגוף – נהפכת כאן לעמדה המייצגת את ממד הקדושה ונוגדת את העמדה האנושית, המבקשת לבטל את ההבדלים בין בני אדם ולכבד את בעלי המוגבלויות ככל האדם. הבעיה מוכרת גם בחברה הכללית, שמצד אחד מייקרת ומחשיבה עד מאוד את היופי ואת המראה הגופני, ומן הצד האחר דורשת באדיקות יחס שוויוני לבעלי מום ובעלי מוגבלויות. יש לומר שאכן "אלו ואלו דברי אלוהים חיים": הן העמדה הרואה ביפי הגוף ובתפארתו טעם לשבח, והן העמדה המבקשת למקד את המבט האנושי בערכו הרוחני והשכלי של האדם ולא במצבו הגופני, יש להן אחיזה בנפש האדם ובעולם הערכים שלו, ועל כן הצהרות כוללניות אינן יכולות להציע פתרון למתח הקבוע והמתמיד, אלא רק הכרעות מעשיות המאזנות באופן ראוי בין שתי המגמות.

### חירש: שינוי במעמד האישי

על פי דיני המשנה והתלמוד החרש-אילם נחשב חסר דעת, פטור מן המצוות ואינו יכול להוציא אחרים במצוות כמו הקטן והלקוי בשכלו. מכיוון שכך לא יכול היה החירש-אילם להשתתף באופן פעיל ברוב העשייה החברתית, הכלכלית והדתית בחברה: לא לקדש או לגרש אישה, לא לחלוץ ולא לייבם, לקנות או למכור, ולכן גם לא יכול היה להיות שותף בפעילות הכלכלית בכלל. מעמדם של

---

בקהילותיהם" (שהם-שטיינר, תשס"ח I). על היחס לבעלי מוגבלויות בימי הביניים ראו בחיבורו היחס החברתי לאדם החריג בחברה היהודית באירופה בימי הביניים (שהם-שטיינר, תשס"ב); וכן בספרו חריגים בעל כרחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים (שהם-שטיינר, תשס"ח II). בעניין כוהן בעל מום בזמננו ראו שולחן ערוך, אבן העזר ה, א, בדין כוהן שמומו באברי הזרע ופסול מלבוא לקהל; בדברי הבית שמואל וחלקת מחוקק, שם, סעיף קטן א, וראו תשובתו החד-משמעית של המשנה הלכות (רבי מנשה קליין, אדמו"ר מאונגוואר, ניו יורק וירושלים, המאה העשרים) נגד חכם אחד ששגה לטעון שכוהן בעל מום יצא מכלל דיני כהונה. עוד ראו התייחסויות לנושא בעת החדשה במאמרים שנלקטו בקובץ שערכו שלמה נס וצביה שיף, אהבת האדם וכבוד הבריות (נס ושיף, 2006).

החירשים נבע ממצבם בתקופה העתיקה, כשלא נמצאה כל דרך לחנכם ולהקנות להם דעת ברמה סבירה, והם אכן היו מחוסרי יכולת תקשורת בסיסית.

חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן (משנה, ראש השנה ג, ח).

חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב, והם שחבלו באחרים פטורין (משנה, בבא קמא ח, ד).

חרש שוטה וקטן לאו בני דיעה נינהו [אין הם בני דעת] (יבמות צט ע"ב).

בעת החדשה נסללו דרכים לתקשורת עם החירשים-אילמים, וכיום אפשר ללמדם לתפקד כשאר האדם בחברה. משכך עלתה שאלת הזכויות שלהם כנגד מעמדם הקדום במצוות התורה ובמשפטיה. התמודדותם של הפוסקים בעת החדשה עם שאלות מעמדו של החירש אינה הדגם הרגיל של התנגשות בין עולם המצוות לעולם של זכויות האדם. בדרך כלל מדובר בשני ערכים בסיסיים, קדומים, אבל במקרה של החירשים משתקפת בעיקר התנגשות בין ההלכה המסורתית, שנקבעה במציאות היסטורית וחברתית אחת, ובין המציאות המתחדשת והשונה ממנה בתכלית. במקרה זה חל שינוי ממשי וניכר לעין כול במצב הדעת של החירש. השינוי במעמד האישה הוא בעיקרו שינוי בתפיסה התרבותית, אבל השינוי במעמד החירש הוא בעיקרו שינוי ביכולות הממשיות שלו לתקשר ולתפקד בחברה.

יש פוסקים הסבורים שמעמדו של החירש בהלכה הקלסית הוא מהותי ומגדיר אותו במעמד נחות במדרג הקדושה והמצוות, כמו שקטן, מוכשר ככל שיהיה, עדיין פטור מן המצוות עד שיגיע לגיל מצוות. כנגדם יש הסוברים שמעמדם ההלכתי של החירשים מקורו בעיקר במצבם הממשי, ולכן השינוי הדרסטי שחל ביכולותיהם של החירשים לתפקד מחייב גם שינוי במעמדם ההלכתי.

גם אלו הסוברים שמעמדו של החירש כפטור מן המצוות מהותי ונטול הקשר היסטורי ומקומי, עדיין מחויבים להתמודד עם השינוי שחל במצבו החברתי, שכן

נוצר מתח בלתי נסבל בין מעמדו בעולם המצוות והקדושה ובין כבודו וזכותו לשוויון חברתי כמתבקש מהיותו בר דעת.

במובן מסוים יש דמיון בין השינוי במעמדו של החירש לשינוי במעמד האישה בעת החדשה. ואולם השינוי במעמדו של החירש קל יותר לעיכול, מכיוון שהוא אינו נובע מתפיסה חברתית-תרבותית החשודה כמנוגדת לתורת ישראל. בכל הנוגע לחירש ברור שהשינוי במעמדו וביחס אליו מקורו בשוני מעשי שאינו טעון מבחינה ערכית. במובן זה ניתן להתמודד עם האתגר שהוא מציב בפשטות רבה יותר ובלי לערב בדיון סוגיות רחבות של התמודדות עם שינויים תרבותיים וערכיים.<sup>353</sup>

### סומא: בין הגנתיות לעצמאות

גם היחס לעיוור השתנה במשך הדורות:

[...] "ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו מראות" – מכאן אתה למד שהסומא חשוב כמת (פרקי דרבי אליעזר, לא).

רבי יהודה אומר: סומא אין לו בושת (רש"י: אינו חייב לשלם בושת כשהזיק את חברו) וכן היה רבי יהודה פוטר מכל מצות האמורות בתורה.

אמר רב יוסף: מריש הוה אמינא מאן דאמר הלכה כרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות קא עבדינא יומא טבא לרבנן. מאי

353 ראו לדוגמה את תשובתו של ציץ אליעזר (הרב ולדנברג, ירושלים, המאה העשרים), חלק טו, מו, בדבר נישואין וגירושין של זוג חירשים. התשובה סוקרת את מקורות ההלכה ואת המציאות הממשית בנושא זה. העמדה העיקרית הרואה בחירשות פגם מהותי שאינו תלוי במידת התקשורת והדעת של החירש היא עמדתו של ר' מנחם מנדל קרוכמל בשו"ת צמח צדק (ר' מנחם מנדל קרוכמל, פולין ומורביה, המאה השבע העשרה). את העמדה הנגדית מייצג ר' שלמה מסקאלא (גליציה, המאה התשע עשרה) בשו"ת בית שלמה. הר"ש נוטה להחשיב חירש-אילם שלמד לתקשר עם סביבתו כ"שומע קצת ומדבר קצת", שיכול להיחשב פיקח לכל דבר. הוא מונה סיעה שלמה של פוסקים מן הדורות האחרונים המתייחסים לחירש ששומע בעזרת מכשירים כפיקח לכל דבר. ראו אלישע אנצ'לוביץ, "מעמד החרש במציאות זמננו" (אנצ'לוביץ, תשס"א).

טעמא? דלא מפקדינא וקא עבדינא מצות. והשתא דשמעית להא דרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: "גדול המצווה ועושה ממני שאינו מצווה ועושה" מאן דאמר לי אין הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן. מאי טעמא? דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי (בבא קמא פז, א).

[תרגום: אמר רב יוסף: בתחילה הייתי אומר שמי שיאמר לי "הלכה כרבי יהודה שאמר: סומא פטור מן המצות" אעשה יום-טוב לחכמים, מה הטעם? שאיני מצווה ובכל זאת אני מקיים מצוות. עכשיו, ששמעתי את דברי רבי חנינא שאמר "גדול המצווה ועושה ממני שאינו מצווה ועושה", מי שיאמר לי שאין הלכה כרבי יהודה אעשה יום טוב לחכמים. מה הטעם? שכאשר אני מצווה יש לי יותר שכר.]

בשונה מן החירש-אילם, שמעמדו החברתי השתנה כליל בעת החדשה והשאלה בנוגע לשילובו בחברה, במצוות ובמשפט היא שאלה "מורדנית", שאלת שילובו של העיוור בחברה ובמצוות היא שאלה עתיקת יומין. שאלת מעמדו של הסומא במצוות העסיקה כבר את התנאים והאמוראים, ובמובן מסוים אפשר לראות בה התלבטות מה ייחשב יותר לכבודו של הסומא: להתייחס אל מגבלותיו כגורם המחייב הגנה, הקלה ופטור, או אדרבה, להקנות לו מעמד שווה לזה של הפיקח, וזהו כבודו.

רב יוסף, שהיה מגדולי האמוראים וראש ישיבה אף שהיה עיוור, סבר תחילה שעדיף לו שתהא הלכה כרבי יהודה. כך יהיה פטור מכל המצוות ויקבל שכר נוסף על שהוא מקיים אותן. לאחר מכן הוא שינה את דעתו והחליט שעדיף לו שתהיה הלכה כחכמים הסוברים שסומא חייב בכל המצוות ויקבל שכר כ"מצווה ועושה". מצד אחד יש יתרון בהתחשבות החברתית, בפטורים המוענקים להם מן החובות המוטלות על הבריאים; מן הצד האחר החיסרון הוא שהם בבחינת "אינו מצווה", והם אינם חלק מן הכלל, דבר הפוגע בערכם ובכבודם.

המקרה של העיוור יכול לשמש דגם להתמודדותם של חכמים בתחום הגדרת מושגי "כבוד האדם", וממנו ניתן לגזור גם בנוגע לבעלי מוגבלויות אחרים ולשאלת החובות והזכויות שלהם.<sup>354</sup>

354 בשו"ת שרידי אש (הרב יחיאל יעקב ויינברג, רוסייה־שווייץ, המאה העשרים), ב, צג, המחבר מזכיר את מאמר חז"ל "סומא חשוב כמת" וממעט בערכו, כמליצה בלבד, כמו "עני חשוב כמת" או "מי שאין לו בנים חשוב כמת". במבט ראשון נראה שזו אמירה לכבודו של הסומא, ואולם הדברים נאמרים בתוך דיון על שאלת השתלת קרנית למניעת עיוורון, ודברי המחבר מופיעים בהקשר שבו הוא טוען שעיוורון אינו נחשב פיקוח נפש ולכן אין הצדקה לבזות את המת כדי להפיק קרנית לאדם ההולך ומתעוור. הרב ויינברג ידוע דווקא בפסיקותיו ה"הומניות", ולכן זו דוגמה מעניינת לבחינת הדו־משמעות של תפיסת בעלי המוגבלות בהלכה והמחיר העלול להיות להתייחסות שוויונית גורפת. וראו במאמרו של הרב יחיאל יעקב ויינברג, "חרש שלמד לדבר לחיוב מצוות" (וינברג, תשכ"ה, עמ' 125); ובמאמרו של אביעד הכהן, "על העיוורון ועל היחס לאנשים עם מוגבלות" (הכהן, תשס"ו).

