



כבוד האדם וצלם אלוהים

שוויון ושוני

אליעזר חדד



עיון



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

כבוד האדם וצלם אלוהים - שוויון ושוני

אליעזר חדד

Human Dignity and the Divine Image:
Equality and Difference
Eliezer Hadad

עריכת הטקסט: יהושע גרינברג
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו תמר בר־דיין
ביצוע גרפי: אירית נחום
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

על העטיפה: מתן בן־טוליליה | עפ"פון מס' 1 | שמן על בד | 280*200 ס"מ | 2017

מסת"ב 978-965-519-266-7 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.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), 2019
נרפס בישראל, תש"ף/2019

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800; פקס: 02-5300867

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

המכון הישראלי לדמוקרטיה

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א-מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליוזם רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

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

לְנוֹה, דַּגָּן וְעֵבֶרִי, נִכְדִּינוּ הָאֱהוּבִים,
כְּדָמוֹתֶם בְּצִלְמָם יַעֲשׂוּ אֹר
בְּלִבְבָנוּ כְּלֵהָבוֹת וְאֲשִׁים

תוכן העניינים

9	הקדמה כבוד האדם וצלם אלוהים
17	פרק ראשון כבוד האדם ושוויון
24	פרק שני צלם אלוהים
40	פרק שלישי ערך האדם
77	פרק רביעי צלם אלוהים וכבוד
96	פרק חמישי צלם אלוהים ושוויון
108	פרק שישי שוויון ושוני
154	פרק שביעי כבוד האדם וחירות
165	פרק שמיני צלם אלוהים וצדק
195	פרק תשיעי צלם אלוהים ועבודת

234	פרק עשירי כבוד האדם וגבולות החירות
250	פרק אחד עשר צלם אלוהים וחירות פוליטית
263	פרק שנים עשר צלם אלוהים וחירות
308	רשימת המקורות
iii	Introduction: Human Dignity and the Divine Image

הקדמה: כבוד האדם וצלם אלוהים

—

כבוד האדם (dignity) עומד בבסיס תפיסת זכויות האדם בדורות האחרונים. מושג זה ניצב בבסיס "ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" של האו"ם משנת 1948. "הכבוד המהותי והזכויות השוות שאין להפקיען של כל בני משפחת האדם" (the inherent **dignity** and of the equal and inalienable rights of all members of the human family) עומדים בבסיס מגילת הזכויות.

כבוד האדם יונק את משמעותו משתי מסורות גדולות של התרבות המערבית: המסורת המקראית של בריאת האדם "בצלם אלוהים" ותפיסת האדם שרווחה בפילוסופיה של הנאורות במאות השבע עשרה והשמונה עשרה, במיוחד בפילוסופיה הביקורתית של קאנט, המחייבת להתייחס אל האדם כתכלית ולא כאמצעי בלבד. הצד השווה בשתי מסורות אלו הוא התפיסה האוניברסלית של האדם, החרגתו מכל היצורים האחרים עלי אדמות וקביעת מעמדו כשונה באופן מהותי בטבעו.

מושג זה לא קפא על שמריו. הוא התפתח והשתכלל במסורת ההומניסטית והליברלית הן בשיח הפילוסופי הן בשיח המשפטי. בעוד "צ'לם אלוהים" במסורת המקראית ו"כבוד האדם" באתיקה הקאנטיאנית עמדו על המצווה ועל החובה (בהתאמה), "כבוד האדם" משמש בדורות האחרונים יסוד לקביעת זכויות. אם בתפיסה המקראית אלוהים משתקף בכבודו של האדם ובתפיסתו של קאנט נ'כרים "צ'ללי האלוהים" המשתקפים במעמדה המוחלט של התבונה, במגילת הזכויות משקף "כבוד האדם" תפיסה חילונית הנשענת ביסודה על ההיסטוריה האכזרית של המאה העשרים.¹

בסעיף הראשון של "ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" נכתב ש"כל בני האדם נולדו בני חורין ושווים בערכם (בכבודם) ובזכויותיהם" ("All human beings are born free and equal in dignity and rights"). בניגוד לכך, בהכרזת העצמאות של ארצות הברית ניכרת עדיין השפעתו של התנ"ך. שם נכתב: "אנו סבורים שאמיתות אלה ברורות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם, ביניהן: חיים, חירות והחתירה אחר האושר" ("We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness"). ההבדל בין הניסוח "נולדו" לבין הניסוח "נבראו" משקף את ההבדל בין התפיסה החילונית של מגילת הזכויות לבין התפיסה הדתית העומדת בבסיס הכרזת העצמאות האמריקאית.²

יהושע אריאלי ראה במיזוגה של הנצרות עם המשפט הרומי לכלל ציוויליזציה אחת צומת דרכים חשוב שאפשר את האוטונומיה של הספרה הפוליטית החילונית בתרבות המערבית. בתחילה הייתה הפרדה בין המשפט הרומי החילוני לבין הספרה הדתית של הכנסייה, אבל עם חילונה של החברה הפך חוק הטבע בסיס לניסוחן של זכויות האדם. אולם בניגוד לנצרות הקתולית, שקיבלה את החלוקה

1 ראו אריאלי, כבוד, ובייחוד עמ' 227-228.

2 למובאות המדגישות את יניקת המסורת האמריקאית מן המקרא ראו זקס, פסח, עמ' 199-209.

האוגוסטינית בין רשות הכנסייה לבין רשותה של הקיסרות, ביהדות ובאסלאם, ההלכה והשריעה מסדירות את כל תחומי החיים, וחלוקה זו לא התקיימה.³

ייתכן שהשפעת התפיסה המקראית הובילה לכך שמדינת ישראל צעדה בין התפיסות השונות כשניסחה את "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו". בסעיף הראשון של החוק, הקובע ש"זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן-חורין", יש דההוד רב יותר של התפיסה המקראית, במיוחד בניסוח המתייחס ל"קדושת" חיי האדם. בהמשך נאמר שזכויות היסוד "יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל". הדברים רומזים לדברי הפתיחה במגילת העצמאות, ש"מדינת ישראל [...] תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל".⁴ כפי שנראה להלן, גם בהקדמת החיים לחירות משתקפת תפיסה מקראית.

ברצוני לבחון את היחס בין המושג "כבוד האדם" במסורת ההומניסטית לבין המושג "צלם אלוהים" בתפיסה המקראית על השתמעויותיהם השונות בהקשר לערכי השוויון והחירות. השאלה הרובצת לפתחי היא אפוא כיצד נגזרים ערכי השוויון והחירות מ"כבוד האדם" ו"מצלם אלוהים". האם יש הבדל באופן הבנת השוויון והחירות אם הם נגזרים מ"כבוד האדם" או אם הם נגזרים מ"צלם אלוהים"? האם הבדלי התפיסה בין כבוד האדם לצלם אלוהים יכולים להעשיר את עולמנו המוסרי כאשר להבנת השוויון והחירות ולאופני החלתם? לא אדון בהשלכותיהן של תפיסות אלו על חוק יסוד כבוד האדם וחירותו. ניתוח החוק ומשמעותו זכו לדיונים רבים.

אינני מתיימר לבנות שיטה שלמה המבוססת על המושג צלם אלוהים בהקבלה למושג כבוד האדם ובניגוד לו, אלא לעמוד על מאפיינים הנראים לי מהותיים לשתי התפיסות ולהציע השתמעויות אפשריות הנובעות מהן. קשה להקיף את כל המקורות היונקים משני מושגי יסוד אלו, וגם לכך אינני מתיימר. ספר זה מתייחס בעיקר למקרא, לחז"ל ולרמב"ם, אף שיש הבדל בין המקרא לבין הרמב"ם בתפיסת הרעיון של צלם אלוהים. אני מנסה להצביע על קו רציף שנראה לי

3 ראו אריאלי, כבוד, עמ' 232-233.

4 ראו שם, עמ' 226.

מאפיין דומיננטי במקורות היהודיים, המתגבר את תפיסת כבוד האדם כפי שהובן במסורת הליברלית ומאפשר דיאלוג פורה עמו.

אין ספק בכך שהעשרת הרעיון של צלם אלוהים במשמעויות נוספות התאפשרה רק הודות להתפתחות ההבנה במושג כבוד האדם בעולם המערבי. עקרונות של שוויון וחירות שהובהרו וחודדו בעולם המערבי אפשרו למעוניינים בכך לחשוף יסודות דומים הנובעים מהתפיסה המקראית של צלם אלוהים. עם זאת, ברור שצמיחתם של יסודות אלו בערוגת המסורת היהודית הייחודית העניקה להם גוון שונה.

ישנה נטייה לטשטש את ההבחנות בין כבוד האדם לצלם אלוהים, מתוך מגמה ראויה של מציאת המכנה המשותף בין הקבוצות החברתיות השונות הדרות יחדיו במדינת ישראל. מגמה זו משתקפת בין השאר בהסתפקות במונח "צלם" כדי לתאר את כבוד האדם או בשימוש ביציר הכלאיים הלשוני "צלם אנוש"⁵. מובן ששימוש זה מצביע על הריקות ההגיונית שבמונח "צלם" ללא עיגונו במשהו הנמצא מעבר לו. שהרי צלם מבטא דמיון של משהו המתייחס למשהו אחר. עם זאת, שימוש זה נועד להטעין את כבוד האדם בערך רב היונק מן המסורת המקראית על כל האסוציאציות התרבותיות המתלוות לו.⁶

שימוש במונחים מסורתיים במדינת ישראל מאפשר שיח ציבורי משותף לכל הקבוצות התרבותיות במדינה.⁷ במידה מסוימת של צדק אפשר כאמור גם להצביע על העובדה ההיסטורית שהמונח "כבוד האדם" התפתח מן המונח "צלם אלוהים" כבסיס לרציפות בין המונחים. בכל זאת, ההבדל בין מבני העומק של שניהם בסיסי כל כך, שקשה לראות כיצד לא נובעות מהם הבנות שונות בנוגע לערכי השוויון והחירות.

5 ברק, כבוד, עמ' 274; קרפ, כבוד, עמ' 143, הערה 57; בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 99. הלוגו של תנועת "בצלם" מרמז על מקורו המקראי גם בכך שהוא משמר את הסימנים של טעמי המקרא על המילה.

6 ראו סטטמן, כבוד, עמ' 555, הערה 50.

7 אפשר לתמוך מגמה מטשטשת זו בתפיסתו של ג'ון רולס בנוגע לערכה של "ההסכמה שבחפיפה" בביסוס יציבותה של המדינה הליברלית. ראו רולס, צדק כהוגנות, עמ' 335-355.

מאמץ לעמוד על הבדלי היסוד בין שני המושגים יכול להפרות את המחשבה, לתרום להעמקת הצד המשותף ביניהם ואולי לסייע בפתיחת כיווני חשיבה מורכבים ועמוקים יותר. השפעות השיח הדתי על כבוד האדם ניכרות בשימוש במונחים כמו "קדושת החיים" או "נברא" כדי להבהיר את משמעותו. אבל ישנה גם השפעה ברורה של השיח הליברלי על אופן הבנת "צלם אלוהים". עצם השימוש במונחים זכויות, שוויון וחירות כדי להבהיר מונח זה ובירור מונחי הכבוד השונים הקשורים לצלם אלוהים די בהם כדי להצביע על השפעה הרדית זו.⁸

ארבעה הבדלים יש כמדומני בין התפיסה הקאנטיאנית של כבוד האדם לבין התפיסה המקראית של צלם אלוהים.

(א) ערכו של כבוד האדם מוחלט כיוון שערך זה נטוע בעצמיותו של האדם, ואילו ערכו של האדם כצלם אלוהים אינו מוחלט. הוא נובע מן האל המוחלט המהדהד בו, לכן הוא חורג מכל יצורי הטבע, אבל אין לו ערך מוחלט.

(ב) האדם של כבוד האדם הקאנטיאני הוא יצור מופשט, אחדות של תבונה וחירות, ואילו האדם של צלם אלוהים הוא יצור קונקרטי, אחדות של גוף ונפש הכוללת תבונה, רצון, רגשות ותכונות אופי אישיות המשתקפות אף בגופו.

(ג) האדם של כבוד האדם הוא יצור אוטונומי הנדון כיחידה סגורה הבאה באמנה חברתית עם יחידות אוטונומיות אחרות, ואילו האדם של צלם אלוהים הוא יצור דיאלוגי, אשר קשריו האישיים העמוקים עם הזולת מכוננים מרכיב עמוק בזהותו העצמית.

(ד) הערך המרכזי של כבוד האדם הוא חירותו האוטונומית של האדם, ואילו הערך המרכזי של האדם שנברא בצלם אלוהים הוא חייו.

להבדלים אלו כמה השלכות הנוגעות לערכי השוויון, הצדק והחירות.

משתי התפיסות נגזר שוויון בין כל בני האדם ללא הבדל מין, גזע, לאום, דת ומעמד, אבל בעוד השוויון הקאנטיאני מונח בבסיסה של כל התקשרות אנושית וישנה תביעה מהפכנית להחלתו המוחלטת והמיידית, השוויון של צלם אלוהים

הוא אידיאל מכוון המאפשר את החלתו החלקית בצירוף תביעה מתמדת להרחבתו בהדרגתיות.

השוויון הקאנטיאני אוניברסלי ומוחלט ולכן אוסר כל העדפה ואינו מכיר בערכם המוסרי של יחסים אישיים המערבים רגשות. התביעה המוסרית מתווכת על ידי חוק אוניברסלי ולכן חלה על מעשים בלבד. בכך נוצרת השטחה של היחסים המוסריים מצד אחד, אבל תביעה להחלתם על הכול מצד שני. תפיסה זו אינה מאפשרת כינון של מערכות יחסים מוסריות במעגלים פרטיקולריים. התביעה להחלה שוויונית מוחלטת מתקשה למצוא קטגוריה שתעניק ערך מוסרי ליחסים אישיים.

לעומת זאת, בתפיסה של צלם אלוהים, השוויון האוניברסלי הוא אידיאל שהאל מייצג. האידיאל האלוהי תובע את כל עומקם של היחסים ואת כל היקפם, אבל מותרת לאדם הגשמת אידיאל זה בהתאם לכוחותיו. לכן האדם כצלם אלוהים קונקרטי פותח ביחסים אישיים עמוקים עם זולתו הקרוב, אבל נתבע להרחיבם למעגלים נוספים כפי כוחו. התביעה להעמקת היחסים מכוננת מעגלי יחס פרטיקולריים, אבל האידיאל האוניברסלי של צלם אלוהים תובע הרחבה מתמדת שלהם.

הבדלי יסוד אלה מכוננים גם הבחנות בנוגע לתפיסת הצדק בתחום החברתי-כלכלי ובתפיסת החירות הנגזרת מהם. הערך המרכזי הנגזר מכבוד האדם הוא חירותו. האדם נתפס כיצור אוטונומי הקודם לחברה ומכונן אותה בבואו באמנה עם שותפים אוטונומיים אחרים. אמנה זו מאפשרת שיתוף פעולה הוגן המחלק באופן שוויוני את החירויות, אבל זהותם הפרטית של השותפים נותרת מחוץ לאמנה זו. האמנה החברתית תובעת צדק חלוקתי של החירויות. לכן נתבעת העברת אמצעים מאדם לזולתו כדי לאפשר חירות שווה לכול. בכך מתערבת המדינה באופן ניכר בנכסי שותפיה, אבל ניטרלית בנוגע לחירותם לקבוע את זהותם ואת אופן חייהם. כיוון שלחברה בכללותה אין טוב משותף, החלוקה הצודקת של החירויות קובעת את זהותה.

הערך המרכזי הנגזר מצלם אלוהים הוא החיים האנושיים. חיים אלו מתבטאים במאפיינים הייחודיים של כל אדם. צלם אלוהים ניכר דווקא בייחודיותו הפרטית של האדם, אבל הוא יצור דיאלוגי הפתוח לשיח עמוק עם זולתו. בהכרתו בצלם

אלוהים של זולתו הוא נתבע לנהוג בו בצדק, לכבדו ולא לפגוע בו, אבל הקשר העמוק תובע גם יחסי חסד, הנענים לצרכיו הייחודיים מתוך הכרתו העמוקה של האדם עם עצמו. אבל גם כאן, כפי שיראה הניתוח המוצג בספר, אלוהים תובע את הרחבתם של מעגלי החסד מעבר לגבולם התחום בסמנו יעד אוניברסלי.

לפי תפיסה זו, האדם אינו יצור אוטונומי הקודם לחברה אלא הוא נולד לתוך שפה, מסורת ותרבות המעמיקות את ייחודיותו ומקנות לו כשרים פנימיים לממש את בחירותיו. כפרט ייחודי הוא בא בברית עם זולתו לא רק כדי לשמר את ייחודיותו אלא גם כדי לכוון זהות משותפת וערכות הדדית. לכן המדינה אינה ניטרלית בנוגע לזהותה. היא יונקת מן המסורת המשותפת ועליה לפתח שיח מתמיד בהתחדשותה של זהות זו.

תפיסה זו מעוררת חשש מפני פגיעה בחירותם של הפרטים ומפני פגיעה במיעוטים לאומיים ותרבותיים. אולם הכרה בשוויון הבסיסי הטמון בתפיסת האדם כצלם אלוהים והטמעת ערך החירות המודרני לתוכו מביאות לריכוכה של ברית זו. לכן תובעת ברית זו כינון של תרבות ציבורית המסוגלת להכיל את הוויכוח, לנהל דיון פתוח וקשוב לעמדות שונות ולא להימנע ממנו. עם זאת, החברה נתבעת לא פעם לקבל הכרעות הנוגעות לזהותה ולערכיה המשותפים.

תודות

אני מודה לפרופ' ידידיה שטרן על תמיכתו בי לאורך הכתיבה, גם ברגעים שבהם לא הייתי בטוח שאצליח לסיים את המלאכה, על עצתו הנבונה כשמצאתי עצמי לא פעם במבוי סתום ועל אורך הרוח והסבלנות שגילה בהמתנה לסיימה. תודה רבה לד"ר דנה בלאנדר על קריאתה המדוקדקת ועל הערותיה המפורטות, שאילצו אותי להבהיר את עמדותיי והביאו לשיפור של ממש בחיבור זה. כן אני מודה ליהושע גרינברג על העריכה הלשונית; ולצוות ההוצאה לאור של המכון הישראלי לדמוקרטיה על הפקת הספר. כיוון שלא הערכתני נכונה את כוחי ואת הזמן שיידרש לי לסיימו נמצאו גם בני משפחתי נפסדים ממעשה כתיבה זה. אני מודה להם ובעיקר לאשתי בת בריתי עלי ארץ על אורך רוחם ועל תמיכתם.

פרק ראשון

כבוד האדם ושוויון

—

עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד.

(קאנט, הנחת יסוד, עמ' 59)

כבוד האדם, לפי האתיקה של קאנט, מבוסס על ההבנה שרק לאדם (ולכל בעלי התבונה) יש ערך מוחלט, ואילו לשאר היצורים (שאינם בעלי תבונה) יש ערך יחסי בלבד. רק האדם הוא תכלית בפני עצמה, ואסור שיהפוך רק לאמצעי שאפשר להשתמש בו לתכליות אחרות. לכל הדברים בעולם יש ערך מקרי התלוי ברצון האדם ובתכלית שהוא מייעד להם, ולכן אפשר להמירם בדברים אחרים, אבל לאדם יש ערך פנימי ומוחלט שאינו תלוי בשום גורם חיצוני ואינו ניתן להמרה.¹

1 קאנט, הנחת יסוד, עמ' 93. ראו גם סטטמן, כבוד, עמ' 545.

קאנט הבחין בין מרכיביה השונים של האישיות האנושית; בין התכונות החיצוניות של האישיות הקונקרטית לבין האנושיות עצמה. הוא מבחין בין תכונות של האישיות שיש להן מחיר לבין מהות אנושית שיש לה ערך פנימי. "זריזות וחריצות בעבודה" הן תכונות אנושיות מועילות שיש להן מחיר שוק, ו"חריפות השכל, ערנות הדמיון ובדיחות הדעת" הן תכונות אסתטיות שיש להן "מחיר-חיבה". רק ליכולת המוסרית של האדם, כמו "נאמנות בהבטחה, נדיבות מתוך עקרונות (ולא מתוך יצר)", אין מחיר ויש לה ערך פנימי.²

מהי אפוא המהות האנושית העומדת בבסיס יכולתו המוסרית של האדם, מעניקה לו ערך מוחלט ומזכה אותו בהכרת כבוד? קאנט קבע: "האוטונומיה היא אפוא היסוד לערך הפנימי אשר לטבע האנושי ולכל טבע בעל תבונה".³ האוטונומיה האנושית מוגדרת לפי קאנט כיכולתו של האדם לחוקק את החוק המוסרי ולהטילו על עצמו. שאר היצורים נפעלים על פי חוקי הטבע, המתבטאים בין השאר בנטייתיהם ובדחפיהם, ורק האדם יכול לחוקק בתבונתו את החוק המוסרי ולפעול מתוך מחשבת חוק זה. גם האדם נתון כמובן תחת חוקי הטבע, אבל הוא יכול לחוקק את החוק המוסרי ולפעול בחירותו מתוך הבנת החוק המוסרי ולא ככפוי על ידו.

התבונה מאפשרת לאדם לנסח את רצונותיו הפרטיים ואת נטיותיו האישיות כחוק מוסרי ולפעול מתוך חוק זה ולא בגלל נטייתו או טובתו האישית. הפיכת רצונו הפרטי של האדם לחוק מוסרי נעשית באמצעות הכללתו. הצו המוסרי (בניסוחו הראשון) תובע מן האדם לעשות את מעשיו "רק עפ"י אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כי יהיה לחוק כללי".⁴ רק אם הכלל המעשי, המבטא את רצונו הפרטי של האדם, ניתן להכללה מוחלטת ללא שום יוצא מן הכלל, פעולתו מותרת מבחינה מוסרית. אם הכללה זו יוצרת סתירה פנימית אין הפעולה מוסרית. העיקרון המוסרי העומד מאחורי ההכללה הוא השוויון היסודי

2 קאנט, הנחת יסוד, עמ' 108-109.

3 שם, עמ' 111.

4 שם, עמ' 78.

בין האדם לבין זולתו, בכך שאין הוא רשאי לרצות לעצמו דבר שלא יכול היה לרצות בו גם לזולתו, לכל זולת אנושי.⁵

השוויון אינו מתממש בפועל בנוגע לכל אדם אלא רק מגביל את הפעולות האפשריות. הפעולה המוסרית שאדם עושה מוגבלת בהתייחסותה לאדם אחד או לכמה בני אדם. היא אינה פועלת כלפי כל בני האדם בשווה והיא אינה מיטיבה עם כולם בשווה. מוטלת עליה רק המגבלה העקרונית, שעל פי הגדרתה היא יכולה להתייחס לכל אדם ללא הבדל. השוויון בין בני האדם מתבטא בכך שפעולה זו אפשר לה שתתייחס לכולם ולא דווקא לנמען שנבחר על ידי. בכך מבטא האדם יחס של כבוד לכל אדם במין האנושי ללא הבחנה בין עצמו לזולתו וללא התייחסות למאפיינים המחלקים את בני האדם לקבוצות משנה כמו גזע, מין, לאום וכדומה. כבוד האדם הוא אפוא מתן כבוד לאדם הפרטי שכלפיו אני פועל תוך מתן כבוד לאנושיות המאפיינת את כל המין האנושי או את כל בעלי התבונה.

הכללת הרצון הפרטי של האדם לכדי כלל מוחלט מאפשרת לו לפעול מתוך חירות. החירות מוגדרת לפי קאנט כסיבתיות מיוחדת הפועלת על פי חוקי התבונה בלבד.⁶ לפיכך, פעולה על פי חוק התבונה ומתוכו היא פעולה חופשית שאינה משועבדת לנטיות הטבעיות של האדם ולצרכיו. אם אדם פועל על פי רצונו הפרטי בלבד הוא פועל מתוך אינטרס או נטייה טבעית פרטית כלשהי כשאר יצורי הטבע הנתונים למרות חוקיו. כאשר הוא פועל מתוך חוק כללי שאין לו יוצאים מן הכלל הוא מתעלה מעל לאינטרס הפרטי שלו ופועל מתוך התבונה בלבד. פעולה מתוך תבונה מוחלטת מבטאת את האנושיות החופשית שאינה נגועה ומשועבדת לאינטרסים צרים.

האוטונומיה משלבת אפוא תבונה וחירות; היא משלבת את תבונתו של האדם היוצרת את החוק הכללי, ואת חירותו המתבטאת בכך שהוא פועל מתוך החוק שהוא חוקק בלבד ולא מתוך הסיבתיות הטבעית של עולם התופעות. למעשה, האוטונומיה של האדם משלבת גם שוויון וגם חירות, כיוון שהחוק הכללי יסודו

5 שם, עמ' 85. רבים עמדו על הבעייתיות שבטענת קאנט. ראו בנזימן, למקומו, עמ' 44-47.

6 קאנט, הנחה יסוד, עמ' 133.

בשוויון בין כל בני האדם, ופעולה מתוך חוק שוויוני זה היא חירות. בעובדה שאנו מייחסים לחוק המוסרי ערך מוחלט מוטמעת ההנחה שאנו מייחסים לאדם שחוקק אותו ערך מוחלט.⁷

הכרת כבוד לאדם – לכל אדם – באשר הוא בעל תבונה אוטונומי, מחייבת אותנו להתייחס בפעולתנו לכל אדם כאל תכלית. מכאן נובע הניסוח השני של הצו הקטגורי של קאנט: "עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד".⁸ האנושות שבכל אדם טמונה ביכולתו לשמש בסיס לחוק המוסרי והיא אינה תלויה במאפייניו המקריים ובמידת כישוריו להפעיל יכולת זו. ערכו של כל אדם חייב להיות מוחלט ולא מותנה בשום אדם אחר, ומכאן נובע שכל בני האדם שווים בערכם המוחלט.⁹

קאנט התיר להשתמש בבני אדם גם כאמצעים, שהרי מערכת היחסים האנושית מחייבת שימוש הדדי זה בכישוריו של זה, אבל לעולם יש להגביל שימוש זה באמצעות היחס הן לעצמך הן לזולתך גם כתכלית. קשה לקבוע כיצד לעשות זאת בפועל. דהיינו, מה יתחשב הגבלה ראויה של השימוש בזולת המבטאת בד בבד את מעמדו כתכלית. האם יחס מנומס לנהג מונית "מכפר" על כך שאנו משתמשים בו כאמצעי להגעה ליעדנו? לכאורה אלו שני יחסים מקבילים שאינם נוגעים זה בזה. עלינו למצוא דרך להראות שכתוך שימושנו בנהג כאמצעי אנו נוהגים בו גם כתכלית. לכן המליץ קאנט על הנוסח הראשון של הצו הקטגורי ככלל מנחה.¹⁰ הנוסח הראשון של הצו הקטגורי מעמיד אותנו על כך שלא השתמשנו בזולת כאמצעי בלבד.

7 שם, עמ' 92-93; ווד, קאנט, עמ' 165.

8 קאנט, הנחת יסוד, עמ' 95. בנזימן, למקומו, עמ' 33, מעיר על כך שהמילה "אנושות" היא תרגום המילה הגרמנית *Menschheit*, שהיא דו־משמעית: האנושות כמשפחת האדם והאנושיות כתכונת בני האדם. קאנט רצה לכלול שתי משמעויות אלו ובכך להביע את הטענה שהאנושיות היא תכונה משותפת לכלל האנושות.

9 ווד, קאנט, עמ' 165.

10 קאנט, הנחת יסוד, עמ' 113. ווד, קאנט, עמ' 165, מעדיף את נוסח האדם כתכלית של הצו הקטגורי. הוא טוען שרבים מעדיפים את הנוסח הראשון מסיבות שגויות ואינו מציין את דברי קאנט עצמו.

כיצד הוא עושה זאת? נהג המונית והנוסע רוצים להשיג מטרות שונות. נהג המונית רוצה להרוויח כסף, והנוסע רוצה להגיע ליעדו. מבחינת רצונותיהם הפרטיים הם רוצים להשתמש זה בזה כאמצעי למען תכליותיהם השונות. בכך הם מבטאים את היותם יצורים טבעיים בעלי נטיות טבעיות. לו היו פועלים ככל יצורי הטבע היו נוהגים זה בזה כאמצעי בלבד. הנוסע היה מאיים על הנהג שיביא אותו ליעדו ללא תשלום או נותן לו שטר כסף מזויף בתמורה לכך, ואילו הנהג היה מקבל את כספו של הנוסע ומשליך את הנוסע באמצע הדרך או מנצל את איידיעתו בתעריפי הנסיעות ומחייב אותו במחיר מופרז.

התביעה משניהם לבצע הכללה שתבחן את הכלל המעשי שלהם מובילה אותם לנסח חוק כללי משותף: אם כל הנוסעים היו מרמים את כל הנהגים לא היו נהגי מוניות, ואם כל הנהגים היו מרמים את כל הנוסעים, איש לא היה מזמין שירותי מוניות. לכן ההכללה מחייבת שכל נוסע ישלם מחיר הוגן תמורת שירותי הנהג ושכל נהג יביא את הנוסע ליעדו תמורת מחיר הוגן. בכך נוהג כל אחד מהם כבוד בזולתו ואינו משתמש בו כאמצעי בלבד, כיוון שכלל זה מגביל את רצונותיו ומתחשב ברצון זולתו.

כדי לנהוג באופן מוסרי לא די בכך שכל אחד מהם ינהג בהתאם לכלל, דהיינו, ישלם תמורת השירות או יביא את הנוסע ליעדו. אם כל אחד מהם עושה זאת מתוך חשש שמא המשטרה תתפוס אותו או שמא יפסיד עקב כך בעתיד הוא אינו נוהג באופן מוסרי. כדי לנהוג באופן מוסרי על הנהג ועל הנוסע להבין שהם חייבים לנהוג כך משום שראוי לנהוג על פי הכלל המוסרי. עליהם לפעול מתוך הכלל המוסרי המנטרל את נקודת המבט האינטרסנטית של שניהם. הנהג יביא את הנוסע ליעדו המדויק והנוסע ישלם לו את הסכום הראוי משום שהם מבינים שכך מצווה חוק התבונה המוסרי שאינו מעדיף אדם על זולתו.

עליהם להתעלם מן התוצאות האפשריות של מעשיהם או מן התועלת שתופק להם ולאחרים ממעשים אלו. התועלת האפשרית מן ההיענות לכלל המוסרי אינה חשובה מבחינה מוסרית ואסור לה שתשמש מניע לתשלום או לנהיגה ההוגנת. לחוק המוסרי יש תוקף דאונטולוגי, דהיינו, זוהי חובה המוטלת על האדם מצד עצמה. בעשיית חובה זו שניהם מכבדים את החוק המוסרי ואת האנושיות הגלומה בשניהם. הם אינם מתייחסים זה לזה כאמצעי בלבד אלא גם כתכלית.

השוואה זו בין שני הנוסחים של הצו הקטגורי מחדדת את משמעות כבוד האדם לפי קאנט. באמצעות ההכללה מתברר שאין אנו עושים שימוש באנושיותו של הזולת אף שאנו עושים שימוש בכישוריו, שאנו מתייחסים לאנושיותו כתכלית אף שאנו מתייחסים למרכיבים אחרים באישיותו כאמצעי. מן העובדה שהאופן שבו אנו נוהגים בר הכללה נובע שאנו פועלים על פי התבונה האוטונומית שלנו ומתוכה. גם הזולת, בגלל תבונתו, יסכים שפעולתנו תואמת את התבונה ושהוא עצמו היה פועל כך במקומו. יוצא אפוא שבפעולה זו אנו מכבדים הן את האוטונומיה שלנו הן את האוטונומיה של זולתנו. אנו מייחסים לאוטונומיה זו, המשלבת חירות ותבונה, ערך תכליתי.

היסוד המרכזי הוא לכבד את האוטונומיה של כל אדם, שהרי היא כבודו. אבל יש להבהיר שלפי קאנט אוטונומיה זו אינה זהה לכל רצון אישי שאדם בוחר או לנטיותיו אלא רק לרצון אישי שאפשר לנסחו גם כחוק כללי.¹¹ במצב אידיאלי כל בני האדם יעשו רק פעולות הניתנות להכללה מוחלטת, פעולות שאין בהן העדפה עצמית על פני שאר בני האדם, ולכן לא ייווצרו קונפליקטים בין בני האדם. כולם יבטאו במעשיהם הפרטיים את החוקיות הכללית של התבונה. זוהי ממלכת התכליות האידיאלית של קאנט.¹²

במציאות המעשית, כבוד האדם מבטא את הכבוד לרצונו האישי של כל אדם כל זמן שאינו פוגע בכבודם של אחרים ושל עצמו, זאת אומרת, כל זמן שאפשר לנסחו כחוק כללי. אולם הערך המוסרי של הפעולה האישית אינו נובע מכך שהאדם מגשים את רצונו האישי אלא מכך שרצונו מזדהה עם הרצון הכללי של התבונה. דהיינו, מכך שהאדם אינו פועל כבעל אינטרס אלא מתוך נאמנות לחוק הכללי. כבוד האדם אינו נובע אפוא מרצונו האישי הזהה לנטיותיו הטבעיות אלא מהתגברותו על רצונו האישי בכך שהוא רוצה לפעול מתוך החוק הכללי בלבד. כבוד האדם נגזר אפוא מחירותו, הוזהה עם פעולתו מתוך התבונה.

11 קאנט קובע שאדם צריך לראות את "רצונו של [כל] יצור בעל תבונה גם כנותן חוקים; שאם לא כן לא יוכל לראותם כתכלית כשהיא לעצמה" (קאנט, הנחת יסוד, עמ' 107).

12 שם, עמ' 104-109.

אף שכבוד האדם מזוהה עם האוטונומיה האישית, התפיסה הדתית מהדהדת בהגדרתו של קאנט. האופי המוחלט של התבונה משקף במידה רבה את המוחלטות של האל. "צללי האלוהים", בלשונו של ניטשה, נותרו בתוך האוטונומיה האנושית בדמותה ההחלטית של התבונה, והיא כופה את הנטיות האישיות של האדם ומעניקה לו ערך מוחלט.¹³ יתר על כן, מוחלטות זו עומדת בנבדל מן האישיות הפרטית, הנתפסת כאוסף של נטיות לא רציונליות המשועבדות לחוקי הטבע. האדם הוא אזרח שני עולמות ולפיכך נחלק לשניים: חלקו הטבעי, המתבטא בנטיותיו הניכרות ב"עולם התופעות", וחלקו התבוני, השייך ל"דבר כשהוא לעצמו".

כבודו של כל אדם טמון באנושיותו שאינה זהה עם אישיותו הכוללת. ההפשטה של האישיות היא הראויה לכבוד, ולא האישיות הקונקרטי עצמה. בכך, כפי שנראה להלן, טמון הבדל עמוק בין תפיסת הכבוד של קאנט לתפיסת צלם אלוהים המקראית ופרשנותה בספרות חז"ל. בעוד כבוד האדם מתייחס לאנושיות המופשטת, צלם אלוהים מתייחס לאישיות הקונקרטי.

בפרקים הבאים אפתח את הרעיון של בריאת האדם כצלם אלוהים מתוך השוואתו לרעיון של כבוד האדם הקאנטיאני. לצד הדמיון בין שני המושגים, המייחד את האדם מכל היצורים ומציב את השוויון בין כל בני האדם כערך, יש הבדל יסודי בין שתי התפיסות. ההבדל הבולט הוא לדעתי שבניגוד לכבוד האדם המופשט, צלם אלוהים מתייחס דווקא לאדם הקונקרטי על כל מלאות אישיותו. מתוך הבדל זה אציע את ההשתמעויות השונות הנובעות משתי התפיסות.

פרק שני

צלם אלוהים

—

בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֱתוֹ,
 זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם.
 (בראשית א, כז)

המקרא מתאר את האדם כבר בפרקו הראשון כיצור היחידי עלי אדמות שנברא בצלם אלוהים ובדמותו.¹ קביעה זו זכתה במרוצת הדורות לפרשנויות רבות שניסו לאתר את נקודת הדמיון בין האדם לאל, אשר בגללה נאמר עליו שהוא בצלם אלוהים. עמימותו של הביטוי הייתה כר פורה לפירושים רבים ומגוונים בנוגע למשמעותו של הפסוק במרוצת ההיסטוריה הפרשנית שלו. נראה שדעות רבות

1 בראשית א, כז-כז.

ביטאו את הסביבה התרבותית של המפרש בצירוף הבנות שונות בנוגע לטיבו של האדם מחד גיסא ולמאפייניו של האל מאידך גיסא.²

בדורות האחרונים סברו פרשנים שונים שהרעיון המקראי של בריאת האדם בצלם אלוהים שימש השראה לקביעת כבוד האדם כיסוד לזכויות האדם ולערך השוויון הנגזר ממנו. על פי פרשנות זו, בריאת האדם בצלם אלוהים השפיעה על התפיסה הרואה באדם יצור חריג בעולם הטבע ולכן מעניקה ערך ייחודי לכל אדם באשר הוא נברא בצלמו של האל. בכך נוצר שוויון עקרוני בין כל בני האדם שנבראו בצלם האל. רבים מצאו דמיון בין תפיסתו הדאוונטולוגית של קאנט, המרוממת את האדם מעבר לכל היצורים ומעניקה לו כבוד המחריגו מעולם הטבע, לבין התפיסה המקראית המדמה את האדם לאל ומבדילה באופן עקרוני בינו לבין יתר היצורים.

אף שאכן ישנו דמיון רב בין תפיסת כבוד האדם הקאנטיאני לבין צלם האלוהים המקראי, במיוחד בנוגע לתפיסת האדם כיצור חריג בעל ערך ייחודי, בדברים הבאים אצביע על כך שצלם אלוהים לפי פשוטו של מקרא ולפי הבנת חז"ל משקף תפיסה שונה מן התפיסה הקאנטיאנית בנוגע לערך האדם וכבודו. בעוד כבוד האדם הקאנטיאני מתבסס על הפשטת האישיות, הערך המוענק לאדם בשל היותו צלם אלוהים נובע מאישיותו הקונקרטית.

הטענה בדבר הדמיון בין האדם לאל אכן מרוממת את האדם וקובעת לו מקום ייחודי המחריגו מכל היצורים עלי אדמות. עצם בריאת האדם בסוף התהליך המסודר של הבריאה מציבה אותו בראש היררכיית הנבראים, אבל הכרתו בתואר "צלם אלוהים" מוסיפה לו נופך מיוחד אף מעבר לכך. האדם אינו מוצב רק בראשו של סולם רציף של יצורים אלא מוצג כשונה מהם באופן מהותי. חריגות האדם אינה משתקפת רק בתוכנו של הפסוק אלא גם בסגנונו:

2 ראו קליינס, צלם. שם, עמ' 55-56, הוא מציין ארבע שיטות לזיהוי צלם אלוהים: (א) כישרון רוחני; (ב) שליטה בשאר היצורים; (ג) יחסים בלתי אמצעיים עם האל; (ד) צורה חיצונית.

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

הפסוק מורכב משלוש צלעות מרובעות המקבילות זו לזו, סגנונו פיוטי, לשונו חגיגית ובעלת פתוס, וכל מאפייניו מעידים על חשיבותו הייחודית של האדם.³

פרשני המקרא וחוקריו נחלקו עד ימינו בשאלה אם הצירוף "צלם אלוהים" על פי פשוטו של מקרא חל על צורתו הפיזית של האדם המדומה לאל או על כוחותיו הרוחניים. דומה שהמילה האחרונה בעניין זה עדיין לא נאמרה.⁴ השאלה עד כמה צירוף לשוני זה משמר בתוכו את ראיית גופו של האדם כפסלו הפיזי של האל או שמא משמעותו מטפורית בלבד ניצבת בבסיס מחלוקתם של פרשנים רבים ותלויה בשאלות פרשניות רבות. אפשר לארגן את הפירושים השונים באמצעות חלוקתם לתפיסות המזהות את צלם אלוהים עם גופו הפיזי של האדם לבין תפיסות המניחות כישרון רוחני שלו כיסודו של צלם האלוהים שבו.⁵ דברכים שלהלן אתאר מחלוקת זו ואעדיף את התפיסה הרואה במכלול האחדותי של האישיות את צלם אלוהים.

הגישה הפיזית נקודת מוצא יסודית להצגת המחלוקת בין הגישות השונות היא משמעות המילה "צלם". הוראת המילה בשפות המזרח הקדום ובמקרא היא פסל.⁶ לכאורה, די בשימוש

3 קאסטו, בראשית, עמ' 35; יפת, בצלם, עמ' 30.

4 ראו ונהם, בראשית, עמ' 30; וסטרמן, בראשית, עמ' 150. נראה שדבריו של זה האחרון נכונים עד ימינו.

5 ראו קליינס, צלם, עמ' 55-56. הוא מחלק את התפיסות באופן שונה ומוסיף תפיסה רביעית, הרואה בכישרון הרוחני של האדם את צלם האלוהים שבו.

6 "צלם", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, טורים 733-735; "צלם", מילון תיאולוגי, כרך 12, עמ' 388; קליינס, צלם, עמ' 85; וסטרמן, בראשית, עמ' 146; גרובר, צלם, עמ' 81 (ראו שם, הערה 1, מקורות מילוניים); קנוהל, אמונות, עמ' 27, בעקבות גרובר. מבחינה אטימולוגית הביטוי קשור בשתי משמעותות: לחתוך או לחטוב, ובמשמעות אחרת, להחשיך. מתוך 17 הופעות של המילה "צלם" במקרא, ל-10 משמעות פיזית, השאר הן בבראשית, ועליהן נסוב הוויכוח (ונהם, בראשית, עמ' 29).

הכתוב במונח "צלם" כדי לבסס את טענת הגישה הפיזית, שהאדם הוא פסלו של האל בגופו ומייצג בדמותו הפיזית את אלוהים בעולם. לפי גישה זו, המילים "צלם" ו"דמות" זהות במשמעותן. הצירוף המקראי "בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ" (בראשית א, כו) מובן כפרשנות פנים-מקראית המזהה בין המילים.⁷ את בי"ת השימוש בצירוף "בצלם אלוהים" יש לפרש כבי"ת התמורה. האדם נברא "תמורת" צלם אלוהים, במקום פסל אלוהים.⁸ לפי הבנה זו, גופו של האדם משמש תחליף לפסלו של האל עלי אדמות. בניגוד למנהג האילי היוצר פסלים מחומרים דוממים שונים, גוף האדם החי משמש תחליף לפסלו של האל. התורה אומנם אוסרת עשיית פסלי כסף וזהב, עץ ואבן לצורכי פולחן, אבל רואה באדם גופו את פסלו של האל.⁹

לפי האוחזים בגישה זו, הפרשנות המופשטת של צלם אלוהים חדרה לישראל בהשפעת הפילוסופיה היוונית. פילוסופיה זו ראתה באל "מניע בלתי מונע" מופשט, ואין היא תואמת את עמדתו המקורית של המקרא, הרואה בו אישיות חיה פועלת ונפעלת.¹⁰ כתמיכה לכך הובאו דברי יחזקאל (א, כו), הרואה את ה' ולו "דְמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם", וחזיונות דניאל. מנגד, דברי ישעיהו, השוללים מן האל כל דמות (מ, יח): "וְאֵל מִי תִדְמִיּוּן אֵל וְמֵה דְמוּת תִּעְרְכוּ לוֹ", נתפסו כמייצגים עמדה מנוגדת לבראשית א.¹¹

כפי שנראה בהמשך, עמדה זו אינה נחלתם של חוקי מקרא מודרנים בלבד אלא מופיעה כבר בדברי חז"ל ויש לה ביטוי ברעות חלק מפרשני ימי הביניים. לפי

7 גרובר, צלם, עמ' 81-82, טוען ש"צלם" ו"דמות" הן מילים נרדפות. כך גם בארמית ובאכדית. כך סבור גם וסטרמן, בראשית, עמ' 146. ראו גם מילון תיאולוגי, עמ' 393. כך פירש גם רמב"ן על אחר.

8 גרובר, צלם, עמ' 86. לטענתו, האוח בי"ת במילה "בצלם" משמשת כבי"ת התמורה. לפי מילון תיאולוגי, עמ' 394, חילופי כ"ף ובי"ת אינם מובחנים ויש לראות בהן בי"ת המהות. לפי גישה זו, צלם אלוהים נוטה למשמעותו הרוחנית.

9 גרובר, צלם; קנוהל, אמונות, עמ' 27.

10 גרובר, צלם, עמ' 85.

11 ויינפלד, האל הבורא, עמ' 113, 123-126. הוא מבסס את דבריו על מוטיבים משותפים שהוא מוצא בספרות המזרח הקדום ועל המקבילה לטפרות הכוהנית במקרא. כפי שנראה בהמשך, גם אצל חז"ל משתקפת עמדה זו.

פרשנות זו, עליונות האדם על שאר היצורים ושלטונו בהם (המצוינים בבראשית א, פסוקים כו, כח) אינם מבטאים את מהות האדם אלא הם תוצאה של דמותו החיצונית.¹²

כנגד "הגישה הפיזית" הועלו טענות שונות; טענות המבססות על ראייה כוללת של המקרא, המוצאות בו רוח אחת, וטענות המתבססות על פרק א בבראשית ועל הפרקים הדומים לו.¹³ הטענות הלקוחות מן המקרא בכללותו מתבססות בעיקרן על כך שגם במקרא האל אינו בעל דמות גופנית ואין זו עמדה יוונית בלבד. אף שהאל המקראי רואה ושומע ומייחסים לו איברי גוף שונים, המקרא אינו מאפשר יצירת תמונה פיזית שלמה שלו. לכן אין כוונת תיאורים חלקיים אלו לייחס לאל גופניות אלא אישיות חיה.¹⁴ דברי ישעיהו שלא לאל אין דמות אינם עומדים בסתירה לבראשית א אלא הם פרשנות מעמיקה שלו. אפילו יחזקאל נזהר בלשונו ומייחס לאל רק "דמות כמראה אדם" ואינו רואה בו אדם ממש.¹⁵ האיסור לעשות פסל כתבנית האל וחוסר האפשרות לראותו (דברים ד, טו) נובעים מכך שאין לו דמות גופנית. לכן גם גוף האדם אינו יכול לשמש פסלו של האל.

הטענות המתבססות על פרק א בבראשית מצביעות על אופייה המופשט של האלוהות המשתקפת דווקא בפרק זה. אלוהים נבדל מן העולם ובוראו במאמר פיו כשהוא מחוצה לו. אין תיאור מוחשי שלו בכל הפרק ולא מיוחסים לו מאפיינים גופניים כלשהם. אופי מופשט זה של האלוהות המשתקפת בפרק א אינו מאפשר ייחוס גופניות לאל.¹⁶

12 ויינפלד, האל הבורא, עמ' 113.

13 טענות אלו מתבססות גם על המקורות הקרובים באופיים לפרק זה. ביקורת המקרא שייכה אותם למקורות הכוהניים. ישראל קנוהל מכנה ברוח חז"ל פרקים אלו "תורת כוהנים". הרב ברויאר קרא להם "בחינת שם אלוהים".

14 קליינס, צ'לם, עמ' 70-71. ראו גם רוזנצווייג, אנתרופומורפיזם. רוזנצווייג מצביע על כך שתיאורים חלקיים אלו של האל נועדו ביסודם להבליט את הקשר הדיאלוגי בין האל לאדם. במקום שבו אדם זועק ה' מתגלה כאוזן שומעת וכו'.

15 קליינס, צ'לם, עמ' 72; וסטרמן, בראשית, עמ' 158; ונהם, בראשית, עמ' 30. ראו שם טיעונים נוספים. הוא מסכם בכך שהתפיסה הגשמית של המונח צ'לם לא הוכחה.

16 קאסוטו, בראשית, עמ' 34-35. טענה נוספת מתבססת על מאפייני הפרקים הקרובים לפרק א. פרשנות אנתרופומורפית של האל אינה תואמת את אופיים של פרקים אלו.

בעלי הגישה הפיזית אינם נוטים להתייחס למקרא בגישה כוללת. לכן הם נדרשים בעיקר להתמודד עם הטענות בדבר אופייה המופשט של האלוהות בפרק א בבראשית ובפרקים הדומים לו. וינפלד, שאחז בתפיסה הפיזית, טען שלמרות הרציונליזציה של המבנה הספרותי של פרק א בבראשית, חומרי הגלם של הפרק הם גשמיים.¹⁷ ישראל קנוהל הגן על התפיסה הפיזית בטענה שיש התפתחות באופן התגלותו של האל בפרקים אלו מן המוחשי למופשט. לכן, אף שבפרקים אלו מתואר אלוהים בצורה מופשטת, בפרק א בבראשית הוא מתואר באופן גשמי. לדעתו, האל מתגלה במהלך ההיסטוריה בשמות שונים המצביעים על הפשטה הולכת וגדלה של התגלותו; בפרקים העוסקים בגילוי שם אלוהים ושם אל שדי לאדם הראשון ולאבות נוקט המקרא ביטויי האנשה בנוגע לאל, והאנשה זו הולכת ופוחתת כאשר הוא מתגלה למשה בשם הויה. כיוון שפרק א בבראשית מדבר בהתגלות אלוהים לאדם הראשון, עדיין יש בו התייחסות מגשימה לאל.¹⁸

הגישות הרוחניות
 הגישות הרוחניות חולקות על הפרשנות הפיזית למונח "צלם". לפי גישות אלו, אף שהוראתו המקורית של המונח בלשונות הכנענית והאכדית גשמית, יש להסיק ממכלול פרק א בבראשית ומן הפרקים הקרובים לו שחל שינוי בהוראתו. צל"ם במקרא שינה

ראו וסטרמן, בראשית, עמ' 150. לדעתי יש להוסיף לכך את העובדה שהתגלות כבוד ה' ב"בחינה" זו מתוארת כמראה "אש אוכלת" (שמות כד, יז) ולא כמראה אדם.

17 וינפלד, האל הבורא, עמ' 107.

18 קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 124-131. קשה לי לקבל הסבר זה, כיוון שגם לשיטת קנוהל מדובר במקור אחד שהאל המופשט ידוע בו מראש, אף שחליף התגלותו בהיסטוריה הדרגתית. קושי נוסף בתפיסה הפיזית הוא העובדה שגם הזכר וגם הנקבה הם בצלם האל. האם אפשר לומר שצלם האל מכיל שתי צורות שונות? תשובה אפשרית לכך היא שהאל רוחני אבל יכול להתגלות בצורות גופניות שונות, שהעיקרית בהן היא דמות אדם זכר (ראו קליינס, צלם, עמ' 72). ישראל תא־שמע מייחס עמדה דומה לרש"י ולחכמי אשכנז (ראו תא־שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 194, הערה 8). אפרים קרפוגל לעומתו טוען שדעתם של בעלי התוספות באשכנז הייתה מגוונת ורציונליסטית מכפי שמקובל לחשוב (ראו קרפוגל, בעלי התוספות).

את משמעותו המקורית הגשמית, ובצירוף "צלם אלוהים" הוא מבטא משמעות רוחנית.¹⁹ לכן יש להבין ביטוי זה כמטפורה ולא כמשמעו.²⁰

התפיסות הרוחניות, שאינן ממקדות את "צלם אלוהים" בגופו של האדם, חלוקות בשאלה מהי התכונה או מה הוא המרכיב האישיותי שבגללו הוכתר האדם כ"צלם אלוהים". צלם אלוהים התפרש בשלושה אופנים: תבונה, רצון חופשי והבחנה מוסרית, או שזירה של כל המאפיינים האלה יחדיו. נראה שפירושים אלו מעידים בעיקר על תפיסות שונות בנוגע למהות האדם. הדרך לקבוע מה הוא צלם אלוהים עוברת דרך זיהוי מאפיין מהותי לאדם וייחוסו לאל לאחר מכן כמקורו. בכל זאת יש לומר שגם פרשני פשט האמונים על קריאה זהירה וממושמעת של הכתובים הביעו עמדות אלו, ולא רק אנשי הגות ומחשבה שתפיסתם קודמת לפעמים לאופן קריאתם את הכתובים.

עמדה פרשנית רווחת רואה בתבונת האדם את צלם האלוהים שבו.²¹ אפשר לבסס זאת על ניתוח מאפייניו של פרק א בבראשית, המעידים על מגמתו. הפרק בכללותו מציב את התמדת הקיום של יצורי העולם כתכלית בריאתם, ורק האדם בהיותו צלם אלוהים חורג מכך. כיוון שחוכמת האדם היא הכוח היחידי שאינו פועל בשירות הקיום, היא צלם אלוהים שבו.²² האדם שווה לכל היצורים בגופו ובצרכיו, אבל שונה מהם בהיותו בעל תבונה. הדבר מתבטא בברכות שהאדם מקבל מאלוהים. הן מתפצלות לשתיים: הברכה הראשונה מעניקה לו את היכולת לפרות ולרבות, והשנייה מייעדת אותו לשלוט בבעלי החיים. הפרייה והרבייה (והאכילה שהתווספה בהמשך) נועדו להתמדת קיומו המיני (והפרטי, בהתאמה), ובכך הוא שווה לכל היצורים האחרים. לעומת זאת, הייעוד לשלוט בבעלי החיים

19 קאסטו, בראשית, עמ' 34-35.

20 קליינס, צלם, עמ' 74. הוא מעיר שגם באכדית ה"צלם" מופיע לעיתים בשימוש מטפורי. כנגד הטענה המטפורית ראו גרובר, צלם, עמ' 85. לטענתו, כיוון שהמשפטים אינם שמניים אי-אפשר לקרואם באופן מטפורי.

21 מי שפיתח זאת ביותר היה כידוע הרמב"ם במורה נבוכים א, א. להלן אחיחס לשיטתו ביתר פירוט.

22 ברואר, בראשית, עמ' 91.

ולכבוש את המציאות חורג מהתמדת הקיום כתכלית. ייעוד זה מתאפשר הודות לתבונת האדם, ולכן היא צלם האלוהים שבו.²³

גישה אחרת ממקדת את משמעות צלם האלוהים שבאדם ברצונו החופשי. יחזקאל קויפמן הסיק זאת, כדרכו, מהמקרא בכללותו. הוא קיבל את הטענה שבמקרא אין מגמה של הפשטת האל החותרת לסלק ממנו ביטויי הגשמה. המקרא מתמקד בהדגשת אחדות האל בניגוד לתפיסת ריבוי האלים הפגנית. עם זאת, לדעתו, תפיסת האחדות מובילה להשגבה של האל בניגוד לכל יצורי העולם ולא להפשטה שלו בניגוד למוחשיות. שאלת ההגשמה אינה מטרידה את המקרא, אלא היות האל נבדל מחוקיות העולם וחומרו והיותו בלתי תלוי בהם. לכן, האידיאה היסודית של המקרא היא הרצון האלוהי העליון והמוחלט של האל.²⁴

מכך הסיק שאף על פי ש"צלם אלוהים" מוסב גם על הממד החומרי של האדם, עיקר ההשוואה לאל הוא ביכולת האנושית להיחלץ מחוקיות העולם החומרי ולפעול מתוך חירות. האידיאה היסודית של המקרא היא הרצון האלוהי העליון והמוחלט של האל, וצלם האלוהים שבאדם הוא רצונו החופשי, המסוגל לחרוג מהחוקיות הכפויה על העולם.²⁵

גישה שלישית רואה בכישרונו המוסרי של האדם את צלם האלוהים שבו. לפי גישה פרשנית זו יש לקרוא את פרק ב בבראשית כמפרשו של פרק א, והיא מתמקדת בהקבלה בין שני הפרקים. "צלם אלוהים" של פרק א מתפרש כדיעת טוב ורע המיוחסת לאדם בפרק ב. לכן, ידיעת המציאות ויכולת הבחירה בתוכה הן ידיעת טוב ורע של האדם, המקבילה לידיעת אלוהים. צלם אלוהים משלב

23 שם, עמ' 94. הרב מרדכי ברויאר מזהה בשלוש הצלעות של בראשית א, כז ניגוד בין "צלם אלוהים" לבין "זכר ונקבה". שתי הצלעות הראשונות של הפסוק עומדות בניגוד לצלע השלישית. לדעתו, המקרא מתאר את אלוהים בתכונות אנושיות רבות: ראייה, שמיעה והזת יד ורגל, אבל לעולם לא בכוח המיני. לכן המיניות אינה כלולה בצלם אלוהים אלא בקיום, אשר בו האדם שווה לשאר היצורים. ראו גם וסטרמן, בראשית, עמ' 160; מילון תיאולוגי, עמ' 394.

24 ראו קויפמן, חולדות, עמ' 227, 232, 244.

25 כך פירש גם המלבי"ם על התורה, בראשית א, כו, ד"ה "ויאמר".

אפוא תבונה ורצון, ידיעה ובחירה חופשית, המתבטאים בעיקרם בכישרונו המוסרי של האדם.²⁶

מעבר לגישות מובחנות אלו ישנה גישה המצרפת את כל התכונות דלעיל יחדיו. לפי גישה זו, כדי להבין כיצד מייצג האדם את האל כצלמו יש לראות כיצד מוצג האל עצמו בפרק כולו. ראייה זו מאפשרת להכליל במונח "צלם אלוהים" תכונות אנושיות רבות, כולל רצון ותבונה. בפרק א כבראשית האל מדבר, מצווה ונותן שמות; הוא יוצר, רואה את העולם ומתבונן בו; הוא מבקש את הטוב ואת המושלם ופונה ליצורים ברוב דאגה. בקיצור, "אלוהים פועל מכוח דיבור ותבונה, הוא חופשי במעשיו וביצירתו, יש לו יכולות התבוננות ושיפוט והוא חש דאגה לברואיו".²⁷

כיוון שגם האדם ניחן בתכונות אלו, יש לראות בהן תכונות המכתירות אותו כ"צלם אלוהים". למרות כל זאת, בניגוד לאל, האדם פגיע ונזקק לאוכל. יש לציין שעל כל הנבראים האחרים נאמר שאלוהים רואה שהם טובים לאחר בריאתם. בניגוד לכך, לא נאמר על האדם שהוא טוב לאחר בריאתו. האמירה החותמת את הבריאה: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א, לא), לא נאמרה על האדם אלא היא מוסבת על מכלול הבריאה. הדבר נובע כנראה מכך שהאדם חופשי. לכן, יחד עם תכונותיו המקנות לו את הדמיון לאל הוא יצור לא מושלם ולא מוגדר, בניגוד לכל היצורים האחרים, דווקא בגלל החופש שלו.²⁸

כפי שניכר לעיל, פרשנויות אלו התבססו על מבט מקראי רחב ועל ההקשר המצומצם של הפרק בלבד. דומה שבהכללה אפשר לומר שהגישה הפיזית נוטה להדגיש את הקולות השונים הנשמעים מבין מקראות שונים ואילו הגישה הרוחנית נוטה למצוא רוח אחת בכל גיוני המקראות.²⁹ בכל זאת, דרך המלך הייתה לבאר

26 ראו אהוביה, בצלם. גם וסטרמן, בראשית, עמ' 157, סבור שפרק ב מתאר כסיפור את מה שפרק א מתאר כמושג ואין הבדל מהותי בין הפרקים, אבל מסקנתו בנוגע להקבלה זו שונה.

27 קאס, ראשית חוכמה, עמ' 17.

28 שם, עמ' 17-18.

29 מייצג בולט בין החוקרים של הגישה המוצאת רוח אחת במקרא בכללותו הוא יחזקאל

את משמעות "צלם אלוהים" על בסיס פרק א בלבד, או באמצעות הצבעה על מרכיב בפרק כמבטא מהותי של צלם אלוהים או באמצעות ראייתו כמכלול.

האדם כמכלול אחדותי דומה שהגישה הרואה בצלם אלוהים את האדם על מכלול אישיותו הרוחנית והגשמית היא

המשכנעת מכולם. מחד גיסא, פרשנות הצלם כשכל, נפש או רצון חופשי בלבד עומדת בניגוד לאנתרופולוגיה של המקרא, שאינה מכירה בתפיסה של טבע רוחני נפרד; מאידך גיסא, גם אלו שהתמקדו בגוף האדם כצלם אלוהים הודו בכך שאי אפשר להוציא ממנו את הממד הרוחני.³⁰ "צלם אלוהים" יכול להתייחס רק לאדם השלם ולא לחלק ממנו כיוון שהמקרא אינו רואה באדם יצור המורכב מגוף ונפש נפרדים אלא אישיות אחת. לכן נראה ש"צלם אלוהים" מתייחס לאישיות הכוללת גם את הגוף האנושי.³¹

נראה שהעמדה האחדותית יכולה להתקבל בדגשים שונים על רוב הדעות, אלא שהוויכוח הסמוי ביניהן נובע ביסודו מן השאלה אם נגזר ממנה ייחוס גופניות לאל. הגישה הפיזית, אף שעליה להודות שהאדם על מכלול כוחותיו הוא האדם של פרק א בבראשית, ממקדת את מושג הצלם בהיבט הגופני שלו, ולכן מייחסת גם לאל גופניות. לעומת זאת, הגישה הרוחנית, אף שהיא מודה בדרך כלל בכך ש"צלם אלוהים" כולל גם את ההיבט הגופני, אינה מייחסת לאל גופניות.

הוויכוח מתמקד אפוא בשאלה אם קביעת האדם כצלם אלוהים טומנת בחובה ייחוס גופניות לאל או לא. דומה שהדבר תלוי בשאלה עד כמה המונח "צלם" מצביע על האדם כהעתק של האל או שהוא רק ייצוג שלו. לכן, בניגוד לגישה הגופנית, המזהה בין המונחים "צלם" ו"דמות", לפי הגישה האחדותית יש הבדל

קויפמן. מנגד אפשר להעמיד את משה ויינפלד ואת ישראל קנוהל, המדגישים את ההבחנות. בחוך העולם האורתודוקסי, מו"ר הרב מרדכי ברויאר יישם בשיטת הבחינות שלו את החלוקה לתעודות על פי ביקורת המקרא. ראו עופר, הבחינות.

30 מילון תיאולוגי, עמ' 392.

31 קליינס, צלם, עמ' 57. ראו גם רש"ר הירש על התורה, כרך א, בראשית א, כז.

בין מונחים אלו. בצירוף "בצלמנו כדמותנו" באה המילה "דמות" לפרש שהצלם אינו זהה לאל אלא רק מייצג אותו.

הטענה שלפיה יש הבחנה בין המילים אינה קובעת שהן מתייחסות למרכיבים שונים של האדם, אלא שהמילה "דמות" מדייקת את המילה "צלם" ובכך קובעת שהצלם ייצוגי. צלם ייצוגי במזרח העתיק מתבטא למשל בכך שאל הפוריות יתגלם כשורף אף שאינו זהה לו.³² לכן צלם האל שבאדם אינו משמש רק צופן שרירותי לאל אלא מייצגו עלי אדמות בגלל תכונות מהותיות.³³ דמות אינה זהות אלא ייצוג של הזהות במקום שבו היא אינה נמצאת. לכן, אם רצון האל מתדמה באמצעות האחדות האנושית הוא ודאי רוצה את קיומה הגופני־נפשי בעולם.³⁴

דומה אפוא ששוררת הסכמה רחבה בין הפרשנים השונים שלפי פשוטו של מקרא, צלם אלוהים מתייחס לאדם על מכלול אישיותו הגופנית והרוחנית למרות הדגשים השונים בנוגע לביטוי של צלם זה. מכאן אפשר לשוב למחלוקת הבסיסית ולראותה כהתמקדות באספקט מסוים של האישיות המבטא את צלם האלוהים שבאדם ולא כעמדה בלעדית המוציאה את האחרות.

האדם במקרא הוא יצור אחדותי, ולכן האדם רוח־בשר־ודם הוא צלם האל. איברי האדם: ליבו, פיו וגפיו, משרתים את היכולות האלוהיות לחשוב, לדבר ולעשות.³⁵ צלם האלוהים עושה את האדם לאדם, והאדם לא יהיה אדם אם לא יהיה בצלם אלוהים. אין הדבר תלוי במרכיב מסוים באישיותו או במעשיו אלא בו כמכלול.³⁶

בניגוד לעמדה היוונית, המפצלת את האדם לשני מרכיביו ורואה בגוף רע הכרחי, הגוף לפי המקרא אינו הנושא את הנפש אף לא הכלא שלה אלא המבטא את הנפש ומביע אותה. הגוף הוא הצורה החיה של המהות האנושית, הביטוי ההכרחי

32 גם הרמב"ם מעיד על תפיסה כזו של האלילות. ראו פירוש המשנה לרמב"ם, עבודה זרה ג, ג, ואת מאמרה של חנה כשר, צלמים.

33 קליינס, צלם, עמ' 91-92; קאס, ראשית חוכמה, עמ' 16.

34 קליינס, צלם, עמ' 86-87.

35 שם, עמ' 59.

36 וסטרמן, בראשית, עמ' 150.

של הקיום האינדיווידואלי, אשר בו מתגשמת משמעות החיים האנושית. לכן, צלם האלוהים במקרא חייב אומנם להיות מובן מתוך הבנת הצלם במזרח הקדום, אבל אינו מצומצם למשמעותו הפיזית. המקרא בורר את המשמעויות המתאימות לגישתו הייחודית.³⁷

כדי להבין את מלוא המשמעות של הגוף האנושי כצלם אלוהים בלי לזנוח את כוחותיו הרוחניים אשתמש בתפיסתו של ויטגנשטיין בנוגע לאופן הטמעתן של משמעויות בתוך מילים. ויטגנשטיין טוען שלמילים יש תווי פנים שאנו מזהים בהם את משמעויותיהן: "הפיזיוגנומיה המוכרת של המילה, ההרגשה שהיא קלטה אל תוכה את משמעותה, שהיא ממש צלם המשמעות שלה עצמה".³⁸ לדוברי השפה המיומנים, המילים בצליליהן ובכיתוין החזותי מכילות את משמעויותיהן. דובר עברית אינו יכול לראות את המילה "כיסא" ולחשוב על נחל. משמעות המילה "כיסא" מוטמעת לתוכה. המילה "כיסא" היא צלם הכיסא. יתר על כן, המבעים הלשוניים נושאים ארומה ייחודית להם כשם ששמות אנשים מפורסמים ותמונותיהם משמשים מעין אייקון המכיל בתוכו גם את יצירותיהם.³⁹ המילים נטענות משמעות באמצעות שימושן בשפה המעוגנת בחיים הממשיים.⁴⁰

באופן דומה ואולי ראשוני יותר אי־אפשר לראות גוף אנושי חי ללא מטען המשמעות הספוג בו. ויטגנשטיין התפלמס עם התפיסה הקרטזיאנית, המפצלת את האישיות לגוף ולנפש בדרך פנומנולוגית.⁴¹ הפיצול הקרטזיאני בין סיבה נפשית לתוצאה פיזית נובע מראייה חיצונית, שאינה תופסת את הפעולה בדיוקה:

37 קליינס, צלם, עמ' 85; מילון תיאולוגי, עמ' 392.

38 ויטגנשטיין, מחקרים, סעיף 190 (ההדגשה שלי). בוויטגנשטיין, חקירות, עמ' 187, סעיף 568, הוא כותב בסוגריים "המשמעות כפיסיוגנומיה" בלי להסביר. ראו בן־דוד, חינוך, עמ' לו.

39 ויטגנשטיין העיד על עצמו שאינו יכול לומר "שוברט" בלי להרגיש שהמילה מתאימה לפניו של שוברט וליצירותיו. למילה "בטהובן" יש "חחושת בטהובן". ראו בן־דוד, חינוך, עמ' לז, הערה 82.

40 ראו שם, עמ' לז-לט.

41 בפסקה הבאה אני הולך בעקבות מלכיאל, כוונה, עמ' 112. ראו גם חדד, המעשה, עמ' 283-285.

”מה נותר כאשר אני מחסר את העובדה שזרועי מתרוממת מהעובדה שאני מרים את זרועי?”⁴² שואל ויטגנשטיין. תיאור הזרוע כמתרוממת משקף התבוננות אובייקטיבית כביכול בפעולה, אבל ”התנועה הרצונית מתאפיינת בהעדר הפליאה”⁴³. מי שמרים את ידו אינו מתפלא על התרוממותה כיוון שהוא יודע אותה ”מבפנים” והיא מכילה בתוכה את משמעויותיה. באופן דומה גם המתבונן מבחוץ מזהה את המשמעויות המוטמעות בפעולה. על הפנומנולוגיה לזהות את ”תווי פניה” של הפעולה ולא לנתק בינה לבין למשמעותה. המתבונן מבחוץ רואה את האדם מרים את ידו ואינו רואה יד מתרוממת. משמעות הפעולה ניכרת לו מתווי פניה החיצוניים.

תפיסת גוף האדם כצלם אלוהים אינה מפרידה בין גוף לנפש. המשמעויות של האנושי והאלוהי מוטמעות בגוף האדם ללא הפרד והן ניכרות בתווי הפנים והגוף האנושיים. משמעויות תנועות האדם ופעולותיו מוטמעות בתוכן, והמתבונן בהן יודע אותן אף שהוא מתבונן בהן מבחוץ. הרואה את הזולת רואה אותו בדומה לראייתו את עצמו מבפנים. הוא אינו רואה רובוט מתנועע אלא אדם חי שתווי גופו ופניו מכילים את אופקי המשמעויות המוטמעים בהם. אדם הרואה את זולתו באופן זה מעניק לו כבוד כמובן זה שהוא מזהה את ”המשקל הסגולי או עצמת הקיום המחייבים התחשבות”⁴⁴. בראייה מעין זו של האדם כצלם אלוהים טמון גם הממד הדיאלוגי שיש בו. ראיית הזולת על אופקיו הפנימיים מחייבת שיח המתייחס אל הזולת כאל ”אתה” המקביל ל”אני”.

האדם כבן שיח

הפסוקים המתארים את תכלית בריאת האדם לצד הגדרתו כצלם אלוהים מעוררים שאלה בנוגע ליחס ביניהם. מה היחס בין הגדרת האדם כצלם אלוהים לבין הצבת תכליתו לשלוט בשאר הברואים?

42 ויטגנשטיין, חקירות, עמ' 197, סעיף 621.

43 שם, עמ' 199, סעיף 628.

44 שביד, כבוד האדם, עמ' 394.

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים
וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ
וַיְרֹדוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבְעֹוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ
(בראשית א, כח).

פסוקים אלו הובילו פרשנים רבים לראות בשליטת האדם על בעלי החיים ועל העולם הארצי בכללותו ביטוי לצלם אלוהים עצמו. כפי שראינו לעיל, יש שגזרו מכך את המשמעות הרוחנית של צלם אלוהים. אם שלטון האדם על בעלי החיים הוא ביטוי לצלם אלוהים, כי אז צלם אלוהים הוא חוכמתו, רצונו החופשי או מראהו המאפשרים את השליטה.⁴⁵

במהלך העשורים האחרונים התגבשו שתי פרשנויות מרכזיות ל"צלם אלוהים" המתמקדות בפסוקים אלו.⁴⁶ הפרשנות הראשונה המשיכה את הקו הרואה באדם את מייצגו של האל עלי אדמות, אבל הדגישה את ייפוי הכוח שניתן לו לשלוט על החלק הלא אנושי של העולם. פרשנות זו רואה בשליטת האדם את הביטוי המרכזי לצלם אלוהים.

לפי הפרשנות השנייה, הדומיננטית יותר, צלם אלוהים מתבטא אומנם בשליטה בבעלי החיים, אבל אינו זהה לה. לשיטה זו יש להבין את צלם אלוהים מתוך יחסי האל והאדם ולא במסגרת יחסי האדם עם העולם. לכן יש להתמקד בעצם הפנייה הייחודית של האל אל האדם בכרכה זו ולא בתוכנה. עצם העובדה שהאל פונה אל האדם בדברים בכרכתו,⁴⁷ בניגוד לשאר בעלי החיים,⁴⁸ מבליטה את ייחודו כבן שיח לאל והיא הביטוי העמוק יותר לצלם האלוהים שלו. תוכנה של הכרכה הקובעת את שליטת האדם בבעלי החיים משני למסגרת הדיאלוגית שכתוכה היא נאמרה.

45 יש אף שהרחיקו לכת וזיהו את צלם אלוהים עם השליטה עצמה. ראו קליינס, צלם, עמ' 96.

46 ראו מילון חיאלוגי, עמ' 392.

47 "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ" (בראשית א, כח).

48 "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ" (שם, כב).

“צלם אלוהים” מתבטא אפוא ביכולתו של האדם לנהל דיאלוג עם האל בבחינת “אני אתה”, ביכולתו ליצור שותפות המאפשרת כניסה ליחסי גומלין. פירוש זה מתיישב עם הטענה שצלם אלוהים אינו מתאר תכונה כלשהי השייכת לאדם אלא את האדם עצמו. אבל היא מוסיפה שאין מדובר באדם עצמו במנותק מן האל, אלא צלם אלוהים מתייחס לברכה השורה עליו מן האל, המתבטאת בכך שהוא יכול בחירותו העצמית – בניגוד לבעלי החיים – להיות שותף לאל ואחראי כלפיו. ייחודו של האדם כצלם אלוהים מתבטא בראש ובראשונה ביכולתו הדיאלוגית. צלם אלוהים אינו מדבר על משהו השייך לאנושיות אלא על האנושיות עצמה, וזו לפי טיבה היא בת שיח.⁴⁹

פרנץ רוזנצווייג פיתח תפיסה זו בנוגע לצלם אלוהים. לדעתו, הרעיון הדיאלוגי רמוז כבר בשלב תכנון בריאת האדם. האדם הוא היצור היחיד שקודם בריאתו מתוארת כוונת האל בנוגע אליו ומפרטת את תכליתו. האל מביע את כוונתו לברוא את האדם כבר בשיח הפנימי שהוא מנהל עם עצמו ולכן אינו נוקט לשון יחיד אלא לשון רבים בהתייחסו אל עצמו.⁵⁰

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ
וַיִּרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֶמֶשׂ
עַל הָאָרֶץ (בראשית א, כו).

לדעת רוזנצווייג, אמירה זו בלשון רבים מבטאת את האפשרות לדיאלוג, הנמצאת בראשוניותה באל עצמו. האל מדבר לשון רבים ב“נעשה אדם” כיוון שהוא כולל את ה“אתה” בתוך ה“אני” שלו כבר בשלב המחשבה על בריאת האדם.

בבריאת האדם כצלם אלוהים הוא יוצר עצמיות אחרת, סופית, המקבילה לעצמיותו האינסופית של האל. עצמיות שיש לה שם פרטי, בניגוד לשאר בעלי החיים שנבראו כמין, ורק היא כשירה להיפתח לדיאלוג עם האל ועם בני אדם

49 ראו קליינס, צלם, עמ' 60; וסטרמן, בראשית, עמ' 150-151; מילון תיאולוגי, עמ' 393, 395. המילון התיאולוגי רואה בפירוש זה פירוש בלעדי העונה על כל הקשיים.

50 לסיכום ההסברים בנוגע ללשון ריבוי זו ראו קליינס, צלם, עמ' 62-69.

אחרים בבוא העת.⁵¹ תפיסה דיאלוגית זו שוללת את ראיית המצוות כציות בלבד לדבר האל. היא מכילה בתוכה את הרעיון שהאדם יכול להבין את דבר האל ולקיימו מתוך בחירה והזדהות.⁵²

בסיכומה של סקירה זו נראה שאפשר להצביע על שתי מסקנות מרכזיות בנוגע למשמעותו של צלם אלוהים במקרא. ראשית, הוא מתייחס למכלול האישיות האנושית ולא למרכיב אחד שלה. האישיות הקונקרטיית על מכלול תכונותיה הרוחניות והגופניות היא צלם אלוהים של האדם החי בארץ; שנית, לאישיות זו אופי דיאלוגי המאפשר שיח בין האל לאדם ומתוך כך בין אדם לאדם.

