

היחיד, הזולת והקהילה במסורת ההלכה –  
מטפורות האחוה והרעות כנוסחה מאזנת<sup>1</sup>

בני פורת

תוכן עניינים

|    |   |     |
|----|---|-----|
| 2  | הקדמה                                       | 1   |
| 6  | שלושה מוקדי זהות: היחיד, הזולת והקהילה      | 2   |
| 18 | על המטפורה, התרבות והתיאוריה הפוליטית       | 3   |
| 22 | אדם לאדם אח ורע                             | 4   |
| 22 | הקדמה                                       | 4.1 |
| 23 | הגבלת כוחם של מוקדי השלטון                  | 4.2 |
| 26 | אחריות חברתית בין-אישית                     | 4.3 |
| 29 | צדק חלוקתי                                  | 4.4 |
| 31 | הזר   | 4.5 |
| 34 | מטפורות האחוה והרעות כנוסחה מאזנת בין קטבים | 5   |
| 35 | מטפורת האחוה בשיח הישראלי                   | 6   |

---

<sup>1</sup> מחקר מדיניות זה נכתב בהנחייתו הפורייה של פרופ' ידידיה צ' שטרן. אני גם מודה לפרופ' אריה אדרעי, ד"ר יצחק ברנד, פרופ' חנוך דגן ופרופ' מנחם מאוטנר שקראו טיוטות קודמות של המחקר והאירו את עיניי בנקודות חשובות.

## 1. הקדמה

לאורך שנותיה מיטלטלת החברה הישראלית בין שני קטבים מנוגדים המתחרים על עיצוב זהותה: קולקטיביזם ואינדיבידואליזם. מחד גיסא, הדגשה בולטת של הקולקטיב הלאומי, אם בדרך ייצוגו המלא – "כל העם צבא" – ואם בדרך ייצוגיו המצומצמים (התנועה, המפלגה, הקיבוץ ועוד). ומאידך גיסא, העצמה גוברת והולכת של מרכיבי זהות אינדיבידואליסטים.<sup>2</sup> התנועות שהתרחשו בשנים כה מועטות מקצה אחד של המטוטלת אל הקצה השני מרשימים בכל קנה מידה. דוגמאות בולטות לטביעות אצבע קולקטיביסטיות שרווחו בעבר בישראל הן הקיבוץ, תנועות הנוער בצורתן הקלאסית, המשק הריכוזי שנהג בישראל שנים רבות, הלאמת נכסי המקרקעין, חד-גוניותם של אמצעי תקשורת מצומצמים, צה"ל שעוצב ככור היתוך של החברה הישראלית, יחס מתנשא כלפי היורדים מן הארץ ("נפולת של נמושות") ועוד כהנה וכהנה. ומנגד, אנו חווים כיום תהליכים מוקצנים של אינדיבידואליזם חסר פשרות, המעמיד במרכז הווייתו את היחיד, חירותו ורצונו. הדבר ניכר במגוון תמורות העוברות על החברה הישראלית, המבטאות בצורות שונות ובעוצמות לא-אחידות ספקטרום רחב של היבטים הניתנים לשייך למגמה זו.<sup>3</sup> בין הדוגמאות המובהקות לכך יש למנות את תהליכי פירוק התא המשפחתי,<sup>4</sup> את המגמה להכיר בכל נטייה מינית שבוחר בה היחיד,<sup>5</sup> את הפרטת המשק ובהרחבת הפערים החברתיים,<sup>6</sup> את הפרטת נכסי המקרקעין של מדינת ישראל,<sup>7</sup> את ביזור אמצעי התקשורת<sup>8</sup> ואת החלפת תפיסת כור ההיתוך

---

<sup>2</sup> וראו אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה – יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים** (תל אביב, תשס"ח); אליעזר בן רפאל, 'זהות קולקטיבית בישראל', חנה הרצוג (עורכת), **חברה במראה** (תל אביב, תשס"א), עמ' 489.

<sup>3</sup> למותר לציין כי תיתכנה הצדקות אחרות, לאו דווקא אינדיבידואליסטיות, לחלק מן התמורות שיצינו לקמן. ראו למשל להלן, הע"ש 7.

<sup>4</sup> ראו למשל, איל ברטנוב (עורך), **המדריך למשפחה החדשה** (תל אביב, תשס"ז); אירית רוזנבלום, **תורת המשפחה החדשה** (תל אביב, 2003).

<sup>5</sup> ראו למשל, י' יונאי, 'הדין בדבר נטייה חד-מינית – בין היסטוריה לסוציולוגיה', **משפט וממשל ד** (1998), 531; אלון הראל, 'עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית', **המשפט: כתב עת לענייני משפט 12** (2001), 10-19, 90, 92; A.S. Fink & J. Press, **Independence Park: The Lives of Gay Men in Israel** (Stanford, 2000); L. Walzer, **Between Sodom and Heaven: A Gay Journey Through: Today's Changing Israel** (New York, 2000).

<sup>6</sup> ראו אבי בן בסט ומומי דהן, זכויות חברתיות בחוקה ומדיניות כלכלית (ירושלים, תשס"ד), עמ' 65; יעל חסון, **שלושה עשורים של הפרטה** (תל אביב 2006); ברברה סבירסקי, **ההפרטה במערכת הבריאות בישראל: ביטוייה והשלכותיה** (תל אביב, 2007); יצחק כץ, **הפרטה בישראל ובעולם** (תל אביב, 1997).

<sup>7</sup> ראו למשל, רחל אלטרמן, **בין הפרטה להמשך הבעלות הלאומית: מדיניות קרקע עתידית לישראל** (ירושלים, 1999). לטיעונים המצדדים בהפרטת המקרקעין של מדינת ישראל דווקא מנקודת מבט חברתית וקהילתנית ראו חנוך דגן, **קנין על פרשת דרכים** (תל אביב, תשס"ה), עמ' 96, ובעיקר עמ' 103.

<sup>8</sup> אף שהם עוברים תהליך חדש של ריכוזיות בידיים פרטיות. ראו ירון אזרחי, זוהר גושן, ושמואל לשם, **בעלות צולבת – שליטה ותחרות בשוק התקשורת הישראלי** (ירושלים, 2003).

בתפיסת ישראליות רב-תרבותית.<sup>9</sup> מבחינה זו, הפרטת הקיבוצים מסמלת את השלמתה של פניית הפרסה.<sup>10</sup>

תופעה זו מאתגרת תיאורטיקנים מדיסציפלינות שונות. היא מעניינת לא רק מנקודת מבט כללית וישראלית, אלא לא פחות מכך גם מנקודת מבט יהודית. אכן, לאורה של התופעה האמורה רבים הם המנסים ידם בגיבוש תיאוריות חברתיות, המבוססות על קריאות שונות במקורות היהודיים הקלאסיים. מהם המבקשים לחלץ מתוך המקורות היהודיים תובנות בעלות נטיה קולקטיביסטית, ומהם המבקשים לתמוך באמצעותם דווקא גישה אינדיבידואליסטית. דא עקא, דומה כי תופעה מוזרה מתרחשת לנגד עינינו: המקורות היהודיים אכן נענים, וברצון, לקריאות השונות, וכבאורח פלא מתגלים כמי שתומכים בו-זמנית בתיאוריות שונות ואף מנוגדות זו לזו.

בעלי אוריינטציה חברתית מוצאים במצוות חברתיות שונות ובמקורות נוספים במקרא ובחז"ל תימוכין משמעותיים לתפיסותיהם. כך למשל על פי יוסף זינגר, מומחה לדיני קניין, המקורות היהודיים יכולים לתרום לתפיסה מוגבלת יותר של הזכות לקניין פרטי שהיא בעלת מאפיינים חברתיים חזקים של רגישות לצרכי הזולת:

When we step into the church or the synagogue or the mosque, we hear a very different message. We are told to love our neighbors as ourselves. We are taught to be generous, understanding, compassionate... The land and its fruits are divine gifts, and the fruits of the land cannot be withheld from those who need them.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> למאפייניה של ישראל כרב תרבותיות ראו מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורוגן שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית** (תל אביב, 1998); אהד נחתומי (עורך), **רב תרבותיות במבחן הישראליות** (ירושלים, תשס"ג); יוסי יונה ויהודה שנהב, **רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל** (תל אביב, תשס"ה). אין הדבר מפתיע, כי רב התרבותיות נותנת אותותיה גם בתחום הלשון. ראו נירה טרומפר הכט, **רב תרבותיות ורב לשוניות בראי הנוף הלשוני בישראל** (תל אביב, תש"ס).

לתהליכים שעובר בהקשר זה צה"ל, ויחסיו עם רב התרבותיות המאפיינת את ישראל ראו ברוך נבו ויעל שור, **החווה בין צה"ל לחברה הישראלית – שירות החובה** (ירושלים, 2002); ברוך נבו ויעל שור, ; כל העם צבא? (ירושלים, תשס"ב). ראו גם יגיל לוי, מצבא העם לצבא הפריפריות (ירושלים, תשס"ז).

<sup>10</sup> ספרות רבה הוקדשה לעיון בשינויים שחלו בקיבוץ ובתהליכי הפרטתו. ראו למשל, שלומי רביד, האם הקיבוץ עובר שינוי ערכי? בין שינוי ערכי לשינוי טכני (רמת אפעל, 1992); אוריאל לויתן, מוטיבציה ומחויבות לחיי קיבוץ (חיפה, 1998); אליעזר בן רפאל, ואלי אברהמי (עורכים), חושבים קיבוץ (יד טבנקין, 1994); מ' טופל, מגמות בתהליך השינוי בקיבוץ (יד טבנקין, 1995).

<sup>11</sup> Meir Tamary, **The Challenge of Wealth: A Jewish Perspective on Earning and Spending Money** (N.J., 1995), p. 148: "The Sodomite view of absolute private property rejects any obligations to assist others, which is contrary to the Jewish concept of limited private-property rights"

הללו שבים אל מצוות המדגישות את חובתו ואחריותו של היחיד כלפי זולתו, ונוטים להדגיש, ובצדק, את העובדה כי הן המקרא הן חז"ל והמקורות המאוחרים יותר מכוננים 'שיח חובות' ולא 'שיח זכויות'.<sup>12</sup>

ומנגד, אף בעלי אוריינטציה ליברלית סבורים, כי בידם עולה להוכיח, כי

שני עקרונות היסוד המנחים את הקריאה לצדק חלוקתי, דילולה של זכות הקניין והחתימה לשוויון כלכלי, זרים הם לרוחה של המסורת היהודית ולעקרונותיה.<sup>13</sup>

לאמתו של דבר, אין כל חדש תחת השמש. שניות זו כבר היתה בולטת לפני כמה עשרות בשנים, עת התחולל וויכוח דומה בין אנשי הקיבוץ הדתי ותומכיהם לבין הבורגנות הדתית. מן הצד האחד, הללו טוענים:

אין ספק שבמשטר הקיבוצי יש יותר צדק ויושר, מאשר במשטר בו שולט הרכוש הפרטי, אפילו בשעה שנמנעים בהתאם לתורה ומצוה לשלוט אדם באדם לרע לו. ולפיכך טבעית ומובנת היא שאיפתה של תנועתנו לביטול הרכוש הפרטי במשטר המדינה הישראלית...

אין כל צורך... שיהיה כתוב ומפורש בתורה שהיא בעד רכוש קיבוצי ולא פרטי. זה נובע מיסוד הצדק והיושר שבתורה, שהוא בניין אב לכל התורה ולגישתנו לפתור כל השאלות שאין עליהן תשובות מפורשות בתורה.<sup>14</sup>

ואילו הללו משיבים כנגדם:

מושג הצדק שלנו... מבוסס בעיקרו על זכות הפרט ושבשביל כך נתנה היהדות חרות מוחלטת לכל יחיד ויחיד, זהו שהשפיע ממילא להגביר את הרצון האינדיוידואלי על הרצון הכללי.<sup>15</sup>

הרבה יסודות שבסוציאליזם מתאימים להצדק שלנו אבל הצדק הסוציאלי כשהוא לעצמו, בתור צדק מעמדי וחברתי ידוע הוא בניגוד גמור להשקפה שלנו... הצדק התורני

---

לקריאות קהילתניות של המורשת היהודית ראו למשל חנוך דגן, 'דיני עשיית עושר: בין יהדות לליברליזם', בתוך: ד' גוטוויין ומ' מאוטנר (עורכים), **משפט והיסטוריה** (ירושלים, תשנ"ט), עמ' 165; פניה עוז זלצברגר, 'שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית', **תכלת** 13 (תשס"ג), עמ' 89.

<sup>12</sup> משה זילברג, **כך דרכו של תלמוד** (ירושלים, תשכ"ב), עמ' 66; חיים כהן, **זכויות אדם במקרא ובתלמוד** (תל אביב, 1988); חיים כהן, **המשפט** (ירושלים, תשנ"ב), עמ' 512; R. M. Cover, 'A Jewish Jurisprudence', **5 J. of Law and Religion** (1987), 85 (תורגם לאחרונה בספרו של יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים, 2006); מיכאל ויגודה, 'בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי', יורם רבין ויובל שני (עורכים), **זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל** (תל אביב, תשס"ה), עמ' 233.

<sup>13</sup> יוסף יצחק לפשיץ, 'על תורת הכלכלה היהודית', **תכלת** 17 (תשס"ד), עמ' 63, 64.

<sup>14</sup> ש"ז שרגאי, **חזון והגשמה** (ירושלים, תשט"ז), עמ' קצד.

<sup>15</sup> הרב משה אביגדור עמיאל, **הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו** (תל אביב, תרצ"ו), עמ' 77 (= **בין אדם לחברו**, ירושלים, תשל"ה).

מבוסס בעיקרו על היחיד... ואילו הצדק הסוציאלי כל עיקרו מבוסס על הקבוצה, על המעמד.<sup>16</sup>

גם בקרב הוגים שאינם דתיים, אך שמקורות היהדות יקרים היו בעיניהם, התחולל פולמוס דומה.<sup>17</sup>

הדבר עשוי לעורר מבוכה לא מעטה. מה ניתן להסיק מן העובדה שהכל תומכים יתדותיהם במקורות היהדות? האם מתבקשת המסקנה, כי אם ממקורות אלה משמע הכל, הרי שאין בהם ולא כלום, רוצה לומר שהם אכן אדישים לשאלות ברום עולמה של כלכלה וחברה, מנסחים עמדתם באופן כללי ומעורפל, אשר ניתן להשתמע לשני פנים או יותר?<sup>18</sup> ואולי שורש הבעיה נעוץ באנכרוניזם המרחף מעל הניסיון לבחון את המקורות העתיקים של היהדות לאור תיאוריות מודרניות בתחומי המשטר, הכלכלה והחברה?

בחיבור זה אבקש להציע נקודת מבט שונה, שתאפשר להכיל בו זמנית ובאופן משלים את זוויות הראיה המתנגשות. לשם כך שומה יהיה עלינו לשוב אל הראשונות ולעין מחדש ביסודות הבסיסיים ביותר של המרקם חברתי כפי שמציעים אותו בפנינו המקורות היהודיים. אטען, כי בהם מצויה תשתית רעיונית שאכן מאפשרת צמיחתם המקבילה וההרמונית של כמה יסודות חברתיים, שמנקודות מבט אחרות עלולים להיראות כמי שנוגדים זה את זה. כך נמצא, כי אכן יסודות אינדיבידואלים, אלטרואיסטים וקהילתניים מתקיימים במקביל במורשת היהודית. לא זו אף זו. אלה צומחים כולם על מצע רעיוני אחד, ומן הראוי להשקיף עליהם במבט כולל, שאינו מתמקד באופן מוגזם באחד מן היסודות תוך התעלמות מן האחרים. בדומה לחוקרי הגנום האנושי אבקש אפוא להתחקות אחר אחד ממקטעיו של הצופן הגנטי של עולם ההלכה.

---

<sup>16</sup> הרב עמיאל, שם, עמ' 86.

<sup>17</sup> מן הצד השמאלי ראו למשל, משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים (תרגום: "קשת, ירושלים תשמ"ג), עמ' 170-171; חיים ארלוזורוב, 'הסוציאליזם העממי של היהודים', כתבי חיים ארלוזורוב, כרך ג (תל אביב, תרצ"ד), עמ' 55; נחמן סירקין, שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית (תרגום: א' ברוידא, תל אביב, תשמ"ו), עמ' 80. ומן הצד הימני ראו למשל, זאב זיבוטנסקי, אומה וחברה (ירושלים, תש"ו), במאמריו 'רעיון היובל', עמ' 171, ו'פרקים בפילוסופיה הסוציאלית של התנ"ך', עמ' 181.

<sup>18</sup> אכן, בנקודה זו הסיק הרב חיים דוד הלוי (רבה של תל אביב), כי המקורות היהודיים אינם מציעים שיטת משטר מוגדרת ותפיסת עולם חברתית סדורה וברורה. אדרבה, המורשת היהודית מבקשת להניח תחום זה פתוח, ניתן לוויכוח ולשינויים לפי חליפות הזמן והמקום. המקורות היהודיים, על פי פרשנות זו, מבקשים לסמן קווים אדומים מהם אין לרדת, אולם ממעל להם עשויה להתקיים קשת רחבה של גישות - ליברלית או חברתית, קפיטליסטית או סוציאליסטית. ובלשונו: "יש בתורה שטח מסויים, בו הדברים באו במתכוין סתומים ועמומים. בשום פנים אין למצוא בתורה משטר מדיני או כלכלי ברור... ושתי סבות לדבר: א) לפי מהותם של שטחי חיים אלה, ניתנים הם לשינוי מתקופה לתקופה, ותורת ה' תורת נצח היא, ונמנעה במתכוין מלקבוע תחומים ברורים ומוגדרים. ב) לא רצתה תורה לכופ את העם לנהוג בחייו החילוניים על פי משטר מסויים, והשאירה את הבחירה לרצונו החופשי בשטחים אלה. אך לעומת זאת, נתנה תורה מצוות, שהן בבחינת עקרונות ויסודות, אשר יכולות להתאים לכל משטר בכל דור ובכל צורת חיים, ותכליתן למנוע את השלילי שבכל משטר אפשרי" (הרב חיים דוד הלוי, 'במוצאי שנת השמיטה - המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם', קול סיני ה (תשכ"ו), עמ' 251).

כיוון שהמקורות הראויים לשמש בסיס נאות למחקר זה הם בבחינת ים שאין לו סוף, משתרעים על פני מקומות רבים, זיאורים מגוונים ומאות ואלפי בשנים, אתחום את עיונו בשני גבולות. מבחינה כרונולוגית אתמקד במקורות המקרא וחז"ל, כלומר עד תקופת המשנה והתלמוד.<sup>19</sup> ומבחינת הסוגה הספרותית, אייחד דבריי בעיקר למקורות המשפטיים, כלומר ההלכה.

כמעט מיותר לומר, כי מסקנות מחקר זה פונות לא רק אל שעבר, אלא גם, ואולי בעיקר, צופות פני עתיד. רוצה לומר, במורכבות שמציעים לנו המקורות היהודיים יש כדי להעשיר ולאזן את השיח הישראלי, שעודנו, כמאז ומעולם, מתחבט באותן שאלות יסוד ובאותם מתחים פנימיים, גם אם לבושן מודרני הוא.<sup>20</sup>

האם אכן השניות בתרבות הישראלית שהוצגה לעיל הנה תעתיק קיצוני אך מעניין של מורכבות הדברים שמוסרת לנו מורשת ההלכה, אשר מכילה שניות בעלת דפוסים מקבילים: ואם אכן כנים הדברים, האין בצורה שבה המורשת היהודית מכילה בתוכה את שתי המגמות המנוגדות כדי להציע עצמה כנוסחה מאוזנת ומאזנת, שבכוחה להעשיר את השיח הישראלי ולהקל במקצת על המתחים הפנימיים שבהם מצויה החברה הישראלית בת-זמננו?

## 1 שלושה מוקדי זהות: היחיד, הזולת והקהילה

אם נבקש למפות מוסדות והסדרים שונים שבהלכה, הנוגעים באופן זה או אחר ליחסי הכוחות בחברה, נמצא כי נוכל לסווגם סביב שלושה מוקדים שונים: הראשון מבליט את היחיד, את חירותו ואת זכויותיו, באופן שעשוי לאשש ולחזק תפיסת עולם אינדיבידואליסטית, סמי-ליברלית, בה חירותו של היחיד וקדושת זכויותיו עומדים במרכז ההוויה החברתית. השני מדגיש את המחויבות כלפי הזולת, החלש, הנזקק. מוקד זה עשוי להניב תפיסת עולם חברתית בעלת מאפיינים אלטרואיסטיים, התומכת בחלוקה מחדש של העושר בחברה, בהצרת ערך החירות על מנת להרחיב את ערכי הסולידריות החברתית. ואילו בשלישי בולטת במיוחד הקהילה כמעצבת דומיננטית של זהות החברים בה, באופן שעשוי להצטייר כבולע אל תוך הקולקטיב הקהילתי את היחידים המרכיבים אותו.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> ברור ומובן מאליו כי מדובר ביצירות מתקופות שונות, שאינן בהכרח מדברות בקול אחד. גם כל יצירה בפני עצמה ניתנת לפירוק לרכיבי היסוד שלה, אשר יעמדו כל אחד ואחד בפני עצמו. ברם, כאן אני מבקש לנתח את המסורות המעוצבות, כפי שהן נתפסות בצורתן ההרמונית. מבחינה זו אני מזדהה עם דבריו של דניאל אלעזר: "מנקודת ראותה של המסורת המדינית היהודית יש לקרוא את התנ"ך כיצירה אחת, ללא כל קשר לנכונותן של התאוריות השונות של בקורת התנ"ך. מה שמשמעותי לגביו אינו מידת היותו של הטקסט שבידינו מזיגה ערוכה, אלא העובדה שהוא מגיש – ומייצג – מסורת מקיפה" (דניאל י' אלעזר, 'הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית', בתוך: דניאל י' אלעזר (עורך), **עם ועדה – המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו** (ירושלים, 1991), עמ' 51, הע"ש 3).

<sup>20</sup> על כך ראו להלן, פרק 5.

<sup>21</sup> הקולקטיב עשוי כמובן ללבוש פנים שונות, שאינן תמיד זהות זו לזו. לעתים הוא עשוי להיות העם ולעתים השבט, פעמים שהוא הקהילה הקונקרטי שבה אדם חי ופעמים שהוא 'הציבור' או 'הרבים' כמושג כללי ועמום משוה.

הלכות אלה אינן עומדות בסתירה אנליטית או משפטית זו לזו; אין כל קושי ליישב ביניהן. ובכל זאת, דומה כי הן מושכות את השמיכה הקצרה לכיוונים שונים ואף מנוגדים. הן משקפות אוריינטציות שונות, ועשויות להביא, כל אחת בנפרד, למגוון זהויות שונות.

בקודקוד האחד של המשולש אנו מוצאים צבר הלכות, אשר המשותף לכולן הוא ביצור שיטתי של חירות היחיד ומתן הגנה נרחבת, לעתים הגנה נרחבת ביותר שאינה מובנת מאליה, לזכויותיו השליליות.<sup>22</sup> מבחינה רעיונית אופייניים בהקשר זה דברי חז"ל, אשר ביקשו ליתן פשר לבחירתו של הקב"ה לברוא את אדם הראשון יחידי (ולא כתברה):<sup>23</sup>

להגיד 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.