## נעילת שער ערכים מתנגשים בהלכה

בסיכומו של שער זה אפשר לומר שבכל הדורות התמודדו ההגות היהודית וההלכה עם המתח שבין תורת "צלם אלוהים" ובין תורת "גוי קדוש", בין האוניברסלי ובין הפרטיקולרי, התמודדות במישור הרעיוני העקרוני והתמודדות במישור ההלכתי-מעשי. לשאלה זו אין פתרון אחד מכריע, מכיוון ששתי המערכות הללו דרות בכפיפה אחת במקרא, בספרות חז"ל, בתפילה ומעל לכל אלו – בזהות הלאומית-דתית, הארצית-שמימית של היהדות לדורותיה. ניתן לראות בחיים היהודיים על פי התורה חיים במתח מתמיד בין שני הקטבים הללו וכמכלול של הכרעות, מקצתן הכרעות היסטוריות קבועות בדרך של פסיקה כללית או תקנה ארוכת טווח, מקצתן הכרעות חד-פעמיות משתנות המעצבות באופן דינמי את העולם המוסרי של האדם והקהילה בישראל.<sup>355</sup>

שתי מסקנות עיקריות עולות מן הדיון בשער זה. האחת, בהמשך לאמור בשערים הקודמים, היא שהערכים המוסריים המקובלים כיום במשנת זכויות האדם הליברלית וההומניסטית אינם חיצוניים לעולמה של התורה וההלכה, אלא הם עצם מעצמיה ובשר מבשרה, ועל כן אין כל צורך להתיירא מפני "רוחות חיצוניות" המנשבות בחלל עולמה של ההלכה ועוקרות אותה ממקוריותה. אשרינו שזכינו שבעולם המודרני והבתר-מודרני התקבלו ערכי היסוד של צלם אלוהים שבאדם גם בתרבויות הסובבות את עם ישראל ובפרטים מסוימים הן אף הרחיקו לכת מעבר לדרישות המסורתיות בתורה. בשיקולי ההלכה בזמננו יש להביא בחשבון את השינויים הללו, כדרך שפוסקי ההלכה שקללו את הערכים הללו בכל הדורות בהתאם לאופי הזמנים והמוסכמות האנושיות והחברתיות.<sup>356</sup>

355 על הבחירה וזהות לאומית ראו Smith, 2003, pp. 48-49.  
356 למקורות ולדיון בסוגיה זו ראו דניאל גוטנמכר, "אחריות להלכה, התחדשות כהלכה: גבולות השמרנות בהלכה" (גוטנמכר, תשס"א).



המסקנה השנייה היא שאין צורך להשתמש במונח מטא-הלכה כדי להסביר כיצד שיקולים ערכיים ומוסריים פועלים על השיח ההלכתי. בתוך ד' אמותיה של ההלכה מוטמעת מורכבות עמוקה – דר-מוקדית – של האישי והציבורי, הלאומי והעולמי, האלוהי והאנושי. לפי מה שנתבאר, הטיעונים המוסריים והערכיים הם חלק מעולמה של ההלכה, מימי התורה והמשנה ועד ספרות השו"ת של הדרור האחרון.<sup>357</sup>

בסיכומו של הדיון עולה המסקנה שדרך ההתמודדות המסורתית של חכמי התורה וההלכה עם המתח בין ערכים מתנגשים לא הייתה דרך הדיון התאורטית בערכים עצמם, אלא הדרך המעשית, הפרגמטית-קונקרטית של פסיקת ההלכה. לעתים קריאה בפסקי הלכות, או אפילו בספרות השאלות ותשובות, מעוררת את החשד שהחכמים לא היו רגישים כלל לשאלות המוסריות והערכיות, והם התעניינו רק בהיבט המעשי-הפרגמטי של קיום המצוות והחוק. ואולם קריאה זו היא קריאה חלקית וחסרה, שמקורה בעיקר בחוסר היכרות קרובה עם סוגה ספרותית זו. נראה שחכמי ההלכה הניחו כמובן מאליו את הערכים היסודיים שעליהם המצוות מושתתות. בציבור זה לא ניתן להרחיב ולפרט כיצד כלי ההלכה פועלים ומה אופי הזיקות הגלויות והסמויות שבין הדיון בערכים – האגדה, ובין הדיון במעשים – ההלכה. חכמים הכירו בעובדה שאי-אפשר לגזור את ההכרעות מתוך דיון בערכים עצמם, שהרי "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", ובפני עצמה כל תביעה ערכית, כל זכות, היא מלאה ומוחלטת. גם הזכות לחיים, גם הזכות לכבוד, גם זכותו של האחד, וגם זכותו של האחר. לפיכך הם נצרכו ליצור כלים מעשיים שבאמצעותם יוכלו להכריע במקרים של זכויות מתנגשות. ואולם אין

357 למקורות ולדיון בסוגיה זו ראו בקובץ עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (רביצקי ורוזנק, תשס"ח), בעיקר במאמרו של אליעזר גולדמן, "סודות מטא-הלכתיים להכרעה ההלכתית", ובזה של אביעד הכהן, "שיקולים מטא-הלכתיים בפסיקת ההלכה: מתוה ראשוני". במאמריהם של בנימין בראון, "פורמליזם וערכים: שלשה דגמים"; אבי שגיא, "הרהורים על המכשלות ועל האתגרים בפילוסופיה של ההלכה"; ונעם זהר, "פיתוח תיאוריה הלכתית כבסיס חיוני לפילוסופיה של ההלכה", ניכרת גישה מתונה יותר לרעיון שהטביע גולדמן על השיקולים המטא-הלכתיים המרחפים מעל או מאחורי המעשה ההלכתי.

זאת אומרת שברקע של כל דיון שכזה לא הייתה מונחת ההכרה העמוקה בערכים המעמידים את התשתית האמונית של המעשה ההלכתי.<sup>358</sup>

358 בסוגיה זו עסקתי בהרחבה בשני הכרכים של אגדה למעשה (ברנדס, 2005, 2011), ובהם גם רשימת מקורות ענפה לכל הדיון בסוגיית היחס שבין ההלכה לאגדה, החוק והפילוסופיה.

## חתימה

כבכל דור ודור, גם החברה היהודית והישראלית בת זמננו נדרשת למצוא מחדש את האיזונים הנכונים בין האוניברסלי לפרטיקולרי, בין האנושי ללאומי. הקמתה של מדינת ישראל והגדרתה כמדינה יהודית ודמוקרטית מציבה את אתגר ההתמודדות הדיאלקטית בין "ממלכת כוהנים" ל"צלם אלוהים" במוקד השיח על זהותה של הישראליות והיהודיות בימינו.

"וְהָאֵמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶחָבוּ" (זכריה ח, יט).



## מקורות

- אברבנאל, רבי יהודה, תשמ"ג. שיחות על האהבה, ירושלים: מוסד ביאליק.
- אברהם, הרב מיכאל, תשס"ה. "גניבת דעת וקניין רוחני", תחומין כה: 350-366.
- , תשס"ז. "האם יש עבודה זרה 'נאורה'? על היחס לגוים ועל שינויים בהלכה", אקדמות יט: 65-86.
- אופנהיימר, בנימין, תש"ם. "מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז"ל", מולד ח: עמ' 39-40, 91-110.
- , תשנ"א. "רעיון בחירת ישראל במקרא", בתוך: שמואל אלמוג ומיכאל הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, עמ' 17-40.
- אורבך, אפרים אלימלך, תשכ"א. "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", בתוך: שמואל אטינגר (עורך), ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 48-68.
- , תשכ"ז. "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים כ: 31-54.
- , תשכ"ט. חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס.
- , תשל"א. "כל המקיים נפש אחת' (סנהדרין ד, ה): גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", תרביץ מ: 268-284.
- , תשמ"ח. "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים: מאגנס, עמ' 179-228.
- אורוול, ג'ורג', 1971 [1949]. 1984: רומן, מאנגלית: ג' אריוך, תל אביב: עם עובד.
- אחד העם (אשר צבי גינצברג), תשי"ז. "דברי שלום", בתוך: הנ"ל, כל כתבי אחד העם, תל אביב וירושלים: דביר.
- אידל, משה, תש"ם-תשמ"א. "פרומתאוס בלבוש עברי", אשכולות 5-6: 119-127.
- אילוז, ציון, תשס"ו. "על המעצר עד תום ההליכים", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 254, פרשת שלח.
- אינגבר, גרשון, תשס"ב. "כבוד הזולת בקביעת גררי הלכות השבת אבידה", שמעתין 146: 99-118.
- איש שלום, בנימין, תשמ"ח. "הסוכנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", דעת 20: 151-168.

- אישון, שלמה, תשנ"ו. "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, לאור ההלכה", תחומין טז: 339-313.
- אלבוים, יעקב, תשנ"ג. תשובת הלב וקבלת יסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1648-1348, ירושלים: מאגנס.
- אלבק, שלום, תש"ל. "הבעלות בנכסים והדרכים לסיומה", ספר בר-אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר אילן ז-ח: 85-116.
- \_\_\_\_\_, תשל"א. "זכויות הקנין למיניהן בתלמוד", סיני סח: 8-31.
- אלון, מנחם, תשכ"ב. "המאסר במשפט העברי", בתוך: חיים כהן (עורך), ספר היובל לפנחס רוזן, ירושלים: מפעל השכפול, עמ' 171-201.
- \_\_\_\_\_, תשל"ג. המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים: מאגנס.
- \_\_\_\_\_, תשל"ח. "שלטון הקהילה ויחסי יחיד וצבור במשפט העברי", שנה בשנה תשל"ח: 209-237.
- \_\_\_\_\_, תש"ס. כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית, ירושלים: מאגנס.
- אלמוג, שולמית, ואביעד הכהן, תשס"ד. "רוצחים ונרצחים, פרשת בראשית וש"י עגנון", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 141, פרשת בראשית.
- אלמוג, שמואל, ומיכאל הד (עורכים), תשנ"א. רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- אלעזר, דניאל יהודה, 2010. "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", בתוך: בני פורת ואביעזר רביצקי (עורכים), מחשבות על דמוקרטיה יהודית, ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד.
- אלקין-קורן, ניבה, 2004. קנין רוחני בעידן המידע, תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון.
- אנצ'לוביץ, אלישע, תשס"א. "מעמד החרש במציאות זמננו", תחומין כא: עמ' 141-152.
- אנקר אהרן, תשנ"ט. "עונש מיתה בשבע מצוות בני נח – חובה או רשות?", בתוך: אהרן אנקר וסיני דויטש (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 85-128.
- אפלטון, תשט"ו. כתבי אפלטון, א, מיוונית: י"ג ליבס, תל אביב: שוקן.
- אפשטיין, יעקב נחום הלוי, תשי"ז. מבואות לספרות התנאים: מדרש, תוספתא ומדרשי אגדה, ירושלים: מאגנס.
- אקרט, אוטו, 2006. "זכויות אדם כמוסד משפטי: השפעתו של המקרא", בתוך: יוסף דוד (עורך), שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית, ירושלים: מאגנס והמכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 27-47.