51 רונצווייג, כוכב, עמ' 188, 207. האדם כולל לפי רונצווייג שני קטבים: אופי נתון ורצון חופשי. העצמיות היא הבחירה של האדם באופיו הסופי כפי שהוא ולכן היא סגורה ואילמת. האדם המאשר ברצונו הממרה את הגורל שהוטל עליו הוא העצמיות המורכבת מאופי וממרי. אבל האדם ייפתח לדו-שיח עם האל אחרי שייחווה את אהבתו. ראו נאמן, אמר ואש, עמ' 35-42. בנוגע לפשוטו של מקרא ראו גם וסטרמן, בראשית, עמ' 157.

52 בכך גם אפשר למצוא את הגרעין העמוק המתנגד לכפיית המצוות בחוך התפיסה הדתית. ראו להלן בפרק העוסק בכפיית מצוות וראו קורן, צלם.

פרק שלישי

ערך האדם

—

מתוך ההבנה שהביטוי "צלם אלוהים" מציין ביסודו יחס בין שני מוקדים – במוקד אחד נמצא אלוהים ובשני נמצא האדם – יש להבין את האלוהי כמהות המפולשת בכל אישיות האדם על כל רבדיה. צלם האלוהים מהדהד בכל מרכיביה של האישיות האנושית אף שאפשר שאין הוא מהדהד בהם בעוצמה שווה. תפיסה זו מעניקה ערך לכל מרכיבי האישיות: הרוחניים והגשמיים, ומאפשרת גמישות בנוגע ליחסים הפנימיים ביניהם.

האדם גופו מהדהד ערך הנמצא מעבר לנסיבות ולמצבי העניינים. ויטגנשטיין מציין שהאתיקה היא חקירה כללית בשאלה "מה בעל ערך?" ולא רק בשאלה "מה טוב?". כל שיפוט ערך יחסי הוא היגד עובדתי המשווה בין מצבי עניינים שונים.

באתיקה וברת יש היגדים של ערך מוחלט. אפשר לחוש בערך יחסי באמצעות השוואתו למשהו אחר, אבל איך אפשר להעניק ערך לדבר בכל מצב עניינים עובדתי? לדעתו, האתיקה והדת עושות שימוש לא תקין בשפה כאשר הן מעניקות לאדם ערך בכל מצב עניינים. לכן משתמשות שתיהן בדימויים כדי להביע ערך זה, אבל אלו דימויים שאין עובדות מאחוריהם. בשפה הדתית משתמשים במונח "אלוהים" כדי להביע דימויים אלו.¹ הקביעה שהאדם הוא "צלם אלוהים" מטמיעה בו ערך קבוע שאינו משתנה עם שינוי מצב העניינים העובדתי כיוון שערכו המוחלט של האל מהדהד בו תמיד.

תפיסת מעמדו המיוחד של האדם כפי שהמקרא מציג אותו נמצאת בעמדת התגוננות היום. היא מותקפת כדעה קדומה אנתרופוצנטרית בפי חסידיו וכויות בעלי החיים. יש התוקפים אותה מן העמדה האבולוציונית בכך שהאדם אינו שונה באופן מהותי מבעלי החיים ויש הרואים בה עמדה מוסרנית שנועדה לנצל את בעלי החיים.² גם תפיסת כבוד האדם, המניחה שוני מהותי בין האדם לשאר היצורים, נמצאת במגננה, ויש הסבורים שהיא לא תצליח לשרוד את התפיסה הדרוויניסטית.³ יש המזהים עמדה זו כתוצאתו של מהלך שהחל בקופרניקוס, עבור דרך שפינוזה, מרקס ודרוויין וכלה בניאודרוויניזם, בגלל תפיסת האדם כמונחים פיזיולוגיים כאורגניזם דטרמיניסטי שאינו מובחן משאר יצורי העולם.⁴ בתפיסות אלו נקבע ערך האדם באופן יחסי למצבי העניינים שבהם הוא נתון.

החיפוש אחר מאפיין ייחודי המחריג את האדם באופן מהותי משאר היצורים עלי אדמות נתקל בתפיסה מדעית המסבירה גם מאפיין זה כחלק מן הטבע. קאנט סבר שתבונתו של האדם היא המאפיין הקובע את ערכו החריג משאר היצורים ומעניק לו כבוד. התפיסה המדעית לעומת זאת רואה גם בתבונה מרכיב אימננטי של המציאות על שלל הופעותיה ולכן מתקשה לזהות באדם שונות מהותית החורגת

1 ויטגנשטיין, הרצאה.

2 קאס, ראשית חוכמה, עמ' 16.

3 ראו סטטמן, כבוד, עמ' 554, הערה 45. הוא מציין את ג'יימס ריצ'לס כבעל עמדה זו ומצביע על השלכותיה בנוגע להיחר להפסיק חיי אדם ובנוגע לתביעת הזכויות של בעלי חיים.

4 זקס, השותפות, עמ' 103-120.

משאר היצורים. האדם נבחן בתוך מצבי העניינים הטבעיים ובשל כך מאבד את ייחודיותו ואת ערכו.

הרעיון של צלם אלוהים אינו מצביע על מרכיב מסוים באדם שבגללו הוא שונה באופן מהותי משאר היצורים. התפיסה של צלם אלוהים מחריגה את האדם באופן מהותי משום שהאלוהי המדהד באישיותו כפי שהיא. ערכו של האדם אינו נגזר מתכונה מסוימת המאפיינת אותו אלא מעצם האמונה שהוא מבטא באישיותו דבר הנמצא מעבר למצבי העניינים בטבע. החיים האנושיים עצמם על שלל ביטוייהם משקפים את האלוהי שמעבר להם ולכן יש לאדם ערך חריג. התפיסה המדעית הבוחנת את האדם בתוך ההקשר שבו הוא נתון מחמיצה את הממד האלוהי הנמצא מעבר להקשרים אלו. בניגוד להתליית ערכו של האדם במרכיב מסוים של אישיותו, הממד האלוהי הנמצא מעבר לאישיותו אינו ניתן להוכחה או להפרכה. ערך האדם הנגזר מן האלוהי המדהד בו משמש נקודת מוצא אתית ולא מסקנה מדעית.

שִׁפְךָ דָם הָאָדָם, בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ,
כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם
(בראשית ט, ו)

המסקנה המעשית הראשונה המפורשת בתורה
מכך שהאדם נברא בצלם אלוהים היא האיסור

ערך החיים

לשפוך את דמו ולפגוע בחייו.

שִׁפְךָ דָם הָאָדָם, בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ,
כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם (בראשית ט, ו).

האיסור לשפוך דם אדם מנומק בכך שהוא נברא בצלם אלוהים. איסור זה שוויוני ומתייחס לכל אדם באשר הוא צלם אלוהים.⁵ גם חז"ל פירשו איסור זה כאיסור

5 ראו מישר, בדמותו, עמ' 319, 325. לדעתו, הקביעה שהאדם נוצר בצלם אלוהים לא נועדה אלא להסביר את האיסור לשפוך דם אדם. היא לא נועדה לייצר עיקרון תיאולוגי אלא לציין מהות אנתרופולוגית חברתית של האדם. "בכל אדם באשר הוא טמון משהו

אוניברסלי והחילוהו על כל בני האדם ולכן הוא אחד משבע מצוות בני נוח המחייבות את כלל האנושות.⁶

הקשרו המקראי של איסור זה מאיר את משמעותו. לאחר החרבת העולם במבול ובריתו מחדש מקים אלוהים ברית עם נוח. נוח הוא האדם הראשון של העולם החדש. ברית זו מתחשבת בשינויים שחלו בעולם החדש לעומת זה הישן שחרב. בעולם הישן כל היצורים החיים חיו בהרמוניה וניזונו מן הצומח בלבד (בראשית א, כט-ל), ואילו בעולם החדש פסקה ההרמוניה והחלה מלחמת קיום והישרדות. בשל כך הותרה אכילת בשר בעלי חיים (בראשית ט, ג), והעולם כולל בתוכו גם מאבקי הישרדות שיש בהם הרג ושפיכות דמים.

למרות זאת ודווקא משום כך הוטלו מגבלות על פגיעה בחיים, משום קדושתם. הגבלות אלו הוטלו לא רק בנוגע לחיי אדם אלא גם בנוגע לחיי בעלי החיים. לאדם הותר לאכול מבשר בעלי החיים אבל נאסר עליו לאכול "בְּשָׂר [בעל חיים] בְּנִפְשׁוֹ דָמוֹ" (בראשית ט, ד). נאסר עליו לאכול בהמה כל עוד חייה מקננים בה, כל עוד נפשה בה. חז"ל פירשו איסור זה כאיסור אכילת "אבר מן החי", דהיינו, איסור אכילת איבר מבעל חיים קודם שהומת. דבריהם קרובים לפשוטו של מקרא, האוסר את אכילת דמו של בעל החיים משום ש"הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ" (דברים יב, כב).⁷

טעמו היסודי של איסור זה הוא ערך החיים באשר הם, אף ערך חיי בעלי החיים.⁸ לכן הותר לאדם לאכול את בשר בעלי החיים אבל לא הותר לו לאכול את דמם, המייצג את כוח החיים שבהם. האידיאליזציה המוסרית של העולם הראשון

מאלוהים" ולכן אסור להורגו. לכן אין להסביר עיקרון זה על רקע האיסור לעשות פסל אלא כחלק מתפיסת השוויון האנושי.

6 ראו חוספמח, עבודה זרה ח, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 473).

7 ראו ראב"ע בראשית ט, ו.

8 ראו וסטרמן, בראשית, עמ' 464-465. רמב"ן (בראשית ט, ד) סבור שלפי פשוטו של מקרא מדובר באיסור אכילת דם עם הבשר "כי נפש כל בשר דמו הוא". מילגרם, ויקרא (עברית), עמ' 105: "הדם הוא מהות החיים, שייך רק לאלוהים ולא לבני אדם". קאס, ראשית חוכמה, עמ' 164-165, רואה בכך בעיקר יחס של כבוד לחיים ולא רק חמלה לסבלם של בעלי החיים. ראו מישר, בדמותו, עמ' 314, הרואה בפרק ט בראשית יסוד לאיסור אכילת הדם בויקרא יז.

שחרב, שבו אסור היה לפגוע בקדושת חיי כל היצורים, התחלפה בדרישה מוסרית צנועה יותר, אשר בה ההישרדות תובעת פגיעה בחיי יצורים חיים אבל קדושת החיים תובעת להציג גבול לפגיעה זו. מותר לאכול את גופו של החי אבל אסור לאכול את נפשו, את חייו.

יוצא מן הכלל הוא האדם, שהריגתו נאסרה באופן מוחלט הן על בעלי החיים הן על האדם (בראשית ט, ה). למרות ההיתר המוגבל להרוג בעלי חיים (כדי לאכול את בשרם) חורג האדם משאר בעלי החיים ואין היתר לפגוע בחייו. אף שלחיים באשר הם יש ערך המתבטא בהגבלת הפגיעה בהם, לחיי האדם ערך ייחודי. התורה מנמקת טענה זו בכך שהאדם נברא בצלם אלוהים. לפי נימוק זה, בפגיעה בחיי אדם יש משום פגיעה עקיפה באלוהים. אפשר להבין זאת כפגיעה סמלית באל כיוון שהאדם מייצגו, אבל נראה שיש להבין זאת כפגיעה באל הנוכח במובן מסוים באדם גופו.

הגדרת הרצח כשפיכות דמים מדגישה את התפיסה האחדותית של האישיות כצלם אלוהים. הדם המפולש בכל הגוף ומחיה אותו הוא החיים עצמם, המתבטאים באישיות בכללותה. צלם אלוהים מפולש בכל האישיות ומתבטא גם בגוף האנושי עצמו. תפיסה זו רואה בכישוריו המרובים של האדם ובעושר תכונותיו ביטויים פרטיים לחיים הקמאיים הזורמים בגופו. לא החוכמה ולא הרצון החופשי, לא הרגש ולא הדמיון הם צלם אלוהים שבו, אלא החיים הקודמים לכול ומתגלים בחוכמה, ברצון החופשי, ברגש ובדמיון ואף בגוף – אופני ההבעה המגוונים של האישיות האנושית.

מבנה הפסוק "שֶׁפֶךְ דַּם הָאָדָם, בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט, ו) גוזר איסור או חובה מתוך ערך האדם. מבנה זה חורג מן האופן הרגיל שבו מנסחת התורה את מצוותיה. בדרך כלל היא פותחת במצוות (חובות), ומתן אפשר לפעמים להבין מה הם הערכים או הזכויות העומדים בבסיס חובות אלו. "לא תִרְצַח" (שמות כ, יב) – ומכאן אפשר לקבוע שלחיי אדם יש ערך (או זכות לחיים); "לא תִגְנֹב" (שם) – ומתוך כך נקבע ערך הקניין (או זכות הקניין).

בניגוד לכך, בפסוק זה מבהירה התורה שהאיסור לשפוך דם אדם נובע מצלם האלוהים שבו. כביכול יש לו לאדם מהות עובדתית־מטפיזית התובעת הגנה ואוסרת על פגיעה בה. האיסור לשפוך את דם האדם נובע מערכו הייחודי. במובן

זה אפשר לומר שצלם אלוהים שבאדם אוצר בחובו זכויות מוגנות שמהן נגזרות חובות. הערך היסודי המוגן על ידי ציווי יסודי זה הוא החיים עצמם כאשר הם יסוד הכוחות האנושיים כולם.

ייתכן שנימוק זה מבטא תפיסה דאונטולוגית שממנה נגזר "שוויון אנושי רדיקלי ביחס לערך חיי אדם".⁹ כיוון שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים אי-אפשר לקבוע מדרג יחסי לערכם, ולכן ערך חייהם שווה. שוויון זה משתקף גם במבנה הכיאסטי של האיסור ועונשו.¹⁰ שלוש המילים המתארות את הרצח מקבילות במדויק לשלוש המילים המתארות את העונש, בסדר מהופך:

שִׁפָּךְ דָם הָאָדָם – בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ (בראשית ט, ו).

מבנה זה משקף את התביעה לנהוג במידה כנגד מידה – לעשות לרוצח בדיוק מה שעשה הוא. בכך מובלט שוויון הערך בין חיי הרוצח לחיי הנרצח ללא שום התייחסות להבדלים הפרטיקולריים ביניהם. השוויון בערך חייהם, בהיות שניהם צלם אלוהים, מכתוב מסקנה מדויקת זו. קדושת חיי האדם ושוויונם נובעים מהיותם צלם אלוהים.¹¹

משה גרינברג,¹² שניתח את החוק הפלילי המקראי בהשוואה לחוקי המזרח הקדום, הגיע למסקנה שהחוק הפלילי של המקרא משקף תפיסת אדם שונה לחלוטין מזו של החוק הפלילי שרווח במזרח הקדום. בחוקי המזרח הקדום ניתן עונש מוות גם על הריגת אדם וגם על עבירות רכוש חמורות. נוסף על כך, בשני המקרים (גם

9 קאס, ראשית חוכמה, עמ' 170.

10 קאסוטו, בראשית, עמ' 87.

11 השאלה כיצד אפשר להרוג את הרוצח אם גם הוא בעל צלם אלוהים חידון בהמשך. א"ב יהושע מנגיד בין "צלם אלוהים" לבין סיפור קין והבל. הוא מפרש שעל פי סיפור קין והבל, בני האדם אינם שווים מלכתחילה לפני האלוהים, בגלל פנימיותם השונה. לעומת זאת, צלם אלוהים מציב קו דמוקרטי וחיצוני יותר, אשר בו נבחנים כולם באופן שווה. יש צלם אחד, ואין חשיבות לאישיות שמאחוריו. המעשים קובעים את היחס השווה לכול. ראו יהושע, קין, עמ' 42-43. לפי פרשנותי, הפגיעה בחיים היא ההנמקה לשוויון ולא המעשה בלבד.

12 גרינברג, החוק הפלילי. כנגדו ראו ליונסטס, ניאוף. לתגובה התומכת בגרינברג ראו ויינפלד, לתפיסת החוק.

ברצח וגם בגנבה) אפשר היה להמיר את עונש המוות בתשלומי כופר. אפשרות ההמרה מצביעה על כך שחיי אדם נתפסו באמות מידה כלכליות. מתוך הערכה כלכלית זו של חיי האדם לפעמים נתבע הרוצח למסור בני אדם אחרים הנתונים למרותו תמורת הנרצח.

מסקנתו מכך היא שבחוקי המזרח הקדום לא היה הבדל מהותי בין ערך חיי האדם לערך הרכוש וששניהם נבחנו מנקודת מבט כלכלית. לכן גם רצח אדם וגם הריגת בהמה נתפסו כפגיעה ממונית חמורה שעונשה מוות, אבל דווקא משום שהפגיעה היסודית ממונית אפשר להמירה בפיצוי ממוני, בכופר. הטבלה להלן מדגישה את השוויון בין שני סוגי העבירות בחוקי המזרח הקדום.

המרה	עונש	
כופר ממוני	מוות	עבירת רצח
כופר ממוני	מוות	עבירת רכוש

בניגוד לכך, בחוק המקראי ישנה הבחנה חדה בין עבירת רצח לעבירת רכוש. העונש על רצח אדם הוא מוות ואינו ניתן להמרה בכופר, והעונש על עבירת רכוש הוא פיצוי ממוני בלבד ואין עליה עונש מוות. הטבלה להלן מדגישה את ההבדל בין שני סוגי העבירות בחוקי המקרא.

המרה	עונש	
אין אפשרות לכופר	מוות	עבירת רצח
אין צורך בכופר	ממון	עבירת רכוש

מסקנתו של גרינברג היא שהמקרא, בניגוד לחוקי המזרח הקדום, ראה באדם ישות נבדלת שאי-אפשר להעריך את תמורתה באמצעות ממון. רוצה לומר, ערכו של האדם אינו ניתן למדידה, והוא מופקע לחלוטין מעולם הרכוש. הרי לנו ביטוי משפטי קדום לתפיסה דאונטולוגית של חיי האדם. בניגוד לשאר הדברים עלי אדמות, שבהם אפשר לסחור ולהמיר את ערכם זה בזה, לחיי האדם אין תמורה או

ערך חלופי. תפיסה זו מזכירה כמובן את עמדתו של קאנט, שראה באנושיות ערך תכליתי שאסור להפכו לאמצעי.

לכן לדעת גרינברג אי-אפשר במבט מעמיק לראות את חוקי המקרא כנמצאים ברצף אחד עם החוק הפילי במזרח הקדום. למרות הדמיון החיצוני בין חוקי המזרח הקדום לחוקי המקרא, תפיסת האדם המקראית הייתה מהפכה רעיונית המשתקפת בדפוסי החוקים המקראיים.

גרינברג ראה בכיטולו המעשי של עונש המוות בתקופת חז"ל, כפי שנראה להלן, מיצוי של תפיסת האדם המקראית שלפיה אין ערך ותמורה לחיי האדם.¹³ כיוון שהמקרא ראה בחיי האדם ערך מוחלט, הפסוק התובע את הריגת הרוצח מכיל לכאורה סתירה פנימית. אם כל אדם נברא בצלם אלוהים וכל שפיכות דמים היא פגיעה בצלם זה, כיצד אפשר לפגוע בצלם האלוהים של הרוצח בהריגתו?¹⁴ לכן לדעתו הטילו חכמים מגבלות פרוצדורליות רבות על הליך ההרשעה של הנידון למוות ובכך הביאו לכיטול העונש. מהלך מגמתי זה נועד לדעת גרינברג להגשים את תפיסת ערך האדם המקראית שכל הריגת אדם פוגעת בצלם אלוהים. עם זאת, בגלל ערכם המוחלט של חיי אדם הם לא ראו שום אפשרות להמיר את עונש המוות בעונש כספי.

דומני שהניתוח המושגי של צלם אלוהים שהוצג לעיל אינו מחייב מסקנה זו. אומנם לאדם ערך חריג, אבל לא ערך מוחלט. רק לאלוהים ערך מוחלט. לאדם ערך החורג מן הטבע בשל היותו צלם אלוהים, אבל לו עצמו אין ערך מוחלט. לכן האיסור המקראי לרצוח אדם אינו מוחלט, ולפעמים יכולה להיות הצדקה להריגת אדם לשם מימוש הצדק. זהו כנראה ההסבר לצייוי המקראי. חז"ל צמצמו עד כדי כיטול את עונש המוות ובכך העצימו את ערך החיים, אבל אין להסיק מכך בהכרח שהם העניקו להם ערך מוחלט.

13 גרינברג, ערך האדם, עמ' 19.

14 כבר קאטוטו (בראשית, עמ' 87), מעיר על סתירה זו. הוא מציע שהדבר נובע מכך שהרוצח איבד את צלם אלוהים שבו. אם דבריו נכונים, כיטול עונש המוות מבטא תפיסה מנוגדת, אשר בה צלם אלוהים קיים גם אצל הפושע.

חביב אדם שנברא בצלם
(אבות ג, ד)

כאמור, פרשני המקרא וחוקריו הצביעו על כך שלפי פשטי המקראות צלם אלוהים כולל גם את גופו של האדם. חוקרי ספרות חז"ל הראו שתפיסה זו מופיעה גם בדברי חכמים. חז"ל המשיכו את התפיסה המקראית האחרותית, ולשיטתם הצלם הוא האדם על מכלול מרכיביו הגופניים והנפשיים.¹⁵ הם לא נרתעו מלראות את גוף האדם כצלם אלוהים¹⁶ אף שצלם אלוהים אינו מתמצה בגוף ובתבניתו. נטייה זו יש להסביר לאור האנתרופולוגיה המוניסטית שלהם, המזהה את האדם עם הווייתו הקונקרטי. "בהוויה זו מתלכדים אישיותו, תודעתו, תחושותיו ובקיצור כל מרכיביו המנטליים. כל אלה הם גם חלק בלתי נפרד ממושג הצלם".¹⁷

הלל ראה בהליכה לשירותים ולבית המרחץ מצווה כיוון שיש בה ניקוי הגוף ורחיצתו. הוא נימק זאת בכך שהגוף הוא צלם אלוהים:

תדע לך שהוא כן.
מה אם אוקיינית [פסלים] העומדות בפלטיות של מלכים,
הממונה עליהם להיות שפן וממרקן
המלכות מעלה לו סלירא [משכורת] בכל שנה ושנה,
ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות,
אנו, שנבראנו בצלם ודמות,
שנאמר: "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט, ו),
על אחת כמה וכמה (אבות דרבי נתן, נוסחה ב, ל [מהדורת
שכטר, עמ' 66]).

15 אורבך, חז"ל, עמ' 190-192.

16 גושן-גוטשטיין, הגוף, עמ' 172-173, טוען שבכל ספרות חז"ל אין אף לא ביטוי אחד של התנגדות לטענה שלא כל גוף או צורה ולכן צלם אלוהים שבאדם מתייחס לגופו. ראו הנשקה, בצלם דמות, עמ' 123-124, המסתייג מטענה גורפת זו.

17 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 333.

בשמירה על בריאות ועל ניקיון הגוף יש מצווה, שכן גוף האדם משמש "אייקון" לאל, במקביל לפסלים שנעשו בתבנית המלך. כשם שהממונה על מירוק ועל ניקוי פסלי המלך המוצבים בארמון מקיים את מצוות המלך וראוי לשכר על כך, כך האדם השומר על גופו מקיים מצווה ויבוא על שכרו.

ר' עקיבא, ממשיך שיטתו של הלל, הדגיש גם הוא את התפיסה שלפיה כל בני האדם נבראו בצלם אלוהים.¹⁸

הוא [ר' עקיבא] היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם.
 חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם,
 שנאמר: "בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט, ו)
 (אבות ג, ד).

אמירה אוניברסלית זו מדגישה את חביבותם של כל בני האדם בגלל בריאתם בצלם אלוהים. כפי שנראה להלן, רבי עקיבא הדגיש את החומרה שיש בהריגת אדם וראה בה "מיעוט הדמות", דהיינו, פגיעה באל עצמו. הכללת גוף האדם בצלם אלוהים מרחיבה את איסור הפגיעה בחיי אדם ואוסרת גם את הפגיעה בגופו. כיוון שגוף האדם מייצג גם הוא את האל עלי אדמות, כל פגיעה בגוף יש בה משום פגיעה באל.

השלכותיה של תפיסה זו, הרואה במכלול האישיות הכוללת אף את גופו של האדם כצלם אלוהים, רחבות ביותר. לכאורה, המסקנה המתבקשת – מעבר לחובתו של כל אדם לדאוג לגופו ולבריאותו – היא שכל פגיעה וחבלה בגוף האדם פוגעות בצלם אלוהים שבו. האיסור לחבול ולפגוע בגופו של אדם נגזר מכך שפגיעה זו היא פגיעה באל. דומה שהביטוי הכולט ביותר לכך הוא שחכמים עיצבו את דיני העונשים מתוך מאמץ להימנע מפגיעה בגופו של האדם.

משה הלברטל הצביע על כך שחז"ל עיצבו מחדש את עונשי המוות שבית הדין גזר על הנאשם (סקילה, שרפה או חנק) מתוך מגמה ליצור "מיתה שאין בה רושם"

18 שם, עמ' 13, 18. תפיסת ר' עקיבא ממשיכה את שיטת בית הלל. ר' אליעזר בן הורקנוס חלק על תפיסה זו והמשיך את שיטת בית שמאי (שם, עמ' 23).

(ספרא, קדושים י, ח), דהיינו, הריגה שאינה פוגעת בגוף האדם.¹⁹ הלברטל שיער שרעיון "צלם אלוהים" עומד מאחורי המגמה הכללית של מניעת השחתת הגוף בעונשי בית דין "משום שהגוף הוא איקון המלך".²⁰ יאיר לורברבוים פיתח הבנה זו, ביססה על מכלול המקורות התנאיים והצביע על משמעות "צלם אלוהים" כנוכחותו של האל באדם.²¹

חז"ל קבעו שבעונש השַרְפָּה לא ישרפו את גוף האדם באש, בניגוד לעולה מפשוטו של מקרא.²² באופן דומה גם במיתת חנק ריפדו את החבל, כדי לא לפגוע בגוף (משנה, סנהדרין ז, ג) על ידי "מיתה שאין בה רושם" (מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ה [מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 265–266]),²³ ובעונש סקילה, במקום לסקול באבנים דחפו את הנידון למוות ממקום גבוה (משנה, סנהדרין ו, ד) שיש בו כדי להמית אבל אין בו כדי לפזר את איבריו.²⁴ כשם שהאל אינו פוגע בגוף האדם כאשר הוא ממיתו בדרך טבעית כך עיצבו חכמים את מיתות בית הדין ללא פגיעה בגוף האדם. הרעיון ביסוד דרכי ענישה אלו הוא שהאל אינו פוגע בעצמו, ולכן גם על האדם להימנע מפגיעה זו.²⁵

19 הלברטל, מהפכות, עמ' 145–159.

20 שם, עמ' 167.

21 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 175.

22 תחת זאת קבעו שיש להטיל עופרת לוהטת לחרך פיו כדי למנוע את ניוול גופו (משנה, סנהדרין ז, ב), כאשר הנשמה נשרפת והגוף קיים (בבלי, סנהדרין נב ע"ב). ראו אה דיונו של לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 176–196.

23 ראו שם, עמ' 196–212.

24 שם, עמ' 234–249. לורברבוים המשיך דיון זה בנוגע למיתת סיף, העומדת לכאורה בניגוד למגמה לצמצם את הפגיעה בגוף האדם. מיתה זו נעשית באמצעות תחזת הראש (משנה, סנהדרין ז, ג), ובוודאי היא מיתה העושה רושם על הגוף, אף שגם בה נעשה מאמץ לצמצם את ניוול הגוף. מסקנתו היא שלמרות הרצון לשמר את הגוף בגלל צלם האלוהים שבו, במיתה זו ישנו עיקרון אחר המכריע את הכף: הרצון לכפר על שפיכות דמים. העיקרון המקראי שלפיו אין כפרה על שפיכות דמים אלא בדמו של הרוצח מחייב את שפיכת דמו. לכן, כיוון שעונש הסיף ניתן על רצח לא נמנעו חז"ל מפגיעה בגוף האדם, מתוך מגמה לכפר על הרצח בדם הרוצח. במחח בין החשש מפני פגיעה בצלם אלוהים לבין הצורך בכפרה הכריעה הכפרה. ראו לורברבוים, דמות, עמ' 447; הנ"ל, צלם אלוהים, עמ' 212–234.

25 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 341.

מסיבה זו צמצמו חז"ל את משך השהייתו של תלוי שנהרג על פי ציווי בית דין, על העץ. התורה ציוותה להוריד את התלוי לפני הלילה: "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא, כי קללת אלהים תלוי" (דברים כא, כג). חכמים צמצמו את משך התלייה להרף עין עד כדי כך שנדרשו שניים לפעולה. אחד קושר את התלוי לעץ והשני מייד מתיר אותו (תוספתא, סנהדרין ט, ו [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429]). ההסבר לכך ניתן באמצעות משל התאומים של רבי מאיר תלמידו של רבי עקיבא, כדי שהרואה לא יזהה את התלוי שנברא בצלם אלוהים עם האל הדומה לו:

היה ר' מאיר אומר: מה תלמוד לומר "כי קללת אלהים תלוי" (דברים כא, כג)?

[משל] לשני אחים תאומים דומין זה לזה,
אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא.
לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא והיו צולבין אותו על הצלוב
והיה כל עובר ושב אומר: דומה שהמלך צלוב.

לכך נאמר: "כי קללת אלהים תלוי" (שם). בראיית אדם תלוי יש משום חילול כבוד האל, כיוון שהאדם נברא בצלמו. תליית האדם על העץ נראית כאילו האל עצמו תלוי עליו. משל התאומים של ר' מאיר משקף לדעת לורברבוים תפיסה אשר בה האל נוכח בגוף האדם ולא רק מבטא את טעות התפיסה של העוברים ושבים נוכח הדמיון ביניהם.²⁶

עם זאת, התפיסה שבכל שפיכות דמים – כולל הריגת פושעים במיתות בית דין – יש פגיעה בצלם אלוהים הכריעה לבסוף את הכף. צמצום מיתות בית הדין בידי רבי עקיבא ורבי טרפון עד כדי ביטולן המוחלט נבע מתפיסת צלם אלוהים.²⁷

26 שם, עמ' 292. הנשקה, קללת אלוהים, עמ' 529-530, העיר על כך שבמשנה (סנהדרין ו, ה) המתארת את צער התלוי, המילה "שכינה" אינה מקורית, ולכן אין לייחס את צער התלייה לאל. לורברבוים קיבל את תיקון הנוסח (צלם אלוהים, עמ' 279, 283) אבל המשיך לאחוז בעמדתו שצער זה מיוחס לאל בגלל ההקשר והאחדת שיטת רבי מאיר. לדעת הנשקה יש כאן שני עניינים שונים: בחוספתא היחס הוא לתלוי במיתת בית דין, ושם התלוי הוא קלון לאלוהים, ואילו במשנה היחס הוא לתלוי בידי הרומאים. ראו גם הנשקה, בצלם דמות, עמ' 123-124, הערה 2.

27 לורברבוים, דמות, עמ' 449-454.

הן רצח הן עונש מוות הם מיעוט הדמות, ולכן הביאה תפיסתו העקיבה של רבי עקיבא לביטול עונש המוות עצמו באמצעות תהליך פלילי שלא אפשר את החלת העונש.²⁸ חכמים הקשו על קביעת גזר דין מוות באמצעות דקדקנות רבה בחקירת העדים, פסילת עדים וראיות נסיבתיות. הם תבעו שהתראת הפושע לפני ביצוע העבירה תשמש תנאי הכרחי לביצוע העונש. קביעות אלו מנעו למעשה פסיקת עונש מוות.

מסקנה זו משתקפת במבנה הספרותי של המשנה, שביטאה התנגדות הולכת וגוברת לעונש המוות:²⁹

סנהדרין הורגת אחד בשבוע [שבע שנים] ונקראת חובלנית.
 רבי אלעזר בן עזרייה אומר: אחד לשבעים שנה.
 רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג
 בה אדם מעולם.
 רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף הן מרבין שופכי דמים
 בישראל (משנה, מכות א, י).

את מחלוקת התנאים במשנה יש לפרש על רקע ההבחנה בין תפיסת מוסר דאונטולוגית (רבי טרפון ורבי עקיבא), המעניקה לצלם אלוהים ערך מוחלט ולכן נמנעת גם מנטילת חיי פושעים, לבין תפיסת מוסר תועלתנית (רבן שמעון בן גמליאל), המתייחסת לתוצאות ההרסניות של הקלת הענישה. יש להדגיש שרבן שמעון בן גמליאל הסתייג מביטול עונש המוות לרוצחים בלבד, ולא לכל חייבי מיתות בית הדין. בכך היה שותף עקרוני לשיטת ר' עקיבא.³⁰

לורברבוים סבור שיסודה של מגמה זו בתפיסתו הייחודית של ר' עקיבא, שפירש את "צלם אלוהים" כ"אייקון" של האל. לשיטתו, האדם על מכלול אישיותו הרוחנית והגשמית מייצג את האל בארץ והוא נוכח בו. לכן, בפגיעה בחיי אדם יש

28 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 345-351.

29 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 346. ראו גם שמש, עונשים, עמ' 126.

30 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 349-350.

משום פגיעה באל ו"מיעוט דמותו".³¹ לכן יש להוסיף לכך את חידושם של חז"ל, שקבעו את עונש המלקות כהמרת מיתה בידי שמיים.³² ייתכן שאף דרשת חז"ל ש"עין תחת עין" (ויקרא כד, כ) פירושו תשלום ממון (מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ח [מהדרות הורביץ-רבין, עמ' 277]) במקום פגיעה בעין החובל נבעה מהימנעותם מפגיעה בגוף האדם בגלל היותו צלם אלוהים.³³

הנקודה המרכזית לענייננו היא שתפיסת חז"ל את הגוף האנושי כצלם אלוהים הביאה להגנה אף על פושעים, ואפילו במקום שבו יש חובה לפגוע בהם לצורך ענישה. צלם אלוהים נתפס כמהות אנושית אימננטית, וגם פושע אינו מאבד את צלם האלוהים שבו בעקבות חטאו. אפילו מי שעבר עבירה חמורה שיש בה מיתת בית דין אינו מאבד את צלם אלוהים. לכן, אף שיש צורך להעניש את הפושע, צלם אלוהים מגביל את אופן החלת העונש ותובע זהירות ומידתיות בפגיעה. הגנה זו אוניברסלית ונתונה לכל מי שיש לו גוף אנושי, דהיינו, לכל בני האדם. היא אינה מתייחסת רק לעם ישראל או לדמויות ייחודיות.³⁴

הבנה זו מצמצמת את הפער בין כבוד האדם לבין צלם אלוהים. לכאורה, בצלם אלוהים ערך האדם אינו פנימי לו אלא נגזר מן האל בלבד. אפשר היה לחשוב שכאשר אדם אינו מקיים את רצון האל, לפחות בעבירות חמורות כשפיכות דמים, הוא מאבד את צלם אלוהים שבו, אבל התפיסה שלפיה גם כאשר אדם אינו מקיים את רצון האל הוא אינו מאבד את צלם האלוהים ומוגן בשל כך מצביעה על כך שהאלוהי המהדהד בו קובע לו ערך פנימי. הגבלת העונשים על הפושע בגלל צלם האלוהים שבו מקבילה לתפיסה של כבוד האדם שזכויות מסוימות שלו אינן מותנות במעשיו.

31 הרחבה בנוגע להשלכותיה של תפיסה זו, להלן.

32 דיון על כך ראו להלן פרק שנים עשר, ליד הערה 17.

33 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 378. לדעתו, ביטול עונש המוות היה חידוש של ההלכה התנאית מבית מדרשו של ר' עקיבא לאחר החורבן. פילון, יוספוס, הברית החדשה, כחות מדבר יהודה, בית שמאי ור' אליעזר לא הסתייגו מעונש זה (שם, עמ' 383-385).

34 שם, עמ' 468.

אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו,
בין זכר בין נקבה, הרי זה נהרג עליו אם
הרג בזדון

(רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ו)

למרות האמור לעיל בנוגע לצלם אלוהים
במשמעותו הקונקרטי והדיאלוגי אי-אפשר
להתעלם ממהלך פרשני שייחס משמעות מופשטת

צלם אלוהים אצל הרמב"ם

לצלם אלוהים במחשבה היהודית. הכוונה היא כמוכחן לרמב"ם, שפירש את צלם אלוהים כתבונה. מצד אחד הרמב"ם ידוע בעמדתו האוניברסלית, שאינה מעניקה סגולה מיוחדת לעם ישראל, בניגוד לעמדתו הידועה של ר' יהודה הלוי, שראה בעם ישראל ישות לאומית בעלת סגולה ייחודית; מצד שני, הגדרתו האליטיסטית של הרמב"ם את צלם אלוהים מוציאה חלקים ניכרים מן האנושות. בניגוד לעולה מפשוטי המקראות ומתפיסת חז"ל, שראו את האדם על גופניותו כצלם אלוהים, הרמב"ם ראה בשכל לאחר שיצא מן הכוח אל הפועל את צלם האלוהים שבאדם.

תפיסתו הפרשנית של הרמב"ם הונעה בידי השאיפה למנוע ייחוס גופניות לאל. אם "צלם" מורה על תבנית גופנית ואם האדם הוא "צלם אלוהים", המסקנה הנגזרת משתי הנחות אלו היא שלא תבנית גופנית של אדם. לכן הבחין הרמב"ם במסגרת מאבקו בהגשמת האל בין "צלם" לבין "תואר". הוא קבע שמשמעות המילה "צלם" היא "הצורה הטבעית" האריסטוטלית, המגדירה את מהותם של הדברים הטבעיים, ואילו "תואר" הוא התבנית הגופנית. לכן "צלם" בנוגע לאדם הוא המהות הטבעית המאפשרת לו לחשוב.³⁵

הצירוף "צלם אלוהים", לדעתו, אינו מתייחס רק למהותו הטבעית האנושית הפוטנציאלית של האדם ("צורה טבעית") אלא גם להשגה השכלית האקטואלית, בפועל (מורה נבוכים א, א). רק כאשר אדם מוציא את יכולתו השכלית מן הכוח

35 זאב הרוי טוען שהרמב"ם הבחין בין מובנה הפילולוגי של המילה "צלם" לבין מובנה הפילוסופי. לדעתו, הרמב"ם סבר שהוראת המילה "צלם" גופנית, אבל העלים זאת מעיני קוראיו כדי לקבע בתודעה את מובנה הפילוסופי של המילה (הרוי, כיצד). ראו גם ביקורתה של כשר, צלמים. היא מצביעה על אפשרות קריאה אחרת בדברי הרמב"ם.

אל הפועל הוא מוכתר בתואר "צלם אלוהים"³⁶: "הדעת היתרה המצויה בנפשו שלאדם היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו נאמר בתורה 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בראשית א, כח)" (רמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, ח). הגדרה זו מכתירה רק יחידי סגולה בצלם אלוהים, וכדרכן של הגדרות היא מוציאה אחרים, אבל במקרה של הרמב"ם היא מוציאה את רוב רובה של האנושות מכלל בעלי צלם אלוהים.³⁷

לורברבוים מצא הד לתפיסתו של הרמב"ם גם בכתביו ההלכתיים. הוא ערך השוואה בין עמדת חז"ל לבין עמדת הרמב"ם ועמד על הניגודים ביניהן. חז"ל ראו בשכל מרכיב אחד בלבד במכלול תכונות האדם המקנות לו את התואר צלם אלוהים, ואילו לפי הרמב"ם, רק השכל מקנה זאת. תפיסתו דואלית, והיא מבחינה בין הגוף לשכל, בניגוד לתפיסת האישיית האחדותית של חז"ל. לפי הרמב"ם, צלם אלוהים מוענק לאדם לאחר מאמץ רב, ואילו לפי חז"ל זו תכונה מולדת. לכן לפי חז"ל צלם אלוהים הוא תכונה שוויונית אוניברסלית, ואילו לפי הרמב"ם הוא נמצא רק אצל יחידי סגולה.³⁸

כאמור, תפיסתו של הרמב"ם משתקפת גם בכתביו ההלכתיים. בניגוד לחז"ל, שראו בפרוצדורה המורכבת של ההליך הפלילי דרך לצמצם את עונש מוות עד כדי ביטולו, הרמב"ם לא הסתייג מעונש זה וראה בהליך הפלילי אמצעי הבחנה בין חף מפשע לזכאי בלבד.³⁹ הרמב"ם התיר למלך לחרוג מן ההליך הפלילי ואף להרוג פושעים רבים ביום אחד לשם הרתעת רוצחים. יתר על כן, בניגוד לחז"ל, שנזהרו מהלנת גופת תלוי בגלל צלם האלוהים שבו, התיר הרמב"ם להניחו בניוולו ימים רבים כדי להטיל אימה על רוצחים:⁴⁰

36 קליין-ברסלבי, בריאת העולם, עמ' 211; לורברבוים, הרמב"ם על צלם, עמ' 537-538.

37 לורברבוים, הרמב"ם על צלם, עמ' 540-541.

38 שם, עמ' 543-547.

39 שם, עמ' 547-549.

40 שם, עמ' 555.

כל ההורגין נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה – יש למלך רשות להרוג אותן ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים, להטיל אימה ולשבור יד רשעי העולם (רמב"ם, הלכות מלכים ג, י).

הטרנסצנדנטיות היתרה שהעניק הרמב"ם לצלם אלוהים צמצמה את ביטוייה בהלכה המעשית. ההפשטה היתרה של צלם אלוהים לשכל בפועל של האדם בלבד הותירה מרכיבים רבים באישיותו הקונקרטיית ללא ההגנה הנגזרת מצלם אלוהים. פגיעה באדם הרגיל, בגופו ואף בנפשו, אסורה בגלל השגחתו של האל על בני האדם כפרטים, אבל אין בהם כדי פגיעה בצלם אלוהים הנבדל ממנו.⁴¹ תפיסה זו חורגת כאמור מהמהלך המרכזי המופיע במקרא ואצל חז"ל.

עמדה זו גם הביאה את הרמב"ם לתפיסה לא שוויונית שיצרה דירוג בין בני האדם על פי מעלתם השכלית.⁴² כך יכול לקבוע שאדם שלא הגיע לדרגת העיון השכלי המוגדרת כצלם אלוהים "אין הוא בן-אדם אלא בעל-חיים, שתבניתו ומתארו תבנית בן-אדם ומתארו" (מורה נבוכים א, ז).⁴³ הגדרה זו עומדת בסתירה להגדרת האדם על פי צורתו הטבעית, שהרי לא ייתכן שהצורה הטבעית האנושית לא תתמש אצל רוב בני האדם.⁴⁴ הרמב"ם ודאי היה ער לבעיה, ולכן נראה שחיפש ביטוי מתון יותר להגדרת האדם על פי שכלו, המאפשר הכללה של רוב המין האנושי.

41 תפיסה זו מתבטאת היטב במורה נבוכים ג, נא בהערה. פרשני הרמב"ם מבינים את דבריו שם כך: ברגע שהאדם זהה לשכלו הנקנה, כל הפגעים הפוגעים בגופו – לרבות אלו הגורמים למוחו – אינם פוגעים בעצמותו השכלית. ראו חזדד, לא תרצח, עמ' 94.

42 רמב"ם, מורה נבוכים ג, יח.

43 וכן בפירושו למשנה, בבא קמא ד, ג.

44 לורברבוים, הרמב"ם על צלם, עמ' 542, הערה 44, מודע לקושי זה, אך אינו פותר אותו. ראו את דיונה של קליין-ברסלבי, בריאת העולם, עמ' 206-216. היא מבחינה בין הפועל ברי"א לפועל עש"ה. בריאת האדם כצלם אלוהים משמעה הפיכתו ליש אנושי, ואילו עשייתו בצלם אלוהים משמעה הפיכתו לשכל נקנה. אפשר להבחין אפוא בין האדם הראשון, שנברא כשכל נקנה, לבין כל בני האדם, שנבראו בצורה הטבעית.

לכן, אף שהרמב"ם פירש את הביטוי "צלם אלוהים" כ"שכל" ("עקל") בפועל, הוא תלה את איסור הריגת בני אדם בכך שיש להם מחשבה ושיקול דעת ("פכרה ורויה").⁴⁵ כישורים אלו נובעים אומנם מן השכל האנושי, דהיינו, מהצורה הטבעית האנושית של האדם, ואינם נחלת שאר בעלי החיים, אבל אינם נובעים מן השכל העיוני של האדם אלא מן השכל המעשי שלו. השכל המעשי, המאופיין במחשבה ובשיקול דעת, הוא הכישרון המאפשר לאדם את הבחירה החופשית.⁴⁶ יוצא אפוא שהבחירה החופשית על פי מחשבה ושיקול דעת היא המאפיין האנושי המשותף לבני האדם. הבחירה החופשית היא הביטוי לצלם (הצורה הטבעית) של האדם, אבל צלם אלוהים שלו הוא רק מימושה של צורה טבעית זו במלואה: השכל בפועל.

תפיסתו האליטיסטית של הרמב"ם אכן יוצרת הבחנות בין בני האדם על פי דרגתם השכלית. הדרגה השכלית קובעת את רמת השגחת האל על בני האדם ואף יוצרת מדרג בערך חיים. הרמב"ם ציין את "הבורים הממרים" ככאלו הדומים לבעלי חיים ו"לכן קל להורגם. יתר על כן, נצטוונו לעשות זאת לשם התועלת" (מורה נבוכים ג, יח). לורברבוים תלה זאת בהיעדר צלם אלוהים, אבל קשה ליצור הבחנות בצלם אלוהים למי שאין להם צלם זה. לכן נראה שאין מדובר בהבחנות בדרגת השכל בפועל אלא בדרגות שונות במחשבה ובשיקול הדעת של בני האדם.⁴⁷

הרמב"ם קבע שההיתר להרוג בעלי חיים ולהשתמש בהם נובע מכך שהם אינם מושגחים בהשגחה פרטית על ידי האל, אלא בהשגחה מינית. הטיעון העולה מדבריו הוא שכיוון שהאינסטינקטים החייתיים של בעלי החיים נועדו לשמר את המינים השונים ולא את הפרטים, אפשר לראות בכך ביטוי לרצונו של האל בהתמדת קיומם של המינים ולא בהתמדת קיומם של הפרטים.

בניגוד לכך הוא קבע שבני האדם מושגחים באופן פרטי. כיוון שתפיסתו של הרמב"ם רציונלית ונטורליסטית, אין להבין תפיסה זו כפשוטה, אלא האל משגיח

45 ראו חדד, לא תרצח.

46 ראו צדיק, הבחירה.

47 לורברבוים, הרמב"ם על צלם, עמ' 553-550; חדד, לא תרצח, עמ' 105-100.

על האדם באמצעות השכל המעשי שלו. השכל המעשי, הכולל מחשבה ושיקול דעת, הוא הכלי שבאמצעותו מאפשר האל לאדם להשגיח על עצמו. בחינת מאפייניו של שכל זה מובילה לכך שתכליתו של השכל המעשי איננה שימור המין האנושי בלבד אלא שמירת כל אחד ואחד מפרטיו. מכאן יש להסיק שהאל רוצה בקיומם של הפרטים האנושיים הייחודיים ולא רק בקיומו של המין האנושי בכללותו.

מן ההבדלים העובדתיים בין כישוריהם הטבעיים של בעלי החיים ובני האדם הסיק הרמב"ם מסקנה נורמטיבית: כיוון שהאל אינו מסתפק בקיומם של הפרטים כאמצעים לקיומו של המין, כפי שקורה אצל בעלי החיים, אלא חפץ בקיומם של הפרטים כתכלית בפני עצמה, על האדם לנהוג בהתאם לרצונו של האל. לכן, אף שמתר לאדם להשתמש בבעלי החיים ואף להורגם לצרכיו, אסור לו לנהוג כך בנוגע לבני אדם בעלי מחשבה ושיקול הדעת.⁴⁸

יש בכך אנלוגיה לתפיסה הקאנטיאנית, התובעת לראות בכל אדם תכלית. אולם בניגוד לקאנט, התובע זאת משום שהאדם הוא היצור היחיד המסוגל להתגבר על נטיותיו הפרטיות ולפעול בחירותו מתוך התבונה הכללית, הרמב"ם תובע זאת משום שהאדם הוא היצור הטבעי היחיד המפעיל את חירותו למען קיומו הפרטי. פעולתו למען קיומו הפרטי מבטאת את רצונו של האל בקיום זה, ולכן יש ערך תכליתי לחייו הפרטיים. אפילו הרמב"ם, שזיהה את צלם אלוהים עם השכל המופשט בפועל, הגדיר את האדם בסופו של דבר על בסיס פרטיותו וגזר מכך את ערכו המוסרי.

למרות התפיסה ההיררכית בנוגע לערכם של בני האדם הציג הרמב"ם תפיסה שוויונית בכתיבתו הפוליטית הן במשנה תורה הן במורה נבוכים. "אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו, בין זכר בין נקבה, הרי זה נהרג עליו אם הרג בזדון" (רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ו), ובמורה נבוכים קבע "שקטן וגדול, עבד ובן-חורין, מלומד ובור שווים" (ג, מא) לעניין רצח. פסיקתו אינה מבחינה בין גדול לקטן, בין בן חורין לעבד ובין זכר לנקבה בנוגע לחיי אדם. העונש על הריגת כל אדם זהה.

נראה שההנמקה להלכה זו אינה נעוצה בתפיסתו הפילוסופית את ערך האדם אלא בתפיסתו הפוליטית בנוגע לתכלית חוקי המדינה. השוויון בחוק העונשין לפי הרמב"ם מבוסס על יציבותה של המדינה כתכלית החוק. תכלית איסור הרציחה היא מניעת סכסוכים פנימיים בתוך המדינה, שיערערו את יציבותה, ולא ערכו הפרטי של האדם. הבחנות בערכם של חיי אדם על פי אמת מידה מטפזית מערערות את יציבות החברה.⁴⁹

ביטוי נוסף לתפיסת השוויון הפוליטי של הרמב"ם ניכרת בפרשנותו לעקרון "דינא דמלכותא דינא", החל לדעתו על כל שלטון, ובכלל זה על מלך ישראל.⁵⁰ עיקרון זה הוא האמצעי המאפשר את פעילות השלטון ומקנה לה אופי נורמטיבי. הרמב"ם לא החיל על עיקרון זה את מלוא ההגבלות שהחילו עליו חכמים אלא אימץ את קריטריון השוויון כאמת המידה המרכזית לחוקיותן של פעולות המלך: "כללו שלדבר, כל דין שיחקוק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו, אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה, הרי זה גזל" (רמב"ם, הלכות גזילה ואבדה ה, יד).⁵¹

בין הרמב"ם
לרמב"ן
 התפיסה שלפיה גוף האדם מבטא את צלם אלוהים
 אינה נחלת חז"ל בלבד. היא מופיעה גם אצל
 חכמי ישראל בימי הביניים. הרמב"ן (ספרד וארץ
 ישראל, 1194-1270) פיתח תפיסה זו לכלל שיטה. בכתיבתו הגלויה הוא הבדיל
 בין גופו של האדם, שיסודו בארץ, לבין רוחו, שיסודה "מפי עליון". האדם הוכתר

49 רמב"ם, מורה נבוכים ג, מא; ג, כז, בנוגע ל"תיקון הגוף" כתכלית המצוות. על ההרמקה כתכלית הענישה אצל הרמב"ם ראו גולדמן, מדינית. ראו גם לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף, עמ' 55-66; חדד, לא תרצח, עמ' 105-113. עבד כנעני נכלל בין אלו המחויבים בחוקי התורה ולכן דיני נפשות חלים גם עליו. בנוגע להריגת גוי ראו רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, א; ב, י-יא. בנוגע לגר תושב ראו חדד, מעוטטים, עמ' 25-33; הנ"ל, לא תרצח, עמ' 113-116.

50 בלידשטיין, מדיניים, עמ' 161.

51 שם, עמ' 192-193. בלידשטיין מצביע על הר"י מיגאש כעל המקור לקריטריון זה.

כצלם אלוהים בגלל רוחו הרומה לעליונים הן בנצחיותה הן בכך שהתברכה "בחכמה ובדעת וכשרון המעשה"⁵². אבל הוא רמז לכך שגם גוף האדם הוא צלם אלוהים שבו. הוא ביקר בעדינות את הרמב"ם על הבחנתו בין "צלם" (המופשט) ל"תואר" (המוחשי) וזיהה אותם עם המונח "דמות"⁵³.

בכתיבתו הקבלית החיל הרמב"ן את צלם אלוהים על כל האישיות האנושית. הוא מתבטא באדם מן המרכיב הגבוה ביותר שלו עד למרכיב הנמוך ביותר. מצד אחד חלק הרמב"ן על התפיסה הפילוסופית (שגם הרמב"ם שותף לה) שראתה במלאכים את מקור הנפש האנושית. לדעתו, מקורה של נשמת האדם גבוה יותר, באל עצמו. היא אינה נשחקת מאלוהותה על ידי ירידתה לגוף האדם, ונותרת "חלק אלוה ממעל"⁵⁴; מצד שני הוא סבר שצורת גוף האדם מבטאת גם היא את צלם אלוהים; בכך שהיא מקבילה לצורת הספירות האלוהיות. ירידת הנשמה דרך הספירות גורמת לה לקבל את צורת הגוף.⁵⁵

הרמב"ן לא קיבל את ההבחנה הדיכוטומית בין גוף לנפש שבתפיסה הפילוסופית, ולדעתו, הבחנה זו היא רק הבחנה של דרגה בין הרק למעובה.⁵⁶ לכן לא רק הרוח דומה בנצחיותה לעליונים אלא גם הגוף יתקיים ויישאר בצורתו בעולם הבא, כי "יש בצורה הזאת סודות עמוקים, כי לא היתה היצירה על זה הדמות הפקר בלא טעם רק לצורך גדול ולטעם נכבד והעושו יתברך רוצה בקיומו"⁵⁷. הסוד של הגוף הוא דמיונו למבנה הספירות האלוהיות, ולכן קיום הגוף מרחיב את האלוהות ומנכיח אותה במציאות על כל דרגותיה.⁵⁸

52 פירוש רמב"ן לחורה, בראשית א, כז.

53 ראו לורברבוים, קבלת רמב"ן, עמ' 293-295.

54 ראו שם, עמ' 304; אידל, נשמת אלוה, עמ' 344-347.

55 אידל, נשמת אלוה, עמ' 350-351. בירידתה בארבע החנוות בינה, תפארת, יסוד ומלכות מוכשרת הנשמה לקבל את צורת הגוף.

56 הלברטל, דרך האמת, עמ' 136-139.

57 רמב"ן, כתבי, שער הגמול, עמ' שה.

58 לורברבוים, קבלת רמב"ן, עמ' 304-306.

לתפיסתו הקבלית-מחשבתית של הרמב"ן ישנן השלכות הלכתיות. תפיסה זו מובילה אותו לחלוק על רש"י בנוגע להבנת משל התאומים שהוזכר לעיל. רש"י סבר שאיסור הלנת המת התלוי מתייחס רק לישראל בגלל היותם בניו של ה'; הרמב"ן מפרש איסור זה באופן אוניברסלי על פי הבנתו את צלם אלוהים כמתייחס גם לגוף האדם על פי הסוד. אסור לבזות בתלייה על עץ כל אדם, ללא הבחנה בין יהודי לגוי, משום שהגוף האנושי מייצג את האלוהות. הוא מוכיח את טענתו מכך ש"קבר יהושע מלכי כנען ביומן" אף על פי שלא היו מבני ישראל.⁵⁹ הרמב"ן המשיך את הקו העולה מפשוטו של מקרא ומדברי חז"ל והעניק לו נופך קבלי.

משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו
(ברכות ט, ע"ב)

ערך היחיד חז"ל בעקבות המקרא ראו באדם הקונקרטי על מכלול תכונותיו צלם אלוהים. בדברים הבאים אראה כיצד העצימה תפיסתם את ערכו של היחיד הקונקרטי, ובשל כך, האתיקה נתפסה בעיקרה כיחס דיאלוגי בין אנשים פרטיים; בניגוד לתפיסה הקאנטיאנית, שזיהתה את כבוד האדם עם האוטונומיה שלו, והאתיקה נתפסה כהחלת כלל מופשט על היחסים הבינאישיים.

המשנה במסכת סנהדרין מנחה את בית הדין להזהיר את העדים לדייק בעדותם כדיני נפשות. בית הדין ממחיש בפני העדים את ערך חייו של כל יחיד על בסיס סיפור בריאת האדם בספר בראשית:

59 רמב"ן, דברים כא, כג: "והמשל בשני האחים התאומים יש לו סוד, איננו כאשר חשב הרב בישראל שנקראו בניס למקום". ראו רש"י שם, ד"ה "כי". הרב יוסף דב סולובייצ'יק סבר שאיסור ניוול המת חל גם על אדם שאינו מישראל בגלל דברי רמב"ן אלו. ראו סולובייצ'יק, ימי זיכרון, עמ' 9. מובא גם אצל שרלו, בצלמו, עמ' 93. ראו גם בלידשטיין, הלכה ודמוקרטיה, עמ' 11, הערה 1. לעומת זאת, הראי"ה קוק, בשו"ת דעת כהן, סימן קצט, טוען שאיסור ניוול המת שייך רק בעם ישראל, אף שהוא תלוי בצלם אלוהים האוניברסלי, כיוון שיש דרגות בהתגלותו של הצלם באדם ("שהוא מיוחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה"). ראו סטטמן, מוסר והלכה, עמ' 21.

לפיכך נברא אדם יחיד בעולם.
 ללמדך שכל המאבד נפש אחת⁶⁰ מעלין עליו כאילו איבד עולם
 מלא; וכל המקיים נפש אחת מעלין עליו כאילו קיים עולם
 מלא (משנה, סנהדרין ד, ה).

הנוסח המדויק של המשנה אינו מתייחס לאדם מישראל אלא לכל אדם באשר הוא
 אדם. ערך חייו של כל יחיד ויחיד מן האנושות שווה לערך חייה של האנושות
 כולה כיוון "שמאדם אחד נברא מלואו של עולם"⁶¹.

הסבר זה אינו מעניק ערך מוחלט לחיי האדם הפרטי עצמו אלא מצביע על
 הפוטנציאל הגלום בחייו של כל יחיד. הריגתו של אדם יחיד קוטלת בד בבד
 עימו גם את חיי כל בניו העתידיים, העולים כדי אנושות שלמה. ערך זה ניתן
 כאמור לכל אדם ולא לאדם מישראל בלבד.

אגב קביעה זו מובאים הסברים נוספים לכך שהאדם נברא יחיד ומשתרבות
 הערות ערכיות הנלמדות מכך שהמקרא מתאר את ראשיתה של האנושות באדם
 אחד. ההערה הראשונה שוללת את המוצא ואת הייחוס כקריטריון לקביעת אי-
 שוויון בין בני האדם. האדם נברא יחיד "מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם
 לחבירו אבא גדול מאביך" (שם).

לפי הסבר זה, האדם נברא יחיד כדי לשלול את ההבדלים המעמדיים בחברה.
 דרכם של הבדלים אלו להביא למתחים ולמאבקים בין משפחות. לכן אמור מוצאן
 המשותף של כל המשפחות מאב קדמון אחד לסייע בהשכנת שלום ובביטול
 ההיררכיות. גם כאן, השוויון בין בני האדם לא נתפס כערך בפני עצמו, אלא
 כנקודת מוצא שתכליתה הערכית היא השלום בין בני האדם. יסודה של תפיסה
 זו בביטול ערכם של הייחוס והמוצא של בני האדם, אבל מכך גם נגזרת תפיסה

60 זהו הנוסח המדויק של המשנה, ללא תוספת המילה "מישראל". ראו אורבך, נפש אחת.
 שם, עמ' 269, הוא טוען שהקשר המשנה מוכיח שהמילה "מישראל" אינה שייכת, כיוון
 שעיקרה בא ללמד על חשיבות חיי אדם מן האדם הראשון, וכן מוכח מכתבי היד של המשנה
 ומכתבי היד של התלמודים. שם, עמ' 273, הוא מסיק מעדי הנוסח של המשנה שהמילה
 "מישראל" השתרבה מאוחר יותר מסיבות שונות, אבל הדייקנים שמרו בכל זאת על הנוסח
 המקורי. זהו הנוסח גם בתלמוד הירושלמי.

61 סנהדרין לז ע"א, רש"י ד"ה "לפיכך".

השוללת את הגזענות ככלל. נראה לי ש"שלוש הבריות" המועמד כתכלית מבטא את שוויון הערך בין השונים. המשנה מודעת לגיוון הרב הקיים בין משפחות האדם, ומבחינה זו אין שוויון ביניהם, אבל המוצא המשותף מבליט את המשותף ואת השווה בין השונים, והשלום הוא הדרך לבטא זאת.

הנימוק הבא לכך שאדם נברא יחידי הוא: "שלא יהו אומרים רשויות הרבה בשמים" (שם). במחשבה ראשונה אין זה ברור מדוע לו היה האל בורא כמה אנשים יחדיו היה הדבר מביא למחשבה על כמה אלים. נראה שהבנה שגויה זו הייתה תולדה של בריאת האדם בצלם אלוהים. לו נבראו כמה בני אדם במקביל בתחילת הבריאה היה הדבר מעורר את המחשבה שכל אל ברא אדם בדמותו ובצלמו. רעיון זה מפורר כמוכח את האנושות ומבטל את האחדות העמוקה בין כל בני האדם, כאשר יסודם בשונות מטפיזית שאינה ניתנת לגישור. רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים שנרמז בדרשה זו מתקשר לדרשה הבאה.⁶²

ההיסק הבא של המשנה מתמודד עם השונות האינדיווידואלית בין בני האדם. בריאת האדם יחידי מובילה להכרה בערך ייחודיותו של כל יחיד ויחיד:

להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא,
שאדם טובע מאה מטבעות כחותם אחד וכולן דומין זה לזה,
ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע את כל האדם
כחותמו של אדן הראשון,
ואין אחד מהן דומה לחבירו.
לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם (שם).⁶³

בניגוד למטבעות, שהטבעתם כחותם אחד יוצרת דפוס זהה לכולם, בני האדם שונים זה מזה אף שהוטבעו כולם כחותמו של אדם הראשון. משל זה בנוי על

62 סבחו, אגדה במשנה, עמ' 51.

63 רש"י, סנהדרין לו ע"א, ד"ה "בשבילי": "כלומר: חשוב אני כעולם מלא". המאירי, בית הבחירה, סנהדרין לו ע"א, ד"ה "המשנה השלישית": "וכן ראוי שתעוררו שכל בני אדם באין בצורת אדם הראשון ואין פני אחד דומין לפני חבירו ומתוך כך כל אחד ואחד צריך שיחשוב בעצמו דרך הערה שבשבילו נברא העולם ושיחשוב כן על חבירו עד שמתוך כך יהא דמו יקר בעיניו".

נוהגם של מלכים להטביע את דמות דיוקנם על מטבעות, "וכולן דומין זה לזה". בניגוד לכך מתואר הקב"ה פעמיים כ"מלך מלכי המלכים" השונה ממלך בשר ודם בכך שדמות דיוקנו המשתקפת בבני האדם מתבטאת בייחודיותו של כל אחד. משל זה מובן היטב דווקא לאור התפיסה הגופנית של צלם אלוהים. כיוון שצלם אלוהים מתייחס גם לגופו של האדם מובן מדוע אחד הדברים שנלמדו מבריאת האדם הוא ערכו של היחיד בגלל ייחודיותו.⁶⁴

משל זה מבליט את השונות בין בני האדם מעבר לשוויון הבסיסי ביניהם. השוויון מתבטא בכך שכולם הוטבעו בחותם אחד שיצר בהם דפוס משותף. אלא שמעבר לדמיון בין בני האדם מזדקר גם השוני ביניהם, ודווקא שוני זה מעניק ערך ייחודי לכל אחד ואחד מהם. ערך זה מועצם עד כדי הקביעה האישית שכל אחד חייב להכיר בכך שכל העולם לא נוצר אלא למען יצירתה של ייחודיות זו. הייחודיות האנושית שאין לה תחליף קובעת ערך שאינו ניתן להמרה לכל יחיד ויחיד, ומבחינה זו לא נוצר העולם אלא למען קיומו של כל יחיד ויחיד.

הקביעה שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים מבליטה את השוויון ביניהם. אבל כיוון שצלם זה משתקף גם בגופו הייחודי של כל אדם ואדם, ההבדלים בין בני האדם מבטאים גם הם את צלם אלוהים. מקורם של הבדלים אלו נמצא דרך פלא (ובכך הוא מבטא את "גדולתו" של הקב"ה) דווקא באותו חותם אחד הזזה לכולם שבכל זאת יוצר ייחודיות לכל אחד ואחד מהם. השונות בין בני האדם מייצגת את האל האחד הנמצא מעבר לשונות זו. ריבוי הפנים האנושיות הוא ביטוי לאחדות האלוהים הנמצאת מעבר לריבוי זה. לכן ערכו של כל יחיד ויחיד מתבטא בייחודיותו המבטאת את האלוהי.

התלמוד הבבלי אינו מעניק לייחודיות זו את מלוא משקלה. הוא מנמק את השונות האנושית בנימוקים תועלתניים שנועדו למנוע פגיעה בזולת. "מפני מה אין פרצופיהן דומין זה לזה? שלא יראה אדם דירה נאה ואשה נאה ויאמר שלי היא" (סנהדרין לח ע"א). באופן דומה נקבע שבני אדם שונים זה מזה "בקול

64 ראו סבתו, אגדה במשנה, עמ' 52. הוא מציין את הדרשה במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש, יתרו ח (מהדורת הרב יצחק רבין, עמ' 233), המקבילה בין הקב"ה "למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמיד לו איקונום ועשה לו צלמים וטבעו לו מטבעות".

ובמראה – משום ערוה; וכדעת – מפני הגזלנין והחמסנין” (שם). רוצה לומר, השונות האנושית נוצרה כדי למנוע ממושעים לנצל את האחידות למימוש מזימותיהם.

אבל הקביעה במשנה, שבגלל ייחודיות זו על כל אדם לומר “בשבילי נברא העולם”, מציבה את הייחודיות האנושית כתכלית. ואכן בתוספתא מוענקים להבדלים בין בני האדם ערך עצמי: “הרואה את אכלסין אומר ברוך חכם הרזים, לפי שאין פרצופותיהן דומין זה לזה ואין דעתן דומות זו לזו” (תוספתא, ברכות ו, ב [מהדרת ליברמן, עמ' 33]). השונות האנושית משקפת את חוכמתו של האל החודרת לנבכי פרטיותם הסודית של כל בני האדם למרות שונותם הרבה. במקור זה, ההבדלים אינם מקבלים משמעות פונקציונלית, ולגיוון האנושי ערך עצמי.⁶⁵

מקור נוסף בדברי חכמים נותן ביטוי מפתיע לתפיסה הרואה בגוף האדם את צלם אלוהים המהדהר דווקא בייחודיותו הפרטית. המצווה לקרוא קריאת שמע פעמיים ביום הוכנה בידי חכמים כקבלת עול מלכות שמיים בתחילת היום ובסיומו. בתוך מסגרת זו של היום אשר בה האדם פועל, בין יקיצה לשינה, הוא מתחייב לפעול מתוך מודעות לחובותיו הנגזרות מעמידתו לפני האל. ככל זאת אין הוא מקבל על עצמו התחייבות זו ברגע שבו הוא פוקח את עיניו. השאלה “מאימתי קורין את שמע בשחרית?” (משנה, ברכות א, ב) משמעה: מאימתי יש לקבל עול מלכות שמיים?

בתשובה לשאלה זו מקשרת המשנה בין קריאת שמע לבין מצוות ציצית וקובעת שזמן קריאת שמע הוא “משיכיר בין תכלת ללבן” (שם). זמן קריאת שמע, שבו מקבל האדם על עצמו את עול מלכות שמיים, נקבע לאותו רגע בתחילת היום שבו כמות האור היא כזו המאפשרת להבחין בין הפתילים הלבנים בציצית לבין פתיל התכלת שבה.⁶⁶

65 ראו ראי"ה, עולת ראייה, עמ' שפח-שפט. ברלין, חירות, עמ' 40, טוען שלפני הרנסנס או אפילו המאה השמונה עשרה לא היה אידיאל של גיוון. דומה שמקור זה משקף תפיסה שונה. ראו גם רביצקי, סובלנות, עמ' 115-119. הוא מבין ש"דעות שאינן שוות" בהקשר זה משמען מידות, אבל בדורות האחרונים דרשו ביטוי זה במובן של מחשבות ובכך הוא הפך יסוד לתפיסה סובלנית.

66 בבלי, ברכות ט ע"ב.

קישור זה הוסבר בידי רבי מאיר בתלמוד הירושלמי (ברכות א, ב) בכך שראיית התכלת שבציצית מרוממת את אט את מבטו של האדם למעלה ומזכירה לו את כיסא הכבוד, המסמל את מלכות האל:

שהתכלת דומה לים
 והים דומה לעשבים
 ועשבים דומין לרקיע
 ורקיע דומה לכסא הכבוד
 והכסא דומה לספיר,
 דכתיב: "ואראה והנה על הרקיע אשר על ראש הכרוב כאבן
 ספיר כמראה דמות כסא" (יחזקאל י, א).

צבע התכלת מזכיר בקישורי קישורים בתיווך העולם הטבעי את כיסא הכבוד. לכן, בשעה שאדם יכול לזהות צבע זה הוא מעלה בדעתו בסדרת אסוציאציות את כיסא הכבוד. הכיסא המסמל את ה' כמלך היושב עליו מהדהד בתודעתו, וזהו הזמן הראוי לקבלת עול מלכותו בקריאת שמע. גם בתלמוד הבבלי וגם בתלמוד הירושלמי מוזכרת דעה חולקת ("אחרים אומרים"),⁶⁷ הקובעת את זמן קריאת שמע של שחרית באופן אחר. זמן הקריאה הוא "משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו" (בבלי, ברכות ט ע"ב).

נראה שעל פי דעה זו, ראיית החבר והכרת תווי פניו הן המזכירות לאדם את האל ומהדהדות בתודעתו את אלוהים. לכן זהו זמן קבלת עול מלכות שמייים. פירוש זה מסתבר, כיוון שדברי יחזקאל שהיו בסיס לדעת רבי מאיר מתארים את המרכבה ללא כבוד ה' הרוכב עליה. בתיאורו את כבוד ה' הרוכב על המרכבה מדמה יחזקאל את כבוד ה' לאדם הרוכב עליה. דעה זו אינה נעצרת בכיסא הכבוד אלא עולה שלב לדמות היושבת עליו:

67 דעה זו חולקת לכאורה על דעתו של ר' מאיר, אבל ייתכן שגם כאן אלו "אחרים אומרים משמו של רבי מאיר", וזו דעה המשקפת העמקה נוספת בשיטת ר' מאיר עצמו, שראה בגוף האדם ביטוי לצלם אלוהים, כאמור במשל התאומים. ראו בריל, מבוא המשנה, עמ' 216-218; כהנא, מכילות עמלק, עמ' 333-335; אפשטיין, מבוא לנוסח, עמ' 18-19.

וממעל לְרַקִיעַ אֲשֶׁר עַל רֹאשׁוֹ
 כְּמַרְאֵה אֲבֵן סַפִּיר דְּמוּת כֶּסֶא
 וְעַל דְּמוּת הַכֶּסֶא
 דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלְיוֹ מִלְמַעְלָה (יחזקאל א, כו).

דעה זו אינה מסתפקת בהדהודו של האלוהי דרך עולם הטבע, ומתווכת את התודעה דרך העולם האנושי ורואה באדם המוכר את צלם אלוהים. השעה שבה אדם מכיר את חברו היא הזמן לקבלת עול מלכות שמיים המשתקפת בו. כבוד ה' מהדהד בכבודו של הזולת ומטיל על האדם עול מצוות. צלם אלוהים שבאדם יוצר חובות כלפי שמיים וכלפי האדם כתשקיף שלהם.

יש לדייק עוד בדברים אלו. אין להסתפק בהכרת תווי מתאר כלליים של האדם באשר הוא, אלא דווקא בהכרת האדם ובזיהויו. קבלת עול מלכות שמיים אינה מתקיימת בשעה "שיראה את חברו רחוק ארבע אמות" אלא דווקא בשעה ש"יכירנו" (בבלי, ברכות ט ע"ב). היחס הבינאישי אינו כללי, אלא נוגע לתווי פניו הייחודיים של כל אדם וליחסים אישיים בין בני האדם. דווקא מתוך יחסים אישיים אלו מוכר צלם אלוהים שבאדם במיטבו. המלאות האנושית היא זו המהדהדת את האלוהי בתוך האנושי ולא תווי המתאר הכלליים שבו. ייתכן שגם ההכרה בו ממרחק ארבע אמות מציינת את המרחב שהוא חייב להעניק לחברו במפגשו איתו.

בניגוד לתפיסה של קאנט, הרואה באוטונומיה המופשטת של האדם את כבודו, צלם אלוהים שבאדם מתבטא בכל אישיותו של האדם הפרטי. בניגוד לחובה הקאנטיאנית, הנגזרת מכלל מופשט, צלם אלוהים מתמצה דווקא במערכת היחסים הבינאישית. בכך מגיע לידי ביטוי צלם אלוהים על שני מאפייניו: הקונקרטיות והדיאלוגיות. להלן אצביע על השלכות נוספות הנובעות מהבדלים אלו.

ההשלכות של תפיסת קאנט על בני האדם הראויים לכבוד אינן פשוטות. טבעה של כל הגדרה שהיא מוציאה את כל אלה שאינם כלולים בה מחוץ

בין המופשט למחשי

לתחומה. אם האדם מוגדר באמצעות חירותו ותבונתו, כדברי קאנט, לא כל אדם זכאי להיכלל בה. הגדרה זו מוציאה לכאורה את המוגבלים בשכלם ובנפשם

באשר הם אינם אוטונומיים. קאנט כידוע ביקש להרחיב את תחולת המוסר על כל בעלי התבונה ולא רק על בני האדם. בכך כלל אולי גם מלאכים בהגדרתו, אבל נמצא מוציא מתחולתו חלק מבני האדם.

כפי שנראה בהמשך, ג'ון רולס (ארצות הברית, 1921-2002), ההולך בדרכו של קאנט, מזהה את האנשים הראויים לשוויון זכויות וחירויות על פי שתי תכונות: היכולת לעצב תפיסה של טוב, וחוש צדק מינימלי. הוא מדגיש שדרושה מידה מינימלית של יכולת מוסרית ולא את מימושה כדי לזכות במלא השוויון, ותכונות אלו נמצאות אצל רובה המכריע של האנושות.⁶⁸ בכל זאת, דומה שגם מאמץ זה מותר מחוץ למערכת הצדק את החלשים ביותר בין בני האדם. רולס אומנם טוען שגם בעלי החיים ראויים ליחס נאות, אבל אינם ראויים לכך במסגרת מושגי השוויון והצדק.

האינטואיציות המוסריות הבסיסות מכוונות אותנו להכליל דווקא את החלשים בין בני האדם תחת הגנת המוסר. לכן, האדרת תבונת האדם וחירותו מובילה לתוצאות לא רצויות מבחינה מוסרית. מנגד, התפיסה של צלם אלוהים, המעניקה לאדם את ערכו מן האל הנמצא מעבר למציאותו הטבעית מחד גיסא, ורואה גם בגוף האדם ביטוי לצלם אלוהים ולא רק בהיבטיו הרוחניים מאידך גיסא, מאפשרת להכליל תחת תואר זה את כל המין האנושי, בניגוד לתפיסת כבוד האדם הקאנטיאנית.⁶⁹

דומה שתפיסת ההלכה המנסה להגדיר מה הם התנאים המינימליים להגדרת אדם באמצעות צורתו הגופנית משקפת היטב גישה מכלילה זו. חכמים נחלקו בשאלה מתי יש להתייחס להפלת עובר כהפלת עובר אדם על כל השלכותיה ההלכתיות:⁷⁰

המפלת כמין בהמה חיה ועוף – טמאה, דברי ר' מאיר.
וחכמים אומרים: עד שיהא בו צורת אדם.

