



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

# מסע אל האחוה

עורכים: ידידיה צ' שטרן | בנימין פורת

## מסע אל האחוזה

עורכים: ידידיה צ' שטרן, בנימין פורת



# מסע אל האחוה

עורכים: ידידיה צ' שטרן, בנימין פורת



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

In Search of Solidarity: An Israeli Journey

Editors: Yedidia Z. Stern, Benjamin Porat

עריכת הטקסט: תמר שקד, ענת ברנשטיין  
עיצוב הסדרה: טרטקובר, עיצוב גרפי - טל הרדה  
עיצוב העטיפה: יוסי ארזה  
סדר: אירית נחום  
הדפסה: דפוס אופסט נתן שלמה בע"מ

התצלום על העטיפה באדיבות אוצר תמונות הפלמ"ח

מסת"ב 978-965-519-136-3 ISBN

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

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:  
טלפון: 02-5300867 ; פקס: 02-5300800, 1-800-20-2222  
דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
אתר האינטרנט: [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)  
המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4702, ירושלים 9104602

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ד), תשע"ד  
Copyright © 2014 by The Israel Democracy Institute (R. A.)  
Printed in Israel

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

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

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

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

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



## תוכן העניינים

7	הקדמה: מסע אל האחוה: אחוה וסולידריות בישראל ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת
	<b>שער ראשון</b>
	<b>אחוה: שקיעי עומק</b>
13	אדם לאדם – אח ורע: על המטפורה החברתית במקרא בנימין פורת
72	סולידריות, גרסת העברית רוביק רוזנטל
94	המאבק על הזיכרון המשותף ומקומם של הקולות החלופיים בכינונה של ההיסטוריה רחל אליאור
125	על החברות, הזמן והשבת רונלד שארפ
146	מקרכת משפחה לזהות לאומית הרב יובל שרלו
173	האדם המצוי והחברה הרצויה: עיון בתפיסות האדם של הובס, מרקס והרב קוק ובהשלכותיהן החברתיות ברוך כהנא
217	"ובא גאֵלוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו": על אחוה וגאולה מיכל טיקוצ'ינסקי



## שער שני

### שיח האחוה

- 245 סולידריות: יישוב, מדינה – ומה הלאה?  
מוקי צור
- 263 על הגבול הדק שבין מלחמת אחים לערבות הדדית  
הרב יעקב מדן
- 309 סולידריות – לא מה שחשבתם  
יוסי שריד
- אחי, אתה נאצי: פרדוקס הרטוריקה האלימה  
בשיח הפוליטי הישראלי  
יאיר שלג
- 318 ה"אנחנו" הישראלי ושאלת הסולידריות  
אבי שגיא
- 336

## שער שלישי

### מעשה האחוה

- קפיטליזם וצדק חברתי  
ידידיה צ' שטרן
- 357 אחוות הלוחמים  
אסא כשר
- 380 פיוס בחסות המשפט: על כוחה של התנצלות ומגבלותיה  
מיכל אלברשטיין ואביטל מרגלית
- 402 אחווה וסולידריות: פרספקטיבת מערכת החינוך  
ירמי סטביסקי
- 437 "באין אחדות שלמה, העיקר חסר": על כישלון החברה  
האזרחית בישראל בקידום סולידריות חברתית  
יובל אלבשן
- 448 המשתתפים באסופה
- 459

Introduction: Fraternity and Solidarity in Israel  
Yedidia Z. Stern and Benjamin Porat

## הקדמה

### מסע אל האחוה: אחווה וסולידריות בישראל

ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת

החברה הישראלית שברירית למראה, מלווה בתחושה עצמית מתמדת של קיום התלוי על בלימה, חרדתו של העומד על שפת התהום. קשה להאשימה בכך. הלוא מראשית ימי הציונות ניצבו יהודי ארץ ישראל, ולימים אזרחי המדינה, לפני קשת רחבה ומסובכת, כמעט בלתי אפשרית, של איומים ואתגרים קיומיים: מדיניות חוץ וביטחון, מלחמה ושלום, התיישבות וגבולות, כלכלה וחברה, דת ומדינה, ישראל ויהדות התפוצות, יהודים וערבים. לקראת כל שנה חדשה מתריעות כותרות העיתונים כי הגיעה נקודת ההכרעה; בכל מערכת בחירות קובעים פרשנים כי הפעם יחרץ גורל המדינה והעם.

אִי-אפשר להקל ראש בקשיים האובייקטיביים, האתגריים, שלפניהם ניצבת החברה הישראלית. קשה למצוא להם אח ורע במדינות מתוקנות. ברם קיים גם הרכיב הסובייקטיבי, התודעתי, המחריף ומעצים את האתגרים המסובכים ממילא. בישראל ויכוח פנימי מועצם לאיום קיומי. היריב לעולם מתויג כימין קיצוני או כשמאל סהרורי, כקנאי דתי או כעמלק מודרני. הצעה ימנית, פסיקה דתית, לעולם יסומנו כחורבן הדמוקרטיה; הכרעת בג"ץ, פעולה של השמאל, תמיד ייחשדו כקץ הציונות. מכל עבר בטוחים כי האחר, ורק הוא, פועל ככריון שבעת מצור שורף את מחסני התבואה ומביא על ראש כולנו את חורבן הבית השלישי. הזולת – הפוליטי, הדתי, החברתי, הלאומי – הפך להיות הגיהנום. לא לחינם כשישראלים מבקשים להתרפק על ארץ ישראל הישנה והטובה הם נזכרים בגעגוע בשיר "הרעות".

אם נבוא למנות את השסעים החברתיים הקורעים את החברה הישראלית לגזרים נימצא נבוכים: המתח החרדי-דתי-חילוני שעוד לא מצא מזור; הפערים הכלכליים הגדלים והולכים; התהום העמוקה שבין ימין לבין שמאל; השד העדתי שעדיין מגיח מעת לעת מתוך הבקבוק; החומות החוצצות בין עולים לבין ותיקים;

מרקם היחסים הסבוך והטעון שבין יהודים לבין לא יהודים, בעיקר היחסים שבין יהודים לערבים.

רק ברגעי חסד, כאשר המחלוקות הנוקבות בשיח הציבורי נסוגות מפני המכנה המשותף, מתבססת האמונה ביכולת הישראלית המופלאה להתמודד עם האתגרים האדירים. ומנגד, בשגרת היום-יום, עם אובדן תחושת האחווה, כשנמוגה הרגשת הסולידריות, מתגבהים אתגרי הקיום ונדמים כהר שאין לעוברו. האויב הגדול ביותר של ישראל, ראש וראשון לכל האיומים, נמצא אפוא בחוסר יכולתנו להגיע לקונסנזוס; בשקיעתה, האמיתית או המדומיינת, של האחווה.

מדינת ישראל היא מדינת הלאום של העם היהודי. האם ייחודה התרבותי, הלאומי והדתי של המדינה אוצר בתוכו פוטנציאל ממשי להשבת עטרת האחווה ליושנה? אסופת המאמרים שלפנינו מבקשת לבחון את האפשרות של החזרת האחווה אל מרכז השיח הציבורי הישראלי והפיכתה לגורם בעל משקל בעיצוב חיינו המשותפים – כל זה, בין השאר, באמצעות התחקות אחר שורשיה של האחווה היהודית, בנגיעה מרפאת בעצביה החשופים והדלוקים של הסולידריות הישראלית, בחשבון נפש נוקב שפניו מוסבות אל העבר אך הוא גם צופה פני עתיד. בשם מרטיץ בוכר נאמר כי לאחר המלחמה הגדולה נדדה החירות מערבה, השוויון פנה מזרחה, ואילו את האחווה שכחו כולם (מוקי צור, במאמרו שבאסופה). בשלה העת והתחדד הצורך בשחזור, מחודש ועדכני, של רגעי האחווה שליוו אותנו בעבר, בחשבון נפש ציבורי בדבר מקומה של האחווה בחיינו המשותפים. היכולת לדלות מתוך מעייני האחווה היהודית ולשחזרה במרחב הישראלי היא, לדעתנו, מפתח קריטי ליכולת ההישרדות של החברה הישראלית, כמו גם לשגשוגה והצלחתה.

אחווה עלולה להישמע, פעמים רבות בצדק, כשמאלץ מיוזע, מרשרשת בעטיפת צלופן זולה, מתקתקה להחריד. שיח האחווה נוטה לטאטא בעיות אמיתיות אל מתחת לשטיח, לעגל פינות ולהשרות הרגשה מזויפת של חיים בצוותא. זוהי השמיכה הרביקה של אהבת ישראל, ערב כפוי של שירה מאולצת בציבור. לא לכך כוונתנו. אהבת ישראל אינה נוסחת אינסטנט לפתרון בעיותיה של החברה הישראלית; סולידריות אינה לחש קסם. החייאתה של האחווה היא אתגר מורכב. היא מחייבת ראייה לא פשטנית; דורשת תשומת לב לשונה, למגוון, למסוכסך. אכן, "אהבת ישראל [...] איננה רק עבודה הרגשית לבדה, כי

אם מקצוע גדול בתורה, וחכמה עמוקה ורחבה, רבת הענפים" (הראי"ה קוק, אורות [תשמ"ה], אורות ישראל ד, א).

אחוה היא פריווילגיה שיש לשלם מחירים בתמורתה. היא אינה מציעה רק יתרונות, חיים נוחים ומרופדים, אלא גם, בראש ובראשונה, תובעת הקרבה, דורשת ויתורים שאינם מובנים מאליהם. כינונה של אחווה ישראלית מחייב את הצדדים הנצים, הקטבים היריבים, לוותר על ההתעקשות למימוש חלק מסוים בחלומותיהם על מנת לזכות בהסכמה ציבורית רחבה להגשמת שאר חלומותיהם.

ככזו יש בכוחה של האחוה לאתגר סוגיות מרכזיות המנסרות בחלל עולמה של החברה הישראלית ולהזמין חשיבה מחדש "מחוץ לקופסה". כמובן, היא רלוונטית לדילמות מתחום הכלכלה הציבורית, הצדק החלוקתי והאחריות החברתית, אף כי לא בהכרח נגזרות ממנה תשובות ידועות מראש. היא עשויה להתגלות כרלוונטית לא פחות גם לתחומים אחרים, כגון דמותה של מערכת החינוך, יחסי ימין ושמאל, מוסדות משפטיים והשפה העברית.

עוד יש ליתן את הדעת למתח שבין האחוה היהודית לבין הסולידריות הישראלית. האומנם מדובר בשתיים שהן אחת? האם יכולה לשון האחוה המקראית להנהיר את שפת ה"אחי-אחותי-אח שלי", יציר העברית הישראלית בת זמננו? מה בין האחוה, הרומזת אל היחסים האינטימיים שבין אחים, לבין הסולידריות, שאולי יש בה משהו מן הקרבה אל היחסים הצפופים והדחוסים שבין חיילים (solidarity-soldiers)? האם במישור הכלכלי-חברתי האחוה היהודית מובילה אל הפילנתרופיה הימנית או אל הצדק החלוקתי השמאלי? היכן ימוקמו אזרחים ישראלים נוכרים ביחס לאחוה היהודית, הנוטה להעמיד חומות חוצצות בין פנים לבין חוץ? אלו הן אחדות מן השאלות הנוקבות הניצבות בלב לבה של סוגיית האחוה, והן נידונות בצורות שונות לאורך האסופה.

המאמרים שנאספו בקובץ זה נכתבו בידי הטובים בתחומם. ביקשנו להציג מבט פנורמי, רחב ככל האפשר, על סוגיית האחוה. בהתאם, המאמרים שנאספו עשירים ומגוונים, הן מבחינת שיוך מחבריהם הן מבחינת נקודות המבט שלהם. האחוה נבחנת באסופה זו מפרספקטיבות משפטיות ולשוניות, היסטוריות וחברתיות; בהקשרים חינוכיים, תקשורתיים, צבאיים; ובזיקה לשיח הציבורי הישראלי. יש מן המאמרים המבקשים אחר האחוה האבודה, ויש מהם המזהירים מפני קסמי השווא שבאמצעותם היא מפתה את מאהביה.

כורח המציאות הוא שלא יכולנו לקבץ מאמרים בכל התחומים שבהם היינו רוצים לדון ובכל נקודות המבט הרלוונטיות. אך לא עלינו המלאכה לגמור, והשתדלנו שלא להיבטל ממנה.

המאמרים שבאסופה נפרשים על פני שלושה שערים: אחווה – שקיעי עומק: מאמרים העוסקים ביסודות הזהות היהודית והישראלית מנקודת המבט של האחוה; שיח האחוה: מאמרים המוקדשים לבחינה ביקורתית של השיח הציבורי המתנהל בישראל; מעשה האחוה: מאמרים המציעים מגוון תכניות פעולה על בסיס רעיונות האחוה. למותר לומר כי חלוקה משולשת זו נוצרה אך ורק כדי לתת מעט סדר בדברים. מובן מאליו שהמאמרים מורכבים יותר וניתנים גם לסיווגים אחרים.

שער ראשון  
אחוזה: שקיעי עומק



# אדם לאדם – אח ורע

## על המטפורה החברתית במקרא

בנימין פורת

### 1. הקדמה

לאורך שנותיה מיטלטלת החברה הישראלית בין שני קטבים מנוגדים המתחרים על עיצוב זהותה – קולקטיביזם ואינדיווידואליזם: מחד גיסא, הדגשה בולטת של הקולקטיב הלאומי, אם בייצוגו המלא – “כל העם צבא” – ואם בייצוגיו המוקטנים יותר (“התנועה”, “המפלגה” ועוד); ומאידך גיסא, העצמה גוברת והולכת של רכיבי זהות אינדיווידואליסטיים.<sup>1</sup> התנודות בשנים כה מועטות מקצה אחד של המטוטלת אל הקצה האחר מרשימות בכל קנה מידה. דוגמאות בולטות לטביעות אצבע קולקטיביסטיות שרווחו בעבר בישראל הן הקיבוץ; תנועות הנוער, בגרסתן המקורית; המשק הריכוזי שנהג בישראל שנים רבות; נכסי המקרקעין המולאמים; אחידותם של מספר קטן של אמצעי תקשורת; צה”ל, שעוצב ככור היתוך של החברה הישראלית; יחס מתנשא כלפי היורדים מן הארץ (“נפולת של נמושות”); ועוד כהנה וכהנה. ומנגד אנו חווים היום תהליכים מוקצנים של אינדיווידואליזם חסר פשרות, המעמיד במרכז הווייתו את היחיד, חירותו ורצונו. הדבר ניכר במגוון תמורות העוברות על החברה הישראלית, הנותנות לכך ביטוי בצורות שונות ובעוצמות לא אחידות.<sup>2</sup> עם הדוגמאות המובהקות לכך נמנים תהליכי פירוק

\* מאמר זה נכתב בהנחייתו הפורייה של ידידיה צ’ שטרן. אני מודה גם לאריה אדרעי, חנינה בן-מנחם, ימימה בן-מנחם, יצחק ברנד, חנוך דגן, ברכיהו ליפשיץ, מנחם מאוטנר ונילי סמט, שקראו טיוטות קודמות של המאמר והאירו את עיניי בנקודות חשובות.

1 וראו אורית רוזין, חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים, תל אביב: עם עובד, תשס”ח; אליעזר בן רפאל, “זהות קולקטיבית בישראל”, בתוך: חנה הרצוג (עורכת), חברה במראה: לזכרו של יונתן שפירא, תל אביב: רמות, 2001, עמ’ 489.

2 למותר לציין כי לכמה מן התמורות תיתכנה הצדקות נוספות, מעבר להקשר האינדיווידואליסטי. ראו למשל להלן, הערה 6.



התא המשפחתי,<sup>3</sup> המגמה להכיר בכל נטייה מינית שבוחר בה היחיד,<sup>4</sup> הפרטת המשק והרחבת הפערים החברתיים,<sup>5</sup> הפרטת נכסי המקרקעין של המדינה,<sup>6</sup> ביזור אמצעי התקשורת<sup>7</sup> והחלפת התפיסה של "כור היתוך" בתפיסה של "ישראליות רבת-תרבותית".<sup>8</sup> הפרטת הקיבוצים מבטאת את השלמתה של פניית הפרסה. תופעה זו – של תנועה מתמדת בין קולקטיביזם לאינדיווידואליזם – מאתגרת תאורטיקנים מדיסציפלינות שונות. היא מעניינת לא רק מנקודת מבט כללית וישראלית, אלא גם, ולא פחות, מנקודת מבט יהודית. ואכן, רבים הם המנסים את כוחם בגיבוש תאוריות חברתיות המתבססות על קריאות שונות ומשונות במקורות היהודיים הקלסיים. יש בהם המבקשים לחלץ מתוך המקורות היהודיים תובנות בעלות נטייה קולקטיביסטית, ויש בהם המבקשים לתמוך באמצעות המקורות הללו דווקא בגישה אינדיווידואליסטית. דא עקא, דומה כי תופעה מוזרה מתרחשת לנגד עינינו: המקורות היהודיים אכן נענים, וברצון, לקריאות

- 3 ראו למשל אירית רוזנבלום (עורכת), **תורת המשפחה החדשה: מדרוך למשפחה מבראשית, תל אביב: משפחה חדשה – הארגון לקידום זכויות המשפחה, 2003.**
- 4 ראו למשל Lee Walzer, *Between Sodom and Eden: A Gay Journey Through Today's Changing Israel*, New York: Columbia University Press, 2000
- 5 ראו יעל חסון, **שלושה עשורים של הפרטה, תל אביב: מרכז אדוה, 2006.**
- 6 ראו למשל רחל אלטרמן, **בין הפרטה להמשך הבעלות הלאומית: מדיניות קרקע עתידית לישראל, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 1999.** לטיעונים המצדדים בהפרטת המקרקעין של מדינת ישראל דווקא מנקודת מבט חברתית וקהילתנית ראו חנוך דגן, **קנין על פרשת דרכים, תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 96, ובעיקר עמ' 103.**
- 7 אף שהם עוברים תהליך חדש של ריכוזיות בידיים פרטיות. ראו ירון אזרחי, **זוהר גושן ושמואל לשם, בעלות צולבת: שליטה ותחרות בשוק התקשורת הישראלי, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2003.**
- 8 למאפייניה של ישראל כמדינה רבת-תרבותית ראו מנחם מאוטנר, **אבי שגיא ורונון שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב, 1998; אהד נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות, ירושלים: מאגנס, תשס"ג; יוסי יונה ויהודה שנהב, רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל, תל אביב: ככל, תשס"ה.**
- 9 לעתים קשה להכריע במתח שבין המגמות. המחאה החברתית של קיץ 2011 ("מחאת האוהלים") מצטיירת לכאורה כ"רוכבת" על חיזוק היסוד הקולקטיביסטי, זה של האחריות החברתית, אולם בצדק נטען כי היא גם מונעת במידה רבה על ידי יסודות הפוכים של אינדיווידואליזם חזק.

השונות ומתגלים, כבאורח פלא, כמי שתומכים בעת ובעונה אחת בתאוריות שונות ואף מנוגדות זו לזו. בעלי אוריינטציה חברתית מוצאים במצוות חברתיות למיניהן במקרא ובחז"ל תימוכין משמעותיים להשקפת עולמם. כך למשל, על פי ג'וזף סינגר, מומחה לדיני קניין, המקורות היהודיים תומכים בתפיסה מוגבלת של הזכות לקניין פרטי, כזאת שגם מכילה היבטים של אחריות חברתית ורגישות לצורכי הזולת:

כאשר אנו פוסעים אל תוך הכנסייה, בית הכנסת או המסגד, אנחנו שומעים מסר אחר לגמרי. אנו מצווים לאהוב את רעינו כמו את עצמנו. מצווים עלינו להיות נדיבים, מבינים, רחומים [...]. האדמה ופרייה הם מתת אל ואין למנוע את פרי האדמה מהזקוקים לו.<sup>10</sup>

כותבים כמו סינגר שבים אל המצוות המדגישות את חובתו ואחריותו של היחיד כלפי זולתו ונוטים להדגיש, ובצדק, את העובדה שגם המקרא, גם חז"ל וגם המקורות המאוחרים יותר מכוננים "שיח חובות" ולא "שיח זכויות".<sup>11</sup>

10 Joseph W. Singer, *The Edges of the Field: Lessons on the Obligations of Meir Tamari*, *Ownership*, Boston: Beacon Press, 2000, pp. 40, 48. או למשל, *The Challenge of Wealth: A Jewish Perspective on Earning and Spending Money*, Northvale, NJ: Jason Aronson, 1995, p. 148. "הגישה הסדומית בדבר קניין פרטי מוחלט דוחה כל מחויבות לסייע לאחרים, ובכך היא מנוגדת לתפיסה היהודית בדבר זכויות מוגבלות לקניין פרטי" (כל התרגומים לעברית במאמר זה נעשו בידי ענת ברנשטיין).

לקריאות קהילתניות של המורשת היהודית ראו למשל חנוך דגן, "דיני עשיית עושר: בין יהדות לליברליזם", בתוך: דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (עורכים), *משפט והיסטוריה*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ט, עמ' 165; פניה עוז זלצברג, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", *תכלת* 13 (תשס"ג), עמ' 89. משה זילברג, *כך דרכו של תלמוד*, ירושלים: מפעל השכפול, תשכ"ב, עמ' 66; חיים ה' כהן, *זכויות אדם במקרא ובתלמוד*, תל אביב: משרד הביטחון, ההוצאה לאור, 1988; חיים הרמן כהן, *המשפט*, ירושלים: מוסד ביאליק, 1991, עמ' 512; Robert M. Cover, "Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order," *Journal of Law and Religion* 5 (1987), p. 65 (הופיע גם בעברית: רוברט קובר, "זכות' מול 'חובה': תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי", בתוך: יוסף דוד (עורך), *שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית*, תרגום: שרון כהן,

ברם גם בעלי אוריינטציה ליברלית סבורים שבידם להוכיח כי –

שני עקרונות היסוד המנחים את הקריאה לצדק חלוקתי, דילולה של זכות הקניין והחתירה לשוויון כלכלי, זרים הם לרוחה של המסורת היהודית ולעקרונותיה.<sup>12</sup>

לאמיתו של דבר, אין כל חדש תחת השמש. שניות זו כבר הזדקרה לעין לפני כמה עשרות בשנים, עת התחולל ויכוח 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 [על פי קוהלת ח, ט]. 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>13</sup>

---

ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2006, עמ' 139); מיכאל ויגודה, "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי", בתוך: יורם רבין ויובל שני (עורכים), זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל, תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ה, עמ' 233.

12 יוסף יצחק ליפשיץ, "על תורת הכלכלה היהודית", תכלת 17 (תשס"ד), עמ' 63, 64. ראו גם הנ"ל, "הצדקה והחסד, הפרט והכלל", בתוך: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים: בית ראובן מס, תשס"ט, עמ' 311.

13 שלמה זלמן שרגאי, חזון והגשמה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ז, עמ' קצד.

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 האינדיווידואלי על הרצון הכללי.<sup>14</sup> הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים להצדק שלנו אבל הצדק הסוציאלי כשהוא לעצמו, בתור צדק מעמדי וחברתי ידוע הוא בניגוד גמור להשקפה שלנו [...] הצדק התורני מבוסס בעיקרו על היחיד [...] ואילו הצדק הסוציאלי כל עיקרו מבוסס על הקבוצה, על המעמד.<sup>15</sup>

גם בקרב הוגים שאינם דתיים, אך שמקורות היהדות יקרים היו בעיניהם, התחולל פולמוס דומה.<sup>16</sup>

הדבר עשוי לעורר מבוכה לא מעטה. מה ניתן להסיק מכך שהכול תומכים יתדותיהם במקורות היהדות? האם מתבקשת המסקנה שאם ממקורות אלה משמע הכול, הרי אין בהם ולא כלום, רוצה לומר שהם אכן אדישים לשאלות ברום עולמה של כלכלה וחברה, מנסחים עמדתם ניסוח כללי ומעורפל, אשר יכול להשתמע לשני פנים או יותר?<sup>17</sup> ואולי שורש הבעיה נעוץ באנכרוניזם המרחף

14 הרב משה אביגדור עמיאל, הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו, תל אביב: תנועת תורה ועבודה, תרצ"ו, עמ' 77 (הופיע שוב בקובץ בין אדם לחברו: מסכת יחסי אנוש ביהדות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה).

15 הרב עמיאל, שם, עמ' 86.

16 מן הצד השמאלי ראו למשל משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, תרגום: ישורון קשת, ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ג, עמ' 170-171; נחמן סירקין, שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית, תרגום: אפרים ברוידא, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו, עמ' 80; חיים ארלוזורוב, "הסוציאליזם העממי של היהודים", כתבי חיים ארלוזורוב, תל אביב: שטיבל, תרצ"ד, כרך ג, עמ' 55. ומן הצד הימני ראו למשל זאב ז'בוטינסקי, אומה וחברה, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"י, במאמריו: "רעיון היובל", עמ' 171; ו"פרקים בפילוסופיה הסוציאליט של התנ"ך", עמ' 181.

17 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

מעל עצם הניסיון לבחון את המקורות העתיקים של היהדות לאור תאוריות מודרניות בתחומי המשטר, הכלכלה והחברה?  
 במאמר זה אבקש להציע נקודת מבט שונה שתאפשר להכיל בעת ובעונה אחת ובאופן משלים את זוויות הראייה המתנגשות. לשם כך שומה יהיה עלינו לשוב אל הראשונות ולעיין מחדש ביסודות הבסיסיים ביותר של המרקם החברתי כפי שמציעים אותו לפנינו המקורות היהודיים. אטען כי יש בהם תשתית רעיונית שאכן מאפשרת את צמיחתם המקבילה וההרמונית של כמה יסודות חברתיים, שמנקודות מבט אחרות עלולים להיראות כנוגדים זה את זה. כך נמצא כי אכן יסודות אינדיווידואליים, אלטרואיסטיים וקהילתיים מתקיימים במורשת היהודית בעת ובעונה אחת. ולא זו אף זו: אלה צומחים כולם על מצע רעיוני אחד, ומן הראוי להשקיף עליהם במבט כולל, שאינו מתמקד באופן מוגזם באחד מן היסודות אגב התעלמות מן האחרים. בדומה לחוקרי הגנום האנושי אבקש אפוא להתחקות אחר אחד ממקטעיו של הצופן הגנטי של עולם ההלכה.  
 כיוון שהמקורות הראויים לשמש בסיס נאות לעיון זה הם בכחינת ים שאין לו סוף, משתרעים על פני מקומות רבים, סוגות מגוונות ומאות ואלפי בשנים, אתחם את הדיון בשני גבולות. מבחינה כרונולוגית אתמקד במקורות המקרא וחז"ל, כלומר עד תקופת המשנה והתלמוד;<sup>18</sup> ומבחינת הסוגה הספרותית אייחד את דבריי בעיקר למקורות המשפטיים, כלומר ההלכה.

---

שאינן לסטות מהם, אולם ממעל להם עשויה להתקיים קשת רחבה של גישות – ליברלית או חברתית, קפיטליסטית או סוציאליסטית. ראו הרב חיים דוד הלוי, "במוצאי שנת השמיטה: המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם", קול סיני ה (תשכ"ו), עמ' 251. לעיון נרחב יותר בשיטתו אני נדרש במאמרי הנזכר להלן, בהערה 22.

18 ברור ומוכן מאליו כי מדובר ביצירות מתקופות שונות, שלא בהכרח מדברות בקול אחד. גם כל יצירה בפני עצמה ניתנת לפירוק לרכיבי היסוד שלה, שכל אחד ואחד מהם יעמוד 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

כמעט מיותר לומר כי מסקנות מאמר 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 לבושם מודרני.<sup>19</sup>

## 2. שלושה מוקדי זהות: היחיד, הזולת והקולקטיב

אם נבקש למפות את המוסדות וההסדרים שבהלכה, הנוגעים באופן זה או אחר ליחסי הכוחות בחברה, נמצא כי נוכל לסווגם סביב שלושה מוקדים: הראשון מבליט את היחיד, את חירותו ואת זכויותיו באופן שעשוי לאשש ולחזק תפיסת עולם אינדיבידואליסטית, ליברלית למחצה, שבה חירותו של היחיד וקדושת זכויותיו עומדות במרכז ההוויה החברתית. השני מדגיש את המחויבות כלפי הזולת, החלש, הנזקק. מוקד זה עשוי להניב תפיסת עולם חברתית שיש לה מאפיינים אלטרואיסטיים ואשר תומכת בחלוקה מחדש של העושר בחברה ובהצרת ערך החירות על מנת להרחיב את ערכי הסולידריות החברתית. במוקד השלישי בולט במיוחד הקולקטיב כמעצב דומיננטי של זהות החברים בו, הבולע אל תוכו את היחיד באופן המטשטש את זהותו הייחודית.<sup>20</sup>

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 לעצב, כל אחת בנפרד, מגוון זהויות נבדלות.

בקודקוד האחד של המשולש אנו מוצאים צבר הלכות שהשותף לכולן הוא ביצור שיטתי של חירות היחיד ומתן הגנה נרחבת, לעתים נרחבת ביותר, לזכויותיו השליליות.<sup>21</sup> כאלה הן, למשל, המצוות המקראיות הפועלות בשיטתיות לצמצום

היהודית", בתוך: הנ"ל (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו, ירושלים: ראובן מס, 1991, עמ' 51, הערה 3.

19 על כך ראו להלן, בסעיף 6.

20 הקולקטיב עשוי כמובן ללוש פנים רבות, שאינן תמיד זהות זו לזו. לעתים הוא עשוי להיות העם ולעתים השבט, פעמים הוא הקהילה הקונקרטית שבה אדם חי, ופעמים שהוא "הציבור" או "הרבים" כמושג כללי ועמום משהו.

21 זכויות שליליות דורשות לשם מימושן אי-פעולה מצד הזולת או המדינה, כדוגמת הזכויות לחיים, לחירות, לשלמות הגוף, לקניין פרטי ולחופש העיסוק (במובנו כזכות לעסוק בכל תחום שיבחר האדם). הזכויות החיוביות, לעומת זאת, מחייבות פעולה מצד

מוסד העבדות וריסונו. בהקשר זה יש למנות את המצוות הקוצבות את משך הזמן המרבי של העבדות<sup>22</sup> ואת סוג העבודות שמוותר להטיל על העבד,<sup>23</sup> עד שהמקרא עצמו מעיד כי תחת משטרו העבד הופך למעשה להיות עובד.<sup>24</sup> המקרא רואה לנגד עיניו קהילה שחבריה בני חורין ושבה אין אדם משעבד את חברו.<sup>25</sup> ודוק, המקרא מדגיש כי עצם יחסי האדנות שבין אדם לחברו הם היסוד המגונה,<sup>26</sup> לאו דווקא התנאים הפיזיים הירודים שמהם עלול העבד לסבול. מקורות אחרים בני התקופה, הרואים בעבדות תופעה טבעית לחלוטין,<sup>27</sup> מלמדים עד כמה מהפכנית היא קריאתו של המקרא בתחום זה.<sup>28</sup>

- 22 הזולת לשם מימושן, כדוגמת הזכות לקיום אנושי בכבוד, הזכות לבריאות (במובנה כזכות לקבלת שירותי בריאות) והזכות לחינוך (במובנה כזכות לקבלת שירותי חינוך). זמן העבודות קצוב בשני מעגלים: שש שנים – הנמנות באופן אישי לפי זמן תחילת העבודות של כל עבד ועבד; וחמישים שנה – הנמנות באופן חברתי וחלות על העבדים כולם. ליחס המשלים בין שני מעגלים אלה ראו מאמרי – בנימין פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה: עקרונות יסוד", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), *מבקשי צדק: בין כלכלה וחברה במקורות היהודיים* [בהכנה].
- 23 "כִּי עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד. לֹא תִדְרֶה בּוֹ בְּכַרְךָ וְיִרְאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ" (ויקרא כה, מב-מג).
- 24 "כִּי מִשְׁנֵה שָׁכַר שְׁכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים" (דברים טו, יח).
- 25 ישנו כמובן הבדל בין מעמדו של העבד העברי לבין מעמדו של העבד הכנעני – זכויותיו של העבד הכנעני נחותות לאין ערוך. ברם נראה שאף לגבי העבד הכנעני מכונן המקרא מהפכה של ממש. התורה קובעת את זכותו של העבד הכנעני, הבלתי מובנת מאליה, לחיים ולשלמות הגוף. ארון שיפגע בחיי עבדו ייתן על כך את הדין, ואם יפגע בגופו ייאלץ לשחררו. ראו שמות כא, כ-כא, כו-כו. ראו גם שמואל אפרים ליונסטאם, "עבד, עבדות", *אנציקלופדיה מקראית*, כרך ו, עמ' 1, 10; וכן הרב אלחנן סמט, *עיונים בפרשות השבוע* (סדרה שנייה), ירושלים: מעליית, תשס"ד, עמ' 327.
- 26 ביחסי האדנות בין אדם לחברו המקרא רואה בראש ובראשונה פגם דתי ורוחני: "כִּי עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד" (ויקרא כה, מב).
- 27 "גְּלוּי אִפּוּא שֵׁישׁ בְּנֵי חוֹרֵין וְשֵׁישׁ עֲבָדִים, עַל פִּי הַטְּבַע, וְאִף שֶׁגַם מוֹעִיל, גַּם צוֹדֵק, שִׁיחֵו אֱלֹה עֲבָדִים" (אריסטו, *פוליטיקה*, תרגום: ח"י רות, ירושלים: מאגנס, 1950, ספר א, פרק ו, עמ' 29). הספרות בנושא זה רבה. ראו למשל Moses I. Finely, *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge: Heffer, 1968; T. E. J. Wiedemann, *Slavery*, Oxford: Clarendon Press, 1987; Keith R. Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994; Sandra R. Joshel and Sheila Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Graeco-Roman Culture: Differential Equations*, London: Routledge, 1998
- 28 ראו גם שרה יפת, "חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה",

על יסוד התובנה הקודמת, וכפיתוח מרחיק לכת שלה, נקבעה מאוחר הרבה יותר (בתקופת התלמוד) זכותו של עובד לסרב לקיים את חלקו בחוזה העבודה, כלומר זכותו להתפטר, ובלא שהמעביד יוכל לכפות עליו את המשך העבודה, ואף לא לתבוע ממנו פיצויים בגין התפטרותו.<sup>29</sup> ההצדקה שניתנה לכך נוסחה במונחים מעין ליברטריאניים-דתיים: יחסי הכפיפות הנוצרים במסגרת חוזה עבודה הם מעין היחסים הבעייתיים של העבדות,<sup>30</sup> ומנקודת מבט דתית (כפיפות לאל) שומה עלינו לבצר את חירותו של האדם 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>31</sup>

נשוב למקרא. הדאגה לחירות האדם נתנה את אותותיה גם בזירת המשפט הציבורי. השקפת עולמו הפוליטית של המקרא מאופיינת בניסיון להגביל את כוחו של המלך במידה ניכרת, אפילו דרמטית, ביחס למקובל בעת העתיקה ובימי הביניים.<sup>32</sup> מוסד המלוכה שהיה מתקבל, אילו אכן יושם על פי מתווה זה, היה נטול סממני כוח ועושר שעלולים להיתרגם לעוצמה ושררה בלתי מוגבלות.<sup>33</sup> החקיקה המקראית מציפה אל פני השטח את החשש העמוק והמתמיד מפני משטר אנושי חזק מדי, שעלול לשלול את חירות נתיניו.<sup>34</sup>

- 
- מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון (תשל"ח), עמ' 231; אילה לוי פלדבלום, "דין עבד עברי: הברלי סגנון ומשמעותם", בית מקרא 31 (תשמ"ו), עמ' 348.
- 29 בכפוף לכמה סייגים מתבקשים. ראו שילם ורהפטיג, דיני עבודה במשפט העברי: עם דיני העבודה באנגליה ובישראל, תל אביב: מורשת, תשכ"ט, עמ' 720.
- 30 השוו ביקורתו של הליברטריאן רוברט נוזיק על הרעיון להטיל מס על עבודה, שאותו הוא משווה למעין עבדות: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, pp. 171-173
- 31 כבא מציעא ט, י. על כך ראו גם אשר גולאק, תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד: א. החיוב ושעבודיו, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תרצ"ט, עמ' 6; ברכיהו ליפשיץ, עובד וקבלן: בין קניין לבין התחייבות, ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד.
- 32 דברים יז, יד-כ.
- 33 לדיון נרחב ראו יאיר לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלסית, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח; בני פורת, "מבוא" (לשער ב: בין מלוכה לדמוקרטיה), בתוך: הנ"ל (עורך), מחשבות על דמוקרטיה יהודית, ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד, 2010, עמ' 63.
- 34 וכך מזהיר שמואל את ישראל: "זֶה יְהִי מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם: אֵת בְּנֵיכֶם



על רקע זה בולט היעדרו של עונש המאסר במסגרת דיני העונשין שבתורה. חרף העובדה שהמקרא מכיר את עונש המאסר ואת אמצעי המעצר,<sup>35</sup> הוא אינו משלבם בתוך מערכת הענישה הפלילית. אמנם הוא אינו מונע עצמו מהטלת עונשי מוות ועונשי מלקות על העבריינין, אולם דווקא עובדה זו מבליטה את הבחירה שלא לכלול את שלילת חירותו של העבריינין כחלק מקשת העונשים שמיטל בית הדין.<sup>36</sup>

הלכה נוספת המדגישה את הממד האינדיווידואליסטי שבהלכה היא עקרון ההגנה העצמית. הזכות להגנה עצמית הוכרה במשפט העברי בשלב היסטורי מוקדם מאוד ביחס לשיטות משפט אחרות (היא מופיעה במשתמע במקרא ובמפורש במשנה ובתלמוד),<sup>37</sup> ותחולתה נרחבת למדי.<sup>38</sup> הכלל "בא להגך השכם

---

35 **יְקַח וְשֵׁם לּוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וּבְפָרְשָׁיו וְרָצוּ לְפָנָי מִרְכָּבָתוֹ [...] וְאֵת גְּבוּתֵיכֶם יְקַח לְרַקְחֹת וּלְטַבְחֹת וּלְאִפּוֹת** (שמואל א ה, י-ג). אמנם ספרי הנביאים לימדונו כי בפועל התקיימה בישראל מלוכה חזקה ובעלת עוצמה, אולם בפרספקטיבה היסטורית ארוכה יותר דומה כי אכן סוגי המשטר שנהגו בקהילות היהודיות לדורותיהן אופיינו בממד בולט של שלטון מוגבל בסמכויותיו, המבוסס על הסכמת הנשלטים. ראו אלעזר (לעיל הערה 18), עמ' 26 (מופיע גם אצל פורת [לעיל הערה 33], עמ' 243, 451).

36 במצרים מושמים שר הטבחים, שר האופים ויוסף בבית הסוהר (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).

37 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 הרמן כהן (לעיל הערה 11), עמ' 83. ראו גם גולאק (לעיל הערה 31), עמ' 24; הרב א"י ולדינברג, "מאסר כאמצעי וכעונש", **התורה והמדינה ב (תש"י)**, עמ' כח; מנחם אלון, "המאסר במשפט העברי", בתוך: **חיים כהן (עורך), ספר יובל לפנחס רוזן, ירושלים: מפעל השכפול, תשכ"ב**, עמ' 201-171; הרב חיים דוד הלוי, "עונש המאסר בהלכה", **תורה שבעל פה טז (תשל"ד)**, עמ' 61; הרב אליהו בקשי-דרורין, **שו"ת בניין אב**, חלק א, סימן עד. אשר לעונש המאסר בתקופה הבת-תלמודית ראו שמחה אסף, **העונשין אחרי חתימת התלמוד: חומר לתולדות המשפט העברי, ירושלים: דפוס קואופרטיבי "הפועל הצעיר", תרפ"ב**.

37 כועז סנג'ר, **הגנה עצמית במשפט הפלילי, ירושלים: נבו, תש"ס**, עמ' 51.

38 על עקרון ההגנה העצמית במשפט העברי נכתב רבות. ראו למשל אהרן אנקר, **הכרח וצורך בדיני עונשין**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ז, 212; וכן סדרת מאמריו של דב פרימר בכתב העת **אור המזרח**, אשר לאחורונה כונסה בספרו **נדיב לב, ירושלים:**

להרגו<sup>39</sup> משמעו העצמת חירותו של היחיד לפעול לפי שיקול דעתו, לעתים על חשבון הסדר החברתי ועקרון שלטון החוק.

באופן דומה מכיר המשפט העברי, במידה נרחבת ביחס למקובל בשיטות אחרות, בחירותו של אדם להגן באופן פרטיזני על אינטרסים רכושיים שלו אגב עשיית דין עצמי עם הזולת המסכנם: "עביד איניש דינא לנפשיה [עושה אדם דין לעצמו]<sup>40</sup>. מבחינה מסוימת, כאן עמדתו של המשפט העברי עוד יותר מרחיקת לכת, שכן כאן ההיתר החרוג הנייתן לאדם לפעול להגנתו נועד לשמירת עניינים רכושיים (להבדיל מחיי אדם). גם עשיית דין עצמית, בדומה לעקרון ההגנה העצמית, מרחיבה את גבול חירותו של היחיד על חשבון גבולו של עקרון שלטון החוק.<sup>41</sup>

אחד ממקורות חז"ל שמקובל לראות בו עקבה לרוח האינדיווידואליסטית שאפיינה את עולמם נמצא בפסוק שהוענק לבריאת האדם כיחיד, להבדיל מבריאתו כחברה קולקטיבית:<sup>42</sup>

---

[המחבר], תשע"א. אחת ההרחבות החשובות של זכות ההגנה העצמית שנעשו במשפט העברי היא הענקתה גם לאדם שלישי, וכפי שניסח הרמב"ם: "הרודף אחר חבריו להרגו [...] הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף" (רוצח ושמירת הנפש א, ו). על כך ראו ע"פ 89/78, אפנ'ג' נ' מדינת ישראל, פ"ד לג(3) 141, 150.

39 ראו למשל ברכות נח ע"א; סב ע"ב; יומא פה ע"ב. דין רודף, הנידון בסנהדרין עג ע"א, הוא הביטוי המשפטי של הזכות להגנה עצמית.

40 ראו למשל רמב"ם, הלכות סנהדרין ב, 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 ובה 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**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 6.

41 אכן, ראו הערת-תמיהתו של זאב פלק (ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, 1980, עמ' 14, 67), אשר הסב את תשומת הלב למתח שבין העיקרון של עשיית דין עצמי לבין העיקרון של המונופול שיש לשלטון על השימוש בכוח.

42 משנה, סנהדרין ד, ה, על פי כ"י קאופמן.

להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע מאה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע את כל האדם בחותמו שלאדן [של אדם] הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם.

עוד מימרה המבטאת רוח דומה היא זו של ר' עקיבא, המתעמת עם בן פטורא בדיוק בנקודה זו:<sup>43</sup>

תניא: שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם – מתים, ואם שותה אחד מהן – מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חבירך.

בקורקוד השני של המשולש אנו מוצאים הלכות רבות שתמציתן צמצום חירותו של האדם וכרסום בזכויותיו של הפרט על ידי הטלת מגוון עשיר של חובות עשה<sup>44</sup> שעניינן מתן הגנה ראויה לאינטרסים של הזולת. קבוצת הלכות זו אפשר שהיא משקפת תפיסה של אחריות חברתית אשר הזולת וצרכיו עומדים במוקד הווייתה. תפיסה זו רואה בקניין הפרטי מקור לחובה, לאו דווקא לזכות.<sup>45</sup>

43 ככלי, בבא מציעא סב ע"א. ראו גם ספרא, בהר, פרשה ה. על כך ראו גם דוד הד, "החיים קודמים למוסר", בתוך: דגן ופורת (לעיל הערה 22).

44 בהקשר זה יאים דברי השופט מישאל חשין:

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 (בג"ץ 164/97, קונטרס נ' משרד האוצר, פ"ד נב(1), 289, 360).

45 וראו גישתו של ג'וזף סינגר (לעיל, ליד הערה 10).

המקרא ספוג במצוות רבות ומגוונות שתמציתן החובה של בעלי הרכוש להפריש חלק מנכסיהם לטובת שכניהם העניים. דוגמאות מפורסמות הן מצוות השדה (לקט, שכחה, פאה, פרט ועוללות); מצוות היובל; שמיטת חובות; מצוות הלוואה; ועוד רבות כיוצא באלה. לא כאן המקום לבחון בדקדוק את ההבדלים הדקים החשובים בין המצוות ואת היעדים שכל אחת מהן מבקשת להשיג.<sup>46</sup> הצד השווה שבהן הוא הפגיעה בזכות הקניין הפרטי במטרה להעניק טובין לאלה שלא שפר עליהם גורלם. בתקופה מאוחרת יותר מועתקות רבות מן המצוות החברתיות שבתורה אל מוסד דיני הצדקה, אשר הופך להיות הערוץ המרכזי שבאמצעותו מקיימת הקהילה היהודית את העני ואת החלש בתוך גבולה.<sup>47</sup>

החובה המשפטית של הדאגה לזולת אינה מוגבלת דווקא לעני ולגר, ליתום ולא למנה. חובות רבות עניינן חובות עשה שתכליתן סיוע לזולת. דוגמה להן היא מצוות לא תעמוד על דם רעך,<sup>48</sup> כלומר החובה לפעול להצלת הזולת הנמצא בסכנה.<sup>49</sup> עוד דוגמה היא מצוות השבת אבדה, המחייבת אדם שלא להתעלם

46 על כך ראו פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה", בתוך: דגן ופורת (לעיל הערה 22).

47 ראו אפרים אלימלך אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, עמ' 97. לדיון מקיף בהלכות צדקה ראו הרב נפתלי בר-אילן, נקדש בצדקה: בירורי הלכה בענייני צדקה, רחובות: [המחבר], תשנ"א. לדיונים נוספים על תפיסות הרווחה המשתקפות מדיני צדקה ומהלכות נוספות ראו אליעזר דון-יחיא, אלה בלפר ושמואל סנדלר (עורכים), צדק חברתי ומדיניות כלכלית במדינה יהודית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד; איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים: ראובן מס, תשס"ט; חיותה דויטש, אליקים כסלו ובנימין לאו, בצדק אחזה פניך: עניים ועוני – בין תמיכה לצמיחה, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2010.

48 ויקרא יט, כז. ראו סקירתו המקיפה של דב הלבנט, ערך החיים בהלכה: חובת הצלת חיים, ירושלים: [חמו"ל], תשס"ד.

49 הדיון הנרחב שהתנהל בישראל ובמדינות נוספות סביב קבלת "חוק לא תעמוד על דם רעך" (או "חוק השומרוני הטוב") מלמד עד כמה לא מובן מאליו שמערכת החוק תטיל על היחיד חובת עשה לפעול להצלת הזולת. מתוך הספרות הרבה שנכתבה אסתפק בהפניה לערי פרוש, "חוק, מוסר והחובה לעזור לזולת", בתוך: הכרעות משפטיות ושיקולים מוסריים, תל אביב: אדם, 1986, עמ' 11; אליעזר בן-שלמה, "החובה להציל נפשות", הפרקליט לט (תש"ן), עמ' 414; דניאל סטטמן, "לא תעמוד על דם רעך": מחובת הזהירות לחובת 'השומרוני הטוב'", מחקרי משפט טו (תשנ"ט) עמ' 89; ניל

מאבדה המוטלת בדרכים אלא ליטול אותה ולהשיבה לבעליה.<sup>50</sup> מצוות השבת אבדה התפרשה בידי חכמים בהרחבה רבה כמצווה להצלת ממון הזולת הנתון בסכנה.<sup>51</sup>

על פי עיקרון מפורסם שנקבע בתלמוד הבבלי – "כופין על מידת סדום" – המשפט פועל לכפות על אדם לאפשר לזולתו להשתמש ברכושו או באחת מזכויותיו כאשר הדבר אינו כרוך בהפסד לבעלים.<sup>52</sup> וכפי שניסח זאת הרמב"ם: "כל דבר שהוא טוב לזה ואין על חבירו הפסד כלל כופין אותו לעשות".<sup>53</sup> הלכה קרובה, אשר רבים קשרוה לעקרון כופין, קובעת כי הנהנה מנכסי חברו בדרך שאינה פוגעת בבעל הנכס ואינה מזיקה לו פטור מתשלום אף שניצל משאב פרטי של הזולת. הלכות אלה מכרסמות במידה של ממש בזכות הקניין הפרטי.<sup>54</sup> הן אינן מאפשרות לו למצות עד תום את הנוסחה הרכושנית "שלי שלי ושלך שלך",

---

הנדל, "חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח-1998: השראה ומציאות", מחקרי משפט טז (תשס"א) עמ' 229.

50 דברים כב, א-ג, ובמקומות נוספים במקרא. ודוק: שלא כמו שיטות אחרות, המחייבות אדם להשיב אבדה רק לאחר שזו כבר הגיעה לידי, התורה מחייבת אדם שלא להתעלם מן האבדה גם אם עדיין לא הגיעה לידי, אלא ליטול אותה ולהשיבה. ראו ע"א 546/78, **בנק קופת עם נ' הנדלס**, פ"ד לד(3) 57, 70; מיכאל ויגודה, **השבת אבדה**, ירושלים: מורשת המשפט בישראל, תשנ"ב, עמ' 28. על כך ראו גם Michael J. Brody and Michael Hecht, "The Return of Lost Property According to Jewish and Common Law: A Comparison," *Journal of Law and Religion* 12 (1995-1996), pp. 225-253

51 ראו רמב"ם, גולה ואבדה יא, כ. מעין זו היא מצוות פריקה וטעינה, המחייבת לסייע לזולת בעת שהוא מתקשה לפרוק את המשא שעל בהמתו או לטעון אותו עליה. ראו שמות כג, ה; דברים כב, ד; רמב"ם, רוצח ושמירת הנפש יג.

52 ראו הרב אהרן ליכטשנטיין, "לביורור 'כופין על מידת סדום'", **הגות עברית באמריקה** (תשל"ב), עמ' 362; אברהם וינרוט, "שימוש לרעה בזכות במשפט העברי ('כופין על מידת סדום')", **דיני ישראל יח** (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' נג; יהושע ליברמן, "כופין על מידת סדום: היבט כלכלי", בתוך: משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), **ספר הגיון: מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל**, אלון שבות: מכון צמת, 1995, עמ' 165; משה דרורי, **השמוש לרעה בזכות במשפט העברי: כופין על מידת סדום**, עפרה: מכון משפטי ארץ, תש"ע.

53 רמב"ם, שכנים יב, ג.

54 על כך ראו בהרחבה דגן (לעיל הערה 10), עמ' 165.

אלא מעניקות לזולת דריסת רגל מסוימות ברכושו באופן המתקרב במידת מה לנוסחה האלטרואיסטית "שלי שלך ושליך שלך".<sup>55</sup> אכן, רבים עמדו על כך שיותר משמכיר המשפט העברי בזכויות הפרט הוא מכיר בחובותיו.<sup>56</sup> הוא אינו מדבר על הזכות לחיים אלא על חובת "לא תרצח". הוא אינו מבוסס על הזכות לקניין פרטי אלא על מצוות "לא תגזול". גם בתחום החברתי שיחו אינו של זכויות חברתיות אלא של מצוות השדה וחובת הצדקה. אמנם בדרך כלל חובה גוזרת זכות נגדית וזכות מולידה חובה שכנגדה,<sup>57</sup> ובכל זאת הבחירה בשיח החובות מעמידה במרכז הדיון הציבורי את המחויבות כלפי הזולת, ולא דווקא את מימוש האינטרסים העצמיים.<sup>58</sup> ובקודקודו השלישי של המשולש ניצבות הלכות אשר מדגישות את הקולקטיב החברתי – הקהילה, "הציבור", "הרבים", השבט, העם – כמי שעומד במקוד זהותו של היחיד ומעצב אותה.<sup>59</sup> כך למשל, בתמונת החיים המקראית היחיד אינו בוחר את מקום מגוריו, אלא זה נקבע תמיד על פי השתייכותו הקולקטיבית, המשפחתית והשבטית. כך הוא הן בעת המסע במדבר הן בעת ההתנחלות בארץ.<sup>60</sup> במקרים מסוימים מגיעים הדברים עד כדי הגבלת האפשרויות למציאת בן זוג לנישואים מתוך בני השבט בלבד.<sup>61</sup> משמעותית היא גם העובדה שמפקד בני ישראל מונה, בראש ובראשונה, את גודלם של שבטי ישראל, ורק

55 משנה, אבות ה, י.

56 ראו לעיל, הערה 11.

57 בעקבות הניתוח הקלסי של הופלד. ראו Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions: As Applied in Judicial Reasoning*, New Haven: Yale University Press, 1923. יש מקום להרהר בשאלה האומנם הזהות ההופלדיאנית שבין זכות לחובה אכן מוצדקת, אולם הדברים חורגים מגבולות היריעה הנוכחית.

58 על כך ראו גם אליעזר שביד, "האם חירות האדם היא אנוכיותו או אחריותו?", בתוך: מנחם אלון, יאירה אמית, אליעזר שביד וישראל קנוהל, כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל, ירושלים: בית הנשיא, תשנ"ה, עמ' 47.

59 ראו גם פלק (לעיל הערה 41), 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".

60 ראו במדבר ב, ב-לד; י, יד; לג, נד.

61 פרשת בנות צלפחד, במדבר לו.

בעקיפין מתקבלת התוצאה של מספר היחידים המרכיבים את העם.<sup>62</sup> כמובן לא ייפלא כי היררכיית ההנהגה המקראית אף היא שבטית.<sup>63</sup> ואכן, בלשון המקרא שמו המלא של אדם מכיל, בצד שמו הפרטי, גם את שם אביו ואת השבט שאליה הוא משתייך.

בתקופה מאוחרת יותר הקנו חז"ל למנהג המקובל מעמד נורמטיבי מחייב.<sup>64</sup> בלי להיכנס לשאלות הספציפיות והפרטניות הכרוכות במעמדו ההלכתי-משפטי של המנהג, ניכר לעין כי המשפט העברי מייחס חשיבות נורמטיבית גבוהה במיוחד לאופן שבו הקהילה נוהגת, ומכאן ההוראה ליחיד: "הכול כמנהג המדינה".<sup>65</sup> המנהג הוא ערוץ הלכתי מרכזי שבאמצעותו העם והקהילה מעצבים את אורח חייו של היחיד באופן החוסם יוזמות פרטיות וסדרי עדיפויות אישיים. לפעמים מתעצב המנהג על ידי העם כולו ("מנהג ישראל – תורה היא"<sup>66</sup>),

62 "וְאֵת כָּל הָעֵדָה הִקְהִילוּ [...] וַיִּתְּיָלוּ עַל מִשְׁפַּחָתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת מִבְּנֵי עַשְׂרִים שָׁנָה וּמִעֵלָּה לְגִלְגָּלָתָם" (במדבר א, יח). וכן במדבר כו.

63 במדבר: א, ד-טז; ז, יג; ב, יז; כא, לד, יח; וכן יהושע כב, יד. יש מחז"ל שהוסיפו שגם מערכת השיפוט הייתה בנויה במתכונת שבטית: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: [...] מצוה על השבט שיהא דן את שבטו" (תוספתא, סנהדרין ג, י).

64 על מעמדו של המנהג ראו מנחם אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח (מהדורה שלישית), עמ' 713 ואילך; דניאל שפרבר, **מנהגי ישראל: מקורות ותולדות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, כרך א, עמ' כ; ישראל מ' תא-שמע, **מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד, פרק המבוא. לגישה אחרת ראו ברכיהו ליפשיץ, "מנהג" ומקומו במדרג הנורמות של 'תורה שבעל פה', **שנתון המשפט העברי** כד (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 123 ואילך.

יש להבחין, כמובן, בין מקרים שבהם המנהג משמש מקור נורמטיבי להלכה לבין מקרים שבהם המנהג משמש אינדיקציה להלכה בעלת מקור נורמטיבי אחר. וכן יש להבחין בין מנהג המשמש מקור להלכה מחייבת, בלי שאפשר לסטות ממנו, לבין מקרים שבהם המנהג משמש מקור להלכה שהיא בבחינת בררת מחדל, המחייבת כל עוד הצדדים אינם מסכימים לנהוג אחרת.

65 למשל, משנה, סוכה ג, יא; בבא בתרא א, א; ובמקומות רבים נוספים. ביטויים קרובים הם "פוק חזי מאי עמא דבר" (ברכות מה ע"א; פסחים נד ע"א), ובצורתו העברית בתלמוד הירושלמי: "צא וראה היאך הציבור נוהג" (יבמות פרק ז, הלכה ג, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' 861).

66 ראו למשל בית יוסף, אורח חיים, סימן רכח.

ולפעמים הוא משתנה מקהילה לקהילה.<sup>67</sup> הצד השווה הוא המעורבות העמוקה של הקולקטיב בגיבוש זהותו של היחיד.

בתקופה מאוחרת יותר הקנו חכמי המשפט העברי מעמד מחייב לתקנות שהקהילה מקבלת על עצמה, באופן ישיר או על ידי נציגיה.<sup>68</sup> אף אלו, על פי דרכן, משמשות ערוץ מרכזי שבאמצעותו הקהילה משליטה את השקפת עולמה על זהות החברים שלה. בעיקר הדברים אמורים ככל שתקנות הקהל חורגות מן התחום המשפטי-מינהלי ופולשות לתחום של אורח החיים.

כלל הלכתי חשוב נוסף להעצמת הזהות הקהילתית הוא "לא תתגודדו", וכפי שנוסח בלשון חז"ל: "לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת."<sup>69</sup> מכוחו של כלל זה חויבה הקהילה לשמור על מידה רבה של אחידות,<sup>70</sup> ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה.<sup>71</sup> הלכה זו נועדה לשמש, בין השאר, חסם בפני המבקשים לקרוא תיגר על ההגמוניה של הנוהג הקהילתי וליצור יתר גיוון ואינדיווידואליות.<sup>72</sup>

67 וכך מתאר 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 ע"א).

68 מבחינה היסטורית אין מדובר בתהליכים מקבילים. אמנם שורשי מוסד תקנות הקהל מצויים כבר בתוספתא, אולם לשיא פריחתו הגיע מוסד זה רק בימי הביניים. על תקנות הקהל ראו למשל אלון (לעיל הערה 64), עמ' 558 ואילך; אהרן נחלון, קהל ותקנות קהל בתורתם של הגאונים, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשס"א; ישעיהו גפני, אברהם גרוסמן, יוסף קפלן וישראל ברטל (עורכים), קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א-תשס"ד.

69 ספרי, דברים, פיסקא צו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 158).

70 לאמיתו של דבר, במקורות אין הסכמה באשר לשאלה אם תכליתו של האיסור "לא תתגודדו" היא שמירה על אחדות ההלכה או על אחדות הקהילה. מן הצד האחד יש דעות כדוגמת זו של רש"י (יבמות יג ע"ב, ד"ה "לא תעשו"): "לא תעשו אגודות אגודות – הנראה כנוהגין ב' תורות"; ומן הצד האחר דעות כדוגמת זו של הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים יב, יד): "שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות".

71 רמ"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שצג.

72 מובן שלדין זה נקבעו חריגים, שלא אכנס אליהם כעת, אולם אין בהם כדי לשנות את התמונה העקרונית. וראו יצחק ד' גילת, "לא תתגודדו", פריקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 161-180.



על רצף זה יש להציב כמובן את בית הכנסת בתור הלב הפועם של הקהילה.<sup>73</sup> בית הכנסת – המעוצב כמקדש מעט, שאליו מתכנסים הכול כמה פעמים ביום (בייחוד בימי שני וחמישי, שבת ומועדים) – משמש המרכז הקהילתי. בתוך מסגרת קהילתית זו ניתנים ביטויים לשמחות ולימי האבל הפרטיים. אף התפילה, המעוצבת במתכונת קהילתית, מדגישה ומעצימה את צורכי הציבור וסדרי העדפותיו על פני תפילותיו של היחיד.<sup>74</sup> אחד מן הביטויים העזים לממד הקהילתי של חיי בית הכנסת נמצא בעולם של הפיוט הקדום, במטבעות לשון כגון "קהילות קודש" או "קהילות עם קדושים".<sup>75</sup> בכל אלו ובעוד ניכרת מגמתם הברורה של חז"ל לעצב אתוס שבו הקהילה ערבה לשלומה הפיזי והרוחני של היחיד, לטוב ולמוטב, והוא מצדו ערב לשלומה: "כל ישראל ערבים זה בזה";<sup>76</sup> "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", חטא אחד מהן כולן נענשין".<sup>77</sup> ואכן, על כמה מגדולי ישראל נאמר שראוי היה שתשרה עליהם שכונה אלא שדורם לא היה זכאי לכך.<sup>78</sup> כלומר, אף היחיד גדול הדור אינו חורג מתבנית נוף קהילתו.

73 ראו למשל את דבריו של יצחק בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים", ציון טו (תש"י), עמ' 1, 2 (המאמר הובא גם באסופה מחשבות על דמוקרטיה יהודית, פורת, לעיל הערה 33), בנוגע לתופעה הייחודית של "עדה מתפללת", שאין דומה לה בחברה האלילית העתיקה. בהקשר זה אופייניים תיאורים כגון אלה שבמשנה, תענית ב, א: "סדר תעניות כיצד? מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה", ושבמשנה, ביכורים ג, ב: "כיצד מעלין את הבכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים [...] וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפניהם ושואלין בשלומם: אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום".

74 ביטוי מעניין נוסף למאפיין הקהילתי של התפילה נמצא בנוהג "עיכוב תפילה", שהתפתח באשכנז של ימי הביניים ולפיו אדם שסבור כי נעשה לו עוול שלא בא על פתרונו רשאי להפסיק את התפילה בעיצומה עד שיקבל סעד נאות מן הקהילה. על כך ראו רמ"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, "ראשיותו ויסודותיו של מנהג עיכוב תפילה", מלאת א (תשמ"ג), עמ' 199-219.

75 ראו בער (לעיל הערה 73), עמ' 17.

76 ספרא, בחוקותי, פרק ז (מהדרות וייס, דף קיב); שבועות לט ע"א.

77 מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, יתרו יט (מהדרות אפשטיין-מלמד, עמ' 139). ושם בהמשך: "מה רחל זו לקה אחד מאבריה כולן מרגישין, כך ישראל לקה אחד מהן כלן מרגישין".

78 רוטה מח ע"ב; סנהדרין יא ע"א.

לפנינו אפוא שלושה קודקודים העשויים ליצור מעגלי זהות נבדלים. האם עומדים הם בסתירה זה לזה? מבחינה אנליטית ומשפטית לא בהכרח. ברם דומני כי מבחינה ערכית ותרבותית הם משקפים אוריינטציות שונות. כך למשל, בעולם המושגים שבו אנו חיים כיום, קידוש חירותו של היחיד והרחבת זכותו להגן באופן עצמאי על רכושו<sup>79</sup> נקשרים דווקא בשיח זכויות<sup>80</sup> ובמתן לגיטימציה ליחיד להחליט בעצמו אם להגיש סיוע לזולת השרוי בסכנה.<sup>81</sup> הדבר שונה מן הדגשים שמצאנו במקורות ההלכה. או למשל – אנו נצפה ששיטה שנותנת משקל כה גדול לקהילה ולנציגיה בשאלות הנוגעות לעיצוב זהותו של היחיד<sup>82</sup> תעדיף שיטת משטר המעניקה לשליטים כוח ועוצמה כלפי נתיניהם, וודאי שלא תבקש להחלישם עד כמה שאפשר.<sup>83</sup> לא ייפלא אפוא כי אידאולוגים מרקעים שונים – ליברליים, קהילתניים וסוציאליסטיים – אכן מצאו להם בית אב וקר מרעה נוח במקורות היהודיים.

אין טעם בניסיון לפתור את הסבך באמצעות חלוקת המקורות שראינו לאסכולות שונות, לתקופות נבדלות, לארצות נפרדות וכדומה, שהרי אותם המקורות ואותם הפוסקים הם הדוברים בכל אחד מן הקודקודים שתוארו לעיל. אם כן, כיצד נוכל להציג מתווה קוהרנטי של הקודקודים השונים כך שישתלבו בצורה הרמונית לכדי תמונה אחת?

לשם כך עלינו להעמיק חדור אל השיתין העמוקים של תפיסת המבנה החברתי כפי שהוא מעוצב במקרא ובחז"ל, ובדרך זו לאתר את הנוסחה המאפשרת קיום בעת ובעונה אחת של הדגשים השונים. מגמת פנינו אפוא אל אבני היסוד של התפיסה החברתית במקורות הקדמונים. אנו זקוקים למעין מפתח שיוכל להכניסנו אל אולם נעול זה. אני סבור שניתוח ההשקפה החברתית שבמקרא בראי לשוני-מטפורי עשוי לספק לנו את הצוהר המבוקש, את המפתח הנחפץ. אולם קודם לכך עליי להקדים כמה מילים על חשיבותן של מטפורות לזיהויים של זרמי עומק תרבותיים בכלל ושל תאוריות פוליטיות בפרט.

79	ראו לעיל, ליד הערה 40.
80	ראו לעיל, ליד הערה 56.
81	ראו לעיל, ליד הערה 48.
82	ראו לעיל, ליד הערה 68.
83	ראו לעיל, ליד הערה 32.

### 3. על המטפורה, התרבות והתאוריה הפוליטית

אחת הדרכים המעניינות והפוריות לניתוח תופעות תרבותיות היא הבלשנות התרבותית.<sup>84</sup> הבלשנות התרבותית מבקשת לבחון את הקשרים הדו-כיווניים בין התרבות לבין השפה הנוהגת בה, כלומר את האופן שבו התרבות מעצבת את השפה על שלל רכיביה ובר כבוד את הדרך שבה השפה מסגירה את מכמני התרבות של דובריה. אחד מן הכלים הלשוניים המעניינים לניתוח תרבותי הוא המטפורה.

המטפורה נחשבת אחת מן התופעות הלשוניות היצירתיות ביותר המביאה לידי ביטוי תובנות עומק של יוצרי המטפורה ושל המשתמשים בה. בפרט אמורים הדברים כאשר אנו עוסקים במטפורות-על. שלא כמו מטפורות רגילות, המתייחסות לחפץ מסוים או למצב עניינים מוגדר, מטפורת-על היא מערך נרחב המסדיר תחתיו שלל מטפורות משנה.<sup>85</sup> בדרך כלל מטפורת-העל כל כך משוקעת בשפה עד שקשה להבחין בה והיא נחזית כרבר המובן מאליה. ואולם משעה שנעשים מודעים לה, היא חושפת רבות מתפיסות היסוד ודרכי החשיבה של

84 על כך ראו צבי טריגר ועמליה רוזנבלום, ללא מילים: התרבות הישראלית בראי השפה, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2007. ראו גם ג'ורג' אורוול, "פוליטיקה והשפה האנגלית", מתחת לאף שלך: מבחר מאמרים, תרגום: יועד וינטר-שגב, אור יהודה: דביר, תשס"ו, עמ' 213; Williams Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1983

85 הספר החשוב בהקשר זה הוא George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1980 (עמ' 3):

למרבית האנשים מטפורה היא כלי של הדמיון הפואטי והמליצה הרטורית – עניין של השפה הגבוהה ולא של שפת היום-יום. יתר על כן, מטפורה נתפסת בדרך כלל כמאפיין של השפה בלבד; יותר מתחום המילים מאשר מתחום המחשבה או הפעולה. מסיבה זו רוב האנשים סבורים שהם יכולים להסתדר מצוין בלי מטפורות. ואולם מצאנו שמטפורה היא כלי משפיע בחיי היום-יום – לא רק בשפה אלא גם במחשבה או בפעולה. מערכת התפיסה הרגילה שלנו, הן מבחינת צורת החשיבה שלנו הן מבחינת צורת הפעולה שלנו, היא מטפורית בטבעה. [...] אם אנחנו צודקים בהנחה שלנו שמערכת התפיסה שלנו היא במידה רבה מטפורית, כי אז הדרך שבה אנו חושבים, מה שאנו חווים והאופן שבו אנו נוהגים יום-יום הם פעמים רבות עניין של מטפורה.

דוברי אותה שפה. דוגמאות למטפורות-על אשר מסדירות מערכים שלמים בתוך שפתנו הנוהגת הן, למשל, המטפורות "דר-שיח הוא מלחמה"<sup>86</sup> או "זמן הוא כסף"<sup>87</sup>. לעין כול ברור כי מטפורות-על אלה מקפלות בתוכן הנחות ערכיות אופייניות – לעומתיות וחומרניות – של החברה המערבית.<sup>88</sup> זיהוי נכון של מטפורת-על ועמידה על הדקויות המרכיבות אותה הם מפתח שימושי לעמידה על רובדי היסוד של השפה, ולא פחות מזה – של התרבות שבה השפה מתקיימת.<sup>89</sup> הוא הדין כשאנו מבקשים לעיין בתאוריה פוליטית או בתפיסה חברתית. חשיבות מכרעת עשויה להינתן להבנת מטפורת-העל שביסוד אותה תאוריה או

---

ראו גם תמר סוברן, **שפה ומשמעות: סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעים**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2006, עמ' 111; Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979

- 86 לייקוף וג'ונסון (Lakoff and Johnson) [לעיל הערה 85], עמ' 4) מדגימים כיצד על גבה של מטפורת-על זו נבנה מגוון רחב של מטבעות לשון ודפוסי ביטוי. דוגמאות אלה (בתרגום לעברית) ממחישות עד כמה אנו שבויים בהנחה שוויכוח בין שניים הוא משחק סכום אפס, שבו ניצחנו של האחד הוא הפסדו של האחר: "אינך יכול להגן על הטיעונים שלך", "הוא תקף כל נקודת חולשה בטיעון שלי"; "הביקורת שלו כוונה בדיוק אל מרכז המטרה"; "הצלחתי לקעקע מן היסוד את הטיעון שלך"; "מעולם לא ניצחתי אותו בטיעוני"; "אינך מסכים? – אז תירה"; "הוא קטל כל אחד מטיעוני".
- 87 מלבד היותה מטפורה ידועה היא גם משמשת מטפורת-על המארגנת מגוון רחב של שימושים מטפוריים נוספים. דוגמאות קלסיות, המבוססות על הניתוח של לייקוף וג'ונסון, הן: "אתה מבזבז את זמני"; "הטכנולוגיה החדשה הזו תחסוך לך זמן יקר"; "השקעתי בה זמן כה רב"; "זמנך תם"; "עליך להשיג זמן נוסף"; "האם שווה לך להשקיע בו את הזמן הזה?"; "הוא חי על זמן שאולי"; "הוא אינו מנצל את זמנו בתבונה"; "הפסדתי זמן כה רב כשהייתי חולה".
- 88 לייקוף וג'ונסון מציעים לבחון מה היה קורה לתרבות אילו אימצנו את המטפורה "טיעון הוא כסף" (Lakoff and Johnson) [לעיל הערה 85], עמ' 10). מטפורה היפותטית זו הייתה מובילה לכך שהטיעון שמעלה צד אחד בוויכוח עשוי להיות "מושקע בנכסיו" של הצד האחר, ומכאן קצרה הדרך לזיהוי האינטרסים המשותפים ונקודות המגע שיש לשניים המתווכחים זה עם זה. מהלך כזה מנוגד למטפורה הקובעת ש"דר-שיח הוא מלחמה", המציגה את הוויכוח כמשחק סכום אפס.
- 89 "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 [לעיל הערה 84], עמ' 28).

תפיסה חברתית.<sup>90</sup> כאשר ההוגה הפוליטי שואל את עצמו "המבנה החברתי<sup>91</sup> מהו?", הוא עשוי לנסות ולהנהיר את השאלה באמצעות דימויה המטפורי של החברה לדבר מה אחר שיוכל להאיר את התופעה החברתית מכיוונים מפתיעים. כך למשל, החברה עשויה להצטייר כגוף אורגני,<sup>92</sup> כמבנה אדריכלי,<sup>93</sup> כשדה קרב,<sup>94</sup>

- 90 על מקומן של המטפורות בתהליך יצירתן של תאוריות ראו Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1966, בעיקר הפרקים: "The Function of Models" (עמ' 7) ו-"The Explanatory Function of Metaphor" (עמ' 157). כן ראו Hayden V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, p. 31; George Lakoff, "Metaphor, Morality, and Politics, Or, Why Conservatives Have Left Liberals In the Dust," *Social Research* 62 (1995), p. 177; David E. Leary, "Naming and Knowing: Giving Forms to Things Unknown," *Social Research* 62 (1995), p. 267
- 91 לאמיתו של דבר, הביטוי "מבנה חברתי" הוא עצמו מטפורה, הקושרת בין הקיום החברתי לבין המבנה הארכיטקטוני.
- 92 כך, לדוגמה, מתאר אריסטו את הקולקטיב החברתי: "כי הכלל קודם בהכרח לחלק, שהרי אם נחרב כלל הגוף לא תמצא רגל או יד אם לא בשיתוף השם" (פוליטיקה [לעיל הערה 27], עמ' 14). על ייצוג החברה באמצעות האורגניזם ראו גם Donald N. Levine, "The Organism Metaphor in Sociology," *Social Research* 62 (1995), p. 239. אגב, גם חז"ל מדמים את הקיום החברתי לגוף האדם. ראו למשל ירושלמי, נדרים ט, ד; ויקרא רבה ד, ו; מדרש הגדול, בראשית כ, ט; פירוש רש"י לשמות יט, ב; ריה"ל, כוזרי, מאמר ג, פסקה יט.
- 93 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 רבא, ויחי פרשה ק, ז, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1292).
- 94 על פי הובס, מצב הטבע של בני האדם מאופיין כ"מלחמת הכול ככול". ראו תומס הובס, לויטן: או החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, עמ' 114. ראו גם מנחם לורברבוים, "שוכו של לויטן: על התיאולוגיה הפוליטית של הובס", *תרבות דמוקרטית* 6 (תשס"ב), עמ' 85. שימוש אחר במטפורת המלחמה נעשה בכתובה המרקסיסטית כדי לתאר את "מלחמת המעמדות". כך מתארים, למשל, מרקס ואנגלס את התפשטות הבורגנות: "המחירים הזולים של סחורותיה הם הארטילריה הכבדה בה תקרקר כל חומות סין עד היסוד, בה תכניע את שנאת הזרים העקשנית ביותר של הבארבארים" (קארל מרקס ופרידריך אנגלס, מאניפסט של המפלגה הקומוניסטית, בתוך: כתבים נבחרים, תל אביב: ספרית פועלים, 1969, כרך א, עמ' 10; ההדגשות שלי).

כחווה בין כמה צדדים,<sup>95</sup> כשותפות,<sup>96</sup> כגוף פיזיקלי המורכב מאטומים רבים, כעדר בעלי חיים<sup>97</sup> ועוד כיוצא באלה. אם הקורא (ולא פחות ממנו – ההוגה עצמו) יבין היטב את המטפורה העומדת בבסיס היצירה,<sup>98</sup> הוא יוכל לתפוס את השור בקרניו, כלומר את התובנה היסודית שבבסיס אותה תאוריה.<sup>99</sup> כך למשל, גישות שיש להן אופי אינדיווידואליסטי נוטות לחשוב על החברה במונחים אטומיסטיים; גישות מרקסיסטיות 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 אלו יוצרות מגוון רחב של מציאויות חברתיות וגזרות אידאולוגיות חברתיות השונות אחת מרעותה.<sup>100</sup>

לאור כל אלה, הבה ונשאל את עצמנו מהי המטפורה החברתית שקובע המקרא? מהו המבנה החברתי, בעיני המקרא, ומהן תוצאותיה של בחירה מטפורית זו?

- 95 מסורת האמנה החברתית מבוססת על ההנחה המטפורית שהחברה מאורגנת כמעין חווה שנכרת בין כל חבריה.
- 96 דומני כי דימוי זה של המבנה החברתי חבוי בין שורותיו של הספר על החירות מאת ג'ון סטיוארט מיל.
- 97 ראו למשל כיצד מתאר ג'ון לוק את הפושע המפר את החוק הטבעי (במצב הטבעי): "כאילו היה אריה או נמר, כלומר כאחת מאותן חיות הטרף הפראיות שאין בני אדם יכולים להתחבר עימם או למצוא מבטח בקהלן" (ג'ון לוק, *המסכת השנייה על הממשל המדיני*, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשי"ט, עמ' 9).
- 98 כמובן תיתכנה כמה מטפורות, שונות זו מזו, שיתקיימו בד בבד באופן ההופך את התאוריה למורכבת יותר.
- 99 בשולי הדברים אעיר כי דרך ניתוח זו מניחה שהלשון היא שותפה – שותפה בכירה – בעיצוב התודעה האנושית. כלומר, הלשון לא רק מבטאת מחשבות ומוסרת תובנות בדרך קומוניקטיבית, אלא היא עצמה שותפה בעיצובן. פרט לכך שהדבר מתאים למהלכים מרכזיים בפילוסופיה של הלשון במאה העשרים, הוא גם מתאים במידה רבה לתפיסה של מהות הלשון ותפקידה שהונחלה במקרא ואצל חז"ל. ראו למשל בנימין גרוס, *ברית הלשון: הרפתקת הדבור במחשבת היהדות*, ירושלים: ראובן מס, תשס"ה.
- 100 ובלשונם של לייקוף וג'ונסון (Lakoff and Johnson) [לעיל הערה 85], עמ' 145: "למטפורות חדשות יש הכוח ליצור מציאות חדשה. הדבר עשוי לקרות כשאנו מתחילים להבין את הניסיון שלנו במונחים של מטפורה, והוא נעשה מציאות עמוקה אפילו יותר כשאנו מתחילים לפעול בהתאם לכך".

אני מבקש לטעון כאן כי התורה מציגה בהקשר זה בחירה ייחודית כבודת משקל ורבת משמעות.<sup>101</sup> את בחירתה משקעת התורה בשפה העברית, ובחירתה זו משתקפת, בגלגולים מגלגולים שונים, אפילו בעברית בת ימינו. הצפת מטפורה זו אל פני השטח והתחקות אחר נתיביה תוכל לסייע לנו בחשיפת מכמני השקפת העולם החברתית של התורה ובזריעת אור על הקונפליקט שתואר לעיל בין המוקדים השונים של הזהות החברתית העולים מתוך מצוות התורה והלכות חז"ל.<sup>102</sup>

## 4. אדם לאדם אח ורע

### 4.1. הקדמה

הנחתו המטפורית של המקרא היא שמערכת היחסים החברתית ראויה להתעצב כבבואה של מערכות היחסים שבין אחים ושל מערכות היחסים שבין רעים.<sup>103</sup> את הזולת מכנה התורה בשם "אח", כדוגמת הפסוקים המפורסמים "לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְבְּךָ"<sup>104</sup> או "הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ".<sup>105</sup> כן היא מציינת אותו בשם "רֵעַ", כדוגמת הציורי המפורסם "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ".<sup>106</sup> צורה לשונית זו היא הרחבה מטפורית הנעה מן התא הגרעיני המשפחתי (אח שהוא בן לאם או אב משותפים) וממעגל הקרבה האינטימית שבין חברים קרובים, אל המעגל החברתי הרחב (אח

101 את דבריי אייחד, בעיקר, לאופנים שבהם התורה עיצבה את בחירותיה המטפוריות ומעת לעת אציין גם את התייחסויות חז"ל לנושא. עם זאת, ראוי להקדיש עיון נפרד לאופנים שבהם התפרשו מטפורות האחוה והרעות בספרות התלמודית והבתר-תלמודית.

102 לחשיבות שיש להחייאת הדימויים והמטפורות של העברית המקראית במסגרת הניסיון לרדת אל רזיה ראו גם ברוך יעקב שורץ, "מה בין מונח למטפורה? נשא עון / פשע / חטא במקרא", תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 149: "כוחה של שיטה פרשנית זו הוא בכך, שהלשון הציורית, הדימויים והמטפורות, מתפרשים לפיה במלוא חיוניותם – לא כביטויים מופשטים או כמונחים טכניים, אלא כתמונות לשון חיות".

103 כמובן, המטפורות שבהן אני דן כאן אינן המטפורות הפוליטיות היחידות במקרא או בלשון חז"ל.

104 ויקרא יט, יז.

105 דברים כב, א.

106 ויקרא יט, יח. בכמה מן המקרים מטפורה זו באה לידי ביטוי במילה "עמית", שיש לה מובן קרוב. למשל, "וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ" (ויקרא כה, יז).

ורע שהם בני עמך).<sup>107</sup> לאמיתו של דבר, אפילו הביטוי "בן עמך" מבוסס על מטפורה המדמה את יחסי העם והיחיד ליחסי הורים וילדים.<sup>108</sup> מטפורה זו היא הצד המשלים את מטפורת האחוה.<sup>109</sup> כפרפרזה על דברי השופט אהרן ברק,

107 בכך אני מגיח כי צורות הביטוי הראשוניות של המילים "אח" ו"רע" טעונות במטען חיובי של קרבה (אח במובנו הביולוגי ורע במובנו חברי), והרחבתן אל מערכות יחסים נוספות מטעינה את אלה האחרונות במטען דומה. וכלשון בובר: "לשון רע [...] עניינה הראשוני במקרא הוא אדם שאני עומד אתו ביחס ישיר והרדי [...] ומשם היא מתרחבת ובאה לציין את האדם אשר עמדי בכלל, או את הזולת בכלל" (מרדכי מרזין בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסים סגנון בתנ"ך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 103). נגד זאת ניתן לכאורה לטעון שמילים אלו הן ביטויים ניטרליים, נעדרים מטען מיוחד, ואין הן אלא דרך סתמית לציין הזולת. אלא שכפי שנראה בהמשך, המקרא מודע היטב למטען החיובי המיוחד שהמילה "אח" נושאת בחובה, ולעתים הוא אף מנמק את הנורמה באמצעות רעיון האחוה, למשל "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא" (דברים כג, ח, וראו להלן, ליד הערה 187), באופן המסגיר כי בעיניו צורת ביטוי זו טעונה מטען חיובי ברור. וכפי שהסבירו חכמים: "לא תתעב אדומי", מפני מה? כי אחיך הוא, וגדולה אחוה" (ספרי דברים, פרשת כי תצא רנב, מהדרת פינקלשטיין, עמ' 278). ראו גם המדרשים המובאים להלן, הערה 151, שעמדו במפורש על המטען החיובי של מטפורת האחוה ועל תפקודה כהצדקה לנורמות שונות.

אמנם לעתים המקרא מרחיב את מטפורת האחוה ומחילה אף על עולם הדומם. אולם בכך אין כדי ללמד על הניטרליות של המונח אלא על השביתה שהוא קנה בשפה העברית. כך למשל, בתרי החיות שבמעמד ברית בין-הבתרים מוצגים כך: "וַיִּתֵּן אִישׁ בְּתָרוֹ לְקִרְאָתוֹ רַעְיוֹ" (בראשית טו, י); יריעות המשכן מתוארות כ"חֲבֵרֹת אִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ" (שמות כו, ג), ובדרך דומה מתוארות הלולאות (שם, ה), ידות המשכן (שם, יז), הכרובים (שמות כה, כ; וכן לז, ט) וכנפי המלאכים (יחזקאל א, ט). בדברי איוב מצאנו: "אֵחָ הַיִּיטִי לְתַנִּים וְרַע לְבָנֹתַי יַעֲנָה" (איוב ל, כט), ובספר משלי נזכר: "אֲמֹר לְחַכְמָה אֲחֹתִי אֵת" (משלי ז, ד; וגם שם יח, ט). על כך אמר רד"ק: "כי כל דבר יקרא אח כנגד חברו" (ספר השורשים, הערך "אח". ראו גם רמב"ם, מורה הנבוכים א, ו).

על כיוון התפתחותה של המטפורה – מן המוחשי אל המופשט, מן הקרוב אל הרחוק, מן המוכר אל הלא מוכר – ראו Lakoff and Johnson (לעיל הערה 85), עמ' 59; ישעיהו שן, "כיווניות במטפורות פואטיות", דפים למחקר בספרות 9 (1993–1994), עמ' 311, 312.

108 מכאן הקרבה האיטימולוגית של המילה "אומה" למילה "אם". ודומה כי על רקע זה יש להציב את הדרך המקראית לציין עמים כ"מְשִׁפְּחֹת הָאָדָמָה" (עמוס ג, ב). ראו גם בראשית י, ה; יב, ג).

109 הרחבת השם "אח" לשם העצם המופשט "אחוה" שורשה כבר בנביאים: "לְהַפֵּר אֶת הָאֲחֻוּהַ בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל" (זכריה יא, יד; וראו פירוש ראב"ע, שם: "ואחוה שם



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",<sup>110</sup> דומה כי בחירתו של המקרא היא: אדם לאדם אח ורע; "שכל ישראל אחים ורעים הם".<sup>111</sup> מכאן ואילך, ובמובנים מסוימים עד ימינו אלה, מתקבעת צורה לשונית ייחודית זו בביטויים השגורים על לשוננו, כגון "אחים לנשק" ו"כל ישראל חברים".<sup>112</sup>

אשר למטפורת האחוה — בחירה לשונית זו של התורה מלווה בנרטיב היסטורי משלים שאכן רואה בעם ישראל עם המתפתח מתוך משפחה גרעינית, המתרחבת לכדי עם שלם. בני יעקב הופכים ונהיים בני ישראל.<sup>113</sup> נרטיב דומה, שלפיו החברה צומחת מתוך משפחה גרעינית שהתרחבה, עשוי להימצא גם בתרבויות נוספות בעת העתיקה, אולם נראה שהמקרא הוא היחיד המעלה סיפור זה מתיאור היסטורי לדרגה של מודל נורמטיבי והופך אותו לבסיס של מערכת החוק ולתאוריה חברתית מקיפה.<sup>114</sup> בחירה זו מצאה לעצמה ביטוי נוסף במסגרת הדרך להורשת הזהות היהודית. הזהות היהודית עוברת מאם לבנה בדרך של

- 
- 110 מגזרת אח", והיא רווחת תדיר בלשון חז"ל (למשל, "ואם היה נוהג בו משום אחוה". תוספתא, בבא בתרא ח, ה, מהדורת ליברמן עמ' 157).
- 111 ד"נ 22/82, בית יולס נ' רביב משה פ"ד מג (1) עמ' 441, 481.
- 112 ילקוט שמעוני, נשא ה, רמז תשר (ובמקורות אחרים מופיע, "שכל ישראל אחים הם". כגון תנחומא, פרשת נשא, סימן ג, מהדורת בובר, עמ' 26). בהמשך נדון בשאלה אם מטפורות אלה חלות כלפי בן עמך בלבד או שמא כלפי כל אדם באשר הוא אדם.
- 113 על כך ראו בהרחבה להלן, בסעיף 6.
- 114 הביטוי המקראי המשקף יותר מכול את ההתפתחות של עם ישראל מתוך משפחת בני יעקב הוא "עם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות א, ט). מעניינת העובדה שהראשון שעומד על התמורה שעברה על משפחת בני יעקב שהפכה לעם (כפסוק לעיל) הוא פרעה מלך מצרים.
- 114 ליחס שבין האחוה הביולוגית של עם ישראל לבין האחוה האידאולוגית ראו גם 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 שאחך בתורה ובמצות". כלומר, שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר, שיש להם אב אחד ועוד הם אחים בתורה ובמצות.

לידה,<sup>115</sup> המשמרת את רעיון האחוה, או בדרך של גיור, אשר התפרש מאוחר יותר כלידה מחודשת.<sup>116</sup>

חשוב לזכור כי אחווה ורעות אינן ערובה ליחסים ראויים, אלא הן אידאל שהחוק שואף להביא להגשמתו. ספר בראשית הוא הכלי המופתי ביותר שיש בדינו למסירת סיפורן של מערכות יחסים בין אחים שהידרדרו לתהומות, כדוגמת קין והבל, יעקב ועשו או יוסף ואחיו. המדרש עומד בחדות על הפער בין המצוי לבין הראוי בכל הקשור ליחסי אחווה. על הפסוק שבמגילת שיר השירים – "מי יתנה כפאח לי יונק שדי אמי"<sup>117</sup> – אמרו חז"ל:

ישראל אומרים להקב"ה "מי יתנך כאח לי". כאיזה אח? את מוצא מתחילת ברייתו של עולם ועד עכשיו האחין שונאין זה לזה, קין שנה להבל והרגו, שנאמר "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו", ישמעאל שנה ליצחק, שנאמר "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק" ואין מצחק אלא שביקש להרגו, שנאמר "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו", ועשו שנה ליעקב, שנאמר "ויאמר עשו בלכו" וגו', והשבטים שנה ליוסף, שנאמר "וישנאו אותו", וכאיזה אח? אמרו ישראל: כמשה ואהרן, שנאמר "הנה מה טוב ומה נעים" וגו', שהיו אוהבים זה לזה, ומחבבים זה

115 לצורך דיוננו כאן אין צורך להיכנס לשאלה אם בראשית הדברים הזהות היהודית הורשה על ידי האב או על ידי האם. על כך ראו ישראל פרנצוס, "מעמד הנולדים מנישואי תערובת במקורות חז"ל", סידרא ד (תשנ"ח), עמ' 91; Shaye J. D. Cohen, "The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law," *A.J.S. Review* 10 (2) (1985), p. 19; *ibid*, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 263-307. ראו גם בג"ץ 58/68, שליט נ' שר הפנים, פ"ד כג(2), עמ' 472; מיכאל קורינלדי, חידת הזהות היהודית: חוק השבות הלכה למעשה, שריגים-ליאון: נבו, 2001, עמ' 25.

116 הביטוי ההלכתי המובהק לכך נמצא בהגדרה "גר שנתגייר קטן שנולד דמי [דומה] (יבמות כב ע"א). בהקשר זה יש שראו בטבילת הגר מעין גיחה מן הרחם (ראו גם ספר החינוך, מצווה קעג). אין מדובר בהגדרה תאורטית גרדא, אלא בהגדרה הלכתית שיש לה נפקויות מגוונות. על כך ראו "גר", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ו, עמ' רנג. שיר השירים ח, א.

לזה, שבשעה שנטל משה את המלכות, ואהרן כהונה גדולה, לא קנאו זה לזה, אלא היו שמחין זה בגדולת זה וזה בגדולת זה [...] הוא "מי יתנך כאח לך" כמשה ואהרן, שהיו אוהבין זה לזה.<sup>118</sup>

האחוה אינה יכולה אפוא לשמש תעודת ביטוח ליחסים תקינים. היא מגדלור שיש לשאוף לפסוע לאורו. אכן, כפי שנראה להלן, לפעמים השימוש שעושה המקרא במטפורת האחוה הוא בעל אופי של תוכחה נסתרת, המרמזת על הפער בין היחסים הבין-אישיים הראויים לבין אלה שהיו למעשה. וכך למשל אני מציע לקרוא את הפסוק "כִּי יִנְצְוּ אַנְשֵׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו"<sup>119</sup> כמכיל את הביקורת הסמויה על ההתנהגות הנצית בין אנשים שאמורים לנהוג זה בזה כאחים.<sup>120</sup> לרעיון האחוה והרעות כבסיס המבנה הפוליטי יש כוח חברתי אדיר. הוא משרה מרוחו על מוסדות חברתיים והוא שותף פעיל בעיצובם של הסדרים משפטיים מרכזיים. אציג כמה מן הנתבים העיקריים שבהם מטפורות אלה הטביעו את חותמן באופן ניכר לעין על המבנה החברתי שמעצבת התורה.

118 תנחומא, פרשת שמות, סימן כד (מהדורת בובר, עמ' 15). במקום אחר נמצא מדרש נוסף בעל גישה ריאליסטית, ושמא צינית, כלפי האחוה. בעניין הפסוקים המתארים את חלום פרעה – "וַהֲנֵה מִן הַיָּאֵר עֶלְת שִׁבְעַ פְּרוֹת יְפוֹת מְרָאָה וּבְרִיאַת בְּשָׂר וְתַרְעִינָה בְּאָחוּ. וַהֲנֵה שִׁבְעַ פְּרוֹת אַחְרוֹת עֶלְוֹת אַחְרֵיהֶן מִן הַיָּאֵר רְעוֹת מְרָאָה וְדַקוֹת בְּשָׂר וְתַעֲמֻדְנָה אֲצֶל הַפְּרוֹת עַל שִׁפְתַּי הַיָּאֵר" (בראשית מא, ב-ג) – דרשו חז"ל את הקרבה הפונטית בין המלים "אח" ו"אחר": "והנה מן היאור עולות שבע פרות' בשעה שהשנים יפות הבריות נעשו אחין אלו לאלו, 'ותרעינה באחו' אחוה ואהבה בעולם [...]. וכשהן רעות נעשין אחרים לחבריהם שנאמר 'שבע פרות אחרות' שהופכות פניהם מהן" (ילקוט שמעוני, מקץ, רמז קמז, ובמקבילות בכמה שינויים).  
119 דברים כה, יא.

120 דוגמה נוספת היא הפסוק "וְכִי יְהִי־אִישׁ שֹׂא לְרַעְוָה וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נַפְשׁ וְמָת" (דברים יט, יא). המילה "רעהו" משמשת כאן במובן כפול: היא גם מציינת את הזולת השנוא, והיא גם מסמנת את הפער בין מערכת יחסי הרעות שהייתה אמורה לשרור בין השניים לבין יחסי השנאה שהיו ביניהם למעשה. אך ראו מדרש חז"ל לפסוק: "וַיֹּאמֶר לְרַשָּׁע לְמָה תִּכָּה רַעְוָךָ" (שמות ב, יג) "רעך' שהוא רשע כיוצא בכך. מלמד ששניהם היו רשעים" (שמות רבה, פרשת שמות, פרשה א, כט, מהדורת שנאן, עמ' 91).

## 4.2. ריסון כוחם של מוקדי השלטון

לעיל עמדתי על כך שהמקרא נוטה לצמצם מאוד את כוחו של השלטון – כדי למנוע הצטברות כוח פוליטי רב מדי בידי אדם אחד או בידי קבוצת אנשים מסוימת.<sup>121</sup> כמה כלים עיקריים משמשים את המקרא בהקשר זה:<sup>122</sup> מינוי השליט בידי העם (לא בכפיית המלך עצמו), אף שהבחירה במלך באה מאת האל;<sup>123</sup> ביזור הכוח הפוליטי לגופים מרובים, כגון מלך, שופטים, נביאים, כוהנים, נשיאי שבטים (ואפילו הורים)<sup>124</sup>; ביזור רכיבים מסוימים של הכוח הכלכלי כדי שלא ייווצרו מוקדי כוח כלכליים-פוליטיים חריגים;<sup>125</sup> הגבלת כוחו של המלך באמצעות נטרול סממני השלטון החזק, קרי הטלת איסור על ריבוי נשים,<sup>126</sup> סוסים,<sup>127</sup> כסף וזהב;<sup>128</sup> הכפפת המלך לחוקי התורה, שאותה הוא נושא עמו דרך קבע,<sup>129</sup> היינו – כפיפות המלך לשלטון החוק; שקיפות עקרונית המשטר הטוב. שקיפות זו מושגת על ידי פרסום הקריטריונים למשטר פסול (בהתייחס לתפקודם הראוי

- 121 לעיל, ליד הערה 32.
- 122 ראו משה גרינברג, "היחס כלפי כוח מדיני בתורה ובנביאים", בתוך: הסגולה והכוח, תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ו, עמ' 32 ואילך; אמנון שפירא, "עקרון הפרדת הרשויות במקרא כמגמה לבלית השלטון הריכוזי", דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ט, עמ' 306; יואל בן-נון, "מקור כפול לסמכות השלטונית: בסיס רעיוני למשטר הדמוקרטי על פי התורה", בתוך: אביעזר רביצקי וידידיה צ' שטרן (עורכים), דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה דמוקרטית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2007, עמ' 61. ראו גם המקורות המופיעים להלן, בהערה 134.
- 123 "כִּי תבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וּירְשָׁתָה וּישְׁבַתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁמָּה עָלַי מִלֶּךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבְתַי. שׁוֹם תִּשִּׂים עָלַיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ" (דברים יז, יד-טו).
- 124 ראו שמות כ, יב; כא, טו; כא, יז; דברים כא, יח-כא.
- 125 כוונתי בעיקר לאפשרות של אגירה בלתי מוגבלת של מקרקעין ועבדים (הנמנעת באמצעות דין היובל), וכן של בעלי חובות (הנמנעת באמצעות דין שמיטת כספים).
- 126 על סממן העוצמה ברמות הרמון הומה נשים ראו שמואל ב טו, כב; מלכים א יא, ג.
- 127 על עוצמת השלטון הנקשרת בריבוי הסוסים והמרכבות ראו שמואל ב טו, א; מלכים א א, ה; י, כו.
- 128 לצורך דיון זה אחת היא אם מגבלות אלו מוטלות על המלך באופן אישי או על בית המלך באופן מוסדי. ראו על כך יעקב בלידשטיין, עקרונית מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ג, עמ' 168.
- 129 דברים יז, טז-כ.

של כוהנים, נביאים, שופטים ומלכים), והיא מאפשרת ביקורת ציבורית על מוקדי כוח פוליטיים אשר סטו מדרכם הישרה.

ברם את כל אלו מבקש המקרא להשיג לא רק באמצעות מגבלות מכניות שהוא מטיל על מוקדי הכוח הפוליטי, אלא גם באמצעות בניית אתוס אחר, שונה מהאתוסים הקיימים, של בעלי השררה. כוונתי לאתוס המבוסס על מטפורת האח. אשר לארבעת מרכזי הכוח הפוליטי – המלוכה, הכהונה, הנבואה והמשפט – המקרא מעצב שפה המבנה תודעה ציבורית שלפיה העומדים בראש הציבור אינם אלא אחיהם של הנתונים תחתיהם, על כל הראוי להשתמע מתיאור זה.

ספר דברים מלמדנו כי המלך הוא אחיהם של נתיניו. בניגוד קוטבי למקובל במזרח הקדמון, המלך אינו אל או בן אל,<sup>130</sup> גם לא אביהם של נתיניו;<sup>131</sup> – "מְקַרְב אֶחָיֶךָ תִּשֶׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ".<sup>132</sup> עובדה לשונית זו שלושה בזהירות שמבקשת התורה

130 וראו Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp. 218-221; Moshe Halbertal, in: Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, and Noam J. Zohar (eds.), *The Jewish Political Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2000, pp. 128-132. אמנם בספרים אחרים בתנ"ך המלך נזכר גם כבן האל: "אֲנִי אֶהְיֶה לוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִי לְבֵן" (שמואל ב ז, יד. ראו גם תהילים פט, כז-כח; שם ב, ז), ברם במובן זה הדבר נכון לגבי כל עם ישראל – שאף הם נקראו בנים למקום. מכאן יש לרחות את הגישה הגורסת שלפי התפיסה הדתית הקדומה בישראל היה המלך נחשב בנו של אלוהים, דמות אלוהית בעצמו, שכן "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" ("מלך, מלוכה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, עמ' 1089-1090). לדיון מקיף בפסוקי המקרא השונים, במתח שבין תפיסת המלך כבן אל לבין תפיסתו כאחי נתיניו, ובספרות המחקר הרלוונטית ראו לורברבוים (לעיל הערה 33), עמ' 19-39.

131 ייתכן שהתפיסה המזהה את המלך כאב רמוזה בשם "אבִּימֶלֶךְ", המופיע כמה פעמים במקרא ובתעודות מקבילות כשם של מלכים. אחד הביטויים המובהקים והמפותחים ביותר לתפיסת המלך כאבי נתיניו נמצא אצל רוברט פילמר, בן המאה הי"ז, בספרו פטריארכה: הגנה על השררה הטבעית של מלכים כנגד החירות הלא-טבעית של העם בנימוקים תיאולוגיים, תבוניים, היסטוריים, משפטיים, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תש"ע. ג'ון לוק התעמת עם גישת פילמר במסכת הראשונה על הממשל המדיני (תרגום: שונמית ליפשיץ, תל אביב: רסלינג, תשס"ח). ראו גם הפרק השישי במסכת השנייה על הממשל המדיני (לעיל הערה 97).

132 דברים יז, טו. ראו גם לורברבוים (לעיל הערה 33), עמ' 41.

להנחיל מפני הענקת כוח רב מדי בידי המלך, כוח העלול להביא להתעמרותו באחיו הנתינים. עוד מוסיף המקרא ומדגיש כי לא רק עודף כוח בידי המלך הוא דבר פסול, אף שיכרון הכוח מגונה במסגרת יחסים בין אחים. המקרא שואף לשבור את החיץ המבדיל בנוהג שבעולם בין שולטים ובין נשלטים, בין מנהיגים ובין נתינים, ולהציב את המלך בצד המתרס של נתיניו – בלשון הפסוק: "לְבַלְתִּי רוּם לְכַבּוֹ מֵאֲחִיו"<sup>133</sup>. כך שואפת התורה ליצור דמיון בין יחסי האינטרסים של המלך כלפי נתיניו לרגישותו של אדם כלפי צורכי אחיו.<sup>134</sup>

דברים דומים אנו מוצאים בעניין מעמד הכהונה. לכוהנים פוטנציאל צבירת כוח פוליטי רב. התלות של העם ושל המלך במונופול הדתי שבידי הכהנים על עבודת האל מְזַמֶּנֶת לכוהנים אפשרויות לצבירת עושר כלכלי וכוח פוליטי רחבי היקף. על כך מעידים כוהני מצרים, אשר בשבע שנות הרעב השכילו לשמר את עצמאותם הכלכלית וליהנות מעושר ועוצמה.<sup>135</sup> דומה כי סיפור זה של כוהני מצרים משמש מודל שלילי לקביעתה של התורה שלכוהני ישראל לא יהיו נכסי מקרקעין ופרנסתם תתבסס אך ורק על קבלת תרומות מבני ישראל.<sup>136</sup> שבט לוי מוזכר בתורה פעמים רבות בתוך קבוצת החלשים וחסרי הכול, יחד עם העני, היתום והאלמנה. וכמו הגבלת כוח המלוכה גם הגבלת כוחם של הכוהנים שלובה בהדגשה שבני לוי הם אחיהם של שאר בני ישראל: "לֹא יִהְיֶה לְכֹהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שִׁבְט לְוֵי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אֲשֵׁי ה' וְנַחֲלָתוֹ יֹאכְלוּ. וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ בְּקָרֵב אָחִיו ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לֹי"<sup>137</sup>.

133 דברים יז, כ.

134 דומה כי לכך יש גם לקשור את הרעיון הקדום, אשר לטענת משה ויינפלד מקורו בתנ"ך, ועל פיו המלך הוא עבד העם. ראו משה ויינפלד, "מגילת מקדש' או 'תורה למלך'", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ג (תשל"ט) עמ' 214, 231; הנ"ל, "המלך כעבד העם: למקורו של הרעיון", אשל באר שבע ב (תש"ס), עמ' 19-25; שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב, עמ' 18 ואילך; יורם חזוני, "המקור היהודי למסורת האי-ציות", בתוך: יהושע ויינשטיין (עורך), אי ציות ודמוקרטיה, ירושלים: שלם, תשנ"ט, עמ' 31-30.

135 בראשית מז, כ-כב. דוגמה נוספת היא של בני עלי הכהן, שמואל א ב, יב-יז.

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

137 דברים יח, א-ב. ראו גם דברים י, ח-ט.

מוקד כוח שלישי נמצא בידי המופקדים על המשפט. גם השופטים, קובעת התורה, הם חלק אורגני של משפחת האחים. את מערכת יחסיו של השופט עם בעלי הדין עליו לנהל כפי שאדם נוהג באחיו וברעיו – בצדק וברגישות. את החובה לשפוט על פי כללי צדק התורה מעגנת באופן לשוני במטפורת יחסי האחוה שבין השופט לבין בעלי הדין: "שִׁמְעוּ בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפֹטֶתֶם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ".<sup>138</sup> ודוק: כפיפות זו לערך הצדק מבוססת לא רק על חשיבותו העקרונית והמופשטת,<sup>139</sup> אלא גם על היחס האינטימי הראוי בין השופט לבין בעלי הדין שלפניו.<sup>140</sup>

גם כוח הענישה המופקד בידי השופט מוגבל מכוח הרגישות שעליו לנהוג בעברייני בהיותו "אחיד". אין השופט רשאי להעניש בלא גבול, וודאי שלא לעשות בסמכות הענישה המופקדת בידיו שימוש המשפיל את העברייני. על השופט לשמור על כבודו של העברייני, שהרי אפילו העברייני הוא אחיו של השופט: "אֲרַבְעִים יָכֵנוּ לֹא יִסִּיף פֶּן יִסִּיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מִכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיד לְעֵינֶיהָ".<sup>141</sup>

מוקד הכוח הרביעי שהמקרא מגביל את כוחו באמצעות מטפורת האח הוא הנביא. הנביא, המוסר לעם את דבר ה', מחזיק בידיו כוח אדיר, שעלול להפוך

138 דברים א, טז. בדרשות המופיעות בתלמוד (סנהדרין ז ע"ב) יש לפסוק זה גם דרשה המפרשת את ביטוי האחוה במובן הקרוב יותר למשמעותו המילולית: "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 המובן המילולי מתגלה כאן כמדרש הפסוקים שאינו פשטם, ובשונה מן המשמע המטפורי, הקרוב יותר אל הפשט. השווה משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים: מאגנס, תשס"ד, עמ' 117, הערה 3, ובמקורותיו שם.

139 כמופיע בפסוק אחר: "לא תכירו פנים במשפט בקטן כגדל תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא" (דברים א, יז). וראו שם פירוש הרמב"ן.

140 כן עולה מן ההדרגה "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך" (ויקרא יט, טו). אף כאן נראה שזיהוי בעלי הדין כ"עמיתך" הוא אחד מעוגני החובה לשופטם בצדק. אך ראו דרשתו של רב יוסף המובאת בתלמוד: "בצדק תשפוט עמיתך" — עם שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה" (שבועות ל ע"א). וראו שם את פירוש התלמוד למימרה זו.

141 דברים כה, ג.

למשחית אם יחרוג מסמכותו על ידי שיבדה מלכו ויוסיף על שליחותו. לנוכח סכנת שיכרון הכוח של הנביא, העלול לייחס לעצמו תכונות לא לו, מדגישה התורה כי גם הוא אינו אלא אחד מאחי בני ישראל: "נְבִיא מִקְרָבָךָ מֵאַחֶיךָ כַּמְנִי יָקִים לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן".<sup>142</sup>

#### 4.3. אחריות חברתית בין־אישית

כאמור, מצוות רבות קובעות את אחריותו של היחיד כלפי זולתו ונכסיו. רבות מהן מוטעמות בדרך לשונית באמצעות ראיית הזולת כאח וכרע. המעיין בדבר ימצא שבעוד אחדות ממצוות חברתיות אלו עשויות להיחשב בסיסיות ומתאימות גם למודלים מטפוריים אחרים, אחרות נושאות אופי ייחודי, שדומה כי כמעט שאינו יכול להיות מונהר אלא על בסיס המודל של אח ורע.<sup>143</sup>

מצוות רבות בחוק המקראי קובעות את מחויבותו של אדם לנהוג בזולתו מנהג בני אדם ולא מנהג זאבים. מקצתן מאופיינות כחובות שליליות, מצוות לא תעשה, ותכליתן – הגנה על האינטרס של הזולת. בנוסף לשונן משוקעת ההנחה המטפורית שאנשים עברים הם אחים ורעים זה לזה. בדרך זו מודגשים איסורים כגון רצח ("וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם"<sup>144</sup>), הסגת גבול ("אָרוּר מִסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ"<sup>145</sup>), גנבת אדם ("כִּי יִמָּצָא אִישׁ גֹּנֵב נַפְשׁ מֵאַחֶיךָ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל [...] וּמֵת הַגֹּנֵב הַהוּא"<sup>146</sup>), גנבת רכוש וכן שקר ("לֹא תִגְנְבוּ וְלֹא תִכְחָשׁוּ

142 דברים יח, טו. אך ראו פירושו הרמב"ן שם.

143 עוד ראו אברהם ח' פריימן, "אח ואחות", אנציקלופדיה מקראית, כרך א, עמ' 192.

144 בראשית ט, ה. וכן "וְכִי יִזַּד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֻנּוּ לְמוֹת" (שמות כא, יד). וראו גם דברים כז, כד. אשר למאפיין האוניברסלי של הפסוק בכראשית ראו להלן, ליד הערה 188. כאשר הרצח נעשה במזיד משמשת מטפורת הרעות בתפקיד סמוי של הדגשת חומרת המעשה. דומני כי היא משמשת בתפקיד הפוך במקרה של הריגה בשוגג. כאן התורה מתמודדת עם המנהג העתיק של גאולת דם לא מרוסנת, והיא מאפשרת להורג בשגגה להימלט אל אחת מערי המקלט ולהציל את חייו. ייתכן שבהקשר זה יש תפקיד סמוי לייצוגו של ההורג כרעהו של ההרוג: "אִזּוּ יִבְדִּיל מִשָּׁה שֶׁלֹּשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שְׁמֶשׁ. לְגַם שְׁמֵה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ בְּכֹלֵי דַעַת וְהוּא לֹא שָׂנֵא לוֹ מִתְמוּל שְׁלֹשׁוֹם וְנָס אֶל אַחַת מִן הָעָרִים הָאֵל וְחָי" (דברים יד, מא-מב). וראו גם דברים יט, ד-ה.

145 דברים כז, יז. ראו עוד דברים יט, יג-יד.

146 דברים כד, ז.



וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעַמִּיתוֹ<sup>147</sup>). על בסיס זה גם נקבעת אחריותו של אדם לנזקים שהוא גורם לזולת, <sup>148</sup> לשלום נכסים שהופקדו בידיו<sup>149</sup> ולדרך הוגנת לתשלום שכר העובד.<sup>150</sup> גם האיסור להטיל עבודת פרך על עבד עברי קשור בתובנה זו.<sup>151</sup> אלא שעל בסיס מודל האח והרֵעַ נקבעות לא רק מצוות לא תעשה, שהן במידה רבה בסיסיות ויכולות להיות מושתתות אף על מבנים מטפוריים חלופיים. על גבו נארגות שתי קבוצות נוספות של מצוות חברתיות. שתי הקבוצות הללו יתקשו לקבל את פשרן שלא כניסיון לעצב את החברה היהודית על פי מערכת ייצוגי האח והרֵעַ.

א. אחריות בין-אישית פוזיטית. כאמור, התורה אינה מסתפקת בהטלת חובות לא תעשה, אלא מרבה להטיל חובות חברתיות בדמות חובות עשה. אדם חייב ליתן משלו לזולתו – מכספו, מגופו ומסגולות אישיותו – כאשר הזולת נתון בצרה ובמצוקה. הטלת חובות עשה, כחובה משפטית ולא רק כחובה מוסרית,

147 ויקרא יט, יא.

148 "וְכִי יִרְבֵּן אָנְשִׁים וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֵף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב. אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנָקָה הַמֶּכֶה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרָפָא וְרָפָא" (שמות כא, יח-יט. וראו גם ויקרא כד, יט-כ); "וְכִי יִגַּף שׂוֹר אִישׁ אֶת שׂוֹר רֵעֵהוּ וְנָתַתּוּ וּמָכְרוּ אֶת הַשׂוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כְּסָפוֹ וְגַם אֶת הַמֶּת יַחְצוּן" (שמות כא, לה). משמעות לשונית מיוחדת ישנה בהלצה המפורסמת של ר' אברהם אבן עזרא, שבתשובה לדברי החכם הקראי על הפסוק האחרון אמר: "אמר בן זוטא: כי רעהו תואר לשור. ולא ראה כי שור איש סמוך הוא, וכן הוא שור רעהו. ואין לשור ריע רק בן זוטא לבדו" (פירוש ראב"ע, שם). התחכמות לשונית זו מבוססת על משחקי הלשון המטפוריים המקופלים במילה "רעהו".

149 "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוּ כְּלִים לְשָׁמֵר" (שמות כב, ו. וראו שם, בהמשך הפרק; וכן ויקרא ה, כא).

150 "לֹא תַעֲשֶׂק שְׂכִיר עֲנִי וְאֶבְיוֹן מֵאַחֶיךָ אוּ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בְּשַׁעֲרֶיךָ" (דברים כד, יד).

151 "וְכִי יָמוּד אַחֶיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בוֹ עֲבֹדַת עֶבֶד [...] וּבְאַחֶיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאַחֶיזוֹ לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפִרְךָ" (ויקרא כה, לט-מו). חז"ל דרשו פסוק זה ואמרו: "אחיך" שתנהוג בו באחווה" (ספרא, בהר, פרשה ה). וכך כתב חוקר המקרא שמואל אפרים ליונשטאם: "ביטוי נמרץ ביותר ליחס האחווה אל העבד העברי ניתן בוויקרא כה. הוא קרוי: אחיך, ונאמר: לא תעבוד בו עבודת עבד, כשכיר כתושב יהיה עמך" ("עבד, עבדות", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, עמ' 10). לדיון נוסף ראו מאמרה של לוי פלדבלום (לעיל הערה 28).

כרוכה בפגיעה לא מבוטלת בחירות הפרט, והיא מחייבת הצדקה מיוחדת.<sup>152</sup> מזווית הראייה של חוקי התורה משמש מודל היחסים של אחים ורעים עוגן לשוני-פילוסופי לשורה ארוכה של מצוות. המשותף להן הוא החובה להגיש סיוע כלכלי ופיזי לזולת הזקוק לכך כביכול היה אח או רע. המפורסמת מכולן היא "לא תעמד על דם רעך אני ה'".<sup>153</sup>

אפשר למצוא יישומים רבים לעיקרון זה. המשותף להם הוא ההתבססות על ייצוגי האח והרע. למשל, החובה לתת הלוואה לאדם הנתון במצוקה כלכלית מתארת את העני כ"אחיה האביון";<sup>154</sup> הלוואה זו צריכה להינתן כמעשה חסד שאינו מלווה ברווח כלכלי, כלומר ללא ריבית ("לא תשיך לאחיה נשך כסף");<sup>155</sup> אם ניטל משכון כנגד ההלוואה יש לקחתו בדרך השומרת על כבודו של החייב ("כי תשה ברעך משאת מאומה לא תבא אל ביתו לעבט עבטו");<sup>156</sup> וכן להתאים את נטילת המשכון לזמנים המתאימים לצורכי החייב ("אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו. כי הוא כסותו לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב").<sup>157</sup> הרואה אכרה מוזהר שלא להתעלם ממנה, אלא "השב תשיכם לאחיה".<sup>158</sup> מעין

152 ראו למשל אמנון רובינשטיין, אכיפת מוסר בחברה מתירנית, ירושלים: שוקן, תשל"ה, עמ' 7; עדי פרוש, "החוק כמכשיר לאכיפת מוסר", עיון כו (תשל"ה), עמ' 146; הנ"ל, הכרעות משפטיות ושיקולים מוסריים, תל אביב: אדם, 1986, עמ' 11; רות גביוון, "אכיפת המוסר ומעמדו של עקרון החירות", עיון כז (תשל"ח), עמ' 274. וראו בהקשר זה את דברי השופט מישאל חשין, בפסק דין קונטרס הנזכר לעיל (בהערה 44), וכן את דבריו בפסק דין נוסף: "גם אם לא נדקדק בקיום המצווה 'ואהבת לרעך כמוך', נתבע קיום הצו 'דעלך סני לחברך לא תעביד': כל ששנוא עליך לא תעשה לחברך" (בג"ץ 7111/95, 8195 מרכז השלטון המקומי נ' הכנסת, פ"ד (נ3), עמ' 485, 502).

153 ויקרא יט, טז.

154 "כי יהיה בך אביון מאחד אחיה באחד שעריך בארצה אשר ה' אלהיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיה האביון. כי פתח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו" (דברים טו, ז-ח).

155 דברים כג, כ. ראו גם ויקרא כה, לה-לח. כמעט אין צורך לומר כי גם אם מבחינה פורמלית לפנינו מצוות לא תעשה, שילובה עם חובת מתן הלוואה לעני הופך אותה מבחינה מהותית לחובת עשה – החובה לתת הלוואה לנזקק, ללא ריבית.

156 דברים כד, י.

157 שמות כב, כה.

158 "לא תראה את שור אחיה או את שני נדחים והתעלמת מהם השב תשיכם לאחיה. ואם לא קרוב אחיה אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיה אתו

זו היא החובה להגיש עזרה פיזית לאדם שקשה עליו הדרך,<sup>159</sup> וכן החובה להציל אדם הנתון בסכנה.<sup>160</sup> דומני כי בתוך קבוצה זו יש לכלול גם את החובה לסחור במחירים הוגנים,<sup>161</sup> וכן את החובה להוכיח את הזולת כאשר הוא נכשל בדבר מה ("הוכיח תוכיח את עמיתך"<sup>162</sup>).

חז"ל, שפיתחו רגישות לשונית מיוחדת למכמני הכתוב המקראי, עמדו על כך שהשימוש הנעשה בפסוקים אלה בשם "אח" נועד לא רק לציון ניטרלי של הזולת, אלא גם כדי להעצים את המחויבות כלפיו ולהטעינה במטען חיובי מיוחד. וכך נאמר במדרש על הפסוקים המחייבים הענקת הלוואה לנתון במצוקה: "אמר ר' שילה: ראה מה כתיב 'לא תאמץ את לבבך וגו' [מאחירך] – מעני אין כתיב כאן אלא מאחירך, ששניכם שוים, לא תגרום לי שאחזיר את הגלגל ואעשה אותך כמותו."<sup>163</sup>

- 
- 159 וְהִשְׁבַּחְתוּ לּוֹ. וְכֵן פְּעֻשָׁה לְחַמְרוֹ וְכֵן פְּעֻשָׁה לְשִׁמְלֹתוֹ וְכֵן פְּעֻשָׁה לְכָל אֲבֹדֵת אָחִיד אֲשֶׁר תֵּאבְדוּ מִמֶּנּוּ וּמִצְאָתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם" (דברים כב, א-ג).
- 160 "לֹא תִרְאֶה אֶת חַמְרוֹ אָחִיד אוֹ שׂוֹרוֹ נְפִלִים בְּדַרְךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הֲקִים תְּקִים עִמּוֹ" (דברים כב, ד).
- 161 ראו לעיל, ליד הערה 153.
- 162 "יְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכַר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו. בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְבוּאָת יִמְכַר לָךְ. לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תִּרְכָּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעוֹט הַשָּׁנִים תִּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאָת הוּא מִכָּר לָךְ. וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עַמִּיתוֹ וְיִרְאֵת מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כה, יד-יז).
- 162 ויקרא יט, יז.
- 163 מדרש תנחומא, פרשת משפטים, סימן ח (מהדורת באבער, עמ' 85). תופעה דומה יש במדרש הבא. כך דרשו חז"ל את הפסוק שבו משה מתאר את עצמו כשופט – "וְשִׁפְטֵתִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ" (שמות יח, טז): "ושפטי בין איש – זה הדין שאין בו פשרה. בין רעהו – זה הדין שיש בו פשרה, ששניהם נפטרים זה מזה כרעים" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה ב, מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 196). כלומר, על מנת להדגיש את מעלת הפשרה, המשכינה בין הצדדים המתדיינים יחסים קרובים יותר מאלה שיוצר ביניהם הדין הרגיל, הדגישו חכמים את העובדה הלשונית שהמקרא אינו מתאר את הזולת המתדיין בתיאור ניטרלי, כגון "איש", אלא בתיאור חיובי כרע. וראו גם פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ג (סוזן דניאל-נטף [עורכת], ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס), ספר המצוות, חלק שני, על החוקים לפרטיהם ב, 80, עמ' 39: "שוב קרא לבן האומה [עבד עברי] 'אח', ובעזרת כינוי זה הוא זורע בנפש הבעלים את מושג הקשר המשפחתי עם הנתון למרותו, כדי שלא יבוו לו כאל נוכרי

ב. חובות הלב. עוד מערכת של ציוויים חברתיים היא המערכת של חובות הלב. מערכת זו נוגעת בעולמו הפנימי של האדם, בחדרי לבו, ושם היא שואפת לגעת ברגשותיו וברצונותיו כך שהוא יוקיר את הזולת עד כדי אהבתו ויכבד את זכויות קניינו כאילו היה זה רכושו של אהיו. מצוות אופייניות הן "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחתמו וכל אשר לרעך";<sup>164</sup> "לא תשנא את אחיך בלבבך";<sup>165</sup> ו"ואהבת לרעך כמוך".<sup>166</sup> דעת לנבון נקל שכינונה של מערכת חובות מעין זו אינה רלוונטית, היא אפילו מופרכת, על בסיס מודל שבמסגרתו הזולת נחשב צד בחווה (אמנה חברתית) או שכן בבית משותף,<sup>167</sup> ולא רק מן הטעם שאין ביכולתו של השלטון לפקח על המתחולל בלבם של האזרחים.<sup>168</sup> מערכת יחסי אחווה ורעות מבוססת

---

שאינן ברשותו שום שיקוי אהבה, אלא יחוש כלפיו מראש איזו חיבה משפחתית בשל הלקח שהדיבור הקדוש רומז עליו, ולא יתרעם על שהוא עתיד להשתחרר".

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

165 ויקרא יט, יז.

166 ויקרא יט, יח. אך ראו בובר (לעיל הערה 107), עמ' 103, שסבר "שבהתנהגות הכתוב מדבר ולא ברגש. שכן אינו אומר שעליך לאהוב את רעך, אלא לרעך" (ההדגשה במקור). ראו גם פירוש הרש"ר הירש, ויקרא יט, יח. חז"ל אכן למדו ממצווה זו חובות התנהגות שונות, אך דומה שהם לא הכחישו שהיא גם מבקשת לעצב את הממד הרגשי. ראו למשל: "כי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו, מיכן אמרו: עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה. עבר על 'ואהבת לרעך כמוך' סופו לעבור על 'לא תקום ולא תטור' ועל 'לא תשנא את אחיך' ועל 'וחי אחיך עמך' עד שיבא לידי שפיכות דמים. לכך נאמר 'כי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו'" (ספרי דברים, פרשת שופטים, פסקא קפז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 226).

ההבחנה שעליה הצביע בובר, בין לשון "ואהבת לרעך" לבין לשון "ואהבת את רעך", העסיקה כבר את פרשני המקרא הראשונים. ראו למשל פירושי הרמב"ן, ר' אברהם אבן עזרא לפסוק זה.

167 ראו לעיל, ליד הערה 94.

168 השוו ניתוחו של פרויד למצווה "ואהבת לרעך כמוך": "אם האיש זר לי ואין בכוחו למשוך אותי בשום ערך, ואין בו כדי לתרום כלום לחיי הרגש שלי, יקשה עלי לאהוב אותו. אדרבה, יהא בכך אפילו משום עוול. שכן אהבתי נתפסת ומוערכת על ידי בני משפחתי והקרובים לי כאות של העדפה; ויהיה זה עוול כלפיהם אם אעמיד את הזר כשווה אליהם. ואולם אם עלי לאהוב אותו, באותה אהבת כול, אך ורק מפני שגם הוא

לא רק על דפוסי הפעולה החיצוניים של האחים והרעים, אלא אף, ואולי בראש ובראשונה, על הרגישות הפנימית ההדרית העמוקה שלהם.

#### 4.4. צדק חלוקתי<sup>169</sup>

כמה פרשיות מקראיות מוקדשות לפרקטיקות של חלוקה צודקת של העושר בחברה. הבולטות שבהן הן פרשיות השמיטה והיובל,<sup>170</sup> שמיטת חובות<sup>171</sup> ומצוות הלוואה לעניים.<sup>172</sup> כפי שראינו לעיל,<sup>173</sup> הוגים יהודים בעת החדשה נענו בדרכים שונות לשאלת טיבו של עקרון הצדק החלוקתי על פי מחשבת המקרא. יש שגייסו את תמיכתו של המקרא בגישה הליברלית-קפיטליסטית, יש שעשו זאת באמצעות המחשבה הסוציאליסטית-מרקסיסטית, ויש שניסו לראות בעמדה המקראית דרך ביניים המאזנת בין שני הקטבים. דומני כי דווקא הממד המטפורי המלווה פרשיות אלה עשוי להדגיש את מה שמיוחד בעמדה המקראית לעומת 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>174</sup>

הנו יציר של האדמה הזאת, כמו החרק, התולעת, הנחש, אזי, חוששני, תיפול בחלקו אך מידה זעומה ביותר של אהבה; בשום פנים ואופן לא אותה מידה, שתבונתי אומרת כי זכאי אני להותיר לעצמי" (זיגמונד פרויד, "תרבות בלא נחת", בתוך: התרבות והדת, תרגום: יעקב גוטשלק, תל אביב: ספרית פועלים, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, תש"ס, עמ' 114).

169 נושאו של סעיף זה נידון כאן בקצרה, כפי הדרוש לדיון במטפורת האחוזה. במקום אחר אני מרחיב את היריעה באשר לתפיסת הצדק החלוקתי שבמקרא. ראו פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה", בתוך: דגן ופורת (לעיל הערה 22). ראו גם ריצ'רד טיטמוס, יחסי תשורה: מדם אנוש למדיניות סוציאלית, תרגום: רוני פינס, תל אביב: עם עובד, תשל"ט, עמ' 189.

170 ויקרא כה, א-יג.

171 דברים טו, א-ג.

172 דברים טו, ז-יא.

173 לעיל, ליד הערה 10.

174 ראו גם חיים שייך, הצדק במשפט העברי, תל אביב: אביבים, תשנ"ד, עמ' 40 ואילך.

הבה ונתמקד באחת מפרשיות התורה העוסקות בשאלה זו – פרשיית שמיטת חובות. ההלוואה היא פעילות כלכלית אשר לאורך זמן עלולה לשנות את חלוקת העושר בחברה. אדם במצוקה הנזקק ללוות ממון שוב ושוב מבעלי הון מוצא את עצמו עד מהרה במעגל קסמים, שבו הוא לווה ועובד אך ורק כדי להשיב את ההלוואות שנטל ובלא שהוא מצליח לשקם את עצמו כלל ועיקר (במיוחד כאשר ההלוואה ניתנת בריבית). כך צומחת שכבת לווים אשר עיקר מרצם ומעייניהם נתונים לפירעון חובותיהם וכלי יכולת ממשית לעשות לביתם שלהם. זהו הרקע לצייוי המקראי המורה לערוך אחת לשבע שנים שמיטת חובות כללית: "מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל פֶּעַל מִשָּׁה יָדוּ אֲשֶׁר יִשֶׁה בְּרַעְיָהוּ לֹא יִגֶּשׁ אֶת רַעְיָהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לָהּ"<sup>175</sup>. אחת לשבע שנים פוקעים, אם כן, כל חובותיהם של הלווים ונפתח דף חדש בחייהם הכלכליים.

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 חובות ודאי אינו מגשים שוויון בין הלווים נטולי הנכסים לבין המלווים עתירי ההון, שהרי הפער ביניהם נותר עדיין עמוק ורחב. דומה שהוא 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>176</sup> יותר משריין שמיטת חובות חותר להשוות את יחסי הטובין שבין עשירים לבין עניים, הוא שואף לכוון אחריות של ממש בין מלווים לבין לווים. מהו אפוא המפתח המושגי להבנת מהותו של מנגנון כדוגמת שמיטת חובות?

אני סבור כי המקרא רואה לנגד עיניו את מערכת היחסים שבין אחים ורעים, ומערכת זו משמשת אותו כדגם לחלוקה הראויה של העושר. בין אחים ובין רעים אין מתכוננת חלוקה שוויונית. פערים בנתוני הפתיחה, בכישורים ובמזל יכולים ליצור הבדלים לגיטימיים בכמויות העושר בתוך קבוצת האחים והרעים.

175 דברים טו, א-ב.

176 הדבר בולט עוד יותר בדרך חלוקת הקרקעות במסגרת דין היובל. החלוקה מחדש הנעשית בשנה זו מבוססת על מפתח משפחתי, שאינו בהכרח שוויוני. על כך ראו בנימין פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזרמנות החוזרת", אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 77, 91.

בנוהג שבעולם אח אחד עשיר מזולתו, אדם מבוסס מחברו, ואין כל עוול בדבר. עם זה אחים ורעים מאופיינים כבעלי רגישות למצוקתו של האחר, ורגישותם זו באה לידי ביטוי בקבלת אחריות לקשיים שעלולים לפקוד את האח והרע. חתירתם אינה לעבר יצירת איזון שוויוני אלא להגשת עזרה פרטנית, המותאמת לצרכיו האישיים של הזקוק לעזרה. מערכת היחסים שבין אחים ורעים היא אפוא מערכת יחסים שאמנם בבסיסה נמצא ערך החירות, אבל הוא מוגבל בחובה לקבל אחריות כלפי האח או הרע הזקוק לעזרה. דגם זה מבקשת התורה למסד, ואותו היא חפצה לקבוע כאבן הפינה של הסדריה החלוקתיים. לפיכך אין המקרא שואף לכונן חברה שוויונית שבה אין מלווים עשירים ולווים עניים. המקרא מכיר בלגיטימיות של ריבוד טבעי בחברה, ולכן הוא קובע כי בעלי הרכוש נושאים באחריות לשלומן של הקבוצות החלשות.<sup>177</sup> אין האמידים חייבים להעשיר את העניים ואף לא לחלוק עמם בשווה את רכושם, אך הם חייבים לסייע להם להיחלץ ממצב הדחק שאליו הם נקלעו, ובהקשר של דין שמיטת חובות – המלווים חייבים לתת ללווים הזדמנות לפתוח דף חדש על ידי הפקעת חובותיהם. ובאמת, קשה להחמיץ את ההבלטה הכפולה של ייצוגו של הלווה הזקוק לעזרה בדמות ה"רע" וה"אח" כפי שמופיע בפרשייה זו: "לא יגש אֶת רֵעוֹ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמֹטָה לָהּ".

מטפורות האח והרע עשויות, אם כן, להעשיר באופן משמעותי את שיח הצדק החלוקתי. בכוחן להבהיר כיצד ניתן לקיים מערכת כלכלית-חברתית המבוססת בעיקרה על עקרון החירות אשר בד בבד מכילה את עקרון הנשיאה באחריות ממשית כלפי מצוקות הזולת באופן שבו שני העקרונות נתפסים כמשלימים זה את זה ולא כנוגדים זה את זה.

#### 4.5. הזר

הסוגיה הרביעית אשר ייצוגי האח והרע משתתפים בעיצובה היא היחס אל הזר. עמדתי על החובות התובעניות ועל האחריות הנרחבת כלפי הזולת, שהוא לך

177 ביטוי לכך ניתן למצוא במדרש: "אמר דוד לפני הקב"ה: רבון העולם, יֵשֶׁב עוֹלָם לפני אלהים' (תהלים סא, ח) – תיישב עולמך בשוה העשירים והעניים. אמר לו: אם כן 'חסד ואמת מִן יִנְצְרָהוּ' (שם) – אם יהיו כולם עשירים או עניים מי יוכל לעשות חסד"!! (מדרש תנחומא, פרשת משפטים, דפוס מנטובה, שכ"ג, לז ע"ב).

כרע ואח. הבניה זו מבוססת על נדבך נוסף: מי שאינם נחשבים לך כאחים ורעים אינם נמצאים בתחום זה, וכלפיהם ראוי לנהוג על פי אמות המידה הסבירות והמקובלות בין בני אדם. לא סביר לצפות שאדם יהיה רגיש לצרכיו של אדם זר כפי שהוא רגיש לצרכי אחיו. יתרה מזו, נראה שדווקא היכולת לסמן את מי שהוא זר לך היא המאפשרת לזהות אחרים כ"אחיך".

ואכן, באופן עקבי המקרא מגביל את החובות החברתיות הייחודיות, התובעניות יותר מהנדרש על פי אמת מידה סבירה, כלפי מי שאינו בן עמו; חובות אלו אינן חלות כלפי ה"נוכרי" שאינו "אחיך".<sup>178</sup> כך למשל, איסור ההלוואה בריבית, המוטעם בכך שהלווה הוא "אחיך", אינו חל כלפי מי שאינו יהודי, שהרי הוא אינו אחיך אלא נוכרי לך: "לְנוֹכְרֵי תִשָּׂיַךְ וּלְאֶחִיךָ לֹא תִשָּׂיַךְ".<sup>179</sup> מדיניות זו מופיעה גם בהקשרו של דין שמיטת חובות שבו עיינו לעיל, הקובע אף הוא: "אֶת הַנּוֹכְרִי תִגְשׁוּ וְאֶשֶׁר לְךָ אֶת אֶחִיךָ תִשְׁמַט יָדְךָ".<sup>180</sup> הדבר בולט

178 במצוות המילה הוגדר הנוכרי כמי שאינו מן הצאצאים המשפחתיים: "וְכֵן שָׁמַנְתָּ יָמִים יְמוֹל לְכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם לְיַד בְּיַת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נָכָר אֲשֶׁר לֹא מִבְּרֵיךָ הוּא" (בראשית יז, יב). וראו משה גרינברג, "השתלבות ישראל באנושות על פי מקורות היהדות", על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים, תל אביב: עם עובד, תשמ"ו, עמ' 46; "נוכרי", אנציקלופדיה מקראית, כרך ה, עמ' 866-867.

חשוב לציין כי מעמד ביניים ניתן לגר, קרי לאדם שאינו צאצא של העם היהודי אך חי בתוכו (יש להבחין בין המונח ההלכתי "גר צדק", המתייחס לנוכרי שעבר תהליך גיור, ובין המונח המקראי של הגר – שבלשון חכמים נקרא "גר תושב" ופעמים רבות מתייחס לנוכרים הגרים דרך קבע בתוך החברה היהודית). שמו של הגר מורה על "מי שאינו מגזע ישראלי טהור ומעמדו שונה ממעמדו של הא'ח' וה'האזרח' בישראל מכאן, ומעמדו של הנכרי מכאן" ("גר", אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, עמ' 546). הגר, שלא כמו הנוכרי, לא רק מוגן על ידי חקיקה מקראית סוציאלית רחבה, אלא לעתים הוא אף עומד במישור שווה עם "אחיך": "וְכִי יִמוּךְ אֶחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עֲמֶךָ וְהִחֲזַקְתָּ בוֹ גֵר וְתוֹשָׁב וְחֵי עִמָּךְ" (ויקרא כה, לה).

179 דברים כג, כא.

180 דברים טו, ג. וראו גם פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה 163), ספר המצוות, חלק שני, על החוקים לפרטיהם ב, 73, עמ' 38: "בעוד לא נתנה לגבות חובות מבני האומה, התירה להיפרע מן השאר. היא קראה לראשונים באורח קולע 'אחים', כדי שאיש לא יחוס לתת להם מרכושו כלאחיו ולשותפיו מן הטבע לנחלה; ואילו את שאינם בני האומה, היא כינתה כ'אבות' נכרים'. ונוכריות משמעה העדר שותפות, אלא אם כן יהפוך אותה אדם, בזכות גודל מידותיו הטובות, לקשר משפחתי הדוק; שהרי האזרחות כלל נעוצה במידות הטובות ובחוקים שמלמדים כי הטוב הוא הנכס היחיד".



עוד יותר ביצירה החזו"לית, שם נעשתה הבחנה בין נורמות החלות כלפי כל אדם באשר הוא אדם, כגון הגנבה והגזל,<sup>181</sup> לבין נורמות אחרות החלות רק כלפי בן עמך, כגון איסור ההלוואה בריבית.<sup>182</sup> הנורמות מן הסוג הראשון מאופיינות בדרך כלל כחובות שהן חלק מן המוסר הבסיסי של חברה תקינה, ולכן הן חלות כלפי כל אדם באשר הוא, בעוד הנורמות מן הסוג השני מסווגות בדרך כלל כחובות המחייבות רגישות גבוהה ומיוחדת כלפי הזולת, ולכן תחולתן פרטיקולרית.<sup>183</sup> גם בקביעת זהות השליט משמשת מטפורת האח כלי מבחין. כאמור, פרשיית המלך שבספר דברים מבקשת לבנות את דמות המלך על יסוד דימויו לאחיהם של נתניו. על רקע זה בולטת שלילת האפשרות למנות למלך את מי שאינו יהודי, שהרי הוא נוכרי לך ואינו אחיך: "מְקַרֵּב אֶחִיךָ תְּשִׂים עֲלֶיךָ מִלֶּךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עֲלֶיךָ אִישׁ נְכָרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחִיךָ הוּא."<sup>184</sup>

- 181 כך נפסקה הלכה, לא לפני מחלוקות שהיו בדבר. ראו למשל רמב"ם, גזילה ואבידה א, ב; גניבה א, א.
- 182 למשל: "אמר רב חמא בר גורי אמר רב: מניין לאבידת הכנעני שהיא מותרת? שנאמר 'לכל אברת אחיך', לאחייך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני" (בבלי, בבא קמא קיג ע"ב). ראו גם בבלי, בכורות יג ע"ב, באשר לדרשת חכמים בעניין הונאת הנכרי במחיר העסקה. על כך ראו גם בנימין פורת, "דין הונאת מחזיר – יסודותיו, עקרונותיו וערכיו", כתר ד (תשס"ד), עמ' 281, 416.
- 183 על כפל המערכות של החובות החברתיות הקבועות בתורה — הראשונה בסיסית ומופנית כלפי כל אדם באשר הוא אדם, והשנייה בעלת רמת רגישות חברתית גבוהה ומופנית אך ורק כלפי המתוארים כ"אחייך" — 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 "ואהבת לרעך כמוך" [...] כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוונו בלא ריבית ותחשב לו לצדקה, וכן השמיטה חסד באחים, לכך אמר "את הנוכרי תיגוש" (פירוש הרמב"ן לדברים כג, כ).

השוו 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"ה והקו"ף אחים והדל"ת והה"א גם כן אחים (נתיבות עולם, נתיב הצדקה, פרק ב).
- 184 דברים יז, טו. בתקופה מאוחרת יותר ניסו חכמים להגדיר את גבולות האחוה

עם זאת חשוב לומר שכמו מטפורות רבות שהן גמישות וניתנות למתיחה, גם מטפורת האח לא תמיד חד-משמעית, ולעתים היא עשויה להציע כיוונים מפתיעים. אמנם על דרך הרוב מטפורת האח מכלילה את היהודי ומוציאה את מי שאינו מזרע ישראל, אך יש שהיא כוללת גם קבוצות לא יהודיות שיש להן מוצא משפחתי משותף עתיק יומין עם העם היהודי.<sup>185</sup> העם האדומי, למשל, מצוין על ידי משה כאח לישראל,<sup>186</sup> ומכינוי זה נגזר הצייווי "לא תתעב אדמי כי אָחִיךָ הוא".<sup>187</sup> נדירות יותר הן הפעמים שבהן הפסוקים מרחיבים עוד יותר את מטפורת האחוה ומייחסים אותה לאנושות כולה. בדרך זו, למשל, קובע ספר בראשית את איסור הרצח: "ומִידֵּ הָאָדָם מִידֵּ אִישׁ אָחִיו אֲדָרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם".<sup>188</sup> פסוק זה נאמר סמוך לסיפור המבול, כלומר עוד קודם לזמנו של אברהם העברי, והתייחסותו היא לכלל בני האדם.<sup>189</sup>

- 
- באמצעות עיון במשמעות המילה "אחִיךָ". ראו למשל, מדרש תנאים לדברים יז, טו (מהדרת הופמן, עמ' 104): "לא תוכל לתת עליך איש נכֹרִין להוציא את הגר. משמע מוציא את הגר או אם לא יהא משבט יהודה לא יעמוד משבט בנימין, אמרת והלא כל ישראל ראוין למלכות הא מה תלמוד לומר איש נכֹרִין להוציא את הגר". ראו גם בבלי, יבמות מה ע"ב.
- חשיבותו של רעיון האחוה למוסר המלכות עשויה לזרוע אור חדש על המעשה המפורסם באגריפס המלך: "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים. וכשהגיע 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא' זלגו דמעיו. אמרו לו אל תיתרא אגריפס, אחינו אתה אחינו אתה" (משנה, סוטה ז, ח, על פי כ"י קאופמן).
- 185 ראו פנחס ארצי, "אחוה' בין לשון אבלה והלשון העברית", *בלשנות עברית* 31-35 (1992), עמ' 33.
- 186 במדבר כ, יד.
- 187 דברים כג, ח. מעניינת העובדה שמשנה קושר ברמיזה בין ייצוג זה לבין מחויבותם המוסרית של בני אדם לאפשר לבני ישראל לעבור בארצם בדרךם לארץ כנען: "וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה מַלְאָכִים מִקֹּדֶשׁ אֶל מֶלֶךְ אֲדוֹם: כֹּה אָמַר אֲחִיךָ יִשְׂרָאֵל [...] נַעֲבְרָה נָא בְּאַרְצְךָ לֹא נַעֲבֹר בְּשָׂדֶה וּבְכָרֶם וְלֹא נִשְׁתֶּה מִי בְּאֵר דְּרֹךְ הַמֶּלֶךְ נִלְוֶה לֹא נִטֶה יָמִין וְשִׁמְאוֹל עַד אֲשֶׁר נַעֲבֹר גְּבוּלְךָ" (במדבר כ, יד-יז). בתגובה מסרבים בני אדום לראות בישראל אחים ויוצאים לקראתם בחרב מלחמה, כמנהגן העתיק של חברות יריבות.
- אשר ליחס שבין עקרון האחוה במישור הפנים-לאומי לבין מקבילו במישור הבינלאומי ראו ראב"ע, דברים יז, טו; רמב"ן, דברים ב, ד.
- 188 בראשית ט, ה.
- 189 פסוק זה קובע את איסור הרצח, שהוא מן החובות הבסיסיות (ראו לעיל, ליד הערה 183), ולפיכך לא יפלא שתחולתו שווה על כל בני האדם.

ייתכן שסוגיית היחס אל הזר פותחת לנו חרך הצצה מעניין אל הברדל אפשרי בין מטפורת האח לבין מטפורת הרע. כאמור לעיל, האחוה היא מערכת יחסים מולדת, ואילו הרעות – על פי טבעה – היא מערכת יחסים נרכשת. מי שאינו מזרע ישראל הוא נוכרי ואינו אח ליהודי, ומכאן שמערכת יחסי האחוה אינה חלה בדרך כלל על יחסי יהודים-נוכרים.<sup>190</sup> בצד זה יש לשקול את האפשרות שיחסי הרעות אינם תחומיים באופן מוחלט לגבולות הפנים-לאומיים ולכן הם חלים באופנים מסוימים גם כלפי הנוכרי.<sup>191</sup> הדבר נרמז בפרשת שמיטת החובות. כאמור, ההצדקה המטפורית למצוות שמיטת חובות מקופלת בהיות הלווה אח ורע למלווה: "לא יגש אֶת רְעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לָהּ".<sup>192</sup> אולם כשהתורה קובעת כי שמיטת החובות אינה חלה כלפי הנוכרי, היא מנגידה אותו ל"אח" אך לא ל"רע": "אֶת הַנֹּכְרִי תִגְשׁ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אָחִיךָ תִשְׁמַט יָרְךָ".<sup>193</sup> הווי אומר – הנוכרי בהכרח אינו אחיך, אך לא בהכרח הוא אינו רעך. ואכן, יש שטענו כי הציווי המפורסם "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ"<sup>194</sup> מתייחס לכל אדם באשר הוא אדם, לאו דווקא כלפי היהודי בלבד.<sup>195</sup>

- 190 ראוי לציון ניסיונו של הרב הרצוג, הרב הראשי לישראל בתקופת טרום המדינה ובראשית ימיה, לשאוף לשלב נורמות הלכתיות-משפטיות אגב הרחבת תחולתן כך שיחולו אף על נוכרים אזרחי מדינת ישראל. ראו הרב יצחק א' הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, כרך ג, עמ' 278.
- 191 והשוו למשל שמות יא, ב: "דָּבָר נָא בְּאָזְנֵי הָעַם וְיִשְׁאַלוּ אִישׁ מֵאֵת רְעֵהוּ וְאִשֶּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלִי כֶסֶף וְכִלְי זָהָב", אשר מוסב על יחסי בני ישראל ושכניהם המצרים.
- 192 דברים טו, ב.
- 193 דברים טו, ג.
- 194 ויקרא יט, יח.
- 195 מן הצד האחד, התקבולת שבפסוק – "לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך" – אולי מרמזת ש"רעך" הוא "בני עמך". אך מן הצד השני, הפסוק המופיע בהמשך הפרק – "כְּאֲזַרְח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כְּמוֹךָ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, לד) – מלמד על פרשנות רחבה יותר של מצוות אהבת הזולת. אכן, יש שהסיקו: "ואין הכוונה בו לישראל דווקא, שאלו היה כן היה כתוב ואהבת לאחיד כמוך [...] או ואהבת לבני עמך כמוך [...] אבל הכוונה בו לרעך שהוא אדם כמוך ועוסק ביישובו של עולם כמוך, וכל האומות במשמע" (רבי פנחס אליהו מווילנא, ספר הברית וירושלים תש"ן, דפוס ראשון – ברין, תקנ"ז, חלק ב, מאמר יג, פרק ה). וכן כתב הרב קאלישר: "מלת רע יאמר על הישראל ועל האיניו ישראל [...] אבל אחיד יאמר לרוב על הישראלי [...] וגלל כן לא אמר ואהבת לאחיד כמוך, רק ואהבת לרעך" (הרב צבי הירש קאלישר, ציון ואייר תר"א), עמ' 128. וראו גם המשך

## 5. איזון בין קטבים

דומני כי מטפורות האחוה והרעות מציעות לנו נוסחה מרתקת למערכת איזונים פורייה שבין העצמת יחידותו של היחיד לבין הדגשת האחריות לשלום הזולת ובין שתיהן לבין המחויבות למסגרות הקהילתיות שבתוכן הם חיים. נוסחה מאזנת אין משמעה איתור מכנה משותף (רדוד) בין הקטבים, גם לא מציאת דרך

---

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). להוגים מודרניים שאימצו פרשנות מרחיבה זו ראו הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תשנ"ז, עמ' 161-162, 415; פראנץ רוזנצוויג, כוכב הגאולה, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ל, עמ' 248, 264; בובר (לעיל הערה 107), בעמ' 103; זאב לוי, האחר והאחריות: עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 93. ברם פוסקים קלסיים, כדוגמת הרמב"ם, פירשו פסוק זה בדרך מצמצמת ופסקו כי "מצווה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך" (רמב"ם, דעות ו, ג; ראו גם דבריו במקומות נוספים, כגון: אבל יד, א: "ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות"; רוצה ושמירת הנפש ד, יא: "לא תעמוד על דם רעך" ואין זה רעך"). ראו גם רוצח ושמירת הנפש ב, יא). דומה כי זו היא גם דעת הרמב"ן (בפירושו לדברים כג, כ). למקורות נוספים ראו 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, תל אביב: הועדה להוצאת כתבי הגר"ד הלוי, תשמ"ט, חלק ט, סימן סא; הרב יוסף משאש, אוצר המכתבים, ירושלים: דפוס המערב, תשכ"ח, חלק ב, מכתב תקצב; הגדל (לעיל הערה 49), עמ' 229, 246, בעיקר בהערת שוליים 110.

משימה החורגת מגבולות יריעה זו היא בדיקה שיטתית של פרשנויות חז"ל למילה "רעך", כגון דרשתם לפסוק "וְכִי יִגַּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וְמָת" (שמות כא, לה): "רעהו, להוציא שור של נכרי, שור של כותי, שור של גר תושב" (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יב, מהדרות הורביץ-רבין, עמ' 290). לדיון נרחב בסוגיה, בהיבטיה המקראיים, החז"ליים והבתר-למודיים ראו Uriel Simon, "The Neighbor (Re'a) Whom We Shall Love," in: Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics, Theory and Practice*, Columbus: Ohio State University Press, 1975, p. 29

לפרשנותו של פאולוס לפסוק "ואהבת לרעך כמוך" ראו יצחק בנימיני, פאולוס והולדת קהילת הבנים: עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 77.

של פשרה ביניהם. משמעה הגדרת בסיס חדש המעגן ומחזק בעת ובעונה אחת את שלושת המוקדים כאחד.

יחסי האחוה והרעות מאופיינים בהדגשה חזקה של הרגישות והאחריות כלפי מצוקותיו של הזולת. מי שחש כלפי זולתו כאחיו ורעו מצופה ממנו שיעשה רבות כדי שלא לפגוע באינטרסים של זולתו, ואף למעלה מזה – יפעל לרווחתו ולשלומו. מכאן מוצאן של ההלכות הרבות שאופיין אלטרואיסטי. נורמות שברגיל מאפיינות מעשי התנדבות חריגים שעושה אדם כלפי בני משפחתו התמסדו במשפט העברי והפכו לחוק כללי שבין אדם לחברו.<sup>196</sup> כך למשל מתאר הרמב"ם את התשתית למחויבות החברה לתמוך בבני השכבות החלשות:

כל ישראל והנלוה אליהם כאחים הם, שנאמר "בנים אתם לה' אלהיכם" אם לא ירחם האח על אחיו מי ירחם עליו, ולמי עניי ישראל נושאים עיניהם, הלגויים ששונאים אותן ורודפים אחריהן?!  
הא אין עיניהם תלויות אלא לאחיהם?<sup>197</sup>

ברם יחסי אחווה ורעות אינם מטשטשים את העובדה שמדובר באישים נפרדים, בעלי זהויות שונות, רצונות והעדפות משלהם, כישורים ויכולות שאינם דומים זה לזה ומרחבי מחיה פרטיים. אחווה ורעות תקינות אינן מחייבות התכת זהותם של היחידים לזהות קיבוצית אחת. קניין פרטי, זהות אינדיווידואלית ומרחב מחיה אישי הם תנאי הכרחי לקיומם התקין של יחסי אחווה ורעות, ובלבד שבעת הצורך ידע היחיד לחרוג מתחומי יחידותו ולצאת מתוך דל"ת אמותיו לעזרת זולתו. בהקשר זה אופיינית דרשת חז"ל "יָחִי אָחִיךָ עִמָּךְ" – חיך קודמים לחי

196 ודוק: עצם הביטוי "בין אדם לחברו" כבר מקפל בתוכו את מטפורת הזולת כרע, אשר בלשון חכמים התחלפה במילה חבר.

197 רמב"ם, מתנות עניים י, ב. יש לתת את הדעת לכך שהרמב"ם החיל את תפיסת האחוה לא רק על החברה היהודית אלא גם על הלא יהודים המתלווים לה ("כל ישראל והנלוה אליהם"), ככל הנראה בהשראת המקרא (ראו לעיל הערה 178). מכאן שלפי הרמב"ם, לא יהודי הנלווה אל ישראל עשוי להיקרא "אח", ואילו נוכרי רגיל אינו נקרא אפילו "רע" (ראו לעיל הערה 195).

חברך".<sup>198</sup> כלומר, אל לה לאחריות כלפי הזולת (אחיד) להשתלט ולהעלים את מקומו של האני, היחיד, הקודם לו.<sup>199</sup>

בה בעת יחסי האחוה מציבים הן את היחיד הן את זולתו בתוך השתייכות קבוצתית (משפחתית) ברורה, שהיא המאצילה עליהם את זהויותיהם הפרטיות. זהותו של היחיד נתפסת כתבנית נוף משפחתו.<sup>200</sup> שנים עשר האחים מוכרים לכול, בראש ובראשונה לעצמם, כבני יעקב. הכרה זו היא המקור למארג נורמות ההתנהגות המצופות מהם ככאלה.

מכאן למשל שתקינות יחסי אחווה ורעות אינה נמדדת בפרמטרים שוויוניים. האחריות ההדרית שמטיל המבנה המשפחתי על היחידים החברים בו אינה מניחה שוויון מוחלט או זהות גמורה ביניהם. האחריות המשפחתית צומחת באופן אורגני ולא מלאכותי, והיא 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, שתכליתם הגשת סיוע של ממש לשכבות החלשות, בלא להתחייב למבנה שוויוני ואפילו לא למבנה נטול פערים חברתיים. רוצה לומר, החובה המוטלת על השכבות החזקות לסייע לשכבות החלשות מתקיימת בד בבד עם ההכרה בקיומו הלגיטימי של ריבוד חברתי. 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.

198 ראו לעיל, ליד הערה 43. מעניינת העובדה שרבי עקיבא לא דרש: "חייך קודמים לחיי אחיך", כפי שהיה מתבקש לכאורה מן הפסוק, אלא "לחיי חברך". דרשה זו מדגישה את קרבת המשמעות שיש בין האחוה לרעות. השו"ס סדר אליהו רבה, פרשה טז (מהדרת איש-שלום, עמ' 75): "רעך הרי הוא כאחיד, ואחיד הרי הוא כרעך". ראו גם בבלי, יבמות יז ע"ב.

199 השו"ס ביאורו של רוזנצוויג (לעיל הערה 195, עמ' 268) לפסוק "ואהבת לרעך כמוך": "במצוות אהבת הרעך דווקא עצמיותו באה על אישושה הגמור [...] 'כמוך', משמע לא 'אתה'. אתה מוסיף להיות ומצווה להיות אתה".

200 ובכך, דרך אגב, נמצא שוני נוסף בין מטפורת האחוה לבין מטפורת הרעות.

יתר על כן, מטפורות האחוזה והרעות מבהירות כיצד נורמות משפטיות המאופיינות באלטרואיזם, באחריות חברתית ובדאגה לשלום הזולת מתפקדות בהרמוניה עם נורמות משפטיות הפוכות לכאורה, שדווקא מדגישות את חירויות הפרט, זכויותיו וקניינו הפרטי. מנקודת מבטן של מטפורות האחוזה והרעות אין מדובר בשני קטבים המוציאים זה את זה, אלא בשני יסודות אשר יחדיו מרכיבים מערכת יחסים שלמה.

ניתוח מפורט של מטפורות האחוזה והרעות, שורשיהן, אופני השימוש בהן ותוצאותיהן המעשיות, יש בכוחו לסרטט לנו מבנה מורכב של הגות חברתית המעוגנת בלשון. הגות זו מציעה נוסחה מאוזנת להרמוניה בין קטבים אידאולוגיים חברתיים. אבקש לחתום את דבריי בזיקות שישנן, ושראויות להיות, בין מטפורת האחוזה המקראית לעברית המדוברת בת זמננו.

## 6. מטפורת האחוזה בשיח הישראלי

מטפורת האחוזה, ילידת המהפכה העברית-מקראית, ממשיכה להיות נוכחת גם בשיח הישראלי – מראשית ימיו – למשל בשורות האלמותיות "אחי, גיבורי התהילה", "הכניסיני תחת כנפך והיי לי אם ואחות", "אחי, אחי שלי", זעק אז הפצוע, "אחים לנשק" ועוד רבות כמותן, אשר הפכו לנכסי צאן ברזל של העברית המתחדשת.<sup>201</sup> אך דומה כי השנים האחרונות יודעות עלייה של ממש במפלס השימוש היום-יומי במטפורת האחוזה, בעיקר במשלב הסלנג של השפה המדוברת. דוגמאות טיפוסיות המוכרות לכולנו הן "קרבי זה הכי, אחי", "אחי, מה נסגר אתך?!", "אחותי", "אח שלי", "אח שלו", כמו גם ארגונים ותנועות שבחרו לעצמם שמות בהטיות שונות של מטפורה זו, כדוגמת המפלגה הניסיונית "אח"י,<sup>202</sup> תנועת "אחותי"<sup>203</sup> וארגון "יד לאחים".<sup>204</sup> אי-אפשר שלא להזכיר

- 201 ראו גם דן מירון, הרפיה לצורך נגיעה, תל אביב: עם עובד, תשס"ה, עמ' 166.  
 202 או בנוסח נרחב יותר: "אח"י – כי אנשים אחים אנחנו". מפלגה זו הוקמה בשנת 2008 בידי אפי איתם, ולבסוף התמזגה בתוך מפלגת הליכוד.  
 203 "תנועת 'אחותי' – למען נשים בישראל' פועלת למען ועם נשים מאוכלוסיות מוחלשות" (מתוך אתר התנועה: [www.achoti.org.il](http://www.achoti.org.il)).  
 204 "אנחנו יודעים שנפש יהודית היא המשאב האנושי הנדיר והיקר ביותר שלנו, ולא מתכוונים לוותר על אף אחד. ביד לאחים נלחמים על נפשו של עולה יהודי מרוסיה

בהקשר זה את "ברית האחים" שנרקמה לאחרונה בין מנהיגי מפלגות "יש עתיד" ו"הבית היהודי". בפרק זה אני מבקש להתוות כמה קווים לשימוש הישראלי המודרני במטפורת האחוה, בעיקר על ידי השוואתו לשימוש הקדום שהוצע במקרא.

בשיח הישראלי מטפורת האחוה מרמזת, בדרך כלל, על דימוי של קרבה יתרה, כמעט אינטימית, בין אנשים.<sup>205</sup> היא הפכה להיות נפוצה בעיקר מאז שנות התשעים של המאה העשרים, והיא מאפיינת שיח צעירים, בעיקר בין חיילים,<sup>206</sup> אך יש בה גם מן ה"פריקות" המלווה את תרבות העידן החדש (new age) וחלקים מסוימים בקרב החוזרים בתשובה.<sup>207</sup> בהקשר זה נתפסת המילה "אחי" כמנוף לקידום ערכי רעות, סולידריות ואחריות חברתית.<sup>208</sup>

השימוש במילה "אח" ובהטיותיה נועד להעצים תחושות של סולידריות בתוך מעגלים חברתיים שונים. וכך, הכינוי "אחי" מדגיש את הקרבה היתרה שבין שני הדוברים,<sup>209</sup> ובו כבד הוא גם מבליט את המרחק שבין שניהם לבין אלה שאינם "אחי". כך למשל, השימוש הנפוץ במילה אצל חיילי חטיבת גולני

---

שמבקר במרכז מיסיונרי בעפולה, באותה עוצמה בה אנו מנסים לעזור לאשה יהודייה, נשואה לערבי, החיה בכפר ורוצה להיחלץ ממנו" (מתוך אתר התנועה: [www.yadleachim.co.il](http://www.yadleachim.co.il)).

- 205 רוביק רוזנטל, מילון הסלנג המקיף, ירושלים: כתר, 2005, עמ' 10.
- 206 לדעת עמליה רוזנבלום, הביטוי "אחותי" "שם ללעג את 'אחי', מאחר ש'אחי' מבקש לכונן את עצמו על פנטזיה של אחות גברים צבאית" (עמליה רוזנבלום, "אחי/אחות/אח שלי/אח שלו", בתוך: טריגר ורוזנבלום [לעיל הערה 84], עמ' 40).
- 207 רוביק רוזנטל, הלקסיקון של החיים: שפות במרחב הישראלי, ירושלים: כתר, 2007, עמ' 14.
- 208 כפי שמופיע לדוגמה במובאה מתוך בלוג שכותרתו: "בשבילך אחי... רק בשבילך":

כואב לי אחי וליכי 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 ופותרת פחית לוף ישנה, "בשבילך אחי" אני עונה, "רק בשבילך" (הבלוג של <http://cafe.themarker.com/spoiled-ido.view.php?t=305212>, 30.1.2008).

- 209 כך למשל, ברשימה מפורסמת שיוחסה ליאיר לפיד (יגעתי, אך לא מצאתי היכן היא פורסמה לראשונה):



הופך את החטיבה כולה ל"משפחה לוחמת", ובה בעת מבדיל את חייליה מחיילי יחידות צבאיות אחרות הנמצאות עמה בתחרות ארוכת ימים. זאת ועוד. ברוח הזמן מרחיבה העברית המודרנית את גבול האחוה אל גבולות המגדר. דוגמה לכך הוא ארגון הנשים "אחותי", המרבה להשתמש במטפורת האחוה כדי להדגיש ולהעצים את האחוה הנשית על ידי הצבה לעומתית של קבוצת הנשים ביחס לקבוצת הגברים.<sup>210</sup>

פעמים רבות מטפורה זו מורחבת ומוחלת על הלאום כולו. אז "אחי" מזוהה כ"יהודי". כאן נעשה השימוש בלא שנוצרת הבחנה בין התת-קבוצות החברתיות, אלא כנגזרת של מעגל לאומי רחב הרבה יותר. במקרה זה, האחר המגדיר מבחון את המשפחה הלאומית הוא הלא יהודי או הלא ישראלי. כזו למשל הייתה בחירתה של המפלגה החדשה, מפלגת "אח", שביקשה לאחד שלושה קודקודים של הקיבוציות הישראלית – ארץ, חברה, יהדות – באמצעות מטפורת האחוה.<sup>211</sup> באופן דומה גם הארגון "יד לאחים", המבקש להגן על יהודים מפני המיסיון

---

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

210 ראו לעיל, הערה 203. דוגמה לפרויקט נוסף היא "פרויקט אחותי – נשים יוצרות כלכלה פמיניסטית" ([www.comme-il-faut.com/main/Calendar/Agenda-Calendar/ahoti](http://www.comme-il-faut.com/main/Calendar/Agenda-Calendar/ahoti)). ראו גם מאמרה של מרב מיכאלי, "רק ביחד, אחותי", *ynet*, 8.3.2001: [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-582369,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-582369,00.html)

אני רוצה לומר לך את המוכן מאליו, אחותי. את הדבר הכי בנאלי, את מה שאמור להיות הבסיס ליחסים שלנו, ובכל זאת אנחנו לא מצליחות להגיע אליו. אני רוצה להפציר בכך לפעול, עם כל הכוח שיש לך, למען אחווה של נשים [...] והכי חשוב, אחותי, שתביני כי כשאת מאמינה באחותיך הנשים – את מאמינה בעצמך.

211 ראו גם את קריאתו של הרב צבי יהודה קוק "את אחי אנכי מבקש", לשמירת השיח הציבורי נקי מגילויי אלימות. פתיחתה הייתה זו: "את אחי ואת אחיותי, בכל חלקי עמנו, שבכל המפלגות ובכל הארגונים [...] את כולם אני מבקש ומפיל תחנונים לפניכם" (פורסם בעיתונות הארצית, חשוון תש"ח. מופיע גם בספרו **לנתיבות ישראל: קבוצת מאמרים**, ירושלים: ח.ש.ן, תשכ"ז, עמ' 102). כותרת זו נלקחה מבראשית לז, סז. בדומה לכך קרא חנן פורת לספרו **את אחי אנכי מבקש: צרור מכתבים ומאמרים** (מזרח בנימין: ספרית בית אל, תשמ"ט).