- אריאל, שמואל, תשס"ו. "פילגשות אינה חברות", אקדמות יז: 67-75.
- ארן, גדליה, תשס"ז. "אחוות בעלי הדת הגדורים בדרכי הדתות: נכרי, גר תושב ואשה במשנת המאירי", דעת 60: 29-49.
- אשכנזי, הרב יהודא ליאון (מניטו), תשס"ג. "עקדת יצחק באור חדש", בתוך: משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן (עורכים), אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 353-360.
- \_\_\_\_\_, תשס"ה. סוד העברי, ירושלים: הוצאה פרטית.
- \_\_\_\_\_, תשע"ב. סוד מדרש התולדות, בית אל: הוצאה פרטית.
- אשכנזי, שלמה, תשכ"ה. "מעמדה של האשה בימי הביניים", מחניים צח, מתוך: אתר דעת: [www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/maamada-2.htm](http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/maamada-2.htm) (אוחזר בספטמבר 2012).
- בויאריין, דניאל, תשנ"ט. הבשר שברוח, תל אביב: עם עובד.
- בונפיל, ראובן, תשנ"ד. חיי היהודים באיטליה בימי הרניסאנס, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- בירנהק, מיכאל, תשס"ח I. "זכויות המתים וחופש החיים", עיוני משפט לא (1): 57-114.
- \_\_\_\_\_, תשס"ח II. "שליטה והסכמה: הבסיס העיוני של הזכות לפרטיות", משפט וממשל יא: 9-73.
- \_\_\_\_\_, 2008. "מעקב בעבודה: טיילור, בנת'האם והזכות לפרטיות", עבודה חברה ומשפט יב: 9-70.
- בלידשטיין, ג'רלד יעקב, תשמ"ב-תשמ"ג. "גדול כבוד הבריות: עיונים בגילגוליה של הלכה", שנתון המשפט העברי ט-י: 127-185.
- \_\_\_\_\_, תשמ"ו. "יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", ציון נא (ב): 153-166.
- בלס, הרב יהונתן, תשס"ז. "אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת – בין עונש להצלה", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 276, פרשת משפטים.
- בלפר, אלה, תשל"ח-תשל"ט. "הדיאלקטיקה במשיחיות החילונית והקבלותיה התיאולוגיות", דעת 3-2: 217-228.
- \_\_\_\_\_, תשס"ד. זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- בן אמוזג, רבי אליהו, תשכ"ז. ישראל והאנושות, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- בן זאב, אהרן, 1993. "על טבעה של הרכילות", בתוך: אהרן בן זאב ואבינעם בן זאב (עורכים), רכילות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- בן יצחק, אלישי, תשס"ג. "על עונש המאסר במשפט העברי", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 125, פרשת בהעלותך.
- , תשס"ה. "גידול כלבים והיבטיו המשפטיים", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 192, פרשת בא.
- בן מנחם, חנינה, נתן הכט, ושי וזנר (עורכים), תשס"ג. המחלוקת בהלכה, ב: המקורות והפירושים, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי.
- בן נוך, הרב יואל, תשס"ג. פרקי האבות, אלון שבות: תבונות.
- , תשס"ט. המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- בן פורת, אמיר, 2006. "מרקס: הנוסח המתוקן, בינתיים", תיאוריה וביקורת 28: 43-66.
- בן שלמה, אליעזר, תשנ"ד. "החובה להציל נפשות במשפט העברי ובפסיקה של בית המשפט העליון בישראל", אסיא נג-נד: 67-75.
- , תשנ"ז. "כבוד האדם מול שלום הציבור בהשפלת אסיר", תחומין יז: 136-144.
- בן ששון, חיים הלל, 1976. "ההתבוללות בתולדות ישראל", מולד ז: 301-310.
- בר אילן, מאיר, תשנ"א. "רעיון הבחירה בתפילה היהודית", בתוך: שמואל אלמוג ומיכאל הר (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 121-145.
- , תשנ"ט. "מקורה של תפילת עלינו לשבח", דעת 43: 5-24.
- בראון, בנימין, 2003. החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקי הכולטים בארץ ישראל (תרגום-תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- , תשס"ח. "פורמליזם וערכים: שלושה דגמים", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, עמ' 254-256.
- , תשע"א. החזון איש: הפוסק המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים: מאגנס.
- ברויאר, הרב מרדכי, תש"ך. "אמונה ומדע בפרשנות המקרא", דעות יא: 18-25; יב: 12-27.
- , תשנ"ב. "אמה עבריייה ושפחה חרופה", מגדים טז: 19-36.
- , תשנ"ט I. "דרך ארץ קדמה לתורה", דף שבעי (המרכז ללימודי יסוד ביהדות על שם הלנה ופאול שולמן, אוניברסיטת בר-אילן) 274, פרשת יתרו.
- , תשנ"ט II. פרקי בראשית, אלון שבות: תבונות.
- ברושי, מגן, תשס"ט. "אורחות חיים בקומראן", בתוך: מנחם קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ירושלים: יד בן צבי, א, עמ' 25-47.



- ברלין, ישעיהו, תשל"א. ארבע מסות על חירות, מאנגלית: יעקב שרת, תל אביב: רשפים.
- ברמן, יהושע, תשס"ז. "כל יחיד הוא מלך: ברית סיני ולידת האינדיבידואליזם", תכלת 26: 65-90.
- , תש"ע. "המהפכה השוויונית של המקרא", תכלת 37: 39-59.
- ברנדס, יהודה, תשס"א. "אורות האדם", אקדמות י: 159-184.
- , תשס"ב. "להסיר את המקף", צוהר י: 33-40.
- , 2002. משמעותם הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- , תשס"ד. "מבנה ומשמעות בסוגיית אוקימתא", נטועים יא-יב: 9-38.
- , תשס"ה. "הפרוטה והנפש: חשיבותם של הדברים ה'לא חשובים'", אקדמות טו: 111-127.
- , 2005. אגדה למעשה: עיונים בסוגיות משפחה חברה ועבודת השם, א, ירושלים: אלינר ובית מורשה.
- , תשס"ו. במלכות הקדושה: ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין, אדמו"ר ציוני בתל אביב, אלון שבות: תבונות.
- , תשס"ז I. "התפילה כהגות", לוח שנתי, תל אביב: קהילת "איחוד שיבת ציון", אתר דעת: [www.daat.ac.il/daat/maamar.asp?id=34](http://www.daat.ac.il/daat/maamar.asp?id=34) (אוחר באוגוסט 2012).
- , תשס"ז II. "התודעה האליפטית של הציונות הדתית", בתוך: שמחה רו (עורך), מאה שנות חינוך ציוני דתי, ירושלים: הסתדרות המזרחי הפועל המזרחי – המרכז העולמי, המחלקה לחינוך, עמ' 391-412.
- , 2008. תורת אמך: דרשות לפרשת השבוע, ירושלים: ספרי מגיד ובית מורשה בירושלים.
- , תשס"ח. "פולמוס הגיור המתחדש", אקדמות כא: 83-95.
- , תשס"ט. על פי דרכו: אסופת מאמרים על ערכו של היחיד וחינוכו, אלון שבות: הוצאת תבונות.
- , 2011. אגדה למעשה, ב: אדם בחברה, ירושלים: בית מורשה והסוכנות היהודית.
- ברנר, איתמר, ואהרן אוריאל לביא (עורכים), תשס"ט. על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים: ראובן מס.
- ברקוביץ, הרב אליעזר, 1981. ההלכה – כוחה ותפקידה, ירושלים: מוסד הרב קוק. גביון, רות, תשנ"ד. זכויות אדם בישראל, תל אביב: משרד הביטחון.
- גוטל, הרב נריה, תש"ס. "חושך שבטו שונא בנו? הכאת ילדים – בין 'הלכה' ל'הלכה למעשה': לזרחה של מדיניות חינוכית-הלכתית", בשדה חמ"ד מג (2-3): 119-139.

גוטמן, יצחק יוליוס, 1951. הפילוסופיה של היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק.

גוטנמכר, דניאל, תשס"א. "אחריות להלכה, התחדשות כהלכה: גבולות השמרנות בהלכה", אקדמות י: 101-124.

גולדמן, אליעזר, תשס"ח. "יסודות מטא-הלכתיים להכרעה ההלכתית", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינעם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, עמ' 259-278.

גזונדהייט, בנימין, 2004. "מאבד עצמו לדעת", אסיא עג-עד: 77-93.

גילת, יצחק דב, תשנ"ב. פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

גילת, ישראל צבי, תשס"ג. "כבוד את אביך ואת אמך: בין קודש לחול", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 124, פרשת נשא.

גיסר, הרב אברהם, תשס"ב. "נשמת אלוה שוכנת בו: על כבוד כל הבריות", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים: מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך ובית מורשה, עמ' 159-165.

גלבלום, אמירה, תשס"ה. דיקטטורות – גרמניה הנאצית: עם אחד, ריין אחד, מנהיג אחד, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

גלנר, ארנסט, 1994. לאומים ולאומיות, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

גנק, הרב יעקב, תשס"ד. "מבוא לסוגיית היזק ראייה", גלת יג: 341-351.

גפני, ישעיהו, 1990. יהודי בכל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

גרובר, מאיר, 2005. "זונה וזנות בעולם המקרא", זמנים 90: 20-29.

גרינברג, משה, 1986. "לשאלת חירותו של עובד ה' במקרא", בתוך: הנ"ל, על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים, תל אביב: עם עובד.

\_\_\_\_\_, תשנ"א. "ערך החיים במקרא", בתוך: לאה מזור (עורכת), החיים – מהות וערך, ירושלים: מאגנס, (נדפס שוב בתוך: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחרוץ הנפש [קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל], ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ג, עמ' 109-141).

\_\_\_\_\_, תשנ"ז. "מושג הזכות (Right) במקרא", בתוך: יאיר הופמן ופרנק פולק (עורכים), אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה, לזכרו של יעקב שלום ליכט, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ואוניברסיטת תל אביב, עמ' 68-76.

גרשוני, רחל, תשס"ג. "דיני עבד עברי כביטוי לכבוד האדם", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 134, פרשת ראה.