68 רולס, תיאוריה של צדק, עמ' 505-506.

69 ראו למשל קרמר, כבוד, עמ' 47.

70 לקביעה זו השלכות בנוגע לטומאת לידה, ירושת בכורות וכדומה. אני מודה לפרופ' אבישי מרגלית שהעמידני על חשיבותם של מקורות אלו לנושא הנדון.

אמר ר' חנינא בן גמליאל: נראין דברי ר' מאיר בבהמה,
מפני שגלגלי עיני בהמה דומין לגלגלי עיני אדם,
ודברי חכמים, בעוף, שאין בו מצורת אדם (תוספתא, נדה ד, ה
[מהדורת צוקרמנדל, עמ' 644]).

המינימליזם המתבטא בדברי ר' חנינא בן גמליאל, המגדיר אדם על פי עיניו, נותן
ביטוי להגדרה הרחבה ביותר של המין האנושי. להלכה פסק הרמב"ם שהדבר
תלוי בצורה חלקית של הפנים האנושיים "אף על פי ששאר הגוף דומה לבהמה
או לחיה או לעוף" (רמב"ם, הלכות איסורי ביאה י, ח):

אי זו היא צורת פני האדם?
שיהיה המצח והגבינין והעינים והלסתות וגבות הזקן כצורת
האדם,
אבל הפה והאזנים והאף, אף על פי שהן כשל בהמה וחיה –
הרי זה ולד (שם, ט).

התפיסה המינימליסטית, הרואה באדם בן אנוש על בסיס צורתו החיצונית בלבד,
מובילה לכך שערך האדם שלו אינו תלוי באיכות תכונותיו הרוחניות.⁷¹ לכן
קובעת ההלכה שגם בעלי מוגבלויות גופניות ושכליות מוגדרים בני אדם בנוגע
לזכותם לחיים וכבוד, בגלל צלם אלוהים שבהם.⁷² האלוהי הנמצא מעבר לאדם
משתקף ומתבטא בגוף האדם אף כאשר זה הושחת ונותר ממנו ביטוי אנושי
מינימלי בלבד.

71 לביטוי לכך בכל הנוגע להפלות ראו חוות דעתו של הרב ליכטנשטיין, הפלות.

72 ראו ברנדס, חשו"בים, עמ' 33–46. שם, עמ' 48, הערה 11, הוא מציין את הפילוסוף
פיטר סינגר (מוסר הלכה למעשה, ירושלים: מאגנס, 2009), המתנגד להבחנה בין האדם
לשאר הברואים ולכן מצדיק הריגת תינוקות בעלי מומים קשים, כיוון שאינו מייחס חשיבות
לחיים נטולי מודעות עצמית ושאיפות עמידות.

בין המוחלט ליחסי

השלכה נוספת המבטאת את ההבדל בין הרעיון של צלם אלוהים לבין התפיסה הקאנטיאנית של כבוד האדם נוגעת לשאלה אם אפשר לשקול שיקולי תועלת במסגרת התפיסה המוסרית. קאנט שלל את התפיסה התועלתנית של המוסר. לפי תפיסה זו, פעולה מוסרית ראויה היא פעולה הממקסמת את האושר האנושי. פעולה מוסרית היא פעולה המביאה למרב האושר למרב בני האדם (בנתהם)⁷³ או למרב ההנאה למרב בני האדם (מיל),⁷⁴ ובגרסה מאוחרת יותר, פעולה המביאה למרב הרווחה למרב בני האדם.

התפיסה התועלתנית בנויה על שלוש הנחות:

- (א) מוסריות של מעשים נקבעת על ידי תוצאותיהם;
- (ב) אושר או הנאה הן תכונות של המין האנושי כולו;
- (ג) אין הבחנה בין סוגי הנאה לגיטימיים ללא לגיטימיים.⁷⁵

יש בתועלתנות יסודות שוויוניים, כיוון שמדידת התועלת נעשית על בסיס ההנחה שכל אדם שווה לחברו. עם זאת, ברור שהגדרת פעולה מוסרית על פי תוצאותיה הממקסמות את האושר לא תביא בהכרח לתוצאות שוויוניות בחלוקת אושר זה. אם יתברר למשל שפעולה כלשהי תפגע במיעוט מסוים אבל תועיל רבות לרוב רובם של האנשים היא תיחשב פעולה מוסרית מכיוון שהיא מגדילה את האושר.

לעומת זאת, לפי שיטתו של קאנט, הפעולה המוסרית נגזרת מהחוק המוסרי ואוסרת התייחסות לתוצאות הפעולה כמניע שלה. יתרה מזאת, פעולה המונעת מהרצון להגביר את האושר מקבילה לפעולה הנובעת מנטייה טבעית אינטרסנטית ולכן אינה חופשית אלא נובעת מחוקיות טבעית. לכן אינה יכולה להיחשב מוסרית.

73 בנתהם, עקרונות, עמ' 1-2.

74 מיל, התועלתיות, עמ' 16.

75 פלטר, כבוד, עמ' 52.

כאמור, על פי שיטתו של קאנט יש לקיים את החובה הנובעת מן החוק הכללי ללא התייחסות לתוצאה הנגרמת עקב כך. ברגע שאדם מזהה את חובתו המוסרית על פי תבונתו המכלילה, עליו להתעלם מכל תוצאה אפשרית הנגרמת בשל מימושה של חובה זו ולפעול על פיה.

אחת התוצאות המפורסמות (והלא סבירות) של תפיסה זו היא חובת אמירת אמת אף שתוצאתה הרסנית. קאנט סבר שאסור לשקר לרוצח הרודף אחר קורבנו, כיוון שיש חובה מוחלטת לומר אמת ואין זה משנה מה יהיו תוצאותיה של אמירת אמת זו.⁷⁶ ברגע שאמירת אמת נגזרת על פי הצו הקטגורי של ההכללה אי-אפשר להפר צו זה בכל התנאים והנסיבות, ללא התייחסות לשאלה מה יהיו התוצאות. יתרה מזו, באמירת שקר לרוצח אתה משתמש בו כאמצעי למען מטרה אחרת ובכך פוגע בכבוד האדם.

התועלתנות אוסרת אמירת שקר בדרך כלל, אף שהוא עשוי להביא תועלת מיידית או מקומית, כיוון שבחשכון ארוך טווח נזקה גדול יותר, והוא מכרסם באושיות החברה. עם זאת, ברור שהתפיסה התועלתנית תתיר אמירת שקר לרוצח כדי להציל את קורבנו, משום שתוצאותיה של אמירה זו מביאות את מרב התועלת.⁷⁷

ההבדל בין הגישה התועלתנית לגישתו של קאנט בולט בדילמה הבאה: האם מותר לנהג רכבת להסיטה למסילה צדדית שבה יהרוג אדם אחד כדי להציל חמישה אנשים הנמצאים על המסילה המרכזית? דומה שלפי הגישה התועלתנית התשובה די ברורה. פגיעה באדם אחד תצמצם את הסבל ותביא יותר אושר והנאה מאשר פגיעה בחמישה אנשים. לפי הגישה הראונטולוגית, אם לחיי אדם ערך מוחלט, אי-אפשר לפגוע בהם אף במחיר של הצלת חיי חמישה, כיוון שלחיי אדם אין מחיר.⁷⁸

76 קאנט הבהיר עיקרון זה במאמרו "על הזכות לכאורה לשקר ממניעים נעלים", שנכתב בתגובה להשגתו של בנז'מן קונסטן. ראו בנז'מן, למקומו, עמ' 47. קונסטן ניסח שני כללים הפוכים שאין ביניהם סתירה כדי להצביע על חולשת טיעונו של קאנט: "בכל מקרה שבו יציל שקר את חיך שומה עליך לשקר", וכן, "בכל מקרה שבו יציל שקר את חיך שומה עליך לא לשקר ולהקריב את חיך".

77 מיל, התועלתנות, עמ' 54-55.

78 סנדל, צדק, עמ' 29-32. מייקל סנדל מצביע על כך שאם השאלה הייתה אם מותר

דוגמה מוחשית יותר, הקשורה לזמננו, עוסקת בשאלה אם מותר להפיל מטוס שהשתלטו עליו טרוריסטים, כדי להציל את חיי האנשים הנמצאים על הקרקע. לפי התפיסה התועלתית, התשובה ברורה כאשר ההרג שייגרם מאי־הפלת המטוס יהיה גדול עשרת מונים מן ההרג שייגרם מהפלתו. אבל לפי התפיסה הדאונטולוגית, שאינה מתירה שקילת ערך חיי בני אדם מעטים אל מול חיי רבים, הפלת המטוס תיאסר למרות תוצאתה הקטלנית של הכרעה זו.⁷⁹

התפיסה הדאונטולוגית מעניקה לחיי האדם ערך מוחלט, אבל דווקא בגלל זה עלולה להגיע לתוצאות לא סבירות. הגישה התועלתנית מאפשרת את קידומן של תוצאות טובות יותר במציאות, אבל בשל כך היא עלולה להגיע לזילות ערך חיי האדם לכדי סחורה הניתנת להמרה.

ברצוני לטעון שלתפיסה של "צלם אלוהים" יש יתרון על שתי תפיסות אלו בכך שהיא מעניקה ערך חריג לחיי אדם ועם זאת מאפשרת שיקולים תועלתניים. מצד אחד, כיוון שהערך האלוהי המוחלט מהדהד באדם, ערכו לא ניתן להמרה ואין הוא בר השוואה לשום דבר אחר עלי אדמות; מצד שני, כיוון שלאדם עצמו אין ערך מוחלט, אפשר לשקול שיקולים תועלתניים ארוכי טווח הממקסמים את התועלת.

מקור מפורסם בדברי חז"ל מצביע לכאורה על תפיסה דאונטולוגית של חיי האדם:

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים:
תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם,
יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל.

לדחוף אדם אל מותו כדי להציל אחרים, נראה שנטייתנו לאסור זאת הייתה גוברת, אף שההבדל בין המקרים לא לגמרי ברור.

79 ראו קרמר, כבוד, עמ' 44-45, 86-87, בנוגע לפסילה חוק הביטחון האווירי על ידי בית המשפט החוקתי בגרמניה. טיעון נוסף היה שהפלת המטוס עושה שימוש בנוסעים בו כאמצעים להצלת חיים אחרים ובכך פוגעת בכבודם האנושי. כנגד זה נטען שמות הנוסעים הוא רק תוצאת לוואי לא מכוונת של הפלת המטוס, ולכן הם אינם משמשים אמצעי לכך. יתר על כן, המיירטים את המטוס ודאי ישמחו על כל נוסע שיינצל, ובכך ברור שאין הם רואים בו אמצעי. ראו קרמניצר, כבוד, עמ' 158.

אבל אם ייחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן
 ואל יהרגו כולן.
 אמ' [ר] ר' יהודה: במי דברים אמו' [ריס]? בזמן שהוא מבפנים
 והן מבחוץ.
 אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן
 נהרגין, יתנוהו להן ואל יהרגו כולן.
 וכן הוא אומ' [ר]: "ותבא האשה אל כל העם בחכמתה" וגו'
 [שמואל ב כ, כב].
 אמרה להן: הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין, תנוהו להם ואל
 תהרגו כולכם.
 ר' שמעון או' [מר]: כך אמרה להם, כל המורד במלכות בית
 דוד חייב מיתה (תוספתא, תרומות ז, כ [מהדורת ליברמן, עמ'
 146]).

התוספתא פותחת בדעת תנא קמא שאם אמרו "תנו לנו אחד מכם ונהרגו",
 "יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל". ניסוח זה מזכיר את העיקרון
 שהוזכר לעיל: "שכל המאבד נפש אחת מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא"
 (משנה, סנהדרין ד, ה). הנימוק במשנה זו מבוסס כאמור על כך שמאדם אחד
 נוצרה כל האנושות ("עולם מלא"), ולכן אין להעדיף את חיי הרבים על חיי
 היחיד. אם כן, לכאורה מדובר בתפיסה דאונטולוגית, שאינה מתייחסת לתוצאה
 הגרועה יותר שתיגרם עקב הכרעה זו ("יהרגו כולן").⁸⁰

80 דוד סבתו ניתח את התוספתא ולדעתו יסודה של דעה דאונטולוגית זו בבית מדרשו
 של רבי אליעזר. לדעתו, ההערה המסייגת ("אבל") אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן
 בכרי – יתנו להן ואל יהרגו כולן") אינה מדברי תנא קמא, והיא הערה מאוחרת שהתווספה
 בעריכה. רבי יהודה מתייחס באופן ישיר לדברי תנא קמא ללא הערה זו, שהרי הוא פותח
 בהסתייגות מן האיסור למסור את האדם, ואילו ההערה הקודמת ממירה את המסירה
 כש"ייחדוהו". לכן, לדעתו ר' יהודה הבין שתנא קמא אוסר למסור "נפש אחת" בכל מקרה,
 אף שייחדוהו. לפי הבנה זו ישנה מחלוקת עקרונית בין תנא קמא, המייצג את שיטת רבי
 אליעזר, לר' יהודה, המבטא עמדה מבית מדרשו של רבי יהושע. לפי תנא קמא, בכל מקרה
 אסור למסור "נפש אחת" מישראל, אף אם ייחרגו כולם, כיוון שלחיים ערך דאונטולוגי
 שאינו בר השוואה, ואילו ר' יהודה מסייג גישה דאונטולוגית זו באמצעות שיקולים
 תועלתניים וטוברים שאפשר לשקול את חיי הרבים כנגד חיי היחיד ולמסור את היחיד
 להריגה בתנאים מסוימים. לדעתו, גם ההערה המאוחרת התווספה ברוח שיטתו של רבי

אבל לעמדה דאונטולוגית זו מופיעות במשנה שלוש הסתייגויות. לפי כל ההסתייגות יוצא שרק אם לא נקבו בשמו של אדם מסוים "יהרגו כולם", אבל אם הצרים על העיר מבקשים להרוג אדם מסוים ("ייחודהו") אפשר באופן עקרוני לתת אותו לידי הצרים. נראה שהמחלוקת המשולשת סבה סביב השאלה אם יש לראות את המוסרים כמי שגורמים בעצמם להריגת האדם המבוקש או אינם נחשבים פעילים בהריגתו. אם הצרים על העיר לא נקבו בשם אדם ספציפי, בני העיר הם אלו הקובעים מי יימסר וימות ולכן נחשבים רוצחים ה"מוסרים" אדם למותו. לכן "אל ימסרו להן נפש אחת מישראל".⁸¹ אם הצרים על העיר נקבו בשמו של אדם מסוים, הדעות חלוקות מתי יש לראות את המוסרים כמי שגרמו באופן ישיר למותו:

(א) תנא קמא סבור שאין לראותם כמי שגרמו באופן ישיר למותו. לכן הוא מפעיל שיקול תועלתני: "יתנו להן ואל יהרגו כולן".

(ב) רבי יהודה סובר שאם יש סיכוי שהמבוקש יינצל ("כזמן שהוא מבפנים [לחומת העיר] והן מבחוץ [לחומה]") אין לתיתו בידי הצרים, שהרי בכך הם קובעים את מותו במונעם את סיכויו להינצל. אבל אם התוצאה הוודאית תהיה שכולם ימותו, כולל המבוקש ("הוא נהרג והן נהרגין"), אין הם הגורמים הישירים למותו ואפשר להפעיל שיקול תועלתני – "יתנוהו ואל יהרגו כולן".

(ג) רבי שמעון סובר כנראה שבכל מקרה הם נחשבים כמי שמוסרים אותו למותו, כיוון שהוא עדיין חי. לכן רק אם הוא חייב מיתה אין במעשיהם הריגה.

לפי הסבר זה, השאלה המרכזית היא מתי יש לראות את פעולת בני העיר כהריגה ישירה ומתי מדובר בפעולה שאינה הריגה. אם הפעולה מוגדרת כהריגה היא אסורה באופן מוחלט ואין להתייחס לתוצאותיה. אבל אם היא אינה מוגדרת כהריגה יש לשקול את תוצאותיה. כאן נכנס השיקול התועלתני המציב את חיי

יהושע. אני מודה לדוד סבתו על שאפשר לי לעיין בחלק זה של עבודת הדוקטור שלו קודם הגשחה.

81 סבתו מדייק שהדעה האוסרת נוקטת לשון "מסירה" על כל האסוציאציות שיש ל"מוסר" בהלכה, ואילו ההסתייגויות המחירות נוקטות לשון "נתינה", המרככת את המעשה.

היחיד מול חיי הרבים. הקושי הגדול הוא כמובן להגדיר מה נחשב פעולת הריגה ומה לא, ובזה נחלקו התנאים במקרה שבו ייחרוהו.

האיסור הדאונטולוגי מתייחס אפוא לפעולה, והשיקול התועלתני מתייחס לערך חיי אדם. לפי כל השיטות אסור לגרום באופן ישיר למותו של אדם, אבל אפשר לשקול באופן תועלתני את חיי המרובים כנגד חיי היחיד. ברור שאיסור הרצח נובע מערכם המיוחד של חיי האדם, אבל אין לחיים אלו ערך מוחלט אלא לציווי. החובה לא לרצוח דאונטולוגית, אבל הזכות לחיות אינה מוחלטת.

החזון איש הציג מקרה דומה למקרה הסטת הרכבת שהוצג לעיל ונימק את דבריו ברוח זו:

ויש לעיין באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים ויכול להטותו לצד אחד ויהרוג רק אחד שבצד אחר, ואילו שבצד זה יצולו, ואם לא יעשה כלום – יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה, דהתם המסירה היא פעולה אכזרית של הריגת נפש, ובפעולת זה ליכא [אין] הצלת אחרים בטבע של הפעולה, אלא המקרה גרם עכשיו הצלה של האחרים; גם הצלת אחרים קשור במה שמוסרים להריגת נפש מישראל. אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר. רק עכשיו, במקרה, נמצא בצד אחר נפש מישראל, ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות, ובזה האחד, אפשר שיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר.⁸²

נימוקו בנוי על הערכת אופי הפעולה: אם ה"טבע של הפעולה" הוא הריגה, היא אסורה אף אם היא גורמת להצלת רבים; אם היא "בעיקרה פעולת הצלה" אף שתוצאתה הריגה של מעטים, היא מותרת. במקרה זה יש לשקול שיקול תועלתני בחיי אדם.

הרמב"ם פסק לפי התפיסה הדאונטולוגית היותר קיצונית:

אם אמרו להם גוים: תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו, נהרוג כולכם – יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחדוהו להם ואמרו: תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי – יתנו אותו להן, ואין מורין להם כן לכתחלה. ואם אינו חייב – יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל (רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ה).

לדעת הרמב"ם, אפילו אם ייחדו את האדם מותר למסרו רק אם היה מחויב מיתה. הוא אף הוסיף שאין מורים לכתחילה למסור אדם אף במקרה זה.⁸³ פסיקתו זו זכתה לביקורת הן בגלל חריגתה מכללי הפסיקה⁸⁴ הן על בסיס נימוקים תועלתניים.⁸⁵ הדרך היחידה שנמצאה להגן על עמדתו התמקדה גם היא בפעולה, שלפי שיטתו איסור שפיכות דמים הוא ייהרג וכל יעבור.

כמובן שאין בדברים אלו מיצוי הדיון בדילמות מסוג זה,⁸⁶ אבל הבאתי דיונים אלו כדי להצביע על היתרונות המושגיים שיש לדעתי בתפיסת האדם כצלם אלוהים. הרעיון של צלם אלוהים מאפשר להעניק מצד אחד ערך חריג לחיי אדם, המבדיל אותם מערכו של כל דבר אחר עלי אדמות, אבל מצד שני, כיוון שערך זה אינו מוחלט יש אפשרות לשקול שיקולים תועלתניים הנוגעים ליחס בין חיי יחיד לחיי רבים.

83 מקור התוספת בסיפור על עולא בר קושב בירושלמי, תרומות ח, יא. ראו אנקר, רצח מתוך הכרח, עמ' 166, המבין שיסוד פסיקה זו הוא ברעיון שאין להיכנע לקבוצות טרור. לפי הסברו, לנימוק זה יסוד תועלתני שנועד למנוע דרישות דומות בעתיד.

84 הרמב"ם פסק כריש לקיש בירושלמי בניגוד לשיטת רבי יוחנן.

85 ראו כסף משנה על הרמב"ם. הוא מציין את דברי רד"ך, שלדעתו השיקול התועלתני להצלת רבים גובר בכל מקרה. ר' יוסף קארו חולק על רד"ך וסובר כהערת ההסתייגות בתוספתא, שרק אם ייחדוהו אפשר להפעיל את השיקול התועלתני.

86 ראו למשל אנקר, רצח מתוך הכרח: שילה, נפש מפני נפש.

פרק רביעי

צלם אלוהים וכבוד

—

ההבדל בין התפיסה הקאנטיאנית של כבוד האדם לבין הרעיון המקראי של צלם אלוהים משתקף גם במשמעות השונה של המילה "כבוד" ותפקודה בשתי מסורות אלו. בדברים הבאים אצביע על הבדל זה ואראה כיצד הוא נגזר מתפיסות היסוד העומדות בבסיסו. חוקרים ופרשנים בחנו את משמעות המילה "כבוד" הן כמונח בשפה העברית הן כמושג פילוסופי.¹ הבחנת יסוד מחלקת בין כבוד כמושג פילוסופי לבין כבוד כמונח סוציולוגי. המושג הפילוסופי מציין ערך פנימי אוניברסלי (dignity) שכל בני האדם נוטלים בו חלק; המונח הסוציולוגי מציין ערך חיצוני (honor) הניתן לאדם בידי החברה.²

1 ראו לוריא, כבוד: סטמון, כבוד.

2 "כבוד", האנציקלופדיה המקראית, כרך כ, טור 539.

מובן שהערך הפנימי של האדם נתון לפירושים שונים. לעיל ראינו את תפיסתו של קאנט, שראה באוטונומיה של האדם את ערכו הפנימי. מהאוטונומיה האנושית נגזרות החובה להתייחס לכל אדם כתכלית וזכותו של כל אדם לקבוע את אושרו בעצמו. מובן גם כן שהכבוד החיצוני המוענק לאדם בידי החברה נתון לפירושים שונים בחברות האנושיות השונות.

הכבוד לסוגיו

השפה העברית אינה מבחינה במשמעויות השונות של "כבוד" ומציינת את כולן באותה מילה, בניגוד לשפות אחרות. כפי שאציע בהמשך, טשטוש זה אינו פגם פילוסופי אלא משקף את המסורת המקראית ואת תפיסת חז"ל. הרציפות בין המופשט לקונקרטי המאפיינת את התפיסה היסודית של צלם אלוהים יוצרת רציפות גם בין סוגי הכבוד השונים.

אורית קמיר בחנה תרגומים אנגליים רבים לשורש כב"ד במקרא ומצאה שהוא מתורגם לארבע מילים שונות. כדי להבחין בין המשמעויות השונות של המילה "כבוד" בעברית היא תרגמה אותן בחזרה לארבעה מונחים שונים: הדרת כבוד (honor), כבוד סגולי (dignity), כבוד מחיה (respect) והילת כבוד (glory).³

אפשר לחלק ארבעה מונחים אלו לשתי קבוצות על פי ההבחנה בין ערך פנימי לערך חיצוני. הדרת כבוד מציינת את הכבוד החיצוני הניתן לאדם בידי החברה, ואילו שלושת המונחים האחרים (כבוד סגולי, כבוד מחיה והילת כבוד) מציינים באופנים שונים את הערך הפנימי האוניברסלי.⁴

"הדרת כבוד" מציין את הבניית הכבוד הניתן לאדם על פי מעמדו החברתי במסגרת ההיררכיה המעמדית הנהוגה בחברה. האדם זוכה לכבוד באמצעות עמידתו בחובות ידועות כמצופה ממנו ונידון להשפלה ולקלון אם אינו עומד בהן. הדרת כבוד מבטאת את הסטטוס החברתי ושונה מחברה לחברה וממעמד

3 קמיר, שאלה, עמ' 13, 19-42.

4 אורית קמיר עסקה בשאלת כבוד האדם בסדרת ספרים ומאמרים. ראו קמיר, כבוד: הנ"ל, מדוע; הנ"ל, שאלה; הנ"ל, תפיסות.

למעמד בתוך החברה. היא מבחינה בין חברי הקבוצה לזרים ובין גברים לנשים בתוך הקבוצה. ההבניה החברתית של הדרת הכבוד מעודדת מאבקי כבוד ומלווה במאפיינים טקסיים רבים.⁵

"כבוד סגולי" מציין את ערך האדם כפי שהתפתח במסורת ההומניסטית שינקה מן המקרא ומן הפילוסופיה הקאנטיאנית. הוא מושג אוניברסלי המבטא את תמצית האנושיות ומתייחס לכל אדם ללא הבדל מין, גזע או דת. הוא ערך מולד ואינו תלוי בהתנהגות האנושית או במעמד חברתי. השוויון הסגולי של בני האדם הוא הערך המוחלט שלהם, וכל בני האדם שותפים בו. כבוד זה נקבע בהכרזת ארגון האומות המאוחדות ב-1948 כערך הבסיסי שממנו נגזרות כל זכויות היסוד. עם זאת, לדעתה מדובר בערך סטטי ו"רוזה" המנביע זכויות יסוד מצומצמות בלבד.⁶ בניגוד לקאנט, שגזר באופן שיטתי באמצעות התבונה את החירות זכות היסודית של כבוד האדם, מציעה קמיר רשימה של זכויות הנלקטות לדעתה מן המסורת ההומניסטית הממשית. רשימה זו פותחת בזכות לחיים ולתנאי קיום נאותים ומסיימת בחירות על כל נגזרותיה.⁷

דומני שברשימה זו, בסדר זה, המקדים את החיים לחירות, היא מקרבת יותר את המסורת ההומניסטית לתפיסה המקראית ולמשנת חז"ל שצוינו לעיל. יתר על כן, בכך שהיא מוכנה להגדיר תכנים המגבילים את החירות השלילית של האדם

5 קמיר, שאלה, עמ' 19-27. בחברות מסוימות הדרת כבוד חשובה מן החיים עצמם, ואדם נדרש להגן על הדרת כבודו בחייו.

6 קמיר, שאלה, עמ' 27-34. קמיר קבעה מונח זה מתוך אנלוגיה למונח הכימי "משקל סגולי". "כבוד סגולי" שווה בכל בני האדם כשם שמשקל סגולי שווה בכל כמות של אותו חומר, בניגוד למשקל של אותו חומר המשתנה באמצעות שינוי כמות החומר. "הדרת כבוד" שונה מאדם לאדם, ולכן היא מקבילה למשקל. שם, עמ' 30, 225-226, הערה 13. לדעתה, אנלוגיה זו פותרת את בעיית השוואה לבעלי החיים. שוויון סגולי בין בני אדם מייחד אותם מבעלי החיים אבל אינו מרומם או משפיל אותם בהשוואה אליהם. ראו שם, עמ' 226, הערה 14. אולם מדבריה ניכר שהדברים תלויים אך ורק בהכרעותיהם הערכיות (השרירותיות?) של בני האדם.

7 שם, עמ' 31.

כנגזרים מכבודו הסגולי ואף להכיר בכך שהם תלויי תרבות פרטיקולרית במידה מסוימת היא יוצרת קרבה רבה לתפיסת צלם אלוהים.⁸

“כבוד מחיה” מציין כבוד כלפי תחום המחיה של כל האדם, תכונותיו וצרכיו הייחודיים, נמצא מחוץ למעגל הפנימי של הכבוד הסגולי והוא הרחבה שלו. יסוד הכבוד הסגולי בשלילת התנהגות פוגעת (“מצוות לא תעשה”), ויסודו של כבוד המחיה בתיבוע להתנהגות חיובית (“מצוות עשה”).⁹ כבוד המחיה מעניק ערך להתפתחותו האישית של כל אדם על פי הגדרתו העצמית, תרבותו וחברתו, ואינו מכוון כלפי המכנה המשותף האנושי. יסודו של כבוד זה בסובלנות לשונותם של בני האדם ובנדיבות המאפשרת להם לשגשג איש איש כפי ייחודיותו. ישנו הבדל של ממש בערכו של הכבוד הסגולי לעומת כבוד המחיה. חירות הנובעת מכבוד המחיה מוגבלת תמיד על ידי הכבוד הסגולי, מה שאין כן אם חירות זו מתנגשת בכבוד המחיה, שאז יש צורך באיזון עם אינטרסים אחרים ויש לשקול כל מקרה לגופו.¹⁰

לדעתה יש לגזור מכבוד האדם על שתי דרגותיו (כבוד סגולי וכבוד מחיה) את הזכויות הפרטיות של כל אדם ללא השוואה לאחר. המבחן היחיד לקביעת זכותו של אדם הוא מה נגזר מכבודו, מהיותו אדם. אולם בניסיון לקבוע מה משמעות היותו אדם היא אוחזת בתפיסה ליברלית-הומניסטית.¹¹ לדעתה יש לגזור את החירות מכבוד האדם וכאחד מביטוייו. לכן חירות זו מוגבלת על ידי חירותו וכבודו של הזולת ואף על ידי כבודו של האדם עצמו. לכן גם אי-אפשר לו לאדם לחיות כ“חפץ” או כ“עבד” אף אם רצונו בכך, שכן אופן חיים זה סותר את מהותו האנושית. בכך יש ביטוי להשתמעויות חיוביות של החירות ולא רק לחירות השלילית.¹²

8 שם, עמ' 32.

9 שם, עמ' 35.

10 שם, עמ' 34-37, 144-148.

11 קמיר, שאלה, עמ' 36; הנ"ל, מדוע, עמ' 40-41.

12 שם, עמ' 42. קמיר, שאלה, עמ' 32, משאירה בסימן שאלה את הקביעה שהחפצה עצמית נוגדת את הכבוד הסגולי של האדם.

"הילת כבוד" מציינ את הכבוד המיוחס לאדם באשר יש בו ממד אלוהי. הילת כבוד היא ביטוי ל"צלם אלוהים" שבאדם באשר משהו מן האלוהי דבק בו ומרומם אותו מעבר לשאר הבריות.¹³ בהילת הכבוד יש צדדים המקבילים אותה לכבוד הסגולי ויש צדדים המקבילים אותה להדרת הכבוד. כמו הכבוד הסגולי גם הילת הכבוד מולדת, אבל כבוד סגולי מבטא את הערך הפנימי של האדם ואילו הילת כבוד מבטאת את ערכו באשר האלוהי משתקף בו. בכך יסודה של הילת הכבוד נמצא מחוץ לאדם, והמונח משמר יסודות דתיים.¹⁴ ברומה להדרת כבוד, הילת כבוד מושתתת על חובות (כלפי האל) ולא על זכויות כמו הכבוד הסגולי.¹⁵ יתר על כן, לפעמים זכויות הנובעות מן הכבוד הסגולי עומדות בסתירה לחובות הנובעות מהילת הכבוד, וזכויות הנובעות מהילת הכבוד עומדות בסתירה לזכויות הנובעות מן הכבוד הסגולי ההומניסטי.¹⁶

לסיכום, היא רואה בהדרת כבוד, בהילת כבוד וכבוד סגולי שלושה סוגי כבוד מובחנים זה מזה למרות החפיפה החלקית ביניהם (כבוד המחיה הוא תת-סעיף של הכבוד הסגולי). את הדרת הכבוד היא מגנה ככבוד מעמדי חברתי שיש לשלול, ואילו בין שני סוגי הכבוד האחרים (כבוד סגולי והילת כבוד) היא מעדיפה את הכבוד הסגולי. היא רואה בכבוד הסגולי וכבוד המחיה שתי שכבות של התפיסה ההומניסטית, ובהילת הכבוד, תפיסה דתית מתחרה שאינה מתיישבת עם תפיסת הכבוד ההומניסטית.

אף שלדעתי יש קרבה בין האופן שבו רואה קמיר את כבוד האדם ההומניסטי לבין צלם אלוהים, תפיסתה האוניברסלית מחד גיסא והאינדיווידואלית מאידך גיסא

13 קמיר מצביעה על כך שכבוד המיוחס לאל תורגם בדרך כלל glory, ובחרגומו בחזרה לעברית היא מכנה כבוד זה, כאשר הוא מיוחס לאדם, "הילת כבוד".

14 קמיר מעדיפה את המונח "כבוד סגולי", המכיר בערך הפנימי של האדם ללא התייחסות לאל ומאפשר פרשנות הומניסטית-ליברלית. נוסף על כך, לפי חלק מן ההוגים היהודים הילת הכבוד אינה אצל כל בני האדם אלא מבחינה בין גויים, יהודים, גברים ונשים.

15 לפי קאנט, הכבוד הסגולי יוצר חובות ביסודו, ולא זכויות, ולעומת זאת, כפי שהוזכר לעיל, צלם אלוהים המקראי לפי תבנית הפסוק מחיל מן הזכות לחיים האושרת רצח.

16 קמיר, שאלה, עמ' 37-41.

אינה מאפשרת לה לראות את מעגל הביניים של החברה ואת ערכו של הכבוד החברתי (הדרת כבוד) כחלק ממערך זה, הכולל יחסים אישיים. קמיר שוללת את הדרת הכבוד, אבל בכך היא מחמיצה לדעתי את משמעות האדם כיצור דיאלוגי שכבודו זוכה לעומק נוסף גם על ידי המעגל החברתי המצומצם יותר.

לפי התפיסה האריסטוטלית, החברה מתגמלת אנשים על מידותיהם הטובות. לכן, הכבוד החברתי הוא כלי רבי-ערך לקידום עמדות הטוב הכללי שהחברה אווזת בהן, ובכללן קידום הכבוד הסגולי האוניברסלי. אפשר כמובן להבין את הביקורת בדבריה כביקורת על תפיסת הטוב של החברות שאותן היא מבקרת, אבל בכך לא מתייתר הצורך בהדרת הכבוד כביטוי לערכי העומק של החברה.¹⁷ להלן אראה שגם תפיסת הכבוד של חז"ל יונקת מתפיסת האדם כצלם אלוהים, ולכן, מעבר למעגל האישי והאוניברסלי היא מתרחבת גם להיבטים החברתיים של הכבוד.

כבוד הבריות

המונח "כבוד הבריות" משמש בדברי חז"ל ובספרות ההלכה קטגוריה הלכתית המנמקת הלכות רבות. למונח "כבוד" יש בדרך כלל משמעות היררכית במקורות היהודיים, אבל ל"כבוד הבריות" משמעות שוויונית המיוחסת לכל אדם. "כבוד" מתייחס בדרך כלל לקבוצה מצומצמת באוכלוסייה (מלך, כוהן, תלמיד חכם וכדומה), כבוד המכונה בפי קמיר "הדרת כבוד". לכן הצירוף "כבוד הבריות" טעון כמעט סתירה פנימית בכך שהוא מייחס את הכבוד בצורה אוניברסלית לכל בני האדם ומתייחס לאנושות כולה.¹⁸

יש בכך כדי להעיד לכאורה על קרבה גדולה למונח המקובל של "כבוד האדם" במסורת המערבית.¹⁹ למרות זאת סבר יעקב בלידשטיין שכבוד הבריות ההלכתי אינו מקביל למונח "כבוד האדם" העומד בתשתית תפיסת הזכויות המודרנית.

17 היא מודה במקצת בנוגע לקשר הקיים בין הכבוד הסגולי לבין הדרת הכבוד, בגלל הצורך במשוב החברתי כתיווך המאפשר לאדם רפלקציה על ערכו הסגולי. ראו קמיר, שאלה, עמ' 227, הערה 16.

18 ליכטנשטיין, כבוד הבריות, עמ' 8.

19 בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 97-98.

הוא מחלק בין כבוד האדם שנברא בצלם אלוהים, שהוא לדעתו בעל היקף רב,²⁰ לבין "כבוד הבריות" המצומצם, המתפקד כקטגוריה נורמטיבית מוגבלת.²¹

הבחנה זו מזכירה את הבחנתו של דני סטטמן בין שני מושגי כבוד האדם בתרבות המערבית. סטטמן מבחין בין כבוד האדם היונק מן הצו הקטגורי של קאנט, שמשמעו יחס מוסרי, לבין כבוד האדם שמשמעו אי-השפלה. כבוד כיחס מוסרי הוא מושג-על העומד בבסיס כל הפעולות המוסריות, ואילו כבוד כאי-השפלה הוא שיקול מוסרי אחד מני רבים שיש לשוקלו כנגד ערכים אחרים.²² תוכנו המרכזי של כבוד הבריות במסורת היהודית אכן מתמקד ביסודו באי-השפלה.²³

עם זאת, נראה לי שהבחנתו של בלידשטיין בין "צלם אלוהים" ל"כבוד הבריות" מחמיצה את הקשר העמוק ביניהם בתפיסת חז"ל. קשר זה משתקף לדעתי בכך שהמוקד של שניהם נטוע בגוף האדם אף שהוא מתרחב בפסיקה ההלכתית גם לתחום החברתי. כפי שנדון לעיל, צלם אלוהים התפרש בידי חז"ל כמתייחס גם לגוף האדם, וכפי שנראה להלן, מוקד הפגיעה בכבוד הבריות קשור בביזוי גופו של האדם. לכן נראה שהקשר בין שני המושגים הדוק יותר מכפי שהוא נראה במבט ראשון. הפגיעה בכבוד הבריות יסודה בפגיעה בצלם אלוהים שבאדם, המתבטא בראש ובראשונה בגופו. ככיכול, צלם אלוהים המפולש בכל רובדי האישיות עד גופו של האדם נפגע בביזוי הגוף.

במקורות התנאיים מוזכר כבוד הבריות בשני הקשרים מדרשיים בלבד, ושניהם קושרים את כבוד הבריות בביזוי גופני. שני המקורות משתמשים בכבוד הבריות כדי להסביר דין מדיני התורה, ומקור שניהם בדברי רבן יוחנן בן זכאי.²⁴ במקור

20 כבוד זה מתבטא לדעתו בדברי בן עזאי שהוא "כלל גדול בתורה" ומשתקף בהלכות רבות. ראו להלן בנוגע למחלוקת ר' עקיבא ובן עזאי.

21 בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 128-129.

22 סטטמן, כבוד, עמ' 550.

23 קמיר רואה ב"השפלה" קטגוריה השייכת לשדה הכבוד החברתי ("הדרת כבוד"), אבל ברור שבהשפלה יש ממד אוניברסלי, אף שהיא יכולה להתבטא דרך תבניות פרטיקולריות. ראו קמיר, שאלה, עמ' 32.

24 ראו ברנד, כבוד הבריות, עמ' 6, הערה 6.

אחד מסביר רבן יוחנן בן זכאי מדוע החמירה התורה בעונשו של גונב שור וחייבה אותו לשלם פי ארבעה בניגוד לגונב שה, המחויב בתשלומי כפל בלבד. לדבריו, "הקב"ה חס על כבודן של בריות, שור לפי שהוא הולך ברגליו משלם חמשה, שה לפי שהוא טוענו על כתפו משלם ארבעה" (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין יב [מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 292]). גנב השה התבזה ביזוי גופני בכך שנשאו על כתפו, ולכן עונשו קל מזה של גונב השור, שלא התבזה במהלך הגנבה.

במקור השני מסביר רבן יוחנן בן זכאי מדוע כללה התורה יחדיו את החוזר מן המלחמה מפאת פחדו עם החוזרים מן המלחמה מסיבות אישיות (מי שבנה בית ולא הספיק לחונכו, אירס אישה ולא נשאה עדיין, נטע כרם ולא הספיק לחללו). לדבריו, התורה רצתה להטמיע את הירא מן המלחמה בתוך קהל החוזרים האחרים כדי למנוע את תיוגו כפחדן, מפני ש"חס המקום על כבוד הבריות" (ספרי, דברים קצב [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 233]). מייד בהמשך נכתב שכל החוזרים האחרים צריכים להביא עדים כדי לבסס את סיבת חזרתם, אבל הירא ורך לבב אינו צריך, מפני "שעדיו עמו". גופו של הירא מן המלחמה מעיד על פחדו. "שמע קול הגפת תריסים [מגינים] ונבעת, קול צהלת סוסים ומרתת, קול ליעוז קרנים ונבהל, רואה שימוט סייפים, ומים יורדים בין ברכיו" (שם). גם כאן, ההגנה על כבודו נעשית באמצעות הסתרת פחדו, המתבטא מבחינה פיזיולוגית.

בשני מקורות אלו מתבטא כבוד הבריות בכיזוי הגוף, אבל קשור גם לנורמות חברתיות. האם מדובר בשמירה על "הדרת כבוד" חברתית גרידא? דומני שלא! הגוף האנושי מבטא מחד גיסא את צלם אלוהים של האדם ואת ערכו הייחודי, אבל מאידך גיסא הוא מבטא גם את מגבלותיו ואת חולשתו. חשיפת השבריריות האנושית לעין כול יש בה משום פגיעה בכבוד האדם. הפער בין ערכו הייחודי של האדם כצלם אלוהים לבין ממשותו המוגבלת והתלותית מתבטא בגופו. הגוף עצמו מבטא שני היבטים סותרים אלו בו בזמן. בשמירה על כבוד הבריות מתקיים מאמץ לשמור על הכבוד האנושי באמצעות הסתרת החולשות ופיצוי עליהן כאשר הן מתגלות. מבחינה זו מדובר ב"כבוד סגולי" ואוניברסלי, אף שהוא משתקף בנורמות החברתיות.

הקשר בין כבוד הבריות לצלם אלוהים מתבטא במקורות אלו גם בכך שהאדם אינו מאבד את כבודו גם כאשר הוא אינו נוהג כראוי וכמצופה. במקור הראשון הדברים חדים יותר: גם לכבודו העצמי של העובר על איסור גנבה ניתן משקל.

אפשר היה לחשוב שתפיסה דתית המעניקה ערך מרכזי לקיום מצוות האל לא תכיר בכבוד האדם כשהוא עובר עליהן. בניגוד לכך, התורה נזהרת בכבודו של הגנב תוך כדי חטאו ומבליטה בכך את הערך העצמי של הכבוד האנושי. נראה לי שגם במקור השני יש ביטוי לרעיון דומה: אף שיש אפשרות להעלות על נס את האומץ במלחמה ואפשר להשתמש בפחדו של הירא ורך הלבב כדי להוקיע את הפחד, התורה נמנעת מכך ואף מסתירה את פחדו, בשל כבוד הבריות.²⁵

ההקבלה בין כבוד הבריות לצלם אלוהים ניכרת לעין. בדומה לצלם אלוהים, שאינו אוכד לאדם אף בשעה שהוא עובר על איסורים המחייבים עונש מוות, כך כבוד הבריות מתמיד בנוכחותו אף בשעה שאדם עובר עבירה או בשעה שאינו מצליח להתמודד עם חולשותיו.

צעד נוסף בכיוון זה נעשה בתלמודים. שם כבוד הבריות אינו משמש רק כדי להסביר דיני תורה קיימים אלא הופך קטגוריה הלכתית המעצבת את הנורמות ההלכתיות עצמן.²⁶ מעבר זה משתקף בביטוי "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" (בבלי, ברכות יט ע"ב).²⁷ משקלו הערכי הרב של "כבוד הבריות" מתבטא בכך שלפעמים הוא אף יכול לדחות את קיומה של מצוות האל. מביטוי זה משתמע שכבוד הבריות מציב את האדם כבעל ערך עצמי שאינו נגזר מהשמיעה למצוות האל. אדרבה, כלל זה מציב את כבוד הבריות כמתח עם קיום מצוות ה'

25 ראו סנדל, צדק, עמ' 17-19. הוא דן בהתנגדות להעניק את עיטור "לב הארגמן" לחיילים שנפגעו מבחינה נפשית אף שהוא מוענק לחיילים שנהרגו או נפצעו. גם הפנטגון וגם לוחמים משוחררים לא ראו בפגיעה נפשית מקבילה לפגיעה הגופנית. מתברר שיסוד ההתנגדות נובע מתפיסת המידה הטובה העומדת בבסיס העיטור. פגיעה נפשית נתפסת כביטוי לחולשה, ואילו העיטור נועד לטפח הקרבה.

26 ראו ברנד, כבוד הבריות, עמ' 9. לדעתו, רבי זעירא בירושלמי מרחיב את מגמת רבן יוחנן בן זכאי בכך שכבוד הבריות יכול לדחות איסור תורה ולא רק "לשנות פניו של דבר תורה".

27 בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 131-132, סבור שביטוי זה הוא ביטוי אגדי, הבנוי על הלכה מוכרת כראיה לכך. תבניתו הלשונית, הפותחת ב"גדול", מוכיחה זאת. אין זה ברור מה הוא הלא תעשה שאותו "כבוד הבריות" דוחה, אבל בהחלט ייתכן שזהו לאו ספציפי. הבבלי פיתח את הרעיון שלא זה הוא "לא תסור", ומכאן הטיק שכבוד הבריות דוחה רק איסורי דרבנן.

קובע שיש מצבים שבהם השמירה על כבודו העצמי של האדם מתירה לעבור על מצוות ה'.²⁸

בתלמוד הירושלמי התפרש כלל זה כפשוטו, והמסקנה שם היא שכבוד הבריות דוחה גם איסורי תורה, אבל לזמן מוגבל.²⁹ לעומת זאת, בתלמוד הבבלי התפרש כלל זה לפי מסקנת הסוגיה התלמודית בצורה מצומצמת. ההיתר לעבור על "לא תעשה שבתורה" כדי לשמור על כבוד הבריות מתייחס לאיסור לעבור על דברי חכמים בלבד ולא על איסורי תורה. עם זאת, מותר לעבור על איסורי תורה בגלל כבוד הבריות בצורה סבילה ("שב ואל תעשה"), ואף בצורה פעילה כאשר מדובר בדיני ממונות.³⁰ המתח בין שמיעה לדבר האל לבין כבוד האדם נתן את אותותיו בתלמוד הבבלי באמצעות צמצום כוחו של כבוד האדם.³¹

מהמקרים המצוינים בתלמוד כפגיעה בכבוד הבריות נראה שאפשר להגדיר כבוד זה בשני מישורים: כבוד הבריות הקשור בביזוי גופני, וכבוד הבריות הקשור בנורמה חברתית-מעמדית ("הדרת כבוד").³² לאור המקורות התנאיים נראה לי שיש להבין את כבוד הבריות הקשור בנורמה החברתית כהרחבה של כבוד הבריות הקשור בביזוי גופני. במעגל הצר של כבוד הבריות נמצא המוקד של הפגיעה בכבוד הבריות הקשור להשפלה גופנית, ואילו במעגל הרחב נמצא כבוד הבריות המתיחס לפגיעה חברתית-מעמדית.³³ בשני מעגלים אלו משתמש התלמוד בכלל

28 בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 103.

29 ירושלמי, ברכות ג, ה; כלאים ט, ב. רבי זעירא קובע ש"גדול הוא כבוד הרבים שדוחה מצוה בלא תעשה שעה אחת". הדוגמאות לדחיית לא תעשה מן התורה הן הליכת כוהן במקום טומאה לכבוד הרבים ולבישת כלאים בשוק. בלידשטיין מבין שבירושלמי מדובר בדחייה מצומצמת ובנוגע לטומאה ולכלאיים בלבד. ראו בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 139-138.

30 בבלי, ברכות יט ע"ב; בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 134.

31 ראו ברנד, כבוד הבריות. לדעתו, אף שיש להבין את הסוגיה בבבלי כפועלת במגמה להכריע בין שני עקרונות מנוגדים אלו, הצמצום בכבוד האדם בידי רב נעשה בעקבות שעת שמד.

32 סיכום הדברים להלן לקוח ממאמרו היסודי של בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 136-133, 141-140.

33 גם בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 110, מציין שהתלמוד שם דגש על ההשפלה הקשורה בגוף, ומכנה אותה "המעגל הצר" של כבוד הבריות.

“גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה” (בבלי, ברכות יט ע”ב) כדי להגן על כבוד הבריות.

במעגל הראשון, כבוד הבריות הקשור לביזוי גופני מאפשר לאדם לשמור על כבודו ולא לפשוט את בגדיו ברשות הרבים אף על פי שכרוכה בכך עבירה.³⁴ כבוד הבריות מחייב טיפול נאות בגופת מת³⁵ וקבורתו³⁶ ומתן אפשרות לשמידה על ההיגיינה האישית (הליכה למקום מתאים לעשיית צרכים³⁷ וקינוח הגוף לאחר מכן³⁸). במקרים אלו, הפגיעה האפשרית בכבוד האדם קשורה בביזוי הגוף. התלמוד הבבלי מתיר סטייה מנורמה הלכתית שנקבעה בידי חכמים כדי למנוע את הפגיעה בכבוד הבריות במקרים אלו.

במעגל השני, כבוד הבריות נכרך בתלמוד הבבלי גם בכבוד חברתי, וגם שם הותרה סטייה מנורמה הלכתית לשם שמירת הכבוד. כוהן אינו פורש ממסע ההלוויה של מת כאשר המלווים עוברים במקום טמא, אף שאסור לו להיטמא. מותר לכוהנים להיטמא למת כדי להקביל פני מלך (אפילו מלך ממלכי אומות העולם), מפאת כבודו, ומותר לזקן להימנע ממצוות השבת אבדה כאשר הטיפול בהשבתה פוגע בכבודו המעמדי.³⁹

בעלי התוספות הבחינו בחוסר עקיבות ביישום הכלל “גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה” בתלמוד הבבלי. לפעמים, אף על פי שאפשר היה להפעיל

34 מותר להשאיר בגד שציציותיו נותקו בשבת ולא לפושטו ב"כרמלית", שהאיסור לטלטל בה הוא רק מדרבנן (בבלי, מנחות לו ע"ב - לח ע"א). אומנם חייבים לפשוט בגד כלאיים אפילו בשוק אף שיש בכך פגיעה בכבוד הבריות, משום שמדובר באיסור תורה (בבלי, ברכות יט ע"ב). בכל אופן, ברור שעצם פשיטת הבגד יש בה פגיעה בכבוד הבריות.

35 מותר להעביר גופת מת מרשות היחיד לכרמלית (איסור דרבנן) כדי למנוע ביזוי הגופה (בבלי, שבת צד ע"ב).

36 מותר לבטל קריאת מגילה כדי לקבור מת מצווה שאין לו קוברים (בבלי, מגילה ג ע"ב).

37 מותר לאדם לצאת מחוץ לארבע אמותיו בשבת כדי להתפנות (בבלי, עירובין מא ע"ב).

38 מותר למי שעושה צרכיו לטלטל אבנים בשבת (איסור דרבנן) כדי לקנח עצמו בהן (בבלי, שבת פא ע"ב).

39 כל המקרים לקוחים מן הסוגיה בבבלי, ברכות יט ע"ב.

כלל זה ולהתיר איסור דרבנן כדי לשמור על כבוד הבריות, ההלכה אינה עושה זאת. לכן חילקו בין פגיעה בכבוד הבריות שיש בה "גנאי גדול" לבין פגיעה שיש בה "גנאי קטן". לדעתם, הנחת מת ללא קבורה ופשיטת בגד בשוק נחשבות גנאי גדול ולכן דוחות איסור לא תעשה. לעומת זאת, "הופעת חכם מכובד בבית דין זוטור כדי למסור עדות" נחשבת גנאי קטן שאינו דוחה מצווה, ולכן עליו להתייצב בבית הדין למרות הפגיעה בכבודו.⁴⁰ דומה שהבחנה זו משקפת את ההבדל בין גנאי גופני השייך למעגל הצר של כבוד הבריות ומתיר סטייה מן הנורמה ההלכתית לבין גנאי חברתי ("הדרת כבוד") השייך למעגל הרחב של כבוד הבריות ואינו מתיר עבירה על איסור.

עם זאת, כאמור לעיל, הגמרא מציינת מקרים שבהם הפגיעה בכבוד הבריות שייכת לתחום החברתי ובכל זאת מותר לעבור על איסור דרבנן כדי למנוע פגיעה זו. לדעתי יש להבין מקרים אלו כהרחבה של הפגיעה הגופנית. הדבר ניכר יותר במקרה של "זקן ואינה לפי כבודו". במקרה זה, הפגיעה בכבוד הזקן נעשית באמצעות הביזוי הגופני הניכר לעין בנושאו את האבדה שאינה תואמת את מעמדו.⁴¹ דר'משמעותו של המונח "זקן", המשתקף תחילה בגופו של אדם, ומושאל לציון מעמדו החברתי, מבטא היטב מעבר זה. נראה לי שאפשר לראות גם בעזיבת לוויית המת באמצע וגם בהימנעות מיציאה לקראת מלך הרחבה של הממד הגופני בתיוכו של נוהל טקסי. מעבר זה אפשרי משום שאופייה הייחודי של האישיות, המשתקף תחילה בגוף ולאחר מכן בלבוש, מעמיק את מאפייניו בגלל הממד הדיאלוגי של האדם, הנקבע בידי יחסם של הסובבים.⁴²

הקישור בין כבוד הבריות לכבוד המת ממחיש בצורה החריפה ביותר את הקשר בין כבוד הבריות לביזוי הגוף. קשה להבין מה משמעות הקביעה שלמתים יש כבוד אם כבוד זה מתייחס להיבטים המנטליים של האישיות. ואכן, ראשונים

40 בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 146, על פי חוספות, שבועות ל ע"ב, ד"ה "אבל".

41 בבלי, בבא קמא עט ע"ב. פגיעה המזכירה את דרשת ר' יוחנן בן זכאי, המזהה פגיעה בכבוד הבריות של גנב שהרכיב שה על כתפיו. ראו בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 110.

42 ברנד, כבוד האל, עמ' 212, מטביר את האי־הבחנה בין הכבוד הסגולי לכבוד החברתי בכך שכבוד האדם בתפיסת חז"ל לעולם אינו עצמי, אלא יונק מכבוד האל.

נחלקו בשאלה אם קבורת המת וכיבודו נעשים בגלל כבוד המת עצמו או בגלל כבוד החיים הקשורים בו. הראב"ד סבר שזהו כבוד החיים, המאירי סבר שזהו כבוד המת, והרמב"ם תלה זאת בכבוד שניהם.⁴³ אם מקבלים את ההנחה שצלם אלוהים מתבטא בגופו של אדם, ההבנה שכבוד המת מחייב מניעת זלזול בגופה מובנת יותר, כפי שאכן משתמע מדברי המאירי.⁴⁴

ראינו לעיל שכבוד הבריות תובע להסתיר את מגבלות האדם המשתקפות בגופו. המוות מבטא יותר מכול את מוגבלותו של האדם ואת שבריריות החיים האנושיים. הפרדוקס בין צלם אלוהים הנוכח בגוף האדם לבין עובדת מותו, התלויה גם היא בגופו, ממחיש בצורה החריפה ביותר את הניגוד בין כבוד האדם לבין קלונו. כאמור לעיל, "צלם אלוהים" משתקף בגוף האדם החי דווקא, ומותו של האדם משמר את זיכרון האישיות החיה ובו כבוד מחלל את כבודה בהבליטו את שבריריותה. קבורת האדם ומניעת ריקבון הגופה לעין כול נועדו לשמור על כבוד הבריות באמצעות הסתרת עליבותן.

דיונים נרחבים התנהלו בהלכה הבתורת-תלמודית בנוגע לכבוד המת, ונראה שהם ממחישים כיצד כבוד המת הקשור בכיזוי הגוף התרחב אט אט לכבוד חברתי. הגאונים פירשו שטיפול בגופה ביום טוב הוא משום כבוד המת, אבל התעורר ויכוח בשאלה אם הדבר מותנה בסירחון הגופה או לא. באשכנז ובפרובנס נעשה מאמץ לדחות את קבורת המת ביום טוב ראשון באמצעות נוכרים ולקוברו רק ביום השני, ספק בגלל קדושת יום טוב ראשון ספק כדי שיטפלו בו יהודים דווקא. כך קיבל כבוד הבריות אצל חלק מן הפוסקים משמעות של טיפול במת בידי

43 ראו את סקירתם של בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 181-183, ושל רקובר, כבוד, עמ' 91-92, המציין גם את ספר ההשלמה במחלוקת זו.

44 בארצות הברית הזכות לפרטיות מסתיימת עם המוות. בית המשפט הגרמני קבע מנגד שהסעיף הראשון של כבוד האדם תקף גם לאחר המוות. ג'ורג' פלטרסר תולה הבדל זה בשאלה אם כבוד האדם מנוסח כזכות או כחובה. לדעתו, לא יעלה על הדעת שיש למתים זכויות, אבל אפשר להבין שיש חובות כלפיהם. ראו פלטרסר, כבוד, עמ' 65. כבוד האדם נמשך אפוא במשפט הגרמני גם לאחר מותו, הגם שקשה לקבוע עד מתי. הפגיעה בשמו הטוב של אדם קיימת גם לאחר מותו, והיא אינה נגזרת מהסעיף השני של הזכויות, הניתנות רק לאדם חי, אלא מן הסעיף הראשון של הכבוד. הצגת מומיות וכדומה אינה נתפסה כפגיעה בכבוד. עם זאת, אסור להציג את גופו של אדם לאחר מותו אלא למטרות מחקר שאינו פוגע בכבוד, ולא למטרות אומנות ומסחר. לכן אין לתרום איברים ללא הסכמה. ראו קרמר, כבוד, עמ' 61-64.

יהודים. הרמב"ן התנגד לכך. חכמי אשכנז הקדומים לא ראו בעיה בכך שנוכרים יטפלו במת ובכל זאת התירו ביום טוב ראשון טיפול במת בידי יהודים מסיבות שונות.

ר' אליעזר ממיץ התיר להוריד מת מספינה בשבת בידי נוכרים כדי שלא יישאר שם בבזיון. היתר זה התרחב אף להלוויית המת ביום טוב שני בכבוד רב על ידי סוסים וכדומה וזכה לביקורת חריפה של רבנו תם ולביקורת מתונה של ר' מנחם המאירי. בוונציה, השאלה הייתה בנוגע לליווי המת בסירות. ר' שמואל אבוהב קבע הגדרה שוויונית לפגיעה בכבוד המת. אם עושים פחות מן הנהוג המקובל יש בכך פגיעה בכבודו ולכן מותר, אבל לפאר יותר מכך אסור. בפרובנס הייתה מסורת שהתירה כניסת כוהנים לבית הקברות אחר מתייהם משום כבוד המת. הרמב"ן יצא נגד נוהג זה, ואילו בימינו התיר הרב פיינשטיין במקום שבו מדובר בכבוד הרגיל למת על ידי משפחתו.⁴⁵

אופן ההתמודדות עם עליבות האדם הנחשפת לעין כול תלויה במידה מרובה בנורמות חברתיות. מכאן עולה שקו ההפרדה בין כבוד הבריות הגופני לבין כבוד הבריות החברתי אינו חד-משמעי ונתון לשיקולים שונים ולביטויים פרטיקולריים תלויי תרבות.

הרמב"ם הרחיב את יישומו של כבוד הבריות כקטגוריה הלכתית גם בנוגע להגבלת הענישה בידי בית הדין. אחרי שהתיר לדיין לפעול בדרכים שונות שיש בהן השפלה גופנית⁴⁶ נגד העברייני: "לריב עמו ולקללו ולהכותו ולתלוש שערו" (הלכות סנהדרין כד, ח), "לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים ולדחוף ולסחוב על הארץ" (שם, ט), הגביל פעולות אלו על ידי עקרון כבוד הבריות:

45 ראו בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 148-165.

46 בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 111, רואה בהשפלה את תכלית עונש המלקות בגלל הפסוק "ונקלה אחיר לעיניך" (דברים כה, ג), אף שפשטי המקראות מציבים זאת כחשש שיש למנועו (ראו אמית, כבוד, עמ' 22). יש ודאי השפלה במלקות, אבל לא ברור שזו תכליתן. ראו סטטמן, כבוד, עמ' 593-599, הדין בשאלה אם אפשר להצדיק את הרעיון שההשפלה היא חלק מן העונש. כנגד זה ראו קרמניצר, עונשין. לדעתו, השיקול "למען ישמעו ויראו" פוגע בכבוד האדם כיוון שהוא אמצעי ולא תכלית. ראו שם, עמ' 89. הוא סובר שרק ענישה המוגבלת במידתה לאשמה אינה פוגעת בכבוד האדם.

כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו, שהרי הוא רוחה את לא תעשה של דבריהם. וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בתורת האמת, שיהיה זהיר שלא יהרס כבודם אלא להוסיף בכבוד המקום בלבד, שכל המבזה את התורה גופו מחולל על הבריות והמכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, ואין כבוד התורה אלא לעשות על פי חוקיה ומשפטיה (שם, י).

מדברים אלו מוכח שהרמב"ם סבר שכבוד הבריות הוא קטגוריה אוניברסלית שאינה מתייחסת רק לישראל, שהרי הוא מתייחס גם לאלה שאינם מחזיקים "בתורת האמת".⁴⁷ עם זאת, כבוד הבריות אינו ערך מוחלט, ולפעמים מותר ואף ראוי לפגוע בו לשם תכלית מועילה, אבל יש לעשות זאת במידתיות. גם כאן, נראה שהרחבה זו מתקשרת לביזוי הגוף, ויסודה בחשש פן הכאה רבה של העברייני תביא לקלונו.

התורה הגבילה את הכאת העברייני, והזהירה: "אַרְבָּעִים יִכּוּ לֹא יִסֵּיף פֶּן יִסֵּיף לְהַכּוֹתוֹ עַל אֱלֹהֵי מִכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" (דברים כה, ג). החשש פן הכאה רבה תגרום לקלונו של המוכה התפרשה במדרש ההלכה כביזוי גופני, שאם "נתקלקל בין ברעי בין במים – פטור" (ספרי, דברים רפו [מהדורות פינקלשטיין, עמ' 304]). אם המוכה עשה צרכיו מחמת המלקות אין להמשיך להכותו, כיוון שהתבזה.⁴⁸

אף שגם בתקופת הפוסקים הורחב השימוש בכבוד הבריות לעניינים שונים, המגמה לא להרחיב את תחולתו יתר על המידה נמשכה גם בתקופה זו. גם כאן אפשר להבחין בין כבוד הבריות הקשור לתחום הגופני לבין כבוד הבריות הקשור לתחום החברתי.

47 ליכטנשטיין, כבוד הבריות, עמ' 14.

48 דומה שעיקרון זה מקביל להגבלת אופן ההוצאה להורג, כדי לא לפגוע בגוף האדם המשמש כצלם אלוהים. ראו לעיל דברי הלברטל ולורברבוים בנוגע לאופן עיצוב מיתוח בית דין בספרות חז"ל. רש"י תולה את הגבלת אופן ההמתה על ידי הכלל "ברור לו מיתח יפה" באיסור לבזות את הנהרג. ראו רקובר, כבוד, עמ' 125.

בהרחבת וכייהשום כבוד הבריות הקשור לביזוי הגוף הותר לזקנים שאינם שולטים בסוגריהם להגיע לבית כנסת משום כבוד הבריות ונרחתה ההצעה להושיבם במקום נפרד. בדומה לכך לא נדרש אדם שהפיח באמצע התפילה ללכת ארבע אמות לאחוריו, משום כבוד הבריות.⁴⁹ בדורנו התירו שימוש במכשיר שמיעה בשבת⁵⁰ ושימוש בעגלת נכים חשמלית משום כבוד הבריות.⁵¹ עם זאת לא התירו שימוש במטרייה בשבת אף שיש בכך שיקולים של כבוד הבריות הכרוך בהרטבת הבגדים ובלכלוך.⁵² טלטול ממחטה בשבת הוכנס לכבוד הבריות אף שלא נמצא לכך היתר הלכתי מניח את הדעת. בכל אופן, בכך נכנסה ההגינה האישית לתחום כבוד הבריות.⁵³ עם זאת התירו עשיית חוקן לאסירים כדי למצוא סמים למרות הפגיעה בכבוד הבריות.⁵⁴

גם בתחום החברתי הורחב כבוד הבריות במידת מה. רש"י כלל בכבוד הבריות ניחום אבלים ושאלת שלום חברו ואף התיר אי-אמירת אמת כדי לא לפגוע בכבוד הבריות.⁵⁵ הרמ"א הרחיב את כבוד הבריות לתחום המשפחתי. הוא התיר לערוך חופה בליל שבת ליתומה ענייה כדי למנוע את הבושה הכרוכה בכיטול אפשרי של החתונה בגלל חוסר נדוניה. ואף שרבנו תם התיר רק קידושין בשבת התיר

49 בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 167; הנ"ל, כבוד הבריות, עמ' 123.

50 בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 125.

51 מאיר, עגלת נכים, עמ' 41.

52 בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 125.

53 בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 177.

54 בן שלמה, כבוד האדם. הוא מגיע למסקנה ששלום הציבור מכריע את כבוד הבריות בניגוד לעמדת השופט חיים כהן. השופט אלון אסר חיפוש סמים מבזה על גופו של אדם בפרהסיא, אפילו אם יסכים לחיפוש. הוא תלה זאת בכבוד האדם: "יסוד היסודות לעקרונות העל של כבוד האדם הוא שהאדם נברא בצלם אלוקים, ומכוח תפיסת עולם זו גם הוא עצמו מצווה הוא לשמור על כבודו, שהרי פגיעה בכבודו היא פגיעה בצלם האלוקים, ועל כך מצווה כל אדם, ואף האדם המבזה את עצמו". הוא ציין את דברי ר' תנחומא בבראשית רבה: "דע למי אתה מבזה, בדמות אלוקים עשה אותו". ראו *מדינת ישראל נ' גואטה*, פ"ד מו(5). רונן, כיבוד זכויות, עמ' 227, מפרש זאת בכך שאדם המסכים לביזוי עצמי עלול להיות מנוכר לתביעה לשמור על כבודו העצמי בגלל הפנמה של חוולת חיזוניה כלשהי. מי שמנוכר לכבודו העצמי יתנכר גם לכבוד הזולת.

55 ברכות נד ע"א, רש"י ד"ה: "שיהא אדם". ראו בלידשטיין, גדול כבוד, עמ' 144.

הרמ"א גם את הנישואין, משום כבוד הבריות, שלא תלך הכלה בהינומה כל השבת בניגוד לנוהג המקובל. החידוש בהגדרה זו של כבוד הבריות הוא הזלזול הנגרם מביטול הנישואין.

לדעת בלידשטיין, הגדרה זו מתנתקת מהתקדימים העוסקים בפגיעה במצב הפיזי של האדם וכוללת גם את הפגיעה במצבו הנפשי או החברתי כחלק מכבוד הבריות.⁵⁶ אולם לדעתי, יסודה בראיית העוני כביטוי לניוול האנושי, העומד בניגוד לכבוד האדם. בכך יש אומנם הרחבה של הביזוי הנגרם לאדם עקב נזקקותו הגופנית, אבל עדיין נשמר הקו העקרוני של ההגדרה. קו זה התפתח להתייר הסתרת מידע בתחומים של ייחוס, אין אונות, בגידה וזנות כדי לשמור על כבוד האדם והמשפחה. אבל לא הכול היו תמימי דעה בעניינים אלו.⁵⁷

בלידשטיין מציין את הפער בין הפוטנציאל העיוני של הסוגיה, המאפשר הרחבת השימוש בכבוד הבריות באמצעות מערכת כללים רבי-עוצמה, לבין היישום המצומצם בקטגוריה זו בתלמוד ובפסיקה הבתרת-למודית.⁵⁸ לדעתו, מעבר לשמרנות ההלכתית הנמנעת מכללים גורפים ונוטה לפסוק במקריים פרטיים יש יסודות פנימיים להגבלה זו. ראשית, אין מדובר בכלל קדום מתקופת התנאים אלא בכלל מאוחר יותר, שאין לו ביטוי במקורות התנאיים; שנית, מדובר במונח אגדי שרק בשלב מאוחר נעשה בו שימוש הלכתי.⁵⁹

הרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון (ארצות הברית וישראל, 1993-2015), ראה בצמצום זה חשש מפני הרחבה יתרה של מושג הכבוד עד כדי התרת איסורים ב"סיטונות" וביטוי למתח בין כבוד שמיים לכבוד הבריות.⁶⁰ לדעתי, אפשר להסביר צמצום זה גם בכך שמוקד כבוד הבריות מוגדר באמצעות המתח בין נזקקות האדם המתבטאת בצרכיו הגופניים לבין הפגיעה בצלם אלוהים המתגשם בגוף. כאמור,

56 שם, עמ' 167-170.

57 שם, עמ' 171-174.

58 שם, עמ' 142-143.

59 שם, עמ' 179-180.

60 ליכטנשטיין, כבוד הבריות, עמ' 14.

אין בכך כדי לשלול הרחבה של כבוד הבריות גם להיבטים חברתיים ונפשיים, אבל כיוון שבמוקד הכבוד נמצא הגוף האנושי נעשתה ההרחבה להיבטים אלו במשורה.

במונחיה של קמיר אפשר לומר שהתפיסה של צלם אלוהים וכבוד הבריות מציבה את הגרעין היסודי של כבוד האדם בהיותו צלם אלוהים. אף שערכו של האדם כצלם אלוהים נובע מן האל הוא מעניק לו ערך פנימי. החיים עצמם הם "הכבוד הסגולי" של האדם. מחיים אלו על כל ביטוייהם נגזרת זכותו של האדם לחיות ולבטא את עצמו במלא פרטיותו. בכך יש הקבלה ל"כבוד המחיה". אבל מכבודו הסגולי של האדם נובע גם "כבוד הבריות", שמשמעו המרכזי הוא מניעת השפלתו הנגרמת ממוגבלותו המטפיזית. דומני שהאיסור לענות אדם, המודגש כל כך בתפיסה המודרנית, הוא הביטוי התואם את תפיסת כבוד הבריות בתפיסת חז"ל, כיוון שעניינים משקפים בצורה מובהקת את המוגבלות האנושית. אבל מוגבלות זו מתרחבת גם לצרכיו החברתיים הקשורים בכבוד המחיה שלו, ולכן גם ההגנה על "הדרת הכבוד" האנושית נכללת בכבוד הבריות.

עולה מסקירה זו שתפיסת הגוף כצלם אלוהים הביאה להרחבת כבוד הבריות להיבטים הקשורים בצרכים האנושיים ואף בכבוד החברתי, אבל לא בהיבטים הקשורים בחירות האדם. בניגוד לתפיסת כבוד האדם שהתפתחה בהגות המערבית, הנטועה בראש ובראשונה בכיבוד חירותו ורצונותיו של כל אדם לעשות ככל העולה על רוחו אם אינו פוגע בזולתו, "כבוד הבריות" של חז"ל מקדים את צורכי האדם ואת קיומו בכבוד, לרצונותיו.

מסקנה זו מובנת לכאורה מאליה, שהרי אם כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה, דהיינו, חקיקה המבטאת את רצון האל, לא יעלה על הדעת שרצונו החופשי של האדם יהיה ערך המתגבר על רצון האל המצווה עליו ומגבילו. מה שיכול לעמוד מול החוק האלוהי במגבלות מסוימות הוא כבודו של האדם הנוגע בקיומו ובצרכיו, ולא כבודו של האדם המבטא את חירותו מעול מלכות שמיים. הצבת רצון האדם כערך הגובר על רצון האל מקעקעת את כל הבסיס של התפיסה הדתית.

מבחינה זו, הקביעה שכבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה מקבילה לכאורה לקביעה שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה (למעט שלושה חריגים). כבוד

הבריות במוכן זה יונק את משמעותו מערך החיים עצמם תוך מודעות לסופיותם. כשם שהאיסור לפגוע בכבוד הבריות נובע מהיותו ביטוי לצלם אלוהים גם איסור הפגיעה בחיי האדם כרוך על פי התורה בהיותו צלם אלוהים. כבוד הבריות של חז"ל משמש אפוא הרחבה של ערך החיים ולא הרחבה של ערך החירות.⁶¹

61 ראו ברנד, כבוד האל, עמ' 215-216. יצחק ברנד סבור שאפשר לתאר יחס זה בשני תיאורים: בתיאור אחד הם משקפים מערכת אחת, ובשני הם מייצגים שתי מערכות נפרדות. מצד ההידמות לאל, כבוד הבריות וקיום ההלכה הם שני צדדים של אותו מטבע כיוון ששניהם נוגעים לקדושת האדם, היונקת מההידמות לאל. בתפיסת ההלכה כביטוי לכפיפות האדם לאל יש ניגוד בין כבוד הבריות, המבטא את ההידמות לאל, לבין ההלכה, המבטאת את הכפיפות לו.

פרק חמישי

צלם אלוהים ושוויון

—

צלם אלוהים מתבטא כאמור באדם הקונקרטי ולא באדם המופשט. תפיסה זו מקשה לכאורה על הצבת השוויון כערך. ההפשטה, המסלקת את ההיבטים הפרטיקולריים של בני האדם, מאפשרת לראות את הצד השווה שבהם, וראייתם הקונקרטית מקשה על כך. בכל זאת, אפשר להראות שערך השוויון בין בני האדם ניצב בבסיס הרעיון של צלם אלוהים ושנובעות ממנו השלכות בנוגע לערך זה.

אפשר להצביע על השלכות בשלושה היבטים לפחות הנוגעים לערך השוויון: (א) בהיבט האוניברסלי של השוויון; (ב) בהיבט הפוליטי שלו; (ג) בהיבט המגדרי.

הנקודה המרכזית העולה מהיבטים אלו היא שלמרות ההבחנות וההבדלים בין אנשים שונים, בין עמים ובין גזעים שונים, בין שליטים ונתינים ובין המינים, הצד

השווה שבהם (צלם אלוהים) מהותי ויסודי ומבטא שוויון עקרוני ועמוק בין כל בני האדם למרות גיווניהם.

שוויון אוניברסלי
 הטענה שהאדם הראשון, שהוא אבי האנושות, נברא בצלם אלוהים, יוצרת שוויון אוניברסלי בין כל בני האדם ללא הבחנה בין לאום ללאום ובין גזע לגזע. טענה זו מניחה יסוד משותף לכל בני האדם. פרק א בבראשית אינו מתאר את בריאת הזוג האנושי הראשון, בניגוד לפרק ב, אלא את יצירת המין האנושי, כשם שפרק זה עוסק בכריאת שאר מיני כל היצורים.¹

כל המין האנושי נברא בצלם אלוהים ולכן כל בני האדם שווים בכך למרות ההבדלים הניכרים לעין ביניהם. כל ההבדלים בנויים על גבי השוויון היסודי שבו כולם שותפים. יתר על כן, השוויון ביניהם אינו היבט שולי באנושיותם אלא טמון בכך שהם נוטלים חלק במשהו מן האלוהי. רוצה לומר, השוויון בין בני האדם מתייחס לדבר בעל ערך שבו כולם שווים זה לזה. ייחוס צלם אלוהים לאדם, לכל אדם, פותח את האפשרות לראות את המשותף בין בני האדם למרות ההבדלים ביניהם. בעצם קביעה זו יש משהו מן ההפשטה המתגברת על המראה החושי המיוחד כל פרט בשונה מרעהו.²

חיזוק לטענה ש"צלם אלוהים" במקרא מבטא תפיסה שוויונית נמצא במחקרים השוואתיים שבחנו את המונח "צלם האל" בכתבי המזרח הקדום מתוך השוואתם למקרא. בכתבים מלכותיים במסופוטמיה ובמצרים מיוחס "צלם האלים" למלך בלבד. על פי כתבים אלו, רק המלך לבדו הוא בצלמו של האל, בניגוד מובהק לשאר הנתינים.³ התפיסה המשתקפת בכתבים אלו מחריגה את המלכים מיתר היצורים האנושיים ויוצרת הבחנה מהותית בינם לבין שאר בני האדם.