אציין כמה אבני דרך הלכתיות מרכזיות בנתיב זה:

א. **הגבלת מוסד העבדות** – אחד מן הקווים הבולטים בחקיקה המקראית הוא ניסיון שיטתי לצמצם את מוסד העבדות ולהגבילו. בהקשר זה יש למנות את המצוות הקוצבות את משך הזמן המקסימלי של העבדות,<sup>24</sup> את סוג העבודות שניתן להטיל על העבד,<sup>25</sup> עד שהמקרא עצמו מעיד כי תחת משטרו הופך למעשה העבד להיות עובד.<sup>26</sup> המקרא רואה לנגד עיניו קהילה שחבריה בני חורין, ושאין אדם משעבד בחבירו.<sup>27</sup> ודוק, המקרא מדגיש

---

<sup>22</sup> זכויות שליליות דורשות לשם מימושן אי-פעולה מצד הזולת/המדינה, ודוגמאות להן הן הזכות לחיים, לחירות, לשלמות הגוף, לקנין פרטי, לחופש העיסוק (במובנה כזכות לעסוק בכל תחום שיבחר האדם) ועוד. בשונה מן הזכויות החיוביות, אשר דורשות פעולה אקטיבית לשם מימושן, כדוגמת הזכות לקיום אנושי בכבוד, הזכות לבריאות (במובנה כזכות לקבלת שירותי בריאות), הזכות לחינוך (במובנה כזכות לקבלת שירותי חינוך) וכדומה.

<sup>23</sup> משנה, מסכת סנהדרין פרק ד, משנה ה.

<sup>24</sup> זמן העבדות קצוב בשני מעגלים: שש שנים, הנמנות באופן אישי לפי זמן תחילת העבדות של כל עבד ועבד, וחמישים שנה, הנמנות באופן חברתי וחלות באופן גורף על העבדים כולם. ליחס המשלים בין שני מעגלים אלה ראו בני פורת, 'על מהפכת היובל', גליון פרשת שבוע מס' 285, משרד המשפטים, פרשת בהר-בחוקתי, תשס"ז.

<sup>25</sup> 'וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבוד בו עבודת עבד' (ויקרא כה, לט).

<sup>26</sup> 'כי משנה שכר שכיר עבדך' (דברים טו, יח).

<sup>27</sup> מובן שכאן ישנו הבדל בין מעמדו של העבד העברי לבין זה של העבד הכנעני. זכויותיו של העבד הכנעני נחותות לאין-ערוך לגבי זכויותיו של העבד העברי. ברם, נראה שאף לגבי העבד הכנעני מכוון המקרא מהפכה של ממש. התורה קובעת את זכותו הבלתי מובנת מאליה של העבד הכנעני לחיים ולשלמות הגוף. אדון שיפגע בחיי עבדו ייתן על כך את הדין, ואם יפגע בגופו ייאלץ לשחררו. חז"ל ייחסו את הפסוקים הבאים לאחריות האדון כלפי עבדו הכנעני: 'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם. אך אם יום או יומים יעמד לא יוקם כי כספו הוא... וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושיחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו. ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שנו' (שמות כא כ-כא, כו-כו). השוו: לפי החוק המיסופוטמי אין לו לאדון שום התחייבות כלפי עבדו: העבד הוא קניין והוא רשאי לעשות בו כחפצו. לא כן בדיני המקרא המגבילים את שליטתו של האדון בגופו של העבד... (שמואל אפרים ליונשטאם, 'עבד, עבדות', אנציקלופדיה מקראית ו, עמ' 1, 10).

כי עצם יחסי האדנות שבין אדם לחבירו הם הגורם המגונה במצב העבדות,<sup>28</sup> לאו דווקא תנאים פיזיים ירודים שמהם עלול העבד לסבול.

מקורות מקבילים מתקופה זו, הרואים בעבדות תופעה טבעית לחלוטין,<sup>29</sup> מלמדים עד כמה מהפכנית היא קריאתו של המקרא בתחום זה.<sup>30</sup>

ב. **הזכות להתפטר ממקום עבודה** – על יסוד התובנה הקודמת, וכפיתוח מרחיק לכת שלה, נקבע מאוחר הרבה יותר (בתקופת התלמוד) אחד מן היסודות המרכזיים בדיני עבודה שבמשפט עברי: זכותו של עובד לסרב לקיים את חלקו בחוזה העבודה, כלומר זכותו להתפטר. העובד רשאי תמיד להפר את הסכם העבודה, ללא שניתן למעביד הכוח לכפות עליו את המשך העבודה, ואף לא לתבוע ממנו פיצויים בגין התפטרותו.<sup>31</sup> ההצדקה שניתנה לכך נוסחה במונחים ליברטריאניים-דתיים: יחסי הכפיפות הנוצרים במסגרת חוזה עבודה הנם מעין היחסים הבעייתיים של העבדות,<sup>32</sup> ומנקודת מבט דתית (כפיפות לאל) שומה עלינו לבצר את חירותו של האדם, וזאת על ידי זכותו להפר את חוזה העבודה:

אמר רב: פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים' עבדי הם ולא עבדים לעבדים.<sup>33</sup>

ג. **צמצום מוסד המלוכה** – נשוב למקרא. הדאגה לחירות האדם נתנה אותותיה לא רק בזירת המשפט הפרטי אלא גם, ואולי בעיקר, בספירת המשפט הציבורי. כוונתי למאבקו

---

<sup>28</sup> בהם המקרא רואה בראש ובראשונה פגם דתי ורוחני: "כי עבדי הם אשר הוצאתים מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד" (ויקרא כה, מב).

<sup>29</sup> "גלוי אפוא שיש בני חורין ושיש עבדים, על פי הטבע, ואף שגם מועיל, גם צודק, שיהיו אלה עבדים" (אריסטו, הפוליטיקה, תרגום ח"י רות, ירושלים, תש"י, ספר א, פרק ו, עמ' 29). הספרות בנושא זה רבה. ראו למשל, Sandra R. Joshel and Sheila Murnaghan (eds.), **Women and Slaves in Graeco-Roman Culture: Differential Equations** (London, 1998); K. R. Bradley, **Slavery and Society at Rome** (Cambridge, 1994); T. E. J. Wiedemann, **Slavery** (Oxford, 1987); M. I. Finley, **Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies** (Cambridge, 1968).

<sup>30</sup> "העבדות היתה גורם קבוע בכלכלה ובחברה של המזרח הקדמון, והקדמונים ראו בה חלק מן הסדר החברתי ולא ערערו עליה... בדיני המקרא בא לידי ביטוי ממשי היחס ההומאני אל העבד כאדם. לפי החוק המיסופוטמי אין לו לאדון שום התחייבות כלפי עבדו: העבד הוא קניין והוא רשאי לעשות בו כחפצו. לא כן בדיני המקרא המגבילים את שליטתו של האדון בגופו של העבד" (שמואל אפרים ליונשטאם, אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, 'עבד, עבדות', עמ' 1-10). להרחבה ראו שרה יפת, חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה, מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, תשל"ח, 231; אילה לוי פלדבלום, דין עבד עברי: הבדלי סגנון ומשמעותם, בית מקרא 31 תשמ"ו, 348.

<sup>31</sup> בכפוף לכמה סייגים מתבקשים. ראו שילס ורהפטיג, **דיני עבודה במשפט העברי** (תל אביב, תשכ"ט), עמ' 720.

<sup>32</sup> השוו ביקורתו של הליברטריאן נוזיק על רעיון מסי עבודה על ידי הצגתם כמעין עבדות: R. Nozick, **Anarchy, State and Utopia** (Oxford, 1974), pp. 171-173.

<sup>33</sup> בבא מציעא ט, י. על כך ראו גם אשר גולאק, **החיוב ושעבודיו** (ירושלים, תרצ"ט), עמ' 6; ברכיהו לפשיץ, **עובד וקבלן** – בין קניין לבין התחייבות (ירושלים, תשנ"ד).



של המקרא במוסד המלוכה, לכל הפחות כפי שהוא הוכר בעת העתיקה. במקורות – החל מן המקרא, עבור לחז"ל וכלה במפרשי ימי הביניים – אנו מוצאים שתי מגמות כלליות לגבי שיטת המשטר המועדפת. האחת, הדומיננטית יש לומר, מצדדת במלוכה כמשטר הרצוי, אך מבקשת להגביל את כוחו באופן משמעותי, אפילו דרמטי, ביחס למקובל בעת העתיקה ובימי הביניים.<sup>34</sup> מוסד המלוכה שהיה מתקבל, אם אכן היה מיושם על פי מתווה זה, היה נטול סממני כוח ועושר, אשר יתקשה לתרגם את מעמדו וסמכויותיו לעוצמה ושררה בלתי מוגבלים. המגמה השנייה הרחיקה לכת עוד יותר וטענה, כי המלוכה הנה משטר בלתי רצוי, עדיפה עליו שיטה משטרית פחות טוטליטרית, כדוגמת משטר השופטים.<sup>35</sup> בצד ההבדלים המשמעותיים בין שתי הגישות, קיים צד שווה, והוא החשש העמוק והמתמיד מפני משטר אנושי חזק מדי, העלול לשלול את חירות נתיניו.<sup>36</sup>

אמנם ספרי הנביאים לימדונו על מלוכה חזקה ובעלת עוצמה שהתקיימה בפועל בישראל, אולם בפרספקטיבה היסטורית ארוכה יותר דומה, כי אכן סוגי המשטר השונים שנהגו בקהילות היהודיות לדורותיהן אופיינו בממד בולט של שלטון מוגבל בסמכויותיו, המבוסס על הסכמת הנשלטים.<sup>37</sup>

ד. **עונש המאסר** – דומני, כי מופע מעניין נוסף של דאגת המקרא לערך חירות האדם הוא העדרו הבולט של עונש המאסר במסגרת דיני העונשין שבתורה. חרף העובדה שהמקרא מכיר את עונש המאסר ואת אמצעי המעצר,<sup>38</sup> הוא אינו משלבו בתוך מערכת הענישה הפלילית. כביכול, שלילת חירות אינה חלק משגרת העונשים שראוי להטיל על אדם ואפילו הוא עבריין.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> דברים יז, יד-כ.

<sup>35</sup> כדוגמת דבריו המפורסמים של גדעון, אשר סרב להצעת המלוכה שקיבל, וטענתו: "לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם ה' ימשול בכם" (שופטים ח, כג). על כך ראו בהרחבה את שער ב, אסופת המאמרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה.

<sup>36</sup> וכך מזהיר שמואל את ישראל: "זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם: את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו... ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות" (שמואל א, ח, י-ג).

<sup>37</sup> ראו המאמרים המובאים בשערים ד, ז באסופת המאמרים המכון הישראלי לדמוקרטיה.

<sup>38</sup> במצרים ניתנים שר הטבחים, שר האופים ויוסף בבית הסהר (בראשית מ), המקלל והמקושש נתונים במשמר עד שיתברר דינם (ויקרא כד, יד; במדבר טו, לד), ואף ירמיהו מושלך אל הבור אשר בחצר המטרה (ירמיהו לח).

<sup>39</sup> וראו דבריו המאלפים של הרש"ר הירש בפירושו לתורה: "עונשי מאסר על כל אבדן התקווה והשחתת המוסר השוכנים אחרי חומות בית הכלא, על כל היגון והאנחה שהם מביאים על אשתו ועל טפו של האסיר - אין להם מקום בתורת ה'. לא יכירם מקומן של מצודות הכלא העלובות של הפשע - בתחום ממלכת התורה" (שמות כא, ו, ד"ה ועבדו). דברים דומים כתב על פי דרכו חיים כהן, **זכויות אדם במקרא ובתלמוד** (ת"א, תשמ"ח), עמ' 83. ראו גם אשר גולאק, **החיוב ושעבודיו** (ירושלים, תרצ"ט), עמ' 24; הרב חיים דוד הלוי, 'עונש המאסר בהלכה', **תורה שבעל פה טז** (תשל"ד), עמ' 61; הרב א"י ולדינברג, "מאסר כאמצעי וכעונש", התורה והמדינה ב (תש"י), עמ' כח; שו"ת הרב בקשי-דורון, בניין אב, חלק א, סימן עד; מ' אלון, "המאסר במשפט העברי", ספר היובל לפינחס רוזן (ירושלים תשכ"ב), עמ' 201-171.

ה. **הזכות להגנה עצמית** – כבר בניסוחים ראשוניים במקרא, ובעיקר בניסוחים מפורשים יותר במשנה ובתלמוד, המשפט העברי מכיר באופן נרחב בחירותו של אדם להגן על עצמו מפני תוקפיו, כלומר בזכות להגנה עצמית. מטבע הלשון היותר מפורסם בהקשר זה הוא: 'בא להרגך השכם להרגו'.<sup>40</sup> הזכות להגנה עצמית מוכרת במשפט העברי בתקופה מוקדמת הרבה יותר מזו שהוכרה בשיטות אחרות. אולם ייחודיות גישתו של המשפט העברי בתחום זה אינה רק בקדימותו הכרונולוגית, אלא גם בהיקף הנרחב שהוא מעניק לזכות ההגנה העצמית: הלגיטימציה ניתנת לא רק למותקף אלא גם לאדם שלישי, שהוא בן חורין ליטול לידי את החוק ולהגן על עצמו ועל זולתו במקרי צורך.<sup>41</sup> הכרה נרחבת בזכות ההגנה עצמית משמעה העצמת חירותו של היחיד לפעול לפי שיקול דעתו, לעתים על חשבון הסדר החברתי ועקרון שלטון החוק.

ו. **עשיית דין עצמי** – במקביל, בתקופת חז"ל, המשפט העברי גם מכיר באופן נרחב למדי, יותר מן המקובל בשיטות מקבילות, בחירותו של אדם להגן באופן פרטיזני על אינטרסים רכושיים שלו תוך עשיית דין עצמי עם הזולת המאיים עליו: "עביד איניש דינא לנפשיה [=עושה אדם דין לעצמו]".<sup>42</sup> מנקודת מבט מסוימת, כאן עמדתו של המשפט העברי עוד יותר מרחיקת לכת, שכן כאן ההיתר החריג הניתן לאדם לפעול להגנתו נועד עבור שמירת עניינים רכושיים (להבדיל מחיי אדם). גם עשיית דין עצמי, בדומה לעקרון ההגנה העצמית, מרחיבה את גבול חירותו של היחיד על חשבון גבולו על עקרון שלטון החוק.<sup>43</sup>

בקודקוד השני של המשולש אנו מוצאים הלכות רבות שתמציתן צמצום חירותו של האדם ומיעוט זכויותיו של היחיד, תוך הטלת מגוון עשיר של חובות עשה<sup>44</sup> שעניינן מתן הגנה ראויה לאינטרסים

---

<sup>40</sup> ראו למשל ברכות נח, א; ברכות סב, ב; יומא פה, ב. על עקרון ההגנה העצמית במשפט העברי ראו אהרן אנקר, **הכרח וצורך בדיני עונשין** (רמת גן, תשל"ז), 212; איתמר ורהפטיג, 'הגנה עצמית בעבירות רצח וחבלה' **סיני פא** (תשל"ז), עמ' מח; דב פרימר, 'הגדרת דין רודף', **אור המזרח לא** (תשמ"ג), 325 (פרופ' פרימר פרסם בכתב העת אור המזרח סדרת מאמרים בנושא); הרב יהודה זולדן, 'התגוננות אישית וציבורית – רודף, בא במחתרת ומלחמה', **מלכות יהודה וישראל** (מרכז שפירא, תשס"ב), 284. ראו גם מאמרו השנוי במחלוקת של הרב מיכאל אברהם, 'הריגת גנב לצורך הגנה על רכושי', **תחומין כח** (תשס"ח), 174.

<sup>41</sup> ראו ע"פ 89/78 אפנג'ר נ' מ"י, פ"ד לג(3) 141, 150. ברוח זו תוקן בשנת תשנ"ד חוק העונשין הישראלי, סעי' 34.

<sup>42</sup> ראו, למשל, רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק ב, הלכה יב: "יש לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבוא לבית דין, אף על פי שלא היה שם הפסד בנכסיו אילו נתאחר ובא לבית דין, לפיכך אם קבל עליו בעל דינו והביאו לבית דין ודרשו ומצאו שעשה כהלכה ודין אמת דן לעצמו אין סותרין את דינו". להרחבה ראו שמשון אטינגר, העושה דין לעצמו במשפט העברי, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 6.

<sup>43</sup> אכן, ראו הערת-תמיכה של זאב פאלק, **ערכי משפט והלכה**, ירושלים תשמ"א, 14, 67, אשר היסב את תשומת הלב למתח הקיים בין העיקרון של עשיית דין עצמי לבין העיקרון של המונופול שיש לשלטון על השימוש בכוח.

<sup>44</sup> בהקשר זה יאים דברי השופט מישאל חשין: "הקודקס הפלילי, למשל, מלא וגדוש חובות לא-תעשה, אלו חובות לא-תעשה המוטלות מפורשות בדין (יהא ניסוחן אשר יהא), והן חובות המינימום העושות חברה אנושית. חובות אלו יש בהן כדי להגביל את חופשו של היחיד, אותו חופש שבו החילונו את מסענו. בצד חובות הלא-תעשה שוכנות חובות עשה שהדין מטיל על היחיד. דוגמה לחובות עשה הן, למשל, חובת השירות בצבא והחובה לשלם מיסים. דוגמה נוספת

של זולתו והענקה משלו למי שאין לו. קבוצת הלכות זו עשויה להוביל תפיסה בעלת רגישות חברתית, אשר הזולת וצרכיו עומדים במוקד הווייתה. זו רואה בקנין הפרטי מקור לחובה, לאו דווקא לזכות.<sup>45</sup> כזוהי למשל, ההצדקה שנותן המדרש לקיומו של ריבוד חברתי המורכב מעניים ומעשירים כאחד:

עשה הקדוש ברוך עניים ועשירים כדי שיהו זכין אלו לאלו.<sup>46</sup>

רוצה לומר, הטעם לנתינת העושר בידי בעלי הרכוש אינו אלא כדי שיחלקו אותו עם שכניהם העניים.<sup>47</sup>

אף כאן נמנה כמה מן המצוות הבולטות בהקשר זה:

א. **סעד לעני** – המקרא מטיל שורה ארוכה של מצוות שונות ומגוונות על בעלי האמצעים והרכוש, שתמציתן הפרשת חלק מרכושם לטובת שכניהם העניים. במסגרת זו יש למנות את מצוות השדה – לקט, שיכחה, פאה, פרט ועוללות (מתן חלק מיבול השדה); מצוות היובל (החזרת קרקעות לבעליהן המקוריים ושחרור עבדים); שמיטת חובות; מצוות הלואה ועוד. לא כאן המקום לבחון בדקדוק את הניואנסים החשובים הקיימים בין המצוות השונות ואת היעדים המגוונים אותם כל אחת מהן מבקשת להשיג.<sup>48</sup> הצד השווה שבהם הוא הפגיעה המתבקשת בזכות הקנין הפרטי שתכליתה הענקת טובין לאלה שלא שפר עליהם גורלם.

ב. **צדקה** – בתקופה מאוחרת יותר מועתקות רבות מן המצוות החברתיות שבתורה אל מוסד דיני הצדקה, אשר הופך להיות הערוץ המרכזי שבאמצעותו מקיימת הקהילה היהודית את העני והחלש בתוך גבולה.<sup>49</sup> לאחר ויכוח המתנהל בין הפוסקים, נראה שמתקבלת

---

תימצא בחובות של הורים לילדיהם ובחובות המוטלות על יחידים מסויימים כלפי חסויים ויחידים חסרי-אונים. למותר לומר - והכל יודעים זאת - כי חובות עשה מעטות הן במספרן ממספרן של חובות הלא-תעשה. ולא בכדי כך. ניתן דעתנו לדבר, שחובות הלא-תעשה מכבידות על היחיד - על דרך העיקרון - פחות מחובות העשה, קרי: חובות הלא-תעשה פולשות אל תחום חופשו של היחיד פחות מאשר חובות עשה. לשון אחר: ברוח הדימוקרטיה הליברלית וזכויות הפרט - אך גם אחרת - קל יותר להטיל על היחיד חובות לא-תעשה מאשר חובות עשה. נדע מכאן, שעד אשר נבוא להטיל על היחיד חובת עשה, שומה עלינו לשקול ולחזור ולשקול בדעתנו שמא הרחקנו-לכת בהחלטתנו, שמא חרגנו אל-מעבר לראוי ולמותר על-פי השקפות-היסוד המקובלות על חברתנו" (בג"ץ 164/97 קונטרס נ' משרד האוצר, פ"ד נב(1), 289, 360).

<sup>45</sup> וראו גישתו של זינגר, לעיל ליד ציון הע"ש 11.

<sup>46</sup> ויקרא רבה (וילנא), פרשה לד. המימרה מופיעה בכמה וורסיות שונות, למשל: "כדי שיהיו מתפרנסין אילו מאילוי" (פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), פיסקא כח), ועוד כיוצא בזה.

<sup>47</sup> יתכן שברוח זו גם מאמר חז"ל המפורסם: "יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעל הבית" (ויקרא רבה (וילנא), פרשה לד).

<sup>48</sup> על כך ראו בני פורת, 'צדק חברתי לאורו של דין היובל - עקרון ההזדמנות החוזרת', אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 77; בני פורת, 'ליסודות מדיניות חברתית-כלכלית', גליון פרשת שבוע 85, משרד המשפטים, פרשת עקב תשס"ב.

<sup>49</sup> ראו אפרים אלימלך אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', **מעולמם של חכמים** (ירושלים, תשמ"ח), עמ' 97.

הגישה כי מתן צדקה לעני הוא דבר שבחובה, לא התנדבות גרידא, ולחלק מן הדעות היא אף בת אכיפה במלוא מובנה המשפטי של המילה.<sup>50</sup>

ג. **הצלת הזולת** – החובה המשפטית של הדאגה לזולת אינה מוגבלת דווקא לעני ולגר, ליתום ולאמנה. היא חלה כלפי כל אדם באשר הוא. כך למשל, מצוות לא תעמוד על דם רעך,<sup>51</sup> מטילה את החובה לפעול באופן אקטיבי להצלת הזולת המצוי בסכנה. מן הדיון שהתנהל (ומתנהל) בישראל ובמדינות נוספות סביב קבלת חוק לא תעמוד על דם רעך,<sup>52</sup> ודומיו<sup>53</sup> אנו למדים עד כמה אין זה טריוויאלי כי מערכת החוק תטיל על היחיד חובת עשה לפעול באופן אקטיבי להצלת זולתו, כפי שבוחר המקרא, ובעקבותיו המשפט העברי, לעשות.

ד. **השבת אבידה** – החובה לפעול באופן אקטיבי להגנת האינטרסים של הזולת אינה מוגבלת אך ורק למצבי סכנת חיים. בעת סכנה לאינטרסים הרכשיים של הזולת מטיל המשפט העברי את החובה לפעול להגנתם. מוצאה של חובה זו במצוות השבת אבידה,<sup>54</sup> אשר מאוחר יותר התפרשה בהרחבה כמצווה להצלת ממון הזולת הנתון בסכנה.<sup>55</sup> ודוק:

---

<sup>50</sup> לסיכום השיטות ראו הרב נפתלי בר אילן, **נקדש בצדקה** (רחובות, תשנ"א), עמ' 211. לגישה ליברלית שלפיה הצדקה אינה נכפית ראו לפשיץ, הנ"ל הע"ש 13, עמ' 78. לדיונים נוספים על תפיסות הרווחה המשתקפות מדיני צדקה ומהלכות נוספות ראו אליעזר דו-יחיא, אלה בלפר ושמואל סנדלר (עורכים), **צדק חברתי ומדיניות כלכלית במדינה יהודית** (רמת-גן, תשס"ד); איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), **על הכלכלה ועל המחיה – יהדות, חברה וכלכלה** (ירושלים, תשס"ט).