הנוצרי ולחלץ נשים יהודיות מידי בעליהן הערבים, משתמש במטפורת האחוה כדי להבליט את האחריות הנגזרת מן האחוה שבין יהודים, אשר מתוחזקת על ידי העמדה לעומתית של הנוצרי או המוסלמי. גם הביטוי "מלחמת אחים", שממנו החברה הישראלית מנסה להישמר ככל יכולתה, מבוסס על הנחת האחוה הראויה להתקיים בין חלקי החברה הישראלית, שאין מנוגד ממנה למלחמה.<sup>212</sup> אין צריך לומר שעד כמה שמטפורת האחוה מופעלת בהקשר של מעגל הקיום הלאומי, היא הופכת להיות חביבה אצל בעלי השקפה לאומית ודחוויה אצל בעלי השקפה אוניברסלית והמחזיקים בגישה אינדיווידואליסטית. מהו מקור השימוש הגובר במילה "אחי" ובהטיותיה 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>213</sup> אינני סבור שבהכרח יש לפרש תהליך זה כסוג של מיליטריזציה של החברה האזרחית בישראל. אדרבה, השנים האחרונות מאופיינות דווקא בהתרחקות גוברת והולכת של החברה האזרחית מן האתוס הצבאי. דומני כי פשר התהליך הוא אחר. הוא קשור, מחד גיסא, בתהליכי הפיכתו של הגבר הישראלי ל"רגיש" יותר, לפחות "צבר", ומאידך גיסא, בציניות שהולכת ופושה בישראל המצויה. נראה שדווקא השימוש הרווח במילה "אחי" מאפשר בחסותה של ציניות זו, באופן פרדוקסלי, לתקוע את הסכין עמוק יותר בין צלעותיו של הזולת.

212 "יד לאחים" – כך כינה צה"ל את המבצע שנועד לתת אפשרות למתיישבי גוש קטיף לעזוב את בתיהם בהסכמה, ערב הפינוי בכוח (14-16 באוגוסט 2005). יש שהשימוש במטפורת האחוה ובביטוי "מלחמת אחים" נעשה בכיוון ההפוך, כדי לשלול קרבה עם קבוצה פלונית וכדי להגביה את החומות ביניהן. 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, 18.2.1983), 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, הכפויה 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.

213 נהוג לחשוב שהקריאה "אחי" מקורה אצל לוחמי חטיבת גולני.

זאת ועוד. יש שמציינים את הערבית כמקור תרבותי חיצוני שמשפיע על השיח הישראלי.<sup>214</sup> אחרים מציינים בהקשר הזה את ה-brother האמריקני, (וקיצורו – bro) שבזמנו היה מזוהה בעיקר עם התנועה לשחרור השחורים בארצות הברית, וכיום הפך להיות חלק מן השפה הרווחת.<sup>215</sup> אני מציע לשקול ברצינות את הרעיון שאחד המקורות לשימוש הישראלי המודרני במטפורת האחוה הוא המקרא והמורשת היהודית שבעקבותיו. לעיל ראינו כי המקרא הוא שמכונן את כינויו של הזולת בשם "אח" ("וַיִּרְעֵ",) והדבר נשמר, בצורות כאלה ואחרות, גם בעברית החז"לית והימי-ביניים. לא מן התמה הוא שאחד מן הצינורות, אם לא העיקרי שבהם, אשר הנחיל את השימוש העברי המודרני במטפורה זו הוא המקרא והמורשת היהודית. אלא שכאן אינני מבקש לכדוק את נכונותה ההיסטורית-לשונית של טענה זו. במקום זה אני טוען כי המורשת היהודית הטעינה מטפורה זו במשא שיש בו כדי להציע העשרה חשובה ופורייה לשיח הישראלי.

מטפורת האחוה אמנם קנתה לעצמה שביתה בשיח הישראלי בן זמננו, אהודה ושימושית כפי רבים. ועם זאת לא כולם נמנים עם חובביה. יש שבשרם נעשה חידודין-חידודין למשמע השימוש הגובר והולך במטפורה זו והם מן המקטרגים הראשיים שלה. מקצתם באים מן השמאל הפוליטי (מדיני-ביטחוני), אשר באוזניו צורמים השימושים הלאומיים הנעשים במטפורה זו, כלומר ייחוד הקבוצה היהודית לעומת קבוצות אחרות, בדרך כלל ערביות. לדידם, הזהות הישראלית ראויה להיות המגדיר הדומיננטי, ולא הזהות היהודית. למותר לומר כי מגמה זו יש להבין על רקע מאבק הזהויות הנרחב יותר המתחולל בשיח הציבורי בין הזהות היהודית לזהות הישראלית. יש ליתן את הדעת שכאן ההתנגדות היא לא לשימוש במטפורת האחוה ככזו, אלא לשימוש הנעשה בה בהקשר היהודי-לאומי. רוצה לומר, לדידם של המחזיקים בעמדה זו מטפורת האחוה עשויה להיחשב ראויה אם היא תהיה חלק משיח שיש בו אחוות ישראלים, למשל בין היהודי הישראלי לבין הערבי הישראלי.<sup>216</sup>

214 "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" (רוזנבלום [לעיל הערה 206], עמ' 39).

215 ראו רוזנטל (לעיל הערה 201), עמ' 14.

216 וראו כמשל, להלן בהערה 230.

יש גם המתנגדים עקרונית לעצם השימוש הרווח, רווח מדי לטעמם, במטפורת האחוה. התנגדותם מנומקת בנימוקים ליברליים-אינדוידואליסטיים. בעיניהם, השימוש במילה "אחי" מייצג סוג של דביקות קולקטיבית מיוזעת.<sup>217</sup> המטפורה מונעת, לטענתם, את האפשרות המבורכת של ריחוק בין בני אדם בצד שמירה על האוטונומיה הפרטית של כל אחד ואחד, ללא תחושת מחויבות לקרבה או להזדהות עם האחר.<sup>218</sup>

זאת ועוד. נגד השימוש המקובל במילה "אחי" נטען כי בחסותו הצדקנית דווקא נחבאת נטייה של צביעות ושל ניכור יתר.<sup>219</sup> לדבריהם, מטפורה זו מאפשרת תחושה של קרבה במקום שהיא אינה קיימת ושווקא בחסותה נעשים הדברים הקשים ביותר.<sup>220</sup> על פי הביטוי ההומוריסטי הוולגרי: "אל תקרא לי אחי

217 אמנון דנקר (לעיל הערה 212) כינה זאת "השמיכה הדביקה של אהבת ישראל".  
 218 "יש 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. המוסכנים הוא הכל חוץ מאשר אח שלך" (רוזנבלום [לעיל הערה 206], עמ' 42).

219 "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 למוזוה" (שם, עמ' 40).

220 בלוג שפורסם באתר nfc בתאריך 1.10.2003, מאת אברהם שרון, ממחיש זאת טוב יותר מכול:

כיום, כמעט כל אחד, כמעט לכל אחד, כמעט בכל זמן, כמעט [בכל] מקום, הוא "אחי". "אחי" לא רק כביטוי להוקרה, לחיבה, לקרבה. "אחי" כאזהרה. אל תתעסק אתי. "אחי" כאיום. אם לא בגלוי – במובלע: הישמר לך אחי, פן יבולע לך. [...] "אחי", אשר לפעמים יאמר בהרחבה ובפירוט וינוסח בשתי מלים – "אח שלי" – מסמן את הקו הדק, הלא-אחת סמוי, החוצץ בין טפיחה חברה/מנית, סחבקית, על כתפו של הזולת לבין תחיבת אצבע לעינו או, חלילה, נעיצת סכין

ואל תדפוק את אחותי".<sup>221</sup> כאן הגחכת השימוש הערכי במילה "אחי" מושגת

בגבו. [...] 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 "אח") את כינויו אותי כ"אחי". אני סולד מקרבה יתרה, קל וחומר 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, התזויתי, 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 [ש]חלה עליו ההגדרה המבעיית 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 אזדקק ואשווע לסייע. איש מהם לא יושיט לי יד, לא יחזיק לי אצבע. לא אזיז לאיש מהם. אחת היא להם, לכל קוראי ה"אחי", אם הנני או אם איני. ה"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, אחיזת עין מילולית. אני לא אח של איש מהמכנים אותי "אחי". אם וכאשר תהיה אי פעם קרבת דם בינינו יהיה זה דם הפצע שמי מאתנו ייפצע, חלילה, בעקבות מעשה אומלל, מיותר להחריר, של הקזת דם פתאומית. זה עידן שבו מופרטות גם הדאגה לזולת והחמלה עליו – שתי הדורות הטובות של ילדותי, שהזמן הזקין אותן והפכן לקשישות סיעוריות. זה עידן של התרחקות בין אדם לזולתו, של קור אנושי שהפך לקיפאון. תסתדר לבר, אחי. זה עידן שבו שפת הסגיי-נהור מדגישה את הריחוק, את הניכור, את הקור. לשון ה"אחי" הופכת אותי מאדם אוהב בריות לאדם שמתחיל להירתע ולסלוד מהן. ל"שומר 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 שתגידי לי איך לכנות אותך יה חתיכת... ("אחי" – קווים לדמותו):

([www.nfc.co.il/archive/003-D-3618-00.html?tag=11-16-07](http://www.nfc.co.il/archive/003-D-3618-00.html?tag=11-16-07))

221 זו גם הייתה כותרתה של רשימה כואבת שפרסם יהודה נוריאל במקומון הירושלמי כל הזמן (22.2.2008, עמ' 34), שבה הוא התרעם על השימוש הצבוע שעושה החברה

באמצעות הצבתה בהקשר גס בעל משמעות הפוכה לגמרי. בגרסה אחרת צמח לאחרונה והפך לרווח הביטוי "אח שלו".<sup>222</sup> "אח שלו" משחק במטפורת האחוה מתוך שינוי כיוונה: אכן אח, אך לא שלי אלא שלו; הקרבה קיימת אך היא מכילה הסתייגות מרומזת לא לגמרי כלפי, אלא כלפי אחר. יש גם המציינים לגנאי שפעמים רבות המילה "אחי" משתלבת בביטויים שתמציתם היא השיטה המגונה של ה"סמוך" הישראלי, כגון "אחי, יהיה בסדר", ו"עזוב אותך אחי, באימאשך".<sup>223</sup> ההשוואה בין השימוש היהודי עתיק היומין במטפורת האחוה לבין השימוש הישראלי המודרני, בעיקר בשפה הרווחת בעשורים האחרונים, היא השוואה מאלפת ופורייה. המודעות להבדלים ולדקויות עשויה לתרום להעשרת השפה ולתיעול חיובי יותר של ההשפעות שיש לשימוש במטפורה זו על דפוסי החשיבה וההתנהגות המקובלים.

היבטים נרחבים של השוואה זו מתבקשים מן הדברים שנכתבו לעיל, ולפיכך אציין בקצרה בלבד. מטפורת האחוה במקרא ניצבת בתוך שבין שלושה קודקודים מנוגדים ומורה את הדרך להכלתם המאוזנת. היא מזוהה עם ההדגשה של האחריות כלפי הזולת ורווחתו, על כל המשמעויות הנורמטיביות הנגזרות מכך. בד בבד היא מבליטה את האני, האינדיווידואל העומד במלוא יחידותו, אשר רק בדרך זו נושא באותה אחריות חברתית. 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 אין היחיד

---

הישראלית במטפורת האחוה ככסות לאפליית עדות המזרח. לדבריו, האחוה הישראלית היא "אתוס כוזב", הממצב את המזרחים 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 'אח' באמת. 'אלה האחים שלי', אלה האחים", כתבו בפואמה ההיא".

222 ביטוי זה הוא, ככל הנראה, פיתוח סטירי שהורבק בתכנית הטלוויזיה "ארץ נהדרת" לדמותו של איש החמאס, אבר-טיר (רונטל) [לעיל הערה 207], עמ' 14). במובן זה אכן הביטוי "אח שלו" דווקא נועד להדגיש את המרחק ואת הניכור ולא את הקרבה ואת הידידותי. ראו גם רוזנבלום (לעיל הערה 206), עמ' 41.

223 לעיל, הערה 220. וראו גם, למשל, הבלוג של טל רבינוביץ', "עזוב אותך אחי, באמאשך", 9.8.2005: [www.faz.co.il/story\\_3023](http://www.faz.co.il/story_3023)

מתמזג עם הזהות הקיבוצית עד כדי שהוא נבלע בה, אלא הוא מקיים מערכת יחסים דיאלוגית ואינטימית עם יחידים אחרים ובה בעת שומר על מאפייני הריבוד החברתי ועושר הגוונים שבו.

כאן יש להוסיף כי השימוש המקראי במטפורת האחוה נעשה באופן גמיש ובמעגלים משתנים. זו מטפורה שקצותיה פרומים, ולא ברור מראש לאיזה היקף של מעגל חברתי היא מתייחסת.<sup>224</sup> לעתים המילה "אחיק" מייצגת את שאר הבשר<sup>225</sup> או חבר קרוב,<sup>226</sup> לעתים את בן השבט,<sup>227</sup> פעמים רבות את בן הלאום, ולפעמים אפילו זרים בני עם אחר שיש להם קרבה יתרה לעם היהודי נקראים גם הם "אחיק".<sup>228</sup>

המבקשים להדגיש את הייחוד היהודי שבתוך המרחב הישראלי יוכלו ודאי למצוא בסיס איתן בהנגדה שיוצר המקרא בין "אחיק" לבין ה"נוכריי".<sup>229</sup> אך גם

224 ראו Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Based on the Lexicon of William Gesenius*, Oxford: Clarendon Press, 1907, בערכים "אח" ו"רע".

המדרש שלהלן מדגים את הלכטים שהיו לחז"ל באשר לפירוש המילה "אחיק" בהקשרים שונים, כאשר לא ברור היקף האחוה הרלוונטי באותו מקום. את הפסוק "וְגַם אֶת אַחִיקָה מִטָּה לְוִי שִׁבְטֵי אֶבְיָהּ הִקְרַב אֲתָךְ" (במדבר יח, ב) דרשו חז"ל: "וגם את אחיק", שומע אני אף ישראל במשמע, תלמוד לומר 'מטה לוי'. שומע אני אף הנשים במשמע, תלמוד לומר 'שבט אביך' זכה עמרם שיקרא שבט על שמו. רבי אומר: 'מטה לוי' שומע אני אף הנשים במשמע, תלמוד לומר 'את אחיק' להוציא את הנשים" (ספרי במדבר, פרשת קרח, פיסקא קטז, מהדורת הורביץ, עמ' 131). וראו גם בבלי, יבמות יז ע"ב, באשר לאפשרויות שמעלים חז"ל במסגרת דין הייבום בעניין זהותו של המייבם, בהתאם למנעד הפירושים האפשריים שהמילה "אחים" סובלת בפסוק: "כִּי יֵשְׁבוּ אָחִים יִתְּדוּ וַיִּמָּת אֶחָד מֵהֶם וּבֶן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחֹצֵצָה לְאִשׁ זָר יִבְמָה יִבֵּא עָלֶיהָ וְלִקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיִּבְמָה" (דברים כה, ה).

225 למשל, "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אֵל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעִיךָ כִּי אֲנָשִׁים אָחִים אֲנַחְנוּ" (בראשית יג, ח). וראו גם בראשית כט, יב).

226 "צַר לִי עָלֶיךָ אָחִי יְהוֹנָתָן" (שמואל ב א, כו); וכן בשיר השירים: "אֲחֹתִי כְּלָה [...] אֲחֹתִי רְעִיתִי" (ה, א-ב). ראו גם מלכים א ט, יג; שם כ, לב-לג.

227 כך, לדוגמה, טוען משה כלפי קורח: "וַיִּקְרַב אֲתָךְ וְאֶת כָּל אַחִיךָ בְּנֵי לְוִי אֲתָךְ וּבִקְשַׁתֶּם גַּם כְּהֹנֵה" (במדבר טז, י). ראו גם שם יח, ב).

228 למשל, "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי כִּי אָחִיקָהוּא" (דברים כג, ח). וראו במדבר כ, יד. וראו גם לעיל, הערה 185.

229 ראו לעיל, ליד הערה 178.

המבקשים להכליל בשיח האחוה הישראלי קבוצות לא יהודיות<sup>230</sup> יוכלו למצוא להם משענת בשימוש שעושה המקרא במטפורה זו. יתר על כן, המודעות לממד המטפורי של ביטוי האחוה עשויה להקל על האפשרות של סימון תתי-קבוצות של אחווה (אחוות נשים, אחוות עובדים, אחוות לוחמים) ולבסס אותה, בלא שמעגל האחוה הלאומי ירגיש מאוים או כמי שעליו להתגונן על ידי בליעה אל תוכו, כמין חור שחור, כל השתייכות קהילתית או חברתית קטנה יותר.

ובצד זה יש לזכור את הגיוון ואת המורכבות שיש במטפורה המקראית המשלימה – מטפורת הרעות. כפי שראינו לעיל, בעוד האחוה היא מערכת יחסים מולדת, שקשה עד בלתי אפשרי לשנותה, הרעות היא קשר נרכש, שניתן להגדרה מחדש מעת לעת. מי שהוא זר לי ואינו "אחי" עשוי להפוך ולהיות "רעי". וברומה לכך – מי שהיה קרוב אליי והתרחק ממני עלול לחדול מלהיות "רעי"<sup>231</sup> אף שלעולם יישאר "אחי".<sup>232</sup> כאן המקרא מעניק הזדמנות נוספת לשימוש גמיש ומושכל במטפורות אלו. שימוש כזה מאפשר ליצור מעגלים בתוך מעגלים של זהויות, חלקן ממשפחת האחוה חלקן ממשפחת הרעות, לעתים מתוך הדגשת מכנים משותפים ולעתים מתוך הבלטת יסודות מפרידים.<sup>233</sup>

חשוב ליתן את הדעת להקשר שבו פועלת מטפורת האחוה. המקרא משלב מטפורה זו בתוך שפתו של החוק, במצוות התורה. כאן האחוה אינה רק דרך לשיח יום-יומי בין אנשים או טכניקה ספרותית בידי מחבר פואטי, אלא היא לשונו של המחוקק ובאה לידי ביטוי ברבדים השונים של התורה וההלכה. המילים

230 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 כך: "מדיניות כזו [...] מבטאת חוסר אמון בכני הקבוצה הנפגעת. תוצאתה היא השפלה, פגיעה בלכידות החברתית וחשש מפני שיבוש קשה של מרקם היחסים השברירי ממילא בין אזרחי ישראל היהודים לבין אחיהם הערבים" (ברק מדינה, "דמוקרטיה, ביטחון ומה שביניהם", בטאון הפקולטה למשפטים 10 [תשס"ח], עמ' 11, 14: [http://law.huji.ac.il/upload/gilayon10\\_sec.pdf](http://law.huji.ac.il/upload/gilayon10_sec.pdf))

231 ראו למשל פירוש רשב"ם לפסוק "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח): "אם רעך, אם טוב [הוא], אבל אם הוא רשע כדכת[יב] 'וְיָאֵת ה' שְׁנֵאת רֵעִ' (משלי ח, יג)".

232 השוו עמ' דברי המדרש לפסוק הנזכר לעיל בהערה 228: "בין טוב ובין רע אחיך הוא" (פסיקתא רבתי, פיסקא יב, מהדורת איש שלום, מז ע"ב).

233 לדוגמה, ייתכן שהיהו שימצאו שמטפורת הרעות מתאימה לשימוש במערכת היחסים שבין יהודים לבין לא יהודים בישראל יותר משמתאימה לכך מטפורת האחוה.



"אחי" ו"אחיק" שבתורה אינן מבטאות וולגריות, החצנה או קרבה מזויפת; "אחי" – לשון ענוה.<sup>234</sup> ללגליזציה של מטפורת האחוה ישנן כמה תוצאות מעניינות. כך למשל, הפיכת מטפורת האחוה לחלק מלשון המחוקק תורמת למיסודה ולהפיכתה לאיבר חי בשיח הרשמי והגבוה של החברה; היא אינה רק סלנג שמקומו מוגבל לשפת הרחוב או לתקופת המילואים. תוצאה אחרת היא כרסום באפשרותן של קבוצות מסוימות לנכסה אליהן, שלא לומר לעשות בה שימוש מניפולטיבי. כשמטפורת האחוה מועלית לדרגת לשון המחוקק, על כל מאפייני האיזונים והבלמים האמורים לאפיין את עבודתו, היא עצמה עשויה לקבל משמע מאוזן יותר, משוריין יותר מפני הטיות גחמניות של קבוצה זו או אחרת.

המאפיין האחרון שברצוני למנות כאן הוא אחד הפנים המשלימים של מטפורת האחוה – מטפורת האב והאם. אם שניים שהם בני עם אחד מקיימים ביניהם, באופן מטפורי, יחסי אחים, מתבקש כמובן לשאול מיהם אביהם ואמם. אשר לאם, דומה כי תשובתה של העברית היא כי האם היא האומה.<sup>235</sup> אולם עדיין יש ליתן את הדעת לזהות האב. באקלים המקראי התשובה על שאלה זו פשוטה – האל: "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלווא הוא אביך קנה הוא עשך ויכנהך".<sup>236</sup> בדרך זו כורכת העברית יחדיו את בניה וקושרת אותם אל הישות הקולקטיבית הלאומית (האם), מחד גיסא, ואל השלמות האלוהית (האב), מאידך גיסא. אולם בהקשר הישראלי כדאי לתת תשומת לב מיוחדת לשאלה מיהו האב המאפשר את קיומה של מטפורת האחוה בשיח הישראלי. כשאדם פותח את חלון רכבו ושואל את הנהג שלידי "אחי, אתה יודע אפוא היציאה מהעיר?", מה

234 מדרש שכל טוב, בראשית כט, ד (מהדורת בובר, עמ' 130). מדרש זה נאמר על הפסוק: "ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו". ובמדרש לקח טוב, שם (מהדורת בובר, עמ' 146): "דרך חסידות דרך כבוד קרא להם אחי".

235 ראו לעיל, הערה 108.

236 דברים לב, ו. בתקופות מאוחרות יותר אנו מוצאים ביטויים רווחים המבוססים גם הם על מטפורת האל כאב, כגון "אבינו מלכינו" ו"אבינו שבשמים". על כך ראו גם ר' שניאור זלמן מלאדי (האדמו"ר הזקן), תניא, לקוטי אמרים, פרק יב. אכן, כפי שראינו לעיל, המקרא שולל את האפשרות שאחד מן העומדים במוקדי ההנהגה – מלך, כוהן, שופט או נביא – ייחשב "אב", שהלוא כולם, לרבות אלה המנויים כאן, אינם אלא "אחים". השוו לעיל, הערה 130.

הוא מניח, במובלע ושלא במודע, לגבי האב המשותף לו ולבן שיחיו? שימוש גובר, ובעיקר מודע, במטפורת האחוה יחייב את דוברי העברית ליתן דעתם לשאלה חשובה ומהותית זו.

# סולידריות, גרסת העברית

## רוביק רוזנטל

העם היהודי לדורותיו חי, נושם, חושב ופועל בקבוצות; ולא דווקא קבוצות משימה אד הוק, אלא קבוצות האופפות את כל ישותו של האדם: השבט, הקהילה, הישיבה, הקיבוץ, המפלגה (שהיא "בית"), בית הכנסת, השכונה. הקבוצות הן תשתית אתוס היחד המשוקע בקיום היהודי ועובר מדור לדור. על כן כמעט שלא נקלטו ביהדות דגמים בולטים של פולחן אישיות האופייני למשטרים פשיסטיים, מחד גיסא, ושל אתוס היחיד העומד לכד לגורלו האופייני לחברה האמריקנית, מאידך גיסא. השרשרת בת אלפי השנים הזו מחזקת באופן טבעי ערכים של שותפות, ערכות הדדית וסולידריות בעת מצוקה, אך יש בה גם סכנות. לעתים אין בה די מרחב פעולה ליחיד; ולעתים מזומנות היא מלווה בחומות של בדלנות שבה מתהפכים ערכי השותפות וקבלת האחר בשנאת זרים וניתוק.

אפשר להסביר את אתוס הקבוצה בהיסטוריה של עם קטן, הבנוי משבטים ובתי אב, מוקף אויבים, שהסולידריות ותחושת הייעוד המשותף וההישרדות המשותפת מעצבות אותו. השאלה היא איך מתורגם האתוס הזה ליישוב יהודי מודרני, מבוסס יחסית, החותר לנורמליות, דהיינו לחברה הישראלית החדשה החיה במדינה הישראלית. האם שרשרת הדורות כבר מנחילה את תודעת היחד לדורות הבאים? ואולי המציאות ממשיכה לגבות מאתנו את מס החברות והסולידריות וממאנת להתיר לנו את הנורמליות?

במאמר הזה אנסה לבחון את השאלות האלה באמצעות השפה. מהם הכלים שמזמנת לנו השפה כשאנו באים לבחון שאלה כזו, שאינה שאלה לשונית דווקא? המרחב שבו ניתן לבחון זאת הוא המרחב שבין המשמעות לשימוש. המחסן הלשוני המשמש את סוגיות היחד היהודי והישראלי במרוצת הדורות מאפשר לפתוח את המילים, לאוורר אותן מאבק השנים, לראות איך פשטו צורה ולבשו צורה ולנסות להבין מהן משהו על עצמנו. במקרה זה – משהו חשוב עד מאוד. נס תחיית השפה מאפשר לנו לעשות זאת לאורך תקופות חיים והיסטוריה ארוכות ושונות זו מזו. וכמו בכל עניין הכרוך בשפה נוכל לגלות שהשפה מתעצבת על

פי הנוף ההיסטורי והתרבותי, אך לאחר שנתעצבה היא מחזירה לנוף הזה את גמולו במנת עיצוב משלה.

ערכי המילון נבחרו על פי חשיבותם ומעמדם בעיניי, אך המילון ניתן להרחבה לכיוונים שונים, ואולי הרחבה כזו תביא הבנות חדשות ותעשיר עוד יותר את השיח בנושא.

## מילון הסולידריות

אב. הסמכות, השורש, מייסד השושלת, הגורם המלכד את הקבוצה בכוח סמכותה ומגשר על הפערים. האב הוא ראש המשפחה, ראש השבט, ראש האומה, לא במונחי תפקיד אלא במונחי סמכות והשראה. "אב המון גויים" הוא אבי האומה העברית. "אבי האומה" הוא מונח לטיני, ובעידן המודרני הוא ניתן לדמויות ענק כמו ג'ורג' וושינגטון בארצות הברית.

אגודה. קבוצה שהתמסדה אבל נשמר בהוראתה היסוד המחבר את חבריה, כגון "אגודה שיתופית". "אגודה" היא מילה מקראית שבה מוצג המעבר הנפוץ מן הקונקרטי והיום־יומי ("אגודת אזור") אל המטפורי, החבורה המלוכדת: "וַיִּתְקַבְּצוּ בְנֵי בְנֵימִן אַחֲרֵי אֶבְנֵר וַיְהִי לְאַגְדָּה אֶחָת" (שמואל ב ב, כה).

אדם. השם המשותף למין האנושי. מציג את היסודות המחברים בין כל בני האדם. "אדם" מחבר בשימושיו את בני המין האנושי כקבוצה או כמין עם כל אחד ואחד מן הקבוצה, על פי שמו הפרטי של המקור האחד: "הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון" (משנה, סנהדרין ד, ה). מכאן גם "צלם האדם" או "צלם אנוש", העתקה מודרנית של "צלם אלוהים". באנגלית ובשפות נוספות משמשים human גם כשם תואר להתנהגות מוסרית ו-humanity כשם לכלל בני המין. בעברית התייחדה לכך החלופה "אנוש" (ע"ע).

אומה. קבוצה לאומית שיש לה אתוס משותף והיסטוריה משותפת ומלכדת וברוך כלל גם טריטוריה. "אומה", "עם" ו"לאום" הן מילים נרדפות כבר במקרא, אך לאורך הדורות אפשר לראות שימושים נבדלים בהן. "עם" הוא גם ציבור האנשים הגולמי המרכיב את האומה, "לאום" הוא מכלול הגדרות הזהות של האומה. בלשון חכמים מתייחדת "אומה" גם לכלל העמים שאינם יהודים במונח התלמודי "אומות העולם".

אח/אחות. האדם הקרוב ביותר, בן קבוצת הגיל, הדור, הדרגה הגבוהה ביותר של שותפות בכל היבט, שותפות גורל, שותפות בנכסי חומר או רוח ותחושה בסיסית של קרבה עמוקה. כך גם בגרסת הנקבה – "אחות". בפרדיגמה המשפחתית האח הוא הדימוי הקרוב ביותר לחבר, והלשון מלווה את הדימוי הזה בשימושים רבים. הצגת אדם קרוב כאח נפוצה במקרא בדרגות שונות של קרבה משפחתית, כגון בביטוי "אנשים אחים אנחנו" בסיפור אברהם ולוט או בקינת דוד, וכן בשימוש כללי כגון "שבת אחים גם יחד", שמקורו בתהילים. יסוד הידידות הגלום ב"אח" מתבטא בפנייה הידידותית "אחי". הפנייה הזו נפוצה מאוד בשפת הדיבור הישראלית בעיקר בשנות האלפיים, ומקורותיה מגוונים. היא נקשרת לפנייה האמריקנית brother, או בקיצור – bro, והשימוש הנפוץ בה קשור ככל הנראה לדרך פנייה מקובלת בקרב יהודי מרוקו – "חי" ו"חתי". גם לפנייה זו שורשים במקרא, כגון במכתבו של שלמה המלך לחירם: "וַיֹּאמֶר מָה הָעָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר נִתְּנָה לִי אָחִי" (מלכים א ט, יג).

הסולידריות הגלומה ב"אח" עולה גם מהצירוף הנפוץ, שמקורו במקרא, "אח לצרה": "בְּכָל עַת אֶהְיֶה לְרֵעַ וְאָח לְצָרָה יִנְלָד" (משלי יז, יז). תפיסת עם ישראל כ"אחים" מופיעה בלשון ימי הביניים בצירוף הפנייה "אחינו בני ישראל". היא עולה בממד טרגי בשיר הכאב על שואת היהודים "העיירה בוערת" המתחיל במילים "אחים, בעיירה שרפה", מאת מרדכי גבירטיג. כפי שנרמז, ההקבלה בין "אח" לבין "חבר" מוכרת בכמה וכמה שפות, וגם כאן עולה הממד הסולידרי, כגון בצירוף "אחים לנשק". במסורת הנוצרית "אח" הוא חבר לקבוצה דתית, מסדר או מנזר, וכמוהו "אחות", ומכאן התגלגלה "אחות" בהוראת מטפלת רפואית.

אחדות. הדרך שבה מוצגות הסולידריות והשותפות במרחב הציבורי: היחידים הופכים לאחד, מוותרים על תכונות והשקפות המבדילות ביניהם ומחזקים בכך את תחושת הכוח העצמית שלהם וגם מגבירים את יכולת העמידה שלהם כלפי חוץ. כמונח "אחדות" חסרים היסודות המניעים את הסולידריות, וחסרה הדינמיקה של בניית קבוצה מיסודות ומאנשים שונים. המילה נוצקה בימי הביניים אך שם הוראתה תאולוגית: היותו של האל אחד או תכונתו של האל להיות אחד. בתרבויות אירופה נעשה שימוש נרחב ב"אחדות" כמונח מפתח בחיי האומה, במערכת הפוליטית ובדיון הפילוסופי, ומכאן התגלגלו צירופים כגון "אחדות דעים", "אחדות לבבות" ו"אחדות ניגודים" כמונחי מפתח בהשקפה ההגליאנית, וכן הסיסמה "אחדות היא כוח". דווקא בשיח הישראלי מתקבלת האחדות בחשד

מסוים ואינה תואמת את המסורת היהודית הפולמוסית על אף הדגם הישראלי החוזר של "ממשלת אחדות", המבטלת את העיקרון המנחה שדמוקרטיה זקוקה לאופוזיציה חזקה. מונח חשוב בדיון הוא "אחידות", שמקורה גם הוא ב"אחד", אך היא מציגה במובהק את הפיכתו של היחיד לחסר פרצוף וייחוד.

אחוה. המילה הקרובה ביותר לסולידריות בעברית; קרבה במחשבה, ברגש ובמעשה בין בני הקבוצה. מקורה במקרא: "וְאֶגְדַּע אֶת מְקַלֵּי הַשָּׁנִי אֶת הַחֲבָלִים לְהַפֵּר אֶת הָאֲחֻוּהַ בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל" (זכריה יא, יד). "אחוה" היא מונח כללי הנגזר מ"אח". גזירה כזו מוכרת בשפות אחרות, כגון אנגלית (brotherhood), גרמנית (bruderschaft) וצרפתית (fraternité). בצרפתית היא אחת משלוש יסודות המהפכה: "חירות, שוויון ואחוה". הצירופים השונים בעברית מעידים על היסוד הסולידרי הכמעט הכרחי בהוראת "אחוה": "אחוות הלוחמים" כערך עליון בחיי הצבא, "אחוות הדפוקים" כביטוי לקשר סולידרי המתבקש בין קבוצות דחיות, ואף "אחוות הגנבים" – שמקורה בהוויי של עולם הפשע האנגלי. בשמאל הישראלי רווחה גם הסיסמה "אחוות עמים", שקראה לפיוס ולקשר בין יהודים לערבים בארץ ישראל. הסיסמה גוועה בשיח הישראלי עם מותו של העיתון "על המשמר", לאחר שהופיעה בראש עמודו הראשון מדי יום כמעט כל שנותיו, אך היא עדיין משמשת את הנוער הערבי הקומוניסטי.

אינטימיות. היסוד הרגשי של תחושת הסולידריות, המאפשר לבני הקבוצה להכיר זה את זה ולהעמיק את היסודות המלכדים את הקבוצה מעבר למשימות או לחזות החיצונית האחידה. סולידריות אינה מחויבת באינטימיות, ויש אפילו שרואים באינטימיות גורם העלול לשבש את היכולת לפעול יחד.

אם. בעוד האב הוא מקור הסמכות בקבוצה הסולידריות, האם היא מקור החיבור הפנימי, הרגש והיסוד הקמאי שבסולידריות. האב משקיף על הקבוצה כיציר כפוי, האם דואגת שהחיבור הפנימי יישמר ויחזוק. במסורת היהודית מוצגות אמהות ראשונות כמקור החיים, ומכאן מדרש השם המקראי – "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הִיְתָה אִם כָּל חַי" (בראשית ג, כ) – והצגת חוה כ"חוה אמנו" לעומת אדם הראשון שדווקא אינו מוצג בשפה כאב הקדמון. בשירת דבורה מציגה עצמה דבורה כאם מנהיגה: "עַד שֶׁקָּמְתִי דְבֹרָה, שֶׁקָּמְתִי אִם בְּיִשְׂרָאֵל" (שופטים ה, ז). בתלמוד עוצבה תפיסתן של האמהות המכוננות ונכתב כי "ואין קוראים אמהות אלא לארבע", והן שרה, רבקה, רחל ולאה. במיתולוגיה היוונית

נטבעה תפיסת האדמה כאם הקדמונית, ובימי האמונה העזה במשטר הקומוניסטי  
 בעברית המועצות אומץ הביטוי הרוסי "אימא רוסיה".

אנוש. במקרא "אנוש" הוא שם נרדף לאדם, וכמו "אדם" גם הוא הורחב משמו  
 של אחד מבני האדם הראשונים, נכדו של אדם הראשון. בעברית החדשה משמש  
 "אדם" יסוד לשוני מלכד של בני המין, בעוד "אנוש" אינו מופיע בעברית  
 החדשה אלא בצירופים כגון "בן אנוש" ו"לבב אנוש" מן המקרא או בצירופים  
 חדשים: "צלם אנוש", המבטא את היסוד המשותף לכלל בני האדם בעקבות  
 "צלם אלוהים"; "הנרסת אנוש", "יחסי אנוש"; ואחרים. היסוד המוסרי-הסולידרי  
 ניכר בגזירות מרחיבות לשמות תואר ומונחים מופשטים. שם התואר "אנושי",  
 בהוראתו המוסרית, מכיל את הציווי הקטגורי של קאנט: הכללי הוא המוסרי.  
 "אנושות" בהוראת כלל בני המין נוצרה בימי הביניים בהשפעת המילה הערבית  
 המקבילה إنسانية (אֲנִסָאנִיָה). "אנושיות" היא היסוד המוסרי המשותף, ואף היא  
 נוצרה בימי הביניים אך ללא הממד המוסרי שיש בעברית החדשה.

אנחנו. גוף ראשון רבים. בצורתו השלמה ובנטיות הרבות שלו בפעלים, בכינויי  
 קניין ועוד הוא הסמל הלשוני של היחד, של השותפות. "אנחנו" היא הצורה  
 הנהוגה במקרא, בעוד "אנו", שגם לה עקבות במקרא, היא צורה נפוצה בלשון  
 חכמים. צורות הנטייה בגוף ראשון רבים מיוצגות ברטוריקה של התנועה הציונית  
 לשלוחותיה וכן בזמר העברי הלאומי של ראשית הציונות, כמו בשירו של אברהם  
 לוינסון "שיר המחנה", הממצה את הסולידריות של קבוצת משימה אידאולוגית  
 בתנאי מצוקה: "נאבקנו ונלחמנו/ לדרכנו היחידה/ נארגנו ונרקמנו/ במסכת  
 עבודה/ ולוכדנו יד ביד/ למחנה עמל אחד". הצורה החלופית "אנו" מיוצגת גם  
 היא בזמר, שתפקידו רב לו בעיצוב תחושת הסולידריות. כך בשיר המכונן "אנו  
 באנו ארצה/ לבנות ולהיבנות בה" מאת מנשה רבינא ובהמנון הפלמ"ח מאת  
 זרובבל גלעד, בשתי החלופות: "לפקודה תמיד אנחנו/ תמיד אנו הפלמ"ח".  
 בשיח העברי מדובר בהקשרים רבים במעבר מתרבות ה"אנחנו" לתרבות ה"אני".  
 אני-אתה. היסוד הקיומי של האינטימיות והיחד, האפשרות למצב של שותפות  
 המכילה את כל רכיבי הקיום – גוף ונפש, רגש ומעשה – באמצעות עקרון  
 הזיקה. בעוד האחדות מציגה את הרבים כיחיד חסר פרצוף, "אני-אתה" מציג  
 את הרבים כיחיד מועשר. הצירוף וההשקפה המונחת בבסיסו נטבעו על ידי  
 הפילוסוף היהודי מרטין בובר.

בית. שם כולל ליסודות מוסדיים, טריטוריאליים ורגשיים המאפשרים לקבוצה לפעול יחד. "בית" מצטרף לקבוצת הדימויים המרמזים קבוצה למשפחה, ובעבר גם לשבט, לממלכה או לאסכולה, כגון "בית יעקב", "בית דוד" ו"בית הלל". במקרא מוצג הקיבוץ העברי כולו כ"בית", כגון בירמיהו: "פִּי כָּל הַגּוֹיִם עָרְלִים וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל עָרְלֵי לֵב" (ירמיהו ט, כה). החיבור בשימוש ב"בית" בין האינטימי למשימתי מתבטא בצירופים כגון "הבית הלאומי", שמקורו בהצהרת בלפור (national home), ו"הבית היהודי", כשם למפלגה ציונית-דתית. שימושים שונים מציגים מפלגה פוליטית כבית בעצם המונח "בית פוליטי" או בקריאה לפורשי מפלגות "לחזור הביתה".

בן/בת. הגדרת היסוד של השייכות לקבוצה או למשפחה. ה"בן" הוא אבן היסוד של הקבוצה, למרות שלא הוא יסד אותה ולא הוא קבע את ערכיה. השפה חושפת זאת בהצמדת "בן" כמעט לכל סוג של קבוצה: "בני ישראל", "בן קיבוץ", "בני דוד" ועוד. בינם לבין עצמם הבנים הם "אחים", והיותם אחים הוא בסיס היותם שייכים לקבוצה. הניב המקראי "ושבו בנים לגבולם" (ירמיהו לא, טז) שימש, ומוסיף לשמש, סיסמה מרכזית בתפיסה הציונית.

גוף. מוסד, ארגון או קבוצה, בדרך כלל ממוסד. בעקבות השימוש הדומה באנגלית בצירופים כגון judicial body או public body נקבעו מונחים עבריים: "גוף משפטי", "גוף ציבורי". דימוי הגוף לקבוצה מקביל לדימוי חלקי הגוף לרכיבי הקבוצה. לדימויים אלה מעמד מרכזי בעיצוב עקרון הסולידריות. על פי הדימויים הללו המקור והסמכות הם ה"ראש"; הגוף התומך הוא "יד", כגון "יד מינו", "יד ביד", "לתת יד", "עשו יד אחת" מן המדרש, ואף הביטוי האירוני "יד רוחצת יד", שהוראתו המקורית חיובית ומציגה סולידריות ועזרה הדדית בין בעלי השליטה בחיי הממלכה; המאמץ המשותף הוא "שכם" ("להטות שכם", "שכם אחד", צירופים מקראיים) או "כתף" ("תן כתף", "כתף אל כתף"); התמיכה עצמה היא "גב", וכאן כתרגום שאילה מן האנגלית (backing); ותחושת השותפות והאינטימיות היא "לב" – "לב אחד" משמש בתרבויות שונות ביטוי לסולידריות. כך במקרא: "וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד וְדָרֶךְ אֶחָד לִירְאָה אוֹתִי" (ירמיהו לב, ט). כך בערבית: كلهم قلب واحد (פְּלֵהֶם קְלֵבָּ וְאַחַד; כולם לב אחד); ובלטינית: cor unum et anima una (לב אחד ונפש אחת), על פי הברית החדשה.



דור. קבוצת גיל וקבוצה היסטורית; קבוצה הגדלה יחד ומעצבת יחד הן את גורלה וזהותה והן את פני המשפחה, הקהילה או המדינה שאליה משתייכים בני הדור. הדור הוא קבוצת האחים המורחבת. העיסוק בדור כקבוצה בעלת זהות משותפת וגורל משותף נטבע בלשון חכמים, בדרך כלל על דרך השלילה, כגון "דור המבול", "דור הפלגה" ו"דור המדבר", שעליהם נאמר במשנה כי אין להם חלק לעולם הבא. על התשתית הזו מתואר הפרויקט הציוני-ישראלי כשרשרת דורות, שהבולט בהם הוא דור תש"ח. בדורות בחיי המדינה כבר מוטמע היסוד הביקורתי המסורתי כנגד דור חוטא, כמו "דור האספרסו", "דור הג'ינס", וכן בהשאלה מהחלוקה לדורות בתרבות הגלובלית – "דור ה־x" (דור האי־קס), "דור ה־y" ועוד. "דור ההמשך" הוא צירוף מקובל בתנועות, במשפחות ובמוסדות פוליטיים.

דרך. יסוד הכרחי בסולידריות, הנותן לקיומה טעם ומאפשר לה לפעול ולהציב יעדים, למקם את עצמה ברצף הזמן, לבחון את קיומה ולהצדיק אותו בדיעבד. קבוצות משימה עלולות למצוא עצמן מתחבטות בין יסוד "הבית", השייכות לשמה והאינטימיות, לבין "הדרך", שהיא הצידוק לקיומה של קבוצת המשימה. הדימוי מופיע על דרך השלילה במקרא, למשל בספר תהילים: "יִשְׁקוּ בָר פֶּן יֵאָנַף וְתֵאָבְדוּ דְרָךְ" (תהילים ב, יב). אדם "ישר דרך" הוא מי שבחר בדרך מוסרית; "מורה דרך" הוא מנהיג רוחני; "לא זו הדרך" הוא שמו של מאמר מכונן של אחד העם, אחת הקריאות המהדהדות בחלל המחשבה הציונית; "הדרך השלישית" היא התפיסה המרכזית בפוליטיקה הישראלית, וגם שמה של מפלגה שייצגה אותה בעבר.

זולת. האחר, היחיד שאליו מתייחסת הקבוצה בתוך עצמה וכלפי חוץ, האדם הכללי בגילומו כאדם יחיד. מופיע בהוראה זו תמיד בה"א הידיעה: "הזולת". מקור המילה "זולת" מקראי ושם בהוראת "חוץ מן", "אלא רק". השימוש המיודע בהוראת האחר מופיע בימי הביניים, ובעברית החדשה זכה לשימוש בעיקר בדיון מוסרי: "הזולת" הוא האחר הכללי, שיש להתייחס אליו כאל אדם, לסייע לו או לחמול עליו. מכאן "זולתנות" כמילה עברית שנקבעה על ידי האקדמיה ללשון העברית בהוראת "אלטרואיזם", אהבת האחר ללא תנאי.

חבר. "חבר" היא מילת המפתח של היחד הישראלי לדורותיו, אך שנות העדנה שלה הן שנות היישוב והמדינה, ואולי אפשר לסמן את "שלום, חבר" של הנשיא האמריקני ביל קלינטון כסוף עידן החבר, תרתי משמע. כוחה בכך שהיא מאפשרת להכיל

במילה אחת את היסוד האינטימי הבין-אישי ואת יסוד השייכות לקבוצה או לארגון. ההכלה הזו מתעצבת מאופי השייכות היהודי-ישראלית: חבר לנשק, חבר לחיים, חבר מפלגה או קיבוץ וחבר סתם הם אפשרויות מגוונות על רצף השייכות והקשר. "חבר" ממלאת ארבעה תפקידים סמנטיים שבאנגלית, למשל, מקבילות להם ארבע מילים: "חבר" הוא ידיד או אדם קרוב (friend), בן זוג (boy/girlfriend), שותף לארגון, אגודה או יישוב (member) ושותף למאבק או לדרך (comrade). לריבוי התפקידים האלה בסיס במקורות. במקרא מופיעה המילה 12 פעמים, בדרך כלל במשמעות הראשונה, אך בספר יחזקאל נרמז על החברות הקולקטיבית ("וְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרָיו" – לז, יט). בתלמוד היא משמשת גם בהוראת שותף לדרך או למוסד לימודי, בהוראת תלמיד חכם, וכן בהוראת "זולת" כלשהו ("בין אדם לחברו"). שילוב ההוראות מגולם באחד הניבים המרכזיים באתוס היהודי – "כל ישראל חברים" – שמקורו בתלמוד הירושלמי: "ירושלם הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו, עיר שהיא עושה כל ישראל חברים" (חגיגה ג). נוכחות הניב בשיח היהודי המודרני התחזקה לאחר שהוא נקבע כשמה של אגודה יהודית שקמה בצרפת ב־1860 ועסקה בפעולות תרבות וחינוך. ההצלחה של "חבר" להפוך לשם העצם המוביל אינה רק במקורותיו אלא גם בהיותו גזור מהשורש ח־ב־ר, המאגד שורה ארוכה של אפשרויות נפוצות שלכולן מכנה משותף של יחד, שייכות ושותף: חיבור, התחברות, חֶבֶר (מ"חבר מרעים" ועד ל"חבר מנהלים"), חברה, חברותא ועוד. לשילוב ההוראות הזה גם גלגולים אירוניים, כגון בביטוי "חברים יש רק באגד", המפנה את מושג החברות אל התחום הארגוני, וכן שיטת "חבר מביא חבר" כתיאור הדרך הישראלית להצטרפות לארגונים. צורת הריבוי "חברים" נהוגה כפנייה נפוצה האופיינית לתנועת העבודה ושלוחותיה ומשמשת היום בעיקר בטון אירוני.

חֶבֶר. שם כולל למערכת היחסים והקיום המשותף של בני האדם שממנו נגזרות דרגות שונות של משמעות. לצד ההוראה הכללית משמשת "חברה" גם בהוראת הפן המוסרי המשותף והאחריות של הכלל ליחידים, ומכאן שם התואר "חברתי" – שגם הוא נע בין ההוראה הניטרלית להוראת האחריות המשותפת. "חברה" משמשת גם בהוראת התאגדות או קבוצה, וגם כאן המנעד רחב, החל בעסק כלכלי-פיננסי (בהשפעת company), עבור באגודה ציבורית (בהשפעת society), וכלה בקבוצה החיה יחד כגון "חברת ילדים", ארגון פנימי אוטונומי של ילדים שהיה מקובל בתנועה הקיבוצית ובמוסדות חינוכיים ברוח "הפואמה הפדגוגית" של אנטון סמינוביץ' מקרנקו.

**חברָה.** חבורה אינטימית, קבוצת רעים, וגם שם כולל לאתוס היחד הישראלי הבלתי אמצעי והנעדר פורמליות. הנוסח היידישאי־אשכנזי למילה "חברָה". גם בצורת היידוע "החברָה" ובהרחבה אירונית – "החברָה הטובים". המילה "חברָה" חדרה לאתוס הישראלי עם הופעתה של חבורת "חברָה טראסק" בעשור השני של המאה העשרים. "חברָה" משמשת לשמירת סוד קבוצתית ("בין החברָה"), לקבוצת התייחסות ("רץ לספר לחברָה"), כקבוצה שניתן לסמוך עליה ("חברָה לעניין") וכחבורה עליזה ("חברָה לייצים", בהשפעת הצירוף המקראי "מושב לצים"). מן החברָה נגזר חברָהמן, אדם ראוי שאפשר לסמוך עליו. יש קושרים את "חברָהמן" ואפילו את "חברָה" בהוראתה הישראלית להוויי הקבוצה ב"חברה קדישא", שנזקקה לבחורים צעירים וחזקים לעבודת הקבורה באדמת אירופה המושלגת.

**חברות.** המונח או הרעיון של חיי היחד בפרשנות העברית שלהם, בכפוף לריבוי משמעויותיה של "חבר". כל שימושי "חבר" נדרו אל המונח "חברות" ומצביעים על תוקפו: חברות כידידות עמוקה, חברות כשייכות לארגון, חברות כיחסי זוג שהייתה אופיינית בעיקר לעשורים מוקדמים ("להציע חברות"), חברות כסולידריות. המילה עצמה מופיעה בתלמוד בהוראת קבוצה או התאגדות, כגון "עזרא וחברותו", וכן כמונח כללי להוראת חבר כתלמיד חכם.

**חברותא.** הגרסה הארמית של היחד, שחשיבותה מגולמת באמרה "או חברותא או מיתותא". משמשת בעולם הישיבות כשיטת לימוד של שני תלמידים המידיינים זה עם זה וחוברת כאן להוראת "חבר" כתלמיד חכם.

**יחד.** המילה הכללית ביותר למונחי השותפות, הסולידריות, האינטימיות והשיתוף. משמשת במקורה כתואר פועל, בהוראת "זה לצד זה", אבל הפכה לשם עצם כללי כבר בלשון חכמים. רעיון היחד נטבע ביהדות בתקופה קדומה באמצעות "אנשי היחד", בני כת האיסיים, שכתבו יחד "את סרך היחד" וקרויים גם "כת היחד" או "עדת היחד". "יחד" שימשה מילת המפתח בתנועה הקיבוצית לתיאור החיים המשותפים ("חיי היחד", "תרבות היחד"). בגלגוליה הלשוניים היא מיוחסת לקבוצת המילים "אחד" ו"יחד", ומכאן שהיחד נתפס כקבוצה של יחידים ההופכת למקשה אחת או לחבורה אחת. גלגול כזה קיים גם במילים "אחדות" (ע"ע) ו"אחידות", אך במילים אלה הדגש הוא בטשטוש פני היחד, בעוד "יחד" מציגה קבוצה של יחידים המביאים את מעשיהם, רגשותיהם וייחודם

אל הקבוצה, כגון בפסוק מתהילים שהפך מוטיב לשוני ואזרח בכל תכנית שירה בציבור: "הנה מה טוב ומה נעים, שבת אחים גם יחד".

לאום/לאומי. היסודות המשותפים לקבוצה אתנית שיש לה שאיפות לטריטוריה וריבונות לצד זהות, תרבות והיסטוריה. לעומת "העם", שהיא הקבוצה הראשונית והגולמית, הלאום היא יצור מורכב, מזוהה עם הצדקות אידאולוגיות וערכים משותפים מוגדרים. מקורה במקרא, ברוב המקרים בצורת רבים, ומכאן שהיא מתייחסת בעיקר לגויים. מכאן גם "חבר הלאומים", כשמו של הארגון שקדם ל"האומות המאוחדות". ואולם היסוד המלכד, יסוד הזהות, מודגש בשם התואר "לאומי", שנטבע בתקופת ההשכלה ומשמש בהוראת national. הוספת "לאומי" לסממני הקיום המשותף מעניקה להם ממד של עוצמה, שייכות וסולידריות. לרוב צירופי התואר האלה מעמד של מטבעות לשון היוצרות את תוואי הקיום המשותף של האומה הישראלית: מיתוסים כמו "גיבור לאומי", "משורר לאומי", "נכס לאומי", וכן "הבית הלאומי"; עמדות ותחושות מלכדות כגון "סדר יום לאומי", "אסון לאומי", "אבל לאומי", "חג לאומי", "הסכמה לאומית", "ממשלת אחדות לאומית". לצד הגורם המלכד יש ב"לאומי" גם הוראה מִבְּדֵלֶת ואפילו בסיס לשסע כאשר היא מזוהה עם עמדות של חלק במפה הפוליטית והאידאולוגיות הרואה באינטרסים, בזהות ובערכים הייחודיים של האומה את חזות הכול, לעומת תפיסות כלל-אנושיות, ליברליות או גלובליות. ההוראה המבדלת מתבטאת בשם התואר "לאומני".

ליכוד. המהלך המאפשר קיום קבוצה סולידרית והתחושה המתלווה להשלמת המהלך. ה"ליכוד" הוא הדרך שבה הסולידריות יוצאת מהכוח, מרעיון המוחל על קבוצות ואנשים יחידים, אל הפועל, אל הקבוצה המשותפת. שם העצם "ליכוד" ושם הפועל "ללכד" נוצרו בעברית החדשה והם מסתמכים על הפועל "יתלכדו" בספר איוב. בהוראתו הראשונה יש לשורש ל-כ-ד, בכניינים קל ונפעל, הוראה שלילית, והיא מהדהדת במידת מה גם בהוראה החדשה: במהלך של ליכוד "נלכדים" יחד יחידים בעלי דעות ואינטרסים שונים. ניב בשפות אירופה שהשפיע על השימוש הישראלי הוא "ליכוד שורות", הקיים בגרמנית וברוסית וכן בידיש: פֶּאַראַייניקן די שורות. בשימוש הפוליטי מוכרת כמובן מפלגת "הליכוד", חיבור של המפלגות "חירות" ו"הליברלים", אך שם המפלגה כבר אינו מתייחס למהלך החיבור והוראתו נשחקה. "ממשלת ליכוד לאומי", שלא כמו "ממשלת אחדות", היא ממשלה שיש בהקמתה תחושה של חירום.

**ממלכה/ממלכתי.** כינוי למדינה, למוסדותיה של המדינה ולמהותה. הממלכה היא מדינה, קבוצה לאומית ריבונית, ולעתים גם מונרכיה – כבר בשימושים המגוונים במקרא. אין מרכיב להשתמש במילה "ממלכה" לתיאור המפעל הציוני, אבל היא מגולמת בשם התואר הנפוץ "ממלכתי". בישראל בתי הספר "ממלכתיים", הטקסים הרשמיים "ממלכתיים", וגישה המציגה שביל זהב בין גישות שונות ומדלגת על חילוקי דעות פוליטיים היא "ממלכתית". מי שהרבה להשתמש בשם התואר ולמעשה הביא אותו לשפה העברית היה דוד בן-גוריון, המצוטט כבר בשנת 1928 בהרצאה במגדיאל שם דיבר על "תנועה המטפלת בדאגות ממלכתיות, יישוביות, תרבותיות ומקצועיות". על פי ד"ר ניר קידר מקור המילה ברוסית, שבה Государство (גוסדרֶרְסְטוֹב), ממלכה, היא למעשה מדינה, ו"ממלכתי" הנגזרת מן התואר הרוסי המקביל Государственный (גוסדרֶרְסְטְבֵנִי), משמעותה – "של המדינה".

**מפלגה.** קבוצה פוליטית הפועלת על פי ערכים משותפים ומשימות, בדרך כלל במרחב פרלמנטרי. ב"מפלגה" יש סתירה לכאורה, שכן היא נועדה לפעולה משותפת, אך בנויה על בידולה ופילוגה מן הכלל. מקור המילה במקרא, אף כי בניקוד שונה ובהוראה כללית של חלק או מחלקה של הכלל. השימוש החדש נקבע גם בהשפעת המילה האנגלית party, שבה מודגש היסוד המבדיל.

**משפחה.** הקבוצה הסולידרית האינטימית, הבסיס למכלול הדימויים המשליכים מן הקשר הביולוגי הראשוני אל הקבוצה הרחבה, וממנה אל העם והאומה וכלל המין האנושי. יסוד הסולידריות במשפחה הוא הקרבה הראשונית, ולא בהכרח המשימה המשותפת או האחדות החיצונית. הוראת המילה במקרא "בית אב", אך יש לה הופעות רבות במשמעות המורחבת של קבוצה שבטית או לאומית. הצירוף "משפחת העמים" מציג את האנושות כולה כקבוצה אחת, בעקבות הפסוק המקראי "הָבּוּ לָהּ מְשֻׁפָּחוֹת עַמִּים הֶבּוּ לָהּ כְּבוֹד וְעֵז" (תהילים צו, ז). הביטוי מוכר גם באנגלית (family of nations) וברוסית (Семья народов; סֶמְיָה נְרוֹדוֹב). רעיון דומה מובע בצירוף "משפחת האדם", שנטבע בעקבות תערוכת צילום בשם זה שסבבה בארצות רבות בשנות השישים של המאה העשרים והציגה דיוקנאות מעמים שונים. היסוד הסולידרי שב"משפחה" בהוראתה המורחבת מתבטא בביטוי השנוי במחלוקת "משפחת השכול", שם כולל למשפחות שאיבדו בן או בת במערכות ישראל. קבוצה סולידרית מרכזית בהיסטוריה היהודית החדשה

היא "המשפחה הלוחמת", הקהילה של חברי המחותרות שלפני קום המדינה, ששמרו על המונח גם לאחר הקמתה.

נאמנות. התמדה ועקביות בקשר שבין האדם לבין הקבוצה, גם אם הדבר דורש ויתור על אינטרסים או רצונות של היחיד. נאמנות היא אחד מיסודות הסולידריות ואולי הערך המכונן החשוב ביותר שלה. עם זאת גלומה בשימוש בה התייחסות ביקורתית לאפשרות המעלה את ערך הנאמנות מעל האמת ומעל הקול הייחודי של החבר בקבוצה או בלאום. הדבר בא לידי ביטוי בצירופי לגלוג כגון "נאמן ככלב" או "נאמנות עיוורת".

סולידריות. המילה הלועזית המייצגת את יסודות השותפות, היחד, הפעולה למען מטרות משותפות והתמיכה ההדדית. סולידריות אינה מייצגת בהכרח אינטימיות, והדגש בה הוא על נאמנות והקרבה. מקורה במילה הלטינית *solidus*, שהוראתה "שלם" והיא גם שמה של מטבע זהב רומית. כמונח היסטורי מכונן היא מוכרת מהתנועה הפולנית שהפילה את המשטר הקומוניסטי בפולין, ובכך היא מעידה על השימוש היחסי בה בפולין: כדי להציג סולידריות לרעיונות או לקבוצה העממית המקיפה-כול שהקימו לך ולנסה וחבריו, יש לשבור את הסולידריות המדומה עם המשטר השולט.

סחבקות. תכונה ישראלית המייצגת קשר ראשוני ושכירת מחיצות בין ישראלים גם אם אין ביניהם קשרי דם, השתייכות קבוצתית משותפת או היכרות מוקדמת. המילה היא גלגול של מילה בנטייה מן הערבית הפלסטינית המדוברת: סאחב (חבר) + פ (שלך). בסלנג הישראלי "סחבק" הוראתה חבר בכלל, וממנה נגזרו "סחבקי" כשם תואר, "סחבקות" כמונח כללי ו"סחבקייה" כמפגש ישראלי הומה ודביק. "סחבק" משמשת גם בהתייחסות של אדם לעצמו, כגון "סחבק הולך היום לסרט". בשימוש כמונח ובנגזרותיו יש לא מעט אירוניה ואף הסתייגות מהתכונה שהוא מייצג. "סחבק" שימש, בעיקר בשנות השבעים, פנייה מובילה בין ישראלים. תרבות הפניות הישראלית מייצגת בדרך כלל היעדר פורמליות, תחושת יחד ולפעמים קרבה מוגזמת. בקבוצה נרחבת זו אפשר למצוא פניות משפחתיות כגון "אבא'לה", "דוד" ו"אחי" (ע"ע: אח); פניות בעלות אופי שוביניסטי כגון "בובה" ו"מותק"; ופניות דביקות וטעונות רגש רב, לפחות כלפי חוץ, כמו "כפרה" (במלעיל), "נשמה" ו"ממי".

עדה. ל"עדה" שני שימושים עיקריים בעברית החדשה. האחד הוא קבוצה אינטימית, שהדגש בה הוא על יחסי האנשים, קיומם המשותף והאינטימיות שלהם. בשימוש הזה ב"עדה" מהדהד יסוד של קדושה והיטהרות עד כדי ויתור על כל קבוצת שייכות אחרת, בכלל זה המשפחה הקרובה והמורחבת. היסוד האינטימי מתבטא גם בביטוי "זקני העדה", שמקורו מקראי. בשימוש זה ניכרת השפעה של הגילויים על "עדת היחד". בחברה החרדית "העדה החרדית" היא קבוצה קיצונית ומתבדלת אפילו מסביבתה החרדית. בתנועת השומר הצעיר "עדה" היא הקבוצה הצעירה, ההופכת בשלב מאוחר יותר ל"גרוד". השימוש השני הוא בתחום היהודי האתני, שבו נחלקים היהודים לעדות על פי ארץ מוצאם תחת הצירוף המאגד "עדות ישראל". שימוש זה קרוב יותר לשימושי "עדה" במקרא, שם היא בדרך כלל מילה נרדפת ל"קהל", "עם" ועוד.

עם. קבוצת האנשים המהווה בסיס לאומה ומחוברת במכנים משותפים היסטוריים או תרבותיים. "עם" היא השייכות הקמאית לקבוצה מסוג זה, המצב ההיולי שממנו צומחים מוסדות מדיניים ותרבותיים, שפה והסכמה על היסטוריה משותפת, וכן התוצר השלם של התהליך המכיל גם את האנשים החיים וגם את תרבותם. גזרון המילה מעיד על התפיסה של עם כמשפחה מורחבת. הוא נקשר ל"עם" בהוראת בן משפחה קרוב, ומכאן גם כפל המשמעות בניב המקראי הנפוץ "בתוך עמי אני יושב", שהוראתו המקובלת "בקרוב בני העם שלי" והוראתו המקורית "בקרוב בני משפחתי". מאחר ש"עם" היא קבוצת הזהות הרחבה ביותר, גם היסוד הסולידרי הגלום בה הוא הרופף ביותר, והאפשרות של "נאמנות לעם" כללית ורבת אפשרויות. "עם", ובעיקר ביידוע – "העם", התבדלה בעברית לרכיב ההמוני והלא משכיל של הציבור, ומכאן "המוני העם", "דלת העם", "עם הארץ" במוכנו החזו"לי ושם התואר "עממי", המבטא הערכה לאוטנטיות וזלזול בתרבותו ובהשכלתו. השימוש בהקשר היהודי מתפצל לשניים: האחד, "העם היהודי", שהוא ביטוי סוציולוגי-היסטורי מן העת החדשה שנטבע בידי אישים כהרצל ובן יהודה ומופיע גם במסמכים בריטיים (the Jewish people); האחר, "עם ישראל", שמקורו מקראי ("עמי ישראל"), והוא מכיל את תחושת הגורל המשותף, השייכות הרגשית וההיסטורית. מכאן גם ניבים וקריאות המבטאים סולידריות, כגון הביטוי המקראי "שלח את עמי", שאומץ למאבק למען אסירי ציון בברית המועצות; "עם אחד", המקובל בעברית החדשה; ו"עם ישראל חי", שנוצר בזמר העממי בעת החדשה. צירופים הקשורים ב"עם" מבליטים את היותו

שונה ואף מנותק מכלל בני האדם – "עם לכדד ישכון", שמקורו מקראי; "עם סגולה", מן המקרא; ועוד.

**עמית.** שותף לארגון, מקצוע או מקום עבודה ופעילות. מקור המילה מקראי ושם הוראתה חבר או ידיד. בעברית החדשה היא הועתקה אל התחום המוסדי עד כדי השטחת יסודות האינטימיות והסולידריות. מכאן נגזרה "עמותה" – מוסד משותף שלא למטרות רווח, בדרך כלל למטרה בעלת אופי חברתי או ציבורי, וכאן דווקא נותר היסוד הסולידרי.

**צוות.** קבוצת משימה הפועלת יחד להשגת מטרה קצרת טווח או לאורך זמן במסגרת ארגון משותף. מילה תלמודית ושם בהוראת שיתוף פעולה, התחברות. **צוותא.** החלופה הארמית ל"יחד" כמילת המפתח של השייכות. בהופעותיה בתלמוד היא באה תמיד בצירוף בי"ת השימוש ("בצוותא"). קרובה למילה העברית התלמודית "צוות" בהוראת קבוצת משימה, אך בעברית החדשה היא משמשת לתיאור אינטימיות וקרבה ואומצה על ידי התנועה הקיבוצית במונח "תרבות הצוותא" ובהקמת מועדון התרבות "צוותא".

**קהילה.** קבוצה החיה ופועלת יחד על בסיס גאוגרפי או אורח חיים ואמונות. מקור המילה בשתי הופעות במקרא בהוראת קבוצה או עדה, והיא נקשרת למילה הנפוצה יותר "קהל", שהוא ציבור אנשים כלשהו. בתרבות היהודית בגולה הפכה ה"קהילה" למילת מפתח לתיאור קבוצות יהודים החיים במקומות יישוב ומקיימים אורח חיים יהודי, ומכאן הצירוף "קהילה קדושה" שנטבע במאה החמש עשרה, בעקבות הצירוף הארמי-תלמודי "קהלא קדישא", וכאן הכוונה לירושלים. בחברה השיתופית הקהילה נתפסת כצורה שיש בה הסכמה כללית ואינטרסים משותפים כלליים, וכן מידה מינימלית של חיי יחד לעומת חיי השיתוף המלא, ומכאן שיש בה נסיגה. כלפי החברה הכללית הקהילה מציגה אתגר של שיתוף פעולה וסולידריות. "קהילה" התקבלה כתרגום למילה האנגלית community, המכילה את יסוד השותפות, בהבדלה מ"קומונה", שבה השיתוף הוא היסוד המכונן. דווקא בעידן הטכנולוגיה הגלובלית יש פריחה לשימושי "קהילה", כגון "קהילה וירטואלית" – קבוצת אנשים המקיימת קשר רצוף בפורום של אתר אינטרנט. בספרות הסוציולוגית נהוג הצירוף "קהילה מדומיינת", קבוצת אנשים שאנשיה מרגישים שייכות וקרבה אף שאינם מקיימים חיי קהילה למעשה. התנועה הרעיונית "קהילתנות" (קומוניטריאניזם) דוגלת בהעדפת הקולקטיב,



ואפשר לראות בה גלגול מתון של הקומוניזם, שנגזר גם הוא מעקרונות הקומונה, הקהילה המשותפת.

**קיבוץ.** צורת חיים שיתופית ייחודית שנעשה בה ניסיון לאגד בחיי קבוצת אנשים את כל יסודות היחד: אינטימיות, נאמנות, קניין משותף, משימות משותפות, סולידריות, שילוב של "בית" ו"דרך". המילה מופיעה פעם אחת במקרא בצורה "קיבוציך", ויש מחלוקת על הוראתה. רש"י סבור שמדובר באלילים, רד"ק סבור שמדובר בעמים שקובצו לעזרה. מקור המילה בהוראתה כקהילה בלשון ימי הביניים, והיא אומצה על ידי התנועות החלוציות הציוניות בהשפעת הופעתה בתרבות החסידית, שהתגלגלה גם למבנה הישיבה החסידית, שם "קיבוץ" היא קבוצת אברכים בשלב מסוים של חיי הישיבה.

**רַע.** המילה הנרדפת ל"חבר", אך היא נותרה בתחום הבין-אישי בלבד. בעוד "חבר" משרתת את חיי היום-יום, "רע" מצויה בעיקר במשלב הבינוני-גבוה ויש בה מידה של רומנטיות, אולי בהשפעת הצירוף המקראי "דודי ורעי" משיר השירים. במקרא רַע היא החלופה המובילה על פני "חבר" ומשמשת גם בהוראת "האחר" או "הזולת", כגון בפסוק המכונן "וְאַהֲבֵתָ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ".

**רַעוּת.** המונח הכללי המגולם ברעיון ה"רַע". מקור המילה בתלמוד, וכאן היא מוצגת בתוך שורת ערכים שבין אדם לחברו: אהבה ואחוזה ושלוש ורעות. בעוד חברות כמילה נרדפת היא רבת שימושים ומפוצלת משמעות, "רעות" מתייחסת לסוג מיוחד של חברות: בין בני קבוצת גיל ומשימה, מתוך דגש על הקרבה ואינטימיות. שימוש זה נצרב באתוס הלאומי בשיר "הרעות" של חיים גורי, שהוא מעין המנון לא רשמי של רוח הפלמ"ח.

**שבט.** צורת הקיום הקבוצתית הייחודית של העם היהודי מאז התפצל לתריסר השבטים שבנו את ממלכות ישראל ויהודה. ה"שבט" נגזר בדרך מטונימית כבר בלשון המקרא משבט ההנהגה של האב, המנהיג או המלך (שהוא "שרביטו", שגזרונה קשור אף הוא ל"שבט") אל ה"שבט" המונהג. בעברית החדשה התגלגלה "שבט" ככינוי מטפורי ליוצאי תפוצות ישראל. היא משמשת בתנועת הנוער "בני עקיבא" כשם לקבוצה בשנתון ובתנועת הצופים כסניף מקומי של התנועה. "שבט" זכתה לשם תואר ("שבטי") ולמונח כללי ("שבטיות"), שהשימוש בהם ביקורתי ומדגיש את ההתבדלות מן הכלל ומן האינטרס המשותף.

**שותפות.** פעולה משותפת של יחידים או בתוך קבוצה. מקור המילה בתלמוד, כמונח כללי של המילה התלמודית "שותף", המושפעת מהארמית. "שותפות" משמשת בד בבד בחיי קבוצה כלשהי וביחסי אנוש בצד שימושים בתחום העסקים והכלכלה. שותפות היא ערך מרכזי בתנועה סולידרית, ויש לה גילויים שונים של עוצמה ודחיסות. שותפות היא חלוקת נכסי הקבוצה ומהלך חייה בין כלל החברים בה, והיא מתבטאת בקניין – למשל בקיבוצים, שם היא באה לידי ביטוי באופן הקיצוני ביותר ואשר על כן נבחרה לשם כך המילה "שיתוף" – וכן בהחלטות ובפעולות.

**תנועה.** קבוצה רחבה המכילה בתוכה קבוצות משנה, זרמים שונים ויחידים ממקורות שונים והמתקיימת בעיקר באמצעות דרך משותפת ומוסדות משותפים. מקור המילה בימי הביניים, ושם בעיקר בהוראה הפיזיקלית של מעבר גופים בחלל. בהוראה החדשה היא תרגום שאילה משפות משפיעות כגון גרמנית (Bewegung) ואנגלית (movement). "תנועה" היא המילה המגדירה לאורך ההיסטוריה היהודית החדשה את מערך הכוחות הפוליטיים והאידיאולוגיים – למן "תנועת ההשכלה", "התנועה הציונית", "תנועת העבודה" ו"התנועה הקיבוצית" ועד ל"תנועת ההתנחלויות". כך גם במונחים שיש להם תחולה כללית, כגון "תנועת נוער", "תנועת שחרור" או "תנועת מחאה".

## דין

מה מספר לנו המילון הזה על הנושא המאגד שלו, הסולידריות? הוא מספר לנו שהסולידריות היא מונח פתוח, שניתן למלא אותו בתכנים מתכנים שונים שאתם הוא עשוי להימצא ביחס דיאלקטי. הדבר נלמד מכך של"סולידריות" אין מקבילה עברית פשוטה וחד-משמעית. מצב זה מוכר משורה ארוכה של מילים לועזיות שלא נמצאה להן מקבילה עברית. היא לא נמצאה, במקרים אלה, לא מטעמי עצלות או הרגל, אלא מאופייה של השיטה העברית לייצור מילים הנשענת על שורשים נושאי משמעות. מול סולידריות ניתן להציב שורשים שונים כגון ח-ב-ר, ת-מ-כ או ק-ה-ל, אבל אף אחד מהם לא טעון במשמעות שאנו מייחסים לסולידריות. אנו מבינים היטב את המשפט "עובדי המפעל הפגינו סולידריות עם חבריהם המפוטרים". אבל אם נעמיד משפטים מקבילים עם החלופה העברית, נרגיש שהם קרובים במשמעותם למשפט זה אך אינם זהים או חופפים לו: "עובדי

המפעל תמכו בחבריהם המפוטרים"; "עובדי המפעל היו נאמנים לחבריהם המפוטרים"; "עובדי המפעל הפגינו חברות ואחוזה כלפי חבריהם המפוטרים"; "עובדי המפעל פעלו למען חבריהם המפוטרים".

מדוע זה כך? כי ב"סולידריות" יש בעת ובעונה אחת יסוד נפשי ויסוד של פעולה ומשימה; יש בה קרבה רגשית מסוימת, אבל בדרך כלל היא "סולידריות אד הוק". היא ניזונה מתחושות של זהות משותפת, אבל אינה חופפת לזהות הזו.

### דימויי סולידריות בשפה

שפה בנויה, בין שאר היסודות המרכיבים אותה, מדימויים. הדימויים מאפשרים לדובריה ולמעצביה להרחיב הוראת מילים באמצעות הדימוי במקום ליצור מילים חדשות. הדימוי מאפשר לתחום הקרוב לכל אדם להדהד גם בדיון בעל אופי מופשט וכללי יותר, כמו הדיון בחיי היחד. בתחום הסולידריות והשיתוף אפשר להצביע על שלושה מקורות בולטים ליצירת דימויים: גוף האדם, המשפחה והמרחב.

**דימויי הגוף** מספרים לנו שהיחד משול לגוף האדם, ואיבריו משולים ליסודות ממשיים או מופשטים בקבוצה המאפשרים לגוף לפעול יחד. איברי הגוף מאפשרים לסרטט מפה של שותפות, המשלבת סמכות (ראש), פעולה (יד), משאבי כוח (כתף, שכם), מכני הגנה (גב) ויחסי רעות וקרבה (לב). (יש להעיר כאן שגוף האדם הוא המקור הפורה ביותר ליצירת דימויים בתחומים רבים ומגוונים של חיי האדם והציבור).

**דימויי המשפחה** מדגישים את שורש השותפות. המשפחה היא קבוצת ההתייחסות הקמאית, הבסיס ליצירת קשרים ושותפויות רחבים יותר בזמן ובמרחב. המשפחה מאפשרת לצייר את רכיבי השותפות המשלבים סמכות (אב), קשר רגשי ראשוני (אם), גורל וזהות משותפים (אח/אחות), משפחה מורחבת (עם בהוראתו כחלק מהמשפחה, ובהרחבה – כלאום).

**דימויי המרחב** מציגים את מצבנו בעולם. הדימויים מתארים בית סגור ותומך לצד דרך פתוחה, המאפשרת התמצאות והתקדמות במרחב. התיאור הזה הוא בסיס להבנת היחסים הדיאלקטיים בין היסוד התומך והאינטימי, מערכת היחסים בקבוצה, לבין מעמדה של הקבוצה בעולם, תפקידה כלפי מי שאינו שייך לבית והמשמעות שיש לקיומו של הבית בהקשרים רחבים יותר.

## סולידריות בין בית לדרך

סוגיה מרכזית העולה מהדיון הלשוני היא שאלת האינטימיות – הקבוצה כ"בית". אינטימיות היא קשר נפשירגשי ושותפות מצוין בחיי היום-יום לפרטיהם. קבוצה סולידרית יוצרת במקרים רבים תנאים לאינטימיות או אפילו מוגדרת כקבוצה אינטימית. ואולם אין זהות הכרחית בין השתיים ולפרקים מתגלע כאן קונפליקט. אפשר לבחון את הקונפליקט בתפיסות השונות שרווחו בראשיתה של התנועה הקיבוצית. התפיסות נעו בסקלה שבקצה אחד שלה תפיסת "העדה", הקבוצה האינטימית שאמנם מגויסת למשימה לאומית אבל אינה מוותרת על הקשר העמוק בין חבריה. הדבר התבטא בכך שהקבוצות שנטו לממש את רעיון העדה סירבו לקבל לשורותיהן חברים חדשים כדי שלא לפגוע ביסוד האינטימי. בקצה האחר של הסקלה עמדה תפיסת "הקיבוץ הגדול", שהדגישה את המשימה והחשיבה ופחות את היחד היום-יומי והאינטימיות. בקבוצות שבהן יש דגש על האינטימי, כגון במשפחה הגרעינית, סולידריות היא תולדה של האינטימיות והיא נבחנת כתנאי איום או מצוקה חיצונית. האינטימיות יכולה אפילו לאיים על הסולידריות, בעיקר בקבוצות משימה כמו יחידה קרבית או צוות חילוץ שאמורים להתרכז בביצוע ולהימנע מעומס נפשי שלא בהכרח משרת את המשימה. בגרסה הישראלית של הסולידריות יש לאינטימיות משקל רב. ההיסטוריה המתמשכת של פעולה בקבוצות שאינן רק קבוצות משימה אלא קבוצות חיים טשטשה את התחומים בין הקבוצתי ובין הבין-אישי, בין הפעולה המשותפת ובין הרגש המלכד. מעמדה המיוחד של מילת המפתח בדיון הלשוני, "חבר", מעידה על הטשטוש הזה, אבל היא גם מעצבת אותו ומשמרת אותו מדור לדור. היסודות המנוגדים-משלימים בשאלת האינטימיות, אשר מספקים לה עוגן מחשבת-לשוני, הם "הבית" ו"הדרך", שהוצגו לעיל כדימויים מתחום המרחב. הבית והדרך הם רכיבים הכרחיים בתמונת הקבוצה הסולידרית. אידאולוגיה או מטרה ללא קבוצות אנושיות שיש בהן מידה זו או אחרת של מפגש אנושי ותלכיד הן מילים פורחות. קבוצה שאין לה מערך של ערכים משותפים, אינטרסים ומטרות מאבדת את הדינמיות שלה ומתנוונת. המתח בין שני הדימויים-מושגים האלה רב. הנטייה להדגיש את "הבית" מאיימת בקבוצות שונות על המטרה המשותפת ועל היציאה "החוצה". הנטייה להדגיש את "הדרך" עלולה לפגוע בחיי היחד ובמרקם האישי. בתנועה הקיבוצית נוסח הקונפליקט בגלוי בשאלה שהוגדרה שאלה אידאולוגית-חינוכית: "הקיבוץ – בית או דרך?".

בצד השני של הסקלה ניתן להציג חברה עסקית שהעובדים בה חולקים הוויי משותף, מסורת מתגבשת ויחסי קרבה מעצם העבודה המשותפת. אלה אינם מהווים כמעט שיקול כאשר נדרש מהלך אסטרטגי המשרת את האינטרס של החברה, כגון פיטורים או שינוי מבני. דינמיקה דומה ניתן למצוא במפלגות פוליטיות בראשית התהוותה של המפה הפוליטית במוסדות הציוניים ובארץ ישראל. במשך כמה דורות נתפסה המפלגה כבית, ובניסוח קרוב יותר – "בית פוליטי". האידאולוגיה והמפגש החברתי לא נתפסו כסותרים אלא כמשלימים ומחזקים זה את זה. ככל שמפלגות חדלו להיות בית פוליטי, הן איבדו גם את ייחודן האידאולוגי והפכו למפלגות-המון הנוטות אל המרכז הפוליטי.

הסולידריות חלה על מנעד רחב של קבוצות, סוגי קבוצות השונות זו מזו במידת האינטימיות, באופי הזהות המשותפת, וגם במידת הסולידריות הנדרשת. את המנעד הזה ניתן לסרטט על פי שני קריטריונים, וכך יוצבו הקבוצות או המילים המייצגות אותן במקום אחר ביחס לאחרות.

הקריטריון הראשון הוא קריטריון הגודל. כאן אפשר לסמן מנעד מהקטן אל הגדול: צוות משימה – משפחה גרעינית – משפחה מורחבת – יישוב קהילתי או שיתופי – מפלגה – שבט – תנועה – עם – כלל בני האדם. בסרטוט הזה אפשר לראות בדרך כלל יחס ישר בין מידת האינטימיות לגודל הקבוצה, דהיינו מנעד האינטימיות זהה למנעד הגודל פרט ל"צוות משימה". יחס כזה נלמד מעניינו ואינו אמור להפתיע.

קריטריון "הדרך", הקריטריון השני, הוא המטרה או המשימה המשותפת. במקרה זה נציב קבוצות בעלות משימה מוגדרת וברורה בראשית המנעד, שהמשימה או הדרך היא תכלית קיומן, וננוע ממנו אל הקבוצות שרכיב זה בהן כללי או רופף ותכלית קיומן היא עצם הקיום המשותף. מנעד זה יוצג כך: צוות משימה – מפלגה – תנועה – משפחה גרעינית – משפחה מורחבת – שבט – עם – כלל בני האדם.

המנעד הזה מבחיר שוב שאין חפיפה בין "בית" ל"דרך". עם זאת גם כאן ההבחנות אינן מוחלטות. קבוצות שתכליתן היא עצם קיומן יוצרות שורה של משימות ותכניות פעולה שתכליתן לשמור על הקיום, ובכך יוצרות גם "דרך". כך, במקרה היהודי-ישראלי ה"עם" יעמוד בקדמת המנעד, בהתייחסות לגודל היהודי-ישראלי ולתחושת היעדר הביטחון והמשימות המשותפות שהוא ניצב לפניו.

## סולידריות בין היחיד ובין היחד

עוד סוגיה מרכזית העולה מן הדיון הלשוני היא היחס בין הקבוצה הסולידרית לבין היחיד. מה מקומו של הקול הפרטי במעשה המשותף? האם הוא מאיים עליו או לחלופין חיוני לעבודת היחד ולתלכיד? התשובה על כך אינה חד-משמעית. מילת המפתח כאן היא "אחדות", מעין דרישה ברורה מאליה, שבלעדיה לכאורה לא ניתן לקיים חברה סולידרית. "אחדות" הנגזרת מ"אחד" ומסכה אותו למונח מופשט מציגה את הקבוצה כ"אחד" מטושטש-פרצוף. ככל שהתביעה לאחדות מודגשת יותר, כך נחשף הקושי הטמון בה: או שהאחדות היא דכאנית או שהיא מזויפת. טענות אלה מתחזקות כשאנו עוסקים ב"אחדות", המבטלת לגמרי את היחיד, בעוד ב"אחדות" נשמר עדיין השוני בין הקבוצות והיחידים. השימוש ב"אחד" בחברה דמוקרטית נדרש בדרך כלל על דרך השלילה, בתקופה של פיצולים וויכוחים, ומוצג כציפייה שקשה לממשה. הוא מזוהה עם חברות טוטליטריות, למשל בקריאת המפלגה הנאצית – "עם אחד, ממלכה אחת, מנהיג אחד".

מול "אחדות", ומונח קיצוני פחות – "ליכוד", ניצבים מונחים המחזקים את מעמד האדם היחיד במסגרת הקבוצה הסולידרית או ביחס שבין הקבוצה לבין גורמים שמחוצה לה. מונח המפתח כאן הוא "הזולת", שהוא האחר, האדם שאינו אֵתָה, האדם שאיננו הקבוצה אך יש להתייחס אליו כחלק מהקבוצה או כאילו היה חלק מהקבוצה מעצם היותו אדם.

## סולידריות מול ערכים מתנגשים

הסולידריות היא ערך. במסגרת קבוצה הפועלת יחד או בדיון בשאלות חברה יש לה מעמד רם בסולם ערכים כלשהו. מה קורה כאשר ערך הסולידריות מתנגש בערכים אחרים בעלי מעמד עצמאי ורם לא פחות? השאלה אינה תאורטית. כאשר הוצגו לשוטרים ישראלים טענות כלפיהם על התעללות בפלסטינים והוגש נגדם כתב אישום, הם זכו מיד ובלא תנאי לתמיכה גורפת של חבריהם, שהתבטאה בהופעה למשפטם ובעמידה משותפת מול התקשורת. סולידריות מוחלטת כזו אפשר למצוא בהתייצבות של בני משפחה מאחורי בן משפחתם הנאשם או מוקע בציבור עקב התנהגות בלתי הולמת. סולידריות מסוג זה גלומה בציורו "אחוות גנבים", המוכר בתרבויות ובשפות שונות. אנשים הפועלים נגד קבוצה או ארגון שאליו הם שייכים כדי להודיע או לחשוף עוולות נחשבים מוקצים לא רק בעיני

הארגון או הקבוצה אלא לפעמים גם בעין הציבורית בכלל. השאלה המוסרית אם לחשוף מעשה לא ראוי של חבר ולשבור את קוד ההלשנה היא שאלה עתיקה, והתשובה עליה לא תמיד מוחלטת בהיבט המוסרי.

שאלה זו חוברת גם לסוגיית הנאמנות. לכאורה נאמנות ללא סייג היא רכיב חיוני של הסולידריות. בחינה מדוקדקת יותר של משמעותן של שתי המילים והקונטקסטים המתלוות אליהן מגלה שאין ביניהן חפיפה, וייתכן אף מצב של קונפליקט. כאשר ערך הנאמנות גובר על כל ערך אחר, הופך האדם הנאמן לשותף – פעמים בעל כורחו או בלי ידיעתו – למערכות מושחתות, דכאניות או אכזריות.

השאלה העולה כאן היא שאלת "הדרך". קיומה של דרך משותפת הוא כאמור תנאי הכרחי לקיומה של קבוצה סולידרית. ברם אין בקיום זה ערובה כלשהי לתוכנה של הדרך, לערכים הגלומים בה ולמקום שאליו היא מובילה. סולידריות היא ערך עצמאי, אבל יש לבחון את הערכים שאותם מממשת הקבוצה הסולידרית ובמקרה הצורך לשים לה סייגים.

הדוגמה המובהקת ביותר לקונפליקט הערכים היא סוגיית הלאומיות והסולידריות הלאומית. קבוצת-העל היהודית היא העם. העם הוא יחידת שותפות היסטורית ותרבותית, ובה בעת הוא יצור חסר פנים, שהמכנה המשותף של רכיביו רופף ולעתים חסר תוכן ממשי. מהו מקומם של מונחי העם לעומת מונחי הקהילה, העדה והשבט? ומה אומרת על כך השפה?

הסוגיה שמעלה הלאומיות היא שאלת היחס לכלל בני האדם, דהיינו לכל מי שאינו שייך לקבוצה הלאומית. הקונפליקט כאן אינו רק בין ערכים, אלא גם בין השתייכות לשתי קבוצות – הקבוצה הלאומית, שיש לה מאפיינים מובהקים של זהות, תרבות, היסטוריה ושפה, ויש לה משימות ואינטרסים משותפים כגון ביטחון ורווחה כלכלית; וקבוצת כלל בני האדם: הסולידריות בין בני אדם כאשר הם, הניזונה ממהותו של האדם, כלומר היסודות המשותפים לכלל בני האדם שהם התשתית לכל תאוריה מוסרית.

כל אלה באים לידי ביטוי בדיון שכבר נשחק בשאלה "למה כיוונו חכמים?": "לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא" (משנה, סנהדרין ד, ה). הרמב"ם מביא את הניב הבחלת התיבה "בישראל" בתיבה "בעולם" ותולה את ההחלפה בתפיסת עולם

שלפיה כל בני האדם נבראו בצלם אלוהים: "לפיכך נברא אדם יחידי בעולם, ללמד שכל המאבד נפש אחת מן העולם, מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת בעולם, מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא, הרי כל באי עולם בצורת אדם הראשון הם נבראים, ואין פני כל אחד מהן דומין לפני חברו, לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר בשבילי נברא העולם" (רמב"ם, הלכות סנהדרין יב, ג). ההבדל בנוסחאות משמש בסיס למחלוקת בשיח הישראלי אם הכוונה ליהודים בלבד או לכלל בני האדם. האפשרות הראשונה תוחמת את העיקרון המוסרי לקיום הלאומי, אך יש לה גם טיעון מוסרי כללי, המוצג בניב התלמודי "עניי עירך קודמים". הניב מייחס את השאלה גם ליחס שבין העם לשאר האומות: "עמי ונכרי – עמי קודם, עני ועשיר – עני קודם, ענייך ועניי עירך – ענייך קודמין, עניי עירך ועניי עיר אחרת – עניי עירך קודמין" (בבא מציעא עא, א). על פי תפיסה זו, הסולידריות אינה מציגה מסקנות לפעולה זהה בכל מצב (על פי העיקרון הקנטיאני), אלא עליה לפעול בהתאם להקשר. כאשר ערך הסולידריות הכלל-אנושית מתנגש עם ערכים של שייכות, חברות קרובה, אינטרסים ברורים ומידיים – מכריעה הקבוצה הקרובה.

האפשרות השנייה מציגה את הסולידריות הרחבה ביותר, המתייחסת לכל בני האדם כקבוצה בעלת זהות ומהות משותפות, והיא היסוד לסולידריות כערך מפתח בתפיסה מוסרית כללית יותר. מכאן אפשר לנסח את אפשרות הסולידריות עם קורבנות רצח עם באפריקה, עם נפגעי אסון טבע בטהיטי, עם נפגעי ניצול מיני באשר הם, וכדומה. מ"הציבור הרחב" מכוונת הסולידריות הזו אל "ציבור נפגע" כלשהו, אל האחר הזקוק לעזרה, בלא הבחנה בלאומיותו, מינו, גילו וכדומה. היא גם מכילה את יסוד המעשה, העזרה הממשית. זו הדרגה הגבוהה ביותר של סולידריות, ובה, באמת, אדם לאדם – אח.



# המאבק על הזיכרון המשותף ומקומם של הקולות החלופיים בכינונה של ההיסטוריה

רחל אליאור

"כי טבעי הוא ליהודים כולם מיום  
היוולדם להתייחס אל הספרים כמו אל  
מצות האל, לשמור להם אמונים, ואף  
למות למענם ברצון, אם יש צורך בכך".<sup>1</sup>

מן הדברים המעטים שהתחווירו בכירור לאנשים שזכו לחיות במחצית השנייה של המאה העשרים ובראשיתה של המאה העשרים ואחת אפשר למנות את התובנה שאין בנמצא זווית ראייה אחת המייצגת את המציאות כפי שנחווה בידי בני אדם בתקופות היסטוריות שונות, ואין בנמצא אמת אחת המייצגת את זווית הראייה השונות של אלה שהיו שותפים לדברים בעת התרחשותם. כך למשל, דומה שברור מאליו לרוב האנשים שתיאור קרב שהתרחש בזמן ובמקום מוסכמים על כל הצדדים יתואר בדרך אחרת לגמרי בידי המנצח, בידי המובס ובידי הצופה מן הצד, ולחלופין – בידי כל יחיד או כל יחד שהשתתף בו, שכן לכל אחד מן הצדדים זווית ראייה אחרת לגמרי על שהתרחש לנגד עיניו, וכמובן לכל אירוע כזה יש הקשר שונה לחלוטין שלאורו הוא מתפרש לאחר זמן.

בדברים הבאים אני מבקשת לעיין בזווית ראייה שונה על הזיכרון המשותף של העם היהודי המתייחס לשלהי העת העתיקה, לתקופה החשמונאית. מדובר בתקופה שהתחוללה בה התפלגות עמוקה בין חלקיו של העם היהודי, שאיננה ידועה בדרך כלל לציבור ואשר השתנו בה מושגי הערך ורכיבי הזהות המשותפת. ההיסטוריוגרפיה הציונית הלאומית שהשפיעה על ילידי הארץ בחרה בזווית אחת של הסיפור, זו החשמונאית, וזנחה לגמרי את זווית הראייה החלופית, זו של

1 יוספוס פלביוס, נגד אפיון, תרגם והוסיף פירושים: אריה כשר, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ז, עמ' כ.

מתנגדי בית חשמונאי, שהרימו את קולם ברמה במגילות מדבר יהודה ובספרות החיצונית. הדיון יפתח בשאלת ראשית ההתגבשות המושגית של המילים "יחיד" ו"יחד", ימשיך בשאלת זווית הראייה המשתנה על הזיכרון ההיסטורי ויחתום בשאלת המשותף והמפריד בין חברי היחד של קהילת זיכרון.

יחיד ויחד הם מושגים דיאלקטיים, בבחינת דבר והיפוכו, המתנים זה את זה, שכן משמעם הוא היחיד, האינדיווידואל, והיחד, הקולקטיב, ומכלול יחסי הגומלין שביניהם, שהרי כל יחד מורכב מיחידים, ויחידים מוגדרים תמיד ביחס ליחד המגדיר את אחדותם. שתי שאלות חשובות בעניין זה: הראשונה, מתי מתועדת לראשונה בתולדות הספרות היהודית המילה "יחיד", הקובעת את מהותו של האדם בזיקה ליחידותו? והשנייה, מתי נזכרת לראשונה המילה "יחד", המעניקה ליחיד הקשר, זהות, זיכרון ומשמעות החורגים מגבולות זמנו ומקומו? התשובה על השאלה הראשונה קשורה למשפט המפתח הדרמתי בסיפור עקדת יצחק, בפרשת "וירא" בספר בראשית, והתשובה על השאלה השנייה מעוגנת בהיסטוריה של ההתאחדות השבטית בראשית תולדות עם ישראל, הנודעת כ"יחד שבטי ישראל", ובתחילת ההתבדלות הדתית מ"יחד" שבטי זה וכינון זהות מובחנת על יסוד עקרון התאגדות חדש.

המילה "יחיד" נזכרת לראשונה בספר בראשית בפרשת "וירא", כשאלוהים מנסה את אברהם במבחן אמונה הכרוך בחיים ומוות ופונה אליו במשפט ציווי שמעטים דומים לו במידת המתח הדרמתי המתעצם והולך מן הכלל אל הפרט ומן הנעלם אל הנגלה: "קח נָא אֶת בְּנֶךָ", והלוא יש לאברהם שני בנים שנולדו לו לעת זקנה אחרי ציפייה מיוסרת; "אֶת יְחִידְךָ", הרי שניהם יחידים אהובים לאמם ויחידי סגולה עד מאוד ללב אביהם; "אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְּ", והלוא שניהם אהובים בכל עומק אהבת הורים לילדיהם; "אֶת יִצְחָק וְלֹךְ לְךָ אֵל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהֵעֵלְהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ" (בראשית כב, ב). הבחירה, הייחוד והאהבה המוסבים על היחיד, ההולכים ומתבררים במהלך הפסוק, מסתיימים בהוראה מעוררת תדהמה להעלות לעולה או להקריב קורבן את האהוב מכול, לאמור – בתייעה אלוהית לנהוג בהיפוך מוחלט מהציפייה האנושית המתחייבת מאהבת אב לבנו (זו הפעם הראשונה שנזכרת המילה "אהבה" במקרא), מהגנה על חייו ומהנחת ייחודו החד־פעמי. המקום שבו נבנה מזבח העולה שעליו נעקד היחיד האנושי שהועלה לקורבן עולה, ברגעי הראשית המכוננים של ההיסטוריה היהודית, מקום הוויתור האנושי על המתחייב מאנושיותו, מקום הכפיפות

האנושית הדוממת לציווי האלוהי השרירותי נטול הפשר, הוא המקום שבו נבנה המקדש, מקום הכרובים הנעלם ומקום מזבח העולה הנגלה, המקום שנקרא "הר ציון" במסורת מגילות מדבר יהודה ו"הר המוריה" במסורת חז"ל, הוא המקום המייצג את האלוהי החורג מגבולות הזמן והמקום ומופקד על נצחיות החיים ועל רצף הזיכרון של היחד.<sup>2</sup>

דומה שבעולם המודרני חרור הכרת האינדיווידואליות זכה מושג היחיד לדיון מקיף והוא מובן למדי. ובכל זאת לא תמיד מובן היחס הדיאלקטי בין יחיד ליחד, שכן אין יחיד נולד אלא לתוך יחד לשוני, תרבותי, היסטורי או גאוגרפי, אחוז ברשתות זיכרון, בעבותות ניסיון קיומי ובחבלי זהות תרבותית מסוימת. יתר על כן, לא תמיד מובא בחשבון מקורו הפרדוקסלי של המושג בעולם המקראי הדין למוות את היחיד הנגלה והמוחשי, באזכורו הראשון, חרף ייחודו, בשם האלוהי הנסתר, הנעלם והמצווה, שאין להרהר אחר דבריו, לדון בהם, להתווכח עמם או לערער עליהם. יחיד זה טווה קורי משמעות ורשתות זיכרון לכל אורכה של התרבות היהודית, למן העת העתיקה ועד ימינו, ולכל אורכה של התרבות המערבית, שקשרה בין העקדה לבין הצליבה. האם סיפור העקדה בא להודיענו שחי היחיד אינם מסורים רק בידי הוריו, אלא הולדתו ומותו מופקדים בידיהם רק על תנאי ותלויים תמיד בהכרעה אלוהית, בשבועה ובברית או שמא במאבק אנושי, בתוחלת או בויתור? האם כדי להזכירנו שמשמעות הקדושה והברית אחוזה ביחס שבין הנעלם לנגלה, בין המצווה הנעלם הנצחי למציית בן החלוף; בין הכלל האלוהי המורכב, הנשגב מהבנה, המטה-היסטורי המכונן את הקודש, את הנצחיות ואת הרציפות, לבין הפרט האנושי, השבוי ברגשות סובייקטיביים, בקיום מקוטע ובן חלוף ובהשגה מוגבלת המאפיינת את תחום החולין? לעומת המכלול המושגי והקיומי הקשור למילה "יחיד", המובנת לכל אדם בדרגה כזו או אחרת מעצם הווייתו הייחודית וניסיון חייו השזור בגבולות החיים והמוות, הרי מושג היחד, המתייחס לצירוף היחידים כולם ברצף בעל משמעות החורג מגבולות החיים והמוות, במסגרת זיכרון נתון והיסטוריה קבוצתית, פחות מובן בהקשרו ההיסטורי ובגלגוליו המודרניים.

2 ראו לעניין השמות השונים של המקום שבו נבנה המקדש ולמשמעותם רחל אליאור, "והר ציון טבור הארץ", ארץ ישראל: מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה כה (תשס"ח), עמ' 1-13.

בספר דברים לג, ד-ה, בפרשת "וזאת הברכה", מסכם משה בן עמרם את מפעל חייו ומכונן את ההיסטוריה של העם מהרגע שלטבע הדומם ולשרירות הקיום העומד בסימן הנשייה נוספו לשון, זיכרון, עדות ומשמעות, היסטוריה ולוח, ספר, מספר וסיפור, ומהרגע שהוגדרה זהות של עדה, המופקעת מקיום שרירותי, בזיקה לרצף בעל משמעות החורג מגבולות הזמן והמקום. דהיינו, ההיסטוריה של העדה – ראשיתה במעבר משעבוד לחירות של צאצאי משפחה אחת שקשורה בניסיון העקדה ובברית והמשכה ברגע שהעם כולו הפך לעד ושותף לברית עם אלוהים והצטווה על תורה משמים המבחינה אותו משאר העמים וקובעת לו זהות ייחודית השזורה במארג שבין הנעלם לנגלה, בין המצווה למצווה. בפתח ברכתו לאחיו בני עמו מכונן משה את תודעת היחד בזיקה לזיכרון כתוב של התאגדות היסטורית וביחס לחוק שהביא משמים: "תֹּרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מֹרְשָׁה קְהֵלֶת יַעֲקֹב וַיְהִי בִישְׂרוֹן מֶלֶךְ בְּהַתְאַסֵּף רְאִשֵׁי עַם יִחַד שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל".

כלומר, היחד בתודעה העתיקה התייחס לשבטי ישראל הנבדלים, למשפחות שנים עשר בני יעקב שירדו למצרים בסוף ספר בראשית במניין משפחתי מצומצם המונה שבעים נפש אחרי שסכם ניצל מן העקדה והעמיד צאצאים ועלו ממצרים אחרי כמה דורות של שעבוד, במספר עצום, שישים ריבוא או שש מאות אלף איש ככתוב בספר שמות. שבטים אלה מכוננים בצירופם עם רק משעה שהוגדרה מחדש זיקתם לברית בין שמים וארץ וזיקתם לתורה, מורשה קהילת יעקב. היחד המקראי מתייחס לאנשים הקשורים זה בזה בקשרי דם ואחוה של מוצא ביולוגי משותף וזיכרון היסטורי-תרבותי משותף שאין לגביהם בחירה או הפקעה, כניסה או יציאה. שנים עשר בני יעקב, מארבע נשותיו, קשורים כולם בקשרי אחים ובקשרי זיכרון למשפחת אברהם יצחק ויעקב או קשורים בברית גורל משותף. ואכן, לאורך כל האסופה המקראית כל אדם מוצג בזיקה למשפחת המוצא השבטית שלו ולגורל הנגזר ממנה. יתר על כן, צאצאי אחים אלו קשורים למסגרת הזדהות של ברית עם אלוהים, כפיפות לחוק משמים וזיכרון הברית, החוק ותולדות העם, שראשיתם באברהם ויצחק וסיפור העקדה והמשכם בתולדות צאצאיהם ביחס להבטחה האלוהית, ששמירתה הפולחנית, הנחלתה מדור לדור וזיכרונה הכתוב מופקדים בעידן המקראי בידי שבט לוי.

כאלה הם פני הדברים לאורך אלף שנה בערך, על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית ומגילות מדבר יהודה. אולם בתקופה שהעולם המקראי מסתיים,

בשנת 175 לפני הספירה לערך, בזמן הכיבוש הסלווקי, בני העם היהודי אינם מוגדרים יותר על פי הסדר המקראי, בזיקה לשנים עשר השבטים הקשורים בברית גורל ובברית ייעוד, והשמירה על מחוזות הזוהות והזיכרון הטקסטואלי, הריטואלי והלאומי מחליפה ידיים. כלומר, בני ישראל אינם מוצגים מכאן ואילך בזיקה לשבטם, למחוז מוצאם השבטי ולהנהגתם בידי כהונה גדולה מקודשת משבט לוי, המכהנת בשושלת רצופה מימי אהרון הכהן – נוסח דור המדבר, תקופת ההתנחלות, ימי בית ראשון ובית שני. זהות שבטית פטריליניארית (הנגזרת מזהות האב) והנהגה כוהנית פטריליניארית אינן קיימות עוד במשך לפחות אלפיים ומאתיים שנה. במקומן עולה בתקופה ההלניסטית זהות חדשה, המגדירה את היחד הלאומי על בסיס חדש. כאלה הם פני הדברים באשר לכל שבטי ישראל, מלבד שבט לוי, שבניו היו מופקדים לכהן (על פי המקרא) על הזיכרון, על ההוראה ועל הפולחן, כאמור בספר ויקרא י, ח-יא: "וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר [...] אַתָּה וּבְנֶיךָ אִתְּךָ [...] וְלֹהֲבֵדִיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר וְלֹהֲוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה". כך גם נאמר במפורש בברכת משה, בן שבט לוי, לאחיו הלויים: "וַיִּלְלוּ אִמְרַתְּמִיךָ וְאוֹרִיךָ לְאִישׁ חֲסִידֶךָ [...] כִּי שָׁמְרוּ אִמְרַתְּךָ וּבְרִיתְּךָ יִנְצְרוּ יוֹרוֹ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרַתְּךָ לְיִשְׂרָאֵל יִשְׁמְרוּ קְטוֹרֶה בְּאֶפֶסָּה וְכִלְיִל עַל מִזְבְּחֶךָ" (דברים לג, ח-י). שבט לוי, שהיה מופקד על הפולחן ועל הזיכרון, היה הממונה על שמירת דבר האל והוראתו ברבים, כנאמר במפורש – "כִּי בּוֹ בָחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבֻטֶיךָ לְעֹמֵד לְשֵׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָה הוּא וּבְנָיו כָּל־הַיָּמִים" (דברים יח, ה) – וממילא היה אמון על הקריאה, הכתיבה והזיכרון הכתוב. שבט לוי היה השבט היחיד שהקפיד על יוחסין שבטיים ועל סדרי העידן המקראי, גם כשהסתיים עידן זה, שהרי הוא היה מכוננו מימי משה ואהרון, והוא שהיה מופקד על משמרתו מימי לוי בן יעקב ואילך, על פי המגילות הגנוזות, הכוללות את צוואת לוי, צוואת קהת וצוואת עמרם אבי משה ואהרון. שבט זה, שהקפיד על שושלות היוחסין הפטריליניאריות, הוריש זהות שבטית מדור לדור דרך האב הכהן או הלוי<sup>3</sup> ושמר על רציפות שושלת פולחנית של הכהונה הגדולה

3 עד היום רק בני שבט לוי הנקראים כהן או לוי על הטיותיהם השונות וקיצוריהם – ככללם: כגן, קפלן, כ"ץ, אזולאי, כהן צדק, קאהן, לוי, לוין, סגן כהן, סג"ל, לויןזון – נודעים בבירור על פי זהותם השבטית.

במרוצת האלף הראשון לפני הספירה. כל שאר השבטים נמחו מן הזיכרון ההיסטורי והתערבבו זה בזה, וזיקת הייחוס הביולוגי־משפחתי־גאוגרפי־שבטי הרווחת במקרא מאז הוטלה בגורל נחלות השבטים ("איש בנימין", "השמעוני", "הדני", "אלפי מנשה" או "איש מהר אפרים") הוחלפה בזיקת אב־בן נטול מוצא שבטי דוגמת "עקיבא בן יוסף", או בזיקת מורה תלמיד, דוגמת "ר' מאיר תלמידו של ר' עקיבא", או בזיקת השתייכות מקצועית, למשל "ר' יצחק הנפח" או "ר' יוחנן הסנדלר", או מקום מגורים מקרי, דוגמת "ר' יוחנן מגוש חלב". זיקות חדשות אלה, בעלות אופי אזרחי משתנה, מוחקות מכול וכול את הייחוס השבטי הטרמיניסטי ואת הזהות הביולוגית־גאוגרפית הקבועה מראש. הזיקה השבטית המעוגנת בהיירוקטיה (שלטון מקודש) הקבועה מראש ובנחלות קבועות התחלפה בזהות מריטוקרטית (סגולות אישיות) שאיננה תלויה במקום מקודש; זהות שאדם יכול לבחור, לאמץ, לשנות, לדחות או לעזוב. דהיינו, משקל היחיד נטול הזיקה השבטית במחשבת חכמים נטולי ייחוס שבטי עלה על משקל היחד השבטי שנשמר בידי הכהונה כמעבר מהעולם המקראי, המעוגן בזהות השבטית הביולוגית ובמקום גאוגרפי הקשור בזיכרון עתיק ימים, לעולם הבת־מקראי, שזנח זהות זו. הזיקה הגאוגרפית לנחלת השבט, של "יחד שבטי ישראל", והזיקה הייחודית לכהונה – שומרת המקדש, הפולחן והזיכרון של היחד הקשור בברית, המתייחסת מימי משה ואהרון ל"יחד שבטי ישראל" – נמחקו בתום העולם המקראי. כאלה היו פני הדברים, ככלל, בעקבות השפעת העולם ההלניסטי שהציע זיקת השתייכות תרבותית נבחרת לעולם ההלני, שלווה בזכויות אזרחיות רבות שאינן תלויות בלידה וברת, על פני זהות אתנית־גאוגרפית מולדת, שהגבילה בחובות דתיות ובגבולות התבדלות וזהות הקשורות בברית גורל ובברית ייעוד – מלבד בחוגים כוהניים מתבדלים שקראו לעצמם "יחד" ושמרו את הסדר הישן בשעה שפקע מתוקף בשל השינויים שהחיל השלטון החדש במאה השנייה לפני הספירה.

השאלה שאני מבקשת לדון בה היא מה מכונן יחד, מה מבדל יחד, מי נכלל בתוך היחד, מי יוצא מהיחד. כלומר, מה הדבר שמבחין קבוצה של אנשים והופך אותה ליחד, ובתוך היחד עצמו – מתי נחצים גבולות שמובילים קבוצה או יחידים להתבדל ולצאת מכלל היחד המוסכם וליצור יחד חדש?

בסיום העולם המקראי, בערך משנת 175 לפני הספירה, עם הכיבוש הסלווקי של ירושלים בידי אנטיוכוס אפיפנס, שהדיח את הכוהן הגדול המכהן ומינה כהונה

תמורת ממון, משעה שההתייחסות השבטית בטלה ושלטון הכהונה המקודש התחלף, אין סף קבוע או תנאי קבוע לכניסה ליחד של כלל ישראל או ליציאה ממנו. בתקופה ההלניסטית-רומית אנו שומעים לפתע על קבוצות נטולות ייחוס שבטי המכונות בשמות שאין להם אחיזה בעולם המקרא – פרושים, חכמים, איסיים, בייתוסים, צדוקים, חסידים, חברים, נוצרים, רבנים, תנאים, וקודם לכן אנו אף שומעים על גיור בכפייה ובכוח הזרוע שנקטו המלכים החשמונאים (152-37 לפני הספירה) כלפי אוכלוסייה נכבשת כדי להרחיב את האוכלוסייה היהודית. כלומר, אין תשובה אחת פשוטה על השאלה מי נכלל ביחד ומי יוצא מגבולותיו, או מי מכונן גבולות ומי מוצא אל מחוץ לגבולותיו, מתי ומדוע. ראוי לציין שבימי עזרא ונחמיה, בזמן שיבת ציון, עלתה במלוא חריפותה שאלת גבולות הזהות באשר לתושבי הארץ שנותרו בה ולא הוגלו בזיקה לנישואין עם בנות הארץ, ובאשר לזהות הרשאים להשתתף בפולחן המקדש בזיקה למקום מושבם וייחוסם. הגדרת גבולות היחד הבתר-מקראי היא שאלה שיש בה עניין רב, משום שהעדות הראשונה מחוץ למקרא שהמילה "יחד" מתועדת בה היא "סרך היחד". "סרך היחד" מייצג עמדה של עדה כוהנית מתבדלת הרואה ב"בני צדוק הכהנים ובאנשי בריתם" את טווח נמעניה הנכללים – כלומר, את הציבור הבלעדי שנכלל ביחד על פי בחירת אנשיו להשתייך לשומרי הברית ולא על פי לידה כפי שהיה נהוג עד אז, שכן השתייכות מלידה כללה אנשים שנקראו "מפרי ברית", שלא נכללו בין אנשי הברית – במושג היחד המקראי.<sup>4</sup>

4 למשמעות הכינוי "בני צדוק הכהנים" ראו סרך היחד, 1, 19-21; 2, 4-2; 5, 3-1, 5, 8 (מגילת הסרכים, מהדיר: יעקב ליכט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' 69-66, 123, 131). השוו ליכט, שם, עמ' 112-114; ברית דמשק, טור 3, שורה 4; טור 21, שורה 1; טור 3, שורה 4; טור 5, שורה 5 (ברית דמשק, מהדירים: אלישע קימרון ומגן ברושי, ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, היכל הספר ומוזיאון ישראל, 1992, עמ' 15, 17, 19). למשמעות הקשר בין הכהנים בני צדוק להלכה הצדוקית ראו יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשה התורה", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 64-11. למשמעות הקשר כוהני זה בהיסטוריה של חקר המגילות ראו רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 8-18; הנ"ל, זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תשס"ח.

הביטוי "בני צדוק הכהנים" מעוגן בעולם המקרא מאז בית ראשון ומתייחס לשושלת צאצאי אהרון הכהן המפורטת לאורך האסופה המקראית.<sup>5</sup> שושלת זו העמידה את כוהן הראש, או את הכוהן הגדול, במשך כל ימי בית ראשון ובמחצית ימי בית שני, עד שנת 175 לפני הספירה. העדה שכתבה את סרך היחד, בשעה שנקטעה הכהונה הגדולה של שושלת בני צדוק במקדש בירושלים בשנת 175 לפני הספירה עם הכיבוש הסלווקי של המלך אנטיוכוס אפיפנס, זיהתה את עצמה עם שבט בני לוי וכהונת בני צדוק, משפחת הכהונה הגדולה שבתוכה, הנמנית עם צאצאיו הישירים של אהרון הכהן אחי משה. עדה כוהנית מתבדלת זו, שנאחזה בסדר המקראי משעה שבטל תוקפו משום שהוא, ורק הוא, היה מקור תוקפה המקודש, הגדירה מחדש את גבולות היחד היהודי והטעימה את ההבחנה העמוקה בין הכלולים ב"יחד" לבין המוצאים ממנו.

בין המגילות הגנוזות שנמצאו במדבר יהודה בשלהי 1947 נמצאה מגילת "סרך היחד". סרך משמעו חוק, תקנון, ארגון, בדומה למילים האנגליות rule ו-order, המייצגות הן תקנון כתוב הן מציאות חברתית, או מה שמקשר, אוחד, מארגן וסורך את אנשי הקבוצה להווייה אחת. בעמוד החמישי של ה"סרך" מוגדרת זהות העדה:

וזה הסרך לאנשי היחד המתנדבים לשוב מכול רע ולהחזיק בכול אשר צווה לרצונו להבדל מעדת אנשי העול, להיות ליחד בתורה ובהון ומשיבים על פי בני צדוק הכהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי היחד המחזיקים בברית [...] לעשות אמת יחד וענוה צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכול דרכיהם.<sup>6</sup>

בפתיחת "סרך היחד" מוגדרת תפיסת עולם חדשה בדבר גבולות היחד. תפיסה זו מוותרת על זיקה ביולוגית-משפחתית-דטרמיניסטית כוללת של "יחד שבטי ישראל" כקריטריון זהות והשתייכות ובוחרת במחויבות מוסרית מבדלת של "נדבים". נדבים אלו מקבלים עליהם מרצונם כפיפות לסדר אלוהי ולהנהגה

5 ראו דברי הימים א ה, כז-מא; ו, לד-לו; עזרא ז, א-ה; נחמיה יא, יא; יב, יב; בן סירא מט, יב; נ, א, כד; נא, כט.

6 מגילת הסרכים (לעיל הערה 4), עמ' 123-124.



מקודשת ורוחים את התמורות המתחוללות סביבם בעולם ההלניסטי במציאות שבה שמות כמו יזון, אלכסנדר, הורקנוס, אנטיגונוס ואריסטובולוס הופכים לראשונה לשמות יהודיים מקובלים ולשמות של כוהנים גדולים מבית חשמונאי. "סרך היחד" היא תעודה כוהנית שנכתבה באמצע המאה השנייה לפני הספירה בידי קבוצה המזהה את עצמה כ"כוהנים בני צדוק ואנשי בריתם". קבוצה זו מחשיבה את עצמה לשומרת תפיסת העולם המקראית, המיוסדת על ברית עתיקה חרותה על לוחות שניתנו משמים הידועים כלוחות הברית. ברית זו, שאינה ניתנת לשינוי בידי אדם בשל מקורה האלוהי המקודש ואשר נוסחה הכתוב מפורט בחומש, מחייבת כפיפות לחוקי האל – המושתתים על דעת, אמת וצדק והתלויים כולם בלוח מועדים שביעוני מקודש המתייחס למחזוריים נצחיים שמקורם שמימי. ההשתייכות לכאי הברית או לעוברים בברית מותנית בציות להנהגה כוהנית מצאצאי שבט לוי הנבחרת בידי אלוהים ושומרת את התעודות הכתובות המגדירות בפירוט את הציווי האלוהי.

"סרך היחד" הוא תעודה דיאלקטית של משמרי הסדר הישן המכריזים על סדר חדש לשם שמירת הסדר הישן; זו הכרזת התבדלות של קבוצה שהוציאה את עצמה מן הכלל הביולוגי – "יחד שבטי ישראל" – משום שברגע מסוים הכלל הביולוגי בגד בנאמנות לחוקי האל, בהתבדלות הכרוכה בו ובציווי המוסרי שהוטל עליו בשכבר הימים ושבתוקפו הפך לעם, כדברי משה בפרשת "וזאת הברכה". בעיני הקבוצה שאחזה בעולם הערכים העתיק הקשור בברית ובלוח מועדים קבוע ומחושב מראש, ככהונה מקודשת ובכתבי קודש נצחיים, היה הכלל השבטי בן זמנה פסול ולא ראוי, חוטא, טמא, משחית, מפר ברית, הולך בדרכי עוול וסר מדרכי הצדק, חרף הקרבה המשפחתית-שבטית עתיקת הימים, משום שבגד במורשת מועדי ה' הנצחיים, הקבועים והמחושבים מראש, שעמדו בתשתית החוק הצדק והמוסר, "מועדי ה' מקראי קודש", שחישוניהם היו מסורים בידי הכוהנים מאז ומקדם בזיקה לעבודת הקודש ולמשמרת הקודש. יתר על כן, ההנהגה החדשה של כלל חוטא זה – שהדיחה את הכוהנים בני צדוק מן הכהונה הגדולה בתקופה ההלניסטית, חיללה בתקופה החשמונאית את המקדש ושייכה את לוח המועדים המקודש שכונה "מועדי צדק ומועדי דרור" ונכנעה לסדרי שלטון ארציים של בית סלווקוס – הייתה פסולה מכול וכול בעיני הכוהנים לבית צדוק ואנשי בריתם. בעקבות השינויים המהותיים במאה השנייה לפני הספירה בזמן המקודש, במקום המקודש ובפולחן המקודש הפך הכלל של "יחד

שבטי ישראל" המאוגדים בברית סיני לכלל חוטא של "בני חושך" מפרי ברית, וההנהגה הפכה להנהגת "בני עוול" ו"בני שחת" המונהגים ביד "הכוהן הרשע", שראוי להתרחק מהם בכל דרך ולהתבדל מעולמם.<sup>7</sup>

"סרך היחד" הוא העדות הראשונה המוכרת לנו בהיסטוריה היהודית הבתרי-מקראית לכך שקבוצה פורשת מן היחד השבטי-לאומי ההיסטורי ומחליפה יחד משפחתי-שבטי ביולוגי דטרמיניסטי ביחד אלטרנטיבי של "נדבים", המושתת על בחירה וולונטרית באורח חיים מסוים ובהתבדלות מאורח חיים אחר. הקולקטיב הביולוגי-שבטי העתיק, "יחד-שבטי ישראל", הקבוע מראש, שאין בו בחירה, נזנח לטובת קולקטיב אידאולוגי, יחד של הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם, שחבריו מוגדרים נדבים או מתנדבים, הבוחרים מרצונם החופשי להשתייך אליו בזיקה לנאמנות לצייוי אלוהי כתוב ולכפיפות להנהגה כוהנית שושלתית מקודשת היונקת את סמכותה מהתורה.

כך אומרת הקבוצה העתיקה-חדשה, המבססת את תוקפה על הסדר המקראי האידאלי ומגדירה עצמה "בני אור" או "סרך היחד" או "עדת היחד", לעומת הקבוצה שממנה היא פרשה – המוגדרת כאמור "בני חושך" ו"בני עוול":

לכול הנדבים באי הברית, הנגשים לחיי נצח כסרך היחד  
לדרוש אל בכל לב ובכל נפש  
לעשות הטוב והישר לפניו כאשר צווה ביד מושה  
וביד כל עבדיו הנביאים  
ולאהוב כול אשר בחר, ולשנוא כל אשר מאס  
לרחוק מכול רע ולדבוק בכול מעשי טוב  
ולעשות אמת וצדקה ומשפט בארץ  
ולוא ללכת עוד בשרירות לב אשמה ועיני זנות  
לעשות כל רע  
ולהביא את כול הנדבים לעשות חוקי אל בברית חסד  
להיחד בעצת אל  
ולהתהלך לפניו תמים כול הנגלות למועדי תעודותם

7 שם, עמ' 110-115, 4-123, 280-281; אליאור, מקדש ומרכבה (לעיל הערה 4), עמ' 32-1.

ולאהוב כול בני אור, איש כגורלו בעצת אל  
 ולשנא כול בני חושך איש כאשמתו בנקמת אל.  
 וכול הנדבים לאמתו יביאו כול דעתם וכוחם והונם ביחד אל  
 לברר דעתם באמת חוקי אל  
 וכוחם לתקן כתום דרכיו  
 וכול הונם בעצת צדקו  
 ולא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם  
 ולוא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכול מועדיהם  
 ולא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאל.<sup>8</sup>

"חוקי אל", "מועדי תעודותם", "קציהם", "עתיהם" ו"מועדיהם" הנזכרים בפתיחת ה"סרך" הם מילות המפתח הקשורות לחלוקת הזמן המקודש ולעקרונות היסודיים, המיוסדים על גילוי אלוהי. מילים אלו מצביעות על סיבת ההתבדלות הקשורה ללוח מועדי ה'. "סרך היחד" מציין בבחירות שהוא כלי הביטוי של קבוצה שמקבלת עליה לחיות חיים אידאליים המתחייבים מהברית שבין האל לעמו על פי פשט חוקי התורה ומועדי ה'. לכאורה אין הדברים חורגים ממה שכל עדה יהודית החיה על פי תורת משה הייתה אמורה לקבל עליה באופן אידאלי כקו מנחה את אורחות חייה. דרישת האל, עשיית הטוב והישר, דבקות בטוב, עשיית אמת וצדקה ומשפט, דבקות בחוקי האל והקפדה מדוקדקת על המועדים הן חובת הכלל. והלוא צדק, משפט, אמת, תום לב, שמירת חוק, הברית והמועד אינם מיוחדים לקבוצה אחת, אלא כל העדה כולה נתבעה לדבוק בהם. אלא שברגע היסטורי מסוים, במאה השנייה לפני הספירה, התערערה הבנה זו ונוצר משבר שבעקבותיו מי שישב במקום שבו היה מקומו של הכלל חש שהוא מוכרח לצאת מן הכלל משום שהשינויים שהתחוללו במרכז – בירושלים, סביב המקדש – היו כאלה שהקבוצה שהשתתפה בהם מרצון או מאונס הוגדרה "בני בליעל" ו"בני חושך" המונהגים בידי "כוהן רשע", בעוד אלה שעזבו הוגדרו "בני צדק" ו"בני אור", המונהגים בידי "כוהן צדק". הגדרת הכלל כ"יחד שבטי ישראל" השתנתה מהרגע שהשתבש הסדר המקראי ההיררכי, שהגדיר את גבולותיו של יחד זה, בדבר זמן מקודש, מקום מקודש, פולחן מקודש, זיכרון מקודש והנהגה

8 מגילת הסרכים (לעיל הערה 4), עמ' 59-62.

מקודשת. אלה שנפגעו מהשיבוש שחולל הסדר החדש, שהושת בכוח הזרוע, יצרו כלל חדש של "בני אור" ו"בני צדק", הכפופים ל"סרך היחד", והגדירו את הפוגעים באושיות הסדר המקודש כ"הולכים בשרירות לב" וב"דרכי חושך", כ"מפרי ברית", "בני עוול" ו"בני בליעל" הפועלים בהשראת "שר משטמה" ו"כוהן רשע".

כאן המקום לשוב ולעמוד על היחסיות, על המורכבות ועל השאלה מהו "יחד" ומי מגדיר את גבולותיו; מהו "כלל" או "יחד" ומי מחוץ ל"יחד"; מי יוצא מן הכלל; מהו "בפנים" ומהו "בחוץ"; מה מקור הסמכות הכוללת או מבודלת ומוציאה מן הכלל; האם לקדימות בעבר או להגמוניה מקודשת השומרת את זיכרון העבר יש עדיפות על פני תמורות ההיסטוריה הכרוכות בשינוי בהווה, ומי קובע זאת ומתי?

יש תקופות שאפשר לומר עליהן שיש בהן מרכז מוסכם על הכלל. למשל, כאשר דוד ושלמה מייסדים את הממלכה המאוחדת במאה העשירית לפני הספירה יש על פי הזיכרון הכתוב ממקורות יהודאיים מוקד מרכזי בירושלים, יש עיר ומקדש, יש כהונה מקודשת שנבחרה בבחירה מקודשת, המתועדת בזיכרון כתוב, ההופך למסמך מקודש ומקור סמכות. קרוב לוודאי שסדר אידאלי זה לא החזיק מעמד זמן רב, וככל הנראה היו עליו גם חולקים שקולם לא הגיע ליריבו, אבל עיקרו של הזיכרון המקראי מתייחס למוסכמה שיש לה אחדות גאוגרפית, זהות לשונית, זהות שבטית, היסטוריה, זיכרון, עבר משותף וסיפור משותף שאין עליהם חולק. כאמור, ייתכן שהיו כאלה בנמצא, אבל אם היו מחלוקות מהסוג הזה סיפורן לא הגיע ליריבו.

לעומת אחדות זו של מקום מקודש, זמן מקודש, פולחן מקודש וזיכרון מקודש, הקשורים לשבט לוי ולמקדש ולשבט יהודה ולירושלים, שהיה לה משקל בימי בית ראשון ובחלק מימי בית שני, דומה שהעולם המקראי, על מוסכמות התשתית שלו, מסתיים בשנת 175 לפני הספירה, כאשר אנטיוכוס הרביעי, אפיפנס, שליט הממלכה הסלווקית, פלש לארץ ישראל, כבש את ירושלים והחיל סדר חדש במקדש.

אנטיוכוס אפיפנס (משמעו "האל המתגלה", כינוי המלמד על תודעתו העצמית), שהיה יוני-מקדוני על פי מוצאו, ביקש להחיל על כל ממלכתו לוח חדש, כדרכם של שליטים רבים נוספים מהעת העתיקה ועד ימינו שביקשו לציין את תום הסדר הישן וראשית השלטון החדש בהחלפת הלוח הנהוג בלוח חדש.

אנטיוכוס החיל את הלוח של הממלכה הסלווקית – לוח ירחי, שהחל בסתיו והיה לוח משתנה המבוסס על תצפית אנושית. הלוח הירחי היה שונה שינוי מהותי מהלוח שנהג במקדש עד לתקופתו – לוח שמשי קבוע, המבוסס על חישוב מתמטי ידוע מראש, שהחל באביב (ראו שמות יב, ב). לטענתם של הכוהנים לבית צדוק במגילות מדבר יהודה רק השמש נחשבה בכל הקשור לקביעת סדר זמנים – כמפורט במגילת המשמרות, במגילת המקדש ובמגילת מקצת מעשי התורה, בספר חנוך, במגילת תהילים מקומראן, בסיפור המבול בנוסח המגילות ובספר היובלים הקובע בפרק ב, ט: "ויתן ה' את השמש לאות גדול על הארץ ולימים ולשבתות ולחדשים ולמועדים, לשנים ולשבעות השנים וליובלים ולכל תקופות השנים". קביעה זו עומדת בניגוד לספר בראשית, שבו כתוב בפרק א, יז: "וַיֵּתֶן אֹתָם" (דהיינו, את השמש ואת הירח). יתר על כן, אנטיוכוס, כמו קיסרים אחרים בני התקופה, ביקש לחוג את יום הולדתו מדי חודש על פי הלוח שלו ותבע חגיגות וקורבנות במקדשים ברחבי ממלכתו במועד קבוע על פי הלוח שלו – הוא הלוח הירחי המשתנה, המבוסס על תצפית אנושית במולד הירח וטעון עיבור (במקרא אין עיבור ואין קידוש לבנה).

הכיבוש הסלווקי והחלת הלוח המקדוני היו נקודת המפנה בסיום העולם המקראי ובהחלת השלטון החדש. ספר דניאל מתאר את מעשי אנטיוכוס בקצרה, בלשון הארמית ובשפת רמזים: "וְאַחֲרָיו יָקוּם אַחֲרֵיהֶן וְהוּא יִשְׁנֵא מִן קִדְמָיָא וְתִלְתָּהּ מַלְכִין יִהְיֶשְׁפֵּל וּמְלִין לְצַד עֵלְיָא [עֵלְאָה] יִמְלֵל וּלְקַדְיִשִּׁי עֲלִיּוֹנִין יְבֻלָּא וְיִסְבֵּר לְהֶשְׁנֵיהּ זְמַנִּין וְדַת וּחֶשֶׁב לְשָׁנֹת זְמַנִּים וְחוּקִים" (דניאל ז, כד-כה). (ובעברית: (כד) וְאַחֲרָיו יָקוּם אַחֲרֵיהֶם, וְהוּא יִשְׁנֵא מִן הָרְאִשׁוֹנִים, וְשִׁלְשֵׁת מְלָכִים יִשְׁפִּיל. (כה) וְדַבְרִים לְצַד הָעֲלִיּוֹן וְדַבֵּר, וְאֵת קְדוּשֵׁי הָעֲלִיּוֹנִים יַעֲנֶה וְיִחְשֵׁב לְשָׁנֹת זְמַנִּים וְדַת). חלקו האחרון של הפסוק רומז לשינוי הלוח ולשינוי החוק המהותי שהיה כרוך בו.<sup>9</sup>

9 ראו פירושו של ג'ון קולינס על אתר: John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 1993. השו"ת Shemaryahoo Talmon, "The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert," in: Chaim Rabin and Yigael Yadin (eds.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolimitana*, Jerusalem: Magnes Press, 1958, vol. IV, pp. 162-199. שוב אצל Shemaryahoo Talmon, *The World of Qumran from Within*, Leiden and Jerusalem: Brill Academic Pub., 1989, pp. 147-185.

שינוי הלוח הוא רגע מכריע של תמורה. הסיבה לכך היא שאם ניתן את דעתנו על השאלה מהו המסמן החיצוני הראשון שמייחד כלל, מהו התו המשותף שמייחד עדה, התשובה הראשונה היא – הזמן הייחודי או לוח המועדים שהעדה חיה על פיו.<sup>10</sup> ככל שידוע לנו, כל היהודים שחיו בממלכת יהודה עד שנת 175 לפני הספירה הפקידו את חלוקת הזמן – על שבתותיו, מועדיו ותקופותיו ועל מחזורי השמיטות והיובלים הנמנים בו – בידי כהונת המקדש, ששמרה אותו באמצעות עשרים וארבע המשמרות ששירתו בקודש והיוו לוח מחזורי חי של מועדי ה' שהגדיר את היחד של שבטי ישראל.

חלוקת הזמן הכוהני והגדרתו מתייחסת לזמן מקודש שמקורו בציווי אלוהי מחושב מראש, הקשור בזמן ריטואלי, בקביעת שבתות, מועדים, שמיטות ויובלים, הקשורים במחזורים שביעוניים משביתים, נשמעים בקול אלוהי וכתובים בתורה, שמקורם נודע משמים, ובקביעת תקופות, חודשים ושנים, במחזורים רבעוניים ותריסריים רצופים של זמן נראה, שנלמדו מן המלאכים. המילה "זמן" אינה נמצאת בחומש אלא רק בכתובים המאוחרים. במקומה משמשת המילה "מועד", הקשורה לעדות משמים ולמועדי ה' המנויים בחלוקות שביעוניות שונות בתורה. חלוקות הזמן השביעוניות, המשביתות, הנשמעות ולא נראות, המפורטות בספר ויקרא בפרקים כג ו-כה והטעונות חישוב, מדידה והכרעה, רציפות, קביעות, זיכרון ופולחן נערכו במקדש והגדירו את גבולות ה"יחד" של עם ישראל. הזמן התחלק לשני יסודות – נראה ונשמע. לעומת חלוקות הזמן הנראה האוניברסלי, המשקף את השינויים המחזוריים בבריאה או את תמורות הטבע הנראות לעין, המכוננות יום ולילה, ערב, בוקר, עת או קץ, מסורות לכל אדם הרואה את חילופי היום והלילה, בכל זמן ובכל מקום ומתייחסות בשווה לכל באי עולם, הרי חלוקות הזמן הנשמעות הייחודיות משקפות את חוקי האל המקודשים של "מועדי צדק" ו"מועדי דרור", והן מתייחסות כציווי לבני ישראל בלבד. החלוקות האלוהיות השביעוניות הנשמעות והמשביתות הן החלוקות המחזוריות, הבלתי נראות, המחושבות, הקבועות, הנמשכות והרצופות, המעוגנות במחזורי שבתות,

10 עד היום, כידוע לכול, אם יום המנוחה של האדם היא ביום שישי, הרי הוא מוסלמי. אם מועד זה חל על מישהו ביום ראשון, הרי הוא נוצרי, ואם בשבת, הרי הוא יהודי, בין שהשבתים ממלאכה שותפים ברוב שאר אורחות חייהם או ככולן ובין שהם חלוקים מכול וכול.

מועדים, שמטות, ויובלים שאין להם קץ, שהיו מופקדות בידי הכהנים במקדש, שנקראו "שומרי משמרת הקודש", ובידי אחיהם הלויים, ששמרו עליהן במחזורי שיר.

לפי האסופה המקראית, הכהונה הגדולה המשרתת במקדש, שמצאצאיה נבחר הכוהן הגדול, הייתה שמורה בידי בית כהונה אחד, כלומר בידי משפחה אחת שהייתה מופקדת על טוהרת המקום המקודש, המייצג את הנצחיות האלוהית, ועל מחזורי הזמן המקודש, המייצגים את הסדר המחזורי הנצחי הקושר בין הנראה לנשמע, בין הנגלה לנעלם, בין הצדק לדרור ובין העבר לעתיד. על פי מגילות מדבר יהודה הייתה הכהונה ממונה על הנחלת המסורת של החישוב, של הלוח, של השבתות, של המועדים ושל עקרון החישוב העומד ביסוד מחזורי הפולחן. למשפחה זו – צאצאיו הישירים של אהרון הכוהן, בשושלת רציפה של אב ובן מימי אהרון ועד סוף האסופה המקראית וימי בן סירא, הכותב בראשית המאה השנייה לפני הספירה "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן" (בן סירא, נא, כא) – קראו "הכהנים לבית צדוק" על שמו של צדוק בן אחיטוב, הכוהן הראשון ששירת במקדש שלמה.

עד 175 לפני הספירה, בזמן הכיבוש הסלווקי, כיהנו הכהנים הגדולים ממשפחת בני צדוק במקדש על דעת כל העם והם שהגדירו את גבולות היחד, כעולה מעדויות בני התקופה. הכוהן האחרון לבית צדוק שכיהן במקדש על פי הסדר השושלתי המקראי היה חוניו בן שמעון הצדיק. הוא הודח ממשרתו ב-175 לפני הספירה בידי המלך הסלווקי על שום שסירב לשתף פעולה בהחלפת הלוח והוחלף בידי אחיו יזון, שנענה לדרישת המלך הסלווקי אנטיוכוס אפיפנס להחיל לוח ירחי סלווקי-מקדוני בבית המקדש. כאמור, נסיבות ההדחה היו קשורות בשינוי הלוח מלוח שמשי מקודש, מחושב וקבוע מראש – לוח מועדי דרור המצוי בתשתית הברית בין שמים וארץ וביסוד מחזורי הפולחן במקדש – ללוח ירחי משתנה המתנכר לכל אלה. לוח מועדי ה' היה מופקד בידי הכהונה, שמנתה את ראשיתו מחודש האביב כאמור בתורה: "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב, ב). ואילו לוח הירח הסלווקי, שראשיתו בסתיו, היה מבוסס על תצפית ולא על חישוב, וכל אדם יכול היה להיות שותף לו ולהכריע באופן שרירותי על פי ראות עיניו. הממלכה הסלווקית (יוונית-מקדונית) התנהלה על פי לוח ירחי משתנה, המבוסס על תצפית במולד

הירח.<sup>11</sup> את הלוח הזה ביקש אנטיוכוס אפיפנס להחיל על כל האימפריה מטעמי אחדות אדמיניסטרטיבית ואינטרסים אישיים, ולא מטעמים דתיים. לעומת זאת, הלוח היהודי העתיק היה לוח שמש קבוע ומקודש, בן 364 ימים, והיה מבוסס על חישוב קבוע מראש, שמקורו משמים, שאותו שמרו כוהני המקדש, על פי עדות מגילות מדבר יהודה.

כוח השלטון על הממלכה – בכלל זה הזכות לגבות מסים, לעשות שינויים אדמיניסטרטיביים ומינויים חדשים למרבה במחיר ולהחיל לוח חדש – היה בידי אנטיוכוס לבית סלווקוס, שנשען על הצבא הסלווקי מאז שנת 175 לפני הספירה. הכוהנים ששיתפו עמו פעולה וביצעו את תכניותיו האדמיניסטרטיביות – יזון, מנלאוס ואלקימוס – נקראו כוהנים מתיוונים. הכוהנים שסירבו לשתף פעולה עם מהלך זה, שמשמעו היה החלפת לוח אלוהי קבוע בלוח אנושי משתנה, לוח שמתחיל באביב בחודש הראשון בלוח שמתחיל בסתיו בחודש השביעי, היו כוהני בית צדוק ואנשי בריתם, שעזבו את ירושלים והלכו למדבר יהודה. הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם נאמני הסדר הישן לקחו עמם את מקור סמכותם ואת העדות על בחירתם האלוהית, דהיינו – את ספריית המקדש שהיו מופקדים עליה מאז ומקדם. זוהי ספריית המגילות שכולה כתבי קודש, שהתגלתה באלף שרידים שלמים ומקוטעים במערות קומראן הסמוכות לחוף המערבי של ים המלח.<sup>12</sup> הכוהנים ואנשי בריתם המשיכו להעתיק את כתבי הקודש העתיקים והחלו לכתוב כתבי פולמוס חריפים נגד מדיחייהם. הם המשיכו לכתוב כתבי קודש השייכים לאסופה המקראית, שבתקופתם טרם נערכה ונחתמה ונכתבה רק מגילות מגילות. כאשר מגדירים הכותבים האנונימיים של "סרך היחד" את זהותם המתבדלת הם פותחים במשפט המדגיש את הזיקה הוולונטרית של ההצטרפות ואת הזיקה הדטרמיניסטית לברית: "לכל הנדרבים באי הברית הניגשים לחיי נצח בסרך היחד".

11 ראו על הלוח היווני אצל הרודוטוס, כתבי הירודוטוס, תרגם והוסיף מבוא והערות: אלכסנדר שור, ירושלים: ר' מס, תרצ"ה-תרצ"ו, בדיון בין קרוזס לסולון.

12 על ספריית המגילות המונה אלף תעודות שכולן כתבי קודש ראו אליאור, זיכרון ונשייה (לעיל הערה 4); מנחם קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, כרכים א-ב, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ט.



השם "סרך היחד" מתורגם לאנגלית כ-"*The Rule of the Community*". דהיינו, "יחד" משמעו community. מיהם החברים באותה community? מיהם הנמנים עם אותו "יחד"? על פי הכתוב ב"סרך היחד", השותפים ב"יחד" באים משלוש קבוצות: (א) "הכוהנים לבית צדוק", שחוזרים ונזכרים בחיבור זה חזור ושנה בלשון הערכה, ברכה והוקרה; (ב) "הנדבים ואנשי בריתם", כלומר מצטרפים מכלל שבטי ישראל המקבלים את סמכותם והנהגתם של בני צדוק מתוקף הזיכרון המקודש השמור בידי הכהונה הנבחרת בבחירה אלוהית ומאשרים בהצטרפותם את התוקף והלגיטימציה של ההנהגה הכוהנית הרצופה מימים ימימה ושל הסדר המקראי העתיק שעליו היא מבוססת; (ג) הקבוצה השלישית, מפתיעה ובלתי צפויה, שכן היא מונה את דרי מעלה, קדושי שמים, המלאכים המצטיירים כבני דמותם השמימיים של הכוהנים הארציים. המלאכים, הנפוצים מאוד בכתבי עדת היחד שנמצאו במגילות מדבר יהודה והנעדרים כמעט לחלוטין, שלא במקרה, ממסורת חכמים, נקראים במגילות מדבר יהודה בשלל שמות: "קדושים", "בני אור", "בני שמים", "מלאכי קודש", "נועדי צדק" "אלי דעת" "מלאכי פנים" ו"כוהני קורב". המלאכים, המעידים על הנצחיות והקדושה של החוק הכתוב, הם חלק מן העדה בתודעת בני היחד, ונוכחותם תובעת דרגה מחמירה של טוהרה וקדושה, המאפשרת נוכחות גברית טהורה בלבד, בדומה לקהילת הכוהנים והלויים, המשרתים במקדש, שהייתה מורכבת מגברים טהורים בלבד ותוארו כ"מחנה הקודש". המלאכים משתתפים בחיי העדה השוכנת ומטהרת מדי שבת, כעולה במפורש מ"שירות עולת השבת" שנמצאו בקומראן ובמצדה בעותקים רבים וכעולה מחוקי השבת המחמירים עד מאוד בספרות זו, שבהם אנשים נדמים למלאכים. "סרך היחד" מגדיר בקצרה את תודעת העדה כלפי המלאכים ואת תפיסתה העל-היסטורית החורגת מגבולות הממשות: "לאשר בחר אל נתנם לאחוזת עולם / וינחילם בגורל קדושים / ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד / וסוד מבנית קודש למטעת עולם / עם כול קץ נהיה"<sup>13</sup>.

ייתכן ששמות המלאכים מיוסדים על מסורת עתיקה, ואפשר שריבוי שמותיהם בתקופה זו נובע מכך שבשעה שמתעררת הלגיטימיות החברתית של

13 סרך היחד, 7-9, 11. בספרי הנזכר לעיל (זיכרון ונשייה, הערה 4) דנתי בהרחבה במסורות במגילות מדבר יהודה העוסקות במלאכים ובעולם המרכבה, מקום משכן המלאכים.

הכוהנים לבית צדוק, שהיו מופקדים על הקודש, הם מאששים את כוחם באמצעות שיתוף כוחות שמימיים מקודשים ביחד האנושי, שמקורו מעוגן בברית אלוהית. כל החיבורים ממדבר יהודה המכוונים ל"יחד" של כוהנים ומלאכים מכנים את עצמם ביחד "בני אור" ו"בני צדק". המלאכים מכונים, בין השאר, "מלאכי צדק", "מלאכי קודש", "קדושים" ו"נועדי צדק", ושמו של שר המלאכים הוא אוריאל או מלכי-צדק. שמו של המנהיג האנושי של עדת בני הצדק הוא "מורה הצדק", ככל הנראה הוא הכוהן הגדול מבית צדוק.

עדת היחד רודפת הצדק, שנעשה לה עוול משעה שהודחה מכהונתה בשלהי השליש הראשון של המאה השנייה לפני הספירה, מייצגת את היחד הלגיטימי המקודש בברית, בזיכרון ובפולחן, המעוגן במסורת המקראית של מאות רבות בשנים. לפי התורה ולפי כתביהם במגילות מדבר יהודה, המסורת הכוהנית המקראית דבר החוק, המשפט, המועד והפולחן מופקדת בידיהם, והם אמונים על שמירתה ועל הנחלתה מראשית הימים. אין ספק שאין לטעון כנגדם על עמדה זו, משום שהמקרא מעיד במפורש שהכוהנים בני צדוק הם ששימשו בקודש, כשם שהוא מעיד שהלוח הפותח בחודש האביב "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֹדְשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה" הוא הלוח היהודי הקדום. הכוהנים בני צדוק הם צאצאיו הישירים של אהרון הכוהן, על פי הסדר הפטריליניארי הרציף המונה את אהרון אביו של אלעזר, אלעזר אביו של פנחס, פנחס אביו של אבישוע, אבי בוקי, אבי עוזי, אבי זרחיה, אבי מריות, אבי עזריה, אבי אמריה, אבי אחיטוב, אבי צדוק, אבי שלום, אבי חלקיה, אבי עזריה, אבי שריה, אבי עזרא, ככתוב במפורש בספר עזרא הכוהן ז, א-ו; בספר נחמיה יא, יא; בספר דברי הימים א ה; ובמקומות נוספים באסופה המקראית. בין שזו מציאות היסטורית המתייחסת לתולדות עם ממש ובין שזו מציאות בדויה המתייחסת לקהילות מדומיינות המצויות בממשות ספרותית בלבד, אין חולק שמציאות פטריליניארית היירוקרטית זו המתייחסת לשלטון שושלתי מקודש מתועדת באסופה המקראית המקודשת.

השאלה היא מתי האנשים שחיו על פי מכלול זה – שהיה מוקד זהות וסמכות מוסכמת, מיוסדת על מסורת כתובה עתיקת ימים, המעוגנת בתודעתה בגילוי אלוהי וקשורה לקודש, לברית, לבחירה אלוהית ולחיבורים מקודשים – הופכים להיות מודרים, נידחים, מושחקים ונשכחים, וכיצד ומדוע הפכו למה שאחידים מהחוקרים קוראים "כת" ואחרים קוראים "עדת היחד" או לאלה שקודמינו קראו בלשון גינוי ופולמוס "צדוקים". באילו נסיבות הפך המרכז לשוליים? וכיצד

מה שהיה בסיס התוקף והסמכות של העולם המקראי – הכהונה, כתיבת דבר האל בפי נביאיו וכוהניו, כתבי הקודש, לוח המועדים, הברית, הזיכרון, השבטים והשושלת הכוהנית – כיצד כל אלה הופכים לשוליים, לכת, לעדה מבודדת ראויה לשכחה ולגינוי?

דומה שהתשובה היא – משעה שהאוחזים בסדר המקראי האידאלי פרשו מן הכלל, הפנו עורף לנסיבות המשתנות והפקיעו עצמם מהתמודדות עם אתגרי ההווה ומן האחריות הציבורית ברשות הרבים. הם עשו זאת בשעה שסירבו לכל פשרה, נאחזו בקדושת העבר והעצימו את המרחב המקודש האידאלי שהציבור בכללו הודר ממנו.

נסיבות קיצוניות אלה של ההתפלגות במאה השנייה לפני הספירה, הכוללות את עזיבת היחד הישן לשם יצירת יחד חדש, מאפשרות לדון ביחסיות של הכלל ובהימצאות בפנים ובחוץ. "כלל" הוא אותו גוף לא מוגדר השותף לשפה ולזיכרון, לתרבות ולמנהג, לאחריות משותפת ולערבות הדדית, המכונן אחדות בשעה שהוא מעניק ליחיד זהות של זיכרון והיסטוריה, של שפה וכתבי קודש, של ברית וחוק, של מצוות ושותפות של פולחן בקהילה, ומגדיר גבולות גאוגרפיים, תרבותיים היסטוריים ולאומיים שיש בהם יסוד מאחד כלפי פנים (יחד שבטי ישראל) ומבדל כלפי חוץ (הגויים). באלף הראשון לפני הספירה היו הוראת והנחלתן של זהויות אלה, המבוססות על זיכרון וריטואל, כתבי קודש לוח ופולחן, מופקדות בידי הכהונה.

החל ב־175 לפני הספירה התחוללה מהפכה. למהפכה הזו היו כמה שלבים. בשלב הראשון, בשנים 175–159 לפני הספירה, עלו אל מרכז הבמה ההיסטורית הכוהנים המתיוונים – יזון, מנלאוס, ואלקימוס. שלושתם נענו להזמנת התרבות ההלניסטית, החליפו את שמם העברי ביווני, מחקו את זהותם השבטית הפטריליניארית, הצטרפו לתאטרון, לגימנסיון, לאקוודוקטים ולבתי המרחץ, לאגורה (כיכר העיר), לאצטדיון ולהיפודורום (מקום מרוצי הסוסים) ולשאר מוסדות תרבות הלניים, רכשו כהונתם בכסף מבית המלוכה הסלווקי, החליפו את לוח השנה וחיללו את הקודש בשירות המלכים הסלווקים. עשור לאחר מכן, בשנות השישים של המאה השנייה לפני הספירה, פרצה מלחמת החשמונאים. החשמונאים, שהיו כוהנים זוטרים ממשמר יהויריב, הדיחו את הכהונה המתיוונים מחללי הקודש ולכאורה טיהרו את המקדש. אלא שמעדויות ספר מקבים א-ב, מדברי יוספוס ומעיון בספרות התקופה עולה

שלאמיתו של דבר ההפך הגמור הוא הנכון: הם לא טיהרו אלא חיללו, והם לא נבחרו על דעת כל העם אלא מונו בידי המלכים הסלווקים בתמורה לסיוע צבאי שהעניקו לנאבקים על כס אנטיוכוס וכפו את עצמם בכוח הזרוע בשנת 152, לאחר מותם של מחוללי המרד מתתיהו החשמונאי ובנו יהודה המקבי, הראויים לשבח על אומץ לבם והתרסותם נגד חילול הקודש והזכורים לטוב במסורת היהודית בשל תעוזתם וגבורתם. בשנות השישים של המאה השנייה לפני הספירה כרתו אחיו של יהודה, החשמונאים, שהיו מצביאים ולוחמים, ברית עם המלכים שנאבקו על כס אנטיוכוס – אלכסנדר בלאס, יורשו הראשון של אנטיוכוס, ודמיטריוס השני, שבא בעקבותיו, נושאי הסדר ההלניסטי – ובתמורה לסיוע הצבאי במאבק הוכתרו לכוהנים גדולים בידי מלכי בית סלווקוס ללא שום תוקף מקודש (מקבים א' י, טו-כא; יד, כט-מד). החשמונאים יצרו בסיס סמכות חדש של כוהנים לוחמים, שאין להם שום אחיזה במסורת המקראית, שכן נתפסו כמשפטי פעולה עם שלטון זר, הלניסטי, ככורתי בריתות עם רומא, וכמרחיבי האוכלוסייה היהודית על ידי גיור כפוי. קורותיהם הרוויית במעשי רצח ושפיכות דמים בין 152 לפני הספירה ל-37 לפני הספירה מתוארות בספרי מקבים א' ו-ב, בכתבי יוסף בן מתתיהו ובמגילות מדבר יהודה והספרות החיצונית. רובם המכריע של כתבים אלה נותר מחוץ לתודעה ההיסטורית של קוראי העברית, עד למאה העשרים. מחבר "מזמורי שלמה" (חיבור אנונימי שנכתב עברית אך נשמר רק בספרים החיצונים ביוונית ושב ותורגם לעברית בספרים החיצונים), שצייד בסדר המקראי המקודש ששמר את המלוכה לבית דוד ואת הכהונה לבית צדוק, התריס במחצית המאה השנייה לפני הספירה נגד החשמונאים שנטלו לעצמם שלא כדין את הכהונה הגדולה ואת המלוכה:

אתה ה' בחרת ברוד למלך על ישראל  
ואתה נשבעת לו על זרעו עד עולם  
כי לא תכרת ממלכתו לפניך;  
ובעונותינו קמו עלינו חטאים  
ויתנפלו עלינו וידיחנונו  
אשר לא הבטחת לנו המה לקחו בחזקה  
ולא קדשו שמך הנכבד;

וישימו [בראשם] הוד מלכות בגבהם  
 ויחריבו את כסא דוד בשאון תרועה.<sup>14</sup>

על הרשעים שתפסו את השלטון בחוזק יד וגזלו את המלוכה מבית דוד אומר המחבר: "ויעשו בטומאתם כאבותיהם, ויחללו את ירושלים ואת המקדש לשם אלהים".<sup>15</sup> חיבור נוסף השייך לספרים החיצונים והמתייחס בפרק השישי שלו לתקופה החשמונאית הוא החיבור המכונה "עליית משה". המחבר מתנגד לחשמונאים ומתאר אותם כ"מלכים מושלים וכוהני אל עליון יקראו והרשיעו לעשות בקדש הקדשים".<sup>16</sup> כאמור, המסורת המקראית מכירה בכהונה גדולה רק של בני אהרון, הכהנים בני צדוק משבט לוי, וגורסת כי המלוכה מיועדת רק לבית דוד משבט יהודה. הפורענות של חילופי השלטון וחילול הקודש מתוארת במגילות מדבר יהודה כפי בן הדור בלשון חד-משמעית: "ויתקרע ישראל בדור ההוא להלחם איש ברעהו על התורה ועל הברית".<sup>17</sup>

בניגוד לסדר המקראי הופכים בני חשמונאי למלכים ולכוהנים גדולים מאמצע המאה השנייה לפני הספירה אף על פי שהם אינם שייכים לא לבית דוד כמלכים ולא למשפחת בית צדוק ככוהנים. כדרך שלטון חדש נטול לגיטימיות אך בעל כוח רדפו את מייצגי הלגיטימציה המסורתית, נטולי הכוח. דהיינו, החשמונאים בעלי הכוח מייצגי הסדר החדש, שמונו בידי מלכי בית סלווקוס, רדפו את נטולי הכוח, הכהנים בני צדוק ואנשי בריתם, מייצגי הסדר המקראי הקודם, כפי שעולה בכירור ממגילות מדבר יהודה המתארות תקופה זו כאמור

- 14 מזמורי שלמה יז, ד-ו (הספרים החיצונים, מהדורת אברהם כהנא, ח"א, תל אביב, תרצ"ז, עמ' חנז).
- 15 הספרים החיצונים (מהדורת אליהו שמואל הרטום, תל אביב, תשכ"ט, כתובים אחרונים, פרק ח, פס' כב, עמ' 147).
- 16 הספרים החיצונים (מהדורת אברהם כהנא, תל אביב, תרצ"ז, פרק ו, פסוק א של עליית משה, שנמצא בכרך א של הספרים החיצונים בעמ' שכא).
- 17 "דברי יחזקאל", 4Q387, קטע 3, שורות 7-8, בתוך: מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א (מהדורת אלישע קימרון, ירושלים, תש"ע, עמ' י). במהדורת תגליות מדבר יהודה *Discoveries in the Judaean Desert*, (הנקראת בקיצור DJD) החיבור מכונה: *Apocryphon of Jeremiah*. ראו, Devorah Dimant (ed.), *Qumran Cave 4*, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD, 30), Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 191

כקרקע חסר תקדים: "ויתקע ישראל בדור ההוא להלחם איש ברעהו על התורה ועל הברית" (לעיל). בית חשמונאי כונן מוקד זהות חדש, שנוי במחלוקת, ויצר כלל חדש שנשען על מסד לגיטימציה חדש שאינו מעוגן בסדר המקראי ועל כן רבים התנגדו לו. ספר חשמונאים מתאר את הכתרת שמעון למלך באספת עם, אלא דומה ששום מקור יהודי אחר הכתוב עברית או ארמית לא היה שותף להכרה בסדר חדש זה, שנכנה על חורבות הסדר הישן. נשאלת השאלה מי קיבל סדר חדש זה ומי התנגד לו, מי לחם בחשמונאים, ומי צידד בהם.

בני צדוק הכוהנים ואנשי בריתם פרשו מירושלים באמצע המאה השנייה לפני הספירה ונלחמו בחשמונאים בכוח הקולמוס ולא בכוח החרב. הם עשו זאת בכתיבת מגילות פולמוסיות אנונימיות דוגמת "מקצת מעשי התורה" ו"פשר חבקוק" "דברי יחזקאל" ו"מזמורי שלמה", שבהן הם יצאו נגד מחללי הקודש, מפרי הברית ומשבשי המועדים בהנהגת הכוהן הרשע החשמונאי הנלחם בכוהן הצדק מבני צדוק.<sup>18</sup> גם הפרושים שהתגבשו בתקופה זו, ואשר שמם נגזר מפירוש התורה בעל פה שייסדו כחידוש לעומת המסורת הכוהנית הכתובה, נלחמו בחשמונאים וחלקו על הלגיטימיות שלהם. הם אף גייסו נגדם עזרה צבאית מבחוץ (חילותיו של דמטריוס השלישי (מלך בשנים 95-87 לפני הספירה)) כדי להילחם באלכסנדר ינאי (מלך בשנים 103-76 לפני הספירה) בראשית המאה הראשונה לפני הספירה. אלכסנדר, המלך הכוהן החשמונאי, תלה בתגובה לצעד זה, שהתפרש כבגידה במלכות, 800 פרושים, וחכמים הרבו לספר בגנותו.

למרות המאבקים הנוקבים וכתבי הפולמוס – שנמצאים בכתבים ובעדויות שנשארו בספרים החיצוניים ובמגילות מדבר יהודה ומתעדים את התפרקות היחד המקראי והחלפתו בסדרים חדשים הקוראים תיגר על סדר זה – לא השתמר במסורת היהודית המקובלת המיוסדת על מסורת חז"ל זיכרון ברור כיצד הסתיים העולם המקראי. בדרך כלל אין זוכרים מתי ובאילו נסיבות החל העולם שעיצב את היהדות הבתרא-מקראית, שהתגבשותו המאוחרת – הידועה כמסורת חז"ל – היא שהטביעה את חותמה על ההיסטוריה היהודית באלפיים השנים האחרונות והיא שכוונה מחדש את היחד היהודי. התגבשותו המוקדמת של עולם זה – אשר חלה עם סיום העידן המקראי, בתקופת הכוהנים המתיוונים והכוהנים

18 ראו על כך בהרחבה פשר חבקוק (מהדורת בילה ניצן, מגילת פשר חבקוק: ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1986).

החשמונאים, מגילות מדבר יהודה וסרך היחד, ספר חשמונאים ומזמורי שלמה, מגילת מלחמת בני אור ובני חושך ומגילת פשר חבקוק, איגרת מקצת מעשי התורה ודברי יחזקאל, אגב פולמוס ומחלוקת של התמוטטות היחד הישן – נשכחה כמעט לגמרי.

בדרך כלל הזיכרון היהודי עובר בדילוג מן העולם המקראי שמסתיים במאה השנייה לפני הספירה (מועד כתיבת ספר דניאל היה ב-165 לפני הספירה, והוא נחשב למאוחר בספרי המקרא) לעבר מסורת חז"ל (שהתיעוד הכתוב הראשון שלה בראשית המאה השלישית לספירה, לפי המקדימים, או במאות השביעית-שמינית, לפי המאחרים!)<sup>19</sup>. הוא פוסח על המאות האחרונות לפני הספירה ועל המאות הראשונות לספירה, שבהן מתחוללים שינויים דרמטיים בזהות היחד ובהות היחד.

היחד המקראי מורכב כמובן מריבוי קולות ופרטים היסטוריים המשקפים דעות שונות, פולמוסים ומחלוקות, ובה בעת יש בו מכנים משותפים נרחבים מובהקים, בכללם זיכרון אבות האומה, זיכרון העקדה, הזהות השבטית, הברית, הכהונה, התורה שבכתב בזיקה למתן תורה בחודש השלישי, זיכרון יציאת מצרים בחודש הראשון, מעמד סיני והכניסה לארץ, המקדש, מלכות בית דוד, השבת ומחזור שבעת ימי השבוע, הלוח שמתחיל את השנה מחודש ניסן ושבעת מועדי ה', הם "מועדי דרור". לעומת זאת, הזיכרון ההיסטורי המתייחס למסורת חז"ל הפוסחת בפתיחת מסכת אבות (!) על מקומם של הכהנים בהנחלת התורה איננו בשום פנים ואופן רצף ישיר של היחד המקראי. קל להדגים זאת בדוגמה פשוטה: היחד המקראי מקבל את הלוח המבוסס על דברי אלוהים למשה ולאחרון: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁוֹן רֵאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב, ב). מהקשר הדברים ומיקומם בספר שמות ברור לגמרי שמדובר בחודש של יציאת מצרים, חודש ניסן.

כלומר, הלוח המקראי מיוסד על ההנחה שהזמן מתחיל ביציאה משעבוד לחירות, שכן לעברים אין ריבונות על הזמן, אין לוח, אין זיכרון ריטואלי ואין רשות לשבות, והחודש הראשון למניין השנה המתייחס לשבתות ומועדים הוא

19 ראו יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יוד", בתוך: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, חלק ג, כרך א, עמ' 209-384.

חודש האביב, חודש ניסן, שבו מתחיל המחזור הנצחי השביעוני המחושב מראש של "מועדי ה' מקראי קודש", המכונה במגילות "מועדי דרור", הכולל שבתות, שבעת מועדי ה' בשבעת חודשי השנה הראשונים בין ניסן לתשרי ומחזורים שביעוניים נצחיים של שמיטות ויובלים, כולם בתאריכים קבועים וידועים מראש, המפורטים במגילת המקדש, באיגרת מקצת מעשי התורה, בשירות עולת השבת ובמגילות משמרות הכהונה. הלוח הנהוג היום, לעומת זאת, מתחיל בחודש השביעי, חודש תשרי, ואיננו קבוע ומחושב מראש ואין בו מחזוריות שביעונית של שבתות, מועדים, שמיטות ויובלים. אין בנמצא שום הסבר פנימי במסורת חכמים ואין שום הנמקה עניינית שמבארים כפשוטם את ההחלפה של הציר המרכזי של ההזדהות, של הזמן ושל הלוח מן האמור במפורש בפשט המקרא. המחלוקת במשנה ראש השנה בין רבן גמליאל לרבי יהושע על מועד ראש השנה (חג שאינו נזכר בתורה בשם זה) ויום הכיפורים והמחלוקת בין רבי יהושע לרבי אלעזר על השאלה מתי נברא העולם מעידות ברמיזה על המחלוקת על הלוח.

הזמן המקראי המתייחס ליחד היהודי וקובע שהחודש הראשון הוא חודש ניסן והחודש השני הוא חודש אייר (בין ששמות החודשים באו מבבל ובין שהם נמצאים רק בחלקים המאוחרים של האסופה המקראית) מוסכם על כל המקרא כולו. אפשר לראות זאת בבירור עד מגילת אסתר: החודש הראשון הוא חודש ניסן והחודש השנים עשר הוא חודש אדר, בעוד היהודים החיים על פי מסורת חז"ל סוברים לתומם שהחודש הראשון הוא חודש תשרי. שינוי זה מתועד לראשונה במשנה ראש השנה, הממציאה חג חדש שאינו נזכר בפרשת המועדות בספר ויקרא כג ומתחילה מניין חדש ולוח חדש המתחיל בחודש חדש על פי עיקרון שונה בתכלית מזה שבלוח היהודי הכוהני העתיק. מסורת חז"ל מתגבשת בתקופה הרומית, שהחילה לוח שמש בן 365 ימים ורבע למן זמנו של יוליוס קיסר בשנת 45 לפני הספירה. כנגדה בחרו חז"ל, אחרי חורבן המקדש בימי הרומאים, בלוח ירחי. למסורת חז"ל קדמה התמורה שהתחוללה בלוח בתקופה הסלווקית-חשמונאית, שבה התחילו למנות את השנה בסתיו בחודש דיוס, על פי הלוח המקדוני-סלווקי הירחי, וזנחו את הלוח הכוהני השמשי, המתחיל את המניין בחודש האביב ביום זיכרון, הוא יום השוויון, שחל תמיד בא' בניסן, יום רביעי, יום בריאת המאורות. לוח זה – המונה 364 ימים ו-52 שבתות, המתפרשים על פני ארבע תקופות שוות וחופפות בין ארבעה ימי זיכרון (א' בניסן, א' בתמוז, א' בתשרי וא' בטבת) – המפרידים בין ארבעה רבעונים שווים וחופפים של 91



ימים ו-13 שבתות כל אחד – מפורט בספר היובלים, פרק ו, פסוקים כג-לב, בסיום סיפור המבול, שהוא סיפור חישוב הלוח. בסיפור המבול המקראי נזכר לראשונה המושג "חודש" ונודעת העובדה שיש שנים עשר חדשים שמשיים בני 30 או 31 יום בשנה (בראשית ז-ח). המשפט החותם את סיפור המבול בספר היובלים, שמספר מלאך הפנים למשה על הר סיני, מסכם ואומר: "ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלוש מאות וששים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה ולא ישחיתו את מועדה מימיה ומחגיה" (פרק לו, פסוק לב).

הזמן המשתנה והמניין המשתנה מעידים על השינוי העמוק במהותו של הכלל ובהגדרת היחיד. הם מעידים גם על התלות של שינוי זה בנסיבות חיצוניות, בחילופי שלטון ובהנהגה חדשה היונקת מעקרונות סמכות חדש, משיתוף פעולה ומהיענות לאתגרי הזמן או נוקטת התבדלות מן המִשנים והתנכרות לתמורות חיצוניות.