1 הציווי לפרות ולרבות אינו עומד בניגוד לכך, כיוון שאין משמעו יצירת מינים חדשים אלא שעל המין האנושי להפיץ את עצמו (קליינס, צלם, עמ' 100-101).

2 ראו קריב, עמודי התנ"ך, עמ' 289; אלשך ואח', שוויון, עמ' 84.

3 ראו ליונסטס, חביב אדם; קליינס, צלם, עמ' 92-95; ויינפלד, האל הבורא, עמ' 114, 132. במקרה אחד יוחס צלם האל מרדכ לכוהן ולא למלך, אבל גם כאן כמובן אין תפיסה שוויונית (ראו קליינס, צלם, עמ' 93).

בין אם יש קשר בין מקורות אלו לבין התורה בין לאו,⁴ הרחבת תחולתו של "צלם אלוהים" לא רק על המלך לבדו ולא רק על עם ישראל לבדו אלא על כל האנושות משקפת מגמה שוויונית אוניברסלית.⁵ הקביעה שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים ללא החרגה של קבוצה מסוימת מהם מציבה את ההבחנות בין בני האדם במעמד משני לשוויון המהותי ביניהם. יתר על כן, עצם הקביעה שלכל האנושות מקור אחד אינה טריוויאלית. יש לראות בה קביעה נורמטיבית יותר מאשר קביעה עובדתית. המשמעות הנורמטיבית של קביעה זו היא השוויון הבסיסי בין כל בני האדם על כל גזעיהם וגווניהם.

שוויון פוליטי

מכאן קצרה הדרך להיבט הפוליטי של השוויון

הנגזר מן התפיסה המקראית. העברת צלם אלוהים מן המלך לשאר בני האדם יוצרת דמוקרטיזציה של החברה והמדינה. בניגוד לתפיסה בכבל ובמצרים, שהעמידה את המלך במעלה מהותית שונה משאר בני האדם, המקרא לא הבחין באופן מהותי בינו לבין שאר הנתינים, ובכך יצר שוויון בין כל אזרחי המדינה. במסופוטמיה ובמצרים, המלך היה היחיד שיכול לטעון שיש בו רוח אלוהים ושהוא משמש משכנו הטבעי של האל,⁶ הוא משנה לאל עלי אדמות ורק הוא מבטא את נוכחות מלכותו בארץ.⁷ המקרא, בניגוד לכך, מייחס תארים מלכותיים אלו לכל אדם. כל בני האדם נבראו בצלם אלוהים, ובשל כך כולם מעין מלכים.

4 ראו הסתייגותיו של וסטרמן, בראשית, עמ' 153-154.

5 ליונשטס, חביב אדם: קליינס, צלם, עמ' 94. באופן דומה, בחוקי חמורבי ובכתבי אוגרית נחשב המלך בן האלים ולא צלם, בניגוד לשאר אזרחי המדינה. את המונח "בנים לה" העבירה התורה מן המלך לעם ישראל כולו. רבי עקיבא מסכם תפיסה זו אל נכון בפרקי אבות (ג, יד): "חביב אדם שנברא בצלם וחביבים ישראל שנקראו בנים למקום". קנוהל, בעקבות המשיח, עמ' 97-99, סבור שברקע עומדות תפיסות רומיות. ראו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 366-369, 473-475. כפי שנראה בהמשך, הוא סבור שחיבת ה' לאדם נובעת מדמיונו לאל. לדעתו, חיבת ישראל כבנים נובעת מכך שבו הוא המשכו של צלם בכך שהוא מטפח את הצלם שבו על ידי התקדשותו באמצעות המצוות. אין כאן הבדלים שבמהות ובגזע אלא בנוגע לעשייה ולאורח החיים.

6 קליינס, צלם, עמ' 93.

7 וסטרמן, בראשית, עמ' 151.

בתהלים פרק ח, אשר רבים רואים בו פירוש קדום לצלם אלוהים,⁸ מתואר האדם כנציגו המלכותי של האל עלי אדמות. המשורר תמה על התייחסותו הייחודית של האל אל האדם, אבל מקבל כעובדה את הכתרתו לשליט בידיו:

מֶה אָנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ?
וּתְחַסְרֶהוּ מֵעַט מַאֲלֵהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תִּעְטְרֶהוּ.
תִּמְשִׁלֶהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדִידָהּ, כֹּל שֶׁתָּה תַחַת רַגְלָיו (תהלים ח, ה-ז).

תמיהה זו נובעת מכך שצלם אלוהים אינו מנתק את האדם לחלוטין מבעלי החיים. כמותם גם הוא נברא ביום השישי, כמותם גם הוא מתרבה ונוזקק לאוכל כדי להתקיים, ובכל זאת, המקרא זיהה מבעד למאפיינים משותפים אלו את ייחודו:

מה נפלא הדבר, כי לפני אלפי שנים, כששלטון האדם בכריאה היה מועט כל כך, כבר נאמר: "כל שֶׁתָּה תַחַת רַגְלָיו" (תהלים ח, ז). בדברים האלה הובעה היכולת האנושית לשלוט בכריאה כולה, בעוד היתה יכולת זו רק סגולה רדומה באדם ורחוקה מרחק בל ישוער מהיות יכולת־שבפועל.⁹

הרחקת ראות זו של המקרא זיהתה באדם את הכוחות המלכותיים הגנוזים בו, כוחות שיאפשרו לו להביא את שליטתו לידי ביטוי ממשי בעתיד.

המקרא לא רק קובע כעובדה את שליטת האדם במציאות הארצית אלא גם נותן לו ייפוי כוח לפעול כך. אין מדובר באמירה דסקריפטיבית אלא גם בקביעה נורמטיבית: "האדם הנברא בצלם הוא 'הנציב העליון' בכריאה מטעם אלוהים".¹⁰ בכראשית פרק א, אלוהים טרנסצנדנטי לעולם. הוא אינו נוכח בו אלא נמצא מעבר לו. הקשר היחידי בין האל לעולם הוא מאמרו ("ויאמר אלוהים"), שבאמצעותו

8 רמב"ן, בראשית א, כו: "והנה האדם דומה לתחמונים ולעליונים בתאר והדר, כדכתיב: וכבוד והדר תעטרנהו (תהלים ח, ו), והוא מגמת פניו בחכמה ובדעת וכשרון המעשה, ובדמות ממש, שידמה גופו לעפר ונפשו לעליונים". ראו גם קליינס, צלם, עמ' 95; ונהם, בראשית, עמ' 30; וסטרמן, בראשית, עמ' 153; ברויאר, בראשית, עמ' 92; אמית, כבוד.

9 קריב, עמודי התנ"ך, עמ' 289.

10 שם, שם (ההדגשה במקור).

הוא בורא את מרכיביו השונים ויוצר את החוקיות הטמונה בו. לכן, כשם שהמלך מציב את פסלו ברחבי המדינה כדי להביע את נוכחותו הריאלית אף שאינו נוכח בה כך הציב אלוהים את צלמו בעולם כדי להביע את נוכחותו בו.¹¹ אלוהים הטרנסצנדנטי לעולם הציב בו את האדם כדי שישלוט בו מטעמו. הוא מעוטר בכבוד ובהדר כדרך מלכים, ושלטונו חל על שאר היצורים.

"כבוד" מיוחס במקרא ביסודו לאל ונתפס בראש ובראשונה כתואר מלכותי: "כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ יִאֲמְרוּ" (תהלים קמא, יא). נראה אפוא שמוכנו הראשוני של ה"כבוד" המקראי הוא "הדרת כבוד"¹² המיוחסת לאל-המלך, ומשם נאצל הכבוד אל האדם כמי שניתנה לו מלכות ושליטה בבעלי החיים. מלכות זו אכן מתוארת בכיטוי "כָּל שֵׁתָה תַחַת רַגְלָיו" (תהלים ח, ז). לכן נראה שכבוד האדם הוא פועל יוצא של בריאתו כצלם אלוהים.¹³ כבוד זה נובע בראש ובראשונה מכך שהאדם הוא בר שיח לאל. אלוהים אינו מברך את האדם כמו את שאר בעלי החיים אלא פונה אליו באמירה דיאלוגית ישירה.¹⁴ מתוך כבוד זה הוא מכתירו כשליט על בעלי החיים.

גם כאן בולטת העמדה המקראית מתוך השוואתה למקורות מן המזרח הקדום המדגישים את נחיתות האדם. בניגוד למיתוס המסופוטמי, אשר בו האדם נברא לשרת את האל, במקרא הוא בן שיחו. במקורות אלו האדם נוצר כדי להיות משרתם של האלים ואף של בעלי החיים האלוהיים, ואילו במקרא הוא בן שיחו של האל, שנוצר כדי למלוך עלי אדמות.¹⁵

מלכות האדם ושלטונו אינם מופנים כלפי בני אדם אחרים אלא כלפי בעלי החיים והטבע בכללותו. כבר במחשבה האלוהית על בריאת האדם הוצבה שליטתו בבעלי החיים כתכלית לצד אפיונו כצלם אלוהים ודמותו (בראשית א, כו), ולאחר

11 קליינס, צלם, עמ' 87-89. כפי שפירש הלל את צלם אלוהים, לעיל פרק שלישי, ליד הערה 18.

12 כהגדרתה של קמיר. ראו לעיל פרק רביעי, ליד הערה 5.

13 אמית, כבוד, עמ' 16.

14 ראו לעיל פרק שני, ליד הערה 47.

15 קליינס, צלם, עמ' 98-99; וסטרמן, בראשית, עמ' 157.

בריאתו ביטא אלוהים את מחשבתו ובירך את האדם בהעניקו לו את השלטון על הארץ ועל בעלי החיים (שם, כח). מכאן נובע שההבחנה בין מלכים לנתינים אינה חלק מטבע המציאות. אי-השוויון הפוליטי שהמקרא הכיר בסביבתו התרבותית לא נקבע בבריאת העולם ואינו חלק מחוקות שמיים וארץ. השוויון הפוליטי בין בני האדם הוא טבעה היסודי של המציאות.

אמירה זו מתייחסת לשוויון בני האדם כולם לפני האל כיוון שאין מדובר בעם מסוים אלא באנושות כולה. כל בני האדם הם בני שיח לאל ולכן כולם שווים זה לזה וראויים לכבוד מלכים. המקרא מתמקד אומנם בעם ישראל כי הנושא המרכזי שלו הוא הברית בין ישראל לאל, אבל היסוד האוניברסלי של המקרא מאפשר להבין משמעויות אלו גם בנוגע לנוכרים.¹⁶

שוויון מגדרי
השוויון המגדרי הוא המפורש ביותר בתיאור המקראי של בריאת האדם, ללא צורך בהשוואתו למקורות אחרים. בעצם הקביעה שצלם אלוהים חל על שני המינים נקבע השוויון ביניהם. בדברים להלן אראה שביחסים בין המינים משתקפת תפיסת השוויון הנובעת מצלם אלוהים במלוא משמעויותיה. מצד אחד הפסוק מצביע על שוויון בין המינים, מצד שני הוא מצביע על השונות ביניהם ומעבר לשני היבטים אלו מצביע על המשמעות הדיאלוגית של צלם אלוהים.

עמדתי לעיל על ההקבלה בין שלוש צלעות הפסוק המתאר את בריאת האדם בצלם אלוהים. הקבלה זו מצביעה על כך שהביטוי "זכר ונקבה" מקביל לביטוי "צלם אלוהים":

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

על פי תקבולת זו, המונח "זכר ונקבה" בצלע האחרונה של הפסוק מקביל למונח "צלם אלוהים" בצלע הקודמת ולמילה "בצלמו" בצלע הראשונה. אם כן, גם הזכר גם הנקבה נבראו בצלם אלוהים ובכך ישנו שוויון מהותי בין המינים.¹⁷

שוויון זה אינו מבטל את ההבחנה בין המינים, שהרי לפי המקרא, ההבחנה בין זכר לנקבה היא הבחנה טבעית ולא תרבותית, אבל הוא קובע שהיסוד המשותף של היותם ברואים בצלם האל יסודי יותר. צלם אלוהים מכיל את האנושות הכוללת בתוכה זכר ונקבה.¹⁸ שני המינים נבראו מהחלטה אחת של האל, ברגע אחד¹⁹ ובמתכונת אחת. ההבדל ביניהם הוא הבדל טבעי, אבל הוא אינו מבטא היררכיה. השוויון המהותי ביניהם משתקף בתפקידם המשותף: פרייה ורבייה, כיבוש הארץ ושלטון על בעלי החיים.²⁰

טענה מרחיקת לכת יותר רואה בצלע השלישית פירוש מדויק למונח "צלם אלוהים" המופיע בצלעות הקודמות. רוצה לומר, הקביעה "זכר ונקבה ברא אותם" מפרשת את הקביעה "בצלם אלוהים ברא אותם". צלם אלוהים זהה לזכר ונקבה יחדיו ואינו מתייחס לכל אחד מהם בנפרד.²¹ אם נקבל את הטענה שהמילה

17 ונהם, בראשית, עמ' 33. הרב מרדכי ברויאר זיהה ניגוד בין הצלע השלישית לבין שתי הצלעות הראשונות. לדעתו, משמעות הכתוב היא שהאדם שונה מכל היצורים רק בצלם האלוהים שבו, אבל שווה להם בהיזקקותו לאוכל ולפרייה ורבייה. לכן היותו זכר ונקבה עומד בניגוד להיותו צלם אלוהים (ברויאר, בראשית, עמ' 94, 109). אין בכך כמובן כדי לטעון שצלם אלוהים לא חל על שני המינים, אלא שההיבט המיני של בני האדם נמצא מחוץ להיותם בצלם האל.

18 קליינס, צלם, עמ' 95.

19 תיאור זה עומד כמובן בניגוד לתיאור יצירת האישה מצלע האדם בפרק ב בבראשית. על היחס בין הפרקים נכתבה ספרות ענפה הן במחקר הן בפרשנות הדתית. ראו למשל סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 14-32; ברויאר, בראשית, עמ' 82-122.

20 יפת, בצלם, עמ' 31-32.

21 ראו מור, שניות: קנוהל, אמונות, עמ' 26-27. הרב ברויאר, בראשית, עמ' 109, סבר שהצלע השלישית מבטאת את השניות הטרגית של האדם ואת הניגוד בין זכר ונקבה לצלם אלוהים, ואף שהמקרא מאניש את האל בדרכים רבות אין הוא מייחס לו את המיניות. קנוהל מקבל את הטענה שחורת משה שוללת יחס זה לאל, אבל טוען שלא כן בפרק א בבראשית, שם מתגלה האל בשם "אלוהים". נראה שפרשנות זו משתקפת בהפיסות הקבילות. ראו תשבי, משנת הזוהר, עמ' ריט-רלא, שמה-שמו; שלום, פרקי יסוד, עמ' 297-299.

”צלם” מתייחסת גם לגוף האנושי נראה שהמקרא מעניק משמעות להבדלים הגופניים בין המינים ורואה בהם ביטוי להבדלים מהותיים ביניהם. רק בנוגע לאדם מצוין בפרק הבריאה במפורש שהוא נברא זכר ונקבה,²² ודווקא הבדל זה מקנה לו את הברכה ”פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ” (בראשית א, כח).²³

מתוך קביעה פרשנית זו, ש”צלם אלוהים” מקביל ל”זכר ונקבה” אבל במגמה רוחנית יותר, התפרש צלם אלוהים כיכולתו של האדם לנהל דיאלוג עם זולתו. תיאור האדם על שני מגדריו כצלם אלוהים נועד לקבוע שהוא יכול לנהל דיאלוג עם זולתו וגם עם האל. ייחודו של האדם הוא כיכולתו ליצור שותפות המאפשרת כניסה ליחסי גומלין. ההקבלה בין צלם האל האחד לריבוי הקיים באדם כזכר ונקבה מתפרשת כאחדות של ”אני-אתה” הנמצאת באל ומקבילה לזוגיות האנושית. צלם אלוהים מקביל ליחסים הבינאישיים בין שני המינים. לכן, כצלם אלוהים יכול האדם להיות שותף לאל ולכוא עימו במגע, ביחסי אני-אתה. יחסים אלו משתקפים באישיות השומעת את האל, מדברת עימו ונענית לו.²⁴

תפיסה אחדותית של האישיות כצלם אלוהים מובילה לכך שהיחסים האישיים העמוקים בין המגדרים נובעים מההבדלים ביניהם. ודווקא הבדלים אלו – רוחניים וגופניים כאחד – מעניקים עושר ייחודי ליחסים בין המינים.²⁵ כאמור לעיל, תפיסת המקרא וחז”ל פותחת בקונקרטי ומתרחבת במעגלים אל האוניברסלי. השוויון האוניברסלי של צלם אלוהים מחיל אילווצים על היחסים האישיים אבל אינו מבטל את אפשרויות העומק הטמונות ביחסים אלו.²⁶

22 רש”י הירש על התורה, כרך א, בראשית א, כז.

23 חכמים ראו בפרייה וברבייה הרחבת נוכחותו של צלם האל במציאות. ראו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ’ 376–435.

24 קליינס, צלם, עמ’ 60–61. וראו הסברו של רוזנצוויג בנוגע לאדם כבן שיח לעיל פרק שני, ליד הערות 49, 50.

25 לדעתי אין צורך להכריע בשאלה אם הבדלים אלו מהותניים או שההבדלים הגופניים חוללו במרוצת הדורות הבדלים מגדריים בין המינים. הנקודה המרכזית היא שהבדלים אלו קיימים במציאות האנושית מהחלוחיה הראשונה ושהם בעלי ערך לקיום האנושי.

26 הרב סולובייצ’יק, איש האמונה, עמ’ 19–30, ראה בפרק א בבראשית ביטוי ליחסים השוויוניים בין המינים, ואילו בפרק ב ראה ביטוי ליחסים האישיים.

המשפחה לפי טיבה היא מסגרת של יחסים אישיים עמוקים, המאופיינים בהכרזים של ממש בין השותפים הנוטלים בה חלק. יחסי איש ואישה, הורים וילדים, אחים ואחיות, סבים ונכדים הם יחסים אישיים קרובים המאפשרים לבטא את היחס האנושי המורכב למלוא עומקו.²⁷ אבל דווקא בגלל הקשרים העמוקים ההופכים את המשפחה ליחידה אחת ישנה סכנת טשטוש מעמדה של האישיות הפרטית בתוך המשפחה. יתר על כן, סכנה זו שררה עשרת מונים דווקא בחברה העתיקה, שלא הייתה מורכבת מיחידים אלא מבתי אב וממשפחות שבראשם עמדו גברים.²⁸

בחוקי המזרח הקדום נתפסו בני המשפחה כרכוש האב העומד בראשה. ביטוי משפטי לכך ניתן בכך שחוקים אלו אפשרו הטלת "עונשי תמורה". חוקי המזרח הקדום לא שללו הענשת איש אחד בעונו של אדם אחר. ההורג את בנו או את בתו של אדם נענש לפעמים בכך שהמיתו את בנו או את בתו שלו. באופן דומה, הפוגע באשתו של אדם נענש לפעמים בכך שאשתו ניתנה לנפגע. התפיסה העומדת בבסיסם של דינים אלו היא שלבני המשפחה אין אישיות עצמאית. אבי המשפחה קובע את גורל נשותיו וילדיו. הם מוטמעים בתוך הקבוצה המשפחתית האורגנית ואין להם מעמד עצמאי. במובן זה הם נתפסו כרכוש אבי המשפחה.

בניגוד לכך, הקביעה המקראית "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בְּחַטָּאוֹ יוֹמְתוֹ" (דברים כד, טז) שוללת "עונשי תמורה". גרינברג הצביע על כך שקביעה זו עומדת בבסיס חוקים מקראיים נוספים ומשקפת את עמדת היסוד המקראית שלכל אדם ערך מוחלט וייחודי כיוון שנברא בצלם אלוהים. כל אדם הוא יחידה נפרדת בעלת ערך עצמאי, ואי-אפשר להמירו באחר.

27 לא לחינם מביא בנזימן, למקומו, דוגמאות רבות לביטוס טענותיו בדבר אופיים של היחסים האישיים מתחום חיי המשפחה. חכמים ראו בנישואין אפשרות למימוש הציווי "ואהבת לרעך כמוך". ראו בבלי, קידושין מא ע"א.

28 כך מונה המקרא את מפקד בני ישראל לפי בתי האב (ראו במדבר א-ד) וכך מציינים אריסטו (הפוליטיקה, כרך א, ג) ובעקבותיו הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מא) את הבית כיסוד המדינה. ראו גילה שטופלר, גבולות, עמ' 427, הערה 126. שטופלר טוענת שרולס הציב מאחורי מסך הבערות ראשי משפחות, ורק לאחר ביקורת פמיניסטית על הנחתו בדבר זהות האינטרסים בין נשים לגברים התייחס לבעיית השוויון ביניהם. ראו גם דהאן, אחרית דבר, עמ' 392, בנוגע לביקורתן של סוזן אוקין ושל מרתה נוסבאום על כך שרולס לא החיל את עקרונות הצדק על המשפחה.

כשם שאי־אפשר לקבוע את ערכם הכלכלי של חיי אדם כך אי־אפשר להמיר אדם אחד באחר, ואף נשים וילדים קובעים ערך לעצמם.²⁹

אין לכחד שהשינוי בנורמות הנהוגות בעולם בנוגע למעמד האישה ומקומה חלחלו לעולם היהודי והשפיעו על הנורמות הנהוגות בו ואף על הפסיקה ההלכתית, אבל תפיסת היסוד הרואה באישה צלם אלוהים לא נדחקה. לפעמים היא הייתה גורם ממתן בפני נורמות של הפליית נשים שהיו נהוגות בחברה הכללית ולפעמים היא שימשה מקור פנים־יהודי לאימוץ נורמות ראויות שנהגו בחברה החיצונית.

אין זה המקום לסקור את השינויים ההלכתיים שחלו במעמד הנשים מתקופת חז"ל עד ימינו, אבל ברור שהייתה השפעה לסביבה התרבותית שבה חיו היהודים.³⁰ כך, התפיסה השוללת פוליגמיה ורואה בקשר בין איש אחד לאישה אחת את הנישואין הראויים משתקפת בפרק א בבראשית, אבל רק בימי רבנו גרשום מאור גולה (גרמניה במאה העשירית) היא עוגנה בהלכה בהשפעת הסביבה הנוצרית ונאסר לשאת אישה שנייה ולגרש אישה בעל כורחה.³¹ רק בסביבה תרבותית זו "הוכשרו הלכות וניתן היה להתקרב יותר אל המגמה שהציבה התורה".³²

השינויים המפליגים במעמדן של נשים בעת החדשה והתנועה הפמיניסטית לגווניה השונים אתגרו את החברה היהודית הדתית ואת הנהגתה הרוחנית וההלכתית. המשפחה נתפסה כשותפות בין שווים ונתבעה שליטה שוויונית ברכושה, נשים למדו את כל תחומי הדעת ותבעו להעמיק את ידיעותיהן בתלמוד תורה, עסקו בכל המקצועות ותבעו תפקידי רבנות והנהגה.³³ גורמים רבים השפיעו ומשפיעים על תגובתה של ההנהגה הדתית לאתגרים אלו, אבל אני מבקש להציג את ההשלכות הנובעות לדעתי מתפיסת צלם אלוהים שהוצגה למעלה.

29 גרינברג, החוק הפלילי, עמ' 29-36.

30 ראו למשל גרוסמן, ימשול, עמ' 534-555. הוא ממיין את יחסם של חכמי ישראל לנשים הן על פי מיקומם בספרד ובאשכנז הן על פי עיסוקם בהלכה, בפילוסופיה ובקבלה.

31 ראו גרוסמן, אשכנז, עמ' 132-149.

32 רבינוביץ, מצוות, עמ' 13.

33 ראו חדד, השווה הכתוב, סקירה בנוגע לשינויים במעמדן של נשים בבתי הדין הרבניים במרוצת הדורות.

מקובל להגדיר שלוש תפיסות יסוד בתנועה הפמיניסטית: הפמיניזם הליברלי, הפמיניזם התרבותי והפמיניזם הרדיקלי.³⁴ הפמיניזם הליברלי תבע שוויון זכויות לנשים על בסיס היותן בני אדם אוטונומיים. מאבקו התמקד במרחב הציבורי, והוא תבע שוויון במרחב זה על בסיס ההיבטים השוויוניים בין המינים. הוא תבע "עיוורון צבעים" או "מסך בערות" שימנע אפליה וחוסר שוויון. פמיניזם זה תואם את תפיסת כבוד האדם כפי שהתפתחה בעולם המערבי, וכיסודו עומד השוויון היסודי בין נשים לגברים.

על פי הפמיניזם הרדיקלי, המבנים התרבותיים של החברה מוטים, והבנייתם מיוסדת על דיכוי נשים ועל שליטה גברית. לכן שחרור האישה יגיע רק אחרי חשיפת מנגנוני דיכוי פטריארכליים אלו וקעקועם. מבנים דכאניים אלו משתקפים בחוקי החברה והמשפט, המעוצבים על ידי התודעה הפטריארכלית שהגבריות היא אוניברסלית והנשיות היא ייחודיות חריגה ומעצבים אותה. הבניות אלו יוצרות אפליה ודיכוי של נשים, והן חודרות גם למרחב הפרטי והמשפחתי. לכן יש לערער תחילה מבנים חברתיים אלו ולצפות להתפתחותה של הנשיות המשוחררת בלי להגדירה מראש.

אף שתפיסת השוויון בין המינים, של הפמיניזם הליברלי, יכולה להשתלב עם הרעיון של צלם אלוהים המשותף לשני המינים, והתביעה לבחינה מתמדת של מבני החברה על ידי הפמיניזם הרדיקלי עשויה לתמוך בפיתוח הלכתי המבטא את צלם האלוהים הקיים באישה, דומה שהפמיניזם התרבותי תואם כיסודו את תפיסת צלם האלוהים המקראית ואת פרשנות חז"ל.

הפמיניזם התרבותי מכיר בשונות בין המגדרים ורואה בכך יתרון. הוא מניח את קיומם של דרכי חשיבה ושל דפוסי התנהגות שונים בין נשים לגברים.³⁵ תפיסה זו חולקת על הפמיניזם הליברלי, שאינו מבחין בין נשים לגברים, ומבקרת את הפמיניזם הרדיקלי, הרואה בשונות בין המינים הבניה חברתית שיסודה בשליטה ובדיכוי. לפי הפמיניזם התרבותי, יסודה של השונות בין המינים מהותי ותרבותי,

34 ראו קמיר, פמיניזם.

35 ראו גיליגן, בקול שונה. הפסיכולוגית קרול גיליגן ניתחה בספרה את ההבדלים בגישתם המוסרית של המגדרים.

ויש בו מרכיבים של חירות ויצירה בתוך מגבלות נתונות.³⁶ הוא חולק הן על הפמיניזם הרדיקלי, הרואה בנשים קורבן למבנים של החברה ובכך שולל את חירותן, הן על הפמיניזם הליברלי, המחיל על נשים את מודל החירות האוטונומי.

על פי הפמיניזם התרבותי ישנם הבדלים בחשיבה המוסרית של גברים ונשים. החשיבה הגברית היררכית, מתייחסת לאנשים כאל פרטים נבדלים, ותפיסת הצדק שלה נקבעת על פי עיקרון מופשט. החשיבה הנשית, לעומת זאת, דומה לרשת הטווייה ממערכות קשרים בין פרטים אישיים, ולכן הפתרון הצודק נקבע מתוך ההקשר הקונקרטי של היחסים. לכן המבט הגברי שואף להכרעה דיכוטומית עקרונית, ואילו הצדק הנשי שואף לפשרה מעשית ולפתרונות ביניים.³⁷ הפמיניזם התרבותי מציב את היחסים הבינאישיים במרכז התעניינותו ומפתח אתיקה של אכפתיות ודאגה, בניגוד לאתיקה של אוטונומיה וזכויות.³⁸

דומה שההבדלים בין סוגי החשיבה המוסרית שמפתח הפמיניזם התרבותי מקבילים להבדלים בין תפיסת כבוד האדם הקאנטיאנית לבין הרעיון של צלם האלוהים המקראי. אחדות הגוף והנפש, המתבטאת ברעיון של צלם אלוהים, מובילה לכך שיש הבדלי חשיבה בין המינים, אבל גם יחסים דיאלוגיים. להלן אראה שהאוטונומיה של האישיות והצו הקטגורי המופשט והכללי תואמים את החשיבה המוסרית הגברית, ואילו הדיאלוגיות של "צלם אלוהים" והציווי "ואהבת לרעך כמוך" הבינאישי תואמים את החשיבה הנשית. לאור זאת יש לראות בהבדלים אלו תפיסות יסוד תרבותיות ומוסריות שונות ולא הבחנות מגדריות חדות.³⁹

36 שם, עמ' 22. גילגין שוללת את השאלה אם ההבדלים בין המינים ביולוגיים או סוציולוגיים, מכיוון ששתי הגישות שוללות יצירחיות. בהמשך אצביע על כך שתפיסת החירות הנחונה בתוך אילוצים תואמת יותר את הרעיון של צלם אלוהים.

37 שם, עמ' 91, 152-157, 173-179.

38 קמיר, פמיניזם, עמ' 53-55.

39 ראו בנימין, למקומו, עמ' יט, המעיר על כך שאין לראות בהבחנות אלו הבחנות מגדריות, אלא הבחנות בין תורות מוסר שונות.

פרק שישי

שוויון ושוני

—

קְדָשִׁים תְּהִי
 בְּיָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם
 (ויקרא יט, ב)

השוויון עומד בבסיס הצו הקטגורי של קאנט. על האדם לבצע פעולה כלפי הזולת רק אם הוא יכול לרצות במקביל לפעול כך כלפי כל אדם, כולל הוא עצמו. צו זה מזכיר את הציווי בתורה "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח), התובע מאדם לאהוב את זולתו כפי שהוא אוהב את עצמו. הבנת הציווי באופן זה מציבה את השוויון בבסיסו. על האדם להתייחס לזולתו כאילו היה הוא עצמו, ובהכללה, יש להתייחס לכל זולת בצורה שווה, כאשר המתייחס עצמו משמש קנה מידה ליחס זה.

הציוויים אינם זהים לחלוטין, אבל גם קאנט התייחס לציווי "ואהבת לרעך כמוך" כביטוי דומה לרעיון הצו הקטגורי, ופירשו ברוח שיטתו.¹ ברצוני להבליט דווקא

1 אח דיונו של קאנט ראו לקמן.

את ההבדל בין הציווי המקראי לבין הצו הקטגורי של קאנט ולטעון שהבדל זה נובע מן ההבדל בין כבוד האדם הקאנטיאני לצלם אלוהים המקראי.

ראינו לעיל שיש קשר בין הצו הקטגורי בנוסחו הראשון (אפשרות הפיכת הפעולה לחוק כללי) לבין תפיסת כבוד האדם המתבטאת בנוסח השני של הצו (האדם כתכלית). היחס אל האדם כתכלית מתבצע באמצעות הכללת הפעולה לכדי חוק כללי. בכך ניתן כבוד לאוטונומיה של כל המעורבים.² אבל האם יש קשר בין הציווי "ואהבת לרעך כמוך" השווייני לבין התפיסה האוניברסלית של האדם כצלם אלוהים? האם ציווי זה אכן נובע באופן כלשהו מן התפיסה שכל בני האדם הוכרו כצלם אלוהים, או שיסודו בשורשים אחרים?

שאלת מפתח בעניין זה היא מיהו "רעך" המוזכר בציווי: האם הוא אדם מישראל דווקא, או שביטוי זה מתייחס לכל אדם? אם הוא מתייחס לאדם מישראל דווקא, קשה לכאורה לראות בו יישום של צלם אלוהים האוניברסלי והשווייני. בדברים הבאים אצביע על הקשר בין הציווי "ואהבת לרעך כמוך" לבין הגדרת האדם כצלם אלוהים. קשר זה יובן בתיווך הציווי הכללי יותר: "קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב). תפיסת האדם כצלם אלוהים תובעת ממנו להתקדש כיוון שאלוהים קדוש, ומתביעה זו להתקדש נגזר הציווי הפרטי "ואהבת לרעך כמוך". מודל זה, כפי שאראה בהמשך, יוצר את ההבדל בין התביעה המוסרית של הצו הקטגורי לבין הציווי המקראי.

"ואהבת לרעך כמוך"
 רבים התקשו בהבנתו המדויקת של הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" הן מבחינה לשונית הן מבחינת תוכנו. מבחינת התוכן, התביעה לאהוב, המתייחסת לרגש, נתפסה כמופרזת ואולי אף כבלתי אפשרית. ודאי אם תביעה זו מרחיקת לכת עד כדי אהבת הזולת במידה שאדם אוהב את עצמו ("כמוך"), קל וחומר אם תביעה זו מכוננת כלפי רגש האהבה, שלכאורה אינו מתעורר על פי ציווי.

בנוגע לביטוי "רעך" עולה השאלה עד היכן מתרחב המעגל האנושי הכלול בו: האם הוא כולל רק את "בני עמך" (כנאמר בפסוק הקודם), או שהוא מתייחס לכל אדם באשר הוא? לשון אחר, האם יש כאן דרישה לשוויון פנים לאומי תחום, או לשוויון אוניברסלי הפורץ את גבולות הלאום? מבחינת הלשון עולה השאלה מדוע הציב הכתוב את הַרְעַ כְּמוֹשָׁא עֲקִיף ("לרעך") ולא כְּמוֹשָׁא יִשִׁיר ("את רעך").³

בנוגע לביטוי "כמוך" עלתה השאלה אם הוא מבטא את מידת האהבה הנתבעת, או שהוא משמש נימוק לתביעה זו. "ואהבת לרעך" כיוון שהוא "כמוך", או "ואהבת לרעך" באותה מידה שבה אתה אוהב את עצמך?

בעיות אלו אפשרו לפרשנים רבים לצמצם תביעה זו בדרכים שונות. דומה שהמניע לצמצומים אלו היה הקושי לקבל תביעה מפליגה זו כפשוטה. במקום לראות בביטוי "ואהבת ל..." תביעת רגש ראו בה תביעה לפעולה בלבד,⁴ במקום לראות במילה "רעך" התייחסות לכל האדם צמצמו יחס זה לקבוצות חלקיות בלבד,⁵ ובמקום לראות במילה "כמוך" תיאור מידת האהבה ראו בה הנמקה בלבד ("ואהבת לרעך" בגלל שהוא "כמוך").

המצמצמים לא אחזו כמוכּן בכל הצמצומים בו בזמן. יש שצמצמו את עומק התביעה ויש שצמצמו את היקפה, צמצמו במקום אחד והרחיבו במקום אחר. תחילה אנסה לעמוד על משמעות הביטוי לפי פשוטו של מקרא, ולאחר מכן אצביע על מגמות שונות בפרשנותו במרוצת הדורות.

באשר למשמעותו המדויקת של הביטוי "ואהבת לרעך": יש שהבינו שהוא מושא ישיר של האהבה (כאילו כתוב "ואהבת את רעך") כיוון שבשום מקום במקרא אין

3 רַב־ב"ע ורמב"ן, על אתר; בובר, ואהבת, עמ' 103.

4 רַב־ב"ע, ויקרא יט, יז, ד"ה "ואהבת לרעך": "כמשמעו, שיאהב הטוב לחבירו כמו לנפשו", וכן קאנט, החבונה המעשית, עמ' 81, כיוון ש"אין ברשותו של שום אדם לאהוב את מישהו רק על-פי פקודה. לפיכך הרי זו אהבה מעשית בלבד, שאוחז גרעין של החוקים מכיון אליה".

5 רשב"ם על אתר.

לפועל "אהב" מושא עקיף.⁶ לפיכך, עיקרו של הציווי מתייחס לרגש ותובע את אהבת הזולת. יש שהבינו שהביטוי "אהב ל...", החורג מן הביטוי המקובל "אהב את", מצביע על כך שאין הכוונה להתייחסות רגשית אלא בעיקר לפעולה מעשית. "ואהבת לרעך כמוך" משמעו אפוא: עשה למענו את שהיית עושה למען עצמך.⁷

בנוגע לביטוי "כמוך", ר' נפתלי הרץ וייזל, שהתקשה בדרישה זו מן הסיבות שהוזכרו לעיל, הציע באחד מפירושו שהמילה "כמוך" לא באה לתאר את מידת האהבה הנדרשת אלא משמשת נימוק: "ואהבת לרעך" כיוון שהוא "כמוך", "שווה לך ודומה לך, שנברא בצלם אלוהים והרי הוא אדם כמוך".⁸ מתוך כך הוא מרחיב את משמעות הביטוי "רעך". לדעתו, ציווי זה אינו מכוון כלפי אדם מישראל אלא כלפי כל בני האדם, כיוון שכולם נבראו בצלם.

נחמה ליבוביץ ביססה את פירוש הפסוק על הציווי המתייחס לגר, המופיע בהמשך הפרק: "וְאֶהְבֶּתָּ לּוֹ כְּמוֹךָ, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא יט, לד). אם הביטוי "כמוך" מתפרש כמתאר את מידת האהבה הנתבעת, הנימוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים" אינו מובן. הנימוק תובע מאדם מישראל אמפתיה למצבו של הגר הנוכרי מתוך הזיכרון ההיסטורי של מצבו שלו כגר. לשון אחר, הנימוק תובע לאהוב את הגר משום שהוא כמוך.⁹

6 ראו שורץ, הקדושה, עמ' 320 והערה 86 שם. הוא חולק על מלמט, ואהבת, ש"אהב ל" פירושו הושטח עזרה וסיוע לך בעשייה בלבד. מילגרם, ויקרא (עברית), עמ' 217, אימץ את עמדת מלמט, כיוון שכל ארבעת המקומות שבהם מופיעה אהבה עם אות היחס "ל" מרמזים לעשייה. עם זאת, שם, עמ' 231, הוא כולל באהבה "לא רק רגש או יחס, אלא גם מעשים", אבל נראה שלדעתו כאן הכוונה רק למעשים או בעיקר למעשים.

7 ראו למשל את רש"ר הירש על התורה, כרך ג, על אחר.

8 מובא בידי נחמה ליבוביץ בעיוניה. ראו ליבוביץ, ואהבת, עמ' 302. גם מילגרם, ויקרא (עברית), עמ' 231-232, מציין את הדעה ש"כמוך" הוא תואר השם, ופירוש הציווי הוא "ואהבת לרעך [מפני שהוא] כמוך" – נברא בידי אלוהים (על פי וייזל) או שהוא בן ישראל (על פי אהרליך).

9 "כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך כך נאמר לגרים ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים. דעו מנפשן של גרים שאף אתם הייתם גרים בארץ מצרים" (ספרא, קדושים ג, ח). אפשר כמובן לפרש שהמילה "כמוך" מתארת את מידת האהבה הדרושה, ואילו הנימוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים" נועד להסביר מדוע דרושה מידה כזו של אהבה. כיוון שבמצרים לא זכו בני ישראל לאהבה במידה הראויה, עליהם לנהוג הפוך מכך כלפי הגרים.

בכל זאת, השיקול הלשוני מכריע שהביטוי "כמוך" הוא תואר הפועל של "ואהבת" ואינו תואר השם "רעך" ("כך הוא בכל מקום, שמלת ההשוואה וכינויה באים אחרי מושא ישיר או עקיף"¹⁰). הוא מתאר את מידת האהבה הנדרשת (במידה שאתה אוהב את עצמך) ואינו מנמק את הציווי לאהוב את רעך (כיוון שהוא כמוך). משמעות הציווי לפיכך היא "ואהבת [את הטוב] לרעך כמו שאתה [אוהב את הטוב ל]עצמך"¹¹. מתוך כך יוצא שמדובר בתביעה מפליגה. התביעה "ואהבת" מתייחסת גם לרגש ולא רק לפעולות מעשיות כלפי "רעך", ומידת האהבה הנתבעת כלפי הזולת היא באותה מידה שאדם אוהב את עצמו ("כמוך").

כדי לעמוד על טיבו המדויק של הציווי לפי פשוטו של מקרא יש להבינו מתוך הקשרו. ציווי זה הוא חלק מסדרת ציוויים המתחלקים ליחידות משנה המסתיימות ברובן בווריאציות שונות של החתימה "אני ה' אלהיכם"¹². היחידה אשר בה מופיע הביטוי "ואהבת לרעך כמוך" כוללת ארבעה ציוויים. ברוך שורץ הציע לארגן ציוויים אלו בשני מבנים המבטאים יחסים שונים בין הציוויים: מבנה מאוזן ומבנה קונצנטרי.¹³

על פי המבנה המאוזן, ארבעת הציוויים מתחלקים לשניים, כאשר כל חלק מכיל מצוות לא־תעשה ומצוות עשה המנוגדת לו. בכל חלק נאמר: לא תעשה זאת אלא זאת, ויש משפט סיום.

10 שורץ, הקדושה, עמ' 320-321, והערה 90 שם.

11 מילגרם, ויקרא (עברית), עמ' 232.

12 על הניסיונות להציע מבנה ליחידה ספרותית זו ראו הופמן, ויקרא, עמ' כו; שורץ, הקדושה, עמ' 241-281. לדעת שורץ, החתימה "אני ה' אלהיכם" מופיעה כאשר המשפט שלפניה נוקט לשון נוכח (ויקרא יט, ח, יט, כב, כט).

13 שורץ, הקדושה, עמ' 318. לדעתו, המבנה המאוזן משקף את דעת רס"ג, ר' יוסף בכור שור ורוב הפרשנים החדשים, ואילו המבנה הקונצנטרי משקף את דעת הרמב"ן, אבל נראה שזו גם דעתו של רב"ע (ויקרא יט, יז). הוא רואה באיסור "לא תשנא את אחיך הפך ואהבת לרעך". לכן יש לראות בשנאה ובאהבה מסגרת למצוות שבפסוקים יז-יח. המכנה המשותף למצוות אלו לדעתו הוא היותן "נטועות בלב, ובהשמרם ישבו בארץ" (שורץ, שם). מכאן אולי הסיק את מסקנתו שהביטוי "ואהבת ל..." "משמעו שיאהב הטוב לחבירו כמו לנפשו". הביטוי "אני ה'" החותם יחידה זו משמעו "כי אני אלוה אחד בראתי אתכם". דהיינו, התביעה לשויון האהבה נובעת מהיות כל בני האדם בראיו של ה'.

פסוק יז	פסוק יח
לא תִשָּׁנָא אֶת אַחִיָּה בְּלִבָּךְ	לא תִקַּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ
הוֹכַחְתָּ תוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ	וְאַהֲבַתְּ לְרַעַךְ כָּמוֹךָ
וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֲטָא	אֲנִי ה'

לכן, כשם ש"הוכח תוכיח את עמיתך" הוא האמצעי לכך ש"לא תשנא את אחיך בלבבך" כך הציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא אמצעי לכך ש"לא תקם ולא תטור".

הרצף ההגיוני של פסוק יז משמעו שיש להוכיח את עמיתך על מעשה רע שעשה לך, כדי שלא תשנא אותו בלבבך. איפוק על עוול שנגרם לך בידי הזולת יביא לשנאתו בלבב, שתגרור חטא ממשי כלפיו ("תשא עליו חטא"). הדרך להשתחרר מן השנאה המתעצמת בלבב על פגיעת הזולת היא הוכחתו על כך.

במקביל לכך, משמעות הרצף ההגיוני של פסוק יח היא שאין לנקום במעשה תגמול על פגיעתו של הזולת ולא לנטור לו על כך בלבב, אלא יש לנהוג בו כפי שהיה אדם נוהג בעצמו לו היה פוגע בזולתו. רוצה לומר, כשם שאדם "ממהר לשכוח את מעשיו הרעים ואינו מתנקם בעצמו, כך מצווה עליו הכתוב להתנהג עם זולתו שחטא לו".¹⁴ ההתייחסות אל הרע כאילו הוא אתה ("ואהבת לרעך כמוך") תוביל לכך שתוכל לסלוח לו על מעשיו ולא לנקום ולנטור לו עליהם.¹⁵

על פי הסברים אלו, "ואהבת לרעך כמוך" הוא אמצעי תודעתי מוגבל באופן יחסי, שנועד לסייע לאדם להתגבר על רגש הנקמה שבו ולסלוח לזולת על פגיעותיו, או

14 שם, עמ' 321.

15 יעקב מילגרום הציע אפשרות נוספת לפרש את אהבת הרע, הממצה את ההקבלה בין הפסוקים: באמצעות מבנה זה נוצרת הקבלה בין אהבת הרע לבין תוכחתו. בכך נרמזת דרך לממש את אהבת הרע באמצעות התוכחה. אחת הדרכים לאהוב את הרע היא להוכיח אותו על שגיאותיו, בתנאי שהדבר נעשה מתוך אהבה ולא מתוך עוינות. ראו מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1646; הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 229. פירוש זה תואם את פירושו של רש"י יט, טז, שהאיסור "ולא תשא עליו חטא" משמעו "לא תלבין פניו ברבים". דהיינו, האיסור נועד להגדיר את אופן התוכחה הראוי.

אפילו להתגבר על הנטייה לשנא אותו בגין מעשיו. הדרך לכך עוברת בהעתקת רגשות הסליחה העצמיים של האדם על כש'ליו אל הזולת. אהבתו העצמית של האדם ומודעותו לשווי'ון בינו לבין זולתו מצמיחה רק את הסלחנות כלפי שגיאיותיו וחטאיו, אבל אינה משמשת עיקרון מכונן של כל היחסים עם הזולת.

אפשר להציב פסוקים אלו גם במבנה קונצנטרי. על פי המבנה הקונצנטרי, לאהבת ה' תפקיד רחב יותר. אין מדובר באמצעי להתמודדות עם רגש הנקמה אלא בפיתוח רגש כללי אל הזולת, המניב התנהגויות ראויות.

כלל	לא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְךָ
פרטים	הוֹכֵחַ פּוֹכֵחִים אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֶטְא.
כלל	וְאֶהְבֶּה לְרַעַב כְּמוֹךְ
סיום	אָנִי ה' (ויקרא יט, יז-יח).

מבנה הפסקה הוא "כלל ופרט וכלל". "ואהבת לרעך כמוך" ו"לא תשנא את אחיך בלבבך" הם הכללים המשמשים מסגרת לפרטים המופיעים בתו'ך. בין איסור השנאה לחובת האהבה מופיעות המצוות הממחישות את עקרונות המסגרת. חובת ההוכחה ואיסור הנקמה והנטירה הם ביטוייהם המעשיים של איסור השנאה ושל חובת האהבה. אומנם "אין בכלל אלא מה שבפרט", ולכן אהבת ה' "כמוך" אינה מתפרשת על כל ההתנהגויות האנושיות אלא רק על התנהגויות מעין אלו, אבל בכך מורחבת יריעת האהבה אל מעבר לאמצעי מקומי והופכת להיות כלל מנחה בהתנהגות עם הזולת.¹⁶ על האדם מוטלת החובה להתמודד עם רגש השנאה לזולת המקנן בליבו. עליו להעתיק את רגשות האהבה העצמית שלו אל הזולת ומתוך כך לעצב את כל פעולותיו.

16 לדעת שורץ, הקדושה, עמ' 317-319, אין שתי הצעות המבנה סותרות זו את זו אלא משלימות.

**"קדושים תהיו...
ואהבת לרעך"**

השאלה המרכזית לענייננו היא מה היקפו של הביטוי "רעך": האם הוא מתייחס לבני ישראל בלבד, או שהוא מתרחב מעבר לאחווה הלאומית אל עבר כל אדם? שהרי בין אם הדרישה היא שוויון באהבה הרגשית לזולת בין אם הדרישה היא שוויון בעשייה למענו, יסוד שתי ההבנות נטוע בהבנה השוויונית בין אדם לזולתו. השאלה היא אפוא אם שוויון זה תחום בלאום היהודי או מתרחב לכל אדם.

כדי לענות על שאלה זו אין די בהתייחסות ליחידה הספרותית המצומצמת אשר בה מופיע הציווי אלא יש להתרחב להבנת מבנה הפרק כולו. פרק יט של ספר ויקרא ניכר כיחידה ספרותית מובחנת הפותחת בציווי הכללי "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב). המבנה הפנימי של הפרק מעורר קשיים מרובים, אבל דומה שהצעתו של ברוך שורץ עונה על רובם. לדעתו, הפרק מורכב מחלק עיקרי, התחום בתוך מסגרת של חתימה מעין הפתיחה (פסוקים א-לב), ומנספח (פסוקים לג-לו).¹⁷ החלק העיקרי כולל בין שאר המצוות את מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (פסוק יח), והנספח כולל הרחבה ויישום של מצווה זו לגר:

וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם, לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ.
כְּאֶזְרַח מִמֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם
וְאָהַבְתָּ לוֹ כְּמוֹךָ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם,
אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יט, לג-לד).

הזיקה המילולית בין "ואהבת לרעך כמוך" לבין "ואהבת לו כמוך" מוכיחה שיש בנספח יישום חדש של המצווה, בנוגע לגר. על פי פשוטו של מקרא, הגר המקראי הוא נוכרי, שאינו מבני ישראל, הבא לגור בקרב עם ישראל, גר המכונה בפי חכמים "גר תושב".¹⁸ דומה שהמחלוקת בשאלה אם "רעך" מתייחס רק לאדם מישראל או כולל כל אדם תלויה בשאלה כיצד יש להבין את היחס בין הנספח ליחידה ספרותית זו.¹⁹

17 פסוקים ג-ד מקבילים לפסוקים ל-לב, ובכך יש מסגרת לפרק. ראו שם, עמ' 278-279.

18 ראו "גר", אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, טור 546. שמות כב, כ, רש"י ד"ה "כי גרים": "כל לשון גר, אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור שם".

19 ראו שורץ, הקדושה, עמ' 278, 358-364.

ברוך שורץ סבור שהזיקה המילולית בין "ואהבת לרעך כמוך" לבין "ואהבת לו כמוך" מוכיחה שזהו יישום המצווה בנוגע לגר. יישום זה מתייחס לאיסור הונאה הנוגע במיוחד למי שמעמדו נחות, ולכן דווקא בנוגע אליו נאמר שהוא "כמוך".²⁰ יש להבין נספח זה כמפרש בדיעבד את משמעות הציווי "ואהבת לרעך כמוך". לכן יוצא שאכן ציווי זה אוניברסלי ומתייחס לכל אדם. ערך השוויון בולט בתחילת הפסוק, בתביעה להשוות בין האזרח לבין הגר ("כאזרח מכס"), עד ההפלגה לאהוב אותו "כמוך" מתוך אמפתיה למצבו, "כי גרים הייתם בארץ מצרים".

שורץ סבור שהביטוי "רעך" מציין את הזולת באופן כללי. לדעתו, כל כינויי הזולת בפסוקים יא-יח (עמיתך, רעך, עמיך, בני עמך ואחיך) מציינים את הזולת באופן כללי. מספרם בפסוקים הולך ומתרבה: תחילה "עמיתך" (יא-יב), לאחר מכן "רעך" (יג-יד), לאחר מכן "עמיתך" ו"רעך" (טו-טז), ולבסוף "אחיך", "עמיתך", "בני עמך" ו"רעך" (יז-יח). המילה "אחיך", שנוספה בתחילת הרצף האחרון, באה לבטא את הקרבה הרבה לזולת.²¹ התרחבות סגנונית זו משקפת את הרחבת האהבה התוכנית.

מילגרם, לעומת זאת, סבור שהבחנה זו בין ה"גר" המוזכר בנספח, ומתייחס לנוכרי, לבין "רעך" המוזכר בגוף הפרק, מוכיחה ש"רעך" מתייחס לבן ישראל בלבד.²² הביטוי "אחיך" בפסוק הקודם אינו מוגבל לבני המשפחה בלבד, אבל

20 שם, עמ' 359-358. שורץ מוסיף שבמקורות הלא-כהנניים מוזכר הגר במצוות המחייבות את ישראל (לאהוב אותו ולא לפגוע בו וכדומה) בניסוח אפודיקטי. במקורות הכהנניים מוזכר הגר כמי שמחויב במצוות ובר עונשין כמו ישראל, בניסוח קזואיסטי, והוא מוזכר בנספח לעיקר הפרשייה. רק במקורות הכהנניים מוזכר שהוא "כמוך". אצלנו יש מיזוג של המקורות: מצד תוכנו מחייב הציווי את ישראל כמו במקורות הלא-כהנניים, ומצד צורתו הוא תואם את המקור הכהני (קזואיסטי, נספח ו"כמוך"). הציווי פונה לישראל: "כאזרח מכס יהיה לכם הגר הגר אתכם". זו נוסחה הממירה את הנוסחה הכהנית "חקה אחת" ו"משפט אחד". גם איסור ההונאה במסחר מתייחס אל הגר, לדעת שורץ. כיוון שהוא אינו מכיר את מידות הארץ הוא מועד לניצול בתחום זה. הסיים המזכיר את יציאת מצרים ואחיותנו גרים שם, ומחזק פרשנות זו. ראו שם, עמ' 360-363.

21 שם, עמ' 321-322.

22 מילגרם, ויקרא ב, עמ' 1164-1165. על כך בונה גם משר, בדמותו, עמ' 275-279, את שיטתו. גם לדעתו יש להבחין בין גוף הכתובים, המתייחס לאדם מישראל, לבין הנספח, המוסיף את הגר.

אינו מתרחב מעבר לגבולות עם ישראל. כך, הביטוי "בני עמך" ודאי מתייחס לישראל, ולכן מתייחס גם הביטוי "רעך" בפסוק הבא לבן ישראל בלבד.²³ למרות זאת, הנספח מוסיף שהאהבה השוויונית ("כמוך") צריכה לחול גם על הגר, שאינו מישראל. מסקנת הכתובים במלואם (החלק העיקרי והנספח יחדיו) היא שהציווי "וְאֶהְבֶּתָּ לוֹ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, לד), המתייחס לגר, מבטא את התביעה האוניברסלית להרחיב את האהבה מעבר לחוג הלאומי הטבעי.

בכל אופן, התביעה לאהבה מעוצבת בפרק זה במעגלים מתרחבים. היא פותחת באהבת העצמי, ותובעת את החלטה במידה שווה גם על הזולת הקרוב. מתוך תביעה בסיסית זו נתבע האדם להרחיב נוספת של מעגל האהבה השוויונית אל הגר הנוכרי, הנמצא מעבר לגבול האדם. אין פה תביעה להחלה אוניברסלית של האהבה השוויונית על הכול אלא תביעה להרחבה הדרגתית של האהבה במעגלים מתרחבים.

כאמור, כל המצוות בפרק זה עומדות תחת הציווי הכללי "קְדוּשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב) ומשמשות פירוט לו. נוסחה זו מזכירה את תפיסת האדם כצלם אלוהים, שכן היא משווה בין קדושתו של האל לבין קדושת האדם. אבל במקום לקבוע את הדמיון בין האדם לאל כעובדה (כפי שמשמע מן הביטוי "צלם אלוהים") היא מנסחת דמיון זה כתביעה ("קְדוּשִׁים תִּהְיוּ!"). בכך מתורגם השויון האוניברסלי העומד בבסיס הרעיון של צלם אלוהים לאידיאל המדריך את האדם במעשיו באמצעות התביעה ממנו להתקדש.²⁴

23 מילגרומ, ויקרא ב, עמ' 1654; הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 229.

24 ישנה זיקה עמוקה בין ספר ויקרא כולו לבין בראשית פרק א, אשר בו מוזכר האדם כצלם אלוהים. ביקורת המקרא קובעת ששניהם שייכים למקורות הכהניים. אני מעדיף כאמור את דרכו של מו"ר הרב ברויאר, שייסד על גבי ביקורת זו את "שיטת הבחינות". בין כך ובין כך, ויקרא יט, אשר בו מופיע הציווי "ואהבת לרעך כמוך", שייך ל"בחינת הקדושה" היונקת מ"תורת כהנים". יתר על כן, ייתכן שישנה זיקה מיוחדת בין ויקרא יט לבין בראשית א ושבסיס מקורות אלו עומד אכן רעיון מושה. יאירה אמית סבורה שגם פרק א בבראשית שייך בעיקרו ל"תורת הקדושה", בניגוד לתפיסה הרווחת, שהוא שייך ל"תורת כהנים". ראו אמית, השבת. אימץ את עמדתה מישר, בדמותו. ראו את דיונו – מתוך הנחות היסטוריות שונות – שם, עמ' 297-308.

אם כן, כשם שהאל קדוש כך מצווה האדם להיות קדוש, או ליתר דיוק, כיוון שהאל קדוש, על האדם להתקדש – לפעול כדי להתקרב אל הקדושה. משמעות הקדושה בפסוק זה היא "נבחר, מובדל, מופרש, מיוחד"²⁵. קדושת האל "היא תכונתו המהותית, אך קדושת האדם או החפץ היא לעולם תכונה נרכשת"²⁶. על האדם לפעול אפוא כדי לרכוש את הקדושה.

כיצד אפוא מנביעה חובת התקדשות האדם מתוך הידמותו לקדושת האל (imitatio Dei) את המצווה לאהוב את רעך ואת הגר כמוך? לדעת שורץ, נבדלותו של ה' מן העולם תובעת מישראל להיבדל במעשיהם מן האומות, וכל המצוות המופיעות בפרק נגזרות מהיבדלות זו. הוא שולל את הפרשנות הרואה בפסוק זה ביטוי להליכה בדרכי האל או הידמות לו, כיוון שאין ציוויים אלו שייכים באל. פירוש המבוסס על ההידמות לאל צומח לדעתו מהדגשת המצוות המוסריות שבפרק תוך התעלמות מן המצוות הפולחניות שבו, ולכן, הצד השווה בין ה' לבריותיו הוא ההיבדלות בלבד. כשם שה' נבדל מן העולם הנברא ותכונה זו נקראת קדושה, כך על עם ישראל להיבדל מאומות העולם במעשיו ותכונה זו תיקרא קדושה.²⁷ רוצה לומר, השוואת הקדושה בין ישראל לאלוהים היא בשיתוף השם בלבד ואין בה דמיון מהותי.

מילגרם חולק על שורץ. לדעתו, גם אם תכלית הקדושה היא ההיבדלות מאומות העולם, יש להבינה כהיבדלות מעובדי אלילים. הציפייה שבני ישראל יחיו על פי אמות מידה מחמירות יותר מעובדי האלילים נבעה מכך שפולחן עבודת האלילים

25 שורץ, הקדושה, עמ' 256.

26 שם, עמ' 258 (ההדגשות במקור). בספר דברים, הקדושה היא הבחירה בעם ישראל, והמצוות מתחייבות ממנה. בספרות הכוהנית אין קדושה לישראל אלא למשכן, לכליו ולכוהניו, באמצעות קידושם, אבל בתורת הקדושה יש קדושה לישראל, וה' מקדשם בהווה באמצעות השראת שכנתו בתוכם בדומה למשכן. עם זאת, יש בחור זו משמעות נוספת של קדושה, שאותה מייצר עם ישראל באמצעות מעשיו (שם, עמ' 260-263).

27 שם, עמ' 264-265. בשיחה עם אביה הכהן הוא הציע לראות במצוות פרק יט שאינן מסתיימות בחתימה "אני ה'" קטעים ששייכים ל"בחינה" אחרת. לכן יוצא שהמצוות הפולחניות אינן חלק אינטגרלי של הפרק. מכאן, לדעתו, מרכז הפרק הוא איסור עבודה זרה ומצוות בין אדם לחברו.

עצמו נתפס כבלתי מוסרי.²⁸ לכן הוא רואה בתביעה להתקדשות הידמות לאל. לטענתו, אם ההידמות לאל לא תיתפס כפשוטה, אבל לעומת זאת הכתובים עצמם ייקראו כפשוטם, התביעה להתקדשות בפסוק "קדושים תהיו" תתפרש כהתקרבות לקדושתו של האל. לכן פירוש הכתובים הוא תביעה לחיות חיים אלוהיים.²⁹

לדעתי אכן קשה לקבל את פירושו של שורץ, ופסוק זה מגלם בתוכו את רעיון ההידמות לאל באמצעות ההתקדשות. הציווי היסודי "קדושים תהיו" תובע מן האדם להידמות לקדושתו של האל. תביעה זו מכילה גם ממד מוסרי התובע מן האדם להרחיב את אהבתו העצמית אל הזולת. הרחבה זו אינה מסתפקת בזולת הנתון בתוך המעגל הלאומי, אלא עליה להתרחב אל הגר.

האידיאה המרכזית של ספר ויקרא היא שלמרות היות האל נבדל מן המציאות (קדוש) הוא יכול לשכון במקדש אם תיעשנה הפעולות הראויות על ידי עם ישראל. רעיון האל הנבדל מתבטא כבראשית פרק א, שם הוא בורא את העולם במאמר בגלל ריחוקו מן המציאות. בכל זאת, כבוד ה' יורד לארץ וממלא את המשכן אחרי שהוא נבנה בתבנית המדויקת שנמסרה למשה בהר סיני.³⁰ אידיאה זו מפותחת בחלקו הראשון של ספר ויקרא בנוגע לתורת הקורבנות, ומתרחבת בחלק השני של הספר ("תורת הקדושה"). בחלק זה מצוין שהאל אינו שוכן רק במקדש אלא מרחיב את משכנו לכל תחומי ארץ ישראל. גם כאן, שכינתו של האל בארץ תלויה בכך שבני האדם השוכנים בה יתקדשו במעשיהם.³¹

הרחבת שכינתו של ה' לכל הארץ מרחיבה את המעשים הנתבעים מן האדם כדי שהיא לא תסתלק ממנה. לא רק פגמים בתחומי הפולחן והמקדש עלולים

28 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 109.

29 מילגרום, ויקרא א, עמ' 1604-1605; הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 107. משמעות מוסרית ניתנת גם לאיסורים פולחניים כמו דיני כשרות. גם רימון כשר התקשה לקבל את עמדתו של שורץ, והוא מצדד בעמדת מילגרום מכיוון שרעיון חיקוי האל אינו מחייב זהות אלא הקבלה קרובה בלבד. ראו כשר, חיקוי האל, עמ' 43-44.

30 שכינתו במקדש משתקפה בשמות פרק מ. הקבלות לשוניות רבות מצביעות על הקשר הפנימי בין בראשית א לבין שמות מ. ראו ליבוביץ, כלה, עמ' 487; ברויאר, מועדות, כרך א, עמ' 33-43.

31 ראו מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 175.

לסלק את השכינה; גם מעשים לא ראויים בכל תחומי החיים עלולים לגרום לכך. התביעה להיזהר בדיני המקדש מתרחבת לתביעת זהירות גם בתחומי המוסר. מעתה, הקדושה אינה חלה רק בתחומי המקדש אלא מתרחבת לכל תחומי החיים והחברה.

רעיון יסודי זה מתבטא בחתימה הקבועה "אני ה' אלהיכם" לכל גו'ניה, החזרת ונשנית בכל יחידת מצוות בפרק יט. חתימה זו משקפת הן בסגנונה הן בתוכנה את נוכחותו המתמדת של האל במציאות ואת קדושתו התובעת התקדשות בכל מרחבי החיים. ישנה הקבלה בין עשרת הדיברות לבין המצוות המופיעות בויקרא יט.³² רעיון הקדושה מחדש את הטענה שציווי הפולחן והמוסר שווים ושניהם מכונים "קדושה". ייתכן שבגלל תפיסה זו מוצבים הדיברות הרביעי (שמירת השבת) והחמישי (כיבוד הורים) בראש רשימת הציוויים של פרק יט: כדי ללמד שהמוסר והפולחן שוי ערך.³³

יתר על כן, בניגוד לעשרת הדיברות, הקובעים שיסוד החיוב לעשייתם נעוץ בכך שה' הוציא את ישראל ממצרים, מבית עבדים, ולכן רק ישראל מחויבים כלפיו כאדונם וכמושיעם, הקדושה בויקרא יט ובספר ויקרא מחייבת את כל יושבי הארץ. נוכחותו של ה' בארץ מחייבת את כל היושבים בה ללא ההבחנה בין אזרחים לגרים. כל הנמצאים בה הם בכחינת גרים היושבים על אדמת ה'.³⁴ גם הגר הגר בארץ, גם התושב היושב עליה ובוודאי האזרח הנטוע בה מחויבים כולם במצוות מכוח שכינתו של הקב"ה בארץ. חובותיהם שוות ויש גם לגר "זכויות אזרחיות שוות".³⁵ לפיכך מתרחבת החובה "ואהבת לרעך כמוך" לכל יושבי הארץ.

32 ראו ויקרא רבה, קדושים כד (מהדורת מרגליות, עמ' תקנז-תקנח).

33 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 214.

34 "כִּי לִי הָאָרֶץ, כִּי גֵרִים וְחֹשְׁבִים אִתָּם עִמָּדִי" (ויקרא כה, כג).

35 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 175. לסיכום תפיסה זו ראו חדד, מיעוטים, עמ' 17-20. לפיכך יש להשיב את הקרקע לבעליה הראשונים ביובל ולשחרר עבדים, וגם הגרים היושבים בארץ זכאים להגנת ה'. ראו מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 177-178.

ביטויי רגיש לכך מופיע בפרשנותו של בוכר. לדעתו אין כאן ציווי המוגבל לבן הלאום, מחד גיסא, ואין מדובר בציווי אוניברסלי המתייחס אל כל אדם מאידך גיסא. הציווי הוא: "האר פניך באהבה אל בני-האדם אשר כפעם-בפעם אתה בא במגע אתם בדרכי חיידך".³⁶ אין כאן הפשטה של האדם ולכן אין מדובר בהתייחסות כוללת לכל אדם, אלא ביחס אל האדם הקונקרטי, "רעך" שעזמו אתה נפגש ביחס ישיר והדדי. עם זאת, אין כאן צמצום האהבה לאדם מישראל דווקא. אהבה זו מתרחבת מעבר לתחומי הלאום גם אל הגר, הזר והנוכרי, אבל מדובר בנוכרי הנמצא בקרבך, שעזמו אתה בא במגע ממש, ולא באדם המופשט באשר הוא.

מי שפיתח תפיסה זו באופן מושגי לכלל שיטה פילוסופית היה הרמן כהן, ונראה שבובר צעד כאן בעקבותיו. בפרק הבא אתאר את פירושו הפילוסופי של הרמן כהן לסוגיה זו מתוך הנגדתה לתפיסת כבוד האדם של קאנט.

הרמן יחזקאל כהן (גרמניה, 1842-1918), מייסד האסכולה הניאו-קאנטיאנית, ראה בציווי "קדושים תהיו פי קדוש אָני ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב) את הביטוי היסודי ביותר לאתיקה של "דת התבונה ממקורות היהדות".³⁷ הוא אכן פירש ציווי זה כתביעה מן האדם להידמות לאל, אבל עמד על כך שהידמות זו אינה תובעת מן האדם הזדהות עם אלוהים אלא רק התקרבות אליו. אין בציווי זה תביעה מן האדם להיות קדוש אלא רק להתקדש. ההבחנה בין הציווי להיות קדוש לבין הציווי להתקדש עומדת לדעתו בבסיס ההבדל בין האתיקה האידיאליסטית של קאנט לבין האתיקה של דת התבונה היהודית למרות הדמיון הרב שהוא מוצא בין שתייהן.

הדמיון בין האתיקה של קאנט לבין דת התבונה טמון בכך שבשתייהן נתבע האדם להתגבר על נטיותיו הטבעיות ולפעול מתוך אידיאה אפריורית הקודמת למציאות הטבעית. כאמור, קאנט זיהה אידיאה זו עם התבונה הכללית. לפי קאנט, חובתו

36 בוכר, ואהבת, עמ' 103-104.

37 כהן, דת התבונה, עמ' 198.

המוסרית של האדם תובעת ממנו לפעול מתוך החוק הכללי של התבונה הטורה הקודמת לניסיון החושני. חוק זה, שהוא חוקק בתבונתו האוטונומית, מחייב אותו לפעול מתוכו ולהתגבר על נטיות ליבו. חוק התבונה, המאופיין בכלליותו המחלטת, שונה מן המציאות המתבטאת בפרטיות החושנית על כל הטיותיה והטעיותיה.

בדומה לכך, התביעה מן האדם להידמות לאל וללכת בדרכיו בדת התבונה מקבילה לדעתו לתביעה באתיקה של קאנט לפעול מתוך צו אפריורי. ייחודו של האל, מושג "הראשית" של דת התבונה, מקביל לדעתו של כהן לתבונה האפרורית בכך שהוא נתפס כנבדל מן המציאות החושנית. קדושתו של האל מציינת את נבדלותו מן העולם החושני. לכן, התביעה מן האדם להתקדש משמעה שעליו להתגבר על נטיותיו הטבעיות ולפעול מתוך האידיאה של קדושת האל. כהן מפרש את התביעה להתקדש כתביעה מן האדם להידמות לנבדלותו של האל ולפעול מתוך נבדלות זו.³⁸

עד כאן הדמיון בין האתיקה הקאנטיאנית לדת התבונה היהודית. כהן, כאמור, זיהה בשנותיו האחרונות את ההבדל העמוק בין האתיקה האידיאליסטית הקאנטיאנית לבין דת התבונה. האתיקה מתייחסת לכל בני האדם בשווי'ון מוחלט ובכך מוחקת את ההבדלים האישיים ביניהם. ערכה של הפעולה המוסרית טמון דווקא בכך שהיא אינה מפלה בין אדם לאדם, אבל מחירה של אי-אפליה זו היא מחיקת זהותו הייחודית של כל אדם. את האדם של האתיקה אפשר לאפיין באמצעות הגוף הדקדוקי השלישי "הוא". בניגוד לכך, דת התבונה גילתה את קלסתר פניו של היחיד על מאפייניו הייחודיים ומצאה דרך להתייחס לבני האדם גם בבחינת "אתה". מה אפוא יסודו של הבדל זה?³⁹

38 שם, עמ' 133. כהן פירש בעקבות קאנט את הקדושה כטהרה מוסרית שאינה מערבת נטיות ואינטרסים ברצון הטהור. ראו קאנט, התבונה המעשית, עמ' 122-125, והנ"ל, הנחת יסוד, עמ' 63. כהן עקב אחר הביטוי "קדושה" במקורותיה ההיסטוריים של הדת והצביע על כך ש"הוראת-ראשית" של הקדושה הייתה הפרשה והבדלה והיא נותרה בעינה גם לאחר שהחוספה לה משמעות מוסרית (כהן, דת התבונה, עמ' 133). קאנט, לעומת זאת, פירש אפרורית את הקדושה כמוסר (קאנט, הנחת יסוד, עמ' 51). ראו גם הורביץ, על הקדושה, עמ' 142-145.

39 בדברים הבאים אני משתמש בדברים המובאים בספרי חדד, אהבת ה'ע, עמ' 81-98.

כהן ממקד הברל זה בשוני הקיים בזיהוי מהותו של האפריורי בדת התבונה ובאתיקה. בעוד האתיקה של קאנט מזהה את האפריורי עם התבונה האנושית, דת התבונה מזהה אותו עם ייחודו של האל. הברל זה מכונן לדעת כהן שוני עמוק בין שתי התפיסות. כיוון שהאתיקה מזהה את התבונה עם האנושיות היא תובעת מכל אדם לנהוג באופן אנושי ולהזדהות עם הכלליות התבונית באופן מוחלט. התביעה המוסרית היא תביעה בלתי מתפשרת מן האדם לפעול מתוך הכלליות המוחלטת. מנגד, כיוון שדת התבונה מזהה את הקדושה עם האל היא אינה תובעת מן האדם הזדהות עם הקדושה אלא רק התקרבות אליה. כיוון שהאדם אינו אלוהי אלא אנושי הוא אינו יכול להיות קדוש ואינו נדרש להיות קדוש, אלא רק להתקדש.

בניסוח התואם את הדיון בספר זה אפשר לומר שהברל זה משקף את ההברל בין כבוד האדם לצלם אלוהים. בעוד כבוד האדם מבטא עמדה דאונטולוגית המעניקה ערך מוחלט לאדם, וליתר דיוק, לחירותו ולתבונתו, צלם אלוהים מבטא עמדה מתונה יותר, הרואה באל הנמצא מעבר לאדם את המוחלט, אבל סבורה שמוחלט זה מהדהד באישיות האנושית אם כי אינו זהה לה. לכן אין האדם נתבע להזדהות עם המוחלט אלא רק להתקרב אליו.

להברל זה השלכות של ממש בנוגע לשוויון הנתבע מבני האדם. לפי קאנט, האדם נתבע ליחס שוויוני מוחלט. עליו לפעול כך שפעולתו תשקף חוק כללי שאינו נושא פנים לאיש. אסור שפעולתו תפלה לרעה מישהו מבני האדם או תישא פנים לטובתו, אלא עליה להיות שוויונית לחלוטין. בניגוד לכך, דת התבונה מכירה בכך שיחס שוויוני מוחלט לכל בני האדם הוא יחס אלוהי. לכן נתבע האדם רק לשאוף ליחס שוויוני, אבל אינו נתבע לממשו במלואו.

לכל אחת משיטות אלו חיסרון מובנה. השיטה הקאנטיאנית מעקרת למעשה פעולה מוכוונת מטרה חלקית במציאות. יתר על כן, התפיסה הדאונטולוגית מתעלמת כליל מתכליותיה של הפעולה. כל פעולה חלקית הנוטה חסר לאדם אחד ומעדיפה אותו על פני משנהו חוטאת לרעיון היסודי של השוויון המוחלט בין בני האדם. היא כמובן אוסרת על הפליית אנשים לרעה על פני אחרים, וודאי אוסרת על אדם להעדיף את עצמו על פני אחרים. אבל בר בבר עם כך נגזרת ממנה תביעה בלתי מתפשרת לשוויון, שאינה מאפשרת יחס ייחודי על כל עומקו לזולת מסוים. התביעה המוסרית להתיר רק יחסים שאפשר להכלילם כלפי כולם

בשווה מחייבת השטחה של יחסים אלו. לכן מצווה השוויון המוחלט רק על פעולות מעשיות ומוציא את הרגשות מן התחום המוסרי, מצווה רק מעשים השווים לכל נפש ולכן יש בהם שוויון נפש.

קאנט עצמו הבחין בין רצון קדוש המיוחס לאל לבין רצון אנושי של בעל תבונה: "החוק המוסרי הריהו לגבי הרצון של יש השלם מכל הבחינות חוק של קדושה, ואילו לגבי הרצון של כל יש תבוני סופי הוא חוק של חובה, של אילוץ מוסרי ושל קביעת פעולותיו על-ידי רחישת כבוד כלפי החוק ומתוך יראת-כבוד בפני חובתו".⁴⁰ האל מקיים את החוק המוסרי בחפץ לב מתוך הזדהות מלאה. האדם לעומת זאת צריך לכפות את נטיותיו ולקיים את חובתו התבונית. האדם אינו רשאי ללכת אחר רגשותיו, כיוון שהם אינם מקור החובה המוסרית אף שלפעמים הם יכולים לפעול בהתאם לה.

לפי קאנט אין הבדל בין האל לבין האדם באשר לתוכן החובה המוסרית. ההבדל ביניהם הוא רק במידת ההזדהות עם חובה זו. מקור החובה המוסרית הוא בתבונה, ועל האדם לפעול מתוך חובה זו בלי להסתמך על רגשותיו. לכן מפרש קאנט שהציווי "ואהבת לרעך כמוך" משמעו לאהוב [לעשות] לרעך כמוך. דהיינו, "לקיים כל חובה כלפיו בחפץ-לב".⁴¹ מקור החובה בתבונה, וחובה זו אינה רגשית אלא מעשית – לעשות לרעך כמוך. הצו הקטגורי זהה לצמד המילים "לרעך כמוך", שפירושו: "עשה לרעך כפי שהיית רוצה שיעשו לך!". הציווי המקראי מוסיף לדעת קאנט לחובה זו את הדרישה לאהבת חובה זו, לקיימה בחפץ לב. ודוק, הציווי המקראי לפי קאנט אינו תובע לאהוב את הזולת אלא לאהוב את החובה, שהרי יחס רגשי לזולת נמצא לדעתו מחוץ לתחומי האתיקה.