<sup>51</sup> ויקרא יט, כז. ראו סקירתו המקיפה של דב הלברטל, **ערך החיים בהלכה: חובת הצלת חיים** (ירושלים, תשס"ד).

<sup>52</sup> חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998. על כך ראו א' ידן, 'על דיני פיקוח נפש', **משפטים ב** (תש"ל), עמ' 252; א' בן שלמה, 'החובה להציל נפשות', **הפרקליט לט** (תש"ן), עמ' 414; עדי פרוש, 'חוק, מוסר והחובה לעזור לזולת', בתוך: **הכרעות משפטיות ושיקולים מוסריים** (תל אביב, 1986), 11; דניאל סטטמן, 'לא תעמוד על דם רעך' – מחובת הזהירות לחובת 'השומרונני הטוב', **מחקרי משפט טו** (תשנ"ט) עמ' 89; ניל הנדל, 'חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998: השראה ומציאות', **מחקרי משפט טז** (תשס"א) עמ' 229; נחום רקובר, 'לא תעמוד על דם רעך – האמנם?', **מחקרי משפט יז** (תשס"ב) עמ' 495; יאיר אלדן, 'לא תעמוד על דם רעך' – גלגוליו של רעיון ורישומיו על החברה בישראל', **אקדמות יא** (תשס"ב), עמ' 7.

<sup>53</sup> ראו למשל, J. Kleinig, 'Good Samaritanism', 5 *Philosophy & Public Affairs* (1976) 382; E. Mack, 'Bad Samaritan and the Causation of Harm', 9 *Philosophy & Public Affairs* (1980) 230; E.J. Weinrib, 'The Case for a Duty to Rescue', 90 *Yale L. J.* (1980), 247; T.M. Benditt, 'Liability for Failing to Rescue', 1 *Law and Philosophy* (1982) 391; R.J. Lipkin, 'Beyond Good Samaritan and Moral Monsters: An Individualistic Justification of the General Duty to Rescue', 31 *UCLA L. Rev.* (1983), 2552; J. Feinberg, 'The Moral and Legal Responsibility of the Bad Samaritan', 3 *Criminal Justice Ethics* (1984) 56; S. Freeman, 'Criminal Liability and the Duty to Aid the Distressed', 142 *U. of Pa. L. Rev.* (1994), 1455; H.M. Malm, 'Liberalism, Bad Samaritan Law and Legal Paternalism', 106 *Ethics* (1995) 4 סקירתו של הנדל, הנ"ל בה"ש 52, עמ' 231 ואילך.

<sup>54</sup> דברים כב, א-ג, ובמקומות נוספים במקרא.

<sup>55</sup> ראו רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה, פרק יא, הלכה כ.

בשונה משיטות אחרות, המחייבות אדם להשיב אבידה רק אם הפך להיות מוצא אבידה, כלומר שזו כבר הגיעה לידו (בבחירתו או שלא בבחירתו), התורה מחייבת אדם להיות מוצא אבידה, כלומר ליטול אותה ולהשיבה גם אם עדיין לא הגיעה לידו.<sup>56</sup>

ה. **זה נהנה וזה אינו חסר** – אחתום בהלכה תלמודית מפורסמת, שלאחרונה זכתה למחקר מקיף ברוח הדברים הנכתבים כאן,<sup>57</sup> המבטאת בעוצמה רבה את האופי החברתי של המחויבות לזולת. הלכה זו קובעת, כי הנהנה מנכסי חברו בדרך שאינה פוגעת בבעל הנכס ואינה מזיקה לו, פטור מתשלום, אף שניצל משאב פרטי של הזולת. יסודה של הלכה זו בתפיסה חברתית, הטוענת כי ישנה מידה מסוימת של מחויבות בעל הרכוש כלפי הזולת הנהנה ממנו (כל עוד בעל הרכוש לא ניזוק). הלכה הפוכה נוהגת בשיטות משפטיות בעלות אופי ליברלי-קפיטליסטי.

הלכה משלימה לה היא זו הקובעת את הכלל "**כופין על מידת סדום**". לעתים מכוחה המשפט כופה על אדם למעט מזכויותיו השונות למען זולתו, בטענה כי עמידה על זכויותיו באופן דווקני הנה מידתם של אנשי סדום.<sup>58</sup>

ו. **שיח חובות** – באופן כללי, כבר רבים עמדו על כך כי יותר משמכיר המשפט העברי בזכויות הפרט הוא מכיר בחובותיו.<sup>59</sup> הוא אינו מדבר על הזכות לחיים אלא על חובת 'לא תרצח'. הוא אינו קובע את הזכות לקניין פרטי אלא את מצוות 'לא תגזול'. גם בתחום החברתי, הוא אינו מכיר בזכויותיו של העני אלא בחובת הצדקה המוטלת על העשיר ועל הקהילה כלפיו. אמנם בדרך כלל חובה גוזרת זכות נגדית, וזכות מולידה חובה שכנגדה,<sup>60</sup> ובכל זאת הבחירה הרטורית בשיח החובות מעמידה במרכז השיח הציבורי את הזולת ואת המחויבות כלפיו, ולא דווקא את העצמי ואת זכויותיו.

ובקודקודו השלישי של המשולש מצויות הלכות אשר מדגישות את הקבוצה החברתית – לעתים הקהילה, לעתים 'הציבור' או 'הרבים', לעתים השבט ולעתים הקולקטיב הלאומי – כמי שעומדים

<sup>56</sup> ע"א 546/78 בנק קופת עם נ' הנדלס, פ"ד לד(3) 57, 70; מיכאל ויגודה, השבת אבידה (ירושלים, תשנ"ב), עמ' 28.

<sup>57</sup> חנוך דגן, 'דיני עשיית עושר ולא במשפט: בין יהדות לליברליזם', דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (עורכים), משפט והיסטוריה (ירושלים, תשנ"ט), עמ' 165.

<sup>58</sup> ראו הרב אהרן ליכטשנטיין, 'לבירור 'כופין על מידת סדום'', **הגות עברית באמריקה** (תשל"ב), 362; יהושע ליברמן, 'כופין על מידת סדום – היבט כלכלי', בתוך משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), **ספר הגיון: מחקרים בדרכי השיבה של חז"ל**, (אלון שבות, 1995), 165; אברהם וינרוט, 'שימוש לרעה בזכות במשפט העברי 'כופין על מידת סדום'', **דיני ישראל יח** (תשנ"ה-תשנ"ו), נג; רע"א 6339/97 **רוקר נ' סלומון** פ"ד נה (1) 199, 226, 246; בש"א (י-ם) 2813/05 **חברת העובדים השיתופית הכללית נ' הרב דניאל ביטון**, פסקה 89 ואילך.

<sup>59</sup> ראו לעיל, הע"ש 12.

<sup>60</sup> בעקבות הניתוח הקלאסי של הופלד. ראו W. N. Hohfeld, **Fundamental Legal Conceptions** (New Heaven, 1923).

במוקד זהותו של היחיד ומעצבים אותו.<sup>61</sup> נראה כי שורשם של הדברים כבר במקרא, אולם קונקרטיזציה משפטית סדורה הוענקה להם ביצירתם של חז"ל.<sup>62</sup>

א. **למשפחות ולבית אבותם** – במרכז תמונת החיים שמוסר המקרא ניצבת הקהילה, במעגליה השונים, כמעצבת דומיננטית של זהות חיי האדם. גם כאשר משפחת בני יעקב מתמסדת כעם, עדיין נותרת הזהות המשפחתית והשבטית ניכרת לעין ובולטת בתעודתו של היחיד. המיקום בעת המסע והחנייה במדבר,<sup>63</sup> מפקד בני ישראל,<sup>64</sup> היררכיית ההנהגה (מתחת לזו של משה),<sup>65</sup> מקום הנחלה העתידי בארץ ישראל,<sup>66</sup> כל אלה נקבעים בתוך מסגרת של מבנה שבטי ברור ובולט.<sup>67</sup> ובתוך המבנה השבטי ניתנת דומיננטיות להשתייכות המשפחתית; "למשפחות ולבית אבותם". זו הדרך המקראית לציון שמו המלא של אדם: "שלומית בת דברי למטה דן".<sup>68</sup>

---

<sup>61</sup> ראו גם פאלק, ערכי משפט ויהדות, עמ' 14: "בחברה היהודית המסורתית הבין האדם את עצמו כחלק אורגאני של משפחה ובית אב, וזכויותיו וחובותיו היו תלויות במעמדו בין אחיו וקרוביו. בחברה כזאת צורכי הציבור הם צורכי כל יחיד, והלה מוכן למסור את נפשו עליהם".

<sup>62</sup> קשורה לכך השאלה, האם ובאיזה מובן הכיר המשפט העברי בקהילה כישות משפטית עצמאית. על כך ראו יצחק בער, 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים', **ציון טו** (תש"י), עמ' 1-41, ואת גישתו החולקת של Irving A. Agus, 'Democracy in the Communities of the Early Middle Ages', *XLIII The Jewish Quarterly Review* (1952-1953), 153-176 (מאמרים אלה מופיעים בנספח לאסופת המאמרים שבהכנתי במכון לדמוקרטיה). ברם, לשאלה זו מאפיינים משפטיים וטכניים שאינם מענייננו כאן. על כך ראו גם חיים הלל בן ששון (עורך), **הקהילה היהודית בימי הביניים** (ירושלים, תשל"ו); ישעיהו גפני, אברהם גרוסמן, יוסף קפלן וישראל ברטל (עורכים), **קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו** (ירושלים, תשס"א-תשס"ד).

<sup>63</sup> למשל, "איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל מנגד סביב לאהל מועד יחנו... כן חנו לדגליהם וכן נסעו איש למשפחותיו על בית אבותיו" (במדבר ב, ב-לד). ראו גם במדבר י, יד.

<sup>64</sup> "ואת כל העדה הקהילו... ויתילדו על משפחותם לבית אבותם במספר שמות מבן עשרים שנה ומעלה לגולגולתם" (במדבר א, יח). וכן במדבר כו.

<sup>65</sup> במדבר א, ד-טז; במדבר ז; במדבר יג, ב; במדבר יז, כא; במדבר לד, יח; יהושע כב, יד.

<sup>66</sup> "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעטו את נחלתו אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה למטות אבותיכם תתנחלו" (במדבר לג, נד).

<sup>67</sup> יש מחז"ל שהוסיפו, שאף מערכת השיפוט היתה פנים-שבטית: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: ... מצוה על השבט שיהא דן את שבטו" (תוספתא, סנהדרין פרק ג, הלכה י).

<sup>68</sup> ויקרא כד, יא. הרב חיים הירשנזון הרחיק לכת וביקש לטעון, כי עם ישראל הורכב כפדרציה של שנים עשר שבטים, אשר היו יחידות פוליטיות עצמאיות, וגם לאחר מיזוגן שמרו כל אחת על עצמאותה היחסית בתוך מסגרת החיים הלאומית. ראו הרב חיים הירשנזון, **אלה דברי הברית**, חלק א, פרק י, סעיפים א-ב. גם אם קשה ליישב את דבריו על הלב, אין ספק כי הם נותנים ביטוי לממד השבטי-קהילתי הדומיננטי שמאפיין את חיי ישראל בחומשי התורה.

ב. **המנהג** – בעולמם ההלכתי-משפטי של חז"ל הוקנה מקום נרחב ביותר למנהג המקובל ולנורמות המתחייבות ממנו.<sup>69</sup> אין צורך להיכנס כאן לשאלת מעמדו ההלכתי-משפטי המדויק של המנהג ותחומי השפעתו, אולם במבט משווה מצטייר כי המשפט העברי מייחס חשיבות נורמטיבית גבוהה במיוחד לאופן שבו הכל נוהגים, ולכך הוא מורה ליחיד להתאים את התנהגותו; "הכל כמנהג המדינה".<sup>70</sup> אין ספק, כי המנהג הנו ערוץ מרכזי שבאמצעותו מאפשרת ההלכה לעם ולקהילה לעצב את אורח חייו של האדם הפרטי. דומה כי כבר בתנ"ך ניתן למצוא כמה שורשים עמומים לדבר.<sup>71</sup>

בהקשר המנהגי יש להבחין בין מעגלים שונים של זהויות. לעתים המנהג מתעצב על ידי העם כולו, בפיהם של הפוסקים שגור הביטוי: "מנהג ישראל – תורה היא",<sup>72</sup> ולעתים בכל קהילה וקהילה באופן שונה.<sup>73</sup> הצד השווה שבהן, מעורבות עמוקה של הכלל בגיבוש זהותו של היחיד.

<sup>69</sup> על מעמדו של המנהג ראו חיים טשרנוביץ (רב צעיר), **תולדות ההלכה**, חלק א ניו-יורק תש"ה, עמ' 144; מנחם אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (מהדורה שלישית, ירושלים, תשמ"ח), עמ' 713 ואילך. דניאל שפרבר, **מנהגי ישראל**, כרך א (ירושלים, תשמ"ט), עמ' כ; י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון (ירושלים, תשנ"ד), פרק המבוא; אליעזר גולדמן, 'המוסר הדת וההלכה', בתוך מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 265, 297; G. Libson, *Jewish and Islamic Law, A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge Mass. 2003. לגישה שונה ראו ברכיהו לפשיץ, "מנהג ומקומו במדרג הנורמות של תורה שבעל פה", שנתון המשפט העברי כד (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 123 ואילך.

<sup>70</sup> למשל, משנה סוכה, פרק ג, משנה יא; משנה בבא בתרא, פרק א, משנה א. ובמקומות רבים נוספים. ביטויים קרובים הם "פוק חזי מאי עמא דבר" (ברכות מה, א; פסחים נד, א), ובצורתו העברית בתלמוד הירושלמי: "צא וראה מה הצבור נוהג ונהוג" (ירושלמי פאה פרק ז, הלכה ה; ירושלמי מעשר שני פרק ה, הלכה ב; ירושלמי יבמות פרק ז, הלכה ג). בהקשר זה גם יש להזכיר את אימרתו של הלל הזקן: "הנח להן לישראל; אם אין נביאים הן, בני נביאים הן" (פסחים סו, א). מונחים נוספים המציינים הלכה שמקורה במנהג הם 'דת' או 'דת יהודית'. ראו ביצה כה, ב; רש"י שם, ד"ה דתיהן של אלו; משנה כתובות ז, ו; רש"י כתובות ע, א; ד"ה דת יהודית; תוספתא כתובות ז, ז.

יש להבחין, כמובן, בין מקרים שבהם המנהג משמש מקור להלכה מחייבת, לבין מקרים שבהם המנהג משמש מקור להלכה שהיא בבחינת ברירת מחדל, החלה כל עוד הצדדים אינם מסכימים לנהוג אחרת.

<sup>71</sup> כדוגמת האופן שבו התקבלו בהלכה מצוות חג הפורים: "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה. והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה ומדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" (אסתר ט, כז-כח). בעיני חז"ל, מכל מקום, היו פסוקים אלה הנקודה הארכימדית שעל גבה הם העמידו את טענתם, כי התורה מחייבת את בני ישראל לא רק משום שהקב"ה כפאה עליהם, אלא משום שהם קיבלו אותה עליהם ברצונם. ראו שבת פח, א. יתכן שדוגמה נוספת לכך היא הדרך שבה התעצבו דיני המכר והחליפין. ראו רות ד, ז: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל".

עם זאת, יש לציין, כי חז"ל עצמם לא הצביעו על מקור ישיר במקרא לכוחו המחייב של המנהג, אלא סמכו אותו על פסוקים בדרך מדרש בלבד. על כך ראו אלון, המשפט העברי, עמ' 724.

<sup>72</sup> ראו למשל, בית יוסף, אורח חיים, סימן רכח.

<sup>73</sup> עד כדי כך אמורים הדברים, שמספר התלמוד: 'במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצמים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב' (שבת קל, א).

ג. **תקנות הקהל** – במקביל לבניית מעמדו של המנהג, מקנה המשפט העברי מעמד מחייב גם לתקנות שמקבלת על עצמה הקהילה, באופן ישיר או על ידי נציגיה.<sup>74</sup> אף אלו, על פי דרכן, משמשות ערוץ מרכזי באמצעותו משליטה הקהילה את השקפת עולמה על זהות החברים בה.<sup>75</sup> בעיקר הדברים אמורים ככל שתקנות הקהל חורגות מן התחום המשפטי-מנהלי המובהק וזולגות אל תחומי אורח חיינו של האדם.

ד. **לא תתגודדו** – כלל נוסף, שבמובן ידוע משלים את פועלו של המנהג, ותומך אף הוא בבניית הזהות הקהילתית, הוא 'לא תתגודדו', וכפי שנוסח בלשון חז"ל: 'לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת'.<sup>76</sup> מכוחו של כלל זה חויבה הקהילה לשמר מידה רבה של אחידות,<sup>77</sup> "ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום לא תתגודדו".<sup>78</sup> הלכה זו נועדה לשמש חסם בפני המבקשים לחרוג ולסטות מן הנהגת הקהילתי.<sup>79</sup>

ה. **בית הכנסת כמרכז הקהילה** – בתוך סדרת מרכיבים זו יש למנות כמובן את בית הכנסת כליבה הפועם של הקהילה.<sup>80</sup> בית הכנסת, המעוצב כמקדש מעט, אליו מתכנסים הכל כמה פעמים ביום (במיוחד בימי שני וחמישי, שבת ומועדים), משמש כמרכז הקהילתי.

---

<sup>74</sup> מבחינה היסטורית אין מדובר בתהליכים מקבילים. אמנם שורשי מוסד תקנות הקהל מצויים כבר בתוספתא, אולם לשיא פריחתו הגיע מוסד זה רק במהלך ימי הביניים. על תקנות הקהל ראו אלון, המשפט העברי, עמ' 558 ואילך; אהרן נחלון, **קהל ותקנות קהל בתורתם של הגאונים** (ירושלים, תשס"א); S. W. Baron, **The Jewish Community** (Westport, 1972); וכן המקורות המופיעים לעיל, הע"ש 62.

<sup>75</sup> שורשו של מוסד זה יוחס למתואר בספר עזרא י, ז-ח.

<sup>76</sup> ספרי, דברים, פיסקא צו.

<sup>77</sup> לאמיתו של דבר, אין זה מוסכם מתוך המקורות האם תכליתו של איסור 'לא תתגודדו' היא שמירה על אחדות ההלכה או שמירה על אחדות הקהילה. מן הצד האחד קיימות דעות כדוגמת זו של רש"י (יבמות, יג, ב, ד"ה לא תעשו): 'לא תעשו אגודות אגודות - דנראה כנוהגין ב' תורות'. ומן הצד השני דעות כדוגמת זו של הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים, פרק יב, הלכה יד): 'שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולות'. בסופו של יום, ההגמוניה ניתנה לגישה האחרונה.

<sup>78</sup> רמ"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שצג.

<sup>79</sup> מובן שלדין זה נקבעו חריגים שונים, שבעת לא ניכנס אליהם, אולם אין בהם כדי לשנות את התמונה הכללית והעקרונית. וראו יצחק ד' גילת, 'לא תתגודדו', פרקים בהשתלשלות ההלכה (רמת גן, תשנ"ב), עמ' 180-161.

<sup>80</sup> ראו למשל דבריו של בר (לעיל, הע"ש 62), עמ' 2, לגבי התופעה הייחודית של "עדה מתפללת", שאין דומה לו בחברה האלילית העתיקה. בהקשר זה אופייני התיאור המובא במסכת תענית: "סדר תעניות כיצד? מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין, וכל אחד ואחד נותן בראשו. הזקן שבהן אומר לפניו דברי כיבושין..." (משנה, תענית פרק ב, משנה א). תיאור דומה, אם כי הפעם לציון עיתות שמחה, בא בהקשר מצוות העלאת הביכורים: "כיצד מעלין את הביכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים... והשור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו, החליל מכה לפניו, עד שמגיעים קרוב לירושלם. הגיעו קרוב לירושלם שלחו לפניו ועטרו את בכוריהם. הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם, לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים, וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפניו ושואלין בשלום: אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום" (משנה, ביכורים פרק ג, משניות ב-ג).



בית הכנסת מאגד בתוכו שמחות וימי אבל פרטיים, אותם חולק היחיד ומשפחתו עם הקהילה. אף התפילה מעוצבת במתכונת קהילתית של מנין.<sup>81</sup> אחד מן הביטויים העזים לממד הקהילתי של חיי בית הכנסת נמצא בעולם היצירתי והעשיר של הפיוט הקדום, אשר בשיאו הלשוני-ספרותי טבע ביטויים כגון "קהילות קודש", "קהילות עם קדושים" ועוד.<sup>82</sup>

בכל אלו ובעוד ניכרת מגמתם הברורה של חז"ל לעצב אתוס שבו הקהילה ערבה לשלמו הפיזי והרוחני של היחיד, לטוב ולמוטב, והוא מצדו ערב לשלומה. מאמרי חז"ל אופייניים בהקשר זה הם: "כל ישראל ערבים זה בזה";<sup>83</sup> "ימי כעמד ישראל גוי אחד בארץ", חטא אחד מהן כולן נענשין";<sup>84</sup> על כמה מגדולי ישראל שראוי היה שתשרה עליהם שכינה נאמר שלא זכו לכך כיוון "שאין דורו זכאין לכך";<sup>85</sup> ואף קבלת התורה היתה אפשרית רק שעה ש"השוו כולם לב אחד".<sup>86</sup> לניסוחים חז"ליים אלה בית אב במקראות שונים, כדוגמת פסוקי הברית המפורסמים:

אַתֶּם נֹצְבִים הַיּוֹם בְּלִבְכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם, רֵאשֵׁיכֶם שְׁבִטֵיכֶם זְקִנֵיכֶם וְשִׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל. טַפְּכֶם נְשִׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ מִחֵינֵךְ מִחֹטֵב עֲצִיךָ עַד שְׂאֵב מִימֶיךָ. לְעִבְרְךָ בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאֱלֹתָיו אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם. לְמַעַן הַקִּים אֶתְךָ הַיּוֹם לֹא לְעַם וְהוּא יִהְיֶה לְךָ לְאֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר דָּבַר לְךָ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב. וְלֹא אֶתְכֶם לְבַדְכֶם אֲנֹכִי כָּרַת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאֱלֹהִים הַזֹּאת. כִּי אֶת אֲשֶׁר יִשְׁנֶה פֹה עִמָּנוּ עִמְד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֶת אֲשֶׁר אֵינְנוּ פֹה עִמָּנוּ הַיּוֹם.<sup>87</sup>

לפנינו אפוא שלושה קודקודים היוצרים מעגלי זהות שונים. האם עומדים הם בסתירה זה לזה? מבחינה אנליטית ומשפטית לאו דווקא. ברם, דומני כי מבחינה ערכית ותרבותית הם משקפים

---

<sup>81</sup> ומן הראוי להזכיר בהקשר זה את נוהג 'עֵיכוֹב תְּפִילָה' המתפתח באשכנז של ימי הביניים, לפיו אדם שחש כי נעשה לו עוול שלא בא על פתרונו רשאי להפסיק את התפילה בעיצומה עד שיקבל סעד נאות מן הקהילה. על כך ראו הגהת הרמ"א, חושן משפט סימן נד, סעיף ג; שו"ת חתם סופר, חלק א, אורח חיים, סימן פא; שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן סו. לסקירה ראו אברהם גרוסמן, 'ראשיותיו ויסודותיו של מנהג עיכוֹב תְּפִילָה', **מלאת א** (תשמ"ג), עמ' 199-219.