- דן, יוסף, תשמ"ה. "לתולדות תורת התשובה של חסידי אשכנז", בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום (עורכים), **יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 221-228.**
- , 1997. **על הקדושה, ירושלים: מאגנס.**
- , 2007. "עשרת הרוגי מלכות, מרטירולוגיה ומיסטיקה", בתוך: אביעד הכהן, חנה עמית וחיים באר (עורכים), **מנחה למנחם: קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 367-390.**
- דרורי, משה, תשס"ו. "על המאבד עצמו לדעת", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 229, פרשת נח.**
- , תשס"ז. "איסור בל תשחית", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 296, פרשת שופטים.**
- דריפוס, נתן, תשנ"ד. "דיני ריבית בראי הכלכלה המודרנית", תחומין יד: 207-231. **דרשוביץ, אלן, תשס"ב. "ראשית הצדק באי-הצדק שמבראשית", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 57, פרשת ויחי.**
- הגל, גאורג וילהלם פרידריך, תשס"א. **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, תרגם מגרמנית והוסיף מבוא: ירמיהו יובל, ירושלים: מאגנס.**
- הובס, תומס, 2009. **לויתן, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: מרכז שלם.**
- הובסבאום, אריק, 2006. **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה, מאנגלית: עידית שורר, תל אביב: רסלינג.**
- הולצמן, גתית, תשנ"ח. "אוניברסליות ולאומיות: ישראל והעמים, בהגותו של הרב אליהו בן אמוזג", **פעמים 74: 104-130.**
- הופמן, יאיר, תשנ"ז. **סוגיות בביקורת המקרא, תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון.**
- הורוביץ, רבקה, תשס"ב. "מנדלסון ושר"ל והמודלים של דת בני נח ודת אברהם בהגותם", בתוך: משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן (עורכים), **אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 265-280.**
- הייטנר, אורי, 2006. "הצדק החברתי של ז'בוטינסקי", **אתר שוויים: www.kibbutz.org.il/shavim/articles/yomyom/061112\_hautner\_jabotinski.htm** (אוחזר באוגוסט 2012).
- הייטסינגס, אדריאן, 2008. **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום, מאנגלית: דן דאור, ירושלים: מרכז שלם.**

- הירש, הרב שמשון רפאל (רש"ר), תשכ"ז. **פירוש הרש"ר הירש על התורה**, מגרמנית: הרב מרדכי ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר.
- , תשל"ו. **אגרות צפון**, מגרמנית: חיים ויסמן, ירושלים: מוסד הרב קוק. הירשמן, מנחם, 1999. **תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , תש"ס. **"חביבים ישראל": תפיסות חלוקות בבתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא**, בתוך: דניאל בויארין (עורך), **עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי**, ירושלים: מאגנס, עמ' 79-86.
- הכהן, אביעד, תשנ"ט I. **"בנקאות ללא ריבית והיתר עיסקא במדינה יהודית ודמוקרטית – הלכה ואין מורין כן?"**, **שערי משפט** כ(1): 77-100.
- , תשנ"ט II. **"הזכות לחינוך ב'מדינה יהודית ודמוקרטית"**, בתוך: שמחה רו (עורך), **קובץ הציונות הדתית**, ירושלים: הסדרות המזרחי הפועל המזרחי – המרכז העולמי, המחלקה לחינוך, ב, עמ' 579-588.
- , תשס"ד I. **"ומן המקדש לא יצא: חופש התנועה והגבלתו לתכלית ראויה"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 164, פרשת אמר.
- , תשס"ד II. **"נשמה יתירה במשפט: כבוד האדם וחירותו בספר בראשית"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 150, פרשת ויגש.
- , תשס"ד III. **"על איסור האלימות בחינוך"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 167, פרשת בהעלתך.
- , תשס"ד IV. **"שמחת עניים ומתנות לאביונים: קו העוני וזכות הקיום בכבוד"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 159, פרשת תצווה.
- , תשס"ה. **"עקרון המידתיות במשפט העברי"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 342, פרשת ויקרא.
- , תשס"ה I. **"המשפט העברי וחירות הביטוי: על עקרונות חופש הביטוי ומגבלותיו במשפט העברי"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 205, פרשת מצורע.
- , תשס"ה II. **"התחייה העצמות האלה? חופש המדע, חופש הדת וכבוד האדם (עיונים בערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית)"**, **מאזני משפט** ד: 219-260.
- , תשס"ה III. **"על עבירות מין ואיסור הטרדה מינית"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 188, פרשת וישב.
- , תשס"ו. **"על העיוורון ועל היחס לאנשים עם מוגבלות"**, **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 264, פרשת כי תבא.

- \_\_\_\_\_, 2007. "חירות הביטוי, סובלנות ופלורליזם במשפט העברי", בתוך: אביעד הכהן, חנה עמית וחיים באר (עורכים), **מנחה למנחם: קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 45-75.**
- \_\_\_\_\_, תשס"ח. "שיקולים מטה-הלכתיים בפסיקת ההלכה: מתוה ראשוני", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינעם רוזנק (עורכים), **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, עמ' 279-310.**
- \_\_\_\_\_, תשס"ט. "כבוד האדם ותערוכת גופות בני אדם", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 345**, פרשת תזריע-מצורע.
- \_\_\_\_\_, תש"ע. "הוציאוה ותשרף? עונש המוות – בין הלכה למעשה", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 363**, פרשת וישב.
- הלבני, דוד, תשמ"ב. **מקורות ומסורות למסכת שבת, ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה.**
- \_\_\_\_\_, 2010. **שבירת הלוחות: תיאולוגיה יהודית לאחר השואה, ירושלים: טובי. הלבנטל, משה, תשנ"ד. ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה, תרביץ סג: 63-118.**
- \_\_\_\_\_, 1997. **מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים: מאגנס.**
- הלוי, הרב חיים דוד, 1983. "השתלת איברים מן החי ומן המת בהלכה", **ספר אסיא ד: 251-259.**
- \_\_\_\_\_, תשנ"ג. "קדושת החיים וחירוף הנפש – תרתי דסתרי?", בתוך: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), **קדושת החיים וחירוף הנפש: ספר זכרון לאמיר יקותיאל, ירושלים: מרכז זלמן שזר עמ' 15-25.**
- \_\_\_\_\_, תשמ"ח. "דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים", **תחומין ט: 71-81.**
- הלינגר, מיכאל, תש"ס. **מצות צדקה: בירור הלכתי, ספרותי והיסטורי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.**
- הלפרין, בלהה, תשמ"א. "בחירת ישראל במקרא – תולדותיה ומגמותיה", בתוך: בן ציון לוריא (עורך), **ספר ד"ר ברוך בן-יהודה: מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, תל אביב: החברה לחקר המקרא בישראל, עמ' 353-374.**
- הלפרין, מרדכי, 1997. "מניעת טיפול בחולה ALS והמתת חסד: המשותף והשונה בין פסק הלכה להכרעת שופט", **אסיא נט-ס: 61-65.**
- \_\_\_\_\_, תשנ"ט. "לא תעמוד על דם רעך": הדין והחוק", **אסיא ס-סה, אתר דעת: www.daat.ac.il/daat/kitveyet/assia/halperin.htm (אוחזר באוגוסט 2012).**
- הלפרין, הרב מרדכי, ומשה אליאב (עורכים), תשס"ח. **קביעת רגע המוות: אסופת מאמרים, ירושלים: המכון ע"ש ד"ר פלק שלזינגר לחקר הרפואה על פי התורה.**

- הנטינגטון, סמואל, 2003 [1996]. התנגשות הציוויליזציות, מאנגלית: דוד בן נחום, ירושלים: מרכז שלם.
- הנשקה, דוד, 1994. "על גישת חז"ל לסתירות במקרא", סידרא: כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל פה י: 39-55.
- , תשנ"ט. "בין פרשת העיבור לברכת המינים", בתוך: יוסף תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר, ירושלים: המכון ללימודים מתקדמים, האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' עה-קב.
- הר, משה דוד, תשכ"ט. "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", בתוך: ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה פריס, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, עמ' 149-159.
- , 1973. "משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים: האגוד העולמי למדעי היהדות, ד, עמ' 269-297.
- , תש"ם. "תגובתם של חכמים לשנאת ישראל בעולם ההלניסטי רומי", בתוך: שמואל אלמוג (עורך), שנאת ישראל לדורותיה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 41-53.
- (עורך), 1985. ההיסטוריה של ארץ-ישראל, ה: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי, ירושלים: יד יצחק בן-צבי וכתר.
- הרטמן, דוד, תשנ"ג. מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תל אביב: עם עובד.
- הרשור, הרב משה (עורך), תש"מ-תשמ"ח. ספר הלכה ורפואה, ירושלים, שיקגו: מכון רגנשברג – מכון גבוה להלכה והוראה.
- השל, אברהם יהושע, 2004. השבת, מאנגלית: אלכסנדר אבן חזן, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- וולדנברג, הרב אליעזר יהודה, תש"י. "מאסר כאמצעי וכעונש", התורה והמדינה ב: כח.
- וולצר, מיכאל, 1993. יציאת מצרים כמהפכה, מאנגלית: שושנה צינגל, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- , תשס"ט. לאומיות ואוניברסליזם, תרגם מאנגלית והוסיף מבוא: אריאל שריד, ירושלים: שלם.
- ויגודה, מיכאל, 2003. "תרומת איברים מן החי והמסחר בהם", אסיא עא-עב: 5-24 (ראו גם ספר אסיא י: 59-78).
- , תשס"ג. "עין תחת עין – ממון? בין הפילוסופיה למשפט", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 109, פרשת משפטים.

- \_\_\_\_, תשס"ד. "הלבוש במשפט ובהלכה", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 161, פרשת צו.
- \_\_\_\_, 2005. "קדושה כאתיקה לאור משנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס", בתוך: נפתלי רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה, תל אביב וירושלים: משכל.
- \_\_\_\_, תשס"ה I. "החיים והקניין ומה שביניהם", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 208, פרשת אמור.
- \_\_\_\_, תשס"ה II. "חירות ואחריות בדיני עבודה", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 209, פרשת בהר.
- \_\_\_\_, תשס"ה III. "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי", בתוך: יובל רבין ויורם שני (עורכים), זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל, תל אביב: רמות, עמ' 233-296.
- ויזל, לאה, תשס"ח. "הקול השונה: הלכה, פמיניזם ומשפט, בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 310, פרשת שמות.
- וייס, הרב אשר, תשס"ג. "עונש המאסר בהלכה", מנחת אשר, בראשית, סימן נז. וינברג, הרב יחיאל יעקב, תשכ"ה. "חרש שלמד לדבר לחיוב מצוות", שנה בשנה תשכ"ה: 125.
- וינרוט, אברהם, תשס"א. פמיניזם ויהדות, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- \_\_\_\_, תשס"ד. "אלימות האיש כלפי אשתו ותוצאותיה המשפטיות", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) גליון 148, פרשת וישלח.
- וינריב, אלעזר, 1996. עיון ב"הקדמות" של קאנט, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה. וסרמן, הרב אברהם, תשס"ד. "הושטת יד לאשה", תחומין כד: עמ' 249-254.
- \_\_\_\_, תשס"ח. רעך כמוך: בירור הלכתי בסוגיות שבין דתיים לחילוניים, רמת גן: רעות, ישיבת ההסדר רמת גן.
- וסרמן, הנרי, תשס"ז. עם, אומה, מולדת, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה. וסרקרוג, שולמית, תשס"ג. "מה בין מבחן האדם הסביר למבחן הסבירות כמאבחן בעבירה של הטרדה מינית?", בתוך: טובה אלשטיין (עורכת), ספר שמגר, ב, עמ' 285-327.
- ורפהטיג, איתמר, תש"ן. "גואל הדם", תחומין יא: 326-360.
- \_\_\_\_, תשס"ה. "גלות כחלופה למאסר", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 216, פרשת מסעי.
- ורפהטיג, איתמר, ושלמה רבינוביץ, תשס"א. "עיר מקלט במערכת הענישה המודרנית", שערי משפט ב (3): 353-381.

ורמן, כנה, ואהרן שמש, תשס"ט. "ההלכה במגילות מדבר יהודה", בתוך: מנחם קיסטר (עורך), **מגילות קומראן מבואות ומחקרים**, ירושלים: יד בן צבי, ב, עמ' 433-409.

ז'בוטינסקי, זאב, תש"י. "רעיון היוכל", בתוך: הנ"ל, **אומה וחברה**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, עמ' 176-175.

זהר, דוד, תש"ע. "והבאתי אתכם במסורת הברית: רעיון הברית במשנתם של הרב חיים הירשנזון, דניאל אלעזר ודוד הרטמן", בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה**, ספר זכרון לדניאל י' אלעזר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 305-275.

זהר, נעם, תשנ"ב. "צלם אלהים והכרעות רפואיות: קדימה וסדרי עדיפויות בשאלות חיים ומוות", בתוך: גידי פרישטיק (עורך), **זכויות אדם ביהדות: חובות האדם וזכויותיו במשפט העברי**, ירושלים: מכון סנהדרין, עמ' 31-19.