לפיכך, הנוסח המלא של "ואהבת לרעך כמוך" הוא: "ואהבת [את החובה] [לעשות] לרעך כמוך (כפי שהיית רוצה שיעשו לך)". גם את האהבה לחובה יש להמיר בררישה לחפון בה, כדי לא לערב חלילה רגשות באתיקה. דרישת המקרא, לפי הסברו של קאנט, אינה לאהוב את הרע, אלא לחפון בחובה המעשית כלפיו. אין אפשרות שהאדם יודהה עם החובה, בגלל נטיותיו. לכן יש לפרש ציווי זה כך

40 קאנט, התבונה המעשית, עמ' 80 (ההדגשות במקור).

41 שם, עמ' 81 (ההדגשות במקור).

שעל האדם לשאוף לעשות את חובותיו בחפץ לב. תוכן הציווי המוסרי מוחלט, ועל האדם לקיימו במלואו בדיוק כמו ש"רצון קדוש" היה פועל. הפער בין האל לאדם משתקף רק בכך שהאדם, בגלל היותו נתון בידי נטיותיו הטבעיות, אינו נתבע להזדהות מוחלטת עם הציווי אלא נתבע רק לשאיפה לכך. הנוסח הסופי הוא אפוא: "שאף לקיים ברצון את החובה 'עשה לרעך את שהיית רוצה שיעשו לך'".

פירושו של קאנט נובע באופן ברור משיטתו הכוללת. האהבה לרע היא נטייה השייכת לעולם הטבעי. היא חלק מן האדם כאשר הוא יצור מיצורי הטבע הנתון תחת חוקיותו הסיבתית. לכן אין (ולא יכול להיות) לאהבת הרע ערך מוסרי, כאשר אין זו פעולה של חירות אלא היפעלות של הרגש. האהבה אינה נובעת ואינה יכולה לנבוע מן התבונה האפריורית. לכן, אף אם נתיר את האהבה לרע אין להעריך אדם בגללה. אפשר להעריך אדם רק בשל פעולותיו החופשיות הנובעות באופן ישיר מן התבונה ללא תיווכו של הרגש. אם אפשרית היא האהבה, יש להבינה כהזדהות עם החובה. עשייתה של החובה בחפץ לב ומתוך הזדהות היא ה"רגש" היחיד שאפשר להעריכו.

קאנט התיר פעולות חלקיות המתייחסות לאדם מסוים ואף ראה בהן פעולות ראויות מבחינה מוסרית. לפעולות אלו קרא חובות "בלתי שלמות". הוא הדגים את האופן שבו אפשר לגזור חובות "בלתי שלמות", דהיינו, "מצוות עשה", באמצעות החובה לסייע לזולת השרוי במצוקה.⁴² לטענתו, אי-אפשר מבחינה מוסרית לאחוז בעמדה השוללת סיוע לזולת הנמצא במצוקה, משום שאי-אפשר לרצות שעיקרון זה יהפוך חוק טבע כללי. רצון כזה היה נוגד את עצמו. הכללת הרצון לא לסייע לזולת במצוקתו תמנע מהרוצה בכך כל תקווה לסיוע מידי אחרים במצוקתו. לפי קאנט אין להבין זאת כחישוב תועלתני עתידי, אלא רצייה מסוג זה מתנגדת לעצמה.

אבל יש לדייק: ערכה של העזרה לזולת נובע רק מכך שהיא נעשית מתוך הכלל המוסרי. אף שאדם רשאי לעזור לחברו מתוך אהבה, רחמים או חמלה, כיוון שעזרה זו אינה נוגדת את הצו המוסרי אין לה כל ערך מוסרי. רגש האהבה ורגשות

אחרים אינם בעלי ערך מוסרי, כיוון שהם ביטוי לנטיותיו של האדם בלבד. ערכה המוסרי של הפעולה נובע רק מכך שהיא נעשית כפעולה חופשית, דהיינו, מכך שהיא נגזרת מן החוק של התבונה. תיווך הפעולה דרך החוק הכללי מוחק את ההבחנות בין בני האדם, ולכן, העובדה שאני מסייע לחבר קרוב או לאדם שאינני מכיר אינה מעלה או מורידה. אהבת הזולת ושנאתו אינן מעלות או מורידות דבר בנוגע לערכה של הפעולה מבחינה מוסרית.

הרמן כהן, כאמור, הצביע על כך שהמודל המקראי מבדיל בין קדושתו של אלוהים לבין התביעה המוסרית מן האדם להתקדש. בניגוד לקאנט הוא לא ייחס הבדל זה רק לרמת ההזדהות עם החובה המוסרית אלא גם לתוכנה של החובה עצמה. אלוהים מייצג את האידאיה של היחס השוויוני לכל בני האדם לכל עומקו, אבל רק אלוהים יכול לאהוב את כל בני האדם בשווה.⁴³ דהיינו, רק אלוהים יכול להתייחס לכל בני האדם בשוויון מוחלט וכך בכך להעמיק יחס זה לכדי אהבה. האדם, המוגבל בטבעו, אינו יכול לאהוב את כל בני האדם בכל עומק רגשותיו בשוויון מוחלט.

לכן לכאורה פרוסות בפני האדם הסופי והמוגבל בכוחותיו שתי דרכים: להעדיף את השוויון המוחלט לכל בני האדם ובכך לוותר על עומקו של היחס, או להעדיף את היחס העמוק ולוותר על השוויון המוחלט. קאנט בחר באפשרות הראשונה, המעדיפה את השוויון לכול, ומצא שהמקרא גם תובע מן האדם לשאוף להזדהות עם חובתו; כהן סבר שדת התבונה בחרה בדרך השנייה, המעדיפה את היחס העמוק לחלק מבני האדם, ובכל זאת לא ויתרה על השאיפה לשוויון.⁴⁴

קדושתו של אלוהים מייצגת כאמור את האידאה המוסרית התובעת מן האדם להתרומם מעבר לנטיותיו החומריות השרירותיות ולפעול מתוך החוק התבוני האפריורי. אולם דת התבונה מכירה במגבלותיו של האדם ולכן תובעת ממנו רק להתקדש ולא להיות קדוש. כהן פירש זאת כאישור לפעולה אנושית חלקית

43 כהן, דת התבונה, עמ' 186.

44 גם מיל התייחס לציווי "ואהבת לרעך כמוך" (מיל, התועלתיות, עמ' 42-43), וראו בו את "פסגת השלמות של המוסר התועלתני". מדבריו עולה שציווי זה בנוי על הזדהותו של הפרט עם הכלל, הגורמת לכך שהגדלת האושר הכללי מוסיפה גם לאושרו של הפרט.

המוותרת על היקפה הכמותי של הפעולה לטובת איכותה. האל המוחלט, המתייחס באופן עמוק לכל היקפה של האנושות באופן זהה, מאפשר בטובו לאדם לפעול פעולה חלקית המתייחסת לחלק מן האנושות בלבד, שכן רק כך ייווצר יחס עמוק. בלשונו של כהן: "אין המעשה האנושי יכול להיות שלם לעולם, אין הוא יכול לעמוד אלא ברחיפה זו של המטלה"⁴⁵.

הבעיה העולה מאישור פעולה חלקית מבחינה מוסרית היא האפליה הבסיסית הטמונה בה. בניגוד לתביעה האתית השוויונית לא לשאת פנים לאיש, דת התבונה מתירה לכאורה הפליית אנשים מסוימים. היתר זה עלול להידרדר במהרה לפעולה מפלה של האדם למען קרוביו תוך הזנחת והתנכרות אלו שמעבר לחוגו הפרטי. לכן אי־אפשר לסמוך על האהבה הרגשית, הנוטה להעדפת הקרובים, ויש צורך בטיהורה.

בניגוד לקאנט, שסבר שהאהבה היא נטייה טבעית ולכן על התבונה להנחות את האדם לפעולה מתוך ניתוק ממנה, סבר כהן שדת התבונה אינה אוסרת פעולה מתוך אהבה אלא אדרבה, תובעת את שיתוף האהבה בפעולה המוסרית אבל תובעת את טיהורה מיסודותיה החושניים והאנוכיים. הפעולה המוסרית אינה צריכה להסתפק בתבונה כמניע הבלעדי שלה; על האדם לפעול מתוך אחדותה של כל האישיות, הכוללת גם רגשות. אחדות התבונה והרגש תוביל לכך שמצד אחד הפעולה המוסרית תיעשה באהבה לכל עומקה, ומצד שני היא לא תוגבל להפליית חוג מקורבים בלבד. כיצד?

הציווי "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב) נועד להתמודד עם בעיה זו. המונח המציין את אחדותה של התודעה המוסרית בדת התבונה, לדעת כהן, הוא "רוח הקודש". רוח הקודש היא רוחו האחדותית של האדם,⁴⁶ המתכוונת כלפי הקדושה האלוהית. הקדושה האלוהית מייצגת את התביעה המוסרית השוויונית והאוניברסלית בעוד הרוח האנושית החלקית נתבעת להתקדש תדיר. לכן נתבעת הרוח האנושית לא להסתפק באהבת הקרובים אלא להרחיב אהבה זו

45 כהן, דת התבונה, עמ' 149.

46 בניגוד לנצרות, המייחסת את רוח הקודש לאל, במקרא רוח הקודש היא רוחו של האדם.

תדיר לאור תביעת הקדושה. דת התבונה מכירה בחלקיותה של הפעולה האנושית בתנאי שהיא מוכוונת כלפי הקדושה ושואפת להתרחב מעבר לאופקיה הצרים כמידת יכולתה.

האדם אכן פותח באהבה הטבעית של קרוביו, אבל נתבע להרחיב אהבה זו לאור קדושתו המוחלטת של האל. מיוזגה של האהבה בתביעה המוחלטת של התבונה מטרת אותה והופכת את האהבה מהפעלות טבעית לכוח מוסרי פועל. לכן עומד הציווי הכולל "קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שם) בבסיס הציווי "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה'" (שם יא, יח). התביעה להתקדשות עומדת בבסיס התביעה להעמיק את היחס לרעך הקרוב עד כדי אהבתו כמוך, אבל עם זאת, הצבת קדושתו של האל כמודל תובעת להרחיב אהבה זו ולא להסתפק בחוג מקורבים. השוויון האוניברסלי הוא אידיאל המציין את המגמה אבל אינו תובע את מימושו המוחלט בהווה.

האדם נתבע להרחיב את האהבה מעבר לחוגו המצומצם. עם זאת, דת התבונה מכירה במגבלות כוחו של האדם ואינה תובעת הרחבה אוניברסלית מוחלטת. השוויון האוניברסלי אינו "צו קטגורי" כי אם תביעה מדריכה להרחבה מתמדת של היחס המוסרי בלא לאבד את עומקו הרגשי. כדבריו היפים של בובר שצוטטו לעיל: "האר פניך באהבה אל בני-האדם אשר כפעם-בפעם אתה בא כמגע אתם בדרכי חייך".⁴⁷ הארת פנים זו כוללת גם את אלה הנמצאים מעבר למעגל הלאומי אבל נתונים בתוך התחום הממשי של החיים.

כהן מצא ביטוי למהלך זה בבקשת משורר תהילים "לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נְכוֹן חֲדָשׁ בְּקִרְבִּי" (תהלים נא, יב).⁴⁸ כהן פירש את הבריאה כפעולה מוסרית מתמדת של האל, המאשר את העולם החלקי מחד גיסא ותובע את התרחבותו מאידך גיסא ("המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"). לכן מקבילה הבקשה לבריאת לב טהור לבקשה לחידוש הרוח האנושית, היא רוח הקודש שעליה מבקש המשורר "וְרוּחַ קְדֹשְׁךָ אֵל תִּקַּח מִמֶּנִּי" (שם, יג). הרצון להתחדשות

47 בובר, ואהבת, עמ' 103-104.

48 כהן, דת התבונה, עמ' 139-140.

מתמדת של רוח הקודש תוך כדי טיהור הלב היא התביעה המוסרית של דת התבונה: להעמיק את היחס המוסרי תוך הרחבתו למעגלים אנושיים נוספים.

אצל קאנט, האדם נתבע לחצות את אישיותו. התבונה כופה עצמה על רצונו ותובעת ממנו להתעלם מן החלקים הנמוכים של אישיותו, הווי אומר, נטיותיו הטבעיות, שהאבה בכללן. תפיסה זו תואמת את הדואליזם של גוף-נפש שבמחשבה היוונית. בתפיסה המקראית של אחדות האישיות על האדם לעצב את הנטיות האנושיות בהתאם למוסר ולא לדכאן או להיות אדיש כלפיהן. הפעולה הראויה איננה חירות תבונית המנוכרת לאישיות החיה, אלא חירות תבונית המטהרת את האישיות החיה על כל כוחותיה. ההתרחבות הדרגתית של האישיות והשתכללותה נעשות באמצעות טיהור ממדיה הנמוכים ולא באמצעות הדרתם מתחום המוסר.

המודל המקראי של הפעולה המוסרית קרוב ברוחו לתפיסת תיקון המידות האריסטוטלית, כפי שאכן סבר הרמב"ם. בניגוד לתפיסה הקאנטיאנית, שפעולה ראויה היא פעולה הנעשית מתוך ניכורו של האדם לרגשות המלווים אותה כיוון שעליה להיעשות מתוך התבונה בלבד, לפי אריסטו, על הפעולה המוסרית הראויה להיעשות מתוך הזדהות רגשית מלאה. "כפי שלא ייקרא צדיק מי שאינו שמח בעשותו מעשי צדק, ולא נדיב, מי שפועל בנדיבות ולא אגב שמחה; וכיוצא בזה לגבי שאר הסגולות".⁴⁹

הרמב"ם, בעקבות אריסטו, סבר שאף שראוי להעריך את "המושל בנפשו", דהיינו, את הכופה עצמו לעשות את המעשים הראויים אף אם אינו מזדהה עימם, בכל זאת, בתחום האתיקה הוא העדיף את "המעולה", ה"נמשך במעשהו אחר מה שיעירוהו אליו תאווה ותכונתו, ויעשה הטובות והוא מתאוה ומשתוקק להן".⁵⁰ לכן יש צורך בחינוך עצמי לעשיית המעשה הראוי עד אשר ייקבע כתכונה באישיות עצמה. רק אז מגיע האדם למעלה המוסרית הראויה. כל האישיות נתבעת להשתתף במעשה הראוי. לכן מציין הרמב"ם את הפסוק

49 אריסטו, אתיקה, עמ' 29 (ההדגשות שלי).

50 רמב"ם, הקדמות, עמ' רמד.

המהדהד את דברי אריסטו לעיל: "שִׁמְחָה לְצַדִּיק עֲשׂוֹת מְשֻׁפֵּט וּמְחַתָּה לְפַעֲלֵי אָוֶן" (משלי כא, טו). הרמן כהן אימץ את תורת המידות של הרמב"ם והעניק לה נופך קאנטיאני, אבל ראה בה אתיקה מקראית עצמאית בכך שהיא מאחדת בין האהבה לדעת.⁵¹

מיקוד צלם אלוהים בגוף האדם אינו מנתקו מהממדים הנפשיים, הרוחניים והתבוניים של האדם אלא רואה באישיות האחדותית ביטוי שלם לצלם אלוהים. הגוף האנושי משקף ומבטא את האישיות כולה. כבוד האדם הקאנטיאני תובע כבוד לתבונת האדם ולחירותו תוך התנכרות למרכיבים האחרים של האישיות הכוללים את הרגש והיצר. המקרא, לעומת זאת, תובע מן האדם לטהר את כל אישיותו על כל מרכיביה. זאת ועוד: התבונה כיסוד החובה המוסרית של כבוד האדם תובעת החלה מוחלטת של השוויון, ואילו הצבת קדושת האל כמודל מוסרי קובעת את השוויון כיעד אידיאלי תוך הבנת המגבלות האנושיות.

לכן אין המקרא מסתפק ביחסים מעשיים עם הזולת אלא תובע את העמקתם לכדי אהבה. עם זאת הוא אינו תובע החלה מוחלטת וישירה של האהבה על הכול בשווה אלא מתיר לאדם להעמיק את יחסיו עם זולתו הקרוב, אבל תובע ממנו להרחיב את תחולתה של האהבה באופן מתמיד למעגלים נוספים. הפער בין האדם כצלם אלוהים לקדושת האל מביא את האדם להכרה בכך שהשוויון העמוק והמוחלט נמצא בחיקו של אלוהים בלבד.⁵² האדם נתבע אפוא לפתוח ביחסים העמוקים במעגל הקרוב ולהרחיבם למעגלים נוספים.

51 כהן, תורת המידות, עמ' 40-41.

52 הגל, המשפט, סעיפים 5, 13, ראה בחפיסה של קאנט החלה ישירה של השוויון, המובילה לריסוק המציאות המורכבת והבנויה מהבניות חלקיות. גם אדמונד ברק טען שהחלת זכויות טבעיות רציונליות לכאורה ואוניברסליות תביא למאבק אלים בנוגע לשאלת הרציונליות וטיבה, כיוון שאין קריטריון אובייקטיבי לקביעתה. הוא צפה שהמהפכה הצרפתית תהיה רוויית דם משום שיסודה בטיעונים מסוג זה. לדעתו, שינויים אפשריים בזכויות היסטוריות, כיוון שאלו ניתנים לבחינה ובירור. ראו אבינרי, רשות הרבים, עמ' 128-135. להלן אצביע על הקרבה בין החפיסה המקראית לבין תפיסתם של הגל ושל הקהילתנים שצעדו בעקבותיו.

"כלל גדול בתורה"

ספר ויקרא נמצא באמצע חמשת חומשי התורה. פרק יט נמצא במרכזו של ספר ויקרא. המבנה הכיאסטי של הספר מאשש את מרכזיותו של פרק זה.⁵³ הציווי "ואהבת לרעך כמוך" נמצא במרכזו של פרק יט. אם כן, ציווי זה הוא מרכזה של התורה.

אולי בשל כך קבע הלל שציווי זה בניסוחו השלילי ("מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך") הוא "כל התורה כולה" והשאר הוא פירושה.⁵⁴ רבי עקיבא המשיך את תפיסתו של הלל בנוגע לצלם אלוהים⁵⁵ והמשיך את דרכו גם בקביעתו ש"וְאֶהְבֶּתְךָ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח) הוא "כלל גדול בתורה" (ספרא, קדושים ב, ד). הראיתי לעיל שהחיבור בין שני רעיונות אלו יוצר תפיסה מובחנת מן הצו הקטגורי הקאנטיאני, והוא משתקף גם בפשוטו של מקרא. בדברים הבאים אצביע על המשך פיתוחם של רעיונות אלו בתפיסתו של רבי עקיבא ובפרשנותם בהגות היהודית בעת החדשה.

בן עזאי חלק על רבי עקיבא והציע כתוב אחר המייצג לדעתו את "הכלל הגדול בתורה":

"ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח): רבי עקיבא אומר, זה כלל גדול בתורה.

בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א) – זה כלל גדול מזה (ספרא, קדושים ב, ד).⁵⁶

רבים נטו לפרש מחלוקת זו כמחלוקת בין התפיסה האוניברסלית, המיוצגת בידי בן עזאי, לבין התפיסה הפרטיקולרית, המיוצגת בידי רבי עקיבא. על פי פרשנות, זו הכלל הגדול בתורה נוגע רק ל"רעך" המובן כאדם מישראל, ולכן חולק בן עזאי על רבי עקיבא ומציב את האדם ביסוד הכלל הגדול ביותר בתורה.

53 מילגרומ, ויקרא (עברית), עמ' 175.

54 בבלי, שבת לא ע"א.

55 ראו לעיל פרק שלישי, התחפרק "צלם אלוהים בדברי חז"ל".

56 וכן ירושלמי, נדרים ט, ד.

פרשנות זו הובנה בשני גווניו, שתפסו את דברי בן עזאי באופן שונה. לפי גוון אחד, הפסוק "זה ספר תולדות אדם" שמביא בן עזאי משמעו "שכל בני אדם באים מאב אחד".⁵⁷ לכן לפי בן עזאי יש עדיפות להבנה אוניברסלית זו, המשווה בין כל בני האדם באשר כולם בני אדם הראשון ("תולדות אדם" הן צאצאי אדם), על פני התפיסה הפרטיקולרית של רבי עקיבא. לפי ההבנה השנייה, בן עזאי מכוון לסוף הפסוק: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם, בְּדִמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (בראשית ה, א). בן עזאי לא נשען על הטענה שכל בני האדם הם בניו של האדם הראשון אלא על התפיסה שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. בגלל תפיסה זו "ראוי שיזהר בכבוד אדם חבירו".⁵⁸

על פי הבנות אלו, "ואהבת לרעך כמוך" הוא ציווי פרטיקולרי העומד בניגוד לתפיסת צלם אלוהים. הוא תובע שוויון בתוך עם ישראל, ואין זה שוויון אוניברסלי. במקורות קדומים יותר רווח פירוש נוסף, שאינו תולה את מחלוקתם של רבי עקיבא ובן עזאי בהעדפת הפרטיקולרי או האוניברסלי אלא בשאלה אם קנה המידה ליחס לאחר צריך להיות סובייקטיבי או אובייקטיבי. תפיסת ר' עקיבא מציבה קנה מידה סובייקטיבי ליחס לאחר: עשה לרעך את שהיית רוצה שיעשו לך. בן עזאי, לעומת זאת, סובר שעל קנה המידה להיות אובייקטיבי, מחשש להחלת תכונות מגונות שיש לאדם, על הזולת:

שלא תאמר: הואיל ונתיבזיתי יתבזה חבירי עמי [הואיל ונתקללתי יתקלל חבירי עמי].
א"ר תנחומא: אם עשית כן, דע למי אתה מבזה – "ברמות אלהים עשה אותו" (בראשית רבה כד, ז [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 237]).⁵⁹

57 פירושו הראשון של קורבן העדה בירושלמי, שם.

58 פירושו השני של קורבן העדה, שם.

59 וכן פירש הראב"ד על ספרא, קדושים ב, יב (תורת כהנים עם פירושי רבוחיני הראשונים הראב"ד והר"ש משאנץ, ירושלים: ספרא, תשי"ט, פט ע"ב). וכך מציין ר' חיים פלטיאל בפירושו על ויקרא יט, יח בשם הר"ר יעקב מאורליינ"ש. ראו גם שרלו, בצלמו, עמ' 116.

לדעת בן עזאי, קנה המידה לפגיעה בכל אדם אינו תלוי בתפיסתיו הסובייקטיביות של הפוגע וברגשותיו כפי המשתמע מעמדת ר' עקיבא. כיוון שכל פגיעה באדם פוגעת גם באלוהים, קנה המידה לפגיעה באדם תלוי בשאלה מהי פגיעה באלוהים. כנראה שמשום שאין משמעות לפגיעה ממשית באל מתמקד הדיון בפגיעה בכבודו ובכבודו. פגיעה בכבוד האדם מבזה את אלוהים משום שהוא נושא את צלמו. כבוד האדם מקבל לפי פרשנות זו משמעות אובייקטיבית ואינו תלוי בנסיבות משתנות ובמשתנים האישיותיים.⁶⁰

רד"ץ הופמן (גרמניה, 1843-1921) אחז בפירוש זה.⁶¹ לדעתו, בן עזאי חלק על ר' עקיבא רק בנוגע לאופן הראוי לקבוע את אמות המידה של היחס (אובייקטיבי או סובייקטיבי), אבל שניהם הסכימו על כך שציווי זה חל על כל בני האדם. לדעתו, "רעך" בציווי "ואהבת לרעך כמוך" מתייחס לכל בני האדם, וכולם נחשבים רעים אלו לאלו.⁶² המחלוקת ביניהם נסבה רק על שאלת הדרך הראויה לקבוע את היחס אל הזולת האוניברסלי. לדעת ר' עקיבא, הסתמכות על רגש האהבה העצמית של האדם מבטיחה יותר מאשר הסתמכות על ההבנה המופשטת שכל אדם נברא בצלם אלוהים, ואילו בן עזאי סבר הפוך.⁶³

לורברבוים הציע להבין את דברי בן עזאי מתוך התמקדות בשבר הפסוק שהוא מצטט ולא מהמשכו. הדגש בפסוק "זה ספר תולדות אדם" הוא על יכולתו של האדם להעמיד "תולדות". לכן אפשר לומר שבן עזאי ראה כפרייה וברבייה את הפעולה האנושית המהותית ביותר, כיוון שהרחבת המין האנושי מביאה להעצמת נוכחותו של אלוהים בעולם. רבי עקיבא, לעומת זאת, ראה בהתייחסות ראויה לאדם הקיים בשל היותו צלם אלוהים את הכלל הגדול בתורה. בן עזאי

60 ראו רות, התנודה.

61 הופמן, ויקרא, עמ' לו-לז, הערה 8.

62 לראיה ציין את הפסוק בשמות יא, ב ("וַיִּשְׁאַל אֱלֹהִים אֵיךְ מֵאֵת יְצִהוּ וְאֵשֶׁה מֵאֵת יְעֻפָּה קָלִי קֶסֶף וְקָלִי זָהָב"), המוכיח שגם אדם שאינו מישראל נקרא בתורה יָע. בהמשך אדון בשאלה זו על פי פרשני הפשט.

63 גם הרמן כהן אחז בעמדה פרשנית זו. לדעתו, המונח "רעך" מתייחס לכל אדם. הוא טען שהתביעה לראות ברעך "כמוך" מבוטסת על הנחת השויון בין כל בני האדם. ראו כהן, דת התבונה, עמ' 156-157.

סבור שכלל גדול ממנו הוא הרחבת והעצמת צלם אלוהים באמצעות הרחבת האנושות.⁶⁴

לפי שני הפירושים האחרונים, רבי עקיבא לא חלק באופן עקרוני על בן עזאי בנוגע לצלם אלוהים וגם הוא אחז בעמדה אוניברסלית, אלא שתבע להעמיק באיכותו של היחס האנושי על חשבון הכמות. לפי הפירוש הראשון, רבי עקיבא העדיף להסתמך על רגש האהבה הממשי על פני ההפשטה של צלם אלוהים ביחסי בני האדם, ולפי הפירוש השני הוא העדיף את אהבת האדם התובעת יחס עמוק לאדם על פני הוספה כמותית של בני אדם ללא הערכת היחסים ביניהם.

כפי שראינו, רבי עקיבא היה ממשיכו של הלל. שניהם ראו באדם הממשי את גילומו של צלם אלוהים ושניהם הציבו את הצייווי "ואהבת לרעך כמוך" כמוקד התורה. הלל אחז בתפיסה הרואה בגוף האדם את צלם אלוהים, אבל גזר מכך שעל האדם לנהוג כבוד בגופו שלו והסיק שאסור לאדם לבזות את עצמו. רבי עקיבא קישר בין הרעיון של צלם אלוהים הנוכח באדם לבין הכלל "ואהבת לרעך כמוך" והסיק מכך שיחס האדם לעצמו צריך לשמש אמת מידה ליחסו לחברו.⁶⁵

תפיסתו של רבי עקיבא, שהאישיות הקונקרטיה מבטאת את צלם אלוהים, כל אדם ביחידותו, היא שהובילה אותו להפוך את החוויה הקיומית של האדם לבסיס להתייחסותו אל הזולת. ברקע מהדהדת ההבנה שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. הוויכוח בינו לבן עזאי עמד על שאלת הדרך הראויה להתייחסות אל הזולת. בן עזאי סבר שיש לעצב יחס זה באופן ישיר מההבנה המופשטת והשוויונית שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. רבי עקיבא סבר שיש לתווך יחס זה בחוויה הקיומית האישית. עם זאת, ברור שאת יחסו של האדם לעצמו עליו לעצב מההכרה בכך שהוא עצמו צלם אלוהים.

השפעתו של קאנט הובילה כמה מחכמי התורה במאה התשע עשרה לפרש את הצייווי המקראי לאהוב את הרע ברוחו. עם זאת, ההבדל בין הצו הקטגורי לבין הצייווי המקראי לא אפשר למחוק כליל את מאפייניו הייחודיים. רש"ר הירש

64 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 397-405.

65 ראו שם, עמ' 397.

(גרמניה, 1808–1888), שצעד בדרכו של קאנט, ביטל לגמרי את המחלוקת בין ר' עקיבא לבן עזאי. בפירושו לתורה תלה את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" בהכרה בצלם האלוהים שבו:

אדם שלם מבחינה רוחנית ומוסרית לא יבדיל בין שלום רעהו לבין שלום עצמו; כי הסיבה המביאתהו לדרוש את שלום עצמו היא גם המביאתהו לדרוש את שלום רעהו. כי גם אהבתו את עצמו איננה אלא הכרת חובה; הוא רואה בעצמו רק את יציר כפיו של ה'; וה' הפקיד את צלמו בידיו; ועליו להביא אותו לאותה שלמות גופנית, רוחנית ומוסרית, שה' הועיד לו כרצונו; למען אותה שלמות ה' הביאו לחיי חלדו ונתן לו הוראות בתורתו. ומתוך אותה הכרת חובה הוא אוהב את שלום רעהו; הוא אוהב בו את יציר כפיו של ה', שנברא כמוהו בצלם אלהים; ובאהבתו לבריות הוא מבטא את אהבתו למקום: "אוהב את המקום ואוהב את הבריות" (אבות ו, א).⁶⁶

הביטוי "אני ה'" החותם את הציווי מצביע לדעת הרש"ר הירש על כך שמקור חובת האהבה הוא היות כל בני האדם נבראים בצלם אלוהים. דרישת שלום הזולת נובעת מחובת טיפוח צלם האלוהים הנמצא בכל אדם. ברור שלדעתו "רעך" כולל את כל בני האדם וברור שהוא מחבר בפירושו את דעת ר' עקיבא עם דעת בן עזאי. עם זאת, הוא פירש את הציווי המקראי באופן עדין, המשלב בין אהבה רגשית לבין חובה מעשית. מצד אחד טען ש"לרעך' איננו אישיותו של השני, אלא כל המגיע אל אישיותו: כל התנאים הקובעים את מעמד חייו – לטוב או למוטב";⁶⁷ מצד שני, תבע שהמגיע אל אישיותו של הזולת יכול גם יחס רגשי:

לאלה נכוון את אהבתנו; נדרוש שלומו וטובתו, כדרך שאנחנו דורשים את טובת עצמנו; נשמח באושרו ונתעצב בצער, כאילו אירעו הדברים לנו; בשמחה נתרום לשלומו כאילו היה מדובר בשלומנו; נרחיק מעליו צער, כאילו נשקפה סכנה לנו (השווה פי'

66 רש"ר הירש על התורה, כרך ג, ויקרא יט, יח.

בראשית נ, יז). זו דרישה, שנוכל לקיים אותה ביחס לכל אדם – אפילו אין כל קירבת נפש בינו לביננו. שהרי אותה מצוות אהבה מתעלמת לחלוטין מאישיותו של האחר; אין היא מושתתת על אחת מתכונותיו; אלא טעמה: "אני ה'"; בשם ה' היא מוטלת עלינו ביחס לכל הבריות.⁶⁸

המלבי"ם (ר' מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל וייזר, אוקראינה, פולין ופרוסיה, 1809-1879) הגדיל לעשות והעניק למחלוקת ר' עקיבא ובן עזאי נופך קאנטיאני. לדעתו, קביעת רבי עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא "כלל גדול בתורה" מטרימה את הצו הקטגורי של קאנט בנוסחו הראשון:

וכבר בארו הפילוסופים שהחק הראשי שהוא שורש לחכמת המדות הוא שירצה שכל מה שיַעֲשֶׂה יהיה חק כולל. ר"ל שבאם ירצה שיגיע רע לחברו במקום שעל ידו יקבל הוא תועלת, ימדוד אם רוצה שזה יהיה חק כולל, שאז יהיה החק הזה לכולם להפסיד לחבריהם בשיגיע להם מזה תועלת. וזה ודאי לא יכון בעיניו, שיגיע איש אליו הפסד בעבור תועלת עצמו, ובזה ימנע גם הוא מעשות לחברו. וכן אם יש בידו להועיל לחברו וימנע מזה, ימדוד אם רוצה שיהיה זה חק כולל, שאז גם כל האנשים ימנעו מהועיל לו. וזה שאמר ר' עקיבא שזה כלל גדול בתורה.⁶⁹

קביעת רבי עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא "כלל גדול בתורה" נועדה לתבוע, בדומה לקאנט, שהכללה (אוניברסליזציה) תשמש קנה מידה למעשה הראוי. ר' עקיבא תבע שלפני שאדם יעשה לרעהו מעשה כלשהו יבחן אם הוא רוצה בכך שמעשה זה יהפוך חוק כללי. אולם תביעה זו, כמובן, אינה זהה לצו הקטגורי של קאנט, כיוון שהכללה זו נשענת עדיין על רצונו הפרטי של האדם. לכן הוא ממשיך ורואה בבן עזאי כמי שהגיע לעמדת קאנט (כמעט):

68 ש.ש.

69 מלבי"ם על התורה, ויקרא יט, יח, בחוספת פיסוק.

אולם הפילוסופים המעיינים שאלו על זה הכלל, שחק זה הוא ערן בלתי כולל, כי לפי זה יעשה הכל בסבת תועלת עצמו, וראוי שיעשה כל מעשיו בעבור חוקי התבונה העליונה הכוללות, מבלי יערב עמה תועלת עצמו. ומטעם זה העלה בן עזאי את הכלל לענין נשגב יותר, שסמך על "זה ספר תולדות אדם" שכל בני אדם קשורים כגוף אחד וכולם נבראו בצלם אלקים להשלים הצלם ודמות העליון שכולל כל נפשות בני אדם כולם, שכולם כאיש אחד וכגוף אחד המורכב מאיברים שונים, שהראש יאהב את היד כמו את עצמו.⁷⁰

בן עזאי רומם את "הצו הקטגורי" הסובייקטיבי של ר' עקיבא מעבר לנקודת המבט הפרטית אל מבטה של התבונה העליונה שאינה מערבת את התועלת העצמית בשיקוליה. בשלב זה נפרד המלבי"ם מקאנט, ובמקום לתבוע הכללה שאין בה סתירה פנימית עבר לתפיסה אורגנית, הרואה את האנושות כאחדות אחת. לדעתו, בן עזאי סבור שהכלל הגדול שבתורה הוא תפיסת כל האנושות כיחידה אורגנית המגלמת את צלם אלוהים. ראייה זו תוביל את האדם הן להבנה שפגיעה בזולת היא פגיעה בצלם אלוהים הן להבנה שהיא פגיעה עצמית. תפיסה זו לא הובילה אותו לתפיסה שוויוניות אלא לסולידריות אנושית. השותפות האנושית אינה מונעת הבחנות היררכיות בתוכה אלא מובילה להבנת הערך שיש בכל מרכיביה.

בסוף דבריו רומז המלבי"ם לאפשרות שרכי עקיבא ממשיך בקביעתו את שיטתו שלו, שחיייו של אדם קודמים לחיי חברו, בנוגע להצלה ממוות, ואילו בן עזאי ממשיך את שיטתו של בן פטורי, שהשווה את ערך החיים של כולם ללא הבחנה:

"וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו) – זו דרש בן פטורי:
 שנים שהיו הולכים במדבר ואין ביד אחד אלא קיתון של מים,
 אם שותהו אחד מגיע ליישוב ואם שותים אותו שנים שניהם
 מתים.
 דרש בן פטורי: ישתו שתיהם וימותו, שנאמר: "וחי אחיך
 עמך".

אמר לו ר"ע: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חבריך
(ספרא, בהר ה, ג).

תפיסת ר' עקיבא מעוגנת בקדימות חוויית הקיום העצמית והאישית של האדם, ואילו בן פטורי – כבן עזאי – מבטל את נקודת המבט האישית. לשיטתו, השוויון המוחלט הנגזר מצלם אלוהים שבאדם אינו מאפשר יצירת דירוגים בין בני האדם. רבי עקיבא, האוחז כאמור בצלם אלוהים של האדם במשמעותו הקונקרטית, סבור שיש להקדים את חוויית הקיום האישית וממנה להתרחב לעבר היחס אל הזולת. לכן פותח הציווי "ואהבת לרעך כמוך" באהבה העצמית ומצווה להפנות אותה אל הזולת, אבל במקום שבו חיי עומדים מול חיי חברו, חיי קודמים.

הפסוק "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ" (ויקרא כה, לו) משמש יסוד לדרשות השניים. פשוטו של הפסוק מחייב את האדם לסייע לחברו, שירד מכנסיו ואיבד את רכושו, להתקיים. לכן נראה שהוא בא להדגיש את התביעה להחיותו: "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ". עם זאת, ברור שאין בו דרישה לחלק את הנכסים שווה בשווה עם החבר, ומובן מאליו שעל האדם לסייע לו מתוך מצבו האיתן. נראה שמכאן למד רבי עקיבא ש"חייך קודמים לחיי חברך", ולדעתו יש להדגיש את סוף הפסוק: "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ". אחיך יחיה רק אחרי שאתה תחיה. נראה שבן פטורי הדגיש את הסימטריה בין האדם לבין אחיו שבפסוק "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ" כך: אתה תחיה רק כאשר אחיך יחיה עימך ואתה תחיה עם אחיך. שניכם תוכלו להמשיך לחיות כל עוד שניכם חיים ואסור ש"יראה אחד מהם במיתתו של חברו" (בבלי, בבא מציעא סב ע"א). בכך הוא יוצר שוויון מוחלט המבטל את נקודת המבט האישית. לכן הוא גם אינו מאפשר פתרון שיש בו משום ויתור של האדם לחברו על המים או עריכת הגרלה.⁷¹ תביעתו הראונטולוגית של בן פטורי ניכרת מכך שלא התייחס לתוצאות.

לדעת ר' עקיבא, אף שצלם אלוהים מציין את המשותף לכל האנושות הוא משתקף במציאות באישיות הקונקרטית לכל עומקה. אף שכל בני האדם נבראו בחותמו של האדם הראשון הם שונים זה מזה וכל אחד יכול לומר "בשביילי נברא העולם". האישיות האנושית הממשית איננה הפשטה מושגית, וכל אדם חווה את עצמו

71 ראו את דיונו של הד, החיים קודמים, עמ' 82-88, שם פירש את דרשותיהם על הפסוק בדרך שונה.

על כל עושר אישיותו בעומק שאינו ניתן להשוואה לאנשים אחרים. לכן, בעיני הסובייקט חייו שלו אינם בני השוואה לזולתו ועליו להקדימם לחיי אחרים. אין בכך כדי לשלול את השויון היסודי בין בני האדם כולם באשר הם צלם אלוהים מנקודת מבט מופשטת המתעלמת מן החוויה החזקה של הסובייקט, אבל יש בכך כדי להצדיק את ייחסו הייחודי של האדם לעצמו.⁷²

תפיסה זו מתיישבת היטב עם הבנתו של רבי עקיבא את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" כהרחבת האהבה העצמית אל הזולת ולא כצו קטגורי מופשט. כיוון שרק ביחסים האישיים מתגלה האישיות האנושית לעומקה ומתממש היחס המוסרי במלא עומקו מכיון לפי רבי עקיבא הציווי "ואהבת לרעך כמוך" את האדם להרחיב את היחס של האדם לזולתו מתוך יחסו העמוק אל עצמו. לכן על חווית העומק האישית לשמש יסוד להרחבת היחסים לאחרים במעגלים קונצנטריים הולכים ומתרחבים: תחילה על רעך הקרוב ולאחר מכן לגר הנמצא על מפתחך, כשהאוניברסליות היא יעד אידיאלי.⁷³

יתר על כן, צלם האלוהים שבאדם אמור לכוון גם את יחסו לעצמו. גם לפי רבי עקיבא אין יכול אדם לומר "הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי" (בראשית רבה כד, ז [מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 237]), כיוון שצלם אלוהים המשותף לכל בני האדם אמור לכוון את האדם גם בקביעת

72 ראו דוד הד, שם, 97-100, המפרש את רבי עקיבא בהשראת ברנרד ויליאמס. ויליאמס טען להעדפת היחסים האישיים על פני מערכת יחסים לא-אישית, והד הרחיב את טענתו של ויליאמס גם בנוגע ליחסו של האדם אל עצמו. ראו בנזימן, למקומו, עמ' 91-96. בנזימן סוקר עמדות שונות הטוענות שיש להעדיף הצלת אנשים מסוימים על פני אחרים, כגון את הארכיבישוף על פני משרתו או את איינשטיין על פני אחרים וכדומה, ומנגיד להם את תפיסת ויליאמס, הטוען לקדימות היחסים האישיים על פני אי-משוא פנים. לכן על אדם להציל את אשתו בגלל היחס העמוק אליה ללא צורך בהנמקות כלליות שהן "מחשבה אחת יותר מדי". שלמה פינס הצביע על כך שהתפיסה שלפיה יש להעדיף הצלת בני אדם מסוימים על פני אחרים בגלל קריטריונים "אובייקטיביים" שונים מופיעה אצל קיקרו. ראו פינס, מהלכין במדבר.

73 הד, החיים קודמים, עמ' 89, מעיר על כך שיש סתירה בין עמדת ר' עקיבא ש"חייך קודמים לחיי חברך" לבין תפיסתו בנוגע ל"ואהבת לרעך כמוך". אבל נראה שהדבר נובע מכך שהוא מבין את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" ברוח שויונית קאנטיאנית. בהנגדת עמדת רבי עקיבא לזו של בן עזאי מתגלה שגם ציווי זה נתפס בידי רבי עקיבא כמתרחב מן האישי אל הזולת, וכאמור, בהסברו מוצא המלבי"ם קשר בין שתי העמדות.

יחסו לעצמו. לכן יכול רבי עקיבא להשתמש במדרד האישי כדי להעמיק את היחס אל הזולת. על האדם לבנות את היחס לעצמו באופן ראוי, וממנו ללמוד על אופן החלתו בנוגע לזולתו.⁷⁴ אדם אינו רשאי להתאבד ואינו רשאי לחבול בעצמו, ומהלל למדנו שהוא גם אינו רשאי לבזות את עצמו, שהרי מצווה עליו לכבד אף את גופו. לכן, מתוך הבנה נכונה של יחסו העמוק לעצמו עליו להעמיק את יחסו לזולתו.⁷⁵

ברוח זו ביקר יותם בנזימן את תפיסת האדם של קאנט, המתאפיינת בהפשטתם של האנשים מתכונותיהם האישיות. מהלך זה מאפיין את היחס המוסרי השוויוני כהתייחסות ללא משוא פנים. יחס זה מתעלם מן הפנים הייחודיות של כל אדם, אינו נושא פנים לייחודיות האנושית ומתייחס רק לתכונות האוניברסליות של בני האדם. יחס זה עומד בבסיס תפיסת כבוד האדם הקאנטיאנית, שהפכה יסוד לשוויון הזכויות האוניברסליות בהצהרות השונות.

בנזימן עומד על כך שיחסים מוסריים כוללים גם יחסים אישיים שיש בהם משוא פנים, דהיינו, התייחסות מעמיקה להבדלים בין בני האדם ולא רק לזהותם המשותפת. לכן "קיים מתח בלתי נמנע בין עקרונות של אי-משוא פנים לבין עקרונות של יחסים אישיים".⁷⁶

74 רונן, כיבוד זכויות, עמ' 223, מצטט את זאב פלק בטענה המרכזית שהאהבה לזולת אינה נוגדת את האהבה העצמית. אדרבה, האהבה מתפשטת במעגלים קונצנטריים מן "הקרוב לרחוק ומן הטבעי לנורמטיבי". זוהי משמעות הציווי "ואהבת לרעך כמוך", "הדורש לבנות תחילה את היחס לעצמך ועל פיו להרחיב את האהבה שמתייחס לרעך". לטענת יאיר רונן, פסיכולוגים כאריך פרום וכאריק אריקסון תמכו בגישה זו. שם, עמ' 224, הוא מעיר שהתנגדותן של חברות מסורתיות לאוניברסליזם של זכויות האדם נובעת מחשש שההכרה בזכויות האדם תעודד היווצרות עולם חברתי תחרותי שהפרט עומד בו בבדידותו.

75 נראה שתחום הכבוד האישי אינו מוחלט כמו הפגיעה בחיים והחבלה בגוף, כיוון שלפעמים רצונו של אדם הוא כבודו. הרגישות הנתבעת בתחום הכבוד היא להבחין ברצונו המיוחד של כל אדם, אבל ודאי יש גבולות לרצון זה בדברים שיש בהם פגיעה אובייקטיבית בכבוד. כך ירושלמי, פאה א, א, בנוגע לאימו של רבי ישמעאל, שרצתה לשחות את המים שבהם רחצה את רגליו. ראו ברנדס, יהדות וזכויות, עמ' 114, וכן הבחנת הרמב"ם בין מלאכה בזויה, שאסור להטילה על עבד, אבל מותר להטילה על בן חורין (בדרך כלל לשכור או תו לשם כך).

76 בנזימן, למקומו, עמ' 87.

בנזימן מצביע על החיסרון שיש בתפיסות של אי־משוא פנים, אבל דומה שהוא מרחיק לכת בטענתו שכל ניסיון להצדיק יחס אישי על בסיס הכללה ומתוך בחינתו לאור עקרונות פוגם "בייחודיותו של הקשר [האישי] ובערכו".⁷⁷ כל ההכללה והשימוש בהצדקות חיצוניות "מחללים" לדעתו את "קדושתו" של היחס האישי, והוא מכנה זאת בעקבות ברנרד ויליאמס "מחשבה אחת יותר מדי".⁷⁸ אבל קשה לדבר על יחס מוסרי שאין בו הפשטות והכללות הנוגעות להיבט השווייני בין בני האדם, ש"הרי הפשטה מסויימת של תכונות אינדיווידואליות היא תנאי לעצם האפשרות של מתן טעמים בשיח מוסרי רציונאלי".⁷⁹

תפיסת צלם אלוהים במקרא ובספרות חז"ל מאופיינת בדיוק במתח בין תפיסת השוויין הנגזרת מן האוניברסליות של הקביעה שכל בני האדם הוכתרו בצלם אלוהים לבין הטענה שצלם זה מתבטא גם בהיבטים הפרטיקולריים של כל אדם. תפיסה זו יוצרת מעגלי קרבה שאפשר להמשיגם ברמות שונות ובהיבטים שונים. מעגלים אלו מכוננים יחסי עומק שונים, אבל אינם סטטיים. המעגל הרחב של האנושות התובע שוויין פועל גם הוא להרחבה מתמדת של כל מעגל מצומצם.

מעגלי התייחסות
 רבי עקיבא יצר כאמור מעגלי קדימות הפותחים באישי ביותר ומתרחבים במעגלים קונצנטריים, אבל ודאי אין בדבריו היתר לרצוח את החבר כדי להציל את העצמי אלא רק היתר להעדיף את הצלת העצמי על פני הצלת אחרים. צלם האלוהים האוניברסלי האוסר שפיכות דמים ("שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם, דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְּצַלֶּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" [בראשית ט, ו]) מגביל את צלם האלוהים הקונקרטי. אף שחיים עמוקים הם תמיד חיים פרטיקולריים הקשורים במערכות יחסים אישיות, יש להטיל על חיים אלו את המגבלה האוניברסלית. פניה האוניברסלית של התביעה

77 שם, עמ' 97.

78 שם, עמ' 96.

79 הד, פנים, עמ' 221. ראו גם אגס־סגל, משוא פנים, ובנזימן, חגובה, עמ' 237. בנזימן מודה במקצת להד, אבל טוען שהקשר האישי מתכוון באמצעות הציפיות ההדדיות ולא באמצעות "הקטגוריה הכללית יידיד". החגובה מצביעה על מגבלות ההכללה אבל אינה מבטלה אותה.

לשוויון היחס אינם יכולים לכלול את מלוא העומק החיובי של היחס האנושי, אבל עליהם להגביל יחס זה באמצעות כללים אוניברסליים.

ייתכן שזו הסיבה לכך שהלל ניסח את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" בלשון שלילית. אמירתו זו מופיעה בתלמוד הבבלי במסגרת סיפור על נוכרי שבא להתגייר וביקש מהלל "ללמוד את כל התורה כולה" כשהוא "עומד על רגל אחת" (שבת לא ע"א). הלל ניסח את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" בלשון שלילית, וענה לו: "דעלך סני, לחברך לא תעביד" (מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך).⁸⁰ בתשובתו קבע הלל שכלל זה הוא "כל התורה כולה" וכל שאר הדברים הכתובים בה הם פירוש לו. דומני שאם נתייחס לקונטקסט שבו נאמרו דברי הלל נראה שהנוכרי הבין את דבריו באופן אוניברסלי.⁸¹

ייתכן אפוא שיש להבין את הניסוח השלילי של הלל כמכוון להצביע על היסוד האוניברסלי. בעוד "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך" משקף את התפיסה האוניברסלית המינימליסטית, "ואהבת לרעך כמוך" מבטא דרישה להעמיק את היחסים במעגל מצומצם יותר ולהרחיבו אט אט למעגלים רחבים יותר. בכל המעגלים יש לראות ביעד האוניברסלי אידיאל מצד אחד ומגבלה מצד שני.

כזכור, הלל היה בין מכוני התפיסה הרואה באדם צלם אלוהים והוא שקבע שאיסור השנאה השוויוני הוא "כל התורה כולה". ברומה לכך, רבי עקיבא, שהיה ממשיכו בפיתוח ראיית האדם כצלם אלוהים, קבע שציווי האהבה השוויוני הוא "כלל גדול בתורה". נראה ששניהם קישרו בין שני הרעיונות, אבל הלל תרגם את הציווי החיובי לציווי שלילי, וייתכן שבגלל זה ראה בו את כל התורה ולא רק כלל גדול בה. המעבר מתביעת האהבה לשלילת השנאה מצווה על הימנעות מפגיעה ולא על מעשה אקטיבי. נוסף על כך הוא עובר מעולם הרגשות לתחום המעשים.

80 בבלי, שבת לא ע"א. ראו סנדל, צדק, עמ' 141, המנגיד את הצו הקטגורי לכלל של הלל כיוון שלדעתו, אצל הלל יש רק קנה מידה נסיבתי ולא קנה מידה כללי, אבל כאמור, נראה שגם הלל ראה בצלם אלוהים את יסוד שיטתו.

81 הרב עמיאל פירש מעבר זה כמעבר מן "הצדק המוסרי" אל "הצדק המשפטי". בתחילה הדרך עם הגר יש לנקוט את הצדק המשפטי, הנוגע למעשים, ורק אחר כך להתרומם לצדק המוסרי (עמיאל, הצדק, עמ' 20-22), וכן יש להתחיל מ"סור מרע" ורק לאחר מכן להגיע ל"עשה טוב" (שם, עמ' 32).

השוויון האוניברסלי בין בני האדם אוסר את הפגיעה בזולת, והקריטריון לפגיעה נקבע על פי הניסיון האישי הסובייקטיבי. הניסוח השלילי הופך את דרישת האהבה הטעונה רגשות לדרישה להימנעות מפעולה מעשית העלולה לעורר רגשות שליליים, ולכן הוא יכול לחול על הכול בשווה.

קאנט, כידוע, הבחין בין חובות שלמות לחובות לא שלמות. חובה שלמה היא "חובה שאינה מתירה שום יוצא מן הכלל לטובת הנטייה"⁸², וחובה לא שלמה היא חובה המתירה יוצא מן הכלל לטובת נטייה כלשהי. דומה שהבחנה זו חופפת את ההבחנה בין חובות שנועדו למנוע פעולה ("מצוות לא תעשה") לבין חובות שנועדו לחייב עשיית פעולה ("מצוות עשה"). בדוגמאותיו לחובות שלמות ציין את האיסור להתאבד (חובה כלפי עצמך) ואת האיסור להפר הבטחה (חובה כלפי הזולת), ובדוגמאותיו לחובות לא שלמות ציין את חובת המימוש העצמי (כלפי עצמך) ואת חובת העזרה לזולת.⁸³

קאנט הצביע על ההבדל באופן הסקת החובות השלמות והחובות הלא שלמות מן הצו הקטגורי. בחובות שלמות, ההכללה של מעשה לא ראוי תביא לסתירה פנימית שאינה מאפשרת מבחינה לוגית את ניסוח הכלל עצמו. בניגוד לכך, בחובות לא שלמות, ההכללה של פעולה לא ראויה תביא רק לידי כך שיהיה בה ניגוד בתוך רצונו של האדם אף שמבחינה הגיונית כלל זה אפשרי.⁸⁴ איסור הריגת כל אדם ואיסור הפרת הבטחה הן "חובות חמורות" ומוחלטות ללא יוצא מן הכלל. בניגוד לכך, חובת המימוש העצמי והסיוע לזולת אינן מוחלטות: אדם יכול לנוח מעט מחובתו לממש את עצמו, והוא אינו חייב לסייע לזולת בכל עת.

הבחנה זו מחלישה כמובן את טיעונו בנוגע לגזירת החובה המוסרית מן התבונה בלבד, כיוון שבנוגע לחובות לא שלמות הוא נזקק לקבוע את רצונו (הסובייקטיבי לכאורה) של האדם כדי להגיע לניגוד בתוך רצונו. ברור לו שאין אדם שאינו רוצה "בהתפתחות כל היכולות שבו" וברור לו שאין אדם שאינו "זקוק לאהבה ולהשתתפות מצד אחרים".⁸⁵ בכך נראה שהוא יצק תוכן לנטיותיו של האדם

82 קאנט, הנחח יסוד, עמ' 79.

83 שם, עמ' 79-83.

84 שם, עמ' 84.

85 שם, עמ' 82, 83.

בקביעת המעשים הראויים ולא גזרם באופן ישיר מן התבונה הצורנית. דומה שהעמקת היחס החיובי לזולת מחייבת התייחסות להיבטים קונקרטיים ושקאנט הודה במקצת לתפיסת רבי עקיבא, האוחזת בכלל "ואהבת לרעך כמוך".⁸⁶

לכן, תפיסת האישיות האחדותית כצלם אלוהים על היבטיה המופשטים והייחודיים מובילה מצד אחד להגבלות אוניברסליות המנוסחות בכלל השלילי של הלל "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך", ומצד שני תובעת העמקה חיובית של היחס האישי במעגלים מתרחבים על פי הציווי "ואהבת לרעך כמוך".

גם הרב קוק, הרב הראשי הראשון לארץ ישראל (לטביה וישראל, 1865-1935), סבר שיש מעגלי יחס, אבל תיארום בסדר מתכנס המתחיל מן המעגל הרחב ביותר אל המצומצם. סדר הקדימויות שתיאר פתח באהבת כל היצורים, עבר לאהבת כל האדם, ומשם התכנס לאהבת ישראל. יש לאהוב את כל הבריות, את כל האדם, את כל העמים, ולרצות בטובתם, להיטיב להם, "לשפר את קניניהם, לאשר את חייהם". יסוד האהבה תלוי בהכרה בצלם אלוהים "שנחנן בו האדם בכללו, וחוננו בו כל עם ולשון, כל אחד לפי ערכו".⁸⁷

הרב קוק היה מודע לסכנות הטמונות בתפיסת המעגלים הקונצנטריים והיה מודע לכך שהיא עלולה להביא לשנאת האחר הנמצא מחוץ למעגל הקרוב. יתר על כן, הוא העיר על כך שלפעמים אפשר למצוא ביסוס לכאורה לשנאת האחר ב"רמזי השנאה" המופיעים במקורות היהודיים.⁸⁸ לכן יש לעבוד נגד השטחיות שאינה מצליחה להביא לאהבת כל האדם. שטחיות זו קשורה הן בהעדפות הטבעיות הן בהבנה מילולית של התורה הן כמוסר הנוהג. ויש להתמודד איתה באמצעות

86 ראו שדמי, החובה. היא מצביעה על בובר ועל לוינס כמי שייצרו שיח שראה במערכות היחסים הבינאישיים יסוד לאחריות כלפי הזולת. יחסים משתנים ומתחלפים מייצרים חובות מתחלפות ללא הבחנה בין חובות שלמות ולא שלמות, ולכן גם הצדקה המממשת את הצדק אינה יוצאת מחוץ לחובה אלא היא חובה מסוג מסוים. אבל היסוד המשותף להן הוא הנבעת החובות מתוך מערכות יחסים קונקרטיות.

87 ראי"ה, מוסר אביר, עמ' צג, ב; צד, ה. ראו הרב שג"ר, כלים שבורים, עמ' 78 והלאה. הוא מפרש את הרב קוק כך שהאוניברסלי קודם לפרטיקולרי והתורה היא הלבוש הלאומי (משה) של האוניברסלי (אדם).

88 "רמזי השנאה" הם הפסוקים המחייבים את שנאת הרשעים, כמו למשל "מְשַׁנְאֵיהָ ה' אֶשְׁנָא" (תהלים קלט, כא) וכדומה.

העמקת ההבחנה בין הרשעה לבין צלם אלוהים הנמצא בכל אדם. במקום להבחין בין קבוצות בקרב בני האדם יש להבחין בין מרכיבים בתוך האדם עצמו. ראוי לשנוא אדם מושחת רק מצד חסרונותיו, אבל מצד צלם אלוהים שלו ראוי להוקירו באהבה. יתר על כן, יש לדעת שחסרונותיו מקריים בהשוואה לערכו העצמי. צלם אלוהים שבאדם אינו ניתן להכחדה ולהכחשה, והוא מהותי לו יותר מההיבטים המושחתים.⁸⁹

האהבה צריכה להתפשט על פני כל בני האדם "למרות כל שינויי דעות דתות ואמונות, ולמרות כל החילוקים של הגזעים והאקלימים". יש לרדת לסוף דעתם של העמים השונים וללמוד את אופיים ואת תכונותיהם כדי לבסס את האהבה גם באופן מעשי. כאשר צומחת אהבה לאומית הבנויה על ניגוד לעמים אחרים זו צרות עין, ו"היא מהמחשכים הנוראים שגורמים הריסה כללית לכל בנין הטוב הרוחני, שכל נפש עדינה מצפה לאורו".⁹⁰ נראה שהרב קוק סבר שהאהבה האוניברסלית לכול קודמת לאהבת הקונקרטי, אלא שעוצמת האהבה הקונקרטית וחולשתה של האוניברסלית מובילות את האדם להכיר רק באהבה הקונקרטית ולא להבחין בזו האוניברסלית. ההכרה בכך שהאהבה הקונקרטית היא ביטוי מועצם לאהבת הכול תביא לשינוי יחסו של האדם גם למעגלים הרחבים. מעגלים אלו אינם עומדים בניגוד למעגל הקרוב אלא נמצאים ברצף אחד עימו.

למרות כל האמור לעיל, ההלכה פירשה את מצוות
 "ואהבת לרעך כמוך" כמתייחסת לישראל בלבד,
 ואת מצוות "ואהבת לו כמוך", כמצווה המכוונת
 כלפי גר צדק שהפך ליהודי ולא כלפי גר תושב שנותר באמונתו.⁹¹ לדעתי, כפי

"ואהבת לרעך כמוך"
בהלכה

89 ראי"ה, מוסר אביר, עמ' צה, ט. יש לראות את יסודו של רעיון זה בדברי חז"ל לעיל, שייחסו צלם אלוהים גם לפושע החייב מיתה.

90 שם, עמ' צה, ו; צו, י. רונן, כיבוד זכויות, עמ' 210, מפרש את דברי הרב קוק ש"יש צורך בהתעלות מגישה אתנוצנטרית כדי לאהוב את מי ש'מחוץ לגבול'", וזו אינה התנהגות הצפויה מאדם רגיל.

91 ספרא, קדושים ג, ח; רמב"ם, ספר המצוות, עשה רז; הנ"ל, הלכות דעות ו, ד.

שאבאר להלן, יש לפרש צמצום זה מתוך הגישה הפותחת בקונקרטי ומתרחבת לעבר האוניברסלי:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), לפיכך צריך שיספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא (רמב"ם, הלכות דעות ו, ג).

הרמב"ם פירש את המצווה מן התורה כתביעה לעמדה נפשית כלפי הזולת ולא רק למעשים. החובות לספר בשבחו של אדם, לחוס על ממונו ולרצות בכבודו אינן מסתכמות בציוויים מעשיים אלא מפתחות עמדה נפשית כלפי הזולת. חכמים פרטו מצווה זו לסעיפי משנה רבים:

מצות עשה שלדבריהם [של חכמים] לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולעסוק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו, ולספור ולחפור ולקבור. וכן לשמח החתן והכלה ולסערם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו, שאין להם שיעור. אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אותם אתה לאחריך בתורה ובמצוות (רמב"ם, הלכות אבל יד, א).

הפירוט המעשי שקבעו חכמים ליישום מצווה זו רצוף מצוות עשה רבות התובעות מן האדם להשתתף בגופו בצרות רעהו ובשמחותיו. בכך מתבטאת באופן מוחשי התביעה מן האדם להרחיב את יחסו האישי לעצמו ולהחילו גם על זולתו הקרוב. תביעות יתרות אלו פותחות בחוויה האישית של האדם ("רוצה שיעשו אותם לך אחרים") ומסיימות בתביעה להחילן על הזולת הקרוב ("עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות"). עם זאת, מצוות אלו אינן מסתפקות במעשי צדק כלפי הזולת אלא תובעות גם מעשי חסד כלפיו.

הבחנה זו משקפת את מעגלי הקרבה והריחוק ואת ההדרגתיות בתביעות הנוגעות אליהם. הרמב"ן משתמש בקריטריון זה כדי להגדיר את ההבדל בין רמת התביעה האוניברסלית של ההלכה לבין רמת התביעה הנוגעת למעגל הקרוב של העם. התורה התירה להלוות לנוכרי בריבית, אבל אסרה זאת בנוגע לישראל. הרמב"ן טוען שהלוואה בריבית היא נורמה אוניברסלית צודקת כיוון שהיא נובעת מהסכמת שני הצדדים. בכל זאת היא נאסרה לישראל מצד "ואהבת לרעך כמוך", התובע חסד:

וביאר בכאן שיהיה רבית הנכרי מותר, ולא הזכיר כן בגזל ובגנבה, כמו שאמרו "גזל גוי אסור" (בבלי, בבא קמא ק"ג ע"ב). אבל הרבית, שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחווה והחסד, כמו שצוה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), וכמו שאמר "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" (דברים טו, ט) וגו', ועל כן אמר "למען יברכה ה' אלהיך" (דברים כג, כא) – כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוננו בלא רבית ותחשב לו לצדקה. וכן השמיטה חסד באחים, לכך אמר "את הנכרי תגוש" (דברים טו, ג), וקבע לו ברכה, כי התוב לא יזכיר הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל ובגנבה ובאונאה (רמב"ן, דברים כג, כ-כא).

הרמב"ן מבחין בין דרישות הצדק האוניברסליות לבין דרישות החסד הלאומיות. לדעתו, הציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא תביעה להעמקת היחס מעבר לצדק האוניברסלי. כפי שאראה להלן, אפשר לראות ברעיון הברית את הבסיס לתביעה להעמקת היחסים למישור החסד. הברית יוצרת שותפות המחייבת את הצדדים להרחיבה מעבר להגדרות המשפטיות. החסד הוא המרכיב הדינמי של הברית המחייבת את השותפים להעמיק את היחסים ולא להסתפק ב"לגליון צר".⁹²

תפיסת המעגלים הקונצנטריים המתרחבים מופיעה גם במעגל הלאומי המצומצם ומשתקפת בתפיסת חכמים הקובעת שבמעשה הצדקה יש להקדים את הקרובים על פני הרחוקים:

92 אלעזר, הברית, עמ' 244, 262. ראו להלן את השלכות שיטתו בנוגע לשוויון הפוליטי.

ענייך ועניי עירך - ענייך קודמין לעניי עירך;
 עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמין,
 שנאמר: "את העני עמך" (שמות כב, כד) (מכילתא דרבי
 ישמעאל משפטים, מסכתא דכספא יט [מהדורת הורביץ-רבין,
 עמ' 315]).

אין בקביעה זו שלילת היחס למעגלים הרחוקים אלא קביעת סדר קדימויות בלבד
 מתוך הבנת המוגבלות האנושית בד בבד עם התביעה להעמיק את היחס האנושי
 ולא לרדדו לשוויון מופשט בלבד.

למרות זאת, גם החסד לא נותר בתוך המעגל הלאומי. רעיון ההתקדשות מתוך
 ההתדמיות לקדושת האל תובע גם הרחבה של החסד ולא רק העמקה שלו. דומה
 שתביעה זו להרחבה מתמדת של החסד מעבר למעגל הלאומי המצומצם משתקפת
 בדברי הרמב"ם בנוגע לגר תושב שאינו מישראל, הוא הגר המקראי:

וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ ובגמילות
 חסדים כישראל,
 שהרי אנו מצווין להחיותם, שנאמר "לגר אשר בשעריך
 תתננה ואכלה" (דברים יד, כא).
 וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום, בגויים, לא בגר
 תושב (רמב"ם, הלכות מלכים י, יב).

נראה אפוא שהרמב"ם אומנם פסק שהציווי "ואהבת לרעך כמוך" אינו כולל
 מבחינה הלכתית אדם שאינו מישראל כיוון שהוא מצווה על חסד ולא על צדק,
 אבל בכל זאת ישנה תביעה ליחס שוויוני של חסד גם כלפי גר תושב כפי שנוהגים
 בישראל. נראה שתביעה זו אינה מעוגנת בציווי אלא בהבנה מוסרית שכך ראוי.
 הדבר נובע מכך שלדעת הרמב"ם, המצוות החקוקות מתייחסות רק למי שנכלל
 בכרית המחייבת של תורת משה. גר תושב אינו חייב בתורת משה ולכן אינו חלק
 מן מחובות החסד של התורה, אבל הוא חלק מהציוויים הבסיסיים של תורת נח,
 האוניברסלית.⁹³

בהמשך דברי הרמב"ם מתברר שמעגל החסד מתרחב אף לגויים עובדי עבודה זרה ולא רק לגר תושב המקיים את מצוות בני נח:

אפילו הגויים צוו חכמים לבקר חוליהם
ולקבור מתייהם עם מתי ישראל
ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל,
מפני דרכי שלום. הרי נאמר: "טוב ה' לכל ורחמיו על כל
מעשיו" (תהלים קמה, ט),
ונאמר: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז)
(רמב"ם, הלכות מלכים י, יב).

כשם שחז"ל פירטו חובות מסוימות (ביקור חולים, קבורת מתים ופרנסת עניים) כהרחבה למצוות התורה "ואהבת לרעך כמוך" כך הם פירטו חובות דומות בנוגע לגויים. הנמקות הרמב"ם לכך אינן תועלתיות אלא נסמכות על ערכי השלום והרחמים המעוגנים במפגש הבינאישי עם בני אדם זרים החיים בקרב עם ישראל. למרות המחלוקת העמוקה בנוגע לעבודה זרה יש להשתית את היחסים האנושיים על דרכי שלום. הפסוק "דְרָכֶיהָ דְרָכֵי נֶעֱם וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שְׁלוֹם" (משלי ג, יז) מאפיין את דרכי התורה, והרמב"ם מתבסס על פסוק זה כדי לקבוע את השלום כתכלית התורה, "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" (רמב"ם, הלכות מגילה ד, יד).⁹⁴

כאן משתקף נימוק נוסף לשוויון: אף שהחסד והצדקה הם התייחסויות עומק הנוגעות למעגל הקרוב של הלאום יש חובה להחילם גם על אנשים הנמצאים מחוץ למעגל זה אבל נמצאים ביחסים ממשיים עם ישראל, "משום דרכי שלום". אף שהצדק אינו תובע זאת, התייחסות מפלה הנוהגת חסד כלפי אחד וצדק כלפי משנהו יוצרת איבה ומונעת שלום. הציפייה ליחס שוויוני של חסד מצד הזר והנוכרי מחייבת היענות גם לה בגלל ערך השלום.⁹⁵

94 אור שמח על הרמב"ם מציין את הגמרא בבבלי, גיטין נט ע"ב כמקור דברי הרמב"ם (הכהן, אור שמח, הלכות מגילה ד, יג). רב יוסף קובע שם שתקנות הקריאה בתורה הן "דאורייתא ומשום דרכי שלום" כיוון ש"כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום", ומסתמך בדבריו על הפסוק ממשלי.

95 לפיתוחו של טיעון זה ראו רביצקי, דרכי שלום; חדד, מיעוטים, עמ' 66-70.

דומני שאפשר למצוא מהלך דומה של הרחבת המעגלים מן המרכז הלאומי אל המרחב האוניברסלי גם בנוגע לערך החיים עצמם. אף שאיסור הרצח הוא איסור אוניברסלי, עולה מדברי חז"ל שרק פיקוח נפש של חיי ישראל דוחה את השבת, ולא פיקוח נפשו של גוי.⁹⁶ אבל אם צלם אלוהים מבטא את ערכו האוניברסלי של האדם, לכאורה גם חילול שבת לשם הצלת גוי צריך להיות מותר משום פיקוח נפש. מובן שיש להבחין בין האיסור האוניברסלי לרצוח (חובה שלמה), החל באופן גורף על כל בני האדם, לבין הציווי להציל אדם (חובה לא שלמה), השייך למצוות עשה. בכל זאת, מה שעשוי היה להיתפס בהבנה בעולם העתיק נתפס כאפליה לא מוסרית בעליל בזמננו.

תחילה יש להעיר שהנהוג המעשי בדורות האחרונים היה להציל גויים בשבת ואף לרפאם ללא הבחנה, אף שלא תמיד נמצאה לכך הנמקה הלכתית ברורה.⁹⁷ דומה שאי-אפשר להסביר זאת אלא בכך שהרעיון הרחב של צלם אלוהים שבכל אדם גבר בתודעתם של רבים על דרכי ההיסק שיוכלו להצדיק זאת מבחינה הלכתית.⁹⁸ בדורות האחרונים הרבו פוסקי הלכה לחפש דרכים הלכתיות לנמק את ההיתר לחלל שבת כדי להציל גויים ולרפאם. הנימוקים שהובאו בדרך כלל להתיר הצלת גוי היו תועלתניים ונשענו על החשש "מפני איבה" העלולה להתעורר אם לא יטפלו בגויים בשבת.⁹⁹

ייתכן שגם כאן יפה עדותו של הרב ליכטנשטיין בנוגע ל"כבוד הבריות": הרב סולובייצ'ק אמר לו שרוב הפסיקות בתחום שבין אדם לחברו נובעות מכבוד

96 בבלי, יומא פד ע"ב.

97 ראו את התרעמותו של בעל המשנה ברורה על כך ש"הרופאים בזמנינו אפי' [לו] היותר כשרים אינם נזהרים בזה כלל, דמעשים בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים וכותבין ושוחקין סממנים בעצמן ואין להם על מה שיסמכו" (משנה ברורה של, י).

98 לויכוח בעניין בין הרב אביחי רונצקי לבין יוסקה אחיטוב מן הקיבוץ הדתי ראו אחיטוב ורונצקי, הצלח גוי.

99 ראו ולדינברג, ציץ אליעזר ח, טו. הוא מתיר זאת משום "מלאכה שאין צריך לגופה", על ידי כוונת הרופא להציל את עצמו. הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, ח, אורח חיים לח, מגיע למסקנה דומה, ומוסיף שאם אפשר, את המלאכות האסורות מן התורה יעשו שניים יחדיו.

הבריות אף שהנימוקים המפורשים אינם מזכירים קטגוריה זו.¹⁰⁰ ייתכן שגם בתחום זה, ערך האדם באשר הוא צלם אלוהים עומד בבסיס החיפוש אחר היתרים להציל גוי בשבת אף שהפוסקים מנמקים את ההיתר בנימוקים אחרים. גם כאן פועלת המגמה להרחיב את מעגל ההצלה את פעולתה.

בין האחרונים בולטת תפיסתו של הרב הראשי האשכנזי השני למדינת ישראל, איסר יהודה אונטרמן (רוסיה, אנגליה, ישראל, 1886-1976), שניסה לטעון את הנימוקים התועלתניים שהובאו להצלת גוי בשבת במטענים ערכיים.¹⁰¹ לדעתו, גם התקנות שהתירו להציל גוי בשבת "משום איבה" לא נקבעו לתכליות תועלתניות אלא "לטפח רגשות שלום וידידות בין בני אדם".¹⁰² ההיתר לא נועד להגן על היהודים מאיבת הגויים אלא למנוע איבה בין בני אדם באשר הם.

ככיוון דומה צעד הרב אהרן ליכטנשטיין. הוא העלה את הטענה שאפשר להחיל את אחד מנימוקי הרמב"ם להתיר חילול שבת משום פיקוח נפש גם על גויים.¹⁰³ אחרי שהרמב"ם מדגיש בדרכים שונות את החובה לחלל שבת משום פיקוח נפש, הוא מסכם:

ואסור להתמהמה בחלול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר: "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה) – ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. ואלו המינים שאומרים שזה חלול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: "וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (יחזקאל כ, כה) (רמב"ם, הלכות שבת ב, ג).

הרב ליכטנשטיין סבר שנימוק זה יכול לכלול גם לא־יהודים בחובה להציל מפני פיקוח נפש. כיוון שמצוות התורה, כולל השבת, ניתנו ל"רחמים, חסד ושלוש

100 ליכטנשטיין, כבוד הבריות, עמ' 14-15.

101 אונטרמן, דרכי שלום.

102 שם, עמ' רצו.

103 ליכטנשטיין, מה אנוש, עמ' 29.

בעולם", לא ייתכן שבני אדם ימותו בשל השמירה עליהן. הפסוק המציין שהאדם יחיה בגלל מצוות אלו כולל לפי תפיסה זו את כל בני האדם.

כאמור, אפשר להסביר מהלך זה כחלק מגישת המעגלים המתרחבים. הסתירה בין העמקת היחס למעגל פרטיקולרי לבין התביעה להרחבה השווי'ונית של צ'לם האלוהים האוניברסלי מביאה להתרחבות התביעה, המעמיקה למעגלים נוספים. עקרון השלום הוא העיקרון המאפשר את ההרחבה מתוך שמירה על ההבחנות בין המעגלים השונים. הרחבת מעגל ההתייחסות מיהודי לגר תושב מופיעה במפורש בדברי הרמב"ן:

שנצטוינו להחיות גר תושב להציל לו מרעתו, שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל, שבכל כחנו נטרח בהצלתו, ואם היה חולה נתעסק ברפואתו, וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה, והוא בהם פקוח נפש שדוחה שבת, והוא אמרו ית' [ברך]: "וכי ימוך אחיך, ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה) (השגות רמב"ן לספר המצוות, מצווה טז).

הרב מנחם המאירי (קטל'וניה, 1249-1315) הרחיב התייחסות זו לכל "הגויים הגדורים בדרכי הדתות והנימוסים" שחיו בימיו. הוא טען שהלכות רבות שנאמרו בדברי חז"ל בנוגע לגויים התייחסו לעובדי עבודה זרה שהיו בימיהם ולא לגויים שבימיו, כיוון שאמונתם באלוהות משגיחה מובילה להתנהגות מוסרית.¹⁰⁴ מדבריו נראה שהוא התיר לכתחילה לחלל שבת כדי להציל אותם בלי להיזקק לנימוקים תועלתניים.¹⁰⁵

הרב הראשי לארץ ישראל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, קבע "שהעיקר הוא כדעת המאירי שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו הם

104 בנוגע לפרשנות לעמדתו הסובלנית של המאירי ראו את המחלוקת בין כץ, המאירי; אורבך, המאירי; כץ, עוד; בלידשטיין, המאירי; הלברטל, המאירי.