<sup>82</sup> ראו בר (לעיל, הע"ש 62), עמ' 17: "בתוך תחומי התלמוד עצמו קם גורם חדש המאחד את החכמים ואת הקהילה, הוא הפיוט והפייטן, הנוטל רשות מן הציבור ומדבר כשליחו ובשמו... ר' אלעזר הקליר הוא, עד כמה שידוע לי, הראשון, שמכניס לתוך הטרמינולוגיה העברית הרשמית את המושג 'קהילות עם קדושים', 'קהילות קודש'... בטויים כאלה מצאנו כבר בפי הנוצרים הראשונים, ונראה שלקחו את הטרמינולוגיה שלהם ממקור יהודי".

<sup>83</sup> ספרא בחוקותי, פרק ז (מהד' וייס, דף קיב); שבועות ט, א.

<sup>84</sup> מכילתא דרי שמעון בן יוחאי, מהד' הופמן עמ' 95. ובצורה דומה: "מה שהזו כשהיא לוקה מאחת מאבריה כל איבריה מרגישין, כך ישראל אם נהרג אחד מהן כלן מרגישין ומצטערין" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש פרשה ב).

<sup>85</sup> סוטה מח, ב; סנהדרין יא, א.

<sup>86</sup> מכילתא דרי ישמעאל, יתרו – מסכתא דבחדש פרשה א.

<sup>87</sup> דברים כט, ט-יד.

אוריינטציות שונות ואף מנוגדות. מבחינה אידיאולוגית היינו מצפים למשל, כי שיטה אשר כה מקדשת את חירות היחיד ואת זכותו להגן באופן פרטיזני על רכושו,<sup>88</sup> תבטא דבריה בשיח זכויות<sup>89</sup> ובהתאם תכבד את האוטונומיה של היחיד להחליט בעצמו אם יעזור לזולתו אם לאו, וודאי שלא תכפה זאת עליו.<sup>90</sup> היינו מצפים, כי שיטה המעניקה משקל כה רב לקהילה ולנציגיה בשאלות הנוגעות לעיצוב זהותו של היחיד,<sup>91</sup> תעדיף שיטת משטר המעניקה לשליטים כח ועצמה לגבי נתיניהם, וודאי שלא תבקש להחלישם עד כמה שאפשר.<sup>92</sup>

לעניות דעתי, תמונה מהימנה של עמדת המקורות בשאלה אותה חידדתי תושג בדרך של סינתזה ולא בדרך של אנליזה. רוצה לומר, אין טעם בניסיון לאבחן בין הקודקודים השונים שתיארנו על בסיס חלוקתם לאסכולות שונות, לתקופות נבדלות, למקומות נפרדים או לסוגות ספרותיות המנותקות זו מזו; אותם המקורות הם הדוברים בכל אותם המישורים שצינו לעיל, ואותם יש ליישב זה עם זה.<sup>93</sup>

לשם כך עלינו להעמיק חדור אל תפיסת המבנה החברתי שמעצבים המקרא וחז"ל, ובאמצעותה לאתר את הנוסחה המאפשרת בו זמנית את הדגשים השונים שצינו לעיל. מגמת פנינו אפוא אל אבני היסוד של התפיסה החברתית במקרא ובחז"ל. אלא שכאן אנו נדרשים אל הרבדים הבסיסיים ביותר, ולכן גם האלמנטריים ביותר, של התפיסה החברתית במורשת המקראית והחז"לית. וכמידת היותה בסיסית ומובנת מאליה, כך יקשה עלינו לאתר מקורות המתארים אותה במדויק. אנו זקוקים למעין מפתח שיש בכוחו להביאנו אל אולם נעול זה. אני סבור שניתוח ההשקפה החברתית שבמקרא ובחז"ל בראי **מטפורי** עשוי לספק לנו את הצוהר הדרוש, את המפתח הנחפץ. אולם קודם לכן, עלי להקדים כמה מלים על חשיבותן של מטפורות ומרכזיותן בזיהוי של זרמי עומק תרבותיים בכלל, ובעיצוב תיאוריות פוליטיות בפרט.

## 2 על המטפורה, התרבות והתיאוריה הפוליטית<sup>94</sup>

אחת הדרכים המעניינות והפוריות לניתוח של תרבות מסוימת היא הבלשנות התרבותית.<sup>95</sup> זו מבקשת לבחון את הקשרים הדו-כיווניים בין התרבות לבין השפה הנוהגת בה: כלומר, את האופן

---

<sup>88</sup> ראו לעיל, ליד הערה ???.

<sup>89</sup> ראו לעיל, ליד הערה 59.

<sup>90</sup> ראו לעיל, ליד הערה 50.

<sup>91</sup> ראו לעיל, ליד הערות 74-75.

<sup>92</sup> ראו לעיל, ליד הערות 34-36.

<sup>93</sup> כמו כן, דומני שאין ליישב בין המקורות והמגמות על ידי חלוקתם למישורים הלכתיים שונים, כגון המשפט הפרטי, המשפט הציבורי ועוד. מגמות אלה חלות באופן כללי על המישורים ההלכתיים השונים. ברם, עניין זה דורש הרחבת דברים החורגת מגבולות יריעה זו.

<sup>94</sup> בסעיף זה אני מתבסס, בין השאר, על מחקר קודם שערכתי במסגרת מרכז שלם, ירושלים, בנושא המטפורה הפוליטית במקרא, ומפתח אותו לכיוונים נוספים. מחקר זה טרם פורסם.

שבו התרבות מעצבת את השפה על מרכיביה השונים, ובמקביל (וזה הרלוונטי עבורנו כאן) את האופן שבו השפה מסגירה את מכמני התרבות של דובריה.

בין התופעות הלשוניות הרבות הרלוונטיות לניתוח זה ניצבת התופעה המטפורית. המטפורה נחשבת לאחת מן התופעות הלשוניות היצירתיות ביותר, המביאה לידי ביטוי תובנות עומק של יוצרי המטפורה ושל המשתמשים בה. במיוחד אמורים הדברים כאשר אנו עוסקים ב"מטפורות-על". מטפורת-על אינה מטפורה נקודתית, המתייחסת לחפץ מסוים או למצב מוגדר, אלא היא מערך נרחב המסדיר תחתיו שלל מטפורות-משנה.<sup>96</sup> בדרך כלל, מטפורת-העל הנה כה משוקעת בשפה עד שקשה להבחין במאפייניה המטפוריים, והיא נחזית כדבר המובן מאליו, אולם משעה שמבחינים בה היא מלמדת רבות על תפיסות היסוד ועל דרכי המחשבה של דוברי אותה שפה. דוגמאות למטפורות-העל המסדירות מערכים שלמים בתוך שפתנו הנוהגת הן, למשל, "העלאת טיעון היא מלחמה"<sup>97</sup> או "זמן הוא כסף",<sup>98</sup> אשר ברור לעין כל כי הן מקפלות בתוכן דפוסי חשיבה והנחות ערכיות בסיסיים של החברה המערבית. מטאפורות-על אלה אינן דבר נתון או גזירה

---

<sup>95</sup> על כך ראו Williams Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York, 1983); צבי טריגר ועמליה רוזנבלום, ללא מילים – התרבות הישראלית בראי השפה (כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2007). ראו גם גיורגי אורוול, 'פוליטיקה והשפה האנגלית', *מתחת לאף שלך* (תרגום: יועד וינטר-שגב, אור יהודה, תשס"ו), 213.

<sup>96</sup> הספר החשוב בהקשר זה הוא George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London, 1980. לדבריהם (עמ' 3): "Metaphor is for most people a device of the poetic imagination and the rhetoric flourish – a matter of extraordinary rather than ordinary language. Moreover, metaphor is typically viewed as characteristic of language alone, a matter of words rather than thought or action. For these reason, most people think they can get along perfectly well without metaphor. We have found, on the contrary, that metaphor is persuasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature. ... If we are right in suggesting that our conceptual system is largely metaphorical, then the way we think, what we experience, and what we do every day is very much a matter of metaphor". ראו גם A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge, 1979); תמר סוברן, *שפה ומשמעות* (חיפה, תשס"ו), עמ' 111.

<sup>97</sup> לייקוף וג'ונסון (עמ' 4) מדגימים את יישומיה של מטפורת-על זו במטבעות הלשון הבאים: 'Your claims are *indefensible*'; 'He *attacked every weak point* in my argument'; 'His criticisms were *right on target*'; 'I *demolished* his argument'; 'I've never *won* an argument with him'; 'You disagree? Okay, *shoot!*'; 'If you use that *strategy*, he'll *wipe you out*'; 'He *shot down* all of my arguments'.

<sup>98</sup> זו אמנם ידועה כמטפורה כשלעצמה, אולם היא גם מטפורת-על המשמשת מערך מארגן למגוון רחב של שימושים מטפוריים נוספים. וכפי שמדגימים לייקוף וג'ונסון (עמ'): 'You're *wasting* my time'; 'This gadget will *save* you'; 'How do you *spend* your time these days? I've *invested* a lot of time in her'; 'You're *running out* of time'; 'You need to *budget* your time'; 'Is that *worth* your while?'; 'He's living on *borrowed* time'; 'You don't *use* your time *profitably*'; 'I *lost* a lot of time when I got sick'.

משמים, אלא הן משקפות בחירות תרבותיות ערכיות.<sup>99</sup> זיהוי נכון של מטפורת-על ועמידה על הניואנסים השונים המרכיבים אותה היא מפתח פורה וייחודי לעמידה על רבדי יסוד של השפה ולא פחות מכך של התרבות שבה היא מתקיימת.<sup>100</sup>

אני מבקש להציג טיעון דומה מכיוון נוסף: תיאוריה פוליטית, כמו גם תיאוריות בתחומי מדע נוספים, ניתנת להיבחן בכלים שונים: פילוסופיים, פסיכולוגיים, כלכליים, תוצאתניים, דאונטולוגיים וכו'. ניתן גם לבחון תיאוריות פוליטיות על פי המטפורות העומדות בבסיסן.

בשלב ראשוני מאד של יצירת תיאוריה, כאשר ההוגה מבקש לעצמו מערכת מושגית שתבטא את תמצית רעיונותיו, פעמים רבות הוא מבצע הליך מטפורי.<sup>101</sup> בהקשר המחשבה המדינית, הוא עשוי לדמות את המבנה החברתי<sup>102</sup> לדבר מה אחר לגמרי, בדרך המסייעת לו להזגיש ולחדד את תובנותיו הפוליטיות. החברה עשויה להצטייר בעיניו כגוף אורגני,<sup>103</sup> כמבנה ארכיטקטוני,<sup>104</sup> כחווה בין כמה צדדים,<sup>105</sup> כשדה קרב,<sup>106</sup> כשותפות,<sup>107</sup> כגוף פיזיקאלי המורכב מאטומים רבים,

---

<sup>99</sup> כך למשל, מציעים לייקוף וג'ונסון (עמ' 10) לבחון את המטפורה ההיפותטית שלפיה "טיעון הוא כסף". מטפורה זו הייתה מובילה לכך שהטיעון של האחד עשוי להיות "מושקע" לטובת הטיעון שכנגד ומכאן לזיהוי אינטרסים או נקודות מגע משותפות בין טיעונים נוגדים. זאת בניגוד למטפורה שלפיה "טיעון היא מלחמה", אשר מדגישה כי שני המתדיינים עומדים זה לעומת זה, תוך חידוד העובדה שהם מוציאים זה את זה. מנגד, בעמ' 145 הם מצביעים על כך שהמטפורה "זמן הוא כסף" משקפת הנחות יסוד של התרבות המערבית, ולדבריהם: "Much of cultural change arises from the introduction of new metaphorical concepts and the loss of old ones"

<sup>100</sup> "מטאפורות אינן רק כלי לשוני המשמש אותנו בשפה, כלומר שמשרת אותנו בשימוש רטורי מודע, אלא מטאפורות הן אחת מצורות הקוגניציה שלנו. אם אנחנו תופסים את המציאות שלנו, מפענחים ומפרשים אותה באמצעות מטאפורות, הרי שקיים שימוש במטאפורות שניתן לכנות אותו שימוש לא רטורי ולא מודע" (טריגר ורוזנבלום, ללא מילים, עמ' 28).

<sup>101</sup> על כך ראו M. B. Hesse, **Models and Analogies in Science** (Indiana 1966), בעיקר הפרקים 'The Function of Models' (p.7), 'The Explanatory Function of Metaphor' (p. 157); H. White, **Metahistory – The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe** (Baltimore&London, 1973) p.31; D. E. Leary, 'Naming and Knowing: Giving forms to Things Unknown', **Social Research** 62 (1995), p. 267; G. Lakoff, 'Metaphor, Morality, and Politics, Or, Why Conservatives Have Left Liberals In the Dust', **Social Research** 62 (1995), p. 177.

<sup>102</sup> 'מבנה חברתי' היא כבר בעצמה מטפורה, הקושרת בין הקיום החברתי לבין המבנה הארכיטקטוני.

<sup>103</sup> לדוגמה, "כי הכלל קודם בהכרח לחלק, שהרי אם נחרב כלל הגוף לא תמצא רגל או יד אם לא בשיתוף השם" (אריסטו, **הפוליטיקה**, (תרגום: ח"י רות, ירושלים תשנ"ז) עמ' 14). על ייצוג החברה באמצעות האורגניזם ראו גם D. N. Levine, 'The Organism metaphor in sociology', **Social research** 62 (1995), p. 239. מדמים את הקיום החברתי לגוף האדם. ראו למשל, ירושלמי, נדרים, פרק ט, הלכה ד; ויקרא רבה, פרשה ד אות ו; מדרש הגדול, בראשית, כ, ט; פירוש רש"י לשמות יט, ב; ריה"ל, כוזרי, מאמר ג פסקה יט.

<sup>104</sup> ראו למשל מאמר חז"ל: "תני: חבורה ומשפחה כך הן דומים לכיפת אבנים – את נוטל ממנה אבן אחת וכולה מתרועעת, את נותן עליה אבן אחת וכולה עומדת..." (בראשית רבה, פרשה ק אות ז).

<sup>105</sup> מסורת האמנה החברתית מבוססת על ההנחה המטפורית כי החברה מאורגנת במעין חווה שנכרת בין כל חבריה.

כבעלי חיים<sup>108</sup> ועוד כיוצא באלה. אם הקורא (ולא פחות מכך ההוגה עצמו), יבין היטב את המטפורה העומדת בבסיס היצירה<sup>109</sup> יוכל לתפוס את השור בקרניו, כלומר את התובנה היסודית שבסיס אותה תיאוריה.<sup>110</sup> כך למשל, גישות בעלות אופי אינדיבידואליסטי נוטות לחשוב על החברה במונחים אטומיסטיים. גישות מרכזיסטיות מתארות את התנועות החברתיות במונחים פיזיקליים מתחום המכניקה של תנועות גופים. גישות מהפכניות נעזרות במטפורות מתחום הצבא והמלחמה. גישות דמוקרטיות נוטות פעמים רבות לתאר את החברה הפוליטית במונחים משפטיים מתחום דיני החוזים (תורת האמנה החברתית) ועוד רבים כיוצא באלה. בחירות מטפוריות אלה יוצרות מגוון רחב של מציאויות חברתיות וגוזרות אידיאולוגיות חברתיות השונות אחת מרעותה.<sup>111</sup>

לאור כל זאת, הבה ונשאל עצמנו, מהי המטפורה החברתית שקובע המקרא? מהו כוחה הארגומנטטיבי ולאילו תוצאות בכוחה להוביל? אבקש לטעון, כי התורה מציגה בהקשר זה בחירה ייחודית כבדת משקל ורבת משמעות. את בחירתה משקעת התורה בשפה העברית, באופן ששורד עד העברית בת-ימינו. הצפת מטפורה זו אל פני השטח והתחקות אחר נתיבי דרכה תוכל לסייע לנו בחשיפת מכמני תפיסתה החברתית של התורה, ובזריעת אור על הקונפליקט שתיארנו לעיל, בין המוקדים השונים של הזהות החברתית העולים מתוך מצוות התורה והלכות חז"ל.

---

<sup>106</sup> על פי הובס, מצב הטבע של בני האדם מאופיין כ"מלחמת הכל בכל". ראו תומס הובס, **לוייתן**, (ירושלים, תשכ"ב תרגום: י" אור), עמ' 114. ראו גם מ' לורברבוים, 'שובו של לוייתן – על התיאולוגיה הפוליטית של הובס', **תרבות דמוקרטית** 6 (תשס"ב), עמ' 85.

שימוש אחר במטפורת המלחמה נעשה בהגות המרכזיסטית כדי לתאר את "מלחמת המעמדות". למשל, כך מתארים מרכס ואנגלס את התפשטות הבורגנות: "המחירים הזולים של סחורותיה הם הארטיילריה הכבדה בה תקרקר כל חומות סין עד היסוד, בה תכניע את שנאת הזרים העקשנית ביותר של הבארבאריים" (מרכס ואנגלס, מאניפסט של המפלגה הקומוניסטית, (מתוך: **כתבים נבחרים כרך א** (תל אביב 1969) עמ' 10).

<sup>107</sup> דומני כי זהו דימוי החבוי בין שורותיו של הספר על החירות מאת ג'ון סטיוארט מיל.

<sup>108</sup> ראו למשל את תיאורו של ג'ון לוק את הפושע בניגוד לחוק הטבע (במצב הטבעי): "כאילו היה אריה או נמר, כלומר כאחת מאותן חיות הטרף הפראיות שאין בני אדם יכולים להתחבר עימהן או למצוא מבטח בקהלן" (ג'ון לוק, **המסכת השניה על הממשל המדיני** (תרגום: י" אור, ירושלים תשי"ט) עמ' 9).

<sup>109</sup> וכמובן יכולות להיות כמה מטפורות שונות, ההופכות את התיאוריה למורכבת יותר.

<sup>110</sup> בשולי הדברים אעיר, כי דרך ניתוח זו מניחה, כי הלשון שותפה, שותפה בכירה, בעיצוב התודעה האנושית. כלומר, הלשון אינה רק מבטאת מחשבות ומוסרת תובנות בדרך קומוניקטיבית, אלא היא עצמה שותפה בעיצובם. מלבד שהדבר תואם מהלכים מרכזיים בפילוסופיה של הלשון במאה העשרים, הוא גם תואם במידה רבה את תפיסת מהות הלשון ותפקידה שביקשו המקרא וחז"ל להנחיל. ראו למשל, בנימין גרוס, **ברית הלשון** (ירושלים, תשס"ה).

<sup>111</sup> ובלשונם של לייקוף וג'ונסון, עמ' 145: "New metaphors have the power to create a new reality. This can begin to happen when we start to comprehend our experience in terms of a metaphor, and it becomes a deeper reality when we begin to act in terms of it"

## 3 אדם לאדם אח ורע

### 3.1 הקדמה

עיון במקראות מעלה באופן חד ובהיר, כי התורה מעצבת את העברית שבפיה באופן המקפל בתוכו את תפיסתה החברתית. זאת באמצעות שימוש בבחירות מטפוריות מדויקות ומפתיעות.<sup>112</sup>

הנחתו המטפורית של המקרא היא כי מערכת היחסים החברתית הנה בבואה של מערכות היחסים שבין אחים, וכן בבואה של מערכות היחסים שבין רעים, בבחינת אדם לאדם אח ורע.<sup>113</sup> את הזולת מכנה התורה בשם 'אח', כדוגמת הפסוקים המפורסמים "לא תשנא את אחיך בלבבך", "השב תשיבם לאחיך". כן היא מציינת אותו בשם 'רע', כדוגמת הציווי המפורסם "ואהבת לרעך כמוך".<sup>114</sup> צורה לשונית זו הנה הרחבה מטפורית, הנעה מן התא הגרעיני המשפחתי (אח שהוא בן לאם ו/או אב משותפים) וממעגל הקרבה האינטימית שבין חברים קרובים, אל היחידה החברתית (אח ורע שהם בני<sup>115</sup> עמך).<sup>116</sup> מכאן ואילך, ובמובנים מסוימים עד ימינו אלה, מתקבעת צורה לשונית ייחודית זו, בביטויים השגורים על לשוננו, כגון: 'אחים לנשק', 'כל ישראל חברים' ועוד.<sup>117</sup>

בכל הנוגע למטפורת האחוה, הרי שבחירה לשונית זו של התורה מלווה בנרטיב היסטורי משלים, שאכן רואה את עם ישראל כמתפתח מתוך משפחה גרעינית, המתרחבת לכדי עם שלם; בני יעקב הופכים ונהיים לבני ישראל<sup>118</sup> (זאת, דרך אגב, בשונה מרובם ככולם של נרטיבים מקבילים בעת העתיקה אודות צמיחתם של עמים<sup>119</sup>). בחירה זו מצאה לעצמה ביטוי נוסף במסגרת הכללים

---

<sup>112</sup> כמובן שהמטפורות שבהן אעסוק במקום זה אינן המטפורות הפוליטיות היחידות במקרא או בלשון חז"ל. אולם לעת עתה אתרכו בשתי המטפורות הבאות.

<sup>113</sup> כפרפרזה על דברי השופט אהרן ברק, שאמר: "החוק אינו דורש, שהצדדים יהיו מלאכים זה לזה. אך החוק דורש, כי הצדדים לא יהיו זאבים זה לזה. דרישתו של החוק היא, כי אדם לאדם – אדם" (ד"נ 22/82 בית יולס נ' רביב משה פ"ד מג (1) עמ' 441, 481).

<sup>114</sup> בחלק מן המקרים מטפורה זו באה לידי ביטוי במילה 'עמית', שהיא בעלת מובן קרוב. למשל, "לא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, יז).

<sup>115</sup> גם הביטוי "בן עמך" מבוסס על מטפורה המדמה את יחסי העם והיחיד ליחסי הורים וילדים. למעשה, מטפורה זו היא הצד המשלים את מטפורת האחוה.

<sup>116</sup> על כיוון התפתחותה של המטפורה, מן המוחשי אל המופשט, מן הקרוב אל הרחוק מן המוכר אל הבלתי מוכר, ראו לייקוף וגיונסון, עמ' 59; ישעיהו שן, 'כיווניות במטפורות פואטיות', **דפים למחקר בספרות 9** (1993-1994), עמ' 311, 312.

<sup>117</sup> על כך ראו בהרחבה להלן, סעיף 5.

<sup>118</sup> הביטוי המקראי המשקף יותר מכל את התפתחות עם ישראל מתוך משפחת בני יעקב הוא: "עם בני ישראל" (שמות א, ח). מעניינת העובדה כי הראשון שעומד על התמורה שעברה על משפחת בני יעקב שהפכה לעם הוא לא אחר מאשר פרעה מלך מצרים.

<sup>119</sup> אך ראו מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, נתיב הצדקה, פרק ב: "ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת יש להם אב אחד, ועוד קבלו תורה אחת בהר סיני. ולפיכך בכל מקום אמרו 'עם שאחים בתורה ובמצות'. כלומר, שאין ישראל

ההלכתיים של הורשת הזהות היהודית. זו עוברת מאם לבנה בדרך של לידה,<sup>120</sup> או בדרך של גיור אשר התפרש כלידה מחודשת.<sup>121</sup>

רעיון האחוה והרעות כבסיס המבנה הפוליטי הוא בעל כוח חברתי אדיר. הוא משרה מרוחו על מוסדות חברתיים ושותף אקטיבי בעיצובם של הסדרים משפטיים מרכזיים. אציג כמה מן הנתבים המרכזיים שבהן מטפורות אלה הטביעו את חותמן באופן ניכר לעין על המבנה החברתי.