בחיבור ממגילות מדבר יהודה, המכונה "פלורילגיום", מופיע הביטוי הייחודי "מקדש אדם". המחבר האנונימי קורא להקים "מקדש אדם" במקומו של מקדש אלוהים בירושלים, על הר ציון, שהיה מוקד זהות מוסכם על הכלל עד 175 לפני הספירה ונחשב בספר היובלים (פרק יח, פסוק יג), המספר את סיפור העקדה, למקום שבו התרחשה עקדת יצחק: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ראה ה' אשר יאמר ה' ראה וזה הר ציון". בעיני אנשי ה"יחד" הוא הפך למקום מחולל וטמא, שחדל מלהיות סמלו של "יחד שבטי ישראל", מקום שלא ראוי להקריב בו ולא ראוי לשאת אליו עיניים. מ-175 לפני הספירה ואילך, משעה שהודח חוניו בן שמעון ומקומו נתפס בידי כוהנים שהשתלטו בכוח הזרוע, המקדש המחולל והטמא הופך למקום שראוי לפרוש ממנו, לפי דעת הכוהנים בני צדוק. כך הם אומרים במפורש ב"איגרת מקצת מעשי התורה" שנמצאה בין מגילות מדבר יהודה: "ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכול טומאתם".<sup>20</sup> וכך הם מתארים את מצב העניינים מנקודת מבטם: "ואשר אמר מִדְּמֵי אָדָם וְחַמְסֵ אָרְץ קָרְיָהּ וְכָל

20 *DJD*, vol. X, Elisha בתוך: נדפס בתוך: 4Q397, frag. 14-21: 7-11 מקצת מעשי התורה. נדפס בתוך: Kimron and John Strugnel (eds.), with contributions by Yaacov Sussman and Ada Yardeni, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 58; אליאור, מקדש ומרכבה (לעיל הערה 4), עמ' 12-15, 34-35.

יִשְׁבִּי בָה' [חבקוק ב, ח] פשרו הקריה היא ירושלים אשר פעל בה הכוהן הרשע מעשי תועבות ויטמא את מקדש אל".<sup>21</sup>

מחברי מגילת המקדש כתבו גם את מקצת מעשי התורה, פשר חבקוק וסרך היחד, פלורילגיום וספר היובלים, צוואת לוי וחיבורים רבים נוספים שנמצאו בספרייה רחבת הממדים שהתגלתה במדבר יהודה. לדעתם, המקדש הפך לטמא ומחולל משעה שהשתבש הסדר שעליו הוא היה מושתת, משעה שחוללה בו אחדות הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש, ומשעה שניטל התוקף מהזיכרון המקודש שעליו הושתת, הנשמר במסורת הכהונה הגדולה ועשרים וארבע משמרות הכהונים (דברי הימים א, פרקים ה ו-כד; ספר בן סירא נא, כא, האומר "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן").

ההיסטוריה מלמדת שלא עלה בידי כוהני בית צדוק ואנשי בריתם המודחים להנחיל לִפְלֵל את הזיכרון שלהם, את ספריהם, את קורותיהם, את זהותם ואת נקודת מבטם בדבר ההגמוניה הכהונית המקראית מעבר לגבולות האלף הראשון לפני הספירה, משום שהכלל התעצב אחרי החורבן בידי חכמים, מייסדי התורה שבעל פה, שהמשיכו את דרכם של הפרושים המפרשים ופירקו אחרי החורבן את אחדות הזמן המקודש, המקום המקודש, הפולחן המקודש והזיכרון המקודש. הכלל לא התעצב בידי כוהנים, נושאי דברה של התורה שבכתב, ששמרו מכל משמר על אחדות הזמן המקודש (לוח השבתות בן 364 הימים), המקום המקודש (הר ציון, הקשור בעקדת יצחק באמצע החודש הראשון, במועד חג הפסח), הפולחן המקודש (סדר מחזורי הקורבנות על פי לוח 364 הימים וחלוקותיו השביעוניות במקדש בהר ציון) והזיכרון המקודש (הכהונה שראשיתה בחנוך בן ירד, מביא הלוח משמים, שעל אודותיו נכתב ספר חנוך; המשכה במלכי צדק, באברהם, יצחק ויעקב ובלוי בן יעקב, באהרון נכדו, בצדוק ניין נינו ובכהונה הגדולה עד לימיהם של מחברי המגילות שחיו בראשות "כוהן הצדק" ונלחמו ב"כוהן הרשע").<sup>22</sup>

לא מקרה הוא שחכמים פסחו על הכהונים בשלשלת מסירת התורה בפתיחת פרקי אבות, בניגוד גמור למפורש בתורה, ולא מקרה הוא שהכתבים של הכהונים

21 פשר חבקוק (לעיל הערה 18), יב 8-9, ח 18, 8-13 (עמ' 177, 194).

22 על תפיסת עולם זו, יכולה הספרותי ורישומה ההיסטוריוגרפי ראו אליאור, זיכרון ונשייה (לעיל הערה 4), עמ' 39-80.

נקראים במסורת חכמים "ספרים חיצונים". הביטוי מתייחס לספרים שנתרו מחוץ לגבולות הקנון המקראי, שנערך בידי חכמים במאה השנייה לספירה. הביטוי נטבע בידי רבי עקיבא, מכונן הסדר החדש של מסורת חז"ל, ששמו קשור במשנה ראש השנה לחידוש הלוח ובמשנה סנהדרין להשכחת הלוח הישן הרשום בספרים החיצונים. שמו של רבי עקיבא קשור גם בהענשת גיבור הסדר הכוהני, חנוך בן ירד, מביא לוח השמש משמים, בסיפור ארבעה שנכנסו לפרדס המספר על הענשת חנוך-מטטרון בשישים פולסי די נורא (בבלי, חגיגה יד ע"ב-טו ע"א). סיפור מפלתו של גיבור הסדר הכוהני, המבוסס על כתיבה מקודשת ממקור אלוהי או מלאכי, חנוך בן ירד – ראשון יודעי קרוא כתוב וספור, שהמילה "חנוך" נגזרת משמו ושלושה ספרים שהמילה "חנוך" בכותרתם נכתבו על קורותיו, ספר חנוך הראשון, השני והשלישי – בפי מכוננו של הסדר החכמי, רבי עקיבא, גיבור התורה שבעל פה, הוא סיפור רב משמעות המלמד על סיומו של העולם הכוהני המושתת על כתיבה מקודשת, עדות משמים ושותפות עם המלאכים בשמירת מועדי ה' וסדרי הפולחן שעליהם הושתתה הברית. עוד מלמד הסיפור על עלייתו של העולם החכמי, המושתת על ריבונות אנושית ופרשנות אנושית, שאין בו כתיבה ונבואה ויצירת ספרים בהשראת קול משמים, ואין בו מלאכים וכוהנים, לוחות מחושים מראש וזיכרון שבטי, ואין בו המילה ברית במובנה המקראי, המגדיר את גבולות היחד. המושג המקראי ברית, הכולל עשרות צירופים ומאות אזכורים – החל בברית אבות וברית כתובה וכלה בברית הכהונה, ברית הלוי, לוחות הברית וברית עולם, ברית קודש ואות ברית – המכונן את הקשר שבין עם ישראל לאלוהים מימי האבות ועד דור אחרון, נעדר כמעט לגמרי מהמשנה ונשמר בדרך כלל רק בהקשר של ברית מילה.

עם "הספרים החיצונים", שאת קריאתם אסר רבי עקיבא במסכת סנהדרין בטענה שהקורא בהם אין לו חלק לעולם הבא, נמנים ספרים שנמצאו במגילות מדבר יהודה, בכתובים של הכוהנים, ספרים כמו ספר חנוך הראשון, ספר היובלים וספר צוואות השבטים, העוסקים כולם בהשתלשלות הכהונה, במסורת המרכבה המתייחסת לעולם המלאכים, במסורת הכוהנים המנחילים את הלוח העתיק המקודש ובמהות הנצחית של המקום המקודש על הר ציון הקשור במסורת העקדה. לצד הספרים החיצונים, שנודעו בתרגומים השונים לפני גילוי המגילות ונמצאו במקורם העברי או הארמי במגילות, נמצאה בקומראן ספרייה ענקית של כתבים כוהניים שכולם כתבי קודש, המונה כאלף כתבים – כולם

נדפסו במרוצת שישים השנה שחלפו ממצייאת המגילות ועד ימינו בסדרה בת 40 הכרכים – *Discoveries in the Judaean Desert* באנגלית, וכן בעברית או בעברית ובצרפתית, רובם בשני העשורים האחרונים, בעריכתו המדעית של פרופ' עמנואל טוב מהאוניברסיטה העברית בירושלים, שעמד בראש צוות של עשרות חוקרים ששיתפו פעולה בההדרת המגילות ובהדפסתן, בתרגומן ובביאור עניינן.

כל הכתבים האלה, הכתובים כולם עברית וארמית, מלבד ספרי האסופה המקראית שכלולים בהם, נותרו בחוץ, כלומר מחוץ לקנון המקודש, מחוץ לזיכרון ההיסטורי של הכלל, מחוץ למעגלי הלימוד והקריאה הליטורגית בבית הכנסת ומחוץ לדפוסי ההנחלה הציבורית והתקשורת התרבותית. הכתבים שנמצאו במדבר יהודה נגנזו בידי הכוהנים, שלקחו אותם מהמקדש למדבר כדי להגן עליהם מפני השליטים החשמונאים האזורפטורים (תופסי השלטון שלא כחוק) שחיללו את המקדש בשתי המאות האחרונות שלפני הספירה, מימי יהונתן ושמעון בני מתתיהו ועד ימי מתתיהו אנטיגונוס, וצונזרו והפכו לספרים גנזיים בידי חכמים, שאסרו לקרוא בהם בשתי המאות הראשונות לספירה משום שתוכנם העוסק בלוח מקודש שהובא משמים בידי חנוך בן ירד ודן בשושלות הכוהנים שומרי הלוח ובמלאכים מנחילי הלוח, במסורת המרכבה והמקדש ובזיכרון השבטי, בברית כהונת עולם ובכני צדוק הכוהנים שומרי הברית ואנשי בריתם, עמד בסתירה למסורת חכמים.

אחרי החורבן ביקשו חכמים לחתום את הנבואה ואת כתיבתם של ספרים בהשראה אלוהית או בגילוי מלאכי, להפקיע את ההנהגה הרוחנית והטקסטית על הזיכרון המקודש המונח בתשתיתה מידיהם של כוהנים נבחרים האל השומרים על אחדות זמן, מקום, פולחן וזיכרון מקודשים ולהפקידה בידי חכמים נטולי ייחוס מלידה, המפרקים אחדות זו בשעה שהם מכוונים את התורה שבעל פה, אוסרים על הכתיבה, משנים את הלוח ללוח ירחי משתנה המתחיל בתשרי במקום לוח שמשי קבוע המתחיל בניסן, מוסיפים עיבור וקידוש לבנה שאינם נמצאים בתורה וקובעים שהמקום המקודש קשור בהר המוריה ולא בהר ציון. הר ציון נזכר במקרא אלף פעמים, ואילו הר המוריה נזכר פעם אחת בלבד (בדברי הימים ב ג, א), אולם במסורת חכמים שאסרה על כתיבת ספרים חדשים ועל כתיבת ברכות ותפילות ופתחה פתח לפרשנות אנושית מחדשת, החליפו הר המוריה והעקדה הקשורה בראש השנה על פי לוח ירחי משתנה הנקבע בידי אדם את הר

ציון ואת העקדה הקשורה בפסח על פי לוח שמשי קבוע הנקבע משמים ונודע מפי המלאכים, על פי הזיכרון הכוהני (ספר היובלים יח).  
 שומה עלינו לזכור שהכלל המוכר לנו לכאורה, או הזיכרון הכתוב של היחד, שאנחנו מעגנים בו את זיכרוןנו בדרך כלל אינו אלא כלל מוגבל של יחד חלקי ומשתנה, שכן לאמיתו של דבר מקורו היה רחב לאין ערוך, שהרי זיכרון העת העתיקה כולל שרידי אלף מגילות כתובות, המשמרות מסורות כוהניות ונבואיות מלפני הספירה, ולא רק 24 ספרים שנערכו במאות הראשונות לספירה בידי חכמים.

המסורת המקראית נערכה ונחתמה בידי חכמים במאות הראשונות אחרי חורבן המקדש, בתהליך הנודע בכינויו "קנוניזציה". משעה שנחתמה מסורת זו בידי חכמים, שקבעו את הפסקת הנבואה ואסרו על המשך כתיבת ספרים ברוח הקודש, הפכה להיות ל-24 ספרים הנודעים כאסופה המקראית או ככתבי קודש המספרים את סיפורו של הכלל ומחייבים את הכלל. ואולם ראוי לזכור שצדו השני של תהליך ההכללה והקנוניזציה הוא תהליך ההדרה והצנזורה. כלומר, כאשר נקבע מה נכלל בפנים, ממילא נקבע גם מה נותר בחוץ. בחוץ נותרו ספרים מקודשים שנכתבו בתודעת כותביהם בהשראה אלוהית מלאכית או נבואית. במרכזם עמדה הטענה ש"רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים, צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים, כול מעשיהם קודשי דבקי פלא"<sup>23</sup>.

הזיכרון שמתייחס לכלל או ליחד הנובע ממסורת חז"ל, שעיצבה את היחד היהודי אחרי החורבן, הוא רק זיכרון חלקי, אחד מני רבים, משום שהזיכרון החלופי שבמגילות מדבר יהודה הקודמות למסורת חז"ל במאות שנים<sup>24</sup> מייצג

23 שירות עולת השבת, Carol Newsom, *Songs of the Sabbath* 4Q405 19 a-d, (Atlanta: Scholars Press, 1985, p. 293).  
*Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta: Scholars Press, 1985, p. 293.

24 כולן מופיעות במקורן העברי או הארמי, בנוסף מודפס ומתורגם, בסדרה *Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford: Clarendon Press, 1955-1996). במקורן העברי הן מופיעות בכרכים של מגילות אחדות שנדפסו במהדורות מדעיות, כגון מגילת הסרכים (שההדיר יעקב ליכט), מגילת המקדש (שההדיר יגאל ידין ואחריו אלישע קימרון), פשר חבקוק (שההדירה בילהה ניצן) וברית דמשק (שההדיר אלישע קימרון). לאחרונה ראה אור הכרך הראשון של המהדורה המעודכנת: מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א (מהדורת אלישע קימרון, ירושלים, תש"ע). הכרך כולל את ברית דמשק; מגילת ההודיות; מגילת המלחמה; מגילת המקדש; מגילת הסרכים;

כלל אחר, הבנה אחרת של היחד, של זיכרון, של מחזורי הזמן, של דעת, אמת וצדק, ברית וקדושה; הגדרה אחרת של ספרים מקודשים, חוקים מקודשים ומקורות סמכות שעליהם מושתתת הברית והבנה שונה בתכלית של השאלה הקשורה בעקדה שבה פתחנו, קרי מהם הערכים שראוי לחיות לאורם ומהם אלו שבשלהם ראוי להרוג ולהיהרג.

ראוי לנו לזכור – כזוכרים, כמזדהים, כקוראים, כלומדים, כיוצרים, כמפרשים, כמפענחים וחוקרים, כמאמינים או כמבקרים, וכנבוכים ומשתאים המחפשים הגדרות מורכבות של זהות – שהכלל או ה"יחד" לא היה מצב מגובש או מהות סגורה, דבר מובנה או מוסכם, אלא שהוא היה נתון למשא ומתן, למחלוקת, לקנוניזציה ולצנזורה בכל שלב בקורותינו ההיסטוריות. ייצוגו החזותי של כלל זה, על תמורותיו ההיסטוריות, מעלה שאלות מורכבות. ואולי לא מקרה הוא שהסמל עתיק הימים של מנורת שבעת הקנים – המסמלת את המחזור השביעוני המקודש של שבועות השנה ושבתותיה ואת זיכרון הזמן המקודש העומד בסימן שביתה וחירות, המשותף לכל היהודים באשר הם, מימי הפרק הפותח את ספר בראשית ועד ימינו, וכן את זכר המקום המקודש שבו עמדה מנורת המקדש – הוא ששרד את תמורות העתים והפך לביטוי החזותי הרווח של "יחד שבטי ישראל".

אף על פי שאין יחד רציף אחד בעת העתיקה כשם שאין יחד רציף אחד בעת החדשה, יש זיכרונות משותפים הנטועים בעבר הרחוק, בשפה ובפולחן וברעיונות הייחודיים לעם היהודי, כגון אלוהים וקדושה, שבת וברית, עולה ועקדה, תורה ומקדש, זכור ושמור, או רעיונות האחוים בזמן מקודש, במקום מקודש, ובזיכרון כתוב מקודש, השוזרים משזר מורכב בין הנעלם לנגלה ובין הסמל למסומל. היחד ודאי נבנה בחבלי פולמוס ומחלוקת המתמודדים עם רציפות ומסורת, מכאן, ועם שינוי ותמורה, מכאן, אולם שאלת המשותף והמפריד היא שאלה מורכבת הנענית לתשובות שונות בזיכרון הכתוב ובמבע החזותי. יש לעם היהודי זיכרונות שונים בדבר מהותו של היחד והגדרה משתנה של הכלל בתקופות שונות, ושאלת המשותף והמפריד צריכה לעמוד לנגד עינינו כל העת, בכל תקופה, שכן בכל תקופה קיימים לא רק זיכרון אחד, קול

---

ופשר חבקוק. עתה ראה אור החלק השני: מגילות מדבר יהודה, החיבורים העבריים, ב, ירושלים, תשע"ג.

אחד, מסורת אחת או סמכות מוסכמת אחת, אלא יש מסורות שונות, מוקדי סמכות שונים, מחלוקות ופולמוסים, מאבקים ומסורות חלופיות העולות מבאר העבר ומתהום הנשייה.

ראוי לבני זמננו לשאול את עצמם מה הוא שמגדיר יחד; מי נכלל בפנים ומי בחוץ ומדוע; מהם הערכים המקודשים על בני הקבוצות בחברה; איזה ערכים או חוקים רשאי הכלל להחיל על כל חבריו, ואיזה ערכים ייחודיים רשאים כל קבוצה לבחור.

אין תשובות פשוטות לשאלות אלה, אבל במציאות שחיים בה בכפיפה אחת כובשים ונכבשים, דתיים וחילונים, יהודים וערבים, מנשלים ומנושלים, בעלי זכויות ומשוללי זכויות, מתנחלים וסרבנים, עולים וותיקים, פשיסטים ושוחרי חירות, ימין ושמאל, שוליים ומרכז, ראוי מאוד לשאול שאלות מעין אלו ולהעמיק בבירורן, ואולי גם לחשוב על צעדים הדרגתיים בתחומי התרבות, הפוליטיקה והמשפט להגדרת המשותף והמפריד במרחב ציבורי של מדינה דמוקרטית ליברלית המחויבת לזכויות האדם של כל אזרחיה ותושביה ועל תחימת תחומים בין אלוהי מקודש ואוניברסלי החל על כל אדם, כגון בריאה בצלם אלוהים, חירות, צדק, דעת, אמת ושוויון, לבין זכויות יתר החלות רק על בני לאום מסוים, המונע אותן מזולתו, או על הבחנה בין ראוי ופסול החלים על הכלל ללא קשר לאורחות חיים נבדלות.

## על החברות, הזמן והשבת

רונלד שארפ

החוכמה פרדוקסלית. אומרים לנו כי "רחוק מן העין רחוק מן הלב", אבל גם כי "ההיעדרות מקרבת לבבות". "חסכת פרוטה, הרווחת פרוטה", אמירה שאולי יש בה מן האמת, אך מנגד – "חכם בפרוטה, טיפש במאה". לעתים קרובות פתגמים מבטלים זה את זה. הדוגמה האהובה עליי ביותר היא "ברוק לפני שאתה קופץ", ולחלופין – "הזדמנות לא חוזרת פעמיים".

תיזהר! לך על זה! תפוס את הרגע! זה מתחיל להישמע כמו עצות סותרות של סוכני מניות. מסורת הפתגמים, שהיא מאגר של חוכמת התרבות, מספקת לנו שפע של אמיתות על כל סוגיה מכל צדדיה והיבטיה. ואולם יש פתגם אחד מיוחד, זה הטומן בחובו פרדוקס על ערכים, שאני מקווה שהוא ישמש נקודת מוצא מועילה לנושא המאמר הזה – היחס שבין אידאל החברות מצד אחד לבין משמעותה של השבת, קרי של התפיסה היהודית של השבת, מצד אחר. אני מבקש לטעון שהשבת והחברות מגדירות מחדש את הזמן. הן מעבירות אותו מתחום הניסיון הרגיל שלנו לתחום כלכלת המַתָּנוּת. בתחום זה הוא נמדד ומוערך בצורה שונה, במלוא מובן המילה.

הפתגם הלטיני העתיק שעולה על דעתי הוא זה: "חברים הם אנשים המבזבזים את זמנם בצוותא". בעיני האמריקנים, שעדיין מושפעים מאוד מן המסורת הפוריטנית, בזבוז זמן נחשב תמיד לחטא. העיסוק הקפיטליסטי-אמריקני הבלתי פוסק ביעילות ובחובה לייצר, לצד מוסר העבודה הפרוטסטנטי, מהווים זה שנים ארוכות קרקע פורייה לחשינות עמוקה כלפי כל פעילות, אפילו כל מערכת יחסים אנושית, שכרוכה בכזבוז זמן. אך הפתגם הלטיני מביע את החוכמה הפרדוקסלית הטמונה, לדעתי, בלכה של החברות. חוכמה זו גלומה גם בתפיסה היהודית של השבת, המושתתת על תפיסה מסוימת של הזמן שיש לה השלכות מכריעות על הבנת מהותה של החברות.

\* מאנגלית: כרמית גיא



הפתגם הלטיני רלוונטי במיוחד בשעה זו בהיסטוריה, שבה הזמן לא רק עובר תהליך של האצה דרמתית, אלא אף הופך למוצר לכל דבר ועניין. ואולם גם השבת וגם החברות הן חלק מכלכלת המתנות. את חיבורו החשוב על תאוריית המתנות פותח לואיס הייד (Hyde) בהבחנה הבסיסית בין חילופי סחורות לחילופי מתנות. הוא טוען שהמאפיין החשוב ביותר של האמנות הוא ההשתתפות שלה בכלכלת המתנות, שבה השלם תמיד גדול מסך חלקיו. "שלא כמו מכירת סחורה", הוא אומר, "הענקת מתנה נוטה ליצור מערכת יחסים בין הצדדים המעורבים".<sup>1</sup> אני מבקש לטעון שהחברות והתפיסה היהודית של השבת שותפות שתיהן לאותה כלכלת מתנות, בייחוד בכל הנוגע לזמן. בדיוק כפי שהשבת היא תרופת נגד לתפיסת הזמן כסחורה, כדבר שאסור בתכלית האיסור לבזוזו, כך גם החברות מעצבת מחדש את הבנתנו את הזמן וגם את האופן שבו אנו חווים אותו. ברצוני להרחיב במשמעות ההבחנות של הייד על ידי הצבת החברות והשבת בתחום כלכלת המתנות ועל ידי בחינת הכוח שיש להן לשחרר את הזמן מציפורני האינסטרומנטליות, מדבר הנתפס כסחורה, שיש לעסוק בו בעילות ובאופן יצרני, ולהפוך אותו למשהו שפועל בממד של חילופי מתנות.

פרנסיס קלגסברון (Klagsbrun) גורסת שאפילו "סופרים ברומא העתיקה בָּזו ליהודים על 'עצלותם', משום שהם נמנעו מעבודה בשבת".<sup>2</sup> אבל מסחור הזמן התעצם פי כמה וכמה מאז רומא העתיקה. בהגיגיו יוצאי הדופן על השבת מפליא אברהם יהושע השל לעמוד על האיכות הפרדוקסלית של השבת. הוא טוען שהשבת יוצרת ארמון בזמן ובכך מתייחס לזמן כמו לסוג של חומר, מעין מקום או חפץ. בד בבד הוא מתעניין באופנים המסתוריים אך רבי העוצמה שבהם אפשר לשוות לזמן ממד של רוחניות, של קדושה. התפיסה היהודית של השבת מספקת מודל חשוב לא רק לפתרונות לבעיות הדוחקות בעידן המודרני, הנובעות יותר ויותר מהאצת הזמן ומהפיכתו למוצר עובר לסוחר, אלא גם לכמיהה לקשר אנושי משמעותי, שהולכת ומתגברת בעקבות האצת הזמן ומסחורו.<sup>3</sup>

1 Lewis Hyde, *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*, New York: Vintage, 2007, p. xx

2 Francine Klagsbrun, *The Fourth Commandment: Remember the Sabbath Day*, New York: Harmony, 2002, p. xii

3 לנקודות מבט על התפתחות השבת בדתות ובמסורות לאומיות אחרות ראו Eviatar Zerubavel, *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*,

מעשה חסידי נפלא, אף שאינו מתמקד בשבת, מבסס את הקשר העמוק שבין החברות לזמן. על אחת הגרסאות של המעשה, שסיפר רבי פנחס מקוריץ, ואומר הווארד שוורץ שהיא "אחת המוכרות ביותר בחוכמה החסידית"<sup>4</sup>. בגרסה זו עולה השאלה מדוע אומר התלמוד שכאשר שני ידידים נפגשים לאחר פרדה ממושכת, עליהם לברך "ברוך מחיה מתים" (בבלי, ברכות נח ע"ב)<sup>5</sup>. על פי המעשה, רבי זאב וולף מז'יטומיר ורבי אהרן שמואל בן נפתלי הרץ הכהן "למדו בחברותא שנים ארוכות והיו ידידי נפש". ואולם עבודתם הוליכה את האחד לירושלים ואת האחר לישיבה בעיר רחוקה, ולכן הם נפרדו זה מזה למשך יותר משנה. כאשר נפגשו בשנית, קראו בטבעיות את הברכה המקובלת בפגישה מחודשת עם ידיד מקץ יותר משנה: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם מחיה המתים". אחד התלמידים הצעירים שאל את רבי פנחס לפרש המצווה המוזרה לברך את האל על תחיית המתים בשעה שאיש לא מת. תשובתו של רבי פנחס הייתה תשובה ניצחת:

בספר הזהר למדנו שלכל אדם יש אור זוהר למענו בעולם העליון, ולכל אחד יש אור ייחודי משלו. בשעה ששני חברים נפגשים אורותיהם העליונים מתאחדים, ומתוך איחוד האורות נולד מלאך. בכוחו של המלאך לשרוד שנה אחת בלבד, אלא אם חייו יתחדשו בשעה ששני החברים יפגשו בשנית. אך אם הם ייפרדו למשך יותר משנה, המלאך יתחיל לדעוך וסופו שיגווע. זו הסיבה שאנו מברכים על תחיית מתים בכל פגישה עם חבר שלא ראינו יותר משנה, כדי להפיח חיים במלאך.<sup>6</sup>

---

New York: Free Press, 1985; Christopher D. Ringwald, *A Day Apart: Jews, Christians, and Muslims Find Faith, Freedom, and Joy on the Sabbath*, New York: Oxford University Press, 2007; Stephen Miller, *The Peculiar Life of Sundays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008; Judith Shulevitz, *The Sabbath World: Glimpses of a Different Order of Time*, New York: Random House, 2010

Howard Schwartz, *Gabriel's Palace: Jewish Mystical Tales*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 336 4

Howard Schwartz, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, New York: Oxford University Press, 2004, p. 202 5

Schwartz (לעיל הערה 4), עמ' 213–214. 6

ארבעה רכיבים בתפיסה זו של החברות נראים לי מרכזיים. ראשית, החברות היא יצירה אנושית שמקורה באיחוד שבין שני אורות בעולם שמעבר. שנית, כל חברות היא ייחודית, שכן "לכל אחד יש אור ייחודי משלו". שלישית, מאחר שמהאיחוד בין שני האורות נולד מלאך, החברות טעונה מטען רוחני. ולבסוף, מאחר שמקץ שנה של פרדה חובה לברוא מחדש את המלאך, הזמן הוא גורם מכריע בחברות.

הרכיב הרביעי הוא הרכיב שאני מעוניין להתמקד בו. לצד חיבורו של קיקרו על הידידות, הדיון של אריסטו בחברות בחיבורו אתיקה<sup>7</sup> הוא ההתמודדות רבת ההשפעה ביותר במסורת המערב עם סוגיית החברות. אחת הטענות העיקריות של אריסטו על החברות היא שחברים חייבים להיות יחד: "אותם שמקובלים זה על זה, אך אינם חיים בצוותא, דומים יותר כאוהדים משכידידים. שאין לך דבר המציין יידידים באותה מידה כפי שמציינים אותם חיים שבצוותא"<sup>8</sup>. לדעת אריסטו, הזמן וההיכרות חיוניים שכן, כדברי הפתגם, "איש לא יכיר לדעת את חברו עד שלא יאכל מלח ביחד עמו"<sup>9</sup>.

ראוי להדגיש את החשיבות שאריסטו מייחס למה שנראה לנו אולי כמותרות נדירים ביותר של החברות, היינו – מעין התמזגות יום-יומית בין שני יצורים חיים. דווקא אותה מעורבות עמוקה בענייני החולין של הזולת היא המעורבות שהמודרנה הפכה לעניין נדיר כל כך. הניידות המודרנית פושה בכול עד כי עלינו להתאמץ כדי לזכור שברוב ההיסטוריה האנושית, וברוב התרבויות, החברויות נוצקו בעולם שהניח בפשטות שחברים לעולם אינם מתרחקים זה מזה. כאשר אריסטו מדבר על "חיים יחד", הוא מניח שבני אדם יסיפו להתגורר באותו מקום כחברים. היו, כמובן, גם יוצאים מן הכלל, אך הם היו כה נדירים עד כי לנורמה הזאת היה אותו מעמד כמו להנחה שלי היום שאם אצא מפתח ביתי לא אקלע מן הסתם לסופת טורנדו. כשאני יוצא מפתח ביתי להליכה אני לא חושב במודע שהציאה הזאת בטוחה מפני שלא אפגע מסופת טורנדו. הידיעה הזאת טבועה בנו לגמרי בלי שנחשוב עליה, בדיוק כמו הידיעה המובנת מאליה

7 אריסטו, אתיקה (מהדורת ניקומאכוס), תרגום: יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשמ"ה.  
8 שם, 195.  
9 שם, 192.

בימיו של אריסטו שאנשים אינם עוברים להתגורר במקום אחר. אך בימינו ההפך הוא הנכון. אפילו בעיירה הקטנה ביותר באמריקה מקובלת הידיעה שבשתיקה, שאפילו ילדים קטנים שותפים לה, שכמובן יש אפשרות שחברי יעבור להתגורר במקום אחר. היום כאשר אנו רוקמים יחסי חברות, אנו עושים זאת בידיעה שכך אכן יקרה, ולמרות מיני ההתאמות שעשינו כדי להסתגל לעובדה הקשה הזאת, תהיה זו תמימות להתייחס בביטול להשפעת השינוי ההיסטורי החשוב הזה על החברות בעידן המודרני.

ההתאמה הבולטת ביותר לניידות שלנו מתרחשת בתחום הטכנולוגיה. לנוכח החשיבות של מערכות הדואר, ולימים שיחות הטלפון לחו"ל, ובאחרונה גם הדואר האלקטרוני, המסרוני, הרשתות החברתיות (ובראשן פייסבוק), סקייפ והטלפונים הסלולריים, קיבלו "החיים בצוותא" משמעות חדשה, כך שתהיה זו תמימות לחשוב שאדם צריך היום להיות בקרבה פיזית לחברו כדי להוסיף ולקיים את חברותם. האם לא תהיה זו תמימות רבה אף יותר לחשוב, ברוח המעשה החסידי, שכאשר החברים רחוקים זה מזה, מלאך החברות יכול לשרוד שנה אחת בלבד ושלאחר מכן יש להחיותו במפגש המחודש ביניהם?

כדי להשיב על שאלה זו עלינו להכיר בעובדה שאנו חיים בתקופה של "האצה של כמעט הכול", כלשון כותרת המשנה של ספרו של ג'יימס גליק (Gleick) *מהר יותר (Faster)*.<sup>10</sup> גליק מתאר מסעדה בטוקיו הגובה כסף לפי דקות ולא לפי האוכל וכן את התופעה של כיוון החימום במיקרוגל ל-88, ולא ל-90, משום שהלחיצה על אותו כפתור פעמיים מהירה יותר מן הלחיצה על הכפתור 9 ולאחריה על הכפתור 11.0 (אגב, מה אעשה באותן תשעים שניות הנדרשות לחימום פיצה במיקרוגל? אזפזפ ל-CNBC ואעקוב אחר דיווחי הבורסה? אברוק את הדואר האלקטרוני שלי בטלפון החכם?)

ודאי לא אחדש דבר אם אומר שאנו נמצאים בעיצומו של שינוי עמוק באופן שאנו מבינים וחווים את הזמן. נדמה שכולם – החל בבעלי מקצועות חופשיים וכלה בעובדי כפיים, מבני נוער ועד לסבים ולסבתות שלהם – כולם מרגישים שעליהם למהר. הסבר אחד לתופעה זו מציעה הכלכלנית ג'ולייט שור

James Gleick, *Faster: The Acceleration of Just About Everything*, New York: Pantheon, 1999  
שם, עמ' 134, 244. 11

(Schor). שור מציינת כי האמריקנים של ימינו עובדים יותר מהאריסים של ימי הביניים, מן היוונים והרומאים של ימי קדם ומהחקלאים במדינות העולם השלישי. משום שאנשים עובדים יותר, היא טוענת, יש להם פחות זמן לעשות ככל העולה על רוחם. הזמן, ששימש בעבר "רקע נעים ונוח", הפך ל"סחורה נדירה שיש לנצלה בטירוף"<sup>12</sup>. תלי תלים של ספרים ומאמרים נכתבו בנושא זה. יש בהם המנחים אותנו כיצד לנצל את הזמן שלנו ביתר יעילות; יש הבוחנים את השורשים ההיסטוריים של הכרסום בזמן או הרעב לזמן, כפי שהדבר מכונה; ויש המתארים צעדים מוכנים – פוליטיים, חברתיים ואפילו פסיכולוגיים אישיים – או תכניות רוחניות להתמודדות עם המציאות החדשה.<sup>13</sup> יש לנו אפילו מקצוע חדש: יועצים המתמחים ב"ניהול זמן", שהנחייתם הפכה לרכיב מרכזי בתכניות אוריינטציה לסטודנטים חדשים במכללות ובאוניברסיטאות. חרף ההתפתחויות הטכנולוגיות החשובות, שאכן חוסכות לנו זמן, פנטזיות המדע הבדיוני של שנות החמישים בדבר שבוע עבודה של ארבעה ימים ופנאי בלתי מוגבל לא התגשמו משום מה.

- Juliet B. Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, New York: Basic, 1991, p. 14 12
- Staffan Burenstam Linder, *The Harried Leisure Class*, New York: 13  
Columbia University Press, 1970; Stephen Kern, *The Culture of Time and Space, 1880–1918*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983; Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th Century*, Berkeley: University of California Press, 1986; Michael O'Malley, *Keeping Watch: A History of American Time*, New York: Viking Penguin, 1990; Gerhard Dohrn-van Rossum, *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders*, trans. From German: Thomas Dunlap, Chicago: University of Chicago Press, 1996; Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, New York: Metropolitan / Henry Holt, 1997; Jay Griffiths, *A Sideways Look at Time*, New York: Tarcher / Putnam, 1999; John de Graff (ed.), *Take Back Your Time: Fighting Overwork and Time Poverty in America*, San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2003; Carl Honore, *In Praise of Slowness: How a Worldwide Movement is Challenging the Cult of Speed*, San Francisco: Harper, 2004; Heather Menzies, *No Time: Stress and the Crisis of Modern Life*, Vancouver: Douglas and McIntyre, 2005

אין ספק שאותן טכנולוגיות – מדיחי כלים, מכונות כביסה ומחשבים – שחסכו לנו זמן, מילאו תפקיד מכריע בשינוי תחושת הזמן שלנו, בהאצת דברים ובהעלאת רף הציפיות שלנו באשר למה שעלינו להשיג ולהספיק. חשבו, למשל, על התמרורים במעברי החצייה שהורו לנו בעבר "עמוד" ואחר כך "עבור". אך במעברי חצייה רבים מוסיפים היום למילה "עמוד" את הספירה לאחור של מספר השניות, שנייה אחר שנייה, שעלינו להמתין בטרם נוכל לחצות. מי היה מעלה בדעתו לפני חמש שנים לראות בהמתנה זו יחידת זמן ראויה למדידה או לתשומת לב, ועל אחת כמה וכמה לניצול? אבל היום אם אנו יודעים שיש לנו עוד חמישים ושתיים שניות של המתנה, ולא עשר, אנחנו יכולים להספיק לקיים שיחה קצרה בטלפון הסלולרי או לשלוח מסרון. לפני שנים ספורות אם נותרו לי חמש דקות עד לתחילת השיעור וכבר הכנתי אותו כראוי, לא היה עולה בדעתי שעומד לרשותי פרק זמן שבו אספיק לעשות משהו. היום חמש דקות הן יחידת זמן שאני מודע לה מאוד. אני יכול לעשות שיחת טלפון מהירה לתל אביב בזמן הזה או לשלוח פקס לעמית באוסטרליה. יש כל כך הרבה דברים שאנחנו יכולים לעשות עכשיו במהירות באופנים שאנחנו רק בתחילת הדרך של הבנתם. השעון הפנימי שלנו כויל מחדש; רף הציפיות שלנו עלה בכמה וכמה דרגות.

רבות נכתב על תפקיד הטכנולוגיה בהאצת הזמן – לא רק על שהיא מאפשרת לנו לעשות דברים מהר יותר, אלא גם על שהיא מאיצה את הקצב היום-יומי שלנו.<sup>14</sup> בעוד הטכנולוגיה חוסכת לנו זמן באופנים רבים, היא גם מעלה את הציפיות שלנו בנוגע למה שאנחנו יכולים להספיק לעשות בפרקי זמן קצרים יותר ויותר. ועתה, משנותר לנו כל כך הרבה זמן פנוי, אנו מגלים שאנו יכולים לנצל אותו בדרכים שלא עמדו לרשותנו עד כה. אבל התוצאה של המודעות הזאת היא האצה קיצונית של קצב החיים שלנו.

נשוב עתה למעשה החסידי "מלאך החברות". אני מקווה שכעת ברור כי המסתורין האופף את המצווה לברך על תחיית המתים מקורו בכך שאיננו מניחים באופן טבעי שיש קשר חשוב בין זמן לחברות. ההסבר שהמעשה מציע – שקשר

14 ראו למשל Richard Ford, "Our Moments Have All Been Seized," *The New York Times*, December 27, 1998; Adam Gopnik, "Bumping into Mr. Ravioli," *The New Yorker*, September 30, 2002; Nicholas Carr, *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*, New York: Norton, 2010; Matt Richtel, "No Time for Downtime," *The New York Times*, August 25, 2010

כזה חיוני לחברות – מצביע על שכריריותה של החברות, על הצורך במחויבות אישית לשמר ולטפח אותה בעולם המציב איומים בלתי פוסקים על הזוהר של האור הזה. אור החברות משקף את האור האלוהי שמעבר לעולם הזה ומעביר אותנו בכך אל תחום כלכלת המתנות, אל תחום הקדושה. ואולם בעולם של זמן יש להצית שוב ושוב את האור, שמתקדש ומשנה צורה באמצעות ההכרה בחשיבות הזמן לקשר שבין בני אדם ובאמצעות אימוץ הזרימה הבלתי פוסקת שלו. יש שיאמרו שהמלאך יכול לבוא אל העולם רק כאשר האדם מקבל, או אפילו מאמץ, את הממשות של הזמן, את ארעיותו ואף את חידלונו. כל אלו הם חלק מהותי בכוננתו של אריסטו באומרו שחברים חייבים לחיות בצוותא.

תפיסה זו של הזמן שונה מן התפיסה הנוצרית הקלסית, המעמידה את הזמן בניגוד לנצח. הזמן נגאל על ידי המרתו בנצחיות. אלוהים, שנמצא מעבר לזמן ולמוות, הוא שנותן משמעות לחיים. המשורר האנגלי ג'ון קיטס (Keats), שהיה ספקן ביחס לנצח ולאמוטיות גם יחד, סבר כי דווקא משום שכל המוכר לנו הוא בר חלוף, אזי "המוות הוא אִם כל יופי", כדבריו של וולס סטיבנס (Stevens).<sup>15</sup> לדידו של קיטס, דווקא בקבלת הסבל, הזמן והמוות – ולא בכריחה מכל המגבלות האנושיות הללו אל חיקו של הנצח – מתגלות האפשרויות האנושיות העמוקות ביותר, האהבה והיופי. קיטס, אשר השקפת עולמו בדבר החברות מרכזית להבנתו את הרוחניות, מדבר על "יין האהבה ופת החברות".<sup>16</sup> זוהי התקדשות שאפשר להגיע אליה רק על ידי אימוץ מלא של הזמן וקבלה מוחלטת של היותנו בני תמותה.

התפיסה היהודית של הזמן שונה בתכלית, אך גם בה נמצא את הדגשת השינוי העמוק בממד הזמן האנושי. כדברי אברהם יהושע השל:

בעוד שאילי העמים קשורים היו למקומות ולדברים, אלוהי ישראל היה אלוהי מאורעות הזמן: גואל ישראל מן העבדות, נותן

15 בשיר "בוקר יום ראשון II" ("Sunday Morning II," lines 63, 88). ראו Wallace Stevens, *The Palm at the End of the Mind: Selected Poems and a Play by Wallace Stevens* (Holly Stevens, ed.), New York: Random House, 1972

16 John Keats, *The Letters of John Keats: 1814–1821*, 2 vols, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, vol. I, p. 283

התורה, המגלה עצמו במאורעות ההיסטוריה יותר מאשר בדברים או מקומות [...] היהדות היא דת הזמן השואפת לקדש את הזמן [...] השבתות הן הקתדרלות האדירות שלנו [...] ניתן לאפיין את העבודה הדתית היהודית כאמנות הצורות המשמעותיות שבזמן [...] משמעות השבת היא לחגוג ולהלל את הזמן, ואיננה לפאר ולפרסם את המרחב. אנו חיים שישה ימים בשבוע תחת רודנותם של הדברים שבמרחב; בשבת אנו מנסים לכוון עצמנו לקראת קדושת הזמן.<sup>17</sup>

העובדה שהמעשה החסידי מרגיש כל כך את חשיבות הזמן לחברות מרמזת לזיקה עמוקה יותר, שלא פותחה דייה במסורת אך יש לה פוטנציאל רב. באומרי "פוטנציאל רב" אני מתכוון לרלוונטיות של התפיסה היהודית של השבת לשיפור מצוקת הזמן שלנו וליכולת שלנו להבין את החברות ולהביא לשגשוגה. בין שאר האתגרים שהמודרנה מציבה לפנינו, החברות צריכה להתמודד גם עם ההשלכות של הרעב לזמן.

אחת הדרכים להתמקד בסוגיה זו היא להעמיד את תפיסת השבת של השל מול התפיסה החילונית של סוף השבוע. אמנם בשני המקרים מדובר בפסק זמן הכרחי מעולם העבודה, אך תפקידו העיקרי של סוף השבוע בחברה החילונית הוא לאפשר לנו לחזור לעבודה בכוחות רעננים. במובן זה השבת היא, לכאורה, המקבילה השבועית של החופשה השנתית. אך כפי שמציין השל, "אין מטרת השבת להגביר את יעילות עבודתו [...] השבת איננה קיימת למען ימי החולין, ימי החולין קיימים למען השבת".<sup>18</sup> לתפיסתנו המכוונת יותר ויותר לעבודה הרעיון הזה נשמע זר לחלוטין. ככלות הכול אנו התרבות שהמציאה מונחים כמו "זמן אמת" וחשוב יותר – "זמן איכות", מטבע לשון שנועד להפיג את רגש האשמה שלנו על שאיננו מבלים די זמן יחד בנימוק שלזמן שאנו בכל זאת מבלים יחד

17 אברהם יהושע השל, **השבת: משמעותה לאדם המודרני**, תרגום: אלכסנדר אבן-חן, תל אביב: מכון שכטר למדעי היהדות וידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2012, עמ' 31-29.

18 **שם**, עמ' 38.



יש חשיבות ועוצמה מיוחדת.<sup>19</sup> שני הביטויים הללו מוכיחים עד כמה הזמן הפך למוצר או לאמצעי להשגת מטרה. היום מצדיקים פסק זמן בכך שהוא מקל את תחושת המצוקה וטוען את מצבר הזמן או אולי בכך שהוא משמש מעין שריון שאדם יכול לעטות כאשר הוא שב ומשתלב בזרם השופף, או ליתר דיוק – כאשר הוא חוזר לשגרה.

הבה וננגיד את כל זה לתפיסת השבת של השל. השבת הייתה לדבר "בעל נוכחות חיה", הוא אומר ונוקט את הביטוי "נוכחות" במשמעותו הרוחנית והארעית כאחת. "בבוא השבת, חשו החכמים שאורחת באה לראותם. וראי שאת פני האורחת הבאה לדרוש בשלומם יש לקבל בכבוד".<sup>20</sup> הדברים האלה קרובים מאוד לאופן שבו תופס ג'ורג' שטיינר עבודת אמנות – כ"נוכחות ממשית"; דבר מה המופיע על ספה של התודעה שלנו ושאנו חייבים לקבל את פניו בסבר פנים יפות כפי שאנו מקבלים כל אורח. השל מוסיף כי השבת "היא מציאות שאנו פוגשים, ולא פרק זמן ריק מתוכן, שבחרנו להבראה ולמנוחה".<sup>21</sup> שמירת השבת עשויה, כמובן, להביא הבראה ומנוחה, אך לא לשם כך אנו שומרים אותה. ההיגיון כאן דומה מאוד לזה של חילופי מתנות. בעוד מתנה כנה ניתנת מן הלב בלי ציפייה לתמורה, בכל זאת היא מביאה עמה לעתים מזומנות תמורה. לדתות רבות יש הגרסה שלהן לאמרה "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו". אבל אם אדם נותן כדי לקבל, אזי לא מדובר עוד במתנה אלא בהשקעה, מה שלואיס הייד מכנה "חילופי סחורות".

הבה ניישם את הדגם הזה על החברות. נכון שאם אני נוהג בחבר על פי הדגם של חילופי מתנות, לא אהיה רק נותן מתנות אלא גם מקבלן. ואולם אם המניע שלי בנתינת המתנה הוא הרצון לקבל מתנה בתמורה, היא חדלה להיות מתנה. "נכון", אומר הייד, "שכאשר נותנים מתנה, משהו ממנה חוזר אל הנותן.

19 אמנם ג'ורג' לייקוף ומרק ג'ונסון לא מציינים את הדוגמאות המסוימות הללו, אך הם דנים בספרם באריכות במשמעויות המטפורה "זמן הוא כסף". ראו George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 2003 (2<sup>nd</sup> edition)

20 השל (לעיל הערה 17), עמ' 83. ראו גם George Steiner, *Real Presences*, Chicago: University of Chicago Press, 1990

21 השל (לעיל הערה 17), עמ' 89.

אבל אילו הוצג הדבר כתנאי מפורש לחילופים, זו לא הייתה מתנה".<sup>22</sup> אם חברי מתקשר אליי בשעת מצוקה בשתיים לפנות בוקר ואני משוחח אתו עד שהוא נחלץ במעט מהשעה הקשה, אני מרחיב את החברות שלי – את מתנת החמלה שלי, האכפתיות, הזמן, העצה והאהבה שלי. נכון הדבר שאם אני נוהג כך בחבר, אני מטפח חברות שעשויה להניב פרי ביום מן הימים – נעימות – שאקבל בתמורה. ואולם אם הסיבה לנתינה שלי לחברי היא שאני מקווה לקבל תמורה כלשהי בעתיד, אזי המעשה שלי הוא לא מתנה ולא גילוי של חברות, אלא פשוט מעשה של חילופי סחורות שבמהלכם אני רוכש את גילויי החברות של חברי בעתיד על ידי גילויי החברות שלי כלפיו עתה. זהו דגם חברות של ביטוח מפני משבר שמשמעו שבאמצעות פרישת רשת ביטחון לחברי היום אני משקיע ברשת ביטחון לעצמי למחר. זה אינו מעשה של חברות אמיתית אלא עיוות של האידאל הזה. בחברות אמיתית ההדדיות אינה נובעת מתחושת חובה או מהצורך באיזון, אלא מהרצון הטהור לנתינה לחבר. "כשאנחנו מחליפים", אומר הייד, "אנחנו עושים עסקה, ואם אחד הצדדים חוזר בו ממנה, אנחנו תובעים אותו. אבל מתנה חייבת להיות מתנה – כאילו אתה מעניק משהו מישותך לשותפך למתנה ואחר כך ממתין בשקט עד אשר הוא ייתן לך משהו משלו. אתה מפקיד את עצמך בידיו".<sup>23</sup>

מדרש מימי הביניים מדגים את דינמיקת המתנות הזאת בדרכים הנוגעות במישרין בקשרים העמוקים שהראיתי בין החברות לזמן. הגרסה שאני מצטט היא מתוך אוצר המדרשים (מהדורת אייזנשטיין, ניו יורק, תרע"ה):

מעשה בשני אנשים שהיו אוהבים זה את זה אהבה נפלאה וכל אחד מהם היתה נפשו קשורה בנפש חברו, ומפני רוב המלחמות הוכרחו להפרד איש מעל אחיו וישבו בשתי מלכיות. ויהי היום ויבא האחד בעיר חברו ויוגד למלך שהוא ויחשבהו למרגל לפי שבא מעיר אויבו ויצו להרגו, וכשראה שכלתה אליו הרעה מאת המלך נפל לפני רגליו ויבך ויתחנן לו שיעשה עמו צדקה אחת. אמר לו המלך ומה היא? א"ל: אדוני המלך, סוחר גדול הייתי ורוב

Hyde (לעיל הערה 1), עמ' 11.

שם, עמ' 19.

סחורתני נתתי לאנשים באמונה ולא כתבתי עליהם שטר, ואשתי ובני אינם יודעים מהם, ואם אמות ולא אודיעם ולא אכתוב שטרות על הלוקחים ישארו בְּנֵי עניים מרודים, ועתה אלכה נא ואעשה זאת ואשובה. א"ל המלך: ומי יאמין לך שתשוב? א"ל: אדוני המלך, הנה חברי זה שהוא יושב בעירך יערבני. אמר המלך לחברו: האתה תערבנו שאם לא יבא לזמן שאקבע לו תמות אתה? א"ל: כן אדוני המלך, אנכי אערבנו נפשי תחת נפשו. אמר המלך, בחיי אני אראה יהיה הדבר הגדול הזה. מיד נתן לו זמן ללכת ולשוב חדש ימים. וביום האחרון מהחדש והמלך היה מיחל כל היום אם יבא האיש, ויהי השמש לבא ועדיין האיש לא בא, ויצו המלך להביא את חברו מבית הסוהר להתיז את ראשו. מיד הוציאוהו ברחוב העיר ושימו החרב על צוארו, והנה קול שאון בעיר לאמר הנה בא האיש. ויבא האיש וירא את חברו מוכן ליהרג ויקימהו מהארץ ויקח החרב לשומה על צוארו, וגם חברו עשה כן, ויהיו שניהם אוחזים בחרב, זה אומר אני אמות וזה אומר אני אמות תחתיך. וכראות המלך כי הפליא לעשות באחרונה מן הראשונה תמה מאד הוא ושריו, ויצו המלך ויסירו החרב מעל שניהם וימחול להם ויעשרם עושר גדול, ויאמר להם: בבקשה מכם, אחרי היות חוזק אהבה כזה ביניכם עשו אותי חבר שלישי לכם. ויהיו חברים למלך מן היום ההוא והלאה. ולכן אמרו רבותינו ז"ל: וקנה לך חבר (משנה, אבות א, ו).<sup>24</sup>

המדרש הזה, כמו הסיפור היווני המוכר יותר על דמון ופיתיאס, מדגיש את חשיבותה של החברות על ידי הדגשת גורם הזמן. יש חשיבות מכרעת לכך שהידיד חוזר ברגע האחרון, והדבר מזכיר לנו את התפקיד שיש לקרבה ולזמניות בחברות. בלשון אריסטו, "החיים בצוותא". מעשה הידידות כאן מתואר כמתנה

24 אוצר המדרשים (מהדורת אייזנשטיין, ניו יורק, תרע"ה), "מעשיות", עמ' 321. אלן פרנקל מציע לנו גרסה נוספת של הסיפור – Ellen Frankel, "The Bail", in: *The Classic Tales: 4,000 Years of Jewish Lore*, Northvale, NJ: Jason Aronson, 1989, pp. 355-356 על פי Raphael Pattai, *Gates to the Old City*, Northvale, NJ: Jason Aronson, 1988, pp. 552-555

שאינן למעלה ממנה – הנכונות להקריב את החיים למען החבר. המתנה הזאת, התגלמות ההקרבה העצמית, הופכת בברית החדשה (יוחנן טו, 13) להצהרה: "אין אהבה רבה מאהבת הנותן נפשו בעד ידיו". זו ההקרבה העצמית שהנצרות מייחסת כמוכּן לצליבתו של ישוע, הנתפסת כמתנה שאינן למעלה ממנה. נשגבותו של המוות במדרש הזה אולי נבדלת מהסיפור הנוצרי, אך שניהם מדגישים את האופן שבו הקורבן והמתנה מעבירים אותנו לאזור זמן אחר, שבו הגוף משנה את צורתו ושרידיה של כלכלת הסחורות נעלמים באור הרוחני, זה האור הזוהר במעשה החסידי הודות למפגש רעים בין שתי נשמות המביא לעולם מלאך.<sup>25</sup>

יש לציין שהמדרש הזה מוצג גם כסיפור של חינוך. המלך אינו מעלה בדעתו אפשרות של מעשה ידידות נטול אנוכיות שכזה. עתה הוא לא רק לומד את ערכה של חברות אמת, אלא חשוב מזה – הוא ממוזג את מה שלמד בחייו בדרך מוחשית מאוד. המלך גם אינו מסתפק בלקח החשוב הזה. בקשתו מצמד החברים להצטרף לחברות שלהם כצד שלישי מעידה על רצונו לשלב את מה שלמד בחיי היום-יום שלו. לא די להכיר בחשיבות החברות או – ברוח ההשוואה לשבת – בחשיבות המנוחה מעבודה. יש לעשות מעשה; יש לשלב את כלכלת המתנות בחיים הממשיים. חשיבות הדבר מודגשת בסיפור בכך שהמלך המצטרף את החברים לחוגו הקרוב, מתעלם מהגבולות המפרידים ביניהם ואף מפר אותם. המעבר הזה מתחום אחד למשנהו הוא המעבר שאני מתכוון אליו כאשר אני מדבר על המעבר מתחום חילופי הסחורות – שבו יש הפרדה מוחלטת בין המלך לנתיניו – לתחום של כלכלת חילופי המתנות. הרי אין המלך מודיע לצמד החברים שמעתה ואילך הם חברים שלו. הוא מבין שכמו כל מעשה ידידות אמיתי זו התקשרות של מתנות, ולכן הוא אומר: "אני מתחנן, הרשו לי להצטרף אליכם כשלישי בחבורה". הוא מבקש מהם שירשו לו להיות להם לחבר.

"ביכולתנו לפתור את בעיית הזמן", אומר השל, "רק על ידי קידוש הזמן".<sup>26</sup>

כפי שעולה מהמעשה החסידי ומן המדרש, ביחסי חברות אמיתית אדם עובר לממד זמן אחר לחלוטין, מקודש, שבו האחד מוסר את עצמו ומשעה את רצונו לקבל גמול או שכר, לא אחת אף מתוך סיכון. הוא הדין בשמירת השבת. אכן,

25 השוו זאת עם הרעיון שעל פי היהדות החסד הגדול ביותר הוא קבורה, שהרי זוהי מתנה שאי-אפשר לצפות לקבל משהו תמורתה.

26 השל (לעיל הערה 17), עמ' 134.

בשתייה – בשבת ובחברות – טמון פוטנציאל לנחמה ולהבראה, אבל כדי שהוא יגיע לידי מיצוי הכרח הוא שהן לא תהיינה התכלית. בהתאם להיגיון של חילופי המתנות, מידת חוסר ההשגה של הנחמה וההבראה עלולה להיות כמידת המאמץ הרב להשיגן. ג'ודית שולביץ (Shulevitz) מזכירה לנו כי חז"ל רואים בשבת "מתנה מאוצר האל. מדי שבוע מקבלים אותה בני עמו ומתעשרים"<sup>27</sup>. כמו כל המתנות גם ערכה של מתנה זו מתקיים אך ורק אם היא נשמרת בכיוונה המקורי, אך לא אם היא מוצאת מהקשרה וממוסחרת. "המתנה", אומר הייד, "היא מאגר שבו הרגשות המלווים את נתינתה וקבלתה נערמים והולכים, כך שכלל שהיא ניתנת יותר, היא מעוררת רגשות רבים יותר, כמו נכס משפחתי שעובר מדור לדור. המתנה נספגת באדי תנועתה שלה עצמה"<sup>28</sup>.

כמו אידאל הזמן המגולם בשבת כך גם אידאל הבילוי בצוותא בחברות מושתת על הרעיון של נוכחות שמחלצת אותנו מהמערכת של חילופי סחורות – שבה מחשבים את הערך של הזמן כאילו היה מוצר – ומעבירה אותנו לכלכלת מתנות. בכך עשוי להימצא ההסבר לחשיבות הכללתה של מצוות שמירת השבת בעשרת הדיברות כמצווה השקולה למצוות כיבוד אב ואם ו"לא תרצח". יהודים שומרים את השבת כאבן הראשה של תורת האל וכמתנה החשובה ביותר שהיהדות העניקה לציוויליזציה. אחד הפירושים במסורת היהודית לסיפור הבריאה אומר שמלאכתו של הקב"ה הגיעה לשיאה לא בכריאת האנושות אלא רק מאוחר יותר, במנוחה ובהמלכה מחדש של האל לאחר הבריאה. היינו, נדרשו שישה ימי מלאכה כדי לברוא את יום המנוחה, השבת.<sup>29</sup>

תפיסה זו של הזמן הולכת ונשחקת בתרבות הננו-שניות שלנו, ודווקא אותה התחושה המקודשת של הזמן היא החיונית לשגשוג החברות. מבחינה זו הפתגם "חברים הם אנשים המבזבזים את זמנם בצוותא" הוא דו-משמעי. ראשית, חברות אמת מתרחשת באזור הזמן של כלכלת המתנות ולא של חילופי הסחורות.

27 Shulevitz (לעיל הערה 3), עמ' xvi.  
 28 Lewis Hyde, "Some Food We Could Not Eat: Gift Exchange and the Imagination," *The Kenyon Review* 1 (4) (1980), 32–60, p. 56  
 29 השוו זאת עם שני הסיפורים מהתלמוד הבבלי המדגישים שימות החול אינם אלא הכנה לקראת השבת. הראשון, במסכת ביצה טז ע"א, עוסק בשמאי הזקן. שאמרו עליו שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. השני, במסכת שבת קיט ע"א, מספר על יוסף מוקיר שבת, שתמיד היה מחפש את המזון הטוב ביותר לשבת ומצא אבן טובה בדג.

ובאמת כדי לעבור לאזור הזמן הזה האדם נדרש להפנות עורף לעולם של חילופי הסחורות. אפשר לקבל את פני השבת כמלכה או ככלה רק כאשר מתעלים מעל לעולם החול. כוחה הרוחני של החברות מובטח רק כאשר היא אינה נחשבת לאמצעי, לסחורה שערכה נמדד בהשוואה לסחורות אחרות המתחרות על תשומת לבנו. שכן אם בילוי זמן בחברת חבר נחשב משחק סכום אפס, שתמיד מתחרה ברכים אפשריות אחרות להשתמש בזמן, אזי אנו דנים את עצמנו לרפוסים של זמן ושל יחסי אנוש שאין בכוחם להזיז ולטפח חברות של אמת. הדבר דומה להישארות בעולם החול, שאינו יכול לספק את פרנסת הנפש שרק השבת מסוגלת לספק. מנקודת המבט של חילופי סחורות, בילוי זמן בחברת חבר יתחרה תמיד באופני בילוי אחרים, יעילים יותר. מבחינה זו, בילוי עם חברים הוא השחתת זמן לריק, על פי עקרון הסחורות, והמשמעות היא שהזמן מוגבל, ופירוש הדבר שבילוי זמן עם חברים כמוהו כהפסד זמן שיכול היה להיות מנוצל למטרות מועילות ופרודוקטיביות יותר.

אני טוען, לעומת זה, שהעוצמה והערך האמיתיים של החברות מתגלים אך ורק אם חווים את החברות באזור הזמן של המתנה, ממש על פי התפיסה היהודית של השבת. מנקודת המבט של היום-יום, בילוי יום שלם מחוץ לעולם של חילופי הסחורות הוא בבחינת בזבוז, אלא אם, כמובן, מצדיקים אותו כהפוגה הכרחית שעיקר תכליתה רענון הכוחות, המאפשר לאדם להיות מצליח יותר ויעיל יותר בעולם העבודה. זו, למרבה הצער, התפיסה שהתגבשה כלפי סוף השבוע, החג והחופשה. ואולם אם השל צודק בדבריו ש"אין מטרת השבת להגביר את יעילות עבודתו"; אם אכן "השבת אינה קיימת למען ימי החולין" אלא "ימי החולין קיימים למען השבת",<sup>30</sup> אזי שמירת השבת – וממילא גם טיפוח החברות – אינם בזבוז זמן אלא להפך – יש בהם משום קידוש הזמן. על ידי בזבוז זמן במובן אחד – הפניית עורף לערכו כחילופים של סחורות – אנו מאפשרים מערכת יחסים עם הזמן שיכולה להיות מובנת אך ורק כהעלאת ערכו של הזמן, בדיוק ההפך מבזבוז זמן במובנו האחר. לפי הייך, זהו הפרדוקס הטמון ביסודם של חילופי המתנות: "בעולם המתנות [...] לא די שאתה יכול לאכול את העוגה ולהותיר אותה שלמה, אלא שאינך יכול להותיר את העוגה שלמה אלא אם תאכל אותה".<sup>31</sup>

30 השל (לעיל הערה 17), עמ' 38.

31 השוּו עם סוף דבריו שלו – ונדל ברי (Berry), "הנה מגיע עוד בוקר יום ראשון" ("Another Sunday Morning Comes"), הכלול בסדרת ההגינות על משמעות השבת

הבנת תפיסת הזמן כפי שהיא מתגלמת בשבת ובשמירתה עשויה להיות תרופה רבת כוח לתוצאות ההרסניות של השחיקה שאנו חווים בתפיסת הזמן. נדמה שתפיסה שחוקה זו של הזמן נעשתה כה מאפיינת את העולם המודרני, עד כי היא זוכה למעמד המעורפל השמור למובן מאליו. להאצת הזמן יש השפעות חמורות על החברות, ואף בעניין זה קידוש הזמן שבא לידי ביטוי בשבת עשוי ללמד אותנו רבות על החברות.

אך האם אין אירוניה בגילוי מקור עשיר שכזה במסורת היהודית להתמודדות עם האצת הזמן? בנובלה של אהרן אפלפלד הכתונת והפסים נתקף מארק רגש אשמה משום שכאשר נמלט ממחנה הריכוז הנאצי לא עלה בידו להציל את אשתו ושני ילדיהם. עתה הוא מסתתר ביער, ושם הוא פוגש יהודייה אחרת שנמלטה, צילי, שגם היא מנסה לשרוד לבדה במקום המסוכן אך היפה הזה:

---

מעבר ליהדות:

The mind that comes to rest is tended  
 In ways that it cannot intend:  
 Is borne, reserved, and comprehended  
 By what it cannot comprehend.  
 Your Sabbath, Lord, thus keeps us by  
 Your will, not ours. And it is fit  
 Our only choice should be to die  
 Into that rest, or out of it.

ובתרגום חופשי:

הנפש השלווה מוצאת מזור  
 בדרכים שהיא לא יכולה להתכוון אליהן:  
 היא באה אל העולם, נשמרת ומובנת  
 מתוך כל מה שהיא לא תוכל להבין.  
 וכך יום השבת שלך, אלוהים, שומר עלינו  
 מכוח רצונך, לא מכוח רצוננו.  
 ומן הראוי שכל שנבחר יהיה למות  
 אל חיק המנוחה הזאת, ולא ממנה והלאה.]

Wendell Berry, *Sabbaths*, "Another Sunday Morning Comes," San Francisco:  
 North Point Press, 1987, p. 8

שעות היה יושב ומתבונן בצמחיה הפורחת פרא בשלל צבעים. הקיץ על ההר הקסים אותו. לא פעם היה לוקח פרח ולוחש: איזה יופי. איזו צניעות. אפילו עשבי הבר היו מרגשים אותו. ופעם אמר כמסיח לעצמו, בבתים יהודיים אין זמן. תמיד בהלה, תמיד יש להספיק למשהו. לשם מה?<sup>32</sup>

עוד קודם שהנאצים באים והמשפחה נמלטת באימה, משפחתה של צילי חיה בתחושת דחיפות מתמדת, עובדת בלא לאות כדי לשפר את מצבה ואגב כך נוטשת את צילי. אפלפלד נפעם מן הניגוד שבין האטת הקצב שמארק חווה במרחב הרמדומים של היער לבין הקדחתנות המאפיינת לא אחת את חיי היום-יום של היהודים. את הניגוד הזה אנו מוצאים כבר בהסוחר מוונציה של שייקספיר, שבו העבודה הטרופה של שיילוק מוצגת כניגוד גמור לחיי השלווה והנחת האיך-סופיים של אנטוניו ופורציה. הניגוד במחזה נקשר בניגוד הרווח יותר בין חילופי סחורות לחילופי מתנות – חילופי סחורות נקשרים לצדק וליהדות, וחילופי מתנות למידת הרחמים ולנצרות. החברות היא אחד הנושאים העיקריים של המחזה, והחברות שבין אנטוניו לבסאניו מושתתת כולה על דפוס המתנות, לעומת שיילוק – ששורשיו נטועים בעולם חילופי הסחורות. אל לנו להיות מופתעים לשמע דבריה של פורציה שכאשר היא מנסה לתאר את החברות יוצאת הדופן בין בעלה לאנטוניו, היא מתייחסת לפתגם שבפתח מאמר זה: "חברים הם אנשים המבזבזים את זמנם בצוותא". כאשר היא מדברת על הקשר העמוק בין בעלה לאנטוניו "הטוב בידידיו", היא מתארת אותם כ־:

אותם רעים

המתקשרים בידידות ומבלים

את כל זמנם ביחד, ואשר נפשותיהם

נושאות בעול אחד של אהבה,

ודאי דומים איש לרעהו במדות,

בהליכות וגם ברוח.<sup>33</sup>

32 אהרן אפלפלד, הכתונת והפסים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983, עמ' 86.

33 ויליאם שקספיר, הסוחר מוונציה, מאנגלית: אברהם עוז, רמת גן: מסדה, 1975, מערכה שלישית, תמונה ד, עמ' 86.



יהיה אשר יהיה הפירוש שלנו לדעתו של שייקספיר על שיילוק, ברור שהזיקה ההדוקה של שיילוק לחילופי סחורות מתקשרת קשר עמוק לסטראוטיפים עתיקי היומין של היהודים ומונגדת, במובן זה, לזיקה הנוצרית לחילופי מתנות.<sup>34</sup> העובדה שהסטראוטיפ הזה רווח כל כך ממריצה אותנו, לדעתי, לחשוב מחדש על השלכות התפיסה היהודית של השבת. הקישור הסטראוטיפי בין יהודים לחילופי סחורות מקפל בתוכו הנחות מסוימות על טיבו של הזמן. מן הראוי להעמיד לבחינה מחדשת על ידי עיון בהשלכות שיש לשבת על הבנתנו את מושג הזמן. אם נעשה כן נגלה בלב ההגות והמסורת היהודית קשר עמוק בין תפיסת זמן שמתיישבת הרבה יותר עם עולם חילופי המתנות משהיא מתיישבת עם חילופי הסחורות.<sup>35</sup> ובאמת, קידוש הזמן, אשר לדברי השל הוא הפתרון היחיד לבעיית הזמן, מתקדש בתפיסה של השבת, שהיא, כזכור, מתת האל.

34 הקשר שיוצר שייקספיר בין היהודים לחילופי הסחורות ובין הנוצרים לחילופי המתנות הוא יסוד המבנה הדרמטי והתמתי של הסוחר מוונציה. אך במערכה השלישית יש רגע נהדר שבו שייקספיר מנפץ את הסימטרייה שבין המתנה לסחורה שהוא פיתח בקפדנות רבה לכל אורך המחזה. כאשר שיילוק שומע מפי תובל שבתו החליפה, בתמורה לקוף, טבעת שרעייתו המתה לאה נתנה לו לפני שנים רבות, עולמו חרב עליו: "ספחת! אתה מענה אותי, תובל – היתה זו טבעת הטורקיז שלי. קבלתי אותה מלאה עוד בהיותי רוק. לא הייתי נפרד ממנה במחיר גזע הקופים כולו" (שם, מערכה שלישית, תמונה א, עמ' 68). אפילו שיילוק, התגלמות חילופי הסחורות במחזה, יודע משהו על כלכלת מתנות.

35 אף שלא התנ"ך ולא התלמוד מדברים על קשר מפורש בין החברות לשבת, בכל זאת לשתי היצירות יש הרבה מה לומר על שני הנושאים הללו, החל בסיפורי דוד ויונתן ורות ונעמי שבתנ"ך וכלה במסכת שבת בתלמוד, שהיא – כפי שג'ודית שולביץ מציינת – המסכת הארוכה ביותר בתלמוד (Shulevitz [לעיל הערה 3], עמ' xxvii). על החברות ראו למשל את האזכורים התכופים בספר משלי, כגון ההגדרה המפורסמת לחבר – "וְיֵשׁ אֹהֶב דְּבַק מֵאָח" (משלי יח, כד), וכן הביטוי שבספר בן סירא "אוהב נאמן לנפש מרפא" (ו, טו). התלמוד מספר על כמה וכמה חברויות יוצאות דופן בין רבנים, כמו למשל בין ריש לקיש לרבי יוחנן. רעיון ה"חברותא", שעל פיו בקשר שנוצר בין חברים ללימוד יש רכיבים חשובים של חברות, הוא רעיון מרכזי ביהדות הרבנית. המסורת החסידית שמה דגש חזק על מערכות היחסים האישיות והקרובות שיש בחברות. לדיון מקיף יותר על הקשר בין חברות לרוחניות, בייחוד במודרנה, ראו Ronald A. Sharp, *Friendship and Literature: Spirit and Form*, Durham: Duke University Press, 1986, pp. 110-117

אם אמנם אני צודק בטענה שמוטב לנו לחקור עד היסוד את הקשר שבין תפיסת הזמן הנדרשת לחברות לזו המגולמת בשבת, אני מציע שנחקור קשרים נוספים בין החברות לבין השבת. שולביץ טוענת כי "השבת [...] אינה רק רעיון. היא גם דבר מה ששומרים אותו בחברת אנשים אחרים"<sup>36</sup>. "על הכול מוסכם", היא אומרת, "שהיום הזה כולו קשר [...] קשר עם החוקים האוסרים כל מלאכה ומחייבים מפגשים חברתיים – ארוחות, התכנסויות, מפגשי לימוד – השבת היא פסק זמן להתנערות מזהותו המקצועית של האדם, מזהות החולין שלו, ולטוויית קשרים של זהות קולקטיבית"<sup>37</sup>. שולביץ מוסיפה כי "התאולוגיה היהודית הקלסית מציגה את השבת כטובת הכלל ולא כטובת היחיד"<sup>38</sup>. אמנם עלינו להישמר מפני זיהוי של הקהילה עם החברות,<sup>39</sup> ואולם האם אין קשרים חשובים בין השתיים הראויים לבחינה ולחיוזוק? אני טוען שבדפוס הביילוי החדשים של השבת, ההולכים ומתגבשים בשנים האחרונות, אנו כבר עדים לטשטוש ההבחנה ביניהן. כך, למשל, עמית שלי לעבודה נוהג זה עשר שנים ויותר לקבל את פני השבת בחברת קבוצת חברים המתכנסת מדי ליל שבת לסעודה, לשירה ולשיחה. שורשי ההתכנסויות נטועים, לדבריו, במנהג של קידוש השבת. לדברי אותו עמית, ההתכנסות הזאת היא הקרובה ביותר שאפשר לדמיין לפרקטיקה של חברות אותנטית. לטענתו, מדובר במקבץ חברויות שאחד הגורמים לכך שהן התפתחו והשתבחו עם השנים הוא סדירות ההתכנסויות של המשתתפים.

אני מעלה את הסוגיות הללו לא מפני שהן ייחודיות לשעה זו בהיסטוריה, אלא מפני שעם ההאצה המסיבית של הזמן והפיכתו למטבע עובר לסוחר בעשרות השנים האחרונות הן חריפו מאוד ונעשו מורכבות אף יותר. התחלתי לראשונה לקרוא ולהרהר ברצינות על הרעב לזמן לפני כחמש עשרה שנים, באמצע שנות התשעים. אף כי התופעה הייתה כבר בעיצומו של השיח, מפליא

36 Shulevitz (לעיל הערה 3), עמ' xx.

37 שם, עמ' xiv.

38 שם, עמ' 204.

39 כפי שטוען בנימין פורת, מושג ה"אחר" בתנ"ך מציין בשם "אח" או "רע", כפי שכתוב בויקרא יט, יז: "לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְבְּךָ". פורת גורס כי הבחירה בדימויים מושתתת על דגם של חברה צודקת, שהיא הרחבה של מערכת היחסים בין אחים או רעים אל העם כולו (בנימין פורת, "אדם לאדם – אח ורע: על המטפורה החברתית במקרא", בספר זה).

עד כמה היא התפתחה מאז. רבות נכתב על השפעת הפייסבוק על הרעב לזמן ועל השלכות החידוש הלשוני של המונח "חבר" בעולם הפייסבוק. נניח לרגע בצד את ההשלכות שיש לצמיחה האדירה של אתרי הרשתות החברתיות באינטרנט ונתרכז בדוגמה אחרת: השפעת הטלפונים הסלולריים.

הדוגמה שהבאתי לעיל – של שיחה או שיגור דואר אלקטרוני מטלפון סלולרי בעת המתנה במעבר חצייה – כבר נראית כהיסטוריה עתיקה. כתבה שהובאה זה לא כבר בעמוד הראשי של הניו יורק טיימס מדווחת ש"צ'אטים מקוונים ומסרונים [...] מאיימים עכשיו להאפיל על הדואר האלקטרוני, בדיוק כפי שהדואר האלקטרוני החליף את שיחות הטלפון. [...] הבעיה עם הדואר האלקטרוני, אומרים הצעירים, היא שהוא כרוך בתהליך ארוך ומשמים של כניסה לחשבון, הקלדת שורת נושא ואז שיגור המסר, שאולי לא יתקבל או לא יזכה לתשובה עוד שעות".<sup>40</sup> נדמה שפחות ופחות צעירים אכן משוחחים בטלפון. הם שולחים מסרונים בטלפון שלהם, מעת לעת הם שולחים מייל בטלפון שלהם, אבל רק לעתים רחוקות הם עושים שיחת טלפון ממשית, וכשהם עושים זאת הם כמעט תמיד עושים זאת בקיצור. רעיון השיחה בטלפון פס כמעט מהעולם – עד כדי כך שאם מישו מתקשר אליך בלא לשלוח קודם מסרון או מייל כדי לקבוע את השיחה, התנהגותו נחשבת מוזרה או פשוט גסת רוח.

ג'ודית שולביץ דנה בהשפעת הטלפון הסלולרי – שלדעתה "מרפה במשהו את כללי החווה הבלתי כתוב ביחס לזמן" – בהקשר של מה שהיא מכנה "הזמניות הגרניטית" של השבת.<sup>41</sup> "התקשורת האלקטרונית יכולה להגביר את התכיפות של מגעים בעולם האמיתי", היא קובעת, "ולאו דווקא להחליפם. ככלות הכול, יכולתנו הגוברת לסנכרן את לוחות הזמנים שלנו הפכה את האפשרות להיפגש לקלה יותר". אך יש הבדל גדול, היא גורסת, "בין מפגש פנים אל פנים ובין חילופי דברים אלקטרוניים [...] מונח מרשים בגסותו צץ ועלה כדי לתאר מפגשים בזמן אמת ובמרחב אמת: 'מפגש בשרים'".<sup>42</sup> בירור ההשפעות של מפגשים

Matt Richtel, "In Youthful World of Messaging, E-Mail Gets Instant Makeover," *The New York Times*, December 21, 2010 40

Shulevitz (לעיל הערה 3), עמ' 195. 41

שם, עמ' 197-198. לקראת פרסום אסופה זו ראה אור גם ספרה של שרי טורקל הבוחן כמה מן ההשפעות שיש לטכנולוגיה החדשה: Sherry Turkle, *Alone Together*: 42

וירטואליים שכאלה על שגשוגה של החברות ועל הרחבתה של הקהילה עשוי להיות אתגר מרגש ואדיר, הכולל את סוגיית הזמן שבחנתי במאמר זה ואף חורג אל מעבר לה.

כדי שכל הרעיונות הנידונים כאן יתקבלו על דעתנו וייראו לנו סבירים, טוב יהיה אם נחשוב בצורה מעמיקה יותר על הקשרים בין הזמן, החברות והתפיסה היהודית של השבת. בתמורה לבזבוז הזמן המתחייב כדי לחוות שבת אמיתית או חברות של ממש נזכה במתנה של התנסות בזמן שמעבר, זמן שמחוץ לזמן. על פי האמונה היהודית, השבת היא טעימה מזמן גן עדן או מהעולם הבא, מקומות שבהם הזמן פוגש בנצח. וגם כאן, כפי שעולה מסיפור המדרש על החברים המוכנים להקריב את חייהם זה למען זה, ההתמסרות שבחברות פותחת את שערי הרמיון אל הנצח.

# מקרבת משפחה לזהות לאומית

הרב יובל שרלו

לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות  
איש בחטאו יומתו (דברים כד, טז).

## מבוא קצר

מאמר זה עוסק בפילוסופיה של ההלכה היהודית בדבר משמעותה של קרבת המשפחה. ההלכה היהודית מחשיבה מאוד את קרבת המשפחה – לא רק בתחומי האיסורים הנוגעים לעריות, כי אם גם במה שקשור לזכויות יתר שקרבת המשפחה מעניקה וכן למגבלות הנובעות מקשרי המשפחה שתפקידן להגן על המשפחה. בחלקו הראשון של המאמר תיסקר התופעה – חלקה באריכות וחלקה בראשי פרקים, ותוכח הטענה העקרונית שההלכה מייחסת משמעות גדולה מאוד לקרבת המשפחה. בחלקו השני של המאמר אציע את פרשנותי לתופעה זו, ואף ארחיב אותה לתפיסת עולם כוללת, החורגת בהרבה מגבולות המשפחה והמעצבת את ההתייחסות אל ה"אחר" בדרך מיוחדת.

## א

בתוך דיני העונשין בתורה נמצאת ההוראה האוסרת על המתת אבות בגלל בניהם ובנים בגלל אבותם. איסור זה נראה כיום מובן מאליו. הוא חוזר על עצמו באותו פסוק בניסוח פוזיטיבי: "איש בחטאו יומת", עד שרבים שאלו מה משמעות איסור זה בימינו.<sup>1</sup> אלו כנראה הסיבות שבעטיין קבעו חכמים כי הפסוק אינו

\* תודה לבנימין פורת על קריאת המאמר והסיוע בתיקונו משגיאות.

1 הוא אינו מובן מאליו בימי המקרא. ראו על כך אצל משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 45-43.

עוסק במניעת הענישה של מי שלא פשע, אלא באיסור עדות קרובים.<sup>2</sup> כבר תרגום אונקלוס תרגם: "לא ימותון אבהן על פום בנין, ובנין לא ימותון על פום אבהן, אנש בחובה ימותון ולא ימותו אבות על פי בנים (בעדות בנים), ובנים לא יומתו על פי אביהם".<sup>3</sup> התרגומים מבטאים למעשה את מה שמדרש ההלכה קבע:

לא יומתו אבות על בנים. וכי מה בא הכתוב ללמדנו – שלא יומתו אבות על ידי בנים ולא בנים על ידי אבות, והלא כבר נאמר איש בחטאו יומתו? ! אלא שלא יומתו אבות בעדות בנים ולא בנים בעדות אבות. כשהוא אומר "ובנים" – לרבות את הקרובים. ואלו הם הקרובים: אחיו, ואחי אביו, ואחי אמו, ובעל אחותו, ובעל אחות אביו, ובעל אחות אמו, ובעל אמו, וחמיו וגיסו. איש בחטאו יומתו, אבות מתים בעון עצמם ובנים מתים בעון עצמם<sup>4</sup> (ספרי הדברים, רפ).

2 רש"י מדגיש בדבריו את נושא הכפילות: "בעדות בנים. ואם תאמר בעוון בנים? כבר נאמר: 'איש בחטאו יומתו'". רש"ר הירש בפירושו לפסוק מציע כי דרשת חכמים מבוססת על ש"מבחינה משפטית יש רק דרך אחת שאדם יכול לגרום בה למותו של אחר בידי בית דין, ואין זו אלא דרך העדות; משום כך למדו מכאן את ההלכה שכבר הובאה לעיל, שעדות הבנים איננה יכולה לחייב את האבות ועדות האבות איננה יכולה לחייב את הבנים".

3 בתרגום המכונה תרגום יהונתן הדברים מפורשים יותר: "לא יתקטלון אבהן לא בטהרות ולא בחובי בנין ובנין לא יתקטלון לא בטהרות ולא בחובי אבהן איש בחובי על סהדין כשירין יתקטלון ולא יוצאו להורג אבות לא בעדות ולא בחטאי בנים, ובנים לא יוצאו להורג לא בעדות ולא בעברות אבותם, איש בחטאיו ובעדים כשרים – יומתו".

4 פרשנות זו של מדרש ההלכה נתקלת בקשיים מכיוון שונה לחלוטין. בספר מלכים אנו מוצאים כי אמציה המלך לא המית את בני רוצחי אביו: "וְאֵת בְּנֵי הַמְּכִים לֹא הִמִּית כְּכַתּוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לֵאמֹר לֹא יוֹמְתוּ אָבוֹת עַל בְּנֵים וּבָנִים לֹא יוֹמְתוּ עַל אָבוֹת כִּי אִם אִישׁ בְּחַטָּאוֹ יוֹמֵת" (מלכים ב יד, ו). הכתוב אומר אפוא כי משמעות הפסוק היא כפשוטו – אין להמית בנים בעוון אבות. זהו אחד המקורות הבולטים לכלל של "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והוא אכן משמש מקור הלכתי רב משמעות לאיסור ענישה קולקטיבית. וראו את דברי הר"ן (סנהדרין כו ע"ב, ד"ה "לא יומתו"): "י"ל דעיקר קרא לא אתי [ויש לומר שעיקר הפסוק לא נאמר] לפוטרו מן העונש דהא פשיטא הוא [שהלוא דבר מובן מאליו הוא], אלא שהוא אזהרה על הדבר שלא יעלה על לב המושל לשפוך חמתו על הבנים בעוון האב או על האב בעוון

מדרש זה ומקורות תנאיים אחרים המקבילים לו נפסקו להלכה:

הקרובים פסולים לעדות מן התורה, שנאמר "לא יומתו אבות על בנים" – מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות על פי בנים ולא בנים על פי אבות. והוא הדין לשאר קרובים. אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד, והם [...] אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם (רמב"ם, הלכות עדות יג, א).

בדרך כלל התמקדו מקורות היסוד ופוסקי ההלכה בקביעת הנורמות המשפטיות הנובעות מחוקי התורה ובהלכות המעשיות הנגזרות מהן. לעתים ישנן חריגות, ואנו מוצאים מאמץ גדול בניסיון לפענח את תוכנה הפנימי של המצווה. איסור העדאה (מתן עדות) של קרובים הוא אחד המקרים החריגים האלה. האתגר המרכזי לחיפוש אחר טעם המצווה נובע מכך שהתורה לא אסרה רק לקבל עדות מקרובים לזכותם של הקרובים, כי אם גם לקבל עדות לחובתם.<sup>5</sup> לאמור: אילו החשש היה מפני הטיית העדות לטובת הקרובים, הייתה התורה מתירה להעיד

---

הבנים, והיינו דכתיב [על זה כתוב] ובני המכים לא המית". דברים דומים כתב ספורנו על הפסוק המקורי בספר דברים.

5 נקודת מוצא זו נמצאת כבר בתלמוד הבבלי: "ומאי קושיא? דלמא גזירת מלך היא דאיהו לא מהימן ואחריני מהימני, ולאן משום דמשקר – דאי לא תימא הכי משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא? וּמפני מה זה נחשב לקשה? אולי זו פשוט גזרת מלך שהוא לא נאמן ואחרים נאמנים, ולא בשל החשש שמא הוא ישקר – שאם לא תאמר כך, וכי ייתכן שמשה ואהרן נפסלו לעדות בשל העובדה שהם לא נאמנים?! אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם!" (בבא בתרא קנט ע"א). גמרא זו מצוטטת במקורות רבים הדנים בעניין, כגון טור חושן משפט לג; תרומת הדשן, שח. נקודה מעניינת היא שנראה שאדם בן זמננו לא היה מבין את הקושי. ההנחה שעדות בן משפחה לטובה, לבררה, היא הבעייתית ואילו איסור עדותו נגד בן משפחה אחר הוא כל כך קשה עד שאין לו הסבר אינה מובנת לבן דורנו לנוכח מה שהוא פוגש בסאגות משפחתיות רבות. ולא זו בלבד אלא שדווקא בתנ"ך קשה למצוא משפחה אחת שלא היה בה מאבק פנימי קשה. אפשר שהתשובה על השאלה מפני מה לראשונים היה ברור כי אין בעיה של ממש בעדות קרובים לרעה ואילו לנו הדבר כה פשוט נמצאת בהמשך מאמר זה.

עדות שהיא לרעתם, אולם לא כך הם פני הדברים. לפיכך יש צורך לעמוד על שורש האיסור. הרמב"ם עשה זאת בספר ההלכה עצמו:

זה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזרת הכתוב הוא! לפיכך האוהב והשונא כשר לעדות, אע"פ [אף על פי] שהוא פסול לדיינות, שלא גזרה תורה אלא על הקרובים (שם, הלכה טו).

מהדברים עולה כי הרמב"ם נאלץ להעתיק מצווה זו מתחום המצוות ה"שכליות" והמובנות לכול לתחום החוקים. מדובר בגזרת הכתוב שאינה מתבארת בשכל האנושי. דברים דומים הוא כתב בספר המצוות: "זה גזרת הכתוב אין לה טעם בשום פנים" (מצוות לת, רפז). קביעה זו של הרמב"ם מונעת ניסיון לתרגם את איסור העדאת קרובים לשפה פילוסופית רציונלית, ואיסור זה נמצא בחברת איסורים אחרים שהם בלתי מובנים לשכל האנושי.

ואולם למרות דברי הרמב"ם ביאר **ספר החינוך** את השורשים הרעיוניים של האיסור כך:

משרשי המצוה לפי שעיקר כל עניני בני אדם תלויין בעדות אנשים וכענין שכתבתי בפתיחת ספרי, ועל כן רצה המקום להרחיק ממנו לבלתי עשות דין בין בני אדם רק בעדות חזק אמתי נקי מכל חשד. ולחיוזוק ענין זה הרחיק כל עדות הקרובים אף בחיוב, פן תתפשט הרגל עדותן זה על זה לקבלו אף לזכות. והענין הזה הוא מדרכי התורה השלמה, שתרחיק לעולם המכשולות והדברים הקרובים להמצא בהם ההיזק אל בני אדם.

ועוד נמצא לנו תועלת אחר בדבר, כי מהיות הקרובים שוכנים תמיד זה אצל זה ישיבתם וקמתם יחד, אי אפשר להן להנצל שלא יתקוטטו זה עם זה לפעמים, ואילו יאמינו בעדותן זה על זה אולי בכעסם תמיד אלו עם אלו תעלה חמתם לפי שעה ויבואו לפני הדיין ויחייבו את ראשם למלך, וכשוך החמה כמעט שיחנוק עצמו הקרוב מדאגתו על קרובו ועל מעשהו, וכל דרכי השם ישרים. (**ספר החינוך**, רנו).



שני נימוקים מופיעים בדבריו. ראשון בהם הוא ראיית האיסור על קבלת עדות קרובים כחלק ממגמת התורה להעמיד את דיני התורה על בסיס "חזק, אמיתי, נקי מכל חשד". כדי לעצור את ההידרדרות במדרון החלקלק של קבלת עדות קרובים אפילו לזכות אסרה התורה לקבל עדות קרובים גם לחובה. ה"חינוך" טוען כי דרך חשיבה זו אופיינית למצוות נוספות של התורה, המרחיקות את המכשולים הפוטנציאליים.<sup>6</sup>

הנימוק השני שבעזרתו מנסה המחבר לפענח את איסור קבלת עדות קרובים מורכב יותר. נימוק זה מבוסס על ההנחה הסוציולוגית שמריכות רבות מתרחשות בין כותלי המשפחה. מריכות אלו עלולות להמריץ קרובי משפחה להעיד נגד קרוביהם, אף שהדבר מנוגד לטבע האנושי הרגיל. יש לשים לב לכך שהמחבר לא טוען כי התורה חוששת שמא העדויות תהיינה עדויות שקר ואשר על כן היא אוסרת עדויות גם לרעת הקרובים. לפיכך עליו לבאר את הקשר בין סכסוכים משפחתיים אפשריים ובין עדות בבית דין. לדבריו, זהו הפגם שעלול להיווצר מעדות של בן משפחה: "וכשוך החמה כמעט שיחנוק עצמו הקרוב מדאגתו על קרובו ועל מעשהו". לאמור: טיבו של סכסוך משפחתי להירגע, ולאחר עדות בבית דין, אפילו אם הייתה עדות אמת, עשוי בן המשפחה המעיד להתחרט על שפגע בקרובו על ידי עדותו, והוא עלול להיות קרוב למעשה התאבדות. גם הסבר זה אינו מניח את הדעת, שכן לא ברור מפני מה מונע החשש שמא אכן יתחרט קרוב המשפחה ויצטער על עדותו את קבלת עדותו. נראה כי התשובה לכך נמצאת במילים האחרונות של המחבר: "וכל דרכי השם ישרים". קבלת עדות קרובים מנוגדת, אם כן, לעיקרון "דרכי השם ישרים".

מה אפוא ביקשה התורה למנוע באיסור קבלת עדות קרובים? מדוע הדבר הוא נגד היושר? מדברי ספר החינוך נראה כי מטרתה היא למנוע סכסוך משפחתי

6 הרעיון שמצוות התורה נועדו, לעתים, לשם הרחקה ממדרון חלקלק אינו ייחודי לבעל ה"חינוך". ראשונים שונים ביארו כך מצוות נוספות. למשל איסור בל ייראה ובל יימצא: "היינו טעמא דחשו ביה (התורה) טפי מבשאר איסורין, משום דחמץ לא ברילי אינשי מיניה כולי שתא, וחמיר איסוריה טפי דאית ביה כרת. [וזהו הטעם שהתורה חששה בחמץ יותר משאר איסורים, שכן לאורך השנה כולה אנשים אינם נמנעים מאכילת חמץ, ונוסף על כך זהו איסור חמור יותר, שכן עונשו כרת] ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה התורה בו לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא" (ר"ן על הרי"ף, פסחים א ע"א). על טיעון המדרון החלקלק ותוקפו ראו מאמרי, "הלכה ומדרון חלקלק", אקדמות כג (תשס"ט), עמ' 33-48.

עמוק ובלתי ניתן לאיחוי. אף שהסיכוי לעדות קרוב נגד קרובו הוא סיכוי נמוך, הדבר מתרחש לעתים, ומציאות זו עלולה להביא לקרע משפחתי המתבטא ברצונו של המעיד לחנוק את עצמו בגלל מה שעשה. פירוק המשפחה מנוגד לדרכים הישרות, ועל כן חייבים למנוע את הגורמים לו. רגישות משפחתית זו בולטת על רקע המשמעויות המעשיות של הקביעה. דוגמה לדבר: רציחה של אישה בידי בעלה האלים אשר נעשית לעיני ילדיהם הבגירים לא תבוא על עונשה בסנהדרין בשל הרצון לשמור על עקרון המשפחתיות!<sup>7</sup>

גם פרשנים אחרים צעדו בכיוון דומה. רבי יצחק אברבנאל כתב:

ויותר נכון אצלי, שיאמר שהמצוה הזאת נכללת באמרו שם (ויקרא יט, טו): "בצדק תשפוט עמיתך". כי הצדק האמתי, איש בחטאו יומת, ובנים לא יומתו על אבות ואבות לא יומתו על בנים. וגם בענין העדות, אין ראוי שיומתו אבות על בנים – בעדותם שיעידו כנגדם, ובנים לא יומתו על אבות – בעדות האבות שיעידו עליהם. לפי שזהו כנגד הצדק הטבעי, אשר הוא שהבנים יליצו וישתדלו על שמירת אבותם, ועל הצלתם וכבודם, כמו שאמר (מלאכי א, ו): "ואם אב אני איה כבודי", ואיך יעידו לחייבם מיתה. גם האבות שיכמרו רחמיהם על הבנים כאב את בן ירצה, איך יחייבהו בעדותו מיתה, אינו כפי הצדק הטבעי. וגם עדות האבות לפטור הבנים, ועדות הבנים לפטור את האבות, אין ראוי לקבלו, כי יחס לבבם ויעידו כנגד האמת. ומפני זה, האמת והמשפט והיורש היה מחייב, שלא יקבלו עדות האבות על הבנים ולא הבנים על האבות, לא לזכות ולא לחובה (פרשנותו לדברים כד, טז).

7 בדבריי הדגשתי כי הסנהדרין היא המנועה מלקבל עדות קרובים. ברם ההלכה הקימה מערכת משפטית מקבילה, היא משפט המלך. בניסוחו של הרמב"ם: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד או שונא שהרג בשגגה יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניח תלויים ימים רבים – להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם" (הלכות מלכים ג, י). על היחס שבין שתי מערכות המשפט ראו מאמרי, "סמכות השיפוט של המלך", מגדים א (תשמ"ו), עמ' 61-80.

לדבריו, קבלת עדות קרובים היא נגד הצדק (!), מפני שמצד הצדק חובת הבנים היא להשתדל לשמור על הצלת קרוביהם וכבודם ולא להעיד נגדם, וחובת האבות היא לרחם על הבנים ולא לגרום למותם.<sup>8</sup> מטבע הבריאה חייב אב להגן על בניו ולא לפגוע בהם, ובנים חייבים לכבד את הוריהם ולא לגרום להם נזק. קבלת עדות האחד נגד האחר היא פעולה כנגד הצדק הטבעי, והתורה אינה מצווה לעשות דברים המנוגדים לעמדה מוסרית זו.

## ב

הכרת התורה במשפחה כגורם-על המונע קבלת עדות קרובים וניסוחו של אברבנאל שזה אורח הצדק והיושר מחייבים בחינה אחרת מזו המקובלת היום<sup>9</sup>

8 הסברים אלה נתקלים בקושי הגדול לבאר את הפסיקה שרק קרובי המשפחה של האב פסולים לעדות מדאורייתא ולא קרובי המשפחה של האם. שאלה זו אופיינית לנושא טעמי המצוות, שכן לרוב הטעמים אינם עומדים באתגר כינוס כל פרטי ההלכה לנימוק אחד המבאר אותם. זוהי, לדוגמה, הביקורת של המהר"ל על משנת הרמב"ם והרמב"ן בתחום טעמי המצוות:

אבל מכל מקום לא יצאנו ידי קושיא זאת, כי למה ציונו על בריה זאת ולא צונו על אחרת. וכן ב"אותו ואת בנו" שגם כן נתן הרמב"ן ז"ל הטעם כדי לקבוע בנו מדת הרחמנות שלא נתאכזר עם בעלי חיים, אם כן קשיא דלמה אסר לנו בשור ושה והתיר לנו בחיה לשחוט אותו ואת בנו, והנה אין טעמו עולה בכל. וכן ציוה אותנו שלא נתאכזר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, ואם שחט אחד בסוף היום ואחד בתחלת הלילה מותר ויש בזה אכזריות יותר מאחד שחרית והשני במנחה שאסור (תפארת ישראל, פרק ו).

היות שהמאמר אינו עוסק בסוגיית טעמי המצוות, לא אאריך בנושא זה. וזאת עמדת המשפט הישראלי, בעיקר בתחום פסולי העדות:

9 הכל כשרים להעיד בכל משפט, בכפוף לאמור בסעיפים 3 ו-4, ואין אדם פסול להעיד מפני שהוא בעל דין בתובענה אזרחית, או מתלונן או נאשם במשפט פלילי, או מפני שהוא מעבירו, עוכרו, בן-זוגו או קרובו של התובע, המתלונן, הנתבע או הנאשם, או מפני שהורשע או נושא עונש של עבירה (פקודת הראיות [נוסח חדש], התשל"א-1971, סעיף 2).

ברם המשפט הישראלי פוסל את בן זוגו של אדם או את אחד מהוריו או ילדיו מלהעיד לחובתו במשפט פלילי ורואה בהם פסולי עדות:

של מעמד האח, הקרוב ובן המשפחה.<sup>10</sup> אולם קודם לניסיון לעצב את התפיסה המיוחדת הזאת ארשום מקומות נוספים שבהם עקרון העדפת המשפחה בא לידי ביטוי ושההלכה מייחדת אותם לקרוב המשפחה:

#### 1. ומבשרך לא תתעלם

בנבואת המבקרת את התפיסה המוטעית של ימי הצום (ישעיהו נח) מתווה ישעיהו הנביא את הדרך הראויה: "הֲלוֹא פָּרַס לְרַעֲב לַחֲמֶךָ וְעַנְיִים מְרוֹדִים תָּבִיא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרִם וְכִסְיֹתוֹ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם" (ישעיהו נח, ז). הביטוי "ומבשרך לא תתעלם" נדרש על ידי חכמים בדרך אלגורית, הנוגעת לכל בני האדם, אך גם בהתייחסות מיוחדת דווקא לקרובי משפחה. דרשות אלו קובעות למשל:

- **עדיפות לנתינת צדקה דווקא לקרובי משפחה.** "הא כיצד? אלא אם יש לו לאדם מזונות בתוך ביתו ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיתפרנסו אחרים משלו, כיצד יעשה? בתחילה יפרנס את אביו ואמו, ואם הותיר יפרנס את אחיו ואחיותיו, ואם הותיר יפרנס בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס בני שכונתו, ואם הותיר יפרנס בני מבוי שלו, מכאן ואילך ירבה צדקה עם שאר בני ישראל" (תנא דבי אליהו, כז).<sup>11</sup>

---

במשפט פלילי אין בן זוג כשר להעיד לחובת בן זוגו, ואין כופים אותו להעיד לחובת אדם המואשם יחד עם בן זוגו בכתב אישום אחד; במשפט פלילי אין הורה וילד כשרים להעיד האחד לחובת משנהו, ואין כופים אחד מהם להעיד לחובת אדם המואשם יחד עם משנהו בכתב אישום אחד (שם, סעיפים 3-4).

ראו על כך חיה זנדברג, זכויות נאשמים: הזכות למשפט נפרד, [ירושלים]: נבו, 2001, עמ' 124-125.

10 מעניין לציין כאן את גישתו של רש"י הירש, שטען כי האיסור על העדאת קרובים נובע דווקא מהרצון להדגיש את ממלכתיות המשפט:

השופטים והעדים הם נציגי האומה ושליחיה, והם ממלאים את תפקידם בשם התורה שניתנה לאומה מידי ד'. ייצוג זה ושליחות זו הם המקור היחיד של כוחם וחשיבותם [...] אם יש קורבה באחד מהיחסים האלה, הרי הקשר ההדוק הזה יאפיל על הקשר הרחב והכללי, ולא על יסוד השותפות הלאומית, אלא כקרובים יפעלו וייראו העדים והשופטים, ודבר זה ישמיט את הבסיס העיקרי של חובתם ורשותם לפעול (רש"י הירש, פירוש לדברים כד, טז).

11 בוועדה המייעצת למנכ"ל משרד הבריאות בתחום תרומת האיברים נדרשנו (חברי

- **יחס מיוחד אפילו לגרושתו.** "אם נשא אדם אשה ומצא בה דבר וגרשה, ולבסוף נעשית עניה – יהא מפרנס אותה לפי יכולתו מה שיוכל, לכך נאמר ומבשרך לא תתעלם" (שם). אדגיש כי היחס המיוחד לגרושה נקבע חרף המגמה ההלכתית למנוע קשר בין גרוש לגרושה, מסיבות שונות, והוא אף מופיע באחת האגדות המיוחדות בעולמם של חכמים.<sup>12</sup>
- **סיוע משפטי אפילו בדרך שאינה שוויונית.** על פי ההלכה, הוצאות ריפוי של אלמנה נחלקות לשני סוגים: אם מדובר ברפואה שלא ניתן לקבוע סכום קצוב לריפוייה – הוצאות הריפוי הן חלק בלתי נפרד ממחויבות היתומים; אם מדובר ברפואה שניתן לקבוע מראש כמה יעלה הריפוי – ההוצאות הן חלק מהכתובה, ולמעשה הן על חשבונה. הגמרא מספרת כי רבי יוחנן יעץ לקרוביו היתומים לסכם עם רופא ללא דיחוי את דמי הריפוי של אמם החורגת כדי שמכאן ואילך הם יהיו על חשבונה. ברם מיד לאחר מכן הוא התחרט על מעשיו משום שהוא עשה עצמו "כעורכי הדיינים".<sup>13</sup> מספר הסיפור בגמרא מתלבט בשאלה מדוע אפוא הוא יעץ מלכתחילה ליתומים שהיו קרוביו עצה שאינה שוויונית כלפיה, והוא

הוועדה, ואני בתוכם) לדון בשאלת הקצאת האיברים להשתלה למי שאינו תושב ישראל. בשיח מעמיק שהתקיים ביולי 2009 במרכז הקונגרסים בשפיים התפתח דיון עז אם "עניי עירך קודמים" הוא טיעון אתי או מנוגד לאתיקה. ככל הידוע לי, לא פורסם ברבים פרוטוקול הדיון. אולם המסקנות הסופיות של הצוות שקבע את מדיניות משרד הבריאות בנושא הכניס למערכת השיקולים גם את השיקול הזה.

12 ראו יונה פרנקל, **סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 176-177. לסיפור אחר ראו דוד לוין, **תעניות הציבור ודרשות חכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד**, [בני ברק]: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 230-231.

13 "קריביה דרבי יוחנן הוה להו איתת אבא דהות צריכה רפואה. כל יומא אתו לקמיה דרבי יוחנן. אמר להו: איזילו קוצו ליה מידי לרופא. אמר רבי יוחנן: עשינו עצמינו כעורכי הדיינים! מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר? מעיקרא סבר ומבשרך לא תתעלם, ולבסוף סבר אדם חשוב שאני [אלמנת אביהם של קרוביו של רבי יוחנן נזקקה לטיפול רפואי. יעץ רבי יוחנן לקרוביו: הקציבו לה תקציב מוגדר לרופא (כיוון שאם הוצאות רפואתה תהיינה גדולות יותר ממה שהוקצב, ההלכה מתירה לגזור את ההוצאות מהכתובה המגיעה לה וכך יפסידו פחות). לאחר מכן אמר רבי יוחנן: נהגתי שלא כראוי, כמו עורכי הדיינים (הפועלים לטובת צד אחד ולא לטובת שני הצדדים). מדוע נהג בתחילה אחרת ולאחר מכן שינה את עמדתו? בתחילה סבר שעליו לציית

משיב: "מעיקרא סבר [בתחילה סבר] ומבשרך לא תתעלם". חרטתו נבעה ממעמדו המיוחד ולא מעצם ההתנגדות לסיוע משפטי במקרה בעייתי.

• **יחס מיוחד לקרובים.** "האזהב את שכיניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו" (יבמות סג ע"א), לאור הסברו של רש"י שם: "אז תקרא – לעיל מיניה כתיב [קודם לכן כתוב] כי תראה ערום וכסיתו – היינו דוחק העני, ומבשרך לא תתעלם – היינו אוהב את שכניו שהן כקרוביו ומקרב את קרוביו ונושא את אחותו".

• **רשע ערום.** אביי מבקר קשות את המייעץ לאדם אחר לנהוג שלא ביושר בבית הדין: "והא אמר אביי: איזהו רשע ערום? זה המשיא עצה למכור בנכסים כרשב"ג".<sup>14</sup> אף על פי כן הוא עצמו נהג כך, וכשמבקשת סתמא דגמרא להצדיק את נוהגו, היא מציינת שם: "בנו שאני", לאמור: מותר לתת עצה זו לבנו.

## 2. דין בא במחירת

ההלכה מתירה לאדם לעמוד על ממונו ולהניח שגם הפורץ לביתו יודע זאת. על כן מותר לו לאדם להניח שכאשר פורץ אדם לביתו, הפורץ מתכוון להורגו, שכן הוא יודע שהוא יעמוד על ממונו, ועל כן מותר לו להקדים רפואה למכה ולפגוע בפורץ. ברם אם מדובר באב הפורץ לרכוש בנו, אסור לכן להניח שאביו יהרוג אותו, כיוון שרחמי אב על בנים ועל כן אסור לו להורגו. ההלכה מניחה שישנו יחס מיוחד בין אבות לבנים, ועל בסיס הפסיכולוגיה של קרבת המשפחה היא אוסרת לממש את דין "בא במחירת" בנסיבות שבהן אב פורץ לדירת בנו. יש להדגיש כי מדובר אך ורק במציאות זו ולא במציאות ההפוכה, שבה הבן פורץ לרשות האב. הסיבה לכך היא שההלכה מניחה שרחמי הבן על האב קלושים והוא מתכוון אפילו להרוג אם הפריצה תסתבך.

יש לדין זה גם יוצאים מן הכלל. אכן, גם החזקה האמורה ביחס לאב אינה בגדר של חזקה שאינה ניתנת לסתירה. אם מדובר בנסיבות קיצוניות של שואה

---

לפסוק 'ומבשרך לא תתעלם' (כלומר לפעול לטובת הקרובים שלו). כשהחרט סבר שכאדם 'חשוב' אסור לו לפעול לטובת קרוביו" (כתובות נב ע"א).  
בבא בתרא קעד ע"ב. 14

של האב לבנו – כגון "אם הוא ידוע שהוא אכזרי על בנו" – חל על האב הדין הרגיל של גנב הבא במחתרת ומותר להורגו.<sup>15</sup>

### 3. ירושת תפקידים ממלכתיים

בסיומה של פרשת המלך שבספר דברים נאמר כי מלך השומר על מצוות התורה ומשפט המלוכה יזכה להוריש את כיסאו לצאצאיו: "לְבִלְתִּי רוּם לְכֹבֵד מֵאֲחִיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יְמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן יֵאָרִיךְ יָמֵים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל" (דברים יז, כ). לירושה זו שתי משמעויות: האחת, משמעות ציבורית, והיא יציבות השלטון והקמת שושלת מלוכה שתמיד למלוך. המשמעות האחרת מופיעה פעמים רבות בתנ"ך והיא השכר האישי למלך עצמו.

ירושה זו הפכה להיות גם עיקרון הלכתי ומשפטי. מדרש ההלכה קובע: "הוא ובניו – שאם הוא מת בנו עומד תחתיו. ואין לי אלא זה בלבד, מנין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם? ת"ל [תלמוד לומר] הוא ובניו בקרב ישראל" (ספרי שופטים, ט). עיקרון זה הורחב בהלכה היהודית ובמסורת לחיוב הורשת תפקידים ציבוריים, הנתפסת כמהלך נכון וחיובי. לצורך ההדגמה אצטט ממסקנות בית הדין הרבני בתל אביב:<sup>16</sup>

- א. אין אדם זכאי למכור משרה ציבורית שהוא מוחזק בה לאיש אחר. ומכל שכן שאין יורשיו זכאים למכור אותה.
- ב. כל שררה ציבורית שאדם זוכה בה, עוברת בירושה לזרעו אחריו ולכל יורשיו הראויים לכך ככל דיני נחלות.
- ג. (א) בסוג נושאי שררה נכללים כל אלה ששייך לגבם מינוי, כגון: שוחטים, מוהלים, חזנים, גבאי צדקה וכדו'. (ב) אשר לשמש בית כנסת, אם תפקידו לעסוק בשירות בלבד, כגון: נקיון, סידור רהיטים וכדו', אין זה בכלל מינוי ואין בזה דין חזקה; אם תפקידו לקרוא לעליות לתורה וכדו', חלים עליו כל דיני שררה.

15 שו"ת המבי"ט, חלק א, סימן שלט. וראו מגיד משנה, על הרמב"ם, הלכות גנבה ט, י.  
 16 דוב כץ ויצחק גלזר (עורכים), פסקי דין של בתי הדין הרבניים האיזוריים בישראל, ירושלים: הוצאת דפוס וייס ומשרד הדתות, ירושלים: [חש"ד], כרך ד, עמ' 206.

ד. יש דעה בין הפוסקים שגם חתן הוא בכלל היורשים לגבי שררה; ויש אומרים שבהיות שכל כוחו בא מצד אשתו ומכיון שהיא אינה ראויה לירושה זו, גם לו אין בה כל זכות. ה. הפוסקים חולקים בדין ירושה במקום שיש בנים, אם גם שאר הקרובים נחשבים כיוורשים אלא שהבנים קודמים; או שהם נחשבים אז כזרים. ונפקא מינה למקרה שהבנים מסתלקים מהירושה או שהיא אסורה עליהם בהנאה, מי הבא אחריהם.

לא כל המסקנות אכן תקפות, ובפסקים שונים נקבעו הלכות אחרות,<sup>17</sup> אולם הדיון בשאלת ירושת המשרות הציבוריות הוא חלק בלתי נפרד מהמסורת היהודית. יסוד הדיון הוא זכויות המושל להוריש את משרתו לבניו אחריו, והדבר מלמד על ההערכה החיובית לעקרון השושלת וההמשכיות המשפחתית.

#### 4. פדיון שבויים

פדיון שבויים מוגדר בהלכה מצווה עילאית,<sup>18</sup> והוא נחשב המטרה הראשונית של כספי צדקה. אף על פי כן נקבע במשנה, במסכת גיטין, כי "אין פודין את השבויין יותר מכפי דמיהן" (גיטין פד, מו). סוגיית התלמוד הבבלי (גיטין מה ע"א) מנמקת זאת בשני נימוקים נבדלים – ראשון שבהם הוא חברתי, ובלשון רש"י שם: "אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו". שני בהם הוא נימוק המביט אל העתיד, שכן אפשר שבעקבות הכניעה ללחץ הכלכלי במקרה אחד יסיקו החוטפים כי זהו מקור הכנסה כדאי ויגבירו את מאמציהם לחטיפות נוספות. בנושא זה נכתבו מאמרים רבים, בעיקר על רקע פרשת החטיפה והשחרור של גלעד שליט.<sup>19</sup>

ישנם הבדלים מעשיים רבים בין שני הנימוקים. אחד מהם, הקשור לסוגיה שבה אנו עוסקים, הוא השאלה אם מותר לאדם לפדות את קרוביו במחיר מופקע. רבי יעקב בן אשר פסק כי "אפילו אם קרובים רוצים לפדותו ביותר מכדי דמיו

17 ראו לדוגמה מאמרו של הרב ישראל מאיר לאו, "ירושה במשרות ציבוריות", תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 9-16.

18 ראו בבא בתרא ח ע"ב.

19 ראו לאחרונה מאמרו של הרב ישראל רוזן, "שחרור שבויים 'במחיר מופקע' שאיננו כספי", תחומין ל (2010), עמ' 95-102.



אין מניחין אותן, אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה, וכן לאשתו שהיא כגופו (טור יורה דעה, סימן רנב). ברם פוסקים מאוחרים יותר התירו לאדם לפדות את קרוביו, גם אם במחיר מופקע:

משמע אפי' [אפילו] קרובו אין לפדות ביותר מכדי דמיו מפני תיקון עולם, וכן משמע מדמסיים [מסיום ההלכה] אבל יכול לפדות את עצמו כו' משמע דוקא עצמו. אבל הב"ח [רבי יואל סירקיס, בעל "בית חדש"] פסק דרשאי לפדותו יותר מכדי דמיהן בין לבתו וקרוביו וכל אדם ואין מוחזין, כיון דליכא דוחקא דצבורא, וכ"ש דאין מוחזים [כיוון שהדבר לא דוחק את הציבור, וכל שכן שאין מוחזים] כשבא לפדות את אשתו אלא דאין [שאיין] מחייבין לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה וכן עמא דבר [וזהו הנוהג הציבורי] (ש"ך, יורה דעה רנב, ד).

נימוקי הש"ך (רבי שבתי כהן; מחבר "שפתי כהן" – פירוש הש"ך על השולחן ערוך), הם שניים: הנימוק הראשון טוען כי הטעם העיקרי להגבלת זכות הפדייה הוא הנימוק החברתי, ואם כן – כשמוכן אדם לשלם מכיסו את הסכום כולו ואינו נופל לטורח על הציבור מותר לו לפדות את קרוביו. הנימוק השני הוא "וכן עמא דבר", לאמור: זהו הנוהג הציבורי. ונראה מדבריו כי הוא מצדיק אותו בנימוק האנושי שאי-אפשר להגביל את האדם מלפדות את קרוביו גם אם יש בכך פגיעה ציבורית.<sup>20</sup>

## 5. חובת הייבום

קרבת המשפחה מטילה עוד חובות. בשעה שנפטר אדם ללא ילדים מוטל על אחיו להקים את שמו: "כִּי יִשָּׁבוּ אָחִים יַחְדָּו וּמֵת אֶחָד מֵהֶם וּבֶן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחֹצְצָה לְאִישׁ זֶר. יִבְמָה יָבֵא עָלֶיהָ וּלְקַחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיִּבְמָהּ. וְהִיא הַפְּכוּרָה

20 זהו חלק מתפיסה כללית של ההלכה כמי שאינה מתייצבת נגד הטבע האנושי, אלא מעצבת אותו בדרכה המיוחדת. עיקרון זה מופיע בפירוש הרמב"ן ביחס לאבלות על אדם שנפטר: "אין ראוי לכם להתגודד ולהקרח על נפש ואפילו ימות בנוער. ולא יאסור הכתוב הבכי, כי הטבע יתעורר לבכות בפירוד האוהבים ונדודם אף בחיים. ומכאן סמך לרבותינו באסרם להתאבל על נפש יותר מדאי" (רמב"ן, דברים יד, א).

אֲשֶׁר תִּלְדוּ יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל” (דברים כה, ה-ו). מדובר באחריות המוטלת על אח שלא להניח לִמְחִיית שמו של אחיו מהעולם. בספר בראשית אנו מוצאים סיפורים סבוכים יותר של ייבום, כגון זה של יהודה ותמר (בראשית לח),<sup>21</sup> ואפשר גם לפרש את סיפור בנות לוט כסיפור של ייבום (בראשית יט).

יש להדגיש כי חובה זו עומדת בניגוד מוחלט לאיסור הכללי של נשיאת גיסה (גם לאחר מות האח): “וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אָחִיו נָדָה הוּא עֲרֹוֹת אָחִיו גְּלָה עֲרִירִים יִהְיוּ” (ויקרא כ, כא). לאמור: התורה מחריגה את החובה למנוע את מחיית שמו של אח וקובעת כי במצב כזה נדחה האיסור הכללי של נשיאת גיסה מפני האחריות המשפחתית.

## ג

### דינים המבטאים ריחוק גדול יותר המוטל על בני המשפחה

קודם שאנתח את המשמעות העולה מעמדת התורה וההלכה ביחס לקרוב המשפחה אציין כי אנו מוצאים במקורות שונים התייחסות אחרת לחלוטין, המדגישה דווקא את ההתעלמות מקרבת המשפחה. כאשר משה רבנו מסכם את התנהגות שבט לוי בחטא העגל הוא מציין: “הָאֵמֶר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו וְאֶת אָחִיו לֹא הִכִּיר וְאֶת בְּנָו לֹא יָדַע פִּי שְׁמָרוּ אִמְרֹתָּהּ וּבְרִיתָּהּ יִנְצְרוּ” (דברים לג, ט). לאמור: שבחו של שבט לוי מצוין בהתנכרותו למשפחתו ולבית אביו בשעה שעמדה על הפרק שאלת שמירת אמרות ד’ ונאמנות לברית.<sup>22</sup> דברי חכמים מדברים גם על שהתורה אינה עוברת בירושה: “וזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה שנאמר יזל מים מדליו שמהן תצא תורה. ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן? אמר רב יוסף: שלא יאמרו תורה ירושה

21 ראו על כך את דברי הרמב”ן לח, ח. כן ראו שאול רגב, “טעמי מצות היבום: בין פילוסופיה לקבלה”, דעת 28 (תשנ”ב), עמ’ 65-86; יהודה ברנדס, “יבמות, עריות וקרובות: פתיחתא למסכת יבמות”, אקדמות יז (תשס”ו), עמ’ 171-201.

22 הפירוש המקובל הוא השתתפותו של שבט לוי במאבק נגד חוטאי העגל. ראו רש”י, בדברים לג, ט: “האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו – כשחטאו בעגל ואמרתי מי לה’ אלי נאספו אלי כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מישראל או את אחיו מאמו או בן בתו, וכן עשו”.

היא" (נדרים פא ע"א). באופן כללי, כהונה ומלוכה (שררה) עוברות בירושה; תורה ונבואה אינן עוברות בירושה.

**דיני הרחקה מעריות בתוך המשפחה.** חלק בלתי נפרד מדיני הנישואין בישראל הוא כמובן איסורי עריות בתוך המשפחה. ככל שהקרבה המשפחתית גדולה יותר, כן האיסור משמעותי יותר: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁתּוֹ אֲבִיו עֲרוֹת אָבִיו גְּלָה מוֹת יוֹמְתוֹ שְׁנֵיהֶם דְּמִיהֶם בָּם; וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כַּלְתּוֹ מוֹת יוֹמְתוֹ שְׁנֵיהֶם תָּבֵל עָשׂוּ דְמִיהֶם בָּם [...] וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשְׁתּוֹ בֵּית אָבִיו אוֹ בֵּית אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֲרוֹתָהּ וְהָיָה תְרָאָה אֶת עֲרוֹתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינַי בְּנֵי עַמִּים עֲרוֹת אֲחִתּוֹ גְּלָה עֹנֵו יִשָּׂא; וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁתּוֹ דְּוָה וְגִלָּה אֶת עֲרוֹתָהּ אֶת מְקַרְהָ הָעֵרָה וְהוּא גְלָתָהּ אֶת מְקוֹר דְּמִיָּה וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מְקַרְבַּ עַמִּים; וְעֲרוֹת אֲחֹת אִמָּךְ וְאֲחֹת אָבִיךָ לֹא תִגְלָה כִּי אֶת שְׂאֵרוֹ הָעֵרָה עֹנֵם יִשָּׂאוּ; וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דָּדָתוֹ עֲרוֹת דָּדוֹ גְּלָה חֲטָאֵם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמְתוּ" (ויקרא כ, פסוקים: יא, יב, יז, יח, יט, כ). דורשי טעמי המצוות לא ביארו את המצוות כקשורות בבעיה הרפואית שיוצרים נישואי קרובים, משום שמדע הגנטיקה לא היה ידוע להם. הם ביארו את הסיבות לכך בחשיבות העליונה של ידיעת היוחסין והאי-ערבוביה, וכן בעיצוב היחס הנכון למעשה המיני.

**הכרה בחיים המשפחתיים בהקשר של מלחמה.** הרמב"ם הדגיש בדבריו כי בעת מלחמה חובה להתנתק מהמשפחה:

מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה, ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה, וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה (הלכות מלכים ז, טו).<sup>23</sup>

23 מעניין להשוות את דברי הרמב"ם לדברי הרב קוק בהסברו מפני מה כל היוצא למלחמה כותב גט כריתות לאשתו:

כרם דברים אלה אין בהם כדי לבטל את העולה לעיל בדבר קיומו של יחס מיוחד לבני משפחה, בעיקר מפני שאין הם נסכים על יסודות ההלכה המשפטית כי אם על שאלת היחס הסובייקטיבי.<sup>24</sup> מה עוד שדווקא הם המבטאים את הקרבה אל המשפחה, שבעטייה יש צורך לצוות במיוחד בעת המלחמה.

## ד

### מהו הפענוח של מעמד הקרבה המשפחתית?

מהדברים שהובאו לעיל, המבטאים חלק מהתמונה ההלכתית הכוללת, עולה השאלה מהי התפיסה העקרונית הנמצאת בבסיסה של ההלכה בבואה לעסוק בשאלת הקרבה המשפחתית ומדוע ההלכה מייחסת לה חשיבות כה רבה. שאלה זו עולה ביתר שאת בתקופתנו, שבה נתפסים חלקים בהעדפות של בני המשפחה כמעשים שאינם מוסריים או אפילו חוקיים וכפעולות המנוגדות לעקרונות הצדק והיושר.

נראה כי אפשר להתוות כמה כיווני חשיבה כדי לעמוד על התפיסות העקרוניות של ההלכה.

---

ע"כ [על כן], קְבַא התור לעבוד לטובת האומה בכללה, אז כשרגא בטיהרא [כנר בצהריים] תבטל אהבת המשפחה, לבל תחלל את עז אהבת האומה. היציאה למלחמה לא היתה ע"פ חשבון של הצלחת הפרט, שחשב שכשישוב מן המלחמה יהיה מוצלח ומאושר. לא, הוא צייר בעצמו כאילו התיאש מן החיים הפרטיים, והולך הוא בשמחה ע"מ [על מנת] למות מות גבורים וקדושים במלחמת ד' לרומם קרן לעמו, ע"כ [על כן] כותב גט כריתות לאשתו ליאש את לבכו בכל האפשרי מקשר משפחה ומהרעיון הפרטי התלוי בו, בהיותו דורך מהלך של רעיון יותר כללי ויותר עליון, מהלך עבודת הקודש של העם כולו (אברהם יצחק קוק, עין אי"ה, שבת, כרך ב, ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק, תשנ"ה, פירוש לדף נו ע"א).

24 על עמדתו של הרמב"ם בדבר היחס המועדף לבני משפחה ולדיון גם בביוגרפיה האישית של הרמב"ם ובשאלה אם הוא נהג כך ראו אצל חנה כשר, "היחס המועדף לבני משפחה במשנתו של הרמב"ם", עיון מה (תשנ"ו), עמ' 115-124.

1. הרחבה של מושג ה"אני"

התפיסה המשפחתית של ההלכה מרחיבה את ה"אני" העצמי. לאמור: אין ספק שמותר לאדם לפעול למען עצמו אף אם פעולותיו למען זכויותיו עלולות לצמצם את האפשרויות של האדם האחר ואת זכויותיו. בדוגמאות שהובאו לעיל מותר לאדם לסרב להעיד נגד עצמו, וכלל ידוע הוא שאין אדם משים עצמו רשע;<sup>25</sup> יש מקומות שבהם החוק קובע כי אין אדם מעיד נגד אשתו;<sup>26</sup> מותר לו לאדם להתפרנס פרנסת עצמו קודם שהוא נותן צדקה לאחרים ולהשיב את אבדתו אפילו לפני אבדת אביו;<sup>27</sup> עיקרון הלכתי בסיסי קובע "שלך קודם לשל כל אדם"<sup>28</sup> ו"חיך קודמין לחיי חברך";<sup>29</sup> מותר לאדם להיאבק על מינויו לתפקיד ממלכתי אף אם המינוי שלו פוגע באחרים; ומותר לאדם להוציא כל הון שבעולם כדי לפדות את עצמו למרות המחיר הציבורי שיש, אם יש, לפדיון זה.<sup>30</sup> פסיקות

- 25 ראו הלכות גירושין יג, י, שם עולה שאין מענישים אדם בהודאת פיו, ולא זו בלבד אלא שמתעלמים לחלוטין מכל עדות הנאמרת על ידו על עצמו.
- 26 ראו אורלי פישמן וליאור בן דוד, **עדות קרובים: סקירה משווה**, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 30.7.2007.
- 27 משנה, בבא מציעא ב, יא.
- 28 בבא מציעא ל ע"ב. ראו על כך ספרי – יובל שרלו, **בצלמו: האדם הברוא בצלם**, ירושלים: ר' מס, 2009, עמ' 166-169.
- 29 המקור המפורסם ביותר המביע רעיון זה הוא הוויכוח בין רבי עקיבא ובין בן פטורא (בבא מציעא סב ע"א) בדבר שניים ההולכים במדבר וביד אחד מהם קיתון מים המספיק לאדם אחד בלבד.
- 30 בהיסטוריה היהודית מצוין המהר"ם מרוטנברג (רבי מאיר בן רבי ברוך) כמי שסירב להיפדות בסכום כסף גדול. את סירובו ביאר המהרש"ל (רבי שלמה לוריא) כך:  
 ובודאי דעתו היה, שאם יפדו אותו, אם כן יש לחשוש שלא יעשו כן כל השרים לתלמיד חכם המופלג שבדור, בעבור רוב הממון, עד שלא יספיק ממון הגולה לפדותם, ותשתכח התורה מישראל. כי גם שמעתי שהיה ברעת אותו הצורך לתפוס גם הרא"ש תלמידו, ונודע לו, וברח לטוליטילא, וניצול ברחמיו וברב חסדיו. ומשום כך אמר החסיד, מוטב שתאבד מעט חכמה התורה מישראל, ממה שתאבד חכמת התורה עיקר, וזה האות שאז פסקה אותו הדבר והשמד לתפוס חכמי הגולה (ים של שלמה, גיטין ד, טו).

ברם עמדתו היא עמדה אישית ולא נפסקה להלכה, וכבר ציין הרדב"ז (רבי דוד בן זמרא, ממגורשי ספרד): "כבר נהגו כל ישראל לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן

הלכתיות רבות המבוססות על כלל זה עוסקות בסוגיית "עני המהפך בחררה"<sup>31</sup> (קידושין נט ע"א), ודי לנו אם נזכיר בהקשר זה את אחת משיטות בעלי התוספות אשר התירו לאדם להתחרות באדם אחר שכבר התקדם לקראת זכייה במציאה בשל ההנחה ההלכתית שאל לו להפסיד את ההזדמנות על אף העובדה שהמוצא הראשון יאבד את זכותו.<sup>32</sup>

מהו גבול ה"אני"? ביאור אפשרי הוא שעמדת ההלכה היא שהמושג "אני" מורחב גם ל"אני" המשפחתי.<sup>33</sup> מעגלי הזהות האישית של האדם הולכים ומתרחבים. ישנו "אני" אישי אינטימי, שאינו ניתן להרחבה. זהו ה"אני" שביטא השטן בתחילת ספר איוב: "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ד). אולם לא יהיה נכון לומר כי זהו מעגל הזהות היחיד, ובתנ"ך אנו מוצאים גם ביטויים אחרים לקרבת המשפחה, כמו דברי דוד על אבשלום: "בני אבשלום בְּנֵי בְנֵי אֲבִשָׁלוֹם מִי יִתֶּן מוֹתִי אֲנִי תַחְתֶּיהָ אֲבִשָׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי!" (שמואל ב יט, א). ה"אני" מורחב אפוא במעגלים ממעגלים שונים, ותחום ההרחבה הראשון הוא קרבת המשפחה. קרבה זו מתחילה בראש ובראשונה ביחסים בין אדם ובין אשתו, וכלל ידוע הוא בהלכה כי "אשתו כגופו". מובן מאליו כי הרחבת מושג ה"אני" אינה מוחלטת, ואין אשתו של אדם נחשבת גופו באופן מוחלט, אבל בתחומים רבים העיקרון המופיע כבר בפרשת הבריאה "ודבק באשתו" מלמד על זהות

---

הנמכרים בשוק [...] והנח להם לישראל שהם גומלי חסד בני גומלי חסד" (ש"ת רדב"ז א, מ).

31 "עני המהפך בחררה" הוא שם כללי להלכות המבקריות אדם הפותח בתחרות עסקית עם אדם אחר ובכך ממוטט את פרנסתו של האחר. המשמעות המילולית של הביטוי נגזרת מדברי הגמרא: "עני מהפך בחררה (מנסה להכניס לרשותו מזון, בין בזכיה מן ההפקר ובין בנדבות מאדם מסוים) ובא אחר ונטלה הימנו [...] נקרא רשע" כלומר: היורד לאמנות חברו נקרא רשע.

32 "היינו משום דאפשר ליה למיטרח ולמיזבן ארעא אחריתי, אבל במציאה או בהפקר דליכא למימר הכי אפילו רשע לא מיקרי [הדין הוא כזה משום שהוא יכול להתאמץ ולקנות קרקע אחרת, אולם כאשר מדובר במציאה או בזכיה מן ההפקר – שלא ניתן לטעון כלפיו שהוא יכול להשיג את אותו הדבר באותם תנאים – הוא אינו נקרא רשע]" (תוד"ה "איכא איסור", בבא מציעא י ע"א). ראו בטור חושן משפט, סימן קצד.

33 עקרון הרחבת המעגלים נמצא גם בספרו של פיטר סינגר: Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 29-35

משותפת לשניהם.<sup>34</sup> אשתו של אדם היא המעגל הראשון והצמוד, אך ההרחבה קיימת גם במעגלים רחוקים יותר: הוריו, ילדיו וכדומה. ההלכה עוסקת במיני ההיבטים של קרבת המשפחה; אחד הבולטים שבהם הוא פסולי העדות. כאמור, אם נקבל את עקרון הרחבת העצמי כי אז מדובר בהרחבה דיפרנציאלית – דהיינו, זהותו של האדם עצמו; אשתו; הוריו; ילדיו; דודיו וקרובי משפחתו. בכל מעגל הרחבה יש צורך להגדיר באילו תחומים ההרחבה באה לידי ביטוי ומה גבולה. בראייה ארוכה יותר מדובר בהרחבה גם אל קהילתו, בני עירו, עמו ואולי אף האנושות כולה. דברים דומים כתב הרב קוק באחת מאיגרותיו:

ובכן יש לנו אהבה עצמית אנארכיית חלקית, שגם היא מופשטת לסעיפיה, "עור בעד עור", "ע"י אותם הצינורות המוליכים את ההרגשה מאחד לחברו. יחושים כאלה הנם נמצאים במובן רוחני נסיוני בקישור של נפשות אהובות, שמהם נוסדה המשפחה, עד אשר, אם רק לא יהיה קשה לנו להשתחרר מן ההרגל, לא נתן ערך רב להכבדל הנמצא בין אותה ההרגשה המתפשטת, לעונג ולצער, מאבר למשנהו או מהבן אל האב ומאהוב לאהובה. כשהצינורות מתרחבים ביותר נעשות ההרגשות יותר זורמות, ויותר מוחשות וכולטות. כשהאורגן הלאומי הוא במילואו ושלמותו, מתארגן גם הוא בדוגמא של משפחה. ההתפתחות צריכה רק להרחיב את הצינורות, והאחדות האינדיבידואלית מתרחבת עד גבול הלאם.

34 הרב סולובייצ'יק ביאר בספרו אדם וביתו כי אותו סדק שנותר בשל חוסר האפשרות למזג מיזוג מוחלט את זהות שני בני הזוג גם בנישואיהם הוא המאפשר גם את הגירושין, אף שכרתו ברית נאמנות מוחלטת כיום הנישואין:

הנישואין, למרות אופיים כברית, אינם מוסד בעל ערך אבסולוטי. יש בהם קשר אובייקטיבי, אבל קשר זה מוגבל [...] יצירת קשר הנישואין איננה חודרת אל עומק לבה של האישיות, הנותרת בחזקת מסתורין, חוויה סובייקטיבית שלא ניתן להביעה במילים, והמצוייה מעל ומעבר לכל אמצעי של החצנה מילולית או אובייקטיביזציה (יוסף רב סולובייצ'יק, אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה, תרגום: אביגדור שנאן, ירושלים: עמותת תורת הרב, תשס"ב, עמ' 170).

מהלאם עד לאנושיות רק צעד. מהאנושיות לכל החי עוד צעד. מהתענינות במילוי של כדור אחד, עד כדי ההתענינות הפנימית והרצינית למלא המציאות בכל רחבו, איננו כ"א [כי אם] מהלך, מהלך אמנם רחוק. אבל הנצח איננו צריך לחפזון.<sup>35</sup>

## 2. שפת החסד

אחד היסודות העיקריים במשפט העברי הוא העיקרון "אין מרחמין בדין". מקורו במשנה כתובות (ט, ב) שבה נקבע כי אין מחלקים ירושה לאור העיקרון "יינתן לכושל שבהם" משום שאין מרחמין בדין. לאמור: היות שמדובר בהליך משפטי ואין מפעילים שיקולי רחמים בדין, לא יועדף בחלוקת הירושה האדם ה"כושל" שזקוק יותר לירושה. עיקרון זה הוא בסיס להלכות רבות. למשל, על אף האיסור בתורה לנגוש את הלווה, "כשיתבע המלוה הלואתו אע"פ [אף על פי] שהוא עשיר והלוה דחוק וטרוד במזונות אין מרחמין בדין אלא גובין לו חובו עד פרוטה אחרונה מכל מטלטלין שימצאו לו" (רמב"ם, הלכות מלווה ולווה א, ד). העיקרון מופיע גם בתשובות שבהן לא הועדפו היתומים אם הצדק לא היה עמם, "שאינו מן הראוי שהיתומים יפרעו ריוח דמשמע לא שהדין כך אלא מן הראוי לאומד הדעת – זו אינה טענה להפסיד ממון אחרים ואין מרחמים בדין" (שו"ת דברי ריבנות, פט; תורכיה, המאה השש עשרה). הוא גם חובר אל יסודות המשפט הקובעים כי אין לו לדיין אלא זמנו ומקומו וחובה עליו לשפוט באורחות הדין. אפשר שיסוד דין זה הוא באזהרת התורה "וְדַל לֹא תִהְיֶה רְיָבוֹ" (שמות כג, ג). אף על פי כן אנו מוצאים בדברי חכמים סטייה מעיקרון זה – הן דקלרטיבית הן נורמטיבית. במישור הדקלרטיבי ידועים דברי הגמרא "דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה" (בבא מציעא ל ע"ב), והביקורת שם

35 אגרות הראי"ה (ערך: יעקב הלוי פילבר), ירושלים: המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל, תשמ"ה, עמ' קעד-קעה. ראו גם בדברי רבי שמעון שקאפ (ראשית המאה העשרים): "אבל בדרך חיובי ראוי לאדם להקדים את טובת עצמו, ועוד יש מקום שביסוד בריאת אדם נטע הבורא יתברך בו תשוקת אהבת עצמו במידה גדולה מאוד [...] מזה מובן שמידת אהבת עצמו היא רצויה בעיני הקב"ה, רק צדיקים ילכו בה ופושעים ייכשלו בה" (ספר שערי יושר, ניו יורק: הוצאת הועד להוצאת ספרי הגאון רבי שמעון זצ"ל, תשל"ו, הקדמה).



נאמרה על שלא דנו לפני משורת הדין.<sup>36</sup> במישור הנורמטיבי אירע שאדם חויב לשלם אף שמבחינה דינית אין הוא חייב בתשלומים.<sup>37</sup> עיקרון דומה מופיע גם בהלכות השבת אבדה.<sup>38</sup>

36 על הדילמה עצמה ראה שו"ת שרידי אש, א, קכט, עמ' תיא:

וכבר אמרתי להרב [...] שליט"א, כי יש פסוק מפורש בתורה (שמות כ"ב, כ"ו): 'כי הוא כסותה לברו, הוא שמלתו לעורו. במה ישכב? והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני'. התורה הרבתה בדברים מרעידים את הלב, כדי לומר להמלוה, שאעפ"י [שאף על פי] שמצד המשפט אינו מחוייב להחזיר את המשכון שניתן לו לערבון, אבל במה ישכב? הרי שהזהירה התורה על הרחמנות.

37 "רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימיהו. אתו אמרו לרב: אמר ליה הב להו גלימיהו! אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין, למען תלך בדרך טובים. יתיב להו גלימיהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא וכפינן, ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגרייהו! אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין, וארחות צדיקים תשמרן סבלים שנסכרו על ידי רבה בר בר חנן שברו חבית של יין (מפני שלא היה להם כסף לשלם פיצויים) נטל רבה בר בר חנן את מעילם (כפיצוי). הסבלים התלוננו לפני רב (גדול האמוראים הבבליים), והוא ציווה על רבה בר בר חנן להשיב את המעיל לסבלים. רבה בר בר חנן הקשה על רב: האומנם הדין כך? (הלוא הם הזיקו לי!). ענה לו רב: אכן, 'למען תלך בדרך טובים'. ציית רבה בר בר חנן והשיב את המעיל. המשיכו הסבלים להתלונן: אנחנו עניים, טרחנו כל היום, אנחנו רעבים, ולא הרווחנו דבר. ציווה רב על רבה בר בר חנן לשלם להם את שכר יום העבודה. תמה רבה בר בר חנן: האומנם הדין כך? ענה לו רב: אכן, 'ואורחות צדיקים תשמור' (בבא מציעא פג ע"א). המרדכי (מגדולי אשכנז בסוף תקופת בעלי התוספות) כתב על כך:

וכיון דחזינן דהו כייפי להו הכי [ומכיוון שאנו רואים שהיו כופים עליהם כך] [...] גם אנן כייפין למיעבד [גם אנו כופים לעשות] לפני משורת הדין, אם היכולת בידו לעשות [...] ואמר רבי יוחנן: לא נחרבה ירושלים אלא בשביל שהעמידו דבריהם על דין תורה, ולא עשו לפני משורת הדין. וכן פסק הראב"ן ואבי"ה [מחכמי אשכנז במאה השנים עשרה-שלוש עשרה] דכייפין [שכופין] לעשות לפני משורת הדין (מרדכי, רמז רנז).

אולם חכמי ספרד חלקו על כך: ואולם מה שקראו בשם קדמוניהם "דרך טובים ואורחות צדיקים", הרי חובה שילכו (הבריות) אחרי זה, אלא שזאת חובה על הבעלים [המתדיינים], לא על הדיין. אכן הדיין לא יוסיף בדינו ולא יגרע ולא יעול, שלא יעות למאמרו: "לא תעשו עול במשפט, לא תשא פני דל" (רס"ג, ספר הפקדון, סעדיאנה [מהדורת שכטר], חלק שביעי, עמ' 40-41).

38 בבא מציעא כר ע"ב.

הסיבה לדיאלקטיקה בין שני העקרונות היא ששפת הדין והמשפט אינה השפה היחידה שלאורה יש לעצב את פני החברה. ישנה שפה אחרת – שפת החסד והרחמים – ובה הכמיהה היא לפיתוחה של שפת אהבה וקשר פנימי עמוק.<sup>39</sup> מעצם דברי המשנה במסכת אבות – “רבן שמעון בן גמליאל אומר: על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום” (אבות א, יז) – אנו למדים כי הדין והאמת אינם המוקדים היחידים הקיימים וכי ההלכה עוסקת רבות בשאלת היחסים בין תחומי ההלכה השונים, כגון האמת והשלום.<sup>40</sup> נראה כי גם ההכרה בקרבת המשפחה היא חלק בלתי נפרד מהעיקרון הזה. בד בבד עם החתירה לצדק ולשוויון יש בעולמה של ההלכה רצון לטפח גם את האהבה והאחוה הפנימיות בתוך עולם המשפחה ומשם להרחיב את עקרון “האח” למעגלים מתרחקים. בכך מעצימה ההלכה גם את השפה המיוחדת, זו שעניינה חסד ורחמים. כשם שא-לוהי העולם מוצג לא רק כא-לוהי הדין והמשפט כי אם גם כ”אל רחום וחנון, אך אפיים ורב חסד”, כך נוהגים גם בני האדם הדבקים בו ללכת אחריו ולפתח אף את השפה הזו. אחת ההשפעות שיש לה היא הקשר המשפחתי המיוחד, המוכר גם בעולמה של ההלכה.

### 3. הרצון לשמור על התא המשפחתי ולהרחיבו

עוד אפשרות לפענוח היחס המיוחד לקרובי משפחה היא החתירה העקרונית לטיפוחה של המשפחתיות בישראל במובנה הרחב. המבנה המשפחתי הוא, כאמור, אחת מבשוורת התורה כבר מפרשת הבראיה: “עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבֶשֶׁר אֶחָד” (בראשית ב, כד). בכך מלמדת התורה כי ארגון המין האנושי והיחס בין המינים מבוססים על המבנה של איש, אשתו וילדיהם (“והיו לבשר אחד”). מאוחר יותר מתארת התורה את המבנה הלאומי בלוח האומות המצוין בפרק יא של ספר בראשית ומרחיבה בכך את ההתייחסות מהמשפחה אל הלאום. מדובר אפוא במבנה יסודי, שעיקרו הוא הכרה בחשיבות המשפחתיות והלאומיות.

39 ראו מאמרי, “מערכת המשפט בדילמה האתית – פיל בחנות חרסינה”, אתיקה ומשפט בכריאות, גיליון מיוחד של רפואה ומשפט (דצמבר 2011), עמ' 75-79.  
 40 ראו מאמרי, “מדבר שקר תרחק: קיצור הלכות שקר”, צהר א (תש”ס), עמ' 13-24.

הדינים המיוחדים לקרובי המשפחה מעצימים אם כן את היסוד הזה, והם חלק מהמגמה החברתית של התורה. התורה מבקשת – דרך דיני משפחה אלה – לבצר את עקרון "למשפחותיהם לבית אבותם", ומשום כך היא מנסחת עקרונות העדפה בתוך המשפחה שיש להם מגמה חברתית מצד עצמה. לשון אחר: מול עקרונות הצדק והמשפט עומדים אינטרסים אחרים שיש לשמור עליהם ולפתחם, ובהתנגשות הערכים שבין חובת כינון החברה על עקרונות משפטיים ובין טיפוח היסודות החברתיים של המשפחה גובר לעתים כוחו של הערך של חשיבות קרבת המשפחה.

## ה

### האם ההלכה מציעה פתרון מעשי?

העקרונות האלה אינם יכולים לטשטש את העובדה שהיחס המיוחד לקרובי משפחה עומד בניגוד לכללים חשובים אחרים – מתחום המשפט, מתחום האתיקה ומתחום האחריות הציבורית. מדובר אפוא בהתנגשות ערכים המונעת את האפשרות להתמקד באחד הערכים בלבד ולהתעלם מהמשמעויות הבעייתיות של העדפה קיצונית של קרובי משפחה. ולא זו אף זו: לעיל הובאו לא מעט מקורות המלמדים על איסור הטיה מיוחדת לטובת הקרוב. לפיכך עולה השאלה אם יש בהלכה מקום שבו היא מתמודדת עם הערכים כולם ומעצבת דרך מעשית המאפשרת גם להביא לידי ביטוי את ייחודו של הקרוב וגם למצות את האחריות לערכים הלכתיים אחרים.

אחד המקורות המעניינים בהלכה לסוגיה זו הוא המשנה בפאה. משניות מסכת פאה עוסקות לקראת סוף המחלוקת בחלוקת צדקה לעניים. המסכת קובעת מידת מינימום לחלוקה:

אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים. רבי מאיר אומר, חצי קב. קב וחצי כסמין, וקב גרוגרות, או מנה דבלה. רבי עקיבא אומר, פרס. חצי לוג יין. רבי עקיבא אומר, רביעית. רביעית שמן. רבי עקיבא אומר, שמינית. ושאר כל הפרות, אמר אבא שאול, כדי שימכרם ויקח בהם מזון שתי סעודות (משנה, פאה ח, ו).

המשנה הבאה מממשת את עקרונות המשנה הקודמת בהיבטים אחרים:

מדה זו אמורה בכהנים ובלוים ובישראלים. היה מציל, נוטל מחצה ונותן מחצה.  
היה לו דבר מועט, נותן לפנייהם, והן מחלקין ביניהם (שם, ז).

מה משמעות הביטוי "היה מציל"? הפרשנות המקובלת מובאת בדברי גדול מפרשי המשנה – רבי עובדיה ברטנורא:

היה מציל – שאין רוצה לחלק לעניים שבאו כל מעשר עני שבידו ורוצה להציל ממנו לקרוביו העניים: נוטל מחצה – ומצניע לצורך קרוביו: ונותן מחצה – לעניים שבאו, ואם לאחר שנטל מחצה והצניע לצורך קרוביו.

אפשר אפוא ללמוד ממשנה זו על הניסיון בעולמם של חכמים למצע בין המעמד המיוחד של הקרובים ובין החשיבות העליונה של צדקה לכל העניים. הפתרון של "נוטל מחצה ונותן מחצה" מלמד למעשה על הליכה בשתי הדרכים גם יחד, בלי איבוד אחד מהרכיבים. העיקרון החלוקתי המצוי כאן נובע מהמודעות לשני הערכים גם יחד. ניתן להרחיב אותו הרבה מעבר לגבולו ולקבוע כי העקרונות החשובים העומדים בבסיס העדפת הקרוב אינם בלעדיים וכי חובה על כל עוסק בתחום זה לתור אחר דרכים המאפשרות את הכפילות הזו.<sup>41</sup>

## I

### ממשפחתיות לרעות

העקרונות שהוצגו לעיל קשורים להיבטים הפורמליים ההלכתיים של היחסים המיוחדים בין קרובי משפחה והצעת פשרם. לעיל הובאו שלוש אפשרויות

41 על השאלה אם מותר לו לאדם להעדיף את קרובו על פני עני אחר, כאשר העני האחר זקוק יותר לכסף אולם גם לקרובו מגיע, ראו אגרות משה, י"ד אף קמד.

להצדיק העדפה זו ולראות גם בה אחת המשימות החשובות ביותר לכינונה של חברת צדק. ברם ניתן לראות בשלוש האפשרויות הבסיסיות שהוצעו מפתח להעמקת יסודות הרעות במעגלים רחבים יותר. ההנחה העומדת בהמשך דבריי כפולה: ראשית, שההלכה היא גרעין היסוד של הפילוסופיה היהודית, ולמעשה הפילוסופיה של ההלכה היא יסוד הפילוסופיה היהודית;<sup>42</sup> שנית, אפשר להעתיק את שפת השיח ההלכתית מתחום לתחום<sup>43</sup> ולראות בסוגיה זו מפתח לסוגיית הרעות ופתיחת הלב בכלל.<sup>44</sup>

ניסיון החיים לימד אותנו כי העדפת קרובי משפחה היא הבסיס הגדול ביותר לשחיתות מינהלית. זהו התחום המועד לניגודי עניינים ולהעדפת עניינים שבתוך המשפחה על פני האמונים שיש לשמור להגדרת התפקיד. לכאורה נכון היה אפוא לנטרל את קרבת המשפחה. עקרונות אלו נכונים לא רק בשעה שאנו עוסקים בקרבה המשפחתית, ונכון להרחיבם לסכנת המדרון החלקלק שבטיפוח רעות וקרבה נפשית עמוקה בשעה שהן עומדות בניגוד להגיונות, צדק ושוויון. ככל מקום שבו אנו מוצאים אפשרות העדפה שלא כדין אנו חייבים לבלום את

42 טענה זו טען הרב סלובייצ'ק:

מחשבת ישראל בימי הביניים נארגה על ידי הוגים גאונים כהרמב"ם, רבי סעדיה גאון, רבינו בחיי ואחרים, וכולם היו מושפעים מי פחות ומי יותר מהפילוסופיה היוונית. מסיבה עקרונית זו עלינו לפנות אל אותם המקורות שבהם היהדות בטהרתה היא דומיננטית, ואלה הם מקורות ההלכה. על ההלכה היהודית המקורית אפשר וצריך לסמוך, היא הייתה מנותקת מן העולם החיצוני ולא הייתה מושפעת הרבה מגורמי חוץ. אנשי ההלכה היו מעין חבורה ייחודית לעצמה, ההשקפה היהודית באה לידי ביטוי ברור בהלכה דווקא (הרב יוסף דוב הלוי סלובייצ'ק, האדם ועולמו, ירושלים: הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ח, עמ' 20).

43 רעיון העתקות שפות השיח מעסיק אותי בשנים האחרונות, והוא מופיע בכמה מאמרים שכתבתי – כולם מבוססים על העתקת מושגים הלכתיים ממקורם לסוגיות שונות לחלוטין. ראו לאחרונה את ההתמודדות עם סוגיית המדרון החלקלק (לעיל הערה 6).

44 להשוואה מרתקת כדאי לקרוא את העימות בין המבקר המערבי לתרבות היהודית כפי שתוארה בידי עזריאל קרליבך בספרו הודו – יומן דרכים (תל אביב: ספרית מעריב, תשמ"ו, עמ' 88–93).

סכנת ההשחתה. השל"ה (ישעיהו הלוי הורוביץ) ציין שהוא היה "צווח ומזהיר" על עניין זה.<sup>45</sup>

ואולם הצגת הדברים כך מתעלמת מהצדדים החיוביים הבסיסיים שיש ברעות ובקרבה, כהרחבה של מושג המשפחה בישראל. ראש וראשון שבהם הוא עצם העובדה שזוהי תכונה אנושית טבעית. מימות הבריאה – שבהם הוכרז כי "לא טוב היות האדם לברו" – אנו מוצאים את החברות והרעות כחלק בלתי נפרד מעולמו של האדם, ואין האדם קיים לעצמו בלבד ואף לא למשפחתו כי אם כחלק ממערכת חברתית אנושית שבה הוא מוצא את הגשמתו ואת היציאה מבדידותו. ולא רק משום כך ראויה הרעות למקום המיוחד בעולמו, ולא יהיה זה נכון להגביל את מקומה רק כשנייה בסדר החשיבות. מדובר באחד היסודות העמוקים ביותר של הקיום.

זהות האישית של האדם אינו נבלמת בעולמו הפרטי בלבד, אלא היא הולכת ומתפרשת על פני המציאות. זהות זו היא גם זהות "מוציאה", והאדם מוצא את הגאולה ממצוקותיו ואת השיתוף בשמחותיו בעולמו המתרחב. היא גם זהות "מכניסה" – האדם מעשיר את עולמו ואישיותו על ידי ההיחשפות אל ה"אחר". הדיאלוג המתמיד בין האדם ובין סביבתו הוא מימוש צלם אֵל־והים

45 "בפרק בתרא דכתובות (קה ב), לא לידון אינש לא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה, דרחים ליה לא חזי ליה חובתא, ולדסני ליה לא חזי ליה זכותא ולא ישב אדם בדינו של מי שהוא אוהב או של מי שהוא שונא: שהוא אוהב – משום שהוא לא יראה את צדדי החובה; שהוא שונה – כיוון שהוא לא יראה את צדדי הזכות]. על כן כל דיין יבחר מה שבלבו, ויקיים 'זיראת מאלהיך' (ויקרא יט, לב), דברים המסורים ללב (קידושין לב ב), וימנע עצמו מהדין, אלא אם כן ששני בעלי דינין שוין בלבו. ומכל שכן אם מקרבא דעתו לאחד מהם מצד הקורבא, אף שכשר מצד הדין, מכל מקום למנע לנפשיה [שיימנע]. וכן החיוב מוטל על טובי העיר, אם ברור בלבם שזה הדיין מקרבא לזה, שיפסלוהו מלישב על הדין. כי הפסולין לאדם שאמרו החכמים מחמת קורבא, ונתנו גבול והתירו יותר מזה, זהו בסתם בני אדם. אבל אם מבורר בדעת בני אדם שעדיין אהבת הקורבה בלבו של זה, אזי ימנעוהו מלישב על הדין, ולא ישגיחו בגבול קורבא שנתנו החכמים. ואפילו בלא קורבא, אם ידעו ביה [בו] שהוא אוהבו במאור, לא יושיבוהו בדין, ולא ישגיחו על מה שכשר מצד דין תורה, כי דין תורה לא נאמר אלא מהסתם, ועל דבר כזה נאמר (בבא מציעא ל ב) לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דבריהם על דין תורה. ויען כי ראיתי המכשלה הזאת כמה פעמים, על כן הנני צווח על זה ועומד ומזהיר" (של"ה [ישעיהו הלוי הורוביץ], מסכת ראש השנה, פרק נר מצוה).

שבאדם, המפתח את הכוחות והכישרונות שבאישיותו ומביא לידי ביטוי את כוחות היצירה שבו.

ולא זו בלבד אלא שהתכונה של העדפת הקרבה נושאת בחובה גם יסודות מהותיים מתחום החמלה, האהבה והשותפות. ערכים אלה מבטאים את העולם המקביל לעולם הדין, האמת והצדק. אלו הם עולמות מקבילים, ועולם שאין בו חמלה ואהבה, קרבה ורעות, הוא עולם קר ומנוכר שבו אין באים לידי ביטוי היבטי הלמות הלב המשותפת שבין בני האדם ושפת האהבה. קביעות מסוימות בהלכה מביאות לפעמים להעדפת שפת הלב על פני שפת הדין והמשפט, עד לקביעה מרחיקת הלכת שהעמדה על דין תורה היא סיבה לחורבן ירושלים. קשר החברות בין בני האדם מוציא לאור עולם את עומקי הרגש והאמפטיה ומעצב את העולם כמקום שבו האדם מוצא את אושרו.

ולבסוף, כשם שאנו מוצאים ששפה זו חיונית לעיצוב המסגרת המשפחתית, כן היא חיונית לעיצוב הזהות הלאומית. לא ניתן לעצב זהות לאומית על בסיס החוק והמשפט בלבד, שכן הם נוגעים להיבטים המסורתיים של הקיום ולא לברית הייעוד המשותפת. רק שפה המדברת בלשון "ואהבת לרעך כמוך" ובדברי הלל המתמצתים את התורה כולה – "דעלך סני – לחברך לא תעביר" (מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך) – מאפשרת את כינונו של לאום משפחתי שבו נרקמת חויית קיום משותפת הנוגעת ליעדים החברתיים והלאומיים.

לפיכך, חרף הרתיעה הראשונית משפת הקרבה והרעות ולמרות אימוץ שיח הצדק המשפטי, נכון יהיה לשוב ולבחון גם את השפה השנייה המוצגת במאמר הזה ולתור אחר דרכים המאפשרות לדבר בשתי השפות גם יחד.

# האדם המצוי והחברה הרצויה

## עיון בתפיסות האדם של הובס, מרקס והרב קוק ובהשלכותיהן החברתיות

### ברוך כהנא

בית בונים מאבנים. חברה בנויה מבני אדם. אין בונים בית בלי להביא כחשבון את החומר העומד לרשותנו – איננו בונים גורדי שחקים מחול. האם אפשר לבנות חברה טובה, ראויה וצודקת מבני אדם? שאלה זו העסיקה את ההגות המערבית מראשיתה.

לידת העידן החדש לוותה בפרץ של חשיבה אוטופיסטית, שפע עצום של חזונות על עתיד מופלא, טוב לאין ערוך מן ההווה. הידוע מקרב ההוגים שעסקו בכך היה תומס מור (המאה התשע עשרה), ששם ספרו אוטופיה הפך סמל לתיאור מציאות מופלאה שיש לשאוף להתגשמותה. הסנונית הזאת בהחלט בישרה את בוא האביב. האווירה החדשה שפעה חזונות. בניגוד לעבר, החזונות החדשים סירבו להתמקד בעולמות רחוקים ובישויות מטפיזיות. כאן, על פני האדמה, צריך האדם עצמו לקחת את גורלו בידיו ולבנות את עולמו. "הומניזם" הייתה הסיסמה, ותרגומה המעשי היה בנייתה של חברת מופת שכל איש יוכל למצוא בה את אושרו, ובני האדם יחיו בה כאחים. המהפכה הצרפתית לא הייתה אלא התנקזות כבירה של רעיונות אלו למרכז העשייה הפוליטית. סיסמתה – "חירות, שוויון ואחווה" – הייתה ניסוח תמציתי ובהיר של מיטב ההגות החברתית החדשה. "המהפכה לא תיכון", הצהיר לואי דה סן-ז'וסט (de Saint-Just), "כל זמן שנשאר עוד קבצן ואומלל אחד ברפובליקה!"<sup>1</sup> הסיסמה 'אושר לכול' הפכה לסיסמת קרב: "תלמד אירופה לדעת שאין סובלים עוד עניים ומנצלים על אדמת

1 כפי שמצוטט אצל יעקב טלמון, ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית, תל אביב: דביר, תשט"ו, עמ' 147.



צרפת. ודוגמתכם תביא פירותיה בכל הארצות, תפיץ ברכים אהבת ה־vertu והאושר. האושר – רעיון חדש באירופה!<sup>2</sup>

חברת מופת היא אכן ציור מלהיב, אבל האם אפשר להעתיקו לחיי המציאות? האם חברה כזאת אפשרית לאור הידוע לנו על טבעו של האדם? המהפכה הצרפתית, על רעיונותיה המלהיבים, היא גם דוגמת המופת למהירות שבה הופכים רעיונות כאלה למפלצת של דיכוי ורשע. ואולי טבענו הסורר פשוט אינו מתאים ליצירת חברה הגונה הבנויה על עזרה הדדית ויצירה משותפת? "מבול עץ עיקש כמו זה שממנו נעשה האדם", אמר קנט, "אי אפשר ליצור דבר שהוא ישר לחלוטין".<sup>3</sup>

מראשית העידן המודרני הולכות ונוצרות תורות חברתיות מורכבות ועמוקות. סיפור המאבק ביניהן הוא במידה רבה סיפורה של התרבות המערבית כולה. ליברליזם וסוציאליזם, דמוקרטיה ופשיזם, נאבקות זו בזו על מגרש ההיסטוריה החדשה. כל הוגה חברתי מניח הנחות משלו על טבעם של בני אדם, ולפיהן הוא "מוכיח" שמשנתו בלבד היא "ריאלית" וניתנת ליישום במציאות החברתית הממשית. בסופו של דבר, נוהגים לטעון, המציאות תוכיח איזו מהתאוריות מתארת את "טבע האדם" בצורה נכונה ומדויקת. דוגמה לכך היא כישלונן המהדהד של הכלכלות ה"קומוניסטיות" – האם אין הכישלון הזה מוכיח שהמשנה הסוציאליסטית בטעות יסודה? ואולי, טוענים רבים, הטעות היא עוד יותר עמוקה, וכל ניסיון להשפיע על המציאות לאור "אידאולוגיות" תבוניות, יפות ככל שיהיו, נידון מראש לכישלון?

כפסיכולוג וכאדם מאמין ברצוני להעצים שני קולות שנשמעים בוויכוח הזה, אלא שהם אינם נשמעים די הצורך, לדעתי. האחד הוא קולם של פסיכולוגים, האחרת רופולוגים ויתר העוסקים במדעי האדם. אכן פליאה. כיצד מתנהל דיון מלומד על התנהגויות אנושיות בלי שממצאי הפסיכואנליזה והאנתרופולוגיה החדשה, למשל, יעמדו במרכזו? הקול האחר שלדעתי ראוי להעצימו הוא קולה של החשיבה הדתית, שיש לה הנחות משלה על טבע האדם. הנחותיה של

2 שם, שם.

3 ישעיהו ברלין, האנושות – בול עץ עיקש: פרקים בהיסטוריה של הרעיונות, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ה, עמ' 56.

החשיבה הדתית טרם גובשו למשנה חברתית מוצקה, והניסיונות לגבש משנה כזאת לא קיבלו הד ממשי ומשפיע.

במאמר זה אנסה לבקר כמה מהתפיסות החברתיות המוכרות, בעיניו של פסיכולוג ולבחון את האפשרות שדווקא החשיבה הדתית עשויה לתרום תרומה משמעותית לדיון החברתי. אבחן את מודל האדם של שלושה הוגים: אפתח בתומס הובס, שיצר את תמונת האדם האינדיווידואלי הפועל למען עצמו בלבד – תמונה שעומדת ביסוד החשיבה הקפיטליסטית לדורותיה; אמשך בבחינת מודל האדם של מרקס, המקובל על אבות החשיבה הסוציאליסטית, ואשאל מדוע קרסו המשטרים הכלכליים שהתיימרו ללכת בעקבות משנתו; אחתום את הדיון במודל האדם של הרב קוק, שמשנתו דומה ברבים מקוויה לזו של מרקס, אבל מכילה יסודות העשויים, אם נשתמש בהם נכונה, לשמש תשתית לחשיבה חברתית חדשה שתמנע מכשלויו של הסוציאליזם הישן.

### הובס והאדם ה"טבעי"

כל דיון בתאוריה פוליטית חייב לפתוח בהובס, שהיה כנראה הראשון מהוגי העת החדשה ששאל ברצינות אם אוטופיות יכולות להתממש או שהן אינן אלא פנטזיות בעלמא. כדי לבחון זאת הוא פנה לכריקה מדוקדקת של טבע האדם ויצר את אחת השיטות הראשונות שאפשר לכנות בשם המחייב "פסיכולוגיה".

הובס טען כי נטיותינו הגופניות הן מקור כל רצון אנושי: "התחלות זעירות אלו של תנועה בתוך גוף האדם [...] קרויות ברגיל שאיפה [...] שאיפה זו, שהיא פונה אל משהו שמעורר אותה, קרויה תאבון או תשוקה".<sup>4</sup> בכך קבע שכל הפסיכולוגיה שלנו נובעת מן הגוף, ואין לתת אמון במקורות "רוחניים" ערטילאיים לחיי הנפש. כך, בקפיצה נחשונית מכרעת, שחרר הובס את החשיבה הפסיכולוגית והחברתית המערבית ממורשתה הימיי-בינימית.

המסקנה הראשונה שהסיק הובס מנקודת המוצא החדשה הייתה שכל אושר נובע ממילוי התשוקות הגופניות: "האושר הוא התקדמות בלתי פוסקת של התשוקה ממושא למושא. השגת האחד אינה אלא תחנה בדרך אל השני [...] הריני

4 תומס הובס, לווייתן: או החומר, הצורה והשלטון של קהילייה כנסייתית ואזרחית, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, עמ' 46.

קובע כנטייה כללית של כל בני האדם – תשוקה מתמדת וחסרת מנוח של כוח אחר כוח".<sup>5</sup>

הבעיה היא שהמציאות מוגבלת, ומשאביה מצומצמים מכדי לספק את כל השאיפות של כולנו. כיוון שכך אותה "תשוקה מתמדת וחסרת מנוח" מעצבת את החברה כמלחמת הכול בכול: "ההתחרות על נכסים, על כבוד, על שררה, או על כוח אחר, מעוררת נטייה למריבה, לאיבה ולמלחמה"<sup>6</sup>, שהרי –

כששני בני אדם רוצים בדבר אחד, ואין אפשרות שייהנו ממנו שניהם גם יחד, הם נעשים אויבים זה לזה. וברוך אל תכליתם, שבעיקרה היא שמירת קיומם, ולפעמים רק תפנוק בלבד, מנסים הם להשמיד או לשעבד זה את זה [...] במצב זה של אי בטחון הדדי, אין לו לאדם דרך נבונה יותר מלהבטיח את עצמו, מאשר אם יקדם את הרעה, זאת אומרת, בחזק יד או בתחבולות ערמה ישתלט על כל מי שיוכל, עד שלא יראה עוד כוח אחר שיהא בו כדי לסכן את קיומו.<sup>7</sup>

במצב כזה "כל אדם אויב לכל אדם [...] אין מקום לחריצות ידיים [...] אין עבודת אדמה [...] אין בנינים נוחים [...] אין אומנויות, אין ספרות, אין חברה. ומה שגרוע מכל – פחד בלתי פוסק מפני מיתה בידי כוח הזרוע, שסכנתה אורבת בכל עת. האדם חי חיי בדירות, חיים דלים, מאוסים, בהמיים וקצרים"<sup>8</sup>. זהו "מצבם הטבעי" של בני האדם.