105 המאירי, יומא, ירושלים תשל"ה, עמ' ריב. המאירי, בית הבחירה, סנהדרין לז.

כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם¹⁰⁶ אף שקשה למצוא אצלו ביטוי הלכתי לקביעה זו. הרב חיים דוד הלוי (ישראל, 1924–1998) אימץ את גישת המאירי והפך אותה לבסיס העיקרי לגישה ההלכתית לנוכחים בימינו.¹⁰⁷ הרב יהודה גרשוני (בלרוס, ישראל, 1912–2000) והרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת מעלה אדומים (קנדה, ישראל, נולד 1928), אף פסקו להלכה מתוך גישה הלכתית דומה שמותר לכתחילה לחלל את השבת בימינו כדי להציל את מי שאינם יהודים.¹⁰⁸

106 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת פט, עמ' צט.

107 הלוי, דרכי שלום.

108 רבינוביץ, מלומדי מלחמה, עמ' 144–147. ראו חדד מיעוטים, עמ' 52–53. בלידשטיין, הלכה ודמוקרטיה, עמ' 38, מעיד שהרב סולובייצ'יק טען שהנימוק "משום איבה" אינו נוח לו מבחינה מוסרית, והציע שהרמה המוסרית של החברה תקבע את הסטטוס ההלכתי שלה, בדומה לגישת המאירי.

פרק שביעי

כבוד האדם וחירות

—

קאנט הציב כזכור את האוטונומיה של האדם בליבת כבוד האדם, והיא המקנה לו את ערכו המוחלט. בכך קבע את החירות כערך היסודי ביותר של כבוד האדם. כאמור לעיל, הצבה זו מפצלת את האישיות לשניים ומעניקה לאדם המופשט ערך הוזהה לתבונה ולחירות. קאנט נתן מקום רב יותר לאדם הקונקרטי בשיטתו הפוליטית.

בשיטתו המוסרית הוא תבע מן האדם לפעול מתוך החוק המוסרי, אבל בשיטתו המשפטית או הפוליטית הוא הסתפק בכך שהפעולה תהיה תואמת את החוק המוסרי בלבד. בשיטתו המוסרית הוא הציב את החובה לפעול מתוך החוק המוסרי, ואילו בשיטתו המשפטית הוא הציב את הזכות הקיימת לכל אדם לפעול

כרצונו בתנאי שרצון זה אינו פוגע בזכותם של אחרים. לכן יש להבחין בין תורת המוסר של קאנט לבין תורת המשפט שלו.¹

כבוד האדם
בפוליטיקה של קאנט

האתיקה דנה בשאלה כיצד על האדם לנהוג על פי החוקים שהוא מחוקק לעצמו. לכן אין בחוקים אלו כפייה חיצונית אלא פעולה אוטונומית שאדם מחוקק לעצמו בתבונתו שלו. באופן פרדוקסלי, יסודה של החובה המוסרית נעוץ בחירות האנושית ולכן אין זה ראוי לכפותה על אחרים. המניע התבוני הפנימי קובע את ערכה של הפעולה המוסרית ולא כוח הכפייה החיצוני, ולכן יש קשר בין החובה לכבוד האדם במונחי האוניברסלי.²

השיטה הפוליטית, לעומת זאת, דנה בשאלה מה הן אמות המידה לחוקים שאפשר לכפות על בני האדם ללא תלות בשאלת המניע לפעולתם. כוח הכפייה של החוקים מוגבל על ידי זכויותיהם של בני האדם. הזכות הבסיסית ביותר היא הזכות לחירות, או הזכות להיות חופשי מכפייה שרירותית חיצונית של אחרים.³ בכתיבתו המשפטית סבר קאנט שסדר חברתי צודק נותן מקום לבחירות ולהעדפות מגוונות. המושג "זכות" מספק את המסגרת המסדירה סדר חברתי זה:

הזכות היא הגבלת החופש של כל אדם לתנאי התאמתו עם החופש של האחר, אם חופש זה אפשרי לפי החוקים הכלליים.⁴

זכות היא אפוא מערכת אחת של כללים ותנאים המאפשרים לכל אחד לפעול לפי בחירותיו כשהן עולות בקנה אחד עם בחירותיהם של אחרים. כל אחד יכול להפעיל את כוחו שלו למטרה שבחר, ואיש אינו מורשה להשפיע על מטרות הזולת. אדם עצמאי כל זמן שהוא יכול לבחור את מטרותיו בעצמו ולהשיגן

1 קאנט, נאורות, עמ' 97-98; ווד, קאנט, עמ' 170, 197; פלטשר, כבוד, עמ' 58.

2 פלטשר, כבוד, עמ' 56.

3 קאנט, נאורות, עמ' 99-102; ווד, קאנט, עמ' 199.

4 קאנט, נאורות, עמ' 98.

בכוחו שלו בלי שאיש יקבע את מטרותיו. קאנט זיהה את הזכות עם המגבלה של החוק הכללי, המטיל מגבלה שווה על כולם. הזכות לעצמאות אצל קאנט מקבלת אישור כמערכת של מגבלות הדדיות על החופש.⁵

הזכות לשוויון יונקת גם היא מן הזכות היסודית לחירות, וזהה לזכותו של כל אדם להיות חסין מכפייתם של אחרים ולהיות "אדון לעצמו".⁶ זכות זו כוללת את ההנחיה "חיה בכבוד", דהיינו, לא להיות אמצעי בלבד בעבור אחרים. הכבוד כאן מתייחס בעיקרו לזכותו של כל אדם לפתח את אישיותו הפרטית. הסדר המשפטי בנוי במתכונת ליברלית, ומערכת הזכויות נועדה להגן על ביטויי האינדיווידואליות, ואילו בתפיסה המוסרית נתבע האדם להתגבר על האינדיווידואליות שלו מתוך חובה כלפי כבוד האנושות כולה.⁷

עם זאת, הזכות כוללת גם "חובה פנימית" של האנושיות לא להיות אמצעי בלבד לאחרים. חובה פנימית זו מגבילה את חירות הפרט לא רק בגלל זכותם של אחרים אלא מתוך אנושיותו שלו, כיוון שהזכות לא להיות מוגבל בידי אחרים כוללת את זכותם שלהם לכך, והיא חלק מהחובה האנושית התואמת את החוק הכללי. לכן, אדם אינו יכול לכבול את עצמו בהתחייבות שאינה עולה בקנה אחד עם הכבוד הראוי. הכבוד הראוי מונע מן האדם להתקשר ביחס של עבדות גם אם הוא חושב שהדבר הוא לטובתו.⁸

יוצא אפוא שלפי קאנט ישנם שני היבטים של כבוד אדם, המנביעים שני מושגי שוויון: מושג הכבוד הראשון עומד בבסיס האתיקה ומשקף את כבודה של האנושות, המתבטא באוטונומיה של כל אדם לחוקק לעצמו את החוק המוסרי ובכך לראות בעצמו ובזולתו תכלית. השוויון האנושי הנגזר מכבוד זה נובע מהתבונה הכללית המשותפת לכולם, המתבטאת באוטונומיה שלהם, דהיינו,

5 ווד, קאנט, 197-199; פלטשר, כבוד, עמ' 57; ריפשטיין, כפייה וחירות, עמ' 33-34.

6 ריפשטיין, כפייה וחירות, עמ' 35.

7 ווד, קאנט, עמ' 199; פלטשר, כבוד, עמ' 58.

8 קאנט, נאורות, עמ' 102: "שום פעולה חוקית (שנקט הוא או אדם אחר) אינה יכולה ליטול ממנו את היותו הבעלים של עצמו ולהידרדר למעמד של בהמת בית". ראו גם ריפשטיין, כפייה וחירות, עמ' 37-38.

ביכולתם להתגבר על נטיותיהם הפרטיות ולהישמע לחוק הכללי שתבונתם מחוקקת. מבחינה זו ניתן כבוד לאדם המופשט מן הקונקרטיות שלו, והוא זהה עם האנושות או עם האנושיות, הוזהה עם התבונה האוטונומית.⁹

מושג הכבוד המונח בבסיס השיטה המשפטית-פוליטית של קאנט משקף את כבודה של האישיות הפרטית ומתבטא בזכותו של כל אדם לבטא את ייחודיותו ולקבוע את אושרו בעצמו. השוויון הנגזר מכבוד זה הוא שוויון בחירותו של כל אדם לבטא את עצמו כרצונו, עד גבול הפגיעה בחוק הכללי של התבונה. השוויון הוא בחירותו השלילית של כל אדם לעשות ככל העולה על רוחו ללא הכתבה מצד מוסדות חיצוניים, בתנאי שאינו פוגע בחירותו השלילית של זולתו ובתנאי שחירויותיהם עולות בקנה אחד עם הכללת החירויות של כולם.

אפשר להמחיש הבחנה זו באמצעות דוגמת נהג המונית והנוסע. מבחינת התפיסה האתית הם נוהגים כבוד זה בזה בכך שהם מכבדים זה את זה כמחוקקים. הם מכבדים את החוק התבוני המשותף לשניהם, היוצר יחסים הדדיים-שוויוניים בין שניהם. האוטונומיה של שניהם שווה בכך שהם נענים לאותו חוק כללי שחוקקו אף שהם מממשים אותו בדרכים שונות כיוון שיש להם תפקידים שונים במפגש שהזדמן להם.

מבחינת התפיסה הפוליטית הם נוהגים כבוד זה בזה בכך שהם מכבדים את רצונו הפרטי של כל אחד מהם: הנהג מכבד את רצונו הפרטי של הנוסע להגיע ליעדו, והנוסע מכבד את רצונו הפרטי של הנהג להרוויח כסף. כל אחד מהם נוהג כבוד בחירותו האישית של האחר להגדיר את רצונותיו ואת תכליותיו עד גבול הפגיעה ברצונותיהם של אחרים. כבוד האדם במישור הפוליטי מתמצה אפוא בחירותו של כל אדם לקבוע את תכליותיו בעצמו.

קאנט לא כתב חיבור מרכזי בתיאוריה פוליטית, אבל ממאמריו עולה שחוקה צודקת נועדה להבטיח התאמה בין החופש של כל פרט לכין החופש של שאר

9 בנדימון, למקומו, עמ' 59-60, טוען שאי-אפשר לראות באדם תכלית ללא יחסים אישיים. לכל היותר אפשר רק לא לראות בו אמצעי בלבד. אולם דבריו מכוונים כלפי האדם הקונקרטי. אם האדם המדובר הוא "האדם האמיתי", הוזהה לאוטונומיה התבונית, כי אז היחס לחוק התבוני מבטא את היחס לאנושיות עצמה כתכלית.

חבריה. כיוון שלאנשים שונים עמדות שונות בנוגע לאושר ולדרך החיים הראויה אי־אפשר לכפות אף לא אחד לקבל את תפיסת האושר של חברו. לכן על המדינה להיות ניטרלית בעניין זה.¹⁰

עיקרון זה של התיאוריה הפוליטית של קאנט מקשרה לרעיון האמנה החברתית. את המדינה יש לראות כפרטים שהתאגדו יחדיו וכתו ביניהם אמנה חברתית המסדירה את היחסים ביניהם. אין לראות אמנה זו כעובדה היסטורית שהתקיימה אי פעם כבסיס ליצירת המדינה אלא כאמנה היפותטית אפריורית שהיא פרי יצירתה של התבונה. קאנט התנגד לראיית האמנה החברתית כעובדה היסטורית, משתי סיבות: ראשית, אין לראות באמנה החברתית אמנה ממשית כיוון שקשה למצוא סימוכין לכך בהיסטוריה; שנית, מבחינה פילוסופית, "הכשל הנטורליסטי" שפיתח יום ושקאנט אחז בו אינו מאפשר לגזור עקרונות מוסריים מעובדות. גם אם אכן הייתה אמנה כזו בהיסטוריה האנושית היא אינה מחייבת מבחינה מוסרית.¹¹

לכן יש לראות אמנה זו כדימוי היפותטי אפריורי של התבונה, המאפשר להגדיר באמצעותה את הצדק החברתי ואת זכויותיו של כל אדם. יש לשים לב לכך שרעיון האמנה החברתית מציב את האנשים כפרטים הקודמים לחברה. רצונם להתאגד על בסיס אמנה משותפת הוא היסוד המכונן של החברה. ברעיון זה משתקף ערכו של כל אדם כפרט בעל ערך עצמי אוטונומי. כפיפותו לחוקי החברה נגזרת מרצונו החופשי לכונן יחד עם חבריה האחרים את חוקיה, ועליו לעשות זאת במגבלות רצונם החופשי של אחרים.

קאנט הגדיר את האמנה החברתית כרעיון המגביל את כוחו של כל מחוקק. חוקים יהיו תקפים רק אם יהיו חוקים ש"כאילו" נבראו מרצונם המאוחד של כל האזרחים.¹² תוקפו של החוק נובע מכך שאפשר לשער שכל אחד מהאזרחים היה מסכים לו. הפעולה הרמיונית הזאת היא "אבן הבוחן לצדקתו של כל חוק

10 קאנט, נאורות, עמ' 98-99.

11 שם, עמ' 97, 105.

12 שם, עמ' 103.

ציבורי".¹³ יש לשים לב לכך שקאנט לא עסק כאן בהכרעה על פי רצון הרוב, כיוון שגם רוב זה מוגבל על ידי רעיון האמנה. כדי שחוק יהיה תקף עלינו לשער, לפחות באופן היפותטי, שכל האזרחים היו מסכימים לו, לא מתוך אילוצים אלא מרצונם החופשי. מובן שגם בקריטריון זה משתקף השוויון המוחלט בין כל השותפים לאמנה, שהרי תקפותו של החוק תלויה בהסכמת אחרון השותפים לו.

תביעה זו, להגיע להסכמה מוחלטת של כל האזרחים במדינה, נשמעת אולי בלתי אפשרית, וקאנט לא הגדיר אילו עקרונות עומדים בבסיס אמנה זו. מאתיים שנה אחריו ניסה ג'ון רולס לנסח את עקרונותיה על פי רעיונותיו של קאנט.

אף שרולס ינק את שיטתו מתפיסתו של קאנט, כפי

שהצהיר בעצמו,¹⁴ המושגים המרכזיים של שיטתו

הם צדק, חירות ושוויון, ולא כבוד האדם. דומה

שכבוד האדם לשיטתו מתבטא בכך שבני האדם נתפסים כחופשיים וכשווים, ומכאן שהשוויון והחירות מרכיבים אותו. נראה שהחירות יסודית יותר בתפיסתו של רולס ושהשוויון נועד לאפשר חירות זו לכולם. הגדרת הצדק בתיאוריה שלו היא חלוקה שוויונית של חירויות.

כבוד האדם ותיאוריה של צדק

רולס קיבל את רעיון האמנה החברתית ההיפותטית ואת הרעיון שאמנה זו צריכה להגדיר את מגבלותיה של כל חקיקה. מגבלות אלו נעוצות בכך שרק חוק שאפשר לשער שכל האזרחים יסכימו לו הוא חוק צודק. לשם כך הציע להציב את כל כורת האמנה "במצב המקורי" שבו עליהם להחליט על עקרונות האמנה, מאחורי "מסך בערות". מסך זה יסתיר מהם את ההיבטים הפרטיקולריים של זהותם העצמית. הם לא יידעו דבר על מעמדם החברתי ועל עושרם, על כישוריהם ועל אופיים, על תוכניות החיים שלהם ועל אמונותיהם.¹⁵ כך, כולם ישקלו את

13 שם, עמ' 105; סנדל, צדק, עמ' 156-157.

14 למשל, רולס, תיאוריה של צדק, עמ' 251-257.

15 שם, עמ' 137.

המסגרת היסודית של חוקי החברה ללא הטיות הנובעות מזהותם הפרטית, והחוקים ייקבעו בתהליך הוגן.¹⁶

יש לראות ב"מסך הבערות" אופן ביצוע של הצו הקטגורי בניסוחו הראשון.¹⁷ כזכור, הצו הקטגורי תובע מן האדם לבצע אוניברסליזציה של הכלל המעשי שעל פיו הוא רוצה לנהוג. הכללה זו מנטרלת את נטיותיו ואת העדפותיו בכך שהיא בוחנת אם כלל זה יכול לחול על כל בני האדם ללא התייחסות להבדלים בזהותם. במצב הראשוני מאחורי מסך הבערות יגיעו כל האנשים להסכמה על מסגרת החוקים שייקבעו, שכן מסך זה ינטרל את זהותם הפרטית ואת העדפותיהם האישיות. בכך יתמלא התנאי שהציב קאנט, שחוק יהיה תקף רק אם אפשר לשער שכל האזרחים יסכימו לו. אפשר לשער שכל העומדים מאחורי מסך הבערות יסכימו לחוקים משותפים ולכן כל חוק שיעמוד בתנאים שנחקקו במצב זה יהיה צודק.

רולס הניח שהאנשים שמאחורי מסך הבערות הם אנשים רציונליים דורשי טובת עצמם שאין עינם צרה בטובתם של אחרים. לכן הם לא יהמרו על עתידם, וינסחו חוקים שוויוניים שיאפשרו לכולם להגשים את תוכניות חייהם, כדי שלא יימצאו נפגעים מן החוקים שחוקקו בעצמם לאחר שיורם מסך הבערות ותתברר להם זהותם בעולם הממשי. אם יידע אדם, מאחורי מסך הבערות, שהוא יהיה עשיר בעולם הממשי, הוא יתנגד להטלת מיסים, ואילו אדם היודע שיהיה עני יהיה בעד הטלתם. אדם שאינו יודע מה יהיה עושרו יחשוב על חוק צודק שאינו מעדיף עשיר או עני. כך בנוגע לשאלת זהותו הדתית, המגדרית, הגזעית וכן הלאה.

רולס שיער שעקרון הבחירה של האנשים מאחורי מסך הבערות יהיה "עקרון המקסימין", דהיינו, העדפת הרע במיעוטו. הם ישוו בעיקר בין התוצאות הגרועות העולות מכל שיטה ויעדיפו את השיטה המוסרית שתוצאתה הגרועה עדיפה על תוצאן הגרועה של השיטות החלופיות. רולס טוען שתפיסות תועלתניות תידחינה מכיוון שמי שיבחר ב"מירב האושר למירב בני האדם" יוכל למצוא עצמו ניזוק מהעיקרון שבחר אם יתברר שהוא שייך למיעוט שלא התמזל מזלו.

16 שם, עמ' 18-19.

17 שם, עמ' 256.

מאחורי מסך הבערות ידרשו כל השותפים לבחור את האפשרות הטובה ביותר מבין תפיסות צדק ושיטות מוסר שונות, אבל מתברר שמדובר למעשה באדם מופשט אחד.¹⁸ כיוון שמסך הבערות מפשיט מכולם את כל מאפייניהם האינדיווידואליים וכיוון שכולם רציונליים ובעלי אינטרסים זהים אין מדובר בשוויון בין כורתי אמנה שונים אלא בזהות מוחלטת ביניהם. אומנם אין זו אותה אנושיות תבונית מופשטת "שבך ובכל אדם" שעליה מדבר קאנט, אלא כוללת גם אינטרסים, אבל מדובר באותם אינטרסים, ולכן, באדם מופשט וחסר אופי ייחודי.¹⁹

רולס ניסח את שני עקרונות הצדק שינבעו לדעתו מן המצב הראשוני שמאחורי מסך הבערות, כך:

- (1) "כל אדם יהיה זכאי באופן שווה לחירות הבסיסית המרכיבת התואמת את החירות הניתנת לאחרים".
- (2) "אִי־שוויון חברתי וכלכלי יפעל (א) לטובת כל אחד ואחד באופן הגיוני (ב) ויבטיח שמשורות ועמדות יהיו פתוחות בפני הכול".²⁰

העיקרון הראשון זהה למושג הזכות כמערכת של חירויות שוות שפיתח קאנט. לעיקרון שווינוני זה עדיפות על פני העיקרון השני, המתיר אִי־שוויון מוגבל. לפי העיקרון הראשון, השוויון הבסיסי הוא שוויון בין חירויות אזרחיות ופוליטיות (שליליות) ומכיל זכויות יסוד שוות (כמו חופש ביטוי ומחשבה, חופש דת ומצפון) המאפשרות לכולם לפעול בלי לפגוע בזכויותיהם של אחרים. שוויון זה אינו ניתן להפרה; לפי העיקרון השני, "עקרון ההפרשיות", אִי־שוויון כלכלי אפשרי בתנאי שהוא תורם לכול, ובמיוחד לקבוצות החלשות באוכלוסייה. בכל מקרה, אסור שאִי־שוויון כלכלי יפגע בשוויון ההזדמנויות של כולם.²¹

18 שם, עמ' 139.

19 ראו דינונו של בנזימן, למקומו, עמ' 70-71.

20 רולס, תיאוריה של צדק, עמ' 60, 302.

21 ראו וינריב, שוויון, עמ' 109-120; דהאן, אחרית דבר, עמ' 370.

ישנו שוני עמוק בין שני העקרונות: בעוד העיקרון הראשון תובע מן השלטון לא להתערב בחירותם של האזרחים לקבוע את בחירותיהם, העיקרון השני מחייב את השלטון להתערב במערכת הכלכלית וליטול אמצעים מחלק אחד של האוכלוסייה ולהעבירם לחלק אחר. אומנם כאמור רולס מאפשר אי-שוויון מסוים כל זמן שהוא פועל לטובת הקבוצות החלשות, אבל שוויון ההזדמנויות, המחייב העברת אמצעים מאדם לזולתו, הוא הערך היסודי יותר.

רולס מצדיק התערבות זו, הנראית במבט ראשון כהתערבות בוטה בחירות הפרט, בכך שתנאי יסוד לא שוויוניים שאינם תלויים ברצון האדם אינם מצדיקים את אי-השוויון הנגזר מהם. אין הצדקה לכך שהחברה תתייחס לסביבה החברתית שבה האדם גדל, למטען הגנטי שהוא נושא ולמזלו כאל נתוני יסוד. רולס התייחס לכישוריו של כל אדם כחלק ממשאב משותף אשר בו צריכים כולם לחלוק בשווה. המזל האקראי שחילק משאב זה באופן לא שווה אינו צריך להכתיב את חלוקתו. לכן במצב הבסיסי צריך להיות שוויון הזדמנויות, ורק אי-שוויון שיגדיל את העוגה הכללית ויטיב עם כולם מוצדק. בכל מקרה יש לרסן אי-שוויון זה, כיוון שהוא יוצר שליטה כלכלית ושררה פוליטית הפוגעות בחירותם של אחרים.²²

בתפיסה זו צעד רולס בעקבות קאנט בכך שהקדים את שאלת הצדק לשאלת הטוב. אריסטו, למשל, סבר ששאלת הצדק נגזרת משאלת הטוב. רק אחרי שנקבע מה הם החיים הראויים (כלומר, הטובים) אפשר לקבוע מה הוא הצדק הנגזר מהם. כיוון שצדק הוא לגמול לאדם לפי זכות הנמצאת בידו, וזכות זו תלויה במידה הטובה הראויה לגמול, אי-אפשר לקבוע מה הוא חוק צודק ללא קביעה קודמת בשאלה מה הם החיים הטובים. בניגוד לכך סברו קאנט ורולס שקביעה קודמת בדבר הטוב המשותף של החברה עומדת בסתירה לחופש ופוגעת בזכותם של בני האדם לקבוע את אושרם (כלומר, הטוב) בעצמם. לכן, הרעיון התופס

22 ראו וינריב, שוויון, עמ' 114-116; רולס, צדק כהוגנות, עמ' 256. הוא מביא שם ארבעה נימוקים להצדקת ויסות פערים כלכליים וחברתיים. דהאן, אחרית דבר, עמ' 381-382, מציין ביקורות כלפי רולס וחשובותיו. רולס מבהיר שאין לראות בכישורים נכס משותף של החברה, אלא רק בחלוקת תוצריהם. כנגדו יצא רוברט נוזיק על בסיס תפיסה ליברטריאנית הרואה בכך פגיעה בחירותם של אנשים להשתמש בכסףם כרצונם. רולס ענה לו שמדובר בכללים ידועים מראש ולא בהתערבות בעסקאות בין יחידים ושכללים אלו נועדו לשמור על מסגרת הצדק הבסיסית מדור לדור. ראו שם, עמ' 380.

את החירויות השוות של האנשים כביטוי לכבוד האדם תובע שהמדינה תהיה ניטרלית בנוגע לשאלת הטוב. על המדינה להגדיר את כללי הצדק הנובעים מזכותם של האנשים לחירות שווה באופן שאינו תלוי בשאלת הטוב.²³

קאנט ורולס חלקו על התפיסה התועלתנית כיון שהיא מקדמת תפיסה מסוימת של טוב – רווחת הכלל. הם חלקו גם על אריסטו, בעל התפיסה הטלאולוגית, המקדמת את מימוש הטבע האנושי ואת יכולותיו. בדומה לכך, על המדינה להיות ניטרלית מבחינה דתית, שכן יש בדת ביטוי לתפיסת טוב מסוימת.²⁴ אבל על רולס עצמו אפשר למתוח ביקורת דומה, כיוון שמישיתו משתמעת תפיסת טוב מסוימת. הצבת החירות האנושית כתכלית המדינה היא עצמה תפיסת טוב מסוימת. הקביעה שהאדם הראוי הוא אדם חופשי ושעליו לקבוע את מטרותיו בעצמו היא רעיון מסוים של הטוב המשותף. למעשה, רולס אחז בתיאוריה מסוימת של החיים הטובים, תיאוריה שינקה מתפיסתו המקיפה של קאנט, שאותה ביקש ליישם.²⁵

ההבדל בין התפיסה המופשטת של האדם לבין מציאותו הממשית מתבטא בשאלה אם אפשר לראות בהסכמת האנשים מאחורי מסך הבערות הסכמה שתחייבם אחרי שתתגלה להם פרטיותם בעקבות הרמת המסך. האם אדם שיחצה את מסך הבערות אל העולם הממשי יהיה נאמן למה שהסכים לו אחרי שתתברר לו זהותו הפרטית על כל ממשותה, כולל המחירים שישלם על הכרעותיו?²⁶

לפי רולס המוקדם, האנשים הפרטיים חייבים להתמיד בהסכמתם מאחורי מסך הבערות כיוון שחובתם להיענות לצדק תובעת מהם להתגבר על נטיותיהם הפרטיות, כפי שתובע הצו הקטגורי של קאנט. "האני האמיתי" שלהם, הזהה

23 מקינטייר, מידה טובה, עמ' 255-256; סנדל, צדק, עמ' 15-16, 237-239.

24 רולס, צדק כהוגנות, עמ' 97.

25 סנדל, צדק, עמ' 239. לביקורת נוספות על תפיסתו המוקדמת של רולס מכיוונים שונים ראו דהאן, אחרית דבר, עמ' 387-393; פסטרנק ודה־שליט, רולס והביקורת, עמ' 169-177; מלכיאל, מבוא, עמ' לא.

26 רולס שאל שאלה זו בכתיבתו המאוחרת, וחשובתו שם שונה מזו שהיה עונה בכתיבתו המוקדמת. ראו רולס, צדק כהוגנות, עמ' 329. רונלד דבורקין טען שאכן לא חחול על האנשים חובה לציית לאמנה שנקבעה מאחורי מסך הבערות. ראו דהאן, אחרית דבר, עמ' 387.

לחירותם לפעול מתוך התבונה, מחייבם גם אחרי שמתבררת להם אישיותם הפרטית, בדיוק באופן שבו ניסח קאנט את ממלכת התכליות שלו: "כשנפשיט מעל היצורים בעלי התבונה את כל ההבדלים האישיים שביניהם וכן את תוכן תכליותיהם הפרטיות, נוכל ליצור את המושג ע"ד [על דבר] אגודה שיטתית אחת של כל התכליות"²⁷. בני אדם זהים זה לזה כאגודה שיטתית של יחסים תכליתיים מבטאים את האנושיות האידיאלית. זוהי ממלכת התכליות האידיאלית שנבנתה מאחורי מסך הבערות.

בכתיבתו המאוחרת טען רולס, שהיה מודע לביקורות שונות על כך שהוא אחז צד בקביעת הטוב, שאין בהצעתו תיאוריה מקיפה בנוגע לחיים הטובים אלא רק תיאוריה פוליטית.²⁸ לכן, מאחורי מסך הבערות נמצאת רק הזהות האזרחית הלא משתנה של האנשים ולא אישיותם הפרטית.²⁹ בכך הפשיט עוד יותר את זהותם של כורתי האמנה מאחורי מסך הבערות והפך את ההיבט האזרחי שלהם לנקודת ארכימדס הקובעת את עקרונות היסוד של חוקי המדינה. הוא ציפה שאנשים ימשיכו לאחוז בחוקים שנקבעו מאחורי מסך הבערות כיוון שהם יבינו איש איש בדרכו את יתרונותיהם.

כיוון שצדק כהוגנות הוא תיאוריה פוליטית ולא תפיסה מקיפה, היא יכולה להיות מגובה בתיאוריות מקיפות סבירות, דתיות או פילוסופיות, שאנשים שונים אוהזים בהן. אף אם יש ניגוד ביניהן לבין הצדק כהוגנות יכול להיווצר "קונסנזוס חופף" שייתמך בטיעונים שונים מן התיאוריות המקיפות השונות. רולס ציפה לשינוי הדרגתי בעמדות האנשים בנוגע לקונצנזוס זה במהלך הזמן, אחרי שיתברר לשותפים במדינה כמה הוא מועיל לחייהם. רוצה לומר, האנשים הקונקרטיים יפנימו את ההוגנות שבתפיסה ואף יתמכו בהסכמתם האזרחית משום שהיא תתיישב במידה זו או אחרת עם עמדותיהם המקיפות.³⁰

27 קאנט, הנחת יסוד, עמ' 105.

28 רולס, צדק כהוגנות, עמ' 95.

29 שם, עמ' 98-99.

30 שם, עמ' 329-361.

פרק שמיני

צלם אלוהים וצדק

—

קאנט, ורולס בעקבותיו, ביטאו תפיסה של כבוד האדם המקדימה את החירות לחיים ולרווחה. החיים הם תנאי משתמע הנגזר מן הזכות לחירות. מאחורי מסך הבערות קבעו מכונני האמנה לפי רולס את השוויון היסודי של החירויות כעיקרון הראשון של הצדק, ולא את הזכות לחיים. בעיקרון השני של רולס, שוויון ההזדמנויות קודם לשוויון ברווחה. יש בכך ביטוי לתפיסה שהחירות היא הגרעין היסודי של כבוד האדם ושהרווחה היא עניין אינסטרומנטלי המאפשר אותה. כביכול אין ערך לחיים שאין בהם חירות.

לעומת זאת, המקרא הציב את החיים עצמם כיסוד ראשון הנגזר מצלם אלוהים. המקרא יצא באופן נחרץ נגד תפיסת חיי האדם כאמצעי שאפשר להמירו ולשלם

תמורתו בכופר. כפי שהראיתי לעיל, בניגוד לתפיסות שרווחו בעולם העתיק, שבהן היה לחיי האדם ערך כלכלי, המקרא שלל כל התייחסות כלכלית לחיי אדם וקבע שהפגיעה בחיים האנושיים היא פגיעה בצלם אלוהים ולכן אין תמורה לכך. תפיסה זו היא שהניעה את חז"ל לבטל את עונש המוות.

בניגוד לכך, אף שהמקרא צמצם את העבדות הוא לא שלל אותה באופן מוחלט. ההבדל בין הערך הכמעט מוחלט שניתן לחיי האדם במקרא מול נכונות המקרא להתפשר על חירות האדם ולאפשר עבדות מוגבלת בולט לעין. נראה שיש בכך ביטוי להבדל בין התפיסה של כבוד האדם, המציבה את החירות בראש ערכיה, לבין התפיסה של צלם אלוהים, המציבה שם את החיים.

נראה שהדאגה לצורכי האדם עומדת בראש מעייניו של המקרא כאמצעי להתמדת קיומם של החיים ולא רק כאמצעי לביטוי חירותו של האדם. גם כבוד הבריות של חז"ל מתייחס בראש ובראשונה לחשש מפני השפלת האדם באמצעות הבלטת נזקקותו ולא לחשש מפני פגיעה בחירותו. דומה שגם בהתנגדות לעבדות המשתקפת במקרא מתבטא בעיקר החשש מפני ניצול והשפלה, אם כי אפשר למצוא בה גם ביטוי לרעיון העקרוני יותר של חירות האדם ושוויונו.

לשם אילוסטרציה המחודדת הבדל זה ננסה לדמות אילו עקרונות יסוד היו נקבעים לו היינו מציבים את האדם המקראי מאחורי מסך הבערות של רולס. נראה שהיו נקבעים עקרונות יסוד שונים. בניגוד לעיקרון הראשון של שוויון החירויות, הקודם לכול, נראה ששיקול הדעת המקראי היה מוביל לשוויון בערך החיים ובתנאי הקיום המאפשרים אותם. עיקרון זה היה קודם לכל הזכויות האחרות. מתוך כך נראה שבתפיסה המקראית, הזכויות החברתיות-כלכליות שנועדו לקיים את החיים היו קודמות במובנים רבים לזכות לחירות הפוליטית.

הפיתוח המושגי של האדם כצלם אלוהים מקדים אפוא את הדיון בהשלכותיה של תפיסה זו בתחום החברתי-כלכלי הקשור בחיים עצמם, ורק לאחר מכן עובר לדיון בחירות הקשורה בתחום הפוליטי. שהרי תפיסת האדם כצלם אלוהים המתייחס בעיקר לחייו ולצרכיו תובעת תחילה את סיפוק התנאים הנחוצים לשם קיומם של חיים אלו ורק לאחר מכן עוסקת בשאלת היחס בין השלטון לחירות הפרט. בניגוד לכך, סדר הדיון שנגזר מתפיסת כבוד האדם מקדים את השאלה הפוליטית לשאלה החברתית. בדבריי להלן אקדים את הדיון הכלכלי-חברתי

מכיוון שמהציווי "ואהבת לרעך כמוך" נגזר באופן ישיר הדיון הכלכלי-חברתי. לאחר מכן אייחד דיון בנוגע ליחס לעבדות במקורות היהודיים ולבסוף אתייחס לחירות הפוליטית ולכפייה הדתית.

כדי לחזק את טענתי בנוגע לסדר הדיון והפיתוח המושגי הנגזר מהתפיסה המקראית של צלם אלוהים אציין שהמקורות המקראיים שצינתי קשורים בסגנונם ובתוכנם.¹ קו שזור מחבר בין פרק א בבראשית, הרואה את האדם כצלם אלוהים, לפרק ט שם, האוסר את שפיכת דמו ומקדש את חייו בגלל צלם האלוהים שבו. קו זה מתחבר לויקרא פרק יט, המחייב "ואהבת לרעך כמוך", וכולל את הגר, העומד בין הלאומי לאוניברסלי, בציווי "ואהבת לו כמוך" בגלל הציווי הכללי "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם". פרק יט בספר ויקרא קשור בטבורו לפרק כה שם, הקובע "וחי אחיך עמך", יוצר מעגלים הפותחים באני ומתרחבים אל הזולת וממשיך בחובה להשיב לאדם את עצמאותו בציווי "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך". כפי שאראה בהמשך פרק זה, הוא גם משמש יסוד לכיטול העבדות.

במעגלי צדק
וצדקה

תפיסת המעגלים הקונצנטריים יוצרת הבחנות ביחסים בין הקרובים לרחוקים ומובעת באמצעות ההבחנה בין צדק לצדקה וחסד. המעגל האוניברסלי תובע צדק, והמעגל הקרוב תובע גם צדקה. המעגל האוניברסלי תובע שוויון, והמעגלים הקרובים מאפשרים העמקת יחסים המבחינה בין אדם לזולתו. התפיסה המעגלית מכירה גם בתהליכיות של הפעולות האנושיות ואינה מנסה להחיל את התביעות המוחלטות באופן מידי על המציאות בהווה אלא מאפשרת הרחבה הדרגתית של הצדקה למעגלים רחוקים יותר. הבחנות אלו נעלמות בתפיסות החברתיות הדוגלות בהחלת שוויון אוניברסלי מוחלט ללא משוא פנים.

1 כל המקורות הללו קשורים ל"בחינת שם אלוהים" בלשון הרב ברויאר, ומזהים עם המקורות הכוהניים בשפת ביקורת המקרא, ובייחוד שאח, עם "תורת הקדושה". ראו לעיל פרק שישי, הערה 24.

בתורה ישנן מצוות רבות התובעות צדקה לעניים. מצוות הקשורות ביבולי הקרקע כמו לקט, שכחה ופאה, עוללות ופרט ומעשר עני (ויקרא יט, ט-י; דברים יד, כח; כד, יט-כ), המחייבות את בעל השדה והכרם להשאיר לעניים חלק מיבולו, ומצוות השמיטה (שמות כג, יא-יב), המחייבת אותו להשאיר את כל יבולו בשנה השביעית לעניים.² כמו כן מרבה התורה לצוות על ההלוואה לעניים ומטילה עליה מגבלות רבות. התורה אוסרת לקיחת ריבית על הלוואה (שמות כב, כד; ויקרא כה, לו-לז; דברים כג, כ-כא), מטילה הגבלות על משכון שנלקח בעבודה (שמות כב, כה-כו; דברים כד, פסוקים ו, י-יג, יז) וקובעת שיש לשמוט את החוב בשנת השמיטה אם העני לא הצליח להחזירו קודם לכן (שם טו, ז-י).³

ברור למדי שתכלית מצוות אלו היא סיפוק צרכיו הבסיסיים של העני. המצוות הקשורות בקרקע נועדו לספק את צורכי האכילה שלו, ההלוואה לעני ואיסור הריבית מנומקים בכך שהם נועדו לאפשר לעני להתקיים ("יָחִי אָחִיךָ עִמָּךְ" [ויקרא כה, לו]), וההגבלות שהוטלו על לקיחת המשכון נועדו לאפשר לעניים להכין את מאכלם ("לֹא יִחַבֵּל רֵחִים וְרָכַב כִּי נֶפֶשׁ הוּא חֵבֶל" [דברים כד, ו]) וללבוש את בגדיהם (שם, פסוקים יב, יז). העיקרון היסודי היה שיש חובה לספק לעני "דִּי מִחְסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֵר לוֹ" (שם טו, ח).

העזרה לעני אינה נובעת מעקרון השוויון אלא מעקרון הקדימות, המחייב לעזור לאדם הסובל ממחסור. לפי עקרון השוויון "רע אם מצבו של א' גרוע מב'", לפי עקרון הקדימות, "רע אם מצבו של אדם גרוע". עקרון השוויון משווה בין מצבו של אדם למצבם של אחרים, ואילו עקרון הקדימות משווה בין מצבו של אדם לבין מצב אפשרי אחר שלו. עקרון השוויון מבטא מבט לא אישי המתבונן על העולם, ואילו עקרון הקדימות קשור ביחסים אישיים.⁴ התפיסה שנוקקתו של האדם עומדת בסתירה לצלם אלוהים שבו ובכך פוגעת בכבודו ומשפילה אותו תואמת את תפיסת הצדקה, התובעת להשלים את חסרונותיו.

2 אני מתייחס למצוות השמיטה, המופיעה בספר שמות, ולא ל"שבת הארץ", המופיעה בספר ויקרא. ראו להלן בפרק זה, ליד הערה 38.

3 ראו ברמן, נבראו שווים, עמ' 48-49. המקרא הוא המקור היחידי במזרח הקדום שאסר על לקיחת ריבית מבני אותו עם. תכליתו אחווה, לא שוויון.

4 וינריב, שוויון, עמ' 54-57.

המאבק בעוני לובש פנים אחרות במצוות היובל ודיניה המובאים בויקרא פרק כה. מעבר לסיפוק צרכיו הבסיסיים של העני נקבעת בפרק זה חקיקה שתכליתה שיקום עצמאותו של העני. בפרק מתואר תהליך התדרדרותו הכלכלית של אדם החי על אדמתו. תהליך זה מחולק לשלושה שלבים של אביונות: בשלב הראשון נאלץ האיכר למכור את אדמתו והופך לגר תושב החי על אדמתם של אחרים, לאחר מכן הוא נאלץ ללוות כסף, ולבסוף, למכור את עצמו לעבד; בתחילה הוא מוכר עצמו לאדם מישראל, ובמקרה חמור יותר, לאדם שאינו מישראל.

פרק זה מיוחד בכך שהוא רואה את העוני כתהליך הידרדרות הנובע מכוחות השוק ולא מעוולות של ההנהגה ושל מערכת המשפט כפי שעולה מרוב דברי הנביאים.⁵ לכן, ההתמודדות עם העוני בפרק זה היא באמצעות חקיקה. ככל שלב משלבי ההידרדרות הכלכלית מנסה התורה להחזיר את האדם למצבו הקודם ולמנוע את נפילתו לשלב הבא. בשלב הראשון של מכירת קרקע חקלאית מאפשר החוק להפוך את המכירה ללא צורך בהסכמת הקונה ולהבטיח את שיבת הקרקע לבעליה. במקרה זה מוטלת חובה ייחודית על הקרובים לסייע בגאולת הקרקע כדי להשיבה לבעליה הראשונים (ויקרא כה, כה).

בשלב השני, אחרי שהקרקע נמכרה מחייב החוק להלוות לעני ללא ריבית ולתמוך בו כ"גר תושב" – כבן חורין המעבד את אדמתם של אחרים – כדי שיוכל לקנות זרעים ולהרוויח את חלקו מן התבואה; בשלב השלישי, אם עיבוד האדמה לא עלה יפה והוא נאלץ למכור עצמו לעבדות, ישנן מגבלות חקיקה חמורות המחייבות את הקונה להתייחס אליו כאל שכיר, ואם הוא נמכר לגוי מוטלת חובה על קרוביו לפדותו.

אם הידרדר אדם בכל שלושת השלבים הללו, ומכר עצמו ואדמתו לאחרים, קובע חוק היובל שבשנה זו הוא יוצא לחופשי וחובה להשיב לו את אדמתו. בכך הוא יכול לפתוח דף חדש בחייו כאדם עצמאי.

5 ראו מישר, בדמותו, עמ' 238-251. הוא מפתח את דברי מילגרם, ויקרא ב, עמ' 2192, הרואים מקבילה לפרק זה בבראשית מז. ראו גם הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 289-293; פורת, החקיקה, עמ' 276-281.

מגמת המצוות בפרק זה אינה רק לספק את צורכי העני אלא גם למנוע את הידרדרותו כדי לשמור על עצמאותו הכלכלית ולהשיבה לו אחרי זמן אם אבדה. במרכז הפרק עומדת מצוות היובל, שדיניה המרכזיים הם שחרור העבדים בשנת החמישים והשבת הקרקע החקלאית לבעליה המקוריים. בניגוד לחובות הצדקה שנועדו לספק את צורכי העניים, ביובל מחזירים לאדם את אמצעי הייצור שלו – את כוח עבודתו ואת הקרקע החקלאית שלו – כדי שיוכל לחיות שוב כבן חורין.⁶

על רקע הדמיון בין רעיון היובל המקראי לבין הכרזות ה"מישרים" וה"דרור" שנהגו במצרים ובמסופוטמיה נכתב רבות גם על ההבדל ביניהם.⁷ על רקע הצד השווה של שחרור עבדים ושמיטת חובות בולט ההבדל בתכלית פעולות אלו. במזרח הקדום היו קביעות אלו בידי המלך, והוא הכריז עליהן באופן שרירותי, לפרקים, לטובת עצמו ושלטונו. בניגוד לכך, שנת היובל נקבעה במחזוריות קבועה בחוק בידי ה', ותכליתה משפט וצדקה לחלשים.

התורה אינה מנמקת את החזרת "אמצעי הייצור" בנימוקים כלכליים אלא בנימוקים תיאולוגיים. הנימוק בכתובים הוא שאמצעי ייצור אלו אינם בבעלות פרטית – גם עם ישראל וגם ארץ ישראל שייכים לאל. עם ישראל שייך לה' כי הוא הוציאם מעבדות מצרים וקנה אותם בכך לעבדים לו: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים" (ויקרא כה, נה), "כִּי עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם, מב), וארץ ישראל שייכת לה' כנראה מכיוון שהוא הנחילה לבני ישראל בכיבוש הארץ. "כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אֹתָם עִמָּדֵי" (שם, כג). עם ישראל יושב על הארץ כגר שאין לו קרקע ומעבד את האדמה השייכת לאל, שהוא בעליה האמיתיים.⁸ לכן אי־אפשר למכור את האדם ואת האדמה לצמיתות אלא רק להשכירם עד שנת היובל.

6 רזנברג ווייס, יובל, עמ' 568; פורת, החקיקה, עמ' 297-298.

7 ראו ויינפלד, משפט וצדקה, עמ' 3-4, 7; אופנהיימר, שבת, עמ' 39; ברמן, נבראו שווים, עמ' 151-153.

8 תפיסה זו מובלטת באמצעות ההבדל בין מצוות השמיטה בספר שמות לבין "שבת הארץ" בפרקנו. לפי ספר ויקרא, יבול הקרקע לא נועד לעניים כצדקה אלא לכולם, כולל לבעלי הקרקע. בכך מתבטא הרעיון היסודי שהארץ שייכת לאל והוא נותן לכולם את יבולה בשנה השביעית בשוויון מוחלט. ראו ויטמן, השמיטה.

יש לדייק: הנימוק כאן אינו זהה לנימוק התיאולוגי הקלסי שכל הבריאה שייכת לאל כיוון שהוא ברא את העולם ו"שהכול נהיה בדברו".⁹ בפרק זה רק האדם מישראל ורק אדמת ארץ ישראל שייכים לאל, בגלל יציאת מצרים וכיבוש הארץ. לכן הארץ אינה נמכרת, אלא רק תבואתה (שם, טז), ואדם מישראל אינו נמכר לעבד אלא רק כוח עבודתו מושכר. החזרת הקרקעות ושחרור העבדים נובעים מכך ששניהם שייכים לאל ולא לבני האדם. הנימוק התיאולוגי של בעלות האל על העם והארץ מונע את בעלותם של בני אדם אחרים והוא המבטיח את שיקומו של האדם לאחר הידרדרותו, באמצעות החזרת כוח עבודתו וקרקעותיו לרשותו.

לו היה הנימוק התיאולוגי טוטלי ומדגיש שהכול שייך לאל, דומה שהמסקנה המעשית מכך הייתה שלילת הקניין הפרטי וחלוקה שווה של הרכוש בין כל בני האדם.¹⁰ אבל כיוון שרק האדם והאדמה שייכים לאל יש לחלק רק את אלו באופן שוויוני. שאר הקניינים שייכים לכל אדם כקניין פרטי, ובנוגע להם אין שוויון אף שיש חובה על כל אדם לספק את צרכיו הבסיסיים של העני.¹¹

מכיוון שהארץ שייכת לאל, חלוקת הארץ שוויונית: "לָרֵב תִּרְפָּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תִּמְעִיט נַחֲלָתוֹ, אִישׁ לְפִי פִקְדוֹ יִתֵּן נַחֲלָתוֹ" (במדבר כו, נד), ונקבעה בגורל המבטא את רצון ה' ("על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט" [שם, נו]). היחס בין החלוקה על פי הצדק לבין החלוקה על פי הגורל אינו ברור לחלוטין, אבל נראה שגורל הנחלה נקבע לפי מספר הנפשות, ואילו מקומה נקבע על פי

9 כמו למשל בפסוק "לה' הארץ ומלואה, תבל וישבי בה" (תהלים כד, א). לרובד זה של בעלות האל משמעות דתית המחייבת את האדם לא ליהנות מהעולם ללא ברכה.

10 ראו ליפשיץ, זכות הקניין, עמ' 500-506. לדעתו, זו אכן הייתה עמדת הנצרות הקלסית.

11 יוסף יצחק ליפשיץ, זכות הקניין, הבליט את זכות הקניין בהלכה וטען שהחובה היסודית של מתן הצדקה היא חובה דתית שיסודה בדיני איסור והיתר ולא בדיני ממונות. בכל זאת קשה להתעלם מכך שלפחות בנוגע ליובל, השלכותיה של התפיסה הדתית מנוסחות בשפה קניינית המפקיעה את הבעלות על האדם ועל הקרקע. גם הקשר הדיון בנוגע לכפיית צדקה (בבא בתרא, דפים ח-יא) מצביע על כך שמדובר בכפייה למיסים שנועדו למוסדות חברתיים ולא בכפיית מצווה (שביב, כפייה). יתר על כן, הפוסקים נחלקו בנוגע לשאלה אם כפייה על הצדקה היא פרט מן הדיון הכללי של כפייה על המצוות או דין ייחודי לצדקה. הרז"ה סבר שכפייה זו נגזרת מכפייה על המצוות, אבל רוב הפוסקים ראו בה כפייה ייחודית הנגזרת מן החוב לעני ולא מחובת הנותן.

הגורל.¹² ההקבלה הלשונית לחלוקת המן, שניתן גם הוא מאת ה' לעם ישראל במדבר, מצביעה על מגמה שוויונית זו. שם נאמר: "וַיִּמְדוּ בְּעֶמְרָר וְלֹא הָעֵדִיף הַמֶּרְבֵּה וְהַמִּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר, אִישׁ לְפִי אָכְלוּ לֶקְטוֹ" (שמות טז, יח). מכאן יש ללמוד שגם את צורכי האכילה הבסיסיים חילק האל באופן שוויוני.¹³

יוצא אפוא שיש חתירה כפולה לשוויון ולחירות הנגזרת מן ההיסטוריה הלאומית של עם ישראל, מיציאת מצרים דרך הליכתו במדבר עד התיישבותו בארץ: חתירה לשוויון בצרכים הבסיסיים כפי שהאל נהג בחלוקת המן במדבר וחתירה לשוויון ב"אמצעי הייצור" כפי שהאל נהג בחלוקת הנחלות ככיבוש הארץ. יציאת מצרים מלמדת על החובה להשיב לאדם את חירותו היסודית שאינה ניתנת לבעלותם של אחרים. יחסו הקרוב של האל לעם ישראל בהיסטוריה הוא יסוד השוויון והחירות בעם ישראל.

מגמה זו לחלוקה שוויונית של הצרכים הבסיסיים ושל אמצעי הייצור לא יכלה להישמר במהלך ההיסטוריה כיוון שיש בכך פגיעה בחירות. בגלל הרצון לשמר את החירות האנושית אנשים הופכים עניים, ובני אדם נאלצים למכור את אדמתם ואת עצמם כדי לשרוד. חירות זו היא המערערת תדיר את השוויון הבסיסי ותובעת איזונים שוויוניים. לכן ישנן שתי חובות מקבילות: חובה על קרוביו של הנוטה ליפול לנסות למנוע את נפילתו, וחובה לספק לכל עני את צרכיו הבסיסיים ברציפות לאורך השנים. אחת לחמישים שנה נעצר מירוץ כלכלי זה ונעשה מאמץ להחזיר את כולם לנקודת פתיחה שווה באמצעות השבת כוח העבודה והנחלה לבעליהם המקוריים.¹⁴

12 ראו כסלו, הארץ המובטחת, עמ' 60-70. הוא מצביע על הסתירה בין פסוקים נג-נד לבין פסוקים נה-נו בפרק כו וטוען שבמדבר לג, נד פוחר זאת באמצעות הבחנה בין קביעת גודל הנחלה על פי גודל השבט לבין קביעת מקום הנחלה על פי גורל. אברבנאל פירש פסוקים אלו באופן דומה, אבל רש"י זיהה בין החלוקה הצודקת לבין קביעת הגורל, ואילו הרמב"ן טען שהחלוקה לנחלות השבטים נקבעה בגורל ללא תלות בגודל השבט, ורק החלוקה הפנימית של הנחלות בתוך כל שבט הייתה שוויונית.

13 ראו בהמשך את מסקנתו השוויונית של הרמב"ם מחלוקת המן. פורת, החקיקה, עמ' 308, מדגיש את התוצאה הלא שוויונית לאורך ההיסטוריה, אבל לדעתו, ההקבלה לקן מצביעה על אידיאל שוויוני ראוי שנתקל באילוצי המציאות.

14 פורת, החקיקה, עמ' 290-317, הסיק מהמקורות המקראיים שישה עקרונות יסוד

אף שהחלוקה השוויונית של הנחלות בידי האל בראשית ההיסטוריה לא יכלה להישמר, נראה שהרעיון השוויוני משמש אידיאל גם בעתיד. פעולתו השוויונית של האל בחלוקת הנחלות מחייבת את ההידמות לו ואת ההליכה בדרכיו גם בעתיד. אידיאל זה של מימוש שוויון אמצעי הייצור משתקף בדברי יחזקאל. הוא תבע להרחיב את המעגל ולכלול גם את הגרים בחלוקת הנחלות העתידית:

וּחְלַקְתֶּם אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל.
וְהָיָה תַפְלוּ אוֹתָהּ בְּנַחֲלָה לָכֶם
וּלְהַגְרִים הַגְּרָיִם בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר הוֹלְדוּ בְנֵימ בְּתוֹכְכֶם
וְהָיוּ לָכֶם כְּאֶזְרַח בְּכַנִּי יִשְׂרָאֵל,
אֲתֶכֶם יִפְלוּ בְּנַחֲלָה בְּתוֹךְ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל.
וְהָיָה בְּשִׁבְטְ אֲשֶׁר גָּר הַגֵּר אִתּוֹ שָׁם תִּתְּנוּ נַחֲלָתוֹ נְאֻם אֲדֹנָי ה' (יחזקאל מז, כא-כג).

המהלך המרכזי העולה ממקורות אלה הוא חלוקה שוויונית של אמצעי הייצור מתוך מגמה לאפשר עצמאות כלכלית לכל אדם בעם ישראל. מעגל זה מורחב בידי יחזקאל ומוביל לכך שהחלוקה מתרחבת לגרים, הנמצאים על גבול הלאום היהודי. בדומה למה שראינו במצוות "ואהבת לרעך כמוך", המתרחבת אל הגר, גם החובה לאפשר עצמאות כלכלית לגר הורחבה בידי יחזקאל.

שתי תכליות עולות אפוא ממצוות הצדקה והיובל במקורות המקראיים: עצמאות כלכלית ורשת ביטחון למועדים. התפיסה העולה מצירוף תכליות אלו היא שיש לתת נקודת פתיחה שוויונית המעניקה לכולם אמצעים לפעול באופן עצמאי במרחב הכלכלי של השוק החופשי. במקביל לכך יש לספק תמיכה לנכשלים במירוץ התחרות הכלכלית. תמיכה זו כוללת מאמץ להשיב לנופל את עצמאותו בשלבים הראשונים, ורשת ביטחון באמצעות סיפוק צרכיו המינימליים אם איבד לחלוטין עצמאותו זו. גם במקרה זה ניתנת לו הזדמנות שנייה, ויש להשיב לו את עצמאותו ביוכל, "פעם אחת בחיי בוגר".¹⁵

המציבים את החורה בין תפיסות הימין החברתי לבין תפיסות השמאל החברתי. אני נוטה להסכים עם גישתו העקרונית, אבל דומני שהוא המעיט בערך השוויון העולה מן המקורות.

צדקה אצל חז"ל

חכמים פיתחו תכליות מקראיות אלו במציאות שכבר לא הייתה בה חלוקה לנחלות שבטיות ושמצוות היובל לא נהגה בה בפועל. מצוות צדקה הייתה הדרך המרכזית "לשנות את מצבו של העני".¹⁶ הצדקה נועדה בעיקרה לספק את מחסורם של העניים, אבל כפי שאראה להלן, חכמים קבעו גם את העצמאות הכלכלית כאחד מיעדיה.

סיפוק מחסורם של העניים התפרש בידיהם בשתי צורות: במשנה (פאה ה, ז-ט) נקבעו קריטריונים אחידים של מתן צדקה על פי קו עוני של צרכים מינימליים, ואילו בתוספתא (פאה ד, י [מהדרות ליברמן, עמ' 58]) נקבעו צרכיו של אדם על פי המעמד שאליה הורגל בעבר. לשם סיפוק הצרכים המינימליים יצרו חכמים מוסדות צדקה שנועדו לספק מזון, כסות ומקום לינה (משנה, פאה ה, ז-ח; תוספתא, פאה ד, ח-ט [מהדרות ליברמן, עמ' 57]), ולשם סיפוק צרכיו על פי מעמדו הקודם תבעו אף לתת לו "סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (בבלי, כתובות סז ע"ב).

גם אם החובה לספק לעני "די מחסרו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) התפרשה בהפלגה, עדיין החובה היסודית היא להשלים את מחסורו ולא להעשירו.¹⁷ התפיסה המחייבת סיפוק צרכים לפי מעמדו של האדם הוגדרה במקורות מסוימים כחובה להעניק לו "לפי כבודו".¹⁸ תביעה זו התייחסה במיוחד לסיפוק סממנים חיצוניים כמו בגדים המעידים על מעמדו, כדי לא לביישו בחזות חיצונית המבליטה את ירידתו מנכסיו.¹⁹ הראיתי לעיל שכבוד הבריות הוגדר באמצעות המתח בין צלם אלוהים שבאדם לבין נזקקותו. סיפוק צרכיו של האדם נועד אפוא לשמור על כבודו הן באמצעות סיפוק צרכיו הגופניים הן באמצעות סיפוק צרכיו החברתיים.

16 אורבך, צדקה, עמ' 113. בניגוד לנצרות, אשר בה תכלית הצדקה הייתה הבטחת ישועת הנותן, ובניגוד לתפיסה היוונית והרומית, אשר בה תכלית הצדקה הייתה חיזוק כבודו של המעמד השליט (שם, עמ' 100).

17 ראו וילפנד, צרכים. אני נוטה להסכים עם יעל וילפנד שפשוטו של מקרא אכן חובע רק סיפוק צרכים בסיסיים ושחכמים, שתבעו לחת לעני לפי מעמדו הקודם, דרשו את הכתובים בהפלגה. ראו שם, עמ' 397.

18 משנה, כתובות ו, ה; ירושלמי, פאה ח, ז.

19 וילפנד, צרכים, עמ' 392-396.

חכמים קבעו כאמור גם את העצמאות הכלכלית כאחד מיעדי מצוות הצדקה. הם עמדו על התכלית העולה מדיני היובל: לשמור את העצמאות הכלכלית של הנוטה ליפול, וקבעו אותה להלכה. בדרשתם על הפסוק "וְכִי יִמּוֹךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחְזַקְתָּ בוֹ, גֵר וְתוֹשֵׁב וְחַי עִמָּךְ" (ויקרא כה, לה), הלקוח מן הפרק העוסק ביובל, הטמיעו גם תכלית זו לתוך מצוות הצדקה:

"כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך" – אל תניחנו שירד. הא למה זה דומה? למשוי על גבי החמור. עודנו במקומו – אחד תופש בו ומעמידו; נפל לארץ – חמשה אין מעמידים אותו. ומנין אם החזקת, אפי' [לו] ארבעה וחמשה פעמים חזור והחזק? ת"ל [תלמוד לומר]: "והחזקת בו" (ספרא בהר, פרשה ה).

בכך קבעו תכלית נוספת למצוות הצדקה: לא רק סיפוק צרכיו של אדם אלא גם מאמץ להשיב לו את עמידתו העצמאית בראשית הידרדרותו. יש להוסיף לכך את תקנת אושא, שאסרה לבזבז את כל הרכוש למעשי צדקה והגבילה את אחוז הצדקה שרשאי אדם לתת מכספו לחמישית מנכסיו, כדי שלא "יצטרך לבריות".²⁰ עצמאות כלכלית הוגדרה כאחת ממטרות הצדקה הן לנזקק הן לנותן.

צדקה אצל הרמב"ם הרמב"ם לא מצא סתירה בין שתי תפיסות הצדקה המופיעות בדברי חז"ל בנוגע לחובה לספק את צורכי העני. הוא פסק להלכה הן את החובה לתת צדקה לפי קריטריונים אחידים הן את החובה לספק צדקה כפי מעמדו הקודם של העני. נראה מדבריו שהוא הבחין בין חובת הצדקה המוטלת על הציבור לבין חובת הצדקה המוטלת על כל יחיד ויחיד. הציבור חייב להעמיד מוסדות צדקה שיחלקוה על פי קריטריונים אחידים המגדירים את קו העוני, ואילו על בני אדם פרטיים מוטלת חובה לספק לכל עני את מחסורו לפי מעמדו הקודם.²¹ בכך נוצרו מעגלי צדקה המבחינים בין

20 בבלי, כחובות נ ע"א. ראו גם אורבך, צדקה, עמ' 111.

21 ראו רכניץ, חירות, עמ' 625-627.

יחסים אישיים, המאפשרים העמקה, לבין התייחסות מוסרית, התובעת שוויון שטחי יותר.²²

עם זאת, יש להדגיש שהרמב"ם הגדיר את מצוות הצדקה היסודית כחובה אישית התובעת את סיפוק כל הצרכים "כפי מה שראוי לעני" (הלכות מתנות עניים ז, א), כולל צרכיו המעמדיים. הוא הקדים בפסיקתו את החובה האישית המעמיקה לחובה המוסרית השוויונית.

לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו.
 אם אין לו כסות – מכסים אותו;
 אם אין לו כלי בית – קונין לו כלי בית;
 אין לו אשה – משיאין אותו אשה;
 ואם היתה אשה – משיאין אותה לאיש.
 אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו
 והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו,
 שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח).
 ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו (שם, ג).

רק אחרי שהגדיר חובה אישית זו הטיל על הציבור את החובה להקים מוסדות צדקה ("קופה" ו"תמחוי") המחלקים אותה על פי קריטריונים שוויוניים.²³ גם חובה זו הורחבה בידי הרמב"ם מעבר למעגל המצומצם של הלאום, והוא פסק בעקבות חז"ל ש"מפרנסין ומכסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום" (שם, ז).²⁴ כאמור, אין להבין נימוק זה כנימוק תועלתני בלבד אלא כנימוק ערכי, הרואה בשלום בין בני אדם יעד עקרוני של התורה, המיושם בידי חז"ל במעגלים מתרחבים.²⁵

22 ראו בנזימן, למקומו, עמ' 119-120.

23 רמב"ם, הלכות מחנות עניים פרק ט.

24 יסוד דבריו בחוספחא, גיטין ג, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 259).

25 לפירוש "דרכי שלום" אצל הרמב"ם ראו אונטרמן, דרכי שלום; רביצקי, דרכי שלום. לסיכום העמדות בנושא זה ראו חדד, מיעוטים, עמ' 66-70. ראו לעיל פרק שישי, ליד הערות 93-95.

במקביל לחובה לספק את צורכי העני על שני היבטיהם הציב הרמב"ם את העצמאות הכלכלית כתכליתה הסופית של הצדקה. תכלית זו מונחת ביסוד ארגונו של החומר ההלכתי בנושא הצדקה שעמד לפניו. הרמב"ם סיכם את מצוות הצדקה בקביעת שמונה דרגות צדקה בהלכות מתנות עניים²⁶, י-ז:

שמנה מעלות יש בצדקה, זו למעלה מזו:

(1) מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות ולא ישאל. ועל זה נאמר: "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה), כלומר, החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.

(2) פחות מזה הנותן צדקה לענים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה, כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש, שהיו הצדיקים נותנים בה בחשאי והענים בני טובים מתפרנסים ממנה בחשאי. וקרוב לזה הנותן לתוך קופה שלצדקה. ולא יתן אדם לתוך קופה שלצדקה אלא אם כן יודע שהממונה נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה כחנניה בן תרדיון.

(3) פחות מזה שידע הנותן למי יתן ולא ידע העני ממי לקח, כגון גדולי החכמים שהיו הולכין בסתר ומשליכין המעות בפתחי הענים. וכזה ראוי לעשות, ומעלה טובה היא אם אין הממונים בצדקה נוהגין כשורה.

(4) פחות מזה שידע העני ממי נטל ולא ידע הנותן. כגון גדולי החכמים שהיו צוררין המעות בסדיניהם ומפשילין לאחוריהם, ובאין הענים ונוטלין כדי שלא יהיה להם בושה.

(5) פחות מזה שיתן לעני בידו קודם שישאל.

(6) פחות מזה שיתן לו כראוי ליתן לו אחר שישאל.

(7) פחות מזה שיתן לו פחות מן הראוי בסכר פנים יפות.

(8) פחות מזה שיתן לו בעצב.

26 עברסקי, מבוא, עמ' 207, הערה 70: "מעיר הרמב"ן על חדשנותו של הרמב"ם באיסופן ובחיבורן של הלכות צדקה [ואף העתיק שם את כל פרק י' מהלכות מתנות עניים]".

בהתחקות אחר מקורותיו של הרמב"ם עולה בכירור שהוא יצר קומפוזיציה חדשה ממקורות שונים שעמדו לפניו.²⁷ קביעת דרגות הצדקה מתיישבת היטב עם תפיסת המעגלים הקונצטריים שאינם תובעים החלה ישירה של עיקרון קטגורי מופשט אלא קובעים דרגות שונות להחלת הצדקה, מן התביעה הפחותה ביותר עד לתביעה האידיאלית. בדרגות הפחותות נתבע אדם לספק את צורכי העני, והמדרג נקבע לפי אופן הביצוע. בדרגה הגבוהה ביותר נתבע אדם להשיב לעני את עצמאותו, והמדרג נקבע על פי תכלית זו.

הצבת "המחזיק ביד ישראל שמך" כ"מעלה גדולה שאין למעלה ממנה" היא קביעתו של הרמב"ם עצמו. חז"ל הסתפקו בתביעה למנוע את נפילתו של הנוטה ליפול, אבל הרמב"ם הציב את השבת העצמאות כתכלית האקטיבית של המצווה. לשם כך הציע אמצעים שונים: "מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה". כל זאת כדי להוציא ממעגל התלות אל עצמאות כלכלית, "כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות".²⁸

לכך יש להוסיף שהרמב"ם הטיל את האחריות לשמור את העצמאות הכלכלית גם על הנזקק עצמו ותבע ממנו אף להידחק לשם כך:

לעולם ירחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור. וכן צוו חכמים, ואמרו: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ואפילו היה חכם ומכובד, והעני, יעסוק באומנות, ואפילו באומנות מנוולת, ולא יצטרך לבריות. מוטב לפשט עורות הנבלות בשוק ולא יאמר לעם: חכם אני וגדול אני וכהן אני – פרנסוני. ובכך ציוו חכמים (רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, יח).

27 מקורה של הדרגה השנייה הוא המשנה בשקלים א, ו: דרגות 3-5 מקורן בבבלי, בבא בתרא י ע"א ובכתובות טז ע"ב. מקור שחי הדרגות הבאות בבבלי, שבת סג ע"א, בהבחנה בין הלואה לצדקה, המתפרשת בידי הרמב"ם בהלכות מלווה ולוה א, א כהבחנה בין המחבייש לבקש צדקה לבין מי שכבר עבר שלב זה. שחי הדרגות האחרונות נלמדות בבבלי, בבא בתרא ט ע"ב מההבחנה בין הנוחן פרוטה לעני לבין המפייסו בדברים.

במקביל לכך נימק את תקנת חכמים האוסרת על אדם לבזבו יותר מחמישית מנכסיו, במילים הבאות:

לעולם לא יקדיש אדם ולא יעריך ולא יחרים כל נכסיו. והעושה זה עבר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר: "מכל אשר לו" (ויקרא כז, כח) ולא כל אשר לו, כמו שבארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי זה מאבד כל ממונו ויצטרך לבריית, ואין מרחמין עליו. ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים: חסיד שוטה מכלל מבלי עולם. אלא כל המפזר ממונו במצוות לא יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שצונו נביאים מכלל "דבריו במשפט" (תהלים קיב, ה), בין בדברי עולם בין בדברי תורה (רמב"ם, הלכות ערכין וחרמין ח, יג).

האחריות לשמירת העצמאות האישית מוטלת אפוא גם על הנותן וגם על הנזקק, והיא אינה מסתלקת מהם בשעת משבר.²⁹

שוויון ועצמאות
כלכלית

הרמב"ם עיגן את תכליות מצוות הצדקה של ההלכה בתוך מסגרת הגותו הרחבה. הראיתי לעיל שהוא הציב את העצמאות הכלכלית כתכליתה הסופית של מצוות הצדקה ואת השוויון בצורכי היסוד כתכליתה המוסרית של הצדקה. בדברים הבאים אראה כיצד הוא עיגן תכליות אלו במסגרת הרעיון הכללי של ההידמות לאל. הרמב"ם פתח את ספרו מורה נבוכים בדיון במושג "צלם אלוהים" וחתם את ספרו בדיון בהליכה בדרכי האל באמצעות עשיית "חסד

29 ארגון "פעמונים", המסייע למשפחות לנהל חיים כלכליים מאוזנים ועצמאיים באמצעות ליווי והדרכה, פועל בכיוון זה. ראו הימלפרב, היהודי כוויקטוריאני, עמ' 198-199. היא סוקרת את מחקרה של ביאטריס וב על הקהילה היהודית באיסט אנד של לונדון בתקופה הוויקטוריאנית. רוב כספי הצדקה בקהילות היהודיות "ניתן ליחידים כהון למסחר ולעסקים" ולא כמתנה. "מדיניות זו הצליחה כל כך, שמתוך 3,313 מקרים שהוועד טיפל בהם ב-1887, רק 268 היו מוטבים משנים קודמות".

משפט וצדקה" בארץ. בכך יש לראות גם בעשיית הצדקה ביטוי לצלם אלוהים שבאדם.³⁰

הרעיון המקראי התובע מן האדם להידמות לאל וללכת בדרכיו משמש רעיון מרכזי בכתביו ההלכתיים³¹ והמחשבתיים,³² אבל הוא לא יכול היה לפרשו כפשוטו. תפיסתו הפילוסופית שללה ייחוס תארים עצמיים חיוביים לאל, קל וחומר תארים שיש בהם שמץ של גופניות וסבילות ("היפעלות").³³ פרשנות חז"ל להליכה בדרכי האל תבעה מן האדם להידמות לו במידותיו: "מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום; מה הקדוש ברוך הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון; מה הקדוש ברוך הוא נקרא צדיק אף אתה היה צדיק; מה הקדוש ברוך הוא נקרא חסיד אף אתה היה חסיד".³⁴ אבל הרמב"ם כאמור נמנע מלייחס היפעלויות אלו לאלוהים, ולכן פירש קביעה זו כבר בכתביו ההלכתיים "על צד המשל".³⁵

במורה נבוכים פירש הרמב"ם משל זה והסביר שדרכי האל הן "תארי מעשה". הן אינן מתארות את האל אלא את העולם שהוא מנהיגו.³⁶ הרמב"ם ראה בסיפור התגלות ה' למשה בנקרת הצור (שמות לג, יב – לד, ח) משל המבאר עניין זה.³⁷ כשהודיע ה' למשה את דרכיו, שבהן הוא מתואר כרחום וחנון, משה "השיג את טבעם [של הנמצאים] והתקשרותם זה בזה, כך שהוא ידע את הנהגתו [של האל] אותם, כיצד היא בכלל ובפרט" (מורה נבוכים א, נד). רוצה לומר, מידותיו של האל

30 ראו שטרן, החומר והצורה, עמ' 263-279.

31 בספר המצוות הוא מופיע כמצווה השמינית, ובמשנה תורה הוא מופיע בספר המדע, בהלכות דעות.

32 רמב"ם, מורה נבוכים א, נד; ג, נג-נד.

33 שם א, נב.

34 כך ציטט הרמב"ם את לשון הספרי בדברים עקב, מט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 114), בשינויים מסוימים מן הנוסח שלפנינו.

35 רמב"ם, ספר המצוות, עשה ח.

36 "כל אימת שמשגיגים מעשה אחד ממעשיו [בטבע], מתארים אותו יתעלה בתואר שממנו נובע אותו מעשה, והוא קרוי בשם הגזור מאותו מעשה" (רמב"ם, מורה נבוכים א, נד).

37 ראו כשר, נקרת הצור.

אינן תכונותיו אלא תיאור מדעי של העולם. ידיעת הטבע היא הידיעה החיובית היחידה על האל.³⁸ לכן התפרשה על ידו ההליכה בדרכי האל כחיקוי פעולותיו בהנהגתו את המציאות. ליתר דיוק, חיקוי התהליכים המתחוללים בטבע, כאשר האל נתפס כסיבתם הראשונה.

הרמב"ם ראה בתהליכים המרכזיים המתחוללים בטבע ובחוקיות הטבעה בו ביטוי לחוכמת האל. לפי תפיסת הטבע שלו, תהליכים אלו תכליתיים, ותכליתיות זו משקפת את רצון האל. לכן על האדם לעקוב בתבונתו אחר תהליכים אלו, לזהות את החוקיות המאפיינת אותם, לעמוד על תכליתיהם ולחקותם בפעולותיו. בחיקוי זה חייב האדם להביא בחשבון את מאפייניו הייחודיים ולהתאים את העקרונות שנלמדו מן הטבע למרחב החיים האנושי. על בסיס ראייה זו סבר שהתורה מחקה את הטבע במצוותיה ומשקפת הבנה עמוקה של התהליכים התכליתיים המתחוללים בו מתוך התאמתם לטבעו הייחודי של האדם.³⁹

הרמב"ם זיהה שלושה תהליכים מרכזיים בטבע המיוחסים לאל. לדעתו, בגלל תהליכים אלו כונה הקב"ה בידי משה בתארים "רחום", "חנון" ו"פוקד עוון", והם מקבילים למידות "חסד", "צדקה" ו"משפט" שהוזכרו בידי ירמיהו.⁴⁰ הצד

38 פינס, מקורות, עמ' 139; הנ"ל, גבולות; חדד, התורה והטבע, עמ' 223-224.

39 ראו חדד, התורה והטבע, בעיקר עמ' 271-274. עיון במקומות שבהם השתמש הרמב"ם בטבע כדי לגזור ממנו מסקנות בנוגע לאופן התנהלותו של האדם מצביע על כך שהרמב"ם הציב את החוקיות הפיזיקלית כבסיס להבנת עולמו של האדם. בתוך חוקיות זו הציב בעיקר את החוקיות הביולוגית הניכרת בבעלי החיים כיסוד להבנה זו. הוא ניסה להבין את עקרונות הנהגתו הראויה של האדם באמצעות ניתוח אופני התנהגותם של בעלי החיים והחוקיות הטבעה בהם. לשיטתו, עיון נכון בטבע חייב להבחין בין התהליכים המרכזיים המתחוללים בו לבין התהליכים השוליים. בין היבטי המציאות הקשורים בחומר לבין היבטי המציאות הנובעים מן הצורה. התהליכים המרכזיים נובעים מחוכמת האל ומחבטאים בצורה, והתהליכים השוליים נובעים מן החומר. קריטריון חשוב להבחנה בין התהליכים המרכזיים לבין התהליכים השוליים במציאות הוא ההבחנה בין הקבוע למשתנה. הקבוע שייך לחוקיות, לתבונה, ומבטא את התכליתיות האמיתית של הבריאה, והמשתנה נובע מהאילוצים החומריים הקובעים את גבולותיה האפשריים של החלת החוקיות. ראו חדד, התורה והטבע, עמ' 15, 74-105.

40 גולדמן, העבודה, עמ' 79-82. הקבלה זו מיוסדת על ההקבלה בין מורה נבוכים ג, נג לבין מורה נבוכים א, נד. לאופני פענוח חארים אלו כההליכי טבע ראו שם, עמ' 82; אלטמן, מטפיזיקה, עמ' 119; רביצקי, עיונים, עמ' 25. לדעתי בעניין ראו חדד, התורה והטבע, עמ' 280-281. בנוגע להזכרת שלוש מידות אלו בלבד ראו שם, עמ' 261-271.