### 3.2 הגבלת כוחם של מוקדי השלטון

לעיל עמדנו על כך, שלמקרא נטייה לצמצם באופן ניכר את כוחו של השלטון, תוך כוונה למנוע הצטברות כוח פוליטי רב מדי בידי אדם או קבוצת אנשים.<sup>122</sup> מספר כלים עיקריים משמשים את המקרא בהקשר זה:<sup>123</sup> א. מינוי השליט על ידי העם (לא בכפיית המלך עצמו, ואף לא בכפיית האל)<sup>124</sup>; ב. ביזור הכוח הפוליטי בידי ריבוי גופים כגון מלך, שופטים, נביאים, כוהנים, נשיאי שבטים (ואף הורים)<sup>125</sup>; ג. ביזור הכוח הכלכלי תוך מניעת היווצרות מוקדי כוח כלכליים-פוליטיים חריגים; ד. הגבלת עוצמת המלך באמצעות נטרול סממני השלטון החזק, קרי הטלת איסור על ריבוי נשים<sup>126</sup>, סוסים<sup>127</sup>, כסף וזהב<sup>128</sup>; ה. הכפפת המלך לחוקת התורה אותה הוא

---

כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר, שיש להם אב אחד ועוד הם אחים בתורה ובמצות".

<sup>120</sup> לצורך דיוננו כאן, אין צורך להיכנס בשאלה, האם בראשית הדברים הזהות היהודית הורשה על ידי האב או על ידי האם. על כך ראו בג"צ 58/68 שליט נ' שר הפנים, פ"ד כג(2), עמ' 472; Shaye J.D. Cohen, 'The Origins of the Matrilinial Principle in Rabbinic Law', A.J.S. Review 10/2 (1985), p. 19; ibid, The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties (California, 1999), pp. 263-307 הנולדים מנישואי תערובת במקורות חז"ל, 'סידרא ד (תשנ"ח), עמ' 91; מיכאל קורנלדי, **חידת הזהות היהודית** (נבו, 2001), עמ' 25. ראו גם קובץ **מיהו יהודי** (ירושלים, תשי"ט); להלן, הערה 178.

<sup>121</sup> הביטוי ההלכתי המובהק לכך הוא הנוסח של הגדרת מעמדו האישי של הגר: "גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי [=דומה]" (יבמות כב,א). אין מדובר בהגדרה תיאורטית גרידא, אלא בהגדרה הלכתית בעלת נפקויות מגוונות. על כך ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך ו, ערך: גר, עמ' רנג.

<sup>122</sup> לעיל, ליד ציון הערה 34.

<sup>123</sup> ראו משה גרינברג, 'היחס כלפי כוח מדיני בתורה ובנביאים', בתוך **הסגולה והכוח** (ארנים תשמ"ו), עמ' 32 ואילך; אמנון שפירא, 'ויעמד שופטים בארץ בכל ערי יהודה – ביטוי למגמה של הפרדת הרשויות בישראל', **מחקרי יהודה ושומרון ז** (תשנ"ח), עמ' 233; יואל בן-נון, 'מקור כפול לסמכות השלטונית: בסיס רעיוני למשטר הדמוקרטי על פי התורה', א' רביצקי וי"צ שטרן (עורכים), **דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה דמוקרטית** (ירושלים, 2007), עמ'. ראו גם המקורות המופיעים להלן, הערה 135.

<sup>124</sup> "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלוהיך נותן לך וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלוהיך בו..." (דברים יז, יד-טו).

<sup>125</sup> פגיעה בהם עשויה להגיע עד כדי עונש מוות, ראו שמות כ,יב; שמות כא,טו; שמות כא,יז; דברים כא, יח-כא.

<sup>126</sup> על סממן העוצמה הבא בדמות הרמון הומה נשים ראו שמואל ב, טז, כב; מלכים א, יא, ג.

<sup>127</sup> על עוצמת השלטון הנקשרת בריבוי הסוסים והמרכבות ראו שמואל ב, טו, א; מלכים א, א, ה; מלכים א, י, כו.

נושא עמו דרך קבע<sup>129</sup>, היינו כפיפות המלך בפני שלטון החוק; ו. שקיפות עקרונית המשטר הטוב, המושגת על ידי פרסום הקריטריונים למשטר פסול (וזאת בהתייחס לתפקודם הראוי של כוהנים, נביאים, שופטים ומלכים), שקיפות המאפשרת העברת ביקורת ציבורית כנגד מוקדי כוח פוליטיים אשר סטו מדרכם הישרה.

ברם, זאת מבקש המקרא להשיג לא רק באמצעות מגבלות מכאניות שהוא מטיל על מוקדי הכוח הפוליטי, אלא גם באמצעות בניית אתוס שונה של בעלי השררה, אתוס המבוסס על מטפורת ה'אחי'. לגבי ארבעת מרכזי הכוח הפוליטי – המלוכה, הכהונה, הנבואה והמשפט – מעצב המקרא שפה המבנה תודעה ציבורית לפיה העומדים בראש הציבור אינם אלא אחיהם של הנתונים תחתיהם, על כל הראוי להשתמע מכך.

ספר דברים מלמדנו, כי המלך הוא אחיהם של נתנינו. אין הוא אל או בן אל,<sup>130</sup> גם לא אביהם של נתנינו<sup>131</sup>; "מקרב אחיך תשים עליך מלך"<sup>132</sup>. עובדה לשונית זו שלובה בזהירות שמבקשת התורה להנחיל מפני הענקת כוח רב מדי בידי המלך,<sup>133</sup> כוח העלול להביא להתעמרותו באחיו הנתונים. עוד מוסיף המקרא ומדגיש, כי לא רק עודף כוח בידי המלך הוא דבר פסול, אף שכרון הכוח מגונה במסגרת יחסים בין אחים. המקרא שואף לשבור את החיץ המבדיל בנוהג שבעולם בין שולטים ובין נשלטים, בין מנהיגים ובין נתונים, ולהציב את המלך בצד המתרס של נתנינו; "בלבתי רום לבבו מאחיו"<sup>134</sup>. כך שואפת התורה ליצור דמיון בין יחסי האינטרסים של המלך כלפי נתנינו לרגישותו של אדם כלפי צרכי אחיו<sup>135</sup>.

<sup>128</sup> לצורך דיון זה אחת היא אם מגבלות אלו מוטלות על המלך באופן אישי או על בית המלך באופן מוסדי (על כך ראו י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (בר-אילן, תשמ"ג), עמ' 168).

<sup>129</sup> דברים יז טז-כ.

<sup>130</sup> ראו M. Halbertal & A. Margalit, *Idolatry* (Harvard University Press, 1992) pp. 218-221; M. Halbertal, in *The Jewish Political Tradition* (Walzer; Lorberbaum; Zohar (eds.) Yale, 2000), pp. 128-132. אמנם בספרים אחרים שבתנ"ך המלך נזכר גם כבן האל: "אני אחיה לו לאב והוא יהיה לי לבן" (שמואל ב ז, יד; תהילים פט, כז-כח; תהילים ב, ז), ברם, במובן זה הדבר נכון לגבי כל עם ישראל שאף הם נקראו בנים למקום (על כך ראו להלן עמ' שגיא! הסימניה אינה מוגדרת). מכאן יש לדחות את הגישה הגורסת, שלפי התפיסה הדתית הקדומה בישראל המלך נחשב היה בנו של אלוהים, דמות אלוהית בעצמו, שכן "הסבר זה מופרך מעיקרו... הדימוי של המלך לבנו של אלוהים אינו מלמד אלא שהאלוהים מגן על המלך ושיש זיקה מיוחדת בין המלך לאלוהים... המלך הוא בחיר ה', מכל מקום בן אדם הוא, שבני עמו אחיו הם..." ("אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ערך: מלך, מלוכה, עמ' 1089 – 1090).

<sup>131</sup> דומה כי הביטוי המובהק והמפותח ביותר לתפיסת המלך כאבי נתנינו מצאה ביטוי אצל רוברט פילמר, בן המאה הי"ז, בספרו *Patriarcha*. גיון לוק התעמת עם גישת פילמר במסכת הראשונה על הממשל המדיני. ראו גם הפרק השישי במסכתו השניה על הממשל המדיני.

<sup>132</sup> דברים יז, טו.

<sup>133</sup> לעיל, ליד ציון הערות 126 - 128.

<sup>134</sup> דברים יז, כ.

<sup>135</sup> דומה כי לכך יש גם לקשור את הרעיון הקדום, אשר לטענת וינפלד מקורו בתנ"ך, על פיו המלך הנו עבד העם. ראו משה וינפלד, 'המלך כעבד העם – למקורו של הרעיון', *אשל באר שבע ב* (באר שבע, תשי"ס) עמ' 19-25. להרחבה



דברים דומים אנו מוצאים לגבי מעמד הכהונה. הכהנים בעלי פוטנציאל לצבירת כוח פוליטי רב. תלותם של העם ושל המלך במונופול הדתי שבידי הכהנים על עבודת האל מעניק להם אפשרות לצבירת עושר כלכלי וכוח פוליטי רחבי היקף. על כך יעידו כוהני מצרים, אשר בתקופת השפל הכלכלי שבשבע שנות הרעב השכילו לשמר את עצמאותם הכלכלית וליהנות מעושר ועוצמה<sup>136</sup>. דומה כי סיפור זה של כהני מצרים משמש מודל נגיטיבי לקביעתה של התורה, כי כהני ישראל יהיו נטולי נכסי מקרקעין, ופרנסתם תתבסס אך ורק על קבלת תרומות מבני ישראל<sup>137</sup>. שבט לוי מוזכר בתורה פעמים רבות בתוך קבוצת החלשים וחסרי כל – העניים, היתומים והאלמנות. ובדומה להגבלת כוח המלוכה, גם הגבלת כוחם של הכהנים שלובה בהדגשה המטפורית, כי בני לוי הנם אחיהם של שאר בני ישראל: "לא יהיה לכהנים הלוויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דבר לוי"<sup>138</sup>. מוקד כוח שלישי מצוי בידי המופקדים על המשפט. גם השופטים, קובעת התורה, הם חלק אורגני בתוך משפחת האחים. את מערכת יחסיו של השופט עם בעלי הדין עליו לערוך כפי שאדם נוהג באחיו וברעיו: בצדק וברגישות. את חובת השיפוט על פי כללי צדק מעגנת התורה באופן לשוני במטפורת יחסי האחוה שבין השופט לבין בעלי הדין: "ואצווה את שופטיכם בעת ההיא לאמור, שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו"<sup>139</sup>. ודוק: כפיפות זו לערך הצדק מבוססת לא רק חשיבותו העקרונית והמופשטת של ערך זה<sup>140</sup>, אלא על היחס האינטימי הראוי להיות בין השופט לבין בעלי הדין שלפניו.<sup>141</sup>

---

נוספת ראו גם מ' ויינפלד, "מגילת מקדש' או 'תורה למלך'", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ג** (תשל"ט) עמ' 214, 231; ש' פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל** (ירושלים, תשי"ב) עמ' 18 ואילך; י' חזוני, 'המקור היהודי למסורת האי-ציוית', בתוך **אי ציות ודמוקרטיה** (עורך: יהושע ויינשטיין, ירושלים התשנ"ט) עמ' 31-30.

<sup>136</sup> בראשית מז, כ-כב. דוגמה נוספת היא של בני עלי הכהן, שמואל א ב, יב-יז.

<sup>137</sup> תרומות המעוגנות בחוק התורה, ואינן תלויות ברצונו הטוב של בעל הרכוש. ראו למשל, ויקרא ז, לב-לד; במדבר יח, כד; דברים יח, ג;

<sup>138</sup> דברים יח, א-ב; ראו גם דברים י, ח-ט.

<sup>139</sup> דברים א, טז. בין הדרשות השונות המופיעות בתלמוד (סנהדרין ז, ב) לפסוק זה ישנה גם דרשה המפרשת את ביטוי האחוה במובנו המילולי ולא המטפורי: "בין איש ובין אחיו – אמר רב יהודה: אפילו בין בית לעלייה (רש"י: בין איש ובין אחיו שנפלה להם בית בירושה, אל תאמר טול אתה בית ואחיד עליה ומה בכך הרי לכל אחד יש לו דירה, אלא העלה אותן בדמים והשווה חלוקתן על ידי מעות)". תופעה זו מעניינת, שכן דווקא המשמע המילולי מתגלה כאן כמדריך הפסוקים שאינו פשטם, ובשונה מן המשמע המטפורי. על כך ראו משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשס"ד, עמ' 117, הערה 3, ובמקורותיו שם.

<sup>140</sup> כמופיע בפסוק אחר: "לא תכירו פנים במשפט כקטון כגדול תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלוהים הוא..." (דברים א, יז, וראו שם פירוש הרמב"ן).

<sup>141</sup> כן עולה מן ההדגשה "לא תעשו עול במשפט, לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפוט עמיתך" (ויקרא יט, טו). אף כאן נראה שזיהוי בעלי הדין כעמיתך הוא אחד מעוגני החובה לשופטם בצדק. אך ראו דרשתו של רב יוסף: "בצדק תשפוט עמיתך" – עם שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה" (שבועות ל, א), וראו שם את פירוש התלמוד למימרה זו.

גם כוח הענישה המופקד בידי השופט מוגבל מכוח הרגישות שעל השופט לנהוג בעבריו בהיותו 'אחיך'. השופט אינו רשאי להעניש בלא גבול, וודאי שלא לעשות בסמכות הענישה המופקדת בידי שימוש המשפיל את העבריין; עליו לשמור על כבודו, שהרי אפילו העבריין הנו אחיו של השופט: "ארבעים יכנו לא יוסיף, פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך"<sup>142</sup>. מוקד הכוח הרביעי שהמקרא מגביל את כוחו באמצעות מטפורת ה'אחי' הוא הנבואה. הנביא, המוסר לעם את דבר ה', מחזיק בידי כוח אדיר, העלול להפוך למשחית באם יחרוג מסמכותו על ידי שיבדה מלבו ויוסיף על שליחותו. אל מול סכנת שכרון הכוח של הנביא, העלול לייחס לעצמו תכונות לא לו, מדגישה התורה כי גם הוא אינו לא פחות ולא יותר מאשר אחד מאחי בני ישראל: "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלוהיך"<sup>143</sup>.

### 3.3 אחריות חברתית בין-אישית

כפי שכבר צוין לעיל, מצוות רבות קובעות את אחריותו של היחיד כלפי שלום זולתו ונכסיו. ברבות ממצוות אלו משוקעת, באופן גלוי או סמוי, התובנה הלשונית-פילוסופית כי אחריות זו מעוגנת בראיית הזולת כאח וכרע. המעיין בדבר ימצא, כי בעוד חלקן של מצוות חברתיות אלו עשוי להיחשב כאלמנטארי וכמתאים גם למודלים מטפוריים אחרים, החלק האחר של מצוות אלה נושא אופי ייחודי, שדומה כי כמעט ואינו יכול להיות מונהר אלא על בסיס מודל ה'אחי' וה'רע'<sup>144</sup>. מצוות רבות בחוק המקראי קובעות את מחויבותו של אדם לנהוג בזולתו מנהג בני אדם ולא מנהג זאבים. עיקרן חובות שליליות, מצוות לא תעשה, ותכליתן הגנה על אינטרס הזולת. בנוסח לשון משוקעת ההנחה המטפורית כי אנשים עבריים הנם אחים ורעים זה לזה. בדרך זו מודגשת שלילתם של הרצח ("מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם"<sup>145</sup>), הסגת גבול ("ארור משיג גבול רעהו"<sup>146</sup>), גניבת אדם ("וכי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל... ומת הגנב ההוא"<sup>147</sup>), גניבת

<sup>142</sup> דברים כה, ג. יתכן ובהקשר זה יש גם להזכיר את קביעתה של התורה, כי למרות שבאופן עקרוני ההגנה העצמית מותרת, אין הדבר מתיר באופן גורף כל פעולה שהיא: "כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכה ושלחה ידה והחזיקה במבושיו. וקצותה את כפה לא תחוס עיניך" (דברים כה, יא-יב). יתכן וקשורה לכך העובדה הלשונית-מטפורית, כי התוקף והמותקף אחים הם.

<sup>143</sup> דברים יח, טו. אך ראו פירוש הרמב"ן שם.

<sup>144</sup> עוד ראו א' ח' פריימן, **אנציקלופדיה מקראית כרך א**, ערך: אח ואחות, עמ' 192.

<sup>145</sup> בראשית ט, ה. וכן "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא, יד), וראו גם דברים כז, כד.

כאשר הרוצח הרג במזיד משמשת מטפורת הרעות בתפקיד סמוי של הדגשת חומרת מעשה הרצח. דומה כי מטפורת הרעות משמשת בתפקיד הפוך במקרה של הריגה בשוגג. כאן התורה מתמודדת עם המנהג העתיק של גאולת דם בלתי מרוסנת, והיא מאפשרת להורג בשגגה להימלט אל אחת מערי המקלט ולהציל את חייו. יתכן והדבר מבוסס באופן סמוי על ייצוגו של ההורג כרעהו של ההרוג: "אז יבדיל משה שלוש ערים בעבר הירדן מזרחה שמש. לנוס שמה רוצח אשר ירצח את רעהו בבלי דעת והוא לא שונא לו מתמול שלשום, ונס אל אחת מן הערים האלו וחי" (דברים ד, מא-מב, וראו גם דברים יט, ד-ה).

<sup>146</sup> דברים כז, יז. ראו עוד דברים יט, יג-יד.

<sup>147</sup> דברים כד, ז.

רכוש וכן שקר ("לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו"<sup>148</sup>), פעולות שאינן עולות בקנה אחד עם ייצוגו של הזולת כאח וכרע. כן נקבעת על בסיס זה אחריותו של אדם כלפי נזקים אותם הוא גורם לזולת,<sup>149</sup> כלפי שלום נכסים שהופקדו בידו<sup>150</sup> וכלפי דרך הוגנת לתשלום שכר העובד.<sup>151</sup> גם האיסור להטיל עבודת פרך על עבד עברי קשור בתובנה זו.<sup>152</sup>

אלא שעל בסיס מודל ה'אחי' וה'רעי' מכוונות לא רק מצוות אלה, שהן במידה רבה אלמנטריות ועשויות להתבסס אף על מבנים מטפוריים חלופיים. על גביו נארגות שתי קבוצות של מצוות חברתיות, אשר יתקשו לקבל את פשרן אם לא כניסיון לעצב את החברה היהודית על פי מערכת ייצוגי ה'אחי' וה'רעי':

**א. אחריות בין-אישית פוזיטיבית** – על פי עקרון יסוד בחוקת התורה, אחריותו של אדם כלפי זולתו אינה מסתכמת בחובות לא תעשה, אלא חורגת ומשתרעת גם על חובות עשה. אדם חייב ליתן משלו – מכספו, מגופו ומסגולות אישיותו – לזולתו כאשר הוא נתון במצב צרה ומצוקה. ודוק, חובה זו אינה רק חובת החברה, הציבור, כלפי היחיד הזקוק לסיוע, אלא חובתו של היחיד השוכן לצידו.

הצדקת חובות עשה אלה אינה פשוטה ומובנת מאליה. נקל לקבוע חובה מוסרית של הגשת סיוע לאדם אחר בעת מצוקתו, אך קשה יותר לבסס את קליטתה כחובה משפטית הניתנת לאכיפה.<sup>153</sup> מזווית ראייתה של חוקת התורה, נראה כי מודל יחסי אחים ורעים משמש עוגן לחקיקת שורה ארוכה של מצוות, אשר המשותף להן היא החובה להגשת סיוע כלכלי ופיזי לזולת הזקוק לכך, אותה ניתן לתמצת בציווי המקראי המפורסם: "לא תעמוד על דם רעך אני היי".<sup>154</sup>

<sup>148</sup> ויקרא יט, יא.

<sup>149</sup> "וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפוא ירפא" (שמות כא, יח-יט, וראו גם ויקרא כד, יט-כ); "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו" (שמות כא, לה). בהקשר הפסוק האחרון אי אפשר שלא להזכיר את הלצתו של ר' אברהם אבן עזרא על החכם הקראי, הלצה המבוססת על משחק הלשון המטפורי המקופל במילה 'רעהו', אשר עשויה להתייחס אל השור עצמו ולא רק אל בעליו: "אמר בן זוטא: כי רעהו תואר לשור. ולא ראה כי שור איש סמוך הוא, וכן הוא שור רעהו. ואין לשור ריע בן זוטא לבדו" (פירוש ראב"ע, שם).

<sup>150</sup> "כי ייתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור... " (שמות כב, ו, וראו שם המשך הפרק וכן ויקרא ה, כא).

<sup>151</sup> "לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך" (דברים כד, יד).

<sup>152</sup> "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבוד בו עבודת עבד... ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כה, לט-מו). וכך כתב חוקר המקרא שמואל אפרים ליונשטאם: "ביטוי נמרץ ביותר ליחס האחוה אל העבד העברי ניתן בוויקרא כה. הוא קרוי: אחיך, ונאמר: לא תעבוד בו עבודת עבד, כשכיר כתושב יהיה עמך" (אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, 'עבד, עבודת', עמ' 10). לדיון נוסף ראו מאמרה של לוי פלדבלום, לעיל בהע"ש 30.

<sup>153</sup> ראו, למשל, א' רובינשטיין, **אכיפת מוסר בחברה מתירנית** (ירושלים, תשל"ה), עמ' 7; ע' פרוש, 'החוק כמכשיר לאכיפת מוסר', **עיון כו** (תשל"ה), עמ' 146; ע' פרוש, **הכרעות משפטיות ושיקולים מוסריים** (ת"א, תשמ"ו), עמ' 11; ר' גביוון, 'אכיפת המוסר ומעמדו של עקרון החירות', **עיון כז** (תשל"ח), עמ' 274. וראו בהקשר זה דברי השופט מישאל חשין, בפסק דין קונטרס הנזכר לעיל, הערה 44, וכן דבריו בפסק דין נוסף: "גם אם לא נדקדק בקיום המצווה 'ואהבת לרעך כמוך', נתבע ונתבע קיום הצו 'דעלך סני לחברך לא תעביד': כל ששנוא עליך לא תעשה לחברך" (בג"צ 7111/95, 8195 **מרכז השלטון המקומי נ' הכנסת**, פ"ד נ(3), עמ' 485, 502).

<sup>154</sup> ויקרא יט, טז.

לעקרון זה ניתן לאתר מספר הסתעפויות מרכזיות, המבוססות כולן, במפורש או במובלע, על ייצוגי האח והרֵעַ: חובת מתן הלוואה לנתון במצוקה כלכלית המוגדר כ"אחיך האביון";<sup>155</sup> הלוואה זו צריכה להינתן כמעשה חסד שאינו מלווה ברווח כלכלי, כלומר ללא ריבית ("לא תשיך לאחיך נשך כסף");<sup>156</sup> אם ניטל משכון כנגד הלוואה יש לקחתו בדרך השומרת על כבודו של החייב ("כי תשה ברעך משאת מאומה לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו. בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה"<sup>157</sup>), וכן להתאים את נטילת המשכון לזמנים המתאימים לצרכי החייב ("אם חבל תחבול שלמת רעך עד בוא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותו לבדה היא שמלתו לעורו במה ישכב"<sup>158</sup>). הרואה אבידה מוזהר שלא להתעלם ממנה, שכן עליו מוטלת החובה "השב תשיבם לאחיך"<sup>159</sup>. מעין זו היא החובה להגשת עזרה פיזית לאדם שקשה עליו הדרך,<sup>160</sup> וכן החובה להצלת אדם הנתון בסכנה.<sup>161</sup> דומני כי בתוך קבוצה זו יש גם לכלול את החובה לסחור במחירים הוגנים,<sup>162</sup> וכן את החובה להוכיח את הזולת כאשר הוא נכשל בדבר מה ("הוכח תוכיח את עמיתך"<sup>163</sup>).