הובס אינו מניח רוע מולד, רצון ראשוני בהרס או תוקפנות בסיסית. הנחתו היחידה היא שהאדם הוא אורגניזם חומרי, ובתור שכזה הוא מתחרה עם כל יתר האנשים על משאביו המוגבלים של הטבע, ואין לו דרך לעשות זאת בלי לפגוע בהם, שהרי זוהי באמת מלחמה על עצם הקיום. אין דרך להיחלץ מן המצב הזה מלבד הכניעה לכוח גדול מכוחם של הפרטים השונים, שהוא כוחה של הקהילה:

5	שם, עמ' 88.
6	שם, עמ' 89.
7	שם, עמ' 114.
8	שם, עמ' 116.

האדם מטבע ברייתו אוהב חירות ושליטה על אחרים. מה מניע אפוא את בני האדם לשים לנפשם אותנו מעצור אשר רואים אנו שהם חיים על פיו בקהילות? תכליתם, או כוונתם, לשמור בדרך זו על קיומם ולחיות חיים של יתר קורת רוח. רצוני לומר, לחלץ את עצמם מאותו מצב של מלחמה שהיא תוצאה הכרחית [...] מהיפערלויותיהם הטבעיות של בני האדם, כשאין כוח נראה לעין שיהא מטיל את מוראו עליהם, ועל ידי אימת העונש יהא כופה אותם לקיים את האמנות שלהם.<sup>9</sup>

יצור כמו "האדם הטבעי", איזו חברה הוא יכול לכונן? האיבה הטבעית שבין בני האדם תחזור ותופיע ברגע שבו יקטן הכוח החיצוני הפועל על האדם ומכריח אותו לשתף פעולה עם רעיו. הרי זה כאילו באנו לבנות בית מלבנים שדוחות זו את זו ללא הרף. בית כזה לא יעמוד אלא אם נפעיל על הלבנים כוח שעוצמתו גדולה מהדחייה ההדרית שביניהן. שלטון, לפי הנחה זו, אין פירושו אלא כפייה. היחידים המקבלים את עולו מוותרים, למען ביטחונם, על היקרות שבזכויותיהם: על חירותם ועל יכולתם לשאוף לאושר לפי בחירתם וערכיהם. הפחד מ"המצב הטבעי" הוא הנותן לגיטימציה לויתור הזה. הכוח האלים של השלטון הוא המאפשר אותו.

האם, במצב כזה, יש מקום לסולידריות חברתית? אולי כן, אבל מקום מוגבל ביותר. בסופו של דבר, כל פרט עומד לעצמו ושואף לאושרו הפרטי. כשהוא מוותר על חירותו, הוא עושה עסק שאמור להשתלם לו – במונחי אותו אושר פרטי עצמו. במציאות כזאת כל שאפשר לטעון בזכות המחויבות החברתית הוא שמותר לחברה לכפות את מה שנחוץ לשם הישרדותה. אילו הוכחנו, למשל, שרמה מסוימת של עוני מאיימת על המשך קיומה של החברה (כלומר, מאיימת להחזירה ל"מצב הטבעי"), נראה שהייתה לה זכות לגבות מסים ולצמצם את ממדי העוני. אולם עצם מצוקתו של העני אינה יוצרת מחויבות משום סוג שהוא.

## סמית והאדם הכלכלי

משנתו של אדם סמית, אבי התאוריה הכלכלית הקפיטליסטית, מצוטטת רבות עד היום. מושגיו של סמית נראים כגרסה מרוככת של "האדם הטבעי". סמית אינו מתאר מלחמת הכול בכול, אבל נקודת המוצא שלו – ממש כמו זו של הובס – היא אוסף אנשים יחידנים שכל אחד מהם עובד עבור עצמו בלבד ואינו מעניק לזולתו דבר ללא תמורה. ההבדל העיקרי שבין הובס לבין סמית הוא שבעיני סמית האדם הוא רציונלי מטבעו. בסופו של דבר, שיתוף הפעולה בין הפרטים, אנוכיים ככל שיהיו, הוא באמת דרך יותר "כלכלית" לפתרון בעיות. כך נולדה דמות האדם שחכמי הכלכלה מכנים לפעמים "הומו אקונומיקוס" – אדם אנוכי, יצירתי (אך רק למען עצמו), מוכן לכל עסקה שתגדיל את רווחיו (כשתמיד החישוב הרציונלי של הגדלת הרווחים מאפיל על כל שיקול אחר).

הרציונליות היא התכונה האמורה לרכך את אלימותה של התמונה ההובסיאנית ולהמירה בתמונה של שיתוף פעולה טבעי, כביכול, שאינו מצריך (כמעט) שלטון מרכזי (המדינה, בתפיסה הזאת, אמורה להסתפק בתפקיד הצנוע של שמירה על כללי המשחק הכלכלי). אלא שהאנוכיות הבסיסית, שהקפיטליזם מניח כנתון, רואה לא פעם במושג "טובת הכלל" אוסף מילים נאות שעשוי להצדיק כל עוול שבעולם. "היד הנעלמה" של חוקי הכלכלה פועלת לא פעם דווקא לטובת אלה שהיו מסתדרים היטב בג'ונגל ההובסיאני. והנה כך מסביר ג'ון רוקפלר את חוקי הכלכלה (לתלמידי בית ספר כנסייתי!): "התפתחותו של עסק גדול אינה אלא הישארותו של המתאים ביותר [...] ניתן לגדל את שושנת 'הנוי האמריקני' בהוד ובניחוח המשמחים את לב רואיה, רק על ידי כיסוח הניצנים הראשונים המתפתחים סביבה"<sup>10</sup>. וכלכלן מאותה אסכולה מעיר ש"חוק ההישארות של המתאימים ביותר לא נוצר בידי אדם. התערבות במהלכו תביא רק להישארותם של הבלתי מתאימים ביותר"<sup>11</sup>.

האסכולה הזאת לא השתנתה, רק ניסוחיה התרככו משהו במרוצת השנים. "האדם החופשי", קובע מילטון פרידמן, נביאו הערכני של הקפיטליזם התחרותי,

10 מובא אצל ג'ון קנת גלברייט, *חברת השפע*, תרגום: יוסף עוזיאל, תל אביב: עם עובד, 1972, עמ' 69.

11 שם.

"לא ישאל מה יכולה ארצו לעשות למענו ולא מה הוא יכול לעשות למענה, אלא: 'מה יכולים אני וחבריי האזרחים לעשות באמצעות השלטון' כדי לסייע לעצמנו למלא את חובותינו האישיות, כדי להשיג את שאיפותינו ומטרותינו השונות, ומעל לכל כדי לשמור על חירותנו?"<sup>12</sup> לתפיסתו, בני אדם אינם חייבים דבר זה לזה, אלא אם כן הוא נובע ממערכת ערכים שבחרו בה מיוזמתם: "בחברה, החופש אין עניינו לומר מה יעשה היחיד בחופש שלו. אין כאן תורת מוסר חובקת כל. ובאמת, מטרה מרכזית של הליבראל היא להשאיר את הבעיה המוסרית ליחיד כדי שייאבק איתה בעצמו".<sup>13</sup> אין לליברל כל נטייה להשפיע על מישהו לבחור בטוב, ובוודאי שלא לכפות בחירה כזאת. "הוא [הליברל] רואה את בעיית הארגון החברתי כבעיה שלילית של מניעת אנשים 'רעים' מלגרום נזק מזה, וכבעיה של מתן אפשרות לאנשים 'טובים' לעשות טוב מזה".<sup>14</sup> האם יש מקום, למשל, להתגייסות של החברה כולה להקלת מצוקתם של חלק מחבריה? ממש לא. על ביטוח חובה לעת זקנה, למשל, כותב פרידמן כי –

אנשים יכולים היו להחליט, אם רצונם בכך, לנהוג כל אחד לחוד כפי שדורש מהם החוק לנהוג ככלל. אך כל אחד מהם הוא קצר רואי ואינו דואג לעתיד [...] אלה מבינינו המאמינים בחופש חייבים להאמין גם בחופש של אנשים לשגות את שגיאותיהם. אם אדם מעדיף ביודעין לחיות את חיי הרגע, להשתמש במקורותיו להנאות ההווה, כשהוא בוחר על ידי כך במכוון חיי עוני לעת זקנה – איזו זכות יש בידינו למנוע בעדו לנהוג כך?<sup>15</sup>

ואם ימותו הזקנים האלה, קצרי הראות, מרעב ומקור, מה אפשר לעשות? זוהי, כנראה, בחירתם שלהם. אנחנו איננו חייבים להם דבר. כל אדם לעצמו, אלא אם כן משהו מאיים על כולם יחד, שהרי החוזה החברתי כולו לא נוצר אלא כדי להתמודד עם איומים. מעבר להם, כל אדם בוחר את ערכיו הוא, לטוב ולמוטב.

- |   |    |
|---|----|
| מילטון פרידמן, קפיטליזם וחופש, תרגום: מזל כהן, ירושלים: אדם, 1962, עמ' 2. | 12 |
| שם, עמ' 11.   | 13 |
| שם.   | 14 |
| שם, עמ' 167.  | 15 |

טיעונים כאלה מהדהדים ללא הרף בשיח הכלכלי והחברתי שלנו. אם נעלה מסים לעשירונים העליונים, אומרים לנו, העשירים ייקחו את כספם לחו"ל. ואם נקשה ונאמר שבצורה כזאת הם יפגעו בעמם שלהם ובחברה שבה הם חיים – כן, ישיבו לנו, אבל עסקים הם עסקים. קודם כול הרווחים האישיים שלך, אחר כך כל היתר (כולל נאמנות לחברה שגידלה אותך או רצון להיטיב לאחריך). מה אפשר לעשות, משלימים רבים את הטיעון, זהו טבע האדם. זוהי בדיוק השאלה – האם זה באמת טבעו של האדם?

### ביקורת האדם היחידני

כשקראתי את הובס לראשונה הטרידו אותי דווקא השאלות הקונקרטיות, הטריויאליות לכאורה: איך הצליחו האנשים ה"טבעיים" האלה להסכים לויתור הדדי על זכויותיהם – איך נערך המשא והמתן, ובאיזו שפה? האם ב"מצב הטבעי" הייתה לשון אחת לכל "האנשים הטבעיים" האלה, או שמא לכל אחד מהם הייתה לשון משלו, אם בכלל? ואיפה הם רכשו את הסגולות הנפשיות הנדרשות למשא ומתן מורכב כזה?<sup>16</sup>

הנחת היסוד של הובס הייתה קיומם של בני אדם יחידים, נטולי חברה וממילא נטולי תרבות. אנשים שדבר אינו מעניין אותם ודבר אינו אמור לעניין אותם, מלבד סיפוק צורכיהם הגופניים. רק חרדתם לצרכים אלה היא שמביאה אותם לצורת הקיום החברתית. מאחר שבזמנו עדיין לא הייתה אנתרופולוגיה מדעית, הובס פשוט הניח שאנשים כאלה התקיימו פעם, ומן הסתם הם קיימים גם היום איפשהו: "הפראים במקומות רבים באמריקה אין להם ממשל כלל [...]. והם חיים כיום הזה באותה צורה בהמית כמו שתיארתי".<sup>17</sup>

אלא שמאז סרקו אנתרופולוגים כל פינה נידחת על כדור הארץ, מקוטב לקוטב, ונחשף מגוון עצום של אורחות חיים שקשה לעמוד על היקפו. אחד הדברים היחידים שלא נמצא הוא בני אדם יחידנים חסרי הקשר חברתי ותרבותי, כאלה שמשקפים את המצב האמור להיות "טבעי".

16 ראו ביקורת דומה אצל קרל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2003, עמ' 297.

17 הובס (לעיל הערה 4), עמ' 117.

הנטייה העכשווית היא לסבור שמעולם לא היה אדם "טבעי" כזה, וגם לא היה יכול להיות. "מוחו של ההומו ספיינס", כותב האנתרופולוג האמריקני קליפורד גירץ, "כמו הכרוב המזכיר אותו כל כך בצורתו, צמח במסגרת התרבות האנושית ואינו יכול להתקיים מחוצה לה".<sup>18</sup> גירץ קובע כי –

בני אדם הם בעלי חיים בלתי שלמים, או בלתי גמורים, המביאים את עצמם לכלל השלמה באמצעות התרבות, ולא באמצעות התרבות באופן כללי, אלא באמצעות צורות תרבות פרטיות ומיוחדות ביותר: תרבות דובאי או תרבות יאווה, תרבות הופית או תרבות איטלקית, תרבות המעמד הגבוה או תרבות המעמד הנמוך, תרבות אקדמית או תרבות מסחרית.<sup>19</sup>

דברים אלה אינם סותרים את העובדה שהאדם הוא יצור אינדיווידואלי מיסודו. אריק אריקסון, הפסיכואנליטיקאי שחקר את התהליך המורכב שבו רוכש האדם את זהותו האישית, מציין שזהותו של הפרט מתעצבת תמיד כפלאח מסוים מאוצר הזהויות הקיימות בתרבותו ומהנגישות ליכולתו החברתית והכלכלית: "אנו עוסקים בתהליך ש'מקומו' בלב לבו של הפרט, אך גם בלב לבה של תרבותו הקהילתית – תהליך המתאם ומעצב בעצם בין שתי זהויות אלו".<sup>20</sup> קרל יונג, מייסדה של אסכולה פסיכו-דינמית חשובה, אומר דברים דומים מאוד כשהוא מתאר את תהליך האינדיווידואציה (התהליך שבו הופך האדם לאינדיווידואל) כתהליך חברתי ביסודו: "אינדיבידואציה פירושה ליהפך לפרט. אנו נעשים אנו עצמנו ככל שהאינדיבידואליות היא לדידנו ייחודנו הפנים-פנימי, האחרון עד תכלית, שאינו ניתן להתיישוב עם זולתו, הרי שאפשר לתרגם 'אינדיבידואציה' גם ל'התעצמות' או ל'הגשמה עצמית'".<sup>21</sup> יונג מדגיש שהאינדיווידואציה אינה סותרת כלל את הרצון להיטיב לזולת:

- |  |    |
|--|----|
| קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, תרגום: יואב מייזלר, ירושלים: כתר, עמ' 90.                   | 18 |
| שם, עמ' 58.  | 19 |
| אריק אריקסון, זהות, נעורים ומשבר, תרגום: רות הדס, תל אביב: ספריית הפועלים, 1990, עמ' 19.     | 20 |
| קרל גוסטב יונג, האני הלא מודע, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1975, עמ' 57 (ההדגשה במקור). | 21 |



אנו מכנים אגואיסטים בשם אנוכיים וכמובן אין לכינוי זה ולא כלום עם מושג ה'עצמי' כפי שאני נוקט אותו כאן. לעומת זאת דומה שההגשמה העצמית באמת מנוגדת לויתור עצמי. אי הבנה זו מקובלת מאד, משום שאין מבחינים כראוי בין אינדיבידואליזם לבין אינדיבידואציה. אינדיבידואליזם הוא הבלטה והדגשה מכוונת של הייחוד כביכול לשיקולים ולחובות קולקטיביים ואילו אינדיבידואציה פירושה – קיום טוב יותר ומושלם יותר של ייעודיו הקולקטיביים של האדם.<sup>22</sup>

המושגים האלה לא נוצרו בעקבות השערות כלליות או סברות כרס, אלא מהתמודדות עמוקה עם סיפוריהם האישיים של אנשים מציאותיים; הם גם אינם ניתנים להבנה כמושגי "האדם הטבעי" של הובס או "האדם הכלכלי" של אדם סמית.

אפשר לראות בתהליכים שעברה הפסיכולוגיה עצמה ראייה לחוסר התוחלת שבתפיסה היחידנית של האדם. פרויד, כידוע, היה הראשון שחקר את ההתפתחות הנפשית באופן אמפירי. משנתו הושפעה עדיין מהתפיסה ההובסיאנית, ששלטה ללא מיצרים באוניברסיטאות שבהן למד. האדם, לפי תפיסה זו, הוא קודם כול אורגניזם פיזיולוגי השואף לקבל את סיפוקיו מסביבתו. אלא שהמטופלים המציאותיים, אלה שעמם פרויד נפגש בחדר הטיפולים, היו טרודים בעיקר ביחסיהם עם האנשים הסובבים אותם או בזיכרונותיהם מקשרים אומללים שידעו בעברם. הצורך בסיפוק פיזיולוגי העסיק אותם הרבה פחות. גאוניותו של פרויד ידעה לגשר על הפער הזה. הוא תיאר את הסיפוק המיני כסיפוק ייחודי שאדם יכול לקבל אך ורק מאנשים סביבו. הצורך הזה מביא אותו, בסופו של דבר, להפנים את דמויות הוריו ומטפלו, לקבל עליו את כלליהם ו"להשקיע" בהם, ממש במובן המסחרי של המילה.<sup>23</sup> כך נוצרת, לפי פרויד, הנטייה החברתית של

22 שם, עמ' 58.

23 Joseph Sandler, Alex Holder, and Christopher Dare, *Frames of Reference in Psychoanalytic Psychology*, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, Department of Psychology, 1984

האדם, שהיא נטייה שניונית ולא מולדת. במובן הזה אפשר לומר שמשנתו של פרויד היא עיבוד פסיכולוגי של המיתוס ההובסיאני.

אלא שכבר בדור הראשון של תלמידי פרויד זנחו הבכירים שבהם את התפיסה היחידנית הזאת, משום שהיא נראתה להם מסוכנת ללא צורך. רונלד פרבן (Fairbairn), מאבות האסכולה של יחסי אובייקט, אינו מבין מדוע צריך להניח שהתקשרותו הרגשית של התינוק לאמו נובעת מהצורך בסיפוק פיזיולוגי. מדוע לא להניח פשוט שהוא זקוק לאם עצמה?<sup>24</sup> מלאני קליין, שחקרה כיצד מתמודד התינוק עם חרדותיו הפנימיות והחיצוניות, גילתה שמה שמאפשר לו להתמודד הוא הקשר עם דמות אִם היכולה להכיל את חרדותיו ושהוא חש כלפיה הכרת תודה על נוכחותה.<sup>25</sup> היינץ קוהוט (Kohut) מתאר את התפתחות עצם תחושת העצמי של הילד בעקבות מגע עם מבטה האוהב של אמו ומלמד אותנו שהתפתחות היכולת לאמפתיה היא אבן בוחן להתפתחותו התקינה של העצמי.<sup>26</sup> קוהוט מוסיף ומלמד שה"עצמי" אינו יכול להתקיים ללא "זולתעצמי" – זולת הקשור עמו בקשרי אהבה ואכפתיות – ומוסיף לכך שגם התרבות שבה חי האדם יכולה להפוך ל"זולתעצמי" כזה. כל תולדות הפסיכואנליזה מלמדות על הכרה הולכת וגוברת בחשיבותו המרכזית של הזולת לעצם הקיום הנפשי. איך מסתדרות התובנות האלה עם המיתוס של "המצב הטבעי", האנוכי ביסודו?

ממצאיהם של הפסיכואנליטיקאים והאנתרופולוגים גם יחד מצביעים על כך שהפרט האנושי כשלעצמו, בדמות "האדם הטבעי" של הובס או בדמות "האדם הכלכלי" של סמית, אינו אלא הפשטה בעלמא, דמות בדויה שלא הייתה ולא נבראה. האדם, כפי שאנו מכירים אותו במציאות, רכש את עיצובו הרגשי במסגרת קשריו המשפחתיים, שהם עצמם חלק מעולם תרבותי מוגדר. הוא דובר בלשון שלא הוא המציא, מאמין בערכים שרק את מקצתם יצר בעצמו, וגם החלק הזה אינו אלא עיבוד אישי של ערכי תרבותו (אפילו כשהוא מורד בהם, הוא יציר העולם הרוחני שלהם). האדם הריאלי טרוד בערך שמעניקה לו חברתו

William Ronald D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 24  
London: Tavistock Publications, 1952

מלאני קליין, **כתבים נבחרים**, תרגום: אורה זילברשטיין, תל אביב: תולעת ספרים,  
2002.

Heinz Kohut, *The Restoration of the Self*, New York: International Universities  
Press, 1980 26

ובמקומו בה לא פחות מבצרכיו החומריים. הוא עוסק בתהליך האינדיווידואציה שלו ומחפש את ייחודו האישי – במונחי המיתוס התרבותי שעליו חונך (שוב, גם כשהוא מתאמץ להשתחרר ממנו). הטענה ש"טבע האדם" הוא כולו תחרותי ואנוכי כמו שמצייר אותו הובס, או תחרותי ורציונלי כמו שמתאר אותו אדם סמית, אינה אלא הבל גמור. נכון, יש חברות רבות שבהן היחסים בין בני האדם הם אלימים ותחרותיים, אך קיימות גם חברות שבהן השיתוף נתפס כמושכל יסוד של חיי החברה, ואילו תחרות והתבלטות הם החריג הנדיר (והדחוי). מרגרט מיד (Mead) מתארת את שבט הארפשים מגינאה החדשה כמי שאינם מכירים כלל את תחושת הקניין ורואים באדם המרגיש בעלות אישית על יבול שגידל כאילו "עסק בצבירה ואגירה אנטי חברתית ומעוררת גועל נפש".<sup>27</sup> ממצאה של מיד אינם חריגים. אנתרופולוגים חקרו תרבויות רבות שאינן מבוססות על רכושנות ותחרותיות (וגם רבות שכן בנויות עליהן). לנוכח העובדות האמפיריות קשה מאוד לטעון שהרכושנות היא חלק בסיסי ב"טבע האדם". מרווין האריס, מבכירי האנתרופולוגים האמריקנים, מנתח את הידוע לנו על שורה ארוכה של חברות וטוען כי –

משקיף שהיה צופה בחיי האדם זמן קצר אחרי ההמראה התרבותית [מונח שמציין אצל האריס את התקופה שלפני 30 אלף שנה בערך] היה מגיע בנקל לכלל מסקנה שבני האדם נועדו להיות שוויוניים בכל דבר ודבר, זולת הבדלי מין וגיל. המחשבה שיום אחד יתחלק העולם בין אצולה ופשוטי עם, אדונים ועבדים, מיליארדרים וחלכאים חסרי בית, הייתה נראית לו מנוגדת לטבע האנושי.<sup>28</sup>

יש לשאול כיצד השתרש המיתוס על "האדם האנוכי" בחברה המערבית שלנו? כיצד נוצר מדע שלם (כלכלה) על יסוד הנחות שגויות בעליל, לטענתי, בכל הקשור לטבע האדם? וחשוב יותר – איך ייתכן שהמדע הזה "עובד" ומספק

27 מרגרט מיד, מין ומזג: בשלוש חברות פרימיטיביות, תרגום: מילא אהל, רמת גן: מסדה, 1950, עמ' 68.

28 מרווין האריס, בני מיננו: כיצד נוצרנו? האם נוכל לשרוד?, תרגום: עמנואל לוטם, תל אביב: מעריב, 1991, עמ' 206.

(בדרך כלל) תחזיות מדויקות למדי על הפעילות הכלכלית שלנו? יש להרחיב את השאלה – הכלכלה הקפיטליסטית כולה בנויה על ההנחות שהניח סמית על "טבע האדם". האם עצם העובדה שהיא פועלת וצומחת (למרות הקשיים העכשוויים) אינה מפריכה את כל הטיעון שבניתי כאן?

תשובה חלקית לכך נמצאת בעצם יכולתה של החברה לעצב את עולמם הנפשי של חבריה. אנשים בעולם הקפיטליסטי אכן מתנהגים כמצופה מהם, אבל לא משום שזהו "טבע האדם", אלא משום שכך עיצבה אותם החברה המסוימת הזאת. זוהי נבואה שמגשימה את עצמה. תשובה מלאה יותר אוכל לתת רק לאחר שאסקור את תפיסותיו של קרל מרקס, שמשנתו היא עדיין מהמשפיעות ביותר על השיח החברתי שלנו. ועם זאת לפני כשני עשורים קרסו כל הכלכלות שהתיימרו להיבנות לאור משנתו. רבים טוענים שבכך הופרכה התורה המרקסיסטית עצמה, ואין עוד תועלת בעיסוק בה. אנסה לבחון את הנחות היסוד של מרקס ואת התאמתן לידע האדם העכשווי, ועל סמך בחינה זו אעריך את הצלחת ניבוייו.

## מרקס והאדם החברתי

מרקס היה משוכנע שהוא בונה את משנתו על בסיס האדם הממשי, האמפירי, זה שאפשר לצפות בו במציאות הרגילה: "הנחות היסוד שבהן אנו פותחים אינן בשום פנים ואופן שרירותיות [...] אנו פותחים ביחידים הממשיים, בפעילותם בתנאי החיים החומריים שלהם – בין אם הם נתונים להם ובין אם נוצרו על ידי פעולתם. הנחות יסוד אלו ניתנות אפוא לבחינה אמפירית טהורה".<sup>29</sup>

לדעתו, כשאנו מתבוננים ב"יחיד הממשי", אנו רואים אותו תמיד כפרט בחברה מסוימת. היחיד כשהוא לעצמו אינו אלא הפשטה. צעד קטן בלבד מכאן מביא אותנו להנחה שהחברתיות היא עצם מהותו של האדם: "המהות האנושית אינה הפשטה הטבועה בפרט היחיד. במציאותה היא הסך הכל של היחסים החברתיים".<sup>30</sup>

- 29 קארל מארקס, כתבי שחרות, תרגום, מבוא והערות: שלמה אבינרי, תל אביב: ספריית הפועלים, 1977, עמ' 226.
- 30 קארל מארקס, מבחר כתבים פוליטיים, כינס, העיר והקדים מבוא: אברהם יסעור, תל אביב: ספריית הפועלים, 1983, עמ' 156.

מרקס מצטרף כאן למסורת פילוסופית מפוארת, שמקורותיה עוד באריסטו, הטוענת שהחברתיות היא עצם מהותנו. פירוש הדבר שהאדם לא יכול להיות אנושי באמת בלי הקשר שלו לבני מינו. לא הצורך החומרי מקשר בינינו, אלא עצם אנושיותנו:

הנח נא את האדם ואת יחסו אל העולם כיחס אנושי. במקרה כזה תוכל להמיר את האהבה באהבה בלבד, אמן באמן בלבד, אם רוצה אתה ליהנות מן האמנות, הרי שעליך להיות בעל חינוך אמנותי. אם רוצה אתה להפעיל השפעתך על אנשים אחרים, הרי שעליך להיות אדם שיש לו השפעה מרתקת ומעוררת באמת על אנשים אחרים. כל אחת מהתייחסויותיך אל האדם – ואל הטבע – חייבת להיות ביטוי מוגדר של חייך האינדיבידואליים הממשיים המותאם למושא רצונך. אם אתה אוהב בלי לעורר אהבה שכנגד, דהיינו שאהבתך אינה יוצרת את האהבה שכנגד, אם אתה על ידי ביטוי חייך כאדם אוהב אינך עושה את עצמך לאדם נאהב, הרי שאהבתך היא חסרת אונים, בישת מזל.<sup>31</sup>

הווי אומר, האדם הוא אינדיווידואל חד-פעמי. מטרתו הראשונה היא לבטא את כוחותיו. כדי לבטא כוח מכוחותיי אני יוצר משהו שרק אני יכול ליצור, משהו שהוא ביטוי לאינדיווידואליות העמוקה שלי. הזולת, בקבלתו את יצירתי, מאשר את האינדיווידואליות שלי באופן העמוק ביותר שאפשר. אם יש בי אהבה, האישור שיכול הזולת להעניק לאהבתי הוא בהסכימו לקבלה. כדי להעמיק בהבנת הטעון הזה כדאי לחשוב על גדילתו של תינוק. כולנו מודעים למה שצריך ההורה לתת לתינוקו, ממזון ועד חיוך. אבל לא פחות מזה, חשוב לדעת לקבל מהתינוק את מה שביכולתו להעניק לנו, וכוונתי: חשוב לתינוק עצמו. תינוק שהוריו שמחים בחיוכו וחשים שאהבתו להם היא מתנה גדולה שקיבלו. ילד שהוריו מאושרים ב"חוכמות" שלו ומכירים תודה על ציור שהביא להם גדל להיות ילד מאושר ובטוח בעצמו ובייחודו. כדאי לחשוב בהקשר הזה על מושג ה"זולתעצמי" של קוהוט ועל "הכרת התודה", שמלאני קליין ראתה בה מפתח

31 מארקס (לעיל הערה 29), עמ' 175.

להתפתחות נפשית, כדי לראות כמה מתאימות ההנחות האלה לפסיכואנליזה החדשה: כשאני מכיר תורה, ישאלו קליין וקוהוט כאחד, האם אני "נותן" משהו לזולת או שמא אני "רק" מעניק אישור למתנה שהוא נתן לי? האם אין שתי המשמעויות נכונות – וחיוניות – בו בזמן? לפי זה, האם האדם שואף "לתת" מעצמו לזולת או "לקבל" ממנו? האם הוא חברתי ביסודו או אנוכי וכל דאגתו לעצמו? מהזווית החדשה הנפרשת כאן אין משמעות לשאלה. המציאות הממשית מורכבת מבני אדם אינדיווידואלים המבקשים לבטא את כוחותיהם הייחודיים בהקשר חברתי, או מחברה שעצם הצדקת קיומה היא האפשרות שהיא נותנת ליחידים לבטא את עצמם. שני המשפטים חופפים:

יש למנוע מלחזור ולקבוע את "החברה" כהפשטה בניגוד ליחיד. היחיד הוא הישות החברתית. ביטוי חיו – אפילו אם אין הוא מופיע במישרין בתור ביטוי חיים שיתופי, המבוצע בעת ובעונה אחת עם יחידים אחרים – הריהו איפוא גילוי חיצוני לאישורם של חיו החברתיים. חיו האינדיבידואליים של האדם וחיו כיצור בן מינו אינם שונים איפוא זה מזה.<sup>32</sup>

כדאי להדגיש את המקום שמרקס מעניק ליצירתיות האנושית. בעיניו, הכוח היצירתי שלנו, יותר מכל דבר אחר, הוא מותר האדם: "ניתן לאבחן את בני האדם על ידי התודעה, על ידי הדת, על ידי כל דבר שבעולם. הם עצמם מתחילים לאבחן את עצמם מן החיות משעה שהם מתחילים לייצר את אמצעי מחיתם".<sup>33</sup> במילה "ייצור" מרקס אינו מתכוון לייצור חומרי דווקא. כל מעשה שנועד להפוך את המציאות לטובה יותר, ראויה יותר לחיים אנושיים, הוא ביטוי ליצירתיות אנושית: "אופן זה של ייצור יש לעיין בו לא רק מצד זה שהוא מהווה את ייצורו מחדש של קיום היחידים [...] הוא מהווה אורח מסוים של פעילות אותם יחידים. אורח מסוים של ביטוי חייהם, אורח חיים מסוים שלהם".<sup>34</sup> מרקס

32 שם, עמ' 147.

33 שם, עמ' 227.

34 שם, שם.

כולל בכך בפירוש את המאמץ לספק את הצד הרוחני שבאדם, מה שהוא מכנה "החושים הרוחניים" שלנו: "לא רק חמשת החושים, אלא גם מה שקרוי בשם החושים הרוחניים, החושים המעשיים (רצון, אהבה וכיוצא באלה), במילה אחת: החושניות האנושית ואנושיותם של החושים, נוצרים אך ורק באמצעות קיומו של מושאם: הטבע המואנש".<sup>35</sup>

"החושים הרוחניים" הם חלק ממהות האדם. בלעדיהם חיינו אינם אנושיים באמת. גם הם באים לידי ביטוי במעשה יצירה, שנעשה, תמיד, בהקשר חברתי כלשהו. כלומר, לאדם יש כוחות נפשיים, והוא רוצה לתת להם ביטוי בחייו המוחשיים. מטרתו היא לפתח את מכלול כוחותיו, החומריים והרוחניים. הוא יכול לעשות זאת אך ורק באמצעות התרבות, משום שהיותו בן תרבות אינה תוספת חיצונית למהותו. זוהי מהותו. אין כל סתירה או קונפליקט בין הצד האנוכי לצד החברתי שבאדם, כשם שאין סתירה בין צרכיו החומריים לבין "החושים הרוחניים" שלו. רצונו לבטא את כוחותיו הנפשיים המיוחדים אינו שונה מרצונו להיות פרט מועיל ותורם בחברתו. זהו אותו רצון עצמו. זוהי לדעת מרקס, דמותו האמפירית של האדם, כפי שהיא עולה מהתבוננות עובדתית בהתנהגותו. אין ספק שמדובר בתמונה אופטימית במיוחד, כפי שמציין מרקס עצמו:

אין צורך בחריפות מרובה כדי להבחין שהקומוניזם והסוציאליזם תלויים הכרחית במה שנובע מתורת המטריאליזם בדבר יצר לכו הטוב המקורי של האדם ושוויון הכישרונות השכליים של הבריות, כל יכולתם של הניסיון, ההרגל והחינוך, והשפעת הנסיבות החיצוניות על האדם, משמעותה המרובה של התעשייה, הצדקתה של ההנאה וכיו"ב.<sup>36</sup>

בהמשך אשאל מהו בדיוק המטריאליזם שמרקס מדבר עליו ואם הוא יכול להצדיק את האופטימיזם השופע שלו. בשלב זה רצוני להתמקד באופטימיזם עצמו.

35 שם, עמ' 150.

36 שם, עמ' 214.

מדוע, אם כן, איננו רואים זאת במציאות? מאין נולדה מלחמת הכול בכול המאפיינת את תרבותנו? מדוע כה שכיחות תופעות של חמדה אנוכית, תחרות הרסנית, צרות עין, שלא לדבר על אלימות, אכזריות והרסנות לגווניה? אם טבענו הבסיסי הרמוני כל כך, מהיכן נובעים הקונפליקטים הבלתי פוסקים בחברה ובנפש? כדי להסביר זאת מציג מרקס את המושג "ניכור" (מושג ששאל מהגל ושינה את משמעותו). כלומר, האדם המציאותי "מנוכר" לטבעו האמיתי; חלקים מסוימים בטבעו כאילו סורסו והופקעו ממנו לטובת מטרותיה של החברה הכללית (ובעיקר של המעמד השולט בה). האדם המנוכר הוא בעל מום, מבחינה נפשית, והוא נמצא בקונפליקט מובהק עם חברתו, בין שהוא מודע לכך ובין שלא.

יש לזכור שכל אחד מצורכי אנוש עלול, במצבים מסוימים, להפוך למרכז המציאות על חשבון כל יתר הצרכים. אדם העומד להיחנק אינו מתעניין בדבר מלבד הצורך שלו בחמצן. במקרה כזה הוא חש את הצורך בחמצן כצורך גופני טהור, בלי קשר לצרכים אסתטיים, למשל (במצב הרגיל אדם אינו מסתפק בעצם מציאותו של האוויר. הוא רוצה "אוויר צח", או שלפחות לא יהיה מעופש). מרקס מתייחס לרידודם של צרכים אנושיים לתשתיתם הגופנית ומכנה זאת "הפשטה" של הצורך, ניתוקו מהרצון הכללי בחיים טובים:

בשביל האדם הגווע ברעב אין קיום לצורה האנושית של המאכל אלא רק לאופיו המופשט כמזון. המזון, לדידו, יכול להיות קיים בצורתו הגסה ביותר, ואין לומר מה מותר פעילות הזנה זו מפעילות ההזנה הבהמית. לאדם הנצרך והטרוד בדאגות אין חוש ליפה במחזות ואין לו משמעות לגביו. הסוחר באבנים יקרות רואה רק את ערכה המסחרי, אך לא את יופייה וטיבה המיוחד של האבן הטובה, אין לו חוש לאבנים טובות.<sup>37</sup>

אנושיותה של האכילה אינה מצטמצמת למשמעותה כ"מזון". היא מתבטאת, למשל, בכך שאנו מזמינים חבר לסעודה, מקשטים את כליה, משמיעים מוזיקה טובה, מברכים עליה ראשית ואחרית. למי שגווע ברעב, לכל אלה אין משמעות.



כל מבוקשו הוא לשבוע. המזון מתרדד למשמעותו המופשטת ביותר (מספר קלוריות למשל). שאר הרוח שאנחנו מעניקים לאכילה מסולק לצדדים, מדוכא. מרקס טוען שכל התרבות המסחרית שלנו מבוססת על הפשטה מהסוג הזה: המסחר מסלק מהאבנים הטובות, למשל, את יופיין ומותיר מהן רק "ערך" מופשט לגמרי. כך הופכת התפיסה המופשטת, התועלתנית (שבמצב טבעי היא המאפיינת אך ורק את ה"אדם הגווע"), לתפיסה כלל-חברתית. בחברה כזאת נגזר על כל ערכיו הלא הומריים של האדם להיות מדוכאים ומודחקים (כמה דומה רעיון זה לקטעים שהקסימו אותנו בילדותנו מהספר "הנסיך הקטן", שבו מסביר הנסיך כי ה"מבוגרים" לא יבינו כלל מהו יופיו של בית, אם נתארו להם כפי שהוא. "אלא אם כן תאמרו להם: 'ראיתי בית שמחירו עשרת אלפים לירה'. רק אז יקראו בהתפעלות: 'מה יפה בית זה!'"<sup>38</sup>).

הטבע יצר את האפשרות שבמצבים מסוימים ישתלט חלק קטן ממהותנו על המכלול כולו. היא קיימת כדי להתמודד עם מצבי קיצון כמו גוויעה ברעב. אבל התרבות שלנו הפכה את ההפשטה הזאת לכלל. צדדים מסוימים שלנו – היצרים הפיזיולוגיים – "מופשטים" ממקורם ומועמדים במרכז החברה והנפש כאילו לא היו בנו צדדים נוספים.

בצורה כזאת האדם "מורד רוחנית ונפשית לדרגת מכונה ונהפך לפעילות מופשטת ולבטן"<sup>39</sup>. כלומר, גם כשהאדם "חופשי", לאחר שעות עבודתו, הוא מורד למדרגת "צרכן" פסיבי של הטובין שייצר בזמן העבודה. הצריכה אינה ביטוי למהותו האנושית, אלא חלק מסוים מתהליך הייצור. גם הצריכה, ולא רק הייצור, היא ביטוי לשעבוד האדם למערכת הייצור: "אמת שאכילה, שתייה, פריה ורביה וכיו"ב גם הן בחזקת פונקציות אנושיות, אולם בניתוקן משאר המעגל של הפעילות האנושית ובהיהפכן לתכליות סופיות ובלעדיות, הריהן בהמיות"<sup>40</sup>.

יש לשים לב שביקורתו של מרקס מופנית כאן כלפי צורת הצריכה ולא כלפי כמותה. הביקורת המרקסיסטית על עוניים המחפיר של הפועלים בתקופתו (כתביו המאוחרים, ובעיקר ה"קפיטל", מלאים דוגמאות מזעזעות לכך) היא רק

38 אנטואן דה סנט-אכזופרי, הנסיך הקטן, תרגום: אריה לרנר, תל אביב: עם עובד, 1980, עמ' 14.

39 מארקס (לעיל הערה 29), עמ' 83.

40 שם, עמ' 123.

חלק מביקורתו העיקרית, העוסקת בַּניכור המלווה בחברתנו הן את הייצור הן את הצריכה. רק לאור ההנחה הזאת אפשר להבין את טענתו שבעומק הדברים גם המעמד הגבוה משועבד למערכת החברתית המנכרת, ואולי מצבו קשה יותר, משום שמעמדו מקשה עליו לתפוס זאת:

קיים סוג של עושר שהוא רודף תענוגות, בלתי פעיל ובזבזני, ומי שנהנה ממנו מתנהג כיחיד אקראי הפועל ללא מטרה, הרואה את עבודתם המשועבדת של האחרים, את הדם והיזע האנושיים, כשכר תאוותו ובכך הוא רואה את האדם, ואת עצמו בכלל זה, כיצור שהוא בחינת קרבן ובחינת אין ואפס [...] עושר זה טרם גילה כי העושר הוא עוצמה זרה לחלוטין השלטת בו. עדיין הוא רואה בו את עצמתו שלו.<sup>41</sup>

זו משמעותה העמוקה של החתירה לסולידריות חברתית. אין מעמד יכול לשעבד את זולתו בלי לשעבד את עצמו באותה פעולה עצמה. הניצול הוא נשק שאינו יכול לירות לכיוון אחד בלבד. המחזיק בו פוגע, בהכרח, גם בעצמו. בנסיבות כאלה מה עולה בגורלם של הצדדים הרוחניים באדם, אלו שדוכאו על ידי הניכור? תשובתו של מרקס היא שהם מושלכים (במובן הפסיכולוגי של המילה) על מוסדות חברתיים, ההופכים נערצים מכיוון שהם מייצגים את כל מה שאנושי בנו ושאינו מצליח לבוא לידי ביטוי במציאות חיינו הממשיים. הדת, למשל, היא המוסד שעליו מושלכים כוחותיו הרוחניים של האדם (כמו יצירתיותו ורוחניותו). "הדת", הוא כותב –

היא התממשותה הדמיונית של המהות האנושית כל אימת שאין לה למהות האנושית ממשות אמיתית [...] הדת היא בעת ובעונה אחת ביטויו של היגון המציאותי יחד עם מחאה נגד היגון המציאותי. הדת היא אנחתו של יצור מדוכא, יגונו של עולם ללא לב כשם שהיא נפשן של נסיבות ללא נפש. היא האופיום של העם.<sup>42</sup>

41 שם, עמ' 162.

42 שם, עמ' 65.

הווי אומר, הדת מאפשרת לאנשים החיים בחברה אטומה וחסרת לב לדמיין שעולמם הוא כולו לב, אמפתיה ושאר רוח. כך היא מצליחה להיות "יגונו של עולם ללא לב, נפשן של נסיבות ללא נפש". הדת מתפקדת כמפלט דמיוני למעמד הסובל, כשם שהאופיום הוא מפלט כזה לאדם הפרטי. הניסוח "אופיום להמונים" הפך עם הזמן לסיסמת הקרב במאבק האנטי-דתי. אלא שמרקס רואה בדת – בניגוד גמור לדעה המקובלת – ביטוי לכל הנעלה שבאדם. עיקר ביקורתו מופנית אליה משום שהיא מסתפקת במימוש הדמיוני של מהות האדם ובכך מכשילה את הניסיון לתיקון אמיתי של מצבו:

ביסודו של דבר אין ביקורת הדת אלא ביקורת עמק הבכא שהדת משמשת לו הילת קדושים. הביקורת קטפה את הפרחים הדמיוניים שהיו תלויים בשלשלאות, לא על מנת שיהא האדם נושא שלשלאות ללא דמיון וללא נוחם, אלא על מנת שישליך תא שלשלאותיו ויקטוף את הפרח החי. ביקורת הדת משחררת את האדם מן האשליות על מנת שיהא חושב, פועל ומעצב את מציאותו כמי שאין לו אשליות וכמי שהגיע אל השכל. וזאת על מנת שיהא סובב סביב עצמו וסביב השמש הממשית שלו.<sup>43</sup>

דברים דומים כותב מרקס ב"תזות על פויארבך":

המסד החילוני פורש מעם עצמו ומשתכן בשחקים, כמלכות בפני עצמה – עובדה זו אין לבאר אלא דווקא מתוך הקרע הפנימי והסתירה העצמית של אותו מסד חילוני [...] לאחר שהמשפחה הארצית נתגלתה כסודה של המשפחה הקדושה, הכרח הוא לבקר את המשפחה הארצית עצמה מבחינה עיונית ולהפכה למבחינה מעשית.<sup>44</sup>

43 שם, שם.

44 מארכס (לעיל הערה 30), עמ' 156.

במונח "מסד חילוני" מרקס מתכוון בראש ובראשונה ל"ארצי" או ל"שייך לעולם הזה". החומרנות שהוא מדבר עליה כוללת בתוכה את הקדושה. אדרבה: התפיסה שהקדושה מתקיימת בשחקים, כ"ממלכה בפני עצמה", נובעת מכך שהמשטר הכלכלי הקיים קרע אותה בכוח ממקומה הנכון בחיים הממשיים.

לכן, הוא כותב, אי-אפשר להילחם בדת ישירות, אלא לשנות את המציאות שהדת היא נחמתה. ביטול הדת אינו יכול להתרחש אלא על ידי הגשמתה: "ניתן להפוך את הרוח הדתית לארצית רק במידה שדרגת התפתחותה של הרוח האנושית, המופעת בביטוי הדתי, תופיע ותגשם בצורתה הארצית".<sup>45</sup>

אפילו האינדיווידואליות, הנחשבת מקור הכוח האמיתי של הקפיטליזם, נפגעת על ידו. לדעת מרקס, בחברה מנכרת אין אינדיווידואליות אמיתית, כשם שאין חברתיות אמיתית. לדעתו, בחברה שהכיר "האדם היחיד שיש לו תוקף, המלך, הוא אדם המובדל במפורש מכל בני האדם האחרים, ויחד עם זאת הריהו יצור דתי המצוי בקשר ישיר עם השמים".<sup>46</sup> כלומר, כל אדם אמור באמת להיות אינדיווידואל, ולכל אדם אמור להיות קשר ישיר עם "השמים" ("שמים" במובן של קשר האדם עם כוחותיו הרוחניים). אלא שכאשר האיכות הזאת נמנעת מרוב האנשים בגלל אופי המשטר החברתי, הם משליכים אותה על אחד מהם, "המלך", והשלכה זו היא שמעניקה לו את כוחו ואת הקסם שהוא מהלך על ההמונים. אם הדברים נשמעים מיושנים מעט, שהרי אין לנו מלכים, די אם נתבונן ביחס שמקבלים בחברתנו אילי ההון ואילי הנוער כדי לראות ששורש הדברים לא השתנה כלל. כדאי גם להיזכר בסרט המופלא של חבורת מונטי פייטון ובזעקתו האחידה של ההמון "כולנו אינדיווידואליסטים", ואז לחשוב על שפע הפרסומות המטפחות את ה"ייחודיות" לכאורה, זו הניתנת לרכישה כמוצר צריכה בחנויות בגדים ושעונים, כדי להבין כיצד נוכרה בחברתנו האינדיווידואליות עצמה והפכה כלי שרת בידי מערכת עסקית משומנת.

שורש שורשי הניכור, לדעת מרקס, הוא הניכור הכלכלי. הסיבה לכך היא שכל חברה אנושית עד כה הייתה משועבדת לאופן מסוים של ייצור שהמשכיותו הייתה מטרתה העליונה. ואם צורת הייצור הזאת יוצרת אומללות, מה בכך?

45 שם, עמ' 47.

46 שם, עמ' 46.

אומללות עדיפה מרעב. כרי שהמערכת הכלכלית תשרוד, החברה ממשיכה לשעבד את בניה ולהפוך את יכולת היצירה שלהם לכוח זר המשעבד אותם. החברה לוקחת את מיטב סגולותיו של האדם – פעילותו האנושית, יצירתיותו, רצונו להיות פרט מועיל בחברתו – והופכת אותו לכוח העומד מולו ומשעבד אותו. במצב הזה האדם העובר "אינו מגשים את עצמו באמצעות עבודתו, אלא מכחיש את עצמו על ידיה. אינו חש בטוב בשעת עבודתו, אלא מרגיש עצמו אומלל. אינו מפתח אנרגיה גופנית ורוחנית מעשית, אלא מסגף את גופו והורס את רוחו".<sup>47</sup> הניכור יוצר אומללות, וזו יוצרת זעם. הזעם מופנה, בהכרח, כלפי העומדים בראש החברה ונהנים משליטה בתהליך הייצור (הנאה חומרית בלבד, כמו שראינו. בעומק הדברים המעמד ה"שליט" אינו פחות משועבד מהמוני הפועלים). כך נוצרה מלחמת המעמדות המפורסמת, שבה פתח מרקס את "המניפסט הקומוניסטי" שלו.

חשוב להדגיש: תיאור הניצול המעמדי, ומלחמת המעמדות הנגזרת ממנו, הם מסקנתה של שורת טיעונים ארוכה ומפורטת, והם חסרי משמעות בלעדיה. אילולא היה "טבע אנושי" עמוק, או אילו כלל הטבע הזה אך ורק צרכים גופניים, מה הייתה משמעותו של "ניכור" האדם ממהותו האנושית, שהוא עיקר ביקורתו של מרקס? אילולא היו השעבוד והניכור מנת חלקה של החברה כולה, מדוע מדגיש מרקס שהמעמד העמל "אינו יכול לשחרר את עצמו אלא אם כן ישחרר מכל התחומים הנותרים של החברה וישחרר אותם עמו?"<sup>48</sup> מלחמת המעמדות היא הצורה החיצונית של המאבק, אבל פנימיותו היא כמיהתה של החברה כולה להשתחרר מכבלי הניכור המעוותים את אנושיותה.

האם תפיסת האדם המרקסיסטית עומדת במבחן הידע העכשווי על האדם? מקצת הנושאים כבר נסקרו לעיל. האנתרופולוגיה והפסיכולוגיה מאוחדות בראיית האדם כיצור חברתי שאיכויותיו האינדיווידואליות והחברתיות שלוכות זו בזו לבלי הפרד. אנתרופולוגים, בעיקר מאסכולת האקולוגיה התרבותית, מוסיפים לכך דיונים משכנעים המתארים כיצד התנאים הכלכליים והחומריים

47 שם, עמ' 121.

48 שם, עמ' 76.

מעצבים את הדרך שבה בונים אנשים את מוסדותיהם ותרבותם.<sup>49</sup> כל זה עולה בקנה אחד עם רעיונותיו של מרקס. כמדומה, גם הצורך האובססיבי שהטריד את פרויד, למשל, לתרגם כל פרט בחיי הנפש לאיכויות פיזיולוגיות מובהקות כמעט שאינו מטריד את ממשיתו. די להזכיר תאורטיקנים כמו דונלד ויניקוט ועיסוקו הרב בשאלת התרבות ומשמעותה כרכיב מרכזי בהתפתחות הנפשית או היינץ קוהוט, המתאר את חשיבותם של אידאלים תרבותיים ל"עצמי" של האדם הבוגר, כדי להיווכח בכך.<sup>50</sup> השאיפה למשמעות, לחוויה רוחנית ולהגשמה עצמית עומדת במרכז החשיבה הפסיכולוגית בערך מאז אמצע המאה שעברה. גם אנתרופולוגים הפסיקו, ברובם, לחפש הסברים לתופעות רוחניות (כמו הדת) כניסיונות הסתגלות למציאות הפיזית, והם מעדיפים להתייחס אליהן כבעלות תפקיד תרבותי עצמאי וחשוב.<sup>51</sup> החשיבה הרומיננטית במדעי האדם הולכת לכיוון ראיית ההתנהגות האנושית ככוללת יסודות חומריים, נפשיים ורוחניים גם יחד, בלי אפשרות ממשית להפריד ביניהם. נדמה לי שמרקס היה שמח על ההתפתחויות האלה.

מקום מיוחד יש להקדיש לתפיסת הניכור של מרקס. המחשבה על יסודות נפשיים שהלחץ החברתי מסרס, מדחיק ומעוות למטרותיו עומדת ביסוד משנתו של פרויד. ויש להוסיף שהדמיון בין מרקס לפרויד בנקודה זו הוא אחד היסודות במשנתו של הרברט מרקוזה, מחשובי ההוגים המרקסיסטים במאה העשרים.<sup>52</sup> פרויד התייחס ליסוד אחד בלבד של חיי האדם, והוא היצר המיני. לדידו, זהו היסוד היחיד העובר הדחקה חברתית. כמו במקרים רבים אחרים, האסכולה היונגיאנית הרחיבה את המחשבה ופיתחה את המושג "צל". אריך נוימן, מהוגי

Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History* 26 (January 1984), p. 126

דונלד, ויניקוט, **משחק ומציאות**, תרגום: יוסי מילוא, תל אביב: עם עובד, 1971; היינץ קוהוט, **פסיכולוגיית-העצמי וחקר רוח האדם: הרהורים בגישה פסיכואנליטית חדשה**, תרגום, הקדמה ועריכה מדעית: צילי זוננס ואלדר אידן, תל אביב: תולעת ספרים, 2007, פרק 1.

ראו אדוארד אוונס-פריצ'רד, **תורות של דת פרימיטיבית**, תרגום: עמנואלה ברש-רובינשטיין, ירושלים: מוסד ביאליק, 1998.

הרברט מרקוזה, **ארוס וציוויליזציה**, תרגום: יוחנן עומרי, תל אביב: ספרית הפועלים, 1987.

האסכולה הזאת, מסביר שכל תרבות נבנית על החתירה למימוש של כמה מיסודותיו של טבע האדם ("ארכיטיפים", בלשון האסכולה היונגיאנית), ובו בזמן יסודות אחרים נדחקים לנככי הלא מודע ונחשבים באותה תרבות בזויים ומייצגים ערכים רחוקים.<sup>53</sup> דחיקה זו מעמידה צדדים חשובים של נפש האדם ב"צל" ובעצם חוצה את נפשו לשני חלקים, שרק עם אחד מהם הוא מזדהה. ה"צל", מוסיף יונג, לא נותר חבוי. הוא מתמיד בניסיונותיו להתפרץ אל החיים המודעים ולהפוך שוב ושוב את הערכים שעליהם נבנו.

סיכומו של דבר, דווקא התפיסה המרקסיסטית של נפש האדם מגלה רעננות מפתיעה כשמקבילים אותה לידע העכשווי – הפסיכולוגי והאנתרופולוגי. יותר מזה, היא מציעה דרך לקשר בין אסכולות שונות ולכאורה מנוגדות. הפסיכולוגיה אינה עוסקת כמעט ברקע הכלכלי-חברתי המפעיל את הלחץ להרחיק צדדים שונים של הנפש לצל (יש כמה חריגים דגולים לכלל הזה, ובהם אריך פרום ואריק אריקסון); והאנתרופולוגיה כמעט אינה עוסקת במטען הנפשי שעליו מפעילה התרבות את לחציה ובמנגנונים המפורטים של הפיצול וההדחקה. החשיבה המרקסיסטית יכולה לגשר בין שני הכיוונים ואף להציע דרך לאיחוד התחומים הבלתי נפרדים של הפסיכולוגיה והאנתרופולוגיה (שההפרדה ביניהם נראית בעצמה כתוצר של ניכור מחשבותי הרסני במיוחד).

מדוע, אם כך, נראה שהמודל הקפיטליסטי מצליח לשלוט בשיח הכלכלי, להביא לצמיחה רבתי – ודאי מעבר לכל מודל חברתי אחר? מבחינת המודל המרקסיסטי, עצם ניסוח השאלה מעיד על ניכורו של השיח העכשווי מאנושיותו. אימתי הפכה הצמיחה לחזות הכול? האם אין מטרות נוספות לאדם? האם הצמיחה מביאה אושר, לפחות לרוב בני החברה? האם היא מחזקת את קשר האחוה בין בני החברה? האם היא פוגעת בערכים אלה ואחרים (סביבתיים, לאומיים, רגשיים), שמקצתנו היו רוצה לשומרם? עצם תפיסת הצמיחה כקריטריון יחיד הוא חלק ממעגל הניכור. קובעים מטרה מופשטת, מנותקת מכל ערך אנושי, משעבדים אליה את כל משאבי החברה, מרחיקים כל שיקול אחר מהשיח הלגיטימי, ואז – אם המערכת הזאת יוצרת אומללות – מערכות חינוכיות ותעמולתיות משומנות (תעשיית הפרסום) מנתבות גם אותה לצורכי הצמיחה. אבל אם הצמיחה יוצרת

53 אריך נוימן, פסיכולוגיית-המעמקים והמוסר החדש, תרגום: שמעון זנדבק, ירושלים: שוקן, תשכ"ד.

אומללות, מה תכליתה? (מחלת הסרטן, כידוע, היא הרקמה שצמיחתה היא המהירה ביותר בגוף. ספק אם הצמיחה המהירה תורמת הרבה לגוף בכללותו).

### ביקורת המודל המרקסיסטי

יש גם צד שני. הסברו של מרקס לקונפליקטים החברתיים והנפשיים הוא, לכל הפחות, תמים עד תמיהה. בסופו של דבר מרקס מכיר הסבר אחד ויחיד לכל קונפליקט, והוא הניכור הנובע מהשעבוד הכלכלי. זהו מקור המאבקים החברתיים, ובסופו של דבר גם של כל יתר הקונפליקטים. האם החשיבה הפסיכולוגית העכשווית יכולה לאשר עמדה כזאת? מאז פרויד הנטייה היא דווקא לחפש גורמי קונפליקט בלתי נמנעים. במשנתו המוקדמת ראה פרויד ביצר ובתרבות גורמים הניצבים זה מול זה בכל מערך תרבותי אפשרי. התרבות לעולם לא תוכל לאפשר התבטאות חופשית של כל תשוקה, וממילא אין אפשרות, ולו תאורטית, לתרבות נטולת קונפליקטים, תסכולים והרחקות. פרויד מעולם לא נטש את העמדה הזאת, אבל במשנתו המאוחרת הוא הוסיף לה קונפליקט עמוק יותר: היצרים עצמם אינם משתלבים אלה באלה בהרמוניה. יש בנו יצר של עונג, אהבה וחיים, ולעומתו יצר של הרסנות, ייאוש ומוות. החיים הם, מעצם טבעם, מאבק בלתי פוסק בין שניהם, ובכל שלב התפתחותי הם יוצרים מערכים מורכבים, נפרדים זה מזה, מתמזגים זה בזה, מחפשים לעצמם אובייקטים, יוצרים קונפליקטים ופותרים אותם בהתמדה.<sup>54</sup> כל תרבות חייבת להציע לכניה פתרונות סבירים לקונפליקטים הבלתי נמנעים האלה, אבל שום פתרון לא ימנע אותם לגמרי. מלאני קליין, שהוזכרה קודם, פיתחה את המחשבות הללו לתאוריה פסיכולוגית מקיפה ומסועפת. יש להודות שרק מעט תאורטיקנים מגיעים לקיצוניות הזאת בעניין אי-נמנעותם של קונפליקטים, אבל מעטים עוד יותר רואים כל קונפליקט כתוצר של עיוות חברתי, שאפשר, עקרונית, למונעו לגמרי.

החשיבה הפסיכולוגית גם למדה לא מעט על הדרך שבה קונפליקטים מופנמים לעומק האישיות ומשחזרים את עצמם גם לאחר שהמציאות החיצונית השתנתה. אנו יודעים, למשל, שמי שגדל באווירה של הזנחה ממשיך לחוש בה,

Sigmund Freud, "Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works," in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works Of Sigmund Freud*, Vol. XVIII (1920–1922), London: Hogarth, 2001 54



ולסכול ממנה, גם לאחר שההזנחה נעלמה לחלוטין מחייו המציאותיים. יתרה מזו, לא פעם הוא ממשיך לנהוג במציאות החדשה כאילו היא מוסיפה להזניח אותו, ולבסוף גורם לכך שההזנחה תחזור על עצמה והמציאות הישנה תשתחזר. האם אפשר להכריח אותו "לשכוח" את עברו? נדמה שהמהפכות המרקסיסטיות אכן ניסו להכריח את המציאות החברתית להתנהג באופן שהן ראו רציונלי בנסיבות החדשות שנוצרו. אלא שלנוכח תגליותיה של הפסיכולוגיה הדינמית על צדו האפל של האדם, התפיסה שכל הקונפליקטים נובעים ממלחמת המעמדות נראית, לכל הפחות, לוקה בתמימות.

במבט עמוק יותר, מרקס ראה את עצמו מטריאליסט (הביטוי "מטריאליזם דיאלקטי" אינו נמצא בכתביו, אבל "מטריאליזם" שכיח למדי). כפי שאראה מיד, רוב מפרשיו נטו לקבל את הצהרתו זו כפשוטה.<sup>55</sup> ציטטתי לעיל את משפטו: "הקומוניזם והסוציאליזם תלויים הכרחית במה שנובע מתורת המטריאליזם בדבר יצר לבו הטוב המקורי של האדם". אבל האם התפיסה הזאת אכן נובעת מאיזושהי תפיסה סבירה של ה"חומר"? האם יש משמעות חומרית לתכונה כמו טוב לב?

מרקס, לדעתי, היה מסביר, בתשובה לקושייתי, שלא לכך התכוון כאשר דיבר על מטריאליזם. הטענה שכל תכונה אנושית נובעת מהחומר המתואר על ידי הפיזיקה (או, לחלופין, הפיזיולוגיה) נראית לו שייכת לענף אחר של המטריאליזם, שהוא מזהה אותו עם הובס ומכנה "מכני" ו"חד-צדדי".<sup>56</sup> נקודת המוצא של הובס וממשיכיו הייתה תפיסה של חומר שאין בו רוחניות, וייחוסו לאדם יצר תפיסת אדם שאין בה רוחניות. לדעת מרקס, החומרנות הגסה הזאת נוצרה כדי להתגבר על חד-צדדיות הפוכה. הנצרות, כידוע, ראתה את האדם כמורכב מיסודות עוינים זה לזה ודרשה ממנו למאוס בחומר, בחושניות, בגופניות וביצריות ולחפש את ערכיו בעולם רוחני צרוף. לכן, טוען מרקס, "המטריאליזם נעשה עוין לאדם, על מנת שיוכל להתגבר על הרוח העוינת לאדם, שהיא נעדרת

55 שוב אציין את פופר כאחד מהיוצאים מהכלל הזה. ראו פופר (לעיל הערה 16), עמ' 305.

56 מארקס (לעיל הערה 29), עמ' 207 ו-211.

בשר ודם".<sup>57</sup> כלומר, הרצון להתגבר על החד-צדדיות הרוחנית יצר חד-צדדיות הפוכה, חומרנית, שהיא "עוינת לאדם" לא פחות מקודמתה. הסבר זה, אם נקבלו, יכול להבהיר את המוטיבציה של מרקס לבנות מושג מורכב יותר של חומר, כזה שמכיל את החשיבה, הרוח והטוב בלי שיסתרו את החושניות הפיזיולוגית הפשוטה. אבל מוטיבציה ראויה עדיין אינה ערובה להצלחה. האם הצליח מרקס לבנות תפיסה קוהרנטית של חומר שתכיל בתוכה יסודות מנוגדים ללא סתירה? ושמה הוא פשוט חוזר לתפיסה הנאיבית של המטריאליזם, שהוא מייחס לפרנסיס בייקון: "אצל בייקון בתור יוצרו הראשון של המטריאליזם עדיין חבויים ומצויים בצורה נאיבית יסודותיה של התפתחות כלצדדית. החומר מחייך בזהה פיוטי – חושני אל האדם כולו".<sup>58</sup>

על אף מאמציו, נדמה לי שמרקס חזר לאותו בליל יסודות בלתי מובחן, וגם לאחר שכינה את כולם "חומר", לא הצליח למזג אותם באמת. מושג ה"חומר" שלו עדיין מחייך "בזהה פיוטי" ומקשה עלינו לחשוב שיצורים חומריים יכולים לסבול מקונפליקטים כלשהם (מעבר לקונפליקט הנובע מחסך ומניצול הזולת). מתברר שההיסטוריה דורשת תשלום על טעויות, בכללן טעויות פילוסופיות מופשטות. אם החומר כולל את האיכויות הרוחניות בלי כל קונפליקט פנימי, ואם הנפש היא "חומרית" (במובן המסוים שמרקס מעניק למושג), הרי אין באמת קונפליקטים בלתי נמנעים. השלב הבא היה רידודו של המטריאליזם עצמו. הדקויות שמרקס ניסה להכניס למושג נשכחו (אולי כדרך של דקויות פילוסופיות בכלל), ונשארה תפיסה חומרית גסה מהסוג שמרקס כינה "חד-צדדית" ו"עוינת לאדם"; נשארה רק התפיסה שכל הבעיות האפשריות נובעות מ"תנאים" חומריים מוגדרים, והן ייעלמו לאחר שישונו התנאים האלה. נובע מכאן שלאחר שישונו התנאים האלה, כל הקונפליקטים ייעלמו כבמטה קסמים. אין להמשיך להתפלפל על מושגי הטוב והרע, האמת והשקר, הרוח והחומר. צריך להשקיע את מרב הכוחות במהפכה, וממילא ייעלמו כל הקונפליקטים, והרמוניה כללית תשרור בעולם. אם המהות האנושית כלולה בחומר, כל יתר צדדיו של האדם ("החושנים הרוחניים", שהיו כל כך יקרים למרקס) אינם אלא תופעת לוואי משנית של התנאים החומריים. אין לנו אלא להפוך את המשטר החומרי, והיתר יבוא מאליו.

57 שם.

58 שם, עמ' 311.

השאלה מצטמצמת לשאלת שליטה נטו: מי ישלוט במשאבים החברתיים? הנה כך הגענו מדקויות ההגות המרקסיסטית לכוחניות שלטונית גסה. למרבה הצער, הצעד הראשון בתהליך הזה נעשה כנראה על ידי מרקס עצמו. במניפסט הקומוניסטי ובקפיטל תפיסת האדם שפורטה כאן היא, לכל הפחות, מוצנעת מאוד. מרקס זנח את העיסוק ביסודות הפילוסופיים של משנתו והתרכז בשאלות פוליטיות וכלכליות. בסיום מאמרו הקצר "תזות על פוירבך" הוא כתב את המשפט האלמותי: "הפילוסופים אך פירשו באופנים שונים את העולם, אבל העיקר הוא לשנותו".<sup>59</sup> כדי לשנותו הלכה האסכולה המרקסיסטית והתנתקה מיסודותיה העמוקים. אפילו המושג "ניכור", העמוק במושגים שהוצעו על ידי מרקס, קיבל פרשנות כלכלית וחברתית-חומרנית גרדא: "עבור מרקס, ניכור מתואר כתהליך שבו האדם הולך והופך זר בעולם שנוצר על ידי עבודתו הוא",<sup>60</sup> הגדרה שגם אם אינה שגויה, ודאי שהיא דלה לעומת העושר הפסיכולוגי של המושג במשנתו של מרקס המוקדם. בסופו של דבר נותר רק מאבק כוחני גס ואלים בין מי שמינו את עצמם למייצגי המעמד העמל לבין כל יתר העולם. הדיקטטורה הבולשביקית היא נקודת השפל של ההידרדרות הזאת. הבולשביזם התיימר להיות המשך למחשבתו המורכבת של מרקס, אלא שיומרתו זו הלכה והתקלשה. הנה כך, למשל, מגדיר סטלין את "המטריאליזם הדיאלקטי":

המטריאליזם הפילוסופי המרקסיסטי יוצא מן ההנחה, כי המאטריה, הטבע, ההוויה, הם הממשות האובייקטיבית, הקיימת מחוץ לתודעה וללא תלות בה. כי המאטריה היא ראשונית, מקורית, כיוון שהיא המקור לתחושות, לדימויים, לתודעה. ואילו התודעה היא משנית, גזורה, כיוון שהיא בכואה של המאטריה, בכואה של ההוויה.<sup>61</sup>

59 מארכס (לעיל הערה 30), עמ' 157.

60 Alan Swingwood, *Marx and Modern Social Theory*, New York: Wiley, 1975

61 סטלין יוסף ויסריונוביץ', כתבים עיוניים, תרגום: חנה הוכברג, מרחביה: ספריית הפועלים, עמ' 84.

כיוון שכך הכלכלה (ולא נפש האדם, ולא רצונו) היא שורש לכל תהליך היסטורי: "המרקסיזם תופס את חוקי המדע – ואין נפקא מינה אם מדובר בחוקים של מדעי הטבע או בחוקים של הכלכלה המדינית – כבבואות של התהליכים האובייקטיביים, המתחוללים ללא תלות ברצון האנשים".<sup>62</sup> כדאי להדגיש: מה שסטלין מנסח כאן כמשנה מרקסיסטית הוא בדיוק התפיסה שמרקס יצא נגדה ברטוריקה חריפה וראה בה את יסוד החשיבה הקפיטליסטית. הטענה שפעילות האדם היא חוק "אובייקטיבי" העומד מול האדם ככוח זר וכופה עצמו עליו היא כמעט הגדרה מדויקת לניכור, כשם שתפיסת החומר המובאת כאן היא בדיוק זו שמרקס מגדיר "חד-צדדית" ו"עוינת לאדם". מה הפלא שהיא יצרה משטר חד-צדדי ועוין לאדם?

### האם תחזיתיו של מרקס הופרכו?

להידרדרותו של המודל המרקסיסטי יש תוצאה נוספת, משמעותית יותר מבחינתנו כבני חברת השפע המערבית. המעבר מההגות הפילוסופית המורכבת לסכמה הבהירה של המניפסט הקומוניסטי הפכה את המרקסיזם לנוקשה, מסמרה אותו למערכת המושגים הצרה של "מלחמת המעמדות", "התרוששות הפרולטריון" ו"היעלמות המעמד הבינוני". ההתפתחות ההיסטורית לא הצדיקה את הניבויים האלה. הפער בין המעמדות אכן התרחב, אבל הדבר התרחש במסגרת צמיחה כלכלית גדולה כל כך, שגם מעמד הפועלים חי ברווחה הרבה יותר גדולה מבימיו של מרקס. המעמד הבינוני דווקא התעצם, יחסית. בעקבות כל אלה מלחמת המעמדות נראית היום הרבה פחות סוערת. לפיכך מקובל לומר שתחזיתיו של מרקס התבדו ואין בנשקיה הרעיונית שלו שום נשק המתאים למערכה החברתית העכשווית. בסופו של דבר, גם מבקריה החריפים של החברה הקפיטליסטית נטשו את משנתו של מרקס (מרתק, למשל, לעבור על כרכיו של כתב העת השמאלי "תיאוריה וביקורת" ולראות את מיעוט המקום המוקדש לניתוח מרקסיסטי כדי להבין כמה שולית תורת מרקס במחשבה השמאלית העכשווית).

אבל כשאנו מתבוננים במשמעותה העמוקה יותר של ההתפתחות החברתית, אפשר לראות שדווקא משנתו של מרקס מספקת לנו כלים יעילים להבינה. מרקס, לפחות מרקס המוקדם, היה מצביע על כך ששורש הניכור התחזק לאין ערוך במציאות הפוסט-מודרנית. שעבודם של בני אדם למערכת כלכלית משומנת לא נחלש, אלא שינה את צורתו. צמיחת התוצר הפכה למטרתה העליונה של כל הפעילות החברתית. הצמיחה תובעת תביעות: המערכת התעשייתית מנפיקה מוצרים, ובני האדם חייבים לרכוש אותם. כלומר, שעבודם של בני האדם למערכת לא השתנה כלל, אבל מקומם ותפקידם בתוכה עברו מהפך: פעם הם נוצלו (בעיקר) כיצרנים, היום הם מנוצלים (בעיקר) כצרכנים. כמובן, איש אינו מכריח איש לרכוש מוצרי צריכה, אבל מערכת תעמולה מושקעת מעצבת את האדם כצרכן בלתי נלאה, כתאוותן בלי גבול, כמי שערכו החברתי מתבטא ביכולתו לרכוש מוצרים יוקרתיים וחדשניים. החברה כולה עוקבת כאחוזת תזזית אחר מדדי הצריכה והצמיחה, ואילו מדדי האושר, הסיפוק האישי וההתפתחות הרגשית נדחקים לעמודים האחוריים של העיתונות. מרקס הדגיש שגם בעידן הקפיטליסטי של פעם לא הכריחו איש לעבוד בשכר רעב – הקפיטליסטים "רק" שלטו במקומות העבודה. היום השעבוד פשוט הפך למתוחכם יותר: כולו נעשה על ידי תעמולה הממומנת מכספים פרטיים. ידע פסיכולוגי מנוצל לעיצוב האדם כך שיתאים למערכת הכלכלית, והתאמה זו מבוססת על הפיכתו ביתר שאת "לפעילות מופשטת ולבטן", כפי שהתבטא מרקס. השאלה אם התאמה זו מיטיבה עמו אינה עולה כלל בשיח.<sup>63</sup>

כך בנוגע לפרט. ההשלכות החברתיות מרחיקות לכת עוד יותר. הדבק המחבר חברות הוא תמיד הדבק הרגשי. כל תרבות בוחרת לטפח בבניה רגשות מסוימים ולדכא אחרים. אין ספק שרגשות כמו תחרות, תאוותנות וקנאה שייכים למטען הרגשי המולד שלנו, אבל גם רגשות כמו חמלה, אהבת הזולת והתחשבות. תרבות המתבססת על תחרותיות וצריכה ראוותנית יוצרת אצל בניה מבנה רגשי מסוים מאוד, ובסופו של דבר עתידה להתפורר. בקצרה, החברה בנויה על ניכור הולך וגובר. ניכור הכלכלה מצרכיו האותנטיים של האדם, ניכור האדם מעצמו (מ"מהותו", היה אומר מרקס המוקדם), ניכור האדם מחברתו. אפשר להאריך

63 בין היתר, זוהי הסיבה לכך שבני אדם אכן מתנהגים בפועל כפי שמנבאת התאוריה הקפיטליסטית. ההשקעה בעיצובם נותנת את פירותיה, אבל באיזה מחיר!

בתיאור השלכותיה של התפיסה הזאת על מבנה החברה, על התפוררות המשפחה ועל עוד שפע מדדים, אבל זה יצריך מאמר נפרד. סיכומו של דבר, חברה אינה יכולה להאריך ימים בצורה כזאת.

אם אנחנו מחפשים בסיס מחשבתי שאפשר לבנות עליו משנה חברתית הולמת, עדיין נראה שמרקס יכול להיות בסיס טוב, אבל רק אם נהיה ערים לכשל הבסיסי במשנתו, הכשל הנובע מהתפיסה המטריאליסטית שלו. אם ברצוננו לפתח משנה חברתית עכשווית, עלינו למצוא דרך לתיקון הכשל. ברצוני לטעון שיש בידניו נקודת פתיחה לתיקון הזה. אלא שכדי להציגה עלינו להיכנס למחוזות הגותיים שונים מאלה שסקרתי עד כאן.

## מודל האדם של הרב קוק

הרב קוק מוכר לציבור בעיקר כהוגה לאומי. הכול מכירים את עמדתו החיובית כלפי הציונות, את אהבת ישראל שהיה משופע בה. המתעניינים מכירים גם את הגותו המיסטית העמוקה. משנתו החברתית לא זכתה, משום מה, בהכרה שבה זכו חלקים אחרים מתורתו. ובכל זאת, הרב היה הוגה חברתי מרתק, שניהל כל ימיו דיאלוג מורכב עם הזרמים הסוציאליסטיים שהיו דומיננטיים מאוד בזמנו. אף על פי שלמיטב ידיעתי לא הזכיר את מרקס בכתביו, הוא מתייחס ישירות ל"מטריאליזם ההיסטורי" ומבקר אותו מתוך אמפתיה רבה. הביקורת הזאת, כפי שאנסה להראות, מכילה יסודות שאפשר לבסס עליהם משנה חברתית חדשה.

בכוונתי לסקור את תפיסת האדם של הרב קוק ואת השלכותיה החברתיות. ראשית, הערה כללית. לא פעם אנחנו שומעים תלמידי חכמים המדברים בשבחו של הקפיטליזם כצורת ממשל ראויה.<sup>64</sup> את דבריהם הם מתבלים במושגים הלכתיים: בעיקר על חשיבות הרכוש הפרטי והאיסור לפגוע בו (מלבד במקרים מוגדרים ומוגבלים). הם מוסיפים לכך, לפעמים, את התובנה (הנכונה כשלעצמה) שהיהדות אינה מגנה, בשום מקום, את העושר כשלעצמו (אגב, גם אצל מרקס אין גינוי כזה). לא פעם הם מזכירים את הריאליזם העמוק של התורה, הבונה את ציווייה מתוך התייחסות לאדם כפי שהוא, ולא כפי שהיינו רוצים לדמיין אותו

64 ראו למשל הרב יוסף יצחק ליפשיץ, "על תורת הכלכלה היהודית: האם היהדות אכן סוציאליסטית?" תכלת 17, (קיץ תשס"ד): <http://tchelet.org.il/article.php?id=83>

(בדרך כלל אין הם תוהים שמא לפחות חלק ממידותיו הקשות של האדם אינן אלא תוצריו של המשטר החברתי שעליו הם באים להגן).

השאלה היא מהו מודל האדם שאנו מניחים. כאן אנו עומדים מול בעיה ממשית. לפחות מאז חז"ל ההנחה היהודית הבסיסית באשר לטבע האדם היא שמדובר בטבע מורכב המכיל פוטנציאל לטוב ולרוע (בניסוח הקלסי: "יצר טוב" ו"יצר רע"). הצד הטוב כולל את אהבת הרע, אהבת הנתינה לזולת, גמילות החסדים והחמלה על החלש, ובצד הרוע – את היפוכו. הנחה נוספת היא שטבענו אינו נתון, אלא אפשר לשנות את ה"מידות" הנפשיות ולהטותן לצד הטוב. אודה ואתווה: אינני מבין כיצד אדם המקבל את תפיסת האדם של הקפיטליזם עובר בפשטות לתפיסה הפוכה כשהוא לומד ומלמד בישיבה. איך אפשר להיכנס לעומק דינונו של הרמח"ל על "תיקון המידות", למשל, ואחר כך להסביר שאין בררה, הכלכלה חייבת להתבסס דווקא על מידות הנפש הירודות ביותר, משום שזהו טבעו הבלתי משתנה של האדם? האם הלימוד במסילת ישרים אינו הופך בצורה כזאת לצפצוף הזרזיר שאין לו חיבור כלשהו לחיים? ואיך נחבר אותו לחיים אם טבעו של האדם הוא חומרני ותאוותני, והוא נתון קבוע ובלתי משתנה?

ההלכה, כידוע, מתייחסת למציאות כפי שהיא: "כנגד יצר הרע דברה התורה". ההווה הוא אכן קפיטליסטי, וממילא ההלכה מתייחסת אליו, ומושגיה לקוחים במידה מסוימת דווקא ממנו. כיוון שכך מי שרואה בתורה רק אוסף ציוויים ואיסורים, ללא פשר וללא מטרה, יכול לראות את התורה כקפיטליסטית. אילו חי בעידן העתיק היה בוודאי מסביר שהתורה תומכת במשטר עבדות, משום שזהו המשטר המתאים לטבעו (הקבוע והבלתי משתנה) של האדם. מבחינתו של אדם כזה, ביטוי כמו "חזון חברתי תורני" אינו אלא אוקסימורון פראי. אבל האם באמת אין לתורה חזון משלה?

לרב קוק יש עמדה מוצקה בשאלת היחס המשולש שבין החזון, המציאות והעשייה החברתית, ולדעתי יש בתפיסה זו בשורה לחשיבה החברתית העכשווית. גם כאן אפתח ביסוד, בתפיסת האדם.

הרב קוק התמודד כל ימיו עם ההגות המודרנית, ואין להבין את משנתו בלי להבין את הזרמים הרוחניים והחברתיים שעמם ניהל דיאלוג. אלא שהתמודדות זו נעשתה בעזרת מושגים שנלקחו מעולם החשיבה היהודי, בעיקר ברבדיו הקבליים והחסידיים. הואיל וכך הרב אינו יוצא מתפיסה חומרנית של הנפש, אלא מניח בפשטות שהרוח קיימת כשלעצמה (בלשון פילוסופית: גישה דואליסטית).

המחשבה הקבלית-חסידית שממנה ינק מניחה שכמיהתה העמוקה של הנפש היא להידבק בבוראה. הרב תרגם זאת להנחה הפסיכולוגית ששאיפתו העמוקה של האדם היא למציאות שכולה טוב מוחלט: "הננו חשים במלוא נשמתנו את ההכרח של הטוב המוחלט, את אי האפשרות של אי הווייתו, את העריגה הבלתי פוסקת במעמקי לבבנו להתעלות אליו, להתקרב אל מרומיו".<sup>65</sup>

ניסוח אחר להנחה הזאת הוא שאנו שואפים למציאות שכולה שורה בעונג ובכל סוג של טוב: "היות טוב לכל, בלא שום הגבלה כלל, בין בכמות הניטבים ובין באיכותו של הטוב".<sup>66</sup> זוהי הכמיהה הבסיסית של הנפש.

במציאות האמפירית, מכל מקום, הכמיהה לטוב מוחלט אינה מעסיקה אותנו רבות בצורתה הכללית ה"מופשטת", אלא בצורות "מופרטות", ככמיהה לעונג מסוים, פיזיולוגי, רגשי או מחשבתי. כמו כן במציאותנו המוגבלת עונג סותר עונג, עונג רגשי יכול לסתור עונג רוחני, עונג של פלוני סותר עונג של אלמוני. הסיבה לכך היא שהכמיהה הרוחנית האינסופית צריכה להתבטא במציאות גופנית מוגבלת, והתפיסה הגופנית אינה יכולה לקלוט את הטוב המוחלט – הגוף אינו חש אלא את עצמו, ורק לעתים רחוקות אנו חשים את הגוף בכללותו – בדרך כלל אנו חשים צורך גופני מסוים או איבר מסוים. לכן המציאות הנפשית היא כאוס סוער של מאוויים ותשוקות הנאבקים זה בזה – מאבק בין אדם לאדם ומאבק פנימי בתוך כל אדם:

יסוד הכוחות הרעים הוא הפירוד ומניעת האחדות, כי השלום הוא כלי המחזיק ברכה. ובכח האחדות נמצאת מצות אהבת רעים [...] אבל הנפרד אינו מבקש כ"א [כי אם] תאותו וחפצו [...] כי הפירוד גורם להיות נשתקע בתאות חומריות, מאחר שאינו מרגיש כ"א את עצמו.<sup>67</sup>

65 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים: [חמו"ל], תשס"ד, א, קיד.  
66 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה, קלט.  
67 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עין אי"ה, ירושלים: המכון ע"ש הרצי"ה קוק, תשנ"ה, ברכות א, מו.



לפי גישה זו, התאוותנות החומרנית (זו שלפי מרקס הופכת את האדם "לפעילות מופשטת ולבטן") אינה נובעת מנסיבות חברתיות כלשהן, אלא מטבעו העמוק של האדם. התאוותנות משקיעה את האדם בתוך עצמו, מנתקת אותו מסביבתו ומעצבת את החברה כמאבק בלתי פוסק, המעצים – במעגל קסמים – את הניתוק הזה.

לאנוכיות עצמה, קובע הרב, יש שני צדדים: במקורה היא נובעת מכך שהאדם הוא פרט ייחודי שיש לו תרומה מיוחדת משלו למציאות. אך רק מתוך השאיפה לגלות את מלוא ייחודו של כל פרט יכולה החברה האנושית להיבנות:

כל שיסתכל יותר האדם בתוכן הנפשות הפרטיות של בנ"א [בני אדם] יותר ישתומם על ההבדל הגדול שיש בין תכונה לתכונה, בין מצד החינוך שהכה שורש בלב כ"א באורח פרטי ומשונה משל זולתו, בין מצד התכונה הטבעית הקבועה בטבע היצירה, הפועלת ג"כ על המראה החיצוני של הגוף. ומ"מ [ומכל מקום] דוקא ע"י השינויים הם מתאחדים כולם למטרה אחת, לבנין העולם בתעודתו הראויה לו.<sup>68</sup>

לכן, קובע הרב, יש חשיבות למאבקים חברתיים, בתנאי שהם נובעים מהצד הגבוה של האדם, מכך שלכל פרט יש חזון ייחודי משלו בנוגע למציאות והוא נאבק על חזונו. אילו ידענו כמה אנו דומים זה לזה, כמה דומות המטרות המניעות אותנו, חלק מהעוצמה שבה אנו חותרים איש-איש למטרותיו הייתה נפגעת, וממילא הייתה החברה כולה נפגעת:

אלמלא היתה ידיעה לבני אדם בדבר השיווי הפנימי שלהם, לא הי' כ"א מושך כ"כ לחוגו בקנאה יתירה והיתה הפרטיות מתבטלת, ומתוך בטול הפרטיות לא הי' חומר לבנות את הכלל. ע"כ שם השם ית' בטבע, שכל יחיד שבבנ"א אינו מתיחס אל העולם כ"א ע"פ פרטיותו ומתגדר בה, ע"כ הוא משלים את הראוי

68 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עולת ראי"ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, האגודה להוצאת ספרי הראי"ה קוק, תשכ"ג, א, שפח.

לו. ולפעמים הוא רואה רצונותיו של חברו כאילו הם מיותרים בעולם. ואילו הי' דעתו קרובה כ"כ לציורו של חברו כמו שהוא קרוב לשל עצמו, הי' מתחלש אצלו התיחדותו לעצמו והי' חסרון בהשלמת פרטו, עד שמזה היתה תוצאה לחסרון השלמה אל הכלל כולו.<sup>69</sup>

אם כן, האינדיווידואליזם, המעמיד את הפרט במרכז עולמו, אינו סותר כלל את המגמה החברתית. להפך. שורשו ברצונו של הפרט לפעול למען חזון אישי, שהוא בו בזמן חזון חברתי מובהק. אבל כיוון שהגוף "אינו מרגיש כ"א (כי אם) את עצמו", שאיפת ההטבה נוטה להסתגר בתוך עצמה ולהעמיד את הפרט בניגוד מכאיב לסביבתו:

אהבת האדם את עצמו יכולה להישאר רק על המדרגה התחתונה שלה, שתהיה טבעית ונמוכה, ומתוך קטנותה עלולה היא להתקלקל, ולצאת חוץ לשורה, להיות ליסוד למעשים רעים ותכונות רעות, וכפי מדתו הכשרונית של האדם, כן יכול הוא בהשחתתו להיות מסבב השחתה אל הכלל. ואותה האהבה בעצמה, יכולה להיות גם כן קדושה ואידיאלית.<sup>70</sup>

האנוכיות בצורתה הירודה יוצרת מצב של מאבק בין הפרטים בחברה, אבל לא מאבק בין חזונות של הטבה (כמו המאבק הנוצר על ידי אותה אנוכיות בצורתה הגבוהה!), אלא בין פרטים שכל אחד מהם שואף למטרתו האנוכית. כך נוצר מצב שהוא הפוך מהמגמה המקורית של הנפש:

יסוד השנאה בא ע"פ רוב מצד ההתחרות של בקשת ההון, והבקשה הזאת היא נסמכת על יסוד אהבת המשפחה. כשמתאמן כ"א להגדיל כבוד ביתו ולהצליח את בני משפחתו באהבתו אותם, עד שהאהבה הזאת מתהפכת לשנאת הבריות כולם שחוץ לחוגו.

69 ש.ם.

70 הרב קוק (לעיל הערה 65), א, קטו.

וסוף כל סוף מאומה אינו עולה בידו, שהמשפחה עצמה נהפכת מצד החסרון הפנימי שבמעמד הנפש המקולקלת המלאה איבה ואהבה עצמית נפרזה לקיבוץ של אויבי נפש, אויבי איש אנשי ביתו.<sup>71</sup>

זהו "המצב הטבעי" של הובס. אלא שבניגוד להובס (וגם בניגוד להובסיאניות המרוככת של אדם סמית), האנוכיות אינה מהות האדם האחת ואין בלתי. אדרבה, הרב מתייחס למצב הזה כ"ארור"<sup>72</sup>. ובניגוד לדעת מרקס, האנוכיות ומלחמת הקיום אינן תוצאותיה של סיטואציה חברתית מסוימת שאפשר לשנותה על ידי שינוי מערך הכוחות החברתי (מהפכה). במשנתו של הרב היא מוצגת כתוצר של המצב האנושי הבסיסי: של הכמיהה הרוחנית "להיות טוב לכול" ושל הגוף ש"אינו מכיר אלא את עצמו"; של האינדיווידואליזם העמוק השואף לחזון אישי ושל האנוכיות שאינה מכירה אלא בתועלתה הפרטית; של החזון החברתי המלכד ושל הכאוס הפנימי הבלתי נשלט. המצב האנושי כולל את כל אלה. כך נוצר המצב שמרדכי רוטנברג מכנה "דיאלקטי": מצב שבו כל פרט שואף להגשמת עצמו על חשבון פרטים אחרים ולא מתוך דיאלוג מתמיד עמם.<sup>73</sup>

### מקומם של התהליכים החברתיים

אמנם מקור הקונפליקט הוא קיומי, אך אין בכך כדי לסתור את ההנחה, המנוגדת לכאורה, שהוא מועצם על ידי כוחות חברתיים ותרבותיים. התרבות יכולה לרכך את הקונפליקט, לחנך את בניה לשיתוף פעולה ולנתינה הדדית, או להעצים את אנוכיותם ותאוותנותם. יש צורך בחינוך שישאף לעידון העולם הרגשי, להעצמת האינדיווידואליזם והחברתיות שלו גם יחד (שהרי בשורשן אין מדובר במידות סותרות אלא משלימות!). חשוב מכול – מדובר בעידון ולא בדיכוי:

- 71 הרב קוק (לעיל הערה 67), שבת א, פרק שני, רכב.  
 72 הרב קוק (לעיל הערה 65), א, תתפז. וראו אבינועם רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2006, עמ' 123.  
 73 מרדכי רוטנברג, שבעים פנים לחיים: רה"ביוגרפיה מדרשית כפסיכותרפיה אישית, תרגום: יצחק קומם, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד.

האדם כמו שהוא נולד בטבעו הפרוע "עיר פרא אדם יולד", צריך הוא להכשר ותיקון בנטייתו והדרכתו. אמנם ההכשר והתיקון צריך להיות לא להדריכו ההיפוך ממה שהוא עליו מוטבע, כי בזה לא יצליח, כ"א לחקור בחכמה את המטרה השכלית של הנטיות הטבעיות שבו, ולהעמידן במערכת הנהגתן לא ע"פ פראותן הטבעית כ"א ע"פ המטרה של החכמה והצדק שלמענם נוצרו.<sup>74</sup>

התיקון שעליו מדובר פה הוא המצב שרוטנברג מכנה "דיאלוגי": מצב המושג כאשר הפרטים מצמצמים את עצמם כדי להישאר במערכת חברתית מורכבת אחת.<sup>75</sup>

אבל כשם שהחברה יכולה לעדן, כך היא יכולה לעוות. לעיוות הזה יכולות להיות כמה סיבות, וחוסר השוויון הכלכלי הוא אחת החמורות שבהן. כפי שהרב כותב בקטע שלשונו מזכירה את מושגיו של מרקס:

הגרם של עיוות דרכי החברה האנושית, עד שיבאו למשפטים מעוקלים כאלה, בא מהעדר שיווי המשקל בין הנהנים והעמלים. כי כל אדם לעמל יולד וכ"א חייב לעבוד בחוגו להיטיב ולהרוויח, תחת מה שהוא נהנה מרכוש המציאות. ואז מהלך הרכוש הולך בדרך ישרה, ועמו כל הנתלים בו מכחות ורעיונות ורגשות. אבל כשמתעוותים הסדרים, וימצא חלק רשום מהחברה הכללית שאוכל ואינו עושה, לא פעולה רוחנית ולא פעולה חומרית, שיווי המשקל נאבד והחברה הולכת כאניה בים זועף, והמון של חומסים האוכלים ואינם עושים מתרבים, עד שבני אדם רואים בעיניהם את הגועל ואת הקלקול שיש מברואים חטפנים [...] ומה שעל כל העול הכללי מכסה פני הלוט של אהבת המשפחה שבשביל כך הכל מצויר לצדק ויושר, כל עריצות וכל אכזריות, מראה הרעב

74 הרב קוק (לעיל הערה 67), שבת א, פרק שני, צח.

75 רוטנברג (לעיל הערה 73).

האיום שסוף כל סוף אהבת עצמו היא על כל מתגברת. ובני אדם  
אוכלים בשר בניהם ובנותיהם.<sup>76</sup>

במציאות כזאת כל פרט עמל למען עצמו ומתאמץ לשעבד את אחיו לצרכיו האנוכיים. יש אנשים שמצליחים לראות את "העוול הכללי" ולמחות נגדו, אבל העוול מצליח להסוות את עצמו בכסות נאה של דאגת האדם למשפחתו – תכונה נאה לכל הדעות. אלא שכאשר תכונה זו פועלת בשירות האנוכיות השפלה שלנו, גם היא מידרדרת, עד שבסופו של דבר האנוכיות חודרת למשפחה עצמה ומפוררת אותה מתוכה. זהו מצבה השפל של החברה.

אלא שכיוון שמהותו של האדם היא דווקא הכמיהה לטוב כללי, המהלך ההיסטורי משקף גם מאמץ כביר לתיקון העיוות. לפיכך יש משמעות רבה לכל תיקון חברתי ותרבותי: "התשובה הכללית, שהיא עילוי העולם ותיקונו, והתשובה הפרטית הנוגעת לאישיות הפרטית של כל אחד ואחד [...] הם ביחד תוכן אחד, כל אותם תיקוני התרבות, שעל ידם העולם יוצא מחרבנו, סדרי החיים החברתיים והכלכליים ההולכים ומשתכללים".<sup>77</sup>

חשוב להבחין בין הגישה המתוארת כאן לבין הגישה הנוצרית, שמרקס תוקף אותה כאילו הייתה תיאור כללי של כל דת באשר היא. מרקס מבקר את הדת על שהיא מפצלת את האדם לנפש רוחנית ולגוף חומרי, מנתבת את הישועה הרוחנית למרומי השמים הרוחניים ומסכלת כל מאמץ לתיקון המציאות החברתית האמפירית. למרבה ההפתעה, הרב חוזר כמעט במדויק על ביקורתו של מרקס כשהוא מבקר צורות מסוימות של דתיות:

אין המחשבה האצילית שלמה באדם, כשהוא מתנשא לצייר את הטוב הכללי ולהתאמץ לחשוק בו לעצמו ולעולם כולו, אלא אם כן היא מחפשת אפשרות לצורת חיים כזאת, שתבסס את העולם במה שתתקן את תכונתו החברתית, ותכריע גם לטובה את החיים הפרטיים [...] כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי

76 הרב קוק (לעיל הערה 67), שבת א, פרק שני, רכז.

77 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התשובה, מרכז שפירא: ישיבת אור ציון, תשנ"ב, ד, ג.

המדינות, ופורחת באויר רוחני לכדה, ומתפארת בתקון נשמות  
והצלחתן, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגליים.<sup>78</sup>

הרב אינו מבקש לגאול את הנשמה מכבלי עולם החומר אלא להפך – למצוא לה  
כלים להתגלות בתוכו. כדי למצוא את הכלים האלה, הוא מוסיף וטוען (באותו  
קטע עצמו), עלינו להכיר בכך שהתיקון החברתי חייב לנבוע מהכרה באידאליים  
רוחניים צרופים ולא רק מניתוח מציאותי קר:

כל מחשבה שדבר אין לה עם הרוממות הנצחיות ומתעסקת רק  
עם סדרי החיים החמריים ותיקוניהם, אפילו אם יהיו בה תוכנים  
מוסריים לארחות צדק ומשרים, סופה להתעכר, מפני קטנותה  
ומפני הזוהמה והסרחון שהחיים החמריים לקויים בהם בטבעם,  
כשהם מנותקים מיסוד חיים נצחיים ותשוקתם.<sup>79</sup>

ועוד יותר בהיר:

כשאנו נשאלים על החיים החברתיים, מה היא מגמתם, אין לנו  
תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבא לשאיפה  
של עולם גדול ונשגב מהם [...] ובזה אנו באים בהסכמה, שאי  
אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותם  
החיים החברתיים לברם. ולא עוד, אלא שהדבר מוכרח הוא שאם  
יחדלו החיים החברתיים מיניקת לשדם מאותם החיים העליונים  
שהם למעלה מהם, ושהם עושים את הויתם להויה מטרתית, יפחת  
מאד הערך החיוני שלהם עצמם, וממילא יתגלו בקרבם מגרעות  
גדולות, עד שיהיו יורדים גם בערכם.<sup>80</sup>

78 הרב קוק (לעיל הערה 65), א, תרסח.

79 שם.

80 שם, ז, סז.

כדאי להוסיף שמרקס נטה לדחות בבוז תפיסות "אידיאליסטיות" של הסוציאליזם שהסתמכו על ערכים אוניברסליים כלליים. הוא כינה אותן "סוציאליזם אוטופי" שאינו אלא משאת נפש חסודה ונטולת בסיס מדעי. זו הייתה הסיבה למאמצים העילאיים שעשה כדי לפתח את תפיסותיו על בסיס חומרי "טהור". הרב קוק לא נפל בפח הזה. האידיאלים עומדים, מבחינתו, על מכונם כבסיס לכל מאמץ לתיקון חברתי, אלא שהוא מתבונן בעולם החומרי בעיניים פקוחות ומכיר בעוצמתו. בכך, לדעתי, תפיסתו של הרב מתגלה כריאלית יותר מזו של מרקס.

### הצדק החברתי במשנת הרב קוק

אילו מסקנות מעשיות אפשר להסיק מתפיסת האדם המתוארת כאן? מהי הפעולה החברתית שתפיסה כזאת עשויה להנחות?

ראשית, נובעת מכאן דחייה גמורה של כל מהפכה כוחנית השואפת להרוס את סדרי החיים הקיימים על מנת לבנותם אחר כך בצורה מתוקנת יותר. בנושא הזה הרב קוק מתנסח בצורה דומה מאוד להוגים שמרנים כמו אדמונד ברק, למשל. קל מאוד להרוס, הוא קובע, אבל לא בטוח שיהיה אפשר לבנות מחדש:

ההנחה אמנם היא שלפעמים מהפכה בעולם, שנראית לחורבן עולם לשעה, מביאה תיקון וטובה נצחית ע"י המון סבות, היא הנחה של אמת, אבל להשתמש בה ראויים רק גדולי חכמי וישרי לב. אבל כשתכנס באהלי רשע יהיו לכלי משחית, להשחית ולחבל כל טוב גשמי ורוחני, מאלה יצמחו בעלי הרס בחומריות וקניינים ורוחניות ומושגים (בקניינים חומריים ומושגים רוחניים) שהם מבלי עולם, ע"כ זה האיש המושחת, שלקח לו ההגיון הנעלה הזה להתחזק בחבלי חטאתו, שלא טהר את נפשו להיות הצדק והאמת אזור חלציו, כשדורש בשבח המהפכות, איהו כדיב ומיליה כדיבין באמת (הוא שקרן ודבריו שקרנים באמת). הדחיה הנראית לעין היא שאין לנו חשבון גלוי איך גרמו המהפכות החומריות, כערכם של הזועות, מהפכות רוחניות [...] ע"כ לא לאנוש להשתמש בכלל זה לכלי מעשה.<sup>81</sup>

81 הרב קוק (לעיל הערה 67), ברכות ב, פרק תשיעי, קלז.

מה כן לעשות? עיקר משנתו של הרב בתחום הזה ניתנת לתמצות בנוסחה: פעולה לטווח ארוך. זוהי, לדעתו, מטרתן של המצוות:

הפחם נותן אותה מדת החום אשר נצברה בקרבנו בהתהוותו. חק יצירה זה של השוית המשקל שבין כח היצירה לכלל ההשפעה של הנושא, הוא כולל ג"כ את חיי הרוח, את אצילות הדעת והמוסר. וע"פ זה אין המצוות מיוחסות אל טעמיהן בתור סמני זכירה מלאכותיים, כ"א בתור נושאים פועלים, ההולכים עם סדרי השלמת ההויה.<sup>82</sup>

כלומר, הרב אינו רואה במצוות "ציוויים" חסרי פשר, וגם לא גבולות כלליים שבמסגרתם יכול כל איש לעשות כחפצו. במקום זה הוא רואה אותן כמכילות מסר חינוכי שאמור להוביל אותנו, בתהליך ארוך, לעבר מציאות חברתית חדשה. הדרך לשינוי היא יצירה אטית של תודעה ציבורית-תרבותית שרק לאחר זמן רב תגיע להבשלה ותוכל ליצור משטר חברתי כולל. לדעתו, זוהי עיקר תכליתה של ההלכה: "הנשמה הפנימית המחייבה את השיטה הסוציאליית כפי צורתה בימינו, היא המאור של התורה המעשית [...] אלא שהשיטה בעצמה עומדת היא באמצע גדולה ואיננה יודעת עדיין את יסוד עצמיותה".<sup>83</sup>

לדעתי, משנת הרב מתגברת כאן על הכשל העיקרי של רוב הגישות החברתיות שסקרתי לעיל: הגישה הקפיטליסטית מתעלמת מהתלות של "טבע האדם" באופייה של התרבות שבה צמח; הגישה המרקסיסטית נוטה לראות את התרבות כנובעת לחלוטין מהנסיבות הכלכליות שבה התפתחה ומאמינה ששינוי הנסיבות האלה ישנה מאליו את אופייה של התרבות. הרב טוען ששום מהפך חברתי לא יצלח אלא אם כן נקדיש מאמץ מודע והחלטי ליצירתה של תרבות המעודדת את היסודות הנדיבים והאידאליסטיים שכנו. השינוי החברתי עצמו יכול להיעשות רק בהתאמה למציאות התודעתית-תרבותית השוררת ברגע נתון.

82 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי ראי"ה, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ן, תש"ם, "טללי אורות", עמ' 24.

83 הרב קוק (לעיל הערה 65), א, פט.



במסגרת מחשבתית זו אפשר להבין את הניתוח שמנתח הרב את מצוות השמיטה כ"טעימה מוקדמת" של האידיאל החברתי שאליו אנו שואפים, אף שאנחנו עוד רחוקים מאפשרות הגשמתו:

את אותה הפעולה, שהשבת פועלת על כל יחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכללה. צרך מיוחד הוא לאומה זו, שהיצירה האלהית נטועה בקרבה באופן בולט ונצחי, כי מזמן לזמן יתגלה בתוכה המאור האלהי שלה בכל מלא זהרו, אשר לא ישביתוהו חיי-החברה-של-חול עם העמל והדאגה, הזעף והתחרות אשר להם, למען תוכל להתגלות בקרבה פנימה טהרת נשמתה בכללותה כמו-שהיא. ואם אותה האביריות, המוכרחת להתלוות עם כל סדר של חיי-צבור קבועים, גורמת להקטין את עדינות-החיים המוסרית, והנגוד המתמיד שבין השמיטה האידיאלית להכרזה של חסד ואמת, חמלה ורחמים, ובין הנגישה והכפיה ולחץ הקפדה של קנין ורכוש, המוכרחים להראות בעולם המעשי, גורם הרחקה לאור האלהי מתכונת הכרתה הצבורית של האומה, שהרחקה זו מפעפעת כארס גם במוסרם של היחידים – הנה הפסקת הסדר החברתי בצדדים ידועים, מתקופה לתקופה, מביאה לאומה זו, כשהיא מסודרת, על מכונה, לידי עליתה העצמית למרומי התכונות הפנימיות שבחיים המוסריים והרוחניים, מצד התכן האלהי שבהם, העומד למעלה למעלה מכל תכסיס וסדר חברתי והוא מעבד ומעלה את הסדרים החברתיים ונותן להם את שלמותם [...]

שנת שקט ושלוה, באין נוגש ורודה, "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה", שנת שויון ומרגע, התפשטות הנשמה בהרחבתה אל הישר האלהי המכלכל חיים בחסד, אין רכוש פרטי מסוים ולא זכות קפדנית, ושלוה אלהי שורר על כל אשר נשמה באפו "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך, ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל". אין חלול-קדש של קפדנות רכוש פרטי

בכל תוצאות יכולה של שנה זו, וחמדת העושר, המתגרה על-ידי המסחר, משתכחת "לאכלה ולא לסחורה".<sup>84</sup>

באיגרת שכתב לרב שמואל אלכסנדר התייחס הרב קוק ישירות למשנתו של מרקס, וקל לראות את הביקורתיות האוהדת שבדבריו:

אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלהית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלהית היותר מאירה [...] ואם יחפץ אדם לבנות ג"כ את הבנין הקוסמולוגי הכללי בלא שום הצטרפות השפעה רוחנית, כ"א בחשבונות של הכרחים מטריאליסטיים, הננו עומדים במנוחת לבב ומסתכלים על בנין ילדים זה, שהוא בונה את קליפת החיים בשעה שאינו יודע לבנות את החיים בעצמם. [...] הטוב שבמטריאליסמוס ההיסטורי יעמוד בעצמו לימיננו, כשנברר בבטחה איך שאי אפשר שתתקיים כשיטה קבועה, ישנה או מחדשת, כ"א צריכה היא זימור וניכוש, צירוף וזיכוך.<sup>85</sup>

כישלונותיה של הגישה הסוציאליסטית בגרסאותיה שהכרנו במאה העשרים עדיין מהדהדות בעוצמה רבה בשיח הציבורי שלנו. האם עלינו להסיק מכך שהגישה הקפיטליסטית "ניצחה" עובדתית, אולי? המציאות הולכת ומתעצבת בדמות "המצב הטבעי" של הובס, לא משום שזהו באמת טבע האדם, אלא להפך – משום שמערכת כלכלית-חברתית משומנת היטב משקיעה הון תועפות ביצירת המצב הזה. יש לכך מחיר. אם האדם הוא באמת בעל פוטנציאל לנדיבות, ליצירה אותנטית עמוקה המכבדת את המכלול המורכב של נפש האדם, הרוחנית והחומרית גם יחד, כי אז בסופו של דבר תבוא התקוממות נגד המציאות ההולכת ומתעוותת מול עינינו. אז נאלץ לבנות מחדש את עולמנו החברתי, אבל לא בצורה

84 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שבת הארץ, בית אל: אורות, תשנ"ה, הקדמה, ח.  
85 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות ראי"ה, ירושלים: מוסדר הרב קוק, תשנ"ה, מד, מה.

של "שיטה קבועה..." אלא לאחר "זימור וניכוש, צירוף וזיכוך". מרקס בדרכו והרב קוק בדרכו הניחו יסודות שבבוא היום יהיה אפשר לפתח כדי לבנות שיטה חדשה. עולם ישן לא נחריבה, אבל את עולמנו נקימה על המוצקים שביסודות.

# ”וְכָא גַאֲלוּ הַקָּרֵב אֱלֹיו”

## על אחווה וגאולה

מיכל טיקוצ'נסקי

במאמר זה בכוונתי לדרון במעגלים שונים הנובעים זה מזה של אחווה במקרא, מתוך זיקתם למושג הגאולה שבתורה. המאמר יראה כי תפיסת הגאולה בדור האחרון, בהגות היהודית ובפילוסופיה, מחזירה אותנו למעשה אל התפיסה העולה מן המקרא ואל המשמעות הראשונית שלה, במובן זה שהגאולה היא אנושית ותלויה במעשי האדם ובמהותה היא כינון של חיים מוסריים. נדבך נוסף בדיוננו יורה שהגאולה שבתורה כוונתה הייתה לא רק לכונן חיים מוסריים, אלא לבסס משנה מדינית שמגנה על ערכי יסוד של צדק חברתי – הגאולה היא המשפט – וההצדקה להגנה על ערכים אלה היא בזכות האחווה ובשמה.<sup>1</sup> כלומר, במאמר זה יתברר שמושג הגאולה הראשוני עניינו גאולה בידי אדם ולא דווקא בידי שמים; שמשמעות הגאולה ותוכנה הם עשיית צדק חברתי ולא רק גאולה לאומית של שיבה לארץ או מלוכת ה' בעולם; ושהגאולה מתרחשת קודם כול בהקשר המשפחתי ורק אחר כך, וכתוצאה מכך, בהקשר הלאומי.

## מרכזיות מושג האחווה בתורה כמודל וכמקור

עוד מפנייתו של הקב"ה אל קין ושאלתו הקשה ”אֵי הֶבֶל אָחִיךָ”, כמו גם תגובתו המחרידה של קין ”לֹא יָדַעְתִּי, הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי”<sup>2</sup> נטבעה בעולם האחריות המיוחדת כלפי מי שהוא אח. אחווה כחובה ראשונית אך טבעית של האדם.

\* תודות לעמיתי להוראה ולתלמידיי בבית מורשה בירושלים, ובעיקר לרב ד"ר יהודה ברנרס, ראש בית המדרש, על הערותיהם המועילות.

1 ראו שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, תל אביב: עם עובד, תשמ"ה, עמ' 256, המדבר על כך שהמהפכה הציונית פירושה גם התנגדות לכלכלת שוק ליברלית המבקשת להתנתק מהאחריות מצדו של הפרט כלפי הכלל ושאינן תקומה לציונות אם לא תשנה את אורחות החיים היהודיים.

2 בראשית ד, ט.

התורה מלאה בסיפורי אחים מורכבים ובעייתיים המבטאים את הקושי שבכניית מערכת יחסים נכונה ומתוקנת אפילו בין אחים מבטן ומלידה. אך למרות המתח הברור שבין האדם לבין סביבתו, ולו החשובה לו והקרובה אליו ביותר, רגש האחוה הוא עדיין הרגש הקיומי הבסיסי ביותר שיש לאדם, תחושת הקרבה והדאגה הכנה למי שהם דמו ובשרו. כל אדם חש באופן טבעי אחריות כלפי בני משפחתו הקרובה. אולם מעבר לכך, תחושה זו נכונה גם בנוגע לירידים קרובים, והיא מוצאת את ביטויה במעגלים מרוחקים יותר, בתחושת הסולידריות המתקיימת כלפי בעלי זהות דומה, בני אותו עם – הראגה, החרדה הלאומית וההזדהות עם גורלם של תושבי אזור האסון בכרמל, כמשל.

אפשר לראות שכלל שהמעגל מתרחב, תחושת הדאגה והאחריות נחלשת באופן טבעי. כמו כן היא נכונה באשר לדברים הבסיסיים יותר ופחות באשר לצורכי מותרות של האדם המרוחק; אך גם לדאגה לאינטרסים שהם חלק מהתשתית החברתית הכוללת, במקרה שפגיעה באחר משמעה פגיעה פוטנציאלית בו. כך, קל יותר להזדהות עם תחושת העוול הנגרמת לקשישים כאשר נמנע מהם סיוע במצבים נצרכים מלהזדהות עם מחאתם של בעלי האופנועים על העלאת מחירי ביטוח החובה. בהקבלה למבנה הפסיכולוגי הזה, גם מערכת המצוות המוטלת על כתפנו בהקשרים חברתיים ואנושיים מבוססת ברובה על תחושה טבעית זו, והטעם שניתן לדרישה לקיימן הוא בעצם היותו של האחר "אחיד". לפיכך המצוות למיניהן מוטלות על האדם בהתאמה למידת הזיקה והקרבה המשפחתית שלו לנמען המסוים של כל מצווה, ובהתאמה, לעוצמת הדרישה לוותר ולמחיר האישי שהאדם המקיים אותה משלם. המצווה לייבם, למשל, חלה במישור הפרטי המשפחתי הקרוב מאוד, ואינה קיימת במישורים אחרים של קרבה;<sup>3</sup> במצוות צדקה מגנים על האינטרס של הקהילה לפני שמגנים על כלל ישראל;<sup>4</sup> ואילו מצוות כמו השבת אבדה<sup>5</sup> או החובה של "לא תעמוד על דם רעך" נוהגות באשר לכלל ישראל.<sup>6</sup>

- |   |   |
|---|---|
| 3 | המנהג הקדום אמנם היה רחב יותר והתקיים גם בנוגע לקרובים מדרגה שנייה ושלישית, כפי שנראה ממגילת רות. וראו מלבי"ם, רות ד, יג. |
| 4 | "עניי עירך קודמים". ראו ספרי, קטז, ז; רש"י, דברים טו, ז.  |
| 5 | דברים כב, א-ד.  |
| 6 | לעומת זאת בכל הנוגע לגוי מערכת החיובים מוגבלת למעשים שהמוסר האוניברסלי  |

הציוויים הללו, המגבילים את האדם ויוצרים ציפייה להתחשבות בצורכי האחר, מבוססים על אותו רגש טבעי שבסופו של דבר טמון בצורך הפנימי של האדם, כמעט כחלק משמירה על האינטרסים שלו עצמו. מעקב אחר החיובים המוחלים בכל מיני דרגות קרבה חושף מרקם עדין של מערכות יחסים שהתורה מבקשת להבנות: בין איש לאחיו, בין אדם לקהילתו, בין יחיד לשבט ובין עם לפרטיו. יוצא שרגש האחווה מתווה את מהותם, את תוכנם ואת היקפם של החיובים כלפי האח, ממש כשם שהאחוה היא גם צידוק ומקור תוקף לחיוב.<sup>7</sup>

### שלוש מצוות גאולה

מתוך כלל המצוות שבתורה המבוססות על עקרון האחווה ומוטלות על האדם מכוחה של מחויבות זו ישנן שלוש מצוות מרכזיות שעניינן "גאולה" ושהוראת המצווה שבהן היא "לגאול". בהמשך המאמר נעיין גם במשמעות הגאולה כפי שהיא עולה ממצוות אלו, אגב התייחסות לכל מופעי המושג בתורה, אולם בשלב ראשון זה נעיין בתופעה עצמה. המשותף למצוות הגאולה הוא שהן מתייחסות למצב נתון אחד, אך מפרטות ומייחדות חובות נבדלות בהתאם למעגלי קרבה משתנים. המצוות הללו מוטלות על האדם קודם כול בהקשר המשפחתי הצר שלו, ורק לאחר מכן הן מחייבות גם מעגלים רחבים יותר. ככל שמדובר במעגלים מרוחקים יותר, כך החובות המוטלות על כתפי הציבור מקבלות גוון אחר. לפיכך הן יכולות לשמש נקודת מוצא מעניינת לדיוננו בנושא האחווה: הן ישמשו חלון להשקיף דרכו על המערכת הבסיסית של הזכויות והחובות שהתורה מבקשת לעצב באמצעותן, גם בהקשרים הרחבים יותר של אחווה חברתית ולא ביולוגית. היכולת לנוע באמצעות אותה מצווה על הציר הזה עצמו של מעגלי קרבה משתנים, מהמעגל המשפחתי הפנימי אל המעגלים החיצוניים יותר של קשרי קרבה, נובעת מהמבנה המתכוון ומתרחב של המצוות הללו. מצוות הגאולה הן:

---

מחייב. לכן נאסר גזל הגוי, אך מצוות כמו ריבית או השבת אבדה, המבוססות על חסד ואחוה ולא על הדין המקובל, אינן חלות בנוגע לגוי. ראו רמב"ן, דברים כג, כ.  
7 ראו מאמרו של ד"ר בנימין פורת המתפרסם בקובץ זה. פורת מצביע על קיומה של התשתית הרעיונית הזאת של אחווה כטיעון וכמודל משפטי.

גאולת קרקעות,<sup>8</sup> גאולת עבדים<sup>9</sup> וגאולת דם.<sup>10</sup> במבט כללי ושטחי, ובלי להיכנס למהות ולתוכן, נוצרת התחושה שהשימוש בהוראת "גאל" הוא קוד שמזמין אותנו למצוא את הקשר המהותי העמוק שבין מצוות הגאולה. וכך אכן למדו גם חז"ל, שמדובר במושג שאפשר לבסס עליו גזרה שווה ממצוות גאולה אחת לאחרת ולדינים ועניינים שונים, וטבעו את העיקרון הזה של ההתייחסות למצוות הגאולה כאל מצווה אחת שיש לה שלוש זרועות במילים "לרבות כל הגאולות".<sup>11</sup> עיון במצוות הגאולה מגלה שמדובר במצוות מרכזיות שמגנות על אינטרסים חברתיים חיוניים, ויותר מזה – על ערכי היסוד ועל התשתית לקיומה של חברה מוסרית. בתור שכאלו, משמעותי ביותר לגלות שהמצוות הללו מבוססות, בתוכן ובצורה, על קשרי האחוה. התקיימותן של זכויות היסוד של האדם על בסיס האחוה המונחת כתשתית לקיומן, וכקריטריון להיקפן ולתוקפן, מגלה שיצירת משטר ראוי ומוסרי תלויה בהפנמת הערך הזה, וכי שמירה על הערכים הללו היא פשר הגאולה.

בפרקי המשנה שלהלן נבחן את שלוש מצוות הגאולה אחת לאחת, ומתוך העיון בכל מצווה בפרט יתגלו הגורמים המאפיינים את המצוות הללו ומייחדים אותן. ובייחוד יתבררו המאפיינים המשותפים לכל מצוות הגאולה.

#### א. גאולת קרקעות

המצווה הראשונה שנעסוק בה היא מצוות גאולת קרקעות. היא מתייחסת לזכות האדם שמכר את הקרקע שלו לרכוש אותה בחזרה, לאחר שיצליח לחסוך כסף, ולהשיב אותה אליו. עד אז מצווה קרוב משפחתו לרכוש בעבורו את הקרקע. אולם אם האדם עצמו או קרובו לא השיבו את הקרקע, היא תשוב אליו בהגיע היובל. לפיכך מצוות גאולת הקרקעות כרוכה במצוות היובל ושלוכה בה. התורה מצווה על היובל בפרשת בהר.<sup>12</sup> מצוות היובל הן חבילת מצוות שלמה המפורטת

8 ויקרא כה, כד-לד.

9 ויקרא כה, מז-נה.

10 במדבר לה, ט-כט.

11 ראו קידושין כא ע"א.

12 ויקרא כה.

בפסוקים,<sup>13</sup> ואחת מהן היא השיבה "איש לאחוזתו", כמצויץ בפסוק יג: "בְּשַׁנְתָּ הַיּוֹבֵל הַזֶּאת תֵּשְׁבוּ אִישׁ אֶל אַחְזָתוֹ". כלומר, השדות שנמכרו במרוצת השנים שבים בשנת היובל לנוחלים המקוריים.

התורה מפרטת את השלכותיה של המצווה הזאת על אופיו של ההסדר הקרקעי וחוקי הקניין החלים על הקרקעות בארץ ישראל. כך, ערך הקרקעות נגזר ממספר השנים שניתן לקונה ליהנות מתנובת האדמה. ערך זה הולך ופוחת ככל שהיובל מתקרב, והמכירה היא לזמן קצוב ומתמעט. אחת ההשלכות היא של איסור הונאה במחיר הקרקע בעת המכירה מעבר לתעריף הנגזר ממספר השנים שנותרו עד היובל.<sup>14</sup> יש דעות שמכירה כזאת נושאת אף אופי של שכירות או חכירה ולא של בעלות.<sup>15</sup> חזרת הקרקע מעידה שלמעשה גוף הקרקע לא נמכר מעולם, ורק זכות השימוש בה היא שנמכרה – הקרקע נותרת ברשות הבעלים הראשונים ורק זכות השימוש היא שנודרת ושבה ביובל.<sup>16</sup> כל זאת בהתאם לקביעת התורה: "בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְּבוּאָת יִמְכַר לָךְ" (שם, טו). דהיינו, שהמכירה תקפה בכל הנוגע לתבואה ולכמה שנים בלבד.<sup>17</sup> על פי שיטות אחרות, מדובר במכירה לכל דבר ועניין, והקונה יכול לנהוג בקרקע "מנהג בעלים" ולחפור בה בורות שיחין ומערות.<sup>18</sup>

העיקרון הבסיסי והיסודי שבמצוות יובל הוא שאדמות הארץ נחלקות לשבטים לא כבסיס כלכלי בלבד, לא רק כנקודת מוצא שוויונית החפצה בחלוקה הוגנת של משאב הקרקעות הלאומי. החלוקה היא קודם כול ביטוי לירושת הארץ ומימושה לפי נחלות בחלוקה מסודרת לשבטים. שכן ההסדר מתייחס למשאב ספציפי של קרקעות ולא לבתי ערי חומה או לקניינים אחרים, והקרקע החוזרת לבעלים חוזרת כמות שהיא ולא בחלוקה שוויונית מחודשת המותאמת לגודל

13 תקיעה, קידוש, שחרור עבדים, חזרת קרקעות לבעלים ושמירת קרקע. ולשאלה מה מכל אלה קובע את היובל ראו ראש השנה ט ע"ב.

14 עיינו ספר החינוך, מצווה שלז, המציין כי פשט המקראות הוא שיש אונאה בקרקעות אף שהדין הוא שאין, כמובן שאינה חוזרת אם נמכרה ביותר משתות (שישית), "אבל עיקר האזהרה בין בקרקע בין במטלטל הוא באמת". וכן ברמב"ן, ויקרא כה, יד-טו.

15 מחלוקת ר' יוחנן ור"ל, גיטין מח ע"א-ע"ב.

16 מחלוקת רבי אילא ורבי אבא בר ממל בירושלמי, גיטין ד ט (מו, ב).

17 גיטין מח ע"א-ע"ב (דברי רבא: "קרא ומתניתא...").

18 לעיל הערה 15, וראו רמב"ם, הלכות מכירה כג, ו; הלכות שמיטה ויובל יא, א-ב.



המשפחה או השבט. כלומר, בהתעלם מן הצרכים העכשוויים של המשפחה וגודלה. לכן היא גם אינה מספקת למשפחה את משאבי הייצור הנדרשים לה, אלא רק את ההיאחזות הסמלית בארץ. יוצא שבניגוד לתחושה שמה שנמצא במצווה זו הוא ערכים סוציאליים וסוציאליסטיים, הערך המוגן על ידי היובל הוא דווקא ההגנה על הקניין הפרטי.<sup>19</sup>

כיוון שכך מובן מדוע מצווה זו בטלה כשאינן "כל יושביה עליה",<sup>20</sup> אף על פי שלעקרונות הסוציאליים יש זכות קיום עצמאית והיו יכולים להימשך ללא תלות בקיומו של היובל ובאופי ההתיישבות בארץ. שכן ההתיישבות בארץ תלויה באחיזה הממשית והקבועה בה ובביטול אופציית הגלות.

הטעם לביטול המצווה מספק תשתית לדיון בטעם למצווה. כמו כן הוא משמש ראייה לטענתי שהתורה לא חתרה רק להסדר כלכלי ולצמצום פערים חברתיים, אלא חפצה להסדיר מערכת של נחלות וירושה בחלוקה של הארץ לעם ישראל – ירושה המבטלת אפשרות של שוק ותחרות. לפיכך המשאב הקרקעי ניתן בחלוקה לצורכי עיבוד הקרקעות וכתשתית קיומית במנותק מתפיסת הקרקע כנכס.<sup>21</sup> אך כיוון שהקרקע היא גם נכס סחיר, מצאה התורה לנכון שלא להגביל לגמרי את המסחר באדמה ולאפשר את מימוש הנכס מתוך כוונה שהמשחק הנדל"ני יהיה מתוחם בזמן, והוא אמור להיעשות על רקע של קושי כלכלי וכבררת מחדל. והוא הפיך! מדין תורה.<sup>22</sup>

- 19 ודוק, זכות הקניין המוכרת לנו כוללת הגנה על הזכות לסחור, למכור, להשכיר ולעשות כל שימוש אפשרי בקניין. התורה מציעה כאן מודל אחר של קניין הדוק יותר.
- 20 ראו ערכין לב ע"ב: "לכל יושביה בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין". המצב של כל יושביה עליה מכיל שני תנאים מצטברים: האחד הוא שכל ישראל חיים בארץ ישראל, והשני הוא שהם יושבים בנחלה המיועדת להם לפי חלוקת השבטים. ובבית שני, אף על פי שהשלטון היה יהודי ורוב יושביה היו עליה, כבר לא נהג היובל. ראו ערכין, שם, ומאירי, מועד קטן ב, ב.
- 21 תוספתא, ערכין ה, ו, מפרשת: "אין אדם רשאי למכור שדה אחוזתו ולהניחם בפונדתו וליקח בהם בהמה ליקח בהם כלים וליקח בהם עבדים ולגדל בהם בהמה דקה, אפילו לעשות בהם סחורה". לשם השוואה, מכירת בתי ערי חומה יכולה להיות צמיתה, כיוון שבתים אלו אינם ביטוי לירושה ונחלה אלא הם נכסים בעלי ערך ממוני בלבד (ויקרא כה, כט ואילך). כמו כן יש להשוות את הציווי לגאול קרקע שנמכרה לציווי לגאול קרקע שהוקדשה. ראו רמב"ם, הלכות ערכין וחרמין ה, וראב"ד, שם.
- 22 אפשר לטעון שאם מציגים את היובל כתנאי במכירה הקובע את תוכנה לשכירות ולא

אמנם המשטר הזה מוביל, ואולי לא במקרה, גם למצב שיש מי שראו בו נכון יותר – של עבודה חקלאית מפרנסת והוצאת הקרקע מבורסת המסחר. יצירת מצב "נורמלי" של אומה היושבת בארצה והשואבת את עיקר מקורות הכנסתה ממשאבים טבעיים, מן האדמה ומיצירת אמצעי ייצור בסיסיים בתעשייה, כאלה הקרובים יותר לטבע; בניגוד לעיסוק במקצועות אינטלקטואליים, בשיווק, במסחר ובמקצועות חופשיים. תפיסה זו הייתה נחלת הציונות של תנועת העבודה שהאמינה כי הישיבה בארץ תוביל לפרודוקטיביות.<sup>23</sup> אך להבנתי מדובר בפועל יוצא בלבד. החשיבה הזאת מקפאיה את ערכי התורה ומעתיקה אותם לימינו ללא תרגום הולם.<sup>24</sup> על מנת להפיק מן ההסדר הזה עקרונות אקטואליים יותר אפשר להציע שהעיקרון המופיע בתורה הוא של חלוקת משאבי הייצור,<sup>25</sup> ואפשר לומר שהעיקרון הבסיסי עוד פשוט מכך: נצחיות האחיזה וההיאחזות בקרקע והידוק יחסי הבעלות של כל פרט ופרט על האדמה. המחשבה היותר עמוקה הגנוזה בהסדר הזה היא של חיבור שורשי ויסודי המבטא את הקשר הטבעי והנצחי שיש ליהודי לאדמה שניתנה לו בחלוקת גורל.<sup>26</sup> אדמה זו היא מקור חיותו

- 
- להעברת קניין, המכירה רק מסתיימת ולא נהפכת. אולם אפילו במקרה כזה יש זכות לגאולת קרקע, אף בניגוד לרצון הקונה, ולכן המכירה הפיכה גם לפי התפיסה הזאת. כך או כך, היובל הוא שמגדיר את המכירה כשכירות ובוזו הוא מהפך אותה.
- 23 החשיבה הציונית של תנועת העבודה הצדיקה במונחים סוציאליסטיים את האידאולוגיה הציונית. ראו למשל כתבי ב' בורוכוב, זאב אברמוביץ (עורך), תל אביב: הוצאת ספרים ע"ש מארכס אנגלס, 1934; וראו גם ישראל קולת, "ארץ ישראל במחשבת תנועת העבודה", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: יד בן צבי, תשס"ה, עמ' 399-421; דב שורץ, "גילוי הארץ הארצית בהגות הציונית", **שם**, עמ' 259-261.
- 24 ראו יוסי צוריה, "עבדי הזמן, שביעית ויובל בתעשיית ההיי טק", בתוך: איתמר ברנר ואהרון אריאל לביא (עורכים), **על הכלכלה ועל המחיה**, ירושלים: ראובן מס, תשס"ט, עמ' 226-237, המתייחס לאפשרות היישום של שביעית ויובל על הפסקת העבודה בחברות היי-טק ושיתוף הכלל בתוכנות שפותחו במרוצת השנים; יואב רובין, "שמיטה, יובל ומס ירושה", **שם**, עמ' 256-273, המציע להחליף את היובל בהענקת חינוך לכלל ילדי ישראל ברמה זהה ובדיוור ציבורי וכדומה.
- 25 ראו בנימין פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל", **אקדמות יג (תשס"ג)**, עמ' 77-101.
- 26 ראו מאמרו של חיים בורגנסקי, "יחסו ההלכתי של הרב ישראל לסוגיית החזרת השטחים", **דיני ישראל כב (תשס"ג)**, עמ' 245-251, שבו הוא מבאר כי תפיסת הרב

ויניקתו הרוחנית כחלק מעם.<sup>27</sup> יוצא אם כן שמצוות היוכל מגנה על ערך הקניין. לפיכך התורה הניחה שמכירת קרקע ואדמה היא תוצאה של מצב כלכלי מדורדר בלבד: "כִּי יִמְוֶף אַחִיךָ וּמָכַר מֵאַחֲזָתוֹ" (ויקרא כה, כה).<sup>28</sup> במקרה כזה של אובדן קניינו התורה מצווה, בהמשך אותו פסוק, להיחלץ לעזרתו: "וּבָא גֵאֱלוּ הַקָּרֵב אֵלָיו וְגָאֵל אֶת מִמְכַר אַחִיו".<sup>29</sup> התורה מצווה לרכוש מחדש את הקרקע עבור הבעלים המקורי מידי הקונה, והמצווה חלה על "גואלו הקרוב אליו". האבן עזרא

ישראלי בנוגע למצוות יישוב ארץ ישראל ברמב"ן היא שהחובה היא לשבת ולהחזיק בה בתור נחלת אבות ולא לכבוש אותה במלחמה או לבסס בה שלטון ריבוני. מעניין לראות את הגלגולים ההלכתיים של הטיעון הזה. למשל, במושג של אין לך אדם שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל, שהגאונים תיקנו את האפשרות להשתמש בו כטיעון משפטי המועיל לבסס קניין אגב קרקע גם למי שאין לו קרקע בבעלותו. ראו הרמב"ם, הלכות שלוחין ושותפין ג, ז (ובגאונים: תשובות הגאונים [מהדורת אסף, תרפ"ט, עמ' 31]).

זהו גם הביסוס הבוריאני להצדקת הציונות. ראו מרטין בובר, שני מכתבים אל גנדי, ירושלים: ר' מס, תרצ"ט.

27 לדעתי, אי־אפשר לפרק את היוכל לרכיביו במובן של שליפתם מתוך מצוות היוכל ושימורן, כדוגמת הניסיון ליישם את העיקרון ש"הארץ לא תימכר לצמיתות", ולכן הבעלות על הקרקעות צריכה להיות של המדינה במקובץ. להבנתי, המכלול הוא העיקרון הבסיסי ולא פרטיו. המכלול פירושו קודם כול ישיבת עם בארצו, בחלוקה לנחלות. בלא אלו אין הצדקה למבנה הסוציאלי הנגזר. וראו מאמרי – מיכל טיקוצ'ינסקי, "על הרפורמה בקרקעות המדינה: מבט הלכתי", אקדמות כד (תש"ע), עמ' 19–37.

28 רש"י, שם, סבור שיש איסור למכור שלא מפאת מצב כלכלי קשה: "מלמד שאין אדם רשאי למכור את שדהו אלא מחמת דוחק עוני"; וכן בתוספתא, ערכין ה, ו; וראו סמ"ג, לאוין, סימן רעה; ורמב"ם, הלכות שמיטה ויוכל א, ג, שפסק כן להלכה. אכן מדובר במאפיין כללי בעת העתיקה.

29 גם המוכר עצמו יכול לקנות ולגאול את הקרקע. ראו ויקרא כה, כז. להבנתי, העובדה שהמצווה חלה קודם כול על האדם עצמו מוכיחה שהאחווה במהותה נובעת מדאגה לצרכים האישיים שלי ומשם, בהרחבה, למעגלים מתרחבים. וכפי שיבואר בהמשך המאמר. במשנה דרשו "שני תבואות" שיכול לגאול רק לאחר מינימום של שנתיים (ערכין ט, א). ובספרא דרשו אותו הדין מ"שנים תקנה מאת עמיתך" (בהר ג, י). מגבלות נוספות הן שהוא יכול לגאול רק אם השיגה ידו לאחר שמכר ולא אם מכר כשכבר הייתה לו יכולת כלכלית לגאול את הקרקע, או שהשיגה ידו ולא שלווה לצורך הגאולה. ראו ספרא, בהר ה, ה.

מפרש שמדובר בקרוב ממשפחתו ולא בקרבת שכנות,<sup>30</sup> וכן לומדים שהקרוב הוא קרוב קודם לגאולה.<sup>31</sup> כלומר, שהמצווה מתקיימת על ידי האדם הקרוב ביותר למוכר, ובמעגל המשפחתי הבסיסי ביתר תוקף מבמעגלים משפחתיים מרוחקים. אולם היא גם מתרחבת כלפי חוץ כאשר אין קרוב מדרגה ראשונה, וכן הלאה. ונחלקו התנאים אם מדובר במצווה שהיא חובה או שמדובר ברשות.<sup>32</sup> ר' אליעזר סבר שזו חובה, ור' יהושע סבר שמדובר ברשות. כך או כך, יש הסכמה שעל הקונה מוטלת החובה לאפשר את גאולת הקרקע על ידי אותו קרוב.<sup>33</sup> המשמעות היא שמצוות הגאולה מייצרת מצב שהחזקה בקרקע קנויה היא מוגבלת ואינה מקנה מעמד חלוט, אפילו לא לעניין ההנאה מן הקרקע.

כהשלמה להסדר של השבת הקרקע לבעליה, הפסוקים שלאחר מכן דנים במקרה שאין גואל, והמוכר עצמו לא הצליח לגאול את נחלתו. בפסוק כח נאמר: "וְאִם לֹא מִצָּאָה יְדוֹ דֵי הַשִּׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְּכָרוֹ בְּיַד הַקֶּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וַיֵּצֵא בְּיָבֵל וְשָׁב לְאַחֲזָתוֹ". כלומר, האדמה אינה נחלטת למי שקנה אותה. היא מושבת בסופו של דבר, בשנת היובל, למוכר גם אם לא נגאלה.

עולה שסדר המצווה של גאולת הקרקעות הוא מודרג. ישנה האפשרות שהאדם עצמו, שמכר את הקרקע שלו, יגאל את הקרקע, אם השיגה ידו; בשלב השני מצוות הגאולה חלה על קרוב המוציא מכיסו להשבת הקרקע לאחיו דמו ובשרו; בשלב השלישי, אם לא נגאלה הקרקע בכסף, היא נגאלת בזמן היובל. כך אכן נקראת השבת הקרקעות ביובל בלשון של גאולה: "וְהָאֲרֵץ לֹא תִמְכַר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאֲרֵץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עַמְדִּי, וּבְכָל אֲרֵץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֹלָה תִתְּנוּ לְאֲרֵץ" (שם, כג-כד).

- 30 אבן עזרא, ויקרא כה, כה.
- 31 מקישים לגאולת עבד, שם נאמר או דודו או בן דודו, ומשמע שאם יש לו דוד שהוא קרוב יותר, אינו נגאל על ידי בן דוד גם אם בן הדוד הוא בעל יכולת כלכלית גבוהה יותר. קידושין כא ע"א.
- 32 שם. שם. נראה שלהלכה נפסק כדעה שזו רשות, כיון שהמצווה אינה נמנית בספר החינוך כמצווה, וכן הרמב"ם, הלכות שמיטה יא, יח. והוא אף הוא אינו מציין אותה כאחת ממצוות התורה. בדקתי, וכך גם רי"ף. וגם הרא"ש אינו דן בשאלה עצמה.
- 33 ראו תוספות רי"ד, קידושין כא, א, ד"ה "ההוא", מציין שלר' יהושע נועד הפסוק להזהיר את הקונה שבידו הקרקע הנגאלת שלא ימחה אם הגואל רוצה לגאול. אבל הגואל אינו חייב לגאול אף אם יש לו היכולת הכלכלית. וכן במאירי, שם, ד"ה "כל שביארנו".

אנו רואים, אם כן, שמצוות הגאולה נקשרת בפסוקים באופן הדוק עם מושג האחוה. מושג זה חוזר בפרשה פעמים אחדות: "וכי ימוך אחיה" או "אל-תונו איש את-אחיו", והוא מספק את הטיעון המוסרי שביסוד הדרישה. כמו כן מדובר במצווה שמוטלת על כתפי הציבור באופן מודרג ובמעגלים מתרחבים: על האדם עצמו, על הקרוב אליו ועל הציבור כולו, כחלק מההסדר הכללי של היובל. במובן מסוים אפשר לראות שמושג האחוה העממי המושאל, המטפורי כמעט, גרעיני האטומי הוא באחוה ממשית, והוא שעון עליו ומתחיה ממנו. האחריות על שמירת ערך הקניין מוטלת מתוקף האחוה והמשפחתיות על העם. הרעיון ש"כל יושביה עליה" הוא תנאי לקיומן של חובות מעין אלו, בצירוף עם כך שמצווה זו מתקיימת רק בארץ ישראל, מחייבים אותנו למחשבה לא רק על שאלת מהותן של הזכויות המוגנות על ידי מצוות גאולת הקרקעות. הם מעוררים אותנו לדיון על התנאים המחילים את הזכויות הללו. ולכך אנו נדרשים במאמר זה.

### ב. גאולת עבדים

הסדר דומה ישנו בדיני הנמכר לעבד:<sup>34</sup>

וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיה עמו ונמכר לגר תושב עמך או לעקר משפחת גר: אחרי נמכר גאלה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו: או דדו או בן דדו יגאלנו או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו או השיגה ידו ונגאל: וחשב עם קנהו משנת המכרו לו עד שנת היבל והיה כסף ממכרו במספר שנים בימי שכיר יהיה עמו: אם עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאלתו מכסף מקנתו: ואם מעט נשאר בשנים עד שנת היבל וחשב לו כפי שגיו ישיב את גאלתו: כשכיר שנה בשנה יהיה עמו לא ירדנו בפרך לעיניו: ואם לא יגאל בגאלה ויצא בשנת היבל הוא ובניו עמו: כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם.

34 ויקרא כה, מז-נה.

המצווה חלה במקרה שאדם נמכר לגוי להיות לו לעבד.<sup>35</sup> במקרה כזה קמה החובה על אחד מאחיו לגאול אותו.<sup>36</sup> גם כאן, אם לא נגאל, המצווה לגאולו מוטלת על כתפי הקרובים. חז"ל למדו שחיוב פדיון זה חל גם על בית הדין.<sup>37</sup> הטלת החיוב על בית הדין משמעותה הטלת החובה על הציבור כולו. לדברי ר' יוחנן, חכמים סוברים שבין שהעבד נפדה על ידי בית הדין ובין שהוא נפדה על ידי קרובו הוא יוצא לחופשי.<sup>38</sup> אולם ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי חולקים וסוברים אחרת. לדעת ר' עקיבא, כאשר הקרובים פודים אותו, במקום לצאת לחופשי הנפדה הופך להיות עבדם שלהם; ואילו לשיטת ר' יוסי הגלילי, התוצאה של "שחרור לעבדות" היא דווקא כאשר בית הדין פודה את העבד, והקרוב הפודה מוציא לחופשי באופן מוחלט.<sup>39</sup>

אנו רואים, אם כן, שהקרובים מופקדים על גאולת האדם מעבדות, והציבור שותף לאחריות זו; אולם מתוך הדיון ההלכתי מתברר שהתנאים נחלקו אם מידת האחריות שאנו מטילים על המעגל הרחב יותר נחלשת או מתחזקת. לתמיכה בכל אחת מהשיטות בדבר אופי השחרור הנגרר מפדיון על ידי קרוב או על ידי הציבור היה אפשר להסביר, מצד אחד, שמאמץ משותף על פי עקרון ה"כיס העמוק" הוא נטל קטן יותר על כתפי כל אחד ואחד מהציבור, כיוון שבמקרה שבית הדין פודה, הנטל הכלכלי מתחלק על פני יותר שותפים, ולכן העבד יוצא לחירות; או מצד אחר, לטעון שעניינו של הציבור בפדיון הוא צר יותר, ולכן אין להעמיס עליו גם את הנטל הכלכלי שבו, אלא רק את עצם חובת ההצלה מן הגוי ולא את השחרור המלא. כך, בפועל הציבור רוכש את כוח העבודה של אותו עבד ולא שם את כספו על קרן הצבי ובכך ממזער את נזקו.

- 35 וכן להלכה: רמב"ם, הלכות עבדים א, ד.  
 36 ההלכה אינה מתייחסת למכירה לעבדות ליהודי, כיוון שמכירה ליהודי מחילה את הלכות עבד עברי. הלכות אלה משוות את מעמדו של העבד העברי לזה של שכיר מבחינת מערך החובות והזכויות שלו, והוא אינו משועבד פיזית וקניינית לאדונו. התורה ציינה מפורש "משנה שכר שכיר". וראו רמב"ם, הלכות עבדים א, ט (וכן שם, הלכות ו-ז).  
 37 ראו מסכתות קטנות, מסכת עבדים ב, ה.  
 38 קידושין טו ע"ב.  
 39 שם; ובספרא, בהר ו, ט, אות א.

הגמרא מסבירה שהתנאים חלוקים בסברא ולא במידת החיוב החלה על קהילות למיניהן.<sup>40</sup> השיקול לשיטת ר' יוסי הגלילי הוא שיש לתת תמריץ לאחרים שאינם קרובים לגאול. ההנחה היא שאם ל"מרוחקים" לא תינתן תמורה, הם יימנעו מלגאול. הפתרון ההלכתי לכך הוא שכספו של הפודה אינו יורד לטמיון, אלא הוא מקבל עבד בתמורה. לעומת זאת ר' עקיבא סבר שיש לחשוש שאדם יסמוך על קרוביו שיפדוהו וימכור את עצמו באופן סדרתי לגויים.<sup>41</sup> לכן דווקא בפדיון קרובים, שמידת החמלה שלהם תגבר בכל פעם מחדש ולא ייכנעו למושכל – והוא שאדם כזה אינו ראוי לפדיון ובלתי מוסרי לפדותו – דווקא כאן יש למצוא נקודת איזון שתהפוך את המצב ללא משתלם עבור הנפדה, מאחר שישאר עבד גם לאחר הפדיון. על פי הגמרא, לדעת כל התנאים החובה מדין תורה אינה משתנה, והיא מוחלטת ומוחלת על הקהל ועל היחיד הקרוב באותו אופן ומובן. אולם התקנות שתיקנו למניעת השחרור המלא נובעות שתייהן מתובנה אחידה שהקרובים חשים אחריות גדולה יותר. בהתאם לתחושה טבעית זו סומנו קווי המתאר של החיוב אף על הציבור – לשיטה האחת מסייעים לציבור לחוש חובה; לשיטה השנייה מנטרלים את קרבת היתר.

הטעם לחובת הפדיון מגוי יכול להיות טמון בחשש מהיטמעות בגויים. אולם אולי שלא כמו עבד עברי שחירותו אינה נשללת, בגאולה מגוי ישנו הממד של ההצלה הפיזית, כיוון שדיני עבד עברי אינם אכיפים במקרה זה, והגוי האדון אינו מתחשב בהם. לפיכך החובה להיחלץ לטובת אדם שנמכר לגוי נגזרת דווקא משלילת חירותו הפיזית.<sup>42</sup> עולה שהערך והזכות המוגנים על ידי מצוות גאולת עבדים הם החירות. גם כאן נקראת החברה כחברה, מדין אחווה ושיתוף המתקיים בה, להיחלץ להגנת הערך הזה של חירות האדם.<sup>43</sup>

40 קידושין טו ע"ב.

41 שיקול זה עומד, ככל הנראה, ביסוד המשנה, גיטין ד, ט, הקובעת שהמוכר עצמו לעובד כוכבים אין פודין אותו.

42 באופן מסוים המתח בין שתי ההצעות נמצא במקורותינו: קידושין כ ע"א, ומקבילה בערכין ל ע"ב.

43 חיזוק למחשבה שהגאולה מן הגוי עניינה המרכזי הוא מופיע בדיון בקידושין כא ע"א: אם חיוב גאולה זה חל על מי שמכר עצמו לעבד ליהודי, מפאת מצוקתו הכלכלית. כלומר, עבדות היא מצב לא רצוי ולא ראוי, והיא אולי פתרון למי שסרח ונמכר בידי בית דין, כחלק מענישה או שיקום, אך יש לשלול את העבדות כפתרון לבעיה כלכלית.

ביסוד הדיון הזה מסתתר דיון מוסרי שלם שממנו מתחוויר כי חכמים מותחים ביקורת על אותו אדם שנמכר לעבד לגוי.<sup>44</sup> במובן מסוים הביקורת מוטחת במי שלקח את גופו שלו והפך אותו לדבר בעל ערך כלכלי – הפך את גופו ואולי אף את נפשו לממכר עובר לסוחר. ביקורת זו דומה לביקורת הסמויה במצוות גאולת הקרקעות נגד מי שלקח את הקרקע והפך אותה לנכס נדל"ני.

גם במצווה הזאת, כמו במצוות גאולת הקרקעות, יש רובר נוסף של יציאה ביוכל. להבנתי, יש כאן הצעה שמכירת יהודי אינה לעולם מכירה של קניין אלא מכירת כוח העבודה לשנים מספר, הדומה למהפך שמחוללת גאולת הקרקעות במהות הזכות הנקנית במקרקעין. אי-אפשר לקנות את גופו של היהודי. לפיכך והיה ואותו עבד לא נפדה עד היובל, הוא יוצא לחופשי ביוכל.<sup>45</sup> גם במצוות גאולת עבדים, כמו במצוות גאולת הקרקעות, המצווה מתחיה על בסיס אחוות עם ישראל ומכוח מצוות היובל המתקיימת בעת האחיזה המשותפת בארץ. גאולת הקרקעות באה להגן על ערך הקניין, ואילו גאולת עבדים מגנה על ערך החירות.

## ג. גאולת דם

מצוות גאולת הדם היא מצווה שונה מעט ממצוות הגאולה שנידונו לעיל. היא מצטרפת לשתי אחיותיה כיוון שגם בה מופיע גואל קרוב משפחה. כמו כן התורה

---

כיוון מחשבה כזה מציב את ההכרח לעזור לאותו אדם ולחלצו ממצב של עבדות, גם אם לא כרוך בו חשש מהיטמעות.

44 ראו דברי ר' יוסי בר' חנינא בקידושין כ ע"א, המניח שעניות כזאת שהובילה את האדם למצב של ויתור על חירותו נגזרת על האדם בעקבות עברות כלכליות שעשה (כגון מכירת פירות שביעית והלוואה בריבית); ואת דברי ר' ישמעאל בקידושין כ ע"ב, שסובר שבמקרים מסוימים כאשר אדם מוכר את עצמו לעבדות כוכבים ממש, יש לומר "לידחי אבן אחר הנופל". כלומר, כיון שהידרדרותו המוסרית כה עמוקה, אחריותו כלפיו מתהפכת. תפיסתו של ר' ישמעאל היא בסגנון של "הלעיטהו לרשע וימות" (בבא קמא סט ע"א). כך גם דברי רב אסי בגיטין מו ע"ב, שם הוכרע שאין לפדות את המוכר עצמו לעובר כוכבים אם שנה ושילש, וכן הוא בירושלמי, גיטין א, ט (מו, א).

45 חז"ל דנו בשאלת הריאליה כאן: כיצד ייתכן שאפשר להטיל חיוב כזה על הגוי, וכי מה אפשר לעשות לו? "קידושין טז ע"א. הם מציעים שמדובר בגוי שהוא תחת ידך, כלומר שמדובר במצב שהגוי סר למרותך. ראו ספרא, בהר ו, ט, אות ג, וכן קידושין טו ע"ב. הנטל הכלכלי אינו נופל על הגוי כיוון שיש להניח שהמחיר של העבד נגזר מדין היובל.



משתמשת כאן באותה לשון של גאולה. המצווה עצמה מתייחסת לשני מצבים: הרוצח במזיד ולרוצח בשגגה, שהגדרתו דומה לזו של הריגה ברשלנות.<sup>46</sup> במקרה של רוצח במזיד, מצווה על גואל הדם להמית את הרוצח כשליח בית הדין לאחר ההליך השיפוטי.<sup>47</sup> אם הגואל אינו נענה לדרישה למצות את הדין עם הרוצח, מכל סיבה שהיא, או שאין גואל, עוברת החובה לבית הדין.<sup>48</sup> באשר למקרה של רוצח בשגגה, אדם שהרג בשוגג את חברו, התורה קובעת שהוא אינו נהרג כדין כל רוצח אלא בורח לעיר מקלט, אחת משש ערי המקלט שמצווה להקים עם הכניסה לארץ.<sup>49</sup> אם נמצא שהוא אכן הרג בשוגג, לא מניחים לגואל הדם להורגו. אולם בטרם הגיעו לעיר המקלט, או אם הוא יוצא מעיר המקלט, רשאי גואל הדם להורגו. דין זה של גאולת דם מוטל על קרובי המת. כמו כן הרמב"ם קובע כי "וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם".<sup>50</sup>

לעניין היחס בין חובת הקרוב לחובת הציבור: ברוצח במזיד המצב הוא ברור. גואל הדם מצווה להרוג את הרוצח, ורק אם אינו הורגו, בית הדין מצווה לעשות זאת. לעומת זאת דיני רוצח בשגגה מורכבים יותר. מצד אחד, אנו רואים שדמו הותר בכל הנוגע לגואל הדם, וקרובי המשפחה רשאים לנקום את דמו מיד מי שהמית אותו; מצד אחר, אנו רואים שהציבור מצווה לשמור ולהגן על חייו אם לא נתפס בידי גואל הדם. היה אפשר להסיק ממעמד חלוק זה שישנה יריבות בין גואל הדם ובין הציבור, הנמצא בעמדה אחרת, אפילו נוגדת, שמואסת בקנאות ובנקמה.<sup>51</sup> אולם הרמב"ם קובע:

- 46 במדבר לה, כז, ודברים יט, ו, י. ומשמע מפשט הפסוקים בספר דברים שהריגת רוצח בשגגה על ידי גואל הדם אינה מן הדין גם אם אינה שפיטה.
- 47 ההתעקשות על זהות השליח הופכת אותו לאחראי הישיר למצות את הדין עם הרוצח ומבחינה בינו לבין שליח אקראי של בית הדין.
- 48 במדבר לה, יט-כ, ודברים יט, יא-יב. וראו רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ב.
- 49 במדבר לה, י, ודברים יט, א, המצווה לאחר ירושה וישיבה; וראו יהושע כ, א-ט.
- 50 רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ב. לכאורה נראה שהרמב"ם מצמצם את מעגל הקרובים לעניין זה. ושו"ת אבני נזר, אבן העזר סימן קלט, בשם ר' זרחיה הלוי בעל המאור, העיר שכשם שבשאר מצוות גאולה לא כל הקרובים "נלכדים" בדין הגאולה אלא הקרוב ביותר, כך אף בגאולת דם "אין כל הקרובים גואלי הדם דגואל הדם אינו רק היותר קרוב לירושה, ואם יש לו בן אין אחיו גואל הדם". נראה שיש כאן גם תפיסה רחבה יותר של התפתחות מעגלית, וקרבה לירושה מגדירה את סדר הקדימות בלבד. וראו גם להלן בהערה 67.
- 51 ראו סנהדרין לג ע"ב, שם מוצג גואל הדם כעין תובע דיני ממונות שזכות היא לו

גר תושב שהרג את ישראל בשגגה אף על פי שהוא שוגג הרי זה נהרג, אדם מועד לעולם, וכן גר תושב שהרג גר תושב מפני שעלה על דעתו שמותר להרגו הרי זה קרוב למזיד ונהרג עליו הואיל ונתכוון להרגו, וגוי שהרג את הגוי בשגגה אין ערי מקלט קולטות אותו שנאמר לבני ישראל.<sup>52</sup>

מדברי הרמב"ם יוצא שדינו של רוצח בשגגה היה צריך להיות דין מוות – "אדם מועד לעולם". אולם בדיני ישראל ישנה החרגה ודין מיוחד, והתורה מגנה על חייו של הרוצח בשגגה ומותירה על כנה את הזכות לגאול את דמו. ואכן הרמב"ם מציין שאף כל אדם אחר אם הרג את הרוצח יהיה פטור עליו, שנאמר "אין לו דם".<sup>53</sup> יוצא אם כך שעיר המקלט היא מצווה ייחודית המאפשרת לחברה לחפות על מעשה שדינו מוות מפאת הנסיבות המקלות שבהריגה; אבל מעיקר הדין, אין לו דם אף בכל הנוגע לחברה כולה. תפיסה זו מקלישה את מידת תאוות הנקמה שבהיתר להרוג את הרוצח על ידי גואל הדם ומציעה שכך עיקר הדין. ולהפך, כליאתו של הרוצח בעיר המקלט היא חסד. יוצא שחובת הקרוב אינה נוגדת את חובת הציבור, אלא שהקרוב משקף את הדין לכתחילה, והציבור את הדין שבדיעבד. הביטוי המעשי של התפיסה הזאת יוסבר בהמשך דיוננו כאן.

צריך להוסיף שלמעשה תפיסה זו רואה ברוצח בשגגה פושע ומצביעה עליו כמי שזלזל בערך של חיי אדם. להשקפה זו יש עוגן רחב במקורות. כך, ספר העיקרים מסביר: "ובדיני הרוצח בשוגג לפי שיש שוגג קרוב למזיד התיירו דמו לגואל הדם כדי שיהיה אדם נזהר בזה יותר מדאי".<sup>54</sup> ובשל"ה מובא שמגלגלים חובה על ידי חייב, והוא מכביר בעוון ההורג נפש:

---

אם יוכרע שיש להרוג את הרוצח. היינו, חובת גאולת הדם עומדת בסתירה לטובתו האישית של הרוצח ולפיכך גם לעמדה הציבורית המורכבת יותר. אולם ראו תוספות, סנהדרין ג, ב, ד"ה "מוקי לה בדיני נפשות", שמסביר שאמנם כך מוצגת עמדתו של גואל הדם, אך מצד האמת "מ"מ חשיב ליה רעות כיון דאין מרויח כלום במיתתו". העובדה שגואל הדם אינו מרוויח מן הסיפור מעבירה גם לדעת תוספות את גואל הדם לעמדה שהיא יותר ניטרלית, המבקשת את הצדק, הטוב והיושר יותר מנקמה.

52 הלכות רוצח ושמירת הנפש ה, ד.

53 שם, ה, י.

54 מאמר ג, פרק כה.

הגוף הוא נרתיק הנשמה, ונעשה גם כן בצלם אלהים, על כן בהורג נפש בישראל, כאשר עשה כן יעשה לו [...] ולהנרצח אין מנוח מאחר שהפרידו מהבנין קודם בא העת, על כן לא מצא מנוח לנפשו עד כי נקם ינקם הרוצח [...] ואם הרגו בשוגג, אזי אין לו דמים, כי האלהים אנה לידו, דהיינו מדת הדין שלמעלה. מכל מקום מגלגלין חובה על ידי חייב (שבת לב א.)<sup>55</sup>.

המשמעות היא שאולי אין מטילים עליו כתם של זלזול בחיי אדם, אך יוצאים מהנחה שמדובר באדם שיש לו בעיה מוסרית.

אמנם אנו מתקשים להזדהות עם מתן לגיטימציה לגאולת דם, שנראית זרה לתרבותנו. אולם, בהקבלה להוראת התורה באשר לגואל הדם, בחוק הפלילי יש חריג לעבֶרת הרצח המפחית באשמת הרוצח אם היה לרצח בסיס של "קנטור"<sup>56</sup>. משמעותו של חריג זה היא שאם היה קנטור מצד הנרצח, שגרם לרוצח לרוצחו בתגובה,<sup>57</sup> העבֶרה שיורשע בה היא של הריגה בלבד, אף אם רצח בכוונה.<sup>58</sup> המקובל הוא לפרש שהחוק רואה בקנטור סוג של תירוץ וטיעון להקלה בעונש, אך הוא אינו רואה בו סוג של צידוק. במובן זה הוא משקף את התודעה שהאדם שרצח בתגובת זעם, נענה לחולשותיו, בשעה שהחברה הייתה מצפה ממנו להתאפק ולגבור על יצרו. אולם ג'רמי הורדר (Horder) הראה בספרו שעד

- 55 ר' ישעיה הורוויץ, של"ה (שני לוחות הברית), פרשת מסעי תורה אור, אות ט.
- 56 חוק העונשין, התשל"ז-1977, סעיף 301 (א), קובע כי "לענין סעיף 300, יראו ממית אדם כמי שהמית בכוונה תחילה אם החליט להמיתו, והמיתו בדם קר, בלי שקדמה התגרות בתכוף למעשה, בנסיבות שבהן יכול לחשוב ולהבין את תוצאות מעשיו, ולאחר שהכין עצמו להמית אותו או שהכין מכשיר שבו המית אותו" (ההדגשה שלי). מבחינה היסטורית סעיף זה הוא שריד לקודקס העותמאני. שנותר על כנו בזמן המנדט הבריטי, בעקבות תמיכתו של היועץ המשפטי דאז, נורמן בנטוויץ', בהתאמת ההלכה להלכי הרוח במזרח התיכון, ברומזו לכך שהאוכלוסייה במזרח התיכון חמת מזג יותר ושונה מהאוכלוסייה האירופית). לדין בשאלת אופיו של הקנטור וקביעת המבחנים לכך ראו ע"פ 3071/92, אזואלוס נ' מדינת ישראל, פ"ד נ(2) 573.
- 57 בפסיקה הכירו בעילות קנטור רחבות יותר משהתורה התירה כאן, ובפסקי דין רבים הכירו גם במקרים כמו בגידה של אישה בבעלה, אם הובילה לרצח האישה או החבר בידי בעלה של האישה, קנטור המפחית מאשמת הרוצח.
- 58 למעשה, הקנטור קובע כי לא הייתה כוונה לרצח כמו זו הנדרשת בחוק.

המאות השמונה עשרה והתשע עשרה תגובה של נקמה נחשבה תגובה מוצדקת לכתחילה, כיוון שהזכות לחיים והזכות לכבוד הופכות את תגובת הרצח להגיגית ומתבקשת.<sup>59</sup> לטענתו של הורדר, באופן היסטורי, תומס הובס הוא ששינה את נקודת המבט וטען שתגובה של רצח נגד רצח נובעת מאובדן ההגיגון, וכי היא ביטוי של חמימות הדעת, של כעס ושל זעם.<sup>60</sup>

נדמה שהאור זרוע הולך בכיוון זה: אמנם יש כאן דין מיוחד שנענה לחמימות הדעת הנגרמת לאדם שקרובו מת, אולם חמימות דעת זו מוצדקת לגמרי. בשני מקומות דן האור זרוע בעניין בעקבות שאלה שנשאל, ובשתי התשובות הוא מציין שרציחה מעוררת זעם. אולם הוא מסביר שזעם זה נותר כשהיה גם לאחר שנים רבות. כלומר, אין מדובר בתגובה מהבטן, אלא בתחושה שיש לה צידוק לאורך זמן: "כי על דבר רציחה לעולם הוי שעת הזעם, דכתיב 'כי יחם לבבו'. ואם גואל הדם הרג את הרוצח אחר כמה שנים בפגעו בו קרינן ביה 'כי יחם'".<sup>62</sup> כלומר, חום הדם שעליו דיברה התורה אינו תגובה רגעית אלא הוא מצב מתמשך. כתשובה אחרת מציין האור זרוע במפורש שיצר זה של נקמה הוא יצר נכון וראוי: "ואין לומר שהמוכה שכבר הוכה, יש לו לכופ את יצרו ולא לנקום, צא ולמד מגואל הדם שאם ימצא את הרוצח מחוץ לעיר מקלטו אפילו אחר כמה שנים פטור אם הרגו ולא אמרה תורה לכופ את יצרו שלא יחם לבבו, והוא הדין או כל שכן כאן".<sup>63</sup>

בניגוד להלכת הרמב"ם, לטיעונו של הורדר ולסברתו של האור זרוע, בדרשת "תורת המנחה" מוצגת תפיסה שונה:<sup>64</sup> הטעם של היתר דמו של הרוצח לגואל הדם הוא היענות לחמימות מוחו של קרוב המשפחה וכניעה למצב רוחו

- Jeremy Horder, *Provocation and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press, 1992, 59
- תומס הובס (1679-1588) היה הוגה דעות ופילוסוף פוליטי אנגלי, שהתפרסם בעיקר בזכות ספרו *לווייתן* (Leviathan, 1651), העוסק בשלטון וסמכות. 60
- ר' יצחק ב"ר משה. נולד בערך בשנת 1180 בווינה (אוסטריה) ונפטר שם בערך בשנת 1250. היה תלמיד הראב"ה ורבם של המהר"ם מרוטנבורג ושל עוד מאחרוני בעלי התוספות. 61
- שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן כה. 62
- שם, תשובות חדשות, סימן ד. 63
- חכם לא מפורסם ששמו ר' יעקב ב"ר חננאל סקילי. היה מחכמי ספרד מהמאה הי"ד, מתלמידי הרשב"א. 64

המוכן. אולם מדובר בדין שבדיעבד, ועיר המקלט היא הדין העיקרי והמרכזי: "וטעם ההורג בשגגה לנוס לעיר מקלט וישב שם עד מות הכהן הגדול, כדי להעלימו מעין גואל הדם שלא יחם לבבו והכהו נפש. ותלה עמידתו שם עד מות הכהן הגדול כדי שיתנחם גואל הדם, כי טבע בני אדם שהם מתנחמים כשיארע לאחרים מה שאירע להם".<sup>65</sup>

מעניין להשוות את שתי הדעות הללו בשאלת יסודות היתר דמו של הרוצח לגואל הדם למחלוקת התנאים בשאלה אם מדובר בחובה או ברשות: "רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם – רבי יוסי הגלילי אומר: מצוה ביד גואל הדם, ורשות ביד כל אדם; רבי עקיבא אומר: רשות ביד גואל הדם, וכל אדם חייבין עליו".<sup>66</sup> נראה שביסוד שיטתו של ר' יוסי הגלילי עומדת התפיסה שרוצח זה הוא חוטא, ורק מפאת הנסיבות המקלות יש לו אפשרות לברוח לעיר מקלט. אולם דמו הותר, וכל אדם יכול לפגוע בו בלי לתת על כך דין וחשבון. הוא איבד את זכותו לחיים כאדם, ומותר לכל אדם ש"יחם לבבו". אולם לשיטת ר' עקיבא, אמנם יש לתת בידי גואל הדם את הזכות לנקום, אך ההנחה היא שלא משורת הדין להורגו, אלא מדובר בזכות אישית של הקרובים לטוב ולמוטב.<sup>67</sup>

לדעת ר' עקיבא, יש כאן מצווה מורכבת ביותר. לכאורה אחרות הדם ומצוותה מובדלות ומובחנות כאן מן האחרונה המושגית ואינן משלימות אלא נוגדות אותה. לא מצפים מקרובי הנרצח לראות את מצוקתו של הרוצח אלא את הפשע שאירע, אולם תגובת קרובי המשפחה אינה מצווה אלא רשות; אינה אידאה אלא תירוץ וכניעה לכעסם. בבחינת "הגנת פטור" כמקובל במשפט הפלילי. לעומת זאת על העם מוטל לעשות אתו דין צדק. בשיח הזכויות שנוצר הדין ממצע באופן שאינו זהה בין השחקנים הנוגעים בדבר, והחובה המוטלת על כתפיהם אינה עולה בקנה אחד.