השווה בדברי משה וירמיהו הוא שתוארי הפעולה של האל משמשים בהם מודל לאופן הנהגת המדינה. בכתביו ההלכתיים ראה הרמב"ם בהליכה בדרכי האל מודל לתיקון מידותיו של האדם הפרטי, אבל במורה נבוכים הוא ראה בכך בעיקר מודל לאופן הנהגת המדינה בידי המנהיג. במורה נבוכים א, נד, לאחר הבהרת משמעותם של תארים אלו, קבע הרמב"ם במפורש שמנהיג המדינה חייב לחקות את תוארי הפעולה של האל בהנהגתו את המדינה:

וראוי למנהיג המדינה אם הוא נביא להידמות בתארים אלה ושמעשים אלה יבואו מצדו מתוך חישוב ובהתאם למה שראויים לו, לא מתוך היגררות גרידא אחרי ההיפעלות, ולא ישלח רסן הכעס ולא ייתן להיפעלויות מקום אצלו, שהרי כל היפעלות רעה. אלא עליו להישמר מפניהן ככל שאדם יכול.⁴¹

הרמב"ם מוסיף שעל חיקוי זה להיעשות מתוך שיקול דעת תבוני ולא מתוך היפעלות. גם בכך יש משום חיקוי האל, שהרי הנהגת האל את הטבע משתקפת בחוקיותו הנובעת מחוכמת האל ולא מהיפעלות כלשהי.

לענייננו, המידות הרלוונטיות לתביעה מן המנהיג המדיני לחקות את האל ביצירת שוויון בין אזרחי המדינה הן המידות "רחום" ו"צדקה" המיוחסות לאל. השוואת דברי הרמב"ם ממקומות שונים מחזקת את הטענה בדבר הקשר שערך בין מידות אלו.⁴² במורה נבוכים א, נד הגדיר את ייחוס התואר "רחום" לאל באופן זה:

כאשר משיגים את הנהגתו המעודנת [של האל] ביצירת העֲבָרִים של בעלי־החיים וכנתינת כוחות בהם ובמי שמגדל אותם אחר לידתם, המונעים אותם מלכלות ולהישחת, שומרים

41 נראה שגם בסוף מורה נבוכים (ג, נד) רומז הרמב"ם לכך שעל הנהגה המדינית לחקות את מידותיו של האל בהנהגת המדינה. הסתירה לכאורה בין תפיסתו היסודית של הרמב"ם, המציבה את השלמות השכלית כתכלית האדם, לבין סוף מורה נבוכים, המציב את עשיית "חסד צדקה ומשפט בארץ" כתכלית אחרונה, מתיישבת מתוך ההנחה שתכלית זו מתייחסת למנהיג המדיני שהשיג את האל (הנביא), ולא לכל אדם. ההקבלות בין פרק זה לבין מורה נבוכים א, נד מכריעות בכיוון זה.

42 חדד, התורה והטבע, עמ' 234-242.

אותם מפגיעה ומועילים להם בפעילויותיהם ההכרחיות – מעשה כדוגמת זה לא יבוא מצדנו אלא מתוך היפעלות ורוך, וזאת היא משמעות הרחמים – נאמר עליו יתעלה רחום.

הרחמים מיוחסים לאל משום שאנו רואים בו את הסיבה הראשונה ליכולתם של בעלי החיים להתקיים באופן עצמאי ולקיים את הדור הבא באמצעות כוחות החיים הנטועים בהם. כוחות אלו מאפשרים להם לשרוד, מועילים להם בהשגת צורכיהם ומונעים מהם להיפגע. כמורה נבוכים ג, נג הגדיר הרמב"ם את צדקותו של האל בהנהגת המציאות באופן דומה; "מפאת רחמיו על החלשים, כלומר, הנהגת בעלי-החיים בכוחותיהם, הוא נקרא צדיק".

האל מכונה במקרא "צדיק" כיוון שאפשר לזהות בעולם תהליכים שהשפה האנושית מכנה את העושה אותם, לו היה אדם, בתואר זה. הרמב"ם בודד מאפיין אחד משלל מאפייני הטבע וקבע שבגללו נקרא האל צדיק. יכולתם העצמאית של בעלי החיים להתנהל באמצעות כוחותיהם שלהם היא העובדה הטבעית המעניקה לאל תואר זה. צדיקותו של האל מתגלה בכך שהוא מעניק לבעלי החיים את האמצעים לנהל את חייהם בעצמם.

תוך כדי דבריו מבליע הרמב"ם את ההקבלה בין "רחום" ל"צדיק". "מפאת רחמיו על החלשים" הוא נקרא צדיק. הענקת כוחות חיים לבעלי החיים כדי לאפשר להם להתקיים בכוחותיהם שלהם נתפסת גם היא כרחמים. נראה שהרמב"ם הגדיר את בעלי החיים "חלשים" בגלל היותם יצורים חומריים. החומר מחבל ביכולתם של בעלי החיים לשרוד. יתר על כן, הוא העמיד אותם בסכנת מוות מתמדת. לכן, הטמעת כוחות החיים המאפשרים לבעלי החיים להתמודד עם חולשתם החומרית, לשרוד ולהתקיים נתפסת כביטוי לרחמיו של האל. בכך זיהה הרמב"ם בין התואר "צדיק" לתואר "רחום".

צדיקותו של האל אינה מחוללת צדק אלא יוצרת צדקה התואמת את הרחמים. צדקה נגזרת אומנם מצדק, אבל היא מובחנת ממנו. צדק מאופיין כמידה כנגד מידה, כגומול מדויק למישהו על פי זכות הנמצאת בידו. לא כן הצדקה:

הביטוי צדקה גזור מן צדק, והוא "אלעדל". צדק הוא לספק לכל מי שיש לו זכות⁴³ את מה שמגיע לו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאים בהתאם למה שהוא ראוי לו. אך בספרי הנבואה, החובות המוטלות עליך כלפי זולתך – כאשר קיימת אותן – אינן קרויות צדקה בהתאם למשמעות הראשונה, מפני שאם אתה משלם לשכיר את שכרו או פורע את חובך אין זה נקרא צדקה. אבל החובות המוטלות עליך כלפי זולתך בגלל מידת אופי טובה, כגון איחוי שברו של כל בעל שבר, הן קרויות צדקה. לכן אמר על החזרת הפיקדון: ולך תהיה צדקה (דברים כד, יג), מפני שכאשר אתה נוהג מנהג מידות האופי הטובות אתה נוהג בצדק כלפי נפשך המדברת, מפני שאתה נותן לה את המגיע לה (מורה נבוכים ג, נג).

פעולת הצדקה אינה נגזרת מזכותו של הנמען, אלא מרחמי הנותן. רחמים אלו אינם מתעוררים מכוחה של זכות אלא נוכח חולשת הזולת, או בלשון הרמב"ם, נוכח "שברו של בעל שבר". שבר זה אינו מקנה לדעת הרמב"ם זכות לקבלת סיוע כלשהו אלא יוצר חובה של האדם כלפי זולתו בגלל חובתו כלפי עצמו, כלפי שלמותו שלו ותיקון מידותיו. התעלמות ממצוקותיו של הזולת אינה מפירה את זכותו של זולת זה אלא פוגעת בשלמותו הנפשית של המתעלם, במידותיו הטובות.

אכן, בסיכום דבריו מגדיר הרמב"ם צדקה כ"כל טוב שאתה עושה בגלל מידת האופי הטובה אשר בה אתה מביא את עצמך לידי שלמות" (שם). צדקה היא אפוא צדק כלפי עצמך וחסד כלפי הזולת, ומה שמכונן אותה הוא חולשתו של הזולת, המעוררת רחמים בליבו של המתבונן. היענות לרחמים אלו באמצעות פעולת חסד מבטאת את נאמנותו של האדם לעצמו ולחובותיו. החידוש הנוסף בדברי

43 בשאלת משמעות המונח "זכות" ("חק" בערבית) בהקשר זה ועל ספקולציה אפשרית בנוגע להיסטוריה של השתלשלות כתיבת קטע זה ראו הרוי, צדק. זאב הרוי מצביע על התפתחות בהגדרת הצדק בשיטת הרמב"ם, התואמת את הצדק האריסטוטלי אבל מתמקדת בזכויות הפרט ולא בחובות הנותן. כפי שנכתב בהמשך, לדעתי זו ההבחנה בין צדק לצדקה במונחי הרמב"ם.

הרמב"ם הוא שרחמים אלו אינם מתבטאים בסיפוק צרכים גרידא אלא בהענקת כלים המאפשרים לזולת להתקיים בכוחותיו שלו.

הרמב"ם סלד כאמור מתגובות הנובעות מהיפעלויות רגשיות, קל וחומר ששלל את ייחוסן לאל. היפעלויות מבטאות את חוסר שליטתו העצמית של האדם, המתבטאת בתבונה, ואת כניעתו לכוחות הפועלים עליו מבחוץ בהשפיעם על היסודות הנחותים של אישיותו. ברור מדבריו ש"רחמים" אלו הם מטפורה בשפת "בני אדם"⁴⁴ לתבונתו של האל המשתקפת בטבע והנתפסת בעיני המון העם כרחמים. אבל נראה שמעבר לקביעה כללית זו אפשר למצוא ביטוי לתפיסה הזאת גם בהגדרתם הפנימית של הרחמים. עצם הקביעה שרחמי האל אינם מתבטאים בסיפוק צרכים אלא במתן כוחות חיים המאפשרים עמידה עצמית אוטונומית לבעלי החיים משקפת את תבונותם של "רחמים" אלו ואת חוסר היפעלותם. תכלית הצדקה אינה להשקיט המיית רחמים מתפעלת. על האדם לחשב בתבונה את פעולותיו כדי לתת בידי העני כוחות לקיום עצמאי ארוך טווח.

עד כה הצבעתי על כך שרחמי האל וצדקותו מתבטאים בטבע בכך שהוא מעניק לבעלי החיים כוחות חיים המאפשרים להם קיום עצמי לאורך זמן. במורה נבוכים ג, יב הוסיף הרמב"ם על כך את הטענה שהאל מחלק כוחות חיים אלו בשווה בין בעלי החיים מאותו מין. הוא סבר שהיסוד העמוק הניכר לעין המתבונן בפרטי בעלי החיים השייכים לאותו מין הוא השוויון ביניהם. בדרך כלל ("על דרך הרוכ"), פרטי בעלי החיים שווים פחות או יותר באיברי גופם, בכוחותיהם הנפשיים וביכולותיהם הגופניות. ההבדלים ביניהם שוליים ורק לעיתים נדירות נולד פרט מסוים חסר איבר או בעל מום. השונות בין בעלי החיים השייכים לאותו מין שייכת להיבטים השוליים של המציאות ונובעת מההבדלים החומריים ביניהם:

צדקו [עדלה] [של האל] והשוויון [ותסויתה] שהוא יוצר ביניהם⁴⁵ גלויים מאוד מאוד, כי לא קורה בהתהוות והכליון הטבעיים שפרט אחד מבעלי-החיים, מבין כל מיני בעלי-

44 ראו רמב"ם, מורה נבוכים א, כו; לד.

45 בין בעלי החיים.

החיים, יתייחד מפרט אחר ממינו ככוח מיוחד או באיבר נוסף. אלא כל הכוחות הטבעיים, הנפשיים והחיוניים והאיברים הנמצאים בפרט זה נמצאים בעצם בפרט האחר. ואם יש חיסרון הרי זה במקרה בגלל דבר שצ'ן והופיע ואינו מן הטבע. וזה מעט, כמו שהסברנו. אין בכלל שוני-בדרגה בין הפרטים שדרכם דרך הטבע, למעט מה שמתחייב מצד שוני מוכנות החומרים, שהוא הכרחי בגלל טבעו של אותו מין. לא היתה התכוונות לפרט אחד, למעט פרט אחר (מורה נבוכים ג, יב).

התכליתיות בטבע מכוונת לכך שאיבריהם וכוחותיהם הנפשיים של כל פרטי בעלי החיים יהיו שלמים. המגמה השוויונית מתבטאת בכך שהיא מכוונת כלפי כל הפרטים בשווה. אומנם ישנם פרטים מועטים שמגמה זו אינה מצליחה להתממש אצלם והם נולדים חסרים, אבל חסרון איבר או מום מולד באחד הפרטים נגרם במקרה ואינו משקף את המגמה התכליתית בטבע. מקריות חומרית מנעה את המגמה הכללית של הטבע לתת לכל הפרטים את כוחותיהם ואת איבריהם באופן מלא. המגמה השוויונית לתת לכל אחד מהפרטים את כל כישורי החיים שלו באופן מלא מבטאת את הצדק האלוהי.

בתיאור מגמתו השוויונית של האל המשתקפת בטבע תיאר הרמב"ם היבט נוסף, הנוגע לזמינות המשאבים בטבע ולא רק לכוחות החיים המסופקים לבעלי החיים:

ראוי שתשים לבך אל מצבינו במציאות. שכן, ככל שדבר הכרחי יותר לבעל-חיים הוא יותר מצוי ויותר שווה-לכל-נפש, וככל שדבר פחות הכרחי הוא מצוי פחות ויקר מאוד. כי מה שהכרחי לאדם, למשל, הוא אוויר, מים ומזון. אך האוויר הכרחי ביותר, כי החסר אותו חלק משעה ימות. ואילו (החסר) מים ישרוד יום ויומיים. והאוויר מצוי יותר ושווה-לכל-נפש יותר בלי ספק. והכרחיות המים גדולה יותר מהכרחיות המזון, כי יש שאנשים השותים ואינם ניזונים שורדים ארבעה וחמישה ימים בלי מזון. ובכל עיר אתה מוצא מים מרובים יותר וזולים יותר ממזון. כן קורה הדבר במזונות: ההכרחיים יותר מצויים יותר וזולים יותר באותו מקום ממה שלא הכרחי. אבל איני חושב ששום איש בריא בשכלו יאמין שיש לאדם צורך רב

במושק, בענבר, באודם ובברקת, אלא לרפואה. ועשבים ומיני אדמה רבים פוטרים מן הצורך בהם. בזאת מתגלה חסד האל תעלה וטובו כלפי המציאות שלו, ואפילו כלפי בעלי-חיים חלשים אלה (מורה נבוכים ג, יב).

בפסקה זו⁴⁶ מדגיש הרמב"ם את ההתאמה בין הצרכים החיוניים לקיום בעלי החיים לבין זמינותם בטבע. ככל שהמשאב הכרחי יותר לקיום של בעלי החיים כך גדלה שכיחותו בטבע. המשאבים הנדרשים לסיפוק צורכיהם החיוניים של בעלי החיים מצויים בשפע וזמינים לכל הפרטים באופן שווה, ואילו המותרות, שאין בהם צורך רב, נדירים ואינם זמינים לכל אחד. רוצה לומר, ישנו שוויון בין בעלי החיים בטבע בנוגע לסיפוק הצרכים החיוניים, ואילו המותרות, כיוון שאינם מצויים בשפע, רק מעטים זוכים להם, ובהם ישנו לכאורה אי-שוויון. לדעתו, אי-שוויון בסיפוק המותרות אינו פוגע בצדק ואינו בגדר קיפוח או אפליה.

טיעונו זה של הרמב"ם מתבסס על הבחנה בין צרכים אמיתיים לצרכים דמיוניים. רק אי-שוויון בסיפוק צרכים אמיתיים יכול להיחשב קיפוח או אפליה, לא כן אי-שוויון הנוגע לצרכים מדומים. כיוון שאין צורך אמיתי במותרות, אין בחסרונם חיסרון אמיתי ואין בסיפוקם יתרון אמיתי. לכן לא מופר השוויון בין בעלי החיים בעקבות אי-שוויון זה:

שיש לאחד כסי מושק רבים ובגדים מוזהבים והשני חסר מותרות מְחִיָּה אלה – בזאת אין קיפוח ואין עֲשָׂק. מי שיש לו מותרות אלה לא זכה בדבר נוסף על עצמו אלא השיג דמיון כוזב או משחק. ולא מתחייב שמי שחסרים לו מותרות מְחִיָּה אלה יהיה לקוי: "ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר, איש לפי אֲכָלוּ לַקְטוֹ" (שמות טז, יח). כן הוא לרוב בכל זמן ובכל מקום, ואין לשעות אל החריג, כמו שהבהרנו⁴⁷ (מורה נבוכים ג, יב).

46 הקודמת לפסקה לעיל.

47 במורה נבוכים ג, לד.

הרמב"ם ביסס את התביעה לשוויון על הסיפור המקראי על המן שניתן לבני ישראל במדבר. כאשר האוכל ניתן מן השמיים ללא כל סיבוכיה של המציאות הטבעית על כל מאבקה ותחרויותיה, כולם קיבלו בשוויון מוחלט. חלוקתו השווה של המן לכל בני ישראל מבטאת את השאיפה האידיאלית לשוויון חלוקתי של הצרכים ההכרחיים. יתר על כן, מי שלקח יותר מכפי צרכיו נותר עם החלק הדרוש לו בלבד, שכן כל המותר הבאיש והתקלקל. רוצה לומר, הרדיפה אחר הצרכים המדומים אינה מותרת בידי האדם רווח אמיתי.

אם כן, יש להבחין בין שני סוגי שוויון שהטבע נוהג בהם לדעת הרמב"ם: בין שוויון בכוחות ובאיברי בעלי החיים, המסייעים להם להשיג את צורכיהם, לבין שוויון במשאבים חיצוניים, ההכרחיים לקיומם.⁴⁸ הענקת איברים וכוחות חיים לכל בעלי החיים בשוויון מציידת אותם בכישורים וביכולות להשיג את צורכיהם בעצמם. זמינותם של המשאבים ההכרחיים לקיום בטבע מאפשרת לכולם להשיג את צורכיהם הבסיסיים בשווה.

כאמור, לדעת הרמב"ם, תיאור הטבע והבנתו באופן זה תובעים מן האדם לחקתו באורחות חייו, שכן התהליכים בטבע משקפים את דרכי הנהגת האל ואת המציאות בדרך הראויה. על האדם לתרגם את הידיעה המדעית הנכונה של הטבע ותהליכיו לדרכי התנהגות נאותות לחייו.

נראה שאפשר לתרגם את ההבחנה בשני סוגי השוויון להבחנה הרווחת בשיח המערבי בין שוויון הזדמנויות לבין שוויון נכסים. השוויון בכוחות החיים של בעלי החיים בטבע תובע שוויון הזדמנויות המצייד את כל בני האדם בכלים המאפשרים להם להשיג את צורכיהם בכוחותיהם שלהם; השוויון בצרכים ההכרחיים מחייב שוויון נכסים המספק רובד יסודי של צרכים הכרחיים לכל האוכלוסייה בשווה. הרמב"ם הדגיש שמדובר דווקא בשוויון של משאבים בסיסיים ולא בשוויון מוחלט של כל המשאבים.

הרמב"ם אכן הסיק מכך מסקנות בנוגע לחיי האדם. במורה נבוכים ג, יב תיאר את האנשים המזהים את התכליתיות בטבע ופועלים לפיה, ומכנה אותם "מעולים"

48 בספרי הבהרתי שטיפוק משאבים חיוניים בשפע מכונה בידי הרמב"ם בתואר "חנון" ובמידה "חסד" מן הסוג השני. ראו חדד, החורה והטבע, עמ' 226-234.

ו"חכמים". אולם בפרק זה הוא התייחס לחיקוי הטבע בנוגע לסיפוק הצרכים הבסיסיים ולא התייחס לחיקוי הטבע בסיפוק כוחות החיים. יתר על כן, הוא התמקד בתביעה מכל אדם להסתפק בהשגת צרכיו הבסיסיים ללא רדיפת מותרות כדי שיוכל להקדיש את חייו לתכליתם האמיתית ולא התייחס לתביעה מן החברה לספק את צורכי היחיד:

אבל המעולים החכמים יודעים את חוכמת המציאות הזאת ומבינים אותה, כמו שאמר דוד: "כל ארצות ה' חסד ואמת לנצרי בריתו ועדתיו" (תהלים כה, י). הוא אומר שאלה אשר שמרו את טבע המציאות ואת מטלות התורה וידעו את תכלית שניהם, התברר להם טעם החסד והאמת בכול. לכן הציבו להם כמטרה את מה שהיתה הכוונה (האלוהית שלמענה נבראו) מבחינת היותם אדם, והיא ההשגה. ובשל הכרח הגוף הם מבקשים מה שהכרחי לגוף: "לחם לאכל ובגד ללבוש" (בראשית כח, כ), בלי מותרות. זה הדבר הקל ביותר, והוא מושג במאמץ הקל ביותר, כאשר מצטמצמים במה שהכרחי. כל הקושי שבזה, שאתה רואה, והצער שאנו מצטערים בגלל זה, הם בשל הרדיפה אחר מותרות לבקש את מה שאינו הכרחי; ואז אין מוצאים אפילו את ההכרחי, כי ככל שתולים יותר תקוות במותרות נעשה הדבר קשה יותר, הכוחות וההכנסות אוזלים במה שאינו הכרחי עד שאף ההכרחי אינו נמצא (מורה נבוכים ג, יב).

דומה שתפיסתו העקרונית של הרמב"ם, המחייבת את הנהגת המדינה ללכת בדרכי האל, מחייבת גם מסקנות בהקשר זה. כשם שעל מנהיג המדינה לחקות את האל בדרכי הנהגתו ולקבוע את מידות הצדקה והרחמים הנובעות מן התבונה כחלק מן ההנהגה המדינית עליו לעשות זאת בשוויון. רוצה לומר, על ההנהגה המדינית לדאוג לצייד את כל אזרחי המדינה בכלים שיבססו את עצמאותם ויאפשרו להם לקבוע את חייהם בעצמם. על המדינה לחתור לשוויון מלא בנושא זה בין כל אזרחיה.

גם בנושא זה נתבעת הרחבת הפעולה מעבר למעגל הלאומי. הרמב"ם סיים את מורה נבוכים ג, יב, הפרק אשר בו הגדיר את שני סוגי השוויון בטבע, בהתייחסות נוספת לרחמי האל:

דוד אמר ברורות: "טוב ה' לכל, ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה, ט), כי הבאתנו לידי מציאות היא הטוב הגדול המוחלט, כפי שהסברנו. ובריאת הכוח המנהיג את בעלי-החיים הוא הרחמים כלפיהם, כפי שהסברנו⁴⁹ (מורה נבוכים ג, יב).

גם כאן מוגדרים הרחמים באמצעות הענקת כוחות הנהגה אוטונומיים לבעלי החיים, אבל התוספת המשמעותית היא ההסתמכות על הפסוק מתהלים "טוב ה' לכל, ורחמיו על כל מעשיו". פסוק זה מובא בידי הרמב"ם בשני מקומות נוספים בכתביו ההלכתיים. בשני מקומות אלו מופיעה תביעה להרחיב את ההליכה בדרכי האל גם אל אנשים הנמצאים מעבר לחוגו של העם היהודי.

מקור אחד הוצג כבר לעיל. במקור זה תבע הרמב"ם להשוות את יחסי הצדקה והחסד כלפי עובדי עבודה זרה לאלו של ישראל:

אפילו הגויים צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה, ט), ונאמר "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז) (רמב"ם, הלכות מלכים י, יב).⁵⁰

המקור השני מתייחס לדיני עבדים, שבהם אדון להלן. הוא תובע לנהוג בעבד כנעני במידת חסירות ולהשוות את תנאיו לאלו של עבד עברי.⁵¹ ההליכה בדרכי האל חותרת אפוא להרחבת מעגל החסד למעגלים רחבים יותר בגלל עקרון השוויון, אבל שוויון זה אינו מוחל באופן ישיר אלא מתרחב במעגלים קונצנטריים.

49 במורה נבוכים א, נד.

50 ראו לעיל בפרק זה, הערה 94, ופרק שישי, הערה 55.

51 רמב"ם, הלכות עבדים ט, ח. ראו דיון במשמעותו של מקור זה להלן.

צדק וצדקה:

בין נבוא האדם

לצלם אלוהים

רולס סבר שהאיזון בין שוויון לחירות בתחום הכלכלי יתקיים באמצעות "עקרון ההפרשיות". אנשים יעדיפו מאחורי מסך הבערות עיקרון המחייב סיפוק שוויון אמצעים לכולם ומתיר אי-

שוויון מוגבל בתנאי שהוא מיטיב גם עם הנזקקים ביותר. שיתוף פעולה שיגדיל את העוגה המשותפת ייטיב עם כולם, ולכן גם החלשים יסכימו לאי-שוויון שיגרוור אחריו רווחים גם להם. חלוקה שוויונית מחודשת של העוגה הכללית לא תספק תמריץ לחזקים לממש את כוחותיהם, ולעומת זאת, יתרון שיינתן רק לחזקים יביא לדיכוי החלשים. לכן אי-שוויון מוגבל בחלוקה שיעניק תמריץ לחזק מחד גיסא ורווח לחלש מאידך גיסא יוסכם על הכול וייטיב עם הכול.⁵² המתח בין שוויון כלכלי לבין חירות אישית נוטה לכיוון השוויון ומתיר אי-שוויון מוגבל.

עקרון ההפרשיות של רולס לא התקבל במחקרים אמפיריים בידי אנשים שהונחו ב"מצב התחלתי" מאחורי מסך בערות. רובם העדיפו מקסום של שכר ממוצע בתנאי שיובטח שכר מינימום על פני מקסום שכר המינימום. זאת אומרת, האנשים הממשיים העדיפו רשת ביטחון שוויונית מינימלית שבצידה חירות גדולה המאפשרת סיכויים להגדלת הרווח. הם העדיפו את הסיכוי הגדול יותר להרוויח למרות הסיכון הגדול להפסיד (בתנאי שתהיה גם רשת ביטחון) על פני העיקרון של רולס, שיש בו סיכוי קטן להרוויח אף שיש בו גם סיכון קטן להפסיד.⁵³

נראה שעמדה זו תואמת יותר את העולה מתפיסות הצדקה של חז"ל ושל הרמב"ם שהוצגו לעיל. חכמים הציבו רשת ביטחון מינימלית לצד מרחב תחרותי. רשת ביטחון זו נעה מסיפוק הצרכים הבסיסיים עד הענקת אמצעים ליצירת עצמאות כלכלית, אבל אין בה תביעה לשוויון אפשרויות, וודאי לא לשוויון נכסים.

רולס הצדיק את החלוקה המחודשת של הרכוש בכך שיש לראות את הכישורים המבחינים בין איש לרעהו כמאגר משותף. כיוון שכישורים אלו תלויים במזל ולא בכחירותיו של האדם אין הצדקה לכך שהם יקנו יתרון לאדם על זולתו. תפיסה זו אינה מכבדת את ייחודיותם של בני האדם הממשיים. כיוון שמאחורי

52 ראו וינריב, שוויון, עמ' 115-116.

53 סבג, צדק חלוקתי, עמ' 435.

מסך הבערות נמצאים "האנשים האמיתיים" ללא מאפייניהם הפרטיים, כישוריהם הפרטיים אינם חלק ממהות זו. לכן אפשר לראות כישורים אלו כמאגר משותף של החברה. רולס אומנם הבהיר בעקבות ביקורות שונות שנמתחו עליו שאין הכוונה לכך שאין הם בעלים על תכונותיהם הייחודיות, אלא שעל החברה כולה ליהנות מתוצרי כישורים אלו ולכן יש לחלקם באופן צודק,⁵⁴ אבל קשה להתעלם מהשפעת תפיסתו היסודית, המפשיטה את האדם מתכונותיו, על מסקנה זו.

התפיסה של צלם אלוהים, המעניקה ייחוד לכל אדם ואדם המבטא בשונותו את צלם האלוהים שבו, מתקשה בוודאי לקבל עמדה זו. מאפייניהם הפרטיים של בני האדם הם ביטוי מהותי לצלם אלוהים שלהם ואין לראות בהם מאגר משותף של החברה. לכן, גם את האמנה בין האזרחים יש לראות כחווה הנרקם בין אנשים פרטיים על כל ייחודם וזהותם ולא כחווה בין אנשים שהופשטו ממאפיינים אלו.

במקום תרגיל המחשבה שהציע רולס, אשר בו יש להציב את בני האדם מאחורי מסך בערות המוחק את ההבדלים ביניהם, הציעה המסורת היהודית תרגיל מחשבתי המשמר את הזהות הפרטית. הרמב"ם בעקבות חז"ל טען שהצידוק למצוות הצדקה לסוגיהן נובע מכך שהן "מועילות לכול בצורה שווה",⁵⁵ כי העשיר היום, הוא או צאצאיו יהיו עניים מחר, והעני היום, הוא או בניו יהיו עשירים מחר" (מורה נבוכים ג, לה). צידוק זה תובע מן העשיר לראות בעני הנתון לפניו בהווה את עצמו או את בנו בעתיד. מתוך מחשבה זו יש להפנים את מצוקת הזולת ולפעול לרווחתו. יש בכך יישום של הציווי "ואהבת לרעך כמוך" באמצעות התייחסות לרע כאילו הוא אתה. מבט זה אינו מוחק את האישיות הפרטית אלא מציג דרך להזדהות עם מצוקת הזולת דרך החוויה הקיומית הפרטית.

אפשר להבין זאת כנימוק תועלתני המאיץ באדם לתת צדקה כיוון שכך עתיד גם הוא ליהנות ממנה במבט ארוך טווח, אבל אני מציע לראות בנימוק זה – בדומה למסך הבערות – דרך להמחיש לאדם את השוויון היסודי בינו לבין זולתו למרות ההבדלים הכלכליים ביניהם. שוויון זה אינו מתקיים בכל נקודת זמן, אבל מבט

54 דהאן, אחרית דבר, עמ' 381-382.

55 במקור הערבי: "עאיד עלי אלכל באלתכאפו". ר"ש אבן תיבון תרגם "חוזרת על הכל חלילה". הרב קאפח תרגם "חוזרת לכל לחלופין".

ארוך טווח מאפשר לאדם לזהותו מבעד לתנודתיות הכלכלית היוצרת אי־שוויון בכל רגע נתון. תנודתיות זו נובעת מן החירות האנושית, מסגולותיהם של בני האדם ומתהפוכות המצב הכלכלי, התלוי גם במזל. אין להחיל על תנודתיות זו שוויון מידי כפוי, אלא למתן את אי־השוויון באמצעות סיוע לזולת בהווה. אין לראות ברכוש מאגר משותף, אלא לתבוע מכל אדם לתת צדקה מנכסיו שלו. אין בו תביעה להחלה מלאה של הצדק אלא הסתפקות בצדקה, המבטאת התקרבות אל הצדק ולא את מימושו המלא.

רולס הסיק משוויון החירויות בין בני האדם שיש ליצור גם שוויון אמצעים. באופן פרוקסלי, שוויון חירויות זה מצדיק לדעתו כפייה המחייבת העברת אמצעים מאדם לזולתו. הצדק מחייב החלה שיטתית וכפויה של עיקרון אוניברסלי ואנונימי. צדקה, לעומת זאת, תובעת יישום תהליכי המתרחב מן המעגל המצומצם של יחסי הקרבה אל מעגל רחב יותר. הצדק לפי תפיסת חז"ל קשור יותר לאיסורי לא תעשה האוניברסליים, והצדקה, למצוות עשה המתרחבת במעגלים קונצנטריים.

בשני התרגילים המחשבתיים, היחס אל הזולת מתווך דרך היחס של האדם לעצמו. בשניהם, פעולתו של אדם לטובת עצמו תוביל לכך שהוא ייטיב גם עם זולתו. שניהם היו מודעים למתח בין השוויון הכלכלי לבין החירות הכלכלית. רולס פתח בשוויון ותיקנו באי־שוויון מוגבל, והרמב"ם פתח בחירות ותיקנה בשוויון מוגבל; רולס פתח במחיקת הזהויות הפרטיות כדי ליצור שוויון מוחלט כבסיס ורק בשלב השני מיתן שוויון זה באמצעות הפרשיות מוגבלת כדי להגדיל את העוגה הכללית, ואלו הרמב"ם הכיר במציאות הממשית אשר בה יש זהויות פרטיות היוצרות אי־שוויון כבסיס, ורק בשלב השני מיתן אי־שוויון זה, באמצעות הזדהות עם הזולת.

התביעה לצדק שוויוני בנויה על ניכור של האדם מעצמו ומזולתו; התביעה לצדקה בנויה על סולידריות בין אדם לזולתו. הסולידריות הקיימת ברמות שונות של מעגלי קרבה מקלה על אדם להסכים למיסוי שנועד להיטיב עם הזולת. קשה לאדם להשלים מבחינה נפשית עם מיסוי כבד כאשר אין לו הזדהות עם החברה הסובבת אותו ואין לו שיג ושיח עם שאר האזרחים. ככל שהזדהותו עם אזרחי המדינה גדולה יותר הוא נכון יותר לתת משלו למען רווחתם. לכן, דווקא רעיון

המד'ינה הליברלית, שאין בה סולידריות לאומית וש'אזרחיה נתפסים כפרטים אוטונומיים בעלי זהויות נבדלות שאינם מוצאים מכנה משותף עם זולתם, מקשה על התביעה לשווי'ון ומחייב את החלתו באמצעות מחיקת זהויות.

החלה ישירה של הצו האוניברסלי השווי'וני על מערכות חיים קיימות יכולה להביא לריסוק היבטי העומק של היחסים האישיים ושל הסולידריות הקיימים בהם. התביעה המוחלטת מובילה לפעמים לריסוק אלים של ממדים בעלי ערך בחברה בשם תביעה מוחלטת. כנגד תפיסה זו מלמד הרעיון של צ'לם אלוהים שיש להתקדם באופן הדרגתי. שאיפות מוחלטות יכולות להיות תמיד יסוד אידיאלי מכוון, אבל אין להחילן על המציאות ללא התחשבות בהסדרים הקיימים ובמצב האנושי הממשי. במקום למחוק את הסולידריות יש לפעול להרחבתה למעגלים נוספים.

גישה שמרנית מעין זו מופיעה אצל אדמונד ברק ויש לה ביטוי גם במחשבתו של פרידריך האייק. טענתם היסודית היא שמוסדות חברתיים מסורתיים צופנים בחובם ידע רב שאינו ברור לנו דיו. לכן מאפשרת החירות בהזדמנויות שונות לחדש ולהתפתח על גבי נתונים לא בהירים אלו, המזדמנים באקראיות. קשה לקבוע מראש מה הוא הצירוף הנכון של כישורים שיפרוץ את האופק הקיים על גבי הנתונים המזדמנים. הרציונליזם האוניברסלי, המנסה להכפיף הכול לתבונה, מונע בכך את התפתחותה באופנים לא צפויים כיוון שאינו מביא בחשבון את המסד שעליו הדברים בנויים.⁵⁶ מקומה של התבונה הוא בקביעת גבולות תוך שימורו של הלא־מבוקר והלא־רציונלי, שהם הסביבה היחידה שבה יכולה התבונה לפרוח. יש לדמות זאת לרופא הפועל בשיתוף פעולה עם הגוף החי ולא נגד כוחותיו. התבונה צריכה לנסות להשביח את המערכת החברתית הנתונה ולא לפעול נגדה.⁵⁷

56 ראו למשל ברק, מחשבות, עמ' 68, 95, 102-103, 164-165; האייק, חירות, עמ' 32-40.

57 האייק, חירות, עמ' 70-71.

פרק תשיעי

צלם אלוהים ועבדות

—

"עֲבֹדָה נְאֻמָּה קְמוֹה"

(דברים ה, יג)

החירות כאוטונומיה היא הביטוי היסודי ביותר של כבוד האדם לפי קאנט. שוויון החירויות מגדיר את הזכות היסודית של האדם לפי קאנט, והוא עקרון הצדק הראשון לפי רולס. העבדות מנוגדת לכבוד האדם בכך שעבד נתפס כאמצעי בלבד ונמכר כאובייקט ובכך עומד בסתירה לצו הקטגורי ומשמש שלילה בוטה ביותר של החירות ושל השוויון.

גם בתפיסתו הפוליטית של קאנט, המעניקה חירות לכל אדם לקבוע את אושרו בעצמו, אין אדם רשאי להפוך עצמו עבד לזולתו: "שום פעולה חוקית (שנקט הוא או אדם אחר) אינה יכולה ליטול ממנו את היותו הבעלים של עצמו ולהידרדר

למעמד של בהמת בית".¹ אדם אינו רשאי לכבול את עצמו בהתחייבות העומדת בסתירה לכבודו האנושי. כבוד האדם מונע ממנו להתקשר ביחס של עבדות אף אם הוא חושב שהדבר הוא לטובתו.²

גם ג'ון סטיוארט מיל שלל את חירותו של אדם למכור עצמו לעבד. אף שהתנגד לכל תפיסה פטרנליסטית המתערבת בחירות הפרט סבר שהחוק צריך לשלול מכירה עצמית לעבדות. טיעונו המרכזי עומד על הסתירה שיש במעשה זה: "אי אפשר שיתחייב מעקרון החופש שאדם יהיה בן-חורין לא להיות בן-חורין".³ החירות אינה מאפשרת לאדם לאבד את חירותו.

התורה וחז"ל התירו כאמור את העבדות, כפי הנוהג שרווח בכל העולם בעת ההיא. עם זאת, ברור מחוקי העבדות בתורה שהיא צמצמה את העבדות בדרכים שונות הרבה מעבר לנוהג שהיה מקובל בעולם העתיק. להלן אצביע על כך שצמצומים אלו נבעו בין השאר מתפיסת האדם כצלם אלוהים ומכך שהחירות היא מאפיין מהותי שלו. גם בתחום זה משתקף רעיון המעגלים המתרחבים. בתחילה הוטלו מגבלות רבות על הקונה עבד עברי, אבל מעגל זה התרחב לדיני עבד כנעני.

נראה שהיתר העבדות בתורה נבע בראש ובראשונה מהמציאות הכלכלית שחייבה את העבדות כדי לאפשר את החיים. תפיסתו הדאוונטולוגית של קאנט אינה מאפשרת לראות באילוצי חיים אלו הצדקה לביטול האוטונומיה, אבל ייתכן שאפשר להצדיק בנסיבות חיים מסוימות את העבדות במשנתו התועלתנית של מיל.⁴ כאמור לעיל, צלם אלוהים מאפשר הטלת חובות דאוונטולגיים לצד גישה תועלתנית. יתר על כן, האוטונומיה אינה נתפסת במקורות היהודיים כערך מוחלט, ולכן היא מאפשרת גישה תועלתנית הממקסמת את הטוב. בכל אופן,

1 קאנט, נאורות, עמ' 102.

2 ראו וינריב, שוויון, עמ' 38-40, הדן בשאלה אם עקרון "הבעלות העצמית" שולל את העבדות או מאפשרה. קאנט סבר שעיקרון זה מתייחס לאדם כאל אמצעי ועומד בסתירה לצו הקטגורי, אבל וינריב סבור שעיקרון זה משקף את רעיון האדם כתכלית.

3 מיל, החירות, עמ' 123.

4 רולס, תיאוריה של צדק, עמ' 248, טוען שעבדות יכולה להיות נסבלת אם יש בה שיפור המצב הקודם, כמו למשל שינוי דינם של שבויי מלחמה ממוות לעבדות. בכך הוא מודה שהחיים יסודיים יותר מאשר החירות.

מגמת התורה לצמצם את העבודות הביאה לביטולה המוחלט אצל בעלי הלכה בדורות האחרונים. ברגע שהוסרו מגבלות כלכליות והחלו לפרוח רעיונות של חירות ברור היה לחכמי הדורות האחרונים שיש לממש את גרעין החירות שנזרע בתורה ושהגיעה העת לביטול העבודות.

בדברים הבאים אתאר כיצד פעל הרעיון של צלם אלוהים גם הוא לצמצום העבודות במקרא ובמקורות חז"ל עד כדי ביטולה המוחלט בקרב הפוסקים בעת החדשה.

שבת ועבודות

סיפור הבריאה בבראשית (א, א – ב, ג)⁵ מעוצב

בתבנית אחת הכוללת שבועה ימים. עיצוב זה

חותר לכך שהבריאה תסתיים ביום השביעי, כדי לקבוע את השבת כחתימתה. ביסוס לכך יש לראות בעובדה שאף שבתהליך הבריאה מוזכרים עשרה דברים, הם נבראו בשמונה מאמרות ונדחסו לתוך שישה ימים של עשייה.⁶ נראה אפוא שהכתובים חותרים לכך שמעשי הבריאה של האל יסתיימו ביום השביעי. השבוע הוא אפוא מערכת שלמה הכוללת את ששת ימי המלאכה ואת יום המנוחה השביעי כחלק ממנה. מערכת זו הוענקה לאנושות כולה כתבנית אחת אשר בה יש ימי עבודה ויום מנוחה, וניכר שסיפור הבריאה חותר ליום השביעי כסיומה של הבריאה.⁷

אף שהיום השביעי אינו מכונה במפורש בתואר "שבת" בפרשייה זו (בראשית ב, א-ג), השבת נרמזת בה בדרכים שונות. הפועל "שבת" מוזכר בפרשייה פעמיים, ונראה שהוא רומז ליום השבת.⁸ הברכה והקדושה של השבת מופיעות רק כאן ובדיבר של השבת בעשרת הדיברות (שמות כ, יא), ולכן נראה שהן מכוונות כלפי האדם. השימוש במונח "מלאכה" כדי לתאר את פעולת האל בבריאה רומז ודאי

5 למעשה, סיפור זה מסתיים באמצע פסוק ד של פרק ב. ראו ברויאר, בראשית, עמ' 60-63.

6 שם, עמ' 73.

7 וסטרמן, בראשית, עמ' 171; אמית, השבת, עמ' 17. בניגוד לעמדתו של זליגמן, יסודות, עמ' 37, הסבור שסיפור הבריאה לא נועד לכתחילה להסביר את קדושת השבת.

8 קאסטו, בראשית, עמ' 39.

למלאכת האדם, שהרי בכל פרשיית הבריאה לא יוחס לו מונח זה קודם לכן. לכן נראה שמנוחת האל מ"מלאכתו" ביום השביעי וקדושת השבת מכוונות כלפי האנושות העתידית.⁹

סיום הבריאה במנוחת האל ביום השביעי רומז גם הוא לצלם אלוהים שבאדם. כשם שהאל שבת מכל מלאכתו ביום השביעי כך על האדם שנברא בצלמו לשבות ממלאכה ביום זה. כיוון שהשבת היא חלק מבריאת העולם וקדמה ליצירת עם ישראל יש להבין את צלם אלוהים שבאדם בצורה אוניברסלית. ייתכן שההימנעות המכוונת מאזכור יום השבת במפורש נובעת גם היא ממניעים אוניברסליים.¹⁰ לכן, השבת מבחינה זו אינה מטרימה רק את היחס לעם ישראל אלא מאפשרת יחס בין האל לבין כל בני האדם.¹¹ ההבדל בין ישראל לעמים בעניין זה הוא שאצל אומות העולם אין דברי האל מופיעים כמצווה חקוקה אלא כהנחיה כללית.¹²

גם בציווי על השבת המופנה לעם ישראל בעשרת הדיברות יש ממד אוניברסלי הנובע ממעשה הבריאה של האל. המנוחה מעול המלאכה ביום השבת מתייחסת גם לגרים שאינם מישראל, אבל במעגל הראשון נמצאים כל בני הבית, העבד והאמה, ואפילו הבהמה:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ.
שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכְתְּךָ, וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה.
אַל תֵּיָד.
לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה, אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ, עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהֵמָתְךָ
וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ.
כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל
אֲשֶׁר בָּם, וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי,
עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ (שמות כ, ח-יא).

9 וסטרמן, בראשית, עמ' 169-171.

10 אמית, השבת, עמ' 25.

11 קאסוטו, בראשית, עמ' 40.

12 ראו אמית, כבוד, עמ' 19-22. לכן אפשר לדעתה להביא דוגמאות מהתייחסויות לעם ישראל ולהחילן על האנושות כולה.

ישנה אי־בהירות בכתוב זה בנוגע לנימוק המשחרר את כולם מעול המלאכה בשבת, ואפשר להבינו בשני אופנים:

(א) אפשר להבין שאיסור המלאכה נובע באופן ישיר מפועלו של האל, או ליתר דיוק, ממנוחתו. כיוון שהאל נח ביום השביעי, על האדם באשר הוא צלם אלוהים להידרמות אליו ולנוח גם הוא בו. ציווי זה כולל את הגר, את האמה ואת העבד, כיוון שגם הם נבראו בצלם האל. את מנוחת הבהמה יש להבין, לפי תפיסה זו, כחלק ממנוחת האדם. דהיינו, על הבהמה לנוח כדי שכל העמלים אתה ינוחו גם הם.

(ב) אפשר להבין שאיסור המלאכה בשבת נובע מכך שיום השבת התקדש והתברך על ידי ה'. כיוון שיום זה מקודש ומבורך אין לעשות בו מלאכה. נימוק זה תולה את איסור עשיית המלאכה בקדושת היום, ויש בו כדי להסביר מדוע נכללה גם הבהמה במנוחת השבת. המרחב המקודש של השבת אוסר מלאכה על הכול.

בהמשך אראה כיצד פעלו שני הנימוקים למנוחת השבת בדרכים שונות להרחבת חירותו של האדם, ובאופן ממוקד יותר, על עיצוב דיני העבדות בתורה.

השבת מוזכרת במקורות שונים מן המזרח הקדום, אבל שם היא מציינת ימים של חוסר מזל הנקבעים על ידי החוקיות הטבעית המשתקפת במחזוריות השמיים, וקשורה בפולחן הירח.¹³ במקרא, לעומת זאת, השבת היא יום מנוחה שאינו קשור כלל למערכות השמיים אלא למנוחת האל עצמו. בכך מתעלה יום השבת מעל למחזוריות השמימית ומעל לחוקיות האסטרונומית וקיים בזיקה לאל בלבד. האל מברך ומקדש את השבת ללא תוכן מוגדר כיוון שקדושתה נמצאת מעבר לחוקיות הטבעית והמוגדרת. נוסף על כך, השבת המקראית איננה יום של עינוי נפש וחוסר מזל כפי שהיא מוכרת במקורות המסופוטמיים אלא היא יום מנוחה וברכה.

13 אצל הבבלים והאשורים נקרא יום מילוי הירח שבת (שַׁבַּת או שַׁפָּת), והוא התקיים פעם אחת בחודש בלבד. היה זה יום צום שציין חוסר מזל, ולכן נמנעו אנשים מפעילות ביום זה. כך ציינו גם הימים ז', י"ד, כ"א וכ"ח לחודש מופעים שונים של הירח ונקבעו כימים חסרי מזל שאין לעשות בהם פעולות חשובות. קאסטור, בראשית, עמ' 41-43; אופנהיימר, שבת, עמ' 33.

מאפיינים אלו של השבת רומזים לעיגון חירותו של האדם בחירותו של האל הנמצא מעבר לחוקי הטבע ומכוונים לשחרור האדם מעול עמלו היומיומי בהיותו צלם אלוהים.¹⁴ מנוחת האל ביום השביעי יצרה מרחב של זמן מקודש ששחרר את כולם מעול העמל היומיומי הרובץ עליהם. מבחינה זו, יום השבת הוא יום של חירות ושל שוויון. אי בזמן, החורג מהסדרים הלא צודקים של המציאות בששת ימי העמל. אי בזמן אשר בו מתבטא השוויון האנושי של בני האדם בהיותם צלם אלוהים, באמצעות חירותם. שוויון חירויות זה אינו מתגלה בכל ימות השבוע, עקב אילוצי המציאות. ביום השבת מתגלה ערכו האמיתי של האדם.¹⁵

אביא את דברי איוב כאילוסטרציה למתח בין שוויון לחירות. אחרי שחרב עליו עולמו מתאר איוב את חוסר הצדק בעולם הזה ובעקבות כך את רצונו למות כדי לברוח ממנו. בעקבות מות בניו ובנותיו ואובדן כל רכושו, כשהוא מוכה שחין מכף רגלו עד קודקודו, הוא מקלל את יום הולדתו ומעדיף את מותו על חייו. בדבריו הוא מתאר את עדיפותו של השאול, מקום מנוחתם של המתים, על פני חייו המיוסרים בעולם הזה:

כִּי עָתָה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוּט,	יִשְׁנֶתִי אֲזַיְנוּחַ לִי.
עִם מְלָכִים וְיַעֲצִי אֲרִץ	הַבְּנִים חֲרָבוֹת לָמוֹ.
אוֹ עִם שָׂרִים זָהָב לָהֶם	הַמְּמַלְאִים בְּתֵיהֶם כֶּסֶף.

[...]

14 קאסטו, בראשית, עמ' 43; אופנהיימר, שבת, עמ' 34; קאט, ראשית חוכמה, עמ' 32. וסטמן, בראשית, עמ' 158, ראה בצלם אלוהים ביטוי לאפשרות כינון היחסים הדיאלוגיים בין האדם לבין האל וראה בקדושת השבת המסיימת את תיאור הבריאה רמז מטרים ליחס זה. לדעתו, כוונת הקביעה שהאדם נברא בצלם אלוהים היא להבהיר שייחכן יחס דיאלוגי בין האל הבורא לאדם הנברא, ויחס זה נרמז לראשונה בשבת החותמת את הבריאה. אבל גם ללא תפיסה ייחודית זו אפשר להבין את השביטה ממלאכה ביום השביעי כביטוי לצלם האלוהים שבאדם.

15 ראו גולדברג, כבוד. טענה מרכזית שלו היא שבחברות לא שוויוניות, השוויון והבלטת מקומו של היחיד בולטים בהקשר הטקסי המדגיש את האדם באשר הוא אדם. כאשר חוזרים לחיים ה"נורמליים" חוזרים גם האנשים למעמדם ההיררכי הקודם, וכבודם ניתן להם על פי שיוכם החברתי. היחס בין הזמן הטקסי לחיים השגרתיים יכול להוביל להחדרה מדודה של השוויון לתוך החברה.

<p>וְשֵׁם יְנוּחוּ יִגְיַעֵי כַח. לֹא שָׁמְעוּ קוֹל נִגְשׁ. וְעָבַד חֶפְשִׁי מֵאֲדָנָיו (איוב ג, יג-יט).</p>	<p>שֵׁם רְשָׁעִים תְּדָלוּ רִגְזוּ יַחַד אֲסִירִים שְׁאָנְנוּ, קָטָן וְגָדוֹל שֵׁם הוּא</p>
--	---

השאול מתואר כמקום אידיאלי אשר בו מנוחה ושלווה לכול ללא הבדלי מעמדות ויש בו שוויון מוחלט. אין הבדל בין מלך לנתין, בין עשיר לעני, בין רשע לצדיק, בין אסיר לנוגש, בין קטן לגדול ובין עבד לאדון. שוויון זה נובע מכך שכל אחת מרוחות הרפאים שבשואל איבדה את ייחודיותה ואת כוחות חייה המיוחדים עם מותה. המוות שאב את כוחות החיים של בני האדם, ועימם את השונות האנושית על כל גווניה. שונות זו יצרה את הבדלי המעמדות, את הדיכוי ואת אי-השוויון. השוויון בשואל מושג בכך שכולם הופכים להיות צל חיוור של חיהם הקודמים ולכן אין ביניהם כל הבדל. כביכול הועברו כולם אל מאחורי מסך הבערות של רולס ובכך נותקו מלשד חיהם העשירים.¹⁶

מצד אחד אפשר לראות בכך ביקורת על רעיון השוויון המושג במחיר שיטוח כוחות החיים האישיים של כל אחד; מצד שני, כוחות החיים הפרטיים של כל אדם מביאים למלחמה מתמדת בין אנשים, לשליטת מעמדות ולחוסר צדק. ייסורי חייו של איוב והסבל הרב שלו מביאים אותו למסקנה "רולסיאנית" שנטרול כוחות החיים עדיף על פני ייסורי העולם הזה.

16 ביקורת בוטה יותר, המציגה את השוויון כקריקטורה, משתקפת במדרש על תפיסת השוויון של אנשי סדום. לפי המדרש, לכל האורחים שהגיעו לסדום ניתנה מיטה באורך קבוע. אם האורח היה גבוה מאורך המיטה קצצו אותו, ואם היה קצר יותר מתחו אותו (בבלי, סנהדרין קט ע"ב). המדרש מייצג תפיסה המתנגדת לשוויון מכני המבטל את ייחודיותם האנושית של בני האדם ומעדיף את הגיוון ואח השונות, התורמים למציאות. אנטוני פלו מציג שלושה סוגי שוויון: שוויון ערך, שוויון הדדמנויות ושוויון תוצאות או תכליות. הוא סבור שהשוויון הראשון אינו סותר את החירות, אבל השוויון השני והשלישי כן. את השוויון השלישי הוא מגדיר כמיטת סדום. לדעתו, "קשה למצוא משפט עקרוני לפיו נחרץ דינם של הבדלים אנושיים אפשריים להיחשב כשוויוניים או כבלתי שוויוניים, או אפילו משפט עקרוני שיסביר מדוע אי-שוויון נתפס כרע" (פלו, סדום, עמ' 89). הרב משה אביגדור עמיאל ראה גם הוא במדרש זה ביטוי להתנגדות של היהדות לסדר העומד בניגוד לחירות של הפרט (עמיאל, הצדק, עמ' 45).

דומני שרבי יהודה הלוי הציע תיקון לרעיונו של איוב. הוא שיבץ באחד מפיוטי השבת שלו חלק מדברי איוב שהוזכרו לעיל:

יום שַׁבְּתוֹן אֵין לְשַׁכַּח,
זְכְרוּ כְּרִיחַ הַנְּיָחָח,
יוֹנָה מְצַאָה בּוֹ מְנוּחַ
וְשֵׁם יְנוּחוֹ יִגְיַעֵי כַח.¹⁷

השימוש בכיטוי "ושם ינוחו יגיעי כח" בנוגע למרגוע ולמנוחה ביום השבת משמש היפוך לדברי איוב. השבת, אשר שבה עבד חופשי מאדונו וכל בני האדם שווים, מציינת את התממשותו של העולם הבא האידיאלי כבר בעולם הזה. אבל בניגוד לשאול, אשר בו ניטלים מן האדם כוחות החיים שלו, בשבת לא מתבטלים כוחות אלו, אלא רק היחסים הגרועים שיש בהם שעבוד, שליטה וניצול.

רעיון השבת מציג תנועה מתמדת בין ימות החול ליום השבת, וייתכן שדרוקא תנועה זו משקפת את המצב הראוי. מצד אחד ישנו יום של שוויון בין כל בני האדם והוא יום המנוחה, ומצד שני, שאר ימי השבוע הסואנים משקפים את כוחות החיים של בני האדם על כל צבעוניותם וכוחניותם. המתח בין החירות לשוויון נפתר באמצעות תנועה מתמדת ביניהם, עם העדפה כמותית של כוחות החיים הסואנים על פני השוויון הנינוח.

רעיון השבת הוא הבסיס לפיתוחה של שנת היובל,¹⁸ ותנועה זו משתקפת גם ביחס בינה לבין השנים שקדמו לה. לאחר ארבעים ותשע שנות כלכלה סואנות מגיעה שנת היובל, אשר בה יש להשיב את כולם לנקודת הראשית. שנת היובל מחזירה לכולם את עצמאותם ואת אמצעי הייצור שלהם ומאפשרת פתיחת דף חדש. אחריה מתחילים שוב חי הכלכלה הסואנים למשך ארבעים ותשע שנים נוספות. אומנם בשנים סואנות אלו מוענקת רשת ביטחון כמוזכר לעיל, אבל מרחב החופש גדול יותר. רעיון אידיאלי זה אינו יכול להתיישם במלואו, אבל

17 ירדן, שירי הקודש, כרך ג, עמ' 645.

18 בויקרא פרק כה, היובל נקבע לאחר ספירת "שְׁבַע שָׁבָתוֹת שָׁנִים, שְׁבַע שָׁנִים שְׁבַע פְּעָמִים" (פסוק ח), דהיינו לאחר שבע שנות שמיטה, הקרויות במכוון "שבת" ולא שמיטה.

הוא מתווה קו חשיבה שיש בו מתח בין מרחב תחרותי אי-שוויוני לנקודות זמן שוויוניות, שאיננו מוחק את הזהויות הפרטיות.

רצוני לטעון שתפיסת האדם כצלם אלוהים מחד גיסא וקביעת השבת כזמן מקודש המופקע מן החוקיות הטבעית מאידך גיסא הן שעמדו בבסיס הגבלת העבדות במקרא והן שהובילו לתפיסה הרואה בביטול העבדות את תכלית חוקים אלו.

עַבְדֵי עֲבָדִים

דיני עבד עברי מופיעים בשלושה מקומות

בתורה (שמות כא, ב-ו; ויקרא כה, לט-מו;

דברים טו, יב-יח), ורבו הדיונים בין פרשני המקרא וחוקריו בנוגע ליחס ביניהם.¹⁹ הצד השווה שבכל המקורות הוא שזמנו של עבד עברי מוקצב, והוא יוצא לחירות לאחר פרק זמן מוגדר. בעצם קביעה זו חולל המקרא מהפכה בדיני עבדות בהשוואה לחוקי המזרח הקדום. בעולם העתיק, עבד היה רכושו של האדון ונמכר למשך כל ימי חייו (עבד עולם). אף שבחוקי המזרח הקדום היו מקרים שבהם עבדים יצאו לחירות,²⁰ אין בהם קביעה גורפת הקובעת זמן קצוב לכל העבדים כפי שהתורה עשתה.

אפשר לחלק את שלושת המקורות בתורה לשתי קבוצות על פי זמן השחרור שנקבע לעבד, ספר ויקרא מצד אחד וספרי שמות ודברים מצד שני. ספר ויקרא קובע את שחרור העבד בשנת היובל – שנה מחזורית קבועה כל חמישים שנה. לעומת זאת, ספרי שמות ודברים קובעים את שחרורו בשנה השביעית לאחר שש שנות עבודה הנמדדות מתחילת העבדות של כל עבד. הבדל נוסף ניכר על פי חלוקה זו: בספרי שמות ודברים בלבד מופיע דין רציעת אוזנו של העבד, המאפשר לו להישאר אצל אדונו ולהפוך לעבד עולם, ואילו בספר ויקרא לא מופיע דין זה, ואפשרות הישארותו של העבד לאחר היובל אינה מוזכרת. הטבלה להלן מסכמת הבדלים אלו:

19 יפת, עבדים, דנה ביחס הכרונולוגי בין החוקים בעיקר בשאלת היחס בין ויקרא לדברים. ראו גם לוי-פלדבלום, עבד עברי.

20 ראו "עבד, עבדות", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, טורים 8-10.

שמות ודברים	ויקרא
זמן הקצבת העבדות	יציאה קולקטיבית ביובל
עבד עולם	אינו יכול להפוך לעבד עולם

נראה שבבסיס הבדלים אלו עומדות תפיסות שונות בנוגע לעבדות.²¹ בהמשך אטען שספרי שמות ודברים מצמצמים את דיני העבדות בגלל תפיסת האדם כצלם אלוהים, ואילו ספר ויקרא מצמצם את דין העבד בגלל תפיסת האדם כעבד ה'.

בשמות ודברים הוקצבה העבדות לשש שנים, אבל לא נשללה אפשרות הפיכתו של אדם מישראל²² לעבד עולם. על פי פשוטו של מקרא, אם העבד רוצה להישאר בבית אדונו לאחר שש שנים הוא נרצע ונותר עבד כל ימי חייו.²³ אומנם עבדות זו נקבעת רק משסירב העבד לצאת לחופשי בשנה השביעית, אבל בניגוד לספר ויקרא אין אפשרות זו נשללת ממנו. מהי אפוא הסיבה העולה מן הכתובים להבדלים בדיני העבד בין הספרים שמות ודברים לספר ויקרא?

הנימוק ליציאת העבד בשנה השביעית אינו מפורש בכתובים, אבל התבנית המספרית מצביעה על כך שרעיון השבת הוא העומד ברקע שחרורו. בבסיס הקביעה שעל העבד לעבוד שש שנים ובשנה השביעית לצאת לחופשי מהדהדת תבנית השבת: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂיתָ כָּל מְלֶאכֶתְךָ, וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַה'

21 בהסבר הבדלים אלו אני צועד בעקבות מו"ר הרב מרדכי ברויאר, שהמיר את תורת התעודות של ביקורת המקרא ב"שיטת הבחינות". ראו ברויאר, סכנות וסיכויים.

22 חז"ל פירשו ש"עברי" המצוין בפרשיות אלו משמעו אדם מישראל, אבל ראב"ב בפירושו הארוך לשמות כא, ב ציין את דעת הקראים שחלקו על כך. ראו גרינברג, עברים. גרינברג הבחין בין ח'ברו לבין עברים. המונח הראשון מציין לדעתו מעמד חברתי, והשני, השתייכות אתנית. ראו גם לוי-פלדבלום, עבד עברי, עמ' 348-353. הרב יואל בן נון סבור שהמונח "עברי" שימש בתחילה לציין מעמד חברתי נחות, אבל בשלב מסוים קיבל תפנית ויוחס לישראל במשמעות לאומית. הוא מצביע על כך שהכינוי "עברי" מוצמד לאדם מישראל דווקא בהקשרי עבדות, פליטות או דיכוי לאומי. ראו בן נון, העברים.

23 רשב"ם, שמות כא, ו, ד"ה "לעולם". בניגוד לרש"י שם. ההתאמה בין "לעולם" לבין "היובל" היא תוצר של מדרש ההלכה. ראו לקמן.

אֱלֹהֶיךָ. לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה" (שמות כ, ט-י). נראה שתבנית זו הועברה מן הימים אל השנים. כשם שעל האדם להפסיק את עבודתו ביום השביעי לאחר שישה ימי עבודה כך על העבד להפסיק את עבודתו בשנה השביעית לאחר שש שנות עבודתו. מתוך בסיס משותף זה פונות הפרשיות בשמות ובדברים לנמענים שונים: בעוד הפרשייה בשמות קובעת שעל העבד לצאת מעבודתו בשנה השביעית ("וּבְשָׁבַעַת יֵצֵא לְחַפְּשֵׁי חֲנָם" [שמות כא, ב]), הפרשייה בדברים תובעת מן האדון לשלח את עבדו בשנה זו ("וּבְשָׁנָה הַשְּׁבִיעִית תִּשְׁלַחְנֻהוּ חֶפְשִׁי מֵעִמָּךְ" [דברים טו, יב]).²⁴

ההבדל בין הספרים שמות ודברים בנוגע לנמענים מעוגן גם הוא בהבדל בין נימוקי מצוות השבת בשני הספרים. בספר שמות, הציווי לשבות ביום השביעי מנומק בבריאת העולם: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם, וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות כ, יא). כשם שהאל נח ביום השביעי כך על האדם לנוח ממלאכתו ביום השביעי. ההידמות לאל תובעת מן האדם, כולל העבד והאמה, לנוח ביום השבת (שמות כ, ט). לכן, במקביל לימים, עבד עברי חייב לצאת לחירות בשנה השביעית בגלל היותו צלם אלוהים.

נראה שנטל העבודה הרובץ על האדם בחיי המעשה אינו מאפשר לו לגלות את צלם אלוהים שבו. בששת ימי המעשה יש ממד של עבודת גם בחיי בן החורין. עבודת המונעת ממנו לבטא את ערכו האנושי. המנוחה ביום השבת נועדה לשחררו מנטל זה ולהסיר מעליו את המונעים ממנו לבטא את אנושיותו האלוהית. גם העבד נברא בצלם אלוהים, ולכן גם עליו לנוח ביום השביעי כדי לבטא ערך זה בחייו. אין בין עבד לבן חורין אלא מידת העבודת המוטלת עליהם, ולכן על שניהם לשבות ביום השבת. באופן דומה מוטלת על עבד עברי החובה לצאת בשנה השביעית לחירות.

לעומת זאת, בספר דברים הציווי לנוח ביום השבת מנומק ביציאת מצרים. ספר דברים פונה אל האדון ומצווה עליו לנוח מכל מלאכתו ביום השבת למען ינוחו עבדו ואמתו כמוהו (דברים ה, יד). נראה שהשבת בספר דברים מכוונת בראש

24 השורש יצ"א מופיע בפרשייה בספר שמות ארבע פעמים, והשורש של"ח מופיע בפרשייה בספר דברים ארבע פעמים. ראו ברויאר, סכנות וסיכויים, עמ' 163-164.

ובראשונה כלפי מנוחת העבדים. על הארון, על בני ביתו ועל בהמותיו לשבות ממלאכה כדי שהעבדים ינחו. תכלית השביתה של כל משק הבית היא מנוחת העבד. ההנחה הסמויה היא שמנוחת הארון תאפשר את מנוחת העבד. יש לשים לב לכך שבציווי זה מסתרת רמיזה שווי'ונית. מנוחת העבד מושווית למנוחת הארון באמצעות המילה "כמוך", המזכירה את הציווי השווי'וני "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח).²⁵ כביכול, במשך יום אחד בשבוע חייב הארון לממש את השווי'ון היסודי בינו לבין עבדו.

מנוחת העבד מעוגנת ביציאת מצרים: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה, עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (דברים ה, טו). כשם שה' הוציא את ישראל מעבדות מצרים כך על הארון להידמות לו ולשחרר את עבדו מעמלו במשך יום בשבוע. יציאת מצרים איננה ביטוי לשחרור לאומי בלבד אלא יש בה ביטוי לשחרור מן העבדות בכלל. ה' שחרר עבדים לחירות, ועל הארון להידמות לו ולשחרר את עבדו לפחות יום בשבוע.

מתוך אותה תפיסה גם בדין העבדות בספר דברים הפנייה היא אל הארון, והוא נתבע לשלח את עבדו לחופשי בשנה השביעית (דברים טו, יב). גם כאן יסוד הציוויים הוא ברעיון ההידמות לאל, אלא שהידמות זו מוטלת על הארון ומעוגנת ביציאת מצרים: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ, עַל כֵּן אֲנִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם" (שם, טו). כשם שה' הוציא את הארון ממצרים כך עליו לשלח את עבדו בשנה השביעית.

יתר על כן, מצוות ההענקה, שנוספה בספר דברים, המחייבת את הארון להעניק לעבד מרכושו בזמן היציאה לחירות (שם, יד), מוסברת היטב על רקע יציאת מצרים. כשם שה' הוציא את ישראל ממצרים ברכוש גדול (בראשית טו, יד) כך על הארון להעניק לעבדו רכוש כאשר הוא משלחו לחופשי.²⁶ נראה שהענקה זו

25 כהן, דח החבונה, עמ' 193. לעיל דנחי בקשר בין הציווי "ואהבת לרעך כמוך" לצ'לם אלוהים שבאדם.

26 דברים טו, יג-יד. הביטוי "חפשי" חוזר בפרשייה זו שלוש פעמים ומציין שחרור מעריצות חברתית. ראו שפירא, דמוקרטיה, עמ' 63-64.

נועדה לצייד את העבד המשתחרר באמצעי מחיה שיאפשרו את עצמאותו ולא יאלצוהו לשוב ולמכור עצמו לעבדות או להעדיף את ההישארות בבית אדונו.²⁷

כאמור, גם בספר שמות וגם בספר דברים מופיעה האפשרות שהעבד לא יצא בשנה השביעית ויחליט להישאר אצל אדונו. במקרה זה, האדון רוצע את אוזן עבדו, והעבד הופך להיות עבד עולם. עם זאת, נראה שיש להבחין בעניין זה בין שמות לדברים. בספר שמות העבד נמכר מראש לעבדות עולם, אלא ששנת השבע היא חלון הזדמנויות המאפשר לו לצאת. אם החליט העבד לא לנצל אפשרות זו, מכירתו הראשונית ממשיכה, והוא נשאר עבד עולם. לעומת זאת, בספר דברים העבד נמכר מראש לשש שנות עבודה בלבד כשכיר ("מִשְׁנֵה שָׂכָר שָׂכִיר" [דברים טו, יח]).²⁸ אם הוא אינו רוצה לסיים את שנות שכירותו הוא הופך עבד עולם באמצעות הרציעה.²⁹

ספר ויקרא, לעומת זאת, אינו מאפשר לאדם מישראל להיות עבד עולם בשום מקרה. נימוקו עימו: "כִּי עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנְהֶם עֶבֶד" (ויקרא כה, מב).³⁰ רוצה לומר, כיוון שבני ישראל הם עבדי האל הם אינם יכולים להיות עבדי מישהו אחר. בהוצאת בני ישראל מעבדות מצרים לקח אותם ה' לו לעבדים, ולכן הם אינם יכולים להיות קניינו של מישהו אחר. העבדות לאל מפקיעה את אפשרות העבדות לאדם. ואכן, בפרשייה זו, אדם מישראל אינו נקרא "עבד" בשום הקשר; הוא מכונה "אחיק" (שם, לט) בלבד.³¹

27 ראו גם פורת, יובל, עמ' 95-96. על הלימוד ממצוות הענקה של עבד עברי לחובת פיצויי פיטורין לפועל ראו ברנדס, עבד עברי, עמ' 150-151.

28 ראו לינדנברגר, מִשְׁנֵה. לינדנברגר חוזר למשמעות הקלטיה של המונח "משנה", במובן "כפול": כיוון ששכיר נשכר בדרך כלל לשלוש שנים, עבד נשכר לשש.

29 הדבר מדויק גם מכך שבספר שמות הוא נקרא "עבד" כבר בראשית הפרשה, ואילו בספר דברים ננקטת תחילה הלשון "אחיק", ורק אחרי הרציעה הוא נקרא "עבד". הרב ברויאר לא הבחין בין שמות לדברים בעניין זה.

30 ובהדגשה נוספת בהמשך: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כה, נה).

31 ראו שפירא, דמוקרטיה, עמ' 59-60. הוא מצביע על כך ש"אחיק" משמש מילה מנחה וכן על כך שאין בחוקי המזרח הקדום מקבילה לשימוש בביטוי זה בנוגע לעבד.

אין להבין את היציאה לחירות בשנת היובל כשחרור מעבדות, כיוון שמלכתחילה לא הייתה מכירה לעבדות. משמעות המכירה מראש לפרק זמן קצוב היא שאין הנמכר עבד אלא "שכיר" (שם, מ) לזמן. לא האדם נמכר, אלא הוא מוכר את כוח עבודתו לפרק זמן מוגבל. כיוון שאינו עבד אסור לעבוד בו עבודת עבד (שם, לט) ואין לרדות בו בפרך (שם, מג). בניגוד לעבודת הפרך שהוטלה על עם ישראל במצרים בהיותה בית עבדים, ה' המוציא את בני ישראל ממצרים אינו מאפשר את שעבודם בפרך שוב.³²

כאמור למעלה, בחטיבת הפרשיות העוסקת ביובל, גם עם ישראל וגם ארץ ארץ ישראל שייכים לאל ("כִּי לִי כְּנִי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים" [שם, נה]; "כִּי לִי הָאָרֶץ" [שם, כג]). כשם שהארץ אינה נמכרת, אלא רק תבואתה (שם, טז), כך אדם מישראל אינו ניתן למכירה אלא רק כוח עבודתו. היציאה ביובל מבטאת את התפיסה שלא הייתה עבדות מעולם.

שנת היובל מתחדשת כל חמישים שנה, וברגע שהיא מגיעה יוצאים כל העבדים העברים מעבודתם ללא תלות במשך הזמן שעבדו. מדובר ביציאה קולקטיבית של כל העבדים מישראל, הנגזרת משייכותם לאל. שנה זו, למרות נדירותה, מבטאת את מעמד האמיתי של בני ישראל כבני חורין. במשך ארבעים ותשע שנים של התנהלות כלכלית חירותו של האדם אינה ניכרת לעין עקב כוחות השוק וצורכי הכלכלה, אבל בשנת החמישים מתגלה המצב האנושי האמיתי, שבו אדם מישראל לא היה מעולם עבד לאדם אחר כיוון שהוא עבד ה'.

מהכתובים ניכר שהיובל הוא הרחבה של שבת בראשית, שהרי הוא נקבע כזמן קבוע לאחר ספירת שבע שמיטות המכונות "שִׁבְעַת שָׁנִים" (שם, ח). יש לקדש את שנת החמישים, שנת היובל (שם, י), ומבחינה זו גם היא הופכת זמן מקודש, המקביל לשבת. לכן נראה שהנימוק ליציאת ה"עבד" לחירות בשנת היובל ושיבתו לאדמתו המשוחררת (שם, י) הוא קדושת הזמן. קדושת השבת ביום השביעי מתגלה בשנה השביעית ובשנת החמישים. קדושה זו חושפת את מהותה האמיתית של המציאות אשר בה כל אדם מישראל הוא בן חורין כיוון שהוא עבד לאלוהים, ואדמת הארץ מקודשת כיוון שהיא שייכת לאל.

בהמשך הפרשייה נאמר שבניגוד לכך אפשר לקנות עבד ואמה מן העמים מסביב (שם, מד) ושהם יכולים להימכר לעבדות עולם (שם, מו). הנימוק המפקיע את עבדות ישראל מבהיר מדוע הוא אינו חל על שאר העמים: כיוון שהאל הוציא רק את עם ישראל ממצרים הם קניינו ולכן אינם יכולים להיות עבדים לאחרים, אבל כיוון שהוא לא הוציא את שאר העמים ממצרים אין הם עבדיו, ודיני העבד הנוהגים בעולם העתיק חלים גם עליהם.³³

אף שנימוק רעיוני זה מבהיר את ההבחנה בין ישראל לעמים בעניין זה, נראה מלשון הכתוב שבבסיס ההבחנה עומד גם צורך כלכלי.³⁴ הצורך הכלכלי בעבדים ובשפחות בצירוף האיסור לרוכשם מבני ישראל מחייב פתרון. פתרונו של ספר ויקרא הוא קניית עבדים מן העמים האחרים, והוא מגובה בנימוק רעיוני. יש להדגיש שנורמה זו של עבדות שררה בכל העולם העתיק, ולכן, מבחינה זו שינתה התורה את הנורמה הנוהגת רק בנוגע לישראל (תחילה).

להלן אראה שהרעיון השוויוני של קדושת האדם באשר הוא פעל והתגלה בשלב מאוחר יותר של המקורות היהודיים. לפיכך אפשר לראות במימוש רעיון זה בעם ישראל הטרמה של רעיון אוניברסלי. תפיסת המעגלים המתרחבים פעלה גם כאן, באמצעות שינוי הדרגתי של המציאות.

שני נימוקים קבעו אפוא את הקצבת עבדותו של אדם מישראל בתורה: היותו עבדו של האל (ויקרא) וחובתו להידמות לו (שמות ודברים). אבל יש הבדל מהותי בהשלכותיהם של נימוקים אלו. בעוד קניינו של האל מפקיע את האדם מהיות רכושו של אדם אחר אין ההידמות לאל מונעת את הפיכתו לעבד עולם. גם בשמות וגם בדברים, אם העבד רוצה להישאר בעבדותו הוא נרצע והופך עבד עולם (שמות כא, ו; דברים טו, יז).

אפשר אולי להבין מדוע רעיון ההידמות לאל בספר דברים אינו שולל את העבדות באופן מוחלט: הידמות זו מוטלת על האדון, והוא אכן מחויב לשחרר את עבדו

33 בהמשך אעסוק במשמעותה של קביעה זו.

34 "עבד, עבדות", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, טור 1. ראו גם ספרא בהר, פרשה ו: "שם תאמרו הואיל ואסרת לנו את כל אילו, במה נשתמש? ת"ל [למוד לומר]: ועבדך ואמחר אשר יהיו לך מאת הגוים".

בשנה השביעית כשם שהאל שחרר את עם ישראל ממצרים. אבל העבד אינו מחויב להיענות לתביעת השחרור ורשאי לשקול את טובתו האישית מתוך מקומו הממשי ולא מתוך ערך או צו המוטלים עליו. אם אכן טוב לעבד בעבודתו והוא אוהב את אדונו ואת ביתו (שם, טז) הוא רשאי להישאר.