**ב. חובות הלב - מערכת נוספת של ציוויים חברתיים נוגעת בעולמו הפנימי של האדם, בחדרי ליבו, ושם היא שואפת לעצב את רגשותיו ורציונותו באופן המוקיר את הזולת עד כדי אהבתו, והמכבד את זכויות קניינו כאילו היה זה רכושו של אחיו. מצוות אופייניות בקטגוריה זו הן "לא תחמוד**

---

<sup>155</sup> "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלוהיך נותן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון. כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ז-ח).

<sup>156</sup> דברים כג, כ. ראו גם ויקרא כה, לה-לח. כמעט ואין צורך לומר, כי גם אם מבחינה פורמלית לפנינו מצוות לא תעשה, שילובה עם חובת מתן הלוואה לעני הופך אותה מבחינה מהותית לחובת עשה: החובה להעניק הלוואה לנזקק, הלוואה שהיא ללא ריבית.

<sup>157</sup> דברים כד, י.

<sup>158</sup> שמות כב, כה.

<sup>159</sup> "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך. ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרוש אחיך אותו והשבותו לו. וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, לא תוכל להתעלם" (דברים כב, א).

<sup>160</sup> "לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם, הקם תקים עמו" (דברים כב, ד).

<sup>161</sup> ראו לעיל, ליד הערה 154.

<sup>162</sup> "וכי תמכרו ממכר לעמיתך, או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו. במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך, במספר שני תבואות ימכור לך. לפי רוב השנים תרבה מקנתו ולפי מעוט השנים תמעט מקנתו כי מספר תבואות הוא מוכר לך. ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלוהיך כי אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כה יד-יז).

<sup>163</sup> ויקרא יט, יז.

בית רעד, לא תחמוד אשת רעד ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעד";<sup>164</sup> "לא תשנא את אחיך בלבבך";<sup>165</sup> "ואהבת לרעד כמוך".<sup>166</sup>

דעת לנבון נקל, כי כינונה של מערכת חובות מעין זו אינה רלוונטית ואפילו מופרכת על בסיס מודל במסגרתו הזולת נתפס כצד לחוזה (אמנה חברתית) או כשכן בבית משותף,<sup>167</sup> ולא רק מן הטעם שאין ביכולתו של השלטון לפקח על המתחולל בליבם של האזרחים. מנגד, מערכת יחסי אחווה ורעות מבוססת לא רק על דפוסי הפעולה החיצוניים של האחים והרעים אלא אף, ואולי בראש ובראשונה, על הרגישות הפנימית העמוקה שהם מסגלים זה כלפי זה.

### 3.4 צדק חלוקתי

כמה פרשיות מקראיות מוקדשות להיבטים מעשיים שונים של עריכת חלוקה צודקת של העושר בחברה. בין הבולטות שבהן פרשיות השמיטה והיובל,<sup>168</sup> שמיטת חובות<sup>169</sup> ומצוות הלוואה לעניים.<sup>170</sup> כפי שראינו לעיל,<sup>171</sup> הוגים יהודיים בעת החדשה נענו בצורות שונות לשאלת טיבו של עקרון הצדק החלוקתי על פי מחשבת המקרא. יש שגייסו את תמיכתו של המקרא במחשבה הליברלית-קפיטליסטית, יש שגייסו את תמיכתו במחשבה הסוציאליסטית-מרקסיסטית ויש שניסו לראות בעמדה המקראית ניסיון לסלילת דרך ביניים המאזנת שני קטבים אלו. דומני כי דווקא הדגשת הממד המטפורי, המלווה פרשיות אלה, עשויה להדגיש את המיחד תפיסה זו על פני עמדות חברתיות-כלכליות בנות זמננו. שני ערכי היסוד העומדים במרכז השיח החברתי-כלכלי בעת החדשה – החירות מחד גיסא, והשוויון מאידך גיסא – אינם המפתחות המתאימים לפענוח מלא ומספק של אורחות התנהגות ההולמים משפחת אחים וחבורת רעים.<sup>172</sup>

הבה ונתמקד באחת מפרשיות התורה העוסקות בשאלה זו: פרשיית שמיטת חובות. ההלוואה הנה צורת פעילות כלכלית אשר לאורך זמן עלולה לשנות את חלוקת העושר בחברה (ואין הדבר אמור אך ורק בהלוואה בריבית). המלווה מעניק ללווה סכום כסף, ובכך עלול לקשור אותו אליו ולשעבדו לאורך זמן, לפי מועדי פירעון ההלוואה. אדם במצוקה, הנזקק ללוות ממון שוב ושוב מבעלי הון, מוצא עצמו עד מהרה במעגל קסמים, בו הוא לווה ועובד אך ורק כדי להשיב את

---

<sup>164</sup> שמות כ, יג-יד, וכן ראו דברים ה, יח. מאוחר יותר נערכה הבחנה בין איסור לא תחמוד, הכולל גם ממד מסוים של מעשה חמדה, לבין איסור לא תתאווה, שהוא במחשבה בלבד. ראו למשל רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה, פרק א, הלכות ט-י ("ואין תאווה אלא בלב בלבד").

<sup>165</sup> ויקרא יט, יז.

<sup>166</sup> ויקרא יט, יח.

<sup>167</sup> ראו לעיל, ליד ציון הערה 103 ואילך.

<sup>168</sup> ויקרא כה, א-ג.

<sup>169</sup> דברים טו, א-ג.

<sup>170</sup> דברים טו, ז-יא.

<sup>171</sup> ליד ציון הערה 11 ואילך.

<sup>172</sup> ראו גם ח' שייך, הצדק במשפט העברי (תל אביב, תשנ"ד) עמ' 40 ואילך.

ההלוואות אותן הוא לווה, ובלא שהוא מצליח לשקם עצמו כלל ועיקר. כך צומחת שכבת לווים, אשר עיקר מרצם ומעייניהם נתונים לפירעון חובותיהם, וללא יכולת של ממש לעשות לביתם שלהם. זהו הרקע לציווי המקראי המורה לערוך אחת לשבע שנים שמיטת חובות כללית:

”מקץ שבע שנים תעשה שמיטה. וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה  
**ברעהו**, לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה”<sup>173</sup>.

אחת לשבע שנים פוקעים, אם כן, כל חובותיהם של הלווים, ופתיחת דף חדש זה מאפשרת להם לעשות לביתם שלהם ולא לביתם של מלוויהם.

נקל לראות כי מהלך זה פוגע פגיעה של ממש בעקרון החירות הכלכלית ובזכות לקניין פרטי (של המלווים). ועם זאת, קשה לראות בו הגשמה של עקרון השוויון. דין שמיטת כספים וודאי אינו מגשים שוויון בין המלווים נטולי הנכסים לבין הלווים עתירי ההון, שהרי הפער ביניהם עדיין נותר עמוק ורחב. דומה, כי הוא גם אינו יוצר שוויון בין הלווים לבין עצמם. אמנם חובות כולם נשמטים באופן שוויוני, אולם מכאן ואילך כל אחד חופשי לעשות לביתו לפי כישוריו, יכולותיו והמשאבים העומדים לרשותו.<sup>174</sup> חלקם אף עלול שלא להצליח בניצול ההזדמנות שניתנה, ולשוב להידרדר אל מעגל הקסמים של נטילת הלוואות, עד בוא שנת השמיטה הבאה. אמנם דין שמיטת חובות מעניק ללווה את האפשרות לפתוח דף חדש בחייו הכלכליים, אך הדבר אינו נעשה תוך מחויבות להשוואת מצבו עם זה של המלווה ואף לא עם שאר הלווים. יותר משמעמיד דין שמיטת חובות למבחן את יחסי כמויות הטובין שבידי עשירים ועניים הריהו בוחן את אחריותו של המלווה לעתידו של הלווה. מהו, אם כן, המפתח המושגי להבנת מהותו של מנגנון כדוגמת שמיטת הכספים?

אני סבור, כי לנגד עיני המקרא עומדת מערכת היחסים שבין אחים ורעים, והיא המשמשת כמודל לחלוקה הראויה של העושר. בין אחים ובין רעים אין מתכוננת חלוקה שוויונית. פערים בנתוני הפתיחה, בכישורים ובמזל עשויים ליצור הבדלים לגיטימיים בכמויות העושר בתוך קבוצת האחים והרעים. בנוהג שבעולם אח אחד עשיר מזולתו, אדם מבוסס מחברו ואין כל עוול בדבר. עם זאת, אחים ורעים מאופיינים כבעלי רגישות זה למצוקתו של האחר, רגישות המתורגמת לנטילת אחריות. חתירתם אינה ליצירת איזון שוויוני אלא להגשת עזרה פרטנית המותאמת לצרכיו האישיים של הזקוק לעזרה. מערכת היחסים שבין אחים ורעים הנה, אפוא, מערכת יחסים שאמנם מושתתת על עקרון החירות אולם תוך שהוא מוגבל לנטילת אחריות כלפי הזולת הזקוק לעזרה. מודל זה מבקשת התורה למסד, ואותו לקבוע כאבן הפינה של הסדרה החלוקתיים השונים. לפיכך, המקרא אינו שואף לכונן חברה שוויונית שבה אין מלווים עשירים ולווים עניים. הוא מכיר בלגיטימיות של ריבוד טבעי המתקיים בחברה, ועם זאת קובע, כי בעלי

<sup>173</sup> דברים טו, א-ב.

<sup>174</sup> הדבר בולט עוד יותר בעקרון חלוקת הקרקעות במסגרת דין היובל. החלוקה מחדש הנעשית בשנה זו מבוססת על מפתח משפחתי, שאינו בהכרח שוויוני. על כך ראו ב' פורת, 'צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזדמנות החוזרת', אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 77, 91.

הרכוש נושאים באחריות לשלומן של הקבוצות החלשות.<sup>175</sup> אין הם חייבים להעשיר את העניים ואף לא לחלוק עמם בשווה את רכושם, אך הם חייבים לסייעם להיחלץ ממצב הדחק אליו הם נקלעו, ובהקשרו של דין שמיטת חובות – להעניק ללווים הזדמנות לפתיחת דף חדש על ידי הפקעת חובותיהם. אכן, קשה להחמיץ את הבלטת ייצוגו של הלווה הזקוק לעזרה בדמות ה'רע' וה'אח' כפי שמופיע בפרשייה זו: "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה". מטפורות ה'אח' וה'רע' עשויות, אם כן, להעשיר באופן משמעותי את שיח הצדק החלוקתי, וזאת על ידי הגבלת עקרון החירות בנשיאה באחריות למצוקותיו של הזולת.<sup>176</sup>

### 3.5 הזר

הסוגיה הרביעית, אשר ייצוגי ה'אח' וה'רע' משתתפים בעיצובה, היא היחס אל הזר. עד עתה עמדנו על החובות המוגברות ועל האחריות הנרחבת כלפי הזולת, שהוא לך כרע וכאח. הבנייה זו מבוססת על נדבך נוסף: מי שאינם נחשבים לך כאחים ורעים אינם מצויים בתחום זה, וכלפיהם ראוי לנהוג על פי אמות המידה הסבירות והמקובלות בין בני אדם. אין זה סביר לצפות, כי אדם יהיה רגיש לצרכיו של אדם זר כפי שהוא רגיש לצרכי אחיו. יתירה מכך, נראה שדווקא היכולת לסמן את מי שהוא זר לך, היא המאפשרת לזהות אחרים כ'אחיד'. ואכן, באופן עקבי המקרא מגביל את האחריות החברתית הפוזיטיבית,<sup>177</sup> ברמתה הייחודית והתובענית, כלפי מי שאינו בן עמו; אלו אינן חלות כלפי ה'נכרי' שאינו 'אחיד'.<sup>178</sup> כך למשל, איסור ההלוואה בריבית, המבוסס על כך שהלווה הוא 'אחיד', אינו חל כלפי מי שאינו יהודי, שהרי הוא אינו אחיד אלא נוכרי לך: "לנוכרי תשיך ולאחיד לא תשיך".<sup>179</sup> מדיניות זו מופיעה גם

<sup>175</sup> אחד הביטויים הבולטים לדבר נמצא בדברי המדרש: "אמר דוד לפני הקב"ה: רבון העולם, 'ישב עולם לפני אלהים' (תהלים סא, ח) – תיישר עולמך בשווה העשירים והעניים. אמר לו: אם כן 'חסד ואמת מן יצרהו' (שם) – אם יהיו כולם עשירים או עניים מי יוכל לעשות חסד"!! (מדרש תנחומא, פרשת משפטים, סימן ט).

<sup>176</sup> השוו למשל, ריצ'רד טיטמוס, יחסי תשורה – מדם אנוש למדיניות סוציאלית (תרגום: רוני פינס, ת"א, תשל"ט) עמ' 189.

<sup>177</sup> ראו לעיל, ליד הערה 153.

<sup>178</sup> במצוות המילה הוגדר הנוכרי כמי שאינו מן הצאצאים המשפחתיים: "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא" (בראשית יז, יב). וראו משה גרינברג, 'השתלבות ישראל באנושות על פי מקורות היהדות', בתוך על המקרא ועל היהדות (תל אביב, תשמ"ו), עמ' 46; אנציקלופדיה מקראית כרך ה, ערך: נכרי, עמ' 866-867.

חשוב לציין כי מעמד ביניים ניתן לגר, קרי לאדם שאינו חלק מן העם היהודי אך חי בתוך הקהילה היהודית (יש להבחין בין המונח ההלכתי 'גר צדק' המתייחס לנוכרי שעבר תהליך גיור, ובין המונח המקראי 'גר תושב' המתייחס לנוכרים הגרים דרך קבע בתוך החברה היהודית). שמו של הגר מורה על "מי שאינו מגזע ישראלי טהור ומעמדו שונה ממעמדו של ה'אח' וה'אזרח' בישראל מכאן, ומעמדו של הנכרי מכאן" (אנציקלופדיה מקראית כרך ב, ערך: גר, עמ' 546). הגר, בניגוד לנוכרי, לא רק מוגן על ידי חקיקה מקראית סוציאלית רחבה, אלא לעיתים הוא אף עומד במישור זהה ל'אחיד': "וכי ימוך אחיד ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה).

<sup>179</sup> דברים כג, כא. הרש"ר הירש, בן המאה ה 19 ואוהד האמנסיפציה, התקשה להתמודד עם מצוות בעלות אופי של צדק חברתי שיש בהן כדי להבדיל בין יהודים ונוכרים. אכן לגבי מספר מצוות המצוינות במקרא או בחז"ל כחלות אך ורק כלפי היהודי, בחר הרש"ר להחילם כלפי כל אדם באשר הוא אדם, כגון איסור אונאה ואיסור נקימה ונטירה (ראו

בהקשרו של דין שמיטת חובות בו עיינו לעיל, הקובע אף הוא: "את הנוכרי תיגוש, ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך".<sup>180</sup> הדבר בולט עוד יותר ביצירה החז"לית, שם נערכה הבחנה בין נורמות שונות החלות כלפי כל אדם באשר הוא אדם, כגון הרצח, הגזל ודומיהם, לבין נורמות אחרות החלות רק כלפי בן עמך, כגון ההלוואה בריבית ועוד.<sup>181</sup> הנורמות מן הסוג הראשון מסווגות בדרך כלל כחובות לא תעשה, שהם חלק מן המוסר הבסיסי המאפיין חברה תקינה, בעוד הנורמות מן הסוג השני מסווגות בדרך כלל כחובות עשה, הדורשות רגישות מיוחדת כלפי הזולת.<sup>182</sup>

גם בקביעת זהות השליט משמשת מטפורת ה'אח' ככלי מבחין. כאמור, פרשיית המלך שבספר דברים מבקשת לבנות את דמות המלך על יסוד דימויו לאחיהם של נתיניו. על רקע זה בולטת שלילתה את האפשרות למנות למלך את מי שאינו יהודי, שהרי הוא נכרי לך ואינו אחיך: "מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא"<sup>183</sup>.

עם זאת חשוב לציין, כי כמו מטפורות רבות שהן גמישות וניתנות למתיחה, גם מטפורת ה'אח' אינה תמיד חד-משמעית, ולעתים עשויה להציע כיוונים מפתיעים. אמנם על דרך הרוב מטפורת ה'אח' מכלילה את היהודי ומוציאה את מי שאינו מזרע ישראל, אך לעיתים היא מייחדת אחת מן הקבוצות הלא יהודיות שיש להן מוצא משפחתי משותף עתיק-יומין עם העם היהודי.<sup>184</sup> העם

---

הרש"ר הירש, **חורב**, עמ' 227; י' הינמן, **טעמי המצוות בספרות העברית** חלק שני (ירושלים, תשנ"ג) עמ' 118. יוצא מכלל זה הוא איסור הריבית, בו הודה הרש"ר הירש בקיומו של הבדל בין יהודים ונוכרים (חורב עמ' 400). הדבר הוסבר על ידו באמצעות הטיית איסור הריבית מן האפיק החברתי אל האפיק התיאולוגי (על כך ראו הינמן עמ' 130). עוד יש לציין, כי בספרו **אגרות צפון** נטה הרש"ר הירש בעקביות להחיל את מושגי האחוה על כל אדם באשר הוא אדם, ללא כל זיקה להשתייכותו הלאומית, ראו, למשל, הרש"ר הירש, **אגרות צפון**, אגרת טז.

<sup>180</sup> דברים טו, ג.

<sup>181</sup> למשל, "אמר רב חמא בר גוריי אמר רב: מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת? שנאמר 'לכל אבדת אחיך, לאחיד אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני' (בבלי, בבא קמא ק"ג ע"ב). ראו גם בבלי, בכורות יג ע"ב, לגבי דרשת חכמים בעניין הגנת דין אונאת מחיר על נכרי. על כך ראו גם ב' פורת, 'דין הונאת מחיר – יסודותיו, עקרונותיו וערכיו', **כתר ד** (תשס"ד) עמ' 281, 416.

<sup>182</sup> על כפל המערכות של החובות החברתיות הקבועות בתורה – הראשונה נגטיבית ומופנית כלפי כל אדם באשר הוא אדם, והשנייה פוזיטיבית, בעלת רמת רגישות חברתית גבוהה ומופנית אך ורק כלפי המתוארים באופן מטפורי כ'אחיד' – עמד הרמב"ן: "ובאר בכאן שיהיה ריבית הנוכרי מותר, ולא הזכיר כן בגזל ובגנבה, כמו שאמרו גזל גוי אסור, אבל הריבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחוה והחסד, כמו שצווה יואהבת לרעך כמוך... כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר לווננו בלא ריבית ותחשב לו לצדקה, וכן השמיטה חסד באחים, לכך אמר 'את הנוכרי תיגוש' (פירוש הרמב"ן לדברים כג, כ). השווה עם דברי המהר"ל מפראג: "כלומר, מאחר שהוא אחיך איך אפשר שלא תרחם עליו, האדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד... ולפיכך במלה צדקה האותיות של אחים והיינו הצד"י והקו"ף אחים והדל"ת והה"א גם כן אחים" (נתיבות עולם, נתיב הצדקה, פרק ב).

<sup>183</sup> דברים יז, טו.

<sup>184</sup> ראו פ' ארצי, 'אחוה' בין לשון אבלה והלשון העברית, **בלשנות עברית 31 – 35** (1992) עמ' 33.



האדומי למשל, מצוין על ידי משה כאח לישראל,<sup>185</sup> ומכינוי זה נגזר הציווי: "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא"<sup>186</sup>.

יתכן וסוגיית היחס אל הזר פותחת לנו חרך הצצה מעניין אל שוני אפשרי הקיים בין מטפורת האח לבין מטפורת הרע. כאמור לעיל, האחוה הנה מערכת יחסים מולדת בעוד הרעות על פי טבעה היא מערכת יחסים נרכשת. מי שאינו מזרע ישראל הוא נוכרי ואינו אח ליהודי, ומכאן שמערכת יחסי האחוה אינה חלה על יחסי יהודים-נוכרים.<sup>187</sup> בצד זאת יש לשקול את האפשרות, כי יחסי הרעות אינם תחומים באופן מוחלט לגבולות הפנים-לאומיים, ויחולו באופנים מסוימים גם כלפי הנוכרי.<sup>188</sup> הדבר בולט בפרשת שמיטת חובות בה עסקנו לעיל. כאמור, ההצדקה המטפורית למצוות שמיטת חובות מקופלת בהיות הלווה אח ורע למלווה: "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה"<sup>189</sup>. ברם, כשקובעת התורה כי שמיטת החובות אינה חלה כלפי הנכרי, היא מנגידה אותו אל האחי אך לא אל הרע: "את הנוכרי תיגוש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך"<sup>190</sup>. הווי אומר, הנוכרי בהכרח אינו אחיך, אך אין זה בהכרח שהוא אינו רעך. ואכן, יש שטענו כי הציווי המפורסם "ואהבת לרעך כמוך"<sup>191</sup> מתייחס לכל אדם באשר הוא אדם, ולא דווקא כלפי היהודי.<sup>192</sup>

<sup>185</sup> במדבר כ, יד.

<sup>186</sup> דברים כג, ח. מעניינת העובדה, כי משה מנסה לגזור מתוך ייצוג זה את מחויבותם המוסרית של בני אדם לאפשר לבני ישראל לעבור בארצם בדרכם לארץ כנען: "וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום: כה אמר אחיך ישראל... נעברה נא בארצך, לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל עד אשר נעבור גבולך" (במדבר כ, יד-יז). בתגובה, מסרבים בני אדום לראות בישראל אחים, ויוצאים לקראתם בחרב מלחמה כמנהגן העתיק של חברות יריבות.

לגבי היחס שבין עקרון האחוה במישור הפנים-לאומי לבין מקבילו במישור הבין-לאומי ראו ראבי"ע, דברים, יז, טו; רמב"ן, דברים ב, ד.

<sup>187</sup> ראוי לציון ניסיונו של הרב הרצוג, הרב הראשי לישראל בתקופת טרום המדינה ובראשית ימיה, לשלב בחוק הישראלי נורמות משפטיות הלכתיות בתוך כדי הרחבת תחולתן כך שיחולו אף על נוכרים אזרחי מדינת ישראל. ראו הרב י' א' הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה כרך ג (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 278.

<sup>188</sup> והשוו למשל שמות יא, ב: "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", אשר מוסב על בני ישראל ושכניהם המצרים.

<sup>189</sup> דברים טו, ב.

<sup>190</sup> דברים טו, ג.

<sup>191</sup> ויקרא יט, יח.