לפי הגישות האחרות, מצוות עיר המקלט אינה הגנה מן הדין אלא חסד. הרוצח בשגגה הוא חוטא בר עונשין לא רק בכל הנוגע לקרובי המשפחה גואלי הדם. גם בעיר המקלט מצווים לראות ברוצח חוטא, אלא שיש לעזור לו להתגבר

65 תורת המנחה, פרשת משפטים, דרשה כה, עמ' 272. והשוו מורה הנבוכים ג, מ.  
 66 משנה, מכות ב, ז, ובבבלי, מכות יא ע"ב.  
 67 יוצא שהרמב"ם שפסק כפי שהבאתי לעיל, שכל אדם פטור עליו, הוא כשיטת ר' יוסי הגלילי.

ולהשתקם. לכן הוא נכנס לערי הלויים, ולכן רבו גולה עמו.<sup>68</sup> הרוצח יוצא מעיר המקלט רק במות הכוהן הגדול.<sup>69</sup> בכך יש אות למנהיגים שחלה עליהם אחריות וכי זלזול בחיי אדם הוא תוצאה של כשל הנהגה והירדרדות מוסרית כללית. על פי הסבר זה, האחווה המושגית אמנם יוצרת אחריות שבמציאות יש לה ביטוי שונה מזו שיצרה האחווה הממשית, אבל היא מכוונת כלפי העוולה, מפרספקטיבה דומה ועל פי אותו נרטיב, ורק מבקשת לתקנה בדרך שונה. אלו מצווים להורגו "נפש תחת נפש", ואלו מצווים לכולאו.

כפועל יוצא ישנם הבדלים ביחס הדעות השונות לעיר המקלט: על פי גישה אחת, הצלה לרוצח והגנה על חייו מפני גואל הדם;<sup>70</sup> ועל פי האחרת, מתקן כליאה ואמצעי להגנה על הציבור מפני מי שהוא מסוכן לו ביחסו המזלזל לחיי אדם.

יוצא שמצוות הגאולה השלישית בסדרה מגנה על הזכות לחיים, ואף מצווה זו, כמו חברותיה, היא מצווה חברתית. ודוק, האיסור של "לא תרצח"<sup>71</sup> חל במישור הפרטי. הסברא של "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי למה ראית שדמך אדום יותר",<sup>72</sup> המורה לאדם להעדיף את חיי חברו על פני אלו שלו, כשההבדל בידו ובמצב שיש תחרות בין שני אלו, נובעת משיח פשוט של זכות לחיים ומהכרעה מובנת במצב של התנגשות ערכים. אולם המיוחד במצוות הגאולה שהן מטילות את החיוב של ההגנה על הזכות לחיים על החברה כולה, בהיותה חברה מוסרית מתוקנת. הדיון באמצעות שאלת גאולת הדם משרדג את השיח אל מעבר לשאלה המשפטית המהותית שעניינה אם יש זכות לחיים, הוא מייצר שיח ברמת המקרו ושואל על מי מטילים את החיוב הכללי להגנה על חיי הפרט, באיזה אופן ובאילו נסיבות.

68 רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש ז, א. ייתכן להציע שמטרת הגליית הרב אינה מפני שהציבור מצווה על שיקומו של הרוצח, אלא משום הזכות הבסיסית של אדם לקנות ידע, שאינה נשללת עם שלילת חופש התנועה שלו.

69 במדבר לה, כח.

70 ספר החינוך, מצווה תי, מציע גם את האפשרות לומר שמניעת גואל הדם מלצאת מעיר המקלט משחררת את המשפחה דווקא מלפגוש ברוצח קרוב משפחה ומונעת את צערה. בכך יש הצעה של דרך נוספת להסתכל על עיר המקלט במישור הפרטי שבין הרוצח למשפחת הנרצח.

71 שמות כ, יב, וכן דברים ה, טז.

72 פסחים כה ע"ב, ומקבילה ביומא פב ע"ב.

## הציודק המוסרי למצוות הגאולה: האחוה

אפשר לראות ששלוש מצוות הגאולה המופיעות בתורה באות להגן על שלושה ערכים: גאולת הקרקעות באה להגן על ערך הקניין; גאולת עבדים באה להגן על ערך החירות; וגאולת הדם באה להגן על ערך החיים. בשלושת התנודרו הפרשנים בין שימת דגש על הערכים הריאליים הממשיים לבין ייחוס הערך המוגן לרעיון עליון ונשגב יותר. אך באיגודן יחדיו הן מאפשרות נקודת מבט מחודשת המצביעה על הפיכתן ל"מטה-מצוות", לעקרונות יסוד, והן מופקעות מהיותן מצווה פרטית והופכות להיות נורמות כלליות.

חיים, חירות וקניין הם העניינים שבהם נדרש העם כולו להשתתף עם הפרט והיחיד. ואולי דווקא היחיד שסרח וכשל בהפנמתם. כד בכד, אולי לא במקרה, כשמדברים על ההצדקות לכינונו של משטר, לסמכותה של המדינה, מעניקים להם את כוחם בזכות השמירה על חיי הפרט, על קניינו ועל חירותו.<sup>73</sup> אולם התורה, בהכרעה שבין זכויות אלו של הפרט לבין זכויות הכלל, מעמידה יסוד אחד; הביסוס לזכויות אלה אינו נובע מערכים של שוויון או חירות אלא מערכים של אחווה ושל משפחתיות. ערכים אלה מתפתחים בשלבים ומתרחבים במעגלים, מהמחויבות של האדם לעצמו ועד חובת הכלל לטובת הפרט, וזו משנה את גווניה, נקלשת או מוחלפת, ככל שמעגלי הקרבה מתרחקים.

גם כאן אין להתעלם מכך שהיסוד המכונן את מערכת הזכויות הזאת הוא ברובד הראשון ההתקבצות של עם בארצו. אף אחת מן המצוות אינה מתקיימת מחוץ לגבולות הארץ, ושתיים מן השלוש תלויות ביובל והאחת בסנהדרין.<sup>74</sup> כלומר במשטר מתוקן ומסודר. בכך הן אכן מבססות את העקרונות של מדינה יהודית. כמו כן שלא כמו התפיסה שהתקבעה בתודעה הדתית לאומית מאז הקמת המדינה, הגורסת כי האתגר בארץ ישראל הוא התיישבות והתנחלות,<sup>75</sup>

73 התפיסה הזאת הונחה על ידי ג'ון לוק בספרו המסכת השנייה על הממשל המדיני, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשי"ט.

74 ראו ספר החינוך, מצווה תי, בנוגע להלכות רוצח בשגגה: "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל על אדמתן וסנהדרין של שבעים ואחד יושבין במקומן המוכן להם בירושלים".

75 ראו אבי שגיא, "ממדינת התורה לארץ ישראל", בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 457.

האתגר המסתמן ממקורות אלו הוא שתכלית הגאולה והשיבה לארץ היא כדי שנוכל לכונן בה שיטה צודקת וליצור לכידות חברתית.

אולם ברובד העמוק יותר הזכויות הללו נטועות בעניין נוסף. האחווה המדוברת היא תוצר של נוכחות הקב"ה בעולם כאב המשותף. בגאולת קרקעות מציין המקרא כטעם למצווה "כי לי הארץ"; בגאולת עבדים נאמר "כי עבדיי אתם", ודרשו חז"ל ולא עבדים לעבדים; ובגאולת דם נאמר "כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל". כלומר, הזכויות המדוברות המוגנות על ידי הכלל מעוגנות בהיותה של הארץ ארצו של הקב"ה ומקום משכנו, הדבר שמאפשר את קיומם השורשי הרוחני. למעשה, כל אלו יונקים את חיותם מכוח היותנו בניו של הקב"ה ואחים לאמונה בו.

שני יסודות אלו של הדת, הקשר המהותי שבאמצעות האל ושל הלאומיות והזהות המשותפת, הטבעית, התאחדו לשרת את הבנייתה של הסולידריות ורגש החובה לקיומו בכבוד של כל יחיד ויחיד.<sup>76</sup>

## הגאולה בתנ"ך

המושג "גאולה" החורז את המצוות הללו נטען במשמעות חדשה בעקבות דיוננו. המקובל הוא לייחס מושגי גאולה לקב"ה, גם מבחינת הכינוי "גואל", אבל גם מצד משמעות הפועל. שלוש המצוות הללו, שמכילות מבנה ורעיונות דומים רבים כפי שהראינו, אינן רק דומות; התורה עצמה הבליטה את הקשר ביניהן באמצעות הלשון המיוחדת והייחודית של גאולה: השורש ג-א-ל אינו מופיע בתורה שבכתב מחוץ לדיונים שנזכרו כאן בשום מצווה מעבר למצוות אלו.<sup>77</sup> שורש זה, באופן מפתיע ואולי פרדוקסלי, מיוחס לקב"ה רק פעמיים בתורה,<sup>78</sup> אך

76 על המתח בין מדינת ישראל כרעיון דתי ובין המדינה כמקום קיומי ראו אביעזר רביצקי, "ארץ חמדה וחרדה", בתוך: הנ"ל (לעיל הערה 23), עמ' 1-41.

77 למעט במדבר ה, ח, שם מופיעה אפשרות השבת גול ליורשים המוצגים כ"גואל", ואם אין לנגזל גואל, הדין הוא שמשיבים לכוהנים את הגולה. גם כאן מדובר בזכות קניין שהופרה, והתיקון הוא בהשבה לאדם, לגואל ובמעגל הרחב – יותר לכוהנים, נציגי העם. כך שיש כאן חזרתיות על אותו העיקרון. בד בבד, בויקרא כז, ישנה אפשרות לגאול רכוש שהוקדש, ושם הדמיון לגאולת קרקע עוד יותר פשוט וישיר. כנביאים השימוש כבר נפוץ מאוד.



באותם מובנים עצמם. בכראשית (מח, טו-טז): "וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְכּוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אֲבָרְכֶם וַיִּצְחַק הָאֱלֹהִים הִרְעָה אֹתִי מֵעוֹדֵי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: הַמְלֶאֶךְ<sup>79</sup> הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֶךְ אֶת הַנְּעָרִים וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמֵי וְשֵׁם אֲבֹתַי אֲבָרְכֶם וַיִּצְחַק וַיְדַגּוּ לְרֵב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ". בפסוק הזה יעקב מזכיר את הקב"ה כמי ששמר עליו, על גופו, רכושו ועל חייו לאורך כל התלאות שפקדו אותו.<sup>80</sup> פסוק נוסף שבו מיוחסת הגאולה לקב"ה מופיע בשמות (ו, ו): "לָכֵן אָמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתֵם וְגִאֲלֵתִי אֶתְכֶם בְּזִרוּעַ נְטוּיָה וּבְשַׁפְטִים גְּדֹלִים". כאן הגאולה קשורה להוצאת עם ישראל מעבדות לחירות. הקב"ה כגואל במובנים אלו מופיע למן ימי האדם הראשון, כאשר הקב"ה, גואל הדם, פונה לקין בתביעה "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה".<sup>81</sup> קול הדם הזה מיתרגם בתום פרק הדין ברצח בשגגה להוראה "וְלֹאֲרָץ לֹא יִכְפֹּר, לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ, כִּי אִם, בְּדָם שָׁפְכוּ [...] כִּי, אֲנִי ה' שָׂכֹן, בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר לה, לג-לד). נוכחות הקב"ה בהקשרי הגאולה נובעת מהיותו הקרוב הגואל בעצמו. הקב"ה במצרים מופיע מתוקף היותו קרוב משפחתו של עם ישראל, ומטעם זה הוא תובע את שחרורו. "וְאֶמְרָתְךָ, אֵל פְּרָעֹה: כֹּה אָמַר ה', בְּנֵי כְּכָרִי יִשְׂרָאֵל [...] שְׁלַח אֶת בְּנֵי יִיעֲבֹדְנִי" (שמות ד, כב).

עולה שמשמעויות הגאולה אינן משתנות גם כשהן מיוחסות לקב"ה. משמעותן היא הענקת חיים וחירות, ומקור תוקפן הוא המשפחתיות והאחריות. אלא שאם בדרך כלל נדמה שגאולה היא פעולה אלוקית, מעיון בשלוש המצוות שבהן התמקדנו במאמר זה מתברר שגאולה היא מעשה אנושי.<sup>82</sup> השאלה אם חובת הגאולה של האדם נובעת מחובת ה' לגאול, כחלק מהשאיפה להירדות

79 וראו חזקוני, שם, שמבאר שהמלאך הוא שלוחו של הקב"ה. היינו, אחד ה"מופעים" של הקב"ה. הפירוש נתמך על סמיכות הפסוקים ויצירת קוהרנטיות בין האלוקים הרועה אותי לבין המלאך הגואל אותי.

80 בד בכד עם בקשתו ביציאתו לדרך: "אִם יְהִיֶה אֱ-לֹהִים עִמָּדִי, וְשִׁמְרֵנִי בְּדֶרֶךְ [...] וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל, וְכִגְדַל לְלִבִּשׁ [...] וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי, עֲשֵׂר אֶעֱשֶׂרְנֹו לָךְ" (בראשית כח, כ-כב), והתוצאה הנגזרת "וְהָיָה ה' לִי, לְאֱ-לֹהִים".

81 בראשית ד, י. אפשר להוסיף את דבריו של קין "השומר אחי אנוכי?" (שם, ט) ואת דבריו בהמשך "והיה כל מוצאי יהרגני" (יד) כמהדהדים לחיובי רוצח בשגגה.

82 גם במילון בן יהודה, בערך "גאל", מובאים המובנים הארציים לפני שמוצג המובן האלוקי.

לא, או להפך – שהגאולה האלוקית שאולה מחובת האדם לגאול – היא שאלה שולית בעיניי בכל הנוגע לחידוש שברעיון שיש בכוחו של האדם להביא גאולה לעולם. לפי הנוסחה הייחודית של מדעי המדינה היהודית הנלמדת כאן, מרקם היחסים הבינ-אישי, תחושת האחווה המתפשטת מן המשפחה אל כלל העם, הם שמחוללים את זכויות הפרט. הזכויות אינן נגזרות של הצדקת קיומו של שלטון מרכזי וסמכות ריבונית, אלא להפך: הבניית חברה מתוקנת, שמכוח אחדותה ומכוח הערבות ההדדית נרתמת ומגנה על זכויות הפרט לקניין, לחירות ולחיים, מצדיקה ומחזקת את ההיאחזות בארץ. כאשר התשתית לזכויות הללו היא תחושת הערבות, גם הקב"ה מונכח ונמצא. המושג "גאולה" פושט בדיון הזה את לבושו הרוחני שמימי ומתכנס למשמעות פשוטה אך נשגבת של תיקון עולם.

### השתלשלות מושג הגאולה בהגות היהודית

החזרה לעיון במושג ה"גאולה" המקראי והחז"לי מחייבת אותנו לשים אותנו בהקשר רחב יותר של משמעות הגאולה במרוצת הדורות. הנושא יסודו בהררי קודש, שכן זהו אחד הנושאים שהם מעיקרי אמונתנו.<sup>83</sup> הוא רחב מאוד ושלל היבטיו טופלו ונידונו בספרות המדינית-פוליטית, בספרות ההגותית-פילוסופית והרוחנית-תיאולוגית, ואין בכוונתי אלא להצביע על השינויים שחלו בתפיסת מהותה של הגאולה במרוצת הדורות. תקופה ארוכה תפסת הגאולה נחשבה פעולה שמימית ונסית, שיש לצפות לבואה ולהתכונן לה בעריכת תשובה או בפעולות מיסטיות ואחרות. כך הוא למן תקופת הגאונים,<sup>84</sup> עבור בחסידי אשכנז,<sup>85</sup>

83 רמב"ם, הקדמה לפרק חלק.

84 דב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 35-37. העיקרון מבוסס על סנהדרין צח ע"א, "דור שכולו זכאי" כאבן יסוד.

85 אהרון זאב אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים: ביאליק, תשט"ז, עמ' 171-172.

גולי ספרד,<sup>86</sup> מקובלי צפת, תקופת ראשית החסידות,<sup>87</sup> ואף אצל הוגי ספרד המאוחרים.<sup>88</sup>

שינוי כיוון משמעותי בתפיסת הגאולה התרחש עם התעוררות התנועה הציונית במאה התשע עשרה. הוגים ואנשי רוח דיברו על הגאולה בשפה שונה ואחרת. הם הציגו משנה המתארת תחייה מוסרית התלויה באדם – עשיית הטוב בפועל היא הגאולה עצמה. לפי עמנואל לוינס התשובה לאהבת אלוקים היא אהבת הרע, כך ההתגלות היא כבר התגלות של הגאולה.<sup>89</sup> הכוונה היא לכינון חברה שאין בה שחיתות ועוול.<sup>90</sup>

בד בבד, הרב קוק, בספרו אורות, תיאר את חיבורן של הדת והלאומיות ואת תחייתה של הלאומיות כיסוד הגאולה. תחייה זו הוצבה בניגוד לגלות, המתאפיינת באובדן החיים ההלכתיים העשירים והמלאים המתייחסים לכל תחומי החיים וגם לשאלות רחבות יותר של כינון משטר צודק:

באין מקום להשפעתה של האידיאה האלוקית על הלאומית, אחרי הטמא מרבית הכוחות של האחרונה וייהפכו ל"סורי הגפן נוכריה" ואחר כך גם נהרסו עד היסוד, התכנסה האידיאה האלוקית בכל ימי הגלות בקן הקטן והרל במקדש מעט שבבתי כנסיות ובתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים ברשמי שמירת דת

- 86 ראו חיים הלל בן-ששון, "גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד", בתוך: שמואל אטינגר, שלום ברוך ובן ציון דינור (עורכים), ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים: דפוס המרכז, תשכ"א, עמ' 226-227; רבקה ש"ץ אופנהיימר, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, ירושלים: מאגנס, ירושלים, תשס"ה, עמ' 63.
- 87 מקובל לומר שהחשיבה הלוריאנית שינתה את היחס לגאולה ממוקד לאומי לקוסמי. ראו ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד.
- 88 דן מנור, גלות וגאולה בהגות חכמי מרוקו במאות הי"ז-י"ח, לוד: מכון הברמן לספרות, תשמ"ח, עמ' 137-148.
- 89 עמנואל לוינס, חירות קשה: מסות על יהדות, תרגום: עדו בסוק, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 153, 357-368.
- 90 ראו זאב לוי, "על מושג הגאולה בהגותם של ארבעה פילוסופים", בתוך: דב שורץ ואריאל גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה: מנחת שי לבנימין גרוס, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח, עמ' 191-206. המאמר מתייחס למשנתם של פרנץ רוזנצוויג, עמנואל לוינס, ארנסט בלוך ואנדרה נהר.

ותורה. ערכם של אלה הוא בתור ציונים בגולה, שרידים מדבר שהיה חי ושלם ושעתיד לחיות בשלמות בשוב ה' את שבות עמו [...] עתה מכות הן גלים, האידיאות האלוקית והלאומית למהלך התאחדותן הטבעית הברורה בתחיית האומה בשובה לבצרון. הארתם של שני הבתים, הבית הראשון והבית השני גם יחד, פוגשת כעת את השיבה לארץ ישראל. לא רק האורה האלוקית בצורה שקבעה לה בעמים אחרים, ולא רק האידיאה הדתית לכדה על פי צביונה שקיבלה בגלות בהעתקה ממקור חייה, ולא רק האידיאה הלאומית המופרדת, אבל את כל אלה יחד הננו מתכשרים עתה לקבל. נס השלום של האידיאות.<sup>91</sup>

התהליך שעבר על עם ישראל עם הגלות, לפי דברי הרב קוק, בא לידי ביטוי בכך שחלקים שלמים מן השולחן ערוך הפכו להיות חסרי ערך. משקלם של חלקי אורה חיים, ככל שהדבר מתייחס לחגים ושבתות כפי שעוצבו לאחר החורבן, וחלקים מאבן העזר ויורה דעה המתייחסים להלכות אישות, צניעות וכשרות המטבחה, גדל מאוד; בו בזמן שחלק חושן משפט, על רוב דיני הממונות שבו, והלכותיה של כינון המערכת המשפטית ומוסדות הרת, ירדו ונשכחו. בלי אלו טעמן של ההלכות האחרות היה בבחינת זכר לעולם היהודי השלם שההלכה מציעה.

### סיכום: החיים במדינת ישראל

לא אאריך כאן בדיון המתחייב מן המאמר בשאלת ההשלכות על אופי הנהגתו של עם ישראל בגלות, ואפילו במדינת ישראל המתחדשת, שלא מתקיים בה הכלל של נחלה וירושה של "כל יושביה עליה" ולא כונן בה סנהדרין. ברצוני רק לציין כמה תהליכים שיכולים ללמד על ניסיונות למילוי החסך הרוחני הזה. כך, הכמיהה לכינון ערכי היסוד הללו באה לידי ביטוי בפסיקות הלכתיות שהלכו בנתיבים מקבילים. אם ברמות הצעת תיקוני תשובה למיניהם לרוצחים

91 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה, בפסקה "למהלך האידיאות בישראל".

בימי הביניים;<sup>92</sup> או בדרך המדינית-משפטית של פיתוח מערכת שלמה של חוקי רשלנות בהריגה גם כשאין שום עיר מקלט בסביבה; או, בד בבד, רכישת אדמות ישראל על ידי קק"ל כדי ליצור בעלות לאומית משותפת על הקרקעות; או ההצעה המאוחרת יותר, בדיונים על הרפורמה בקרקעות המדינה, לתרגם פסוקים כמו "והארץ לא תימכר לצמיתות" לימינו ולקיימם באופן המחיל את העיקרון של ריכוז הבעלות בידי העם אף ללא התוכן של חלוקה ונחלה. כל אלה במנותק לחלוטין משאר תוכני היובל, כגון החיוב על השבת הקרקעות, ובלי לייחס חשיבות לכך שהסדר כולו מתייחס מלכתחילה לקרקעות חקלאיות בלבד. למרות הכול, עמידה על זכות העם לשמירת הבעלות בידי המדינה – זו אינה מספקת את הדרישות ההלכתיות לכינונו של היובל אך אולי מייצגת באופן סמלי את ירושת הארץ. כך גם ההתעוררות לשמירה על זכויות השכירים ולהקפדה על חירותם.

הניסיונות הללו מראים שהכוונת התורה לשמירה על הזכויות, והחתימה לגאולה של אפשרות השמירה עליהן, אינם רק "הילכתא למשיחא". הם מכוננים רגישות לתחומים אלה לאורך הדורות כתכנים שטבועים בעם ישראל ופושטים ולובשים צורה גם בהיותם בגלות, אך מתעוררים ביתר עוז במדינה היהודית. כל עוד הבסיס לדיונים הללו הוא האחוה והדאגה הכנה לבשר מברשרנו, יש תקווה לגאולה.

שער שני  
שיח האחוזה



## סולידריות

יישוב, מדינה – ומה הלאה?

מוקי צור

### דברי פתיחה

בובר הזקן נהג להגיד בתקופת המלחמה הקרה כי יש לבחון את גלגוליה של סיסמת המהפכה הצרפתית "חירות, שוויון, אחווה": החירות הלכה מערבה ושכחה את השוויון, השוויון הלך מזרחה ושכח את החירות, ואת האחווה שכחו כולם. בעברית ה"אחווה" וה"אחריות" קשורות יחד במילה "אח". אך יש לזכור כי למילה זו המציינת קרבה יתרה מתלווה גם הזיכרון התנ"כי הקדום של "דמי אחיך צועקים אליי מן האדמה", של רצח אחים ושל מלחמת קרובים. לעומת זאת הקרבה בין המילים "אחריות" ו"אחר" מציינת את האידאל האלטרואיסטי הקושר את האחר, את הזר והרחוק, עם הקרוב בקשר של אמפתיה וחובה כאחת. האחווה אינה ספונטנית אלא עקרונית, ולפיכך לעתים קרובות היא מנוסחת בלשון עתיד או ציווי. בובר טען כי האחווה נשענת על דו־שיח פלאי, לְוִיֶּנְסִי, על מחויבות למעמדו של האדם. אך גם בובר וגם לוינס הכירו יפה את תהומותיה של האחווה, את כוחה של הברידות, את הצורך לפרוץ את הבועה הנרקיסית מצד אחד, ולא להיכנע ליצר השלטון ההופך את האדם לבורג בקולקטיב מצד שני. בשורות שלהלן אבקש להתחקות על גלגוליה של הסולידריות הישראלית במתח שבין הדגשת אופייה הלאומי והקולקטיבי לבין הדגשת אופייה הקהילתי.

### 1. בעיית הרציפות התרבותיות של החברה הישראלית

#### ושאלת הסולידריות

ראשיתה של החברה הישראלית, זו הארץ ישראלית שלפני הקמת המדינה, עוגנה במעגלי קיום קהילתיים רבים. היא הייתה בנויה שכונות־שכונות, עדות־עדות, זיקות דתיות למיניהן, פרויקטים שאיגדו קבוצות וקשרו אותן לחברות פילנתרופיות, אינטרסים לאומיים מתנגשים, שפות מארגנות, קהילות, נוסחים



ומוצא. כך החברה היהודית, וכמוה גם החברה הערבית. הקבוצה החברתית, המקום, הטקסט המקודש והציפייה לאירועים מסמני זהות עורבבו יחד ומצאו ביטוי באירועים פוליטיים מרסקים ומעוררי אשליות, בונים והורסים. "מהיכן לדעתך לקחתי את הדיאלקטיקה?" שאל אותי פעם פרופסור גרשום שלום, "אתה חושב שלקחתי אותה מהגל או ממרקס, ואני אומר לך שמי שהביא אותי אל הדיאלקטיקה היא ארץ ישראל".

האם מבנה הקיום הקהילתי נשמר בחברה הישראלית שלאחר קום המדינה? כדי לענות על שאלה זו עלינו לעמוד על שני מתחים בסיסיים המאפיינים את החברה הישראלית. ראשית, המתח הנוגע לטיב הקשר – האבולוציוני או הרבולוציוני – שבין החברה הישראלית שלאחר הקמת המדינה לבין החברה הארץ ישראלית בתקופת היישוב. ישראל המדינה קיבלה את המורשת של ארץ ישראל אך הוסיפה לה נדבכים חדשים. עד היום החברה הישראלית נחלקת בין מי שאינם מכירים בהמשכיות שבין החברה הארץ ישראלית למדינת ישראל לבין מי שמכירים בהמשכיות אך אינם מכירים בתמורה. חלוקה זו אינה חופפת את הקבוצות הפוליטיות והאידאולוגיות שאנו מכירים. בכלן ניתן למצוא עקבות למחלוקת. יש המדברים על החברה הישראלית כעל אותה ארץ ישראל של מיעוט יהודי הנענה לתביעות שלטון זר ומורד בהן, הכפוף למשחק של המעצמות ומתמודד עם רוב ערבי. לעומתם, רבים טוענים כי הריבונות הישראלית איכלה את שורשיה המגוונים של החברה הארץ ישראלית. לדעתם, אמנם מדינת ישראל החלה את דרכה בריבוי של קהילות חדשות, אך באופן דרמטי גדל בה המגוון האנושי, נשמעו בה בחזוקה הדי העלייה ההמונית, ובלבה רחשו פצעי העבר ועדיין חוללו בה תמורות ומתחים: השואה וזכרה וההתמודדות עם הלאום הפלסטיני וסביבתו. לתפיסתם, אפשר לראות בכל אלה עבר וזינח ולהקים מערכות שגוברות על נטל הזיכרון ועל סמכותו.

מתח שני נוגע לקשר שבין החברה הישראלית לבין תרבות הקהילה היהודית בגולה. כמו ההבנה החצויה בעניין תפקיד הזיכרון, כך התפתחה גם הבנה חצויה בעניין יחסו של היהודי הישראלי אל האמנציפציה היהודית. יש המעדיפים לשכוח כי יצירת החברה הישראלית התחוללה לאחר צמיחת האמנציפציה היהודית וערכיה. הם מבקשים לראות בחברה הישראלית אמצעי לשחרור מערכי ההשכלה הקשורים בהשתלבות היהודי בעולם המתחדש. האמנציפציה, לפי תפיסה זו, הייתה תאונה קשה שאימה על היהודים, והם נאחזו באופן זמני בכליה

דווקא כדי להשתחרר ממנה. מדינת ישראל וארץ ישראל שחררו את היהודי מהצורך להיענות לפיתוייה של האמנציפציה. לפיכך מהאוטואמנציפציה צריך להתיר רק את ה"אוטו", העצמי, והעצמי הוא זהות יהודית הנענית לקריאות אוטוויסטיות. על פי קו חשיבה זה, כדי להקים מדינה ולרכז את היהודים בה היה צורך להשתמש בכלים שנשאבו מן הביקורת של ההשכלה היהודית ומן החלום שחלמו משכיליה, אך עם ההצלחה של הקמת הריבונות היהודית אפשר לחזור אל הערכים שקדמו להשכלה, אל החברה המסורתית היהודית שהתקיימה בגולה. החברה היהודית המסורתית בגולה, לפי תפיסה זו, הייתה שמרנית, סמכותית, שמרה על שרידותה ועל זהירותה, ולחברה שכזו יש לחזור.

לעומת זאת יש המתייחסים אל החברה הישראלית כחברה שמנציחה את הקרע בין האמנציפציה לבין המסורת היהודית. מרעיון האוטואמנציפציה יש להסתפק באמנציפציה, שהרי ה"אוטו" הוא כלי שהיה צריך לאפשר את צמיחת האמנציפציה. לדידם, החברה הישראלית היא ביטוי להתגברות על החברה המסורתית. בידיה הכלים לשחרר את היהודי מכבלי העבר. לשחרר את היהודי מעול הלחץ החברתי והמסורת המעכבת קדמה.

המחלוקת בין הנוטים לראות בחברה הישראלית המשך ישיר ופשוט של הקהילה היהודית שהתקיימה בגולה בטרם ההשכלה לבין המבקשים לקרוא אותה רק באמצעות דגל החדשנות שאיבדה את הזיכרון – אף היא הופכת את שאלת הסולידריות התרבותית לבעייתית מאוד.

תפיסות הסולידריות הרווחות בחברה הישראלית נגזרות במידה רבה מהמחלוקות הללו. תפיסה אחת תרה אחר סולידריות קהילתית, שאמנם מבקשת לשאוב את מקורותיה הכספיים מן המדינה, אך תובעת להפעיל אותה דרך סמכות הקהילה הוולונטרית – על ידי פילנתרופים ואנשי דת, עמותות וקהילות. היא מבקשת לשחרר את המדינה ממחויבות מדינית לעשייה החברתית. על פי תפיסה אחרת, מדינת הרווחה היא כלי ומטרה כאחד, שהרי היא שואבת את סמכותה מתהליכים פוליטיים. לדידה, הסולידריות צריכה להיות מיושמת על בסיס חוקים והסדרים המתקבלים בעקבות הליך בחירות שבו שותפים כל האזרחים. התעלמות מהתהליך הפוליטי יוצרת שקר תלוש שממנו שואבים בעלי הכוח אפשרות לשלוט באחרים.

## 2. מקורותיה של הסולידריות הישראלית

הסולידריות נשענת על תפיסת ההימצאות יחד. מן הצד האחד היא מבוססת על רצונם של יחידים לפרוץ את בדידותם, אך מן הצד האחר היא גם נסמכת על תחושתם שאין להם לאן לברוח, גם אם יש להם סיבות טובות לעשות זאת.

ברם האם ההימצאות יחד והחוויה הקולקטיבית הכרוכה בה מחייבות סולידריות? במאה העשרים התברר כי הסולידריות אינה מתקיימת בהמונים, שאמנם נמצאים יחד, אך הימצאות זו מבטלת את תחושת היחיד ומשחררת אותו מאחריות אמיתית לזולת. במדינות טוטליטריות ההמונים נקראים לכיכרות, והם מוצפים בסיסמאות. הם אמנם נמצאים יחד אך נתבעים למסור את עצמם למדינה, למנהיג או למפלגה על מרתפיהם ומרצחיהם. גם ההימצאות יחד של המוני המערצים של סלבריטאים או של כוכבי רוק או התחככותם המשותפת של המונים בעלי תרבות משותפת של צריכה הן יותר תסמינים של בדידות מאורגנת משהיא ביטוי לסולידריות. לפעמים דווקא ההימצאות יחד היא שמעוררת תחושת מצור ובידוד ומפעילה את התוקפנות הגדולה ביותר של האחד כלפי האחר לשם הישרדותו. היא מעוררת רצון להגן על העצמי ולא ליפול קורבן ליחד עריץ של קונפורמיות. מצבים כאלה של הימצאות יחד מעוררים לא פעם דווקא רצון לעשות מעשה של פריצה אינדיווידואליסטית מקונפורמיות חברתית, שכוחו בעיוורון לזולת, בכניית חומות ובקידוש הנרקיסיות.

דומה שמוצבת בררה בין מחויבות המובילה לקונפורמיות לבין שחרור ממחויבות שמאפשר אפורטוניזם ציני. ואולם סולידריות היא לדעתי היכולת לאשר את היחידיות דרך התרומה לזולת, דרך אישור יכולתו של היחיד להתגבר על בדידותו ודרך האחריות שהוא מקבל על עצמו בבחירה. סולידריות היא רגישות המולידה מעשה של הושטת יד, יכולת לחוש את צרכיו של הזולת ולחזק את הקשר הבינ־אנושי.

לסולידריות בחברה הישראלית מקורות היסטוריים רבים. בחלקה היא גובשה כחזון המלווה את החברה המסורתית, המגוננת על אנשיה באמצעות מוסדות צדקה וסמכות קולקטיבית. חברה זו מתבססת, באופן רצוני, על גיבוש זיכרון משותף ומחייב ועל לימוד מתמיד של טקסטים מדריכים המכוננים מקור סמכות. היא מאמינה בחינוך אך לא בהשכלה ביקורתית. לדידה, ביקורת היא הודאה במשבר והיא מובילה לערעור הסמכות. חברה זו מקיימת את עצמה באמצעות חרמות, משרה תחושה של עמידה משותפת במצבים של איום, וכל זה

ללא שלטון ריבוני. היא מכילה זיכרון צורב של סרטיטות וכישלונות, וזיכרון זה הוא שעיזב אותה באופן שהפך את העיסוק בצדק לטקס מוגבל וזהיר. בטיפולה בתביעות האוטופיות הגנוזות במורשתה היא נזהרת שלא ליפול להזיות ולמרידה בכוחה של הסביבה. כלומר, אף שהיא חולמת על סולידריות קיצונית, היא כופה על עצמה תבונה מצטברת של מתינות עמוקה הנובעת מתחזית מפוכחת של כישלון חוזר.

מקור נוסף לתפיסת הסולידרית בחברה הישראלית נמצא ברעיון האמנציפציה. כאן מופיעה הסולידריות כתביעה למהפכה, לשינוי כיוון, כצורך לדלג מעל מסורת מנציחת עוולות. בתפיסה זו התעמקה התודעה ששווי המשקל העדין שעליו דיברה החברה המסורתית, שנבנה דורות רבים מכוח התביעה לזהירות, אינו מוסרי ואף אינו בר קיימא בשל אירועים טראומטיים של מלחמה ושל אלימות שנזרעה דווקא בעידן של חיפוש אחר עתיד טוב יותר. מהפכנות זו בתפיסת הסולידריות שאבה את תקוותיה לא מעט מהבטחת הזכויות האוניברסליות של המהפכה הצרפתית. זו הייתה תפיסה עקרונית שלפיה על מנת להתקדם לעבר יותר סולידריות יש לשבור את עריצותן של מסגרות היסטוריות קיימות; יש להציב אלטרנטיבות ולהעמיד תביעה להיסטוריה קדושה חדשה, שבה הזמן והפעולה מובילים אל צדק חברתי ברובד חדש. פעולות היסטוריות אלו כווננו ליצירת סדר חברתי חדש, ולעתים הן דיברו על חינוך אדם המגלם את הזרעים האוטופיים הטמונים בו כאדם, כיצור אנושי. האמנציפציה היהודית ביקשה למצוא ביטוי לסולידריות ברמה גבוהה יותר הן כאזרחי עולם חדש הן כבני מסורת עתיקה; הן כביטוי לזכויות כלליות של האדם הן כמימוש חלומות של החברה היהודית, שעברה משברים כה רבים וידעה להיות רגישה לתיקונם. מימוש כזה, כך קיוו, יפתח את השער למשפחת העמים הנאורים שתקום מתוך אנושות שעברה מהפכה וייתן ליהודים אפשרות להשתתף בה.

הציונות שאבה אפוא לא מעט משתי המסורות גם יחד, אך גם מן האכזבה מהגשמתן. היא הכירה בקוצר היכולת של המסורת לחתור למימוש האוטופיה החברתית הגלומה בה ואף ניזונה מאכזבותיה העמוקות של החברה היהודית, שביקשה להיות חלק מהחברה החדשה והצודקת הנבנית, אך גילתה כי הניסיונות לחידוש החברה לא כללו את היהודים ולעתים אף הפכו אותם לשעיר לעזאזל של החלומות שנחלמו: היהודים והיהדות נתפסו על ידי מהפכנים רבים כתומכי המשטר הישן ועל ידי תומכי המשטר הישן – כמחוללי המהפכה.

רבים ממבשרי הציונות ביקשו להגשים חזון של עם יהודי המוצא לו מקום למימוש יסודות אוטופיים שהיו חבויים במסורתו והועברו על ידו לתנועות של תיקון חברתי בעולם. כחברה כרכה התפיסה הציונית את קבלת הזכויות האוניברסליות הללו במאמץ לפרק את הקולוניות היהודיות המסורתיות בגולה. על פי הציונים, הגשמת המטרות שתוארו לעיל תזרו יצירת שפה סולידרית חדשה, והשימוש המוקדם בה, עוד בטרם הקמת המדינה, יקדם את מימוש המטרות הללו.

במרוצת השנים ביטאה המסורת הקהילתית געגוע אל מדינה. היא נתפסה כפרי של אסון היסטורי של אובדן הריבונות. יסודות העזרה ההדדית, המשפט, החרם ככוח כופה, אותתו כי הקהילה היא סקיצה למדינה, שאילו היה לה כוח מספיק הייתה הופכת למדינה. בציונות התגלה שינוי בתפיסה זו. אמנם גם בה היה ניסיון להקים קהילות, וגם כאן הייתה אמונה שהקהילה היא בדרך להקמת מדינה, אך התפיסה הייתה שהמדינה לא תאבד את הערכים שעוצבו על ידי הקהילה הוולונטרית. היא לא תסתפק בזהירות של העבר, אלא תוכל להקים חברה על בסיס אחר, על בסיס דמוקרטי הנענה לחלומות הקהילתיים האוטופיים שגובשו בעבר. היא תהיה מדינה המכילה בתוכה מאוויים של בחירה, של חינוך לכול, של צדק חברתי. במורשת זו ניתן למצוא תביעות מוסריות אוטופיות לאחריות הדדית והתגברות על עוול מתוך סולידריות עמוקה.

אחרי הקמת מדינת ישראל אפשר לראות כיצד קבוצות ויחידים במדינה כגוף ריבוני מאורגן מתגעגעים לקהילה שתדגיש את היסוד המוסרי האישי, הוולונטרי, המטפח את היחסים שאינם מבוססים על כפייה, שאינם מקדשים את ההיררכיה הבירוקרטית; המכוננים חברה המבוססת לא על השררה כי אם על קשרים בין-אישיים. נטייה זו גברה גם בעקבות הגילוי של מחיר "כור ההיתוך", שלא הצליח להביא למצב של שוויון בין האזרחים אך ערער על המסורות שעמן הגיעו העולים לארץ. החברה הישראלית שידרה שיש לה תרבות שמוחקת מסורות מגוונות והתארגנות קהילתית. הקמת המעברות במדינה הצעירה הייתה עבור אנשים רבים הבטחה שהמדינה תהפוך את הצרפיים לכית, את האוהלים לדירה וקהילה, אולם במרוצת השנים הוחרפה ההרגשה שהמעברה הייתה ציון דרך אל המטרה: החברה הבלתי סולידרית.

ניסיונות להשיג כאן ועכשיו את החלום הרחוק, הן של מדינה הן של חברה, כונו "משיחיות שקר". הם נכנעו מהר מאוד לדינמיקה של מאבק שבסופו של

דבר לא עורר את יצר התיקון אלא את הניסיון להסתופף מאחורי כוח ושררה חיצוניים בדמות מנהלי-על ורבנים כריזמטיים או סמכותיים או מניפולטורים. במילים אחרות, ציפיית היתר הביאה דווקא להתעוררות של כוחות שמרניים שנסמכו על התבטלות לפני סמכות.

כך הפכה מצוות ההסתגלות לנשק הכרחי במאבק עם חוץ מאיים. במסורת אמנם נותרו מצבורים של חלומות הנוגעים לעבר קסום ולתביעה עתידית לסולידריות גורפת בלתי פשרנית, אך אלו נותרו בגניזה, בהשהיה. את מאוויי הסולידריות השלמה החליפו הסדרים פילנתרופיים, שמעמיקים את ההשלמה עם אי-השוויון. הצדקה, שבה העשיר נודב מכספו לעניי קהילתו, התגלתה כזו שמאפשרת לו להעמיק את שליטתו בעניי. לפיכך לא פעם דווקא חלומות אוטופיים, הן של אנשים הקרובים למסורת הן של המבקשים להשתחרר ממנה, שיתקו את הרצון לקדם סולידריות כאן, בסככי הזמן העכשווי.

### 3. התנגשות מסורות

שתי המסורות שתוארו לעיל התנגשו. כל אחת גזרה על זולתה את גזר דינה: אוטופיה מצד אחד וסתגלנות מצד שני. כלומר אף אחת מהן אינה בת ביצוע. המתח בין הרעיון, הפנטזיה והחיים הפך לאידאולוגיה שמצדיקה את ההתקוממות נגד הבחינה האידאית הביקורתית ואת פולחן המבחן הכוחני. הוא החליש את רעיון הסולידריות החברתית. יתר על כן, אירועים דרמטיים שלא נבעו מתוך ההיגיון הפנימי של המסורות הללו העמידו את רעיון הסולידריות החברתית במבחנים גדולים בהרבה מאלה שנחזו מלכתחילה: שואת יהודי אירופה, הקמת המדינה, קיבוץ הגלויות והמלחמות עם הערבים – כל אלה העמידו במבחן את המסורות של הסולידריות שהתגוששו ביניהן בתוככי החברה היהודית בארץ ישראל.

עצם הקמת המדינה, למשל, הייתה יכולה לעמוד לשירות הסולידריות, אך בד בבד היא גם איימה על רכיבים חברתיים שאצרו ויצרו תרבות סולידרית. המוסד המדיני מתייחס לאזרחים כמופשטים ושווים, כנתיני חוק. ככזה הוא ביקר היררכיות קודמות שגובשו בעדות, בארגונים דתיים, ביחידות צבאיות מחתרתיות, בצורות התיישבות ובמפלגות פוליטיות. נהגים שרווחו בחברה הוולונטרית הוקעו עתה, ובצדק, והוצגו כפרוטקציה לא ראויה.

תהליך דומה אירע עם גלי העלייה הגדולים, שבעקבותיהם קלטה המדינה המוני אדם חדשים שעברו סערה גדולה עם עלייתם. היה נדמה שאם צריך לבנות מתוך המונים אלה חברה מאורגנת, יש לצאת נגד סולידריות הנובעת מניסיון משותף, שפה משותפת, כאב משותף, שהיו במידה רבה אדניה של המערכת הסולידרית לפני הקמת המדינה. העלייה של קבוצות גדולות שהיו צריכות להתגבש מחדש במסגרת של מדינת חוק ערערה על מערכות סולידריות שהתקיימו לפניה ותבעה מהן להשתנות.

גיבושה של חברה מגוונת, רבת-קהילות, בתוך מסגרת מדינתית איימה אפוא גם על המדינה וגם על הקהילות. סולידריות מותנית בקיומה של הכרה בייחודיותו של הצד הנעזר, וגם באמון שניתן בצד היכול לגלות כוחות ולקיים את אחריותו לזולת. ספר החוקים ומנגנוני אכיפת החוק אינם מספיקים כשלעצמם כדי להגשים סולידריות של ממש. שוויון לפני החוק אינו מבטיח קידום של שכבות חלשות. גם לא דיאלוג פורה בין האזרחים. גם לא ערכי תרבות מתהווים. אולם בלעדיהם הסולידריות נכנסת למחתרת ואינה מסוגלת להתממש.

אכן, החברה הישראלית מאופיינת במתחים שלא ייאמנו, אך בד בבד מתקיימת בה תחושה ברורה מאוד שאין לאיש או לרעיון כלשהו מנוס מלהתייצב זה מול זה. למרות הבורות העמוקה שהייתה לקבוצות מבני הארץ כלפי מעגלים של קבוצות אחרות, לא היה להם מוצא זה מפני זה. בכל הרחובות, על גבי האוטובוסים, בעצרות ובנאומים, בכלי התקשורת, שום דבר לא היה תחום בדל"ת אמותיו. האחרים, בני הקבוצות האחרות, ניבטו מכל פינה ולא היה היכן להיסתר מפניהם.

חרף כל זאת התהוותה בישראל חברה של יחסי אחווה, של ערבות הדדית, שאיננה בנויה רק על הגנה מפני אויבים, אלא גם על יציבות של מסורת מצד אחד ועל נטייה מהפכנית שמקבלת עליה אחריות הנובעת מסולם ערכים אלטרנטיבי מצד שני. הקבוצות החברתיות למיניהן לא הודרכו רק על ידי הוויי פנימי או על ידי מערכת אמונות ודעות בלבד. היה להן עוגן עמוק בתודעה ההיסטורית של חבריהן, וכתובת ואחריות הנעוצות בעבר ובעתיד הרחוקים. כלפי ימי העתיד הייתה תביעה לערבות הדדית רחבה שתוגשם בעולם שאנו מכירים את נושאי חזונו אך לא אותו עצמו. ערפילי העתיד מאפשרים רק לנחש איזה אופי יהיה לה. המצוות המסורתיות בדבר היובל, השמיטה וכו', על פירושיהן המרובים, מרמזות על אופקים ברורים אך לא על מסגרות קשוחות שמהן אין להפליג. כלפי ימי

העבר התפתחה הבנה ביקורתית של היהדות ההיסטורית הן כדת הן כלאום, אשר אפשרה לטפח את רעיון הסולידריות.

אופיין של שתי השאיפות הללו – זו הפונה בכיקורתיות היסטורית אל העבר וזו הפונה במשאלת לב כלפי העתיד – לא היה אחיד. הן היו בהתהוות מתמדת. הן חיפשו את עצמן בקדחתנות. הן העמידו את עצמן מול מהפכת המודרניות וחסו בצלן ובאורן של אידאולוגיות רחוקות וקרובות. קיומן היה קשור במעורבות של קבוצות מבחון, הן מדינות, הן תנועות פוליטיות והן עדות דתיות, שהיו גם אופק רחוק נושא תרבות ומקור לעוצמה וגם פיתוי ומטה פרנסה. אורות וצללים אלו לא היו הרמוניים ולא שידרו הרמוניה. השער העליון של האימפריה העותמאנית, האימפריות של המערב, הקיסרות הרוסית וכל המוסדות הפילנתרופיים שנשלחו ארצה – כולם השפיעו על רקמות חברתיות שהחלו להתפתח בארץ באופן מגוון. לשיאו הגיעה התהליך הזה במלחמת העולם הראשונה. אולם גם לאחריה המשיכה השפעה זו להקרין לתוך המארג החברתי האינטימי, מאחר שסולידריות מחייבת קבלת סמכות, היררכיה שלטונית וכלכלית; הסולידריות היא נורמה של יציבות המפיקה טקסים של הזדהות ולא של ביקורת.

בכל המערכות ובכל הקבוצות דיברו על אחווה. אחוות מאמינים לפני הבורא; אחווה המספקת תשתית לרעיון המשפט; אחווה מכוח האהבה הרומנטית; ואחוות המהפכנים. אולם מה שהיה ברור הוא דווקא שבר האחוה, שבגללו הכול דיברו עליה כעל מצב שהיה, שהתפורר, שיש להתגעגע אליו יותר משיש לחתור אליו. התחושה של התפוררות האחוה הודגשה באופנים שונים: על ידי המלחמה, על ידי כבלי המסורת, שקידשו מדרג חברתי ושיעבוד של נשים, ועל ידי טלטלת מהפכה שהפכה לחולין את חיי האדם היחיד והעניקה צידוק לרצח, לעתים במסגרות אינטלקטואליות חובקות כול ולעתים בטלטלת מאבקי לאומים, שבטים ודתות.

למרות כל אלה רחשו ניסיונות חברתיים של יחידים ושל קבוצות לחפש אלטרנטיבות ליצירת סולידריות בקבוצות קטנות ובקהילות מתרחבות, במסגרות של קהילות מסורתיות ושל קהילות מהפכניות. באורח חייהם וביצירתם האמנותית היו מי שביקשו אופקים למערכות של יחסי אנוש, והיו שתרו אחר כלכלה המבקשת להיאבק על תשתית לסולידריות בין שווים, לאחריות מוסרית המממשת את החירות ולחירות המאפשרת יצירה וביטוי עצמי. המחיר שהוטל על אנשים עקב רצונם להגשים חזון זה בתוך המסגרות הרבות שבהן הם פעלו



הפך לא פעם לצידוק לעוולות חדשות, ביטוי לייאוש מהיכולת להתקדם ולמצוא אופקים חדשים. הניסיונות הקאמריים הפכו למערכות פוליטיות רחבות, ובתוך כך הם איבדו את אופיים הניסיוני ואת הפריצה לאופקים חדשים. לא פעם הם קיבלו על עצמם את המשמעת המתחייבת מרצונם להפוך את רעיונם לנחלת הכלל, והיא הייתה חזקה מהחלום שהדריך אותה.

#### 4. הדרך אל הסולידריות

גם החברה המסורתית וגם החברה המהפכנית סבלו מאותן מחלות: השגרה, אובדן האמון הפנימי, הפעלת כוח במקום סמכות, אי-יכולת לפנות אל נקודת המוצא ואל החלום הרחוק.

הסולידריות כהפעלה מתמדת של נקודת המוצא, כניסיון לגילוי הדדי מתמיד של הזולת מתוך ביעור עקבי של סטראוטיפים, היא מעשה בלתי פוסק של קריאת המציאות האנושית, ואף יותר מכך – היכולת לחוש שאתה נקרא לעשייה מתמדת. הדבר קשה מפני שפעמים רבות תהליך הביקורת החברתית, שהוא מקור האנרגיה של התיקון החברתי, כרוך מיניה וביה בתהליך הבעייתי של יצירת סטראוטיפים: קביעת כלל המחייב יחס ללא קשר להכרת היחיד והטמון בו.

העיוורון שבצדק (הענקת יחס שווה לשווים) חיוני לשם פקחת העיניים האדם באשר הוא מיוחד (הענקת יחס שונה לשונים). העיוורון שבאהבת האדם באשר הוא אדם אסור שיעצום עיניים מלגלות את האדם במאפייני יחידאיותו. כיצד יכול הקשר המכונן את המשפחה ליצור מחויבות גם כלפי מי שבוחר שלא להקים אותה? כיצד יש לעצב אתיקה של עבודה שאינה משכיחה את הצרכים של מי שאינו יכול לעבוד? כיצד יכולה רגישות לתרבות ולאמנות שלא להפוך להיות שופר לאפוטרופסי אמנות הרואים בה אמצעי נוסף כדי לצבור עודף כוח? הסולידריות מחייבת הן ראייה מופשטת מכוונת כלפי העתיד, פתוחה ללא נודע, הן ראייה המכבדת את המסורות התרבותיות במגוונן ובשונותן. כולנו מהגרים בזמן – הביוגרפיה שלנו מתרחשת בתוך שינויים טכנולוגיים, כלכליים, אקולוגיים ותרבותיים. אנו תמיד נמצאים בשלבי גילוי של יכשות חדשות, בלי שהכרנו והבנו במלואה את הזירה שאנו פועלים בה. למסע זה יש לצאת עם צידה לדרך תרבותית ומוסרית, עם שורשים עמוקים המאפשרים לקיים את המסע

מתוך אמונה בכוחותינו, מתוך ידיעה כי מסע כזה מחייב לימוד מרובה ופתיחות, אמפתיה וגילוי עצמי.

רבים שהודרו בעבר מן הזיכרון ההיסטורי צריכים כעת להצטרף למסע, על חוויותיהם, על שפתם, על רצונם לשבור את מה שנראה היום כקשר של שתיקה ואילו בעבר נראה כביטוי לגיטימי של בחירת גיבורי ההתרחשות הלאומית. קהילות שנראה שקופחו, שאל יחידיהן לא התייחסו כיחידים אלא כקבוצה המזוהה על ידי סטראוטיפים קשיחים, צריכים למצוא דרכי פריצה אל תודעת הקבוצות שרכשו את המיומנויות ואת הכוח להגיע לביטוי מלא של זכויותיהן, לאפשרות המלאה לביטוי של יחידיהן. אלו לא יוכלו לנסח את עצמם במערכות סגורות, שהרי הם מצפים לשינוי דרמטי במצבם, אף שקבוצות מעין אלו נמצאות פעמים רבות במערכות סגורות מבחינה אידאולוגית. אם ניקח כדוגמה את המהפכה הגדולה המתקיימת בתוך ציבור הנשים בעולם החרדי או את מהפכת ההשכלה בחברות עוני; ולעומת זאת את הכמיהה בתוך העולם האקדמי להיררכיה שתאפשר את איבוד הביקורתיות מצד אחד ואת גילויי האחריות הקהילתית האמפתית ולא האינטלקטואלית המתרחשים בה מצד אחר. אם נהיה פתוחים לקשרים הנבנים בין קהילות ולמגוון של היצירה הסולידרית הקהילתית נוכל להיווכח כי נולדים כוחות הסותרים את מה שנראה כבלתי ניתן לפתירה.

## 5. הסולידריות בכור ההיתוך הישראלי

כשקמה מדינת ישראל היה ברור שיקומו בתוכה יישובים רבים וקהילות חדשות. החברה הישראלית הייתה מודעת לכך שהיא הוקמה אחרי מלחמה שהביאה אסון כבד על תושבי הארץ הערבים. הסולידריות המתגבשת עמדה אפוא בצל המשברים שהתרחשו בלידתה של ישראל – גם משברי ניצחון וגם אתגרים שנראו לא פתירים. לפיכך מעניין לראות כיצד קרא התכנון של מדינת ישראל החדשה את דיוקנה העתידי.

בתכנית המתאר הארצית הראשונה, שעליה היה מופקד האדריכל אריה שרון, היישובים העבריים שכבר היו קיימים לא נקראו בשםם ההיסטורי הפרוגרמטי – קיבוץ, מושב או מושבה. הם סומנו כיישובים עירוניים או כפריים בלבד. השמות היו מופשטים, מעוקרים משורשם ומחלומם העתידי של יושביהם. כאילו נעלמה מורשתם – גם כאשר המורשת הזאת נרקמה מחזון של עתיד

מחייב היא הייתה מורשת. לפי תכנית המתאר, דומה שאחרי קום המדינה הגיע השלב המהפכני החדש של הקמת החברה הישראלית. למתכננים נראה, כנראה, שהתמורה שהתחוללה מחייבת למחוק את הישן. לא רק של המסורות למיניהן של החברה המסורתית אלא גם של הטיטות לחברה החדשה כפי שעוצבו על ידי גופים ציבוריים שהתקיימו לפני המלחמה. היה נראה שהעמדת האתגר של שילוב היישובים החדשים בחברה מחייב לא רק את העולים לוותר על שמם ועל זהותם אלא גם את המתיישבים הוותיקים. הכול מחויבים לבנות לעצמם זהות חדשה, אחידה, המבוססת על היכולת של מגוון המסורות להתכווץ אל עתיד משותף. הבסיס לתרבות החדשה היה החזון של החברה היהודית הטרנס-מדינית. אף שתפיסת חזון זו לא הייתה אחידה והייתה נתונה לוויכוח גדול, המחשבה הייתה שהמערכת הכללית המתגלמת במדינה היא שצריכה לעצב את החברה המגוונת על ידי יצירת אחדות הבונה זהות חדשה. מהמתיישבים הוותיקים נדרש לפתוח את הארץ לפני האנשים החדשים על ידי התרת הסמכות של מה שהחל לצמוח בארץ לפני הקמת המדינה. האופי המשוחרר ממסורות קדומות שגיבשו צורות החיים הקהילתיות לפני הקמת המדינה הוא שיבטיח שהעולים החדשים יוכלו לחוש כמייסדים.

התפיסה הייתה שחברה המבקשת להתאים את עצמה לשינוי חייבת להשקיף על עצמה כאילו החליפה את דמותה בדרך של מהפכה. כאילו כל הדרך שהייתה עד כה נמחקה לפני החדש. הכוחות התרבותיים שטיפחו דרכים למימוש הסולידריות לפני הקמת המדינה, כאן ובמקומות אחרים, היו צריכים לראות את עצמם רק כמכשירים מיילדים, לא כיוולדים. התרבויות שהגיעו ארצה מהעיירה האשכנזית שנגדעה במלחמת העולם ומהפלאח המרוקאי שפונה, מהקהילה רווית המסורת שפורקה בבגדד ומהקהילה החדשה בדרום אמריקה, שפרצה אל תרבות לטינו-אמריקנית במרוצת שני דורות – אמנם מכולן שאבה הממלכה את האנרגיות לעיצובה, אך כולן היו צריכות להימחק לטובת הארגון החדש. לא כך הרגישו כולם. היו כאלה שראו בדבר הזה סכנה. היו כאלה שחשו כי תרבות ישראלית כזאת תהיה מסוכנת או שטחית.

גילוי האופקים של הסולידריות החברתית ביצירה הציונית של לפני קום המדינה היה חלק מהניסיון המהפכני להקים תרבות חדשה. התרבות הישראלית הממלכתית החדשה שעוצבה על ידי חלק מן החברה ראתה בבית הכנסת הישן ובתנועת הנוער, בשכונת המגורים, בקיבוץ ובמושבה שרידים של האתמול

שצריכים להיבטל. מה שצריך לעמוד במרכז היא המדינה, חוקיה וצבאה, כוח כפייתה וכוח פיתוחה. הכוח של המדינה לבנות תשתיות ולחלק טובות, לפתח ולהטיל משמעת, היה צריך להחליף את שפת הסולידריות שהתגבשה לפנייה. את תנועת הנוער הייתה צריכה לרשת תנועת נוער ממלכתית הפונה לכלל ומשחררת את הנוער מהעגה הישנה של התנועות הוותיקות. את בית הספר המגוון צריך לרשת בית הספר האחיד של המדינה. את תנועות ההתיישבות תחליף תנועת התיישבות שאינה מזוהה עם גופים פוליטיים. הגופים החדשים יקומו לפי הוראות המדינה ובהנחיית משרדי הממשלה.

לעומת תפיסה זו צמחה גם הדרך מנוגדת, שביקשה לקיים את הכלים והתכנים שקדמו להקמת המדינה ולא לתת למדינה להחליף אותם. את העימות היה אפשר לראות בכירור בחלוקה שנוצרה באותן שנים בתוך מערכת הבריאות בין בתי החולים של קופת החולים של ההסתדרות לבין דרכו של חיים שיבא, שביקש להקים מערכת בריאות ממלכתית. בפילוג של מערכת הבריאות התגלה הקונפליקט באופן מעניין וכמעט סמלי. קופת החולים של ההסתדרות לחמה על פיתוח בריאות על יסודות הישגיה המצטברים ביישוב בארץ ישראל; המערכת הממלכתית ביקשה להקים מערכת רפואה מתקדמת אך מסתפקת במועט, ואפילו פוריטנית, לכל אזרחי המדינה החדשה.

הדילמה בעניין מקומה של הסולידריות מצאה לעצמה ביטויים רבים. אך הרס המערכות התרבותיות והפוליטיות הקודמות התברר כבלתי אפשרי לביצוע, מאחר שהמדינה התפתחה כמדינה דמוקרטית, והמערכות הוולונטריות שהצמיחו חיים קהילתיים מלמטה לא היו מוכנות להתפרק. הן חשו כי אין הן מוכנות לוותר על דרכן. הממלכתיות לא הצליחה לגייס מערכת וולונטרית למשימותיה, שהיו יוצאות דופן לפי כל קנה מידה בעולם. אופייה המחוקק והפוליטי של המדינה הדמוקרטית לא היה יכול להניע המונים למעשים אלטרואיסטיים. אנשים לא האמינו ביכולתה של המערכת המדינית לעמוד בדוגמה האישית הנדרשת ובחופש המחשבה הנובע ממערכת וולונטרית. היא נתפסה כחלק ממערכי השלטון ולא כמערכת רצונית.

התוצאות לא איחרו לבוא: המערכת הקהילתית החרדית, שאמנם לא הכירה בסמכותה של המערכת הממלכתית אך נזקקה לה ולסדריה, הפרידה באופן די ברור את המערכת הסולידרית מן המערכת הפוליטית. הקהילות הדתיות, שנראה היה שייחלשו עקב פלישתן של המערכות הממלכתיות, על ידי החברה

החילונית ועל ידי מיתוס הקדמה הטכנוקרטי, לא התפוררו. אחרי הקמת המדינה הן אמנם השתנו לבלי הכר, אך השתמשו בכליה של המדינה כדי לחזק את מערכותיהן. כישלונה היחסי של המערכת הממלכתית בקליטת העלייה, בשל מדיניות כלכלית-חברתית שוויתרה על מדרד השוויון, רק חיזק את הסולידריות המוסרית של הקהילה החרדית ועודד שיבה אל מסורות שהעניקו כבוד וייחוד למערכות חברתיות מקופחות. אך לא ברור אם חיוזקה הסולידריות התובעת הכרה ברבגוניות, בביטוי האישי ובחירות החיפוש של כל יחיד וכל גרעין חברתי. תחושת הציפייה שאינה מתמלאת של חוגים בחברה הישראלית אמנם הצליחה לשבור את מה שנראה כגרעין הקשה של התרבות הישראלית בתקופת היישוב, אך לא הביאה לגיבוש של חברה פתוחה ורבגונית. הממלכה לא מנעה את תחושת ההתפוררות של הסולידריות אלא חיזקה אותה.

המערכות הוולונטריות החילוניות שהתקיימו לפני הקמת המדינה הועמדו כל הזמן בסימן שאלה הן על ידי הגופים הממלכתיים הן על ידי העלייה של אוכלוסייה שלא צמחה אתן. העלייה רכתי של קהילות היהודים וצמיחתו הדרמתית של היישוב הערבי יצרו את הצורך לעצב צורות של סולידריות חדשה. התנועה הממלכתית אמנם הצליחה ללחום בתנועות הנוער המסורתיות של תנועת העבודה ושל תנועות חברתיות ומפלגות אחרות, אך היא לא הצליחה להקים מערכת חינוך משותפת החופשית מפוליטיקה ולא הצליחה להניע לסולידריות חדשה.

כך קרה גם בשטח של ארגון המפלגות הפוליטיות. בעבר הן היו גופים שטופחה בהם סולידריות עמוקה המבוססת על שיחה, על משברים החושפים צרכים משותפים, על טיפול משותף וביקורתי ביצר השלטון. כמו בכל חיים פוליטיים בארץ הנשלטת בידי זרים, הסוד היה גם צורך שנבע מחיי המחתרת וגם דבק חברתי. בתאי החיים הפוליטיים היו גם שפה, גם כתובת וגם אופק רחוק. דווקא עם סיום הפרק הטרומ-ממלכתי, שבו ההיבט המחתרתי של הקבוצות הפוליטיות השונות היה אחד ממוקדי הסולידריות, החלה להכריע יותר ויותר הנורמה של החשיפה והגילוי, של החשדנות כמוקד הגנה של החברה הדמוקרטית. עם השנים הפכה החברה לחברה המתארגנת סביב תקשורת ההמונים ולא סביב הרחבת הדו-שיח והגברת התוקף של השתתפות אזרחית בקביעת מטרות ועשייה מדינית חברתית.

המערכת שהתפתחה התבססה על חשיפה, על גיוס תמיכה במנהיג זה או אחר בלי לקיים קשר של דיאלוג ואחווה. המפלגות ביקשו להיפטר מהדרכים שהיו, והן הפכו להיות מנגנונים מתחרים המבקשים כוח ומטפחים בדידות; שדרכם ביקשו לגייס מקורות כלכליים ולא שותפות בעשייה, מיקום במדרגי הממשל, ולא סולידריות. השיחה הרעיונית והבירור הפוליטי פינו מקום לתרבות של גיוס כוחות ותמיכה ציבורית שאינה נשענת על דו-שיח אלא על הזדהות מכנית, על בניית היררכיות פוליטיות ששיתפו פעולה עם מערכות פרטיות של אינטרסים. כך איבדו גופים חברתיים מן הסולידריות הפנימית שלהם. היישובים והקהילות המקומיות הלכו ואיבדו את הסולידריות הפנימית הלא פורמלית.

מערכת השלטון המקומי שהייתה יכולה לצמוח כמערכת פחות פורמלית ועם ראייה רגישה יותר, שמסוגלת להיבנות על הכרה הרדית עמוקה, על דיאלוג פורה ופתוח, לא הצמיחה אלטרנטיבה, מאחר שביקשה להיות חיקוי של המערכת המרכזית ולהשתמש בכליה. המערכת המרכזית לא פינתה מקום לצמיחה אחרת. הקונפליקטים הועצמו ולא נפתרו. מערכות לא פורמליות נלקחו בשבי של תפיסות עבודה היררכיות האדישות ליסוד החברתי הנורמטיבי, לטיפוח התרבות המשותפת והדיאלוג האנושי.

בקהילות המסורתיות והחרדיות הובילה העמידה מול התהליכים בחברה הסובבת להחרפה של ההתבצרות הפנימית. גבר הצימאון לסמכות של פרטי חוק שאינו מבקש לעצמו צידוק אלא בשחרור שהוא מספק מכל טעם ומכל ערך חברתי וכללי. במערכות שמסורתן הייתה חילונית וחרתם ביקשה להגשים סולידריות על בסיס של מהפכה, הוביל הבלבול לאדישות ולהעמקת התביעה שהסולידריות תוסדר באמצעות המדינה וחוקיה.

כשמסתכלים על החברה הישראלית כמכלול נראה שכל הדרכים למימוש הסולידריות החברתית עברו זעזוע קשה, ואין שום תרבות סולידרית שיכולה להשתלט על כל החברה או אפילו לשמש מרכז להגמוניה בתוכה. ככל החוגים שוררת אווירה של רצון להיות רלוונטיים בלי לאבד את האותנטיות; של אמונה במחויבות לפעולות תיקון ולימוד הצומחות מתוך תחושת א-היכולת לממש את הצרכים הבווערים של העתיד בלי לשאוב מן העבר והכרה בכך שאינך יכול לשקוע בעבר בלי להיחשף לבעיות המתגלות בהווה ובדאגה למחר. ההחרפה הדרמטית של א-השוויון הכלכלי רק הגבירה את הנטיות הללו.

## 6. אתגר הסולידריות: אחריות קהילתית

הסולידריות בחברה הישראלית יכולה להישען על הדרכים שגובשו בעברה לפני קום המדינה ובתהליכי ההתהוות הראשוניים של החברה הישראלית, אך מתוך הבנה כי הגיע שלב חדש. שלב שבו טיוטה קהילתית למדינה מצד אחד והקמת מדינה ריבונית עם חוק, צבא, פוליטיקה ומשפט מצד אחר אינן מספיקות. צריך שהמדינה תבנה מצע לכינון חברה המבוססת על תרבות מגוונת, כינוך ודיאלוג, שבה הקהילות יאתגרו את המדינה להתקדם אל ערכי חירות ואחוה. המפגש בין היסודות הפוליטיים לבין היסודות הקהילתיים החברתיים כואב לא פעם, אך גם לא צפוי ומלא הזדמנויות.

יש לכוון ניסיון ליצור אלטרנטיבות שיישענו על קבוצות שיתופיות הבאות ממגוון גדול של חוגים, קבוצות המחפשות דרכים לגיבוש סולידריות שתצמח מהתנסות במשימות ראויות שאין החוק והדמוקרטיה יכולים לגייס באופן אוטומטי, מטיפוח של יכולת הכרעה מחייבת הנוגעת ל"אזרחים בעלי זכויות" השותפים לחיים הדמוקרטיים. קבוצות כאלה יקבלו על עצמן משימות שהדמוקרטיה אינה יכולה לכפות אך היא נדרשת להן כחברה שמתעוררות בה ללא הרף בעיות הקשורות לחינוך ולחברה. משימות הנובעות מתפיסה מוסרית המבקשת את האחר לא בבחינת הזר והמאיים ואת החבר לא כמכונן בועה המשחררת מאחריות.

קבוצות שיתופיות אלו יתאגרו על בסיס משימתיות ועל הצורך להעמיק את חיי היחד. בחלקן הן יהיו קהילות מקום, המבקשות לתת ביטוי לתרבות המאפשרת הקשבה לריבוי הקולות; קהילות שהסיפור והמסורת הצומחים בהן יעניקו להן כלים להעמקת האחריות ההדדית והסולידריות המתמודדות עם מגוון הבעיות האנושיות המתעוררות בהן. בחלקן הן יהיו קהילות רעיון, המגבשות להן שפה משותפת שלא על בסיס חיים משותפים אלא על סמך מפגש עם בעיות, אחריות לתיקון החברה וניסיון לשמור על אופקיה האוניברסליים. מדובר בחברה הבוררת לעצמה כלים משתנים לביטוי מאווייה. קבוצות כאלה תטפחנה תרבות פוליטית במובן הרחב של המילה. הן תוכלנה להעלות את רמת החיים הפוליטיים ולאפשר חיזוק של חיים דמוקרטיים הבנויים על דיאלוג תרבותי ואנושי ושל היכולת לעמוד בדילמות מוסריות והחלטות כלכליות-חברתיות.

הרצון להעמיק את השידור של מגוון הקולות בלי לפורר ולהיכנע לחששות הדדיים יוכל לקרב תפיסה הרואה בסולידריות תנועה הצומחת מלמטה, על

בסיס של התאגדות רצונית; תנועה שניזונה מהתאגדות פוליטית חוקית רחבה וחופשית ומזינה אותה, הרואה לנגד עיניה את התמונה הכוללת, הרחבה, הנובעת מתנועה מלמעלה למטה. שני סוגי התנועות הללו – של סולידריות בהתאגדות הצומחת מלמטה מצד אחד ומשטר חברתי-כלכלי מצד שני – יאפשרו ליחידים, לכל היחידים, לפתח דיאלוג צומח ומחויבות לאחר הלא נודע. שני הקצוות הללו של פיתוח הסולידריות בחברה יכולים להזין זה את זה. שניהם אינם מתגלמים בתמונה ידועה מראש של תכנית, אלא מגלים בדרכם אפשרויות ומכשולים חדשים. לכל אחד מהם אורבים סיכונים אחרים. עליהם לדעת להבחין בשוני ביניהם ולא לקבל כעובדה מוגמרת ופשוטה זהות ביניהם. כמהלך של חיים עליהם להכיר את המכשולים ולנסות לגבור עליהם.

לא במקרה מייחסים ציפייה כזאת לאורח מחשבה אנרכיסטי – כלומר אורח מחשבה שלא רואה בשלטון תרופה או פתרון לאדם ולחברה. אך יש להדגיש כי באופן פרדוקסלי תפיסה של צמיחה מלמטה, אם אינה נשענת על רשת ביטחון של חוקים אוניברסליים פוליטיים המבטיחים זירה לצמיחתם (הגנה חברתית, צמיחה מתוך צדק חלוקתי, מערכת חינוך אוניברסלית, רווחה), תמצא את עצמה בעימות מתמיד, במגננה מעקרת, בעימותים פנימיים מפוררי תקווה. לעומת זה מערכת דמוקרטית, ולו מערכת של מדינת רווחה מאורגנת למופת, לא תוכל בסופו של דבר להביא לסולידריות אמיתית בלי צמיחה חברתית וולונטרית, מאחר שהיא תהיה שבויה במערכות בירוקרטיות שאינן יכולות, ואסור להן, לגלות את האיש, את בעל הזיקה לא למקרה אלא לאדם, לא לפוטנציאל הייצור או הצריכה שלו, לא לכוחו הכלכלי ולכישורו, אלא לו כאדם הכולל את כל אלה ויותר. המטרה צריכה להיות טיפוח מערכת שאינה רק מכסה את עיניה כדי להיות אובייקטיבית וישרה אלא פוקחת אותן כדי לגלות בה אנשים.

ברל כצנלסון ורב סדן עסקו בפענוח חידתה של העלייה השנייה ואנשיה. להפתעתו של סדן התברר לו שישראל שוחט ואליעזר שוחט, מחשובי העלייה השנייה, היו אחים – והרי שני האנשים הללו היו משני צדי המתרס. ישראל היה מנהיג כריזמטי מכוון למשימות, ואליעזר היה איש עבודה וחינוך. בספרות הרוסית נודעו שני טיפוסים שיעגון: האחד היה משימתי ומתפרץ, משנה עולם ויודע לתת פקודות; השני היה עסוק בעיצוב דרך חיים מוסרית ובדיאטות חריפות על היצרים הגועשים. שני קצוות השיגעון באו לידי ביטוי חריף בעולמה המתוח של רוסייה לפני המהפכה. והנה כאן בארץ נמצאו שני אחים שגילמו את המתח



בכירור. האחד כשיח' של השומרים, השני כאיש הרוח של מושב העובדים. ברל טען כי לא רק אחים היו כאן, אלא שניהם שכנו בנשמה אחת, היו אדם אחד. סדן שאל אותו מה קורה בנפשו של אותו אדם, וברל השיב כי בנפשו תופת. אין לי ספק שהקונפליקטים הפנימיים הללו שחשף ברל כצנלסון לא ביטאו רק את נבכי אישיותו. הם נגעו בדילמה שעמה התמודדה התנועה שהוא היה מורה. מדובר היה בווידוי של התנועה שברל השתייך אליה.

הוא גילה בה את עקבותיהן של הנשמות שהיו מסוגלות לבנות חברה מתוחה, אך הבינו כי אחווה הנבנית ממתחים כה עזים נחשפת לסכנות קשות. היא עומדת מול רעיון של תנועה פוליטית הסוגדת לכוח ומעריצה את הספקנות המוסרית ומול הניו-אייג'יות, שחסידיה עוקבים רק אחרי תנודות נפשם הפנימית ומוכנים להגיע רק לאחווה המשחררת מאחריות, מעימות עם בעיות חברה ורוח, בבחינת תיקוב שמחת הרוח את ההר של המציאות האנושית. אנו צריכים לגבור על הנטיות הללו שהיו לכל כך נפוצות בדור שלנו.

איננו נמצאים עתה לא בתקופת היישוב ולא בתקופת ייסוד המדינה. עלינו לגייס כוחות גדולים למען חברה שנמצאת על ספה של תקופה שאין אנו יודעים לחזות את טיבה, אך יכולים להציב מולה חזון וקריאה רצינית של המתהווה. רק מפגש ער לסכנות ההמון, המסדרים והבועות, המבקש להצמיח סולידריות מתוך חיי היום-יום של קהילות על ידי מאבק על יצירת זירה המאפשרת להן להתנהל כקהילות פתוחות ולא כחדרים אטומים; רק קהילות היודעות להבחין בין תהליכים לבין אירועים, להיאבק בטירוף על ידי שפיות וקשרים מתפתחים, על ידי ביקורת ואמפתיה, על ידי גילוי מוקדם של סימפטומים משתקים ומאבק באדישות המפקת – רק אלו יוכלו להביא את החברה הנמצאת על הסף אל אופקים חדשים. ההבנה שאסור לחברה להפוך למדינה המסתפקת בחוקים, באלמוניות וביישום כוחני ושאסור לה להסתפק באיים קהילתיים שאינם מקבלים אחריות על יסודות פוליטיים דמוקרטיים המאפשרים צמיחה של שותפות ביקורתית ופתוחה – היא שיכולה לעצב שיווי משקל מחדש ויוצר.

# על הגבול הדק שבין מלחמת אחים לערבות הדדית

הרב יעקב מדן

## במקום הקדמה

שנים רבות עסק המכון הישראלי לדמוקרטיה בעיקר במערכת הערכים הנובעת מן האזרחות: השוויון לפני החוק, השמירה על החוק והציות לפקודה (הצה"לית). זוהי מערכת ערכים ישראלית. נראה ששמו של ספר זה מציע מערכת ערכים שונה, שבלכה אחווה וערבות הדדית. זוהי מערכת ערכים יהודית.

לכאורה אין סתירה בין שתי מערכות ערכים אלו, וממילא הכול בא על מקומו בשלום. אולם במאמר זה אבקש לטעון שבמציאות החיים הן אינן תמיד מתיישבות היטב זו עם זו, ולעיתים יש צורך בהכרעה ביניהן. עתים אלו מעטות וקצרות, אך פעמים שהן עומדות בצומתי הכרעה היסטוריים וגורליים.

אם הנחתי נכונה, המכון הישראלי לדמוקרטיה עבר כבר דרך, הטעונה הסבר, במאמציו לכתוב ספר שכותרתו רחוקה מרחק ניכר מתחומי עיסוקו. כמי שרואה בתהליך זה שינוי לטובה, אנסה להיענות לאתגר שהציב שם הספר ולשבץ את דבריי במקום הנכון, לעניות דעתי, בין שתי מערכות הערכים הנזכרות.

הצורך בערבות הדדית מלאה כמעין חוט שדרה לקיומו של העם היהודי, בעיקר בארצו ובמדינתו, בוער עד כאב בעצמותיי. זוהי כנראה הסיבה שהמאמר, שהוא כה טעון מבחינתי האישית, מבוסס על בחינת הסוגיה גם מזווית מקראית ומזווית מבטם של חז"ל, שאני שואב מהן את לשד חיי. הדבר ניכר גם במסקנות המאמר, הדנות בעיקר במקומה של הציונות הדתית בחברה הישראלית. הציונות הדתית היא מסגרת חיי, ובה אני מאמין, בייחוד משום שלדידי עיקר תוכנה טמון בהבטחת הערבות ההדדית בתוך העם היהודי. כך משתקף גם מתפיסתי האישית בעניין תולדות העם היהודי במאתיים השנים האחרונות ובעניין אירועי השנים

\* תודה מכל הלב לאשתי רותי, לבתי רבקה אימבר ולידידי יואב ארציאלי, שעברו על כתב היד והאירו הארות רבות, חשובות ומחכימות.

האחרונות. זווית הראייה האישית היא חסרונו הגדול של המאמר; ובמחשבה שנייה – אולי היא גם מעלתו.

דרכי במאמר תהיה בחינה של צומתי דרכים שבהם עמדנו על סף מלחמת אחים, חמה או קרה, לעתים גם בתוכה ממש. אבחן גם צומתי דרכים של ערבות הדדית בתוכנו. לעתים אנסה לקשור אלה באלה בקשר של חטא וכפרה ואותר שאלות פתוחות על מצבנו היום. דעתי היא שההכרעה הרצויה בסוגיות העכשוויות הבערות יכולה, וצריכה, להיעשות גם מכוח עיון בסוגיות המקראיות וההיסטוריות היהודיות. בחלקיו הראשונים יעסוק המאמר בסוגיות מתקופת המקרא ומתקופת חז"ל ובמקבילותיהן בעת החדשה, עד לדורנו. בחלקיו האחרונים הוא יעסוק בסוגיות המנסרות בחלל עולמנו בשנים האחרונות ובהווה ויציב סימן שאלה כלשהו על העתיד הקרוב.

## א. מלחמת אחים: פרשת יבש גלעד

אדון תחילה במקרה מקראי קשה של מלחמת אחים – פרשת פילגש בגבעה ויבש גלעד – ובשאלת הצדקתה. יש בקרב קדמונינו אשר הצדיקו אותה כְּרִצוֹן לשמור על החוק ועל המסגרת הלאומית המשותפת. אבקש לזעוק על כך חמס ולהוכיח שמדובר בחטא נורא שעונשו בצדו. תיקונו של חטא זה היה מכוח הערבות ההדדית שהביאה להקמת מלכות ישראל. מימי פילגש בגבעה ויבש גלעד נעבור לאחת ממלחמות יהודה המכבי ובשלהי הפרק נגיע לתל חי שלפני תשעים שנה.

### 1. סדר פרטי העלילה

פרשת פילגש בגבעה (שופטים יט-כא<sup>1</sup>) היא מן הפרשיות העגומות והמבישות במקרא.<sup>2</sup> אדם מהר אפרים שב מבית לחם לביתו עם פילגשו שברחה ממנו לבית אביה. בדרכם ירד עליהם הלילה סמוך לעיר גבעה, והשניים נכנסו לעיר ללון

1 בפרק זה ובכא אחריו, מכאן ואילך, בכל הפניה לספר שופטים שבו אנו עוסקים יצינו הפרק והפסוק בלבד.

2 בעבר עסקתי בהרחבה רבה בפרשה הגדולה והסבוכה של פילגש בגבעה במאמרי "מה חרי האף הגדול הזה: עיון בפרשת פילגש בגבעה", מגדים נ (תשס"ט), עמ' 79-133. לפיכך במאמר זה אדון בקצרה בלבד בכמה מן הפרטים שבאותו מאמר הקשורים לענייננו. הקוראים מופנים לעיון נוסף במאמר זה.

בה.<sup>3</sup> המעשה בגבעה כתוב בלשון המעשה בעיר סדום ערב הפיכתה. אנשי בליעל נאספו על הבית שהשניים התארחו בו וערכו יחדיו מעשה סדום בפילגש – מי במעשה ממש ומי בשתיקה, בתמיכה ובחיפוי – עד למותה מחמת ההתעללות. הבעל האורח נטל את גופת פילגשו עמו, ניתח אותה לנתחים ושילחם בכל גבול ישראל בצירוף דרישת נקמה. העדה (העם) נאספה לעיר מצפה וערכה שם משפט חפזי, מתלהם ולא מבוקר לכל העיר גבעה, בלא להבחין בין פושע בגופו לבין מי ששתק, ובלא לבחון את אשמתו של הבעל, שפדה את נפשו בפילגשו בעל כורחה. יצרי מלחמה, שנאת אחים, תאוות ניצחון ונקמה חברו יחדיו למלחמת אחים נגד שבט בנימין, שהגן על העיר גבעה שהייתה בנחלתו. במלחמה היו שלושה קרבות, וכנראה יותר ממאה אלף הרוגים.<sup>4</sup> בקרב השלישי נכחד שבט בנימין כמעט לחלוטין. וכך היה לעניות דעתי סדרם של האירועים:

(א) בני בליעל מן העיר גבעה אנסו את הפילגש והתעללו בה עד למותה. בעלה הלוי קרא לנקמה, וכל העדה התקהלה לעיר מצפה לשמוע את "עדותו". בני בנימין נדרשו למסור את בני הבליעל מגבעת בנימין לעונש מיתה בידי הקהל, אך הם סירבו לדרישה (עד כאן ספר שופטים יט-כ, יג, והמקראות כסדרם).

(ב) תגובת אנשי ישראל לסירוב לא הייתה מלחמה בשבט בנימין, כפי שנראה מרהיטות המקראות. הם הגיבו בחרם מוחלט על השבט המסרב להם ובשבועה שלא להתחתן עוד בבניו. בכך הם קיוו לכודד את שבט בנימין מכלל ישראל (ראו כא, א). ימים ספורים לאחר השבועה נודע להם שאנשי יבש גלעד, שבעבר הירדן, לא נכחו ולא נשבעו במצפה בעת החרם, וכך למעשה נתרוקנו החרם והשבועה מתוכם, ובני ישראל הפכו עצמם ללעג ולקלס. אז יצאו בני ישראל למלחמת חורמה אכזרית באנשי יבש גלעד על שהשביתו את חרמם. בני ישראל השמידו את אנשי יבש גלעד כולם, על נשיהם וטפם, פרט לארבע מאות נערות. ממסר

3 מוזהה היום במערב שכונת פסגת זאב בירושלים, בתל אל פול. הר אפרים הוא היום דרום השומרון. על פי רוב החוקרים העיר מצפה שכנה ליד נבי סמואל, או מצפון לשרה התעופה עטרות.

4 ארבעים אלף הרוגים מישראל בשני ימי הלחימה הראשונים. ראו כ, כא וכה. כעשרים וחמישה אלף איש שולף חרב מבנימין (כ, לה, מו). כיוון ש"נשמדה מבנימין אשה" (כא, טז), מספר הנופלים הכולל מבנימין היה יותר מכפול מזה, ובמידה ניכרת. נוסף לכל אלו נהרגו כל אנשי יבש גלעד, כולל הנשים, פרט לארבע מאות בתולות (ראו כא, י-יב).

הנערות עולה שככל הנראה היו ביבש גלעד אלפי הרוגים (ראו כא, ח-יב).  
 (ג) בני בנימין הגיבו על ההרג האכזרי וחסר ההבחנה בבעלי בריתם, והם שאספו את צבאם ראשונים להילחם בישראל. כאמור לעיל, ההיערכות הידרדרה למלחמה של שלושה קרבות, ואלה הביאו את שבט בנימין לסף הכחדה. לא נותרו בו אלא שש מאות פליטים גברים, ונשמדו ממנו כל הנשים (ראו כ, יד-מח).  
 (ד) כשנודעה התוצאה הנוראה של המלחמה – שבשלב מסוים החלה להתגלגל ללא שליטה – הכחדת שבט בנימין, נאסף העם לבית אל<sup>5</sup> לאמור את התוצאות של שתי הפעולות שננקטו נגד בנימין: החרם והמלחמה. המסקנה הייתה שהצטברות התוצאות היא בלתי אפשרית לחלוטין. משבט בנימין נשמדו כל הנשים (כא, טז), וכיוון שאנשי השבט היו מנועים בשל החרם מלשאת נשים, נועד השבט לכיליון או להתבוללות בגויים. הצטברות זו של תוצאות לא נצפתה מראש, ולכן גרמה עתה בכי וחרטה (ראו כא, ב-ז). אז נזכרו זקני ישראל בארבע מאות היתומות בנות יבש גלעד במחנה השבויות בשילה, והן נישאו לבני שבט בנימין. במעשה המחולות ככרמי שילה לקחו בני בנימין מאתיים נשים נוספות, וכך התחבר שבט בנימין מחדש לשבטי ישראל (ראו כא, יג-כד).<sup>6</sup>

## 2. החטא

חז"ל במדרשם התייחסו לשאלת הכרזת המלחמה על יבש גלעד, שלא הייתה מעורבת בפרשת הפילגש, ומסתימת לשונם משמע שהצדיקו את גזר דינה של יבש גלעד עליה, משום שהללו עברו על חרם הקהל. הדברים קשים בעינינו, ונביאם כלשונם:

תדע לך כח החרם שהרי השבטים שקנאו על פלגש בגבעה ולא קנאו על פסל מיכה הרגו בהן בני בנימין פעם ראשונה ושניה ושלישית כמה אלפים ולבסוף עשו תשובה ונפלו לפני הארון ונתרצה להן הקב"ה והחרימו שיבאו כל ישראל מקטן ועד גדול שנאמר כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' המצפה

5 דעתנו כרד"ק ורוב המפרשים, שהכוונה לשילה.

6 היה זה השלב העיקרי בפיוס. על שלב נוסף בפיוס הקוראים יכולים לעיין בשופטים כא.

לאמר מות יומת, וכי שבועה היתה שם, אלא ללמדך שהחרם היא השבועה, אנשי יבש גלעד לא עלו ונתחייבו מיתה (תנחומא, וישב ב).<sup>7</sup>

אם בחז"ל ניתן לדחוק שהריגת אנשי יבש גלעד אמנם הייתה חוקית אך לא בהכרח מוסרית, בא הרמב"ן ומצדיק אותה גם מבחינה מוסרית, בשני מקומות:

ומצינו אנשי יבש גלעד שעברו על שבועת הקהל ולא באו אל המצפה, וכתוב וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש מבני החיל ויצוו אותם לאמר לכו והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב, ואין הסברה נותנת שעשו כל העדה רעה כזאת להמית אנשים רבים מישראל שאינם חייבים מיתה, ופינחס היה שם ועל פיו נעשה כל הענין ההוא:

ועוד מצאתי באגדה ב[מדרש] ילמדנו, תניא רבי עקיבא אומר החרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש עברו על החרם ונתחייבו מיתה. ולכך אני אומר כי מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה שכל מלך בישראל או סנהדרי גדולה במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים, אם יחרימו על עיר להלחם עליה, וכן אם יחרימו על דבר, העובר עליו חייב מיתה, והוא חיובן של אנשי יבש גלעד (רמב"ן ויקרא כז, כט).<sup>8</sup>

7 ובלשון דומה בפרקי דרבי אליעזר, לז.

8 עוד כתב הרמב"ן במשפט החרם:

ואם החרים אותו חרם, מלך ישראל, או סנהדרין במעמד רוב ישראל, הרי העובר עליו חייב מיתה. ורשאין הם, המלך או הסנהדרין, להמית אותו, באיזו מיתה שירצו [...] וכן פינחס בן אלעזר, בימי פילגש בגבעה, הרגו אנשי יבש גלעד. שנא': כי השבועה הגדולה היתה, לאשר לא עלה אל ה' במצפה: מות יומת. ותניא בילמדנו בשם ר"ע. וכי שבועה היתה שם? אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה, והשבועה הוא החרם. אנשי יבש לא עלו, ונתחייבו מיתה. ואני אומר, בשמא אחר בקשה המחילה, שזהו פשט הכתוב בתורה: כל חרם אשר יחרם מן האדם, לא יפדה, מות יומת. כלומר: מה שהסכימו עליו הכל, והוחרם לדעתם, לא יפדה אלא חייב מיתה (ש"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רפח).

ועדיין נותרה לנו זכות הזעקה. הגע בעצמך! עומדים ארבע מאות אלף איש השואבים את המידע שבידם מהאיש הלוי שביתר את גופת פילגשו ולא סיפר אלא אמת חלקית. הם מכריזים על חרם, ועיר שאינה באה מתחייבת מיתה על כל אשר בה, האנשים, נשיהם וטפם. וכל זאת ללא ברור וללא התראה? וכי התורה שחייבה להזהיר מראש את החוטא על תוצאות מעשהו ועונשו עד שלא יענישוהו תסכים לכך? ואם גדולים חטאו, קטנים מה חטאו? והגם שאנו מקבלים ללא סייג את דברי רבנו הרמב"ן לגבי דין מיתה של מי שאינו מקבל עליו גזרת מלך או שבועת הקהל, וזה בסיס המשטר הדמוקרטי, מעולם לא שמענו, ואפילו לא לגבי מלך, היתר להרוג עיר שלמה בשרירות לב ללא התראה, ורק מן הטעם שאנשי העיר עברו על חרם!

ובכל זאת יש לנסות ולהבין את ההיגיון שהנחה את הרמב"ן. החרם כבר הוטל, וממנו נגזר העונש על העוברים עליו. אי-מיצוי הדין עתה עם אנשי יבש גלעד שעברו עליו משמעו נסיגה מן העימות עם שבט בנימין ועם בני בליעל של העיר גבעה על דבר הפילגש והכרזה קבל עם, וכנאמר בפרשה עצמה, ש"בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (כא, כה). כלומר, אין בידי העדה אמצעים לענוש את הפושעים, ואין משטר ואין מלכות.<sup>9</sup> הרמב"ן העדיף אפוא להצדיק את מיצוי הדין עם תושבי יבש גלעד ולא לקבל אמירה של כלל ישראל שאין דין ואין דיין וכל בן בליעל הישר בעיניו יעשה. העובדה שהשמדתה של העיר האחת הביאה למלחמת אחים שנפלו בה רבבות, ואולי יותר, משני הצדדים, נראה שלא נצפתה בימי להט השמירה על החוק.

נאמר כאן בנחרצות: למצוקה שנקלענו אליה בהצגת שתי דרכים בלתי אפשריות – ויתור על משפט העדה מחד גיסא או השמדת עיר שלמה מאידך גיסא – יש פתרון במסגרת ההלכה.<sup>10</sup> חז"ל עמדו עליו, אך קצרה יריעתנו מלדון בו כאן. נסתפק בהצגת הבעיה ובאמירתנו לעיל שהפתרון שנקטה העדה היה

גם הרא"ש בתשובותיו (כלל ה, סי' ד, וכלל ז, סי' ט) הביא את המדרש הנ"ל, אך לא חיווה דעתו על עצם החרם. ומן הריב"ש בתשובותיו, סי' קעט, נראה כרמב"ן.

9 כאמור לעיל, לדעתנו בשלב זה עדיין לא עלתה על הדעת מלחמה כוללת עם שבט בנימין.

10 עקירת החרם למפרע (ובמונחים הלכתיים: "התרתו"), ברור עם תושבי יבש גלעד מדוע לא באו, בליווי התראה חמורה בהם לכל יעזו לעשות זאת שוב והבהרת המחיר שהם עלולים לשלם על כך. לבסוף חידוש החרם על בני בנימין אם יעמדו בסירובם

פתרון שגוי. הוא היה חטא כבד, והעדה נענשה עליו בשני הימים הראשונים של תבוסתה במערכה ובארבעים אלף הרוגיה. אך אין די בעונש. המעשה דורש תיקון וכפרה.

### 3. התיקון והכפרה

השנים נקפו (חשבונון נתון במחלוקות אצל חז"ל והמפרשים). שבטי ישראל מוצאים את עצמם – בעקבות עליית עוצמתם של גויי הים ומאורעות אחרים – משועבדים לפלשתים, והפלשתים עושים בהם כרצונם. במזרח הירדן קם מלך אכזר, נחש העמוני, המטיל אימה על יישובי ישראל שבמזרח הירדן וכנראה מאיים אף על מערבו. לכאורה נראה שהקמת כוח צבאי מסודר וגדול שיוכל להגן על העם תלויה במינוי מלך שיהפוך את השבטים לאומה אחת בעליל. בעבר היה זה תפקידו של המשכן לאחד את שבטי ישראל. אך המשכן חרב עוד בימי עלי הכהן, ועתה, במקום להשקיע מאמצים בבנייתו מחדש, מבקשים להם שבטי ישראל מלך שיקים צבא ויצא למלחמה חדשה על חירות ישראל: "וּתְרָאוּ כִּי נָחַשׁ מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן בָּא עָלֵיכֶם וְתֹאמְרוּ לִי לֹא כִּי מֶלֶךְ יִמְלֶךְ עָלֵינוּ" (שמואל א יב, יב). העם דורש משמואל, הנביא והמנהיג, למנות להם מלך, וה' מבטיח לנביא להורות לו את מי יבחר למלך הראשון על ישראל. האיש הנבחר, הנקלע "במקרה" לעירו של שמואל בעת שהוא מבקש את האתונות האובדות של אביו, הוא שאול בן קיש, בן לשבט בנימין ומן העיר גבעה. הוא עצמו מופתע, ואינו מבין מדוע בחר בו ה' למלך: "וַיַּעַן שְׁאוּל וַיֹּאמֶר הֲלוֹא בֶן יְמִינִי אֲנֹכִי מִקְּטָנֵי שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל וּמִשְׁפַּחְתִּי הִצְעֵרָה מִכָּל מִשְׁפַּחֹת שְׁבֻטֵי בְנֵימִן וְלָמָּה דִּבַּרְתָּ אֵלַי כַּדָּבָר הַזֶּה (שם, ט, כא).

שבט בנימין הוא אכן הקטן בשבטי ישראל, משום שזמן לא רב קודם לכן הוא הושמד כמעט עד תומו, ועתה הוא בשלבי שיקום ראשונים. משפחות העיר גבעה, שבה הייתה עיקר הפורענות במלחמת הפילגש, היו מן הסתם במצב הקשה ביותר. דווקא משם בחר ה' את המלך?! מתחורר שכן! ייתכן שמכאן עולה שעל המלך הנבחר לתקן את החטא שהוגדר על פי הנביא חטא של "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים כא, כה).

---

לשפוט את אנשי הגבעה. כנראה בעיקר בשביל מקרים חמורים כאלה נתחדשה פרשת עקירת נדרים וחרמים ממקומם, ולכן ניתנה סמכות זו בתורה דווקא לראשי המטות.



בני בליעל בזים למלך החדש שנבחר דווקא משבט בנימין השנוא ומן העיר גבעה השנואה עוד יותר: "וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החיל אשר נגע אלהים בלבם: ובני בליעל אמרו מה ישענו זה ויבזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש (שם, י, כו-כז).  
מבחנו הראשון של המלך אינו מאחר להגיע:

ויעל נחש העמוני ויחן על יביש גלעד ויאמרו כל אנשי יביש אל נחש פרת לנו ברית ונעבדך: ויאמר אליהם נחש העמוני בזאת אכרת לכם בנקור לכם כל עין ומין ושמתייה חרפה על כל ישראל: ויאמרו אליו זקני יביש הרף לנו שבעת ימים ונשלחה מלאכים בכל גבול ישראל ואם אין מושיע אתנו ויצאנו אליה: ויבאו המלאכים גבעת שאול וידברו הדברים באזני העם וישאו כל העם את קולם ויבכו: והנה שאול בא אחרי הבקר מן השדה ויאמר שאול מה לעם כי יבכו ויספרו לו את דברי אנשי יביש: ותצלח רוח אלהים על שאול כשמעו את הדברים האלה ויחר אפו מאד: ויקח צמד בקר וינתחיהו וישלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמר אשר איננו יצא אחרי שאול ואחר שמואל כה יעשה לבקרו ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד: ויפקדם בבזק ויהיו בני ישראל שלש מאות אלף ואיש יהודה שלשים אלף: ויאמרו למלאכים הבאים כה תאמרון לאיש יביש גלעד מחר תהיה לכם תשועה בחם פחם השמש ויבאו המלאכים ויגידו לאנשי יביש וישמחו: ויאמרו אנשי יביש מחר נצא אליכם ועשיתם לנו ככל הטוב בעיניכם: ויהי ממחרת וישם שאול את העם שלשה ראשים ויבאו בתוך המחנה באשמרת הבקר ויכו את עמון עד חם היום ויהי הנשארים ויפצו ולא נשארו כם שנים יחד (שם, יא, א-יא).

הדמיון למלחמת פילגש בגבעה ברור מעצמו: גיוס מהיר של כלל העם באמצעות ניתוח צמד הבקר ושליחת נתחיו אל כל גבול ישראל, כפי שעשה בעל הפילגש, שניתח את גופתה ושילח את נתחיה לכל גבול ישראל. יש קרבה בין הסיפורים גם במספר המגויסים – ארבע מאות אלף בפרשת הפילגש, ושלוש מאות ושלושים אלף שהגיעו מיד אל דגלו של שאול. הדמיון מבליט את ההבדל בין

שתי המלחמות: בפרשת פילגש בגבעה היה מעשהו הראשון של העם התנפלות חסרת רסן על העיר יבש גלעד והשמדתה בשל סירובה לחוק הקהילה הנוקשה לבוא לחרם על בנימין. בפרשת נחש העמוני התגייס העם כדי להציל את יבש גלעד מתגרת ידו האכזרית של נחש העמוני. שמירה קנאית וקפדנית על חוקי הקהילה עד מלחמת אחים מכאן; וערבות הדדית מוחלטת בין בני ישראל כלפי עיר רחוקה של יהודים השוכנת בין גויים מכאן.

הערה נוספת בפרשה: גיוס צבא כה גדול (שלוש מאות ושלושים אלף איש) לצורך משימת הרברת נחש העמוני, שייצג מלכות שנחשבת לאורך הדורות קטנה וחלשה, דורש הסבר. הצבאות שגויסו לביצוע משימות בתקופת השופטים, שקדמה לשאול, היו קטנים לאין ערוך מצבאו של שאול. צבאם של דבורה וברק כלל בתחילתו עשרת אלפים איש בלבד. בצבאו של גדעון היו בתחילה שלושים ושניים אלף איש, והוא הצטמצם במהירות לשלוש מאות איש. ומדוע אצל שאול נצרך צבא כה גדול?

נראה לנו שהסיפור המפורש על הקרב בנחש העמוני טומן בחובו רמזים לשרשרת מלחמות גדולה יותר, שרק נרמזה במקרא: "וַיִּשְׂאוּ לְכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּלְחֶם סָבִיב בְּכָל אֵיבָיו בְּמוֹאָב וּבְבְנֵי עַמּוֹן וּבְאַדּוּם וּבְמִלְכֵי צוּבָה וּבְפְלִשְׁתִּים וּבְכָל אֲשֶׁר יִפְגְּהוּ יִרְשָׁעִי" (שם, יד, מז). פרט לפלשתים (ועמלק) שעל המלחמות עמם סופר בהרחבה, המקרא סתם ולא פירש על מלחמות שאול במואב, באדום ובמלכי צובה. במקום אחר נרמזו מלחמות גדולות נוספות עם יושבי המדבר במזרח הירדן, שבסופן הגיעה מלכות שאול עד "הגולה" – עד נהר פרת שממזרח למדבר, וכאמור לעיל, גם עד צובה שמעבר לחרמון בצפון.<sup>11</sup> נראה שימי מלכותו של שאול לא היו ארוכים מאוד, ואנו נוטים לקשור את כל המלחמות הנזכרות, על הישגיהן הצבאיים המדהימים, למלחמה בנחש העמוני להצלת יבש גלעד. שאול ניצל היטב את הצבא הגדול שהצליח לגייס במפתיע כדי לערוך סדר חדש בכל מזרח הירדן, לאורך כל המדבר עד נהר פרת

11 "ובימי שאול עשו מלחמה עם ההגרים ויפלו בידם וישבו באהליהם על כל פני מזרח לגלעד" (דברי הימים א ה, י). נראה שמלחמה זו פורטה בהמשך הפרק, שם: "בני ראובן וגדי וחצי שבט מנשה מן בני חיל אנשים נשאי מגן וחרב ודרכי קשת ולמודי מלחמה ארבעים וארבעה אלף ושבע מאות וששים יצאי צבא: ויעשו מלחמה עם ההגריאים ויטור ונפיש ונודב [...] כי חללים רבים נפלו כי מהא־לוהים המלחמה וישבו תחתיהם עד הגלה" (שם, שם, יח-כב).

במזרח ועד צובה שבצפון הרחוק. הוא הצליח לקטוע בכך את כל ההצקות של עמי המזרח לשבטים המבודדים שבמזרח הירדן והביא בבת אחת להפיכת עם ישראל המורכב משבטים נפרדים, שכל אחד מהם דואג בקושי לעצמו, וממילא כולם משועבדים רוב הזמן לאויביהם, למלכות חזקה השולטת במרחב הגדול ביותר שהיה לה מעודה מאז ימי יהושע ועד היום.

מסירות נפשו של שאול להצלת יבש גלעד ולתיקון החטא הנזכר לא נותרה בחלל הריק. היא הביאה כעבור ימים למסירות נפש הירואית נוספת, והפעם של אנשי יבש גלעד להצלת שאול המוכה בידי פלישתים:

וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּבֹאוּ פְּלִשְׁתִּים לְפָשֵׁט אֶת הַחֲלָלִים וַיִּמְצְאוּ אֶת שְׂאוֹל וְאֶת שְׁלֶשֶׁת בָּנָיו נִפְלִים בְּהַר הַגִּלְבָּעַ: וַיִּכְרְתוּ אֶת רֵאשׁוֹ [...] וְאֶת גּוֹיְתוֹ תָּקְעוּ בַּחֹמֶת בֵּית שָׁן: וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו יִשְׁבִּי יָבִישׁ גִּלְעָד אֶת אֲשֶׁר עָשׂוּ פְּלִשְׁתִּים לְשְׂאוֹל: וַיִּקְוֹמוּ כָּל אִישׁ חֵיל וַיֵּלְכוּ כָּל הַלַּיְלָה וַיִּקְחוּ אֶת גּוֹיֵת שְׂאוֹל וְאֶת גּוֹיֵת בָּנָיו מִחֹמֶת בֵּית שָׁן וַיָּבֹאוּ יָבֵשָׁה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם שָׁם: וַיִּקְחוּ אֶת עֲצַמֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַּחַת הָאֶשֶׁל בְּיַבֵּשָׁה וַיִּצְמֹו שְׁבַעֶת יָמִים (שמואל א לא, ה-יג).<sup>12</sup>

כעבור כשבעה עשר יובלות עמד לפני אתגר דומה מצביא אחר שהקים בפעם השנייה את היסודות למלכות ישראל. היה זה יהודה המכבי. גולת הכותרת של מפעלו הייתה כיבוש ירושלים וטיהור המקדש. אז נקבע חג החנוכה בכ"ה בכסלו. אפשר שכאן יכלו האחים המכבים לנוח על זרי הדפנה של ניצחונם ושל טיהור מקדש ה'. אך בד בבד עם ניצחונותיו של יהודה המכבי ותחילת הקמתה של המלכות היהודית הראשונה אחרי ימי הבית הראשון התחזקה באזור שנת היהודים לשמה, ובליל עמים, אספסוף גדול וחזק, החל לתקוף את יישובי ישראל הרחוקים והמבודדים יחסית שבארץ אדום, בגליל, בגלעד ובבשן. הסכנה הגדולה ביותר איימה על יישובי ישראל שבגלעד, והם נאספו אל מבצר דתימה שבמרכז הגלעד, מצפון ליבוק, לא רחוק מיבש גלעד של שאול. האספסוף הגדול עלה עליהם, והם שוועו לעזרה.

12 ניתן לקבל מעט השראה על גבורתם משירו של שאול טשרניחובסקי עליהם: "אנשי חיל חבל".

יהודה ויהונתן אחיו עלו אל הגלעד בראש הצבא העיקרי להציל את אחיהם הנצורים, בדרך שנהג שאול במצור על יבש גלעד, ואילו את שמעון אחיו שלח יהודה בראש צבא משני להציל את יישובי הגליל: "וירא יהודה כי החלה המלחמה וזעקת העיר עלתה עד השמים [...] ויאמר לאנשי החיל: הילחמו היום בעד אחינו [...] ויתקעו בחצוצרות ויצעקו בתפילה [...] ויהי יהודה מאסף כל הנחשלים ומעודד את העם בכל הדרך" (מקבים א, ה).

כמו בפרשה הקודמת – מלחמת האחים ביבש גלעד והצלתה בימי שאול – בכונותם של יהודה המכבי ואחיו למסור את נפשם ולהילחם להצלת תושבי המקומות המבודדים בין הגויים, בעיקר בגלעד, הם כיפרו על פגם מלחמת האחים. אביהם, מתתיהו החשמונאי, הכריז מלחמה על השלטון הסלווקי הנוכרי ועל בעלי בריתו היהודים המתיוונים. המתיוונים היו שותפים פעילים ברדיפות הקשות נגד עובדי ה' וברציחתם האכזרית עם בני משפחותיהם, לעתים בעינויים קשים. אך פגם מלחמת האחים הוא פגם, ויהודה המכבי ואחיו, בדרך שכיפרו עליו, קנו ביושר את זכותם להקים את שושלת מלכות ישראל היחידה בימי הבית השני.

#### 4. מיבש גלעד לתל חי

יותר מאלפיים שנה חלפו מאז. בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת ישבו בצפון הגליל העליון המזרחי ארבעה יישובים: מטולה, כפר גלעדי, חמרה ותל חי. הם היו יישובים מבודדים ומרוחקים, היחידים שלא היו נתונים לשלטון המנדט הבריטי אלא לשלטון הצרפתי ונציבותו בדמשק, אשר קצרה ידו מלהושיע. בשבט תר"ף הוחלט במועצה הצבאית של הלוחמים הערבים הסדירים למחצה להחריב ולהשמיד את היישוב היהודי בגליל העליון. ועד הצירים, שהיה מעין מועצה עליונה של היישוב היהודי בארץ, נתבע לשלוח למלחמת ההכרעה בצפון מאתיים לוחמים ולהקצות להם נשק ותחמושת. המעמסה הייתה גדולה, והוועד היסס לאשר זאת. חודשים אחרים לפני הקרב עלה ארצה מרוסיה יוסף טרומפלדור בפעם השנייה, לאחר שארגן ברוסיה עתודה גדולה של אנשי החלוצים, רובם חיילים יהודים מקצועיים, שהיו אמורים לתרום בארץ תרומה מכרעת לביטחון היישוב היהודי. הגידם, קצין מצטיין בצבא הרוסי במלחמת רוסיה-יפן ואידאליסט ציוני, היה הראשון שטבע בפועל בהתנהגותו את המונח הצבאי "אחריי". אילו חי, ספק אם היה מנהיג בעל שיעור קומה כמוהו ביישוב היהודי

אז. למרות היסוסי הוועד עלו טרומפלדור וחבריו להגן על תל חי ועל שכנותיה המבודדות. שני כדורים ריטשו את בטנו בעת קרב ההכרעה, אך הוא שמר שעות רבות על קור רוחו ועל רוח המפקד. במשך שעות לחמו המגנים המעטים על תל חי בגבורה והסבו לאויב אבדות. בעת הפינוי לכפר גלעדי, לפני מותו, בי"א אדר תר"ף, אמר טרומפלדור, על פי עדות הרופא ד"ר גרי: "אין דבר! כדאי למות בעד הארץ".<sup>13</sup>

קשה להניח שהגידם ידע באותו רגע את משקל דבריו. קרב הגבורה בתל חי היה אחד הגורמים שהביאו לתיחום הגבול הסופי מצפון למטולה ולא באיילת השחר. מדינת ישראל שמרה בכך על מקורות המים החשובים של הירדן, שהיו כה חיוניים בהמשך דרכה להצלת הכנרת, החקלאות ומשק המים הישראלי. אך טרומפלדור לא מת רק בעד ארצנו. הוא הבין עד תום את משמעותה של הערבות ההדדית שיש ליישוב היהודי כלפי יישובי המבודדים שבלב ההתיישבות הנוכרית. לימים הנחה קו זה את ההנהגה במאבק על שלושת יישובי הגליל המערבי, חניתה, מצובה ויחיעם (כמבצע בן עמי שהחל ביום הכרזת המדינה, ה' באייר תש"ח) ועל יישובי הנגב המבודדים. ההנהגה פעלה שם כפי שפעל טרומפלדור בתל חי וכפי שפעלו שאול ביבש גלעד ויהודה המכבי בדתימה. ציניקנים, שכעבור דורות טרחו ללא כל מקור לעוות את דבריו האחרונים של הגידם ולהופכם לקללה רוסית, כיוונו בכך גם לטשטש את מורשתו של טרומפלדור על הערבות ההדדית. עלינו נאמנים דבריו של ד"ר גרי, שהיה עם טרומפלדור ברגעיו האחרונים במסע לכפר גלעדי.

נשוב ליבש גלעד נשוא פרק זה במאמר: עולה מדברינו שחטא מן הגדולים בדברי ימי עמנו, חטא פילגש בגבעה ומלחמות האחים שבעקבותיו, הביא לתיקון שעשה שאול, המלך מן העיר גבעה. התיקון החל בערבות הדדית מרשימה כלפי

13 ראו ברין פרט, **עד הסוף המר**, תרגום: אריה חשביה, תל אביב: יבנה, 2007, עמ' 247-250. ראו את הפרטים המדויקים אצל יהודה עציון, **בועתם ודמם: בני משפחות בלינקוב וצ'יזיק בכניין הארץ והגנתה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ט, עמ' 297-298, 334. העדויות המדויקות על דבריו של טרומפלדור הן, כאמור, של ד"ר גרי בקונטרס כט, כ"ב באדר תר"ף, ובעדותו של הרצפלד במכתב לחברי הסתדרות הפועלים החקלאיים מיום י"ב באדר. הסופר י"ח ברנר עיבד זאת למשפט בן האלמוות "טוב למות בעד ארצנו", בדבריו במאמרו "תל חי" בכתב העת **האדמה** (אדר תר"ף). כך נחקק משפט זה בתחתית אנדרטת הארי השואג בתל חי.

יבש גלעד ובאיחוד שבטי ישראל, והוא העלה את שבטי ישראל על דרך המלך והפכם לעם חזק מתמיד, היודע להגן על עצמו ועל נחלתו. הערבות ההדדית כלפי העיר הרחוקה השוכנת בין הגויים הייתה אפוא מעשה תשובה גדול, המחזק את החוטה בדרכו החדשה, מעין מה שאמרו חז"ל: "מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין".<sup>14</sup>

## ב. על הסגרה, מלשינות ואהבת ישראל

לא תמיד יכלו יהודים להילחם בשדה הקרב בכלי נשק. בימים שבהם הם נשלטו בידי זרים, כמו בדורם של גדולי חכמי התלמוד הירושלמי תחת שלטונות רומי ותדמור, מצאה הערבות ההדדית ביטוי בהלכות הסגרת יהודי לשליט הנוכרי.

המקור לדיוננו הוא בתוספתא העוסקת בגבולות הערבות ההדדית בתוך הקהילה בקרב יהודים הנתונים לשלטון גויים: "סיעה של בני אדם, שאמרו להם גויים: תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו, ואם לאו, הרי אנו הורגין את כולכם – יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יתנו להן ואל יהרגו כולן" (תרומות ז כ).

התוספתא, שכמו המשנה נכתבה בימי השעבוד הרומי, התמודדה עם ההתייחסות לתופעה של עונשים קבוצתיים שהיו חביבים על השלטון הרומי. לעתים ביקשו הללו כמה אנשים להורגם, שלא על פי בחירה, ודרשו מן היהודים לספק להם את המועמדים להרג. לעתים דרשו אדם מסוים ואיימו להרוג את כל בני הקהילה אם זו לא תמצא ותמסור אותו לידיהם. השאלה אם לשתף עמם פעולה בכך, כדי להציל את שאר בני הקהילה, נקשרת בפרטים רבים.<sup>15</sup> נעסוק באחד מהם.

התוספתא משווה את היתר הסגרת היהודי לגויים לפרשת שבע בן בכרי (שמואל ב כ). שם מסופר על שבע, שמרד במלכותו של דוד וניסה לאסוף אליו את ישראל. יואב ואבישי, שרי צבאו של דוד, רדפו אחריו עד אבל בית מעכה. הם דרשו להסגירו לידיהם, ולא – ישמידו את כל העיר. אנשי העיר קיבלו את

14 ברכות לד ע"ב.

15 עסקתי בכך בהרחבה במאמרי "עיון במשנת חסידים", בתוך: ספר היובל לישיבת הר עציון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשנ"ח, עמ' 231-269.

דרישתם והסגירותה. מכאן למדה התוספתא כי כאשר אדם מסוים מבוקש על ידי השלטונות ובעטיו נתונים כל אנשי העיר בסכנה, מותר להסגירו (כך לשיטת רבי יהודה, בעל המאמר בתוספתא זו. רבי שמעון בר יוחאי חולק עליו). בפירושה של התוספתא נחלקו בתלמוד הירושלמי רבי יוחנן וריש לקיש: "אמר רבי שמעון בן לקיש: והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי. ורבי יוחנן אמר: אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי" (תרומות ח, הלכה ד).

רבי יוחנן התיר להסגיר יהודי המבוקש על ידי השלטונות כדי להציל את הקהילה, ואפילו אם הוא אינו חייב מיתה ואין צדק בדרישת השלטונות. ריש לקיש החמיר שלא להסגיר אלא מי שמחויב מיתה בצדק, אך לא מי שהשלטון דורש אותו בשרירות לב. אם אין צדק בהריגתו (כגון שלא מרד במלכות), עדיף שייהרגו כולם ואל יסגירוהו.

הלכה דוגמתה למדנו ממעשה שעשה ריש לקיש בעת שצבאותיה של זנוביה, מלכת תדמור, אשר שלטה אז בארץ, דיכאו את המרד נגדה: "רבי אסי איתציד בספסופה אמר רבי יונתן יכרך המת בסדינו אמ' רבי שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל ואנא מיתקטיל אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא [תרגום חופשי והסבר: רבי אסי נתפס, כנראה משום שנחשד במרד הנוכח, ואולי נתפס על ידי סתם גזלנים. רבי יונתן התייאש מהצלתו, והחשיבו כמת. ריש לקיש אמר – אני הולך להילחם להצילו. או שאהרגם, או שאמות עם רבי אסי!] (שם).

הוא הצליח להצילו! שלא כחבריו-רבותיו, רבי יוחנן ורבי יונתן, ריש לקיש החדיר לבית המדרש מושגי רעות ונאמנות שהיו מקובלים בדרך כלל בחבורות צבאיות, וגם בחבורות של לסטים: גיבוש חברתי וערכות הדדית, שכל אחד חייב לתת את נפשו בשביל האחרים, והם ייתנו את נפשם בשבילו.

אכן, ריש לקיש היה בשלב מסוים של חייו בעל כוח פיזי רב וכושר אתלטי, התפרנס כחבר בכנופיה כלסטים ושוודד ועסק גם בשפיכות דמים (של שופכי דמים).<sup>16</sup> רבי יוחנן החזירו לבית המדרש ועשאו לגדול בתורה. אך ככל הנראה העקרונות שריש לקיש הביא עמו מחייו כלסטים ליוו אותו גם בבית המדרש. אפשר שהמיזוג בין הערכות ההדדית, שריש לקיש הביא מחבורות הלסטים, ובין בית המדרש יצרו שילוב חדש וראוי. ניתן היה לומר עליו שזדונותיו מן התקופה

16 ראו בבה מציעא פד ע"א, גיטין מז ע"א, ופרקי דרבי אליעזר מב.

האפלה, שהיה לסטים, הפכו להיות זכויותיו אחרי שבחר לשבת בבית המדרש.<sup>17</sup> בעיה דומה (אך לא זהה) התעוררה באותה תקופה בלוד, שבה ישב רבי יהושע בן לוי:

עולא בר קושב תבעתיה מלכתא.<sup>18</sup> ערק ואזל ליה ללוד גבי רבי יהושע בן לוי אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון יהבין ליה לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה רבי יהושע בן לוי ופייסיה ויהביה לון והוה אליהו זכור לטוב יליף מיתגלי עלוי ולא איתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי אמר ליה ולמסורות אני נגלה אמר ליה ולא משנה עשיתי? אמר ליה וזו משנת החסידים?! (שם).  
[תרגום וביאור: המלכה [זנוביה] חיפשה את עולא בר קושב [שנחשד במרידה במלכות]. עולא ברח מפניה לעיר לוד והסתתר בה. צבאותיה איימו בהחרבת העיר אם עולא לא יוסגר לידיהם. רבי יהושע בן לוי הלך ושכנע את עולא שיסכים להסגרתו ויציל בכך את העיר. היה אליהו הנביא רגיל להתגלות לרבי יהושע בן לוי, וחדל מלהתגלות לו. לאחר כמה תעניות של רבי יהושע התגלה אליו ואמר לו שאינו מוכן להתגלות למוסרים [למסגרי חבריהם לשלטונות למיתה]. טען רבי יהושע, שנהג על פי ההלכה במשנה. ענה לו אליהו: וכי זוהי משנת חסידים?!]

רבי יהושע בן לוי התיר את ההסגרה כדי להציל את הקהילה. על כך כעס אליהו הנביא. אליהו התווה בחייו קו הקרוב לקו שראינו אצל ריש לקיש. גם הוא לחם בשעתו נגד שלטונה של מלכה עריצה ומרשעת, איזבל אשתו של אחאב. היא רדפה אותו ואת תלמידיו הנביאים עד חורמה, ומי ששרדו מהם ירדו למחתרת והתחבאו במערות. העם ידע היכן הם, אך איש לא הסגירם למרות הסכנה: "אבל דורו של אחאב כולם עובדי עבודה זרה היו ועל ידי שלא היו בהם דילטורין [מלשינים ומוסרים] היו יוצאין למלחמה ונוצחין [...] וכל עמא ידעי [על הסתרתם]

17 השור: "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו זכויות, שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה!" (יומא פו ע"ב).

18 גרסת הסמ"ק ועוד.



של נביאי ה' ולא מפרסמי למלכא [ולא הלשינו למלך] (ויקרא רבה, אמור כו). שחרם של אנשי אחאב ניתן משמים. למרות רמתם הדתית הירודה הם ניצחו במלחמותיהם. אך שמא לא היה זה רק שכר במוכנו הפשוט כגמול. עם שהיה מגובש דיו כדי להסתכן, להיות ערבים זה לזה ולא להסגיר איש את רעהו, למרות הפערים הדתיים והתרבותיים בין עובדי העבודה הזרה לבין נביאי ה' – עם כזה יכול לנצח את אויביו במלחמה.

אליהו בדבריו הזכיר את משנת חסידים, ובהקשר זה מתאים לחתום את הדיון כאן בדבריו של הרמח"ל, ר' משה חיים לוצאטו, בספרו הטהור מסילת ישירים, בפרק יט, שער החסידות: "שיהיה משתדל לעזור כל אדם במה שיוכל ויקל משאם מעליהם, והוא מה ששנינו: ונושא בעול עם חברו ואם מגיע לחברו איזה נזק בגופו, והוא יוכל למנוע אותו או להסירו, יטרח כדי לעשותו".

כאמור, גבולות הערכות ההרדית והאחוזה נלמדו על ידי חז"ל מפרשת שבע בן בכרי, שמרד במלכותו של דוד ונהרג בידי אנשי אבל בית מעכה כשהוסגר לידי השלטון. העיר אבל בית מעכה מזוהה היטב סמוך לאפיקו של נחל עיון, מעט מדרום למטולה. כמעט שלושת אלפים שנה חלפו עד ליום שבו חזרה הפרשה על עצמה באותו מקום, כמעט בזהות גמורה, מפתיעה ומטרידה כאחת. בחג הסוכות תרע"ח, כחודש אחרי שנתפסה יונת הדואר של ארגון ניל"י וחשפה את רשת הריגול נגד הטורקים וכחודש לפני כניסת צבאותיו של אלנבי לארץ ישראל, פשטו הטורקים על זיכרון יעקב ואיימו להרוס את המושבה אם לא יוסגר לידיהם חבר ניל"י יוסף לישנסקי. לישנסקי התחבא בחמרה שממזרח לתל חי. באסרו חג סוכות הובל לישנסקי על ידי אנשי תנועת השומר, יריבתה של ניל"י, לאפיק נחל עיון ליד מפל התנור, מצפון ומתחת לתל אבל בית מעכה, ושם הוא נורה בידי שומריו, בדיוק סמוך למקום שבו הרגו אנשי העיר את שבע בן בכרי דורות רבים קודם לכן. לישנסקי נפצע ונפל, ברח משם ונרדף על ידי אנשי השומר ועל ידי הטורקים. בשבת, כעבור שבוע וחצי, ימים ספורים לפני תום שלטונם, הוסגר לישנסקי, הפצוע מן הירי, לידי הטורקים בנחל עיון. הוא נתלה בדמשק עם חברו נעמן בלקינד בחג החנוכה.<sup>19</sup>

19 ראו אפרים רחמן, מדרף, תל אביב: משרד הביטחון, תשנ"ז, כל הספר, ובעיקר עמ' 139-141. ראו גם שמואל כץ, הרשת: ההגדה לבית אהרנסון, תל אביב: משרד הביטחון, תש"ס, עמ' 273-289, ובעיקר עמ' 274.

בחנינת ההבדלים ההלכתיים, המוסריים והלאומיים בין מעשה שבע בן בכרי לבין מעשה לישנסקי מגלה תהום עמוקה בין השניים. שבע בן בכרי פעל ממניעים של קריירה אישית. לישנסקי פעל ממניעים של טובת היישוב היהודי בארץ ישראל (כפי שהוא הבין אותם). ישנם הבדלים נוספים, ולא נאריך בכך. תירוצם של אנשי השומר היה שניל"י לא קיבלה את מרות היישוב, ולכן היה צורך ללחום בה. דא עקא, באותה התקופה עדיין לא הייתה מנהיגות מוסכמת ליישוב, וגם אנשי השומר לא קיבלו מרות מאיש. אולי ניתן להסביר את ההחלטה לירות בלישנסקי ולדרוף אחריו בחד מפני נקמת הטורקים ביישוב. אך קשה להתעלם מן המניע של היריבות שהייתה בין אנשי ניל"י, שהיו בני המושבות של העלייה הראשונה, לבין אנשי השומר, שהיו בני הקומונות והקיבוצים של בני העלייה השנייה, וממשקלו של גורם זה בהחלטת הירי וההסגרה. היה זה רגע קשה בתולדות התפתחות הערבות ההדדית ביישוב היהודי בארץ ישראל.

חומרתה של הפרשה, מלבד מה שהיה בה עצמה, הייתה בתקדים שהיא יצרה לפרשת הסזון, עשרים ושבע שנים אחר כך. בעקבות רצח שר המושבות הבריטי הלורד מוין בקהיר בידי שניים מאנשי הלח"י יצאו אנשי הפלמ"ח ואנשי שירות הידיעות של ההגנה למצוד אחר אנשי האצ"ל. מקצתם נחטפו ועונו במקומות מסתור בקיבוצים, ומאות הוסגרו לבריטים והוגלו לאפריקה.<sup>20</sup> ברקע של מריבת האחים הקשה הזאת היה גם הירצחו של חיים ארלוזורוב, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות, בחוף ימה של תל אביב, בכ"ג בסיוון תרצ"ג. במעשה נחשדו אז שלושה פעילי ימין. חקירת הרצח הובילה לערבי ולא אליהם, והם זוכו מן החשדות נגדם. אך החצים המשיכו להוביל אל תנועות הימין, והיה מי שדאג שלהבות החשד הנורא לא תונמכנה ושהקרע יגדל עד לשלילת הלגיטימיות של חוגי הימין, שלא קיבלו את מרותה של ההסתדרות והכרוכים אחריה. מבחינות רבות נראה הסזון כגמול של השמאל לימין על רצח ארלוזורוב. לימים התבטא נציג מפ"ם בדרך דומה גם כאשר לפרשת אלטלנה וראה בהשתלשלות ההתרחשויות סביב האונייה הטובעת המשך לרצח זה.<sup>21</sup> כל זאת אף על פי שהימין ראה בפרשת ארלוזורוב עלילת דם שבאה להתיר את דמו.

20 ראו למשל יוסף קיסטר, האצ"ל: הארגון הצבאי הלאומי בארץ-ישראל, תל אביב: משרד הביטחון, תשנ"ד, עמ' 92-96.

21 ראו שלמה נקדימון, אלטלנה, ירושלים: עידנים, 1978, עמ' 347.

דומה שאם עם ישראל לדורותיו הרוויח משהו מן הסזון היה זה המנשר שפרסם אז מנחם בגין, מפקד האצ"ל, לאנשיו אחרי כישלון שיחותיו עם מפקדי ההגנה:

לא תרימו יד ולא תשתמשו בנשק נגד צעירים עבריים. לא הם האשמים. הם אחינו. הם מוטעים, אך יבוא יום וילמדו טעותם, וילחמו שכס אחד אתנו נגד העריצות הזרה [...] לא תהיה מלחמת אחים, אלא יתקרב היום הגדול, שבו יקום העם על אף רצון המכתיבים – כמחנה לוחם אחד [...] זוהי הדרך היחידה להצלת היישוב ממלחמת אחים, להצלת הארץ מחורבן, לשמירה על הטהר הטהור האמיתי של דגלנו ונשקנו, להרמת ישראל בעיני הגויים, וזוהי גם הדרך, האמינו לי, לניצחון.<sup>22</sup>

בגין חזר על עיקרי דבריו בעיניים דומעות כעבור שלוש שנים וחצי בחוף תל אביב, מול ספינתו הטובעת אלטלנה ומול אנשיו שנורו לאחר שקפצו ממנה לים. בעת מבחן קשה היו ריש לקיש, האמורא הטברייני, וכעבור דורות מנחם בגין, המנהיג הפוליטי, דגם מופת לאהבת ישראל ולערבות הדדית.

### ג. לאומיות וערכות

ניתן לראות במאבק הנזכר בין השומר לבין ניל"י על שאלת הנאמנות לטורקים או לאנגלים דגם מוקטן (בנסיבות שונות לחלוטין!) של אחת הבעיות הקשות שעמן התמודד עם ישראל בתפוצותיו במלחמת העולם הראשונה. יהודים היו מגויסים לצבאות הלוחמים באירופה, ורבים מהם, פטריוטים אמיתיים, לחמו בעוז ובגבורה את מלחמת מולדתם ואף קיבלו אותות הצטיינות ועלו בסולם הדרגות. למרבה השבר, מקצתם עשו זאת בצבאות מדינות הציר, בעיקר בצבא הפרוסי ובצבא האוסטרו-הונגרי (וגם בצבא הטורקי), ואילו מקצתם עשו זאת

22 ראו אורי מילשטיין, בדם ואש יהודה: צמיחתה של העצמה הישראלית מראשית הציונות ועד אחרי מלחמת יום הכיפורים, תל אביב: א' לוי אפשטיין, תשל"ג, עמ' 104, ושם בכל הפרק על הסזון.

כצבאות בעלות הברית, כצבא האמריקני, הצרפתי והאנגלי ובעיקר כצבא הרוסי. כך קרה שהעם היהודי נלחם בנאמנות ובפטריוטיות למען המולדת – איש ברעהו, ויהודים שפכו את דמי אחיהם למען כבודו של שלטון זר זה או אחר. בעיה זו קשורה ליסודות שחררו אל יהדות אירופה במאה הי"ט. כשבטיקשו היהודים בשנת תקס"ו (1806) מנפוליאון כתב שוויון זכויות, הוא בחן את מידת נאמנותם למלכות ואת מידת השתלבותם האזרחית בה בעזרת שתיים עשרה שאלות שהפנה למועצת חכמים יהודים שהקים – ה"סנהדרין". בראש ה"סנהדרין" עמד גדול בתורה, רבי דוד זינצהיים (מחבר הספר יד דוד), וחברו בה נציגי חוגים שונים. בדלת האחורית, ולא במפורש, סחט נפוליאון מן ה"סנהדרין" הצהרה שנאמנותם של היהודים למלכותו גדולה מבחינות רבות מנאמנותם כיהודים זה לזה. אף שה"סנהדרין" לא הצהירה דבר מפורש נגד חוקי התורה, להבנת תקלה זו יצאה תחת ידה והחלה להתגלגל ככדור שלג במרכז אירופה ובמערכה במאה הי"ט אל התנועה היהודית הרפורמית.

מנקודת מבט יהודית שורשית, שתיים היו רעותיה של התנועה הרפורמית: עקירתן של מרבית המצוות המעשיות והתייחסותה אל היהדות כאל דת (דת משה) ולא כאל לאום. במצע פיטסבורג 1885 של התנועה הרפורמית האמריקנית נאמר בסעיף 5:<sup>23</sup> "אין אנו רואים בנו עוד אומה, אלא קהילה דתית. כן אין אנו מצפים לחזור לפלשטינה". קדמו לכך החלטות ש"היהודי הגרמני הוא קודם כל גרמני, ורק אחר כך יהודי",<sup>24</sup> וכך גם היהודי הצרפתי. כבר בשנת 1819 נדפס בהמבורג סידור מתוקן שהשמיט את בחירת ישראל ואת שיבת ציון. כאמור, טביעות האצבעות של חלחול תודעתי זה ניכרו גם במלחמת העולם הראשונה בפטריוטיות ל"מולדת" שאפשרה ליהודים לשפוך את דם אחיהם, לוחמי "מולדת" האחרת.

תנופת "הרעיון" החדש נקטעה במידה רבה בעת עלילת הדם בדמשק, כשבט ת"ר (1840). נזיר קפוצ'יני, תומסו שמו, נעלם בדמשק עם משרתו וכנראה נרצח על רקע עסקיו המפוקפקים עם העולם התחתון. הקונסול הצרפתי דה רטי־מנטון

Sylvan David Schwartzman, *The Story of Reform Judaism*, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1953, pp. 120

24 ראו למשל מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, תרגום: דוד לוביש, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ן, עמ' 242, בשם לודוויג גייגר.

והפחה המקומי עמדו בראש עלילת דם נגד יהודי דמשק, בטענה שהנזיר נרצח לצורך לישת המצות לפסח בדמו. יהודים רבים, ובכללם רבה של דמשק, הרב ענתבי, נתפסו ועונו חודשים רבים. לפחות ארבעה מן היהודים מתו בעינוייםם בכלא. רבים מילדי היהודים נחטפו, והקהילה כולה עמדה לפני פוגרום. הזעזוע מן החזרה לחשכת ימי הביניים הגיע עד מערב אירופה, ומתבוללים גמורים (כבנימין ד'זרעאלי) שבו ליהדותם. מול הרעיון הרפורמי של הלאום הגרמני ליהודי הגרמני קמה כעבור עשרים שנה, בעקבות עלילת הדם, תנועת "כל ישראל חברים".<sup>25</sup> התנועה פעלה באירופה עשרות שנים ודאגה בעיקר להשוואת זכויותיהם של יהודים בכל הארצות ולמניעת קיפוחם. היא הקימה בארצות האסלאם בתי ספר כדי להגדיל את השכלת היהודים וכדי שיוכלו למצוא מקצוע מועיל. מנקודת מבט יהודית שורשית היא גרמה נזק רב לזיקת הנוער היהודי לתורה ומצוותיה. אך היא בישרה באמצע המאה הי"ט על מגמה הפוכה מזו של התנועה הרפורמית – על מחויבותם של היהודים בכל מקום בעולם איש לאחיו, מעל לכל ערך של מחויבות אזרחית של כל יהודי למלכות שהוא חי בה. אידאל זה של התנועה גרר בעקבותיו את חיבור הפרוטוקולים של זקני ציון, שהעלילו על העם היהודי את "הקשר היהודי העולמי נגד השלטונות" ורעות נוספות.<sup>26</sup> אך עצם השבת הערכות ההרדית אל לב ההווה היהודית בגולה הייתה בשורה מכוננת חשובה מאין כמותה בדרך לתקומת עם ישראל מעפרו.

## ד. הפילוג על לוח השנה

לא אחת אנו מוצאים בתולדות עמנו כי מאבקים פנים-חברתיים, אשר לעתים מגיעים כדי מלחמת אחים, מוצאים את ביטויים במאבק פנימי על עיצובו של לוח השנה היהודי. האירוע הבולט ביותר בתולדות מלחמות האחים בעם ישראל היה התפלגות הממלכה בימי בית ראשון, אחרי מותו של שלמה, בין רחבעם

25 גם בעקבות חטיפתו של ילד יהודי מבוולגיה מידי הוריו והטבלתו לנצרות. האפיפיור אישר את דבר החטיפה. עיינו בצלאל רות, תולדות היהודים באיטליה, תרגום: גאולה בת יהודה, תל אביב: מסדה, 1962, עמ' 275. ראו גם "מורטרה, פרשת", האנציקלופדיה העברית, כרך כב, עמ' 845.

26 ראו למשל הדסה בן עתו, השקר מסרב למות: מאה שנות "הפרוטוקולים של זקני ציון", תל אביב: דביר, תשנ"ח, עמ' 24-29.

מלך יהודה לבין ירבעם מלך ישראל. כפי הנראה, על פי דברי הנביא, ההתפלגות הייתה אמורה להימשך דור אחד. אך ירבעם העדיף את שימור מלכותו על פני כבודם של ירושלים והמקדש, וגרם לכך שהפילוג יארך מאות שנים, עד חורבנה של ממלכת ישראל. אמנם היו גם שנים של ברית ויחסים טובים בין הממלכות, אך בראי הדורות מחירו של הפילוג היה מאות אלפי הרוגים והפיכת הממלכה היהודית החזקה והעשירה לשתי ממלכות קטנות התלויות בחסדי המעצמות.<sup>27</sup>

צעד מרכזי שנקט ירבעם כדי להעמיק את הפילוג היה שינוי הלוח העברי באמצעות עיבור עצמאי של השנה בישראל, שלא התקבל ביהודה.<sup>28</sup> משנחוגו החגים וימי הזיכרון בממלכת ישראל בזמנים שונים מאלה שבממלכת יהודה, הפך הפילוג הפוליטי לפילוג דתי ותרבותי, שהוא עמוק לאין ערוך מן הפילוג הפוליטי. תוצאותיו תוארו בקצרה לעיל.<sup>29</sup>

ראש ממשלת ישראל, יצחק רבין ז"ל, נרצח במוצאי שבת "לך לך", אור לי"ב בחשוון תשנ"ו, 4 בנובמבר 1995. הצער והתדהמה על מותו פינו את מקומם כעבור שעה קלה לזעם נורא, והציונות הדתית כולה, פרט ליחידים שצוינו בשמותיהם, הואשמה בתקשורת, ובעקבותיה בשיח הציבורי, ברצח. רגשות השנאה לובו בכוונה תחילה וללא מעצור. פעמים ספורות הוכו ברחוב נערים שזוהו כשומרי מצוות (לאומיים), ופעמים רבות יותר שולחו כלפיהם מילות גנאי ושנאה וגילויי איבה אחרים. אלה כללו גם את יחסם של רשויות החוק אליהם, כמו חשדנות מוגברת וחסרת סיבה אמיתית של המשטרה כלפיהם בכל מיני תואנות.

הציבור הדתי לאומי החל להתגבש פנימה ופיתח תחושת ניכור עמוקה כלפי חוץ. האווירה באזכרה השנתית הראשונה לרבין ז"ל דמתה למה שתואר לעיל, אך ייחדה אותה תופעה חדשה בחיים הציבוריים במדינה: רבים מן הציבור הכועס

27 על מעלותיה של הברית בין הממלכות מול מחירה הדתי, על ההכרעה בשאלה זו ועל משמעותה לדורנו כתבתי במאמרי "חיבור בין שומרי מצוות לחופשים באספקלריית הבריתות בין יהושפט ובית אחאב", בתוך: שאול ברט (עורך), להיות תנועה של עם, ירושלים: בני עקיבא, תשס"ט, עמ' 224-241.

28 ראו מלכים א יב, לב.

29 נזכיר בקצרה גם את פילוג לוח השנה בימי הבית השני בין חכמי ישראל לבייתוסים. ראו בקצרה משנה, ראש השנה ב, א, ותוספתא, שם, א, טו, וכן משנה, מנחות ח, ג. אפשר גם לעיין בהרחבה אצל איל רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ה, עמ' 83-97.

לא הסתפקו ביום השנה הרשמי שנקבע בחוק לאזכרה – מוצאי י"א במרחשוון, וקבעו יום אזכרה נוסף – ארבעה בנובמבר. לראשונה בתולדות מדינת ישראל נקבע יום שנה לועזי לאירוע האמור להיות של כולם, כיום חצי רשמי. ביום זה הובעה השנאה בדרך פוליטית יותר ואגרסיבית יותר, ולענייננו, הייתה בו אמירה ברורה: היום הזה שייך לנו ולתרבותנו המחוברת לעולם הגדול ולא לכם ולתרבותכם המחוברת למסורת אבות של העם היהודי לדורותיו. הלוח הלועזי מקובל (משום מה!) לציון דברים רבים, אך לא לציון חגים ותאריכים לאומיים.<sup>30</sup> בארץ פרצה למעשה מלחמת אחים שהייתה, לאושרנו, מלחמה קרה. היא שמרה על פרופיל לא גבוה, הנסבל בקושי רב, עד ליום הנקם שהגיע כעבור כעשר שנים בחבל עזה ובצפון השומרון. אז עברו שלטי "לא נשכח ולא נסלח" מכיכר רבין אל מכוניותיהם החבוטות של הכתומים.

אי-אפשר לנתח ברצינות שום תהליך שעבר על החברה בישראל מאז המהפך הפוליטי שהביא להסכם אוסלו בלא לנתח בניתוח עומק את פרשת רצח רבין, רקעה ותוצאותיה. אך כל עוד צד אחד לסכסוך בוחר בשתיקה עצמית, והצד האחר בוחר בהשתקת הזולת, קשה מאוד לעשות ניתוח כזה. בשל קוצר יריעתנו נתרום לניתוח הנצרך שורות ספורות ולא מספיקות.

שתי הנחות היסוד של מלבי השנאה מן השמאל ומן התקשורת היו: (1) עד לאותו יום מר הכול היה תקין מצדם, הואיל והם פעלו על פי "כללי המשחק הדמוקרטי". (2) המחאות בציבור שומרי המצוות הלאומיים נגד רבין – התנהגותו ומדיניותו – נערכו בדרך לא לגיטימית. היה רצף בין המחאה מימין, דרך פסיקות רבנים אחדים, ועד הרצח הנורא. רצף זה מטיל את האחריות למה שקרה על כלל ציבור שומרי המצוות, ורק עליו. על שתי הנחות אלו אפשר לכאורה לערער, לפחות חלקית. נעייך תחילה בהנחה הראשונה.

שאלת הזהות בין ערכי האמת של הדמוקרטיה לבין כללי המשחק הדמוקרטי נתונה במחלוקת עמוקה בין שתי התרבויות, משני צדי המתרס של "כיכר רבין". זהות זו אינה מובנת מאליה. השאלה היא עד להיכן ניתן למתוח את כללי החוק

30 אמנם כמעט אין איש היודע את התאריך העברי של כ"ט בנובמבר (ט"ז בכסלו), אך הוא אינו תאריך ציון רשמי. גם תאריך יום השואה והגבורה נקבע בנסיבות מוזרות על פי התאריך הנוצרי (19.4) שבו פרץ מרד גטו ורשה בערב פסח תש"ג. בשנת תשט"ו, שבה נקבע חוק ציון היום, חל 19.4 בכ"ז בניסן, והוא נקבע כיום הרשמי.

הדמוקרטי מכוח הכרעת הרוב, גם כשהוא אינו מבטא את ערכי הדמוקרטיה.<sup>31</sup> ערכי הדמוקרטיה כוללים גם התחשבות של הרוב בדעת המיעוט. במקרה שלפנינו מצא את עצמו מיעוט גדול (הרבה יותר מ"שני אחוזים" כפי שהוגדרו אז) של תושבי יש"ע ותומכי ההתיישבות ביש"ע שבתוך הקו הירוק נדרס עד תום על ידי החלטות הממשלה בדברים הנוגעים לעיקרי אמונתם ולעצם קיומם, עתידם וחיייהם. כללי המשחק הדמוקרטי כללו את חוק שגב-גולדפרב, שאפשר לשניים להקים סיעה עצמאית שפרשה ממפלגת האם שלה צומת. החוק התקבל ברוב קולות, ובעקבותיו התקבל הסכם אוסלו ב' ברוב של שני קולות, כחודש לפני שנרצח ראש הממשלה ז"ל. כללי המשחק הביאו לראשונה לכך שחוק שנוגע דווקא לחייהם של יהודים ולעתידה של הציונות הוכרע בכנסת ברוב בעזרת קולותיהן של מפלגות ערביות אנטי-ציוניות. לזכות המצדדים בעליונות כללי המשחק בכל מחיר ייאמר שמעולם לא הוצעה אלטרנטיבה ברורה הקובעת גבולות מדויקים אחרים לדמוקרטיה מלבד כללי המשחק הדמוקרטי, כלומר רוב בכנסת המושג גם בדרכים לא הוגנות. אך דעתם של שוחרי כללי המשחק, המזהים בין הכללים לבין הדמוקרטיה עצמה, לא הייתה מובנת מאליה.<sup>32</sup> אי-הבנה זו הייתה חלק מן הקרע שלא התאחה עד היום.

נדון גם בהנחה השנייה של מלבי השנאה. חודשים מספר לפני חתימת הסכם אוסלו א' (ערב ראש השנה תשנ"ד) נפערה תהום עמוקה במערכת היחסים בתוך העם היהודי סביב ההסכם, בעיקר כאן בארץ. הוויכוח היה גם ערכי וגם פוליטי, וקצרה יריעתנו ויבש קולמוסנו לליבון העניין. הדיון היה כרוך גם בשאלת עתיד ההתיישבות, ולא ברור לאיזה עומק הצליחו שוחרי ההסכם להפנים את משמעות עקירתם של כמאה וחמישים אלף איש מביתם (היום מספרם כפול). גם בכך לא נעסוק כאן. אך בד בבד עם תחילת המשא ומתן המעשי, ועוד יותר מזה לאחר

31 שאלה דומה עולה חרשים לבקרים גם בבית המדרש: עד היכן ניתן למתוח את גבולות ההלכה, כך שעדיין נישאר בגבולות התורה ורצון ה'. כוונתי לבעיית "נבל בשרות התורה".

32 ראו למשל רות גביוון, "המדינה היהודית, ההצדקה העקרונית ודמותה הרצויה", תכלת 13 (סתיו התשס"ג), עמ' 50-88. היא מבחינה בפירוש (בעמ' 69) בין דמוקרטיה של הכרעות לבין דמוקרטיה של הסדרים (של הסכמים בין הקבוצות למיניהן) ומנמקת היטב מדוע יש להעדיף בישראל דמוקרטיה של הסדרים, ובניגוד לדעתם של שוחרי כללי המשחק.



שנחתם הסכם אוסלו א' ועד ימי אוסלו ב', גבר הטרור בדרכים והגיע לרמה שלא הייתה כמותה מאז מלחמת השחרור. הממשלה ניסתה לשרר עסקים כרגיל ("גם קודם היה טרור"). לאחר שהמספרים הפריכו את טענתה, נוצלה בתקשורת העובדה שהטרור פגע בעיקר בנוסעים בכבישי ישר"ע וביישובים עצמם. ההסברה הממשלתית והתקשורתית יצרה את הדימוי שמה שקורה בישר"ע לא קורה "אצלנו". היו אף התבטאויות של אושיות ציבוריות מרכזיות, שמבחינתם פיגוע בישר"ע דומה לפיגוע בבנגלדש.<sup>33</sup> בשלב כלשהו היה ניסיון להוציא מן הסטטיסטיקה המתפרסמת אפילו את תאונות הדרכים בישר"ע.

בכך נחצה קו שתושבי ישר"ע ותומכיהם לא היו מוכנים להשלים עמו. כותב שורות אלו אחראי במידה רבה למדיניות של העברת ההפגנות על הפיגועים הקטלניים אל מרכז ירושלים, סמוך לביתו של ראש הממשלה, כדי שלא לאפשר את השכחת הפיגועים והחללים בישר"ע ואת התנערות הממשלה מהם. ההפגנות על הדם השפוך היו טעונות רגשות עמוקים, ועל רקע התבטאויות פוליטיות ותקשורתיות שבמידה רבה לעגו לאסונם של המתיישבים, או לפחות זלזלו בו באופן בוטה, הן היו טעונות לעתים גם בחמה שפוכה. המשטרה פיזרה הפגנות אלו לעתים באלמות, באלות ובפרשים. התקשורת הייתה מוטה לטובת המשטרה במאבקה במתיישבים. כך קרה, למשל, במקרה הרצח של ערבי בשכונת נימרא שליד חברון על רקע סכסוך פנימי ערבי. השב"כ ידע זאת, ואף על פי כן במשך שלושה ימים ייחסו נציגי השלטון ונציגי התקשורת את הרצח לתושבי קריית ארבע, על כל הגינויים שהיו כרוכים בכך. היה ברור כי ממשלת ישראל רואה במתיישבים אויב. איש בממשלה ואיש במנהיגי המתנחלים לא טרח להפריך הנחה זו. כך הצטבר בלב מפגיני הימין זעם רב ללא מקום שיוכל להכיל אותו. זעם זה היה אמור להדליק נורות אדומות מאוד גם בקרב קברניטי המדינה וגם בקרב מנהיגי ציבור הימין.

כאן נעשתה בקרב המתנחלים טעות קריטית, וכותב שורות אלו, שהיה בלב ארגון המחאה הציבורית, אחראי לה עם מנהיגי ציבור אחרים. ייתכן שהיה ניתן לעמוד עליה רק בדעיכה ובחוכמה שלאחר מעשה. המחאה החריפה (המוצדקת

33 מילים אלו שמעתי במפורש מכתב טלוויזיה ואיש ציבור ידוע מאוד בכנס שהתקיים בביתו של אהוד ברק בכוכב יאיר. אתן את שמו למי שיחפוץ בכך.

לטעמי!) הפכה בהדרגה (וזה לא היה מוצדק!) ממחאה נגד השלטון ודרכו למחאה בעיקר נגד איש אחד – ראש הממשלה יצחק רבין ז"ל. במושגים שהיו מקובלים אז, היה אפשר להבין זאת. בציבור כולו המשחק הדמוקרטי הפך באותם ימים ליותר אישי ופחות מפלגתי ואידאולוגי. ראש הממשלה התקבל בציבור, ובמידה רבה ביוזמתו, כאחראי למדיניות השלטון כולו – הממשלה, השב"כ, הפרקליטות והמשטרה. רבין גם משך לעברו אש בהתבטאויותיו כלפי המתיישבים שכללו דברי זלזול בוטים באסונות בנפש שניחתו עליהם בעקבות המשא ומתן וההסכם. בהתבטאויותיו הוא גם בידל בינם לבין שאר העם ותלה בהם את חוסר היכולת של כוחות הביטחון להגן על אזרחי המדינה כנצרך. בימים שהזעם כוון נגד ראש הממשלה הוצאו מן הארון גם העדויות על מעשיו בפרשת אלטלנה, כפי שהציג שלמה נקדימון, עיתונאי שנחשב מקצועי ואמין, בספרו.<sup>34</sup>

למרות הדברים הקשים שעשה ואמר יצחק רבין, העתקת המחאה נגד איש אחד, באופן אישי, הייתה שגויה (גם אם נעשתה ללא יד מכוונת). לימים התברר שהשגיאה הייתה קריטית. זו הייתה שגיאה גם מן הסיבה שהתבררה ביום הרצח, וגם משום, כפי שאמר צבי הנדל, אז חבר כנסת מטעם המפד"ל ומוותיקי המתיישבים בחבל עזה, שבממשלה שמאוד לא אהבה אותנו היה יצחק רבין מי שעזר לנו יותר מכולם. כך למשל, כחלק מסגירת שטחים שניתנו לרשות הפלסטינית למעבר יהודים, אישר יצחק רבין סלילת כבישים חדשים לטובת יישובי יש"ע, שדרשו כסף רב והפקעת אדמות תמורת תשלום מלא. כמו כן בימי הזעם על תושבי קריית ארבע לאחר ההרג שערך ד"ר ברוך גולדשטיין במערת המכפלה הייתה כוונה לעקור את כל היישוב היהודי מחברון, אף שד"ר גולדשטיין לא היה תושב חברון אלא תושב קריית ארבע. רבנים ומנהיגי ציבור רבים התכנסו אז בקריית ארבע והביעו כעס רב, והיה חשש להתנגשויות אלימות עם כוחות הביטחון בעת עקירת היישוב היהודי בחברון. ברגעי הכעס ההדדי

34 נקדימון (לעיל הערה 21). בעיקר תיאורים על ירי על פצועי האונייה לאחר שהללו קפצו למים בשל האש שפרצה על הספינה (עמ' 303–304 וכן עמ' 307–308) (רבין עצמו תיאר בגוף ראשון את מעשיו שלו במסיבה בשגרירות בארצות הברית בעת שהיה השגריר), וכן על הרימון (או הרימונים) שהשליך על מי שהקיפו את מטה הפלמ"ח בתל אביב (עמ' 282).

דווקא ראש הממשלה יצחק רבין התעלה על עצמו וויתר על תכנית העקירה בחברון כדי למנוע עימות חריף.<sup>35</sup>

נוסף על כך, בעת הכעס הגובר על ראש הממשלה בשל התבטאויותיו מושכות האש כלפי המתיישבים, נשכחו דברים חשובים שעשה, כמו הכנת צה"ל בזמן מלחמת ששת הימים (חבר הכנסת חנן פורת הזכיר זאת אז בפומבי) וימים אחרים שבהם עסק בביטחון ישראל. הארץ התפלגה לשניים: מי שראו רק את זכויותיו והסכימו עם דרכו הפוליטית (אף שהגינותה הייתה שנויה במחלוקת) ועם התייחסותו הבוטה למתיישבים בעת צרתם; ומי שראו רק את חובותיו, רק את חטאיו ורק את שגיאותיו והניפו שלטים גדולים נגדו. ראייה מאוזנת ומורכבת של טוב ורע המעורבים זה בזה לא הייתה בנמצא בימי המתח. פוליטיקאים, עיתונאים, אנשי משפט ומנהיגי ציבור משני הצדדים תרמו כמעט רק להגברת הקיטוב, עד לאותו מוצאי שבת שנותר לנצח אצל חלק מן הציבור מוצאי י"א בחשוון, ואצל חלקו האחר – ארבעה בנובמבר.

קשה לתת תשובה חד-משמעית על שאלת ההשפעה של האווירה הציבורית והתבטאויותיהם של מנהיגי ציבור ושל רבנים על מעשה הרצח של יגאל עמיר. לכאורה נראה שמדובר באדם עצמאי בדעותיו, שלא קיבל מרות מאיש ושאת ההלכות שנהג על פיהן חיבר ופירש בעצמו. אך איש מאתנו אינו בוחן כליות ולב, וגם אם אווירה ציבורית אינה משפיעה על מאן דהו לרצוח, אפשר בהחלט שאווירה ציבורית נכונה תמנע ממישהו לעשות זאת, וכאן זה לא קרה. סף מלחמת האחים שהרצח הביא אליו, ולו מלחמת אחים קרה בלבד, אינו יכול לדעתנו להותיר נקי בפרשה זו כל איש בעל השפעה ציבורית. כוונתי לשני הצדדים כאחד, לאלו שדחקו באכזריות ציבור שלם לפינה, ולאילו שנתנו למחאה להוביל אותם מביקורת על מנגנון שלם ועל ציבור שלם לביקורת יותר מחריפה כלפי איש אחד בלבד.

35 כותב שורות אלו הציע זמן מה אחרי הרצח לחוגי הימין ולמתיישבים לערוך אזכרה לרבין דווקא בחברון כדי להזכיר את זכותו של ראש הממשלה. אך הצעתו נדחתה.

## ה. על יהדות וישראליות (אמנת גביון/מדן)

בצד השנאה הבוטה עורר הרצח אנשים רבים משני הצדדים לחשוב על אחיו הקרע. הוא עורר אנשים משני הצדדים לחשבון הרווח וההפסד בעימות בין התרבויות בארץ שיצא מכלל שליטה, ולתבונה שיש לבקש דרך אחרת. השתתפותי במפגשים לא מעטים עם אנשי שמאל בעלי השפעה, אך מפגשים אלו לא עלו יפה בדרך כלל. ציבור תומכי רבין ומדיניותו מיאן בנחרצות להכיר בחלקו במשבר שנוצר והעביר בעקביות את כל האחריות למגרשה של הציונות הדתית. אנשי הציונות הדתית למדו לשתוק ולא לומר את אשר עם לבם (מלבד שיחות פנימיות בינם לבין עצמם). כך לא היה אפשר לנהל שיח אמיתי, ושעת כושר חשובה לשיח אחים הוחמצה. מלחמת האחים הקרה לא נבלמה, והיא הביאה, להערכתי, לניסיון, בהנהגתו של יוסי ביילין כשר המשפטים, להנהיג מהפכה אזרחית שהייתה אמורה להפוך את מדינת ישראל ממדינה של אחים למדינה של אזרחים. מלחמה פנימית קרה, או חלילה חמה, גם אם תפרוץ במדינת אזרחים, לא תהיה עוד מלחמת אחים, אלא מלחמת אזרחים.<sup>36</sup>

הורתו של רעיון החברה האזרחית הייתה במידה רבה במכון הישראלי לדמוקרטיה. המחויבות איש לרעהו כאחים הערבים זה לזה הפכה להיות מחויבות לחוק, המחויב לשמור על זכויותיו של כל אזרח. השיח הפך משיח "חובות" לשיח "זכויות". מסגרת האחוה היהודית החלה להתרופף ולפנות את מקומה למסגרת אזרחית של מחויבות לחוק, המשותפת לכלל האזרחים – יהודים, ערבים ובני מיעוטים אחרים – שהרי לכולם זכויות שוות; מסגרת המותרת את יהדות העולם מחוץ לה. בלשון שהייתה מקובלת אז, העם היהודי היה אמור לפנות את מקומו לעם הישראלי, מושג פיקטיבי (כמו העם הלבנוני, העם הירדני וכדומה) שבא לבטא אזרחות חסרת לאום, או שהלאום בה דהוי עד שאין צורך לכותבו אף בתעודת הזיהוי.

זה היה רעיון נפל מעיקרו. שורשיו של העם היהודי בארץ עבים ועמוקים, ורק הם שעשויים לשרוד בה. לעומת זאת שורשיו של "העם הישראלי" דלים

36 המונח באנגלית למלחמה כזאת הוא "civil war". תרגומו הוא "מלחמת אזרחים". למיטב ידיעתי, למילים שאני משתמש בהם – "מלחמת אחים" – אין תרגום מוכר באנגלית, ואפשר שזה אינו מקרה.

וצעירים, ואין להם עמידה מול השורשים הערכים בארץ. מופרכת גם ראיית המשותף עם הערבי אזרח המדינה – הרואה עצמו חלק מן האומה הערבית הגדולה ומגמותיה כלפי המדינה היהודית – כגדול מן המשותף עם היהודי האמריקני המתפלל כל יום על שיבה לציון, גם אם עדיין אינו ממש זאת. משאלי דעת קהל הוכיחו שהעם הוא קודם כול יהודי ורק אחר כך ישראלי. להבנתנו, משמעות ממצא זה היא שהמחויבות לערכות ההדרית בין אחים יהודים חזקה מחוקי הזכויות האזרחיים והישראליים, והיא שעתידה לקבוע את סלע קיומנו בארץ הזאת. גם החוויות האישיות שעברתי במלחמת ההתשה, במלחמת יום הכיפורים ובלבנון שכנעו אותי למעלה מכל ספק שמחויבות זו היא הערובה לקיומנו בעת מבחן קשה. ועם כל חשיבותם של הציות לפקודה ושל הכבוד לחוק – לא יהיה בהם די בעת מבחן.

בימי הדמדומים בין האזרחות הישראלית לבין האזרחות היהודית ומאבקן על הובלת החברה בישראל נתבקשתי על ידי ישראל הראל, איש עופרה ויו"ר מועצת יש"ע לשעבר, לעמוד עם פרופ' רות גביון בראש מפעל האמנה בין שומרי מצוות לחופשים. עמידה בראש מפעל זה דרשה ממני קורבן אישי גדול במיוחד מכמה בחינות, ולא אפרט. אך ההזדמנות לעמוד בראש מפעל המחבר בין הקצוות הפוליטיים אל המרכז החברתי היא שהכריעה את הכף. אבאר: בימים שקדמו לרצח עסקתי בעיקר בהבהרת האידאולוגיה של שבט הציונות הדתית. אני רואה באידאולוגיה זו, ששמה את הערכות היהודית ההדרית בראש סולם ערכיה, תקווה חיונית מאין כמותה להמשך קיומו של עם ישראל לדורות עולם. אידאולוגיה זו עברה בשנים שקדמו לרצח רבין טבילות אש קשות של קטרוגים רבים עליה. לעומת זאת נספחו אליה גם יסודות שראיתי אותם כלא חיוביים. הצורך לייצבה במרכז העשייה כאידאולוגיה טהורה שנושאה יכולים להתגאות בה נראה לי זמן רב משימה מרכזית בחיי. כשעשיתי זאת לא חשבתי שעל כל כוח שאני נותן בידי אידאולוגיה אחת, חשובה ככל שתהיה, עליי לתת כפל כוח לטובת המרכז, כדי שנקודת הכובד המרכזית תוכל לשאת את האידאולוגיה שלי במסגרת כלל עם ישראל ולא מחוצה לו. הפילוג שבקבוצות הרצח, שהיה לטעמי מלחמת אחים קרה, ללא קשר לשאלה מי אשם בו, הביא אותי לחפש הזדמנות לתרום לנקודת הכובד של מרכז האומה במקום לחידוד אידאולוגי של הכוח האחד שאני מזדהה עמו. את עיקר העידוד לכך קיבלתי ממו"ר הרב יואל בן נון. גם מו"ר הרב יהודה עמיטל ז"ל הביט בכך בעין יפה, ובניגוד לרבנים אחרים

בציונות הדתית. גם השיתוף עם פרופ' רות גביון, שנמנתה עם מנהיגות האליטה השמאלית-ליברלית-חילונית, קסם לי, בעיקר בשל יושרה הקיצוני ודבקותה, בדרכה שלה, באמונה הציונית. הייתה זו הדרך שלי לתקן את חלקי בפילוג שבעקבות רצח רבין, והעובדה שהמפעל עבר בשלב מסוים מחסותו של מכון הרטמן לחסותו של מרכז רבין, הדגישה זאת.

דבריי כאן יצאתי מנקודת הנחה, שאפשר שאינה מובנת מאליה, שיש קשר בין המאבק על עתידם של יהודה ושומרון ועל ההסכמים מעוררי המחלוקת עם הערבים (שמאל מול ימין בעגה המקובלת) לבין המחלוקת על מקומה של היהדות ושל מסורת אבות בחיינו הציבוריים ובמדינה בכלל (רתיים מול חילונים בעגה המקובלת). אפשר לעסוק רבות בקשר שבין המחלוקת ומידת אמיתותו, אך במאמר זה אני מניח את הקשר הזה כמובן מאליו.

תקצר היריעה מלמצות כאן את נקודת מבטי על האידאולוגיה העומדת ברקע האמנה. אסתפק בהבאת שתי דוגמות הקשורות לענייננו. דוגמה ראשונה: מנקודת מבט דתית, התערבותו הגוברת והולכת של בית המשפט העליון בשאלות המשיקות להלכה, בעיקר בתחומי הגיור והאישות, הפכה לבלתי אפשרית. אפשר שהביקורת על התנהלות בתי הדין לגיור מוצדקת (גם אני נמנה עם המבקרים). אך אמת המידה היחידה מנקודת מבטו של יהודי שומר מצוות להפיכתו של גוי ליהודי היא הלכתית. כמו כן אפשר שיש צדק בביקורת על ידם החלשה של בתי הדין בכפיית גיטין על בעלים סרבנים. אך מעורבות בתי המשפט בכפיית גיטין על ידי הטלת סנקציות כספיות (באמתלת תשלום מזונות מופלגים על הבעל וכדומה) מביאה לגיטין פסולים בתכלית הפסלות, ולמעשה להתרת אשת איש להינשא לאדם זר. מעשה זה הוא בלתי אפשרי מנקודת מבטו של שומר המצוות. התוצאה של מעורבות זו הייתה עלולה להיות כתיבת ספרי יוחסין על ידי בתי הדין הרבניים אשר יקבעו אך ורק לציבור שומרי המצוות עם מי מותר להם לבוא בכרית הנישואין, ללא שום קשר למרשם התושבים של המדינה ולשאלה מי נחשב על פיו יהודי ומי נחשבת על פיו אישה פנויה.

בעבר כבר היו מקרים שהתעורר בהם הצורך בניהול ספרי יוחסין, למשל בעקבות כריתת האמנה בימי עזרא ונחמיה בראשית ימי שיבת ציון בתקופת הבית השני. חלק חשוב מאותה אמנה עסק בהיפרדות מבנות הנכר ובכנייה מחדש של המשפחה היהודית. כנראה אז נכתבו ספרי היוחסין הראשונים, ואלו הביאו להיפרדות משפחות חותמי האמנה ממי שלא חתמו עליה. היפרדות זו

הפכה מבחינות רבות לבלתי הפיכה. מתחזור שהסיעתיות ששלטה כל ימי הבית השני, ובעקבותיה שנאת החינם שבשלה חרב הבית, החלו בהיפרדות הנזכרת, שקדמה לחורבן הבית ארבע מאות שנים ויותר. מנקודת מבט זו מטרת אמנת גביון-מדן הייתה למנוע מצב שיחייב כתיבת ספרי יוחסין לחלק מן העם ולהותיר את הרישום האזרחי כאמין גם מבחינה הלכתית. מטרה זו חייבה ויתורים רבים וכואבים משני הצדדים, ובלבד שימי "הבית השלישי" לא יסתיימו כדרך שהסתיימה תקופת הבית השני.