—, תשס"ח. "פיתוח תיאוריה הלכתית כבסיס חיוני לפילוסופיה של ההלכה", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינעם רוזנק (עורכים), **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, ירושלים: מאגנס, עמ' 64-43.

זוהר, צבי, תשס"ו. "זוגיות על פי ההלכה ללא חופה וקידושין", **אקדמות** יז: 31-11. זוהר, צבי, ואבי שגיא, 2000. **מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

זיו, יוסי, תשס"ד. "מילה בידי אישה בספרות חזל ובמנהג יוצאי אתיופיה", **נטועים** יא-יב: 54-39.

זילברג, משה, תשכ"ד. **כך דרכו של תלמוד**, ירושלים: אקדמון. זנד, שלמה, 2007. **מתי ואיך הומצא העם היהודי**, תל אביב: רסלינג. חבצלת, הרב מאיר, תשל"ה. "קריאת 'אזהרות' בחג השבועות בימי הגאונים", **הדאר** נד: 409.

חדד, אליעזר, תש"ע. **מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים**, מחקר מדיניות 80, ירושלים: מכון הישראלי לדמוקרטיה.

חן, שמואל, תשס"ז. "מדוע נעדרת אתיקה סביבתית מההגות הציונית הדתית? או: האם התחברה הציונות הדתית לארץ ישראל?", **אקדמות** יט: 20-11.

טברסקי, יצחק, תשנ"ג. "קידוש השם וקידוש החיים: היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם (בירור דברי הרמב"ם, הלכות יסודי התורה פה היא)", בתוך: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), **קדושת החיים וחירוף הנפש: ספר זכרון לאמיר יקותיאל**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 190-167.

טור-סיני, נפתלי הרץ, 1955. **הלשון והספר: בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה הספרותיים**, כרך האמונות והדעות, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 228-205.



- טיקוצ'ינסקי, מיכל, תש"ע. "על הרפורמה בקרקעות המדינה – מבט הלכתי", **אקדמות כד: 19-37**.
- , תשע"ב. "בקשת הייסורים", בתוך: ברוך כהנא, חיותה דויטש ורוני רדמן (עורכים), **חידת היסורים, ירושלים ותל אביב: בית מורשה וידיעות אחרונות, עמ' 174-192**.
- טיקוצ'ינסקי, מיכל, ורחל שפרכר-פרנקל, תשס"ו. "תזהירם מן הפילגש", **אקדמות יז: 67-75**.
- טיירקל, יעקב, תשס"ב. "'אחד לדין ואחד לפשרה': על פשרה ועל פסק דין על דרך הפשרה", **שערי משפט ג (1): 13-24**.
- טננבוים, אברהם, תשס"ו I. "בין הגנה עצמית להגנת הזולת", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 241, פרשת יתרו**.
- , תשס"ו II. "על החובה המשפטית למסור את הנפש", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 231, פרשת וירא**.
- , תשס"ו III. "על עברת הזנות אל תחלל את בתך להזנותה", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 249, פרשת אחרי-מות קדושים**.
- , תשס"ו. "להגדרת העוני", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 295, פרשת ראה**.
- יונג, אליהו, תשל"ה. "יחסי אנוש בתורת ישראל", בתוך: משה אביגדור עמיאל, **זלמן ברוך רבינקוב ואליהו יונג (עורכים), בין אדם לחברו: מסכת יחסי אנוש ביהדות, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' 111-215**.
- יעקבסון, יששכר, תשכ"ד. **נתיב בינה, א, תל אביב: סיני**.
- יעקובי, רפאל, תשס"ז. "על מחלוקות ועל הלכות: כי כל העדה כולם קדושים", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 288, פרשת קרח**.
- יפת, שרה, תשנ"ב. "היבטים אחדים של הגדרת הזהות בימי בית שני: מסורת יציאת מצרים ותפיסת הבחירה", **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ב: 37-61**.
- יצחקי, אפרים, תש"ס. "שילוח הקן", **דף שבועי (המרכז ללימודי יסוד ביהדות על שם הלנה ופאול שולמן אוניברסיטת בר-אילן) 357, פרשת כי תצא**.
- ישראל, הרב שאול, 1996. "תרומת איברים מאדם חי", **אסיא נז-נח: 5-8 (ראו גם ספר אסיא ט: 350-353)**.
- , 1997. "תרומת איברים מן המת: הסכמת הנפטר ומעמד המשפחה", **אסיא נט-ס: 105-107 (ראו גם ספר אסיא ט: 378-380)**.
- כדורי, יעקב, תשע"א. "חקר המקרא לתולדותיו", בתוך: צפורה טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, ירושלים: יד בן צבי, א, עמ' 3-36**.

- כהן, אביעזר, תשס"א. "קללת חם בספרות חז"ל וייחוסה לשחורים ולבני כוש", עבודת מוסמך, אוניברסיטת ברא"ל.
- כהן, בנימין (עורך), 1998. **המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- כהן, חיים הרמן, תשמ"ט. **זכויות אדם במקרא ובתלמוד** (בעריכת תרצה יובל ורחל שיחור), תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ב. "על חופש הדעה והדבור במסורת ישראל", בתוך: גדי פרישטיק ויואל לרנר (עורכים), **זכויות האדם ביהדות: חובות האדם וזכויותיו במשפט העברי (תקדים 3-4)**, ירושלים: מכון סנהדרין, עמ' 179-201.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ח. "יהודיותה של מדינת ישראל", **אלפיים 16: 9-35**.
- \_\_\_\_\_, תשס"ב. "רצח ושפיכות דמים במשפט העברי", **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 48, פרשת נח.
- \_\_\_\_\_, 2006. **להיות יהודי: תרבות, משפט, דת, מדינה, כתבי השופט חיים כהן, ב** (עריכה, מבוא והקדמות: רות גביון), אור יהודה: דביר.
- כהנא, קלמן, תשכ"ז. "ניתוחי מתים בהלכה: סקירה ביבליוגרפית", **המעין** ב: 43-72; ג: 71-72 (ראו גם **ספר אסיא**, י: 54-89).
- כ"ץ, הרב אהרן, 2002. "כפיה במצוות", בתוך: נחום לנגנטל ושוקי פרידמן (עורכים), **הקונפליקט: דת ומדינה בישראל**, תל אביב: משכל, עמ' 81-93.
- כ"ץ, יעקב, תשל"ט. **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים: הספריה הציונית על יד ההסתדרות העולמית.
- לאו, הרב בנימין, 2009. "השאלה הנדרשת על ידי זוגות צעירים בנושא פריה ורביה", **אתר קולך – פורום נשים דתיות**: [www.kolech.com/show.asp?id=32741](http://www.kolech.com/show.asp?id=32741) (אוחזר במאי 2012).
- לבנת, יובל, תשס"א. "איזה מין פמיניזם? – הרהורים בעקבות פרשת גלילי", **מחקרי משפט** טז: 471-486.
- לוביץ, רונן, תשס"א. "סלידה, סובלנות או מתירנות: יחס היהדות להומוסקסואליות", **דעות** 11: 9-15.
- לוינס, עמנואל, 2007. I. **חירות קשה**, מצרפתית: עידו בסוק ושמואל ויגודה, תל אביב: רסלינג.
- \_\_\_\_\_, 2007. II. "בצלם אלוהים על פי ר' חיים מוולוז'ין", בתוך: הנ"ל, **מעבר לפסוק**, מצרפתית: אליזבט גולדוין, תל אביב: שוקן, עמ' 198-217.
- \_\_\_\_\_, 2010. **כוליות ואינסוף**, מצרפתית: רמה איילון, ירושלים: מאגנס, 2010.
- לוק, ג'ון, תש"ן. **איגרות על הסובלנות**, מאנגלית: יורם ברונבוסקי, ירושלים: מאגנס.

- \_\_\_\_\_, 1959. המסכת השנייה על הממשל המדיני, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס.
- לורברבוים, יאיר, תשס"ד. צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן.
- \_\_\_\_\_, תשס"ט. "הקשת בענן: מנגנון שליטה בחרון", ראשית 1: 5-30. לזר, דני, תשמ"ב. "אוניברסליות ויחוד בהגותו של עמנואל לוינס", שדמות פא-פב: 198-190.
- ליבוביץ', ישעיהו, תשל"ו. יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- \_\_\_\_\_, 1982. אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים: אקדמון.
- ליבוביץ', נחמה, תשנ"ה. עיונים בספר דברים, ירושלים: ספרית אלינר.
- ליברמן, הרב שאול, תשכ"ג. יוונית ויוונית בארץ ישראל: חקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ליכטנשטיין, הרב אהרן, תשנ"ג. "כבוד הבריות", מחניים 1: 8-15.
- ליפשיץ, איתי, תשס"ו-תשס"ז. "פשרה עד היכן? גבולות הדיון בפשרה", שנתון המשפט העברי כד: 63-122.
- ליפשיץ, אליהו, תשס"א. "היזק הראיה וצנעת הפרט: הזכות לפרטיות במשפט העברי ובמשפט המדינה", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 33, פרשת בלק. ליפשיץ, ברכיהו, תשנ"ה. "מדוע אין המשפט העברי אוסף קיומה של הבטחה?", משפטים כה: 161-179.
- \_\_\_\_\_, תשס"א. "בין קדושת החוזים לחירות האדם", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 7, פרשת מקץ.
- \_\_\_\_\_, תשס"ב. "פשרה", בתוך: ירון אונגר (עורך), קובץ משפטי ארץ, עפרה: מכון משפטי ארץ, עמ' 137-151 (גרסה מורחבת ראו בתוך: משה הלינגר [עורך], המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, ספר זכרון לדניאל י' אלעזר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 83-104).
- ליפשיץ, הרב יוסף יצחק, תשס"ד. "על תורת הכלכלה היהודית", תכלת 17: 63-89. מאיר, אשר, תשנ"ו. "היבטים כלכליים וערכיים של עקיפת איסור ריבית", בד"ד – בכל דרכיך דעהו 3: 27-43.
- מוסה, ג'ורג' ל', תשס"ח. לאומיות ומיניות באירופה המודרנית, מאנגלית: להד לזר, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- מלאך, אסף, 2006. "לא כל עם זכאי למדינה", מקור ראשון, מוסף השבת, 27.10.2006.

מעוז, אשר, תשנ"ב. "המשפט העברי כמקור לזכויות האדם בישראל", בתוך: גדי פרישטיק ויואל לרנר (עורכים), זכויות האדם ביהדות: חובות האדם וזכויותיו במשפט העברי (תקדים 3-4), ירושלים: מכון סנהדרין, עמ' 265-284. משען, דוד, תשנ"ט. "היבטים הלכתיים ומשפטיים של היתר עיסקא", כתר ב: 405-525.

נבות, אורית, תשס"ג. "מוטיב קדושת חיי אדם ביסוד הרפואה המודרנית בארץ-ישראל", אסיא יח (ג-ד): 40-62.

נס, שלמה, וצביה שיף (עורכים), 2006. אהבת האדם וכבוד הבריות, רמת גן: ש' נס. סבה, אליעזר לסלי, תשס"ג. "חושך שבטו בהוראת בית המשפט: הרהורים בעקבות מהפך משפטי", בתוך: מאיר חובב, לסלי סבה ומנחם אמיר (עורכים), מגמות בקרימינולוגיה: תאוריה, מדיניות ויישום, לכבוד ד"ר מנחם הורוויץ בהגיעו לגבורות, ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר, האינברסיטה העברית בירושלים, עמ' 425-462.