<sup>192</sup> "ואין הכוונה בו לישראל דווקא, שאילו היה כן היה כתוב ואהבת לאחיך כמוך... או ואהבת לבני עמך כמוך... אבל הכוונה בו לרעך שהוא אדם כמוך ועוסק ביישובו של עולם כמוך, וכל האומות במשמע" (ספר הברית, לרבי פנחס אליהו מוויילנא (ירושלים תש"ן), דפוס ראשון - ברין תקנ"ז) חלק ב מאמר יג פרק ה). וכן כתב הרב קאלישר "מלת רע יאמר על הישראל ועל האיני ישראל... אבל אחיך יאמר לרוב על הישראלי... וגלל כן לא אמר ואהבת לאחיך כמוך, רק ואהבת לרעך" (הרב צבי הירש קאלישר, ציון (אייר תר"א) עמ' 128, וראו גם המשך דבריו בציון (סיוון תר"ב) עמ' 138 ואילך). ראו גם דברי ר' חיים וויטאל שכתב "ויאהב את כל הבריות אפילו גויים" (שערי קדושה, חלק א, שער ה). הרמב"ם, לעומת זאת, פירש פסוק זה בדרך מצמצמת ופסק כי "מצווה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל

## 4 מטפורות האחוה והרעות כנוסחה מאזנת בין קטבים

דומני כי מטפורות האחוה והרעות מציעות עבורנו נוסחה מרתקת למערכת איזונים פורייה שבין העצמת יחידותיו של היחיד לבין הדגשת האחריות לשלום הזולת, ובין שניהם לבין המחויבות כלפי המסגרות הקהילתיות שבתוכן הם חיים. נוסחה מאזנת זו אין במשמעה איתור מכנה משותף (רדוד) בין הקטבים השונים, גם לא מציאת דרך של פשרה ביניהם; משמעה הגדרת בסיס חדש המעגן ומחזק באופן סימולטני את שלושת הקטבים שתיארנו כאחד.

מן הצד האחד, יחסי האחוה והרעות, כשהם באים בצורתם התקינה,<sup>193</sup> מאופיינים בדגש חזק על רגישות ואחריות כלפי מצוקותיו של הזולת. מי שחש כלפי זולתו כאחיו וכרעו מצופה שיעשה רבות כדי לא לפגוע באינטרסים שלו, ואף למעלה מכך: יפעל באופן אקטיבי לרווחתו ולשלומו. מכאן מוצאן של ההלכות הרבות שאופיין אלטרואיסטי. נורמות שברגיל מאפיינות מעשים התנדבותיים חריגים שעושה אדם כלפי בני משפחתו התמסדו במשפט העברי והפכו לחוק הכללי שבין אדם לזולתו.

ברם, יחסי אחווה ורעות אינם מטשטשים את העובדה כי מדובר באינדיבידואלים נפרדים, בעלי זהויות שונות, רציות והעדפות נפרדות, כישורים ויכולות שאינם דומים זה לזה ובעלי מרחבי מחייה פרטיים. אחווה ורעות תקינים אינם דורשים שיתוף מלא של היחידים והתכת זהותם לזהות קיבוצית אחת.<sup>194</sup> קניין פרטי, זהות אינדיבידואלית ומרחב מחיה אישי הם תנאי הכרחי לקיומם התקין של יחסי אחווה ורעות, ובלבד שבעת הצורך ידע היחיד לחרוג מתחומי יחידותו ולצאת מתוך דלת אמותיו לעזרת זולתו. בהקשר זה אופיינית דרשת חז"ל: "וחי אחיך עמך – חייך קודמים לחיי חברך". כלומר, אל לה לאחריות כלפי הזולת (אחיך) להשתלט ולהעלים את מקומו של האני, היחיד, הקודם לו.

ומן הצד השלישי, יחסי האחוה מציבים הן את היחיד הן את זולתו בתוך השתייכות קבוצתית (משפחתית) ברורה, שהיא המאצילה עליהם את זהויותיהם הפרטיות. זהותו של היחיד נתפסת

---

כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך" (רמב"ם, דעות, ו, ג). דומה כי זו היא גם דעת הרמב"ן (בפירושו לדברים כג, כ). וראו גם אבות דרבי נתן, נוסחה א סוף פרק טז; סדר אליהו רבה פרק טז ד"ה 'אמר לי רבי'; הרב חיים דוד הלוי, עשה לך רב, חלק ט, סימן סא; הרב יוסף משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, מכתב תתקצב; ניל הנדל, 'חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998: השראה ומציאות', **מחקרי משפט טז** (תשס"א), עמ' 229, 246, בעיקר בהערות שוליים 110; Uriel Simon, 'The Neighbor (Re'a) Whom We Shall Love', Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics, Theory and Practice* (Ohio, 1975), p. 29. משימה החורגת מגבולות יריעה זו היא בדיקה שיטתית של פרשנויות חז"ליות נוספות למילה 'רעך' כשהיא באה במסגרת ציוויים מקראיים אחרים.

<sup>193</sup> ואין כמו ספר בראשית כדי למסור את סיפורן של מערכות יחסים מעוררות ובלתי תקינות בין אחים, כדוגמת קין והבל, יעקב ועשיו, יוסף ואחיו ועוד.

<sup>194</sup> ראו למשל אוצר המדרשים (אייזנשטיין), תמורה עמ' 581: "אם היו כל בני אדם טפשיין לא היו ניכרין שהן טפשיין, ואילו היו כל בני אדם חכמים לא היו ניכרין שהם חכמים. אלא גם זה לעומת זה עשה אלהים (קהלת ז'). ואילו היו כל בני אדם עשירים לא היו ניכרין שהם עשירים, ואילו היו כלם עניים לא היו ניכרין שהם עניים, אלא ברא עניים ועשירים שיהיו ניכרין זה מזה. וברא חכמים וטפשים כדי להבדיל זה מזה..."

כתבנית נוף משפחתו.<sup>195</sup> שנים עשר האחים מוכרים – הן לסביבתם הן לעצמם – בראש ובראשונה כבני יעקב. הדבר מהווה מקור לנורמות התנהגות המצופים מהם ככאלה.<sup>196</sup>

מכאן למשל, כי תקינות יחסי אחווה ורעות אינה נמדדת בפרמטרים שוויוניים. האחריות ההדדית שמטיל המבנה המשפחתי על היחידים החברים בו אינה מניחה שוויון מוחלט או זהות גמורה ביניהם. האחריות המשפחתית צומחת באופן אורגני ולא מלאכותי, ועל כן היא מבוססת על השונות הקיימת בין האחים, האחד עשיר והאחר עני, האחד חכם והאחר תם. שונות זו מנוצלת לטובת יכולתם של האחים לסייע זה לזה, ואינה נתפסת כשלעצמה כדבר מגונה או בלתי ראוי.

כפי שראינו לעיל, אפיון זה עומד בבסיסם של מנגנוני צדק חלוקתי שקובע המקרא, ומאוחר יותר גם באלה שקובעים חז"ל. הללו מבקשים לעצב מנגנוני צדק חלוקתי, שתכליתם הגשת סיוע של ממש לשכבות החלשות, וזאת בלא להתחייב למבנה שוויוני, ואפילו לא למבנה נטול פערים חברתיים. רוצה לומר, החובה המוטלת על השכבות החזקות לסייע לשכבות החלשות מתקיימת במקביל עם ההכרה בקיומו הלגיטימי של ריבוד חברתי. פערים חברתיים אינם נתפסים כדבר שהוא רע כשלעצמו, המצריך תיקון ושינוי, אלא כמקור להטלת אחריות על בעלי האמצעים כלפי חסרי האמצעים. אני מבקש לטעון, כי מחויבות זו לזולת, שלא דרך מסנני עקרון השוויון, הולמת יפה את המודל שמתווה המטפורה המשפחתית. אף בה הסולידריות הפנימית נבנית מתוך הדינמיקה האורגנית והטבעית שבין בני המשפחה.

כמו כן, דומני שמטפורה זו תורמת לתפקוד ההרמוני של נורמות משפטיות המדגישות אלטרואיזם, אחריות חברתיות ודאגה לשלום הזולת יחד עם נורמות משפטיות שדוקא מדגישות באופן קוטבי את חירויות הפרט, את זכויותיו ואת קניינו הפרטי. מנקודת מבטה של מטפורת האחוה והרעות אין מדובר בשני קטבים המוציאים זה את זה, אלא בשני יסודות אשר יחדיו מרכיבים מערכת יחסים הרמונית.

ניתוח מפורט של מטפורות האחוה והרעות, שורשיהן, אופני השימוש בהן ותוצאותיהם המעשיות, בכוחו לשרטט לנו מבנה מרתק של הגות חברתית המעוגנת בלשון, אשר בכוחה להציע נוסחה מאוזנת להרמוניה ראויה בין קטבים אידיאולוגיים חברתיים שונים. השלמה זו חורגת מגבולות היריעה שהצבתי לעצמי כאן. אבקש לחתום מאמר זה בזיקות השונות שישנן ושראויות להיות למטפורת האחוה המקראית עם העברית הרווחת בישראל בת זמננו.

## 5 מטפורת האחוה בשיח הישראלי

א. מטפורת האחוה נוכחת באופן מורגש בשיח הישראלי מראשית ימיו, כדוגמת השורות האלמותיות "אחי גיבורי התהילה", "הכניסיני תחת כנפך והיי לי אם ואחות", "אחי אחי שלי,

<sup>195</sup> ובכך, דרך אגב, מצוי שוני נוסף בין מטפורת האחוה לבין מטפורת הרעות.

<sup>196</sup> ראו למשל ביקורתו של יעקב כלפי מעשה שמעון ולוי באנשי שכם (בראשית לד, ל), ביקורת אשר לא התייחסה לגוף המעשה שנקטו שמעון ולוי אלא לאופן שבו משפיע מעשה זה על מקומה של משפחת יעקב במרחב הכנעני: "ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי: עכרתם אותי להבאישיני ביושב הארץ בכנעני ובפריזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והיכוני ונשמדתי אני וביתי".

זעק אז הפצוע", "אחים לנשק" ועוד רבות כמותן, אשר הפכו לנכסי צאן ברזל של העברית המתחדשת. אך דומני, כי השנים האחרונות יודעות עלייה משמעותית במפלס השימוש היומיומי במטפורת האחוה, הפעם בעיקר ברובד הסלנג של השפה המדוברת. דוגמאות טיפוסיות המוכרות לכולנו הן "קרבי זה הכי אחי", "אחי, מה נסגר איתך?!", "אחותי", "אח שלי", "אח שלו", כמו גם ארגונים ותנועות שבחרו לכנות עצמם בהטיות שונות של מטפורה זו, כדוגמת המפלגה הניסיונית "אח"י",<sup>197</sup> תנועת "אחותי",<sup>198</sup> או ארגון "יד לאחים".<sup>199</sup> בפרק זה אני מבקש להתוות כמה קווים לשימוש הישראלי המודרני במטפורת האחוה,<sup>200</sup> בעיקר תוך השוואתו לשימוש שמציע המקרא במטפורה זו.

ב. בשיח הישראלי מטפורת האחוה רומזת, בדרך כלל, על דימוי של קרבה יתירה, כמעט אינטימית, בין אנשים.<sup>201</sup> היא הפכה להיות נפוצה בעיקר מאז שנות התשעים, מאפיינת שיח בין צעירים, בעיקר בין חיילים,<sup>202</sup> אך יש בה גם מן הפריקיות המלווה את תרבות הניו-איג' וחלקים מסויימים בין החוזרים בתשובה.<sup>203</sup> בהקשר זה נתפסת המילה 'אחי' כמנוף לקידום ערכי רעות, סולידריות ואחריות חברתית.<sup>204</sup>

השימוש במילה 'אחי' ובהטיותיה השונות נועד להעצים תחושות של סולידאריות בתוך מעגלים חברתיים שונים. השימוש בשם 'אחי' מדגיש את הקרבה היתירה שבין שני הדוברים,<sup>205</sup> ובד בבד

---

<sup>197</sup> או בנוסח נרחב יותר שבחרה לעצמה: "אח"י – כי אנשים אחים אנחנו". ראו אתר התנועה <http://www.hamifkad.org.il>.

<sup>198</sup> "תנועת 'אחותי' – למען נשים בישראל' פועלת למען ועם נשים מאוכלוסיות מוחלשות" (מתוך אתר התנועה, <http://www.achoti.org.il>).

<sup>199</sup> "אנחנו יודעים שנפש יהודית היא משאב אנושי הנדיר והיקר ביותר שלנו, ולא מתכוונים לוותר על אף אחד. ביד לאחים נלחמים על נפשו של עולה יהודי מרוסיה שמבקר במרכז מיסיונרי בעפולה, באותה עוצמה בה אנו מנסים לעזור לאשה יהודייה, נשואה לערבי, החיה בכפר ורוצה להיחלץ ממנו. ביד לאחים מסרבים להכיר במושג 'מקרה אבוד'. כל עוד קיימים בארץ ארגונים מיסיונריים וכל עוד מדווחים משרדי הארגון אודות נשים ונערות יהודיות במצוקה כתוצאה מקשרים עם מוסלמים ואחרים, ביד לאחים לא מוותרים וממשיכים להיאבק ולהציל" (מתוך אתר התנועה, <http://www.yadleachim.co.il>).

<sup>200</sup> לאור אופיו של פרק זה, אשתמש בו גם בציטוטים מבלוגים באינטרנט, עיתונות יומית וכדומה.

<sup>201</sup> רוביק רוזנטל, **מילון הסלנג המקיף** (ירושלים, 2005), עמ' 10.

<sup>202</sup> לדעת עמליה רוזנבלום, הביטוי 'אחותי' "שם ללעג את 'אחי', מאחר ש'אחי' מבקש לכונן את עצמו על פנטזיה של אחוות גברים צבאית" (**ללא מילים**, עמ' 40).

<sup>203</sup> רוביק רוזנטל, **הלקסיקון של החיים** (ירושלים, 2007), עמ' 14.

<sup>204</sup> כפי שבא לדוגמא במובאה מתוך בלוג שכותרתו: "בשבילך אחי... רק בשבילך": "כואב לי אחי וליבי נצבט, כיצד הפכנו חברה שדוגלת באגואיזם המוחלט מפארת אותו ומרימה כאילו זהו ערך עליון מפואר ורומסת את ההקרבה לאחר, הנתינה ללא תמורה לערך רקוב ומושחת... 'אז בשביל מי? או בשביל מה אנחנו ממשיכים לבוא [למילואים]?! אתה שואל ופותח פחית לוף ישנה, 'בשבילך אחי' אני עונה, 'רק בשבילך'" (הבלוג של spoiled-ido <http://cafe.themarker.com/view.php?t=305212>, פורסם בתאריך 30/1/08).

<sup>205</sup> כך למשל, ברשימה מפורסמת שפרסם בזמנו יאיר לפיד: "והאיש הוא שאני שונא, שדוחף אותי בתור לאוטובוס וזיעתו נדבקת אלי, הוא בעצם אותו האיש שאני אוהב, שמבזבז יום שלם רק בשביל להחזיר הביתה את הילד של

הוא גם מבליט את המרחק שבין שניהם לבין אלה שאינם 'אחי'. כך למשל, המילה 'אחי' בשימושה הנפוץ אצל חיילי חטיבת גולני, הופך את החטיבה כולה ל"משפחה לוחמת", ובה בעת מבדלת את חייליה מחיילי יחידות צבאיות אחרות הנמצאות עמה בתחרות ארוכת ימים. באופן דומה, גם ארגון נשים המרבה להשתמש במטפורת האחוה, עושה זאת כדי להדגיש ולהעצים את האחוה הנשית, תוך הצבתן באופן לעומתי ביחס לקבוצת הגברים.<sup>206</sup>

פעמים רבות מטפורה זו מורחבת, ומוחלת על הלאום כולו. אז 'אחי' מזוהה כיהודי. כאן נעשה השימוש בלא הבחן בתת-הקבוצות החברתיות השונות, אלא כנגזרת של מעגל לאומי רחב הרבה יותר. במקרה זה, האחר המגדיר מבחוץ את המשפחה הלאומית הוא הלא-יהודי או הלא-ישראלי. כזוהי למשל בחירתה של מפלגת הציונות הדתית בשמה החדש: מפלגת "אחי". שם זה מבטא שלושה קודקודים של הקיבוציות הישראלית: ארץ, חברה, יהדות, המוכללים יחד באמצעות מטפורת האחוה.<sup>207</sup> באופן דומה גם ארגון 'יד לאחים', המבקש להגן על יהודים מפני המיסיון הנוצרי ולחלץ נשים יהודיות מידי בעליהן הערבים, משתמש במטפורת האחוה כדי להבליט את האחריות הנגזרת מן האחוה שבין יהודים, אשר מתחזקת על ידי העמדה לעומתית של הנוצרי או המוסלמי. גם הביטוי "מלחמת אחים", ממנו החברה הישראלית מבקשת כה להישמר, מבוסס על הנחת האחוה הראויה להתקיים בין חלקי החברה הישראלית, שאין ממנה מנוגד למלחמה.<sup>208</sup>

---

השכנים שאיבד את דרכו. והאיש ההוא שאני שונא, שקורא לי 'אחי' למרות שהוא לא, הוא בעצם אותו האיש שאני אוהב, שאם ארצה או לא ארצה הוא אחי".

<sup>206</sup> ראו לעיל, הערה 198. דוגמא לפרויקט נוסף היא של "פרוייקט אחותי – נשים יוצרות כלכלה פמיניסטית" (<http://www.comme-il-faut.com/main/Calendar/Agenda-Calendar/ahoti>). ראו גם מאמרה של מרב מיכאלי, 'רק ביחד, אחותי' (פורסם ב 8.3.01, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-582369,00.html>): "אני רוצה לומר לך את המובן מאליו, אחותי. את הדבר הכי בנאלי, את מה שאמור להיות הבסיס ליחסים שלנו, ובכל זאת אנחנו לא מצליחות להגיע אליו. אני רוצה להפציר בך לפעול, עם כל הכוח שיש לך, למען אחווה של נשים... והכי חשוב, אחותי, שתביני כי כשאת מאמינה באחיותיך הנשים – את מאמינה בעצמך".

<sup>207</sup> ראו גם קריאתו של הרב צבי יהודה קוק: 'את אחי אנכי מבקש', לשמירת השיח הציבורי נקי מגילויי אלימות. פתיחתה הייתה: "את אחי ואת אחיותי, בכל חלקי עמנו, שבכל המפלגות ובכל הארגונים... את כולם אני מבקש ומפיל תחנונים לפניהם" (פורסם בעיתונות הארצית, חשון תש"ח; פורסם גם בספרו **לנתיבות ישראל**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 102). כותרת זו נלקחה מבראשית לו, סז. בדומה קרא חנן פורת לספרו 'את אחי אנכי מבקש' (בית אל, תשמ"ט). שמה של המהדורה הראשונה של ספרו היה 'את ענת אנכי מבקש'.

<sup>208</sup> "יד לאחים", כך כינה צה"ל את המבצע שנועד לתת אפשרות למתיישבי גוש קטיף לעזוב את בתיהם בהסכמה ערב הפינוי בכוח (14-16.8.2005).

לעתים השימוש במטפורת האחוה ובביטוי "מלחמת אחים" נעשה בכיוון ההפוך: כדי לשלול קרבה עם קבוצה פלונית וכדי להגביה את החומות ביניהם. כזוהי, למשל, כותרת מאמרו של אהרן עמיר, 'היהודים האלה אינם אחי', פנים 8 (1999), עמ' 83, שנכתב נגד ניסיונות חרדיים לכפייה דתית. וכן מאמרו של אמנון דנקנר, 'אין לי אחות', הארץ 18.2.83, אשר נכתב בעקבות רצח אמיל גרינצווייג: "זאת לא תהיה מלחמת אחים. לא משום שלא תהיה מלחמה אלא משום שלא תהיה נטושה בין אחים. כי אם אני צד למלחמה הזאת, הכפוייה עלי, אני מסרב לכנות את הצד השני 'אחים' שלי. אלה לא אחי, אלה לא אחיותיי. עזבו אותי. אין לי אחות". עם זאת, שימוש מהופך מעין זה דווקא מדגיש בפרדוקסליות שבו את התפקיד הרגיל שיש למטפורת האחוה בשיח הישראלי.

אין צריך לומר, שעד כמה שמטפורת האחוה מופעלת בהקשר של מעגל הקיום הלאומי, הרי היא הופכת להיות חביבה אצל בעלי השקפה לאומית, ודחוויה אצל בעלי השקפה שמאלית ואצל בעלי גישה אינדיבידואליסטית. על כך ארחיב בהמשך.

ג. מהו המקור של השימוש המוגבר במילה 'אחי' ובהטיותיה השונות בשיח הישראלי בן זמננו? כיוון תנועה אחד, שוודאי קיים אך אינו ממצה את העניין, הוא מן הצבא אל החברה האזרחית. אחוות הלוחמים שביחידות השדה הועתקה אל השיח האזרחי.<sup>209</sup> אינני סבור שיש לפרש תהליך זה כסוג של מיליטריזציה של החברה האזרחית בישראל. אדרבה, שנים אלה דווקא מאופיינות בהתרחקות גוברת והולכת של החברה האזרחית מן האתוס הצבאי ומצה"ל כפרה קדושה שאין לגעת בה. דומני כי פשר התהליך הוא אחר. הוא קשור, מחד גיסא, בתהליכי הפיכתו של הגבר הישראלי לרגיש יותר, לפחות צבר, למי שאינו נבון מחשיפת רגשותיו, לעתים עד כדי דמעות. מאידך גיסא, תהליך זה מעוגן בציניות שהולכת ופושא בישראלי המצוי; כפי שנראה להלן, באופן פרדוכסלי דווקא השימוש הרווח במילה 'אחי' מאפשר בחסותה לתקוע את הסכין עמוק יותר בין צלעותיו של הזולת.<sup>210</sup>

מעבר לכך, יש שמציינים את הערבית כמקור תרבותי חיצוני שהשפיע על השיח הישראלי.<sup>211</sup> אחרים מציינים את ה brother האמריקאי, (או בקיצור bro) שהיה רווח בעיקר בקרב התנועה לשחרור השחורים בארה"ב.<sup>212</sup>

דומני שמן הראוי לשקול ברצינות, כי לכל הפחות אחד המקורות לשימוש הישראלי המודרני במטפורת האחוה הוא המקרא והמורשת היהודית שבעקבותיו. לעיל ראינו, כי המקרא הוא שמכונן את כינויו של הזולת בשם 'אחי' (ו'רעי'), והדבר נשמר, בצורות כאלה ואחרות, גם בעברית החז"לית והימי-ביניימית. אין זה מן התמה, כי אחד מן הצינורות, אם לא העיקרי שבהם, אשר הנחיל את השימוש העברי המודרני במטפורה זו, הוא המקרא והמורשת היהודית. אלא שכאן לא אבקש לבדוק את נכונותה ההיסטורית-לשונית של טענה זו. במקום זאת אטען, כי המורשת היהודית הטעינה מטפורה זו במשא שיש בו כדי להציע העשרה חשובה ופורייה עבור השיח הישראלי.

ד. מטפורת האחוה אמנם קנתה לעצמה שביתה בשיח הישראלי בן זמננו. היא נחשבת אהודה ושימושית בפי רבים. ועם זאת, לא כולם נמנים בין חובביה. יש שבשרם נעשה חידודין חידודין למשמע השימוש הגובר והולך במטפורת זו והם מן המקטרגים הראשיים נגדה.

כאמור, חלקם של המקטרגים בא מן השמאל הפוליטי (מדיני-בטחוני), אשר באוזניו צורמים השימושים הלאומיים הנעשים במטפורה זו, כלומר ייחוד הקבוצה היהודית כנגד קבוצות אחרות,

---

<sup>209</sup> בדרך כלל הקריאה 'אחי' מזוהה עם לוחמי חטיבת גולני. עם זאת יש הטוענים, כי מקורה בחיל התותחנים של שנות השבעים.

<sup>210</sup> על כך ראו להלן.

<sup>211</sup> "אם יש דבר אחד יפה בביטוי 'אחי', שיש הרבה מה לטעון נגדו, זה שהוא מביא איתו ניחוח של שפה והקשר תרבותי ערביים, שבהם – כפי שמקובל להגיד על יידיש – הוא נשמע יותר טוב" (עמליה רוזנבלום, 'אחי/אחות/אח שלי/אח שלי', בתוך: צבי טריגר ועמליה רוזנבלום, ללא מילים – התרבות הישראלית בראי השפה (כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2007), עמ' 39).