דוגמה שנייה: פריצת חומות השבת הציבורית, בעיקר בתחום המסחר (בין השאר באשמת בית המשפט, היעדר אכיפת החוק וגורמים נוספים), עלולה להביא לנישול שומרי השבת מפרנסתם בתחומים רבים. מצב זה עלול להביא להתארגנותם לקנות רק אצל שומרי שבת ואצל מי שיתחייבו שלא לפרוץ את חומות השבת הציבורית. התארגנות שומרי המצוות בנושאי הכשרות הניבה תוצאות מרשימות. התארגנות כזאת בנושאי השבת, שמשמעה שיהודי שומר מצוות יקנה גם ביום חול דלק למכוניתו רק בתחנה שומרת שבת וכדומה, תביא להפרדת הכלכלה בין שומרי המצוות לבין החופשים, כדרך שהופרדו המגורים ביניהם בשנות השישים ובשנות השבעים. תוצאת הפרדת המגורים הייתה, לדעתי, הרסנית מבחינת החברה, והיא הביאה למפגשים בין שני חלקי הציבור בעיקר דרך מסך הטלוויזיה והעיתונות. מפגשים אלו מטבעם הם מעוררי מחלוקת, שנאה ואפילו דמוניזציה הדדית. הפרדת הכלכלה עלולה להאיץ מהלך זה. ויתורים הדדיים כואבים ופיקוח מחודש על השבת הציבורית עשויים למנוע זאת. האמנה הציעה לכך תכנית מפורטת.

האמנה בחנה מחדש תחומים רבים בחברה הישראלית בניסיון להביא לגיבושה של חברה יהודית רב-תרבותית אחת. גיבוש זה אמור לאפשר את שמירת הערכות ההדדית בתוך העם היהודי ביום פקודה. היא התקבלה באהדה רבה בקרב גורמים אזרחיים וכן אצל ראשי עיריות וראשי מועצות, אולם נתקעה אי שם במגרש הפוליטי בקרבת ועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת. בעין שאינה אופטימית במיוחד, כרגע הדברים נראים ללא מוצא.

## ו. על שפיכות הדמים שלא הייתה בעקירת ההתיישבות בחבל עזה ובצפון השומרון

בעת כתיבת שורות אלו, כארבע שנים וחצי אחרי חורבן יישובי חבל עזה וצפון השומרון, עדיין חלוקות הרעות באשר למניע האמיתי לעקירה. בזמנו, הפוליטיקה הקטנה שירדה מצוקה מצד ראש הממשלה דאז, אריאל שרון, בשל הסתבכויות בפרשיות שחיתות (מרטין שלאף, האי היווני).<sup>37</sup> התקשורת אף לא ניסתה להסתיר את התנייתה לשמירה על שרון ("האתרוג") בכל הנוגע למעשים חריגים לשם הנעת תהליך השלום הקפוא. למרות זאת היו רבים שהאמינו שהמניע להחלטה להוציא את צה"ל ואת המדינה מחבל עזה (על צפון השומרון דיברו פחות) היה מניע ציוני של ניסיון לנער מעלינו את האחריות לערבים הרבים החיים בחבל עזה, לחסוך בכוחות צה"ל המוצבים דרך קבע בחבל עזה ולרכוש את אהדת העולם כשפנינו אל השלום. המאבק סביב ההתיישבות נראה אז מאבק פוליטי על דרכה המדינית של הממשלה. וגם אם ההכרעה לא הושגה בדרך פוליטית הוגנת, ברוחק היא הייתה עדיין לפי כללי המשחק. אולם ככל שעבר הזמן מאז העקירה והנסיגה התברר עד כמה לא זכינו להמשך תהליך השלום, עד כמה לא היטבנו את מצבו של צה"ל ושל הביטחון באזור, ועד כמה לא השתפר מעמדנו המדיני. הרבה יותר מכך, התברר עד כמה לא הייתה שום כוונה רצינית של הממשלה לפתור את הבעיה האנושית שצמחה מחורבן הקהילות בכשלושים יישובים, ועד כמה טעה בית המשפט העליון בפסקו המפורסם בסוגיה זו, כשסמך על כוונותיה הטובות של הממשלה.

בשלב השני הודו כמה ממצדדי התכנית (העיתונאי יאיר לפיד<sup>38</sup> ואחרים) בצדקת טענת תושבי חבל עזה ותומכיהם שמטרה מרכזית של העקירה הייתה ללמד את המתנחלים לקח או לנקום בהם על מעשיהם ועל עצם הווייתם. תנועות ירוקות המזוהות עם השמאל עשו ככל יכולתן לעכב בניית יישובים חדשים במזרח חבל לכיש, שתוכנן כאזור שיקום מרכזי ליישובים החרבים. משרדי

37 ראו למשל רביב דרוקר ועופר שלח, בומרנג: כישלון המנהיגות באינתיפאדה השנייה, ירושלים: כתר, 2005, עמ' 363-367.

38 "דברים שאי אפשר היה לומר בזמן ההתנתקות", ידיעות אחרונות, כ"א בתשרי תשס"ז (13.10.2006).



הממשלה עשו הכול כדי למרר את חייהם של הפליטים החדשים בדרישה להביא עוד ועוד אישורים על שנות מגוריהם בחבל ועל עיסוקיהם בו. הפרקליטות ובתי המשפט שברו שיאים בהכנסת בני נוער בני 12 לבתי הכלא ובהתעלמות משוטרים מתעללים בכוונה תחילה. רוב פליטי חבל עזה וצפון השומרון הופקרו לגורלם בלא עזרה ובלא תמיכה מינימלית של השלטונות בבני הנוער, בזקנים ובאחרים. ככל שעבר הזמן התברר יותר ויותר שחורבן היישובים היה למעשה נקמה על רצח ראש הממשלה יצחק רבין; נקמה בציבור שלם, נקמה שפגעה בעיקר בילדים שעדיין לא נולדו, או שהיו צעירים מאוד, בעת הרצח, נקמה שלובתה בכיכר רבין במשך עשר שנים מאז הרצח ועד לתהליך החורבן, גם בלא שמישהו תכנן מראש כיצד תיראה.

תוצאות חורבן היישובים ידועות היום, ולא נעסוק בהן כאן. אלו התוצאות של מלחמת האחים הקרה. בפרק זה נעסוק במה שלא אירע, ויש רצון גדול לשכוח אותו, אך שמא עלול היה לקרות.

בימים שלפני העקירה זומנתי כמה פעמים להרצות ולהשתתף בדיונים במכללה לביטחון לאומי. באחד הדיונים (בי"ד באדר א' תשס"ה, כחצי שנה לפני העקירה) הרצה חבר סגל באוניברסיטת תל אביב על מלחמת האזרחים בארצות הברית.<sup>39</sup> מדבריו עלה בבירור הקשר בין ה"טובים" – ממשלת ישראל והתומכים בה – לבין נשיא ארצות הברית דאז, אברהם לינקולן, ומדינות הצפון; כן היה ברור הקשר בין ה"רעים" – מתיישיבי חבל עזה והתומכים בהם – לבין מדינות הדרום. דבריו הקרינו דרישה להתייחסות דומה. הוא לא הזכיר בדבריו שבמלחמת האזרחים הנזכרת נהרגו יותר משש מאות אלף איש. בארצות הברית כולה היו אז כשלושים מיליון אזרחים. את משמעות רוח דבריו לענייננו אני מותיר לפירוש הקורא.

המרצה הנ"ל הפריז משהו. אך אלטלנה כדגם לפתרון בעיית המחאה בגוש קטיף הוזכרה רבות בידי אישי ציבור דוגמת עמי איילון ויואל מרכוס בעיתון

39 שמו שמור עמי. ניתוח הרצאתו, משמעותה ותוצאותיה האפשריות מופיעים במכתב מפורט ששלחתי אז למפקד המכללה שנכח בהרצאתו, האלוף אייל בן ראובן. באותו מכתב ניתחתי את התוצאות האפשריות של פתיחה מכוונת באש בכל מיני דרכים על מפגין יחיד ממתנגדי העקירה. אתן העתק של דבריי אלו לכל דורש.

הארץ. ממקורבים לשלטון<sup>40</sup> שמעתי בכירור על תכנית "צנועה יותר" של שרון לפתוח באש כדי לפגוע פעם אחת או פעמיים, וכך, באמצעות התקשורת שתמכה בשרון נגר "המתנחלים", להטיל את אשמת שפיכות הדמים על מתנגדי העקירה ולדחוק אותם אל פינה ציבורית שלא יוכלו להחזיק בה מעמד. דבר דומה נעשה בנסיבות שונות לגמרי בפרשת עוזי משולם, ביהוד בשנת תשנ"ד. עם מותו של שלומי אסולין מחסידיו מכדור של צלף משטרה (שנורה בנסיבות שלהערכתי לא הייתה להן כל הצדקה), נשברה ההתנגדות של תומכי עוזי משולם. הם לא היו מוכנים מנטלית למאבק דר-צדדי באש חיה נגר כוחות הביטחון. דבר דומה כמעט קרה בעמונה בשנת תשס"ו, כשיחיעם אייל (בן 15) הוכה בידי שוטרי היס"מ עד שהגיע למצב של מוות קליני. בעזר ה' הוא שב לחיים אחרי טיפול רפואי מידי שניתן לו. שפיכות דמים מעין זו, לו הייתה מתרחשת בזמן עקירת גוש קטיף, בלויית הדמוניזציה שנערכה אז בדרך שיטתית למתנגדי העקירה על ידי הממשלה ושלוחותיה, מחלקת מדעי ההתנהגות של צה"ל והתקשורת, הייתה עלולה לגרום קרע שלהערכתי היה עלול שלא להתאחות במשך דורות.

החשש לשפיכות דמים יזומה, ומכוח ידיעה ברורה שיש דברים בגו, הוא שהביא את הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל, שהיה הסמכות ההלכתית הבלתי מעורערת אצל מנהיגי המחאה הציבורית נגד העקירה, להוראה החד-משמעית להיכנע בכפר מימון ולא לנסות לפרוץ את המצור של המשטרה על הכפר, אף שהיו תכניות לכך.<sup>41</sup> החלטת מועצת יש"ע להישמע לו הביאה לאובדן מנהיגותה ולעליית קרנן של תנועות מחאה אחרות, רדיקליות יותר וממלכתיות פחות. היא שהביאה גם למחאה הרפויה יחסית בגוש קטיף עצמו, פרט לכפר דרום שהונהג בידי תנועות מחאה אחרות.<sup>42</sup>

אך עוד זמן רב לפני אירוע כפר מימון נפלה במועצת יש"ע החלטה (וכותב השורות היה שותף פעיל בקבלתה) שדומני שלא נפריז אם נגדירה היסטורית. כשהחליט ראש הממשלה שרון על עקירת ההתיישבות בחבל עזה וביקש

40 אחד מהם הזכרתי בשמו במכתב הנ"ל.

41 המצער התמוה שנערך בכפר מימון במשך שעות אחדות נועד בעיקר כדי לרתק אליו את כוחות הביטחון ולאפשר לכמה אלפי צעירים מחוץ לכפר הכלוא להגיע בדרך אחרת אל תוך גוש קטיף. במציאות לא רבים הצליחו לעשות זאת.

42 בזמנו נטען שהמתנגדים בכפר דרום שפכו חומצה על השוטרים. טענה זו הופרכה אחר כך.

להעבירה במוסדות הליכוד, מועצת יש"ע הגיעה עמו להסכמה שהצעתו תוכרע במשאל אצל מתפקדי הליכוד. ראש הממשלה, שהיה בטוח בניצחוננו, הסכים לכך, ולבסוף הובס במשאל כזה. כדי למנוע את העימות הכרוך בעקירה הציעה מועצת יש"ע פעמים אחדות לקיים משאל עם כולל על עקירת היישובים. ראש הממשלה התנה זאת בכמה תנאים דרקוניים שהיו אמורים לפעול לטובתו במשאל. אחרי לבטים רבים הסכימה מועצת יש"ע לכל תנאיו, ואף הסכימה שאם ינצח, לא תפעל נגד העקירה. אך ראש הממשלה נסוג ולא אפשר את המשאל. הסכמתה של מועצת יש"ע להשלים בדריעבד עם העקירה אם זו תתקבל במשאל עם הייתה יכולה למנוע את סכנת שפיכות הדמים. אך ראש הממשלה פנה ביודעין לעימות החזיתי.

כשהחששות משפיכות דמים היו עדיין בגדר חששות בלבד, פנה אליי עוזר הרמטכ"ל, אל"מ ע', וביקש שאכתוב עם פרופ' רות גביוזן "אמנת פינז", כלשונו: קובץ שיכלול את גבולות המחאה על העקירה, כך שלא תסכל את עצם העקירה ותהיה בגבולות שהשלטון יוכל לקבלם. בשל שלוש סיבות קיבלתי על עצמי את המשימה: (א) רציתי למנוע בכל מחיר את שידעתי בכירור: דם כי יישפך, וכלל לא חשוב באשמת מי, יביא לניצחוננו המידי של ראש הממשלה בדמוניזציה שגזר עלינו. חמור מזה, הוא יביא גם לקרע בלתי מתאחה, שיעמיד בספק את יכולת קיומנו באתגרים שעלולים ללוותנו בעתיד הקרוב. הייתי מעוניין למנוע קרע זה בכל מחיר (כמובן, מלבד המחיר הבלתי אפשרי כשלעצמו של שפיכות דמים). (ב) באווירה שנוצרה החשד של כל אחד מן הצדדים בצד שכנגד ובמה שהוא עלול לעשות התגלה כאויב קשה מנשוא. אמנה שתבהיר עמדות ותגדיר ציפיות תקטין אותו ואת הסיכונים הכרוכים בו. (ג) הייתי משוכנע שאין ביכולת מועצת יש"ע או כל ארגון אחר לסכל את עצם העקירה. מועצת יש"ע הבינה בדרכה שלה את חשיבות הדמוקרטיה ולא הייתה מעוניינת לסכל את העקירה בכוח הזרוע. היא הייתה מעוניינת ללחוץ על הממשלה ולשכנעה לחזור בה מן המעשה, אך לא יותר מכך. המחאה הייתה בשביל כולנו גביית מחיר סמלי מן השלטון על המעשה, שמן הסיבות שזכרו לעיל היה להבנתנו לא נכון, לא דמוקרטי (למרות כללי המשחק) ולא מוסרי. ידעתי אז שאנו נשלם את כל מחירו של רצח רבין. הייתי משוכנע, כפי שכתתי לעיל, שהאשמה הציבורית על הרצח הייתה מוטלת על כלל החברה, גם על השמאל ועל השלטון. אך ידעתי גם שאנו, אשמים או לא אשמים, נהיה היחידים שניתבע לשלם את כל המחיר, ובריבית גבוהה. גביית

המחיר הסמלי במחאה נועדה לצרוב בתודעת האומה את העוול. היא נועדה לומר: לעולם לא עוד.

לא ארחיב על העבודה המשותפת של פרופ' גביוון ושלי. המסמך שהוצאנו, עם כל כאב הוויתור של כל צד, היה מסמך מתקבל על הדעת לנוכח התנודות הקשות שזעזעו אז את החברה הישראלית. אורכו אינו מאפשר לי להביאו ככתבו במסגרת זו.<sup>43</sup> מועצת יש"ע ותומכיה נדרשו בו להימנע מלקרוא לסירוב גורף לחיילים להשתתף בעקירה ולטפל ככל יכולתה באלימות מילולית או פיזית, אם חלילה תקרה מצד מי מן המוחים נגד העקירה. על פי המסמך, מועצת יש"ע תשתתף בצוות שייקרא כדי למנוע או לכבות כל התלקחות העלולה להידרדר להתנגשות אלימה שתארע חלילה בעת העקירה. אחת מדרישות המסמך ממועצת יש"ע הייתה: "כל מה שיעשה, ייעשה במודעות עמוקה ובשמירה מרבית על כבודו של צה"ל כצבא העם וכבשר מבשרנו למרות המחלוקת השנויה על השימוש בו לצורכי עקירת יהודים מבתיהם ומנחלתם והחרבתם".

לעומת זאת הסעיפים כללו הכרה של הממשלה ושל כוחות הביטחון בלגיטימיות של המחאה, בכלל זה חסימת כבישים וניסיון למנוע מן הכלים הכבדים להרוס את הבתים. הכרה זו לא הייתה אמורה למנוע מן המשטרה ומצה"ל להרוס את הבתים ולגרור את המוחים ואת דיירי הבתים מבתיהם. היא גם לא הייתה אמורה לתת למפגינים המוחים ולדיירי הבתים שיתנגדו לעקירתם חסינות מפני עמידה לדין ונשיאה בעונש על מעשיהם. כמו כן סעיפים אלה כללו איסור על כוחות העקירה להפעיל אלימות שלא לצורך ולפגוע בצניעותן של בנות, וכן איסור לחלל שבת שלא לצורך פיקוח נפש.

המסמך הובא לפני קבוצת דיון שארגן המכון הישראלי לדמוקרטיה, בח' בסיוון תשס"ה (חודשיים לפני העקירה בפועל), בהשתתפות עוזר הרמטכ"ל. המסמך נדחה על ידי ארבעה משתתפים מכובדים שדרשו להחריף את הצעדים נגד מתנגדי העקירה ונפל. באותו ערב ניצחו מי שחתרו לעימות חזיתי, ויהיה מחירו אשר יהיה!

כמוזכר, מועצת יש"ע לא הרימה את כפפת העימות החזיתי דווקא משום שידעה שפניה של הממשלה לכך, ואפילו במחיר שפיקוח דמים מוגבלת.

43 אשמח לתת אותו לכל דורש.

הרבנים האיצו במועצת יש"ע לחמוק מן העימות, ולטעמי עשו זאת בלחץ חזק מדי והשאירו אך מעט שיקול דעת בידי אנשי השטח באשר לרמת ההתנגדות. הקו האדום היה כל כך חד-משמעי בקרב מקבלי ההחלטות בציבור המתיישבים, והסייגים והמגבלות שנערכו סביבו היו כה רבים, עד שהוצאת המפגינים והתושבים מבתיהם ומיישוביהם הייתה מהירה במידה ניכרת ממה שהצבא צפה. לטעמי, היה עלינו להקשות על הפינאי בהתנגדות פסיבית נחושה יותר. אך אפשר שאף כאן עשתה את שלה הטראומה של האונייה אלטלנה, שרק החלה להגליד בעת הפיוס ההיסטורי בין בן-גוריון לבין בגין ערב מלחמת ששת הימים, כשהחרב המצרית והפן-ערבית הייתה מונחת ממש על צווארנו. מכל מקום החלטת מועצת יש"ע העידה שפניה של ההתיישבות מעולם לא היו לכיוון עימות חזיתי עם השלטון. הממשלה וזרועותיה כנראה קראו את התמונה והסיקו ממנה את המסקנות הנכונות מבחינתן. הגבול הברור של הציונות הדתית וההישמרות מלהתקרב אליו פתחו לפני הפוליטיקאים אפשרויות חדשות להישגים בתחומים חדשים. חודשים ספורים אחרי העקירה, בעוד פליטיה מסתובכים באפס מעשה במסדרונות כתי מלון, התרחשה פרשת עמונה. כעד מכלי ראשון וללא מקור מתווך, אני יכול לומר בבטחה שלפרשה זו היה יכול להיות פתרון אחר, והוא הוצע על ידי ראשי מועצת יש"ע לראש הממשלה אולמרט יום וחצי לפני העימות. דובר בו על העברת המבנים השנויים במחלוקת אל תוך עופרה, לשטח בבעלות יהודית מלאה. ראש הממשלה כנראה היה מעוניין בעימות, כדי להיראות כמנהיג חזק ערב הבחירות. לפיכך העימות תוכנן מראש על ידי הממשלה וזרועותיה כעימות אלים במיוחד, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהכנות המשטרה, בטיב היחידות שנשלחו לעמונה ובדבריו של אלוף הפיקוד יאיר נווה ("יש לכם אלות, ואתם יודעים מה לעשות בהן"). בדבריו לשוטרי היס"מ צמאי האלימות לא הייתה ולו אזהרה קלה שלא להפעיל אלימות שלא לצורך).

הציונות הדתית יצאה מן העימות חלשה ופגיעה מאי פעם, ובתחושה לא קטנה של הדרה מן החברה הישראלית. תרמו לכך, בין השאר, מכתבו הלעגני והמבוזה של הרמטכ"ל דן חלוץ אל אל"מ (מיל') מוטי יוגב, שנפגע מאלימות השוטרים פגיעה בלתי הפיכה,<sup>44</sup> והדרך הציונית שבה התייחסו השלטונות לוועדה

שמונתה כדי לחקור את אלימות המשטרה. על פי השמועות שנפוצו אז, שלא מצאתי דרך לבדוק, אחד ממעצבי דעת הקהל הקובעים ביותר אמר כי הוא יעצב את דעת הקהל כך שהמתנחלים ייחשבו מחבלים.<sup>45</sup>

באותה עת היה קשה לנחש איך תגיב הציונות הדתית בעת מלחמת לבנון השנייה ומה תהיה מידת שיתוף הפעולה שלה עם המאמץ הכולל האזרחי (התנדבות ביישובי הצפון) והצבאי. אך השיקול של הערבות ההדדית גבר, ובעוצמה רבה, והמשיך ביתר שאת בימי צרתה של העיר שדרות ומבצע עופרת יצוקה. הבחירה הברורה של הציונות הדתית בעת מבחן בערבות ההדדית במקום ביחס דומה ליחס שקיבלה מן השלטון בגוש קטיף ובעמונה, הביאה לא מעט עיתונאים והוגי דעות לחשיבה מחודשת בעניין העמדה הראויה כלפי החברה הציונית הדתית. נכתוב רק את מסקנותינו מכך בשני מישורים:

(א) ביום פקודה לא יוכלו החוק היבש, הפקודה היבשה וכללי המשחק למנוע עימות אחים חריף. הוא עלול להיות חריף ברמה כזאת שאיננו יכולים להרשותו לעצמנו כעם הנלחם על קיומו. מלחמת אחים אינה חייבת להתנהל בדרך של שפיות דמים. די בכך שאחת הקבוצות תחדל מלראות עצמה חלק מן הכלל בשאלת הערבות ההדדית בעת מלחמה, אסון המוני, משבר כלכלי חמור וכדומה ותחליט לדאוג לעצמה בלבד. די יהיה בכך כדי לפרק את כל החבילה. החוק האזרחי והפלילי אינם מתמודדים עם שאלה זו. הם מתמודדים עם העובר על החוק. בעיקר עם חריגה של היחיד. טיפולם בחריגה של קבוצה שלמה יכול להתנהל דרך חוקי המרי האזרחי או התקנות לשעת חירום. אך אין להם תשובה על שאלת הערבות ההדדית, שגם אם אינה קריטית ברבות ממדינות המערב, במדינת ישראל היא חמצן לנשימה, ואין בלתו. חוקי האזרחות, לדעתנו, עשויים לפתור את בעיית היחס בין הרוב היהודי במדינה לבין המיעוטים, אך בשום פנים לא את היחס בין הקבוצות למיניהן בתוך העם היהודי, ובעיקר בתוך העם השוכן בציון.

התחום המשפטי אינו ערוך לתת את הדעת על בעיה זו, ולכן אין איש מטפל בה ברצינות. החינוך הציוני הדתי רואה בערך הערבות ההדדית בתוך העם היהודי

45 כיוון שלא מצאתי דרך לוודא את נכונות השמועה, אני מעדיף שלא לכתוב את שמו ברבים.

ערך ראשון במעלה.<sup>46</sup> אך הדרתה של הציונות הדתית מכלל הציבור במקומות שנזכרו לעיל ובאחרים עלולה להעמיד סימני שאלה קשים על מקומו של ערך זה אצלה, וממילא בכלל החברה. היא עלולה להביא בכך לפירוק החבילה בעת שהעם היהודי בציון יהיה נתון באיום קיומי ממשי, ומרוב חוקים וכללי משחק, אין איש שם לכו לסכנה.

(ב) רבות מדובר בביקורת המינהל התקין על היחס בין ה"חשוב" לבין ה"דחוף". חשוב יותר לעסוק בחשוב. אך בדרך הטבע, בלא יד מכוונת חזקה, אמיצה וערכית, לעולם הדחוף יקדם. פעמים רבות, מרוב דחיפיות, החשוב יידחה ולא יבוא לעולם לידי מימוש. במקרה דנן, החשוב הוא שמירה על מערכת היחסים החיובית עם הציונות הדתית מתוך מחשבה על הטווח ארוך. הדחוף הוא רמיסתה הזמנית העלולה להפוך להיות קבועה, משום שדרישותיה המינימליות בתחום ההתיישבות (לפחות בכל הנוגע להרס ולהפקרת משפחות לגורלן לפתע ללא קורת גג) ובתחום השבת (פריצת התרי העבודה לכל דורש, כך שיהודי שומר שבת יתקשה למצוא עבודה) ובתחומים נוספים (תערוכת בנים ובנות בצבא ותחומים רבים אחרים) תוקעות מקלות בגלגלי ההתנהלות הנוחה יותר בכלכלה ובמדיניות. העדפת הדחוף על פני החשוב עשויה להעמיד את הציונות הדתית בסכנת חידלון מחמת רמיסתה החוזרת ונשנית בראש חוצות. לעומת זאת הציונות הדתית תוכל להניף את שוט ההתנגדות (חסימה פעילה של הרס בתים, העתקת הדיון אל תוך זה"ל פנימה בעוצמה העלולה לסדוק אותו, חרם צרכנים על מפעלים הפתוחים בשבת, ספרי יחסין בפרשיות האישות והגיור, אי-נכונות להתגייס ליחידות מעורבות ועוד) כדי להיכנס לתודעת השלטונות גם בתחום הדחוף, וכדי שאלה ייאלצו לשקול את צעדיהם הדחופים גם בשאלות הרווח וההפסד המדיניים.

לאן תוביל דרך זו? האם יישמרו בה הגבולות הרצויים כך שלא נגיע להתנגשות שתוצאותיה החמורות תוארו בעמודים הקודמים? גם אם כולנו מקווים לטוב, אין איש שיידע לתת על כך תשובה ברורה. האתמול שהסתיים בטוב יחסי אינו מבטיח את המחר.

46 כך מובנים בציבור זה דבריו של רבי עקיבא, שהפך את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" לכלל גדול בתורה. לכן נקראת תנועת הנוער של הציונות הדתית על שמו, וזה עיקר החינוך בה, במכנינות הקדם-צבאיות וגם במוסדות האחרים של התנועה.

אפשר גם שהציונות הדתית תחליט, מחשש מתוצאות אלו, לנקוט את דרך ה"שב ואל תעשה" ותקבל את רמיסתה בהכנעה, והכול בשם אמירות של אהבת ישראל. במצב כזה התפרקותה האפשרית בדור הבא ופירוק הערבות ההדדית בעם ישראל, שהיא הדגל המרכזי שהרימה, עלולים להביא לתוצאות קשות יותר.

מסקנותיו הקשות של המאמר מגלגלות במידה רבה את הכדור אל המגרש הליברלי, שוחר השוויון והדמוקרטיה, ובעגה העממית – אל מגרשו של השמאלי החילוני. האם יקומו בו אנשים מורמים מעם, אנשים בעלי השפעה, שיחששו בסכנה ויבקשו לה פתרון שיש בו מצדם ויתור או קורבן ולא יבקשוהו שוב ושוב בצד השני של המגרש? אנשים שיבקשו פתרון לבעיה חשובה זו, אף שלכאורה יש דחופות ממנה?

אך לא יהיה הוגן מצדי לגלגל את הכדור לצד של המגרש שאינו באחריות. לכן אנסח את השאלה החותמת את המאמר בדרך שונה, וממרכז המגרש: האם תקום אמנה בלא קריצות, בלא טפיחות שכס חיצוניות ובלא טקסי ראויה, אמנה שבה מוכן כל צד לעשות הכול, וגם לוותר ולסבול, אמנה שהכוח המחזיק בה את כל אחד משני הצדדים הוא הידיעה הבהירה והמוצקה שגם הצד השני מקריב הכול כדי שהיא תחזיק מעמד?

## נספח: על האזרחות ועל האחוה

### א

נתבקשתי על ידי עורכי האסופה לייחד נספח שיעסוק בנושא האזרחות מול האחוה. באופן טבעי נשוב בנספח על דברים שנזכרו במאמר ונרחיב בהם משהו. העולם מתחבט כבר שלוש מאות שנה ויותר, ובעיקר מאז תומס הובס ואחריו ג'ון לוק, בעניין תכלית המדינה וההצדקה של כוח הכפייה שהיא מפעילה נגד היחיד. בעולם שלפני כן היו המדינה (באירופה), ארמתה ואזרחיה נתינים של המלך, שמלך בחסד האל (או הכנסייה), וכוח כפיתו על היחיד ועל הציבור למטרותיו היה דבר המובן מאליו. הרפורמציות הפרוטסטנטיות של מרטין לותר ושל ז'ן קלווין במאה השש עשרה חיזקו באירופה את המחשבה על המדינה החילונית. נראה שמלחמת שלושים השנים במרכז אירופה והמהפכה הפוריטנית של קרומוול באנגליה תרמו למפנה בחיפוש אחר המדינה הדמוקרטית הנכונה.



באירופה, ואחר כך במידה רבה בארצות הברית, התקבלה החשיבה של ג'ון לוק (אנגליה; 1632-1704). חשיבה זו שמה את האזרח במרכז וראתה במידה רבה במדינה כלי לשירותו. כוח כפייתה על האזרח נובע מרצונה לשרת גם את אזרחיה האחרים. הדמוקרטיה מאז ג'ון לוק, ולמעשה ביתר שאת מאז המהפכה הצרפתית, דיברה על שוויון הזכויות של כל אזרחיה ועל מידת מעורבותם בקביעת השלטון ודרכו. ג'ון לוק יצר, אולי יותר מכל הוגה אחר, את השיח על זכויות האזרח. הוא דיבר על הזכות הטבעית לחיים ולבריאות, הזכות לחירות והזכות לקניין הפרטי.<sup>47</sup> הוא נחשב גדול הוגי הרעיון הדמוקרטי, ומי שבאו אחריו, גם אם מוסיפים על דבריו או גורעים מהם, הריהם נחשבים ממשיכיו.

מאז לוק שינתה הדמוקרטיה את פניה פעמים רבות באירופה, אך נותרה מבוססת על תורתו. על רגל אחת: התורה האזרחית רואה באזרחים במדינה בעלי עניין משותף במשטר, המכריע ביניהם במקרים החריגים של התנגשות אינטרסים, ואלמלא מוראו – איש את רעהו חיים בלעו. הוא גם מגן עליהם מפני כוחות חיצוניים למדינה ולחברה.<sup>48</sup> המשטר הופך את חייהם לאפשריים ולטובים יותר, וזוהי זכות קיומו.

ג'ון לוק היה נוצרי דתי והאמין בכל לב ובכל נפש שהאל ברא את האדם רק כדי להיטיב עמו, וחסד האל שולט בכול.<sup>49</sup> מכוח חסדו של האל, האדם הוא הבסיס לשיח הזכויות שהוא יצר. הגרעין היסודי של הבעלות על הזכות הוא האדם היחיד. הקשר שלו למדינה שהוא נמצא בה, ובמידה רבה גם לחברה שהוא חי בה, הקשר האזרחי, מבוסס בסופו של יום על מימוש זכותו לחיים טובים יותר לטווח הארוך. מימושה של זכות זו מותנה בכוחו של הממשל לתת פתרונות לחשש "איש את רעהו חיים בלעו".<sup>50</sup>

47 ג'ון לוק, על הממשל המדיני: המסכת השנייה, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשל"ג, עמ' 6.

48 השוו גם לדברי הרמב"ם (היד החזקה, מלכים ד, י. על פי משפט המלוכה בעת מינוי שאול המלך, שמואל א ח), שאין מעמידים מלך אלא לעשות משפט ומלחמה, שנאמר: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

49 הרמח"ל, רבי משה חיים לוצאטו, חי זמן לא רב אחריו, והוא שנטע עיקרון זה בלב עולם המחשבה והמוסר היהודיים מתקופתו והלאה (עיינו בעיקר דרך ה', פרק א, והקדמתו למסילת ישרים). עם זאת, כיוונו שונה לחלוטין, זהו כיוון יהודי מובהק, בעל מאפיינים תובעניים הרבה יותר.

50 בהתייחסות לחשש זה, אי אפשר להתעלם מן ההבדל בין גישתו של הובס אליו

בדרך הטבע ועל פי ההיגיון, הכלי שיש ביד הממשל לתחום את גבולות הזכות של כל פרט מול חברו הוא החוק האחיד לכולם, בהקפדה על שמירתו ובהענשת העוברים עליו. לשון אחרת: הרשות המחוקקת, הרשות המבצעת והרשות השופטת. מסקנת הדברים: שמירת החוק ושמירת זכויותיו של הפרט הן נשמת אפה של הדמוקרטיה, כך על פי משנתם של לוק ותלמידיו הרבים. מן הסתם, רצוי על פי תורה זו שהחוק יבטא לחלוטין את הצדק. אך נראה שאין הדבר הכרחי כדי להצדיק את הממשל הדמוקרטי.

דומני שלחוק, שהצדק אינו הגורם המכוון והמצדיק אותו, נוכל להוסיף גם את התיאור "כללי המשחק". תיאור זה מדגיש את היעדר הקשר ההכרחי בין כללי המשחק, כלומר החוק, לבין הצדק. הדבר בולט למשל בדוגמה זו: נדמיין צומת דרכים עמוס וסואן, שעיניק התנועה מתנהלת דרכו מדרום לצפון ולהפך, ומיעוטה מתנהל ממזרח למערב ולהפך. אך הרמזור המכוון את התנועה מקצה זמן מעבר רב לתנועה הדלילה ממזרח למערב, וזמן קצר בלבד לתנועה מצפון לדרום. אין בכך כל צדק, ועל הנהגים בכביש המקופח לסבול זמן המתנה ממושך ומיותר. אפשר שאחדים מהם יתלוננו על כך אצל הרשויות וינסו לשנות את הגזרה, אך ודאי אף איש (שפוי) לא יעלה בדעתו כי בשל חוסר הצדק שהרמזור נוהג בו, הוא רשאי לעבור באור אדום ולסכן את עצמו ואת התנועה בצומת. כאן השיקול של כללי המשחק יגבר על כל שיקול אחר, ומסיבות ברורות שאין צורך לפרטן. כללי הדמוקרטיה של לוק דומים לחוקי הצומת הנזכר. זכותו של כל נהג לנסוע בצומת, אך אין לו זכות להפריע שם לזולתו. הגדרת המותר והאסור היא על פי כללי משחק מקובלים, ואין לאיש זכות לעבור על החוק ולסכן בכך את הדמוקרטיה, שהיא נשמת אפה של המדינה. כאמור, גם אם לכתחילה על החוק לשקף את המידה הטובה של הצדק, היעדר הצדק אינו מעכבו.

---

לגישתו של לוק. אצל הובס נטייתו הטבעית של האדם היא לחיות לבד ולממש את זכותו לבד. ממילא ההתנגשות בין אנשים שכל אחד מהם מממש את זכותו הטבעית היא הגורם היסודי בהשקפה על החברה, וכוחו של השליט לשלוט כדי להסדיר את מערכות היחסים בין הפרטים הוא כוח בסיסי ואבסולוטי. בתורתו של לוק נטייתו הטבעית של האדם היא להיות חלק מחברה ולשתף עמה פעולה. הצורך בממשל הוא כדי להסדיר את המקרים החריגים של התנגשויות בין הפרטים. ממילא הצורך בשלטון הוא במידה מסוימת אקראי (אף שמרוב מקרים צפויים לעולם לא ניתן לוותר עליו), וזכות קיומו מותנית בכך שאכן יפעל למימוש זכותו של האזרח.

ב

לעיל<sup>51</sup> הבאתי תמיכה לדרכו של ג'ון לוק ממשנתו של גדול הפוסקים בימי הביניים, הרמב"ם, אשר חי כחמש מאות שנה לפני זמנו של לוק. כאמור, בדבריו הסתמך הרמב"ם על פרשת משפט המלוכה ופרשת מינוי המלך שבספר שמואל ובעיקר על הפסוק: "וְהָיִינוּ גַם אֲנַחְנוּ כְּכֹל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטְנוּ מִלְּפָנָיו וַיֵּצֵא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחַמָּתָנוּ" (שמואל א ח, כ).<sup>52</sup> אמנם יש לדון על הסתמכותו של הרמב"ם על מקראות אלו, שבפשטם מבטאים חטא ולא אידאולוגיה לדורות עולם. אך רב כוחו של הרמב"ם, ונוכל לראות בו סימוכין לשיטה הרמוקרטית הנזכרת.

עם זאת, לא נוכל שלא להזכיר מקום אחר במקרא שמשקיף מכיוון שונה לחלוטין על תפקידו של המלך וממילא על תפקידו של הממשל בכלל: "וַיִּכְרַת יְהוֹיָדָע אֶת הַבְּרִית בֵּין ה' וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם לְהָיִית לְעַם לֵה' וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם" (מלכים ב יא, יז). ובחז"ל מצאנו שנאמר על המלך יאשיהו: "בשעה שמצא חלקיהו הכהן את הספר בעזרה מצאו נגלל עד פסוק זה: ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם. על הדבר הזה קרע יאשיהו ואמר: מכאן שעלי להקים" (מדרש הגדול, דברים כז, כו).

יהודיע הכוהן אשר קרוב לאמצע ימי הבית הראשון המליך את יהואש במקום עתליה, ויאשיהו שבסוף ימי הבית הראשון כרת ברית בין העם לבין ה', ראו את תפקידו של המלך לא רק לשמור על זכויותיו של הפרט אלא להוביל את העם אל ייעודו הנצחי מאז יצא ממצרים ועמד בהר סיני – לשמור את הברית עם ה' ולהוביל בכך את העולם כולו אל תיקונו בשכינת ה' ובנוכחותו המתמדת בתוכו. זוהי תפיסה שונה לחלוטין של מושג המלכות בפרט ושל המשטר והמדינה בכלל. לצורך המשך הדיון, וכדי לשתף בו את מגוון הקוראים, אבחר להשתמש במושגים המקובלים "צור ישראל" ו"נצח ישראל" כחלופות למושגים "שכינת ה'" ו"נוכחות ה'".<sup>53</sup>

51 בהערה 48.  
 52 יש מקום לדון בפרשנותו של הרמב"ם למילים "ושפטנו מלפניו". הרמב"ם פירשן כמשפט בין איש לבין רעהו. לעניות דעתנו כאן משמען הנהגה מדינית וצבאית ולא משפט במוכנו כבית דין.  
 53 "צור ישראל" היה ביטוי הפשרה שבמגילת העצמאות (דומני שהוצע על ידי הרב מימון) בין תביעת שומרי המצוות להכניס את שם ה' אל המגילה ובין תביעת חברי הכנסת

ג

מיהוידע הכוהן ומיאשיהו בעת שהעמיד את עמו בכרית נוכל אפוא ללמוד על תפקידו של המלך להציב לפני עם ישראל את משימתו הנצחית ואת חתירתו הבלתי פוסקת לברית עם "צור ישראל" ועם "נצח ישראל". משימה זו עשויה להתפרש היום על ידי הציונות החילונית – החתומה מרצונה על מגילת העצמאות – כברית לשמר את עם ישראל כעם הנצח הנושא את ערכי הנצח ולראות בארץ ישראל מקלט לכל יהודי. משימות אלו עשויות להיות בעיניו של יהודי חילוני מטרה נעלה, לכאורה גם בלא להזכיר את שם ה'.

הקורא עשוי לתמוה אם ניתן להעביר אידאה, שכפי שהצגנו אותה, הבנויה מלכתחילה על שם ה' הנמצא בה, גם לשפה חילונית. כאן נזכיר לקורא שגם האידאה שג'ון לוק בא בשמה הייתה בנויה על אמונתו באל ועל כך שכריאת האדם הייתה על מנת להעניק לו בחסדו את הזכויות על חייו ועל קניינו. שנות גיבוש זהותו של לוק היו שנות מלחמת האזרחים באנגליה, שבסופן עלה לשלטון מנהיג פוריטני בעל הכרה דתית עמוקה מאוד, אוליבר קרומוול. למרות זאת עברה האידאה של לוק בדרך חלקה למדי אל עולם חילוני מובהק של השלטון בתרבות המערב. כאמור, אנו סבורים שגם המושגים של המדינה המשימתית ושל האחוה עשויים לעבור אל עולמו של הציוני החילוני המכיר ב"נצח ישראל".

ד

נשוב לטענתנו המרכזית: מתוך המקורות אפשר לחלץ הבנה של המושג "שלטון" – מוסד המלך בפרט והמדינה בכלל – כיכולת לאגד את כלל האזרחים למשימה לאומית שהיא גדולה מסך חייהם של הפרטים בחברה. דוגמה לכך, בזעיר אנפין, נוכל ליטול מראשית ימיה של התנועה הקיבוצית, בימים שלפני קום המדינה ושנים לא מעטות אחר כך. שוחרי חופש הפרט, זכויותיו ועצמאותו הלכו העירה. במקרים רבים הם הצליחו להקים היטב את ביתם. אך השפעתם על החיים

---

החילונים שלא להזכירו. המגילה חותמת במילים "מתוך ביטחון בצור ישראל", אשר שומרי המצוות פירושהו כשם ה' (עיינו שמואל ב כג, ג; ישעיהו ל, ט), והחילונים פירושהו כעוצמתו הנצחית של עם ישראל. גם הביטוי "נצח ישראל" מתפרש במקרא כשם ה' (ראו שמואל א טו, ט), ואילו בארגון ניל"י הוא התפרש (בשמה) כנצחיותו של עם ישראל.

הציבוריים בצומתי הכרעה הייתה מוגבלת לעומת השפעתם המכרעת של בני התנועה הקיבוצית בצומתי הכרעה אלה. כוחו של ציבור הנרתם כאחד למשימה חשובה הוא גדול, ובמשימה שאנו עוסקים בה יש צורך בעם שלם המחויב לה. בתפיסה של המדינה המשימתית הופך השיח הציבורי משיח של זכויות לשיח של חובות.<sup>54</sup> החובה היא העיקר, והאדם והעם מתפתחים בד בבד ובהתאמה ליכולתם לשרת את המשימה. החינוך מקבל משמעות שונה לחלוטין בחברה המכירה בכך שהיא שלוחת משימה. חברה כזאת מגובשת יותר ומכירה טוב יותר את מחויבותו של כל פרט לחבריו המפליגים עמו בספינה אחת בים סוער; אין הוא יכול לנקב את הרצפה בתאו הפרטי, משום שהמים שיעלו דרך תאו עלולים להטביע את הספינה כולה.<sup>55</sup> חברה משימתית היא חברה שקל יותר להפוך בה את המושג "אזרחות" למשהו הקשור לאחווה. זו חברה המזמינה את המושג "ערבות הדדית" כגורם מכונן בקיומה ובקיום המדינה המאגדת אותה. זו חברה הרואה בלכידותה ערך עליון, משום שהיא התשתית היחידה למשימה שהיא מחויבת לה. זו חברה שתעשה הכול, אבל ממש הכול, כדי שלא תפרוץ בה חלילה מלחמת אחים.

גורם מכונן ראשון במעלה בקיומה של חברה כזאת הוא הצדק ולא דווקא החוק. הצדק הוא המאפשר לפרט שלא לחוש עצמו מקופח ומודר מן החברה, הוא המספק לו את הדלק למנוע של ערבות הדדית עד למסירות נפש עבור החברה והמדינה שהוא חי בה. החוק אינו יכול לעשות זאת. החוק מייצר רק כוח ויראה. אין בו קורטוב של אהבה, של דבק, של חיבור ושל הזדהות. נבהיר: אין ספק שגם חברה כזאת זקוקה לחוק ולכללי ברזל כחישוקי החברה. אך החוק מקבל בה מן הצדק את עצם משמעותו ואת תכניו.

עוד נבהיר: אפשר שאין בכוחו של הייעוד הנזכר לברו כדי לגבש את החברה היהודית הישראלית לחברת אחים מן הסוג שאנו חותרים אליו. דומה שנצטרך

54 מול דרכו של לוק שפירטנו לעיל אפשר להעמיד במידה רבה את דרכו של עמנואל קאנט (1724-1804; פרוסיה המזרחית). קאנט פיתח מאוד את המושג "חובה". מושג זה הוא גם חלק בלתי נפרד ממחשבת היהדות וההלכה היהודית.

55 עיינו בויקרא רבה, פרשה ד: "תני רבי שמעון בן יוחי: משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקדה והתחיל קורח תחתיו אמרו לו חבריו מה אתה יושב ועושה אמר להם מה אכפת לכם לא תחתי אני קורח אמרו לו שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה".

להוסיף לו את "ברית הגורל" המשותף והייחודי לעם ישראל, שאין דוגמתו בכל עם ולשון.<sup>56</sup> יסודותיו הם היותנו אחים, בני אברהם, יצחק ויעקב, שרה, רבקה רחל ולאה, שגיבשו את המשפחה היהודית לגרעין של עם הנושא חזון נצח – היותנו בני גורל משותף לאורך אלפי שנים, בימי התקומה ובימי הגלות והפורענות, והקשר הנצחי שלנו לתורה ולארץ. על כל אלה לעמוד ברקע וכתמיכה לטענתנו המרכזית על הייעוד המשותף.

## ה

החברה הישראלית קרועה בין שני זרמים המנסים להוביל את העם היהודי בציון בכיוונים שונים. בצד האחד נמצאת הציונות הדתית,<sup>57</sup> ועמה גורמים נוספים מוותיקי ההתיישבות העובדת, גורמים מסורתיים למיניהם ועוד. בצד האחר נמצאות התנועות הליברליות של השמאל ותנועת המרכז המחליפה את שמה מדי כמה שנים מד"ש למפלגת המרכז, משם לשינוי ומשינוי לקדימה. אליהן מצטרפים באופן ברור גם בית המשפט העליון, הפרקליטות ונספחיהם וכן רוב אמצעי התקשורת. האקדמיה, המרגילה את עצמה לשיח המערבי בשל שיתוף הפעולה הגובר בין המוסדות האקדמיים בעולם המערבי ומלגות המחקר הנדיבות, הולכת אף היא בדרך זו. בדרך הטבע המיעוטים חוברים גם הם לדרך זו, משום שמדינת כל אזרחיה המוחקת מסדר יומה את משימת העם היהודי עדיפה בעיניהם מסיבות ברורות. גם אנשי ההון יעדיפו, כדי לשמור על הונם, דרך שאינה מחייבת את היחיד למסגרת הכלל.

יחסי הכוחות הנתונים היום בחברה הישראלית מובילים לכך ששיח הזכויות ינצח את שיח החובות, חשיבות החוק וכללי המשחק תהיה גדולה מחשיבותם של הצדק, של היושר הפנימי ושל ערכי האחווה. חסרונה של הדרך שהשפעתה גדולה יותר, דרכה של הדמוקרטיה המערבית בנוסח ג'ון לוק, הוא שאין בה כנראה די דבק להחזיק את לכידותו של העם ביום פקודה מול אויבינו הקמים עלינו. סוגיה זו מייחדת היום את מדינת ישראל מן העולם המערבי – אין היום מדינה שסוגיה זו קריטית לקיומה כמו מדינת ישראל.

56 במושג זה השתמש רבות הרי"ד סולובייצ'יק בכתביו.  
57 ואכן, לכידותה היום, וכוחה הנובע ממנה, מטרידים רבים.

לכאורה יטען הטוען שאין סתירה בין הערכים שנזכרו. ניתן להיות חברה משימתית ועם משימתי, ועם זאת לקדש את זכויות הפרט. ניתן לשאוף לצדק, ועם זאת לעגנו בחוק. ניתן לדבר על זכויות אזרח בצד אהבת אחים וערכות הדדית. כל זה נכון. אך ישנן פרשות דרכים שטעונות הכרעה בין שתי ההצדקות להקמתה של מדינת היהודים – מדינה שנועדה לשמור על זכויותיו של כל פרט בה, או מדינה שנועדה למשימת "צור ישראל" ו"נצח ישראל". במקצתן נגענו בהרחבה בגוף מאמרנו ולא נפרט. חלק אחר שלהן נוגע לכיוון הכרעה חד-משמעי שנוקט בית המשפט העליון בסוגיות רבות העוסקות בזכויות הפרט מול חובת ההישרדות של הלאום היהודי בכלל וכעם היושב במולדתו היחידה בפרט. ישנן סוגיות נוספות הטעונות הכרעה בין שתי העמדות, אך קצרה יריעתנו מלדון בהן.

## סולידריות – לא מה שחשבתם

יוסי שריד

הסולידריות החברתית בישראל היא אגדה יפה ומחניפה לאגו הלאומי שלנו. אנחנו תמיד יותר טובים מאחרים, הרי זה מן המפורסמות. ואף על פי כן – אגדה ותו לא. אמנם מדי יום ביומו מתפרסמות כאן ידיעות על מצוות ומעשים טובים, בעיקר של גבירים הפותחים לב וכיס ומחלקים מעושרם לקשי היום שבתוכנו. בתוך עמם הם יושבים, הנדיבים, ואין הם אדישים לצרות ולמצוקות.

זהו מצג שווא. מנתונים רשמיים שמתפרסמים מעת לעת מתבררות העובדות: בישראל תורמים פחות בהשוואה לכל מדינה מפותחת אחרת. תרבות הנתינה אצלנו היא בחיתוליה, ואין ביטחון כלל שהפג הזה עתיד לגדול ולהתפתח. הבנקים, כדוגמה, מפרישים כחצי אחוז בלבד מרווחי העתק שלהם למטרות ציבוריות, וכך גם שאר העסקים הגדולים. בארצות הברית מפרישים הרבה יותר, אף ששם לא רבים שמעו על לקט, שכחה ופאה. בשים לב לנתונים העלובים האלה, השטיחים שנפרשים לרגלי הפלוטוקרטים המקומיים נראים אדומים מדי. המתן, שעל פי המסורת היהודית אמור להיות בסתר, הוא דווקא די גלוי, מכריזים עליו בקול גדול ובראש חוצות ומקדמים את פניו במידה גרושה ומבחילה של חנופה מלוא החופץ.

לו היה מדובר בסולידריות של ממש, כי אז לא הייתה ישראל מתייחדת לרעה בפער החברתי שנפער בקרבה. קשה להסביר, ועוד יותר קשה לעכל, איך המפעל הציוני, שהוקם בסימן של יומרה לשוויוניות יחסית, דווקא הוא שמוכיל היום את מדינות OECD בעליונותם של עשירים על עניים תחתונים. אם מדינות אחרות מסתפקות בפערי הכנסה של חמש מאות אחוזים, הרי ישראל שלנו מתעקשת על פערים של ארבעת אלפים אחוזים ויותר, שבלעדיהם יימלטו הטייקונים מהארץ, כי צר המקום הזה להם ולהונם. ישראל חדלה מזמן להיות מדינת רווחה והפכה למדינה של רווח, וכל דמרוויה – גבר.

לפעמים, במר לנו, אנחנו מבקשים להתנחם: אמת, מצב הסולידריות הישראלית הוא בכי רע, אבל רק ביום קטנות. ואילו בימי פקודה – בזמן מלחמה לדוגמה – אנחנו יודעים להתעלות על עצמנו, לשנות ממנהגנו ולהתאחד,



להחזיר עטרת אחווה ליושנה. בזמנים כאלה, ננוחם, נפתחים הלבבות ונפתחות גם הדלתות; איננו משליכים את אחינו ואחיותינו לעת סכנה.

לגמרי לא בטוח אם לניחומים העצמיים האלה – לא אברה סולידריותנו – יש אחיזה במציאות, ולא בטוח אם גם מהבחינה הזאת נבדלים הישראלים לטובה. אומרים סולידריות יש בעולם – מה זו סולידריות? – ואסונות גדולים גורמים לה להיגלות. כאשר הממשל בווינגטון הפקיר את מאות אלפי הקורבנות בעיר ניו אורלינס, שסופת הוריקן שטפה והטביעה אותה, נחלצו אמריקנים רבים לעזרת הניצולים. מדינות שכנות ללואיזיאנה הסחופה עשו כמיטב יכולתן, לא עמדו מנגד, לא עמדו על המים ומילאו ברב או במעט את החלל הריק ששלטון מרכזי יצר. ובכלל, לא אנחנו המצאנו את העזוב תעזוב עמו, ובני אדם נוטים בדרך כלל להושיט קש לטובע כדי שייאחו בו, אם הם עצמם אינם בסכנת טביעה.

הרי מה שקרה בניו אורלינס, קרה גם אצלנו. כאשר חצי מדינה נלכדה בטווח הקטיושות, עם פרוץ מלחמת לבנון השנייה, החצי השני השתדל לצאת לידיו חובה. אז התפרסמו מדי יום סיפורים מלבכים על משפחות שאירחו משפחות, וישראל אחת גילתה ישראל שנייה. בגילויי ההיחלצות היפים האלה לא היה די. רבים נותרו עדיין מאחור, בצפון הרחוק, באיזן מושיע. ולא רק בצפון הארץ, גם בדרומה, כאשר קסאמים החליפו קטיושות. ומה קרה אז? שוב השליך אוליגרך עצמות לרעבים. עברייני בינלאומי מבוקש הריח עזובה וחולשה ומיד עט על טרפו. זה מה שקורה בכל מקום שבו השלטון המרכזי מתאייד ונעלם ומאפשר בנסיגתו לבעלי מאה מפוקפקים לעשות הון פוליטי גדול בכסף קטן. ישראל נכשלה אפוא גם במבחן האולטימטיבי: לא רק ימים כתיקונם, אפילו ימי מלחמה הביסו סולידריות, ודווקא נבלים מצאו בה מפלט אחרון. האם נוכל ללמד את זולתנו במדינות הים פרק בהלכות גוברין יהודאין וערבים זה בזה? קצת יותר צניעות במחילה. רק בימים האחרונים קראתי בעיתונים ממצאי מחקר על נטייתם המולדת של תינוקות בני שלוש וארבע לעזור לתינוקות עמיתים שכמצוקה, ואין מי שלא שמע סיפור אחד או שניים על כלבים שהצילו אנשים אבודים ברגע האחרון ממש.

הסולידריות הישראלית לא התמוססה מלמטה, על הרצפה. היא התמוטטה מלמעלה, התקרה קרסה ראשונה. נשאנו עינינו השמימה – מאין יבוא עזרנו? – ופתאום התברר לנו שאין מחסה לראשנו, הופקרנו; פתאום התברר שהבית אינו עוד בית משותף שהכול עושים למענו כשהאדמה רועדת וסודקת. אלה

שלמעלה, המנהיגים, התחילו לעשות לביתם בהפוגות שבין תפקיד לתפקיד, וגם תוך כדי מילוי תפקידם, לפעמים. לזכותם צריך לומר שלא הצניעו את אנוכיותם ונהנתנותם, הם נופפו בהן, כמו לכשר על עידן חדש בפוליטיקה הישראלית: אני פורש לשעה, חכו לי כי עוד אחזור, ובינתיים אוכיח לכם שלא תוכלו להסתדר בלעדיי, אבל אני אסתדר טוב מאוד בלעדיכם. בשובי, אסתכל עליכם מגבוה, מהמגדל בתל אביב או מהחווילה בקיסריה, ואתם, מצדכם, תכירו בעובדה שרק מי שיודע לעשות לביתו הפרטי, ידע גם לעשות לבית הכללי. זו הדוגמה האישית של דורנו. היא מקלה על חיינו, מי לא ירצה ללכת בעקבותיה – מהם נראה וכן נעשה. כשהמנהיגות דואגת בראש ובראשונה לעצמה, היא מתירה לכולנו לחקות אותה, כי מי רוצה להיות פראייר?; פראייר מי שאינו חוטף ואוכל היום – אולי זו ההזדמנות האחרונה. הבהלה מהפראיירות הפכה לסימן היכר ולאות אזהרה: היזהר פן תפגר, הישמר פן תאחר. אדם קרוב אצל עצמו ואסור לו להתרחק יתר על המידה, פן יחמיץ ויפסיד ויימצא פראייר.

כך איבדה המנהיגות הישראלית את כושרה לקרוא לאחדות השורה בזמן של קלקול ובלבול. מי שיצא ומוציא את עצמו מהכלל לנוחותו, לא יוכל עוד להטיף סולידריות כשהוא זקוק לכלל ולתמיכתו. כל הדיבורים המתפעמים על העורף החזק, כשהעורף היה חלש, לא נועדו אלא להסוות רגשי אשם וחרטה. מאוחר מדי, את הנעשה אין להשיב, את תחושת הנבגדות אין לשכך. אי-אפשר לחזור הביתה לאחר שנים של נטישה ולצפות מבני המשפחה ליפול אל בין זרועותיך. נכון, היו ימים שהמרחק בין מציאות החיים כאן לבין הדימוי העצמי שלנו היה קטן יותר ואפשר לנו להתגאות בעצמנו באזוני זולתנו. כאשר למדתי באוניברסיטה ניו יורקית והזדמן לי לראות במו עיני את גילויי הניכור האמריקני, הייתי מנפח חזה ואומר למכריי שאצלנו זה לא יכול לקרות; אנחנו אחרים: לא יכול לקרות שאדם ייפול ברחוב, ואיש לא ייגש להקימו; לא יכול לקרות שכנופייה של בריונים תתנפל על חסר ישע להכותו ולדוקרו, ואנשים יסבו מבטם – לא רואים, לא שומעים; לא יכול לקרות שפלוגי יטבע בנהר, ולא מעט אלמונים יעמדו מנגד ויצפו שאננים בפרכוסיו הנואשים; מי במים ומי באש, ואין ישראלי אחד, סיפרתי, שלא יקפוץ אל תוך השרפה להציל תינוק בעריסה בוערת. גם אצלנו עדיין יש גיבורים הכובשים את פחדם ואת אנוכיותם, אבל אלה הם יחידי סגולה, וגבורתם אינה מובנת מאליה; לא בכדי היא מעוטרת ומהללים אותה כמופת של מעטים כל כך לרבים כל כך.

הטפיחה על שכם עצמנו כאות לשביעות רצון מאיכות החברה שבה אנחנו חיים ומלכידותה נובעת בעיקרה ממשפטים מחמיאים שאנחנו אומרים זה לזה; לא המצאנו אותם עכשיו, הם מלווים אותנו מדור־דור, זו מסורת ישראל־סבא. הם ההוכחה לייחודנו מכל עם. על תורה שבכתב ותורה שבעל פה אנחנו בונים תלי תלים של אחרות לאומית ושל הזדהות בין יהודים באשר הם כאן, באשר הם שם. מטפורות האחוה והרעות רווחות בלשון העברית – החל במקרא, עבור בספרות חז"ל וכלה בעברית בת זמננו.

אלא שהלשון לא בהכרח מייצגת את ההווייה. אמנם "ישראל ערבים זה לזה", אך בעירבון מוגבל. דווקא בתקופות משבר ומבחן הערכות ההרדית נעלמת, ויריבות עד אובדן תופסת את מקומה. לא רק "עשו שונא ליעקב", שהם לא סתם אחים אלא אחים תאומים, כי אם גם אחים אחרים נשטפים בשנאה עיוורת. נדמה שאין עם בעולם ששילם כעמנו מחיר כה כבד על שנאת אחים המוגדרת בדרך כלל שנאת חנם: כאלפיים שנות גלות ועונות שילמנו.

זו לא הייתה שנאת חנם. היו לה סיבות טובות ומוצדקות. כשנלחמים נגד אויב אדיר כוח מבחון, אין מוותרים על סילוק חשבונות קטלני מבית; אין מגיעים להסכמה על מקור הסמכות, שבלעדיה ייפרע עם, ישפוך את דמיו שלו, יסתבך במלחמת אחים ויובס. אמנם "כל ישראל חברים", אבל הקנאות הלאומנית־דתית גוברת על החברות והאחוה והערבות ההרדית, על "ברית אחים" ועל "שבת אחים" ועל "וחי אחיך עמך" – חי ולא מת.

שפך דם פנימי אופייני לא רק לאירועי הימים ההם, הוא טיפוסי גם לזמן הזה. גם עכשיו אין הסכמה כללית ומחייבת על מקור הסמכות. "ואהבת לרעך כמוך", ובתנאי שהוא כמוני בדיוק – בצלמי ובדמותי ובאמונתי – ואם לא כמוני, אזי הוא חשוד במניעיו וביעדיו.

הרושם הוא שדווקא מי שרוממות "אהבת ישראל" בגרונו, מגלה יותר נכונות והבנה לפשעי שנאה. דווקא מי שטורח להזכיר בכל הזדמנות ש"כולנו יהודים", אחרי ככלות הכול, סומך יותר מדי על קשר דם ופחות מדי על הקשר הערכי בינינו. לא אנחנו אחראים לקשר הדם, לא אנחנו יצרנו אותו, לא התייגענו להצדיק אותו – כאלה נולדנו, כך פוסקת ההלכה. אין לנו סיבה להתלונן על פסיקתה, מעולם לא רצינו להיות אחרים; טוב לנו ביהדותנו־שלא־באשמתנו. ואילו על הקשר הערכי אנחנו כן אחראים. האחריות הזאת מחייבת, ולא תמיד אנחנו מכירים בה, לא תמיד אנחנו עומדים בכללים שהיא מכתבה.

מה הפלא אפוא אם לפעמים מקובלים עלינו מאוד דברי ספר משלי "טוב שכן קרוב מאח רחוק", ואפילו שכן רחוק שערכיו רצויים לנו; לפעמים גויים נראים כיהודים, על פי הסגולות החיוביות שמיוחסות ליהודים, ואילו יהודים נראים כגויים, על פי הדעות הקדומות שמיוחסות לגויים. קשר דם אינו תנאי הכרחי ללשון משותפת. אפילו "כבוד את אביך ואת אמך" אינו ציווי מחייב בכל מקרה, לא כל שכן – כבוד את אחיך ואת אחותך. מעשיהם של אבות ואימהות, כמו גם של אחים ואחיות, הם שמקרבים אותם והם שמרחיקים. אין אוטומטיות ביחסים בין קרובי משפחה, ולא צריכה להיות. אם אבא מכה את בנו, מותיר צלקות בגופם ובנפשם, אין חובה לכבד אותו, להפך; ואם הוא אונס את בנותיו, יש חובה שלא לכבד אותו, ומומלץ לכלוא אותו. "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" – את הגישה הזאת חייבים לסמן בסימן שאלה גדול. תלוי מה החטא, כלפי מי נחטא, אם הוא מחטיא את הרבים, ואם מחילה לאומית בלא תנאי אינה מקנה חסינות מתוקף סולידריות שבטית ומשחיתה. גם המאפיה האיטלקית, להבדיל, היא סולידרית בדרך כלל, על פי דרכה, ובהתאם לצרכים ולאינטרסים שלה.

אספר לכם סיפור על "דם יהודי". יום אחד, בהיותי עדיין חבר כנסת, בדרכי לירושלים לעבודת יומי, שמעתי ברדיו על התקפת טרור בחברון; יהודים נרצחו בבית הדסה. כבר שיערתי שבבואי למשכן, אתבקש להגיב. ואכן, משהגעתי, ניגש אליי חיים יבין, ששימש אז, לפני שנים רבות, כתב פרלמנטרי של הטלוויזיה: מה התגובה של השמאל הציוני לפיגוע? שאל. ואני, בניגוד למנהגי, ושלא על פי המינוח השגור בפינו, השבתי משהו על דם יהודי שפוך שאסור לו להיות הפקר; אני לא זוכר במדויק את נוסח הדברים, אבל רוחם הייתה איתנה. זו הייתה, כנראה, הפעם הראשונה שדיברתי מצד שמאל במושגי ימין אופייניים, מתוך מחאה סמויה נגד המונופול של הימין הישראלי הלאומני על הדם שזורם בעורקינו, ונשפך. האם הרטוריקה הזאת, שאינה מצננת את הרוחות אלא מעלה את הדם לראש, תישאר נחלתם הבלעדית של שלומי אמוני? ומה אתנו, מדוע תיגרע הזדהותנו ותחסר הסולידריות שלנו?

מה הפלא אפוא אם בשעת ערב ישבתי אל מול המסך וציפיתי למוצא פי. והנה אני – נשאל ומשיב – והדם היהודי איננו, היה כלא נאמר. למחרת נפגשנו במסדרון, וחיים יבין הסביר כמתנצל: יוסי, אמר, הוצאתי את הקטע הזה, כי הוא פשוט לא התאים לך, זה לא הייתה אתה, זה היה מישהו אחר שדיבר מגרונך.

עד היום אני מודה לו על הבחנתו הרגישה. כדי להוקיע טרור, כל סוג של טרור, אין לי צורך לחטט עמוק בקרביים, לפרוט על המיתרים הכי חשופים ונמוכים. הסחורה שהשמאל יודע להציע אינה כוללת דם ואש ותמרות עשן. דווקא ברגעים של כאב וחרדה, כשהכול רוטט וחם, אני משתדל לדבוק בדיבור הקר שמכוון אל המוח הקדמי ולא אל המוח האחורי, ולא אל הבטן. רק המוח נועד לשיקול דעת. וכאשר מאן דהוא משתף אותי בתחושות הבטן שלו, כמפתח לעשה ולא תעשה, אני מפנה אותו מיד לשירותים הקרובים. מהבחינה הציבורית, זו כמובן שגיאה. הבריות באבלן ובכאבן מצפות למילה טובה – נחמו, נחמו – שתקרע להן אשנב של תקווה; ובכעסן, אין הבריות ערוכות לבלוע ולעכל ניתוחים מדודים ומיושבים, בוודאי אינן מוכנות לכרות אוזן לאמיתות קשות. השמאל הציוני שגה כשהציע לכואבים ולכועסים מנה קרה תחת מנה חמה – שגה ושילם ביוקר. הוא העלה על עצמו את החשד שמא אינו יושב בתוך עמו, אינו כואב בתוך עמו, אינו מזדהה עם רגשות אנושיים וטבעיים, ואולי הוא בכלל "אוהב ערבים".

כל זה אינו פוסט-מורטם, חוכמה שלאחר מעשה. לטעויות שטעינו היינו מודעים גם לפני מעשה ותוך כדי מעשה. לא היינו מסוגלים לנגן מנגינות לא לנו ולזייף. אימתי נאמר את האמת שלנו אם לא עכשיו, בטרם פורענות ובעיצומה?; מתי בדיוק נגלה את דעתנו שמלחמה זו או אחרת היא עוד מלחמה עקרה ומיותרת, ששכרה מוכרח לצאת בהפסדה? מתי, כאשר המלחמה תגיע לסיומה ביום מן הימים? כאשר תגבה את מלוא המחיר, ואת קורבנותיה איש לא יוכל עוד להחיות? האם אין חוכמה בלילה אלא פחדנות ושתמטנות ומעילה בשליחותנו ובאמון שניתן בנו? איננו טיפשים גמורים, ומלכתחילה הבנו שנוצג כאנשים קרים ומנוכרים, שאת צרת האומה אינם חוזים מברשם. לכן, גם במבט לאחור, איני יכול להבטיח שהטעות לא הייתה חוזרת, שהיינו מתקנים אותה בעוד מועד. ואולי זה התפקיד שהוטל עלינו, שהטלנו על עצמנו – להיות עוכרי הסולידריות, שממנה מתגלגל הקונסנזוס הלאומי המיוחל אך הממעיד והמסמא, שממנו מתגלגל מצעד האיוולת. זו השליחות הציבורית שלנו: ללכת נגד הרוח כשהיא רעה, לשחות נגד הזרם כשהוא עכור. הצועדים בסך לעולם לא יצליחו להבחין במהמורות שבדרך.

זכורה לי עוד שיחה עם עיתונאי אחר, שהיה פעם חבר שלי, ומחלוקת לשם שמים הפרידה בינינו. לפנים, לאחר שורה ארוכה של פיגועי טרור איומים, הוא

שאל אותי למה איני מגנה בפה מלא את הרוצחים, למה איני מרים יותר את קול ההוקעה שלי למען יישמע מסוף הארץ ועד סופה. למשמע השאלה באתי במבוכה ואפשר שנעלבתי: מה זאת אומרת לגנות ולהוקיע יותר? כלום לא ברור ומובן מאילו לכול שכל מעשה טרור, יהיו מניעיו אשר יהיו, הוא נפסד ומוקצה מחמת מיאוס? האם בן תרבות באשר הוא זקוק להוקעה המילולית שלנו כדי להביץ? האם השקפת העולם המוכרת שלנו, שפוסלת טרור באשר הוא טרור, אינה מדברת בעד עצמה, ואנחנו חייבים לדבר בעדה בכל פעם מחדש, כאילו רק אתמול נולדנו? אך שוב, אין ספק בכלל שבן שיחי צדק; ושוב, לא זכור לי שאת דרכיי תיקנתי. כאלה אנחנו – קרים מדי, שכלתניים מדי, ויוצרים רושם של ריחוק ואפילו של התנשאות, לפעמים. מה יעזור לי עכשיו אם אטען בלהט ומנהמת הלב שדווקא המתלהמים על הדם הם אלה שעומדים על הדם, הם אלה שמתנשאים מדעת?

החברה הישראלית היא חברה שסועה, שתי וערב של קרעים בלתי מתאחים. ומשום שהסולידריות החברתית הכלל-לאומית דועכת, אזי הסולידריות הכיתתית מתלבה, והיא היום בשיאה. איש על מחנהו ואיש על דגלו – יהודים וערבים, חילונים ורתיים, עולים חדשים ועולים ותיקים, אנשי שלמות הארץ ואנשי הארץ המחולקת, מתנחלים ויריביהם, נאו-ליברלים וסוציאל-דמוקרטים; וגם כל מחנה מפוצל בתוך עצמו, וכל פלג עושה לו רב משל עצמו, ומלאה הארץ מורי הלכה. כאשר אומרים "אנשים אחים אנחנו" ומתכוונים לומר משהו שהוא מעבר למליצה, כי אז הכוונה היא "לנו" בלבד ולא "לצרינו", וצרינו הם כל מי שאינם לנו, ואותם חייבים להדביר, ויפה שעה אחת קודם. אמת, לא תמיד הם "וירוסים", בעלי דבכנו, ובכל זאת הם נגועים – עלולים להדביק – ושומר נפשו ירחק מיהודים משיחיים או מהמוסקסואלים.

כל תת-תרבות מפתחת תת-סולידריות, שרק מתהדקת אל מול ההתפוררות הכללית ומלחמת הקיום וההישרדות – מלחמת הכול ככול. אפילו את צה"ל היא מאפינת, אם כי לא את הצבא בשלמותו אלא רק את חלקיו בנפרד. הסולידריות היא לכל היותר חטיבתית, ועל פי רוב גרודית או פלוגתית, או סולידריות של מחלקה או צוות. היא אף פיתחה שפה משל עצמה, שעם השחרור מהשירות היא מסתננת אל האזרחות: "אחי" ו"אחותי" – אלה היצירים הלשוניים המובילים שכבר הפכו לשגרת לשון, שככל שגרה היא מרוקנת משמעות של ממש, והיא מהשפה ולחוץ.

היא גם אינה המצאה ישראלית המבטאת אחווה אמיתית ומוכיחה אותה. שאלו אותה מהתרבות האפרו-אמריקנית, שמתוך תחושה של קיפוח ואפליה קוראת "brother" ו-"sister". זו שפה המתייחדת למיעוטים בצרה – לפעמים מתחננת ולפעמים מתריסה – שנועדה להבריל ולא לבולל. מאמצים אותה אחים לנשק כי בחוץ מתחוללת מלחמה; ובמלחמה כמו במלחמה, וכל מי שמבקש לשרוד – חייב להתחמש.

ואיפה אני אישית עומד בשערי הסולידריות – נכנס או יוצא או פוסח על הסף? נזכרתי משום מה בקטע מתוך ספר שכתבתי על פפיצ'ק, חברי ובן גילי: כאשר אימא שלי הוליכה אותי אל גן הילדים של הגנת רבקה במושבה רחובות, הוליכה אמו אותו ואת אחותו התאומה אל גן הילדים המעונים של מנגלה באושוויץ-בירקנאו. פטר-פפיצ'ק היה בן ארבע כשננעלו עליו השערים של מחנה ההשמדה, ובן חמש כאשר השערים שבו ונפתחו. זהו ספר הבנוי ממונולוגים, ואת הדברים הבאים שמתי בפיה של העיר פראג, עירו של פפיצ'ק:

לפי המלים שאני שומעת ולפי המנגינה, אני מבינה שיום-הכיפורים נכנס – כל-נרדי ואסרי ושבועי וחרמי וקונמי... מיום כיפורים זה עד יום הכיפורים הבא עלינו לטובה – כן, היו זמנים שהייתי מקבלת כאב-ראש מהשמע-ישראל הזה – שמע ישראל, אדוני אלוהינו, אדוני אחד – ולפני שעזבת, פפיצ'ק, בימי המשלוחים והגירוש, הגיעו הקריאות האלה לשיא.

והתפילה שלכם היום היא תפילה עצובה. מכל רחובותי ומכל הרבעים שלי נאספו ובאו הנה, לבית-הכנסת הגדול ברחוב ירוזלמקה, מאתיים יהודים בסך-הכל, רובם ככולם זקנים, לובשי מגבעות ישנות. או שאין לאנשים האלה ילדים, או שהם כבר לא הילדים שלהם, או שזה אותו דבר.

אם יורשה לי לומר לך, אדוני, משהו אישי, שלגמרי לא שיך לעניין: אני מסתכלת עליך כל הזמן ורואה שלבך יוצא אל היהודים העלובים האלה בבית הכנסת. אתה קרוב לבני עמך כאן, כשהם

חלשים, ואתה רחוק מבני עמך שם, במולדתך, כשהם חזקים, יותר  
מדי חזקים לפעמים. אבל אולי אני לגמרי טועה.<sup>1</sup>

זה דברה של פראג, וכבר ניחשתם: היא מדברת גם בשמי.

1 פפיצ'ק, ירושלים: יד ושם, 2006.



# אחי, אתה נאצי

## פרדוקס הרטוריקה האלימה בשיח הפוליטי הישראלי

יאיר שלג

### רטוריקה אלימה: תמונת מצב

מוסכמה מקובלת היא שהשיח הפוליטי והציבורי בישראל הוא שיח אלים למדי, לפחות במונחים מערביים. בדמוקרטיה המערביות הדוברים מתחרים ביניהם בשנינויות ארסיות,<sup>1</sup> אך כללי המשחק המקובלים אוסרים גידופים חריפים, והשיח הציבורי אף מתייחס בחומרה למגדפים; לעומת זאת בישראל דומה דווקא שמתקיימת תחרות מתמדת בין אנשי ציבור מכל החוגים על רמת הגידוף המוטח ביריב. הדבר בולט בכל תחומי הוויכוח הציבורי, אבל מטבע הדברים רמת החריפות משתנה בהתאם לשקלול של שני משתנים: חשיבות הנושא ורמת הזיקה שבין החוגים המתעמתים.

משקלול כזה ברור שהלשון הבוטה ביותר תימצא בשיח היהודי-ערבי, שכן התחום המדיני נתפס כעימות המרכזי בחברה והמאיים ביותר על עתידה.<sup>2</sup> זאת ועוד: שלא כמו בעימות המדיני בין אנשי ימין ושמאל יהודים, שאז בכל זאת מדובר בשני צדדים שרמת הזיקה והסולידריות ביניהם גבוהה יחסית, כשמדובר ביהודים וערבים גם זו נעלמת. וכך אנחנו עדים לביטויים מהסוג שהשיח הפוליטי הלגיטימי במערב לא יכירם – אנשי ציבור יהודים מתייחסים לעתים קרובות לעמיתיהם הערבים כ"בוגדים" וכ"גיס חמישי", ואילו אנשי הציבור הערבים משיבים בכיטויים כמו "פשיסטים" ו"גזענים".<sup>3</sup>

- 1 ראו, למשל, התבטאותו הקלסית של וינסטון צ'רצ'יל על יריבו בראשות הממשלה ויורשו: "מכונית ריקה הגיעה לבית ראש הממשלה, וממנה יצא קלמנט אטלי".
- 2 משאלי דעת קהל בישראל נוטים לעתים להראות שהעימות הדתי-חילוני נתפס כעימות החריף ביותר, שכן הוא נוגע יותר לחיי היום-יום של המתעמתים, אבל מרכזיות התחום המדיני בשיח הציבורי הישראלי מעידה כאלף עדים שנושא זה נתפס בכל זאת כנושא הגורלי ביותר.
- 3 כך, ויכוח בוועדת החינוך של הכנסת, בפברואר 2008, בעניין שירות לאומי במגזר

הוויכוח בין אנשי שמאל לימין בתוך הציבור היהודי זהיר, כמובן, קצת יותר, אבל גם הוא אינו בוחל בביטויים קשים. כך, אנשי המחנה הניצי נוטים לכנות את יריביהם "תבוסתנים", ולעתים גם "בוגדים",<sup>4</sup> ואילו היונים אינם טומנים ידם בצלחת ומתייחסים לפוליטיקאים ואנשי צבא ישראלים בכירים בכינויים כמו "רוצחים" – למנחם בגין ואריאל שרון, למשל, בתקופת מלחמת לבנון הראשונה, או לאלוף דן חלוץ, כאשר זה היה אחראי כמפקד חיל האוויר על החיסולים הממוקדים.<sup>5</sup> גם בעימות בין חרדים לחילונים מרבים פובליציסטים ואנשי ציבור חילונים להתייחס לחרדים כ"פרזיטים"<sup>6</sup> ו"מוצצי דם", ואילו החרדים מציגים את החילונים כ"אנטישמים" ולעתים אף כ"נאצים".<sup>7</sup>

בהקשר זה מעניין להדגיש שני דברים: האחד, דווקא בשיח המעמדי, כלומר השסע בין עשירים לעניים, שהוא השסע החברתי המרכזי ברוב ארצות המערב,

- 
- 4 הערבי, משקף את הסגנון הבוטה משני צדי המתרגם: ח"כ ג'מאל זחאלקה (בל"ד) כינה בתחילת הישיבה את ח"כ אביגדור ליברמן (ישראל ביתנו) "פשיסט קטן וגזען", וזה החזיר לו כעבור דקות אחדות במילים "אתה גיס חמישי, בוגד במדינה שלך".
- 5 ראו, למשל, ההתייחסויות ליצחק רבין לאחר חתימת הסכמי אוסלו. בהפגנת אנשי שמאל מול ביתו של חלוץ ביוני 2006, שבה השתתפה גם בתו של ראש הממשלה דאז דנה אולמרט, אכן נישאו שלטים עם הכותרת "חלוץ רוצח" וכן הושמעו קריאות לתושבי השכונה: "תושבי צהלה, יש רוצח בשכונה!". ראו טל ימין-וולבוויץ, "בן-גביר נגד בתו של ראש הממשלה", nrg, 11.6.2006, [www.nrg.co.il/online/1/ART1/433/789.html](http://www.nrg.co.il/online/1/ART1/433/789.html)
- 6 כך, כינה ח"כ אופיר פינס, למשל, את החרדים בדיון ב-2001 על חוק שהציע להגדיל את ההטבות למשפחות ברוכות ילדים ונועד, כמובן, להיטיב עם החרדים. ראו שחר אילן, "חוק שערורייתי", הארץ, 2.12.2001.
- 7 כך למשל, הסופר והעיתונאי החרדי חיים ולדר טען בעיתון משפחה, מיום 13.11.2003, כי את "מעשי השמד" של ממשלת שרון ומפלגת שינוי בחרדים אי-אפשר להשוות לטרור האסלאמי, שכן הטרור הוא תולדה של רגשות, ואילו מעשי שינוי קרים ומחושבים, ולכן יש להשוותם למעשי הנאצים ביהודים. גם העיתונאית שלי יחימוביץ' (לשעבר יושבת ראש מפלגת העבודה) טענה באותה תקופה, שבה בלטה מפלגת שינוי עם 15 מנדטים בביקורת ארסית נגד החרדים, כי "במדינת היהודים צמחה לה באין מפריע אנטישמיות חדשה. קורבנותיה של אנטישמיות זו הם יהודים חרדים, ומחולליה הם יהודים חילונים". ראו שלי יחימוביץ', "אני מאשימה", גלובס-פירמה, אוקטובר 2003.

נוקט השיח הישראלי לשון די מתונה.<sup>8</sup> למעשה – למעט מקרים נדירים בתולדות המדינה (כמו אירועי ואדי סאליב בשנות החמישים והופעת הפנתרים השחורים בתחילת שנות השבעים) – השסע הזה כמעט שאינו מתבלט במרחב השסעים והוויכוח הציבורי.

שנית, ביטוי בולט נוסף לרמת החריפות של השיח הישראלי הוא שכיחות השימוש בהשוואות למשטר הנאצי (השוואה שבארצות מערביות רבות אסורה בחוק). מפגינים חרדים מרבים לכנות את השוטרים המפזרים אותם בכינוי "נאצים", וגם מפוני גוש קטיף רמזו לכך כאשר רבים מהם הצמידו לבגדיהם טלאי כתום. מנגד, גם המלומד המנוח ישעיהו ליבוביץ' נהג לכנות את חיילי צה"ל המשרתים בשטחים "יודו-נאצים". אפילו פוליטיקאי כמו יוסף (טומי) לפיד, שתפס את עצמו במובהק כאיש הזרם המרכזי (ובעצמו היה ניצול שואה ואף כיהן כיו"ר המועצה הבינלאומית של יד ושם), ציין פעם שכאשר הוא רואה את מצב הפלסטינים בשטחים הוא נזכר בסבתו שנספתה בשואה.

מצד אחד, אין פלא שדווקא במדינת היהודים יש שימוש נרחב במודל הנאצי, שהרי היהודים היו קורבנותיו העיקריים של משטר זה. הם נושאים אתם, יותר מכל אומה אחרת, את מוראותיו, וממילא הוא נוכח עמוק בזיכרון הקולקטיבי הישראלי. מצד אחר, היה אפשר לצפות שדווקא משום כך תהיה זהירות יתר בשימוש במודל הזה בשיח הפוליטי. והנה, בשיח החרדי והמתנחלי, ולעתים קרובות גם בזה של השמאל, אפשר למצוא השוואות כאלה.

יתר על כן: האלימות הטבועה בשיח הפוליטי הישראלי אינה מתבטאת רק במה שאנשים מרשים לעצמם לומר על יריביהם, אלא גם בקלות היחסית שבה הם מבקשים לעתים למנוע מיריביהם להתבטא (סתיומת פיות יכולה גם כן להיחשב סוג של אלימות פוליטית). אם אחד ממאפייניה של הדמוקרטיה המערבית הליברלית הוא הלגיטימציה הניתנת למגוון של עמדות, מקצתן מנוגדות ואף סותרות זו את זו בעליל, בשיח הישראלי דומה שהלגיטימציה הזאת נותרה בעיקר במישור המשפטי. בשיח הזה ניתנת לעמדות השונות –

8 בזיכרון הציבורי צרובה התבטאות חריפה של ח"כ עמיר פרץ (כיום שר) שהזהיר פעם כי אם הפער החברתי לא יצומצם, עתידים העניים לעלות על בתי העשירים בסביון. אולם התבטאות זו בולטת דווקא בשל נדירותה.

במיוחד ככל שהן קיצוניות יותר ומנוגדות לאמונת הזרם המרכזי (או המגזרים המרכזיים) בחברה – זכות השמעה, ואילו השיח הציבורי הרחב מבקש לא אחת להגביל אותן. כך למשל, בתביעות הנשמעות חדשות לבקרים להעמיד לדין אנשים שהתבטאו נגד המדינה בוטה, כדוגמת מנהיג הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית השיח' ראד סלאח. במקרה של סלאח, אפילו קריאות "תמימות" שלו בדבר הסכנה האורבת למסגד אל-אקצה נתקלו בתביעות להעמידו לדין מצד אישים כמו סילבן שלום, שהיה אז המשנה לראש הממשלה, ועוזי לנדאו, שהיה שר התשתיות.

למעשה, אפילו הלגיטימציה המשפטית הניתנת בדמוקרטיה המערבית לכל אמונה או השקפת עולם באשר היא, כל עוד אינה מלווה במעשים אלימים, אינה עניין מובן מאליה בישראל. כך למשל קיבלה הכנסת חקיקה הקובעת כי מפלגה או אדם שחרתו על דגלם התנגדות לאופייה היהודי או הדמוקרטי של ישראל, לא יוכלו להתמודד בבחירות.<sup>9</sup> בפועל נמנעו שופטי בג"ץ, בכל מיני נימוקים משפטיים, מלממש חקיקה זו, גם כשדנו בעתירות שלכאורה חייבו פסילה כזאת – נגד עזמי בשארה ואחמד טיבי (שיוחסה להם התנגדות לאופייה היהודי של ישראל) ונגד ברוך מרזל (שיוחסה לו התנגדות לאופייה הדמוקרטי).<sup>10</sup>

נראה שדווקא הימנעותם של השופטים מלממש חקיקה מפורשת של הכנסת מדגישה במובהק את הפער בין השיח המשפטי לשיח הציבורי בישראל בעניין חופש הביטוי; שהרי מעשה החקיקה, למרות היותו מעשה בעל אופי משפטי, נעשה על ידי פרלמנטרים שהם נבחרים ציבור, כלומר מייצגים את השיח הציבורי, ואילו מעשה הפסיקה הוא המייצג יותר מכול את הנורמה המשפטית.

9 חוק יסוד: הכנסת, סעיף 7א, ס"ק 1.

10 כל העתירות הוגשו לקראת הבחירות לכנסת ה-16. העתירות בעניין בשארה וטיבי הוגשו נגד החלטת ועדת הבחירות המרכזית לפסול את מועמדו, ואילו העתירה בעניין מרזל הוגשה נגד החלטת ועדת הבחירות לאשר את מועמדותו. כאמור, שלוש העתירות נדחו, ונשיא בית המשפט העליון דאז, אהרן ברק, קבע כי בהקשר של פסילת מועמדות לכנסת יש להעניק למילים "מדינה יהודית ודמוקרטית" משמעות מינימלית על מנת שלא להרחיב את אופציית הפסילה, שיש בה משום פגיעה בזכות יסוד.

## א. תולדות האלימות הפוליטית ביישוב ובמדינת ישראל: תקציר<sup>11</sup>

הנושא המדיני הוא הנושא המסעיר ביותר את דעת הקהל המקומית עוד מהימים שלפני קום המדינה, בימי היישוב. כיוון שבאותם ימים עדיין לא הייתה מסגרת פוליטית משותפת, אלא כל קהילה ניהלה את ענייניה לגמרי בנפרד (כמובן, מתוך עימות על עצם השליטה הפוליטית בארץ), הוויכוח המדיני נותב באותם ימים לאנשי ימין ושמאל שבתוך היישוב העברי ונגע לשני עניינים: היחס לשלטון הבריטי וגזרותיו, והיחס לערבים והתנכלויותיהם. אם היום אנחנו מתלוננים לעתים על רמת האלימות בשיח הפוליטי המקומי, צריך לחזור לקורות הימים ההם כדי להתרשם עד כמה היה אלים העימות דאז בהשוואה לימינו.

כך למשל, בחוגי הימין (בעיקר תנועת ברית הבריונים של אב"א אחימאיר, שנהנתה גם מתמיכת המשורר אורי צבי גרינברג) היו מי שכינו את חוגי השמאל, שתמך בהבלגה כלפי הבריטים והערבים גם יחד, "סנבלטים" (על שמו של הבוגד מימי עזרא ונחמיה), "בוגדים" וכדומה. אנשי ברית הבריונים אף נהגו לפוצץ בפועל אספות של התנועה היונית ברית שלום, שדגלה במדינה דו-לאומית. לא פלא אפוא שעם הירצחו של חיים ארלוזורוב, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות, נפל החשד כמעט באופן טבעי על אנשי ברית הבריונים. אבל גם תנועת העבודה לא טמנה ידה בצלחת, ואנשי פלוגות הפועל שלה הרשו לעצמם לעתים קרובות לפוצץ באלימות כנסים של מחנה הימין ואף להסגיר לידי הבריטים רבים מאנשי האצ"ל בתקופת הסוון.

למעשה, גם השמאל וגם הימין של אותם ימים נקטו אלימות מילולית ופיזית רבה. דומה שבכורתו של הימין בתחום האלימות המילולית ברורה יותר, אולם השמאל דווקא נטל את הבכורה בתחום האלימות הפיזית. שאלת הירצחו של ארלוזורוב על ידי איש ימין, למשל, נתונה במחלוקת עד עצם היום הזה, וועדת חקירה ממלכתית (ועדת ככור) שעסקה בכך כעבור יובל שנים אף קבעה במפורש שאנשי ברית הבריונים אינם אשמים ברצח (אם כי היא גם לא יכלה לקבוע מי

11 באיתור האירועים הרלוונטיים לחלק זה (אלה מהם שאירעו לאחר קום המדינה) נעזרתי רבות במחקר שכתבו שלי לוי ויונתן ארליך, אלימות פוליטית מצד יהודים בישראל, מסמך רקע שהוכן על ידי מרכז המחקר והמידע של הכנסת לבקשתו של ח"כ רן כהן, 17 באוגוסט 2005 (בעצם הימים של פינוי יישובי רצועת עזה וצפון השומרון בתכנית ההינתקות).

כן אחראי למעשה). לעומת זאת אין ספק באשר לאחריותה של תנועת העבודה לכמה מעשי אלימות פיזית מובהקים: לא רק ההסגרות בתקופת הסזון (שכללו גם עינויים של רבים מאנשי האצ"ל), אלא גם רציחתו של יעקב ישראל דה-האן, איש ציבור חרדי שנרצח בידי אנשי ההגנה לאחר שביטא התנגדות פומבית לרעיון הציוני, וכן הריגתם של עשרות אנשי אצ"ל על סיפונה של ספינת הנשק אלטלנה. בהקשר זה נראה שדמותו של אברהם סטבסקי מבטאת יותר מכול את הפער בין הדימוי למציאות בעניין שני המחנות. סטבסקי נחשד ב-1933 שירה בארלוזורוב והרג אותו, אולם אשמתו בעניין זה מעולם לא הוכחה, והוא שוחרר ממאסר. לעומת זאת אין עוררין על כך שסטבסקי עצמו נהרג מידי אנשי ההגנה על סיפון אלטלנה, לאחר שדוד בן-גוריון הורה לתקוף את הספינה.

הכוחניות הזאת נובעת, כך נראה, משתי תכונות שאפיינו את תנועת העבודה. ראשית, היא ראתה בעצמה אליטה נבחרת שזכאית להנהיג את העם מכוח החלוציות ועול ההגשמה שאנשיה נשאו על כתפיהם, וממילא רשאית לרסק את כוחם של המתנגדים לה. לעומת זאת יריביה מימין, שנתפסו כפשיסטים לכאורה, היו לרוב (במיוחד בהנהגת ז'בוטינסקי ובגין) בעלי תפיסת עולם לאומית פוזיטיבית – דווקא מתוך זהות זו הם חשו אחריות לאומית כלפי שאר חלקי האומה, ובכללם יריביהם האידאולוגיים. רק מיעוט קטן מהמחנה הלאומי, שהלך והצטמצם עוד יותר בעקבות פרשת ארלוזורוב, דגל בתפיסת לאומיות בעלת אופי פשיסטי ונגטיבי שטיפחה תחושת זכאות עצמית לרמוס את יריביה. שנית, במיוחד אצל בן-גוריון, תפיסת הממלכתיות נצבעה בצבעים של שלטון ריכוזי בעל סממנים ליניסטיים,<sup>12</sup> שאף היא יצרה הצדקה עצמית לריסוק היריבים בשם סכנת הפגיעה בממלכתיות.

הפער הזה בין דימוי למציאות נמשך גם לאורך שנות שלטונו של בן-גוריון בהנהגת המדינה. אמנם בן-גוריון לא הפסיק להזהיר מפני הסכנה הפשיסטית המגולמת בימין, אולם בפועל היו הרטוריקה והמעשים של הימין דמוקרטיים ואחראיים לעילא – למעט בפרשת הסכם השילומים, אז איים בגין לפתוח ב"מלחמה לחיים או למוות" אם תצביע הכנסת בעד חתימת ההסכם. אולם גם

12 הביוגרף שלו, מיכאל בר-זוהר, מציין במפורש את הערצתו של בן-גוריון ללנין ואת העובדה ששאב ממנו עקרונות הנהגה. ראו מיכאל בר-זוהר, בן-גוריון, תל אביב: עם עובד, 1975, כרך א, עמ' 160-180.

במקרה זה, לאחר שמאזינו המשולהבים אכן החלו ליידות אבנים לעבר הכנסת ופצעו כמה חברי כנסת, ובעקבות הביקורת הקשה שהוטחה בו, נרגע בגין ולא הפך את הסכם השילומים לעילה למלחמת אזרחים כפי שאיים תחילה.

מנגד – אמנם בן-גוריון עצמו לא הורה בשנות שלטונו על מעשים אלימים אקטיביים כלפי יריביו, אולם הוא אפשר לשב"כ, גוף שלטוני הפועל בפקוח הישיר של ראש הממשלה, לקיים האזנות סתר ליריביו ממפ"ם (מעשה שבהחלט אפשר לראות בו סוג של אלימות פוליטית), וכן פיטר עובדי ממשלה שהיו מזוהים עם מפלגות חרות ומק"י, שנחשבו בעיניו מחוץ לגדר הלגיטימיות; כמו כן מפלגתו של בן-גוריון, מפא"י, הרשתה לעצמה התנהגות שיש לה ממד אלים, גם אם לא פיזי, בחילונם הכפוי של עולי ארצות המזרח. מהלך זה הופסק רק לאחר התערבות המפלגות הדתיות והתנגדות למדיניות זו גם מצד בן-גוריון עצמו.

גילויי אלימות נגד השלטון באו בעיקר מקרב יוצאי לח"י. הארגון, שהייתה לו מנטליות מהפכנית ובשורותיו היו בעלי אידאולוגיות מהפכניות למיניהן, הוציא מקרבו התארגנויות מגוונות שלא בחלו בטרור פוליטי גם לאחר קום המדינה. כך למשל, כמה מיוצאי הארגון בעלי אוריינטציה ימנית-לאומנית יצרו את מחתרת צריפין. זו הטמינה פצצות בנציגויות מדינות מזרח אירופה בישראל (בשל התנכלויות ליהודים באותן ארצות) וכן במערכת השבועון העולם הזה. אנשי המחתרת הועמדו למשפט לפני בית דין צבאי (!), אף שהיו אזרחים, ומיקומו של בית הדין במחנה צריפין הוא שהעניק להם את כינויים העממי (במקור נקראה המחתרת "מלכות ישראל"). הם נידונו לעונשים של שנת מאסר אחת עד 12 שנות מאסר, אך כעבור שנתיים, בהמלצת שר המשפטים דאז פנחס רוזן (וברוח מגמה כוללת שרווחה באותם ימים של קיצוץ בעונשים של "טרוריסטים יהודים" על מנת שלא להופכם למרטירים בעיני אוהדיהם ושלא להחריף את הקיטוב האידאולוגי בציבור), הוענקה להם חנינה.

מן העבר האחר, גם שניים מיוצאי לח"י בעלי אוריינטציה שמאלית כנענית, עמוס קינן ושאלתיאל בן-יאיר, זרקו פצצות (בשני מקרים שונים, יום אחרי יום) לעבר ביתו של שר התחבורה הדתי דוד-צבי פנקס, לאחר שזה העז לתבוע השבתת כלי הרכב במדינה בשבתות בנימוק של צורך בחיסכון באנרגיה. למרבה המזל איש לא נפגע מן הפצצות, אולם פנקס נפטר מהתקף לב כחודשיים לאחר הטלתן, ויש הסבורים עד היום שמותו המוקדם הושפע מן האירועים הדרמטיים

סביבו. השניים הועמדו לדין אך זוכו מחמת הספק, לאחר שלא נמצאו ראיות מספיקות להרשעתם. קינן הודה רק בערוב ימיו במעשה.<sup>13</sup>

מוקד אלימות שלישי היה חוגים דתיים קנאים (מקצתם היו גם כן יוצאי לח"י), בהם גם הרב הראשי לעתיד מרכזי אליהו. אלה התארגנו במסגרת "ברית הקנאים" והציתו כלי רכב שנסעו בשבת או חנויות שמכרו בשר חזיר בירושלים. הם נעצרו לאחר שנכשלה תכניתם להטיל בכנסת פצצת עשן בעיצומו של דיון בסוגיית גיוס בנות לצה"ל. ברוח המגמה הסלחנית שתוארה לעיל, הוטלו על חברי ההתארגנות עונשי מאסר מינימליים, חצי שנה עד שנה, בנימוק של התחשבות ב"גילם הצעיר ורגשותיהם הדתיים".

גם מעשה האלימות הפוליטי החרף ביותר של תקופת בן-גוריון נקשר ביוצאי לח"י. הכוונה כמובן לרצח ד"ר ישראל קסטנר, מי שניהל משא ומתן עם הנאצים על הצלת יהודי הונגריה ונחשד בהפקרת רוב היהודים לטובת הצלת רכבת של מיוחסים. שלושת החשודים ברצח (שאירע במרץ 1957) השתייכו לקבוצה ימנית קיצונית של יוצאי לח"י בראשות ד"ר ישראל אלדר. בקרב העצורים בחשד למעורבות עקיפה ברצח היה עו"ד יעקב חרותי, שכמה שנים קודם לכן היה מנאשמי מחתרת צריפין. שלושת הנאשמים ברצח נידונו למאסר עולם, אך קיבלו חנינה כעבור שבע שנים בלבד.

מתברר אפוא שאף שסוגיות דתיות והמתח בין ימין לשמאל יצרו את מרבית אירועי האלימות הפוליטית בשנות היישוב ובשנים הראשונות למדינה, האירועים הקשים ביותר נבעו מהוויכוח בחברה הישראלית על אירועי השואה והיחס לגרמניה: כך סביב רצח ארלוזורוב,<sup>14</sup> כך סביב הסכם השילומים וכך סביב משפט קסטנר.

עם פרישתו של בן-גוריון מתפקיד ראש הממשלה ב-1963 והחלפתו בידי לוי אשכול השתנה מאוד הטון המקטב של השיח הפוליטי. אשכול יזם כמה צעדים מפייסים ברמה הלאומית: הוא העלה ארצה את עצמות זאב ז'בוטינסקי ובהמשך

13 ראו נורית גרץ, **על דעת עצמו**, תל אביב: עם עובד, 2009, עמ' 315-316.  
14 בתקופה שקדמה לרצח תקפו אנשי ימין את ארלוזורוב במילים קשות בשל אחריותו למשא ומתן עם גרמניה הנאצית, חודשים ספורים אחרי עליית היטלר לשלטון, בדבר העברת רכוש יהודי לארץ ישראל. זו הייתה הסיבה שהחשד המידי ברצח נפל על אנשי הימין.



דרכו אף ביטל את הממשל הצבאי שהוחל מאז קום המדינה על ערביי ישראל. אווירה פוליטית נינוחה יותר השתררה במדינה, עד הקיטוב המחודש שעורר המהפך הפוליטי ב־1977. בעשור שבין עליית אשכול למלחמת יום הכיפורים השתררה רגיעה בשיח המדיני הפנים־ישראלי, וזו אף אפשרה את הקמתה של ממשלת הליכוד הלאומי בשנים 1967–1970. לעומת זאת הסוגיות הכלכליות, שברוב ארצות העולם הן הגורם העיקרי לעימותים פנימיים ואף לאלימות פוליטית, מעולם לא היו בישראל נושא פוליטי מרכזי (מסיבות שינותחו בסעיף הבא).

המהפך הפוליטי חידד שוב את הקיטוב בתחום המדיני, וכעת נוספו לכך גם מניעים סוציולוגיים: השמאל הודח מבכורתו הפוליטית לאחר 44 שנות שלטון ללא מצרים בתנועה הציונית, ואין ספק שדבר זה עורר כשלעצמו מקדם עוינות ליריביו הוותיקים שקמו לפתע ליורשו. לעומת זאת הקבוצות המודרות לשעבר לא יכלו עוד לשאת את הדה־לגיטימציה מצד השמאל (בייחוד כשזו התמשכה גם לאחר שהודח מן השלטון, כאילו התקשה לקבל את גזר דינו של הבוחר), ולתגובתם הרטרית כלפיו היה אפוא ניחוח של חיסול חשבונות היסטורי ולא רק של עימות עכשווי על דרכי הפעולה בהווה.

ובכל זאת, אם מתבוננים ביחסים בין המחנות ברזולוציה מעמיקה יותר מעצם ציונה של רטוריקה הרדית חריפה, נראה שחל מהפך גם בחלוקת התפקידים בין המחנות (לעומת המצב בשנות היישוב): מעתה ואילך, וביתר שאת ככל שעברו השנים, השמאל הוא שהסתפק בביקורת החריפה, ואילו רק בימין צמחו מדי פעם בפעם גם מעשים רצחניים בוטים, שהתווספו לרטוריקה האנטי־שמאלית – בין שמדובר ברצח יריבים מבית, כמו אמיל גרינצווייג ורבין, או בפעולות המחתרת היהודית כלפי יריבים ערבים.<sup>15</sup>

הסיבה לכך היא לא רק עצם השינוי במעמדו של הימין, מגוף אופוזיציוני לגוף שלטוני. אדרבה, שינוי זה כשלעצמו היה אמור להוביל אותו ליתר מתינות במעשיו, שהרי עכשיו אינו זקוק עוד לאלימות יחידים בלתי לגלית, מאחר שכלי הממלכה עומדים לרשותו והוא יכול להפעילם למימוש דרכו. העניין הוא שהשמאל הלך ושינה את אופיו משמאל בעל תפיסת עולם שלטונית־ריכוזית

15 עם זאת ראוי להדגיש שהמעשים הללו גונו תמיד בחריפות קונסנזואלית על ידי כל אנשי הימין ה"לגיטימי".

לשמאל ליברלי-אינדיווידואלי, ולא היה יכול עוד להרשות לעצמו (מבחינה ערכית) אלימות פיזית, אלא לכל היותר מחאה מילולית בוטה.<sup>16</sup> לעומת זאת החוגים הרדיקליים בימין, שנבלמו בעקבות רצח ארלוזורוב (אף שלא הודו בו) ורצח קסטנר, צפו ועלו בד בבד עם שלטון הימין הלגיטימי, וגם אם המשיכו להיות מיעוט קטן, מדובר במיעוט שפוטנציאל הנזק שלו, כפי שהוכח, גדול בעליל. למעט מקרה המחותרת היהודית, שאר הפעולות האלימות במחנה הימין נעשו בידי פעילים קנאים יחידים שהחליטו למקד את פעילותם לא בעשייה פוזיטיבית למען תפיסת עולמם (התיישבות בשטחים וכדומה), אלא בפעילות נגטיבית נגד יריבים מבית ובמחוץ. בין היתר הדבר נבע מתסכול על כך שלמרות המהפך הפוליטי נשאר השמאל דומיננטי באליטות החברתיות – אקדמיה, תרבות, משפט ותקשורת – ומשם, לשיטתם, המשיך לפגוע בדרכו של הימין, אף שזה זכה ברוב דמוקרטי.

## ב. הפער בין רמת האלימות המילולית לבין האלימות הפיזית

על סמך רמת האלימות המילולית, כפי שתוארה בפתח המאמר, ועוצמת הרגשות סביב הנושאים הנתונים בוויכוח, היה אפשר לנבא כי האלימות המעשית (כלומר פיזית) בכל הנוגע לוויכוח הפוליטי בישראל תהיה נפוצה הרבה יותר. הרי הנחת העבודה היא ש"מילים אלימות מובילות להתנהגות אלימה". ואמנם רצח רבין – כביטוי הבולט ביותר של אלימות פוליטית בהיסטוריה הישראלית – נותח בשעתו בדיעבד כנובע בעיקר מן האלימות המילולית הרבה שקדמה לו ושלדעת רבים הכשירה לו את הקרקע. ברוח דומה, הרטוריקה האלימה מאוד שקדמה לביצוע תכנית ההתנתקות בקיץ 2005 יצרה ציפיות לרמת אלימות גבוהה גם בפועל. כך, אפילו אנשי מועצת יש"ע, הכוח הממסדי הממתן של המתנחלים,

16 הראיה החותכת לכך שהסיבה למהפך באחריות לאלימות קשורה יותר מכול לשינוי בדמותו של השמאל טמונה באותם מקרים ספורים שבהם היו פעילי שמאל קשורים בכל זאת להתארגנויות אלימות – קבוצת אודי אדיב בראשית שנות השבעים וקבוצת דרך הניצוץ בשנות השמונים. בשני המקרים מדובר בקבוצות ששיתפו פעולה עם ארגוני טרור פלסטיניים (במקרה של אדיב הדבר הוביל אותו לשיתוף פעולה גם עם שלטונות סוריה). לא במקרה הדבר נובע מן העובדה שמדובר בקבוצות בעלות אוריינטציה שמאלית-מהפכנית ולא ליברלית.

דיברו על כוונה "לסכל את הפינוי" ולא רק להסתפק בהתנגדות לו.<sup>17</sup> בהתאם לכך נערכו כוחות הביטחון באופן מתוגבר ביותר; עיתונאים ואנשי ציבור דיברו על סכנת מלחמת אחים וכדומה. גם בשמאל היו מי שדיברו אז על הצורך להתכונן ל"אלטלנה שנייה". כלומר, להנחתת מכת נגד אלימה וחד-משמעית נגד המתנחלים.<sup>18</sup>

בפועל הציפיות הללו התבררו לחלוטין. פינוי אלפי הישראלים מרצועת עזה וצפון השומרון התבצע בתוך שישה ימים בלי שנרשמה במהלכו שום אלימות פיזית משמעותית בין המפונים למפנים.<sup>19</sup> עיקר ההתמודדות של הכוחות המפנים הייתה עם התנגדות פסיבית לפינוי וגרירה של המוני המפונים מבתיהם או מבתי הכנסת שלהם. גם אז, ואף שמדובר בצעד שיש בו רכיב של הפעלת כוח פיזי, היא לא נענתה באלימות נגדית. באופן מעניין, ולא מקרי, הצעדים האלימים היחידים שננקטו באותם ימים על ידי מתנגדי ההתנתקות היו נגד תושבים ערבים שלא היה להם שום קשר ישיר לאירועים: במקרה אחד הרג החייל עדן נתן-זאדה ארבעה מתושבי שפרעם כארבעה ימים לפני הפינוי; ובמקרה אחר, בעיצומם של ימי הפינוי הרג אשר ויזגן, תושב שבות רחל שבשומרון, ארבעה תושבים פלסטינים שעבדו אתו. בשני מקרים אחרים הופעלה אלימות של מתנגדי הפינוי נגד עצמם: ב-17 באוגוסט 2005, תוך כדי הפינוי, הציתה את עצמה ילנה בוסינובה, תושבת קדומים; וב-31 באוגוסט, לאחר שהפינוי כבר הסתיים, הצית את עצמו ברוך בן מנחם מירושלים, עולה חדש מארצות הברית, במחאה על הפינוי. שניהם מתו מפצעייהם כעבור ימים אחדים של סבל. כל אלה הם כמובן מקרים חמורים, אבל גם הם היו ספורים, ובעיקר לא היה בהם שום רכיב של התנגשות, שממנה חששו הכול, בין הכוחות המפנים למפונים.

- 17 פנחס ולרשטיין, אז יו"ר המועצה האזורית בנימין ומי שנחשב אחד המתונים בין ראשי המתנחלים, קרא בגלוי "להפר את חוק ההתנתקות" ואף ציין שהוא עצמו "מוכן למות" על מזבח עצירת ההינתקות. ראו נדב שרגאי, "מחלוקת ביש"ע סביב היוזמה לפתוח בשביית רעב נגד הפינוי", הארץ, 2.2.2005.
- 18 כך למשל דיבר ח"כ אבשלום וילן ממרצ. ראו ארי שביט, "בדרך לאלטלנה 2", מוסף הארץ, 20.8.2004.
- 19 לעומת זאת אכן הייתה אלימות מילולית רבה מצד המפונים כלפי הכוחות המפנים, כולל השוואות לנאצים.

אפשר כמובן לטעון שעצם ההיערכות חסרת התקדים של כוחות הביטחון היא שיצרה את אפקט ההרתעה הנדרש. אבל האירוע שהתרחש כחודש לפני ההתנתקות – שבו המוני המתנגדים התאספו בכפר מימון ככוונה להגיע לגוש קטיף, והנהגתם החליטה שלא לנסות אפילו לפרוץ את גדרות היישוב ולהתעמת עם כוחות הביטחון – מוכיח שבהתנתקות הייתה הכרעה מודעת ומושכלת של ההנהגה שלא לפעול באלימות. החלטה זו אף ספגה ביקורת אחר כך מצד רבים במחנה הימין, בעיקר מקרב הצעירים המיליטנטים, וגם הביאה לשינוי המדיניות מאז ואילך, כפי שהומחש באירועי עמונה כמה חודשים לאחר ההתנתקות, שבהם הפעילו המתנחלים כוח פיזי והובסו.

הרמה הנמוכה של אלימות פוליטית פיזית בישראל (כאמור, להבדיל מרטוריקה אלימה) מודגשת במיוחד בהשוואה לסיטואציות דומות במדינות מערביות אחרות. כך למשל, רבים נוהגים להשוות את הסיטואציה של השליטה הישראלית בשטחי יהודה ושומרון לסיטואציה של השליטה הצרפתית בשעתו באלג'יריה. אבל כמובן של התקוממות המתנחלים בשני המקומות נגד תכנית פינוי ניכר, לפחות בינתיים, הברל עצום בין שתי הקהילות: המתישבים הצרפתים באלג'יריה יצרו ריכוז אדיר של קבוצות טרור ופעולות טרור לא רק נגד שכניהם האלג'ירים, אלא גם נגד השלטון הצרפתי; ואילו המתנחלים הישראלים ותומכיהם הפעילו עד היום, בהשוואה, רמה נמוכה למדי של אלימות – בעיקר כשמדובר באלימות נגד יהודים (בעניין הערבים הלגיטימציה שהם נותנים לעצמם להפעלת אלימות גבוהה בהרבה), גם כשמביאים בחשבון את רצח רבין ואת רצח אמיל גרינצווייג.

כמו כן לכאורה היה אפשר להעריך שאם צפוי הברל בין המתנחלים הצרפתים לישראלים בתחום האלימות, הוא יהיה לרעת הישראלים – שהרי למתיישבים הצרפתים בשעתו היה רק אינטרס אישי בהישארותם בשטח, ואילו המתנחלים הישראלים מדברים בשם מגוון רחב של אינטרסים: גם האינטרס האישי, אבל בצדו גם נימוקים ביטחוניים, היסטוריים ודתיים, שלכאורה היו אמורים ליצור רמת נחישות גבוהה בהרבה מזו של המתנחלים הצרפתים, וממילא גם רמה גבוהה יותר של אלימות.

יתר על כן, הדפוס של אלימות פוליטית נמוכה יחסית נשמר גם בתחומים אחרים של השסעים החברתיים בישראל. כך למשל, רמת הפערים הכלכליים בישראל היא מן הגבוהות בעולם המערבי: דוח של מרכז המידע והמחקר של

הכנסת, שפורסם ביוני 2012, גילה כי לפי מדד ג'ני, הבוחן את רמת השוויון הכלכלי, ישראל נמצאת במקום החמישי ברמת הפערים הכלכליים בקרב מדינות OECD.<sup>20</sup>

ברוב ארצות העולם פערים מסוג זה מביאים להתפרצויות של מהומות סוערות, בעיקר על רקע אירועים נקודתיים של העלאת מחירי מצרכים חיוניים, מוות של חסרי בית וכדומה. והנה, למרות רמת הפער הגבוהה יחסית כמעט שלא נרשמו בהיסטוריה הישראלית מהומות אלימות על רקע הפער הכלכלי. אם היו מהומות כאלה, הן היו דווקא בעשורים הראשונים למדינה, שבהן רמת הפער דווקא הייתה נמוכה יחסית;<sup>21</sup> ואילו השנים האחרונות, שבהן עלתה מאוד רמת הפער החברתי, דווקא היו שקטות יחסית – אפילו בהשוואה לארצות לא דמוקרטיות (שבהן הציבור חושש יותר לצאת למהומות בשל תגובה חריפה מצד השלטונות) כמו ירדן ומצרים, שהתקיימו בהן הפגנות סוערות ואלימות בעקבות העלאת מחירי הלחם. המחאה החברתית של קיץ 2011 אמנם שברה שתיקה ציבורית ארוכה בתחום הכלכלי, אבל גם היא בלטה בהתנהלותה המאופקת בדרך כלל, ואף צוינה ככזו על ידי משקיפים ממדינות אחרות המכירים מציאות אחרת. גם ציבור הסטודנטים, שבעולם המערבי נחשב בדרך כלל בעל מודעות פוליטית גבוהה ונכונות רבה מהמקובל לפרוץ גדרות ולהסתכן באלימות (למשל במהומות הסטודנטים בצרפת ובארצות הברית בקיץ 1968), נחשב בישראל ציבור קונפורמי למדי שאינו עולה על בריקדות, ודאי לא בריקות אלימות, גם כשמדובר באינטרסים ישירים שלו, כמו העלאת שכר הלימוד, שלא לדבר על מאבקים חברתיים-כלכליים.

סיכומו של דבר: נראה שלמרות דימוי עצמי (ולעתים גם חיצוני) מאוד לא קונפורמי של הישראלים, ואף על פי שהרטוריקה של השיח הפוליטי אכן טעונה ואלימה מאוד, בפועל נרשמה בישראל רמה נמוכה יחסית של אלימות פוליטית. יש אפוא צורך לברר, מתוך כלל רכיביה הייחודיים של החברה הישראלית

20 צבי זרחה, "דו"ח: ישראל עדיין מובילה בשיעורי העוני בעולם המפותח", דה מרקר, 24.6.2012.

21 גם בעשורים הראשונים מדובר בסך הכול בשני אירועים בולטים: מהומות ואדי סאליב ב-1959 ומהומות הפנתרים השחורים בראשית שנות השבעים. שני האירועים הללו, עם כל חריפותם ועוצמתם, נזכרים כעימותים חברתיים יוצאי דופן, המדגישים דווקא את השקט היחסי הכללי ביחס לסוגיות כלכליות-חברתיות בישראל.

ושל השיח הפוליטי שלה, מהו הרכיב שיש לו פוטנציאל למתן את האלימות הפוליטית באופן יוצא דופן, בהשוואה למדינות המערב בכלל ובוודאי בהשוואה לרמת הרטוריקה האלימה של השיח הישראלי עצמו.

דומה שמתוך כל הרכיבים הפוטנציאליים הרכיב הרלוונטי ביותר הוא עוצמת האיום החיצוני המשמעותי הנושא בעורפה של החברה הישראלית. בעקבות האיום הזה, כך נראה, יש בחברה הישראלית חשש כבד מכאוס פנימי שיתוסף לאיום החיצוני ויסייע לאויב לתקוף ביתר קלות. בהקשר זה יש לזכור גם את המיתוס ההיסטורי הטבוע עמוק בלבם של הישראלים (בעיקר המחזיקים בגישה הדתית-שמרנית, שהם בעלי הפוטנציאל הגדול יותר לאלימות פוליטית בתחום המדיני), שלפיו חורבן בית שני נגרם בשל "שנאת חנם"<sup>22</sup>, או מן העימות הפנימי שפורר את כוחם של היהודים מול האימפריה הרומית.

סביר שניתוח צבאי-מדיני יעלה שהלקח הזה אינו אלא מיתוס, שהרי כוחה של האימפריה ודאי היה מאפשר לה לגבור על היהודים גם אילו היו מאוחדים (הראיה, מרד בר-כוכבא נכשל אף שאין דיווחים על עימותים פנים-יהודיים קשים במהלכו). אבל כלקח חברתי-חינוכי, בוודאי בימי הגלות, כאשר פיצול פנימי באמת היה יכול לפורר את היהודים, אין ספק שמדובר במיתוס בעל ערך חיובי.

מכל מקום, החשש מכאוס פנימי יוצר כמה תופעות שהמכנה המשותף שלהן הוא חשש מ"קיצוניות" באשר היא – ימנית או שמאלנית, דתית או חילונית, יהודית או ערבית – ורצון להתכוונן לעברו של מרכז מדומיין, קונצנזואלי למדי. התוצאה בפועל היא התנהגות סולידרית לכאורה. למעשה, ההתנהגות הזאת נובעת לא מיצר סולידריות פוזיטיבי, אלא מחשש נגטיבי מהתפוררות, שמעצב התנהגות קונפורמית, יותר מסולידריות אמיתית.

הנה כמה מן התופעות היכולות להיות מוסכרות באמצעות התכונה הזאת:

- נטייתם של ישראלים לאמץ את עמדות ראש הממשלה המכהן, ולעתים אף את השינויים התכופים בעמדותיו. נוהג זה נובע מדיסוננס קוגניטיבי

22 הגמרא, במסכת יומא ט ע"ב, אומרת במפורש: "בית ראשון חרב בגלל עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות. בית שני חרב בגלל שנאת חנם". ברוח זו גם נפוצו סיפורים ספציפיים כדוגמת העימות בין קמצא, ובר קמצא, ש"בגללו" חרבה ירושלים. ראו גיטין נה ע"ב-נו ע"א.

המוביל למשאלת לב שמנהיגינו אכן יודעים את אשר הם עושים (המשמעות של החלופה, שלפיה מדובר בכניעה ללחצים או במדינאות שאינה מסוגלת לחזות את הנולד, מפחידה מדי עבור הישראלים). דוגמה מובהקת לכך היא הליכתו של הציבור אחר אריאל שרון, הן בבחירות 2003 כאשר הציג עמדה המתנגדת לכל נסיגה חד-צדדית הן לאחר מכן, כאשר שינה את עמדתו מן היסוד ותמך בנסיגה חד-צדדית מכל רצועת עזה.

- הנטייה הישראלית שלא לעלות על בריקות ולא לצאת למאבקים חזיתיים, ובכלל זה בנושאים שנחשבים מקוממים מאוד, כמו כפיית נישואים דתיים ומניעת תחבורה ציבורית בשבת. במקום זאת מעדיפים הישראלים לעקוף את האיסורים ולמצוא להם פתרונות אישיים (נישואים בקפריסין, פתיחת חנויות בשבת בניגוד לחוק ועוד).
- ההתנגדות הרחבה לכל ביטוי של סרבנות צבאית או אפילו למרי אזרחי. לכאורה, רמת ההתנגדות הרטורית של אנשי השמאל לשליטה בשטחים, ומנגד רמת ההתנגדות הרטורית של אנשי הימין לפינוי יישובים, הייתה אמורה לגרום לתופעות רחבות של עידוד סרבנות. ובכל זאת הרוב המכריע של אנשי הציבור והרוח מן השמאל דוחה בתוקף סרבנות לשרת בשטחים ואף סרבנות לפעולות שיטור ספציפיות, כמו עמידה במחסומים וסריקת בתי אזרחים; ועד לשנים האחרונות גם אנשי הימין נזהרו מאוד מעידוד סרבנות לפינוי יישובים (על הסיבות לשינוי ראו בהמשך).
- התופעה הבולטת ביותר היא כנראה זו שציינתי בראשית הדברים: הפער הבולט בין רמת האלימות של הרטוריקה הפוליטית לבין זו של האלימות בפועל. למעשה, סביר מאוד ששני צדדיו של המטבע הזה נובעים מאותה תכונה של איום חיצוני קיומי. רוצה לומר: מצד אחד האיום החיצוני הוא שגורם לרטוריקה הפוליטית בישראל להיות אלימה מאוד, שהרי הוויכוח אינו ויכוח אינטלקטואלי בלבד, אלא עימות קיומי שבו שני הצדדים משוכנעים בכנות שעמדת הצד השני מסכנת את עצם קיום המדינה וממילא גם את חייהם הפרטיים. מצד שני, אותו איום חיצוני עצמו גורם גם ליריבים הפוליטיים להיות זהירים ולא להוסיף לאיום החיצוני גם כאוס פנימי בדמותו של עימות אליים.

## ג. שינוי מדאיג: הימין אחרי ההינתקות

ברור שהפער שצוין כאן בין הרטוריקה האלימה לבין הפרקטיקה המתונה יחסית הוא בגדר נתון משמח לדמוקרטיה הישראלית. הרי בסופו של דבר אם יש צורך לבחור בין רטוריקה אלימה לפרקטיקה אלימה, אין ספק שעדיף המצב של רטוריקה אלימה ופרקטיקה מתונה. עם זאת ראוי לשים לב להתפתחות מדאיגה שמפריכה לכאורה את תקפותו של הניתוח שלעיל – אופיו של מאבק המתנחלים בשנים האחרונות. עוד לפני הפינוי מרצועת עזה בקיץ 2005, אבל בעיקר לאחריו, מרשים לעצמם כמה מצעירי המתנחלים ותומכיהם לפגוע בפלסטינים חפים מפשע כביטוי לתסכוליהם הפוליטיים במאבקם מול השלטון הישראלי.<sup>23</sup> כך, כאשר מפונים מאחזים, למשל, גובים אותם צעירים קיצונים "תג מחיר" על פעולות אלה באמצעות פגיעה במטעי זיתים או שדות השייכים לפלסטינים.<sup>24</sup> כמו כן בעיקר מאז ההתנתקות קיצוני הימין מרכים להתנגש עם רשויות המדינה, ובעיקר עם כוחות הביטחון. רמת האלימות שהופגנה, למשל, בעת פינוי מאחז עמונה, כחצי שנה לאחר ההתנתקות, הייתה גבוהה בהרבה מן האלימות שהופגנה בהתנתקות, אף שבמקרה זה היה מדובר בהריסת תשעה בתים (לעומת הרס חבל ארץ שלם בתקופת ההתנתקות). לצורך העניין גם לא משנה אם האלימות שהופגנה שם הייתה יוזמה מלכתחילה על ידי אנשי הימין, או שנוצרה רק בתגובה לאלימות של הכוחות המפנים. העובדה היא שבכל מקרה היא הייתה קשה מזו שהופגנה בהתנתקות (גם שם יכלו לכאורה המתיישבים להגיב לפינוי באלימות קשה). נוסף על כך חשוב לציין שהמתנחלים עצמם הצדיקו את התנהגותם האלימה לא רק כתגובה לפינוי עצמו, אלא גם ברצון הפוליטי "למחוק את חרפת גוש קטיף".<sup>25</sup> גם המקרים של פגיעה בקציני צה"ל – אם

23 אין פלא שמדובר בצעירים. בכל המגזרים ובכל העמים נוטים הצעירים לקיצוניות יתר, הן מתוך התעלמות אידאולוגית ממורכבות החיים וצורכיהם הן בשל נתון סוציולוגי פשוט: הצעירים עוד לא הקימו משפחות, ולכן יש להם פחות אחריות לזולתם, וממילא נכונות יתר להיאבק ולשלם מחיר בשל כך.

24 אנשיל פפר, "מגיני המאחזים מציגים: תג מחיר", הארץ, 2.6.2009.

25 כך, למשל, כתב משה פייגלין באתר האינטרנט של תנועתו "מנהיגות יהודית": "מה שעשה הנוער הגיבור בעמונה היה מחיקת חרפת קטיף. הוא החזיר ליהודים את כבודם, ולכן גם את זכות קיומם הפיזית, כי כל קונספציות האחוה והאהבה שפיטמה הציונות הדתית את הנוער הזה, התבררו בקיץ כשקר אכזרי. לימדנו את בנינו להתנשק עם



באמצעות הטחת אמירות קשות בקצינים כדוגמת אלעזר שטרן או יאיר נווה, אם בפגיעה בצמיגי מכוניותיהם ואם בהפגנה ליד בתיהם הפרטיים – החריפו מאוד מאז ההתנתקות, וכך גם רמת הנכונות לפעולה פסיבית כמו סירוב פקודה. נראה שאף על פי ששני סוגי האלימות – נגד ערבים ונגד יהודים ורשויות השלטון הישראלי – החריפו מאוד בעקבות ההתנתקות, יש בכל זאת להבחין ביניהם. כשמדובר באלימות כלפי ערבים, בחוגי הימין הקיצוני קל הרבה יותר לחצות את הסף. זה נכון בוודאי מבחינה ערכית ואידאולוגית, אבל גם מבחינה פוליטית וסוציולוגית: לעימות עם הפלסטינים לא נלווית המשמעות של עימות פנימי שעלול להתווסף לעימות הקיצוני. אדרבה, הוא עצמו העימות הקיצוני; ובעימות הזה – לשיטת הימין הקיצוני – יש להפגין יד קשה כדי לנצח. לעומת זאת עימות עם רשויות השלטון או עם יהודים מן השורה הוא בהחלט בגדר עניין פנימי שהוספתו לעימות הקיצוני עלולה לסכן עוד יותר את הבית הלאומי, ומשום כך – גם לשיטת הימין הקיצוני – יש להיזהר בו הרבה יותר. מעניין לציין בהקשר זה שעומת עם ערביי ישראל נחשב בקרב היהודים, ובכלל זה אנשי הימין, חלק מעימות פנימי שאין להוסיפו לעימות הקיצוני, והראיה היא הזוהרות היתרה שנוקטות הרשויות, אבל גם אזרחים מן השורה, בכל הנוגע לעימות כזה. אם ניכרת בכל זאת מאז ההתנתקות נכונות של הימין הקיצוני להחריף גם את רמת העימות הפנים-יהודי בסוגיית פינוי יישובים, היא נובעת מאחת משלוש הסיבות האלה: אנשי הימין, למעט קומץ קיצוני במיוחד, אינם מתכוונים באמת לרסק את הריסונים שאפיינו אותם בעבר בעימות הפנימי. כל עניינם הוא "להפחיד את הממשלה" על ידי הקצנה מסוימת של הצעדים. המחשבה היא שאם הממשלה לא תירתע ותעז בכל זאת לפנות יישובים, מנהיגות המתנחלים תחזור ותאמץ את העמדה האחראית ולא תקרא לסרכנות המונית וכן תשתדל למנוע מעשי אלימות. מובן שבגישה כזאת יש סיכון שלאחר שחרור השושים מרצבם, ולו שחרור רטורי, גם ההנהגה תתקשה לרסן אותם ביום פקודה; אפשרות שנייה – מנוגדת במהותה לקודמת – רמת התסכול שיצרה ההתנתקות, והחשש מחזרת התקדים גם ביהודה ושומרון, יצרו נכונות לאובדן הריסונים הקודמים, ובכלל זה נכונות לקחת סיכון שהעימות הפנימי יתווסף לעימות הקיצוני; ואפשרות

---

צפעונים". משה פייגלין, "מחיקת חרפת קטיף וההמשך הנדרש", מנהיגות יהודית, <http://he.manhigut.org/general-articles/2312---?format=pdf>; 2.2.2006

שלישית, ייתכן שגם האמונה הדטרמיניסטית של רבים במחנה הדתי-לאומי (שבתוכו, ולא במחנה הימין החילוני, מתקיימת ההקצנה של השנים האחרונות) בתהליך הגאולה הבלתי הפיך מאפשרת להם להאמין שגם אם יחצו כמה קווים אדומים במאבקם, לא ייגרם שום נזק ממשי למפעל הגאולה.

אכן, ראוי לשים לב שהנכונות להחרפת העימות הפנימי, בניגוד לקוד הישראלי הקונפורמיסטי, שבו כאמור הרטוריקה אולי אלימה מצד כל המחנות אבל הפרקטיקה זהירה למדי, מאפיינת גם היום רק קבוצות בקרב המחנה הדתי-לאומי. משום כך ברור שהיא נובעת ממאפיינים מיוחדים של המחנה הזה, כפי שפורט בפסקה הקודמת. העובדה שהתופעה הזאת אינה מאפיינת מחנות אחרים – לא את הימין החילוני, וגם לא את השמאל, שאינו מגיב לקריאה הימנית הגורפת לסרבנות בקריאה גורפת משלו – מוכיחה שההקצנה במאבק המתנחלים לא שינתה את אופיו המהותי של השיח הפוליטי הישראלי, אלא נותרה בגדר יוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל.<sup>26</sup>

הקוד הישראלי הבסיסי עדיין מבקש להיזהר מעימות פוליטי אליים. אדרבה, משמעות הדבר, בין היתר, היא שההקצנה העוברת על הימין הדתי רק תרחיק עוד יותר את אנשיו מלב ההסכמה הישראלית, ובאופן פרדוקסלי תשיג מטרה הפוכה מזו שמקווים לה הנוקטים דרך זו. כך, עלולה להיווצר נבואה המגשימה את עצמה. כלומר, עצם הקצנת הימין הדתי תרחיק אותו עוד יותר מהקונסנזוס הישראלי ותקרב את תסריט הפינוי. תסריט כזה יאלץ את הימין ההולך ונעשה מנודה לממש את איומיו, בהיעדר יכולת ממשית להשפיע בשדה הפוליטי הישיר.

26 כמובן, בהנחה שלאורך זמן המתרחש במחנה אחד, בוודאי מחנה משמעותי בשיח הפוליטי, משפיע גם על מחנות אחרים, ייתכן שבעתיד נראה שינוי גם במגזרים אחרים. אבל נכון לעכשיו המחנות האחרים בשיח הפוליטי – הן בתחום השסע המדיני הן בשסעים אחרים – עדיין נאמנים לקוד הזהיר.

# ה"אנחנו" הישראלי ושאלת הסולידריות

אבי שגיא

התשובה על השאלה מי כלול ב"אנחנו" הישראלי, ומשום כך נמנה עם המרחב הסולידרי, ברורה לכאורה: ב"אנחנו" הישראלי חברים כל האזרחים הישראלים; ה"אנחנו" הוא הקהילה האזרחית בישראל. אכן, קהילה זו אינה הקהילה היחידה שבה חברים האזרחים, שכן יש הקשרים שונים של "אנחנו" שהאזרחים הישראלים שותפים להם. ישנה הקהילה המכוונת על יסוד ההקשר ההיסטורי-תרבותי-לאומי, שה"אנחנו" שלה מתייחס ליהודים, לערבים, לחרדים, לחילונים וכיוצא באלה. ישנו ה"אנחנו" המגדרי – "אנחנו הנשים" או "אנחנו הגברים", ויש עוד הקשרים רבים ומגוונים. קבוצת ה"אנחנו" הישראלית מציינת קהילה שמורכבת מקהילות משנה, דהיינו מ"אנחנו" אחרים. קהילות אלו קטנות יותר יחסית לקהילת ה"אנחנו" הישראלית האזרחית.

ואולם ככל שתשובה זו נראית פשוטה היא אינה כזאת, היא מטשטשת ומעלימה רכיבים חשובים שהמונח "אנחנו" מצייין: ל"אנחנו" הישראלי יש משמעות שונה לפחות עבור חלקים מרכזיים שמכוננים קהילות "אנחנו" אחרות. קחו לדוגמה את הביטויים "אנחנו הדתיים" או "אנחנו הפלסטינים בישראל". המונח "אנחנו" מצייין כאן סוג של תודעה עצמית ייחודית של המשתמשים בו בגוף שני רבים, והוא מבטא יחסי זיקה שאינם דומים ליחסי הזיקה ב"אנחנו" הישראלי. לאמיתו של דבר המונח "אנחנו" בהקשרים אלה אינו מסמן קבוצה שאפשר תמיד לזהותה מבחוץ, שכן הוא מבטא סוג של קרבת נפש המתגלמת בדיספוזיציה הייחודית למבטאים מונח זה.

המונח "אנחנו" המבוטא על ידי דובריו בגוף ראשון רבים מצייין הרחבה של האני היחיד, והוא בעל משמעות מיוחדת: ה"אנחנו" הוא הקהילה שבה זולתי הוא אני אחר כמוני, שאני מקבל אותו כאני ורואה בהווייתנו המשותפת חלק מכיוון האני שלי. ה"אנחנו" קודם ל"אני", ומתוכו ובתוכו מפרש האני היחיד את עצמו; הדתי, החילוני, האישה, הפלסטיני, וכל מי שמתמש במונח "אנחנו" כדי לציין את עצמו ואת זולתו, מבטא במפורש את חשיבותה ואת מרכזיותה של קהילת ה"אנחנו" בכינונו העצמי. היא קודמת להווייתו כיחיד, ובוודאי היא יסוד מרכזי

כנינון זהותו. ה"אנחנו" אינו אפוא אוסף של יחידים מובדלים זה מזה, אלא יחידים שעיצובם העצמי ותודעתם שזורה בקיומם של אחרים הכלולים במסמן זה. היידגר, כאחד ממבטאיה של המסורת האקזיסטנציאליסטית, הבלית תובנה זו וקבע כי ה"היות עם האחר" היא תבנית בסיסית בקיום האנושי.<sup>1</sup> ה"אנחנו" מבטא שותפות מכוננת ראשונית שמייסדת ומשקפת את הסולידריות של חברי קהילת ה"אנחנו". אלה פונים זה לזה בחמלה, דאגה ואכפתיות. סולידריות זו הופכת את כאבו של הזולת לכאבי, את סבלו לסבלי ואת שמחותיו לשמחותיי. אנו מופנים זה כלפי זה ולפיכך חווים באמפתיה ובקרבת נפש את העובר על זולתנו. הסולידריות המניעה פעולה בפועל היא אפוא הביטוי הממשי לחברות בקהילת "אנחנו" מסוימת.

מנקודת מבט זו חברות בקהילה האזרחית הישראלית אינה מספקת את החוויה של חברות בקהילת "אנחנו". החברות בקהילה זו מציינת את ההשתייכות למערך הזכויות והחובות האזרחי הפוליטי של הכלולים בקהילה האזרחית הישראלית. שיח הזכויות הוא שיח אופייני לקהילה האזרחית. במסגרת שיח זה כל ישראלי הוא בעל זכויות וחובות שנקבעות על ידי מערכת החוק הישראלית. החוק הישראלי, בהיותו חוק מדינה, מחייב לא רק את החבר בקהילה האזרחית, אלא גם את כל המתגורר בה. אבל לאזרח הישראלי יש מעמד מיוחד בחוק מבחינת חובותיו וזכויותיו, בייחוד בכל הקשור להיותו הריבון האחרון של קהילה זו. מעמד זה קשור בעיקרו לשיח הזכויות והחובות של האזרח ולא ליחסים הנרקמים בין האזרחים עצמם. ה"אנחנו" מנקודת מבט זו מייצר קבוצה שהמשותף לה הוא מעמדה כלפי החוק והמדינה. כלומר, מוקדה של הקהילה האזרחית מופנה החוצה אל עבר המדינה ומוסדותיה ואינו מציין בהכרח קבוצה שמופנית פנימה אל עצמה ואל היחסים הפנימיים המכוננים בתוכה.

המסד האזרחי המכונן על ידי שיח הזכויות אינו מייסד את החיים החברתיים, הוא מכונן את התשתית שעל בסיסה ייבנו החיים החברתיים הבין-אישיים. בלשונו של ג'רמי וולדרון (Waldron): "חוקים לא אישיים וזכויות מספקים את

1 ראו Martin Heidegger, *Being and Time*, trans.: John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, pp. 149-224

הבסיס להתחלות חדשות וליזומות מוסריות המאתגרות את התחושות הקיימות".<sup>2</sup> וולדרון טוען, בצדק, שכוחה של מסגרת הזכויות הוא דווקא בהיותה מנותקת מהקשר החברתי המידי, מאחר שניתוק זה מעניק את הביטחון ואת הוודאות שיש הגנה לקיום האנושי הבסיסי בלא קשר כלשהו לשינויים הפנים-חברתיים.<sup>3</sup> למרות החשיבות והיסודיות של הקהילה האזרחית היא עלולה לייצר יחס של ניכור בין החוסים תחת מטרייתה, שכן השיח שהיא מייצרת הוא שיח של זכויות וחובות. שיח זה אינו משום דיאלוג או פנייה הדדית שמייצרת שותפות. הוא מתנהל תדיר בעניין אינטרס מסוים, והפגישה עם האחר נעשית רק דרך הפרספקטיבה של האינטרס הנידון. יתר על כן שיח זה מכונן יחסים היררכיים ולא סימטריים: יש תובע ויש נתבע. האזרחים עומדים אלה מול אלה בתיווכו של החוק ולא מתוך עניין עמוק של אני בזולתו. הקהילה האזרחית מניחה את המסד לאפשרות של ניכור וזרות, שבמסגרתו הקשר שבין חברי הקהילה האזרחית מבוסס על גורם החיצוני להם – המדינה ומוסדותיה. קשר זה אינו מחייב זיקה הדדית, אכפתיות וראיית ה"אנחנו" כיסוד מכונן של האני. השיח האזרחי הוא אינסטרומנטלי. האזרחים משוחחים זה עם זה מנקודת מבט אגואיסטית, ללא אכפתיות יתרה כלפי האחר.<sup>4</sup> תובנה זו נוסחה בתמציתיות על ידי וולדרון: "לעמוד על זכותך פירושו להרחיק את עצמך מאלה שכלפיהם התביעה מוסבת: להכריז, כך אפשר לומר, על פתיחה של פעולות איבה; להכיר בכך שקשרי שארות חמים אחרים, רגשות ואינטימיות שוב אינם יכולים להתקיים".<sup>5</sup>

בעקבות הבחנתו של הסוציולוג הגרמני פרדיננד טניס (Tunnis; 1855–1936) בין גולשפט (Gesellschaft; התאגדות) לגמיינשפט (Gemeinschaft; קהילה) השגיר בובר את ההבחנה בין קולקטיב לחברותא או עדה:

- Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 376. להרחבה ראו פרק 15. (כל התרגומים במאמר זה הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת).
- 2 שם, עמ' 379. לדיון מפורט בסוגיית שיח הזכויות וטיבו ראו בספרי – אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 135–154.
- 3 ראו Jeffrey C. Alexander, "The Paradoxes of Civil Society," *International Sociology* 12 (1997), pp. 115–133.
- 4 Waldron (לעיל הערה 2), עמ' 373.

הקולקטיביות אינה חיבור אלא תכריך; כבושים יחד, יחיד לצד יחיד, מצוידים במשותף, ערוכים במשותף, אין קשר של חיות מאדם לאדם אלא בשעור הדרוש להלהיב את הצעידה. ואילו חברותא, חברותא מתהווה, משמעה ריבוי אישים שאינם עוד זה אצל זה אלא זה עם זה, שעם היותם הולכים יחדיו אל מטרה מסוימת, הרי בכל נקודה ונקודה שברצונם מרגשים הם רגש של נהיה זה אל זה, של הויה דינאמית זה לעומת זה, של זרימה מ"אני" ל"אתה". אין חברותא מצויה אלא במקום שחברותא מתרחשת. הקולקטיביות מבוססת על כליה מאורגנת של האישיות. החברותא על עילויה וחיוקה של האישיות תוך כרי מגמת הדבקות זה בזה.<sup>6</sup>

החברותא מבטאת יחס ראשוני בין אדם לזולתו שבו מתרחשת ההתגבשות של ה"אנחנו" שמרכזה מופנה פנימה,<sup>7</sup> לא כשלב או כאמצעי לתכלית חיצונית לזיקה זו. בניגוד לכך הקהילה האזרחית מופנית החוצה ומוקדה הוא המדינה ומוסדותיה. לפיכך האזרחות הישראלית אינה מייסדת בהכרח "אנחנו" במובן של חברותא או גמיינשפט. אדרבה, היא עלולה להגביר את חומות הניכור וההסתגרות בתוך החברה הישראלית בעקבות שיח הזכויות.

המסקנה הנובעת מדברים אלו היא שה"אנחנו" הישראלי אינו יש נתון ומוגמר. הוא מציין אפשרות פתוחה ועומדת שעשויה להתממש ועלולה שלא להתממש. המימוש מותנה בשאלה: האם יפנו האזרחים הישראלים אלה אל אלה, יחצו את חומת הבידול ששיח הזכויות האזרחי יוצר וייהפכו ל"אנחנו", לחברותא? המדד הראשוני להתגבשות של חברותא זו הוא בפיתוחו של יחס סולידריות כלפי הזולת.

כדי לבאר את חשיבותו ואת משמעותו של יחס הסולידריות כנינון קהילתי ה"אנחנו", אנתח שתי תפיסות רווחות בשאלת משמעותה של הסולידריות. האחת, שאכנה "מטפיזית", הוצגה על ידי אלבר קאמי; והשנייה, שאכנה "ריאליסטית", הוצגה על ידי ריצ'רד רורטי (Rorty). טענתי היא שהאתאוריה של הסולידריות המטפיזית אינה מספקת מענה לשאלת כינונו של ה"אנחנו". לעומת

6 מרטין בובר, נתיבות באוטופיה, תל אביב: עם עובד, תש"ז, עמ' 23.

7 ראו שם, עמ' 140-141.

זאת התאוריה הריאליסטית הולמת יותר את ניסיון חיינו בעיצובה של קהילת ה"אנחנו"<sup>8</sup>.

לפי התפיסה הראשונה, הסולידריות היא מטפיזית משום שהיא מוסבת כלפי המהות האנושית הבסיסית המשותפת לכל בני האדם. הסולידריות מגלמת את העובדה הפשוטה שאיננו יצורים הסגורים בתוך הווייתנו האישית, ולכן אכפת לנו מיצורי אנוש אחרים באשר הם. בניגוד לאתוס הליברלי המעצים את היחיד, הסולידריות המטפיזית מבטאת את העובדה האונטולוגית שהאדם חורג מגבולות קיומו.

הסולידריות המטפיזית עשויה לנבוע מחמלה כלפי הזולת, אבל הזולת אינו יש מסוים, אלא כל זולת סובל. אכן, קאמי ביצירתו הדבר אימץ סוג זה של סולידריות חומלת. גיבורי היצירה, הרופא רייה, טארו והכומר פאנלו, נענים בחמלה לבני עירם החולים לא בשם אידאולוגיה כלשהי, אלא בשם ההזדהות עם סבלם. הרופא רייה, העמל ללא לאות למען החולים, מגלם אתיקה של חמלה סולידרית. אופני התנהלותו בעולם מתוארים על ידי קאמי: "זו לשונו של אדם, שנלאה מן העולם שבו הוא חי ואשר, אף על פי כן, הוגה חיבה לבריותיו, ועל כן גמור אתו בכל הנוגע לו לסרב לתת ידו לעוול ולוויתורים"<sup>9</sup>. לעומת ידידו טארו, השותף למאבק במחלת הדבר והמאיץ בו לנסח את המצע התאורטי שביסוד פעילותו, הוא אומר: "לעת עתה יש חולים וצריך לרפא אותם. אחר כך הם יהרהרו ואף כן"<sup>10</sup>. כשטארו שואל את רייה: "מי לימד אותך כל זאת, דוקטור?" רייה משיב: "המצוקה"<sup>11</sup>. מצוקה זו אינה אידאה מופשטת; זוהי מצוקתם של בני אדם קונקרטיים. אכן, את פעילותו של רייה מניעה ההכרה ש"האדם אינו רעיון"<sup>12</sup>. ועם זאת סולידריות קונקרטית זו אינה ממוענת דווקא לאדם זה או אחר, אלא לסבל והמצוקה של האדם, של כל אדם סובל, ומבחינה זו היא מטפיזית.

8 ראו עוד בספריי – אלבר קאמי, תל אביב: משרד הביטחון, תש"ס, עמ' 181–194; מול אחרים ואחרות: אתיקה של הנסיגה הפנימית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 53–48.

9 אלבר קאמי, הדבר, תרגום: יונתן רטוש, תל אביב: עם עובד, תשל"ז, עמ' 15.

10 שם, עמ' 105.

11 שם, עמ' 106.

12 שם, עמ' 132. לדיון באתיקה ובסולידריות אצל קאמי ראו Avì Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, New York: Rodopi, 2002, pp. 159–172. גם מול אחרים ואחרות (לעיל הערה 8), עמ' 54–61.

ברם לאחר הדבר פונה קאמי מאתיקה של סולידריות שביסודה עומדת החמלה לסולידריות שביסודה עומד מושג הצדק. הצדק מבקש לתקן את המציאות האנושית כולה; הוא מתנגד לעוול; הוא פונה אל האחר – לאו דווקא זה העומד מולנו, אלא כל אחר שהוא; הוא פונה אל האדם כאדם ונושא באחריות כלפיו. ביסודה של הסולידריות המטפיזית עומדת ההנחה שהיחיד הקונקרטי הוא רק ייצוג אחד מני רבים של מהות אנושית משותפת זו. במובן עמוק הסולידריות המטפיזית היא התגברות על המופע של האישיות הקונקרטית והיכולת לראות דרכה את היסוד האנושי המטפיזי. בספרו האדם המורד קאמי מנתח סוג זה של סולידריות ואת משמעותו המוסרית:

לעיתים נבצר מאתנו לשאת מראה הפגיעה בזולת, אשר אנו עצמנו היינו נושאים אותה בלי למרוד [...] אין המדובר כאן אף ברגשות של שותפות אינטרסים. אכן עשויים אנו לסלוד מאי הצדק כלפי אנשים, שאנו רואים בהם את אויבינו. לפנינו אך ורק הזדהות עם גורל כלשהו ונקיטת עמדה.<sup>13</sup>

סולידריות זו, המיוסדת על הפרת הצדק, עומדת ביסוד נכונותם של בני אדם להקריב את חייהם כדי להציל אחרים אף שאין להם זיקה כלשהי אליהם. הצלה זו נובעת מההכרה שיש פגם במציאות שבעקבותיו הצדק אינו ממומש. עדויות רבות של ניצולי שואה מבליטות עניין זה. כך למשל עולה מסיפור הצלתו של מבקר הספרות מרסל רייך-רניצקי שהוסתר על ידי משפחה פולנית. הוא שולל את האפשרות שהמשפחה פעלה ממניע כספי: "זה היה משהו אחר לגמרי – ואני יכול לתאר זאת רק במילים הגדולות והשחוקות: חמלה, טוב לב, אנושיות".<sup>14</sup> מציליהם של רייך-רניצקי ורעייתו לא ראו בהם חלק מקהילת ה"אנחנו". מסיפורו ברור כי הם השתייכו למעמד חברתי, לדת ולתרבות אחרים. המצילים והניצולים היו זרים זה לזה לחלוטין, ובכל זאת המשפחה הפולנית סיכנה את עצמה והצילה את זוג היהודים. זה אינו מקרה חריג; אדרבה, המניעים

13 אלבר קאמי, האדם המורד, תרגום: צבי ארד, תל אביב: עם עובד, תשל"א, עמ' 18.  
14 מרסל רייך-רניצקי, החיים והספרות, תרגום: רחל בר חיים, אור יהודה: דביר, תשס"ד, עמ' 219.



והנימוקים שרייך-רניצקי מציין הם שהובילו להצלת יהודים במקרים רבים. גם הסופר לייב רוכמן, בספרו האוטוביוגרפי בדמייך חיי, מדווח על מניע דומה של מצילי משפחתו בזמן השואה. הוא מספר על שיחה בין פלק המציל לבין גיסו, שהיה מעוניין לפגוע ביהודים. הגיס קובע: "לעזור להם [ליהודים] אסור, הרי כולם שודדים!". ואולם פלק מתעקש ואינו מקבל את עמדת הגיס: "פלק עמד על דעתו, כי כשאמר אלוהים 'לא תרצח!' – התכוון לכל אדם ואדם. 'אני יודע דבר אחד: 'לא תרצח!' – מדוע זה לא השמידו אותם אבותינו? מדוע היא דווקא מוטלת עלינו?" הגיס אינו מוותר, הוא ממשיך לתקוף את פלק ורואה בו "תמהוני ובור". אך רוכמן ממשיך ומספר: "בשעה ששכב בחדר, שמענו אותו לוחש עוד אל עצמו – אלוהים ציווה 'לא תרצח!' – וזהו".<sup>15</sup>

הסולידריות המטפיזית צומחת מן ההכרה היסודית של בני אדם באחדות המין האנושי ובאחריות המתחייבת מכך; במונחים של עמנואל לווינס, פניו של הזולת מחייבים "לא תרצח". ואולם דווקא בשל כך סולידריות זו אינה מוסבת כלפי ישים ריאליים ספציפיים, היא מופנית אל המין האנושי בכללותו.

יתר על כן, סולידריות זו מתגבשת כרגע ייחודי בחיי אדם, מניעה אותו לחרוג מעצמו ולצאת אל עבר הזולת. כל זולת מטיל על כל יחיד תביעה זו ברגעים מיוחדים שבהם האני נוכח כי הזולת מתנסה בסבל, בכאב, בעוני או בכל מצב מצוקה. אם ייענה אדם לתביעה שהזולת מטיל הוא יתנסה בסולידריות המטפיזית. אבל סולידריות זו אינה מייצרת קהילת "אנחנו". להפך, זה סוד כוחה המטפיזי, שהיא חורגת לא רק ממרחב חיי היחיד אלא גם ממרחב חיי ה"אנחנו" שבתוכו הוא נתון. מנקודת מבט זו הסולידריות המטפיזית אינה קשורה לקהילת ה"אנחנו" ואינה מבטאת אותה.

בניגוד לסולידריות המטפיזית עומדת הסולידריות הריאליסטית. סולידריות כזאת משקפת את קהילת ה"אנחנו" ומכוננת אותה. מושאה הבלעדי הוא יש אנושי קונקרטי, והיא אינה מתייחסת אליו כאל ייצוג של מהות טרנסצנדנטית שמעבר לו. אדרבה, משום שיש זה הוא יש מסוים, יחס הסולידריות מפותח כלפיו, והוא מיוסד על הזדהות ואמפתיה עמו דווקא. אם הסולידריות המטפיזית היא אוניברסלית ומושאה הוא המין האנושי, הסולידריות הריאליסטית היא

15 לייב רוכמן, בדמייך חיי, תרגום: חנוך קלעי, ירושלים: יסודות, 1961, עמ' 129.

לעולם מסוימת ואינה חובקת כול. היא מופנית כלפי מושא ומופע אנושי מסוים. מנקודת מבטה, היכולת לפתח סולידריות עם האישיות הקונקרטיה מותנית בהסרת ההפשטה הכללית המתייחסת אל המין האנושי בכללותו. הפנייה ל"כאן" ול"עכשיו", לבני אדם קונקרטיים, מותנית ביכולת לפתח קשר למציאות הממשית ולא בהתגברות עליה.

סולידריות זו שוללת את המהותנות המונחת ביסוד הסולידריות המטפיזית, הרואה במין האנושי מהות ייחודית שכל בני האדם מגלמים ולפיכך מייצרים אתיקה סולידרית המיוסדת עליה. לעומת עמדה זו כותב רורטי: "אין טבע אנושי משותף, ואף לא סולידריות אנושית מובנית בתוכנו [...] אין דבר במשותף לבני אדם מלבד מה שהוטמע בהם בתהליך החברות – יכולתם להשתמש בשפה ובאמצעותה להחליף דעות ורציות עם אנשים אחרים".<sup>16</sup>

הסולידריות האנושית איננה נתון מטפיזי ראשוני – קשר בסיסי בין כל בני האדם הנבראים בצלם אלוהים שאינו מותנה במציאות חברתית. נהפוך הוא, היא מותנית במציאות חברתית מסוימת ומבטאת קשר בין חברי קהילה המזהים את עצמם כקשורים זה בזה. רורטי מדגים זאת: "כיהודי בזמן שהרכבות נסעו לאושוויץ, הסיכויים ששכניך יחביאו אותך היו גדולים יותר לו היית דנמרק או באיטליה ופחותים יותר לו היית בבלגיה".<sup>17</sup> לפי רורטי, הדנים והאיטלקים לא נימקו את הסולידריות שלהם בנימוקים מטפיזיים כלליים – היהודים הם בני אדם; הם תפסו את היהודים כחלק מקהילת ה"אנחנו". לעומת זאת הבלגים לא ראו ביהודים חלק מקהילת ה"אנחנו".<sup>18</sup> הנימוקים לכך לא היו מטפיזיים, הם היו קשורים להבניה הריאלית של היחס של חברי קהילה מסוימת אל זולתם: אם הם ראו בהם רעים או שמא ראו בהם זרים. לפיכך רגש הסולידריות אינו רגש קבוע ואוניברסלי, והוא מותנה בזיהויו של האחר עם קהילת ה"אנחנו".

על עמדתו של רורטי נמתחה ביקורת נוקבת בדיוק משום שביטל את הסולידריות המטפיזית, בטענה שסולידריות מסוג זה היא כנראה הטעם העיקרי להתגייסותם של בני אדם למען אחרים עד כדי נכונות להקרבה עצמית. ביקורת

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 177

17 שם, עמ' 189.

18 שם, עמ' 190.

זו אכן מערערת על שלילת הסולידריות המטפיזית נוסח רורטי, אבל אין בכוחה לערער על כך שבחיי היום-יום, כאשר בני אדם אינם עומדים בהכרח מול שאלת ההקרבה העצמית, הסולידריות הריאליסטית היא אכן בסיסית. ההירתמות של כל אחד מאתנו למען מי שמוגדר חלק מה"אנחנו" היא ראשונית ומוטבעת ברקמת החיים האנושיים, גם אם לעתים נדירות, בעיקר ברגעי משבר אנושי, מגיחה הסולידריות המטפיזית.

סיכומו של דבר, אין צורך להציב ניגוד בין שני סוגי הסולידריות כפי שטען רורטי, שכן הם מתפקדים בהקשרים שונים לגמרי. ברגעי משבר ייחודיים מתגלית הסולידריות המטפיזית החושפת את השותפות האנושית המהותית. לעומת זאת בהקשר החיים היום-יומי, שבו נבחנת שאלת עיצוב גבולות ה"אנחנו", הסולידריות הריאליסטית מספקת את המענה.

לפיכך שאלת היסוד היא עתה: האם אפשר לחרוג מקהילת ה"אנחנו" הראשונית? כלומר, האם הסולידריות יכולה להתגבר על ההקשר הריאלי התרבותי-חברתי המסוים שבו אנו כבר נטועים? לדעת רורטי, המפתח להתגברות כזאת טמון בדמיון ובתפקידו המעשי ולא בתאוריה פילוסופית כוללת על המין האנושי או על הצודק. מאז אדמונד הוסרל (Husserl; 1859–1938) הוכרה חשיבותו של הדמיון כמתווך ביחס אל הזולת; היכולת שלי לדמות את עצמי במקומו של זולתי פותחת לפני את הווייתו.<sup>19</sup> רורטי מתקדם צעד נוסף ומדגיש את תפקידו של הדמיון לא רק בהכרת הזולת אלא גם בהרחבת הסולידריות עמו והכללתו בקהילת ה"אנחנו". בהקשר זה הוא מייעד תפקיד מיוחד לאמנות, ובמיוחד לספרות, לקולנוע, לאתנוגרפיה ולדיווח העיתונאי, המאפשרים לנו להגיע אל הזולת, לראות בו אחד מאתנו, עמית וחבר. הרחוק נעשה לקרוב ולרומה.<sup>20</sup>

הנחת המוצא של עמדה זו היא ההכרה בכך שה"אנחנו" אינו נתון סגור וחתום. גם אם כל אחד מאתנו משתייך לקהילה נתונה המעצבת את האוריינטציה

19 ראו אדמונד הוסרל, *הגיונות קרטזיאניים*, תרגם והקדים מבוא: אברהם צבי בראון, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 120. לניתוח תפקיד הדמיון בכל הנוגע לזולת בתפיסתו של הוסרל ראו Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967, pp. 123-130

20 Rorty (לעיל הערה 16), עמ' xvi.

שלו בעולם, את האתוסים, המיתוסים והפרקטיקות ואת המערכת הלשונית שלו, אנו יכולים לחרוג מהינתנות זו. בחריגה זו איננו מבטלים את עולמנו הקונקרטי המסוים, כפי שהוא כבר מעוצב, אלא פותחים אותו אל עבר מחוזות חדשים, שגם בהם נחוה את ה"אנחנו". האפשרות לעצב קהילת "אנחנו" פתוחה ומורחבת משקפת את יכולתו של האדם לחרוג מעצמו. שכן, כפי שלימדו קירקגור, היידגר וסרטור, האדם אינו רק מה שהוא כבר, אלא גם מה שהוא יכול להיות; הוא יכול להיות יצור סטטי הבוחר להישאר חתום בגבולות "אנחנו" נתונים ומוכרים, והוא יכול להתגבר על גבולותיו של "אנחנו" זה ולצאת אל עבר הזולת. בניגוד להנחות המוצא של הסולידריות המטפיזית, הזולת שלקראתו אדם ייפתח לא יהיה בהכרח כל אדם. אדרבה, כמו ה"אנחנו" הראשוני שהוא קונקרטי, כך גם הזולת, בין שהוא מציין יחיד ובין שהוא מציין קבוצה, תמיד יהיה יש קונקרטי שלו שפה משלו ופרקטיקות משלו.

קונקרטיות זו של הזולת היא הפן האחר של הקונקרטיות והמסוימות של ה"אנחנו" הראשוני. אי-אפשר להניח שהטרנסצנדנציה העצמית תעלים את ה"אנחנו" הראשוני, שכן אם "אנחנו" זה ייעלם לא יהיה מובן לחריגה העצמית מגבולותיו. במצב שבו החריגה מובילה את האדם להעלים את קיומו הריאלי, כיהודי, כפלסטיני, כחילוני, כחרדי וכיוצא באלה, התוצאה תהיה שהחורג יהיה יש מופשט לא ריאלי, אבל גם הזולת יהיה כזה. מדובר במחיר שאינו מתקבל על הדעת לחריגה עצמית. חריגה אינה אפוא מחיקת ההינתנות הראשונית, אלא תהליך של היפתחות המותנית בנסיבות המסוימות שבהן היא מתרחשת. לעתים הדמיון יאפשר לי רק להבין את עולמו של האחר אבל הוא ייוותר "שם" מחוץ לעולמי, ולעתים ייפרצו גבולות ה"אנחנו" ומה שנחשב מפריד לא יהיה עוד כזה. אי-אפשר לנבא את גבולות ההרחבה של קהילת ה"אנחנו", אבל אפשר לסרטט את גבולותיה, או ליתר דיוק את המנעד שבתוכו היא מתחוללת: קהילת ה"אנחנו" תורחב אל עבר הזולת שעולמו יהיה קרוב ל"אנחנו" בהיבטים מסוימים. ככל שהאתוסים, המיתוסים והפרקטיקות של הזולת יהיו קרובים ודומים, כך החריגה הפותחת את ה"אנחנו" הראשוני כלפיו תהיה נינוחה וקלה יותר. היא לא תתרחב בנקל אל עבר זולת שעולמו זר לחלוטין לעולמי, שיכולת הדמיון שלי אינה מסוגלת לאפשר לי לחוות משהו מעולמו.

יתר על כן, הרחבה זו תתקשה להתהוות במקום שהזולת וה"אנחנו" שוללים הדדית זה את זה. לעתים קרובות שלילה זו היא הנתון הראשוני המונע מאתנו את

החריגה. אבל אם יימצא ממד כלשהו בדמיון האתי של ה"אנחנו" שיאפשר את הפריצה של גבולות האני – או אז יש אפשרות סבירה שתהליך הדמיון עצמו ילך ויצמצם את ממדי השלילה. ככל שנתוודע לעולמו הפנימי של הזולת, כך יגבר הסיכוי שנסלק את הגבולות שהציבו מחסומי דימויו ותיגונו. בדוגמה של רורטי, הדנים והאיטליקים התגברו על המחסום השלילי של הדת המפרידה והבונה חומות. הם עשו זאת בתהליך היסטורי תרבותי מורכב שתוצאותיו ברורות: מה שנתפס קודם מחסום בלתי עביר, הפך להיות מאפיין פרטיקולרי בלבד שאינו מונע את הרחבת ה"אנחנו". בסופו של דבר כולנו יצורים השונים מזולתנו, והתשובה על השאלה איזה משקל לתת לשונות זו נקבעת בדיוק על ידי יכולת ההרחבה של ה"אנחנו" והחלת הדמיון המשותף כיסוד בסיסי יותר מהשונות. ואולם בניגוד לעמדת רורטי, בדמיון לא די. שהרי הדמיון הוא פעולה שעושה המדמה לזולתו. הדמיון יכול לאפשר לאני לחרוג אל עבר זולתו, אבל מה מבטיח את תנועת הזולת כלפיו? זאת ועוד, ייתכן שהדמיון מאפשר רק לייצוג של הזולת להופיע. שהרי האמנות והתקשורת משקפות את מה שמיוצג, אם על ידי קבוצת ה"אנחנו" הראשונית ואם על ידי קבוצת האחר, אך מי לידנו יתקע שהדמיון המייצג מאפשר לזולת עצמו להופיע ולהיות נוכח? ייתכן שהייצוג מסתיר את הזולת, מגלה רק היבט אחד שלו או אולי אפילו מטשטש אותו. קרל יספרס (Jaspers) נתן ביטוי לקושי זה:

האחר פוגש אותי במחצית הדרך, שכן איני מגיע לנקודת הקומוניקציה רק על ידי פעולתי; פעולת האחר מוכרחה להגיע אליה. מערכת יחסים מייסרת ופגומה היא בלתי נמנעת ברגע שהאחר, במקום לפגוש בי, נעשה לאובייקט שלי [...] רק הכרה הדרתית מאפשרת לשנינו לצמוח כעצמנו, רק יחד יכולים אנו להגיע למטרה שכל אחד חותר אליה.<sup>21</sup>

יחס דיאלוגי מחייב תנועה הדרתית. איני יכול לעשות לזולתי את מה שהוא לא יעשה לעצמו. נכונות זו לדיאלוג מעוגנת ביכולתו של האדם לצמצם ולהסיג את

Karl Jaspers, *Philosophy*, trans.: E. B. Ashton, Chicago: University of Chicago Press, 1970, Vol. 2, p. 53 21

עצמו כדי לפנות מקום לאחר.<sup>22</sup> כדי שיפסיק להיות מיוצג על ידי מישהו ולא יהיה עוד יש שקוף ובלתי נראה.

אקסל הונת (Honneth) מציין שני מובנים לאי-נראות: לפי המובן הפרצפטואלי הרגיל, אי-נראות מציינת את אי-הנוכחות הפיזית. לענייננו חשוב המובן השני, שהונת מכנה "אי-נראות מטפורית". דהיינו "אי-קיום במובן החברתי".<sup>23</sup> הונת מסרטט את ההיסטוריה של התרבות שבה "מבטאים השולטים את עליונותם החברתית באמצעות העמדת הפנים שאין הם מבחינים בכפופים להם".<sup>24</sup> אין ספק שאי-הנראות של משרתים שחורים בעבר, ושל כל ה"שקופים" למיניהם, אינה נובעת מחסמים אופטיים; כישים פיזיים הם נראים, אבל אי-הנראות שלהם נוסדת על בסיס שלילת זהותם כסובייקטים "בעלי תכונות מוגדרות בבירור".<sup>25</sup>

הסולידריות הריאליסטית נוסח רורטי מאפשרת אי-נראות. שכן הכללתו של מישהו בקבוצת ה"אנחנו" באמצעות ייצוג כלשהו שלו, בלי שהוא עצמו בגופו נוכח ונראה, יותר משהיא התגברות על קבוצת ה"אנחנו", עשויה להיות הכללת האחר ב"אנחנו" ראשוני הנוטל מהזולת את נוכחותו ואת עולמו כפי שהם בעיניו. הדמיון שאנו מגלים באמצעות המדיה והאמנות מאפשר לנו להשיל ממנו ממד של זרות ואחרות, הוא נעשה ל"כמונו". אבל כדי שקהילת ה"אנחנו" תוכל אכן להתרחב באמצעות התגברות עצמית, חייבת להיעשות פעולה הדרגתית שבמסגרתה בני אדם פונים אלה אל אלה במלוא זהותם והווייתם.