סבתו, הרב חיים, תשס"ב. "החירות ועול מצוות: עיון במקורות", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים: מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך ובית מורשה, עמ' 233-246.

סגל, משה צבי, תש"א. "גילוייו של שם הוי"ה", תרכ"ז יב: 97-108. סולובייצ'יק, הרב יוסף דב הלוי, תשמ"ב. "גאון וענוה", בתוך: הנ"ל, דברי הגות והערכה, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך, עמ' 212-221.

—, תשנ"ב. איש האמונה הבודד, ירושלים: מוסד הרב קוק (הדפסה שמינית). סורוצקין, דוד, תשס"ו. "התיאולוגיה של הנבדל: המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית", קבלה 14: 263-328. סט, נעמה, תשס"ה. "החינוך כחובת הציבור במשפט העברי", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 219, פרשת עקב.

סטטמן, דניאל, תשס"א. "שני מושגים של כבוד", עיוני משפט כד (3): 541-553. סטטמן, דניאל, ואבי שגיא, תשנ"ג. דת ומוסר, ירושלים: מוסד ביאליק. סילמן, יוחנן, תשל"ז. "הטעמים השיטתיים לרעיון בחירת עם ישראל בספר הכוזרי", סיני פ: רנג-רסד.

—, תשל"ח-תשל"ט. "המציאות ההיסטורית בספר הכוזרי", דעת 3-2: 29-41. —, תשס"ח. "מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטה-הלכתי", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, עמ' 3-25.

- סינקלר, דניאל, תשס"ה. "ההפלה במקרא וכמשפט", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 195, פרשת משפטים.
- סיראט, קולט, תשל"ה. הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים: כתר.
- עוזלוצברגר, פניה, תשס"ג. "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת 13: 89-130.
- עיר-שי, רונית, תשס"ו. פרוין, מגדר והלכה: היבטים מגדריים בפסיקה ההלכה בת ימינו בשאלות של פרוין (אמצעי מניעה, הפלות, הזרעה והפריה מלאכותית ופונדקאות). עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- , תשס"ח. "תפיסות מגדריות בפסקי הלכה: סוגיית ההפלות כמקרה מבחן", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, עמ' 417-451.
- עמיטל, הרב יהודה, תשס"ב. "הלכה ודמוקרטיה במדינת ישראל כיום: תגובה ודיון", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים: משרד החינוך, עמ' 423-430.
- עמית, משה, תשנ"ו. "עולמות שלא נפגשו: יהדות ויוונית", בתוך: אהרן אופנהיימר, ישעיה גפני ודניאל שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- פאוסט, שמואל, תשע"א. אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית, אור יהודה: דביר.
- פוקו, מישל, 2008 [1996]. תולדות המיניות, א-ב, מצרפתית: הילה קרס, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, רסלינג.
- פוקויאמה, פרנסיס, 1993. קץ ההיסטוריה והאדם האחרון, מאנגלית: נדיבה פלוטקין, תל אביב: אור עם.
- פורת, בני, תשס"ב. "ליסודות מדיניות חברתית-כלכלית", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 85, פרשת עקב.
- , תשס"ג. "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזדמנות החוזרת", אקדמות יג: 77-101.
- פורת, בני, ואביעזר רביצקי (עורכים), תש"ע. מחשבות על דמוקרטיה יהודית, ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד.
- פורת, בני, וידידיה שטרן, 2009. אדם לאדם – אח ורע, טיוטה מקוונת, אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה: [www.idi.org.il/PublicationsCatalog/Pages/PP\\_3333/PP\\_3333.aspx](http://www.idi.org.il/PublicationsCatalog/Pages/PP_3333/PP_3333.aspx) (אוחזר במאי 2012).
- פיינטון, יונתן, תשס"ז. "נוכרי ושושור של נוכרי: על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי", אקדמות יח: 73-84.

פינקלשטיין, אריאל, תשע"ב. "שכל זר הוא צר ואויב: עיון נוסף ב'תורת המלך'",  
**אקדמות כז: 91-106.**

פינקלשטיין, מנחם, תשנ"ד. הגיור – הלכה ומעשה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.  
 פיקאר, אריאל, תשס"ז. משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר  
 ההלכה וביקורת התרבות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

פיש, מנחם, תשס"ח. "האתגר ההלכתי של חידוש הריבונות היהודית", בתוך:  
 שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), עול הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר  
 הפלורליזם, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 241-253.  
 פישר, שלמה, תשס"ח. "סובלנות ואי-סובלנות במסורת היהודית ובישראל של  
 'מינו', בתוך: שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), עול הסובלנות: מסורות  
 דתיות ואתגר הפלורליזם, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד,  
 עמ' 175-196.

פלוסר, דוד, תשנ"ב. "מקצת מעשי התורה וברכת המינים", תרכ"ץ סא (ג-ד):  
 333-374.

פלורסהיים, יואל, תשמ"ו. מדינת ישראל – חברה יהודית?, ירושלים: ראובן מס.  
 פלק, זאב, תשס"ה. "נישואי תערובת במשפט העברי ובמשפט המדינה", גיליונות  
 פרשת השבוע (משרד המשפטים) 187, פרשת וישלח.

פרבשטיין, אסתר, תש"ע. "לבנות החברות: עגונות השואה", בשביל הזיכרון 5:  
 38-45.

פרום, אריך, 1992. מנוס מחופש: ניתוח פסיכו-סוציולוגי על מבנה האישיות של  
 האדם המודרני, מאנגלית: תמר עמית, תל אביב: דביר.

פרידמן, דניאל, 2000. הרצחת וגם ירשת?: משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא,  
 תל אביב: דביר.

——, תשס"ז. "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים", גיליונות פרשת השבוע (משרד  
 המשפטים) 293, פרשת ואתחנן.

פריז, יצחק דב, תשס"ה. "זאת הבהמה אשר תאכלו: דיני כשרות הבשר והאקולוגיה",  
 גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 220, פרשת ראה.

פרימר, דב, תשמ"ג. "הגדרת דין רודף", אור המזרח לא: 325-337.

——, תשמ"ד. "בירור כוונת רודף", אור המזרח לב: 309-327.

צברי, ירון, תשנ"ה. "כבוד התלמיד", בשדה חמ"ד לח (ז-ח): 15-24.

צוריאלי, יוסף, תשס"ז. "היתר שחיטה לנשים: ההלכה והמעשה בתימן", תהודה 24:  
 17-22.

קולקה, אוטו דב, תשמ"ה. "הרקע ההיסטורי של משנתו הלאומית והחינוכית של  
 המהר"ל מפראג", ציון נ: 277-320.

קוסמן, אדמיאל, 2007. "סיפור האגדה על ריב קין והבל וסיפור הבכואה שלו על שני האחים האוהבים", בתוך: אביעד הכהן, חנה עמית וחיים באר (עורכים), **מנחה למנחם, קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 443-450.**

קורן, יצחק, 2001. "צלם אלוקים כגשר בין האחד לאחר", בתוך: חיים דויטש ומנחם בן-ששון (עורכים), **האחר בין אדם לעצמו ולזולתו, תל אביב: ידיעות אחרונות, סדרת יהדות כאן ועכשיו, עמ' 157-179.**

קיסטר, יצחק, תשל"ח-תשל"ט. "זכויות הורים בילדיהם במשפט העברי ובמשפט אומות העולם", **ניב המדרשה יג: 124-139.**  
קירשנבאום, אהרן, תשל"ה. "'הברית' עם בני נח מול הברית בסיני", **דיני ישראל ו: 31-48.**

—, תשס"ה. "עונשי גוף שלאחר חתימת התלמוד", **מאזני משפט ד: 725-742.**  
קמין, אוהד, תש"ס. "על חרפת רעב ואסירות תודה, או: מי כאן הטפיל האמיתי?", **אתר מנהיגות יהודית: ממדינת היהודים למדינה יהודית.** [www.manhigut.org/hebrew/articles/kamin39.html](http://www.manhigut.org/hebrew/articles/kamin39.html) (אוחזר במאי 2012).

קמינר, הרב ליפא, תשמ"ח. "עונש המאסר בישראל", **תחומין ט: 134-155.**  
קמיר, אורית, תשנ"ח. "איזו מין הטרדה: האם הטרדה מינית היא פגיעה בשוויון או בכבוד האדם?", **משפטים כט: 317-388.**

—, 2004. **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם, ירושלים: כרמל.**  
—, תשס"ה. "על פרשת דרכי כבוד: ישראל בין מגמות של הדרת-כבוד (honor), כבוד סגולי (dignity), הילת-כבוד (glory) וכבוד-מחיה (respect)", **תרבות דמוקרטית 9: 169-239.**

—, 2006. "תפיסות של שוויון: משוויון כמושתת על דמיון לשוויון כמושתת על כבוד האדם", בתוך: אורי רם וניצה ברקוביץ (עורכים), **אי-שוויון, באר שבע ותל אביב: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב והקיבוץ המאוחד, עמ' 15-30.**

קפלן, יחיאל ש', תשס"ד. "מגמה חדשה בנוגע לקיום פסקי דין של גירושין: שיקולי מדיניות לאור המשפט העברי וחוקי היסוד", **מחקרי משפט כא (1): 609-703.**  
קרמניצר, מרדכי, וליאת לבנון, תשס"א. "האיסור הפלילי על הטרדה מינית: קידוש האמצעי ומחירו", **שערי משפט ב: 285-305.**

רבין, יורם, תשס"ד. "ולמדתם אתם את בניכם: הזכות לחינוך והחובה לחנך", **גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 175, פרשת עקב.**

רבין-מרגליות, שרון, תשנ"ט. "מי מוטרד מהטרדה מינית בעבודה?", **שנתון משפט העבודה ז: 153-183.**

- רביצקי, אביעזר, ואבינועם רוזנק (עורכים), תשס"ח. עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס.
- רגב, איל, תשס"ג. "על הבדלי התפיסות בין ההלכה הקומראנית להלכות חזל: קדושה דינמית מול קדושה סטטית", תרביץ עב (א-ב): 113-132.
- רובינשטיין, שמואל תנחום, תש"ם. "תקנות שהתקינו חז"ל מפני דרכי שלום", תורה שבעל-פה כא: 60-66.
- רוזן, ישראל, תשמ"ט. "התגוננות עצמית במחיר חי הרודף", תחומין י: 76-89.
- רוזן-צבי, ישי, תשס"ח. הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס.
- רוזנברג, יעקב, תשס"ח. "אוניברסליות ופרטיקולריות: הגות ורעיון", הגות בחינוך היהודי ח: 191-208.
- רוזנברג, שלום, תשס"ב. "ההלכת בדרכיו", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים: מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך ובית מדרשה, עמ' 129-146.
- רוזנטל, אליעזר שמשון (אש), תשמ"ג. "שני דברים", בתוך: יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא (עורכים), ספר זכרון ל"א זליגמן, ירושלים: א' רובינשטיין.
- רוזנק, אבינעם, תשס"ז. ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים: מאגנס.
- רוטנברג, נפתלי, 2004. איילת אהבים: עיונים בחכמת האהבה, תל אביב: ידיעות אחרונות, סדרת יהדות כאן ועכשיו.
- רוטנשטריך נתן, תשנ"ג. "על קדושת החיים", בתוך: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ספר זכרון לאמיר יקותיאל, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 27-34.
- רוס, תמר, תשמ"ב. "מושג האלהות של הרב קוק", דעת 8: 145-155; 9: 39-70.
- , תש"ס. "בין פלורליזם מטפיסי לליברלי: עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק", בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים: מאגנס, עמ' 388-406.
- , תשס"ז. ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב: עם עובד, עלמא.
- רוסו, ז'אן ז'אק, 2006. האמנה החברתית, מצרפתית: עדו בסוק, תל אביב: רסלינג.
- רופא, אלכסנדר, תשמ"ח. "כרם נבות: מקור הסיפור ומגמתו", בית מקרא ד (קטו): 432-446.
- רות, בצלאל, 1962. היהודים בתרבות הריניסאנס באיטליה, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ריינס, ח', תש"י. "כבוד הבריות בהלכה", סיני כז: קנז-קסח.