<sup>212</sup> ראו רוביק רוזנטל, הלקסיקון של החיים (ירושלים, 2007), 14.

בדרך כלל ערביות. לדידם, הזהות הישראלית ראויה להיות המגדיר הדומיננטי, ולא הזהות היהודית. למותר לציין, כי מגמה זו יש לראות על רקע מאבק הזהויות הנרחב יותר המתחולל בשיח הציבורי בין הזהות היהודית לבין הזהות הישראלית. יש ליתן את הדעת, כי כאן ההתנגדות אינה לשימוש במטפורת האחוה ככזו, אלא לשימוש הנעשה בו בהקשר היהודי-לאומי. רוצה לומר, כי לדידם של בעלי גישה זו מטפורת האחוה עשויה להיות ראויה אם תבוא בשיח שיש בו אחוות ישראלים, למשל בין היהודי הישראלי לבין הערבי הישראלי.<sup>213</sup>

אלא שיש המתנגדים באופן עקרוני לעצם השימוש הרווח, רווח מדי לטעמם, במטפורת האחוה. זאת מטעמים ליברליים-אינדיבידואליסטיים. לדידם, השימוש במילה 'אחי' מייצג סוג של דביקות קולקטיבית מיוזעת.<sup>214</sup> היא מונעת את האפשרות המבורכת של ריחוק בין בני אדם תוך שמירה על האוטונומיה הפרטית של כל אחד ואחד, ללא תחושת מחויבות לקרבה או להזדהות עם האחר.<sup>215</sup>

זאת ועוד. נגד השימוש המקובל במילה 'אחי' נטען כי בחסותו הצדקנית דווקא נחבאת נטייה של צביעות ושל ניכור-יתר.<sup>216</sup> מטפורה זו מאפשרת תחושה של קירבה במקום שזו אינה קיימת, ודווקא בחסותה נעשים הדברים הקשים ביותר.<sup>217</sup> על פי ביטוי הומוריסטי אופייני: "אל תקרא לי

<sup>213</sup> וראו כמשל, להלן הע"ש 227.

<sup>214</sup> דנקר (לעיל, הערה 208) כינה זאת: "השמיכה הדביקה של אהבת ישראל".

<sup>215</sup> ייש ב'אחי' משהו שמהווה פגיעה בפרטיות, והוא בוטה במיוחד דווקא מפני שאנחנו חברה כל כך משפחתית, והמשפחתיות היא חלק כל כך מרכזי מחיי היומיום שלנו. כשאומרים לך 'אחי' זה שם אותך בעמדה של חוב, קצת כמו לקבל מתנה. המוסכניק הוא הכל חוץ מאשר אח שלך..." (צבי טריגר, בתוך ללא מילים, עמ' 42).

<sup>216</sup> "כלבים שמאמנים אותם לתקוף – אל תשאירו אותם עם תינוקות. והכלבים האלה הם אנחנו. אנחנו מוכנים לתקוף בשנייה. לכן אנחנו צריכים את 'אחי'. כדי לסמן שברגע זה, באינטראקציה הקטנה הזאת – עם החשמלאי שאנחנו רוצים להוריד במחיר, עם הנהג שאנחנו רוצים לחתוך בכביש – אנחנו לא מתכוונים לתקוף. ומכיוון שאלימות זו מבוטאת בצורה החופשית ביותר בצבא, אין פלא ש'אחי' היא מילה פופולרית מאד בצבא... אך מאחר שאין בכוחה של 'אחי', או של כל מילה שהיא, לעמוד בפרץ, 'אחי' מתחילה לקרוס. היא קורסת מפני ששום מינון של 'אחי', לרבות מינון היתר שקיבלנו ממנה בשנות התשעים, לא יכול לכסות על האלימות. האלימות גואה – כלפי חוץ וגם כלפי פנים... ולנוכח גל האלימות 'אחי' מתגלה כקטן ולא משמעותי. מעין נשיקה אגבית למזוזה" (עמליה רוזנבלום, בתוך ללא מילים, עמ' 40).

<sup>217</sup> בלוג שפורסם באתר Nfc בתאריך 1.10.03, מאת אברהם שרון, ממחיש זאת טוב יותר מכל: "אם אין לי אח - היאך אני 'אחי' בכל שני וחמישי? הביטוי 'אחי' מבטא את הרעות החולות שבהן אנחנו לוקים; החולי הממאיר הזה מאפיין, חד וחלק, במלה אחת בלבד, חברה נבובה, ריקנית, אלימה, מהלכת אימים על הפרטים המהווים אותה המטביעים את פחדיהם ואת ייאושם בים של דמעות אשר כל אחת מהן היא טיפה של 'אחי' ושל 'אחותי'... כיום, כמעט כל אחד, כמעט לכל אחד, כמעט בכל זמן... הוא 'אחי'. 'אחי' לא רק כביטוי להוקרה, לחיבה, לקרבה. 'אחי' כאזרה. אל תתעסק אתי. 'אחי' כאיום. אם לא בגלוי - במובלע: הישמר לך אחי, פן יבולע לך. אל תתעסק אתי... 'אחי', אשר לפעמים יאמר בהרחבה ובפירוט וינוסח בשתי מלים – 'אח שלי' - מסמן את הקו הדק, הלא-אחת סמוי, החוצץ בין טפיחה חברה'ימנית, סחבקית, על כתפו של הזולת לבין תחיבת אצבע לעינו או, חלילה, נעיצת סכין בגבו. זה אותו קו שבור, מרצד, המבדיל בין צחוק לבין בכי - צחוקו של ליצן הקרקס התשוש בסוף הערב, כאשר משחת האיפור המשוחה על פניו נמהלת בזיעתו הזולגת במורד צווארו, בשעה שבה מעומעמים האורות טרם כיבוים, אותה שעת דמדומים אפלולית אשר בה יריעת אוהל הקרקס כבר לחה מטל הלילה. גם אני 'אחי' לפעמים. אין לי אח ביולוגי (יש לי אחות). אני לא מכיר שום אדם שהיחסים בינינו מצדיקים (בוודאי לא מותרים באישור שלי או ברמז כל שהוא מצדי העשוי להעיד על הסכמתי להיות מכונה במלה 'אחי') את כינויו אותי כ'אחי'. אני סולד מקרבה יתרה, קל וחומר

אחי ואל תדפוק את אחותי".<sup>218</sup> בוורסיה אחרת צמח לאחרונה והפך לרווח הביטוי "אח שלי".<sup>219</sup> ביטוי זה משחק במטפורת האחוה תוך שינוי כיוונה: אכן אח, אך לא שלי אלא שלו; הקרבה קיימת אך לא כלפיי, אלא כלפי אחר.

יש גם המציינים לגנאי כי פעמים רבות המילה 'אחי' משתלבת בביטויים שתמציתם הוא השיטה המגונה של "הסמוך" הישראלי, כגון "אחי, יהיה בסדר", ו"עזוב אותך אחי, באמאשך".<sup>220</sup> ה. ההשוואה בין השימוש היהודי עתיק היומין במטפורת האחוה לבין השימוש הישראלי המודרני, בעיקר בשפה הרווחת בעשורים האחרונים, היא מאלפת ופורייה. המודעות להבדלים ולניואנסים עשויה לתרום להעשרת השפה ולתיעול חיובי יותר של השפעות שיש לשימוש במטפורה זו על דפוסי החשיבה וההתנהגות המקובלים.

היבטים נרחבים של השוואה זו כבר מתבקשים מן הדברים שנכתבו לעיל, ולפיכך אציין בקצרה בלבד. מטפורת האחוה במקרא ניצבת בתוך שבין שלושה קטבים מנוגדים ומורה את הדרך

---

מקרבה מלאכותית, מופרכת, מזויפת, תאומתו של הריחוק, מצד מי שאין לי כל רצון להיות קרוב אליו וקרבתו הכפויה עליי מעוררת בי רתיעה וסלידה ולא אחת אף מיאוס. 'אחי' הקצר, החד-הברתי, הישראלי כל-כך, הצבאי, התזזיתי, קצר הנשימה וחסר הסבלנות, הוא שאר-בשרו הקרוב-רחוק של 'סמוך', של 'יהיה בסדר'. הוא חוליה בשרשרת לשונית רדודה, נבובה, אפסוסית, לא-כלומית, הממחישה בעצם הגייתה את הבוטות ואת הגסות, ואת היובש ואת הקרירות, עולם אנושי מנוכר, אדיש, טכנוקרטי, רובוטי, זה חלה עליו ההגדרה המבעיתה והמצמררת של הפילוסוף והסופר הצרפתי ז'אן פול סארטר – 'הגיהנום הוא הזולת'. אחד-עשר מכל עשרה בני אדם שמכנים אותי 'אחי', לא יסייעו לי אף אם אדקק ואשווע לסיוע. איש מהם לא יושיט לי יד, לא יחזיק לי אצבע. לא אזיז לאיש מהם. אחת היא להם, לכל קוראי 'אחי', אם הנני או אם איני. 'אחי' הוא מלאכותי, עשוי, שמאלצי, מאולץ, הזוי, כפוי, קפוא, שקרי. אין בו ממש. אין בו דבר. הוא נבוב. הוא חלול. הוא דחליל. הוא סתם. הוא כאילו. הוא לא כל-כלום. כל כולו מראית-עין קולית, אחיות עין מילולית. אני לא אח של איש מהמכנים אותי 'אחי'. אם וכאשר תהיה אי פעם קרבת דם בניינו יהיה זה דם הפצע שמי מאתנו יפצע, חלילה, בעקבות מעשה אומלל, מיותר להחריד, של הקזת דם פתאומית. זה עידן שבו מופרטות גם הדאגה לזולת והחמלה עליו - שתי הדודות הטובות של ילדוטי, שהזמן הזקין אותן והפכן לקשישות סיעודיות. זה עידן של התרחקות בין אדם לזולתו, של קור אנושי שהפך לקיפאון. תסתדר לבד, אחי. זה עידן שבו שפת הסגי-נהור מדגישה את הריחוק, את הניכור, את הקור. לשון 'אחי' הופכת אותי מאדם אוהב בריות לאדם שמתחיל להירתע ולסלוד מהן. 'ישומר נפשו ירחק'. רק בגלל דביקותה המיוזעת של הישראליות החדשה, זו שבה הכל מותר, תמיד, בכל מקום וזמן, לכל אדם, אפילו הוא זר גמור, בוודאי מן הבחינה הלשונית, כי אחרי הכל מה העניין, מה הסיפור אחי. אז מה אם קראתי לך 'אחי'. מי אתה בכלל שתגיד לי איך לכנות אותך יה חתיכת...". (<http://www.nfc.co.il/archive/003-D-3618-00.html?tag=11-16-07>).

<sup>218</sup> זו גם הייתה כותרתה של רשימה כואבת שפרסם לאחרונה יהודה נוראל במקומון הירושלמי כל הזמן 22.2.08, עמ' 34, בה הוא התרעם על השימוש הצבוע שעושה החברה הישראלית במטפורת האחוה ככסות לאפליית עדות המזרח. לדבריו, האחוה הישראלית היא "אתוס כוזב", הממצב את המזרחיים כאח חורג, לא אח טבעי. האחוה האמיתית מתחילה, לטענתו, רק במוות: "ורק כשהוא ממלא את השורות, בצבא או בבית הקברות, רק כשהוא הורג את הערבי, הוא מפסיק להיות ערבי בעצמו, רק כשהוא מקריב את חייו בשורות 'צבא ההגנה לישראל', למען המדינה הישראלית-אשכנזית הזו, רק אז הוא נקרא 'אחי' באמת. 'אלה האחים שלי, אלה האחים', כתבו בפואמה ההיא".

<sup>219</sup> ביטוי זה הנו, ככל הנראה, פיתוח סטירי שהודבק בתכנית הטלוויזיה 'ארץ נהדרת' לדמותו של איש החמאס, אבו-טיר (רוביק רוזנטל, הלסקיקון של החיים (ירושלים, 2007), 14). במובן זה, אכן הביטוי 'אח שלי' דווקא נועד להדגיש את המרחק ואת הניכור ולא את הקרבה ואת הידידותי. ראו גם עמליה רוזנבלום, ללא מלים, עמ' 41.

<sup>220</sup> לעיל, הערת שוליים 217. וראו גם, למשל, הבלוג של טל רבינוביץ', [http://www.faz.co.il/story\\_3023](http://www.faz.co.il/story_3023), פורסם בתאריך 9.8.05.



להכלתם המאוזנת. היא מזוהה עם הדגשה של האחריות כלפי הזולת ורווחתו, על כל המשמעויות הנורמטיביות הנגזרות מכך. בד בבד היא מבליטה את האני, האינדיבידואל העומד במלוא יחידותו, אשר רק בדרך זו נושא באותה אחריות חברתית הנזכרת. ואת שני אלה היא מקיימת בתוך מסגרת חברתית קיבוצית, שאל תוכה הם נולדים ומאפייניה טבועים עמוק בתוכם. דימויה של המסגרת החברתית כמשפחה תורם לכך שכאן היחיד אינו מתמזג בתוך הזהות הקיבוצית עד כדי שהוא נבלע בה, אלא הוא מקיים מערכת יחסים דיאלוגית ואינטימית עם יחידים אחרים, תוך שמירה על מאפייני הריבוד החברתי ועושר הגוונים שבו.

כאן יש להוסיף, כי השימוש המקראי במטפורת האחוה נעשה באופן גמיש ובמעגלים משתנים. זו מטפורה שקצותיה פרומים, ואין זה ברור מראש ובאופן א-פריורי לאיזה היקף של מעגל חברתי היא מתייחסת.<sup>221</sup> לעתים המילה 'אחיך' מייצגת את שאר הבשר<sup>222</sup> או חבר קרוב,<sup>223</sup> לעתים את בן השבט,<sup>224</sup> פעמים רבות את בן הלאום, ולעתים אפילו זרים בני עם אחר שהם בעלי קרבה יתירה אל העם היהודי נקראים גם הם 'אחיך'.<sup>225</sup>

כך למשל, המבקשים להדגיש את הייחוד היהודי שבתוך המרחב הישראלי יוכלו וודאי למצוא בסיס איתן בהנגדה שיוצר המקרא בין 'אחיך' לבין 'הנכרי'.<sup>226</sup> אך גם המבקשים להכליל בשיח האחוה הישראלי קבוצות לא יהודיות יוכלו למצוא להם משענת בשימוש שעושה לעתים המקרא במטפורה זו.<sup>227</sup> יתר על כן. המודעות לממד המטפורי של ביטוי האחוה, עשויה להקל על

---

<sup>221</sup> ראו F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, **Hebrew and English Lexicon of the Old Testament** (Oxford, 1907) תחת הערכים 'אחי' ו'רעי'.

מן הראוי לציין, כי בלשון המקרא לעתים מטפורת האחוה מורחבת עד שהיא חלה על עולם הדומם. כך למשל, בתרי החיות שבמעמד ברית בין הבתרים מוצגים כעומדים "איש בתרו לקראת רעהו" (בראשית טו, י). וראו גם ישעיה לד, יד "ושעיר על רעהו יקרא". כמו כן, יריעות המשכן מתוארות כ"חבורות אשה אל אחותה" (שמות כו, ג), ובדרך דומה מתוארים הלולאות (שם, ה), ידות המשכן (שם, יז), הכרובים (שמות כה, כ), וכן שם לו, ט) וכן כנפי המלאכים (יחזקאל א, ט). בדברי איוב מצאנו: "'אֶחָאֵחַ הֵייתִי לַתַּנִּים וְרַעַל לַבְּנוֹת יַעֲנָה" (איוב ל, כט). ובספר משלי נזכר: "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד; ראו גם שם יח, ט). על כך אמר רד"ק: "כי כל דבר יקרא אח כנגד חברו" (ספר השורשים, ערך: אח. ראו גם רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק א פרק ו).

<sup>222</sup> למשל, "ויאמר אברהם אל לוט: אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רועי ובין רועיך כי אנשים אחים אנחנו" (בראשית יג, ח; ראו גם שם כט, יב).

<sup>223</sup> "צר לי עליך אחי יהונתן" (שמואל ב, א, כו), וכן בשיר השירים "אחותי כלה ... אחותי רעייתי" (ה, א-ב); ראו גם מלכים א, ט, יג; שם כ, לב-לג.

<sup>224</sup> כך, לדוגמה, טוען משה כלפי קורח: "ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי אתך ובקשתם גם כהונה" (במדבר טז, י; ראו גם שם יח, ב).

<sup>225</sup> למשל, "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא" (דברים כג, ח). וראו במדבר כ, יד. וראו גם פ' ארצ'י, 'אחוה' בין לשון אבלה והלשון העברית, **בלשנות עברית 31 – 35** (1992) עמ' 33.

<sup>226</sup> ראו לעיל, ליד ציון הע"ש 177.

<sup>227</sup> למשל, כאשר ברק מדינה מבקש לתאר את הנזק שיש, לדעתו, בחוק האזרחות והכניסה לישראל (הוראת שעה), התשס"ג – 2003, ובמדיניות שהוא משקף כלפי הציבור הערבי הישראלי, הוא משתמש במטפורת האחוה באופן הבא: "מדיניות כזו... מבטאת חוסר אמון בבני הקבוצה הנפגעת תוצאה היא השפלה, פגיעה בלכידות החברתית וחשש מפני שיבוש קשה של מרקם היחסים השברירי ממילא בין אזרחי ישראל היהודים לבין אחיהם הערבים" (ברק

האפשרות של סימון תתי-קבוצות של אחווה (אחוות נשים, אחוות עובדים, אחוות לוחמים) ולבסס אותה, וזאת בלא שמעגל האחוה הלאומי יחוש מאוים על ידי כך וכמי שעליו להתגונן על ידי בליעה אל תוכו, כמין חור שחור, כל השתייכות קהילתית או חברתית מצומצמת יותר.

ובצד זאת יש לזכור, את הגיוון ואת המורכבות שמעניקה המטפורה המקראית המשלימה – מטפורת הרעות. כפי שראינו לעיל, בעוד האחוה היא דבר מולד, שקשה עד בלתי אפשרי לשנותו, הרעות היא דבר נרכש, שניתן להגדרה מחדש מעת לעת. מי שהוא זר לי ואינו אחי עשוי להפוך ולהיות רעי. ובדומה, מי שהיה קרוב אלי והתרחק עלול להפסיק ולהיות רעי אף שלעולם יישאר אחי. כאן המקרא מעניק הזדמנות נוספת לשימוש גמיש ומושכל במטפורות אלה, המאפשר ליצור מעגלים בתוך מעגלים של זהויות, חלקן ממשפחת האחוה חלקן ממשפחת הרעות, לעתים תוך הדגשת מכנים משותפים ולעתים תוך הבלטת יסודות מפרידים.<sup>228</sup>

חשוב ליתן את הדעת לקונטקסט שבו משולבת מטפורת האחוה. המקרא משלב מטפורה זו בתוך שפתו של החוק, במצוות התורה. כאן האחוה אינה רק דרך לשיח יומיומי בין אנשים, או טכניקה ספרותית בידי מחבר פואטי, אלא היא לשונו של המחוקק ובה לידי ביטוי ברבדים השונים של התורה וההלכה. ללגליזציה של מטפורת האחוה ישנן כמה תוצאות מעניינות. כך למשל, הפיכת מטפורת האחוה חלק מלשון המחוקק תורמת למיסודה ולהפיכתה להיות אבר חי בשיח הרשמי והגבוה של החברה; היא אינה רק סלנג שמקומו מוגבל לשפת הרחוב או לתקופת המילואים. תוצאה אחרת של תהליך זה הוא כרסום באפשרות לניכוסה של מטפורה זו על ידי קבוצות מסוימות, שלא לומר עשיית שימוש מניפולטיבי בה. כשמטפורת האחוה מועלית לדרגת לשון המחוקק, על כל מאפייני האיזונים והבלמים האמורים לאפיין את עבודתו, היא עצמה עשויה לקבל משמע מאוון יותר, משמע שהוא משוריין יותר מפני הטיות גחמניות של קבוצה זו או אחרת.

המאפיין האחרון שברצוני למנות כאן הוא אחד הפנים המשלימים של מטפורת האחוה: מטפורת האב. אם שניים שהם בני לאום אחד מקיימים ביניהם, באופן מטפורי, יחסי אחים, מתבקשת כמובן השאלה מיהו אביהם. באקלים המקראי התשובה לשאלה זו פשוטה: האל. "הלה" תגמלו

---

מדינה, 'דמוקרטיה, ביטחון ומה שביניהם', בטאון הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית, גיליון 10, תשס"ח, עמ' 11, 14. ([http://law.huji.ac.il/upload/gilayon10\\_sec.pdf](http://law.huji.ac.il/upload/gilayon10_sec.pdf)).

יחד עם זאת, פעמים שמטפורת האחוה מופעלת במעגל כה נרחב עד שאין מילה אחרת להגדיר השימוש הנעשה בה כהזוי. ראו למשל השימוש של כותבת ישראלית (מתקשרת) בביטוי "אחי נסראללה", "כי הרי כולנו אחים, ילדי האלוהים" (<http://www.altnet.co.il/Index.asp?ArticleID=1234&CategoryID=52&Page=2>).

שאלה מרתקת, החורגת מגבולות יריעה זו, היא כיצד אנו קובעים אימתי מטפורה היא נכונה או מוצלחת ואימתי היא בלתי נכונה או בלתי מוצלחת.

<sup>228</sup> לדוגמה, יתכן שיהיו כאלה שימצאו את מטפורת הרעות כמתאימה יותר לשימוש במערכת היחסים שבין יהודים לבין לא יהודים בישראל, יותר מאשר מטפורת האחוה. ודוגמה נוספת: ראינו כי לעתים נעשה שימוש מהופך במטפורת האחוה, דווקא כדי להעצים קונפליקטים ולהעמיק שסעים בישראל (לעיל, הערות 208, 218).

זאת, עם נבל ולא חכם; הלוא הוא אביך קנך, הוא עשך ויכוננך".<sup>229</sup> אולם בהקשר הישראלי כדאי להעניק תשומת לב מיוחדת לשאלה, מיהו האב המאפשר את קיומה של מטפורת האחוה בשיח המתנהל ברחובות ישראל? כשאדם פותח את חלון רכבו וצועק לנהג שליחו: "אחי, אתה יודע אפוא רח' הרצל"? מה הוא מניח במובלע ושלא במודע לגבי האב המשותף לו ולבן שיחו? האם אביה של החברה הישראלית הוא הלאום היהודי?<sup>230</sup> אולי המורשת היהודית הרוחנית? ואולי אביה יהיה חזון של חברת מופת וצדק? שימוש מוגבר ובעיקר מודע במטפורת האחוה יחייב את דוברי העברית ליתן דעתם בשאלה חשובה ומהותית זו.

פירוש פסוק

---

<sup>229</sup> דברים לב,ו. מאוחר יותר אנו מוצאים ביטויים רווחים המבוססים גם הם על מטפורת האל כאב, כגון "אבינו מלכינו", "אבינו שבשמים" וכדומה. אכן, כפי שראינו לעיל, המקרא שולל את האפשרות שאחד מן העומדים במוקדי ההנהגה – מלך, כהן, שופט או נביא – ייחשב 'אבי', שהלא כולם, לרבות אלה, אינם אלא אחים. השוו לעיל, הע"ש 131.

<sup>230</sup> דרך אגב, שורשה האטימולוגי של המילה 'לאום' במילה 'אם'. הביטוי 'בני עם אחד' או 'בני לאום אחד' מחזק זאת.