מנקודת מבט זו, הטרנסצנדנציה העצמית נוסח רורטי היא תנאי ראשוני לנכונות של חבר בקהילת ה"אנחנו" לחרוג אל מעבר לגבולות ההינתנות הראשונית שלו. אבל תנאי זה אינו מספיק. בלא היציאה הממשית אל עבר הזולת לא תתחולל ההרחבה הממשית של קבוצת ה"אנחנו". קבוצת ה"אנחנו" – הגמיינשפט של טניס והחברותא של בובר – היא קבוצה של אנשים ממשיים הפונים זה לזה הנמצאים זה עם זה בדיאלוג הנעשה בגוף ראשון רבים. גילומה

22 לדיון נרחב בסוגיית האתיקה של הנסיגה העצמית ראו בספרי, מול אחרים ואחרות (לעיל הערה 8).

23 אקסל הונת, זלזול ומתן הכרה: לקראת תיאוריה ביקורתית חדשה, תרגום: איה ברור, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 63.

24 שם.

25 שם, עמ' 65.

של קהילה ממשית זו הוא בנכונות של השותפים בה לסכן את זהותם הנתונה. קרל יספרס, פרנץ רוזנצווייג ופול ריקר (Ricoeur) הדגישו שאדם הנפתח באופן ממשי לעולמו של האחר עומד לפני האפשרות שרכיבים חשובים בזהותו הישנה יתערערו. השותפים לדיאלוג יודעים איך הם נכנסים אליו, אבל אם הדיאלוג אמיתי, הם אינם יודעים כיצד יצאו ממנו. הדיאלוג, במונחים של גל, הוא מאבק משותף "לחיים ולמוות", שכן משהו עשוי למות בו, כפי שמהו עשוי לצמוח מתוכו.

הקהילה הדיאלוגית מייצרת סולידריות חדשה: היא מבטאת את העובדה שהזולת הוא אכן "אנחנו" שחינו פונים זה אל עבר זה, שהווייתנו המשותפת מייצרת משהו שהוא חדש; הקהילה הדיאלוגית אינה הרחבת ה"אנחנו" הישן באמצעות הטרוסצנרנציה, היא באה לעולם כהתרחשות חדשה. התרחשות זו מתגלמת בסולידריות מיוחדת שאכנה בשם "סולידריות דיאלוגית": זולתי נטוע בהווייתי כפי שאני נטוע בהווייתו. חוויה זו אינה מוצר של יכולת הדמיון שלנו אלא של החיים המשותפים הממשיים ושל מערך ההזדהות הפנימית וההתנסות בשיתוף הפנימי הנולד בה. מערך זה מוליד גם את האתוסים, המיתוסים והפרקטיקות המשותפים. כל אלה אינם קודמים לתהליך היציאה אל עבר הזולת; אדרבה, הם המוצר שלו. אי-אפשר להניח אותם מראש כקבועים בלי לשלול את המשמעות שיש לפתיחה של קהילת "אנחנו" ראשונית אל עבר האחר.

ניתוח מושגי זה מאפשר לנו להתמודד מחדש עם שאלת ה"אנחנו" הישראלי. "אנחנו" זה אינו מוצר של החברות בקהילה האזרחית הישראלית, אך קהילה זו מספקת את אבני הבניין היסודיות שממנו תיבנה, אם תיבנה, קהילת ה"אנחנו". הניכור ההכרחי של הקהילה האזרחית הופך את בנייתה של קהילת "אנחנו" לאתגר ממשי. היא תיבנה רק כאשר החברים בקהילה האזרחית ירצו לצאת ממסתור אזרחותם המנכרת. רצון זה יתגבש ככל שתגבש ההכרה שכאן אנו חיים – במדינה זו ובמסגרת טריטוריאלית זו – ושסוגיית קהילת ה"אנחנו" חשובה לא בהכרח כדי לקדם אינטרסים אזרחיים, אלא בראש ובראשונה כדי להפוך את חיינו לעשירים ומורכבים יותר. כדי לאפשר לנו להיות במלוא הווייתנו: כמי שאנחנו כבר בעברנו וכמי יכולים להיות בהווה ובעתיד. החברות בקהילה האזרחית כשלעצמה מאפשרת לנו לתייג את האחר: חילוני, דתי, פלסטיני וכו'. תיוג זה מייצר מרחק מבני אדם קונקרטיים, מתקוותיהם, מכאבם ומעולמם. אבל דווקא ההכרה שאנו חולקים כברת ארץ זו תחת מעטפת ריבונית אחת הופכת

את שאלת כינון ה"אנחנו" לשאלה קיומית: באיזה עולם אנו רוצים לבנות את חיינו ואת זהותנו? האם עולמנו הריאלי ייבנה על יד מחיצות מבודלות, מתייגות ומרחיקות, או שמא עולמנו ייבנה על ידי הפתיחה אל האחר, אל מי שהוא איננו חלק מה"אנחנו" הראשוני?

זהותנו נבנית תדיר באמצעות חברות בשני צירים מכוננים: הדיאכרוני והסינכרוני. הציר הדיאכרוני כולל את הווייתנו כבנים למורשת, להיסטוריה ולתרבות מסוימת. ציר זה מעניק את משקל הכובד הראוי לזמן עבר. אנו מה שכבר היינו, אנו נולדים לתוך עבר המכונן את השפה, הפרקטיקה, האתוס והמיתוס המעצבים את עולמנו הראשוני. אבל אנו חברים גם בקהילה ובמרחב סינכרוני, שבו אנו שותפים לאחרים: אנו עם זולתנו הנוכח כאן בהווה ובמרחב. זהותנו המסוימת מתגבשת בנקודת ההיתוך של שני הצירים: הדיאכרוני והסינכרוני. ה"אנחנו" הראשוני הוא דיאכרוני, שכן ממנו אנו באים; ה"אנחנו" הסינכרוני הוא האפשרות הפתוחה של הווייתנו הקונקרטי. קיומנו הוא תמיד עם אחרים החיים במרחבים הנושקים לחיינו.<sup>26</sup>

שאלת הפנייה אל האחר כדי לייצר קהילת "אנחנו" נרחבת כרוכה אפוא בתובנה שזהות עצמית אינה נתונה, והיא נבנית במגע האנושי הדיאלוגי המתמיד. ייצורה של קהילת "אנחנו" ישראלית שבתוכה יתכוננו יחסי סולידריות, ושתתגבר על הניכור ועל הנטייה להימלט אל קהילת "אנחנו" ראשונית, היא עניינם של מי שמאמינים ביכולתם של בני אדם להיות עשירים בהווייתם; מי שמאמינים כי בני אדם הם ישים פתוחים היכולים לעצב את עולמם ולא רק להיות בו כיצורים שהכורח שולט בקיומם. מי שמאמינים כי האדם הוא גם, ואולי בראש ובראשונה, מה שהוא יכול להיות, ולא רק מה שהוא כבר, יפנו אל הדיאלוגיות ואל זולתם כדי לכונן את מרחבי האפשרות החדשים.

יתר על כן, פנייה זו אל הזולת בהקשר הישראלי מבטאת את העובדה הבנלית שכאן במקום זה חיים כולנו יחד; אנו נידונים לחיות כך, אנו נידונים להתייחס זה לזה בדרך זו או אחרת. אנו יכולים לשלול את הזולת, כל זולת שהוא, או יכולים להיפתח אליו מתוך יחס של כבוד והכרה שהזולת הוא כמונו, ושאנו קשורים זה בזה, בין שאדם הוא חילוני, דתי, יהודי או פלסטיני. כאן

26 לדיון נרחב בסוגיה זו ראו שגיא (לעיל הערה 3), עמ' 208-245.



אנו חיים, וזו מציאות חיינו, ואותה נוכל לעצב באמצעות שלילה מתמדת של הזולת או באמצעות חיובו. האפשרות הראשונה תפגום בעולמו של הזולת. אבל כשאנו שוללים את הזולת, אנו שוללים משהו גם מהאפשרות הקיומית שלנו. לעומת זאת היציאה החיובית מה"אנחנו" אל עבר האחר מעניקה לו מקום אך גם מעשירה את אפשרות הווייתנו.

לפיכך ייצורה של קהילת "אנחנו" ישראלית קשורה ביכולתם של בני אדם הנתונים בקהילה האזרחית לפתוח את לבם אל זולתם החיים עמם במסגרת פוליטית אחת ובמרחב גאוגרפי נתון; להבין לכאבם ולשמוח בשמחתם. מעבר לכך ייצור זה מחייב את היכולת לכבד את הזולת ואת עולמו לא בריחוק השומר על סגירות. כיבוד סולידרי זה צריך להתבטא ביצירת מרחב חיים ציבורי שמכלול הזהויות המורכבות הסותרות יחיו בו יחדיו. זה יהיה המרחב שבו יחיו יהודים ופולסטינים, חילונים ודתיים וכל הקבוצות המורכבות בקיום הישראלי הרב-תרבותי. הוא לא יעלים את המתחים, אבל יאפשר לישראלים לחיות במסגרת דיאלקטית המשמרת גם את הייחודיות של כל יחיד וקבוצת "אנחנו" ראשונית החוברים ל"אנחנו" הישראלי וגם את הוויית החיים המשותפת. במרחב זה הפגישה של איש עם זולתו תתגבש מתוך רצון לאפשר לישראלים להיות, לממש את הווייתם ולשחררם מאי-נראותם; להיות שותפים לבנייה של מציאות חיים משותפת, אתוס, מיתוס ופרקטיקות שאינן היררכיות ואינן מתווכות רק דרך האינטרס והזכות או הכוח של קהילת "אנחנו" אחת.

מרחב זה אינו מרחב המאבק על נוכחות באמצעות שלילת האחר, אלא מרחב המאבק על "נוכחות עם" – שהיא משמעותה של הסולידריות הדיאלוגית; מה שמחבר את כל השותפים לעיצובו של המרחב המשותף הוא ההכרה בהוויית החיים המשותפת, ברצון ההדדי להתגבר על אפשרות אי-הנראות, בפתירת הלב אל עבר הנוכחות הממשית של הזולת, ההופכת את הפותח עצמו לזולתו לנוכח גם הוא במלוא אפשרויותיו. במרחב זה יחיו הישראלים לא בחווייה של מגננה אלא בחווייה של אתגר ופתיחות.

לכאורה, תפיסה זו היא אוטופית ולפיכך גם בלתי אפשרית.<sup>27</sup> הרוב היהודי חפץ בקיומה של מדינה יהודית. קהילת ה"אנחנו" של הרוב הישראלי מבקשת

27 יש הוגים, כגון מרקוזה, שסברו כי אי-אפשרות המימוש של האוטופיה היא תנאי

שבמסגרת הריבונית הפוליטית תכונן מדינה יהודית שהמרחב הציבורי שלה הוא יהודי ושהאתוסים והמיתוסים שלה ינבעו מהמסורת התרבותית הפנימית שלה. האם אפשר להתגבר על חוויה ראשונית זו? האם התגברות זו רצויה כלל ועיקר? שאלות כבדות אלה מניחות לפתחנו שאלות יסוד ראשוניות יותר: האם ייצורו של מרחב ציבורי יהודי אכן מחייב שלילת הנוכחות של האחרים במרחב הציבורי? האם במרחב היהודי הציבורי יהיו האחרים רק יחידים שייחנו מזכויות אזרח אך לא יוכלו לממש את זהותם במילואה כחברים בקהילת "אנחנו" ראשונית אחרת. אכן, זו עמדתו של מי שמניח שהדרך הבלעדית למימוש זהותי בכלל ובמרחב הציבורי בפרט מחייבת אותי לשלול מימוש של זהויות חלופיות. אבל מי שמאמץ עמדה זו צריך לזכור כי המונח "יהודי" עצמו בהקשרי השיח הציבורי הוא רב-משמעי: יש הבדלים רבים בין המשמעות שמעניק היהודי החרדי למונח זה לבין המשמעות שיהודים חילונים יוצקים לתוכו. מי שמבקש לייצר מרחב יהודי שביסודו שלילת הנוכחות הציבורית של האחר הלא יהודי, חייב להביא בחשבון שבידול וסגירת חומות יופיעו גם במרחב היהודי עצמו. זו כמוכן אינה טענה תאורטית – ניסיון חיינו מלמד עד כמה שיח הזהות הציבורי הישראלי ניוון מהשאיפה להגמוניה ולשלילה.

מרחבים ציבוריים כגילומים של זהות אינם חייבים להיות מיוסדים על שלילת עולמו של האחר. מלאות עולמם של בני אדם, יחידים וקהילות אינה מותנית בשלילה של האחר. היא מיוסדת על הערך הפנימי של העולם המסוים של בני אדם עבור עצמם. קיומה של מדינה יהודית אינו מותנה בשליטה מוחלטת על המרחב הציבורי שכחלק ממנה הודר האחר ונעשה ליש מופשט גרדא, ל"אזרח". מי שבא בוטח בזהותו ובעולמו הערכי אל מרחב זה, מי שעולמו הפנימי אינו מכונן על ידי שלילת האחר, יכול למצוא בעצמו את הכוח הנפשי לאפשר גם לאחרים להיות נוכחים בו. נוכחות זו אינה בהכרח פשוטה לשותפים לה; אדרבה, המרחב הציבורי הוא מרחב דיאלקטי שיש בו באופן מתמיד פוטנציאל להתפוררות ולמאבקי כוח. אבל דווקא משום כך הוא אתגר לחיינו. לאמיתו של דבר, מי שאינו מוכן להיכנס למרחב הסכנה, אינו מוכן להיות שותף לתהליך הדינמי של בניית זהות שבמרכזה הזיקה אל האחרים. מרחב משותף סותר מחייב

---

הכרחי בהמשגתה. לדיון בתזה ראו ספרי – אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 449.

נסיגה ובלוימה עצמיים. אבל נסיגה זו אינה נעשית בשביל הזולת, היא אמורה להיעשות בעיקר בשביל האדם המבקש לחיות חיים אנושיים מלאים;<sup>28</sup> חיים שיש בהם הכרה בשונות בין בני אדם ובין קהילות "אנחנו" נבדלות.

הסולידריות הדיאלוגית מאפשרת לחיות עם שונות זו ומייצרת את המצע לסילוק מתחים שלא באמצעות ההכרעה הכוחנית. סולידריות דיאלוגית נפתחת בגישה חומלת אל השותפים לה ויכולה לייצר פתרונות למה שנראה בלתי פתיר. יש שאלות שאין להם פתרון תאורטי עקרוני, אבל מסע החיים המשותף ממציא פתרון. כך יכולים להצטרף למרחב זה יהודים שלהם אמונות וערכים שונים וגם לא יהודים. אי-אפשר לדעת מה יהיה פרצופה של חברה כזאת מראש, אבל אפשר לקבוע בוודאות כי היא תהיה שונה מחברה סגורה ואטומה הדוחקת עצמה אל "אנחנו" ראשוני.

ניסיון חיינו הישראלי מלמד כי איים של מרחבים ציבוריים אלה אפשריים, וכי סולידריות דיאלוגית אינה חלום באספמיה. היא מתקיימת בכל מקום שבו ישראלים פונים זה אל זה ומכוננים קהילה דיאלוגית. בכל מקום שבו נפרצו חומות ה"אנחנו" הראשוני על ידי פעולה ממשית נוצרו מרחבים של אכפתיות, התחשבות ורגישות.

שאלת המפתח היא אם אפשר להעתיק התרחשות זו אל עבר המרחב המדיני ומוסדותיו. ואולם הצגתה של שאלה זו עלולה להניח כי המדינה ומוסדותיה שותפים לכינונה של קהילת ה"אנחנו". אלא שלאור הניתוח שהצעתי ברור שקהילה זו היא אינה פרויקט פוליטי המובל על ידי המדינה. היפוכו של דבר: ככל שיווצרו מרחבים ציבוריים משותפים שייבנו על ידי הדיאלוגיות, כך גם תשנה המדינה את פניה. שהרי, בסופו של דבר, המדינה היא מדינתו של האזרח הממשי החי בה. שאלות של זהות ועיצוב חברתי הן בראש ובראשונה שאלות קיומיות, שבני אדם, יחידים או חברות מתמודדים עמן. על המדינה הדמוקרטית ליברלית להיענות להן, ואין היא יכולה לכוף תפיסות משל עצמה על החברה האזרחית.

ברור למדי שלתפיסה זו שהצגתי יש השלכות מרחיקות לכת על שאלת אופייה של מדינת ישראל, שהרי במדינה חיים בני אדם שונים, יחידים וקהילות,

28 עניין זה נידון בהרחבה בספרי מול אחרים ואחרות (לעיל הערה 8).

שלהם תפיסות זהות שונות. בני אדם החיים ב"אנחנו" הקודם ל"אנחנו" הישראלי. יש מי שמבקש להסיק מכך את עיצוב השיח האזרחי ההיררכי והלא סימטרי ושליילת קיומו של מרחב ציבורי פתוח, שבו יש מאבק משותף של זהויות שאינן אמורות להיעלם אלא להתגבש להוויית ביניים משותפת המכבדת את עולמם של כל השותפים במרחב. קיומן של זהויות נבדלות ואף סותרות מצביע על הסכנות, כמו גם על האתגרים, העומדים לפתחו של שיח זהויות פתוח. מרחב של זהויות שונות וסותרות עלול להזמין כינון שיח שיתמקד במרחק בין ה"אנחנו" הראשוני לבין ה"אחרים" ויעצים אותו, כדי לשמר "אנחנו" זה. לנוכח מציאות זו השאלה המרכזית אינה אם לדבוק ללא שיוור ב"אנחנו" ראשוני. באופן פרדוקסלי, דווקא הקהילה האזרחית המנוכרת שבה מתנהל שיח הזכויות מתגברת על ה"אנחנו" הסגור הראשוני. שכן שיח זה חורג מה"אנחנו" אל האזרחים. שיח זה, על פוטנציאל הניכור שבו, מאפשר את האתגר העמוק – הפיכתה של הקהילה האזרחית לקהילת "אנחנו" שבה בני אדם לא יאבדו את זהותם ויהפכו לאזרחים חסרי ממשות קונקרטיים שהווייתם הממשית בלתי נראית.

אולם האתגר של הישראליות הוא בדיוק עיצובו של "אנחנו" סולידרי שמלאות הקיום של השותפים תמצא ביטוי בתוכו, מתוך כבוד של איש לעולמו של זולתו. האם יעד זה יתממש? מה יהיו בדיוק תווי פניה המדויקים של קהילת ה"אנחנו" הישראלית? אי-אפשר להציב תשובות תאורטיות לשאלות אלו. יש שאלות שהמענה עליהן ניתן במרוצת החיים הממשיים עצמם כחלק מהפנייה ההדרית: מה שנראה בלתי אפשרי בנקודת הפתיחה של הדיאלוג, עשוי להתברר כאפשרות סבירה בעת העיצוב של קהילת ה"אנחנו". האם יעד זה אפשרי? התשובה על כך מותנית בדיספוזיציות שעמן באים בני אדם אל המרחב האזרחי. עיצובן של דיספוזיציות אלו הוא שאלה קיומית וחינוכית שההתמודדות עמה היא אתגר.



שער שלישי  
מעשה האחוזה



# קפיטליזם וצדק חברתי

ידידה צ' שטרן

## 1. מבוא

כלכלת העולם המערבי חווה משבר מתמשך, שתחילתו בשנת 2008 וסופו טרם נראה לעין. מוסדות פיננסיים, ובהם אושיות הכלכלה האמריקנית, קרסו; גוש האירו עמד בסכנת התפרקות מוחשית; הציבור הרחב, אזרחי מדינות מערביות מתועשות, איבד חלק ניכר מחסכונו; בכמה ממדינות אירופה כחמישית מהאוכלוסייה הבוגרת מובטלת; ובעקבות כל אלו ניתן לזהות גם איים של אי-סדר ציבורי. הכלכלה הישראלית הצליחה עד כה להימלט מההוריקן הכלכלי הגלובלי. ובכל זאת, גם כאן התרחשו מאורעות קיצוניים הקשורים למצב הכלכלי: בקיץ 2011 נקבצו ובאו מאות אלפים לכיכרות ערי ישראל ובפיהם הקריאה "העם דורש צדק חברתי!". מפגן הכוח הייחודי בוודאי ביטא מצוקה שמרגישים ישראלים רבים, ובראשם בני ובנות מעמד הביניים, וניתוחים למיניהם הושמעו באשר למניעים הישירים והעקיפים לתופעה ההמונית. לא ברור אם חוינו את הפרק האחרון במחאה החברתית הישראלית, שהרי התחושה הרווחת היא שמבוקשם של המפגינים (אף שאיננו ברור דיו) טרם נענה.

אופנתי בימים אלו לתקוף את השיטה הקפיטליסטית ולראות בה מקור הרעה הגלובלית והמקומית, אך מעטים טורחים להגדיר את עוקץ הבעיה שהם מוצאים בשיטה. השימוש התדיר בסיסמה "קפיטליזם הזירי" מסוכן, כיוון שהוא עושה דה-לגיטימציה לא מבוקרת לשיטה שהיא מנוע העושר האנושי בדורות האחרונים. תגובת יתר אנטי-קפיטליסטית עלולה להסיג לאחור את רמת החיים של כולנו.

מטרתו של מאמר זה היא להצביע על בעיה אחת חשובה שמאפיינת את הקפיטליזם המערבי והישראלי; בעיה שיכולה להסביר הן את שורשי המשבר הגלובלי הן את מקורות אי-הנחת של מעמד הביניים הישראלי. המאמר גם יציע פתרון לבעיה. הפתרון איננו מחייב סטייה כלשהי מן העקרונות הקפיטליסטיים אלא פרשנות שונה שלהם, שמציעה שיטה שניתן לכנותה "קפיטליזם רך".



ההצעה, אם תאומץ, תוביל את המשק בכיוון המגיב במובנים חשובים לדרישה ל"צדק חברתי", אף אם חלקיים. קבלתה תאפשר קיום נינוח יותר בשווקים, בדרך של שיתוף פעולה ושל אחווה בין השחקנים השונים בזירה הכלכלית.

במוקד הדיון כאן תעמוד המוסכמה המשפטית-כלכלית המקובלת בישראל ובעולם האנגלו-סקסי (ארצות הברית ואנגליה), שעל פיה חברה עסקית אמורה לפעול בראש ובראשונה למען השאת הרווח של בעלי המניות – בעלי הקפיטל; כביכול למענם נוצרה. העדפה זו נתפסת כרורה מאליה על ידי רבים, והיא מומחשת ומקודמת באמצעות דיני התאגידים (המקומיים והזרים). טענתי היא שהעדפת האינטרסים של בעלי המניות בתפקודן של חברות פוגעת בהשגת היעד הקפיטליסטי של השאת יעילות כלכלית מצרפית. היינו, היא מקטינה את העוגה הכלכלית, בלי קשר לשאלות חלוקתיות, ובכך מתדלקת את מדורת המשבר הכלכלי. זאת ועוד: להעדפה של בעלי המניות גם השלכות פוגעניות על חלוקת העושר, מאחר שהיא מעבירה אותו, בשיטתיות, מהציבור הרחב אל בעלי מניות (ובעיקר, בעלי מניות שליטה). בכך היא עורמת קשיים על השגתם של יעדים חברתיים, שהם התוכן הממשי של הדרישה הפופולרית ל"צדק חברתי".

במבט ראשון עלול הקורא לתהות לנוכח הפער הגדול בין הבעיות שבהן המאמר מבקש לטפל לבין סוג הפתרון שהוא מציע. הבעיות ממוקמות במישור המקרו (בהיבט הכלכלי – משבר גלובלי; בהיבט החברתי – מאבק לצדק חברתי), ואילו הפתרון המוצע הוא לכאורה במישור המיקרו (תכלית הפעולה של החברה העסקית). ואולם מבט נוסף, מעמיק יותר, יבהיר כי שני המישורים קשורים זה בזה היטב. קביעת האתוס, יעדי הפעילות והתכלית של החברה העסקית הם הכוח המניע של הכלכלה המערבית כולה. כפי שיוסבר, הצבת תכלית שונה לפעולתן של חברות עתידה להסיט את הכלכלה כולה מהפסים הקיימים לפסים מתוקנים יותר. הפתרון שיוצע כאן מבקש לכייל את המצפן של העולם הקפיטליסטי ליעד חדש ובכך להשפיע לא רק במישור המיקרו, אלא גם, ובעיקר, במישור המקרו.

בשלושים השנים הראשונות לעצמאות ישראל תפקדה המדינה כמדינה סוציאל-דמוקרטית קלסית, ששיקולי צדק חברתי הנחו את קברניטיה. היא הוכרה בעולם כולו כאחת המדינות השוויוניות ביותר מבחינת חלוקת ההכנסות; השלטון המרכזי הפגין רמת מחויבות גבוהה להבטחת הזכויות החברתיות של

האזרחים. בשנת 1977, בד בבד עם המהפך הפוליטי שהעלה את מנחם בגין לשלטון, התהפכו היוצרות גם בתחום הכלכלי-חברתי. כזכור, שמחה ארליך, שר האוצר הראשון בממשלת בגין, היה איש המפלגה הליברלית. עם קבלת האחריות לכלכלת ישראל נקט ארליך צעד סמלי רב רושם: הוא הזמין ארצה, כאורח הממשל החדש, את הוגה הדעות הקפיטליסטי-ליברלי, שהיה גם בכיר המתנגדים לעקרונות הסוציאל-דמוקרטיים ולכלכלה הקיינסיאנית, פרופ' מילטון פרידמן, חתן פרס נובל לכלכלה לשנת 1976. מאז ועד היום התפיסה השלטת בכלכלה הישראלית מבוססת על ההעדפות שעוצבו בבית המדרש של פרידמן, בלי תלות בזוהת של המפלגה (ושל שר האוצר) המחזיקה ברסן השלטון. על פי תפיסה זו, השוק החופשי אמור להחליף את המדינה כאמצעי מרכזי לפיתוח הכלכלה הלאומית. לפיכך יש להפחית את המעורבות הממשלתית והציבורית בכלכלה (הסדרות העובדים והסוכנות היהודית) ולהפריט את נכסי המדינה ואת הנכסים הציבוריים, ואלה ינוהלו מעתה על ידי המגזר הפרטי.

כנגזר מכך השתרשה המחשבה שדרך המלך להצלחתה הכלכלית של המדינה ולהעלאת רמת החיים הממוצעת של תושביה מחייבת דחייה לשוליים של שיקולים של צדק חברתי בניתוב הכלכלה הלאומית. דורות של קובעי מדיניות במשרד האוצר עיצבו מדי שנה בשנה את תקציב המדינה באופן שמבטא בחירה זו. השפה וההנמקות שנשמעו להצדקת הבחירה היו מקצועיות למשעי, כביכול מדובר בהכרעה מדעית שיש לה רק תשובת אמת אחת. קובעי המדיניות לא פעלו בריק: עמדתם קיבלה חיזוקים ניכרים מההשפעה המסיבית הישירה של עולם התרבות והעסקים האמריקני על מדינת ישראל ועל תושביה; מהגלובליזציה – שמפייחה רוח קפיטליסטית במפרשי הסחר העולמי; ומהפרימה החלקית המתהווה היום ברקמת הסולידריות הישראלית, זו שאפיינה את החברה שלנו בעבר, ברור התקומה. אכן, התהליך כולו הוא גם התוצאה וגם המניע של השינויים החברתיים שעברו על החברה הישראלית, שחדלה להיות חברה הגמונית שמבקשת אחדות תרבותית ("כור ההיתוך") ונעשתה לחברה שבטית מרובדת זהויות ("רב-תרבותית").

אין לכחד כי לאחר המהפך הכלכלי, בתום תקופת מעבר מטלטלת (שבה חווינו היפר-אינפלציה ושאר מרעין בישין), נזקפו לזכות קברניטי הכלכלה הלאומית הצלחות רבות, בין היתר הודות למדיניות האמורה. ואולם אין לכחד גם את דבר קיומו של תהליך ברור וחד-כיווני שהוביל להתרחבות הפער בין עשירים

לעניים בישראל (שהוא שני, במערב, רק לארצות הברית), להפחתת המחויבות של המדינה לספק לאזרחיה שירותים בסיסיים, באיכות סבירה (לאחר תהליך הפרטה מסיבי, ישיר ועקיף, בתחומים כגון בריאות, חינוך וביטחון אישי), ולהתנערות חלקית שלה מאחריותה להבטיח רווחה סבירה – חיים בכבוד מינימלי – לפרטים מוחלשים. התוצאה המצטברת של תהליך זה, לתחושת רבים, היא שבמדינת היהודים לא נשמר דיו הערך היהודי הבסיסי של ערבות הדדית. האחוה, שהיא רכיב יסודי בחוויה היהודית הפרטית והציבורית לדורותיה, מתדלדלת.

האם קפיטליזם וצדק חברתי סותרים זה את זה באורח המחייב בחירה חדה ביניהם? האם צמיחה והעלאת רמת החיים חייבות לבוא בהכרח על חשבון הקטנת הפערים בתוך החברה והעצמת האחוה האזרחית? התשובה הסטנדרטית – במשרדי הממשלה וברחוב – היא חיובית. כביכול מי שמצדד בהשאת הרווחה המצרפית כאינטרס-על של המערכת הכלכלית נדרש להודות כי הוא מעדיף את הכלל האבולוציוני של שרידות החזק בחברה (survival of the fittest), גם במחיר הפגיעה בחלש. וההפך: מי שחושב שיש חובה לחלק חלוקה הוגנת של המשאבים באופן שיישמר פלח מהעוגה הכלכלית עבור מי שאיננו בעל הון, חזקה עליו שאין הוא מוכן לקדש את השאת הרווחה המצרפית.

במאמר זה אציג עמדה הפוכה. לדידי, אין צורך לבחור בין קפיטליזם לבין צדק חברתי; הראשון אמור להיות ניזון מהשני. דרך המלך הראויה לפיתוח הרווחה האנושית היא הקפיטליזם המבקש להשיא את עושרה של כל יחידה כלכלית (אדם, תאגיד, מדינה וכו'). אלא שהבנה עמוקה יותר של המנגנונים היכולים לקדם השגת יעד זה אמורה להוביל להתחשבות בשיקולים שנהוג לקטלג אותם תחת הסיסמה "צדק חברתי".

ורוק: אינני מבקש להעלות טיעונים בשבח שיקולים של צדק חברתי לגופם. בכך עוסקים רבים המתפקדים בשדות שיח מגוונים – פוליטיים, חברתיים, דתיים ועוד. גם אין בכוונתי לצאת נגד ההעדפות הערכיות והאידיאולוגיות שעומדות ברקע התפיסה הקפיטליסטית. אני מעוניין להיבדל מכל אלה ולטעון כי גם בתוככי הפרדיגמה הקפיטליסטית עצמה, לשיטתה היא, יש לתת מקום חשוב לשיקולים שתוצאתם המסתברת מקדמת את הצדק החברתי. ואולם מהו "צדק חברתי" שבו הכול מדברים? המונח סופח אל תוכו דברים רבים שקשה להגדירם. כמוהו כאותו מן שאכלו אבותינו במדבר, שכל אחד טעם בו את מה שביקש לטעום. לפיכך, לצורכי הדיון כאן, אתייחס להיבט אחד בלבד של הנושא

הטעון: רווחת הציבור הרחב, זה שאיננו בעל ההון – ה"קפיטל" (שממנו נגזר המונח קפיטליזם). הטיעון שארצה להוכיח הוא שיש אינטרס קפיטליסטי לנהל את הכלכלה בדרך שתתחשב ברווחה של הציבור הרחב, חזקים כחלשים, בתנאים שיפורטו.

המאמר בנוי בדרך זו: בפרק השני אציג את העמדה הקלסית של דיני התאגידים בישראל ובעולם האנגלו-סקסי, שלפיה חברות עסקיות אמורות לפעול לקידום ולהשאת האינטרס הייחודי של בעלי ההון – המשקיעים. בפרק השלישי אנתח ניתוח ביקורתי את תוצאות העמדה הקלסית של העדפת האינטרסים של בעלי המניות. בין היתר אטען כי ההעדפה של בעלי המניות היא אחת הסיבות המרכזיות למשבר הכלכלי הגלובלי שהחל בשנת 2008. בפרק הרביעי אציג את הכיוון של השינוי הנדרש לדעתי ואנתח את משמעויותיו.

בחיבורים קודמים, שיעדתי למשפטנים מומחים, כבר הצגתי במפורט עמדה זו.<sup>1</sup> אלא שהדברים נכתבו, בשעתו, לפני פרוץ המשבר הכלכלי ולפני תסיסת המחאה החברתית בישראל. במאמר זה אני מעוניין להנגיש את עיקרי הטיעון לציבור הרחב, מתוך הדגשה של כוח השכנוע שלו להסברת המציאות כפי שהתפתחה לאחר פרסום הספר. דומני שהספר התאורטי הטרים את המציאות הריאלית והוא מסביר לפחות את חלקה.

## 2. העמדה הקלסית: העדפת בעלי ההון

חברות עסקיות הן שחקן מרכזי בכל היבט של החיים הפוסט-מודרניים. רבים מאתנו עובדים עבורן; צורכים מוצרים ושירותים שהן מייצרות ומספקות; משקיעים בהן את כספנו באמצעות קניית מניות, איגרות חוב ועוד. ההיקף התוכני של פעולתן כולל את כל ההוויה האנושית: הן משפיעות על איכות החיים, רמת החיים ותוחלת החיים שלנו; הן מעצבות תודעה באמצעות כוחן בתקשורת, בתרבות, במדע ובפוליטיקה; הן הגביר בעיירה הגלובלית. לפיכך יש חשיבות עליונה להגדרת יעד העל של פעילותן של חברות עסקיות. את מי ואת מה אמורה החברה העסקית לשרת, ובאילו מגבלות? מהי תכליתה?

1 ראו, בעיקר, תכלית החברה העסקית, ירושלים: לשכת עורכי הדין, הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, 2009.

כיוון שמרב העושר האנושי צבור בידי חברות עסקיות, חשוב להגדיר דירקטיבה שעל פיה אמורות חברות לעשות שימוש בעושר זה. ניתן להתחבט בשאלות אלו בכל מיני מישורים – תרבותיים, חברתיים, פסיכולוגיים, פילוסופיים ואחרים. אני אתמקד אך ורק בהיבטים הכלכליים, על ביטוייהם המשפטיים. יתר על כן, אצמצם את הדיון אל תוך גבולותיה של הפרדיגמה הקפיטליסטית המעוניינת בשיקולים של יעילות כלכלית. היינו, השאלה של תכלית החברה העסקית תידון כאן אך ורק מנקודת הראות המבקשת לממש יעדים של יעילות כלכלית.

הדעה הרווחת בעולם הכלכלי האנגלו-סקסי היא שהחברה היא רכוש של בעלי המניות. כביכול היא "שייכת" לבעלי המניות ולכן אמורה לתפקד מתוך מטרה לקדם את האינטרסים שלהם. תכלית החברה, אם כן, היא לפעול להשאת ערך ההשקעה של בעלי המניות בחברה. שכיחותה של עמדה זו קשורה היטב באינטואיציה המחפשת "בעלים" לחברה, באשר זו איננה נתפסת כבעלת ישות עצמאית, שהרי אין היא "דבר" טבעי. ההנחה היא שיש מישהו שעומד מאחוריה, ואותו גורם הוא בעלי המניות אשר יזמו את הקמתה, קבעו את חזונה, השקיעו בה את הכסף שמאפשר את פעולתה וקיבלו על עצמם את הסיכון הכרוך בעסקיה.

פרופ' מילטון פרידמן גורס, למשל, שמבחינת המהות הכלכלית, נושאי משרה בחברה הם עובדים של בעלי המניות (להבדיל מקטלוגם המשפטי כעובדים של החברה). הם חייבים לפעול למען מימוש רצונם של בעלי המניות, שהוא, ככלל, הגדלה של הרווחים הנובעים מהשקעתם בחברה. באופן דומה, בריאיון דמיוני שנערך כביכול עם המשקיע המפורסם וורן באפט (Buffett), המראיין, פרופסור באוניברסיטת קולומביה, שם בפיו של המשקיע האגדי – שבשל הצלחותיו מכונה "האורקל מאומהה" – את ההצהרה שהחברה איננה הבעלים של נכסי העסק, אלא היא מכשיר שבאמצעותו בעלי המניות מחזיקים בבעלות על העסק. הטענה השכיחה היא שכל עמדה אחרת – למשל, עמדה המטילה על חברות אחריות לדאוג לרווחת הציבור כולו – עלולה לגרום לבריחת המשקיעים מהחברות ולניווון העולם המסחרי. לפיכך על החברה העסקית לפעול מתוך העדפה של האינטרסים של בעלי המניות, בעלי הקפיטל.

דעה זו שלטת גם כאן: הדין הנוהג בישראל מסווג את בעלי המניות כקבוצה ייחודית, מרכזית ומועדפת, שיש לתת לאינטרסים שלה משקל מיוחד בחייה של החברה העסקית. על פי חוק החברות הישראלי, תהליכי קבלת ההחלטות בחברה משתלשלים, באמצעות כללים של ממשל תאגירי, מגוף המכונה "אספה כללית"

ונמצא בראש ההיררכיה: האספה הכללית ממנה את הדירקטוריון, שממנה את המנהל הכללי, שממנה את שאר נושאי המשרה. לפיכך מי ששולט באספה הכללית שולט בחברה. מכנים אותו "בעל השליטה" בחברה. והנה, שעריה של האספה חסומים בפני כול, למעט בעלי מניות. שם, באספה הכללית של בעלי המניות, נקבע תקנון החברה, שהוא חוזה היסוד שעל פיו היא מתפקדת, ושם מתקבלות ההחלטות בנושאים מהותיים לתפקוד החברה (כגון הון החברה ושינויים מבניים). בדירקטוריון, הממונה כאמור על ידי האספה, מותוויות המדיניות העסקית של החברה. המנכ"ל, מצדו, מופקד על מימוש המדיניות. כיוון שבראש הפירמידה עומדים בעלי המניות, כוחם רב להם להכריע בכל הנושאים המרכזיים בחברה במישורין (באספה הכללית) או בעקיפין (באמצעות האורגנים האחרים). לנושים, לעובדים, לצרכנים ולשאר הגורמים המושפעים מפעולת החברה אין יכולת התערבות, באמצעות הנורמות של דיני התאגידים, בעניינים אלו.

ההעדפה של בעלי המניות באה לידי ביטוי גם בעובדה שהגישה לבתי משפט מכוח טענה המבוססת על דיני החברות חסומה בדרך כלל בפני עובדים, נושים, ספקים, צרכנים ואחרים, והיא שמורה, כמעט תמיד, אך ורק לבעלי המניות (או לגופים ולנושאי משרה שבהשפעתם). הרושם העולה מקריאת חוקי החברות בישראל ובארצות האנגלו-סקסיות הוא שהשחקן המרכזי המעניין את המחוקק התאגידי הוא בעל המניה. שאר בעלי האינטרסים בחברה אמורים להיות מוגנים על ידי חוזים שהם כורתים עם החברה (למשל, חוזה איגרת החוב או חוזה העבודה) ועל ידי דינים אחרים (דיני חוזים, דיני עבודה וכיוצא באלה).

היחס הדיפרנציאלי של דיני התאגידים אל המעורבים בחברה – ההעדפה של בעלי המניות והדחיקה הצדה של שאר השחקנים – מקורו, כאמור לעיל, בתפיסה הרואה בבעלי המניות בעלים, במובן הרכושי-קנייני, של החברה עצמה. ואולם ההסבר הקנייני להעדפת בעלי המניות איננו משכנע כלל ועיקר. מושכל יסוד בדיני התאגידים הוא שלחברה יש אישיות משפטית עצמאית. היא "חי נושא את עצמו". אין לה בעלים ואיש לא עומד מאחוריה. כללים משפטיים וכללים חשבונאיים מלמדים אותנו שנכסי החברה הם נכסיה שלה. בעל מניות – אפילו הוא מחזיק בכל מניות החברה – איננו חייב במס על רווחיה (כל עוד לא חולקו לו כדיבידנד), איננו נושא באחריות למעשיה (כל עוד לא אירע מקרה פתולוגי בתפקודה) ואיננו יכול להשתמש בנכסים הרשומים על שמה. אכן, כשם שבעלי אישיות משפטית אחרת – דוגמת אדם בשר ודם, מדינה או, נניח,

אוניברסיטה – אינם מושא לבעלות של מישהו שעומד מאחוריהם כביכול, כך גם החברה העסקית. אם כך, חוזרת השאלה למקומה: מדוע הדין הנוהג מעדיף את האינטרסים של בעלי המניות?

הדעה המקובלת בעת הזאת מבססת את העדפת בעלי המניות על ניתוח כלכלי, שעל פיו ייחודם של בעלי המניות הוא בכך שהתביעה שלהם כלפי החברה איננה מוגדרת בסכום אלא היא בעלת אופי שיורי. כל הצדדים האחרים המעורבים בחברה מחזיקים בתביעה מוגדרת כלפיה – הנושים זכאים לתשלום קרן וריבית בעיתוי קבוע; העובדים זכאים לתגמול מוסכם (שכר) תמורת עבודתם במועד ידוע (נניח, מדי חודש); וכך גם הספקים והצרכנים. אבל ההבטחות החוזיות שהחברה נותנת לבעלי המניות אינן בעלות תוכן כלכלי שניתן להערכה מדויקת מראש. תביעותיהם לקבלת החזר כלשהו מהחברה נדחות מפני התביעות של כל האחרים. רק אם, ולאחר, שהחברה תעמוד בהתחייבויות האחרות, בעלי המניות יהיו זכאים לקבל החזר תמורת השקעתם ממה שנותר בקופת החברה. מהבדל זה באופי התביעות כלפי החברה, כך הטענה, צומחת ההעדפה של בעלי המניות על פי הדין הנוהג. בעלי התביעות המוגדרות אינם מושפעים ממצבה הכלכלי השוטף של החברה כל עוד היא בעלת כושר פירעון. מנגד, רווחתם של בעלי המניות, בהיותם נושאים בסיכוי ובסיכון השיוריים, תלויה ישירות ברווחה השוטפת של החברה. הפסד או רווח שוליים של החברה מקטינים או מגדילים את הערך של התביעה שבעלי המניות יכולים להציג לחברה, ולכן בעלי המניות הם הציבור הרגיש ביותר להצלחה או לכישלון עסקי של החברה.

הדין הנוהג מעדיף אפוא את בעלי המניות, משום שלהם יש אינטרס גדול יותר להפעיל את החברה בדרך מיטבית. מאחר שאופי תביעתם כלפי החברה הוא שיורי, הם יחתרו להגדיל ככל האפשר את עוגת המשאבים של החברה, ומכך ירוויחו כולם (גם בעלי התביעות המוגדרות הקודמים להם). הגאות (שהיא אינטרס של בעלי המניות) תציף ותעלה את כל הסירות (שבהן שטים יתר ספקי התשומות), וכך הכול ייהנו. חשוב להדגיש כי הסבר זה מעניק עדיפות לבעלי המניות שלא על בסיס אידאולוגי או ערכי. אין הוא נסמך גם על כל נימוק מהותני א-פריורי המתייחס אליהם כקבוצה בעלת זכות יתרה. המונופול שהדין מעניק לבעלי המניות באספה הכללית ובשימוש בנורמות של דיני התאגידים לא נועד לקדם אותם דווקא, אלא להגדיל את עוגת המשאבים של החברה, שממנה נהנים כולם (בהתאם לתוכן התביעות החוזיות שהם מחזיקים מול החברה).

### 3. ביקורת העמדה הקלסית

לצורך תפקודה נזקקת החברה העסקית לתשומות כלכליות מגוונות שבהן בולטות תשומות העבודה (המסופקות לה על ידי עובדים), תשומות החוב (שמעבירים לה הנושים), תשומות הניהול (הניתנות על ידי נושאי משרה) ותשומות ההון (שמקורן בבעלי המניות). תרומתו של כל אחד מספקי התשומות הללו חיונית: חברות בעלות הון אינן יכולות לתפקד ללא עובדים. חברות שיש להן עובדים לא תתפקדנה ללא הון. גם חוב הוא רכיב חיוני שכמעט שום חברה עסקית איננה מתפקדת בלעדיו. אין צורך לומר שחברה בלתי מנוהלת לא תוכל לשרוד. היינו, החברה העסקית היא משחק קבוצתי, מרובה משתתפים, שכל אחד מהם הוא שחקן וטו, שבלעדיו – אין.

לכל אחד מספקי התשומות של החברה אינטרס אופייני באשר לדרך פעולתה; אינטרס שאיננו זהה לאינטרסים של שאר השחקנים. כדי להבין זאת יש לעמוד על היחס הייחודי של כל אחד מהם באשר לסיכון ולסיכוי שבפעולת החברה. הבה נבדוק זאת.

העובדים הם שונאי סיכון מובהקים, משום שתלותם בחברה שהם מועסקים בה גדולה במיוחד. עיקר הכנסתם ורווחתם תלויות במקום העבודה, והם אינם יכולים, בדרך כלל, לבזר את הסיכון באמצעות עבודה בעת ובעונה אחת בכמה מקומות. דומים להם ספקי תשומות הניהול, נושאי המשרה, שהם סוג מסוים של עובדים. עם זאת, לנושאי המשרה יש בכל זאת אינטרס מסוים בהגדלת הסיכון שאליו חשופה החברה, משום שהקריירה שלהם נגזרת לא רק משרידות החברה אלא גם מהצלחתה. ההצלחה תלויה, דרך כלל, בנכונות להסתכן. בעלי המניות, מנגד, הם אוהבי סיכון מובהקים בכל הנוגע לפעולתה של חברה ספציפית שבה הם משקיעים. הללו נהנים מאחריות מוגבלת לחובות החברה ומחזיקים, בדרך כלל, תיק השקעות מגוון. לפיכך לחשיפתם האישית לכישלון של אחת החברות שבתיק אין משמעות כבדת משקל בעבורם. מנגד, הצלחה של אחת החברות הללו יכולה להביא לשיפור ניכר ביותר ברווחתם (שהרי הם מחזיקים באינטרס השיורי בחברה). השילוב בין רמת אחריות נמוכה לבין אפשרות לרווחים גבוהים מאפיינת אותם כאוהבי סיכון מושבעים. ומה באשר לנושים? מצד אחד הם דומים לבעלי המניות, מאחר שהאחריות שלהם לפעולות החברה מוגבלת (לגובה ההלוואה שנתנו לחברה), והם יכולים לגוון את תיק החוב שלהם (באמצעות



מתן הלוואות לחברות אחרות). מצד שני הם דומים לעובדים, משום שרווחיהם, בעקבות הצלחתה העסקית של החברה נוטלת הסיכונים, מוגבלים מראש (לגובה החזר הקרן והריבית על פי הקבוע בחוזה ההלוואה). לפיכך הנושים הם סטגורייטי ביניים: אוהבי סיכון יותר מהעובדים, אך שונאי סיכון יותר מבעלי המניות. העובדה שלכל אחד מספקי התשומות יש רגישות שונה, שיטתית, לביצועיה של החברה הופכת אותם למי שנמצאים מעברים שונים של המתרס כאשר לרמת הסיכון שהם היו מעדיפים שהחברה תפעל על פיה. כך למשל, לו השליטה בתהליך קבלת ההחלטות בחברות הייתה מסורה לעובדים בלבד, סביר להניח שהן היו מתפקדות באופן שמרני, במטרה להבטיח בראש ובראשונה את שרידותן, כך שמקום העבודה של העובדים יישמר, גם אם בעקבות השמרנות תצטמצם רמת הרווחיות של החברה. גם נושאי המשרה יעמידו מול עיניהם את שמירת הקיים, אך לא יסתפקו בכך: לעתים שמירה על הקיים עלולה להיחשב בלתי מספקת לצורך קידום בשוק העבודה של נושאי משרה, ולכן הם יאותרו להסתכן, בממוצע, יותר מעובדים מן השורה. הנושים, כעולה מהניתוח שלעיל יהיו עוד פחות שמרנים, אך אף אחת מהקבוצות הללו לא תשווה לבעלי המניות, שהם אוהבי סיכון (מחושב) באופן בולט.

כאשר דיני החברות הנוהגים בוחרים להפקיד את מפתחות החברה בידי בעלי המניות, הם דוחפים אותה להפעיל את מנגנוני קבלת ההחלטות שלה בדרך המאופיינת באהבת סיכונים. בכך מועבר להלכה ולמעשה עושר מכל השחקנים האחרים אל בעלי המניות. זאת ועוד, כיוון שהחברה ובעלי המניות הם ישויות נפרדות, בעלות סדר יום והעדפות פרטיות, ייתכנו מצבים שבהם האינטרס של בעלי המניות לא רק שיהיה שונה מהאינטרס של שאר ספקי התשומות, אלא גם יהיה שונה מהאינטרס העצמי של החברה. נניח למשל מצב שבו מוצעת לחברה הזדמנות מסחרית הכרוכה בסיכון גדול. הזדמנות זו יכולה לגרור את החברה אל עברי פי הפחת של חדלות פירעון, אך מנגד היא מציבה אפשרות של גריפת רווח רב. בעלי מניות מבוזרים, הנהנים מאחריות מוגבלת, יעוטו על ההזדמנות כמוצאי שלל רב. מנגד, מנקודת הראות של החברה עצמה, ההישרדות היא מטרה עליונה, ולכן היא תבכר לוותר על ההזדמנות המסחרית האמורה. מדוגמה קיצונית זו ניתן ללמוד בניין אב לכל עסקה שהיא: לעולם האינטרס העצמי של החברה לא יהיה זהה לזה של בעלי המניות (אף כי לעתים שכיחות יהיה דומה לו). והנה, למרות ההבדל הטבוע, ההכרחי, בין האינטרסים של בעלי המניות לבין האינטרסים של

החברה ושל כל שאר ספקי התשומות של החברה, הדין הנוהג מעדיף את בעלי המניות ובכך מאפשר להם להשתמש בכוחם באופן אינטרסנטי על חשבון שאר השותפים למאמץ הקבוצתי.

דיון תאורטי זה שופך אור על רעידת האדמה שחוותה וול-סטרט בשנת 2008 ועל רעידות המשנה שמורגשות ברחבי העולם כולו. כזכור, בשנה הראשונה למשבר התמוטטו בנקים רבים – נפילים בנקאיים בני למעלה ממאה שנים נמוגו כבועות סבון. גם חברות ביטוח, ובהן חברת הביטוח הגדולה בעולם, איבדו את מכנסיהן. לכאורה, הדבר מעורר תמיהה: התרגלנו להניח שבנקים וחברות ביטוח הם כספת ציבורית; נמל מבטחים שבו ניתן להפקיד את עתידנו הכלכלי. עיקר התמחותם של ענפי הביטוח והבנקאות הוא בחישוב סיכויים וסיכונים על בסיס כלכלי-מתמטי. "שמרנות" היא השם הפרטי של העוסקים בתחום; "רציונליות" היא שם המשפחה. בנקאים ואנשי ביטוח מצטיירים בדמיוננו כמרוכבים, קפדנים, זהירים ורגועים. הם אמורים להיות שונאי סיכון עד כדי שעמום.

בא המשבר הכלכלי וטפח על פנינו: היצורים המחושבים ביותר בגן החיות האנושי – שבידיהם הפקיד הציבור את האחריות למימון האסונות, הבריאות ורמת החיים לעת זקנה, כמו גם את חסכוניו בשנות עבודתו – פעלו בשיטתיות ולאורך זמן בדרך מסוכנת שהובילה את המוסדות הפיננסיים המפוארים בפלנטה להתאבדות קולקטיבית. מהו ההסבר? כיצד תעשייה רציונלית כל כך נסחפה לתהליך קבלת החלטות תמוה כל כך, שהשמיר ערכים כלכליים בהיקף בלתי נתפס?

דומה שאחד ההסברים המרכזיים טמון בהשלכות ההרסניות, מנקודת ראות קפיטליסטית, של העדפת בעלי המניות בדיני התאגידים. כאמור לעיל, נטילת סיכונים היא עסקה מצוינת לבעלי מניות בעלי תיק השקעות מבוזר שנהנים מאחריות מוגבלת. לפיכך בעלי מניות בחברות ציבוריות דורשים מהנהלות של חברות אלה לבחור בחירות עסקיות עתירות סיכונים. היה ניתן לצפות שמנהלי החברות יעמדו בפרץ ויימנעו מנטילת סיכונים מופרזים. מנהלי החברות, מצד האינטרס האישי שלהם, אמורים להיות גורם שמרני ומאזן, כאמור, משום שאינם יכולים לבזר את השקעתם האנושית בין חברות שונות ומשום שהאחריות האישית שלהם גבוהה: במקרה של כישלון הם יפוטרו. כדי למנוע זאת בעלי מניות בוול-סטרט פועלים נמרצות "לגיייר" את המנהלים לעדתם – עדת אוהבי הסיכון. ראשית, המנהלים מקבלים אופציות שהופכות

אותם במישרין או בעקיפין לבעלי אינטרס בנטילת סיכון גבוה. שנית, בעלי המניות מבייחים למנהלים בכירים בונסים דמיוניים במקרה של הצלחה ואינם דורשים מהם להחזיר לקופת החברה מאומה במקרה של כישלון. אילו קיבלו המנהלים משכורת שאינה תלויה הצלחה, עיקר מעייניהם היו נתונים לשמירה על מקום העבודה, ולכן הם היו שונאי סיכון. אילו קיבלו המנהלים משכורת תלויה הצלחה והפסד, הם היו פועלים בצורה מאוזנת מחשש לכישלון. ואולם השיטה הרווחת של תגמול מנהלים ישיר בעקבות נטילת סיכון מוצלחת, ללא נשיאה באחריות אישית בעקבות כישלון, הפכה את חררי ההנהלות של החברות הגדולות בעולם לזירת הימורים.

זאת ועוד: אופק ההשקעה הממוצע של בעל מניות בחברה ציבורית קצר יחסית לעומת אופק ההשקעה של הנושה או העובד של אותה חברה. בעל מניה טיפוסי מקרב הציבור הוא קצר רוח, ואין לו עניין של ממש בשרידות החברה ובצמיחתה לטווח ארוך. אם מתעורר אצלו חשש לגבי עתיד שער המניה, הוא לא יהסס לממש את השקעתו ולמכור אותה, ובכך יגרום לירידה בשער המניה. כאשר רבים נוהגים כך, נוצר סנטימנט שלילי כלפי הנהלת החברה, והיא הופכת להיות ברווז מקרטע שהשוק מבקש לקפד את ראשו. לפיכך מנהלים בחברות בארצות הברית מתפקדים תחת איום מתמיד מפני השתלטות עוינת שתסלק אותם מעמדתם. הם מתרגלים להקפיד באופן שוטף על שמירת ערך המניה ועל תשואה גבוהה קבועה לבעלי המניות. זהו ניהול בעל מאפיינים פופוליסטיים, שדוחף את המערכת כולה לשעבד את האינטרסים שלה לטובת סיפוקים מידיים של בעלי המניות. אכן, במשטר שמעדיף את האינטרסים של בעלי המניות הניהול נוטה להיות נורוטי. מנהלים נרתעים מהשקעה לטווח ארוך שקשה לתרגם אותה לביקוש מידי למניה.

המשבר המתמשך הוא דוגמה מרהיבה לתוצאות הקשות של העדפת האינטרסים של בעלי המניות בשיטה הקפיטליסטית מעבר לים. בישראל הבעיה מקבלת כיוון אחר: לכאורה, מאחר שהשליטה בחברות ציבוריות רבות בישראל היא בידי בעלי מניות המחזיקים, בממוצע, דבוקת שליטה גדולה במיוחד (פי שלושה מהדבוקה הממוצעת של בעל שליטה בחברה הנסחרת בוול-סטריט), בעלי מניות אלה בישראל אינם אוהבי סיכון קיצוניים כמו חבריהם בארצות הברית. כאשר אדם מחזיק ברוב המניות של חברה ציבורית, הוא הופך להיות שונא סיכון בכל הנוגע לפעולתה. ואולם בעלי השליטה המקומיים מצאו דרכים אחרות לניצול העדפתם על ידי הדין הישראלי.

ראשית, המבנה הפירמדי. חברות רבות הנסחרות בבורסה בתל אביב הן חלק מאשכולות של חברות המכונות "פירמידות". מקובל לקבוע כי כ-40% משווי השוק של חברות ציבוריות הנסחרות בתל אביב נמצא בידי עשר קבוצות ענק. בראש פירמידה עומדת חברת החזקות שבבעלותה מניות בחברות בנות, שמחזיקות, מצדן, מניות בחברות נכרות, וכן הלאה. לחברת החזקות יש שליטה עקיפה בכל החברות המוחזקות במורד הפירמידה, אף שההשקעה המעשית שלה בהן נמוכה. כך למשל, אם כל חברה מחזיקה במחצית ממניות החברה שמתחתיה, ואילו המחצית האחרת של המניות מוחזקת בידי ציבור המשקיעים בבורסה, חברת החזקות יכולה להחזיק בשליטה בחברה הנינה באמצעות בעלות בשמינית ממניותיה. הציבור, המממן שבע שמיניות מהון החברה, איננו יכול להשפיע על החלטות האספה הכללית של החברה הנינה. לפיכך גדלה מאוד אהבת הסיכון של בעל השליטה בחברה זו בכל הקשור לפעולתה, בדומה למתרחש בארצות הברית, אף כי באמצעות שיטה אחרת.

גם כאן היה ניתן לצפות שהמנהלים בחברות שבמורד הפירמידה, עקב שנאת הסיכון האישית שלהם, יתפקדו כגורם מאזן בכל הנוגע לאהבת הסיכון של בעלי השליטה – ולא היא. המנהלים מפוצים, בדומה לחבריהם שמעבר לים, בתגמול גבוה באופן שהופך את משכורתם הרגילה למשנית. זהו חלק מההסבר לתופעה המדוברת של "שכר הבכירים" בחברות ציבוריות בישראל. זאת ועוד, מנהלים של חברה הממוקמת במורד הפירמידה יודעים לעתים שמצופה מהם לפעול לטובת הקונצרן ולא דווקא לטובת החברה המסוימת שבה הם משמשים נושאי משרה. אמת, הדבר נוגד את חובת האמונים שלהם על פי דיני התאגידים, אך התמריץ לעשות זאת קיים.

שנית, גם את משבר החוב שאנו חווים בימים אלו בישראל ניתן לייחס, חלקית, לכלל של העדפת בעלי המניות על ידי הדין הנוהג. המספרים מלמדים כי מאז תחילת המשבר הנוכחי, בשלוש השנים האחרונות, היו קרוב למאה הסדרי חוב במשק הישראלי. לפי מקצת העדויות, מעל 20 מיליארד ש"ח נמצאים היום בהסדרי חוב, ושיעור כפול, של כ-40 מיליארד ש"ח, צפויים להיכנס להסדרי חוב בעתיד הנראה לעין. בהתחשב בכך שסך האשראי הכולל במשק הוא כ-500 מיליארד ש"ח, שמתוכו כמחצית היא חוב סחיר, ברור שמדובר במשבר חוב בעל ממדים גדולים ביותר.

התמונה הקודרת מובנת על רקע העובדה שהדין המקומי מעודד חברות לקחת סיכונים. בעלי המניות, והמנהלים "המגוירים" לעדת אוהבי הסיכון, בוחרים במודע להיכנס להרפתקאות כלכליות. אין מדובר בטעויות שבחישוב אלא במדיניות רציונלית שהדין מעודד. בעלי המניות יודעים שבמקרה של כישלון הם מוגנים על ידי האחריות המוגבלת ועל ידי הביזור (שמושג, בישראל, באמצעות הפירמידות), וההפסדים מגולגלים אל הנושים. מנגד, במקרה של הצלחה, הנושים מקבלים אך ורק את הקרן והריבית הקבועות בחוזה, ואילו שארית הרווחים מועברת לבעלי המניות.

אם בעלי המניות מעוניינים בכך, הם משתפים פעולה עם הנושים ומגיעים להסדר חוב, ובאמצעותו הם מקבלים הזדמנות נוספת לנהל את החברה על פי העדפותיהם, לאחר שהגיעו לכלל הסדר עם הנושים בדבר דרך פרישת החוב (תמורת הסכמת בעלי המניות לקבל על עצמם אחריות נוספת – גם היא, כמובן, מוגבלת). אפשרות נוספת היא שהנושים מקבלים לידיהם, חלף החוב שלא נפרע במלואו, את הבעלות במניות החברה. אם לא הושג הסדר חוב, הנושים מאבדים חלק מחובם, ואילו העובדים – אשר אינם צד לכל ההתרחשות – מפוטרם. בעלי המניות, בהיותם מוגנים על ידי כללי האחריות המוגבלת, אינם ניוזקים (לפחות לא במישורין) מעבר לאובדן השקעתם בחברה.

שלישית, מחאת קיץ 2011 נסבה במידה מסוימת על גאות במחירים של מוצרים ושירותים, שנתפסה כבלתי מוצדקת. זכורה מחאת הקוטג' והתחושה הכללית שהופר האיזון בין מתח רווחים ראוי לחברות העסקיות ובין ניצול לרעה של כוחן על חשבון הצרכן הסופי. רפורמת הסלולר שהנהיג משרד התקשורת באה על רקע של תחושה רווחת שהחברות הסלולריות גובות מחירים לא מוצדקים. אכן, הקיצוץ המסיבי בעלויות משתמשי הסלולר בתוך תקופה קצרה, בעקבות הרפורמה והפתיחה של השוק לתחרות, הבהיר היטב את אמינותה של תחושה זו. דומה בעיניי שגם את רדיפת הרווח הקיצונית של חברות יש להסביר על רקע ההעדפה של האינטרסים של בעלי המניות. כל המעורבים במשק מניחים כי תפקידן של החברות הוא להרוויח ככל האפשר עבור בעלי המניות, בלי להתחשב כלל ועיקר באינטרסים של שאר המעורבים, במקרה הזה – הצרכנים.

הנה כי כן, ההעדפה הקפיטליסטית של האינטרסים של בעלי המניות על ידי דיני התאגידים היא מקור מרכזי לחלק מהכשלים של שוקי ההון שהתגלו בשנים

האחרונות בארץ ובעולם. כפי שראינו, בישראל הדבר בא לידי ביטוי בהעברה שיטתית של עושר אל בעלי מניות השליטה מכיסם של בעלי מניות מקרב הציבור (למשל, באמצעות הפירמידות), מכיסם של הנושים מקרב הציבור (באמצעות הסדרי חוב המכונים "תספורות") ומכיסם של הצרכנים (עליות מחירים בלתי מוצדקות). כדי לאפשר העברה כזו של עושר נוקטים בעלי השליטה מדיניות נדיבה מאוד באשר לשכר הבכירים בחברות שבשליטתם, בבחינת עברה גוררת עברה.

בשולי הדברים – ולהשלמת התמונה – ראוי להציג היבט חשוב נוסף: העדפת האינטרסים של בעלי המניות מתעלמת מעושר המשמעות של החברה העסקית ומההשלכות הרחבות של תפקודה על האנושות כולה. אין להסתפק בניתוח של החברה העסקית כיחידה הכפופה אך ורק לשיקולים של מיקרו-כלכלה. החברה העסקית היום היא שחקן מרכזי במקרו-כלכלה, בפוליטיקה ובחברה. ניתן לחשוב על עולם התאגידים העסקי כעל מי שמאכלס משבצת אחת בתוך תשבץ כללי, שהוא הסביבה הרחבה של הקיום האנושי במאה העשרים ואחת. כפי שעולה מהתוצאות האסוניות של המשבר העולמי הנוכחי, זוהי טעות לבודד את התפקוד של המשבצת מההקשר הכללי.

כידוע, כוחן של מדינות הולך ומצטמצם וחברות תופסות חלק ממקומן. הגודל וההשפעה של המגזר העסקי תופחים על חשבון הממשל המרכזי (באמצעות תהליכי הפרטה שמעבירים לאחריותו תחומים משקיים, מקצתם חיוניים, שבעבר נתפסו כנחלת המשק הציבורי), והם אף אינם מצומצמים לגבולות הריבוניים (באמצעות תהליכי גלובליזציה). מפעילי הכוח, מטעם המדינה, נבחרים במישרין (רשות מחוקקת) וממונים בעקיפין (רשות מבצעת) על ידי הכרעה דמוקרטית פופולרית שמתחדשת מעת לעת, והם כפופים לכללי התנהגות מיוחדים, המכונים "משפט ציבורי", אולם מפעילי הכוח בחברות עסקיות פטורים מכל אלה. אמנם החברות אינן פועלות ללא השגחה: השווקים (אם הם יעילים) והרגולציה המדינתית והבינלאומית אמורים לרסן אותן ולמנוע פגיעה בסביבה – פרטים, קהילות, מדינות, עולם. ואולם, כפי שעולה מהניתוח כאן, דיני התאגידים עצמם – כללי ההתנהגות שעל בסיסם פועלת החברה – לא רק שאינם פועלים בדרך מרסנת, אלא שהם דוחפים באופן שיטתי ומובנה לפעולה שתוצאותיה בלתי רצויות מנקודת ראות מצרפית.

#### 4. הצעה לשינוי

כנסת ישראל עמלה בימים אלה על עיצוב רגולציה שתתמודד עם מקצת הכשלים שתוארו לעיל. על השולחן הלאומי מונחים חוקים שיסדירו את שכר הבכירים בחברות הציבוריות, יטפלו בתופעת הפירמידות ויקטינו את נזקה, וגם יתקנו כמה מהבעיות המאפיינות את ההליך של הסדרי חוב. כל זאת נוסף על רגולציה חדשה שנועדה לבסס את הממשל התאגידי בחברות, כך שיתחזק מעמדם של בעלי מניות מקרב הציבור על חשבון בעלי מניות השליטה.

חשיבותם של ההסדרים החוקיים הנידונים בכנסת במקומה מונחת, אבל יש להודות כי הם מטפלים רק בתוצאות של העדפת בעלי המניות אך לא בתופעה עצמה. היינו, גם אם כל העמל החקיקתי יתורגם למעשה, הוא יקטין, לכל היותר, היבטים מסוימים של הנזק שנגרם בשל העמדת האינטרסים של בעלי המניות מעל לאינטרסים של שאר המשתתפים במאמץ הייצור הקבוצתי במסגרת החברה. דומה בעיניי שנדרש מענה יסודי יותר, ושלם יותר, שיטפל בבעיה משורשה. השינוי המתבקש נוגע לסוגיית היסוד של תכלית החברה. את הכלל המקובל – שעל פיו תכלית החברה היא השאת הרווחים של בעלי המניות – יש להחליף בהסדר אחר. מהו?

מול המודל האנגלו-אמריקני, המעדיף את בעלי המניות, ישנם מודלים חלופיים הנהוגים בכלכלות אחרות. במדינות אחדות החוקים מדגישים את הצורך בהתייעצות, בשיתוף ואף בהגעה להסכמה קונסנזואלית בין ספקי התשומות לחברה. כך, בגרמניה, למשל, החוק קובע כי בחברות שיש בהן מספר גדול של עובדים, מועצת המנהלים המפקחת על החברה תכלול ייצוג משמעותי ביותר שלהם. בחברות שיש בהן מעל 500 עובדים, העובדים בוחרים שלישי מחברי המועצה, ובחברות שיש בהן מעל 2,000 עובדים, נציגיהם מאיישים מחצית מכיסאות המועצה המפקחת. העובדות מלמדות שכוחם הגדול של העובדים במועצת המנהלים איננו פוגע בכושר התחרות של הכלכלה הגרמנית. אדרבה, יש הסבורים ששיתופם המלא של העובדים בדמוקרטיה התאגידי בת גרמניה הוא אחת הסיבות להצלחה של הכלכלה הגרמנית, שהיא החזקה והרווחית באירופה. עד כדי כך שחלק מהמדינות החברות באיחוד האירופי מעוניינות לאמץ את המודל הגרמני כמודל שיחייב את כל המדינות החברות בו.

דוגמה פשוטה להשפעות של המודל הגרמני הוא שכר הבכירים בגרמניה: בשנת 1998 נערך משא ומתן למיזוג בין שתי חברות ענק תעשייתיות –

גרמנית ואמריקנית – דומות בגודלן ובתחום עיסוקן. התברר ששכר יו"ר מועצת המנהלים של החברה האמריקנית היה פי עשרה משכרו של מקבילו הגרמני (ועלה אף על השכר הכולל של כל חברי הדירקטוריון הגרמני). שכרו של הגרמני היה גדול פי 20 משכרו הממוצע של העובד בחברה הגרמנית, ואילו שכרו של האמריקני היה גדול פי 200 משכרו הממוצע של העובד בחברה המקבילה, האמריקנית.

מעניין להעריך מבט גם מזרחה, ליפן. בניגוד לחברות אמריקניות הממוקדות ברווחיות לבעלי מניות, החברה היפנית מעמידה בראש מעייניה את יעילות הייצור ואת השמירה על החברה כעסק חי וצומח. לשם כך הגישה היפנית מעמידה במרכז את עבודת הצוות של כל המעורבים בחברה, מתוך יצירת אווירה של מחויבות ונאמנות כלפי כל הקהלים. כך למשל, בעלי המניות בחברות יפניות אינם מקבלים דיווידנד כנגזרת של רווחי החברה (כנהוג בארצות הברית ובישראל), אלא כנגזרת של ערך השקעתם בחברה. הם תופסים את עצמם כמשקיעים סולידיים שמצטרפים לחברה לאורך זמן ולכן מעוניינים בצמיחתה ולא דווקא ברווחיה העכשוויים. שיטת התגמול של מנהלים ביפן איננה מבוססת, בדרך כלל, על בעלות של מניות או על אופציות למניות, אלא על משכורות ובונוסים הקשורים לרמת הביצועים של החברה (להבדיל מרמת הביצועים של המניה). העובדים בחברות יפניות נהנים מביטחון תעסוקתי גבוה בהרבה מהנהוג במשקים במערב. עקב כך רמת ההזדהות של העובדים עם החברה גבוהה, ומערך יחסי העבודה איננו עוין אלא מדגיש את המטרות המשותפות.

הבדלים אלו מומחשים בסקרים שבהם נשאלים מנהלים של חברות ביפן ובארצות הברית על מטרות הניהול שלהם: בסקר אחד, האמריקנים, כמצופה, העמידו בראש את ההחזר השוטף על ההשקעה של בעלי המניות ולאחריו את רווחי ההון של בעלי המניות. מנגד, המנהלים היפנים דירגו כמטרה העליונה את הייצור והפיתוח של מוצרים ומפעלים חדשים וכמטרה שנייה את השמירה של החברה בשוק ואת הגדלתה. המנהלים היפנים דירגו את רווחי ההון של בעלי המניות במקום האחרון: רק 2.7% מהמנהלים של 724 החברות היפניות שנסקרו בחרו ברווחי ההון של בעלי המניות כאחת משלוש המטרות המרכזיות של החברה, לעומת 63% מהמנהלים האמריקנים.

בסקר אחר התבקשו מנהלים לדרג את מטרות החברה מתוך תשעה גורמים שהוצגו להם. מעניין להשוות את הגורם שדרג במקום האחרון על ידי ציבור



המנהלים בשתי הכלכלות: בארצות הברית – שיפור תנאי העבודה של העובדים; ביפן – העלאת ערך המניה.

לכל אחת משלוש האפשרויות שהוצגו כאן יתרונות וחסרונות משלה. צומת הדרכים המכריע – המבחין בין המודל האנגלו-סקסי ובין המודלים שפותחו מעבר לשני האוקיינוסים, האטלנטי והשקט – הוא בבחירות העקרוניות שלהם בכל הנוגע לתכלית החברה: המודל האנגלו-סקסי בנוי על העדפה לכתחילה של האינטרסים של בעלי המניות; המודל הגרמני והמודל היפני, לעומת זאת, מקדמים את האינטרסים המשותפים לקהלים השונים, כפי שהם באים לידי ביטוי ברווחת החברה עצמה. הבחירה בין הדגמים תלויה במשתנים מגוונים, ובהם התרבות והחברה המקומיות, מבנה הכלכלה, גודלה ויתרונותיה היחסיים, כמו גם מבנה שוק ההון. כך או אחרת, חשוב להבין שזיהוי תכלית החברה עם האינטרסים הייחודיים של בעלי המניות איננו גזרה הכרחית, אלא הוא בחירה מסוימת מתוך תפריט של אפשרויות לגיטימיות שיש להן משקל גדול ונוכחות מרשימה בעולם המעשה.

על רקע דברים אלו ברצוני להציע את הדברים הבאים: על המשק הישראלי להתנהל מתוך תפקוד אינטגרטיבי בין ספקי התשומות של הפירמה. יש מקום חשוב לרוח היזמית, אוהבת הסיכון, שמאפיינת את בעלי המניות. העניין שלהם בערך שוק של המניה והציפייה לחלוקת דיווידנדים הם מנוע צמיחה חשוב של המשק. אבל בו בזמן יש מקום חשוב לרוח השמרנית, המסתייגת מנטילת סיכונים, המעמידה במרכז שיקולים של צמיחה ושרידות לטווח הארוך. יש יתרון גדול לניהול שאיננו קדחתני ואיננו ממריץ את המנהלים להקריב את העתיד למען ההווה.

זאת ועוד, רבים סוברים שהבעיה המרכזית בתפקודן של חברות עסקיות היא "בעיית הנציג", קרי מסירת הסמכות להפעיל את כוחות החברה ולהשתמש במשאביה לגורם מסוים – "נציג", דוגמת בעלי שליטה ונושאי משרה – שעלול לעשות בה שימוש לרעה לשם קידום האינטרסים הפרטיים שלו. הגדרת תכלית החברה על פי המודל האנגלו-סקסי מחריפה את הבעיה, כיוון שהיא מכשירה את האפשרות של בעל הכוח – בעלי המניות והממונים על ידם – לעשות בו שימוש אינטרסנטי. מנגד, הגדרת תכלית החברה כמאמץ למען אינטרס מצרפי, מתוך אינטגרציה בין הקהלים למיניהם, עשויה להפחית את המתח וניגודי העניינים שבין הנציג לבין המיוצגים. היא גם תקטין את עלויות הפיקוח על הנציג ובכך

תזויל את הוצאות ההפעלה של חברות. היא תוביל את החברה לתפקד ברמת סיכון מאוזנת, המתחשבת בשקלול ההעדפות הנבדלות האופייניות לקהלים המעורבים. היא תהפוך את יחסי העבודה לאדוורסריים פחות, משום שהחברה עצמה תתחשב באינטרסים של העובדים. היא גם עשויה להוריד את רמת הריבית שהנושים ידרשו מהחברה, משום שרמת הסיכון הנשקפת להחזר החוב שלהם תפחת. ובאופן כללי, תפקוד אינטגרטיבי יגרום לכך שאופיין של מערכות היחסים בין ספקי התשומות ובין החברה (ובינם לביין עצמם) ישתנה: במקום עימות כוחני והורדת ידיים, הם יהפכו לשותפים המשלבים ידיים בפרויקט קבוצתי. וקטורי הכוח שמפעילים הקהלים השונים לא יופנו זה נגד זה, אלא זה לצד זה, וכיוונם הכללי אחד – קידום האינטרסים של החברה.

חשוב להדגיש כי ההצעה שחברות עסקיות תתנהלנה מתוך תפקוד אינטגרטיבי אין משמעה שעל נושאי המשרה לפעול למען האינטרס הייחודי של כל אחד מספקי התשומות. יעד כזה אינו ניתן להשגה, כיוון שהאינטרסים הללו סותרים זה את זה, ולכן כל הכרעה עסקית של החברה בהכרח פועלת לקידום אינטרס של האחד אגב פגיעה באינטרס של האחר. תחת זאת מוצע כי החברה העסקית תפעל תמיד למען קידום האינטרסים וההעדפות העצמיים שלה, כאישיות משפטית נפרדת. אכן, האינטרסים העצמיים של החברה לעולם אינם זהים לאינטרסים של מי מהקהלים – בעלי מניות, נושים, עובדים או כל ספק תשומות אחר. ואולם הגדרת תכלית החברה כהשאת הרווחה של החברה עצמה היא הדרך שבה תושג המטרה המבוקשת של תפקוד אינטגרטיבי יעיל מנקודת ראות מצרפית. כיצד?

מהבחינה המשפטית הפורמלית, כיוון שלחברה יש אישיות משפטית עצמאית, יש לה רצון והעדפות משלה. נושאי המשרה בה חייבים לפעול לטובתה (ולא לטובתם של בעלי המניות או כל גורם אחר). ככזו, יש לה יחס עצמאי וייחודי לסיכון שאינו זהה ליחסם של אחרים לסיכון, ולכן ההכרעות שהיא תקבל בנוגע לדילמות עסקיות צריכות לבטא יחס זה. על פי המוצע היא לא אמורה לאהוב סיכון רק משום שזוהי ההעדפה של בעלי המניות. היא גם לא אמורה לשנוא סיכון רק משום שזו ההעדפה של העובדים. כמו כל אישיות משפטית טבעית (אדם) היא רשאית לפעול בדרך אופורטוניסטית שתקדם את סיכויי ההישרדות שלה לטווח הארוך, שתאפשר לה לשקוד על צמיחתה ועל התחזקות מעמדה בשוק שבו היא מתפקדת. נושאי המשרה חייבים לפעול לטובתה בכל

מקרה. לעתים הדבר מחייב אותם לנווט את החברה בניגוד לאינטרסים של בעלי ההון (אף אם מדובר בבעלי השליטה בחברה), ולעתים נדרשת הכרעה שפוגעת באינטרסים של ציבור הנתפס כחלש וראוי להגנה – עובדים או צרכנים או הסביבה. החברה ונושאי המשרה בה אינם סוכנים של רווחה פרטית כלשהי או של יעדים סוציאליים. לחברה, על פי מודל זה, אין אחריות רחבה כלפי הזולת או הציבור אלא רק כלפי אינטרס ממוקד אחד – האינטרס של החברה עצמה. את האינטרס העצמי של החברה ניתן להגדיר הגדלת ערך השוק של החברה לטווח ארוך. ובמילים פשוטות, על החברה לפעול, לטווח הארוך, כדי להגדיל ככל האפשר את הפער שבין הכנסותיה (מה שהיא מקבלת מהציבור תמורת מכירת התפוקות שלה) ובין הוצאותיה (מה שהיא משלמת לספקי התשומות שלה). לשם השגת מטרה זו על החברה להביא בחשבון את כל הגורמים שמשפיעים על ההכנסות ועל ההוצאות שלה ואסור לה להתחשב בשיקולים חוץ-כלכליים. היינו, מדובר בהצעה קפיטליסטית למהדרין, שחותרת להשאת רווחים. אלא שבניגוד למקובל במודל האנגלו-סקסי היא אינה מתמקדת דווקא ברווחים של בעלי ההון – המשקיעים – אלא ברווחים של החברה עצמה. העמדת האינטרס העצמי של החברה במרכז תשומת הלב של פעילות החברה העסקית היא היעד המוצע.

האם לחברה יש אינטרס עצמי אמיתי או שמדובר ביעד פיקטיבי? התשובה ברורה: לחברה יש אישיות משפטית נפרדת הן מהבחינה המשפטית (היא מוכרת ככזו בחוק), הן מהבחינה הכלכלית (יש לה אינטרסים ייחודיים שאינם זהים לאינטרס של שום גורם אחר) והן מהבחינה התרבותית (היא נתפסת כדבר שיש לו קיום עצמאי, כמודגם, למשל, על ידי השימוש השכיח בכל הפעלים בשפה בכל הקשור לחברה, אף שהיא נעדרת ממשות פיזית). לפיכך יש לה אינטרס עצמי ממשי כשם שלאדם טבעי יש אינטרס עצמי. ואכן, חוק החברות הנוהג מכיר בכך: הוא קובע ש"טובת החברה" אמורה לשמש סטנדרט התנהגות עבור הצדדים לפעילותה בהקשרים מגוונים (כגון: חובת האמונים של נושאי המשרה). היינו, הרעיון המייחס לחברה "טובה" עצמאית כבר מוכר היטב. דא עקא, שאין הוא מיושם כראוי, משום השליטה של בעלי המניות באספה הכללית של החברה, שבאמצעותה הם מכתיבים לחברה את העדפותיהם. נדרש אפוא שינוי מהותי בדיני החברות שיאפשר את השגת התכלית המיועדת. כך למשל אפשר להציע שינוי במבנה ובממשל התאגידי (corporate governance), שיחדיר ממד מרובד

אל האספה הכללית (כנהוג למשל בגרמניה), או שינוי שיאפשר למי שאינם בעלי מניות לפקח על פעולת החברה ועוד. רעיונות אלו, על אף חשיבותם, לא יפורטו כאן, מאחר שיש בהם ממד משפטי מקצועי שחורג ממידותיו של מאמר זה.

בעקבות אימוץ הרעיון של הגדרת תכלית החברה כ"הגדלת ערך השוק של החברה לטווח ארוך" תהפוך החברה העסקית לזירה הוגנת לתפקוד אינטגרטיבי משותף של כלל ספקי התשומות של הפירמה, בלא העדפה א-פריורית של מי מהם. בכך יינתן מענה לאחד מכשלי השוק המרכזיים שגרמו למשבר הכלכלי העולמי – הרדיפה הלא מאוזנת אחרי סיכונים. כפי שהוסבר, בשל העדפת האינטרסים של בעלי המניות, הנוהגת בעולם האנגלו-סקסי, חברות מתפקדות מתוך אהבת סיכון, שהיא הבחירה הרציונלית של בעלי המניות האופייניים. ואולם אם חברות תפעלנה למען האינטרסים העצמיים שלהן, על מקבלי ההחלטות תוטל החובה להנהיג את החברה בדרך העסקית שתציב אותה מול סיכויים וסיכונים באופן מיטבי עבורה. לעתים דרך זו תקלע לטעמם של בעלי המניות, ולעתים היא תקלע לטעמם של אחרים, הנרתעים מסיכונים. ככלל, סביר להניח שרמת הסיכונים תהיה מאוזנת יותר (שהרי החברה, בניגוד לבעלי המניות, איננה נהנית מאחריות מוגבלת לפעולותיה, והיא איננה יכולה לבזר את הסיכונים שייגרמו לה עקב כישלון עסקיה). יתר על כן, ספקי התשומות למיניהם יוכלו לתמחר בצורה ודאית יותר, מלכתחילה, את ההשלכות הכלכליות של הבחירות שתעשה הנהלת החברה באשר ליחס לסיכון. הנושים, לדוגמה, לא יצטרכו לחשוש שהניהול השוטף של החברה ישקף שינוי חריף בהעדפת סיכון עקב רכישת השליטה בידי בעל שליטה ספקולנט, מפני שגם במקרה זה יהיו המנהלים מחויבים לנהל את החברה באותה דרך ממש – בהתאם להעדפות הסיכון המשפרות את ערך השוק שלה. התוצאה היא שיפור ברמת הוודאות וביכולת החיזוי של כל הצדדים לפקעת החוזית בדבר העדפת הסיכון שבה תבחר החברה, לרווחת כולם.

זאת ועוד: יש קשר הדוק בין פונקציית המטרה של הגדלת ערך השוק של החברה ובין שיפור הרווחה החברתית הכוללת (social welfare). חברה שמעוניינת להגדיל את ערך השוק שלה לטווח ארוך חייבת להיזהר היטב שלא לפגוע באופן שיטתי באחד מספקי התשומות החיוניות לה. אם, למשל, היא תבקש להשיא את רווחיה לטווח קצר באמצעות הרעה שיטתית של תנאי העובדים וניצול שלהם, היא עלולה לגלות שאנשים יהססו לעבוד בחברה או ידרשו שכר גבוה יותר תמורת הסיכון או יתנהגו בעבודתם בדרך מתנגחת מחשש שייפגעו.

היינו, פגיעה שיטתית באינטרסים של העובדים תביא להעלאה בעלות תשומות העבודה שעל החברה לשלם ובכך תקטין את ערך השוק שלה. הוא הדין באשר לנושים: חברה המתחמקת מתשלום חובותיה או פועלת בדרך שמעבירה עושר מהנושים לבעלי המניות (למשל, על ידי העדפה של פעילות עתירת סיכונים או העלאה של רמת המינוף של החברה) תעמוד, בטווח הארוך, לפני שוק חוב שידרוש תמורה גבוהה יותר מהחברה תמורת מתן אשראי לה, ובכך יפגע ערך השוק שלה לטווח הארוך. כך גם בנוגע לצרכנים: חברה שתעשוק את צרכניה במחיר או בטיב המוצר, מתוך כוונה ליצור רווח לבעלי המניות, תגלה כי אמון הצרכנים בה קטן, ולכן התפוקות שהיא תקבל תמורת מוצריה תקטנה וערך השוק שלה יפחת.

חשוב להדגיש כי גם על פי המודל המוצע ייתכנו מצבים שבהם ישתלם לחברה לפגוע, בדרך מזדמנת או אפילו בשיטתיות, במי מספקי התשומות או צרכני התפוקות. ואולם מדובר במצבים נדירים יחסית, כיוון שבדרך כלל הנפגעים הפוטנציאליים הם שחקנים לטווח הארוך בשווקים מתפקדים. בניגוד למודל המעדיף את בעלי המניות – שבו החברה מקדשת את האינטרס של בעלי המניות, שהוא, במקרים רבים, קצר טווח – במודל המוצע אופק התכנון הוא ארוך טווח, כעולה מהאינטרס של החברה כאישיות משפטית נפרדת. לטווח הארוך, ככלל (למעט מקרים של כשל שוק שיטתי), לא משתלם לחברות לתפקד בדרך פוגענית נגד מי שהן זקוקות לשותפות עמו, והן תבחרנה להתנהל מתוך תפקוד אינטגרטיבי. עולה, אם כן, שהשתחררות מהעדפה של האינטרסים של בעלי המניות תגרום לחברות לפעול, ממניעים אופורטוניסטיים טהורים, בדרך מאוזנת שתשפר את הרווחה החברתית הכוללת ותקדם, בעקיפין, את מימוש הדרישה של אנשי הכיכרות ל"צדק חברתי".

## 5. סיכום

במסורת היהודית טבועה מחויבות עמוקה לשיח של אחווה וסולידריות. הדבר בא לידי ביטוי בחלק מרכזי בקוד המשפטי היהודי – ההלכה – הכולל מערך מקיף של חובות בין אדם לחברו (בניגוד למקובל בשיח הליברלי, שהוא, בעיקרו, שיח של זכויות). הדבר ניכר היטב גם במבנה החברתי ובצורת הארגון של הקיום היהודי לדורותיו, שהקהילה, ולא רק הפרט, היא רכיב חשוב בהם (בניגוד למקובל

בעולם המערבי של ימינו). ככלל, הזיכרון ההיסטורי של היהודים עוצב על ידי מנהיגים שהעמידו את הדרישה לצדק חברתי ולאחווה מעל לכל דרישה אחרת, כולל הדרישה שנוגעת למישור היחסים שבין אדם למקום.

כדור האחרון, במדינת היהודים, שיח האחווה היהודי מאותגר על ידי עולם המחשבה והמעשה הקפיטליסטי. הביטוי הברור לכך הוא ביטולה של מדינת הרווחה בישראל והמרתה במדינה בעלת כלכלה צומחת אך בלתי שוויונית במפגיע, שבה המוחלשים נותרים לגורלם. דומה שהמשבר העולמי מניע תהליך התפכחות כללי, גם בארצות הברית, מעמדות קצה ליברטריאניות. גם בישראל מתחלף לאטו כיוון הרוח והחברה מתעוררת לנוכח עוולות.

במאמר זה מוצעת דרך אמצע שעיקרה הסטה של פונקציית המטרה של חברות עסקיות מהאינטרס הצר של בעלי המניות אל האינטרס הרחב של החברות עצמן. המאמר מניח את כל ההנחות המקובלות על השיח הקפיטליסטי. הוא איננו מעלה שיקולים אידאולוגיים חברתיים או השקפות עולם פוליטיות. נאמן ליעד העל של יעילות כלכלית, הדיון מזהה יתרונות ניכרים בהגדרה חדשה של תכלית החברה העסקית. בהתאם להשקפה המקובלת שעל חברות לפעול להשאת הרווח של בעלי המניות, מוצע מודל שמציב לפני חברות את היעד של "השאת ערך השוק של החברה". שינוי פונקציית המטרה עשוי לתת מרפא לאחד הכשלים המרכזיים של הכלכלה העולמית העכשווית – הרדיפה הבלתי מאוזנת אחר נטילת סיכונים. שינוי היעד גם יקדם תפקוד אינטגרטיבי יותר של חברות, כך שהן תתחשבנה באינטרסים מגוונים של כלל ספקי התשומות וצרכני התפוקות של הפירמה. בכך תעלה ארוכה מסוימת לפגיעה המתמשכת באינטרסים של קהלים מוחלשים בחברה הקפיטליסטית.

# אחוות הלוחמים

## אסא כשר

כל אדם ששירת ביחידה צבאית, בין שהיא לוחמת ובין שהיא תומכת לחימה, חווה את היחסים האישיים המיוחדים המתפתחים בין חייליה. כל מי שהכיר אדם ששירת ביחידה צבאית כזאת היה עד ליחסים האישיים המתמשכים בין מי ששירתו בה יחד גם שנים רבות לאחר שהשתחררו. כל מי שראה מסמך המציג את ערכיו של צבא, כדוגמת "רוח צה"ל", פגש את הערך "רעות", הקובע אמת מידה ליחסים האישיים הראויים בין החיילים לבין עצמם. עם זאת ראוי לתהות על טיבם של היחסים הללו – מָהם, מניין הם באים ולאן הם הולכים. בני אדם, רובם ככולם, חוו יחס אישי של אהבה, ובכל זאת הרשה לעצמו המשורר לשאול: "אומרים, אהבה יש בעולם / מה-זאת אהבה?"<sup>1</sup>

שאלה דומה עולה בדבר אחוות הלוחמים. שיר "הרעות" של חיים גורי, המוכר היטב, המרגש כל כך, מזמין את השאלה: "אומרים, רעות שכזאת לעולם / לא תיתן את לבנו לשכוח, מה זאת רעות?" השיר עצמו אומר לנו על הרעות שהיא "אפורה עקשנית ושותקת", ו"מלילות האימה הגדולים" היא נותרת "בהירה ודולקת".<sup>2</sup> רק המילים "אהבה מקודשת בדם" אמורות לפתוח צוהר אל תוך הרעות, אבל ככל שהן יפות ומרטיטות, אין בהן צוהר של ממש. עוד נראה שהרעות אינה "אהבה" ורק מדי פעם בפעם היא "מקודשת בדם". יש אפוא מקום לעסוק באופן סדור בהיבטים מרכזיים של יחסי הרעות, היחסים המיוחדים הללו, כדי להרחיב ולהעמיק את הבנתם, כדי להוסיף ולשכלל אותם. תמיד – יצירת הבנה היא חלק מבניין הכוח. יצירת הבנה של היחסים האישיים המיוחדים שבין החיילים גם היא חלק מבניין הכוח, בניין היכולת והרצון לקיים את היחסים הללו כראוי.

- 1 חיים נחמן ביאליק, "הכניסיני תחת כנפך", חיים נחמן ביאליק: השירים, אבנר הולצמן (עורך), הוצאת דביר, אורי-הודה, תשס"ה, 2004, עמוד 307.
- 2 חיים גורי, "הרעות", השירים, ירושלים: מוסד ביאליק והקיבוץ המאוחד, תשע"ב, כרך ג, עמ' 256-257.

במאמר זה אבהיר את ההיבטים העיקריים של אחוות הלוחמים ואבדוק את הטעמים לטיפוחה. בחלק האחרון של המאמר אעסוק במצבים מיוחדים שבכל אחד מהם אחוות הלוחמים עומדת במבחן קשה.<sup>3</sup>

## א. אחוות הלוחמים – הליכה

נקודת המוצא שלנו באיתור הליכה של אחוות הלוחמים תהיה המקום הניתן ליחסים האישיים בין החיילים לבין עצמם באתיקה של שני צבאות מעניינים. הצבא הראשון שנתבונן בו בקצרה הוא צבא היבשה של ניו זילנד, צבא למוד מלחמות, בעיקר בשתי מלחמות העולם של המאה הקודמת. לצבא ניו זילנד יש מערכת סדורה כראוי של ייעוד, חזון, אתוס וערכים.<sup>4</sup> לצבא ארבעה ערכים: אומץ, מחויבות, אחווה ויושרה.<sup>5</sup> כל אחד מהם מוסבר בקצרה. כך מוסבר ערך האחוה: "האחוה היא הבסיס של כל צוותי הצבא. משמעותה היא השגחה הדרתית, מתוך הכנה שבפעולה כצוות אפשר להשיג יותר מבפעולה כיחידים".<sup>6</sup> הצבא השני שנתבונן גם בו בקצרה הוא צבא היבשה של צרפת – גם הוא כמובן צבא למוד מלחמות, בעל ניסיון ומסורת של מאות בשנים. בקוד ההתנהגות של החייל משנת 1999 מופיעים שני עקרונות הקשורים באחוות הלוחמים:<sup>7</sup> ראשית, "בהיותו חבר בצוות המגלה סולידריות ואחוה, [החייל] פועל בכבוד, בכנות ובנאמנות"; ושנית, "[החייל] שם לב אל [החיילים] האחרים ומתוך נחישות להתגבר על קשיים, [החייל] פועל למען הלכידות וההתפתחות של יחידתו". שני ההסברים הללו מציבים במרכז התיאור של היחסים הראויים בין החיילים לבין עצמם את ההשגחה ההדרתית התכליתית של חיילים ביחידה

3 במאמר זה אשתמש במושג "רעות" רק במובן המוגדר במסמך "רוח צה"ל: ערכים וכללי-יסוד" (1994) או במסמך "רוח צה"ל" (2000), שהוא נוסח מקוצר ומעובד מעט של קודמו. בביטויים "אחוה" או "אחוות לוחמים" אשתמש לציון היחסים האישיים המיוחדים שבין החיילים לבין עצמם, בלי להתייחס להגדרה זו או אחרת באחד מן המסמכים האתיים של צה"ל או של צבא אחר כלשהו.

4 ראו באתר של צבא ניו זילנד: [www.army.mil.nz/culture-and-history/default.htm](http://www.army.mil.nz/culture-and-history/default.htm)

5 Courage, Commitment, Comradeship, Integrity, Loyalty, Honour. ערכים:

6 ראו [www.army.mil.nz/culture-and-history/values.htm](http://www.army.mil.nz/culture-and-history/values.htm)

7 אני מודה לגנרל (בדימוס) פטריס מומפיסין (Mompeysson) על עזרתו בהקשר זה.



הפועלת כצוות. ההשגחה ההדרית פירושה שכל חייל אמור לתת את הדעת על החיילים האחרים ביחידתו. כלומר, לשים לב להיבטים השונים של מצבם, ככל שהם קשורים לפעילות הצבאית שלהם במסגרת היחידה. ההשגחה ההדרית הזאת היא תכליתית, כפי שמבהירים גם העקרונות של צבא אנונימי וגם העקרונות של צבא צרפתי, והתכלית היא משולשת: (א) לאפשר את הפעילות הצבאית של צוות שלם, הכרוכה בתיאום מתמיד של הפעילות הצבאית של כל חייל בפני עצמו; (ב) לעזור לחייל אחר בצוות הזקוק לעזרה לנוכח קשיים כלשהם, כדי שיוכל למלא את התפקיד שלו במסגרת הפעילות הצבאית של הצוות; (ג) לקיים את הלכידות של היחידה ואת התפתחותה.

שלושת רכיבי התכלית מופיעים גם בהגדרה המורחבת של הערך "רעות" בקוד האתי של צה"ל "ערכים וכללי יסוד"<sup>8</sup>:

רעות חיילי צה"ל היא אחוות הלוחמים, מסירותם המתמדת אלה לאלה, נכונותם להושיט עזרה ראויה, להיחלץ ואף לסכן את חייהם למען זולתם, ופעולתם לקיים ולחזק את לכידות יחידתם, תוך שיתוף פעולה מלא בין היחידות, על יסוד אחדות המטרות של צה"ל.

הרכיבים הם אותם הרכיבים אולם בנוסח הגדרה זו של "רעות" התמונה רחבה יותר. נוסח תכליתי (א), לאפשר פעילות צבאית צוותית, מורחב לשיתוף פעולה מלא בין יחידות סמוכות, כחלק משיתוף הפעולה בין כלל היחידות ועל יסוד הייעוד המשותף הקובע מטרות משותפות; נוסח תכליתי (ב), לעזור בשעת הצורך, מדגיש את החובה לעזור גם כשהגשת העזרה כרוכה בהסתכנות; נוסח תכליתי (ג), לקיים את הלכידות ולפתח אותה, מבהיר שהתפתחות הלכידות אמורה להיות חיזוק שלה.

8 אסא כשר, אתיקה צבאית, תל אביב: משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תשנ"ו, עמ' 230-237, ובעיקר עמ' 233-234. הסברים מופיעים בפרק יא ("רעות"), עמ' 165-183. הגדרת הערך "רעות" ב"רוח צה"ל" היא חלק מן ההגדרה המקורית. רעיון הלכידות היחידתית והחובה לקיימה ולחזקה אינו נזכר בהגדרה המעובדת.

התפיסה של אחוות הלוחמים, כפי שהיא מתבטאת בשלושת הצבאות, עומדת על כמה עקרונות שראוי להבחין בהם. ראשית, אחוות הלוחמים מתבטאת בעולמו של החייל בדפוסי ההתנהגות המושכלת שלו ולא במערכת הרגשות שלו. החובה של החייל לגלות מסירות לחבריו היא חובה לפעול כראוי בתחום העזרה לחבריו, בלי קשר לשאלה מהם הרגשות שלו כלפיהם כשהם נזקקים לעזרתו. הוא חייב לעזור לחייל אחר הזקוק לעזרתו בין שהוא אוהב אותו מאוד ובין שהוא נוטר לו טינה עקב סכסוך כלשהו שהתגלע ביניהם בעברם המשותף. הוא חייב להיחלץ לעזרת חייל אחר גם אם הוא אינו מכיר אותו כלל, מפני שהם משרתים באותה יחידה ונקלעו זה לקרבתו של זה במקרה. הוא חייב להסתכן עד כדי חירוף הנפש גם אם המדובר בלוחם שאינו חייל אלא מי שמשרת במג"ב או בשב"כ, פועל בסמוך וזקוק לעזרה.<sup>9</sup> רגשותיו של החייל כלפי חבריו ומפקדיו אינם יכולים לשמש תשתית של ממש לפעילות הראויה של החייל בכל הקשור אליהם, לא רק מפני שהחייל חייב לפעול כראוי גם כשאין לא רגשות חיוביים אמיצים כלפי מי מחבריו או מפקדיו. הרגשות אינם יכולים לשמש תשתית של ממש בעיקר מפני שאי-אפשר להבטיח את הופעתם בלבו של החייל. אין טעם להורות לחייל לאהוב את חבריו, מפני שאין לו שליטה ממשית ביצירת רגשות האהבה של עצמו; אין טעם להורות לחייל לאהוב את מפקדו, גם מפני שאין דרך לבדוק מה בלבו של החייל על מפקדו, מלבד הדרך העקיפה של בדיקת המעשים שהחייל עושה, מעשים שהוא נדרש לבצע גם באין אהבה בלבו.

שנית, דפוסי ההתנהגות המבטאים את אחוות הלוחמים מופיעים, כמובן מאליהם, כשלפנינו צוות קטן ומלוכד של לוחמים המכירים זה את זה ימים רבים וגם תחת אש, כדוגמת צוות הטנק, צוות המטוס או צוות הספינה. אולם אותם דפוסי התנהגות אמורים להתבטא במעשיו של החייל גם כלפי מי שנמצא אתו באותה פעילות צבאית, גם אם אינו בצוות שלו. בטנק יכול להימצא, מלבד הצוות של ארבעת השריונאים, גם קצין שיתוף ארטילריה (קש"א), העוסק בהכוונת ירי ארטילרי מדויק אל תוך שטחי האויב. הוא אינו שריונאי ואינו משתתף בפעילות הצבאית של צוות הטנק, אבל הוא יעזור להם לחלץ פצוע מתוך הטנק.<sup>10</sup>

9 להלן אעסוק בקצרה בפרשת לוחם מג"ב מדחאת יוסף ז"ל ובחובה לנסות לחלץ אותו מקבר יוסף בשכם לאחר שנפצע.

10 ראו סיפורו של קש"א במלחמת לבנון השנייה, בתוך סיפורם של לוחמי פלוגת שריון.

היחסים הראויים של אחוות לוחמים מתבטאים גם כשמדובר בשתי יחידות שונות הפועלות יחד. מי שהיה מפקד חטיבת הצנחנים במלחמת לבנון הראשונה, לימים האלוף יורם יאיר, מספר: "בעקבות מבצע ליטאני שיפרנו את שיתוף הפעולה עם השריון [...] כל גורם מכיר את חולשותיו של הזולת ומגבולותיו ודואג לחפות עליהן בעת קרב".<sup>11</sup> יתר על כן, גם אם יחידות לא נועדו להילחם יחד, והן נקלעות במקרה זו לסביבתה של זו, חיילי האחת יגלו את מלוא היחסים של אחוות הלוחמים כלפי חיילי היחידה האחרת. וראוי להזכיר שהיחסים הללו חוצים לא רק את גבולות הצוות, היחידה והחיל, אלא גם את גבולות הארגון, כפי שראינו לעיל, כשמדובר בחיילים הלוחמים בצד אנשי מג"ב או שב"כ. בהקשר של כוח רב-לאומי, היחסים הראויים של אחוות לוחמים יחצו גם את הגבולות שבין כוח צבאי של מדינה אחת לבין אלה של מדינה אחרת, כל זמן שאפשר לומר עליהם, בדומה לנאמר במסמך האתיקה של צה"ל, שהם פועלים "תוך שיתוף פעולה מלא בין היחידות, על יסוד אחדות המטרות" של הכוח הרב-לאומי. שלישית, אחוות הלוחמים מתבטאת במסירות ההדדית של החיילים. המסירות הזאת, כשהיא משרתת מטרה חיובית וחיונית, עשויה להיות קיצונית – בממדי הסכנה הנשקפת, הזמן הנדרש והמשאבים המתחייבים. עם זאת כשהיא באה לשרת מטרה שלילית ולא ראויה, עליה להיות מרוסנת. נתבונן עתה בקצרה בשתי הפנים האלה של המסירות ההדדית.

הנכונות המתמדת של החייל להגיש עזרה לחייל אחר הזקוק לה אמורה להיות נכונות להגיש את העזרה למרות כל קושי לעשות זאת, עד כדי חירוף הנפש. כאן מתגלה ההבדל העמוק והמעשי שבין החובות המוסריות של החייל לבין החובות האתיות שלו. החובות המוסריות הן החובות של האדם, באשר הוא אדם, כלפי אדם אחר, באשר הוא אדם. החובות האתיות של החייל נוספות על החובות המוסריות שלו. החובות האתיות של החייל כלפי חברו הן החובות שלו, באשר הוא חייל, כלפי אדם אחר, באשר הוא חייל. החובות האתיות מתווספות ככל מצב שבו אדם פועל לא רק כאדם, אלא גם בתור בעל מקצוע, בעל תפקיד וכדומה. החובות האתיות של הרופא כלפי המטופל נוספות על החובות

פיטר קצקר, חמישה ימים באב: סיפורה של פלוגת "ונוס" במלחמת לבנון השנייה, זכרון יעקב: איתי בחור, 2010, עמ' 37.

11 יורם יאיר, אתי מלבנון, תל אביב: מערכות ומשרד הביטחון, 1990, עמ' 11-12.

המוסריות שלו לשמור על כבוד האדם של המטופל וכדומה. הוא חייב למטופל שלו מסירות משמעותית מפני שהוא רופא. הצו המוסרי "לא תרצח" אוסר על רצח אדם כלשהו, באשר הוא אדם. הצו המוסרי "לא תעמוד על דם רעך" מחייב את האדם שלא להתעלם מן הסכנה הנשקפת לחברו, מחייב אותו לעזור לאדם הנתון בסכנה, אבל הוא אינו מחייב אותו לחרף את נפשו שלו לשם כך. לעומת זאת הצו האתי מחייב את החייל לחרף את נפשו ככל הנדרש כדי לעזור לחייל אחר בפעילותו הצבאית.

הנה דוגמה בולטת לגילוי מופתי של מסירות כזאת. טוראי יזהר ערמוני נפל באחד הקרבות בניסן ואייר תש"ח, לכיבוש מצודת נבי יושע. אחד מעשרים ושמונה הנופלים שעל שמם נקרא המקום "מצודת כח"<sup>12</sup>. יזהר "גילה גבורה למופת בחרפו נפשו בשדה הקרב", קובעת מגילת "אות הגבורה" שניתן לו בחתימת נשיא המדינה חיים וייצמן ושר הביטחון דוד בן-גוריון.<sup>13</sup> ובהמשך:

וזאת אשר עשה[!]: משלושת המקלענים אשר הופקדו לחפות על התקפת היחידה, נפלו שנים, ו-9562 הטוראי ערמוני יזהר נשאר יחיד. באומץ-לב ובלי הפוגות הוסיף לחפות על חבריו. ע"י כך עלה בידי היחידה לאסוף משדה-הקרב את מרבית פצועיה. גם לאחר זאת לא נסוג, אלא הוסיף להגן בנשקו על שארית הפצועים במנעו את האויב מלקרב אליהם, עד אשר נפגע ונפל חלל בשדה-הקרב.

לאחר נופלו כתב עליו אביו, גדליה ערמוני, דברים מרגשים. מתוכם נזכיר שני ביטויים:<sup>14</sup> "ילדים-חברים אלה, בתפארת שבגבורה מסרו את נפשם בעד היקר להם. במסירות נפש ובאהבת רע הגישו עזרה וחיפוי לפצועים הנסוגים". אין לי ספק שהמילים "אהבת רע" הלמו את היחסים בין הנופלים וחבריהם, שרבים מהם

12 השם הרשמי של המקום הוא מצודת ישע. אפשר למצוא טעם לפגם בדחיית שם שמקורו בהנצחה ברורה מפני שם שמקורו בהיסטוריה מעורפלת.

13 יהודה דקל, *משטרה עברית: מצודת ישע, מצודת כח*, ירושלים: כרטא, 2003, עמ' 95. לאחר חקיקת חוק העיטורים בצבא הגנה לישראל, בשנת 1970, הומר "אות הגבורה" ב"עיטור הגבורה".

14 שם, עמ' 56.

שירתו יחד בגרוד השלישי של הפלמ"ח והיו חברים באותן הכשרות מגויסות. "אהבת רע" אינה תנאי הכרחי לאחוות לוחמים, אבל כאשר היא מתגלה כתנאי מספיק היא ראויה לשבח. ועוד כתב: "בני, בני, עשית את אשר מוטל היה עליך לעשות". אחוות הלוחמים היא בגדר חובה אתית. הערך "רעות" מחייב מסירות נפש עד כדי חירוף הנפש. לעתים נשמעת הטענה שמעשה שאדם עושה מפני שהוא חייב לעשותו אינו ראוי לזכותו בציון לשבח, אולם זוהי טעות. לא כל אדם מגייס את כוחות הנפש הדרושים כדי למלא את חובתו כאשר סכנה ממשית נשקפת לחייו. מי שעושה זאת עד תום ראוי לשבח מיוחד.

עד כאן ראינו שהמסירות ההדדית היא קיצונית בכך שהיא כרוכה בנכונות לחרף את הנפש. היא קיצונית גם בכך שהיא כרוכה בנכונות מתמשכת ומאומצת לנסות לעזור בעת הצורך. הדוגמה המובהקת למאמץ מתמשך מתגלה בניסיונות הבלתי פוסקים לאיתור חיילים נעדרים, בארצות הברית ובישראל, ועוד נשוב אליה להלן.

המסירות ההדדית היא קיצונית כראוי כאשר מטרתה חיוביות וחיוניות. אסור להבין את אחוות הלוחמים כעילה לחייל אחד להגן על חייל אחר שלא נהג כראוי או אפילו פשע. בנסיבות כאלה אחוות הלוחמים חייבת להיות מרוסנת כדי שלא תשרת מטרה שלילית ולא ראויה. כאן יש לדייק: גם בנסיבות כאלה אחוות הלוחמים לא נמוגה ויהיו לה ביטויים מעשיים, אבל היא תהיה מוגבלת ובשום פנים ואופן לא קיצונית. מותר לבקר חייל בבית הכלא שבו הוא מרצה עונש על כך שהשיג לעצמו דבר מה בגנבה, אבל אסור לעזור לו להסתיר את עברת הגנבה. מותר לבקר אותו בבית הכלא, אם מפני שהוא עתיד לחזור ליחידה ואם מפני שהוא אדם שראוי לעזור לו לעבור את התהליך של שיקום אזרחי כדי שלא יפשע שנית. בהשאלה מערך "טוהר הנשק", אפשר לומר על אחוות הלוחמים שכל מה שהחייל עושה על יסודה חייב לעמוד באמות המידה של "טוהר אחוות הלוחמים".

## ב. אחוות הלוחמים וערכים אחרים

בכל מסמך של אתיקה צבאית – בישראל, בניו זילנד ובצרפת, לדוגמה – הערך "רעות" או "אחוות הלוחמים" אינו הערך היחיד שהחייל אמור לכבד במעשיו, במסגרת פעילותו הצבאית. תמיד – ערך זה הוא אחד מן הערכים שהחייל אמור

לבטא אותם. הבנה מלאה של האתיקה הצבאית הנוהגת בצבא כלשהו מחייבת, כמובן, הבנה של מערכת הערכים ובכלל זה היחסים שביניהם.

לעתים קרובות מתעוררת שאלה חשובה ומעניינת בדבר מתח אפשרי בין ערכים שונים באותה מערכת של אתיקה צבאית,<sup>15</sup> אולם בהקשר שלנו נעסוק בקצרה קודם כול ביחס אחר, חשוב לא פחות, המתקיים בין אחוות הלוחמים לבין ערכים אחרים באתיקה צבאית. כדי להבין את היחס הזה נחזור לדוגמה של החובה לקיים מסירות הדדית עד כדי חירוף הנפש. כדי לפעול כראוי לנוכח סכנת נפשות, באופן הכרוך בחירוף הנפש, דרוש אומץ לב, שהוא היכולת והנכונות לעשות את המעשה הראוי למרות הסכנה הנשקפת מכך. בנסיבות של סכנת נפשות לא ייתכן לבטא כראוי את אחוות הלוחמים בלי לגלות גם אומץ לב. נקרא ליחס הזה, שבין אחוות הלוחמים לבין אומץ לב, בשם "יחס השיתוף": בנסיבות של סכנת נפשות אחוות הלוחמים "משתפת" בפעילותו של החייל את אומץ הלב.

אחוות הלוחמים "משתפת" בפעילותו של החייל גם את הדבקות במשימה, החופפת בעיקרה את אומץ הלב. דבקות במשימה שביצועה אינו כרוך בסכנות או בקשיים, אינה כרוכה, בדרך כלל, בגילוי אומץ לב. דבקות במשימה שביצועה כרוך בסכנת נפשות מצריכה, כמובן, גילוי מובהק של אומץ לב. היכולת והנכונות לחרף את הנפש הן אומץ לב מן הסוג המוכר והמהולל, אולם לעתים נדרש אומץ לב מסוג אחר, שהוא פחות מוכר ופחות מהולל, אולם חשיבותו אמורה להיות ברורה גם היא. דוגמה לכך היא הנכונות והיכולת להודות בטעות לפני הזולת. רבים מתקשים להודות בטעות, אבל זוהי חולשה שראוי להתגבר עליה, כשם שראוי להתגבר על הפחד המצמיית בעת קרב. אחוות לוחמים מתבטאת בקרב ובנסיבות אחרות באומץ הלב של חירוף הנפש, אולם היא מתבטאת בהקשרים אחרים גם באומץ הלב הנדרש כדי להודות בטעות, בזמן הנכון וכפה מלא. לעתים נשמעת הבחנה בין "אומץ לב צבאי" ל"אומץ לב אזרחי", כאילו הנכונות להסתכן היא צבאית והנכונות להודות בטעות היא אזרחית. לאמיתו של דבר, נכונות להסתכן יכולה להתגלות גם בהקשרים לא צבאיים, כדוגמת כיבוי שרפה קשה; והנכונות להודות בטעות חייבת להתגלות גם בהקשרים הצבאיים. אחוות הלוחמים "משתפת" דבקות במשימה ואומץ לב מסוגים שונים.

15. ראו כשר (לעיל הערה 8), פרק יג ("דילמות"), עמ' 308-329.

כיוון שאחוות הלוחמים מתבטאת בהשגחה הדדית, בכל הקשרי הפעילות הצבאית, היא "משתפת" גם את הערך "אחריות"<sup>16</sup>. חובת האחריות היא החובה לתרום כראוי להתנהלות הדרושה של מהלך העניינים. כך, חובת האחריות של המפקד בהפעלת הכוח הצבאי היא החובה לתרום כראוי לביצוע המשימה הנדרשת מן הכוח; החובה לקיים השגחה הדדית של החיילים אלה על אלה היא החובה שלהם לתרום כראוי לתקינות המצב של כל אחד מהם, בכלל זה – חייו, בריאותו, יכולתו למלא את חלקו בביצוע המשימה המשותפת, מעשיו לשם ביצוע המשימה, הלוך רוחו לאחר הביצוע, יחסיו עם מפקדיו וכן הלאה. האחריות הנדרשת היא במתכונת הנקראת, בלשון הצבאית הפופולרית, "ראש גדול". בזיכרונות מרתקים ממלחמת יום הכיפורים מספר יאיר ליטביץ: "מיניתי עצמי למפקד הפלוגה של טנקים, בגדוד סיוור 87 ואחר כך גדוד 79"<sup>17</sup>. אחריות יכולה להיות מוטלת על החייל בתוקף תפקידו, אבל לפעמים הוא לוקח אותה על עצמו בתוקף הנסיבות. אלה היו הנסיבות שבהן יאיר לקח על עצמו אחריות:

למעשה, לא נותר מי שיפקד על שרידי הטנקים משתי הפלוגות. נשארנו קציני שריון אחדים וזוטרים, עם טנקים בודדים כשירים ללחימה. ראיתי עצמי קצין שריון ותיק ומנוסה, ומאחר שהייתי גם היחיד שידע מי ומה ניצבים מולנו מעברו השני של הצומת, חשתי שעליי לקבל אחריות – לכל הפחות לטנקיסטים.<sup>18</sup>

ובאופן כללי: "אף אחד לא שחרר אותנו מאחריות. על כך חינכו אותנו תמיד: אם המפקדים הבכירים נפגעים, מפקדים זוטרים מחליפים אותם. ערן [שורק] ואני הבנו זאת, ונטלנו את הפיקוד"<sup>19</sup>. ראוי לשים לב לנימוק הראשון שמזכיר יאיר לכך שמינה את עצמו למ"פ: "חשתי שעליי לקבל אחריות – לכל הפחות לטנקיסטים". כל חייל אחראי לחיילים אחרים, אבל עליו להצטמצם בנסיבות

16 שם, פרק ח ("אחריות"), עמ' 207-227.

17 יאיר ליטביץ, צ-817831: בחזית הדרום במלחמת יום הכיפורים, מכבים-רעות: אפי מלצר, מחקר והוצאה לאור, תשע"א, עמ' 149.

18 שם, עמ' 95.

19 שם, עמ' 96.

הלחימה להיבטים אחדים של ההשגחה ההרדית. המפקד אמור להפעיל את החיילים לביצוע משימות היחידה, אולם הוא אמור לתת את דעתו על היבטים רבים יותר של ההשגחה על כל החיילים ביחידה.

אחוות הלוחמים "משתפת" גם ערכים אחרים, בהם "דוגמה אישית" ו"מקצועיות", לדוגמה, אבל לא אעסוק בהם כאן.

### ג. אחוות לוחמים: ערך תכליתי או ערך מכונן?

הערכים האמורים להתבטא במעשיו של אדם, בהיותו בעל מקצוע, תפקיד או מעמד מסוים, נבדלים אלה מאלה בשורשיהם. חלק מן הערכים הם תכליתיים: ההתנהלות על פיהם היא פתרון של בעיה מסוימת שאין לנו טוב ממנו. דוגמה מוכרת לכך היא הערך של המשמעת הצבאית.<sup>20</sup> לערך זה שני ממדים: הממד הגלוי של הציות והממד הסמוי של האמון. השלטת משמעת פירושה כינון יחסים של אמון היוצרים יחסים של ציות. לא כל מערכת של יחסי אמון הדדיים מתבטאת ביחסים של ציות. יחסי אמון במסגרת משפחתית יכולים להיות מלאים ויציבים בלי שמתגלית בהם שום תופעה של ציות בנוסח הצבאי. לעומת זאת במסגרת צבאית המפקדים והחיילים מקיימים מערכת של יחסי ציות סדורים. בניין הכוח הצבאי כולל, בין השאר, את בניין המערכת של יחסי ציות כאלה, על יסוד כינונה של מערכת יחסי אמון וטיפוחה המתמיד. למה נוהג כל צבא בעולם לבנות מערכת של יחסי ציות? התשובה הראשונית היא תכליתית: הפעילות הצבאית של חיילים אמורה להיות מתואמת, מודרכת ומנוהלת על ידי מפקדים, מפני שאם לא כן אי־אפשר לנצח בקרב. קיום משמעת הוא תנאי הכרחי להשגת ניצחון, שהוא תכלית הפעילות הצבאית הרגילה.

המעמד הראשוני של אחוות הלוחמים מקביל למעמד הראשוני של המשמעת. באופן כללי ללא אחוות לוחמים לא תיתכן נכונות להילחם, ללא נכונות להילחם לא תיתכן השגת ניצחון. לפיכך ללא אחוות לוחמים אי־אפשר להשיג את תכליתה של הפעילות הצבאית הרגילה. כאן נשאלת השאלה הטבעית:

20 כשר (לעיל הערה 8), פרק ו ("משמעת ומקצועיות"), עמ' 72-91.



למה אחוות הלוחמים היא תנאי הכרחי לנכונות להילחם? התשובה הרווחת באה מתחום הפסיכולוגיה של הלוחמים בצבאות העולם.<sup>21</sup>

התובנה היא שהכוח המניע את החייל להילחם, להסתכן לנוכח פני אויב, הוא כוח הלכידות הקושר את החייל אל זולתו; וככל שמעגל הלכידות הוא בעל משמעות מעשית עמוקה יותר בחיי החייל, כך כוח הלכידות חזק יותר. לפיכך החייל יילחם עם חבריו לצוות הלוחמים, עם מפקדו הישיר, עם פקודיו הישירים, ולמענם, בלכידות חזקה יותר מכפי שיילחם עם בני אדם רבים אחרים, למען המולדת המשותפת, למשל. הלכידות היחידתית של הלוחמים היא הכוח הנפשי המניע אותם להילחם חרף הסכנה לחייהם – לדבוק במשימתם, לגלות אומץ לב ואף לחרף את הנפש.

המעמד הראשוני של אחוות הלוחמים הוא אפוא תכליתי: בלעדיה לא תיתכן לחימה, בלעדיה לא ייתכן ניצחון, בלעדיה לא תיתכן הגנה על האזרחים ועל מדינתם מפני אויב.

ועם זאת מעמדה של אחוות הלוחמים הוא מורכב יותר. ערך אחוות הלוחמים הוא לא רק ערך תכליתי אלא גם ערך מכונן. לכל מקצוע, לכל ארגון, לכל עיסוק מורכב יש זהות, יש תיאור מאפיין, ייחודי, המאפשר להבדיל בין מקצוע זה למשנהו, בין ארגון אחד לארגון דומה. ערך מכונן הוא אחד מרכיביה של זהות כזאת, המגדירים אותה, המאפשרים להבחין בינה לבין זהויות אחרות. ערך אחוות הלוחמים הוא ערך מכונן של מקצוע הלחימה, של כל ארגון לוחם. אם ערך זה אינו מתבטא כראוי בפעילותה של קבוצת אנשים, אין מדובר ביחידת לוחמים. אם ערך זה אינו מתבטא כראוי בפעילותו של ארגון, אין מדובר בארגון לוחם. יתר על כן, אחוות הלוחמים היא לא רק הכרחית, אלא שהיא גם אמורה להתבטא באופן ייחודי – מה שנראה דומה הוא לאמיתו של דבר שונה: "זר לא יבין את יחסי הרעות הנצרכים בין הלוחמים. אותה רעות שמניעה אותך

21 ראו Leonard Wong, Thomas A. Kolditz, Raymond A. Millen, and Terrence M. Potter, *Why They Fight: Combat Motivation in the Iraq War*, Carlisle Barracks, PA: Strategic Studies Institute, U.A. Army War College, 2003; Arni Ahronson and James E. Cameron, "The Nature and Consequences of Group Cohesion in a Military Sample," *Military Psychology* 19 (1), (2007), pp. 9–25

לקום ולהסתער יחד ולא לאכזב את החברים, קורעת את לבך בנפול חברך".<sup>22</sup> שאלה מעניינת היא כיצד הופך ערך תכליתי לערך מכונן. לא כל ערך תכליתי נעשה ערך מכונן. בקודים אתיים של ארגונים אזרחיים שונים מופיע הערך "שקיפות". אין ספק שזהו ערך תכליתי, שהרי השקיפות יוצרת תנאים הדרושים לאמון הדדי. עם זאת ערך השקיפות אינו ערך מכונן. הדעת נותנת שאיש לא יצדיק את רצונו בשקיפות בכך שיש לה חשיבות כשלעצמה, בלי שום קשר להשלכותיה. ערך אחוות הלוחמים אינו ערך כזה. אמנם לאחוות הלוחמים יש חשיבות תכליתית בעולם הלחימה, אולם לא קשה להעלות על הדעת מצבים שבהם לוחמים יצדיקו את רצונם לקיים אחוות לוחמים לא רק במונחים התכליתיים של הלכידות היחידתית והנכונות להסתכן בלחימה, אלא גם במונחי החשיבות של אחוות הלוחמים כשלעצמה. מה שהופך ערך תכליתי זה לערך מכונן הוא, קודם כול, טיבם של המצבים שבהם אחוות הלוחמים אמורה להתבטא במיטבה, שהם מצבים קיצוניים הרוויים בסכנת מוות. סכנה נשקפת לחייו של "הפצוע בשטח", סכנה נשקפת לחייו של החייל המנסה לחלץ אותו בשלום. הרעות "מקודשת בדם", בלשונו של חיים גורי. במצבים כאלה בא לידי ביטוי קשר אנושי מיוחד במינו, חם, טוב, קריטי, שגם אם ביטויו הוא בגדר חובה אתית, לעולם אין הביטוי המעשי שלו פשוט, נדוש, מובן מאליו. האיכות החיובית המיוחדת של הקשר האנושי שבאחוות הלוחמים הופכת אותו לבעל מעמד מכונן בין ערכי הלחימה.

#### ד. אחוות לוחמים: מצבים מיוחדים

בפרק האחרון של מאמר זה נעסוק בכמה מצבים שיש בכל אחד מהם דילמה. כלומר, כורח לפעול על רקע שיקולים ערכיים שונים המובילים בכיוונים הנראים מנוגדים. הדיון שלנו בכל אחד מן המצבים הללו ישפוך אור נוסף על משמעות אחוות הלוחמים, על הערך "רעות".

22 יוסי ברגר, חופשת קיץ, רמת גן: רימונים, 2010, עמ' 103. זהו ספר זיכרונות של סגן אלוף במילואים ממלחמת לבנון השנייה.

## 1. "חניבעל": סיכול ניסיון לחטיפת חייל

צה"ל שהה בדרום לבנון מאז מבצע שלום הגליל ועד מאי 2000. בשנים הללו נעשו מדי פעם בפעם ניסיונות לחטוף חיילים, בעיקר כדי לדרוש ממדינת ישראל תמורה לשחרורם בדמות מחבלים המוחזקים בידיה. כמקובל בצבא האמור להתנהל באופן מקצועי, נוסחה פקודה המוכרת בשם "חניבעל", שהורתה לחיילים כיצד לפעול לנוכח ניסיון לחטיפת חייל.

במחשבה ראשונה, הערך "רעות" עצמו מפנה לשני כיוונים שונים. מצד אחד, ראוי לסכל ניסיון לחטיפת חייל כדי שלא ייפול בידי אויב אלא יהיה ביחידה הצבאית שלו ויחזור מדי פעם בפעם לביתו, אל משפחתו וחבריו. מצד שני, כדי לסכל ניסיון של חטיפת חייל אין מנוס מניסיון לפגוע במי שמנסים לחטוף אותו. כיוון שאין מנוס מלעשות זאת באש וכיוון שהחייל נמצא בסמיכות למי שמנסים לחטפו, אין מנוס מירי המכוון אל קרבתו של החייל, ובלשון אחרת – אין מנוס מירי המסכן את החייל. מובן שהשיקול הראשון מתחייב גם מהערך "דבקות במשימה" והשיקול השני קשור גם לערך "חיי אדם".

במרוצת השנים חטיפת חייל הפכה בידי ארגוני הטרור לשיטה שיש לה משמעות אסטרטגית. בהתאם לכך הרצון לסכל חטיפות חיילים גבר עד כדי כך שפקודת "חניבעל" התפרשה, תחילה, כמתירה לסכל את ניסיון החטיפה "בכל מחיר", ואחר כך כמתירה לפגוע בחייל בכוונה תחילה, בטענה ש"טוב חייל מת מחייל חטוף". שוחחתי על משמעות הפקודה הזאת עם חיילים ומפקדים רבים, גם בזמן מלחמת לבנון הראשונה וגם בעשור האחרון, ולעתים קרובות הופתעתי מן ההגנה הנלהבת שנתנו אחדים מן החיילים והמפקדים הצעירים לרעיון ההריגה של החייל בכוונה תחילה כדי לסכל את חטיפתו בחיים. כיוון שחיילים יודעים מראש שכדי להגן על המדינה ועל אזרחיה הם מסתכנים במגע עם האויב, כך נאמר לי לא פעם, החיילים אמורים לדעת שחבריהם עלולים להרוג אותם כדי להגן על המדינה ועל אזרחיה מפני המצב הגרוע שחייל חי נמצא בידי האויב. הטענות הללו הן מוטעות בעליל, גם מבחינת פקודות הצבא וגם מבחינת האתיקה הצבאית הכורכת את הערך "רעות" עם הערכים "דבקות במשימה", "חיי אדם" ועוד.

אחד השיקולים העיקריים האמורים להנחות את המפקדים ואת החיילים בביצוע המשימה של סיכול ניסיון לחטיפת חייל על פי פקודת "חניבעל" (נוסח

אוקטובר 2010) הוא זה: "יש לפעול, ככל הניתן, לעצירת פעולת החטיפה, לרבות הפעלת אש, אך לא באופן שעלול להוביל בסבירות גבוהה למותו של החטוף, זאת מתוך הבנה שערך חיי החטוף גבוה ממחיר החטיפה". כללי הפתיחה באש מנוסחים בהתאם לשיקול זה. ההכרעה הערכית ברורה וחשובה: חיילים לא יהרגו את אחד מחבריהם כדי להגן על המדינה מפני סכנה של חטיפת חייל, גם אם זו נחשבת בעלת משמעות אסטרטגית. הערך "רעות" מחייב את החיילים לעזור זה לזה כחלק מן המאמץ המשותף לבצע את המשימות הצבאיות המיועדות להגן על המדינה ועל אזרחיה. הערך "רעות" ואתו הערך "חיי אדם" מובילים למסקנה המוחלטת שהפעלת החיילים נגד אחד מהם באופן שמביא אותו אל מותו אינה באה בחשבון, אפילו אם לעתיד לבוא, כדי להחזיר את החייל הביתה בשלום, תיאלץ המדינה לשחרר תמורתו מחבלים.

החייל שמנסים לחטוף אותו אמור להתנגד לכך כמיטב יכולתו באותה שעה. בכללי היסוד של "רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד", הקוד האתי של צה"ל משנת 1994, נאמר, בין השאר, ש"החייל יילחם ויתאמץ עד קצה גבול יכולתו, גם תוך סיכון חייו, שלא להיכנע לאויב אלא להתגבר עליו" (כלל 24).<sup>23</sup> החייל עצמו אמור להילחם ולהתאמץ ואף לסכן את חייו כדי לסכל את ניסיון החטיפה שלו, ובכך להגן על עצמו מפני סכנות שהייה בידי אויב ולהגן על המדינה מפני פגיעה משמעותית בריבונותה. אין שחר להריגת החייל כדי להגן עליו, כביכול, מפני סכנות שהייה שלו בידי אויב, ולא בא בחשבון להרוג חייל, בכוונה תחילה, כדי להגן על המדינה מפני פגיעה כלשהי בריבונותה. לעולם טוב חייל חטוף מחייל מת.

## 2. שחרור חייל חטוף

לעתים, חרף המאמץ לסכל ניסיון לחטיפת חייל, האויב מצליח לחטוף חייל ולהחזיק בו, לעתים בחייו ולעתים במותו. הערך "רעות" מחייב את מפקדיו של חייל חטוף לפעול כראוי להוציאו מידי האויב, כחלק מכלל מאמציה של המדינה לעשות זאת למען כל אזרח שלה שנחטף בידי האויב.

23 כשר (לעיל הערה 8), עמ' 236.

בפעילות של מדינה להוצאת חייל או אזרח אחר שלה מידי אויב שחטף אותו אפשר להבחין בין צעדים משני סוגים: ראשית, המדינה יכולה לשלוח כוח צבאי לבצע משימת חילוץ של החטוף מידי האויב; ושנית, המדינה יכולה לנהל משא ומתן שיביא לשחרורו של החטוף מידי האויב המחזיק בו. כל אחד מן הצעדים האפשריים כרוך בשיקולים ערכיים הקשורים בערך "רעות" ובערכים אחרים. צעד מסוג שלישי, הימנעות גם ממבצע חילוץ וגם ממשא ומתן, אינו עולה על הפרק, בהיותו לא ראוי בעליל: מדינה דמוקרטית קיימת, בין השאר, למען אזרחיה, והיא אינה רשאית לפטור את עצמה מן החובה להגן עליהם בשום מקרה.<sup>24</sup> זהו, כמובן, האח האזרחי של הערך הצבאי של "רעות".

השיקול הראשון המחייב הכרעה ערכית חדה נוגע לשאלה איזה מתוך שני הצעדים הללו ראוי להעדיף – חילוץ במבצע צבאי או משא ומתן. המסורת המדינית של מדינת ישראל מעדיפה "אופציה צבאית", שנבחנה ביסודיות ונמצאה טובה,<sup>25</sup> ובהיעדר אופציה צבאית יש לקיים משא ומתן בדבר שחרור החטופים. זוהי העדפה הטעונה הצדקה, מפני שאופציה צבאית כרוכה בסכנות. "אני סבור", אמר יצחק רבין בישיבת ממשלה ערב פעולת אנטבה, "שיהיו קורבנות בפעולת-החילוץ, בין בני הערובה ומשחרריהם. איני יודע כמה. גם אם יהיו לנו 15 או 20 הרוגים – וכולנו יודעים שתהיה זו מהלומה כואבת – אני תומך בביצוע הפעולה. מאחר ויש לנו אופציה צבאית עלינו להשתמש בה ולא להיכנע למחבלים אף אם מחירה יהיה יקר."<sup>26</sup> מובן שהמדובר בקורבנות אפשריים מידי האויב. ההצדקה שברקע הערפה כזאת היא במונחי ההגנה על ריבונות המדינה. הגנה על הריבונות מצדיקה סיכון מסוים של חיילים וחטופים. עם זאת הדעת נותנת שהיקף הסיכון עשוי לשנות את ההכרעה המדינית ולהביא להעדפת משא ומתן על פני האופציה הצבאית.

משא ומתן לשחרור חטופים כרוך בשיקולים שמחייבים הכרעות ערכיות מסוגים נוספים. נסתפק כאן בדוגמה אחת. לכאורה, נדרשת הכרעה בין אחריות

24 ראו מאמרי, "החובה הדמוקרטית לחתור להסדרי שלום", בתוך: אסא כשר (עורך), רוח איש, תל אביב: עם עובד ועמותת יהודי, תש"ס, עמ' 145-171, בעיקר 158-164.

25 יצחק רבין, פנקס שירות, תל אביב: ספרית מעריב, 1979, כרך שני, עמ' 530 (בפרק על פעולת אנטבה).

26 ש.ם.

המדינה לשלומו של אזרח חטוף, ובעיקר של חייל חטוף שיש סכנה לחייו בהיותו בידי אויב, מצד אחד, ולאחריות המדינה לשלום אזרחיה לנוכח סכנות הצפויות להם משחרור מחבלים העתידים לחזור לכיצוע פיגועים, מצד אחר. במחשבה ראשונה, יש הבדל בין הסכנה הנשקפת לחטוף מידי אויב לבין הסכנה הנשקפת לאזרחים מידי מחבלים משוחררים. הסכנה לחטוף היא ממוקדת ומוחשית, ואילו הסכנה לאזרחים אינה ממוקדת ואינה מוחשית. אולם במחשבה שנייה, אין חשיבות להבדל הזה. כל מדינה מגנה על אזרחיה לנוכח סכנות שאינן ממוקדות ואינן מוחשיות, כשם שלעתים היא מגנה על אזרחים מסוימים מפני סכנה מוחשית של התנקשות.

לאמיתו של דבר, אין כורח להכריע בין אחריות המדינה לשלומו של אזרח חטוף לבין אחריות המדינה לשלום אזרחיה, שכן המדינה יכולה לשאת גם באחריות האחת וגם באחריות האחרת בלי שאחריות אחת תפריע לחברתה. המדינה יכולה לשחרר מחבלים תמורת החזרתו של חטוף ובכך לשאת באחריותה לשלומו של החטוף. המדינה יכולה לשחרר מחבלים בהיקף ובאיכות היוצרים סכנה מועטת לשלומם של האזרחים, שאינה עולה באופן משמעותי על הסכנה הנשקפת לחייהם בין כה וכה מפעילות מחבלים.

דילמה אפשר לפתור לאו דווקא בהכרעה בין שני צדדיה. אם אפשר לצאת ידי חובת שני הצדדים בעת ובעונה אחת, מוטב כך.

### 3. היחס לחללים

בדרך כלל הערך "רעות" מדריך את ההתנהגות של חיילים כלפי חייל כלשהו בזמן שירותו בצה"ל, בחייו, אולם לעתים הוא אמור להדריך את התנהגות החיילים כלפי חייל גם במותו. נזכיר כאן שלושה הקשרים חשובים.

(א) בין כללי היסוד שב"רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד" היה כלל שקבע כי "החייל יבטא כבוד מיוחד לחללי צה"ל. החייל ינהג בכבוד בבתי העלמין, באתרי הנצחה ובטקסי זכרון והוקרה ויטייחס בכבוד למשפחות השכולות" (כלל 8).<sup>27</sup>

27 כשר (לעיל הערה 8), עמ' 235. מחיקת הכללים במעבר מ"רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד" אל "רוח צה"ל" גרמה, בין השאר, לכך שהיום אין במסמך היסודי של האתיקה הצבאית אף לא מילה אחת בדבר היחס לחללי צה"ל ולמשפחות השכולות. לא צריך להכביר מילים על הדופי האתי והמוסרי שבתופעה הזאת.

כל אדם המכיר היטב את עולם השכול יודע כי לחלל יש נוכחות מובהקת בחיי הנותרים אחריו. נוכחות זו מתבטאת במשפחה מגוונת של מנהגים השומרים על דמותו של החלל בתודעת קרוביו וחבריו החיים.<sup>28</sup> דוגמאות ידועות הן האזכרה השנתית בבית העלמין וטקס יום הזיכרון בבית העלמין ובאתרי הנצחה אחרים. המנהגים הללו הם גילויים עמוקים ומרגשים של הערך "רעות" בעולמם של החיילים.

(ב) לעתים מקום קבורתו של חייל שנספה אינו ידוע, לא לכני משפחתו ולא לצה"ל. הערך "רעות" מתבטא היטב במאמץ המאורגן והמתמיד של צה"ל לאתר את מקום קבורתו של כל חייל כזה, גם אם נספה לפני עשרות בשנים, במלחמת השחרור, לדוגמה. מדי פעם בפעם מתגלה מקום קבורתו של חייל כזה, אם בבית עלמין שבו נקבר כ"אלמוני" ואם במקום אחר.

עצם קיומו של ענף אית"ן (איתור נעדרים) בצה"ל הוא מימוש של הערך "רעות". כל מאמץ של הענף, ועל אחת כמה וכמה כל הצלחה שלו, הם בעלי חשיבות אתית מיוחדת.

(ג) בעת פעילות צבאית נגד מנהרות ההברחה בין מצרים לחבל עזה, במאי 2004, נפגע זחל"ם של צה"ל שהיו עליו חמישה חיילים. כיוון שהזחל"ם היה עמוס חומר נפץ, הפגיעה גרמה לו, ולכל מה שהיה עליו, להתרסק לחלוטין. מיד לאחר מכן התנהל מבצע צבאי לחיפוש חלקי גופות של החיילים שנספו משני עברי ציר פילדלפי. אזור החיפושים לא היה חשוף לאש אויב ישירה. לעומת זאת הכוח שאבטח את המחפשים פעל בתנאים מסוכנים. שני חיילים מן הכוח המאבטח נהרגו מאש אויב, אולם לא בשל עצם האבטחה, אלא בזמן פעילות אחרת שהייתה כרוכה בטעויות פיקודיות ומקצועיות.

אני משוכנע שמבצע החיפושים היה מוצדק. הסכנה שנשקפה לכוח המאבטח לא הייתה שונה מן הסכנה שנשקפה לכל כוח צבאי ששהה בסביבה לשם ביצוע משימה צבאית. פעילות בתנאי הסכנה הרגילים לשם החיפוש הייתה מוצדקת. משעה שהמפקדים הגיעו למסקנה שהסכנה גדלה, החיפושים הופסקו. שום חייל לא סיכן את חייו בכך שעסק בחיפוש. היו חיילים שפעלו בתנאים מסוכנים

28 תיאור והסבר מפורטים של עניין זה ראו בספרי – אסא כשר, ספר קטן על משמעות החיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ועמותת יהורז, תשס"ב, פרק שביעי ("חיים בלבבות"), עמ' 109-140.

כשאבטחו את המחפשים, אולם זו הייתה סכנה שבסבירות גבוהה יכלו להתמודד אתה בהצלחה ובשלום.

פעמים רבות תיארתי את האירוע הזה באוזני חיילים ומפקדים. תמיד שאלתי אותם מה עמד במוקד של אותם חיפושים לדעתם. לעתים היה מפקד שידע להשיב על השאלה הזאת במדויק. אחד מהם ענה לי בגוף ראשון: "חיפשנו את החברים שלנו". מובן שהם לא חיפשו חברים חיים, אף לא גופות שלמות, אבל בכל זאת הם חיפשו את החברים שלהם, את אלה שהייתה להם נוכחות חיה ומחייבת בנסיבות המיוחדות הסמוכות למותם בידי אויב. לטעמי, זה היה ביטוי מופתי של הערך "רעות" – בחיי אותם חיילים ובחיי כל חייל שראה את התמונתם שלהם כורעים על ברכיהם כדי לחפש את חבריהם.<sup>29</sup>

#### 4. לנוכח עברה או תקלה

אחד מכללי היסוד שב"רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד" דרש מן החייל להימנע מכל "קשירת קשר לחיפוי על עבירה כלשהי או על תקלה כלשהי" והוסיף בלשון חיובית: "נוכח עבירה או תקלה יפעל החייל באופן מושכל וכדין לתיקון המעוות" (כלל 15).<sup>30</sup> זהו כלל אתי היפה לכל ארגון ולכל קהילה מקצועית, וחשיבותו לשיפור האיכות של הפעילות רבה ביותר.

הכלל הזה מדרוך את החייל לפעול בניגוד לשתי מגמות רווחות, שכל אחת מהן מפרנסת את אחד ממנהגי הזמן והמקום. אדם המוצא את עצמו לנוכח מעשה של הזולת שיש בו עברה או תקלה יפעל לעתים קרובות בהתאם ליחסו אל הזולת: אם הוא רוצה בטובתו, הוא יתעלם מן המתרחש לנגד עיניו; ואם הוא רוצה ברעתו, הוא ירעיש עליו עולמות. בשני המקרים, התגובה על מעשה של הזולת שיש בו דופי לא תתרום תרומה משמעותית לסילוק אותו דופי, לא תפריע לו לחזור ולהופיע בהתנהגות הזולת. שתיקה לא יוצרת טעם לשינוי ההתנהגות, והתקפה יוצרת טעם להגנה על ההתנהגות.<sup>31</sup> התגובה הראויה היא אחרת. היא

29 אני מכיר את האירוע הזה מתוך שיחות עם מי שהיו באותו זמן מפקד האוגדה, מפקד החטיבה ומפקד פלוגה – כולם היו מעורבים בהחלטות בדבר מבצע החיפושים והפסקתו.

30 כשר (לעיל הערה 8), עמ' 235. ראו גם פרק ט ("אמינות"), עמ' 128-147.

31 שתיקה יכולה להיות מסוכנת, ככל שהתקלה מסוכנת. היו מקרים שבהם חיילים נהרגו



אמורה לשכנע את הזולת לתקן את המעוות שבהתנהגותו, להכיר בדופי, להודות בו, להתחייב לעזוב אותו ולהתאמץ שלא לחזור עליו בהזדמנות כלשהי בעתיד. אפשר לשכנע את הזולת רק בהתייצבות אמיצה לצדו שמטרתה לעזור לו לתקן את דרכו. לעתים קרובות לא יהיה צורך בתגובה קשה יותר, אולם ייתכן שתגובה חברית, טובה ככל שתהיה, לא תצליח לגרום לזולת לתקן את דרכו. דוגמה ברורה היא התנהגות שיש בה סממנים של התמכרות לסמים. במקרים כאלה אין מנוס מהרחבת המעגל של הניסיון לתקן את המעוות על ידי שיתוף מפקד, לדוגמה. ראוי להדגיש כי פנייה אל המפקד אינה באה להזמין תגובה משמעתית, שהיא שלילית באופייה, אלא תגובה פיקודית, שהיא חיובית מטיבה, כיוון שהיא באה לתקן את המעוות, לבנות את הכוח האישי באופן שהדופי לא יופיע בעתיד. בדרך כלל הצלחה מובהקת של התגובה החיובית, הבונה, המתקנת, תצדיק את הגישה האתית שכביטוי המוכר "מורה ועוזב ירוחם".

הכלל שלפנינו מתווה גבול חשוב של הערך "רעות". נאמנות מובהקת לערך הזה אין פירושה נכונות להעלים עין מהתנהגות שיש בה דופי ועל אחת כמה וכמה להזדהות אתה. הערך "רעות" מחייב השגחה על הזולת, גם כדי שזה יפעל כראוי.

## 5. לנוכח אי־הבנה

לעתים החייל מתוודע לאירוע שמתפרש על ידיו כפגיעה בערך "רעות". הדוגמה המפורסמת ביותר היא פרשת לוחם מג"ב מדחאת יוסף ז"ל, שנפצע בקבר יוסף בשכם באוקטובר 2000 ומת מפצעיו כמה שעות לאחר מכן, לפני שכוח צה"ל הגיע למתחם הקבר.<sup>32</sup> פגשתי חיילים לא מעטים שמצאו באתו אירוע גילוי של

כמשחקי נשק שנהגו לקיים בינם לבין עצמם, לנגד עיני חבריהם. כשאלה נחקרו לאחר האסון, הצדיקו את שתיקתם במונחי הערך "רעות" ואי־הרצון "להלשין". אלה היו מקרים קשים במיוחד של שגיאה ערכית גסה שתרמה לגרימת מותם של חיילים. 32 אני מכיר את האירוע הזה מתוך שיחות עם מי שהיו באתו זמן הרמטכ"ל, אלוף הפיקוד, מפקד אוגדת איו"ש, ראש מטה הפיקוד, מפקד כוח "כתונת פסים" (כוח טנקים ורגלים שהיה מתורגל להיכנס לשטח, להגיע עד מהרה למתחם הקבר ולבצע את החילוץ הנדרש), מפקד החטיבה המרחבית, מפקד המתחם, אביו של מדחאת יוסף ואחדים מבני משפחתו, ומתוך דוח תחקיר האירוע שערך האלוף (מיל') יורם יאיר בצוות שכלל, בין השאר, את תא"ל (לימים האלוף) יואב גלנט.

התעלמות או התנערות של מפקדים בצה"ל מן הנורמה האתית הקובעת ש"לא משאירים פצוע בשטח" – אחת מן הנגזרות המובהקות של הערך "רעות". אמנם הערך "רעות" אמור להדריך את החיילים והמפקדים של צה"ל ביחסים ההדדיים ביניהם, ואילו המנוח היה לוחם מג"ב ולא חייל בצה"ל, אולם להבחנה בין שני הארגונים הללו אין שום חשיבות בנסיבות של אותו אירוע. לוחמי מג"ב מבצעים את המשימות שלהם בתיאום ובשיתוף פעולה הדוקים עם צה"ל, ובנסיבות הפעילות המבצעית לא אמור להיות שום הבדל בין יחסו של חייל או מפקד ללוחם מג"ב לבין יחסו ללוחם צה"ל.

החיילים שראו באותו אירוע פגיעה בנורמה ש"לא משאירים פצוע בשטח" טענו שראו באותו אירוע ש"משאירים פצוע בשטח". הדעת נותנת שחשבו לא רק על הלוחם האחד ש"נשאר פצוע בשטח" בעבר, אלא גם על עצמם ועל חבריהם, שמא "ישאר פצוע בשטח" בעתיד. לנוכח אירוע בולט החיילים מבינים את התנהגות המפקדים באותו אירוע לא כהתנהגות יוצאת דופן אלא כהתנהגות שגרתית, ולכן גם צפויה.<sup>33</sup> לא פלא שהם ביטאו כעס על מה שקרה בעבר וחשש מפני מה שעלול לקרות בעתיד. הכעס והחשש גברו כשמעט לאחר האירוע התפרסמה איגרת של קצין החינוך הראשי וקצין בכיר נוסף שדנה, בין השאר, בשאלה אם ראוי לחלץ "בכל מחיר". הדיון בשאלה זו חיזק בחיילים את הרושם שהנורמה המוכרת אינה מחייבת את המפקדים ואת החיילים, כפי שחשבו עד אז. אני מבין את טענות החיילים הללו, אבל אני משוכנע שטעו וגם הוטעו. לפעמים התנהגות היא יוצאת דופן, לא שגרתית וגם לא צפוי שתקרה שוב. אותו אירוע התרחש בימים הראשונים של אירועי "גאות ושפל" – אירועי הטרור הפלסטיני שהחלו בשלהי ספטמבר 2000. עד אותם ימים נהגו הסדרים של שיתוף פעולה בין כוחות הביטחון הפלסטיניים לבין צה"ל ומג"ב. על פי הסדרים אלה, חילוץ פצוע מקבר יוסף, הנמצא בתוך שטח שבשליטה פלסטינית, היה אמור להתבצע על ידי כוחות הביטחון הפלסטיניים. אלה היו אמורים להסיע את הפצוע מהלך כמה מאות מטרים עד השטח שבשליטה ישראלית ולהעביר אותו שם לידי כוח ישראלי. המון של פלסטינים התגודד סביב מתחם הקבר

33 המעבר הטבעי ממעשה אחד לדפוס התנהגות האמור להתבטא בו קשור גם לערך "דוגמה אישית". ראו כשר (לעיל הערה 8), פרק י ("דוגמה אישית"), עמ' 148-164.

והפריע לכוחות הביטחון הפלסטיניים במלאכתם. הם ניסו לבצע את המוטל עליהם, אולם ביקשו להגביל את העימות שלהם עם ההמון. ההערכה של מפקד המתחם ושל מפקדי צה"ל ששהו באתר סמוך, בשטח שבשליטה ישראלית, הייתה שכוחות הביטחון הפלסטיניים מנסים שוב ושוב ועתידים להצליח בניסיון החילוץ חרף הפרעת ההמון. זו הייתה הערכה מוטעית. החמירה את הטעות הבנה לא נכונה בדבר מצבו של הלוחם הפצוע. הדיווח היה ש"מצבו יציב", והמפקדים סברו בטעות ש"יש זמן" ואין צורך בפעולה דחופה.

כל אותן שעות היה מוכן, בשטח שבשליטה ישראלית, כוח "כתונת פסים", שנועד לבצע את החילוץ ללא סיוע כוחות הביטחון הפלסטיניים. מפקד הכוח הביא אותו למקום הדרוש לפתיחת מבצע קצר ומוצלח של חילוץ, אבל לא הורשה להיכנס. אילו הורשה להיכנס, ייתכן שהחילוץ היה מציל את חייו של הלוחם הפצוע. עם זאת ייתכן שכניסת הכוח הייתה מסבכת אותו בחיכוך עם ההמון סביב מתחם הקבר ועם אחרים.

בסופו של דבר, הרמטכ"ל הורה לשנות את שיטת החילוץ. מסוקים ירו בכיוון מגרש פנוי בסמוך למתחם הקבר, הירי הבהיל חלק גדול מן ההמון וגרם לרובו להתפזר. בעקבות זאת הצליח אמבולנס של כוחות הביטחון הפלסטיניים להגיע למתחם הקבר, אבל באותה שעה כבר מת הלוחם מפצעיו.

התנהגות המפקדים במהלך האירוע הטרגי הייתה יוצאת דופן, מפני שהמצב היה יוצא דופן: כוח פלסטיני שנהג לשתף פעולה עם כוחות צה"ל ומג"ב לא הצליח לעשות זאת בגלל התנהגות המון פלסטיני. תגובת המפקדים ניסתה להביא לחילוץ של הלוחם הפצוע מצד אחד, תוך כדי התחשבות בהסדרי שיתוף הפעולה עם כוחות הביטחון הפלסטיניים מצד שני, והתחשבות במצב של הפרעת ההמון לכל ניסיון חילוץ מצד שלישי. ההחלטות הפיקודיות להמשיך עוד ועוד בניסיון לבצע את החילוץ בהתאם להסדרים הקיימים היו מוטעות וייתכן שתרמו לתוצאה הטרגית. המעבר משיטת ההסדרים לשיטת הרמטכ"ל היה צריך לקרות מוקדם יותר, וגם ייתכן שכניסת כוח "כתונת פסים" הייתה פותרת את הבעיה בהצלחה מלאה.

צה"ל הודה ב"כישלון מבצעי", אבל לא עשה זאת מיד. עד שעשה זאת, החיילים פירשו את האירוע על יסוד מה שהגיע אליהם מפי השמועה, בלי שהכירו את האופי החריג של המצב, את האופי המורכב של השיקולים ואת הטעויות המבצעיות, ונוצרה בהם ההרגשה המוטעית שבאותו אירוע נזנחה הנורמה "לא

משאירים פצוע בשטח". הודאה מהירה בטעויות מבצעיות והסבר משכנע של השיקולים לא היו נותנים מקום לאותה הרגשה מוטעית, כאובה ומסוכנת. החיילים לא רק טעו, אלא גם הוטעו על ידי הדיון המפוקפק בשאלת החובה לחלץ פצוע "בכל מחיר". הביטוי "בכל מחיר" הוא ביטוי גרוע גם כשמדובר בערך "רעות". החובה לחלץ אינה מותנית בשום שיקולי "מחיר". היא גם לא מותנית בהיעדר סיכונים. החובה מותנית רק ביכולת למלא אותה בסבירות גבוהה של הצלחה.

# פיוס בחסות המשפט

## על כוחה של התנצלות ומגבלותיה

מיכל אלברשטין ואביטל מרגלית

### מבוא

סולידריות חברתית אינה נמדדת רק ברמת המחויבות של המדינה כלפי אזרחיה או במידת האחזקה שהחברה האזרחית, על ארגוניה, מקבלת על עצמה כלפי החלשים והמוחלשים בחברה. היא באה לידי ביטוי גם בהתנהגות היום-יומית של המשתייכים לחברה אלה כלפי אלה. מערך היחסים בין בני החברה, מידת ההתחשבות ההדדית, אופני ההתייחסות לקיומם, לייחודיותם ולחשיבותם של האחרים הם מביטוייה החשובים של הסולידריות.

הפרה של נורמות חברתיות או משפטיות מתוך פגיעה באחר משמעה לעתים קרובות פגיעה בסולידריות החברתית. לפיכך אחד מתפקידיהם של מנגנונים ליישוב סכסוכים הוא לנסות לקום מערכות יחסים ונורמות שהופרו. במאמר זה נבחן את מקומה, כוחה ומגבלותיה של התנצלות שמפנה הפוגע אל הנפגע כמנגנון מתקן לשיקום מערכות יחסים ולחזוקן של נורמות חברתיות שמבטאות סולידריות חברתית. בחינה זו תיעשה, בין היתר, על ידי ניתוח החלטה שיפוטית שאמנם קיבלה תשומת לב ציבורית רבה בקיץ 2009, אך לא נערך דיון ציבורי או משפטי משמעותי בפרוטנציאל שהודגם בה לשימוש בהתנצלות כמכשיר לאיחוי חברתי.

באולמו של השופט דרורי נידון כתב אישום שהוגש על ידי המדינה נגד איתמר ביטון,<sup>1</sup> בין היתר בעֲבֵרָה של הפקרה לאחר פגיעה.<sup>2</sup> בכל הנוגע לעובדות האירוע לא התעוררה מחלוקת. ביטון סבר שהוא פטור מתשלום דמי חניה בחניון

1 ת"פ (י"ם) 2003/06, מדינת ישראל נ' פלוני (08.09.2008; לא פורסם) (להלן: פס"ד מחוזי).

2 סעיף 64א(ב) לפקודת התעבורה, התש"ע-2009.

ציבורי, ומשנאמר לו על ידי עובדת החניון, הקופאית נגה זוראיש, כי עליו לשלם תמורת החניה, הוא ניסה בכל מיני דרכים לעבור את המחסום. לבסוף הוא החל לנסוע. הקופאית ניסתה לעצור בעדו, אך ביטון לא רק שלא עצר את רכבו, אלא המשיך בנסיעה, בעוד הקופאית, בלית בררה, נתלית על הרכב. כך נסע הנאשם אל מחוץ לחניון, וגם כשנפלה הקופאית ונחבטה בקרקע, המשיך בנסיעה. העברה של הפקרה לאחר פגיעה נתפסת על ידי בית המשפט העליון כעברה חמורה אשר, כדברי השופט חשין, פוגעת ב"שורשי הסולידריות החברתית והאישית המינימאלית לקיומה של חברה תקינה".<sup>3</sup> חרף חומרת מעשיו של הנאשם, ואף שבעת חקירתו במשטרה ניסה להכחיש מעורבות במעשה, החליט השופט שלא להרשיע את ביטון,<sup>4</sup> אף שגזר עליו עונש של שלילת רישיון הנהיגה לתקופה של ארבע שנים מיום האירוע, חילוט הרכב, ביצוע עבודות שירות לתועלת הציבור ותשלום פיצוי בסך 10,000 ש"ח לזוראיש. הכרעת הדין של השופט מבטאת את אמונתו החזקה, המבוססת על גישתו של הרמב"ם, בכוחה ובמשמעותה של תשובה – ההליך שבו הנאשם מכיר במעשיו, מתחרט בגינם ומביע חרטה והתנצלות לפני הנפגע.

פסק דינו של השופט דרורי הגיע אל תודעת הציבור כשנה אחר כך, סמוך למועד הדיון בערעור שהגישה המדינה לבית המשפט העליון. במוקד הסערה הציבורית בעניין עמדו כמה עניינים: רבים כעסו על אי-ההרשעה בעברה שנתפסה כחמורה (יש לזכור כי סרט הקלטה המראה את האירוע בעת התרחשותו הוקרן במהדורות החדשות ברשתות הטלוויזיה, ואפשר לצפות בו באינטרנט גם בעת כתיבת דברים אלו); מעורבותם של אישי ציבור, בעיקר של השר אלי ישי, מראשי מפלגת ש"ס, באמצעות מכתבים שכתבו לבית המשפט ובהם בקשה להקל בדינו של הנאשם, אף היא הרגיזה רבים בציבור ויצרה תחושה שקשריו החברתיים של הנאשם, והרצון שלא לפגום בסיכויי להתמנות לדיין, הם שהשפיעו על החלטת השופט (אף שבמקרים רבים מקבל בית המשפט בשלב גזרת העונש עדויות מכל מיני גורמים על אופיו של הנאשם וטיעונים בעניין מידת הענישה הראויה).<sup>5</sup>

3 רע"פ 3626/01, ויצמן נ' מדינת ישראל, פ"ד נו(3) 187, 228 (2002).

4 סעיף 71א(ב) לחוק העונשין, התשל"ז-1977.

5 העובדה שעד להחלטת בית המשפט העליון לא פורסם ברבים שמו של הנאשם תרמה גם היא, מן הסתם, לעוצמת הרגשות שהובעו על ידי הציבור.

אולם דומה שיותר מכול השפיעה על דעת הקהל השתייכותם החברתית של הנאשם מזה ונפגעת העברה מזה – אברך ובנו של רבה של עיר וקופאית ממוצא אתיופי. הפרשה נודעה ברבים כפרשת "האברך הדורס", וזהות הנפגעת הובלטה בכל דיון. ציטוטים מהחלטת השופט דרורי המדגישים את השתייכותה האתנית של הנפגעת, כמו גם אמירות על כך שההליך השיפוטי הוא שהביא להטמעתה של הנפגעת אל החברה הישראלית עוררו רוגז רב. בקרב ציבור רחב שררה התחושה כי אי-צדק מהותי נעשה.

בית המשפט העליון הפך בפסיקתו את החלטת השופט דרורי ואף מתח ביקורת נוקבת על ההחלטה להטיל עונש ללא הרשעה – כלומר, בלא האמירה החברתית המגנה הנלווית להרשעה במשפט פלילי.<sup>6</sup> בצד ההכרה של שופטי העליון בפרוטנציאל הטמון במפגשי קורבן-תוקף ובהיבט האנושי-אישי שהשופט דרורי הדגיש, הם היו תמימי דעים שמדובר בטעות משפטית וברגם הכרעה שיפוטית שאינה ראוי לחיקוי.

אין בכוונתנו לעסוק במאמר זה בשלל הנושאים המשפטיים והפילוסופיים הקשורים לעניין. המהלך הרעיוני הרחב המשתקף מדיון כזה קשור להתפתחות של ביקורת על החשיבה הליברלית האינדיווידואליסטית שבבסיס ההליך המשפטי הקונוונציונלי. הדרך שנקט השופט דרורי מבטאת ניסיון להחדיר תפיסה של יחסים וקשר אל תוך אולם בית המשפט. מגמה זו עשויה להתפרש כפיתוח תפיסה קהילתנית יותר בתחום המשפט הפלילי אגב שימוש במשפט העברי כמקור הראה לשינוי זה. ה"כישלון הציבורי" ואף המשפטי של ניסיונו של השופט דרורי מבטאים בעינינו את הקושי להחדיר תפיסות אלטרנטיביות קהילתיות אל תוך ההליכים המשפטיים הקונוונציונליים בלא הכללת "התאמות ליברליות". שינוי התרבות המשפטית הדומיננטית אינו עניין של מה בכך. ואכן, השיח החדש, המתמקד ביחס אתי כלפי האחר מתוך ערעור על הדיכוטומיות הישנות של המשפט הפלילי, אינו ניתן ליישום מִיְדִי במסגרת הליכים קונוונציונליים. הסיבה לכך היא שרק היכרות מעמיקה עמו בגרסתו העכשווית והממוסדת עשויה לתרום ליישום רגיש שלו. המתח שבין ההיבט הפרטי להיבט הציבורי, שהשופט דרורי לא השכיל לאזנו לפי שופטי העליון, קשור גם במתח

6 ע"פ 9150/08, מדינת ישראל נ' ביטון (23.6.2008; לא פורסם) (להלן: פס"ד עליון).

שבין ההיבט האינדיווידואלי לקולקטיבי, שללא ספק שבה את דעת הקהל הישראלי. איזון לא נכון של שניהם הוביל להליך שיכול לשמש מקרה מבחן מעניין לפוטנציאל, ולמגבלות, של החשיבה האלטרנטיבית במשפט.

ברצוננו למקד את תשומת הלב בעניין שהוסט בלהט השיח הציבורי אל השוליים: הדיון בנושא התשובה, ההתנצלות והסליחה, כפי שבאו לידי ביטוי בפסק הדין של השופט דרורי, ובמענה שניתן לו בהחלטתו של בית המשפט העליון. במוקד הדיון שלנו תעמוד ההתנצלות. הגם שבסופו של יום נסיק כי השופט דרורי שגה באופן שבו ניהל את המפגש בין הפוגע לבין הנפגעת במקרה המסוים הזה, יש לטעמנו חשיבות רבה בעצם העלאת המודעות למקומה, לכוחה ולמגבלותיה של ההתנצלות כחלק מהליכים ליישוב סכסוכים, עניין שכמעט שלא נידון בשיח הציבורי והמשפטי בישראל.<sup>7</sup>

את ההתנהלות של השופט דרורי בעת הדיון בבית המשפט אפשר לראות כניסיון לפתח שפה חדשה של משפט טיפולי. תוך כדי חילופי דברים ארוכים בתיווכו האקטיבי, שתועדו בפרוטוקול בית המשפט, ולאחר שאפשר לנאשם ולמתלוננת לבטא את רגשותיהם, בצעד לא שגרתי הביע הנאשם ביטון התנצלות לפני נפגעת העברה זוראיש על כי פגע בה, והיא הביעה מצדה קבלה של התנצלות זו. התיאור של רגע זה על ידי השופט עצמו אינו משאיר מקום לספק באשר למידת החשיבות והאותנטיות שייחס לו:

מעמד ההתנצלות ובקשת הסליחה של הנאשם, והיענותה של המתלוננת לבקשתו, באומרה כי היא סולחת לו, כמו האל, היא, בעיניי, רגע ייחודי, אפוף הוד ושגב, שמעטים מאוד כמותו היו באולמות בית המשפט.