- רנאן, ארנסט, 2009. על לאומיות וזהות יהודית, מצרפתית: חיים ריינגוורץ, תל אביב: רסלינג.
- רפפורט, הרב שבי' א' הכהן, 1989. "מעמד בני המשפחה במניעת הוצאת איברים מגוף קרובם המת", בתוך: אברהם שטינברג (עורך), עמק הלכה, ניו יורק: קרן מיכאל שארף להוצאת ספרים שעל-יד ישיבה אוניברסיטה ניו יורק, תשמ"ט, ב, עמ' 220-230.
- רקובר, נחום, 1987. המשפט כערך אוניברסלי: דינים בבני נוח, ירושלים: משרד המשפטים.
- , 1998. גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך-על, ירושלים: מורשת במשפט בישראל.
- , תשס"א. "מה ענין עבדות לימינו?", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 15, פרשת משפטים.
- , תשס"ג. "לזכויות היוצרים והמו"לים", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 137, פרשת כי תבא.
- , תשס"ה. "על קדושת החיים ועל מסירות הנפש", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 206, פרשת אחרי מות.
- שביב, הרב יהודה, תשנ"ו. "תורה א־להית מול מוסר אנושי במשנת הראי"ה קוק", סיני קיז: קסא-קעה.
- , תשס"ב. "מוסר אנושי ותורה א־לוהית: עיון במשנת הראי"ה קוק", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים: מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך ובית מדרשה, עמ' 215-232.
- שביד, אליעזר, תשל"ב. לאומיות יהודית, ירושלים: ש' זק.
- , תשס"ט. סידור התפילה: פילוסופיה שירה ומסתורין, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, סדרת יהדות כאן ועכשיו.
- שביט, יעקב, 1992. היהדות בראי היוגות, תל אביב: עם עובד.
- שבתאי, אהרן, 2000. המיתולוגיה היוונית, תל אביב: מפה.
- שגיא, אבי, 1996. אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, ספרית הילל בן חיים.
- , 1998. יהדות: בין דת למוסר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , תשס"ח. "הרהורים על המכשלות ועל האתגרים בפילוסופיה של ההלכה", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, עמ' 27-42.
- שג"ר (הרב שמעון גרשון רוזנברג), תשס"ד. אהבוך עד מוות: עיון רב תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין, אפרת: ישיבת שיח יצחק.

- , תשס"ה. "מצוות עונה", בתוך: זוהר מאור (עורך), ויקרא את שמם אדם, אפרת: מכון בינה לעתים שעל יד ישיבת שיח יצחק, עמ' 193-233.
- שהם-שטיינר אפרים, תשס"ב. היחס החברתי לאדם החריג בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- , תשס"ח I. "בין המנהיג לחריג: גישתם של מנהיגים יהודים באשכנז בימי הביניים לחריגים בקהילותיהם", בתוך: גרשון בקון, דניאל שפרבר ואהרן גימאני (עורך), מחקרים בתולדות יהודי אשכנז, ספר יובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 235-251.
- , תשס"ח II. חריגים בעל כרחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- שוורץ, ברוך יעקב, תשע"א. "התורה: המשת חומשיה וארבע תעודותיה", בתוך: צפורה טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, ירושלים: יד בן צבי, א, עמ' 161-227.
- שוחטמן, אליאב, תשס"ח. "על הכפיה לקיים מצוות", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 311, פרשת יתרו.
- שולצינר, דורון, 2006. "כבוד האדם: הצדקה, לא זכות", המשפט 21: 23-36.
- שוורץ, ברוך, תשנ"ו. "קדושת ישראל בתורה", בתוך: מאיר חובב (עורך), קדושים תהיו, ירושלים: חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל, בית הנשיא, קונטרס שביעי, עמ' 17-26.
- שוורץ, משה, תשל"ט. "על התפיסה הלאומית של רבי יהודה הלוי", בתוך: גאולה ומדינה, הכינוס השנתי למחשבת היהדות תשכ"ט, ירושלים: משרד החינוך, המחלקה לתרבות תורנית, עמ' 273-281.
- שטיינברג, אברהם, 2002. "דוח הוועדה הציבורית לענייני החולה הנוטה למות", אסיא יח (א-ב): 5-23.
- , 2003. "הבסיס ההלכתי להצעת חוק החולה הנוטה למות", אסיא עא-עב: 25-39.
- שטראוס, ליאו, 2001. ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק.
- שילה, יצחק, תשס"ג. "ואהבת לרעך כמוך: נורמת היסוד לחוקת המדינה", גיליונות פרשת השבוע (משרד המשפטים) 119, פרשת קדושים.
- שילה, הרב יצחק, תשנ"ט. "סגולת ישראל: שיטות הכוזרי והרמב"ם", מעליות כ: 271-302.
- שלום, גרשום, תשל"ו. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 297-299.

- שלמון, יוסף, תשנ"ט. "אנושיות ויהדות במשנתו של יעקב כץ", בתוך: מרים בר לב (עורכת), **ערכים וחינוך לערכים**, ירושלים: [חמו"ל], עמ' 157-165.
- שמואלי, בנימין, תשס"ב. "ענישה גופנית של ילדים בידי הוריהם על פי המשפט העברי: גישות מסורתיות וזרמים מודרניים", **פלילים י'**: 365-446.
- שמעוני, גדעון, תשנ"ז. "הלאומיות היהודית כלאומיות אתנית", בתוך: גדעון שמעוני, יוסף שלמון ויהודה ריינהרץ (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 81-92.
- שמש, אהרן, 2000. **עונשים וחטאים מן המקרא לספרות חז"ל**, ירושלים: מאגנס.
- שמש, יעל, תשס"א. "לא תשחית את עצה: יהדות ואקולוגיה", **דף שבועי** (המרכז ללימודי יסוד ביהדות על שם הלנה ופאול שולמן, אוניברסיטת בר אילן) 408, פרשת כי תצא.
- שני, יובל, 2009. **השימוש בעקרון המידתיות במשפט הבין-לאומי**, מחקר מדיניות 75, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שפיגל, יעקב שמואל, תשמ"ט. "האשה כמוהלת: ההלכה וגלגוליה בסמ"ג", **סידרא ה'**: 149-157.
- שפירא, אמנון, 1997. "חופש הדעה וחופש הביקורת במקרא: בין סמכות דתית לאוטונומיה אישית", בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 440-455.
- , תשס"ג. "המלוכה הקדומה במקרא: שלטון המשחית את עצמו", **מחקרי יהודה ושומרון יב'**: 19-34.
- , תשס"ט. "חירות האדם במקרא", בתוך: הנ"ל, **דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, עמ' 55-81.
- שפירא, יעקב, תש"ע. "יקום אבי ויאכל מציד בנו: לשאלת חיובו של הבן לזון את הוריו", **גיליונות פרשת השבוע** (משרד המשפטים) 360, פרשת תולדות.
- שפרבר, הרב דניאל, תשס"ח. **נתיבות פסיקה: כלים וגישה לפוסק ההלכה**, ירושלים: ראובן מס.
- , 2002. **מנהגי ישראל**, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- שציפנסקי, ישראל, תשכ"א. "המינים והמלשינים", בתוך: י"ל הכהן מימון (עורך), **ספר יובל לכבוד הרב שמעון פדרבוש**, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' שמג-שנא.
- שקד, מיכל, תשס"א. "איך הפסיד תא"ל ניר גלילי את קידומו?", **פלילים ט'**: 443-478.

שרלו, הרב יובל, תשס"א. "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת", בתוך: אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ (עורכים), על דרך האבות: שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג, קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון שבות: תבונות, עמ' 499-516.

——, תשס"ב. "דרך ארץ וטבעיות החיים: על יחסה של היהדות לערכי הדמוקרטיה", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים: מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך ובית מורשה, עמ' 21-40.

——, תשס"ט. **בצלמו: האדם הנברא בצלם**, ירושלים: ראובן מס.

——, 2006. "כבוד האדם של הילד במצוות כיבוד הורים: האם חייב הילד לציית להוריו?", בתוך: שלמה נס וצביה שיף (עורכים), **אהבת האדם וכבוד הבריות: קובץ מאמרים ודברי הגות**, רמת גן: ש' נס, עמ' 318-328.

——, תשע"א. "אתיקה רבנית", בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), **רבנות – האתגר**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, א, עמ' 347-434.

שרמן, אברהם ח', תשנ"ו. "אלימות הורים ומורים", **תחומין** טז: 160-168.

שרמר, עדיאל, תשס"ד. **זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מרכז זלמן שזר.

תדמור, ישעיהו, תשס"ב. "ערכים דמוקרטיים: הבחנות מושגיות", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), **דרך ארץ, דת ומדינה**, ירושלים: מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך ובית מורשה, עמ' 91-96.

תשבי, ישעיה, תשמ"ב. **משנת הזוהר**, ירושלים: מוסד ביאליק, א, עמ' ע-עב, רב, שמה.

- Barmash, Pamela, 2005. *Homicide in the Biblical World*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Breslauer, S. Daniel, 1993. *Judaism and Human Rights in Contemporary Thought: A Bibliographical Survey*, Westport, CT: Greenwood Press.
- Broyde, Michael J., and John Witte Jr. (eds.), 1998. *Human Rights in Judaism: Cultural, Religious, and Political Perspectives*, Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Buber, Martin, 1963. *Die Brennpunkte der jüdischen Seele Der Jude und sein Judentum*, Köln: J. Melzer, pp. 201-211.
- Dershowitz, Alan M., 2000. *The Genesis of Justice*, New York: Warner Books.

- Elazar, Daniel J., 1995. *Covenant and Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations and Jewish Expressions*, vol. 1, New Brunswick, NJ: Transaction.
- Fisch, Menachem, 2002. "Reading God's Two Books: Science and the *Talmud's* Debate of Religion," The Selig Brodetzky Annual Lecture, Leeds University, UK.
- Idel, Moshe, 2005. *Kabbalah and Eros*, New Haven and London: Yale University Press.
- Kamir, Orit, 2003. "Dignity, Respect, and Equality in Sexual Harassment Law: Israel's New Legislation," in: Catharine MacKinnon and Reva Segal (eds.), *New Directions in Sexual Harassment Law*, New Haven: Yale University Press, pp. 561-581.
- Lieberman, Saul, 1979. "Achievements and Aspirations of Modern Jewish Scholarship," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/47: 369-380.
- Murphy, Catherine M., 2001. *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*, Leiden, Boston, and Köln: Brill.
- Novak, David, 1998. *Natural Law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schochet, Gordon, Fania Oz-Salzberger, and Meirav Jones (eds.), 2008. *Political Hebraism*, Jerusalem: Shalem Press.
- Smith, Anthony D., 1971. *Theories of Nationalism*, New York: Harper and Row.
- , 1986. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, UK and New York: Blackwell.
- , 1998. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London and New York: Routledge.
- , 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, London: Oxford University Press.
- Weinfeld, Moshe, 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford: Clarendon Press.