7 חריג בולט להתעלמות הדיון הישראלי מנושא ההתנצלות הוא מחקרו של זהר קמפף. קמפף בחן 354 מקרים של התנצלויות פומביות של אנשי ציבור בישראל בשנים 1997-2004 וטען כי ניסוח מושכל ויצירתי של ביטויי ההתנצלות מסייע לאנשי הציבור להשתמש בה ככלי ליחסי ציבור ולהרחקת האחריות מהם והלאה. ראו Zohar Kampf, "Public (non-) Apologies: The Discourse of Minimizing Responsibility," *Journal of Pragmatics* 41 (11) (2009), pp. 2257-2270



במשך כ־40 שנה, כמתמחה, כעו"ד, וכשופט, הייתי שעות רבות, כל יום, באולמות של בתי משפט ובתי דין, לסוגיהם ולדרגותיהם. חוויה מעין זו, של דינאמיקה בין נאשם לבין מתלוננת, שהסתיימה בקטרזיס של סליחת המתלוננת לנאשם, היא היחידה בחיי. עד היום, כאשר אני נזכר בה, אני נפעם מחדש.<sup>8</sup>

החוויה שמתאר השופט דרורי מתבהרת מתוך עיון בפסק דינו, הכולל את התיאורים האלה: "חוויה מרטיטה", "גדלותו של הרגע", "אירוע יוצא דופן" וביטויים דומים,<sup>9</sup> מקצתם בעלי אופי אישי.<sup>10</sup> כתיבתו כוללת הסתמכות מפורטת על הלכות תשובה של הרמב"ם, והיא שזורה באסמכתאות מהמשפט העברי והכללי.

מה גרם להתנצלות שהובעה באולמו של השופט דרורי להיות כה משמעותית עבורו? מהו ייחודה וכוחה לעומת דרך ההתנהלות הרגילה של הליך פלילי? מהו הבסיס להפיכת החלטתו על ידי בית המשפט העליון, ומהי ההזדמנות שהוחמצה במקרה זה? מאמר זה ידון בפסיקתו של השופט דרורי כמקרה מבחן לתפקידה של ההתנצלות במשפט הפלילי ובמשפט ככלל. הניסיון יהיה להעריך את האפשרויות החדשות הטמונות בהכרה באופן ביטוי זה בבית המשפט או בעת סכסוך ולהבין את הסכנות שהוא טומן בחובו. השימוש בהתנצלות כמסגרת ממוסדת הוא חדש יחסית ומבטא את הניסיון להתמודד עם סכסוכים באופן מקיף ובהתייחס גם להיבטים הרגשיים שלהם. המאפיין המרכזי של "אירוע ההתנצלות" כפי שהונצח בפסק דינו של השופט דרורי הוא ביצועו במסגרת ממסדית של הכרעה משפטית בבית המשפט ללא שמירה מספקת על הכללים המקובלים היום בנוגע לביצועו.

8 פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 528.

9 שם.

10 ראו לדוגמה שם, סעיף 527: "ניתן לומר, בלא כל גזומה, כי המתלוננת בדבריה אלה, החייתה מן העבר את דבריו של הקב"ה אל משה, לאחר חטא העגל ובמדבר, פרק יד, פסוק כ: "וַיֹּאמֶר ה' סְלַחְתִּי כְּדַבְרְךָ". מבחינתי שלי, נזכרתי בפיוט המושר בפי יהודי אשכנז, בליל יום הכיפורים – לאחר כל נדרי, והוודוי שבתפילה בלחש של ערבית – אשר כל קטע שבו מסתיים במילה "סלחתי" (ההדגשות במקור).

התנצלות, כפי שהיא מתבצעת היום במגוון של מוסדות אלטרנטיביים ומסגרות ציבוריות, אינה עוד פעילות ספונטנית ופרטית שהצלחתה או חוסר הצלחתה הן עניין לשיפוט בין-אישי. במסגרות החדשות המעמידות את ההתנצלות במוקד ההליך ההקפדה על כללי ההתנצלות וההכשרה הניתנת למנהליה הופכים להיות היבט חשוב של קיומה, אשר מעניק לה לגיטימציה גם במסגרות ציבוריות ולא רק פרטיות. החלקים הבאים במאמר יסקרו בקצרה תחומים אחרים שבהם התמסדה ההתנצלות היום. לאחר מכן נחזור לאולם המשפט של השופט דרורי ונבדוק מה השתבש והיכן בכל זאת טמון הפוטנציאל של אמצעי חדש זה. האפשרות להרחבת השיח המשפטי ולשינוי גבולותיו מתוך הכלת ביטויים דומים של התנצלות ופרקטיקות נלוות יוצגו בסיומו של פרק זה. הרחבה כזאת יכולה לבוא כתולדה מעשית אפשרית של פיתוח רגישות לאחר המכירה בקשר האנושי כעומד בבסיסם של יחסים משפטיים והדורשת הסדרה מיוחדת.

## התנצלות

בשנים האחרונות בולט בספרות המחקרית העיסוק בסוגיית ההתנצלות. כמה גורמים אפשריים חברו להתעניינות המוגברת בהתנצלות, ובהם צמיחתה של הגישה המעודדת שימוש נרחב במנגנונים חברתיים ואלטרנטיביים ליישוב סכסוכים והדגש הניתן בה להליכים הבין-אישיים. גורם נוסף הוא השימוש הרב בהתנצלות מצד מדינות המערב בעקבות הכרתן בפגיעות ובעוולות שביצעו בעבר, ושבוצעו בשמן, כלפי חברות ועמים שהיו בשליטתן או בהשפעתן וכלפי קבוצות ומיעוטים בחברה.<sup>11</sup> התפקידים העיקריים של התנצלות מסוג זה הם

11 לעיסוק בסוגיית ההתנצלות במישור היחסים שבין מדינות ועמים ובין קבוצות רוב ומיעוט המתמודדות עם מעשי עוול לנוכח הליכי ריפוי ואיחוי חברתי ראו Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, MA.: Beacon Press, 1988; Roy L. Brooks (ed.), *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York: New York University Press, 1999; Eric K. Yamamoto, *Interracial Justice: Conflict and Reconciliation in Post-Civil Rights America*, New York: New York University Press, 1999; Elazar Barkan, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustice*, Baltimore:

השבת כבוד אנושי שנפגע, קימום יחסים חברתיים שנפגעו עקב סכסוך ושיקום קהילה. ההתנצלות, בצד רכיבים נוספים שמטרתם שיקום וזיכרון, מאפשרת חשיבה מחודשת על מערכת היחסים, על העבר המשותף ועל הטוב שהועמד בסיכון בשל הסכסוך. ההתנצלות הפומבית על ידי המדינה שפגעה אינה מכוונת רק כלפי הנפגעים אלא גם כלפי גופי השלטון וכלפי החברה בכללותה, והיא נושאת מסר של מחויבות לשינוי ושל חיזוק מערכת הערכים המשותפת. מכאן נובעת, בעיני המאמינים באפשרות קיום הליך חברתי מתקן, עיקר חשיבותה של ההתנצלות. התנצלות ציבורית כזאת מצד גורמי מדינה מעלה שאלות רבות שחורגות ממסגרת עיסוקנו כאן בהתנצלות שבין יחידים.<sup>12</sup>

גם כאשר מדובר בפגיעה שנעשתה על ידי אדם או גוף פרטי בחברה, מטרתה העיקרית של ההתנצלות היא השבת יחסים לתקנם, גם אם אי-אפשר להשיבם לקדמותם, באמצעות העלאת מעמדו של הנפגע והנמכת מעמדו של הפוגע. ההתנצלות מאזנת מחדש את יחסי הצדדים שהופרו עקב מעשה הפגיעה ומעניקה לנפגע עליונות מוסרית, את הכוח למחול. ההתנצלות מחזקת את הנפגע ומסייעת לו להתמודד עם מה שאירע, אך גם מאפשרת לפוגע לעבור תהליך של התבוננות עצמית שבסופו עומדת האפשרות להחזיר את מעמדו כחבר ראוי בחברה. הודאת הפוגע באחריות חושפת אותו לביקורת ולתחושת בושה, אך בו

---

John Hopkins University Press, 2001; Kathleen A. Gill, "The Moral Functions of an Apology," in: Rodney C. Roberts (ed.), *Injustice and Rectification*, New York, NY: Lang, 2002; Trudy Govier and Wilhelm Verwoerd, "Taking Wrongs Seriously: A Qualified Defense of Public Apologies," *Saskatchewan Law Review* 65 (Winter 2002), pp. 139-162; Richard B. Bilder, "The Role of Apology in International Law and Diplomacy," *Virginia Journal of International Law* 46 (3), (Spring 2006); Mark Ginney, Rhoda E. Howard-Hassmann, Jean-Marc Coicaud, and Niklaus Steiner (eds.), *The Age of Apology: Facing Up to the Past*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 13-255

לניתוח הספרות העוסקת בהתנצלות כממד סמלי בניסיון התמודדות עם העבר ולבחינה של המקרה הישראלי של חוק הפיצויים לנפגעי הגזות, הנערך ממד של התנצלות, ראו Nadav Davidovitz and Avital Margalit, "Public Health, Law and Traumatic Collective Experiences: The Case of Ringworm Mass Irradiation in Israel," in: Austin Sarat, Nadav Davidovitch, and Michal Alberstien (eds.), *Trauma and Memory: Reading, Healing and Making Law*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 119-167

בזמן מעשה ההתנצלות משיב את הפוגע אשר פעל בניגוד לנורמות החברתיות אל חיקה של החברה.<sup>13</sup>

במישור הבין-אישי התנצלות היא לעתים עניין יום-יומי, חלק בלתי נפרד ממערכות יחסים מעצם המפגש בין אנשים במסגרת חברתית. לעתים התנצלות היא עניין טריוויאלי – עניין של נימוס, למשל, כשבטעות וכלי כוונה דרכנו על כף רגלו של האחר וגרמנו לו כאב – התגובה הכמעט אינסטנקטיבית היא להתנצל. אך כשהנסיבות שבהן נגרמה הפגיעה לאחר הן מורכבות וחמורות בהרבה, התשובה על השאלה מהי התנצלות ראויה אשר תיתפס על ידי הנפגע כהתנצלות כנה נעשית סבוכה יותר.

חשוב להדגיש כי התנצלות איננה עניין נוסחתי. אנשים שונים מגיבים באורח שונה לניסיון התנצלות מצד הפוגע, ואף אותו אדם יכול להגיב באורח שונה להתנצלות המופנית כלפיו בנסיבות שונות. כפי שנרחיב בהמשך, מלבד העניין האישיותי, יש משמעות רבה להקשר התרבותי שבו פועלים הצדדים. עם זאת, לפחות בכל הקשור לחברות מערביות, יש הסכמה רחבה למדי בין החוקרים בנוגע למהותה של ההתנצלות.

ההתנצלות היא פעולת דיבור המופנית על ידי הפוגע כלפי הנפגע באופן אישי.<sup>14</sup> ההתנצלות היא מפגש בין-אישי, היא מחייבת את המתנצל לפנות אל הנפגע ולהפנות אליו ישירות את ביטוי ההתנצלות. מעורבותם של צדדים שלישיים צריכה להיות שולית לאינטראקציה המרכזית שבין הצדדים הישירים – הפוגע והנפגע.<sup>15</sup> יתרה מזו, התנצלות נתפסת כנה כאשר היא נעשית באופן וולונטרי, מיוזמתו של הפוגע.<sup>16</sup> ככל שההתנצלות היא תוצאה של הוראה של

13 על חשיבותה של התנצלות במערכת יחסים חברתית ראו Nicholas Tavuchis, *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford: Stanford University Press, 1991, pp. 7–14

14 למשמעות הביטוי "פעולת דיבור" ראו John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1975 (2<sup>nd</sup> ed.) מושג זה בהקשר להתנצלות ראו גם Tavuchis (לעיל הערה 13), עמ' 22–32.

15 על אופייה הבינרי של האינטראקציה בין פוגע לנפגע ראו שם, עמ' 46–47.

16 על חשיבות הממד הוולנטרי ראו Jonathan Cohen, "Advising Clients to Apologize," *Southern California Law Review* 72 (1998–1999), pp. 1009–1069

צד שלישי, כלומר כאשר היא נעשית בכפייה, כוחה במישור הבין-אישי הולך ופוחת.<sup>17</sup>

התנצלות נתפסת כנה כאשר היא מעבירה מסר שהפוגע מכיר בכך שעשה מעשה פוגעני כלשהו אשר גרם עוול לאחר ופגע בו, מקבל אחריות על המעשה ועל תוצאותיו, מתחרט עליו ומביע צער.<sup>18</sup> רכיבים נוספים שנכללים לעתים קרובות בהתנצלות הם הבעת נכונות לפצות את הנפגע<sup>19</sup> והתחייבות להימנע בעתיד ממעשים דומים.<sup>20</sup> התנצלות כנה היא כזאת שאינה כרוכה במתן צידוקים, הסברים או הסתייגויות.<sup>21</sup> התנצלות האומרת "סליחה שפגעתי, אבל..." אינה נתפסת כהתנצלות כנה המעידה על חרטה,<sup>22</sup> היא איננה ממוקדת בנפגע אלא בפוגע ומחטיאה את מטרתה.

גורמים אחדים משפיעים על אופן התקבלותה של התנצלות, בהם חומרת הפגיעה, הניסוח המדויק שבו נוקט המתנצל, נסיבות מתן ההתנצלות, עיתוי

- 17 Donna L. Pavlick, "Apology and Mediation: The Horse and Carriage of the Twenty-First Century," *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 18 (3), (2002–2003), pp. 829–866
- 18 להתייחסות לרכיבי הגדרת ההתנצלות ראו Tavuchis (לעיל הערה 13), עמ' 3, 19–20; Ervin Goffman, *Relations in Public*; עמ' 836–833; (לעיל הערה 17), p. 113; Hiroshi Wagatsuma and Arthur Rosett, "The Implications of Apology: Law and Culture in Japan and the United States," *Law & Society Review* 20 (1986), pp. 461, 469–470; Deborah L. Levi, "Note: The Role of Apology in Mediation," *New York University Law Review* 72 (5), (1997), pp. 1172–1175; Alfred Allan, "Apology in Civil Law: A Psycho-Legal Perspective," *Psychiatry, Psychology and Law* 14 (1), (2007), pp. 5, 7–8
- 19 התנצלות ללא פיצוי יכולה להיחשב מחווה ריקה מתוכן – "רק מילים". התנצלות כזאת יכולה בנסיבות מסוימות אף לפגוע פגיעה קשה יותר בנפגעים מהימנעות של הפוגע מהתנצלות.
- 20 ההתחייבות שלא לשוב על המעשה מסייעת לפגוע להסיר את הכתם המוסרי שדבק בו. וכאשר מדובר בפגיעה במסגרת מערכת יחסים נמשכת, הבטחה זו מסייעת להשבת מערכת היחסים לתקנה. ראו Erin Ann O'Hara and Douglas Yarn, "On Apology and Consilience," *Washington Law Review* 77 (2002), pp. 1135–1136
- 21 Tavuchis (לעיל הערה 13), עמ' 33–34.
- 22 על "התנצלות מנמקת" ראו Levi (לעיל הערה 18), עמ' 1173.

ההתנצלות ועד כמה היא ניתנה בסמוך לאחר הפגיעה.<sup>23</sup> כמו כן גורם משמעותי המשפיע על הנכונות להתנצל ועל האופן שבו ההתנצלות מתקבלת הוא התרבות שבה פועלים הפוגע והנפגע.<sup>24</sup> רבות נכתב בספרות על השוני התרבותי שבין החברה היפנית לבין החברה האמריקנית בכל הנוגע למוסד החברתי של התנצלות והקשר שבינו לבין מערכת יישוב סכסוכים באמצעות התדיינות משפטית. מחקרם של הירושי ווגטסומה וארתור רוזט (Wagatsuma and Rosett) מתאר את יחסי הגומלין שבין המשמעות התרבותית של התנצלות ופיצוי לבין דפוסי הפעולה של המערכת המשפטית.<sup>25</sup> לטענתם, פעולתה החברתית של התנצלות ביפן היא במישור השבת הסדר החברתי (על ההיררכיה החברתית) וההרמוניה שהופרו עקב מעשה הפגיעה. המערכת המשפטית ביפן מייחסת משמעות רבה להתנצלות, שכן על ידי ההתנצלות האדם מכפיף את עצמו מחדש לסדר החברתי ושולח מסר של רצון לשקם את מערכת היחסים שנפגעה. לפיכך לעתים קרובות די בהתנצלות כדי לסיים את הסכסוך. להיטות לשלם פיצוי או לשאת בעונש מתפרשת בתרבות היפנית כפעולה שאינה כנה, ומכאן החשיבות שהפיצוי ילווה בהתנצלות מפורשת ובהבעת צער על המעשה. לעומת זאת בארצות הברית, תרבות המבוססת על זכויות הפרט, התנצלות נתפסת כסוג של ביטוי עצמי, ובדרך כלל היא כוללת צידוק. ישנה הסתמכות רבה על מערכת המשפט, ולפיכך תשלום פיצוי או נשיאה בעונש ממצים את האחריות האישית ואין חיוב בהבעת צער. תומכת בכך התרבות המקבלת המרה של כאב וסבל למונחים של פיצוי כספי.

- 23 על הניואנסים שבהבעת התנצלות והתקבלותה ראו Tavuchis (לעיל הערה 13), עמ' 26-22, 90-87; ראו גם O'Hara and Yarn (לעיל הערה 20), עמ' 1139-1140.
- 24 על חשיבות הבנת ההקשר התרבותי ראו Pavlick (לעיל הערה 17), עמ' 836-841.
- 25 ראו Wagatsuma and Rosett (לעיל הערה 18). לניתוח דומה ראו V. Lee Hamilton and Joseph Sanders, *Everyday Justice: Responsibility and the Individual in Japan and the United States*, New Haven, CT: Yale University Press, 1992; John O. Haley, "Apology and Pardon: Learning from Japan," *American Behavioral Scientist* 41 (6), (1998), p. 832 והשוואתה לשיח המשווה בין יפן לבין ארצות הברית ראו Ilhyung Lee, "The Law and Culture of the Apology in Korean Dispute Settlement (With Japan and the United States in Mind)," *Michigan Journal of International Law* 27 (2005-2006), p. 1-53

חשוב לזכור בהקשר זה כי התרבות היא דינמית. לפיכך ייתכן שאם ייעשה שימוש נרחב בהתנצלות ובפרקטיקות אלטרנטיביות אחרות כדי ליישב סכסוכים, ייקלטו רעיונות הצדק המאחה במערכת המשפטית, בתרבות המשפטית ובתרבות של הקבוצות החברתיות המרכיבות את החברה (אם אינם כבר חלק מהרפרטואר התרבותי שלהן) וממילא תינתן משמעות אחרת למעשה ההתנצלות.

גם אם התרבות המערבית שונה מן התרבות ביפן, המחקר מראה כי גם בתרבות המערב להתנצלות יש חשיבות בעת סכסוך. עבור נפגעים רבים קבלת התנצלות היא עניין רב חשיבות. יש מהם המדווחים כי עם קבלתה נחלשו התחושות של הכעס והכאב ונפתח פתח להליך של ריפוי אישי ולשיקומן של מערכות יחסים.<sup>26</sup> להתנצלות יש גם ערך חברתי כללי, שכן היא מאשרת את הלגיטימיות של הנורמות החברתיות שהופרו והערכים שנפגעו.

להתנצלות עשויה להיות חשיבות במישור נוסף. כאשר הפוגע אינו מתנצל, הנפגעים חשים כעס לא רק בשל הפגיעה אלא גם בשל היעדר ההתנצלות. אחת התוצאות של כעס זה היא רצון להכאיב לפוגע, בין היתר באמצעות הגשת תביעה משפטית לסעד כספי.<sup>27</sup> לעומת זאת כאשר הפוגע מתנצל, מועצם כוחו של הנפגע, ויש לכך השפעה על החלטתו שלא לתבוע או על נכונותו להתפשר.<sup>28</sup> כל אלו חשובים במישור החברתי הכולל כמו גם לשימור מערך היחסים שבין צדדים שהיה ביניהם קשר לפני הפגיעה. אולם אין ספק גם כי יש חשש מפני שימוש מניפולטיבי בהתנצלות, שמטרתו לגרום לפוגע שלא להגיש תביעה. ככל שהיכולת של הנפגע להבחין בין התנצלות כנה לבין התנצלות טקטית כזאת

26 ראו Pavlick (לעיל הערה 17), עמ' 844-846.

27 ראו Jonathan R. Cohen, "Apology and Organizations: Exploring an Example from Medical Malpractice," *Fordham Urban Law Journal* 27 (2000), pp. 1147-1163. ראו גם O'Hara and Yarn (לעיל הערה 20), עמ' 1124. לטענתו של אלפרד אלן, הראיות לטיעון בדבר הפחתת שיעור ההתדיינויות המשפטיות בשל התנצלות הן עדיין ברובן אנקדוטליות ומתייחסות ברובן לתחום הרשלנות הרפואית. ראו Allan (לעיל הערה 18), עמ' 6.

28 למחקר אמפירי שהראה קשר בין התנצלות לבין פשרה ראו Jennifer K. Robbennolt, "Apologies and Legal Settlement: An Empirical Examination," *Michigan Law Review* 102 (3), (2003), pp. 460-516; Jennifer K. Robbennolt, "Apologies and Settlement Levers," *Journal of Empirical Legal Studies* 3 (2), (2006), pp. 333-373.

אינה רבה, יש סיכון של החלשת כוחה של ההתנצלות כמכשיר ריפוי. מכאן גם החשיבות הרבה שבשימוש זהיר ומושכל בהתנצלות במסגרת המנגנונים ליישוב סכסוכים.<sup>29</sup>

## התנצלות וההליך המשפטי הפורמלי

אף על פי שהתנצלות יכולה לשמש לכשעצמה מנגנון ליישוב סכסוכים, או לפחות רכיב מהותי במסגרת הליך כזה, בעולמו של המשפט הישראלי, כמו במערכות משפטיות מערביות רבות, כמעט שאין בה הכרה. ההתנצלות נחשבת על פי רוב בעלת ממד אישי, והיא אינה מטופלת או מבוצעת באופן ממוסד במוסדות משפטיים. לעתים קרובות פעולתם האפשרית היחידה של בתי המשפט היא באמצעות המרת הפגיעה בפיצוי, וההתייחסות לממדים האישיים ולהליך הריפוי הנדרש עבור הנפגע היא שולית ועקיפה.<sup>30</sup> כמו כן ההליכים המשפטיים הפורמליים מתווכים, במרבית המקרים, על ידי סוכנים משפטיים, בעיקר שופטים ועורכי דין, ואילו ההתנצלות היא קשר גומלין ישיר בין הפוגע לבין הנפגע ועל כן שולית בהליכים אלה.<sup>31</sup> האופן שבו מעוצב ההליך המשפטי הוא אם כן מכשול במימוש כוחה של ההתנצלות לשם יישוב סכסוכים. עם זאת ישנם כמה אתרים משפטיים פורמליים שנותנים ביטוי מסוים להתנצלות או שמתקיים בהם ניסיון לחזק את מעמדה.

בישראל, כמו במדינות מערביות אחרות, החקיקה מכירה רשמית בכוח פעולתה של ההתנצלות במסגרת ההסדר המשפטי שחל על עוולת איסור לשון הרע. לפיכך המחוקק הישראלי קבע כי התנצלות של הפוגע בשל הפרסום הפוגעני יכולה לשמש שיקול בעת גזירת העונש או פסיקת פיצויים על ידי בית המשפט.<sup>32</sup> התייחסות להתנצלות אפשר למצוא בשיח משפטי גם בהקשר למשפט האזרחי בכללותו ולדיני הנזיקין בפרט: התנצלות כנה מצד הפוגע יכולה להיות מנוגדת לאינטרס המשפטי שלו. בהיעדר הוראה הקובעת אחרת,

- |    |   |
|----|---|
| 29 | על החשש מניצול טקטי של ההתנצלות ועל הנכונות של נפגעים למחול ראו Allan (לעיל הערה 18), עמ' 11. |
| 30 | ראו Yamamoto (לעיל הערה 11), עמ' 154-156.   |
| 31 | ראו Pavlick (לעיל הערה 17), עמ' 846-855.  |
| 32 | סעיף 19 (4) לחוק איסור לשון הרע, התשכ"ה-1965.   |



על פי דיני הראיות המקובלים במרבית המדינות המערביות, התנצלות הכוללת קבלת אחריות מצד הפוגע על מעשיו יכולה לשמש ראייה קבילה להוכחת אשם ואחריות במשפט המתנהל נגדו. הואיל וכך, גם פוגע הרוצה להתנצל יימנע מכך, וזוהי העצה שסביר שיקבל מעורך דינו. גם חברות הביטוח משחקות כאן תפקיד, אם בעצה ללקוח ואם בסעיפים בפוליסת הביטוח הקובעים פטור למבטח מחובת תשלום פיצויים או הטלת תשלומי השתתפות עצמית גבוהים למקרה שבו המבוטח מודה באחריותו. אולם אם הפוגע אינו מתנצל, הסכסוך בין הצדדים נותר כשהיה. כך, גדלים הסיכויים שהפוגע אכן ייתבע על ידי הנפגע, או שהנפגע יסרב להצעות פשרה אשר יסיימו את הסכסוך בצורה מהירה ומיטיבה לשני הצדדים. התוצאה היא מעגל קסמים. כלל משפטי זה יוצר מכשול המונע מהנפגע, מהפוגע ומהחברה בכללותה ליהנות מהתוצאות המיטיבות של שימוש בהתנצלות בעקבות פגיעה.<sup>33</sup> בעקבות זה עלה בשיח האקדמי הרעיון שעל המשפט לקבוע כי לא יהיה אפשר להשתמש בהתנצלות כראייה להוכחת אשם, כלומר להפוך את ההתנצלות ל"התנצלות מוגנת".

מלבד הטיעון בדבר הכוח המרפא של ההתנצלות, הן עבור הפוגע הן עבור הנפגע, הועלו הנמקות נוספות לרעיון שיש לתת לה הגנה.<sup>34</sup> ראשית, נטען כי התנצלות היא מענה טוב יותר לפגיעה הלא ממונית, כלומר לרכיב הכאב והסבל שבדיני הנזיקין.<sup>35</sup> לפי גישה זו, כסף אינו בהכרח המענה הנכון ביותר לפגיעות הרגשיות, ואפשר שהוא אפילו פוגם בהליך הריפוי של הנפגע.<sup>36</sup> עם זאת אפשר לטעון כי התנצלות איננה באה בהכרח במקום הפיצוי הכספי וכי אם הפיצוי ילווה בהתנצלות המתייחסת לתחושות הכאב, הכעס והתסכול של

33 לניתוח הבעייתיות שבהיעדר קביעה השוללת את הקבילות של התנצלות כראייה ראו Jonathan R. Cohen (לעיל הערה 16). ראו גם Cohen (לעיל הערה 16), "Legislating Apology: The Pros and Cons," *University Of Cincinnati Law Review* 70 (2001–2002), pp. 842–844, 850–851

34 לדיון מקיף בטענות בעד ונגד מתן הגנה להתנצלות במסגרת דיני ראיות ראו שם.

35 Allan (לעיל הערה 18), עמ' 6.

36 לדיון בבעייתיות שבמתן פיצוי כספי בגין רכיבים של כאב וסבל על פי דיני הנזיקין כטיעון התומך בשימוש בהתנצלות ראו Daniel W. Shuman, "The Role of Apology in Tort Law," *Judicature* 83 (2000), pp. 181–182

הנפגע או מכוונת כלפיהן, כי אז יהיה הסעד לנפגע שלם יותר.<sup>37</sup> כמו כן נטען, בהקשר של רשלנות מקצועית, כי מתן הגנה להתנצלות יאפשר דיאלוג פתוח יותר שמטרתו לחקור את המקרה ולהסיק מסקנות מקצועיות הן בעניין האירוע הן בעניין אופני פעולה בעתיד. דיאלוג כזה, הכולל התנצלות, חשוב לנפגע ולפוגעים ולחברה בכללותה.<sup>38</sup>

לעומת זאת הטיעון המרכזי נגד מתן הגנה משפטית להתנצלות, הנובע דווקא מתוך הכרה בחשיבותה החברתית, הוא שהגנה כזאת הופכת את ההתנצלות ל"סחורה", לבעלת משמעות מוסרית פחותה. כך, לטענת לי טפט (Taft), מי שמקבל אחריות על מעשיו ומתנצל בגינם צריך להיות מוכן גם לשאת בכל התוצאות הנובעות מכך, ולא – משמעות ההתנצלות שלו וחשיבותה להליך הריפוי נפגעת.<sup>39</sup> ההתנצלות, לטענתו, צריכה להישאר במישור המוסרי ולא להפוך לשיקול טקטי מצדו של הפוגע. אולם אם נתייחס לחשיבותה של התנצלות בהקשר רחב יותר, מעבר לעניין הליך הריפוי של הנפגע בלבד, להתנצלות יש, גם אם היא מוגנת משפטית, חשיבות חברתית.<sup>40</sup>

בעקבות הדיון האקדמי אפשר למצוא בכמה מדינות בארצות הברית, כמו גם באוסטרליה ובקנדה, הסדרים באשר לקבילותה של התנצלות כראיה. ההנמקה העיקרית לתיקון הכלל המשפטי הייתה הרצון לעודד הבעת התנצלות מצד הצד הפוגע. עם זאת במרבית המקרים, אך לא בכולם, ההסדר נותן הגנה אך ורק להתנצלות המביעה אהדה כלפי סבלו של הנפגע, ואילו התנצלות הכוללת ביטויים שניתנים לפירוש כקבלת אחריות והודאה באשם איננה מוגנת ואפשר להציגה כראיה להוכחת אשם. כמו כן חלק מחקיקה זו מתייחס לנגזרת צרה של

37 עם זאת ראוי לזכור כי גם בעצם הפיזיו הכספי שנפסק לטובת הנפגע יש משום מסר חברתי בעניין צדקתו של הנפגע וגינוי חברתי למעשיו של הפוגע. ראו Cass R. Sunstein, "Incommensurability and Valuation in Law," *Michigan Law Review* 92 (1994), pp. 795–812, 843–846; Margaret Radin, *Contested Commodities*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1996, pp. 184–205

38 Allan (לעיל הערה 18), עמ' 6.

39 ראו Lee Taft, "Apology Subverted: The Commodification of Apology," *Yale Law Journal* 109 (5), (2000), pp. 1146–1149; Lee Taft, "On Bended Knee (With Fingers Crossed)," *DePaul Law Review* 55 (2006), pp. 601–615

40 ראו Elizabeth Latif, "Note: Apologetic Justice: Tailoring Toward Legal Solutions," *Boston University Law Review* 81 (2001), pp. 311–320

הפגיעות הנזיקיות – למקרי תאונות דרכים או לרשלנות רפואת בלבד.<sup>41</sup> מנקודת המבט המייחסת חשיבות להתנצלות כהליך בין-אישי ליישוב סכסוכים ברור כי חקיקה זו, בעיקרה, חוטאת למטרה, שהרי ההתנצלות היוצרת את התוצאות החברתיות הכלליות ואת התוצאות הרגשיות המרפאות נמצאת מחוץ להגנה, ובכך ממשיך להתקיים אותו מעגל קסמים.

מסורתית, המשפט מצא מקום משמעותי יותר להתנצלות במסגרת הדין הפלילי. חרטה של הנאשם, ובעיקר הבעת התנצלות כלפי קורבן העברה, נתפסת כשיקול מותר כאשר השופט בא לגזור את עונשו של המורשע בביצוע עברה פלילית. אולם מדובר בהתייחסות מוגבלת מאוד לסוגיית ההתנצלות, הממוקדת בעיקרה בפוגע. היא אף מעלה חשש כבד לכיטוין של התנצלויות פורמליות שמטרתן לנסות להשפיע על הכרעת השופט, אך אינן מוכוונות באופן כן לסכלו של הנפגע.

סטפנו ביבס וריצ'רד ביירשבך (Bibas and Bierschbach) מאפיינים את הגישה המקובלת במשפט הפלילי בארצות הברית בנוגע לחרטה והתנצלות כאמביוולנטיות.<sup>42</sup> מחד גיסא, השופטים, כמו גם הציבור הרחב, מעניקים משקל רב לחרטה ולהתנצלות בעת שיפוט המקרה ואופיו של הנאשם. ההתנצלות כמו משמיעה לשופט כי גרעין של טוב טמון בנאשם וכי יש מקום לאפשר לו לרצות עונש אך בלי להרחיקו אל מחוץ לגבולות הקהילה המוסרית. מאידך גיסא, האופן שבו ההליך הפלילי מתנהל אינו מעודד, או אפילו מאפשר, באורח משמעותי התנצלות כנה והבעת חרטה מצד העבריין כלפי קורבן העברה וכלפי החברה בכללותה.<sup>43</sup> ההליך הפלילי מובנה כך שיקדם ערכים של הוגנות, יעילות וחקר האמת, והוא אינו ערוך לשמש זירה למפגש בין-אישי בין הפוגע לנפגע. עיקר ההליך הפלילי ממוקד בפוגע, והנפגע, אף שניתנות לו זכויות מסוימות, מוצא את עצמו לרוב שולי. התנצלויות שאילו היו נאמרות במפגש בין-אישי בין

41 John C. Kleefeld, "Thinking and Acting in the Shadow of the Law: The University of British Columbia's Apology Act," *The University of British Columbia Law Review* 40 (2007), pp. 771–773, 777–783

42 Stephanos Bibas and Richard A. Bierschbach, "Integrating Remorse and Apology into Criminal Procedure," *Yale Law Journal* 114 (2004–2005), p. 85–148

43 שם, בעמ' 92.

הפוגע לנפגע מחוץ לבית המשפט היו יכולות להיחשב הבעת חרטה כנה, מרגע שהוכנסו אל בין כתליו של אולם בית המשפט בהליך המנוהל על ידי המדינה כתובעת, והן מושמעות בשלב מאוחר מאוד להליך וזמן רב מאז אירעה העברה, מאבדות כל פוטנציאל לשמש רכיב בעל ערך בהליך של איחוי וריפוי.<sup>44</sup>

## התנצלות והליכים אלטרנטיביים לישוב סכסוכים

בעשורים האחרונים הפכה ההתנצלות לרכיב חשוב במסגרות אלטרנטיביות למשפט כמו גישור וצדק מאחה.<sup>45</sup> הליכים אלה, אשר הולכים ומתמסדים במסגרת בתי משפט ומקובלים היום במרכזים קהילתיים ובארגונים למיניהם, מעמידים את ההיבט הביך-אישי של הסכסוך במרכז הכובד של עיבודו ונותנים מקום חשוב להתנצלות כחלק מתהליך הטרנספורמציה.

### התנצלות בהקשר רפואי

טעויות ברפואה הן עניין נפוץ וידוע שעלויותיו גבוהות. המפגש בין רופא לחולה מתרחש באזורי הגבול הקיומיים ביותר של חיים ומוות, נכות ושיקום, החלמה והידרדרות. לעומת הניסיונות המשפטיים המסורתיים להסדיר פגיעות רפואיות באמצעות הרתעה נזיקית וההנחה שהיה אפשר למנוע אותן,<sup>46</sup> קולות רבים קוראים לראות בטעות הרפואית תוצר לוואי הכרחי של הפעילות הרפואית שהתמודדות שיטתית טיפולית עמה תועיל יותר מהניסיון חסר התוחלת למונעה. העלייה התלולה בתביעות נגד רופאים ובתי חולים הובילה בעיקר בארצות הברית לעלייה תלולה בפרמיות של ביטוח האחריות המקצועית של הרופאים.<sup>47</sup>

44 שם, עמ' 98.

45 ראו למשל Levi (לעיל הערה 17); וכן Deborah Levi, "Why Not Just Apologize? How to Say You're Sorry in ADR," *Alternatives* 18 (8), (2000), pp. 147–168, 164

46 Ronen Avraham, "Private Regulation," *Harvard Journal of Law and Public Policy* 34 (2011), pp. 543–638

47 Ashley A. Davenport, "Forgive and Forget: Recognition of Error and Use of Apology as Preemptive Steps to ADR or Litigation in Medical Malpractices Cases," *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal* 6 (2006), pp. 81–108

בתגובה לממצאים הקושרים בראש ובראשונה בין היעדר תקשורת טובה בין רופא וחולה ובין תביעה משפטית, המראים כי אנשים תובעים בעיקר משום שלא קיבלו הסבר או התייחסות בזמן התרחשות הטעות או הנזק, הוחלט לפתח תגובה פרואקטיבית יותר לטעויות רפואיות. בתי חולים שונים אימצו מדיניות המחייבת רופאים לחשוף טעויות שנעשו על ידם ולהודות בהן. בחלקם אף הוכשרו הרופאים להבעת התנצלות לפני החולים.<sup>48</sup>

### התנצלות במסגרת הליכי גישור וצדק מאחה

בשנים האחרונות הליך הגישור המודרני צומח ומתפתח ומציב את עצמו כאלטרנטיבה מובהקת למשפט.<sup>49</sup> הגישור הוא ניהול מובנה של משא ומתן בין צדדים לסכסוך באמצעות התערבותו של צד שלישי שהוכשר לכך. הוא מוצע היום כהליך בררת המחדל בבתי משפט שבהם מיושמות דרכים חלופיות ליישוב סכסוכים.<sup>50</sup> כמעט בכל מופעיו מכיר הגישור בחשיבותם של רגשות ובניהולם בעת קונפליקט,<sup>51</sup> והדגש על האינטראקציה הבין-אישית הופך את ההתנצלות למהלך טבעי השזור בהליך עצמו. עם זאת אין ההתנצלות חלק פורמלי מהגישור, וקיומה

- Lee Taft, "Apology and Medical Mistake: Opportunity or Foil?" *Annals of Health Law* 14 (2005), pp. 55–94. ראו גם "Project on Medical Liability in Pa. Report Traces Historic Interplay Between Opposing Sides in Tort Reform": [www.pewtrusts.org/news\\_room\\_detail.aspx?id=16922](http://www.pewtrusts.org/news_room_detail.aspx?id=16922); Nancy N. Dubler and Carol B. Liebman, *Bioethics Mediation: A Guide to Shaping Shared Solutions*, New York: United Hospital Fund, 2004.
- מיכל אלברשטין, תורת הגישור, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2007. 48
- Frank E. A. Sander and Stephan B. Goldberg, "Fitting the Forum to The Fuss: A User-Friendly Guide to Selecting an ADR Procedure," *Negotiation Journal* 10 (1), (1994), pp. 49–69, 46; וכן פרויקט מהו"ת (פגישת מידע, היכרות ותיאום), המחיל למעשה גישור חובה כפרויקט ניסיוני בבתי המשפט השלום תל אביב, המרכז וירושלים. ראו "ועדה לבחינת דרכים להגברת השימוש בגישור בבתי המשפט, דין וחשבון", תמוז תשס"ו-יולי 2006: [www.justice.gov.il/NR/rdonlyres/A51934AE-C5C0-4D3E-A677-DEF7BB57C865/5624/dinveheshbon.pdf](http://www.justice.gov.il/NR/rdonlyres/A51934AE-C5C0-4D3E-A677-DEF7BB57C865/5624/dinveheshbon.pdf) (ועדה זו דנה באפשרויות השונות להגברת השימוש בגישור ובהחרה בחיוב להתייצב לפגישת מקדמית שבה יוסבר לצדדים מהו הליך הגישור וייערך ניתוח ראשוני של הסכסוך).
- Michal Alberstein, "Forms of Mediation and Law: Cultures of Dispute Resolution," *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 22 (2006), pp. 365–366. 51

אף אינו מסמן את סיומו. היא צריכה להיאמר בתזמון ובניהול הנכון, והמגשר/ת אמורה לחוש מתי וכיצד היא עשויה להועיל לתהליך. בגישור טרנספורמטיבי, שהוא מודל מאוחר ותהליכי יותר של הגישור, ההתנצלות עשויה לבטא צמיחה מוסרית של אחד הצדדים, המועצם בעקבות הגישור ומסוגל לראות גם את מצבו של האחר ולהכיר באחריותו כלפיו.<sup>52</sup>

במשפט הפלילי התגבשה בעשורים האחרונים גישה אלטרנטיבית – גישת הצדק המאחה – הקוראת להתמודדות עם עברות פליליות באמצעות הפגשת קורבנות ותוקפים בקהילה שבה הם חיים. שיטה זו עוסקת באיחוי פגיעות (righting wrongs) ואמורה לסייע, לרפא ולהיטיב עם שלושת הקטבים של מעשה העברה: בראש ובראשונה הנפגע, הפוגע והקהילה. התנצלות כחלק מתהליך של צדק מאחה, על נגזרותיו, היא ביטוי מרכזי להכרה באחריות כלפי הקורבן, והיא עונה על כמה צרכים שלו, כפי שזוהו על ידי תפיסת הצדק המאחה: הראשון הוא הצורך בהעצמה – הצורך של הנפגע לעבור ממצב סביל למצב פעיל של שליטה, כפועל יוצא של ההתנצלות – הן ביכולתו להחליט אם לקבלה או לא הן בעמידתו מול מי שפגע בו. השני הוא הצורך במתן תוקף והכרה<sup>53</sup> – הכרה בחפותו של הנפגע על ידי פעולה סמלית וגינוי ברור של המעשה הפלילי. ההתנצלות המובעת על ידי הפוגע היא אחת הדרכים לקבל הכרה כזאת. כמו כן ההתנצלות עונה על הצורך של מבצע העברה, מנקודת מבטו, בשילובו מחדש בקהילה, והיא מסייעת לו להתגבר על הבושה שהוא חש ועל הירידה בדימוי העצמי שחוה עקב מעשיו. מערכת המשפט הפלילי פוגעת בו באמצעות תיוגו כעבריין ובידודו, ואילו ההתנצלות עשויה לתרום להכלתו מחדש בחברה.

מחקרי הערכה שנעשו בתחום הצדק המאחה מצאו שמרבית הפוגעים, ויותר מזה – הנפגעים, דיווחו כי ההתנצלות הייתה חשובה מאוד בתהליך שעברו. ואכן ברובם המכריע של תהליכי הצדק המאחה מתקיימת התנצלות. היא יוצאת לפועל בעת מפגש הגישור, לאחר שלב הכנה הכרחי הכולל הסבר על התכנית, מטרתיה

Robert A. Baruch Bush and Joseph P. Folger, *The Promise of Mediation the Transformative Approach to Conflict*, San Francisco: Jossey-Bass, 2004 (revised edition) 52

ענת פרקש, **צדק מאחה בתחום המשפט הפלילי**, ירושלים: משרד המשפטים, המרכז הארצי לגישור וליישוב סכסוכים, 2002. 53

וקבוצת היעד שלה, ולאחר שהמנחה מקבל מן הצדדים מידע ויוצר עמם יחסי אמון. בשלב זה על המנחה לוודא כי מבצע העברה מודה בעובדות המהותיות של העברה או אינו מכחיש אותן; מדובר בשלב של בירור הצרכים והציפיות, שבו הצדדים מזהים את צורכיהם ומתארים כיצד השפיעה עליהם העברה. הם אינם מונחים להגיע לפיוס ולא מובטח לנפגע העברה שמבצעה יביע חרטה. תהליך הגישור נמנע מלעשות זאת לנוכח מה שמכונה "פרדוקס הסליחה", שלפיו ככל שעניינים אלה מוצגים לפני הצדדים כמטרה, פוחתת הסבירות שנפגעי העברה יסכימו להשתתף בתהליך.<sup>54</sup> תהליך ההכנה המעמיק המתבצע בהליכי הצדק המאחה אמור לאבחן מקרים שבהם יש עוינות רבה מדי בין הצדדים, וכן חוסר איוון משמעותי העלול ליצור נחיתות מהותית של אחד הצדדים, ולסגן אותם. כמו כן המנחה יכול להעצים צד חלש על ידי הכנה מותאמת, שבה יתרגל עמו תגובות לשאלות אפשריות שיישאל או על ידי צירוף תומכים, ככללם הורים, שנוכחותם חשובה בעבורו.<sup>55</sup>

## ההתנצלות באולם בית המשפט בניהול השופט דרורי:

### יישום וניתוח

#### ניהול ההתנצלות ומידת ההצלחה שלה

מהסקירה שהובאה לעיל אפשר להבין שלהתנצלות כפעולת דיבור יש פוטנציאל טיפולי. כאשר היא מובעת באופן, בזמן ובהקשר הנכונים והמתאימים, היא עשויה לתרום לריפוי ולאיחוי סכסוכים ועוולות חברתיות. עם זאת ניכר כי העניין המיוחד בהתנצלות אינו מסתפק בקיומה באופן ספונטני במישור הבין-אישי, וכי הצלחתה תלויה בניהול נכון הדורש פעמים רבות מיומנות מיוחדת וזהירות רבה. ההיבטים שייבחנו להלן בהתנצלות שהתקיימה באולמו של השופט דרורי, כפי שהיא משתקפת בציטוטים מהפרוטוקול בפסק דינו,<sup>56</sup> יצביעו על הקשיים שבניהולה אך גם יעמדו על הפוטנציאל הטיפולי שהיה בה.

54 שם, עמ' 103.

55 שם, עמ' 105.

56 חשוב לציין כי אין אנו מתיימרות כאן להקיף את הסכסוך בבסיס פסק הדין על כל ממדיו ואפילו לא למצות את מגוון העובדות אשר לא הובאו בפרוטוקול ובפסק הדין ואשר רלוונטיות להבנת ההתנצלות. נתונים כאלה עשויים להיות קשורים בשפת

## המסגרת הדיונית

ההתנצלות שאנו בוחנים מתוארת בפסק הדין, המצטט באריכות מפרוטוקול בית המשפט שבו תועד ותומלל התהליך. היא איננה שלובה בטיעונים לעונש המובאים לפני בית המשפט כבדרך כלל לאחר הרשעה, אלא למעשה היא משום שיקול מרכזי בבחירה בחלופה של היעדר הרשעה על אף ההכרה בביצוע העבירה. הצלחתה של ההתנצלות להוביל לסליחה ולפיוס במקרה זה גם היא שנויה במחלוקת, והשופט בוחר להעדיף את הפרוטוקול ואת הבנתו הסובייקטיבית בכל הנוגע להתנהגותה של המתלוננת על פני הודעת באת כוח המדינה שהמתלוננת חוזרת בה מקבלת ההתנצלות.<sup>57</sup>

מסגרת זו אינה מתיישבת עם המקום שכדרך כלל תופסת התנצלות בהליכים פליליים ואף לא בהליכים אלטרנטיביים. המשפט הפלילי אמור להפוך את היחסים בין קורבן לתוקף ולאזנם מחדש בפעולה רשמית וציבורית של חיזוק הנורמה החברתית על ידי הרשעת התוקף וענישתו. הוא מפקיע למעשה את הסכסוך מידי הצדדים ובכך הופך את ההתנצלות ללא רלוונטית לשאלת ההרשעה. בשלב העונש היא עשויה לקבל משקל לצורך שיקולי ענישה ושיקום, אך השימוש בה כאן לעניין ההרשעה מערב היבט זר בהליך הפלילי.

## שפיטה טיפולית והרגישות הבינאישית

מאפיין ייחודי של פסק הדין קשור באנושיות וברגישות שמבטא השופט דרורי. הוא בוחר לתאר את מה שהתרחש באולמו באופן אמפתי ולא שגרתי. כך, הוא מצטט את המתלוננת בלשונה ומציין כי הגדירה את החוויה שלה כטראומה. מאחר שאין ויכוח על העובדות וישנה הודאה עקרונית, רוב הדין הוא בנייתוח המשמעות הרגשית שלהן. השופט מציין כי "העדות של המתלוננת גלשה למעין

גוף, בביטויים שנשמטו, בשיחות מסדרון בין הצדדים לבאי כוחם, בתהליך החקירה במשטרה ועוד.

57 סמוך לאחר קבלת הפרוטוקול המוקלט מסרה באת כוח המדינה הודעה לבית המשפט שממנה עולה כי המתלוננת הביעה את מחילתה לנוכח תחושת כבוד לבית המשפט ומתוך שלא הייתה מודעת לזכויותיה וחובותיה. ראו סעיף 90 לפס"ד מחוזי (לעיל הערה 1). השופט דרורי דחה דברים אלו, בין היתר בנימוק ש"אני ראיתי כמו עיני התנצלות, פיוס, סליחה ומחילה". ראו שם, סעיפים 426-427.



עימות, שלבסוף הגיעה לקתרזיס, ביחסים בינה לבין הנאשם".<sup>58</sup> הוא ממשיך ומאבחן פסיכולוגית את היחסים בין הצדדים: "הנאשם, מצידו, התייחס לאירוע מנקודת מבטו-שלו, ורק בהמשך, הגיע לדרגה של יכולת לבחון את האירועים גם מנקודת מבטה של המתלוננת".<sup>59</sup> בשלב מאוחר יותר הוא אף פונה לנאשמת באופן מכבד: "אם את רוצה עכשיו להגיד לו משהו מהלב שלך, תגידי. אם את לא רוצה להגיד – אל תגידי. את רוצה לחשוב שתי דקות, תגידי אחרי שאת חושבת".<sup>60</sup>

בהתייחסותו לסיטואציית ההתנצלות באופן כללי הוא משתמש בביטויים אישיים, כפי שצוין לעיל, ומדגיש את התרגשותו מן האירוע ואת ייחודיותו.<sup>61</sup> הוא אף מדגיש את אחריותו לניהול האירוע ("מר קניג, מר קניג, אני עושה את הדבר הזה" – הוא אומר לסנגור באחד משלבי ניהול ההתנצלות<sup>62</sup>). סגנון תיאורו באשר למה שהתרחש בבית המשפט יכול להתיישב עם דגם חדש של שפיטה ההולך ומתפתח היום בארצות הברית, קנדה, אוסטרליה ומדינות נוספות – תורת המשפט הטיפולי (therapeutic jurisprudence).<sup>63</sup> תורה זו קוראת לפיתוח דגם שפיטה המבוסס על מיומנויות בין-אישיות וניהוליות שנלמדות באופן מובנה. תפקידים חדשים אלה של השופטים התפתחו כחלק מצמיחת התופעה של בתי משפט פותרי בעיות, והם הלחלו למערכת המשפט הרגילה כחלק ממהפך יסודי בתפיסה המסורתית בנוגע לשופטים.<sup>64</sup>

השופטים החדשים הם יותר פותרי בעיות, קשובים ומביעי אמפתיה, מיומנים ביצירת הסכמים טיפוליים עם נאשמהם ומודעים לעניינים כמו שפת גוף, הקשבה אקטיבית ופתרונות יצירתיים. בבתי המשפט המיוחדים פותרי

- 58 שם, סעיף 41.  
 59 שם, סעיף 46.  
 60 שם, סעיף 48.  
 61 ראו לעיל ליד הערה 8.  
 62 פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 48.  
 63 לסקירה כללית של התנועה ורעיונותיה ראו באתר *International Network on Therapeutic Jurisprudence*: [www.law.arizona.edu/depts/upr-intj](http://www.law.arizona.edu/depts/upr-intj)  
 64 Bruce J. Winick and David B. Wexler (eds.), *Judging in a Therapeutic Key: Therapeutic Jurisprudence and the Courts*, Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003, p. 37

הבעיות עשויים לעתים אף למחוא כפיים לנאשם או לחבוקו, אך גם בבתי המשפט הרגילים, ואפילו בהקשר האזרחי, התפקידים החדשים הללו תורמים ליצירת דגם חדש של שפיטה. התפתחות זו, אשר לכאורה אינה עולה בקנה אחד עם הדגם האדוורסרי של המשפט, וייתכן שאף סותרת הבנה מקובלת של ערכים כמו היעדר משוא פנים והתמקדות בטיעונים משפטיים רציונליים, אף קיבלה לאחרונה את התמיכה הממסדית של אגודות שופטים במדינות שזכרו לעיל, הקוראות לשופטים לאמץ עקרונות של "צדק פרוצדורלי"<sup>65</sup>, "שפיטה מממוקדת בפתרון"<sup>66</sup> או שפיטה בסגנון המאה העשרים ואחת.<sup>67</sup>

השופט דרורי עשוי לבטא בגישתו שפיטה על פי דגם שונה, ובכך יש משום קדמה וחדוש – הוא משלב מימוניות רגשיות בעשייה השיפוטית ומציג אותן כרלוונטיות. הסגנון השיפוטי החדש לא קיבל הד חיובי במהומה התקשורתית שפסק דינו עורר, ובכך הוחמץ הפוטנציאל הטמון בהכרה במאפיינים בין-אישיים במסגרת ניהול תיק משפטי. אולם הקושי בהכרה בכך קשור כנראה לכך שהשופט פעל בצורה "טיפולית" באופן לא מודע וללא קבלת הכשרה מקצועית בתחום זה. על כן הוא אינו משתמש במנגנוני הריסון והפיקוח המתלווים לפרקטיקות חדשות אלה ובכך פוגע באמינותו.<sup>68</sup> היבט חשוב בשינוי תפקיד השופטים, גם לפי התפיסות החדשות האמורות, הוא ריסון ובקרה של התפקידים החדשים

65 איגוד השופטים האמריקני פרסם ב-2008 ספר לבן (White Paper) הקורא להכנסת עקרונות צדק פרוצדורלי לאולם המשפט. ראו, Kevin Burke and Steve Leben, "Procedural Fairness: A Key Ingredient in Public Satisfaction," *Court Review: The Journal of the American Judges Association, A Special Issue on Procedural Justice*: [aja.ncsc.dni.us/courtrv/cr44-1/CR44-1-2.pdf](http://aja.ncsc.dni.us/courtrv/cr44-1/CR44-1-2.pdf)

66 השופט הראשי במדינת ויקטוריה באוסטרליה פרסם לאחרונה ספר הדרכה שזו כתורתו. ראו Michael S. King, *Solution Focused Judging*: [www.aija.org.au/Solution%20Focused%20BB/SFJ%20BB.pdf](http://www.aija.org.au/Solution%20Focused%20BB/SFJ%20BB.pdf)

67 בקנדה בית המשפט פותר הבעיות הוא מודל שפיטה המומלץ לשופטים רגילים, והוא מתפרסם באתר הראשי של הרשות השופטת. ראו Susan Goldberg, "Judging for the 21<sup>st</sup> Century: A Problem-Solving Approach," Prepared for National Judicial Institute, 2004: <http://tinyurl.com/o5v23w3>

68 על הצורך בבקרה מחודשת על פרקטיקות מיוחדות של שופטים לצורך שמירה על אחריותיות ראו אורנה רבינוביץ' עיני, "בתי משפט פותרים בעיות ובעיית האחריותיות: לקחים ממיסוד הגישור", *מחקרי משפט* כו (2010), עמ' 517-548.

על ידי הקפדה על כללי הגינות. כך למשל, פנייה לנאשם והדרכה שלו כיצד להתנצל עשויה לחרוג מהרגישות הנדרשת משופט בבית המשפט. כך גם בנוגע לשידול הנאשמת תוך כדי שימוש בדברי הרמב"ם.<sup>69</sup>

### היעדר הכנה וניהול לא משכנע

גם אם נניח שהיה מקום במקרה זה לנהל הליך התנצלות באופן ממוסד מטעם בית המשפט, בשלב דיוני שעסק למעשה בטיעונים לעונש, ברור שמבחינת כללי ניהול מקובלים של הליך כזה לא הייתה כאן הכנה מספקת או הקפדה על כללי היסוד המקובלים בהליכי צדק מאחה. השופטת ארבל אכן מציינת בפסק הדין של ערכאת הערעור כי טעות מרכזית של השופט הייתה ניהולו של הליך שחשף את הנפגעת לתהליך מאחה בתוך בית המשפט.<sup>70</sup> אך גם בהנחה שעצם קיום הליך כזה היה ראוי, ברור כי נפלו בו פגמים. כפי שצוין כבר קודם לכן, התנצלות עשויה להיות חלק חשוב מתהליכי איחוי בין קורבנות לתוקפים, אך לא נהוג להציגה כתנאי לתהליך או לעסוק בה במפורש בטרם התרחשה באופן ספונטני תוך כדי ההליך עצמו. עוצמתה והצלחתה של ההתנצלות טמונות באותנטיות ובספונטניות שלה ובתפיסה של הצד המקבל שהיא אכן ניתנה בלב שלם ומעומק לבו של התוקף. כאשר היא מוצגת כמטרה, והצדדים נלחצים לקיימה מתוך פיוס אינטנסיבי על ידי השופט והתערבותו, יש סיכוי רב שהיא לא תעלה יפה. גם היעדרה של הכנה יסודית ומספקת של הצדדים – בכלל זה הבנת ההליך הצפוי, הסכמה מדעת, קבלת אחריות מלאה על ידי התוקף, נכונות לפיצוי המובעת באופן ספונטני, התמודדות מראש עם חששות מצד הקורבן – מנעה את הצלחת ההליך ואת ההעצמה העשויה להיות טמונה בו.

ניתוח פרוטוקול הדיון בבית המשפט המחוזי מעלה דוגמאות אחרות ממחישות היטב טיעון זה. אמנם, כעולה מפסק הדין, הנאשם ביטון הוא שביקש לראשונה בפגישתו עם קצינת המבחן להביע התנצלות לפני זוראיש, אך כאשר הגיע מעמד הפגישה בין הצדדים בעת הדיון בבית המשפט, ההליך נוהל

69 ראו דיון להלן.

70 ראו פס"ד עליון (לעיל הערה 6), סעיפים 8-9 לפסק דינה של השופטת ארבל, המנגידים בין הליכים בתוך בית המשפט לבין הליכי צדק מאחה שלא במסגרת מערכת בתי המשפט.

כמובהק על ידי השופט עצמו. השופט הוא שביקש מביטון לעמוד ולדבר ישירות אל זוראיש,<sup>71</sup> תיווך בין הצדדים על ידי מתן הסברים לדבריהם זה לזה, הפנה שאלות ישירות למי מהצדדים שמטרתן הברורה הייתה קידום השמעת התנצלות מזה והודעה על מחילה מזו.<sup>72</sup> מקריאת הפרוטוקול, אולי שלא כמו מהתרשמות ישירה שאפשרית רק למי שהיה נוכח באולם בית המשפט, עולה התחושה שהלחץ על זוראיש מודגש במיוחד. זוראיש אומרת במפורש לנוכח שאלת השופט כי היא מרגישה "קצת" בלחץ, וכשהשופט פונה אליה לאחר שמיעת חלק מדברי הנאשם ביטון בשאלה "מה את אומרת עכשיו, גברת?", היא עונה בפשטות: "אני לא יודעת מה להגיד".<sup>73</sup> ובהמשך היא אומרת לבית המשפט:

אני לא יודעת, אני לא הייתי בבית משפט אף פעם, ולא עמדתי ככה ודיברתי כל כך הרבה. אני לא יודעת מה להגיד, אני לא יודעת מה להגיד לכם. אני מאוד כועסת עליו על מה שהוא עשה, מאוד מאוד כועסת, אבל אני לא רוצה גם לפגוע בבנאדם, יש לו ילדים, אשתו היתה בהיריון לפני שנה בערך, היא באה אלי בהיריון, אני לא רוצה לפגוע בו, אני לא רוצה שהוא ילך לכלא לכמה שנים טובות, אני לא רוצה, לא רוצה, פשוט אני רוצה שכולם ידעו.<sup>74</sup>

דברי זוראיש מעידים שבעת הדיון בבית המשפט היא עדיין מרגישה כעס וכאב רב. קשה מאוד להניח את הדעת שכמה דקות אחר כך היא כבר בשלה רגשית למתן מחילה. גם לנוכח התנצלות כנה יש לתת לנפגע זמן משמעותי כדי שיוכל לעבד את רגשותיו, ואין די בהפסקת הדיון בבית המשפט לשם כך. כמו כן דבריה של זוראיש מעידים כי הופעל עליה לחץ מצד משפחתו של ביטון מחוץ לבית המשפט, וכי על אף כעסה הרב ורצונה שכולם ידעו מה אירע, היא מתקשה לקבל על עצמה אחריות לסבל שאולי ייגרם לו ולמשפחתו בעקבות הטלת עונש. הדבר

71 פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 44.  
 72 שם, סעיף 47.  
 73 שם.  
 74 שם.

מצביע על תכונותיה הטובות של זוראיש, אך אין הדבר מפחית מעוצמת הפגם שבלחץ שהופעל עליה.<sup>75</sup>

אפשר, אם כן, לומר שההתנצלות לא הייתה וולנטרית לגמרי, ואפשר גם לומר שמה שנתפס על ידי השופט כמחילה מצדה של זוראיש אינו חד-משמעי כל כך. צדקה השופטת ארבל בקביעתה כי "נראה שאף לא אחד מבין השניים עמד בפני בחירה חופשית אמיתית ושאמרותיו היו תוצרה של שאיפה כנה".<sup>76</sup> כמו כן התנצלות כנה אינה כרוכה במתן צידוקים, הסברים או הסתייגויות, אולם חלק מדברי ההתנצלות של ביטון אל זוראיש, אך במובהק לא כולם, כרוכים

75 על עוצמת הלחץ שבו הייתה נתונה זוראיש אפשר ללמוד גם מדברים שאמרה לאחר מתן פסק דינו של בית המשפט העליון. בריאיון שפורסם בעיתון הארץ (ורד לי, "סוגרת חשבון", מוסף הארץ, 31.7.2009) אמרה זוראיש:

רציתי שיגיד משהו, אבל הוא לא אמר כלום. ופתאום דרורי אומר לי: "הוא רוצה לבקש ממך סליחה". אני פעם ראשונה בחיים שלי שומעת שמישהו הולך לבית משפט ומבקש סליחה ממישהו, אבל גם אז ביטון בכלל לא מסתכל בעיניים שלי. אז אני רואה את השופט מדרין אותו מה לעשות, ואומר לו "תסתכל אליה, תדבר אליה", כמו קייס אתיופי, כמו בורר. ומה אני יכולה להגיד? אני לבר שם. הוא עם אחים שלו, אבא שלו, אשתו, כל המשפחה, עורך דין. ואני כבר מבינה מהתקשורת בשלב הזה שזו משפחה מכובדת, בן של רב ידוע, השופט הוציא חיסיון על פרסום השם שלו.

ובהמשך הדברים:

הרגשתי שאין שופט. אני השופט. אני צריכה להחליט. אני עומדת ורואה גם את דרורי מסתכל עלי בתחינה, ורואה בעיניים שלו שהוא רוצה שאסלח. בשלב הזה חשבתי שאולי ביטון באמת מתכוון לזה. היו ארבע דקות של שקט. השופט ראה שאני בלחץ, כוססת ציפורניים, ואמר "נעשה הפסקה? תשתי מים ותחשבי על זה?" זה מסר שהוא מעביר לך, חד משמעית. אחרת בשביל מה עושים הפסקה?

אמנם דברים אלו נאמרו לאחר שחלף זמן רב מאז הדיון בבית המשפט, ואף לאחר שניתן פסק דינו של בית המשפט העליון, אך הם עולים בקנה אחד עם דבריה של זוראיש בעת הדיון ובסמוך לו, ואפשר להיעזר בהם לשם הבנה טובה יותר של תחושתיה.

76 פס"ד עליון (לעיל הערה 6), סעיף 3 לפסק דינה של השופטת ארבל.

בצידוקים והסברים, ואולי אף יותר מזה – כרוכה בהם גם האשמתה של זוראיש באחריות למעשים.<sup>77</sup>

מדברים אלו עולה כי התנצלות כנה ומלאה הדרושה להצלחת הליך פיוס בין-אישי לא הייתה כאן. יתרה מזו, העובדה שזוראיש חזרה בה מקבלת ההתנצלות והודיעה על כך במפורש לבית המשפט די בה כדי לשלול את התוקף מהסכמתה כפי שהובעה בפרוטוקול.

### הרמב"ם כמורה דרך לניהול ההליך

הפרוטוקול המובא בפסק הדין מלמד על שימוש רב בהלכות תשובה של הרמב"ם ככלי לניהול ההליך – בפסק הדין עצמו מובא הרמב"ם כהצדקה עקרונית לפסיקה המקלה עם הנאשם בזכות התשובה שעשה. כך, בזמן הדין אומר השופט ביטויים כמו: "אדוני, מה אתה רוצה להגיד לה? אדוני זוכר מה שכתוב בהלכות תשובה של הרמב"ם? צריך לפייס את חברו עד שחברו יתרצה, אתה לא פייסת אותה בכלל. תדבר איתה, נו, תגיד לה מה אתה רוצה להגיד לה".<sup>78</sup> ובהמשך כלפי הנאשם: "אני למדתי הלכות תשובה, תגיד לי אתה מה כתוב בהלכות תשובה, בהלכות תשובה צריך להגיד שהצד השני מתנצל? אתה צריך! אתה אומר שאתה עשית משהו לא בסדר, תדבר איתה, תגיד לה".<sup>79</sup>

השימוש במקור ההלכתי לניהול ההתנצלות לכאורה מוסיף לדיון נופך תרבותי ומקומי, והוא מציב את ההתנצלות כבעלת משמעות מבחינת המשפט

77 כך אומר ביטון לזוראיש (ראו פס"ד מחוזי [לעיל הערה 1], סעיף 47):

את צודקת, את צודקת במאה אחוז. אבל באותו יום היה מסיבת נישואין זהב של אבא, אבא אצלנו זה קודש קודשים, והיה עלי מוטל כל הכנס הזה, זה כנס של 500 איש, כל המערך הלוגיסטי אני הייתי צריך לעשות, הכל היה על כתפי, ויעידו אחים שלי שאני זה שהיה צריך לסדר את הפרטים הקטנים, ואני צריך להגיע עוד להתלבש ולהתרחץ ולקחת את הילדים, ואני תקוע, אחרי שאני עושה קניה ארוכה של שעתיים, ואני מגלה שהארנק לא נמצא, ואני אומר לך גברת [...]

בצדק אומרת באת כוח המדינה שלא מדובר בהתנצלות אלא בהטחת האשמות במתלוננת.

ש.ם 78

ש.ם 79

העברי והמסורת המשותפת לשני הצדדים. מבחינה אחרת הוא חורג מכללי הניהול המקובלים של התנצלות גם במסגרת הליכים אלטרנטיביים ויוצר ניכור מסוים בהליך אשר מונע את הצלחתו. גם אם המקורות מוכרים לשופט ולנאשם ויוצרים מצע תרבותי מפיס משותף, לא בטוח שהמתלוננת חשה בנוח עם דרך ניהול זו, ותגובותיה מעידות על מבוכה בנוגע לניהול ההליך בכלל וכן בנוגע לסגנונו. "אני לא יודעת מה להגיד", היא אומרת באחד השלבים, וכן חוזרת לתיאור מצוקתה ולניסיון להבין את הפגיעה מזווית התוקף בתשובה להפצרות לסלוח. השיהי ההלכתי אף אינו מבוסס על תובנות פסיכולוגיות מעודכנות באשר לאופן שבו פועלת התנצלות במישור זה, והוא נוטה לפורמליזציית יתר של תהליך בקשת הסליחה. על אף הכוונה, היה צורך בידע במישור הבין-אישי והיישומי כדי להפוך הלכה למעשה.

### ההיבט הבין-תרבותי והיבטים שלאחר מעשה

בעת ניהול ההתנצלות מתברר כי היבט שמפריע לנפגעת מאוד וגורם לה לפקפק באותנטיות ההתנצלות של התוקף קשור להיותה בת לעדה האתיופית. היא רואה ביחס אליה גזענות המופנית ל"אחר" שאינו ראוי ליחס אנושי ומשתמשת בדימוי של חיה (כלב) כדי לתאר את האופן שבו נהג בה הנאשם כאשר גרר אותה על מכוניתה. היא מביעה לפני בית המשפט את רצונה ש"כולם יבינו שאנחנו גם בני אדם, גם בשבילנו יש חוק. אני בטוחה בזה שאם היתה מישהי ישראלית הוא לא היה עושה את זה".<sup>80</sup>

הדיון בבית המשפט הופך להיות דיון ביחסו של הנאשם לבני העדה האתיופית.<sup>81</sup> משקל רב ניתן לעניין זה בדיון, באופן שמשכיח מעט את מעשהו החמור של הנאשם ביטון, מעמיד אותו במרכז הדברים ומנסה להאיר אותו באור חיובי. אך דבריו של ביטון נשמעים כעלבון נוסף:

80 ש.ש.

81 כך, הפרוטוקול כולל התייחסות של ביטון לכך שיש לו שלושה תלמידים אתיופים. הוא גם מתאר את יחסו אליהם כמו אל הילדים שלו, וכמה המשפחות שלהם אוהבות אותו ומעריכות אותו, ועד כמה הוא מסייע להם גם מעבר לחובותיו הרשמיות כמורה.

אין לזה שום קשר [...] מבחינתי את היית מקרית לחלוטין באותו יום, ובלי שום קשר למראה, ובלי שום קשר למה שאת מתארת וזה. את זה תוציאי מהלב שלך, כי אני כאדם דתי, התורה מחייבת לקרב את האנשים הזרים, לקרב את האנשים שהם לא רגילים. אם זה דוגמא קיצונית של יתום, אלמנה, כל אדם שיש לו משקע. על אחת כמה וכמה, שאת, ברוך השם, רגילה לחלוטין. אני לא מבין למה את מרגישה שיש לך איזשהו זהות. ברוך השם אתם נורמאליים ורגילים בחברה הישראלית. זה טעות שאני לא יודע למה היא השתרשה לך.<sup>82</sup>

כאבה של זוראיש היה על כך שביטון התייחס אליה אישית כמי שאינו אדם, ותחושה זו הועצמה על רקע היחס הרווח של אפליה, זלזול והדרה כלפי יוצאי אתיופיה בחברה הישראלית. בדבריו ביטון פוגע שוב בזוראיש – פעמיים: פעם אחת כשהוא מסביר לה שהיא מקרית לחלוטין עבורו. כלומר, הוא אכן לא ראה אותה, את נגה זוראיש; ופעם שנייה כאשר הוא מנסה להתכחש לתחושותיה המוצדקות של זוראיש כבת של קבוצה חברתית. מצד אחד היא זרה (וכך אכן היא חשה בכל הנוגע להתנהגותו של ביטון), וכאדם דתי ביטון חש מחויב לקרב את הזרים, אך מצד אחר היא גם נטולת זהות, לגישתו של ביטון, נורמלית ורגילה בחברה הישראלית. דומה שקשה להחליט מה פוגע יותר – מחיקת היותך אדם הראוי אישית ליחס של כבוד מהזולת או מחיקת ההכרה ביחס המפלה והפוגעני של החברה הישראלית כלפי אתיופים. נראה שבמידה מסוימת היחס לאחר צריך לעבור דרך הפרדוקס של הכרה בזהות המיוחדת והכחשה של הממדים הסטראוטיפיים שלה. מתח עדין זה לא נשמר בפסק הדין.<sup>83</sup>

היבט אחר הוא קשיי תקשורת ופרשנות הנוגעים למאפיינים בין-תרבותיים של השיח שהתקיים בבית המשפט. כך ביקשה להוסיף נציגת המדינה בטיעוניה שלאחר תום הדיונים:

82 פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 47.

83 ראו גם סיכום לעיל.



המאשימה מבקשת מבית המשפט, כי במתן החלטתו, יעניק משקל מוגבל להליך הגישור הבלתי פורמאלי שהתקיים באולם בית המשפט. זאת מן הטעם, שבשיחות שקיימה הח"מ לאחר הדיון, התברר לה כי המתלוננת פעלה מתוך תחושה כבוד עמוקה לבית המשפט, ועל כן חשה עצמה מחויבת לשתף פעולה בהליך שהתקיים בפורום שאיננו הולם את הסיטואציה, ללא הכנה נפשית והבנה אמיתית של זכויותיה וחובותיה.<sup>84</sup>

בית המשפט מציב את ההודעה של זוראיש על חזרתה מקבלת ההתנצלות כאחת השאלות המשפטיות שבהן יש להכריע,<sup>85</sup> אך הוא בוחר לאמץ את הפרוטוקול ואת העולה ממנו ולא לקבל את חזרתה של הנפגעת מדבריה בעת הדיון באולם בית המשפט. מחקרים מוכרים מתחום התקשורת הבין-תרבותית, שחלקם אף יושמו במפגשים עם בני העדה האתיופית בארץ, מחזקים את דברי התובעת בהקשר זה.<sup>86</sup> ממחקרים אלה עולה שבתרבויות מסוימות, שבהן מתקיימים פערי כוחות גדולים (high power distance), לא מקובל לסתור בקשה שניתנה מפני גורם גבוה יותר בהיררכיה החברתית. אדם ישתוק או ינהגן לפני סמכות גבוהה ממנו, אף שאין הוא מסכים כלל להסדר שהוצע לו. השלמה זו תיעשה מתוך כבוד, מתוך רצון למנוע פגיעה בתדמית (face saving), אך אין היא מבטאת קבלה אמיתית של הנאמר והסכמה לו. חוסר ההסכמה יתבטא לעתים בשלל מאפיינים שאינם מועברים באופן מילולי, כמו מחוות גוף, דיבור עקיף או שתיקות. ייתכן שמחוות כאלה הועברו בדיון האמור שנערך לפני השופט דרורי, אך בית המשפט, האמון על דרך ביטוי מערבית שהיא בעלת הקשר דל (low context) בניגוד לדרך ביטוי המייחסת משמעות גבוהה להקשר (high context), לא הבחין בהתנגדות זו.

84 פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 90.

85 ראו להלן הדיון ב"ממדים האנטי-פורמליסטיים של פסק הדין".

86 ראו, Everett M. Rogers and Thomas M. Steinfatt, *Intercultural Communication*, Prospect Heights, IL.: Waveland Press, 1999, p. 231

## בין הפרטי לבין הקבוצתי

דבריו של השופט דרורי מצביעים על כך שלתפיסתו לפיוס שערך בין הצדדים עצמם יש חשיבות חברתית רחבה יותר. לדבריו: "מנקודת מבט 'סוציולוגית', ניתן היה לראות בהליך שבפניי, בישיבה ביום 12.7.2007, מעין גשר בין העלויות השונות של עדות ישראל, לארץ ישראל. הנאשם, בן למשפחה יוצאת מרוקו, הוא הוותיק, מול המתלוננת, שהיא העולה החדשה"<sup>87</sup>. תפיסתו זו של השופט היא בעייתית. השופט דרורי כמו רואה לנגד עיניו מצב שבו הוא המפשר והמקרב בין חלקים של החברה הישראלית השסועה. אולם הליך של איחוי שסעים בין קבוצות בחברה הישראלית, אם ימומש אי-פעם, יהיה חייב להיעשות באופן שונה לגמרי.

אריק ימamoto (Yamamoto), העוסק בהליכי איחוי וריפוי חברתי בהקשר של היחסים הבין-גזעיים בארצות הברית,<sup>88</sup> מציע שיטת המשגה המסייעת בחשיבה על ההליך הראוי. הוא מצייין ארבעה מושגים שבפעולתם יחדיו מכוננים הליך של צדק מאחה בין קבוצות בחברה, ובעיקר בין הרוב לבין המיעוט הנפגע: המושג הראשון, "הכרה" (recognition), משמעו הכרה של הרוב מתוך יחס אמפתי בהתרחשות מעשי העוול והפגיעה ובתחושותיהם הקשות של הנפגעים. הכרה כרוכה בזיהוי ובבחינה ביקורתית של העמדות השונות של הצדדים, הן כפרטים הן כקבוצה; המושג השני, "אחריות" (responsibility), משמעו בחינת אחריותה של הקבוצה הפוגעת כסוכן פעולה חברתי למעשי העוול והפגיעה; המושג השלישי, "הבניה מחדש" (reconstruction), מצריך נקיטת צעדים ממשיים לקראת ריפוי הפצע החברתי, כגון התנצלות מצד הקבוצה הפוגעת ויחידיה, ובמקרים מתאימים מחילה של הצד הנפגע, שמטרתם הבנה מחודשת של החברה את העבר; המושג הרביעי, "פיצוי מתקן" (reparation), קשור קשר הדוק למושג "הבניה מחדש" ועוסק בניסיון לתקן את הפגיעה החומרית שנגרמה לנפגעים. מדברים אלו ברור שתהליך פיוס קבוצתי או אף כלל-חברתי הוא הליך מורכב הדורש השתתפות של מוסדות ויחידים רבים מקרב החברה, וברור שאינו יכול להיות מוטל, אף לא מטפורית בלבד, על כתפיה של זוראיש.

87 ראו פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 423.

88 ראו Yamamoto (לעיל הערה 11), עמ' 10-11, 174-209.

### הממדים האנטי־פורמליסטיים של פסק הדין<sup>89</sup>

פסק דינו של השופט דרורי חורג מהפורמליזם המשפטי בכמה ממדים, ובכך הוא מבטא את מעמדה החריג של ההתנצלות במקרה זה. השופט בוחר לפתוח את פסק דינו בהצגה של השאלות המשפטיות באופן הזה:

פלוני הודה שביצע מעשים, אשר מהווים עבירה: לדעת המדינה, עבירה מסוימת, ולדעת הנאשם, עבירה אחרת, פחותה בחומרתה. האם יש הצדקה להרשעה, ואם כן, באיזו עבירה, או שניתן להסתפק בקביעה כי פלוני עשה מעשה שאסור על פי חוק, ללא הרשעה? האם יש מקום לשקול את הנזק העתיד להיגרם לאותו אדם עקב הרשעתו (העדר יכולת להתקבל כמועמד לתפקיד דיין בבית דין דתי, וממילא, לא יוכל אותו פלוני לכהן כדיין), ובשל כך, האם ניתן להסתפק בקביעת ביצוע המעשה האסור, ללא הרשעה? האם במסגרת השיקולים לבחור בין החלופות השונות של הרשעה או אי הרשעה, יש לתת משקל, ואם כן, איזה משקל, לעובדה כי המתלוננת התפייסה עם הנאשם, במהלך הדיון בפני בית המשפט, כאשר הנאשם התנצל, הבטיח לפצות את המתלוננת, והיא הודיעה – בפני בית המשפט – שהיא סולחת לנאשם? מהי המשמעות, אם יש כזו בכלל, להודעת ב"כ המאשימה, כשבועיים לאחר ההתפייסות, כי המתלוננת אמרה לב"כ המאשימה, כי היא המתלוננת, לא עשתה את ההתפייסות בלב שלם, וזאת לעומת הרושם שקיבל בית המשפט, והאמור בפרוטוקול, אשר משקף התפייסות מלאה וכנה?<sup>90</sup>

89 להצגה ראשונית של מדרד פורמליזם משפטי להערכת פסקי דין ולניתוחו ראו מיכל אלברשטין, "מדרד הפורמליזם: כתיבתה של השופטת דורנר כמקרה מבחן", בתוך: שולמית אלמוג, דורית ביניש ויעד רותם (עורכים), ספר דליה דורנר, שריגים-ליאון: נבו, תשס"ט, עמ' 57.

90 פס"ד מחוזי (לעיל הערה 1), סעיף 1.

שאלות אלה חורגות מההצגה הרגילה הפורמלית של הכרעה בפסק דין או בגזר דין. אין מדובר כאן בהכרעה לגופו של עניין, בעובדות או בעניין העונש, אלא מוצגות שאלות פרוצדורליות הקשורות במשמעותה של ההתנצלות וכן בשאלת המשקל היחסי שיש לתת לפגיעה בעתידו של הנאשם. עם זאת הצגת השאלות באופן זה הופכת את סוגיית קיום ההתנצלות ומשמעותה המשפטית לאחד המוקדים להכרעתו הפורמלית של בית המשפט. בדרך כלל פסק דין פותח בתיאור עובדות המקרה, בהצגת המסכת העובדתית והטענות העובדתיות ובהכרעה בדין. פתיחת פסק הדין במתן התוצאה, מתוך ציון שניתנה ללא הנמקה בערב ראש השנה,<sup>91</sup> חורגת מהסדר הפורמלי הרגיל. אך לעומת זאת מציגה את המסקנה כמוכנת מאליה ויוצרת הטרמה, שאחר כך הופכת את מהלך פסק הדין לידוע מראש.

פסק הדין מאופיין בשימוש במקורות חוץ-משפטיים, חלקם מהמשפט העברי, בביטויים רגשיים ואישיים וכן בפריצת גבולות מקובלים במשפט בין פרוצדורה למהות. חריגות אלה מאפיינות אותו כפחות פורמלי ומספקות הסבר לעניין שהתעורר בו בשל כך. הן גם מסבירות את דחייתו על ידי בית המשפט העליון, אשר מצא אותו חריג מדי במסגרת הציפייה מכתובה משפטית. נראה שפסק הדין הוא ביטוי לכך ששופטים בני זמננו משתמשים בחריגות מפורמליזם כדי לייצר ביטוי אישי. השופט דרורי אכן הזדהה עם פסק דין זה וראה בו יצירה מיוחדת שלו, מעין תעודת זהות. במקרה זה עוצמת החריגה הייתה ככל הנראה גבוהה מדי ועל כן תרמה גם היא להתנגדות ולדחייה.

## דיאלוג עם האחר: דרורי, בוכר, שגי

באולמו של השופט דרורי נבחנה האפשרות של שיח מסוג אחר בין שופטים, נאשמים וקורבנות. שיח כזה חותר לדיאלוג ולהבנה בין קורבן לתוקף ומעמיד במרכז ההליך המשפטי התנצלות ובקשת סליחה שבעקבותיה מחילה. יחס דיאלוגי זה, המקודם באמצעות המשפט, הוא חדש ומאתגר. כדי לקדמו יש צורך במיומנות, בניהול רגיש ובהכשרה מתאימה. בהקשר זה ראוי לאזכר את דבריו של אבי שגי:

בשיח הזהות פוגשים האני והאחר זה את זה במלאותם הקונקרטי [...] אבל ייחודו של שיח זה ביכולת של בני השיח להשתחרר אהרדי מאובייקטיפיקציה זו, ובמונחים של הגל, להיאבק על החיים ההרדיים ולא על המוות ההרדי. שיח זה מנוהל באמצעות הקומוניקציה ולא באמצעות ההכרה. בשיח הזהות משוחחים זה עם זה ולא על זה. שיח זה מתנהל באמצעות הוידוי והסיפור, מצד אחד, כמו גם באמצעות הקשב ל"קול" הנשמע של האחר. בשיח זה מתחולל תהליך מתמיד של תיקון המושגים הקדומים ביחס אל האחר.<sup>92</sup>

ניהול באמצעות הקומוניקציה ולא באמצעות ההכרה מאפיין שיח זהות, והוא אינו יכול להתרחש, לפי שגיא, בהליך משפטי ארוורסרי.<sup>93</sup> בניגוד לטענתו, ניסינו להראות כאן כי ניהול כזה אינו זר לחלוטין לעולם המשפט, ואין ההבחנה בין שיח זכויות לשיח זהות שוללת את קיומו של האחרון גם בהליכים משפטיים. ניהול שיח זהות דורש היכרות עם דגמים עכשוויים מעשיים של קידום דיאלוג ופיתוח רגישות להבדלים בין-תרבותיים ובין-אישיים. הכרה באחר, אשר כה חסרה בהליך שהתנהל באולמו של בית המשפט, מתוארת בצלילות על ידי עמנואל לוינס:

הפנים הן משמעות, משמעות ללא הקשר. כוונתי לומר, שהאחר, ביושר פניו, אינו דמות בתוך הקשר. בנוהג שבעולם אדם הוא "דמות": הוא פרופסור בסורבון, או סגן נשיא של מועצת המדינה, או בנו של פלוני, וכן כל מה שכתוב בדרכונו, והאופן שבו הוא נוהג להתלבש ולהציג את עצמו. וכל משמעות – במובן הרגיל של המילה – שאתה בא לייחס אליו קשורה בהקשר ההוא. הווה

92 אבי שגיא, "ההכרה והמשפט בישראל: בין שיח זכויות לשיח זהות", מחקרי משפט טז (1), (2000), עמ' 37, 44.  
93 שם, עמ' 38.

אומר, משמעותו של משהו מותנית ביחסו למשהו אחר. ואילו כאן  
 הנהפוך הוא: הפנים הן משמעות לעצמן. אתה – זה אתה.<sup>94</sup>

המפגש פנים אל פנים שלוינס מתאר אינו מקבע את האחר כשייך לקבוצה או בעל תואר מסוים. זהו דיאלוג שמצד אחד מאשר ומצד שני מכחיש את ההבדל הבין-תרבותי כבסיס למפגש הבין-אישי. במילים אחרות, נוגה זוראיש הייתה עשויה לחוות חוויה מיטיבה יותר לו היחס אליה היה ראשית כאדם, שמעבר לכל ההכללות על בני קבוצתו ועל מצבו יש להקשיב לרגשותיו ולביטוי המדויקים. במובן זה המפגש היה צריך להכחיש את ההבדל הבין-תרבותי. שנית, כמייצגת קבוצה חלשה בחברה, היה על בית המשפט להזהר במיוחד מלהשתמש בהליכים שמשעתקים את פערי הכוח והתרבות בחברה ולבחון מה המשמעות הקולקטיבית של בחירה מסוג זה. במובן זה המפגש היה צריך לאשר את הפער הבין-תרבותי ולבחור במתודת פיוס שאינה מוטית באופן תרבותי. פעולת השיפוט בפועל במקרה זה לא נתנה מספיק משקל להיבט האישי של המפגש, נמנעה מלהכיר בהטיה התרבותית של המתודה וכן ייחסה חשיבות יתר להקשר התרבותי של הסכסוך כדגם לפיוס בין קבוצות. בהקשר אחרון זה, למשפט יש הטיה אינדיווידואליסטית, והפיכתו לשרה פיוס בין קבוצות בחברה היא מוגבלת בעיקרון.

המפגש באולמו של השופט דרורי לא ביטא כפי הנראה את אותו דיאלוג פנים אל פנים אשר היה יכול להתרחש בין זוראיש לביטון. המפגש בין הצדדים עירב את ההקשר התרבותי שממנו באו ולא הצליח להתעלות אל הדיאלוג הישיר שההתנצלות חותרת אליו. עם זאת הכישלון אינו קשור לכך ששיח מסוג זה אינו אפשרי כלל בתוך בית המשפט, כפי שמשמע מחוות דעת השופטים בערעור ומן הביקורת בתקשורת. אם נשתמש שוב בדבריו של לוינס, נאמר כי "צריכים

94 עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו, תרגום: אפרים מאיר, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 68. ראו גם שם, עמ' 67: "אני נוטה לחשוב שהגישה אל הפנים היא אתית מעיקרא. ברם כאשר אתה רואה חוטם, עינים, מצח וסנטר, ואתה יכול לתאר אותם, אזי אתה פונה אל האחר כמו אל אובייקט. האופן הטוב ביותר להיפגש עם האחר הוא אף לא לשים לב לצבע עיניו! [...] אמנם התפיסה עשויה לשלוט על היחס שאתה מקיים עם הפנים, אלא ייחודן של הפנים נעוץ במה שאינו יכול להצטמצם לכדי תפיסה".

לפקח תדיר על הצדק המופעל על ידי המוסדות – שאי אפשר בלעדיהם – באמצעות היחס הבינאישי הראשיתי"<sup>95</sup>.

לסיום, גם אם נפלו ליקויים בניהול ההתנצלות על ידי השופט, החתירה לדיאלוג ול"רגע ייחודי אפוף הוד ושגב" ראויה כשלעצמה לציון ולהערכה. לטעמנו, חשיבותה של בחינת האפשרות לשיח מסוג אחר והחדרה נכונה של ההיבטים הדיאלוגיים והבין-אישיים אל תוך עולמו ואולמותיו של המשפט אינה רק במישור מערך היחסים בין הצדדים המסוימים העומדים לפני המשפט. ככל שהמשפט הוא זירה חברתית חשובה, המבטאת את עולם הערכים והתפיסות החברתיות מחד גיסא, ומשפיעה עליו מאידך גיסא, הבנייתו של הליך שיפוטי המשלב ריפוי ושיקום מערכות יחסים, מתוך איזון עדין וניהול מיומן של עשיית צדק, עשויה להשפיע על חשיבתם ועל אורחות התנהגותם של החברים בקהילה המוסרית במעשיהם היום-יומיים. בכך עשוי המשפט להרים תרומה לכינונם של יחס אתי כלפי האחר, להכרה בייחודיותו וחשיבותו של האחר באשר הוא, ובכך לשמש מוסד חברתי חשוב התורם לקיומה של סולידריות חברתית ולשימורה.

# אחוזה וסולידריות

## פרספקטיבת מערכת החינוך

ירמי סטביסקי

אשתף אתכם בפרויקט חינוכי מרשים שמתנהל מאז רצח יצחק רבין בבית הספר התורני הימלפרכ ובתיכון בויאר בירושלים: תלמידי כיתות י"ב משני בתי הספר מקיימים יום לימוד משותף לקראת יום הכיפורים. נושא הלימוד אמור להעניק משמעות ליום הדין ולהכין לקראתו. במקורות הנלמדים גם טקסטים יהודיים קלאסיים וגם מקורות ישראליים חילוניים. בעקבות יום זה מתארגנת קבוצה משותפת של תלמידים משכבת י"ב המכינים טקס משותף לזכרו של יצחק רבין ל-1,200 התלמידים משני בתי הספר. טקס זה מרשים ביותר, בעיקר בגלל העובדה שהתלמידים לומדים כיצד ניתן לערוך טקס מכובד ובעל משמעות לכבודו של יצחק רבין, שבו מגנים באופן חד-משמעי את האלימות הפוליטית מחד גיסא, אך מאידך גיסא אין בו מקום לאמירה פוליטית זו או אחרת. לאחר הטקס מתכנסים התלמידים הבוגרים לסדנאות משותפות כדי לדון בנושאים העומדים על סדר היום הציבורי.

פעילות זו ראויה לשבח, ואכן ארגון המורים העל-יסודיים זיכה את שני בתי הספר בפרס על קיומה. אולם, לצערי, הפעילות היא אירוע חריג במערכת החינוך הירושלמית, עיר שבה שיתוף הפעולה בין בתי ספר דתיים לחילוניים קטן מאוד, שלא לדבר על שיתוף פעולה בין בתי ספר יהודיים לערביים. התלמידים המשתתפים בתכנית מרגישים שהם שותפים לשבירת הסטיגמות המגזריות, שהן כה הרסניות לחברה הישראלית. עצם העובדה שפעילות מעין זו היא כה יוצאת דופן במערכת החינוך הישראלית ושכינסו של שני בתי ספר ממגזרים שונים לציון זכרו של יצחק רבין מזכה בפרס, מעמידה סימני שאלה קשים על המבנה הבסיסי של מערכת החינוך.

במבנה העכשווי של מערכת החינוך קשה מאוד באמת ליצור דיאלוג בין המגזרים השונים. לפני הפעילות המשותפת לשני בתי הספר היה עלינו להתגבר על חששות ניכרים בקרב הצוות החינוכי של בתי הספר והורי התלמידים. החשש



אצל הקהילה החינוכית של בית ספר הימלפרב היה שייווצרו מערכות יחסים אישיות וחברתיות בין תלמידי בית הספר שלנו לתלמידי בויאר. כיוון שהורי התלמידים של בית ספרנו שולחים אותם לבית ספר דתי על מנת שנחזק אצלם אורח חיים דתי, היה חשש שקרבה חברתית בין נוער דתי לחילוני עשויה להיות תחילתו של תהליך חילון. אם כך יתרחש, אנחנו מועלים באמון שנתנו בנו ההורים לשמור על זהותם הדתית של ילדיהם. ואכן, ברמה הלאומית מספר לא מבוטל של בני נוער דתיים מחליטים שלא להמשיך בשמירת מצוות. לעומת זאת הקהילה החינוכית של בית ספר בויאר חששה כנראה שבקבות המפגש עם תלמידים דתיים יהיו תלמידים שיחליטו "לחזור בתשובה". רבים מההורים החילונים חרדים מכך שכניהם יתחרדו, אך רבים מרגישים אי-נוחות גדולה גם מחזרה בתשובה מתונה יותר. אורח חיים דתי מאיים מאוד על הורים חילונים רבים ומלווה בתחושה שמא "יאבדו" את ילדיהם. וכך ממילא טקס אזרחי לזכרו של יצחק רבין הופך תמיד למהלך חינוכי מורכב ונדיר, שבאופן אבסורדי ראוי באמת לפרס.

מה השתבש כאן? למעשה, מאז היווסדה המדינה מעודדת שבטיות במקום לנסות ולגבש חברה אזרחית ישראלית. כך, במקום ליצור מערכת אחידה של בתי ספר המאכלסת דתיים, חילונים, חרדים וערבים נוצרו ארבע מערכות חינוך נפרדות שמונעות דו-שיח. חוק חינוך ממלכתי, התשי"ג-1953, הקים מערכת חינוך נפרדת לדתיים ולחילונים ואפשר למדינה לממן גם בתי ספר "מוכרים שאינם רשמיים". מדינת ישראל הייתה יכולה להשתמש במערכת החינוך שלה על מנת ליצור אתוס לאומי משותף. במקום זה היא משתמשת במשאבים אדירים כדי לחזק את התודעה הייחודית של פלגים ותתי-פלגים בכל מגזר. כמו כן פעמים רבות, הן במגזר החרדי הן במגזר הערבי, התודעה הנרכשת במערכת החינוך היא תודעה המקעקעת את זכות קיומה של המדינה.

יתר על כן, במקום להסתפק בתמיכה קטנה, המדינה מרעיפה, באמצעות תקנות שיצאו מכוח חינוך ממלכתי, סכומי עתק על מוסדות החינוך המוכר שאינם רשמי. ומאז 2007 הוטל חיוב גם על הרשויות המקומיות להשתתף בעלות החזקת בתי ספר אלו.

הסוגיה שדובר בה רבות – קליטתה, ובעיקר אי-קליטתה, של העלייה האתיופית במערכת החינוך בפתח תקווה – היא רק סממן מכאיב למתרחש במערכת החינוך כולה ובמערכת החינוך הדתית במיוחד. מי היה מעלה

בדעתו שבית ספר ציבורי בארצות הברית יסרב לקלוט בשנת 2009 אוכלוסייה כלשהי שמתגוררת באזור הרישום שלו? (לא נתייחס למצב המחפיר בחלקים רבים בארצות הברית בתקופת החשוכה שבה החוק התיר הפרדה בין לבנים לשחורים!). אם החוק מכיר בזרם חינוך דתי וזרם חינוך חילוני ומממנם, אין סיבה שלא יאפשר פתיחה של בתי ספר בעלי אופי יותר ויותר מגזרי. ואכן בפועל, במגזר הממלכתי-דתי, בעיקר מאז שנות השבעים, קמים חדשים לבקרים בתי ספר מוכרים שאינם רשמיים, חצי פרטיים, המקבלים מימון מלא או חלקי מהמדינה אך אינם מחויבים לשרת תלמידים על פי אזורי רישום כי אם על פי הזהות הדתית של הילד ומשפחתו. לכן, באופן פרדוקסלי, דחיית הילדים העולים מאתיופיה שאינם עומדים בסטנדרטים הדתיים של בית הספר היא אך טבעית למערכת כזאת – העולים האתיופיים הרי אינם יודעים להתפלל וללמוד גמרא. המדינה היא שמעודדת אפליה זו.

אולם הבעיות של מערכת החינוך הממלכתית-דתית הן כאין וכאפס לעומת האבסורד שנוצר במערכת החינוך החרדית. מדינת ישראל מממנת מערכת חינוך אנטי-ציונית המסרבת לכבד את הסמלים הבסיסיים של המדינה. לא נמצא לא דגל ולא שירת המנון במוסדות אלו. אולם העניין חמור הרבה יותר. תפקיד המדינה הוא לממן מערכת חינוך שמעודדת את בוגריה להיות אזרחים פעילים. כיצד יכולה מדינת ישראל לממן מוסדות תיכוניים שאינם מלמדים אנגלית ומתמטיקה, כלי העבודה הבסיסיים של כל אזרח המפרנס את עצמו? ראוי להקשיב למרירות של אותם חרדים שנטשו את העולם החרדי ומקוננים על העוול הנורא שנעשה להם בשל כך שלא קיבלו השכלה מינימלית במערכת החינוך החרדית. מבחינה זו יש מידה של גיחוך בעובדה שמשרד החינוך דורש – כנראה רק לכאורה – הנחלה של תכנית הליבה בבתי הספר החרדיים היסודיים, אולם החל מגיל 13, מכוח חוק מוסדות חינוך תרבותיים ייחודיים, התשס"ח-2008, פטורים בתי הספר התיכוניים החרדיים – הישיבות הקטנות – מהוראת לימודים כלליים כלשהם. כמה נזק יש בתכנית לימודים שבה מפסיקים ללמוד חשבון או אנגלית בגיל 12! בשל כך נפער פער תרבותי אדיר בין המגזרים, והציבור החרדי, בתמיכת הממשלה, גוזר על עצמו מציאות של עוני נורא.

נחזור לנושא שבו פתחנו, קרי ההפרדה בין מערכת החינוך הדתית לחילונית. כיוון שכל מגזר מגדיר את עצמו על פי זהות "דתית" או "חילונית", מציאות זו מובילה בעליל להקצנת דעות. ניקח לדוגמה את נושא המתירנות

המינית. מאחר שבעיני החילונים נושא הצניעות הוא עניין ששייך למגזר הדתי, הם פטרו את עצמם מלעסוק בסוגיה זו. מדוע אין דיון רציני של אנשים חילונים על הנזקים העצומים שהמתירנות המינית יוצרת ועל הקושי של החברה המודרנית לקיים מערכת משפחתית יציבה? מדוע לא מתקיים בחברה החילונית דיון רציני על צנזורה פנימית שראוי ליצור על התכנים שבהם צופים ילדינו בטלוויזיה ובאינטרנט? מדוע נדיר מדי למצוא משפחה חילונית שאוסרת צפייה שאינה ראויה בטלוויזיה ובאינטרנט, כאשר אנשי חינוך רבים מבינים שכלי זה משפיע על ילדינו לרעה? הסיבה לכך היא שההפרדה בין המגזרים הפכה את נושא הצניעות לנושא של "דתיים". באופן כללי יותר ניתן לשאול מדוע נטשו החילונים את לימוד התורה והחליטו שתוכני הרוח של העם היהודי שייכים רק לציבור הדתי? מדוע אין הם רואים צורך דחוף בלימוד הטקסטים, הן של התורה שבכתב הן של התורה שבעל פה, על מנת ליצור תשתית תרבותית ישראלית? שוב התשובה היא שבתי הספר הממלכתיים הגדירו שמערכת החינוך הדתית היא זו שעוסקת בלימוד התורה.

לצערי, גם העיסוק בנושאים ציוניים קלסיים, כמו אהבת הארץ והצורך להקריב למענה, נעשה מוקצה בחלק ממערכת החינוך החילונית. קבוצות בחברה זו מקשרות בין כל מלחמה, בין שהיא מוצדקת ובין שלא, לבין אלמנטים דתיים חשובים.

מן העבר האחר, באופן מכאיב, נושאים הקשורים לחיים במדינה דמוקרטית נעדרים מדיון מקיף במערכת החינוך הדתית. מאחר שישנן סתירות, לכאורה, בין תפיסת עולם יהודית דתית לבין תפיסת עולם דמוקרטית, ממעטים רוב בתי הספר הדתיים לעסוק בסוגיות מרכזיות בדמוקרטיה הישראלית. האמת היא שהמדינה נותנת לכך לגיטימציה. כיוון שהמשימה העיקרית של מערכת החינוך הדתית היא לשמור על זהותם הדתית של התלמידים, עיקר העיסוק החינוכי מכוון להעמקת הזיקה הדתית של התלמידים ולא ליצירת פלורליזם דמוקרטי.

בעיה נוספת שהחינוך הממלכתי-דתי מתמודד אתה היא פוליטיזציה של בתי הספר – מאחר שתפיסת עולם יונקת ממקורות דתיים, פעמים רבות תפיסת עולם פוליטית ימנית היא הקו החינוכי של בית הספר. לפיכך השתתפו בעבר רבים מבתי הספר הדתיים בהפגנות פוליטיות. בתי הספר ממעטים לאפשר פרשנויות דתיות מתוננות יותר המובילות למחשבה פוליטית אחרת, ולתלמידים בעלי

השקפה מרכזית יותר קשה מאוד להביע את דעתם, שהרי היא נוגדת כביכול את הקו הדתי של בית הספר. לעניות דעתי, אם בית ספר עוסק בסוגיה פוליטית זו או אחרת, ההגינות מחייבת השמעה של מגוון דעות.

מכל האמור לעיל מתבהר שהמדינה מחזקת מערכת חינוך שמחנכת לזהות אזרחית שבטית. ככל הנראה כל שבט חי בנוחות גדולה למדי עם מצב זה. נוח מאוד להגיע לבית ספר שבו כל התלמידים דומים לך בהשקפת עולמם הבסיסית. הבעיה מתחילה ביכולת ההתמודדות של התלמיד הישראלי עם קבלתו של "אחר" המאיים על המערכת האידאולוגית שבה הוא חי.

ההיסטוריון החשוב סיימון שאמה (Schama), בספרו המונומנטלי "אזרחים: קורותיה של המהפכה הצרפתית",<sup>1</sup> טוען שההישג המשמעותי של המהפכה היה ביצירת המושג "אזרח". האתגר האמיתי בחברה דמוקרטית מערבית הוא כיצד לבנות חברה שכל השותפים בה יוכלו להתקיים באופן אינדיווידואלי, שוויוני וחופשי. מציאות זו מחייבת התנתקות מזיקה שבטית.

ייתכן שאנו משלמים היום מחיר על הניסיון ליצור אתוס ישראלי חדש בשנותיה הראשונות של המדינה. טעות היסטורית זו, שניסתה למחוק את הזהות העדתית והדתית של העולים, הייתה הרסנית. את הריאקציה לדיכוי זה קיבלנו ברמות תנועת ש"ס. דוגמה מצערת לתפיסת העולם השבטית היא התמיכה של מנהיגיה, ובראשם סגן ראש הממשלה אלי ישי, בשר לשעבר שלמה בניזרי שהורשע בקבלת שוחד. השר ישי הגן על בניזרי כיוון שהוא שייך לשבט ש"ס. המודל הראוי יותר הוא המודל האמריקני, שבו מערכת החינוך הציבורית מקבלת כל תלמיד על פי אזור הרישום, בלי הברדל דת, גזע או מין. המדינה מממנת לימודי אנגלית, מדעים ואזרחות. בית הספר הוא כור היתוך, ותפקידו ללמד אזרחות טובה, נאמנות למדינה ונימוסים, אך לא אידאולוגיה דתית או אנטי-דתית.

כדי להימנע מהרצון ליצור מונוליתיות אשכנזית חילונית, כפי שקרה בשנות החמישים, עלינו לעודד השתייכות למוסדות נוספים מחוץ לבתי הספר, שהכניסה אליהם תהיה על פי בחירה אישית. ישנם מוסדות פרטיים כמו המשפחה, אגודות התנדבותיות ומרכזים דתיים שבהם נוטעים ערכים מוסריים, חברתיים או דתיים

1 Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, London: Viking, 1989

בהתאם לבחירת המשפחה. מסגרות אלו הן מסגרות וולונטריות, בניגוד לבתי ספר, שחוק חינוך חובה מחייב את התלמידים להגיע אליהם. אולם בתי הספר חייבים להיות נקיים מהשתייכות אידאולוגית, למעט נאמנות בסיסית למדינה. אם בתי הספר שלנו, שלא כמו בתי הספר בארצות הברית, יחליטו לקיים מערכת וולונטרית של תפילה, בית הספר יצטרך לאפשר בחירה של סוגי תפילה שונים. אם בית הספר יחליט שמלמדים לימודי יהדות, נצטרך לאפשר מודלים שונים של הוראת יהדות, על פי השקפת העולם השונה של האוכלוסייה. לא נוכל לחזור למונוליתיות האבסורדית של שנות החמישים, אך חובה עלינו למצוא מסגרות שתאחדנה את האוכלוסיות השונות מתוך כבוד הדדי.

אמריקנים רבים, ובהם הרבה מאוד יהודים, מעדיפים חינוך פרטי שאינו ממומן על ידי הממשלה. הם משלמים ממון רב כדי שלא להיות שותפים בכור ההיתוך. זו זכותם, אך צודקת הממשלה שלא תממן התבדלות זו.

כך צריכים להיות הדברים גם במדינת ישראל. המדינה צריכה לממן מערכת חינוך כללית, שבה יוכלו ללמוד לא רק יהודים דתיים וחילונים אלא גם ערבים. סביר להניח שמסיבות רבות, ולו רק כלכליות, תבחר רוב האוכלוסייה ללמוד במוסדות אלו. אני מניח שהתוצאה של מערכת חינוך אחידה תהיה מיתון ברטוריקה מכל הסוגים, הן הדתית הן האנטי־דתית, הן הלאומית הן האנטי־לאומית. קל מאוד להקצין דעות כשאתה פוגש אוכלוסייה אחידה בדעותיה. קשה יותר להקצין עמדות כאשר ה"אחר" יושב לצדך על ספסל הלימודים. ככל שה"אחר" רחוק ממך, קל יותר לשנוא אותו. בבית ספר שבו לומדים גם דתיים יצטרכו לקבוע כללי לבוש המקובלים על כולם. בבית ספר שבו לומדים דתיים וחילונים יצטרכו להתמודד עם השונות הדתית של כל המגזרים. ייתכן שבעקבות כך ההגדרות האבסולוטיות "דתי" ו"חילוני" כבר לא יהיו רלוונטיות, ונראה קשת צבעונית יותר של התייחסות למסורת. בבתי ספר כאלו יכנו גשרים במקום חומות. מצב מכאיב זה משתנה לחלוטין בצבא, לפחות אצל האזרחים היהודים. הצבא הוא המקום הראשון שבו נפגשים אזרחי מדינת ישראל כשווים בין שווים שלא על רקע אידאולוגי. מעניין שחויית המפגש עם מגזרים אחרים בחברה הישראלית היא חלק ממה שכל כך מושך את המתגייסים. סוף־סוף זוכים החיילים במפגש בלתי אמצעי ואמיתי עם ה"אחר". מובן שהקשרים הרגשיים הנוצרים בין חיילים, ובעיקר בין חיילים קרביים שחוו יחד חוויות עמוקות וכואבות, הם עמוקים ביותר. הבעיה היא שגיל שמונה עשרה הוא גיל מאוחר

מאוד מכדי להתחיל תהליך של היכרות וקבלה של שאר חלקי האוכלוסייה. נוסף על כך, בגלל שיעורי הגיוס ההולכים וקטנים, חווים מספר קטן מדי של אזרחים את החוויה הלאומית המשותפת הזאת. הביטוי "אחי" נולד לא במערכת החינוך הישראלית, אלא בצבא ההגנה לישראל. היכולת לפנות לזר כאל "אח" היא הדבר הנפלא ששירות החובה מאפשר לנו. ייתכן שחוק שירות לאומי חובה יוכל ליצור תחושה אזרחית חיובית גם בקרב האזרחים הערבים.

תחושת הרעות השבטית חזקה ביותר במדינת ישראל. האלימות שאנו חווים היא במידה רבה אלימות קבוצתית. פעמים רבות מדובר באלימות של חברות רחוב, של קבוצות פשע, של אוהדי כדורגל או של חרדים, כפי שחווינו בירושלים בשנה שעברה. חרדי המצטרף למאבק של העדה החרדית עושה זאת מתוך זהות שבטית ברורה. כיוון שפגעו בחבר השבט שלי, אני מחויב להגן על הקבוצה כולה. תחושה זו בוודאי נכונה בהשתייכות המגזרית של יהודים וערבים. קשה לנו להסתכל על האזרח היחיד, ואנו נוטים לשפוט את היחידים כחלק מהקבוצה. עמוק בתוך הכרתנו התחזקה תפיסה שישנם אבות־טיפוס של "רתיים", "חילונים", "חרדים", "יהודים" ו"ערבים", ומראש אנו מאמינים שנוכל לעמוד על דפוסי התנהגותם ודעותיהם, אפילו בלי לשוחח אתם. סימן להתבגרותה של החברה הישראלית יהיה היכולת להתייחס לכל יחיד כפרט עצמאי בלי לשייך אותו למגזר שהוא בא ממנו.

הסוגיה המהותית שאנו צריכים לברר היא מי הוא הרע שעליו נאמר "ואהבת לרעך כמוך". מבחינת היהודי שומר המצוות מדובר בהתמודדות עם תהליכי החילון שעבר העם היהודי במאתיים השנים האחרונות. מסורתית, הרע היה רע שמחויב כמוך לשמירת תורה ומצוות. ידועה הפסיקה בשולחן ערוך שמי שאינו שומר שבת ומועד אין מתאבלים עליו (יורה דעה, סימן שמה). לאורך הדורות ההגדרה הלאומית היהודית הייתה שותפות בתוך עולם המצוות. "אומתנו איננה אומה כי אם בתורותיה", אמר רבי סעדיה גאון בימי הביניים. הרב קוק הרחיב את מושג הרעות על מנת שיכלול את העם כולו. ידועה ביותר אהבתו לחלוצים הסוציאליסטים. לדעתו, שותפות של הציונות הדתית עם הציונות החילונית היא הליכה משותפת של אחים. עם כל המורכבות שבדבר, עם ישראל יוכל לשגשג בחלום הציוני רק אם ילך "ביחד":

הקודש, האומה, והאנושיות – אלה הם שלשת התביעות  
העיקריות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, באיזו צורה שהיא,

מורכבים מהם. איך שהן מניותיה של ההרכבה הזאת, אם חלק אחד מאלה תופס מקום פחות או יותר עיקרי, אצל איזה יחיד או אצל איזה ציבור, אבל לא נמצא ולא נוכל למצוא שום צורה קבועה של חיים אנושיים, שלא תהיה מורכבת משלושתם (אורות התחייה, פסקה יח).

האתגר האמיתי הוא ביצירת ערכות הדדית עם מי שאינו מסכים אתך ולא עם מי שחושב כמותך: "כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָהּ, אוּ חָמְרוֹ תַעֲזֶה: הָשִׁב תְּשִׁיבֵנוּ לּוֹ. כִּי תִרְאֶה חָמֹר שֶׁנֶּאֱדָר רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדְלָתָ מְעֹזֵב לּוֹ עֹזֵב תַעֲזֹב עִמּוֹ" (שמות כג, ד-ו). המפרשים התלבטו בשאלה מי הוא השונא המדובר, הרי נאמר "לא תשנא את אחיך בלבבך". מעניינת התשובה של רבי יוסף קארו בשולחן ערוך:

השונא האמור בתורה לא מעכו"ם הוא אלא מישראל, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר (ויקרא יט, יז) לא תשנא את אחיך בלבבך, אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר, הרי מצוה לשנאותו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעתו, ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה אם מצאו נבהל במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו, ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהא בשביל ממונו ויבא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת, שנאמר (יחזקאל לג, יא) אמור אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה" (חושן משפט, סימן רעב).

התורה מבינה שישנם הבדלים אידאולוגיים הגורמים ליהודי אחד לשונא את רעהו. החידוש שלה הוא שההבדלים האלה אינם יכולים למנוע מהיהודים להתנהל באופן אזרחי מכובד. גם לשונא צריך להחזיר אבדה. הערכות ההדדית חייבת לפרוץ את מחסום ההבדל האידאולוגי, שהרי גם ה"אחר" הוא חלק מכלל ישראל ויש לו שייכות לאלוקי ישראל.

האמנה החדשה בין דתיים לחילונים תצטרך לבוא עם תודעה חילונית חדשה שאי-אפשר למחוק אלפי שנים של יצירה יהודית במחי יד ציונית. היהודים

הציונים יצטרכו לערוך חשבון עם יהדותם ולבחון במה הם יהודים וכיצד בחירה זו משפיעה על מדינתם. היהודים הדתיים יצטרכו להבין שהמורדנה יצרה אלטרנטיבה חדשה שמאפשרת ליהודים רבים להזדהות כיהודים גם אם אינם שומרים אורח חיים הלכתי.

החובה של המנהלים במערכת החינוך הדתית לשמור על זהותם כבתי ספר דתיים, הן מצד ההגדרה הפורמלית הן מצד רצון ההורים, דוחפת את הציבור המסורתי הגדול לבתי הספר החילוניים, מוסדות שאינם מקומם הטבעי. מציאות זו גם יוצרת מתחים מורכבים מאוד בתוך בתי הספר הדתיים – כמה דתי צריך להיות כדי להיות תלמיד בבית ספר דתי? היא הופכת את ההנהלות והמחנכים למשגיחים על רמת דתיותם של הילדים. עניין זה מסובך דווקא בגיל ההתבגרות, תקופה שבה בני נוער רבים חווים תהפוכות אינסופיות מבחינת יחסם לשמירת מצוות. בבית ספרי בעיה זו נפתרת במידה מסוימת, משום שאני מאפשר חופש מחשבה וביטוי בעניינים דתיים אך מחייב מחויבות הלכתית, לפחות בפרהסייה. ניתן להתווכח על מציאותו של הקב"ה, אך כולם מחויבים לכבד את חוקי הדת, שהרי אנחנו מוגדרים בית ספר דתי. תלמיד חייב להגיע לתפילה, אך אינו רוצה או יכול לחייבו להתפלל.

תאורטית, אפשר להרחיב את המושג "יחד" גם למיעוט הערבי, שהרי התורה מצווה "ואהבתם את הגר כי גרים ותושבים הייתם בארץ מצרים" (דברים י); "כאשר יקבל הגר שלא לעבוד עבודת כוכבים ומזלות לא תונהו בארצך. בעבור שיש לך כוח רב ממנו. וזכור כי גרים הייתם כמוהו" (אבן עזרא, שמות כב, כ). לפני שנים אחדות הגיע לבית ספרנו מנהל מחלקת החינוך באבו גוש. הוא הציג את תפיסת עולמם של המתונים שבערביי ישראל. רבים מתלמידי לא הכירו, לצערי, את העובדות הבסיסיות בעניין ההבדלים במעמד המשפטי של ערביי ישראל, ערביי ירושלים וערביי יהודה ושומרון. מאחר שאין תלמידי מכירים ערבים באופן אישי, הם מדמיינים את כל הערבים, בצדק או שלא בצדק, כמי שורצים לפגוע בנו. בכל מקרה, דעותיהם של מקצת התלמידים אינן מבוססות על הכרת המציאות הערבית במדינת ישראל. חוסר ידע זה מאפשר הכללות על דעותיהם של ערביי ישראל, שרובן סטראוטיפיות. אני מאמין שיחס זה נובע בעיקר מבורות. אין לי ספק שההקצנה ביחסם של ערביי ישראל למדינה היהודית נובעת לא רק מהאנטיפאדות האחרונות אלא גם מהניתוק הפיזי מתושביה היהודים של מדינת ישראל. אני זוכר את הסיורים שנהגנו לקיים באבו גוש לפני



האנתיפאדה ואת השיחה עם האמאם במסגד של אבו גוש. עיניהם הפעורות של ילדי הכפר בראותם מאה תלמידים חבושים כיפות סרוגות יושבים במסגד חידרו אצלי את הצורך ליצור דיאלוג משמעותי יותר עם דת האסלאם. מובן שסוגיה זו מורכבת ביותר וקשורה להסכמה של המיעוט הערבי לחיות במדינה יהודית. החלטה קולקטיבית אחרת של הציבור הערבי תחייב התייחסות שונה.

בסופו של דבר השאלה המרכזית היא מהי המדינה היהודית שאנו רוצים ליצור. האם המדינה היהודית היא מקום שכל היהודים בעלי הכרה יהודית מסוגים שונים יכולים להתקבץ אליה כדי ליצור עם יהודי מתחדש, או שמא חזרנו לכאן כדי להקים שבטים-שבטים של יהודים? קשה להאמין שנוכל לשרוד באיומים הביטחוניים הקשים של המזרח התיכון בלי אתוס לאומי אחיד. תפקידה של המדינה, ובראשה מערכת החינוך הממשלתית, הוא להפוך את הזהות השבטית לזהות אזרחית. הגורם היחיד שיוכל למלא משימה זו הוא מערכת חינוך שתהיה אחידה לכל אזרחיה.

בבית ספר הימלפרב בחרנו לפתוח את השורות. יצרנו קהילה שחברים בה מגוון רחב של אוכלוסיות ירושלמיות: בני עדות שונות, בני מעמד חברתי-כלכלי שונה ובני יכולות לימודיות שונות. תהליך הגיבוש יכול להיות קשה לעתים, בשל מתחים על רקע עדתי, מעמדי ודתי. אולם בתהליך אטי, משמעותי ושיטתי, ככל שהילדים עוברים משלב חטיבת הביניים לשלב התיכון, הם לומדים בתחילה להסתדר, לאחר מכן לכבד ולבסוף, לפעמים, לאהוב זה את זה. ההטרונגיות מאפשרת לתלמידים לגדול באופן אישי וקולקטיבי. בוגרי בית הספר רואים בחוויה זו את אחד השיעורים המשמעותיים ביותר שלמדו בו.

מי שאמור להגן על זכויות המיעוט במדינה דמוקרטית הוא בית המשפט. תפקידה של הממשלה הוא לנהל את המדינה. המבנה הפוליטי במדינת ישראל, הנובע מריבוי המפלגות הקטנות, יוצר מצב שבו המפלגות דואגות דאגה מופרזת לזכויות המיעוט במקום לאפשר לבית המשפט לעשות זאת באופן מדוד. במערכת החינוך הדבר נעשה על ידי תמיכה ממשלתית מסיבית ב"מופך שאינו רשמי". מציאות זו מונעת יצירה של תכנית לימודים בסיסית שתחייב את כל האזרחים. חבל שהמדינה אינה מצליחה למשול.

הרוב הציוני חייב לחוקק לאלתר חוקים שיבטלו את המוסד החינוכי הנקרא "מוכר שאינו רשמי". בשלב שני יש לשאוף לביטול הזרמים בתוך מערכת החינוך. כמו שרבים כל כך מבני הנוער נהנים להיות שותפים למערכת צבאית

אחידה המתעלמת מהרקע האידאולוגי של המתגייס, כך אולי נוכל ליהנות ממצב חדש גם במערכת החינוך; מברית שתמנע מאתנו לבזבז אנרגיות אינסופיות בהגדרה מגזרית ובחששות אינסופיים שמא מישהו ינסה לשנות אותנו. במצב חדש זה אולי תפרוץ מאתנו אנרגיה שתאפשר בניין משותף של חברה ישראלית, יהודית וערכית.

נעים לי מאוד בבית הספר שלי. כיהודי המאמין בתורת ישראל, חשוב לי לשמוע בכל בוקר את מאות התלמידים הצועקים "שמע ישראל". האפשרות לפתוח בשיחה עם התלמידים במשפט היסוד "כתוב בתורה" כבסיס החינוכי המובן ומוכר לכולם נוחה לי מאוד. העניין המטריד אותי הוא: האם כיוון שלכל מגזר נוח, בסופו של דבר נתרסק כחברה כוללת?

בתקופת התנ"ך עם ישראל היה מורכב משבטים. אחר כך התפלגה הממלכה בין יהודה לישראל. פלגנות זו הייתה תחילת סופה של העצמאות היהודית בארץ ישראל. נוח מאוד לחיות בשבט, שהרי השבט מחזק את המוכר לך ונותן תחושה של הגנה. הבעיה היא שאם הזהות השבטית באה על חשבון הזהות הלאומית הכללית, המדינה לא תוכל לשרוד. בשנות הגלות אכן התרגלנו לחיות בקהילות נפרדות ומנותקות. הנביא מבין שדבר זה חייב להשתנות כשנחזור להיות עם עצמאי וריבוני:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לְאמור: וְאַתָּה בֶן אָדָם קַח לָךְ עֵץ אֶחָד וּכְתַב עָלָיו לְיְהוּדָה וּלְבְנֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ וּלְקַח עֵץ אֶחָד וּכְתוּב עָלָיו לְיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ. וְקָרַב אוֹתָם אֶחָד אֶל אֶחָד לָךְ לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ לְאַחַדִּים בְּיָדְךָ: וּכְאֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ בְּנֵי עַמֶּךָ לְאמור הֲלוֹא תִגִּיד לָנוּ מָה אֱלֹה לָךְ: דַּבֵּר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱלוֹקִים הִנֵּה אֲנִי לֹקַח אֶת עֵץ יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד אֶפְרַיִם וְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ וְנָתַתִּי אוֹתָם עָלָיו אֶת עֵץ יְהוּדָה וְעֲשִׂיתָם לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ אֶחָד בְּיָדִי: הָיוּ הָעֲצִים אֲשֶׁר תִּכְתֵּב עֲלֵיהֶם בְּיָדְךָ לְעִינֵיהֶם: וְדַבֵּר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱלוֹקִים הִנֵּה אֲנִי לֹקַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִים אֲשֶׁר הִלְכוּ שָׁם וְקִבְצָתִי אוֹתָם מִסְבִּיב וְהִבַּאתִי אוֹתָם אֶל אֲדַמְתָּם: וְעֲשִׂיתִי אוֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאַרְצָן בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמְלֶךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכוֹלֵם לְמֶלֶךְ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד לְשָׁנֵי גוֹיִים וְלֹא יִחַצּוּ עוֹד לְשִׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד (יחזקאל, לו, טו-כג).

# “באין אחדות שלמה, העיקר חסר” על כישלון החברה האזרחית בישראל בקידום סולידריות חברתית

יובל אלבשן

יש לנו הרבה כוחות, רק כוח אחד חסר לנו – הכוח המאחד.  
העיקר חסר, אין עצמות שלימה, חיה ויוצרת חיים, באין בה  
אחדות שלימה (א”ר גורדון).<sup>1</sup>

## א

בוקר 10 בנובמבר 2005 היה הבוקר המאושר ביותר בחיי המקצועיים. לפנות בוקר, אחרי לילה ללא שינה, התברר סופית כי חבר הכנסת עמיר פרץ גבר על חבר הכנסת שמעון פרס בבחירות לראשות מפלגת העבודה הישראלית. קשה לתאר את תחושת השמחה שאחזה בי משנודע דבר הניצחון. אחרי תקופה ארוכה של שיתוק בכל הקשור לאפשרות לחולל תיקון חברתי אמיתי בישראל, תיקון שישלב אותה להיות מה שנחלמה בראשי מייסדיה, נשטפתי באדוות קטנות של תקווה. דומה היה שהחלום קרוב להתגשם.

גם עמיר פרץ היה נרגש עד מאוד. לקראת הצהריים הוא ביקש שאצטרף אליו לעלייה לקברו של ראש הממשלה הנרצח יצחק רבין, ושם, בינות העצים ירוקי העד של הר הרצל, אמר לי: “זהו. קיבלנו הזדמנות אמיתית לעשות סוף-סוף את המהפכה שאנחנו חולמים עליה כל השנים האלה. צריך להתחיל לגייס את כל הפעילים החברתיים”. נלהב, הבטחתי לו שכבר מחר נתחיל במלאכה. באותן שעות גרושות אדרנלין הייתי באמת ובתמים משוכנע שהפעם, בניגוד לכל ניסיונות העבר שהשתתפתי בהם, המלאכה תהיה קלה. שיערתי (או שמא ביקשתי להאמין) שעצם הזכייה בבחירות של מפלגת שלטון כה מרכזית תקפיץ

1 לברור עמדתנו, תרע”ט (1919).

את המאבק לשינוי חברתי לזירה של "הגדולים" ותמשוך רבים שעד אז ראו בו פיקנטריה חברתית לא רצינית ותו לא. הייתי בטוח שרבות הפעילים החברתיים שעד עתה עמדו מנגד, ימהרו לזנק על עגלת התקווה החדשה. הנה ההזדמנות, סברתי, לתעל את פעילותם לזירת ההשפעה העיקרית, היא הזירה הפוליטית. אינסוף שיחות הטלפון שקיבלתי (על תקן היותי אחד מראשי המטה של פרץ) עם פרסום התוצאות רק הגבירו את ביטחוני. ההתלהבות שדבקה בכול גרמה לי להאמין שהמהפכה במרחק נגיעה – הנה-הנה אפשר כבר ממש לשמוע את פסיעותיה המתקרבות.

כך האמנתי באותו בוקר שטוף שמש של 10 בנובמבר על הר הרצל. וכבר באותו ערב התחלנו, באמצעות מטה מיוחד שהוקם במפלגה לטובת שיתוף פעולה עם הארגונים החברתיים, לתכנן הקמת קואליציה רבת-גוונים של כל האוכלוסיות המודרות בישראל, שתתייצב מאחורי עמיר פרץ ותעניק לו כוח ולגיטימציה חברתית. עשינו זאת לפי המודל הנהוג בעולם של "קואליציה ככל צבעי הקשת" (rainbow coalition): כל ארגון שומר על חלק מ"צבעיו" המקוריים אך נותן מקום גם ל"צבעיהם" של הארגונים העמיתים. בהתייצבותה יחד כקשת צבעים אחת מאחורי מועמד פוליטי, הקואליציה מעצימה אותו מצד אחד ומשגיחה עליו מבחינה אידאולוגית מצד שני (כך למשל נעשה באירלנד, בקניה, בדרום אפריקה ובמקומות נוספים).

כך האמנתי וכך התברתי. שישה חודשים אחר כך נאלצתי להודות גם לפני עמיר כי טעיתי. הפעילים לא באו. לא בהמוניהם, ולמען האמת – כמעט בכלל לא. הניסיון להקים קואליציה של ארגונים חברתיים מאחורי מפלגה סוציאל-דמוקרטית (לטעמנו) כשל כישלון מוחלט. נותרנו בודדים. השאלה היא כמובן מדוע; למה דווקא אלה שרוממות הסולידריות החברתית והערבות ההדדית בגרונם התקשו ליצור סולידריות כזאת בינם לבין עצמם?

## ב

לוי היה זה הכישלון היחיד לקדם מהפכה חברתית באמצעות יצירת קואליציה של כוחות וארגונים חברתיים שמבקשים זאת, ניתן היה להניח שהאשם רובץ לפתחם של פרץ, של אנשים כמו החתום מטה שסבבו אותו או של הפלטפורמה שנבחרה (מפלגת העבודה). אלא שלדאבון לב לא מדובר במקרה חריג. להפך, מקרה זה

מייצג נאמנה את המרבית המוחלטת של הניסיונות שנעשו בעבר בתחום זה. קואליציות אמיתיות (שקיומן אינו מוכתב על ידי הגוף התורם לאותם ארגונים) כמעט שלא קמו בישראל בשלושת העשורים האחרונים, ואלה שכן קמו לא הצליחו לשרוד לאורך זמן בנוף החברה הישראלית; אפילו בסיטואציות קיצוניות ביותר, שאף ניתן לכנותן "עתות מלחמה" מבחינה חברתית.

כך למשל היה בשנים 2002-2003, עת אושרה תכניתו הכלכלית החדשה של שר האוצר בנימין נתניהו. תכנית כלכלית זו, שביקשה לקדם במוצהר גישה נאו-שמרנית קיצונית הדוגלת בכלכלת השוק ובצמצום מרכיבי מעורבות הממשלה, יזמה קיצוץ רוחבי שפגע בכל הקבוצות המוחלשות בחברה הישראלית – מחוסרי העבודה, הקשישים, בעלי המוגבלויות, המשפחות החד-הוריות, ניצולי השואה, תושבי עיירות הפיתוח ועוד – אגב ריסוק אבני היסוד של מדינת הרווחה הישראלית (כמו איגודי העובדים, השירות הציבורי וכו'). לא הייתה מחלוקת בין הארגונים החברתיים למיניהם שהתכנית הכלכלית החדשה יוצרת קוּסם בלי ליציאה למאבק כולל ושהפעם חייבים לאחד כוחות כדי להילחם ברוע הגזרות. לטובת אלה נבנתה קואליציה של יותר משמונים ארגונים, "מטה המאבק של הארגונים החברתיים", שייצגו את כלל הקבוצות שהיו עתידות להיפגע מהתכנית באופן ישיר. אך למעט רגע חסד אחד (כאשר בהנהגתו של פועל צדק אמיתי, ישראל טוויטו ז"ל, הוקם מחנה מחאה בלב כיכר המדינה בתל אביב שכונה "כיכר הלחם"), הביאו המחלוקות הבלתי פוסקות בין הפעילים ובין ארגוניהם, כמו גם חוסר הנכונות להתפשר על חלק מדרישותיהם הייחודיות, לשיתוק מטה המאבק ולאחר מכן לסגירתו. בעקבות זאת נותרה כיכר הלחם שוממה ורק מחוסרי הדירור נשארו בה. ההמונים והארגונים הדירו את רגליהם ממנה, מה שאפשר לממסד לפנות במהירות את יושבי הכיכר ולהעביר את מחאתם מהרחוב אל זירת בתי המשפט. שם, מטבע הדברים, המחאה עוקרה והמאבק נשחק. ביומה האחרון של כיכר הלחם, לאחר שעיר הארגונים, האוהלים והבדים פונתה, אמר לי טוויטו בעצב: "אם היו באים אפילו רק עוד כמה מאות, בוודאי אם היו באים כמה אלפים, הם לא היו יכולים לעשות לנו את זה. למה הם לא באים? אני אשכרה לא מבין. למה?".

כך אירע גם במאבקה של ויקי קנפו, אולי המאבק בעל פוטנציאל ההצלחה הגדול ביותר שידענו מאז מחאת הפנתרים השחורים בתחילת שנות השבעים. לאחר תום תקופת האופוריה החלה התקוטטות רעיונית ואישית בין הארגונים

השונים ובין דרי מאהל המחאה שהקימה קנפו מול משרד האוצר בירושלים. תופעה זו הרתיעה רבים אחרים מלהצטרף למאבק והייתה אחת הסיבות העיקריות לכך שהוא הסתיים בלא כלום, למרות כל התקוות והתמיכה הציבורית העצומה שהצליחה קנפו לגייס. שוב נשאלת השאלה כיצד ייתכן שדווקא במקום שבו הרגישות לאחר, הכלת השונה ואידאת ההעצמה הקהילתית (community empowerment) הן עקרונות יסוד, הקבוצות המוחלשות אשר סובלות כל אחת בנפרד מאותן תופעות של הדרה, דחייה ואפליה אינן מצליחות לאחד כוחות; כיצד דווקא במקום זה, אשר גם כך נעדר ריחות של חסד, קורבנות השיטה אינם מצליחים להתאגרד ובמקום זה בוחרים להילחם זה בזה על הפירורים שמוותרים להם אדוניה?

## ג

לפי התאוריות שמלוות את בניין החברה האזרחית בגלגולה המחודש, זה היה אמור להיות אחרת. החברה האזרחית הייתה אמורה להיות בית גידול לפעילות דמוקרטית אמיתית, וככזאת גם בית חינוך לסולידריות חברתית ולפעולה אזרחית משותפת. עניין זה טעון הרחבה קצרה.

מקובל לומר כי תחיתו המחודשת של המושג "חברה אזרחית" אירעה במזרח אירופה בסוף שנות השבעים, עם הופעת תנועות כמו "סולידריות" בפולין ו"צ'רטור 77" בצ'כוסלובקיה. בהקשר זה ביטא המושג צורות חדשות של מחאה נגד המשטר הקיים שכווננו "חיים ציבוריים אוטונומיים, שישכילו להתמודד עם הסדר המדינתי והבעיות שהוא יוצר או שאינו פותר ממגוון של סיבות".<sup>2</sup> תאוריות שמבססות את המודל הליברלי של החברה האזרחית מדגישות לא רק את ריבוי ההתאגדויות ברמת החברה (בכחינת "אלף פרחים יפרחו"), אלא גם את מסוגלותן ויכולותיהן לקדם תרבות של השתתפות אזרחית פעילה בקרב ציבור רחב. כפי שהיטיב לנסח זאת אורי בן אליעזר: "חברה אזרחית על-פי מודל זה היא חסם מפני אינדיבידואליזם-יתר ואטומיזם חברתי".<sup>3</sup> חברה אזרחית כזאת

2 אורי בן אליעזר, "החברה האזרחית", בתוך: ניצה ברקוביץ ואורי רם (עורכים), אי/שוויון, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ז.

3 שם, עמ' 332.

מאתגרת את השיטה הקיימת, המתבססת על פירוק והפרדה של האוכלוסיות המוחלשות ועל שיסוי של כל אחת מהן ברעותה באופן שמשמר את הכוח בידי הקבוצה ההגמונית.

האחוזים בתאוריות מסוג זה מאמינים כי בשלב הראשון יקומו התארגנויות על בסיס מקומי או קהילתי צר לטיפול בעוול מסוים שפוגע ישירות בחברי ההתארגנות; אולם בשלב הבא – לאחר שחברי אותה התארגנות יעברו תהליכי התעצמות וישיבו את השליטה לחייהם – הם יבינו את הכורח בהתאגדות כלל-קורבנות השיטה כנגדה. או אז תיווצרנה קואליציות בין-ארגוניות. שוב, בתחילה ייעשה הדבר על בסיס מאפיינים משותפים, אך לאחר מכן יתרחבו המעגלים כך שיכללו גם בעלי מאפיינים שונים יותר, עד שיווצר כוח מספיק לשנות באמת את השיטה ולא רק לתקן (פה ושם) את עוולותיה. כך, לשם המחשה, בתחילה יתאגדו תושבי אופקים שסובלים ממצוקת דיור. בד בבד יתאגדו תושבי רהט הבדואית שסובלים מאפליה תקציבית, ולצדם תושבי המושבים והקיבוצים באותו אזור הסובלים מהיעדר תקציבי חינוך מתאימים. כל קבוצה תנהל את מאבקה שלה. לאחר שאלה ואלה יתעצמו, ילמדו את השיטה וישגו (בשאיפה) הישגים, הם יבינו כי היריב שלהם אינו זה שגר קרוב (כפי שקורה היום למרבה הצער), אלא דווקא זה שנמצא הרחק מאזור הספר שבו הם כולם חיים. בעקבות זאת הם יכירו בכורח להתאגד, יגשרו על הפערים ועל המחלוקות ויובילו יחד מאבק קבוצות מודרות שנשכחו בנגב. בשלב הבא אפשר שהסולידריות האזורית תתורגם באופן דומה לסולידריות כלל-ארצית וד"ל.

ההמחשה האחרונה מביאה לידי ביטוי גם תאוריות שמבססות את המודל הרדיקלי של החברה האזרחית. לפי מודל זה, החברה האזרחית אינה חלק מהשיטה כי אם כלי לשינוי חברתי נגד השיטה. למעשה החברה האזרחית במודל הרדיקלי משמשת חממה ליזמות חברתית, בית ניסוי לרעיונות המבקשים להקים שיטה חלופית לשיטה השלטת. השאיפה היא שהחדשנות שתושג בחברה האזרחית תתפשט בסופו של תהליך לכל מגזרי החברה ותביא לשינויים. תאוריות אלה מתחברות גם לתאוריות המכוננות "המודל הפוליטי של החברה האזרחית". על פי מודל זה, החברה האזרחית נבנית מתוך זיקות גומלין ופעולה בין החברה האזרחית לבין המדינה ומוסדותיה הרשמיים. כלומר, החדשנות החברתית שנבנית בחברה האזרחית מקבלת ביטוי באמצעות המאבקים שמנהלים נציגי התנועות החברתיות, על פי כללי המשחק של הפוליטיקה הרגילה. התהליך

הוא דיפוזי ודורסטרי, כך שהפעילות הפוליטית הקונוונציונלית משקפת את החדשנות היוצאת מדל"ת אמותיה של החברה האזרחית, ובה בעת זו נעה לפי קצב התקדמותה של הזירה הפוליטית הפורמלית. במודל זה היחסים בין התנועות הפועלות בתוך הזירה הפוליטית לבין תנועות החברה האזרחית שפועלות מחוצה לה הם הדדיים.

גם הפרקטיקה הטיפולית השכיחה ביותר בקרב ארגוני השינוי החברתי (social change organizations), ההעצמה הקהילתית שנוכרה קודם, היא פרקטיקה שמחייבת הפנמה של חשיבות הסולידריות ועבודה בפועל לשם קידומה. כפי שמתארת ד"ר אלישבע סדן במאמרה, כחלק מן ההעצמה הקהילתית קורבנות השיטה לומדים להתאחד סביב מאפיין קריטי משותף שהוא "תכונה, סגנון חיים או מגבלה, שמבחינה את נושאייה כשונים באופן משמעותי משאר האנשים בסביבה שהם חיים בה. מוצא אתני, נכות פיסית, העדפה מינית יכולים להיות מאפיין קריטי משותף"<sup>4</sup>. לדידה, תהליך ההעצמה הקהילתית כרוך ביצירת קהילה של אנשים הרואים במאפיין הקריטי המשותף להם בסיס לסולידריות ומתארגנים לשם שינוי המצב החברתי שהם נתונים בו. תוך כדי תהליך ההעצמה הקבוצתי הופך הניכור לתמיכה, והעוינות מוחלפת בידידות. בשלב הבא משועתקים שינויי תפיסה אלה גם ליחסים של אותם פעילים עם קבוצות אחרות, וכך מתרחב מעגל הסולידריות שמושג.

יהא המודל המתאר את החברה האזרחית אשר יהא, התוצאה מבחינת הסולידריות דומה. החברה האזרחית אמורה להיות בית גידול פוליטי לקבוצות של אזרחים, שבמסגרתה הם ילמדו להכיר את רצונותיהם, ינסו להשיגם ויבינו אגב כך את כוחה של הערכות ההדדית, או בשפתו של א"ד גורדון – את חשיבותה האקוטית של "האחדות השלמה". פעילי החברה האזרחית אמורים ללמוד מתוך מאבקייהם המקומיים שעל מנת להגיע ליכולת השפעה של ממש נדרשת הרחבה מתמדת של מעגלי השותפים לפעולה, ומכאן חשיבותה העצומה של הסולידריות.

כלומר, בין שהחברה האזרחית היא תחנת ביניים לגיוס פעילים חברתיים להשתתפות פעילה בחיים הפוליטיים בחברה ובין שהיא חממת קבע לחדשנות

4 אלישבע סדן, "העצמה קהילתית", חברה ורווחה טז (2) (1996), עמ' 143-162.



חברתית, הפנמת הסולידריות היא אבן יסוד בה. כך אכן היה במזרח אירופה, מפולין ועד ברית המועצות עצמה. מדוע, אם כך, זה לא קורה כאן? מדוע ישנם כל כך הרבה ארגונים לשינוי חברתי בישראל, אך כל כך מעט שיתוף פעולה; תופעה שהופכת את הריבוי (המבורך כשלעצמו מבחינת העושר והמגוון שהוא מאפשר לבני החברה) לא ליתרון כי אם לחיסרון, משום שהיא מאיצה את תהליך האטומיזם החברתי המסוכן?

## ד

לא מעט תשובות ניתנו לשאלת יסוד זו. הבלויה מכולן היא זו הנתלית במצב הביטחוני הקשה. מצב זה משתק את החיים האזרחיים במדינה וגורם תחושת אחדות מזויפת בין חלק מהקורבנות לבין הקבוצה ההגמונית, מחד גיסא, ומפנה קבוצות של קורבנות זו נגד זו, מאידך גיסא. כך למשל, פרופ' דניאל גוטוויין מציין כי החשש הביטחוני מעניק יתרון לפועל היהודי אל מול הפועל הערבי, וכך הופכת יהדותו לנכס כלכלי.<sup>5</sup> היתרון הכלכלי שמעניקה היהדות מסביר, לפי גוטוויין, את התעצמותה בקרב הקבוצות היהודיות המודרות.

מקובל לומר גם שהאוכלוסיות המוחלשות טרודות בהשרדות יום-יומית ואינן פנויות בשל כך להשתתפות במאבקים לטווח ארוך, שרק במסגרתם אפשר ליצור סולידריות חברתית אמיתית. אחרים מצביעים על מחסור במשאבים – בעיקר בכסף – כסיבה המרכזית לקשיי יצירת קואליציות, בעיקר משום שהארגונים והפעילים החברתיים נאבקים על אותם מעט המשאבים (מימון, פרסום והכרה חברתית). כל ארגון נדרש לגייס משאבים כדי להתקיים, ולצורך זה הוא זקוק להישגים. אך ברור שהתחרות שנוצרת ביניהם אינה מאפשרת יצירת קואליציות וכינון סולידריות. פשיטת הרגל הכלכלית של האיגודים המקצועיים בישראל, שבימים כתיקונם היו הראשונים שמימנו את קואליציית הארגונים, והמשבר הכלכלי הגדול שפוקד את הפילנתרופיה העולמית מאז התמוטטות השווקים העולמיים בשנת 2008 מחריפים את הבעיה עוד יותר.

תשובה נוספת ניתן למצוא בתהליכי החברות (סוציאליזציה) שחוללה בחברה האזרחית הרוח הפוסט-מודרניסטית שנושבת במפרשיה – רוח שבשני

5 דניאל גוטוויין, "הערות על היסודות המעמדיים של הכיבוש", תיאוריה וביקורת 24 (2004), עמ' 203-211.

העשורים האחרונים הפכה ל"מחשבה האחידה" (La pensée unique) בקרב פעילי החברה האזרחית. הפוסט-מודרניזם מכה באידאולוגיות הגדולות, מימין ומשאל, ומציג אותן כרכאניות; ואילו הרלטיביזציה רואה בסולמות הנכון והלא נכון, האמת והשקר, הצודק והשגוי, שכל אחת מהאידאולוגיות הגדולות מציגה, יומרות ריקות. אין אידאולוגיות מוחלטות, אין ערכים נעלים, הכול יחסי. אלא שבלי עורף אידאולוגי אי-אפשר לקדם שינוי חברתי.

האידאולוגיה היא תנאי הכרחי לגיבוש ההמון, לבניית קואליציות לפעולה ולסיומן כיווני התקדמות ויעדים להשגה. האידאולוגיות משמשות ספרי הפעלה למהפכה, מפות דרכים לצעוד לפי הנחיותיהן. רק תשתית רעיונית יכולה לייצר חלופה של ממש לסדר הקיים, ובהיעדר חלופה אנשים לא יצאו למאבק ולא יהיו נכונים לשאת את המחיר הכבד הכרוך בניהולו. למעשה, הפוסט-מודרניזם מייצר עולם אפוף אפלה, שבו לא רק שהכול יחסי ועמום, אלא שהכול מונעים רק על ידי אינטרסים אישיים (שאותם יש לחשוף). הכול ניתן למכירה ולקנייה, השאלה היא רק בכמה. קשה להכביר מילים בנוגע להרסנות של תפיסה זו. אם אין למי להאמין, אין גם נגד מי להיאבק. משכך, העובד הקהילתי המארגן הפגנה, נציג איגוד העובדים המארגן שביתה ונבחר הציבור המבקש לקדם סדר יום של צדק חברתי מייצגים כוחות דכאניים לא פחות מהמעביד העושק שהם מבקשים להיאבק בו ופקיד האוצר שמבקש לשרת אותו, וצדקת הראשונים אינה עולה באופן מוחלט על זו של האחרונים. אם כך הדבר, מדוע כדאי לעובד ה"רגיל" ללכת דווקא אחריהם ולהסתכן בתשלום מחיר כבד כמו אובדן הפרנסה? אם אין מוסר עדיף, הרי הכול למעשה מותר, ומוטב לרבוך במצב הקיים.

מצב דברים זה מקשה על האפשרות ליצור סולידריות חברתית, משום שכאמור הוא מחשיד כל תנועה וכל מאבק לשינוי חברתי בדכאנות ובאינטרסים אישיים. כל ארגון אחר – אף אם הוא שותף לאותה אידאולוגיה, לכאורה – חשוד בקידום אינטרסים אישיים של פעיליו; ואילו ארגון שלא שותף מלא לכל רובדי השקפת העולם של רעהו נתפס כאויב רעיוני לא פחות מהקבוצה שמנגד, זו שמחזיקה באידאולוגיה הפוכה במוצהר.

## ה

בלי סולידריות והתאגדות אין לקורבנות השיטה כל יכולת אמיתית להתמודד עם בעלי הכוח שלמעשה מפעילים אותה. זה נכון בכל תחום שבו מתחרים האינטרסים של המעטים שיש להם מול האינטרסים של הרבים שאין להם, ובעיקר בשוקי העבודה ובשוקי ההון. ההיסטוריה הוכיחה כי עובדים מקבלים את זכויותיהם רק כאשר הם מאוגדים, וכמותם כל קבוצה מוחלשת הנמצאת במשא ומתן מול גורמי כוח בחברה. בלי התאגדות לקבוצות המוחלשות אין כוח, ובלי כוח אין להן שום יכולת להשיג הישגים ואפילו להישמע. לא בכדי הפירוד והמגזור הם כלי הנשק החזקים ביותר של בעלי הכוח. ובמילים אחרות, הם אויביהם הגדולים ביותר של המבקשים להביא לתיקון חברתי לטובת החלש, העשוק והמוכה.

מאחר שבניגוד לדרישות היסוד בזירה המפלגתית, אשר מחייבת הגעה לפשרות כדי להשיג רוב אמיתי לפעולה, בחברה האזרחית בישראל דהיום, הנשארת משותקת בשלבי התפתחותה הראשוניים (כפי שהוסבר לעיל), אין בה צורך. הטהרנות האידאולוגית הופכת לערך נשאף, ואילו היכולת להגיע לפשרה נדמית כרפיסות ערכית. אחד הביטויים לכך הוא מעבר של החברה האזרחית בישראל מהתמקדות בזירות הפעולה המסורתיות שלה – הזירה הציבורית (הרחוב) והזירה הפוליטית (הכנסת), אשר מחייבות גיוס המונים כדי לצבור כוח השפעה של ממש – אל ערוצים צדדיים שאינם מצריכים זאת (כמו הזירה המשפטית, שבה ניתן להתקדם גם באמצעות יחידים). לא למותר לציין כי בערוצים אלה אין צורך להתפשר ואפשר לדבוק בעמדות המוצא הטהרניות. במאבק לקידום שוויון זכויות למיעוט הערבי בישראל, למשל, החליף הארגון המשפטי עדאלה את הארגון הפוליטי של ערביי ישראל "ועדת המעקב"; וכך קרה גם במאבק לקידום ערכי צדק חברתי – ארגוני שטח דוגמת הפנתרים השחורים, בני השכונות ותנועת האוהלים הוחלפו בעמותות מקצועניות אך מעוטות משתתפים דוגמת הקשת הדמוקרטית המזרחית. הארגונים מהסוג הראשון הצליחו לגייס מספר רב של משתתפים וניסו לתאם בין נציגים של זרמים שונים ולפשר ביניהם; ואילו הארגונים מהסוג השני מסתפקים בייצוגיות מקצוענית גרדא של תפיסת עולמם המדויקת, גם במחיר ניכור ההמונים ממנה.

חשוב לומר כי הבחירה להתמקד בפעילות בערוצים מן הסוג השני בלבד, מסייעת להמשך האצת תהליכי הפירוד וההתפרקות בקרב האוכלוסייה המודרת,

שבלאו הכי מאופיינת בהיעדר סולידריות ובתחושת ניכור (עצמי וכלפי שאר החברים) של האזרחים המרכיבים אותה, וחוזר חלילה.

## I

אמת, הסולידריות החברתית עצמה אינה חפה מסכנות. תופעת הדה-אינדיווידואציה, שבה הפרט מאבד את תחושת הזהות שלו והופך לחלק מקבוצה, מה שעלול להוביל לעתים להתמוטטות החסמים המוסריים האישיים ולאובדן הפיקוח של המצפון, מסוכנת עד מאוד. בני אדם עלולים לאבד את בלמיהם המוסריים שעה שבהם נבלעים בתוך קבוצה, ובעיקר בתוך קבוצה שצוברת כוח, כפי שהוכיחה, למרבה הצער, ההיסטוריה יותר מפעם אחת. למרות זאת אין לסולידריות החברתית תחליף. רק באמצעות השגתה יש סיכוי למוחלש, למוכה ולמודר לשמור על כבודו ועל זכויותיו הבסיסיות מול קבוצות הגמוניות שמבקשות רק להשיא את רווחיהן. אלא שלשם כך חייבים לחזור למושכלות ראשוניים.

יד המקרה היא שהביאה לכך שבצהרי יום שישי אחד, אחרי עוד הפגנה מעוטת משתתפים נגד הקיצוץ בתקציבי הרווחה בכיכר פריז בירושלים, כשבאתי לאסוף את בני הצעיר מהגן, למדו הזאטוטים את סיפורו הנפלא של לוי קיפניס סבא אליעזר והגזר, אשר מבוסס כנראה על אגדה עממית. הסיפור פשוט לכאורה: גזר גדול ממדים שאיש אינו מצליח להוציאו בכוחות עצמו – לא הסבא, לא הסבתא, לא הילדה אביגיל, לא הכלב, לא החתול. רק כשהעכבר הקטן מצטרף אליהם הם מצליחים לחלצו מהאדמה ולהשביע את תאבון כולם. "מה למדנו מהסיפור, ילדים?" שאלה הגננת את הקטנים, והם המטירו עליה מבויל של תשובות, החל בכורח להתאחד ולפעול בסולידריות חברתית כדי שרווחת כולם תגדל וכלה בעובדה שדווקא היצור הקטן והחלש ביותר הוא שהביא את השינוי. ומכאן החשיבות של התאחדות לא רק עם אלה שדומים בכוחותיהם אלא גם עם אלה ששונים (ונדמים כחלשים), לטובת כולם.

נדמה שכך גם אמורה לפעול החברה האזרחית. אם פעיליה ישובו להאמין, ממש כמו ילדי הגן (גם אם מתוך בחירה ובפחות תמימות), כי יש רעיונות הגדולים מהאדם המשרת אותם וכי סביבם ולמענם ניתן וחייבים להתאחד, ניתן וחייבים להתפשר. או אז תוכל החברה האזרחית בישראל להגשים את ייעודה ולקדם את תיקון החברה שכל כך דרוש פה.

## להרחבה ראו

אלבשן, יובל, "המפתח לשינוי טמון בהחזרת האמונה, שניתן להבדיל בין טוב לרע",  
ארץ אחרת 15 (2003), עמ' 22-24.

—, "אהרון ברק: בין משפט למחאה", בתוך: איל זמיר, ברק מדינה וסיליה פרסברג  
(עורכים), ספר ברק: עיונים בעשייתו השיפוטית של אהרון ברק, ירושלים: נבו  
והאוניברסיטה העברית בירושלים, 2009.

בן אליעזר, אורי, "החברה האזרחית", בתוך: ניצה ברקוביץ ואורי רם (עורכים), אי/  
שוויון, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ז.

גוטוויין, דניאל, "הערות על היסודות המעמדיים של הכיבוש", תיאוריה וביקורת 24  
(2004), עמ' 203-211.

סדן, אלישבע, "העצמה קהילתית", חברה ורווחה טז (2) (1996), עמ' 143-162.

Crow, Graham, *Social Solidarities: Theories, Identities and Social Change*,  
Buckingham: Open University Press, 2002.

Tattersall, Amanda, *Power in Coalition: Strategies for Strong Unions and Social  
Change*, Ithaca; London : ILR Press; Cornell University Press, 2010.

## המשתתפים באסופה

פרופסור בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן וראש התכנית ללימודי ניהול ויישוב סכסוכים ומשא ומתן.	פרופ' מיכל אלברשטין
סופר ופעיל חברתי. דיקן הפיתוח החברתי בקריה האקדמית אונו ומרצה בכיר למשפטים.	עו"ד יובל אלבשן
פרופסור למחשבת ישראל ולמיסטיקה יהודית. מופקדת הקתדרה ע"ש ג'ון וגולדה כהן לפילוסופיה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים.	פרופ' רחל אליאור
ראשת בית המדרש לנשים בבית מורשה בירושלים.	הרבנית עו"ד מיכל טיקוצ'ינסקי
פסיכולוג. מרצה במכללת הרצוג בתכנית לפסיכולוגיה יהודית, בבית מורשה בירושלים ובאוניברסיטה העברית בירושלים.	הרב ד"ר ברוך כהנא
פרופסור אמריטוס לפילוסופיה ופרופסור אמריטוס מהקתדרה לאתיקה מקצועית ולפילוסופיה של הפרקטיקה ע"ש לאורה שוורץ-קיפ באוניברסיטת תל אביב.	פרופ' אסא כשר
ראש ישיבת ההסדר הר עציון שבאלון שבות.	הרב יעקב מדן
מרצה בכירה בבית הספר למשפטים במכללה האקדמית ספיר.	ד"ר אביטל מרגלית
מנהל תיכון הימלפרב בירושלים.	הרב ירמי סטביסקי

ד"ר בנימין פורת	ראש המכון לחקר המשפט העברי ע"ש ישראל מן שליד הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים וחוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.
מוקי צור	חוקר ומחנך.
רוביק רוזנטל	עיתונאי וסופר. מומחה לשפה העברית.
פרופ' רונלד שארפ	פרופסור לאנגלית בקולג' וסאר (Vassar College) למדעי הרוח שבמדינת ניו יורק.
פרופ' אבי שגיא	פרופסור לפילוסופיה ומייסד התכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר-אילן. עמית מחקר בכיר במכון הרטמן בירושלים.
פרופ' ידידיה צ' שטרן	פרופסור למשפטים באוניברסיטת בר-אילן וסגן נשיא למחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.
יאיר שלג	עיתונאי וחוקר. עמית מחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.
יוסי שריד	עיתונאי, פובליציסט, סופר ומשורר. לשעבר שר וחבר כנסת.
הרב יובל שרלו	ראש ישיבת ההסדר אורות שאול וחבר בארגון רבני צהר ובפורום תקנה.

# In Search of Solidarity: An Israeli Journey

Editors: Yedidia Z. Stern, Benjamin Porat





# In Search of Solidarity

## An Israeli Journey

Editors: Yedidia Z. Stern, Benjamin Porat



THE ISRAEL  
DEMOCRACY  
INSTITUTE

Text Editors (Hebrew): Tamar Shaked, Anat Bernstein  
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda  
Cover Design: Yossi Arza  
Typesetting: Irit Nachum  
Printed by Offset Natan Shlomo, L.T.D.

Cover photo courtesy of the Palmach Photo Archives

ISBN 978-965-519-136-3

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by the Israel Democracy Institute:

Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867

E-mail: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)

Website: <http://en.idi.org.il>

The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Copyright © 2014 by the Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

The Israel Democracy Institute is the recipient of the 2009 Israel Prize for Lifetime Achievement – Special Contribution to Society and State.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, at <http://en.idi.org.il>

# Introduction

## Fraternity and Solidarity in Israel

Yedidia Z. Stern and Benjamin Porat

Israeli society gives the appearance of fragility, with a constant sense of life on the brink, the anxiety of teetering on the lip of the abyss. No wonder! Since the earliest days of Zionism, the Jews of the Land of Israel, and later the citizens of the state, have faced a broad, complex, and almost impossible spectrum of existential threats and challenges: foreign and defense policy, war and peace, settlement and borders, economy and society, religion and state, Israel and Diaspora Jewry, Jews and Arabs. In the countdown to every new year, headlines warn that a decisive juncture has been reached; in every election campaign, the pundits proclaim that the fate of the state and nation hangs in the balance.

We must not make light of the objective difficulties and trials that confront Israeli society. It is hard to find their counterpart in any civilized country. Of course there is also the subjective and psychological element, which aggravates and intensifies challenges that are already complex. In Israel, many internal debates are blown up into existential threats. One's opponent is labeled a right-wing fanatic or a moonstruck leftist, a religious zealot or the modern version of Amalek. A bill submitted by the Right or a public halakhic ruling will frequently be denounced as the death-knell of democracy; a ruling

\* Translated by Lenn Schramm

by the High Court of Justice or program of the Left will be suspected as presaging the end of Zionism. Every side is certain that those on the other side, and the other side alone, are behaving like hooligans who, during the siege of the city, set the granaries on fire and bring the Third Temple crashing down on everyone's head. The Other—political, religious, social, national—has become Hell. There is good reason that when Israelis long for the good old Land of Israel they yearn for Haim Gouri and Sasha Argov's plaintive ballad in memory of the fallen of the War of Independence, "Friendship."

Any attempt to enumerate the social fissures ripping Israeli society to shreds will leave us baffled: the tension among the Haredi, the religious, and the secular that remains unhealed; the ever-growing economic disparities; the deep abyss separating Right and Left; the ethnic genie that still emerges from the bottle from time to time; the walls that divide recent immigrants from the long-settled and native-born; the knotty and charged fabric of relations between Jews and non-Jews, and especially between Jews and Arabs.

It is only in rare moments of grace, when the fierce debates that rage in the public arena yield to the common denominator, that the faith in the wondrous Israeli ability to cope with colossal challenges is vindicated. But in the daily routine, where the sense of fraternity seems to have been lost and fellowship is in retreat, the existential challenges mount higher and seem to constitute an impassable barrier. Israel's most implacable enemy, its greatest and most serious threat, lies in our inability to reach a consensus, in the decline, real or imaginary, of solidarity.

Israel is the nation-state of the Jewish people. Does its cultural, national, and religious distinctiveness harbor a true potential for recovering the lost splendor of solidarity? The articles in the present collection examine the possibility of restoring solidarity to the center of the Israeli public discourse and making it a significant factor in

shaping our shared life, inter alia, through an investigation of the roots of Jewish solidarity, a healing touch applied to the exposed and infected nerves of Israeli solidarity, a sharp reckoning that looks towards the past but also contemplates the future. Martin Buber is supposed to have said that, in the wake of the Great War, freedom moved west, equality traveled east, and everyone forgot about fraternity (Muki Tzur, in this volume). The time is ripe and the need acute for a new and timely reconstruction of the moments of solidarity that accompanied us in the past, for a public soul-searching about the place of fraternity in our shared life. We believe that the ability to draw from the wellspring of Jewish solidarity and reconstruct that fraternity in the Israeli public space is a critical key for our society's ability to survive and flourish.

“Solidarity” is liable to sound—and frequently for good reason—like sentimental pap, rustling in a cheap cellophane wrapper, sickeningly sweet. The solidarity discourse tends to sweep genuine problems under the rug, cut corners, and radiate a phony sense of togetherness. This is the kitsch of love for one's fellow Jews (*ahavat yisrael*), an involuntary evening of a reluctant public songfest. That is not what we have in mind. “Love for one's fellow Jews” is not an instant formula for solving the problems of Israeli society; fraternity is not a magic spell. Reviving solidarity is a complex challenge. It requires a perspective that is not simplistic and demands that we pay attention to the different, the diverse, the competitor. Indeed, “love for one's fellow Jews ... is not just a matter of emotions; it is also an important field rooted in the Torah, a multifaceted science that is broad and deep” (Rabbi A. I. Kook, *Orot* [5745 (1985)], “Orot Yisrael” 4.1).

Solidarity is a privilege that exacts a price. It does not offer only benefits, a comfortable and well-padded life, but but also demands, first and foremost, major sacrifices, while calling for concessions that are not obvious. To forge solidarity in Israel, the warring parties and

rival poles must give up their stubborn insistence on realizing some of their dreams in order to achieve broad public agreement about realizing the rest of them.

This kind of solidarity has the power to face up to key issues that resound in Israeli society and to encourage new and out-of-the-box thinking. It is relevant for dilemmas related to the public economy, distributive justice, and social responsibility, of course, though it does not necessarily lead to foregone conclusions. It may turn out to be no less relevant for other domains, such as the character of the education system, relations between Left and Right, legal institutions, and the Hebrew language.

We also need to think about the tension between Jewish brotherhood and Israeli solidarity. Are they really the same thing? Can the language of biblical fraternity cast light on the contemporary Israeli argot and its use of “my brother” and “my sister” as general terms of address? What is the connection between “brotherhood,” which summons up the intimate bond among siblings, and “solidarity,” which may make us think of the close relations among soldiers in the trenches? On the socioeconomic plane, does Jewish brotherhood lead to right-wing philanthropy or left-wing distributive justice? Where will non-Jewish citizens of Israel be placed vis-à-vis Jewish brotherhood, which tends to erect barriers against the outsider? These are only a few of the difficult questions that lie at the very core of the issue of solidarity; they are addressed in various ways throughout this volume.

The essays that follow were written by outstanding figures in their respective fields. We have sought to offer the broadest possible panorama on our topic. Accordingly, the articles are rich and diverse, both with respect to their authors’ affiliation and with regard to their outlook. Solidarity is scrutinized from legal and linguistic, historical and social vantage points; in educational, media-related, and military

contexts; and with reference to the public discourse in Israel. Some authors are searching for the solidarity that has vanished, while others warn against the vain charms with which it seduces its lovers.

We could not realistically include articles from every field we would have liked to consider and from every relevant point of view. But, in the words of Rabbi Tarfon in the Ethics of the Father, it is not our job to finish the task—yet we have done our utmost not to desist from it, either.

The book is divided into three sections: “Solidarity—Essential Foundations”: essays about the fundamentals of Jewish and Israeli identity as viewed from the perspective of solidarity; “The Solidarity Discourse”: critical examinations of the public dialogue in Israel today; and “The Practice of Solidarity”: a range of proposals for action plans based on the ideas of solidarity. It goes without saying that this threefold division was imposed only to create a framework for the material. Obviously, the texts are more complex and could be classified in many different ways.





החברה הישראלית שברירית למראה, מלווה בתחושה עצמית של קיום התלוי על בלימה, חרדתו של הניצב על שפת התהום. אחד מתסמיניה של החרדתיות הישראלית הוא הפיכת כל ויכוח פנימי לאיום קיומי. היריב לעולם מתויג כימין קיצוני או כשמאל סהרורי, כקנאי דתי או כעמלק מודרני. האויב הגדול ביותר שלנו, איום מספר אחת, מקורו בשקיעתה, האמיתית או המדומיינת, של האחוה היהודית.

אסופת מאמרים זו מבקשת לתרום להשבת עטרת האחוה ליושנה, למקמה מחדש במרכז השיח הציבורי ולהופכה לגורם בעל משקל בעיצוב חיינו המשותפים. היא עושה זאת באמצעות התחקות על שורשיה של האחוה היהודית, בנגיעה מרפאת בעצביה החשופים והדלוקים של הסולידריות הישראלית, בחשבון נפש שפניו מוסכות אל העבר אך גם צופות פני עתיד. היכולת לדלות מתוך מעייני האחוה היהודית ולשחזרה במרחב הישראלי היא מפתח להישרדותה של החברה הישראלית, לשגשוגה ולהצלחתה.

שיח האחוה נתפס לעתים כשמאלץ מיוזע, הנוטה לטאטא בעיות אמיתיות אל מתחת לשיטה, לעגל פינות ולהשרות תחושה מזויפת של חיים בצוותא. כביכול ניתן בלחש קסמים של "אהבת ישראל" לרפא מצוקות אמת. לא לכך כוונתנו. החיאתה של האחוה היא אתגר מורכב. היא מחייבת ראייה לא פשטנית ומתן תשומת לב לשונה, למגוון, לקונפליקטואלי. בכוחה של האחוה לאתגר סוגיות מרכזיות המנסרות בחלל האוויר הישראלי. היא רלוונטית לסוגיות כגון כלכלה ציבורית, צדק חלוקתי, אחריות חברתית, דמותה של מערכת החינוך, יחסי ימין ושמאל, מוסדות המשפט והשפה העברית.

מהי משמעותה הכלכלית של האחוה היהודית – פילנתרופיה או חלוקה מחדש של העושר בחברה? האם האחוה היהודית תומכת בסולידריות הישראלית או חותרת תחתיה? ומה יהיה מקומם של נוכרים אזרחי ישראל במרחב ציבורי שהמכנה המשותף הבולט בו יהיה אחווה יהודית? שאלות אלו ואחרות נידונות במאמרי האסופה בידי הוגים מתחומי דעת מגוונים: משפטים, פילוסופיה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, רבנות, פוליטיקה, חינוך ובלשנות.

הספר רואה אור במסגרת תכנית המחקר "דת ומדינה", בראשות פרופ' ירידיה צ' שטרן.

מחיר מומלץ: 70 ש"ח  
מסת"ב: 6-136-519-965-978

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



0 4500001123 6  
דאנאקוד 450-1123