# **Judaism and Human Rights**

## **The Dialectic between “Image of God” and “Holy Nation”**

Yehuda Brandes



THE ISRAEL  
DEMOCRACY  
INSTITUTE

Text Editor (Hebrew): Keren Gliklich

Series Design: Tartakover Design, Tal Harda

Cover Design: Yossi Arza

Cover photos: *Thinker*, Oleksandr Tkachuk, [www.dreamstime.com](http://www.dreamstime.com)

*Birkat Cohenim*, Mikhail Levit, [www.dreamstime.com](http://www.dreamstime.com)

Typesetting: Irit Nachum

Printed by Offset Natan Shlomo, LTD.

ISBN 978-965-519-119-6

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by The Israel Democracy Institute:

Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867

Email: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)

Website: [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4482, Jerusalem 9104401

Copyright © 2013 by The Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

The Israel Democracy Institute is the recipient of the 2009 Israel Prize for Lifetime Achievement – Special Contribution to Society and State.

All IDI publications may be downloaded for free in full or in part at [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)



## Abstract

What is the relationship between Judaism and modern discourse on human rights? The short answer to this question is that the humanistic and liberal values that underlie modern human rights discourse are not foreign to Judaism. Quite the contrary: they exist within it and emanate from it, in the Bible, halakhic literature, and modern religious philosophy.

The book of Genesis, especially the story of the Creation, is the wellspring of fundamental human principles. The creation of human beings in the image of God serves as the starting point from which primary values are derived. These include human life, human dignity, property, equality and freedom, and the family. Many precepts originate from these fundamental values. The value of life, first mentioned in the Bible in the verse “Whoever sheds the blood of man, by man shall his blood be shed” (Gen. 9:6), leads to injunctions such as “You shall not murder” (Exod. 20:13) and “Do not stand idly by when your neighbor’s life is threatened” (Lev. 19:16). The principle of human dignity, which is a corollary of seeing human beings as created in the image of God, underlies the prohibitions against shaming another person, tale-bearing, and slander, as well as some of the laws related to torts and damages, the precepts that govern social relations, the obligation to respect all human beings in mind and body, and the duty to continue to show that respect after death, which is expressed in the precepts of burial and mourning. The value

\* Translated by Lenn Schram.

attached to property is the source of the laws of contracts and torts, the bans on robbery and theft, the laws of acquisition, land title and commerce, and the positive injunctions to build up and settle the world. The values of equality and freedom stem not only from the fact that all human beings were created in the divine image but also from the fact that they are all descendants of Adam and Eve; the corollaries of these values include the laws of labor relations, which mandated fair and equal treatment of workers by employers even in societies that practiced slavery, and are all the more applicable in our own day and age. The family is a value that derives from the simultaneous creation of the two sexes—“male and female He created them” (Gen. 1:27); from the description of marital partnership in the second Creation narrative—“Hence a man leaves his father and mother and clings to his wife, so that they become one flesh” (Gen. 2:24); and from the commandment and blessing, “Be fruitful and multiply, and fill the earth” (Gen. 1:28, 9:1). These are the underpinnings of many laws related to domestic and family law and make up the nexus of relationships within the family, between husband and wife, between children and parents, and in broader familial circles as well.

The terms “values” or “principles” should be preferred to “rights,” because the Torah outlook includes precepts and obligations. The right to life and dignity comes with a concurrent obligation to defend and respect the lives and dignity of others. In some cases, the point of departure is one person’s right; in some cases, the other person’s obligation. To put it another way, the term “values” is better because it includes both rights and obligations, without specifying a fixed and absolute primacy of one or the other.

Values require limits when the rights of one individual collide with the rights of another, or when one value clashes with another

value. The book of Genesis, the Bible as a whole, and Judaism *in toto* incorporate not only the values that serve as the basis for culture, but also the cases in which these values are put to the test. The value of human life was violated by the first murder in history, that of Abel by his brother Cain; the value of human dignity was violated when Noah's son publicized his father's shame, as Noah wallowed in drunkenness in his tent after the Flood; the value of the family is put to various tests throughout the book of Genesis. The Bible is not naïve or innocent; or, in the formulation of the philosopher Emanuel Levinas, Judaism is "a religion for adults." The Bible recognizes the existence of human needs and impulses that lead to failures to maintain these values and to guarantee rights for all. What is more, there is an essential difficulty here, which stems not from sin and evil but from the natural and inevitable confrontations between the values and rights themselves.

Dealing with the contest between competing rights and values of individuals and human societies, requires the application of tools for rendering decisions in situations that are questionable. The characteristic instrument developed by the Oral Law for this purpose is Halakhah. Halakhah is supposed to provide the rulings when values collide. For example, the deliberations about the value of life include the dictum "your life takes precedence over the life of your fellow," which is to be applied when you have insufficient resources to keep both of you alive. They also include the principle of "if someone comes to kill you, strike first," which is applied to situations in which protecting the life of someone who is threatening your life would endanger your own life. Beyond the general dicta, there are also the minute details of changing circumstances—questions of endangering oneself

in order to save another, using force to prevent harm to a third party, abortion, organ donations, and more. In all these cases, the halakhic discourse is based, explicitly or implicitly, on the fundamental principle of human life: “Whoever sheds the blood of man, by man shall his blood be shed.”

The universal dimension of the Torah is found in the book of Genesis, which contains ethics that were given to all human beings descended from Adam and Noah. This constitutes the ground floor, the basic values of the Torah and Judaism, parallel to the modern system of human rights and hardly different from it in any essential way. The next level, designated “a kingdom of priests and a holy nation” (Ex. 19:6), represents the dimension of the selection of Israel to bear a special divine mission. Of Abraham we read, “For I have singled him out, that he may instruct his children and his posterity to keep the way of the Lord by doing what is just and right” (Gen. 18:19). His reward was honor and blessing: “All the families of the earth shall bless themselves by you and your descendants” (Gen. 28:14). Before the Israelites received the Torah at Sinai, we learn that the purpose of this gift was to make them into “a kingdom of priests and a holy nation.”

The concept of a “kingdom of priests and a holy nation” obligates the Jewish people to observe an additional and much broader set of precepts than the basic and universal code constituted by the “Seven Noahide Commandments”; even though this code actually encompasses much more than seven precepts, the Torah imposes on the Jewish people an extremely comprehensive canon of statutes that are not incumbent on other nations. The notion of the added sanctity of the Jewish people, which accompanies the supplementary precepts, rights, and obligations that apply only to them, undermines the principle of equality—not only by creating a

distinction between Israel and the nations, but also by introducing gradations within the Jewish people, as, for example, between the *kohanim* of the priestly caste and other Jews (“Israelites”), or between men and women.

This volume takes a comprehensive look at the concept of the holiness and election of the People of Israel as God’s “chosen people” and at its implications for the doctrine of human rights. It begins by elucidating the nature of the relationship between the Jewish people and the nations of the world. At one extreme, we find pronouncements that express scorn and revulsion about the nations of the world in general and about idol worshipers in particular; at the other extreme are statements about the value of human beings as such, which ground the very existence of humanity. Here too, the role of Halakhah is to chart a balanced course between the poles of this tension.

But another element, which is historically important, enters into any discussion of the relations between Israel and the nations. The debate is not purely theoretical and theological, with no cultural, social, and historical contexts. The bloody history of anti-Semitism over the ages has left its mark on Jewish thought and Halakhah and has deeply impaired the Jews’ trust in the humanity of the descendants of Noah. Many of the conceptual and halakhic positions that distinguish and limit the Jews to their own domain, while expressing fierce antipathy to the nations around them, are the result of the bitter historical experience and not of the ideal theory propounded by the Torah. In other circumstances, peering out between the lines of Halakhah we can see an approach that preserves the humanistic side of relations to humanity at large.

The discussion of the “kingdom of priests and a holy nation” goes on to examine the challenges that the awareness of holiness

poses for the discourse of human rights and values. For example, the value of human life must yield to the precept of sanctifying the divine name. The circles of holiness create distinctions and hierarchies among human beings: between Priests and Levites and Israelites, between Jews of impeccable lineage and converts or those whose lineage is flawed, between men and women, between those who are whole of body and those with disabilities. The value of dignity is set aside for a number of precepts: we are not required to honor our father and mother if they tell us to transgress a commandment. The value attached to intimate relationships and marriage must give way to the prohibitions related to forbidden unions and holiness: the ban on a *kohen*'s marrying a divorcee and the problematic status of *agunot* (wives whose husbands have disappeared), *mamzerim* (the children of forbidden relationships), and *mesoravot get* (women whose husbands refuse to give them a divorce) are examples of situations in which the notion of the sanctity of marriage takes precedence over the discourse of the right to participate in an intimate relationship. The two tracks are presented not as merging but as colliding—the track of the “image of God,” which is the basis of human rights, and the track of “a kingdom of priests and holy nation,” which constrains and limits universal human values.

How do the Torah and Halakhah deal with the tension between these two tracks or two opposing systems for living? The fundamental axiom is that we are not dealing with tension and contradiction between the Torah and some external and alien culture, but with an internal tension that stems from the existence of two principles that coexist within the Torah itself. Dealing with and resolving these two opposing poles is the very soul of talmudic thought. It is based on the notion that “both these and

those are the words of the living God” (BT Eruvin 13b): both of these contradictory positions are valid and true, and no final and absolute decision can be rendered in favor of one or the other. The disagreement will persist and any decisions will apply only to particular cases, as a function of the circumstances. Some are one-time rulings, while others remain in force for generations. This is the art of halakhic ruling as practiced by the rabbis, who have at their disposal a set of substantive and procedural tools for determining the practical Halakhah in cases of disagreement, doubt, and conflict.

A typical example of this is the tension between humanity and nationalism, which can be found in philosophy, Halakhah, and even the liturgy. For example, Jewish prayers and blessings are full of references to the unique status of the Jewish people—“Who selected us from among all the nations” (the blessing on the Torah)—alongside abundant hopes and prayers for all humankind—“when all humanity will call on Your name” (from the daily prayer *Aleinu*). The dialectic of values is manifested in specific halakhic issues: it is forbidden to steal from non-Jews, but one need not return lost property to them—although in certain circumstances the injunction to restore lost property to non-Jews is given greater weight than the command to restore such property to a Jew. Distinctions are drawn between “repulsive idolaters” and “nations who live according to ethical laws.” The nature of the relationship between Jews and these types of people fluctuates in response to historical and cultural circumstances. The dialectic approach does not support the idea that humanistic values are meta-halakhic principles that influence halakhic decision-making, as is sometimes stated in works on the philosophy of Halakhah. In my view, universal humanistic values are part and parcel of

authentic and original Jewish thought and Halakhah. Their fruitful and challenging encounter with the principle of the holiness and uniqueness of the Jewish people is worked out through the practical, concrete, and detailed efforts that are typical of halakhic discourse from the talmudic age to the present.

As in every generation, contemporary Jewish and Israeli society is called upon to find anew the appropriate equilibrium between the universal and the particular, between the human race and the nation. The establishment of the State of Israel and its definition as a Jewish and democratic state place the challenge of dealing with the dialectic of “holy nation” and “the image of God” at the center of discourse about Israeli and Jewish identity today.