קשה יותר להבין מדוע בספר שמות אין רעיון ההידמות לאל מפקיע את העבדות. בספר שמות מוטלת חובת ההידמות לאל על העבד. הוא מחויב לצאת בשנה השביעית מעבודתו כשם שהאל נח ביום השביעי ממלאכתו. מדוע אין חובה זו מונעת ממנו להישאר עבד עולם? גם כאן ישנו מתח בין התביעה הגבוהה מן האדם לצאת לחירות ולבטא בכך את ערכו כצלם אלוהים לבין ההיענות לרצונותיו האנושיים להתמיד במצבו הבטוח ובקשריו האישיים. אבל מדוע בספר שמות גוברת ההיענות לרצונו הקיומי של העבד – לאהבתו את אדונו ואת משפחתו (שמות כא, ה) – על התביעה ממנו להידמות לאל?

נראה שיש הבדל עמוק בין המודל של עבדות האל לבין המודל של ההידמות לו. עבדות ה' הקולקטיבית מפקיעה מן האדם את בעלותו העצמית ולכן הוא אינו יכול למכור עצמו לעבד, שהרי אינו ברשות עצמו. מכאן גם נגזר שהוא מחויב לחלוטין לקיים את מצוות אדונו הבלעדי, האל, הכופה עליו חירות מבעלותם של אחרים. החירות כערך לאומי אינה מאפשרת התפשרות.³⁵

לעומת זאת, רעיון ההידמות לאל תופס את האדם כבן חורין אבל תובע ממנו לחקות במעשיו את האל מתוך בחירה. חירותו נתונה בידו, והוא נתבע ללכת בדרכי ה' ולכן הוא יכול – אף שהדבר נזקף לחובתו – לסרב לכך. המצוות בתפיסה זו אינן חובות המוטלות עליו מכוח סמכותו של ה', אלא אופני התנהגות המצופים ממנו לאור הדוגמה המופתית שהאל מציג בפניו. באופן פרדוקסלי, דווקא מכיוון שהאדם אינו בן חורין (עבד ה') הוא אינו יכול להיעשות עבד לאדם אחר, ואילו דווקא בגלל חירותו (המאפשרת הידמות לאל) הוא יכול לוותר עליה, מתוך אינטרסים אחרים.³⁶

35 ראו פורת, החקיקה, עמ' 283-284.

36 על פי ניתוח זה יוצא שרעיון הבעלות העצמית אינו סותר את אפשרות האדם למכור עצמו מתוך בחירתו לעבד. ייתכן שיש הקבלה בין רצון העבד להישאר אצל אדונו לבין

כאמור לעיל, יש הבדל בין המודל של כבוד האדם לבין המודל של צלם אלוהים בנוגע לאופי המוחלט של החובות הנגזרות מהם. בעוד כבוד האדם יוצר חובות דאונטולוגיות מוחלטות, צלם אלוהים מתון יותר בתביעותיו. לפי התפיסה של צלם אלוהים, על האדם לנסות להידמות לאל, אבל הוא אינו נתבע להזדהות עימו באופן מוחלט. מכאן יוצא שאף שישנה תביעה מן האדם לממש את חירותו, יש להתייחס בהבנה להעדפתו את טובתו האישית כפי שהיא נתפסת בעיניו. במתח בין החובה הדאונטולוגית לצאת לחירות לבין התכלית התועלתנית של האושר האישי מעניקה התורה לעיתים לגיטימציה לבחירה באושר האישי אף שהיא מציבה כאידיאל את החירות.

עוד עברי
בתפיסת חז"ל

חז"ל חשו בהבדלים הניכרים בין הספרים שמות ודברים לבין ספר ויקרא, וכדרכם ניסו לתאם בין הפרשיות ולפתור את הסתירות בדרך הרמוניסטית. הם נקטו שתי גישות מרכזיות לפתרון הסתירות בין הפרשיות.³⁷ בגישה אחת העצימו את הבדלי הדינים בין הפרשיות השונות וקבעו שמדובר בשני סוגי עבדים, בגישה השנייה קבעו שמדובר באותו סוג עבד ולכן ניסו ליישב את ההלכות השונות.

על פי הגישה השנייה, כל עבד נמכר לכתחילה לשש שנים, ואם הוא רוצה להישאר, ארוניו רוצע את אוזנו והוא יכול להישאר עבד בבית אדונו עד שנת היובל. הסתירה בין הכתוב בשמות ובדברים, שעבד נרצע הופך עבד עולם, לבין הכתוב בויקרא, שעבד חייב לצאת ביובל, התפרשה באמצעות מדרש הכתובים. לפי מדרש זה, "ועבדו לעולם" פירושו "עד היובל",³⁸ וכך נוצר האוקסימורון

רצונם של ישראל כעם לשוב מצרימה. נימוקי הרוצים לשוב למצרים היו רווחה כלכלית, שהייתה עדיפה להם על חיי החירות הקשים במדבר. שלילת הרצון לשוב למצרים מצביעה על התביעה מן העבד להתרומם מעבר לצרכיו החומריים ולהתמודד עם החירות הקשה.

37 בבלי, קידושין יד ע"ב.

38 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ב (מהדורת הורבין-רבין, עמ' 253).

"עולמו של יובל"³⁹. שילוב המקראות ביטל את עבדותו של עבד עברי וקבע להלכה שאין אפשרות להפוך אדם מישראל לעבד עולם אלא רק לשכור את כוח עבודתו לזמן מוגבל.

על פי הגישה הראשונה (המבחינה בין שני סוגי עבדים), בשמות ובדברים מדובר באדם שנמכר לעבד על ידי בית הדין בעקבות גנבה שאין בכוחו להחזירה, ואילו בספר ויקרא מדובר באדם שמכר עצמו לעבד עקב עוניו.⁴⁰ לפי גישה זו, כאשר הגנב אינו יכול להשיב את ערך גנבתו הוא נמכר לשש שנות עבדות, ואילו כאשר הוא מוכר עצמו מתוך עוני הוא יוצא בשנת היובל. כמו כן, מי שנמכר בגנבתו יכול להחליט להישאר בבית אדונו לאחר שש שנים, ואז על האדון לרצוע את אוזנו, ואילו מי שמכר בגלל עוניו אינו נרצע אף אם נותרו עד היובל יותר משש שנים.⁴¹

לכאורה, מסקנה מתבקשת מגישה זו היא להבחין בין העבדים גם בנוגע לעבדות עולם. מוכר עצמו יוצא ביובל, ואילו מי שמכרוהו בית דין ונרצע הופך עבד לכל חייו. אבל גישה כזו איננה מופיעה אצל חז"ל, וגם עבד שמכרוהו בית דין בגלל גנבה יוצא ביובל.⁴² יוצא אפוא שלפי כל שיטות חכמים אין עבדות (עולם) נוהגת באדם מישראל, והוא נמכר כשכיר, למעשה ידיו בלבד.⁴³ הצו "פִּי עֶבְדֵי הֶם אֲשֶׁר

39 בבלי, קידושין טו ע"א.

40 הניסיון לדייק הבחנות אלו מן הפתיחות השונות אינו עומד לגמרי במבחן הכתובים. לדיון בפתיחות אלו ראו יפה, עבדים, עמ' 236-244; לוי-פלדבלום, עבד עברי, עמ' 353-358.

41 בנוגע להבדלים נוספים בין העבדים ראו בבלי, קידושין יב ע"ב. הבדל חשוב בין העבדים נוגע לשפחה כנענית שהאדון יכול למסור לעבדו. "המוכר עצמו – אין רבו מוסר לו שפחה כנענית; מכרוהו ב"ד [בית דין] – רבו מוסר לו שפחה כנענית" (שם). כיוון שהאדון רשאי להשיא עבד שנמכר בגנבתו על ידי בית דין לשפחה כנענית, וזו חלד לו ילדים, הפך מהן העבדות קשה לו, וצפוי שיאמר "אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי, אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי, לֹא אֶצָּא חֶפְזִי" (שמות כא, ה). לכן יש לאפשר לו זאת.

42 בנוגע לדרשות השונות של חז"ל בעניין זה ראו בבלי, קידושין טו ע"א.

43 אומנם ידועה עמדתו של רבא, ש"עבד עברי גופו קנוי" (שם, ועוד), אבל הראשונים לא הבינו את דבריו כמשמעם המילולי. הרמב"ן הבין את דבריו כנוגעים לשינוי במעמדו האישי של העבד, המתיר לו לשאת שפחה כנענית, ואילו המאירי התקרב יותר להבנה מילולית של דבריו והסבירם כקניין "דקל לפירותיו", ובהקשר שלנו, כקניין גוף, המקנה לאדון שליטה

הוֹצֵאתִי אֶתֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לֹא יִמְכְרוּ מִמְכַּרְת עֶבֶד" (ויקרא כה, מב) הכריע את הכף וקבע שאין אדם מישראל יכול להיות עבדו של אדם אחר.⁴⁴

גישה דומה, הממזגת את הכתובים השונים בתורה וצוועדת צעד נוסף בצמצום העבודות, מופיעה כבר בדברי ירמיהו. בימי המלך צדקיהו שחררו כל אנשי ירושלים את עבדיהם ואת שפחותיהם אחרי שכרתו ברית על כך, אבל אחרי זמן קצר שבו וכבשו אותם שוב לעבדים (ירמיהו כד, ח-יא). ירמיהו הוכיח את העם על כך קשות (שם, יג-טז):

כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:
 אֲנִכִּי כָרַתִּי בְרִית אֶת אַבְוֹתֵיכֶם
 בְּיוֹם הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֶבְדִים לֵאמֹר:
 מִקֵּץ שְׁבַע שָׁנִים תִּשְׁלַחוּ אִישׁ אֶת אָחִיו הָעֶבְרִי אֲשֶׁר יִמְכַר לָךְ
 וְעִבְדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשִׁלַּחְתּוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ.
 וְלֹא שָׁמְעוּ אַבְוֹתֵיכֶם אֵלַי וְלֹא הָטוּ אֶת אָזְנָם.
 וַתִּשְׁבוּ אֹתָם הַיּוֹם וַתַּעֲשׂוּ אֶת הַיִּשָּׂר בְּעֵינַי
 לְקַרְא דְרוֹר אִישׁ לְרַעְהוּ
 וַתִּכְרְתוּ בְרִית לְפָנַי אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו.
 וַתִּשְׁבוּ וַתַּחֲלִלוּ אֶת שְׁמִי
 וַתִּשְׁבוּ אִישׁ אֶת עֶבְדוֹ וְאִישׁ אֶת שִׁפְחָתוֹ
 אֲשֶׁר שִׁלַּחְתֶּם חֲפָשִׁים לְנַפְשָׁם
 וַתִּכְבְּשׂוּ אֹתָם לְהִיּוֹת לָכֶם לְעֶבְדִים וְלִשְׁפָחוֹת.

רק בעבודת העבד. הרמב"ם בפירושו למשנה, מעשר שני ד, ד, כתב במפורש שעבד עברי אין גופו קנוי, וכן נראה מדבריו במשנה תורה, הלכות עבדים ב, יא ומפורש בדבריו בהלכות שבועות יב, ו. לסיכום שיטות הראשונים והסברים ראו גרוסמן, גופו קנוי. לסיכום הוא מציג את הסברו של בעל משפטי שמואל, שבניגוד לפועל, היכול לשכור אדם אחר תחתיו, עבד עברי אינו יכול, והוא חייב לעבוד את אדונו בגופו. במובן זה, "גופו קנוי".

44 ההלכה המשכיחה מהלך זה בכך שאסרה על עבודת פרך גם למי שנמכר בגנבתו, אף שאיסור זה נכתב רק בספר ויקרא, המיוחד למוכר עצמו. כך גם נאסר לקרוא לו עבד ונאסר למוכרו בשוק עבדים, דרך ביזיון.

דברי ירמיהו רומזים לדיבר הראשון בעשרת הדיברות ובעיקר ללשונות ספר דברים, התולה את חובת שילוח העבדים בהוצאת עם ישראל ממצרים.⁴⁵ משתמע מדבריו שחובת שחרור העבדים נגזרת מן הברית שכרת ה' עם בני ישראל בעצם שחרורם מבית עבדים. הברית בין האל לעם מימשה את רעיון החירות ולכן על רעיון זה לבוא לידי ביטוי בחייהם באמצעות שלילת העבדות.

ירמיהו נקט את לשון ספר דברים: "מקץ שבע שנים" (דברים טו, א; לא, י), המתייחסת לשנת השמיטה. הוא תבע את שחרור כל העבדים במועד קבוע, בשנת השמיטה, ולא בשנה השביעית למכירה לעבדות. בספר דברים, השמיטה מכוונת כלפי שמיטת חובות. כיוון שההלוואה במקרא ניתנת בעיקרה לעניים, שמיטת החובות נועדה לשחררם מן העול הכספי הרובץ עליהם אחרי שלא הצליחו להחזירו במהלך השנים עד שנת השמיטה. "שְׁמוֹט כָּל בְּעַל מִשָּׁה יָדוּ אֲשֶׁר יִשָּׂה בְרָעָהּ, לֹא יִגַּשׁ אֶת רַעְהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמֹטָהּ לָהּ" (שם טו, ב). הקישור שעשה ירמיהו בין שמיטת החובות לבין שחרור העבדים ברור על פי הנהוג שנהג בעולם העתיק, שמי שלא הצליח להשיב את חובו נמכר לפעמים לעבד.⁴⁶ ירמיהו זיהה בין שחרור הלויים משעבודם לחוב לבין שחרור העבדים משעבודם.

הלשון "לְקָרָא דְרוֹר", אשר בה משתמש ירמיהו כדי לתבוע את שילוח העבדים, לקוחה מספר ויקרא (כה, י).⁴⁷ ביטוי זה מופיע בספר ויקרא בלבד ומתייחס לשחרור העבדים בשנת היובל. נראה שירמיהו החריף את תביעת השחרור, ובמקום לתבוע לשחרר את העבדים רק ביובל תבע לשחררם בשנת השמיטה. הדבר מובן על רקע תביעתו להוציא את כל העבדים בשנה זו ולא איש איש בשנתו השביעית. אם כן,

45 הדגשתי לשונות אלו בכתובים.

46 כמשתקף בסיפור המופיע במלכים ב ד, א, אשר בו הלווה בא לקחת את לידי האשה לעבדים תמורת החוב. גם הנימוק האוסר לקחת כמשכון את אמצעי הקיום הבסיסיים למחיית האדם מנומק בכך שלקיחתם כמוה כלקיחת אדם לעבד כמשכון ("לא יִתְּבַל רְחִיִּם וְרִקְבֵי כִּי נִפְּשׁ הוּא חֲבָל" |דברים כד, ו). ופסוק מפורש הוא: "עֲשִׂיר בְּרָשִׁים יִמְשֹׁל, וְעֶבֶד לֹהַ לְאִישׁ מִלְּוֵה" (משל כב, ז).

47 הביטוי "דרור" במשמעות זו מופיע בחוקי חמורבי (אֲנִדוּרָאֲרָשׁוּ). חוקי חמורבי, סעיפים 280-281 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 168). ירמיהו השתמש גם בביטוי "חפשי", המופיע רק בשמות ובדברים ומתייחס לשחרור פרטי של כל עבד על פי שנות עבדותו. נראה שהוא איחד את המונחים. ראו ליבוביץ, דרור.

ירמיהו תבע לקרוא דרור לכל העבדים בשנת השמיטה ולא רק בשנת היובל, ועיגן זאת בדיבר הראשון שבעשרת הדיברות.

באופן דומה מיזגו חז"ל את המקורות ופירשו גם את רציעת אוזן העבד כביטוי להתנגדותה של התורה לעבדות. הם ראו בנכונותו של העבד להמשיך בעבודתו ולקבל על עצמו להיות עבד לאדם (שמות ודברים) ביטוי לסירובו לקבל על עצמו את עבדות ה' (ויקרא):

"ורצע אדניו את אזנו במרצע" [שמות כא, ו],
וכי מה נשתנה אזן לרצע מכל איברין?
לפי ששמעה מהר סיני "כי לי בני ישראל עבדים" [ויקרא כה,
נה], ופרק ממנו עול שמים והמליך עליו עול בשר ודם,
לפיכך אמר הכתוב: תבוא אזן ותִרצע, שלא שמרה מה ששמעה
(תוספתא, בבא קמא ז, ה [מהדורת ליברמן, עמ' 29-30]).

סיבת הרציעה אינה ברורה מפשטי המקראות, אבל ייתכן שהשוואת דין זה לחוקי המזרח הקדום יש בה כדי להאירה. בחוקי חמורבי נאמר שעבד המכחיש את עבדותו ומתכחש לאדונו, אוזנו תקוצץ.⁴⁸ בהקבלה לכך יש לראות ברצון להמשיך להיות עבד לאדם את הכחשת העבדות לה', ולכן רוצעים את אוזן העבד. רציעת האוזן מסמלת את מיאונו של האדם להכריע בעד אידיאל החירות.

עַבְדֵי נְנַעְנִי

דומה שהבעיה המוסרית הקשה ביותר הניצבת לפתחנו בדיני התורה היא אפשרות קניין עבד מאומות העולם. עבד זה, בניגוד לעבד העברי, הוא רכושו של האדון לעולם. המקום היחידי אשר בו מבחינה התורה במפורש בין עבד עברי לבין עבד מעם אחר הוא בספר ויקרא פרק כה. אחרי שהתורה קובעת שבני ישראל לא יימכרו

48 חוקי חמורבי, סעיף 282 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 168): "אם עבד לאדונו יאמר: 'לא אדוני אתה', והוכיח עליו (בראיות) כי עבדו הוא – האדון את אוזן עבדו יקצץ".
"עבד", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, טור 6.

ממכרת עבד כיוון שהם עבדי ה' (שם, מב) היא מאפשרת קניין עבדי עולם מן העמים האחרים.⁴⁹

בעבדים אלו לא מוזכרות ההגבלות שהוזכרו בנוגע לעברי שנמכר: לא נאסר לעבוד בהם בפרך, הם אינם יוצאים ביובל, והם עוברים בירושה לדור השני כרכוש לכל דבר ונשארים עבדי עולם. אם אכן מפעם בתורה הרעיון היסודי הרואה באדם צלם אלוהים, כיצד זה שאפשר למכור אדם לעבד כרכוש וכחפץ? בדברים הבאים אראה שהתורה צמצמה את העבדות גם בנוגע לעבד שאינו מעם ישראל ושההלכה קידמה מהלך זה בצעדים נוספים.

בספר שמות מובאים אחרי דיני העבד העברי והאמה העבריי (שמות כא, א-יא) דיני נזיקין (שם, יב – כב, ה). הרב אלחנן סמט הצביע על כך שסדר יחידה זו נקבע על פי שני קריטריונים: זהות המזיקים וחשיבות הניזוקים, בסדר יורד (אדם, בהמה, יבול ומטלטלים).⁵⁰ עיון במבנה זה מצביע על כך שהתורה לא הבחינה בתוך דיני נזיקין אלו בין דיני בן חורין לדיני העבד. במקום סדר הניזוקים יהיה: בן חורין, עבד, בהמה, יבול ומטלטלים, משובצים הדינים המתמייחים לפגיעה בעבד בתוך הדינים הנוגעים לפגיעה בבן חורין.⁵¹

מסקנתו המתבקשת היא שסדר זה משקף תפיסה הרואה בעבד אדם ושהוא לא נדון כרכוש אדונו. לאחר דין בן חורין שהיכה את רעהו (שם כא, יח-יט) מובא דין אדון שהיכה את עבדו (שם, כ-כא), לאחר דין בן חורין שחבל בחברו (שם, כב-כה) מובא דין אדון שחבל בעבדו (שם, כו-כו), ולאחר דין שור שנגח בן חורין (שם, כח-לא) מובא דין שור שנגח עבד (שם, לב). אף שאין הדינים זהים ניכר בהם שהעבד נדון כאדם ולא כרכוש.

לא מפורש בכתובים באיזה עבד מדובר אלא ננקטים הביטויים "עבד" או "אמה" (שם, פסוקים כ, כו, לב). ישנם חוקרים הסבורים שדינים אלו נאמרו בנוגע לעבד

49 "וְהַתְּנַחֲלֶם אִתָּם לְבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לְרֶשֶׁת אֶרֶץ, לְעַלְמֵ בְנֵי תְּעַבְדוּ" (ויקרא כה, מו).

50 למבנה של יחידה זו ראו סמט, נזיקין.

51 סמט, עבדות.

עברי,⁵² אבל בין אם פשוטו של מקרא נוטה יותר להבנה שמדובר בעבד כנעני בין לאו, חז"ל פירשו את הכתובים כמתייחסים לעבד כנעני. בכך קבעו להלכה שגם עבד שאינו מישראל אינו נתפס כרכוש גרידא.⁵³

על פי חוקי המזרח הקדום, אדון שהרג את עבדו אינו חייב דבר, שהרי הוא רכוש. לעומת זאת, הדין הראשון בדיני הנזיקין קובע שאדון שהרג את עבדו, דינו מוות ("נָקַם יְנָקָם" [שם, כ]).⁵⁴ על פי קביעה זו, חיי עבד שווים לחיי בן חורין מישראל, וודאי אין שחיי נתפסים כרכוש האדון.⁵⁵ בדין השני יש הבחנה בין עבד לבן חורין. אם לאחר הכאתו בשבט בידי האדון עמד העבד "יום או יומים" (שם, כא) ורק לאחר מכן מת, אין עונש מוות לאדון, בניגוד לדינו של בן חורין, שההורגו חייב אף אם מותו מחמת ההכאה התעכב.

52 "עבד, עבדות", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, טור 9.

53 שני נימוקים מרכזיים הובאו לביסוס עמדה זו. ראשית, נאמר על עבד זה "כי כספו הוא" (שמות כא, כא), ועבד עברי – על פי מסקנת חז"ל – אינו רכוש האדון אלא רק מעשה ידיו קנויים לו (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין, פרשה ז [מהדורת הורביץ-רבינו, עמ' 272]). בדרך זו הלכו גם רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן. עם זאת, כפי שהערתי לעיל, בפרשיית עבד עברי בשמות נראה שהוא נמכר בתחילה לעבדות עולם ורק התורה מעניקה לו חלון הזדמנויות המאפשר לו לצאת בשנה השביעית. לכן ייתכן לומר שעבד עברי הוא אכן כספו של האדון. חז"ל ובעלי ההלכה איחדו כאמור את כל הפרשיות ולכן מסקנתם הבלתי נמנעת הייתה שעבד עברי אינו כספו של האדון. נימוק שני שהובא בידי חז"ל היה שבכל דיני הנזיקין מוזכרים יחדיו "העבד" או "האמה" ללא כל הבחנה בדיניהם. גם בספר ויקרא, אשר בו מוזכר במפורש דינו של עבד מאומת העולם, משווים דיני העבד והאמה (ויקרא כה, מד). לעומת זאת, בספר שמות, דיני אמה עבריה שונים בתכלית מדיני עבד עברי, והכתוב מדגיש את ההבדל היסודי ביניהם ("לא תצא תצא העבדים" [שמות כא, ז]). לכן, הבינו חכמים שפרשיות הנזיקין אינן עוסקות בעבד עברי (מכילתא דרבי ישמעאל, שם, בשם רבי אליעזר), וכן פירש ראב"ע בפירושו הארוך לשמות. בספר דברים הושוו כאמור דיני אמה עבריה לדיני עבד עברי, אבל מכיוון שעל פי ספר שמות יש הבדל עמוק ביניהם, נראה שאכן יש בכך ראייה, לפי פשוטו של מקרא.

54 כך גם נפסק להלכה. ראו מכילתא דרבי ישמעאל, שם, ובבלי, סנהדרין נב ע"ב.

55 ואכן כך פסק הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש ב, י: "אחד ההורג את ישראל או ההורג עבד כנעני הרי זה נהרג עליו".

נראה שהתורה התיירה הכאת עבד כדי לגרום לו לעבוד, אבל הציבה הגבלות להכאה זו. היא חייבה את האדון להכותו בשבט, כדרך חינוכם של ילדים,⁵⁶ ולא באמצעים קשים יותר. אם השתמש האדון "באבן או באגרופ" (שם, יח) הוא חייב ברציחתו ככל אדם.⁵⁷ יתר על כן, האדון חייב להגביל את עצמו בהכאת עבדו גם אם הוא מכהו בשבט, שכן אם העבד ימות במהלך ההכאה ("תחת ידו [שם, כ]) יתחייב האדון בהריגתו. רק אם היכהו בשבט והעבד מת לאחר זמן יש יסוד להניח שלא התכוון להורגו אלא רק לייסרו. דין "יום או יומיים" משמש אפוא אמת מידה לבחינת כוונות האדון בהכאה.⁵⁸

הדין השני העומד בניגוד גמור לתפיסת העבד כרכוש הוא יציאת העבד לחירות אם אדונו השחית את עינו או הפיל את שינו (שם, כו-כז). בניגוד לדין בן החורין, אשר אצלו הדין היסודי הוא "עין תחת עין" ו"שן תחת שן" (שם, כד), העבד יוצא לחירות בפגיעה זו. נראה שגם דין זה נועד בראש ובראשונה למנוע מן האדון להכות את עבדו באכזריות עד כדי חבלה בגופו.⁵⁹ חכמים הרחיבו דין זה גם לפגיעה ב"ראשי איברים" אחרים של העבד ולא רק בשן ועין.⁶⁰ יש שרצו להסביר הרחבה זו כמחאה על הנוהג שהיה מקובל אז בעולם להטיל מומים בעבדים הן כדי להענישם הן כדי לסמנם.⁶¹

56 ראו סמט, עבדות, המציין את משלי כג, יג: "אל תִּמְנַע מִנְּעַר מוֹסֵר. כִּי תִּכְנַנּוּ בְּשֶׁבֶט לֹא יָמוּת", כראיה לכך.

57 כך דייק הרמב"ם מן הכתובים בהלכות רוצח ושמירת הנפש ב, יד: "יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרופ וכיוצא בהן ואמדהו למיתה ומת אינו בדין יום או יומים אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר 'בשבט' (שמות כא, כ), שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכיית רציחה".

58 ראו סמט, עבדות. על פי ההלכה, דין "יום או יומים" אינו מחקיים אם את העבד הרג אדם אחר ולא אדונו. בכל מקרה שבו העבד מת בגלל ההכאה, ההורגו חייב בדיוק כמו ההורג בן חורין. ראו רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, יג.

59 ראב"ע בפירושו הארוך על אתר.

60 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין, פרשה ט (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 279-280); בבלי, קידושין כד ע"א-כה ע"א.

61 ראו סמט, עבדות, המביא הסבר זה בשם שמואל רובינשטיין בספרו קדמוניות ההלכה.

נראה שהתפיסה האוניברסלית של צלם אלוהים, המתבטאת באישיות החיה של האדם ומתגלמת גם בגופו, משתקפת גם בדינו של עבד כנעני. הן בכך שאדונו נהרג על הריגתו בדיוק כמו בנוגע לבן חורין הן בכך שעבד כנעני יוצא לחירות בשן ועין כאשר אדונו חובל בו ויוצר בו "מומים קבועים שאינם יכולים לחזור". בשני המקרים, הפגיעה בעבד היא פגיעה בצלם אלוהים, הנוכח גם בגופו.⁶²

גם הדין השלישי משווה בין בן חורין לעבד. נדון בו ההבדל בין שור שנגח בן חורין לבין שור שנגח עבד. בשני המקרים השור נסקל (שם, כח-כט, לב), בניגוד לשור שהרג בהמה (שם, לה-לו), המחייב רק תשלומים ללא הריגת השור.⁶³ יתר על כן, לאחר דינו של בן חורין ולפני דין העבד טרחה התורה להבהיר שהדין זהה גם אם נגח השור ילדים (שם, לא). משה גרינברג העיר על כך שדין זה מתעמת עם עונשי התמורה שנהגו במזרח הקדום. על פי חוקים אלו, אם הנרצח היה ילד לא הרגו את הרוצח אלא את בנו.⁶⁴ דין זה בא ללמד שגם ילד ("בן או בת") נדון כאישיות עצמאית, ולא כרכוש האב. נראה אפוא שגם דין זה מלמד שחיי העבד אינם נתפסים כרכוש.

**צמצום עבדות
הגוי בהלכה**

קביעת חז"ל שדיני התורה בנוגע להריגת עבד וליציאתו בשן ועין חלים על עבד כנעני צמצמה באופן ניכר את שלטונו של האדון. צמצום נוסף התבצע בפועל באמצעות הקביעה שעבד ושפחה כנענים חייבים ברוב מצוות התורה. כך, העבד והשפחה אינם נתונים למרותו הבלעדית של אדונום אלא כפופים גם למצוות האל. בדומה לעם ישראל, שבעלות ה' עליהם ביטלה את עבדותם, חיוב העבד והשפחה ברוב מצוות התורה צמצמה את בעלות האדון עליהם.

62 ראו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 379, הערה 105.

63 עם זאת, יש הבדל בתשלומים המחייבים מהריגת בן חורין (כופר) לבין פיצוי לאדון, שניתן לאחר הריגת עבדו.

64 גרינברג, החוק הפלילי, עמ' 29-36.

חז"ל קבעו את מעמדו האישי של עבד כנעני כגור למחצה. עבד כנעני ושפחה כנענית נמצאים במעמד ביניים בין גוי ליהודי, ונראה שיש למקמם קרוב יותר לקצה היהודי. כל עבד ושפחה כנענים שנקנו בידי אדם מישראל חייבים לעבור תהליך גיור. עבד כנעני, באמצעות ברית מילה וטבילה, ושפחה, באמצעות טבילה בלבד ככל תהליך גיור הנתבע מכל המבקש להתגייר. לאחר תהליך זה משתנה מעמדם האישי של העבד ושל השפחה והם חייבים במצוות. עבד ושפחה כנענים חייבים בכל מצוות התורה למעט מצוות עשה שהזמן גרמן. יתר על כן, ברגע שהעבד והשפחה משתחררים הם הופכים ליהודים גמורים.⁶⁵

קשה למצוא מקור מקראי המחייב את האדון לגייר את עבדו הכנעני בזמן קנייתו. חכמים נחלקו בשאלה, ולהלכה נפסק שאסור להחזיק עבדים שלא נימולו.⁶⁶ מדוע חייבו חכמים למול את העבד ואסרו את החזקתו ללא מילה וטבילה?⁶⁷

65 אומנם נדרשה טבילה נוספת ביציאת העבד לחירות (רמב"ם, הלכות איטורי ביאה יג, יב), אבל לפי רוב הפוסקים זו דרישה מדרבנן, ומן החורה, השחרור בלבד הופך אותו ליהודי. לפי הרמב"ם נראה שטבילה זו היא מן התורה, כיוון שהוא קובע שמילת העבד וטבילתו הן רק "מקצת גירות" (שם, יא), ואילו באמצעות הטבילה בשחרורו "תיגמר גירותו ויהיה כישראל" (שם, יב). ראו חידושי ר' חיים מבריסק על אתר, המפצל את מעמדו בשחרורו: העבד אינו נמצא במעמד ביניים אלא מוגדר באופן חלקי כישראל ובאופן חלקי כעבד כנעני.

66 מפשטי המקראות נראה שעבד אינו יכול לאכול קורבן פסח ללא מילה (שמות יב, מד). במכילתא דרבי ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא, פרשה טו |מהדורת הורביץ-רבינ, עמ' 153) נחלקו ר' אליעזר ור' ישמעאל בשאלה אם מוטלה על האדון חובה למול את עבדו. ר' אליעזר אף הרחיק לכת וטען שהאדון עצמו אינו יכול לאכול את הפסח ללא מילה עבדו. בתלמוד הבבלי (יבמות מח ע"ב) נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בשאלה אם אפשר להחזיק בעבדים שלא נימולו.

67 בסוגיה שם התקבל למסקנה שמותר להחזיק בעבד שנים עשר חודש ללא מילה, ואם הוא ממאן למול לאחר שנה יש למוכרו בחזרה לגוי. לדעת אורבך, עבדות, עמ' 163, אחרי החורבן התגלעה מחלוקת בשאלה אם מותר להחזיק עבדים שאינם נימולים. ר' ישמעאל התיר זאת בניגוד להלכה הקדומה בגלל אילוצי המציאות ובעיקר בעקבות אנטיוס פיוס, שביטל את גזרת אדריינוס על המילה אבל אסר במפורש מילת עבדים. לבסוף התקבלה הפשרה שמתגלגל עימו שנים עשר חודש. בשלב יותר מאוחר אף התירו לקנות עבדים ולא למולם אם התנו על כך מראש.

לפי הסבר אחד, הגיור נעשה עקב החשש שהעבד יחשוף סודות ביטחוניים, "שמא ישמע דבר וילך ויאמר לחברו עובד כוכבים" (בבלי, יבמות מח ע"ב).⁶⁸ לפי הסבר אחר, הגיור נעשה כדי שנגיעת העבד ביין לא תאסור את השימוש בו עקב הפיכתו לייין נסך.⁶⁹ המשותף לשני הסברים אלו הוא שגיור העבד נעשה מתוך האינטרס של עם ישראל.

בניגוד לעמדות אלו, בעלי התוספות הציעו לראות במילת העבדים חובה דתית ולא פעולה המונעת מאינטרסים.⁷⁰ לפי דעה זו, מילת העבדים נבעה מן הרצון להרחיב את תחולת המצוות על כל בני הבית.⁷¹ עמדה זו ניתנת להכנה בשתי צורות: אפשר לראות בה ביטוי לשליטת האדון בעבדו, הקובעת גם את זהותו, ואפשר לראות בה ביטוי לצמצום שליטת האדון. הרב משה פיינשטיין הציע את ההסבר השני. לדעתו, אפשר לראות את חיובו של העבד במצוות כעומד בניגוד לזכותו הקניינית של האדון בעבדו ולא כביטוי לשליטתו.⁷²

תשובות מימי הביניים החושפות את מניעי האדונים היהודים עשויות להמחיש תפיסה זו. יהודים רבים רצו לקנות עבדים נוכרים ללא שינוי מעמדם ההלכתי כדי שיוכלו לשעבדם במלאכות שונות גם בשבת. כיוון שללא מילה וטבילה אין העבד משנה את זהותו הדתית, אפשר לשעבדו גם בשבת: "נראה שיהודים העדיפו להשאיר את עבדיהם בגויותם, ונצלו את מרב האפשרויות הגלומות במצב זה".⁷³

68 אפרים אלימלך אורבך סבר שר' אליעזר, שחייב את האדון למול את עבדו, שיקף את ההלכה הקדומה מימי בית חשמונאי, שאילצו את נכבשיהם להימול, וכן את עבדיהם. ראו אורבך, עבודת, עמ' 162.

69 תוספתא, עבודה זרה ג, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 464).

70 הם ראו באברהם אבינו, שמל את עבדיו במצוות ה', יסוד לתפיסה זו. שיטת ר"י ביבמות מח ע"ב, ד"ה: "אין מקיימין". נראה שגם הרמב"ם, הלכות מילה א, ו, אחז בעמדה דומה. לדעתו יש חובה יסודית למול את העבד. אם אינו רוצה, אפשר להחזיקו שנה עד שיחרצה או להתנות מראש שלא יימול. כל זאת בתנאי שבכל מקרה יתחייב לקבל על עצמו שבע מצוות בני נח.

71 הדעה שלפיה אברהם ושרה ניסו לייסד את עם ישראל לא מתוך זרעם אלא ממעגל האנשים שעיתם באו במגע מופיעה במדרשים ושנויה אצל הראשונים.

72 פיינשטיין, דיברות משה, עמ' תצט.

73 ראו בן-נאה, עבודת, עמ' 88, הערה 77.

לאור תקדים זה אפשר להבין את התביעה לגיור העבד כפעולה מכוונת שנועדה להגביל את שעבודו.⁷⁴ בדומה לקביעת התורה שאדם מישראל אינו יכול להיות עבד לאדם אחר כיון שהוא עבדו של אלוהים, גיורו של העבד הנוכרי מצמצם את עבודתו לאדונו.

אילוסטרציה חריפה למצב זה משתקפת בפסיקת ההלכה הנוגעת לרגע גיורו של העבד:

הלוקח [הקונה] עבד מן הגוי וקדם העבד וטבל בפני רבו לשם בן חורין – יצא לחירות [...]
לפיכך צריך רבו לתקפו במים (רמב"ם, הלכות עבדים ח, יט).⁷⁵

העבד יכול לחמוק מבעלותו של האדון תוך כדי תהליך גיורו. אם יטבול ויעלה מן הטבילה באופן עצמאי יהפוך מייד ישראל בן חורין ויפקיע את בעלותו של אדונו עליו. לכן על האדון לבטא את בעלותו על העבד תוך כדי טבילה, כדי למנוע את בעלותו הבלעדית של האל עליו. ברגע הטבילה עומד העבד בצומת המאפשר לו לחמוק מבעלותו של אדונו באמצעות כניסתו לבעלותו של האל. לכן, גם כאשר האדון מביע את שליטתו תוך כדי טבילה, התוצאה הסופית של טבילה זו אינה שליטה בלעדית של האדון אלא בעלות משותפת עם האל. הדבר מתבטא כאמור גם בכך שהעבד חופשי ממלאכה ביום השבת.

אחד הדינים החריגים ביותר על רקע הנוהגים שהיו מקובלים בעולם העתיק בנוגע לעבדות הוא איסור הסגרת עבדים נמלטים. בחוקי המזרח הקדום הייתה חובת הסגרת עבד והוטל עונש כבד עד כדי מוות על המסייע לבריחה או למשתמט מחובת ההסגרה.⁷⁶ לפי פשוטו של מקרא מדובר בכל עבד

איסור הסגרת עבדים

74 ראו כרמי, עבד, עמ' 125.

75 הרמב"ם נסמך על דברי רב בבבלי, יבמות מה ע"ב ועל דברי שמואל שם מו ע"א.

76 ראו שפירא, דמוקרטיה, עמ' 71.

שברח מכל אדון, בין עבד עברי בין כנעני, ובין אם האדון מישראל בין אם הוא מאומות העולם. יתרה מזאת, לא רק שיש איסור להסגיר את העבד לאדונו, המקרא יוצא מגדרו כדי לתאר את החובה להיטיב עימו במקומו החדש, באמצעות שבעה היגדים רצופים:⁷⁷

[1א] לֹא תִסְגֵּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצֵל אֵלָיֶךָ מֵעַם אֲדֹנָיו.

[1ב] עִמָּךָ יֵשֵׁב

[1ג] בְּקִרְבְּךָ

[ד] בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר

[2ג] בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ

[2ב] בְּטוֹב לוֹ.

[2א] לֹא תוֹנְנוּ (דברים כג, טז-יז).

המבנה הקונצנטרי של הפסוקים מבליט את המעבר מהשעבוד לאדון אל מקום המנוחה בצילו של ה'. בתחילת המבנה ובסיומו מופיעים איסורי הסגרה והונאה, שמשמעה שעבוד,⁷⁸ ובמרכזו, הציווי להושיבו "במקום אשר יבחר", המהדהד את הכינוי הרווח בספר דברים למקום המקדש: "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם" (דברים יב, ה). משתמע שאיסור הסגרת העבד נעוץ בחסותו של ה' עליו, המונע את הסגרתו לשעבוד מחודש. יתר על כן, הפקעת עבודתו מתבטאת בכך שהוא אדון לעצמו ויכול לבחור את מקום מושבו.

הרמב"ם פירש פסוקים אלו כפשוטם במורה נבוכים וראה בכך חובה להעניק חסות לנרדפים:

ודברו לא תסגיר עבד אל אדניו (דברים כג, טז) נוסף לרחמים שבזאת, יש במצוות אלה תועלת גדולה, והיא שנסגל לעצמנו מידה נעלה זאת, כלומר שנעניק חסות למי שמבקש לחסות בנו, נגן עליו ולא נמסור אותו למי שברח מלפניו.

⁷⁷ ראו שם, עמ' 70.

⁷⁸ על משמעות ההונאה במקרא כשעבוד ראו אהוביה, הונאה.

ולא די שתעניק חסות למי שמבקש לחסות כך, אלא מוטלת עליך חובה כלפיו לדאוג לצרכיו, להשפיע עליו רוב טוב, ולא להכאיב ללבו באף מלה. זה דברו יתעלה עמך ישב בקרבך [במקום אשר יבחר] באחד שעריך, בטוב לו; לא תוננו (שם, יז) (מורה נבוכים ג, לט).

הרמב"ם ראה בכל הלכות עבדים שבתורה ביטוי ל"רחמים וחמלה כלפי החלש" (שם). איסור הסגרת העבדים מבטא גם הוא תכלית זו, אבל יש בו גם ביטוי למידה טובה שעל האדם לסגל לעצמו: הענקת חסות לכל מבקש בתנאי שאינו פושע.⁷⁹

הרחבת דין זה לכל עבד בורח עוקרת למעשה את כל מוסד העבדות: אם מוטלת חובה חוקית לסייע לכל עבד הבורח מאדונו, החוק אינו מכיר למעשה בקניינו המשפטי של האדון על עבדו. העבדות הופכת להיות תלויה רק ביחסי הכוחות הממשיים בין האדון לעבד. אם האדון מצליח להחזיק בעבד בכוח או העבד מתרצה להישאר אצל האדון, העבדות מתקיימת. אבל אם העבד הצליח לברוח, החוק אינו מכיר בבעלות האדון, שהרי הוא תובע מכל אדם לסייע בבריחתו.

ניגוד זה משתקף בסיפור תלמודי המציג את המתח בין חובת החזרת העבד לבעליו כהשבת כל אבדה לבין איסור הסגרת עבד.⁸⁰ הפתרון המוצע בגמרא הוא צמצום

79 בהמשך הפרק מתנה הרמב"ם את נתינת החסות בכך שהמבקש אותה אינו "חוקפן עושק" ולומד זאת מן הצייווי להעניש רוצח אף אם הוא אוחד בקרנות המזבח. הוא מנגיד זאת לנוהג שרווח בקרב הערבים לפני בוא האסלאם ("אלג'אהליה"), שראו מידה טובה במתן חסות לכל מבקש ללא הבחנה. השוואת איסור הסגרת העבדים לאדם הנס אל המקדש כדי להינצל מבליטה את התפיסה שהעבד מקבל את חסותו של האל.

80 בבלי, גיטין מה ע"א. רב חסדא תובע מהכוחים את השבת עבדו כאבדה, אבל הם מסרבים בגלל האיסור להסגיר עבד. הכוחים תופסים את הפסוקים כפשוטם, ורב חסדא מגביל איסור זה לעבד כנעני שברח לארץ ישראל. מתח דומה משתקף בחיבובי נפשו של הקלברי פין. הוא חש נקיפות מצפון רבות על כך שהוא עוזר לגי'ים העבד לברוח ובכך גוזל את גברת ווטסון המסכנה. הוא רואה בכך עדות לחינוכו הרע. לאחר שגי'ים נתפס כיוון ששני נוכלים הלשינו עליו מייסרו מצפונם הדתי, והוא משוכנע שגי'ים נתפס בגלל ההשגחה העליונה. הוא חש חוטא ואינו מצליח להתפלל. כדי לנקות את מצפונם הוא מחליט לכתוב מכתב לגברת ווטסון. אכן מוקל לו לאחר הכתיבה, אבל אז הוא נזכר באישיותו של גי'ים, בתכונותיו הטובות ובחברות ביניהם. הוא קורע את הנייר ומחליט להציל את גי'ים מתוך

איסור ההסגרה לעבד שברח מחוץ לארץ ישראל. ואכן, גם הרמב"ם צמצם דין זה בכתביו ההלכתיים, בעקבות חז"ל, ופסק שמדובר רק בעבד כנעני שברח מחוץ-לארץ לארץ-ישראל.⁸¹ בכל אופן יש בעיצוב ההלכתי של הדין המקראי ביטוי לניגוד בין ארץ מצרים כבית עבדים לבין ארץ ישראל כמקום שחרורם של העברים.⁸² בדומה להבדל בין העבדות בימי החול לבין השוויון ביום השבת נוצר הבדל בין המרחב העולמי לבין ארץ ישראל.

**שוויון אזונים
ועבדים**

איסורים רבים הטילה התורה על אדונו של העבד העברי, וההלכה פיתחה אותם אחד לאחד. אסור למוכרו בשוק עבדים "כדרך שהעבדים נמכרין, שנאמר: 'לא ימכרו ממכרת עבד' (ויקרא כה, מב), אינו נמכר אלא בצנעה ודרך כבוד" (רמב"ם, הלכות עבדים א, ה). על פי התורה "אסור לעבוד בו בפרך [...], שנאמר: 'לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה, מג)" (רמב"ם, הלכות עבדים א, ו), וההלכה פירשה שכל "עבודה שאין לה קצבה" וכל עבודה שאין בה צורך מעבר לרצון שהעבד לא יתבטל היא בכחינת עבודת פרך. ההלכה גם אסרה להעסיקו בעבודות בזויות: "כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בזוים שהם מיוחדין לעשיית העבדים, כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או יחלוץ לו מנעלו, שנאמר: 'לא תעבוד בו עבודת עבד' (ויקרא כה, לט)" (רמב"ם, הלכות עבדים א, ז).

ההגבלות הרבות והחובות שהטילה התורה, וחכמים בעקבותיה, על האדון שקנה עבד עברי, הובילו לאמירת חז"ל "כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו" (בבלי, קידושין כ ע"א). אמירה זו מקפלת בתוכה הרתעת אדם מקניית עבדים

נכונות ללכת לגיהנום. מרק טווין כינה ביומנו התלבטות זו: "התנגשות בין לב בריא למצפון מעוות". ראו טווין, הקלברי פיו, עמ' 129-130, 285-288.

81 ראו רמב"ם, הלכות עבדים ח, י-יא; הנ"ל, ספר המצוות, לא תעשה רנד-רנה. ראו גם לויןגר, הרמב"ם כפילוסוף, עמ' 177-178, בנוגע לאיסור זה. בנוגע לפער בנימוקי המצוות בין מורה נבוכים למשנה תורה ראו שם, עמ' 56-66.

82 השופט חיים כהן טען ש"דין זה אין דומה לו במשפט האומות, ואף בזכויות-מקלט מודרניות לא הגיעו לקרטוליו" (כהן, זכויות, עמ' 49).

מנימוקים תועלתיים, אבל ייתכן שמהדהדת בה גם ביקורת ערכית. כפי שהראיתי לעיל, בביטוי דומה השתמשו חכמים כדי לבקר את העבד הנרצע שבחר עבדות עולם: "אמר הקדוש ברוך הוא: און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כה, נה) ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע" (בבלי, קידושין כב ע"ב). בקניית עבד קונה אפוא העבד אדון לעצמו וקונה האדון אדון לעצמו, ושניהם יחדיו מבטלים את הציווי המחייב את האדם לקבל על עצמו את עולו של הקב"ה בלכר.

ההלכה החיובית שנלמדה מאמירה זו תובעת מן האדון להשוות את מעמד העבד למעמדו שלו עצמו:

כל עבד עברי או אמה עבריה חייב האדון להשוותן אליו במאכל ובמשקה וכסות ומדור, שנאמר: "כי טוב לו עמך" (דברים טו, טז), שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי התבן, אתה דר בכרך והוא דר בכפר או אתה בכפר והוא בכרך, שנאמר: "ויצא מעמך" (ויקרא כה, מה). מכאן אמרו חכמים: כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו. וחייב לנהוג בו מנהג אחוה, שנאמר: "ובאחיכם בני ישראל איש באחיו" (שם, מו). ואף על פי כן צריך העבד לנהוג בעצמו מנהג עבדות באותן העבודות שהוא עושה לו (רמב"ם, הלכות עבדים א, ט).

התורה וההלכה לא הטילו הגבלות אלו על הקונה עבד כנעני, ובכל זאת למד הרמב"ם בעקבות חז"ל שיש לנהוג בעבד כנעני ב"מידת חסידות ודרכי החכמה", שהן מעבר לשורת הדין. בפסקה מפורסמת החותמת את הלכות עבדים תבע הרמב"ם לנהוג בעבד כנעני בדומה להלכות עבד עברי אף ששורת הדין אינה מחייבת זאת:

מדת חסידות ודרכי החכמה שיהיה אדם רחמן ורודף הצדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכלו ומכל משקהו. חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין ומקדימין מזון הבהמות

והעבדים על מזונות עצמן. הרי הוא אומר: "כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גבירתה" (תהלים קכג, ב).
 וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים. לעבודת מסרן הכתוב, לא לבושה. ולא ירבה עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת, וישמע טענותיו. וכן מפורש בדרכי איוב הטובים שהשתבח בהן: "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריכם עמדי" (איוב לא, יג), "הלא בבטן עשני עשהו, ויכוננו ברחם אחד" (שם, טו).
 ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגוים הערלים. אבל זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל, שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובות התורה וצוים בחוקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הם על הכל. וכן במדותיו של הקדוש ברוך הוא שצונו להדמות בהם הוא אומר "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה, ט), וכל המרחם מרחמין עליו, שנאמר: "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" (דברים יג, יח) (רמב"ם, הלכות עבדים ט, ח).

נראה שהחובה לא להכביד את העול על העבד הכנעני, להאכילו מכל תבשיל ותבשיל שהאדון אוכל ולנהוג בו בכבוד נלמדו מחובות האדון כלפי העבד העברי שנזכרו למעלה. ערך השוויון כאידיאל מוסרי מרחף מעל כל הלכות אלו. ישנה חובה להשוות את מעמדו של העבד העברי למעמד האדון, וממידת חסידות יש להשוות אף את מעמדו של העבד הכנעני למעמד העבד העברי. המעגל המתרחב פותח במעמדו של האדון ומחילו על העבד העברי, ומן העבד העברי הוא מתרחב אל העבד הכנעני.

הרמב"ם ביסס תביעות אלו על מסורת אברהם אבינו ועל המידות הטובות העומדות בבסיס התורה. הציווי הכללי להידמות לאל תובע את אימוץ מידת הרחמים המובעת בפסוק "ורחמיו על כל מעשיו". הרמב"ם השתמש בפסוק זה כדי לבסס את התביעה לנהוג בדרכי שלום בעובדי עבודה זרה ולהחיל את החובות הנגזרות מן הציווי "ואהבת לרעך כמוך" אף עליהם. כפי שציניתי לעיל,⁸³ אין מדובר בנימוק תועלתני אלא בתכלית ערכית. תכלית זו תובעת לחתור לשוויון

בין כל בני האדם אף שבפועל אין שוויון זה מתממש במציאות עקב אילוצים שונים. פוסקי הלכה בימינו זיהו מגמה זו בכתובים וסברו שהגיעה העת לממשה בזמננו.

ביטול העבדות

האחרונים נדרשו להתמודד עם דיני העבדות בתורה בימינו, כאשר העבדות מאוסה בכל העולם המערבי. הקושי הגדול שרביץ לפתחם הוא כיצד אפשר לאחוז בחבל בשני קצותיו: מצד אחד לאחוז בתפיסה שהתורה היא התגלות נצחית של האל ומצד שני לשלול את העבדות שהתורה מתירה במגבלות מסוימות כנזכר למעלה. כדי להדגים זאת אציג את דבריהם של שלושה רבנים בדור האחרון: הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הרב הראשי לארץ ישראל),⁸⁴ הרב חיים דוד הלוי (רבה הראשי של העיר תל אביב)⁸⁵ והרב נחום אליעזר רבינוביץ (ראש ישיבת מעלה אדומים).⁸⁶

הרב קוק והרב רבינוביץ פיתחו את שיטותיהם מתוך הבחנה עקרונית בין יסודות נצחיים הנמצאים בתורה לבין מצוות שנועדו לתקן את המציאות שהתקיימה בזמן נתינתה. הרב קוק הבחין בין "היושר המוחלט" לבין "היושר הארעי", ואילו הרב רבינוביץ הבחין בין מצוות המשקפות "יעדים עילאיים" נצחיים ולא משתנים לבין מצוות הקובעות "אמות מידה להתנהגות" נאותה לאור נסיבות הזמן והמקום.⁸⁷ הרב הלוי לא הבחין הבחנה מעין זו, אבל מדבריו עולה שיש להתייחס למגמות המשתקפות במצוות התורה ולא רק למצווה כפי שנכתבה בה.

שלושתם ראו בדיני העבדות המופיעים בתורה ציוויים החותרים להגשמת יעד נצחי תוך התפשרות עם המציאות הקיימת. שלושתם סברו שהגשמת היעד הנצחי תביא בסיכומו של דבר לביטולם המעשי של דיני העבדות המופיעים בתורה.

84 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת פט, עמ' צב-קא.

85 הלוי, תורת חיים, עמ' קיד-קכג.

86 רבינוביץ, מצוות.

87 שם, עמ' 11. הוא תולה חלוקה זו בדברי הרמב"ם על "כוונה ראשונה" ו"כוונה אחרונה" של המצוות במורה נבוכים ג, לב. ראו רבינוביץ, מצוות, עמ' 14, הערה 35.

למרות זאת ישנם הבדלים ביניהם בתפיסת הסיבות לעבדות ובהבנת הסיבות לביטולה.

הרב קוק סבר שיש "עבדות טבעית" בעולם, הנעוצה בכך שיש אנשים "כושלים" הזקוקים לתמיכתם של אחרים ושיש אנשים "שפלים" הזקוקים לריסון. הכושלים אינם יכולים להגן על עצמם מפני ניצולם בידי חזקים מהם, והשפלים פוגעים בעצמם ובזולתם עקב חירותם. לכן יש צורך בהסדרה של העבדות הטבעית באמצעות "עבדות חוקית", כדי למנוע את ניצולם של הכושלים בידי אחרים ואת פגיעת השפלים באחרים.⁸⁸ חוקי העבדות של התורה נועדו לשם כך. תכלית חוקי העבדות היא אפוא להיטיב עם החברה ועם העבדים עצמם. ללא הסדרה חוקית של העבדות המצב יהיה גרוע יותר – הכושלים ידוכאו יותר, והשפלים ירימו ראש.

מכאן הגיע לעיקרון היוצא נגד ניסיונות התנועות לביטול העבדות בזמנו שלו. לדעתו, התנועות לביטול העבדות החוקית בימיו, למרות רצונן הטוב, אינן מביאות להטבת מצבם של הזקוקים לה כי אם לעבדות סמויה ללא אסדרה, שתוצאותיה גרועות יותר. הוא הדגים את דבריו בעזרת פועלי המכרות, שאינם עבדים באופן רשמי, ודווקא בגלל זה אין למעסיקים כל אינטרס לשמור על בריאותם. לו היו רכוש המעסיק הוא היה דואג לתנאי העסקה נאותים מתוך דאגתו להם, כשם שאדם דואג לכל ייפגע רכושו. אומנם רעיון ביטול העבדות נובע מכוונות טובות, וזהות לכוונת חוקי העבדות בתורה להיטיב עם העבדים ועם העולם, אבל ביטול העבדות קודם שהעולם מוכשר לכך יגרום למצב רע יותר. לדעתו, רק אחרי ביצוע שינויים פנימיים ועמוקים ברוח האדם, שינבעו מחינוך ומתהליכים היסטוריים ארוכים, תהיה אפשרות לבטל את חוקי העבדות ללא תוצאות הרסניות נלוות.

טיעונו המרכזי של הרב קוק היה אפוא טיעון תועלתני, המעריך את הפעולה לפי תוצאותיה. החלת שוויון על מציאות שאין בה שוויון מציאותי בין בני האדם

88 נראה שהמונחים "עבדות טבעית" ו"עבדות חוקית" לקוחים משאלת משה זיידל, אבל יסודם בדברי אריסטו (הפוליטיקה, כרך א, ו, עמ' 29). אולם הרב קוק ראה בעבדות החוקית של התורה תיקון לעבדות הטבעית, ואילו אריסטו ראה בעבדות החוקית כפיית עבדות על מי שאינו עבד מטבעו.

לא תתקן את המציאות אלא תקלקלה. יש לאזן בין הרצון האידיאלי לבטל את העבדות לבין המציאות המורכבת אשר בה נתונים בני האדם בהווה. החלה מהירה מדי של העיקרון הערכי הנכון כשלעצמו לא תתקן את המציאות אלא תפגע בה. לעומתו, הן הרב הלוי הן הרב רבינוביץ השתמשו בטיעונים הקרובים יותר לנימוקים דאונטולוגיים כדי להצדיק את ביטול העבדות בהווה. הרב רבינוביץ נימק זאת בערך השוויון, ואילו הרב הלוי נימק זאת בערך החירות.

שניהם התבססו על עקרונות הנלמדים מסיפור בריאת האדם בבראשית פרק א. הרב הלוי ראה בעבדות פגיעה בצלם אלוהים שבאדם.⁸⁹ מטרת התורה היא ביטול העבדות, שכן ביסודה עומד הרעיון של חירות האדם. התורה צמצמה את העבדות בדרכים שונות, וב"כ פתחה התורה ביחסה לעבדות את הדרך לביטולה המוחלט, כי ביסודה מנוגדת היא לכל תפיסת עולמה שיסודה חירות האדם באשר הוא אדם".⁹⁰ לדעת הרב רבינוביץ, לעומת זאת, הרעיון "שמעמדן של כל בני האדם שווה באמת" מתבטא בסיפור הבריאה ומתפרש במשנה הקובעת ש"אדם נברא יחידי" כדי שלא יתנשא אדם על חברו:⁹¹ "הבדלי המעמד בין בני האדם אינם מהותיים [...] כי לפני הבורא כולם כאחד שווים".⁹²

לדעת שניהם, ערכים אלו הם ערכים נצחיים שהתורה חותרת אליהם, אבל היא התפשרה בנוגע להחלתם בזמן העתיק עקב אילוצי המציאות. אילוצים אלו התפרשו אצלם באופן שונה: הרב רבינוביץ ראה במציאות הכלכלית את הסיבה המרכזית להתפשרותה של התורה עם קיום העבדות. מחסור ועוני מחד גיסא וחוסר משווע בידיים עובדות מאידך גיסא לא אפשרו חברה ללא עבדות. לכן, ברגע שהנסיבות הכלכליות והטכנולוגיות מאפשרות את ביטולה, חובה לעשות זאת.

הרב הלוי, לעומתו, מיקד את הסיבות בנורמות הנהוגות בעולם. כיוון שבעולם העתיק ובאורחות חייו העבדות לא הייתה מגונה, התורה התפשרה עם נורמה זו,

89 הלוי, תורת חיים, עמ' קיט.

90 שם, עמ' קכג.

91 משנה, סנהדרין ד, ה.

92 רבינוביץ, מצוות, עמ' 14.

אבל צמצמה את העבדות בדרכה. דומה שהרב הלוי נועז יותר ביחסו לתורה וייחס לה התפשרות עם נורמות מוסריות מקובלות ולא רק עם אילוצים חומריים. כאמור לעיל, בניגוד לשניהם, הרב קוק תלה את העבדות בעיקר **במציאות הנפשית והרוחנית של בני האדם ולא בנורמות או באילוצי הכלכלה.**

מכאן נגזרים הבדלים בנוגע לאופן הערכתם את דיני התורה עצמה. לדעת הרב קוק, דיני התורה משקפים את החקיקה הטובה ביותר לזמנה. בגלל המציאות הנפשית והרוחנית של בני האדם בזמן התורה לא היה תחליף טוב יותר מדיני התורה הן לחברה הן לעבדים. התורה לא התפשרה עם הנסיבות אלא מצאה את הפתרון הטוב ביותר לנסיבות אלו.

לדעת הרב רבינוביץ, הנסיבות הכלכליות חייבו עבדות אף על פי שהייתה בכך פגיעה באנשים מסוימים. ללא העבדות הייתה החברה כולה קורסת, כולל העבדים שבה, ולכן התפשרה התורה עם המציאות, אבל עשתה מהפכה במוסד זה וקבעה סף התנהגות מינימלי שעליו לא הייתה מוכנה לוותר. בהדגמותיו לדיני התורה ציין שני חידושים של התורה העומדים בניגוד לחוקי המזרח הקדום, המתמקדים בשיפור מצבו של העבד בזמן עבדותו:

(א) נפש העבד הכנעני אינה רכוש האדון ולכן הוא חייב על הריגתו.

(ב) האדון חייב לספק מנוחה לעבדו ביום השבת.

גם לדעת הרב הלוי התורה קיבלה את הנורמות הנהוגות בעבר והייתה בכך פגיעה בעבדים, אולם מגמתה הייתה ביטול העבדות עוד מראשיתה בגלל ערך החירות. לכן לא התמקד בחוקים שנועדו לשפר את מצב העבד אלא בחוקי התורה שנועדו לצמצם את העבדות:

(א) התורה אסרה על גנבת כל אדם ומכירתו לעבד ובכך צמצמה את המקור המרכזי לעבדים.

(ב) התורה אסרה על הסגרת עבד בורח לאדונו, וארץ ישראל הייתה ידועה כמקום מקלט לעבדים.⁹³

אחרי שהתורה אסרה על גנבת אדם נותרה רק עבדות מרצון, ואת זאת התורה לא מנעה "כי מי מניע מאדם לסחור בחירותו כראות עיניו", כפי שהתירה לעבד עברי להישאר אצל אדונו לעולם.⁹⁴ ברור שהוא ראה בחירות משאב שהאדם בעלים עליו, בניגוד לחייו, שבהם אין הוא רשאי לסחור. מבחינה זו לא קיבל את טיעונם של קאנט ושל מיל שהוזכרו לעיל, והאוטונומיה לא נתפסת אצלו כערך דאונטולוגי מוחלט.⁹⁵

גם הרב רבינוביץ גם הרב הלוי נדרשו להתמודד עם פסיקת ההלכה שכל המשחרר את עבדו "עובר בעשה" (רמב"ם, הלכות עבדים ט, י). מכאן משתמע שבגלל ציווי התורה "לעלם בהם תעבדו", המתייחס לעבדים כנענים, אין לשחררם לחירות. לכאורה, לפי גישתם הייתה ההלכה צריכה לעודד שחרור עבדים. מדוע אפוא אסרה זאת?

שניהם ציינו שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, ואף שנקבע להלכה שאין לשחרר עבד, אין מדובר במצוות עשה אלא בהסדרה של מעמד העבד. מי שמשחרר את עבדו אינו עובר בעשה ממש אלא רק חורג מן ההגדרה המשפטית. לכן אפשר לשחרר את העבד אף מסיבות קלות של מצוות דרבנן. הרב רבינוביץ הוסיף שהתורה עצמה לא קבעה כיצד משחררים עבד ולא הצביעה כלל על אפשרות שחרורו בגט שחרור, ואילו חכמים הם שהגדירו אפשרות זו ופרסמוה בגלל מגמת התורה. שניהם ציינו את דברי רש"י ששחרור עבדים הפך למאפיין לאומי של עם ישראל והוגדר בידי אומות העולם כ"דת יהודית".⁹⁶

יוצא אפוא שלדעת כולם ביטול העבדות היה אידיאל של התורה, אלא שהוא לא התממש במלואו מסיבות שונות. כולם היו שותפים לעמדה שהתיקון שאליו

94 שם, עמ' קכ.

95 לחיזוק טענתו, שהתורה התנגדה לצמצום החירות, צירף את הדין שלפיו גנב שאינו מסוגל להחזיר את גנבתו אינו נכלא בבית סוהר אלא נמכר לעבד. לדעתו, התורה לא אימצה את עונש המאסר, בגלל פגיעתו בחירות. לעבד יש מידה של חירות פיזית עם עמל כפיים, ולכן יש להעדיף עבדות על פני מאסר. עם זאת, הוא קובע בהסתייגות ש"מובן שעונש זה על גניבה שהטילה התורה מותאם לצורת החיים של אז, ואין הכוונה להמליץ על חידושה" (שם, עמ' קיח).

96 בבלי, עבודה זרה יז ע"ב, רש"י ד"ה: "עבדך לחירות".

חותרת התורה לא נעשה בדרכים מהפכניות אלא בהתוויית כיוון אידיאלי המתחשב באילוצי המציאות. החלה ישירה ומיידית של ערכים נצחיים על מציאות לא מושלמת עלולה להרע מציאות זאת עוד יותר. לכן יש למצוא את האיזון הראוי בין הרצון לקדם ערכים אלו לבין החשש מפני ריסוקם של מוסדות חברתיים קיימים. תפיסה זו נובעת בין השאר מן ההבדל היסודי בין תפיסת כבוד האדם כערך מוחלט, התובע החלה בלתי מתפשרת, לבין תפיסת צלם אלוהים, הרואה את האל כמוחלט המהדהד בתוך האדם היחסי ולכן מאפשר תהליכיות של מעגלים מתרחבים.

פרק עשירי

כבוד האדם וגבולות החירות

—

העמדת החירות כערך היסודי ביותר המבטא את המהות האנושית, והצבתה בליבת כבוד האדם, הובילו לבחינה מחודשת של ההצדקה להצבת גבולות לחירות בהגות הליברלית. השאלה שעלתה לאור זאת הייתה מה יכול להצדיק את הגבלת חירותו של האדם אם היא הביטוי העמוק ביותר לאנושיותו. זו למעשה השאלה אשר בה פותח ג'ון סטויארט מיל את ספרו על החירות: מה הם "טבעה וגבולותיה של השליטה שיכולה חברה להטיל בדין על הפרט"¹.

1 מיל, החירות, עמ' 3.

לעיל הראיתי שקאנט זיהה את החירות האנושית עם התבונה וכך הגבילה. רק פעולה הניתנת להכללה ללא סתירה פנימית היא פעולה ראויה. מתוך כך נגזרת גם המסקנה שאדם אינו רשאי להשתמש בעצמו כאמצעי בלבד ולכן כבודו העצמי מגביל אף את פעולותיו שלו. אפילו בכתיבתו הפוליטית, המעניקה מקום רב יותר לרצונותיו הפרטיים של האדם, סבר קאנט שהחירות כזכות כוללת גם "חובה פנימית" של האנושיות לא להיות אמצעי בלבד. חובה פנימית זו מגבילה את החירות מתוך האנושיות הפנימית של האדם ולא רק בגלל זכויותיהם של אחרים.²

בדברים הבאים אסקור שלוש תפיסות החולקות על גישה זו ומציבות גבולות אחרים לחירות. אפתח בתפיסתו של ישעיהו ברלין, ששלל הגבלה זו והגדיר את החירות באופן שלילי בלבד אבל התיר את הגבלתה באמצעות ערכים אחרים; אמשך בתפיסת החירות העולה מן המשפט הגרמני, האוחז בעמדתו של קאנט מצד אחד אבל מפרש את האוטונומיה כחירות שלילית ברוחו של ברלין מצד אחר ומעניק לה בכך מעמד מוחלט; אסיים בזרם רביעי של הוגים פוליטיים המכונים "קהילתנים", הרואים את האדם כתבנית נוף קהילתו, וחירותו מכוננת בתיווכה, ולכן סבורים שיש הצדקה להגבלתה במסגרת השיח הקהילתי. כפי שאציע להלן, תפיסת החירות העולה מן המקורות היהודיים דומה ביסודה לתפיסה הקהילתנית.

החירות השלילית

ברלין פיתח את תפיסתו של מיל ויצא כנגד כל כפייה הנובעת מתפיסה של "חירות חיובית". מיל סבר "שהתכלית היחידה אשר לשמה מותר בדין להשתמש בכוח כפייה כלפי איש הנמנה עם חברה תרבותית היא מניעת נזק לאחרים".³ אין לדעתו היתר לכפות על אדם בוגר לעשות פעולות כלשהן, אף כאלו שנועדו למען טובתו שלו, מתוך תפיסה פטרנליסטית:

טובתו שלו, בין הגשמית ובין הרוחנית, אין בה משום היתר מספיק. אי אפשר לאלצו על פי דין לעשות דבר או להימנע

2 ראו לעיל פרק שביעי, הערה 8.

3 מיל, החירות, עמ' 13.

ממנו משום שמוטב יהיה לו לעשות כן, משום שבכך ירווה יותר אושר, או משום שלדעת אחרים יהיה זה מעשה חכם או אפילו נכון. אלה הם טעמים טובים לגעור בו, או להתיי'ן עמו, או לשכנע אותו, או לשדל אותו, אך לא לאלצו, גם לא להביא עליו רעה כלשהי אם יעשה אחרת.⁴

מכאן יוצא שחירות המחשבה צריכה להיות מוחלטת ושחירות הפעולה צריכה להיות מוגבלת רק על ידי הנזק לזולת. הטיעונים של מיל לקביעה זו הם ביסודם תועלתניים. חירות המחשבה וחירות הפעולה ("האינדיווידואליות") תורמות להשגת האמת ולהתפתחות החברה על ידי מחשבות מקוריות והתנסויות חדשות. עם זאת, בלב דבריו נמצאת התפיסה הרואה בעצם חירותו של האינדיווידואל ערך עצמי, ללא תלות בנימוקים תועלתניים.⁵

ברלין המשיך דרך זו וראה בכל הגדרה חיובית של החירות גישה מסוכנת העלולה להתפתח לטוטליטריזם. אבל בניגוד למיל הוא שלל את התפיסה התועלתנית של החירות, הרואה בה אמצעי להכרת האמת, ואחז בתפיסה הרואה בחירות ערך עצמי. אצל מיל הוא מצא אי־בהירות, ולדעתו, הוא אחז שלא מדעת בשתי התפיסות.⁶ ברומה למיל הוא שלל את התפיסה שהאמינה בניצול הנטיות של בני האדם ובתמרונם לקראת מטרות הנתפסות כראויות, כיוון שגם היא פוגעת בחירות האנושית ובכבודם של בני האדם. תמרון בני אדם לעבר מטרות שהם לא בחרו בהן הוא פטרנליזם, ויש בו "כפירה במהותם האנושית" כיוון שהם מנוצלים כאמצעים נטולי רצון.⁷

4 שם. הוא הגביל עיקרון זה לבוגרים בלבד ולקבוצות אוכלוסייה שנחפסו אצלו כמפוחחות. לדיון בעיקרון הפטרנליסטי בחוך תפיסה תועלתנית ראו רובינשטיין, אכיפת מוסר, עמ' 86-101. הוא מבחין שם בין בוגרים לקטינים.

5 ראו למשל מיל, החירות, עמ' 70. ברלין, חירות, עמ' 238: "בגלעין מחשבתו ורגשותיו של מיל טמונה לא תועלתניותו ואף לא דאגתו לנאורות, או להפרדת ממלכת־הפרט ממלכת־הכלל - שכן הוא עצמו מודה לעתים, כי מותר למדינה לפלוש אל ממלכת־הפרט כדי לקדם חינוך, תברואה, או ביטחון, או צדק חברתי - אלא אמונתו העזה שבני־אדם נעשים אנושיים מכוח יכולתם לבחור - לבחור טוב ורע באותה מידה".

6 ברלין, חירות, עמ' 179.

7 שם, עמ' 186-188.

ברלין שלל גם את תפיסת "החירות החיובית" של קאנט. החירות החיובית שלו מפרידה את האדם לשני מרכיבים על בסיס ההבחנה בין התוך האמיתי של האישיות לבין היבטיה החיצוניים. הנסיגה אל מרכיב מסוים באישיות, הנתפס כחופשי, בניגוד למרכיבים אחרים, הנתפסים כסיבתיים, מאפיינת את מחשבתו של קאנט. האדם לדעתו "הוא יצור טרנסצנדנטי, מעבר לממלכת הסיבתיות הטבעית",⁹ והפעילות החופשית חייבת להיות מורמת מעל לעולם האמפירי של הסיבתיות המתבטאת בנטיית הטבעיות. ברלין ראה בכך חוסר כבוד לחירותו של האדם על מכלול אישיותו.

ברלין שלל כל תפיסת חירות המפצלת את האני לשניים. בתפיסות אלו, האני העליון מזהה עם "מוסדות, כנסיות, עמים, גזעים, מדינות, מעמדות, תרבויות, מפלגות, ועם ישויות מעורפלות יותר כגון הרצון הכללי, טובת הכלל" וכדומה.⁹ בדרך זו הפכה לדעתו תפיסת החופש אט אט לתפיסה של דיכוי, אשר ניסו לכפותה באמצעים פוליטיים.

קאנט, כאמור, אחז בעמדה הרואה בחירות ערך עצמי, אבל הגבילה באמצעות זיהויה עם התבונה. מיל אחז בתפיסת החירות השלילית, אבל נימק זאת לפעמים בנימוקים תועלתניים. ברלין אחז בעמדה הרואה בחירות ערך עצמי, אבל שלל כל הגדרה חיובית שלה. חירות משמעה חוסר כפייה של האדם לנהוג ככל העולה על רוחו, וכל הגבלה חיצונית שלו היא פגיעה בחירותו.¹⁰

אף שברלין העניק לחירות ערך עצמי הוא סבר שמותר ואף ראוי לפעמים להגבילה מסיבות שונות, אבל הוא שלל את הגדרת הגבלות אלו כ"חירות". אפשר לטעון לערכם של חובות מסוימות המגבילות את החירות, אבל הקביעה שחובות אלו זהות לחירות משמשת צידוק לטוטליטריזם מוסווה, כיוון שההבחנה בין חירות לכפייה מתבטלת. החירות לפי הגדרתה השלילית היא חוסר כפייה של

8 שם, עמ' 189.

9 שם, עמ' 42.

10 גם האייק, חירות, עמ' 16-24, הגדיר את החירות באופן דומה.

אדם לפעול על פי רצונותיו שלו.¹¹ אין זה משנה אם רצונותיו רציונליים או לא. כל ניסיון להכתיב לאדם את "רצונו האמיתי" הוא פגיעה בחירותו.

ברלין הרבה לצטט את קאנט, שאמר: "מבול עץ כה עיקש שממנו נעשה האדם אי-אפשר ליצור דבר שהוא ישר לחלוטין".¹² הוא הבין את דבריו כך שהשונות האנושית וריבוי גווניהם של בני האדם אינם מאפשרים להחיל על כולם עקרונות רציונליים וישרים אפרירי. הוא השתמש בציטוט זה גם כדי לבקר את עמדת קאנט עצמו. החלה רציונלית כזאת מביאה לדיכוי ולהרס גם אם היא באה בשם מטרות נעלות. לכן יש צורך בחירות שלילית, המאפשרת איזונים מתמידים ודינמיים עם ערכים אחרים.

ניסיונו ההרמוניסטי של קאנט לגזור את כל הערכים מעיקרון אחד ואמונתו בעקרון-על סופי שיש להכתיב לבני האדם הם אלו שכילו לדעת ברלין יותר מכול את בני האדם. התפיסה שלפיה כל הערכים מתיישבים באופן הרמוני שגויה, והוכילה לדיכוי רב. ההתנגשות בין ערכים מוחלטים המאפיינת את המצב האנושי היא המעניקה ערך לחירות כמטרה בפני עצמה ולא כמצב ארעי. המתח בין הערכים השונים לא יבוא על פתרונו, ולכן יש צורך בפשרות ובהכרעות.¹³

מובן שלדעתו ראוי למנוע מאדם את הפגיעה בזולת, אבל גם בכך יש פגיעה בחירותו. מדבריו משתמע שגם הגבלות חינוכיות לילדים וגם האיסור על הוצאה להורג הם פגיעה בחירות, אבל זו פגיעה הכרחית שאנו נותנים לה הצדקה בשם ערכים אחרים. המאבק בצנזורה למשל היא תפיסה של טוב מסוים, המעניקה ערך רב יותר לחירות הדיבור על פני צרכים אחרים. לכן יכולים גם ערכים כמו שוויון, צדק, אושר, ביטחון וסדר ציבורי לצמצם את החירות. ריסון כוחם של יחידים אינו נובע מכלל אפרירי המחייב כבוד זהה כלפי חירותו של כל אחד אלא מערכים אחרים שבהם אנו אוהזים, כמו צדק או שוויון.¹⁴

11 כך הגדיר גם האייק את החירות. ראו שם, עמ' 16.

12 ברלין, בול עץ, עמ' 29; הנ"ל, חירות, עמ' 219, 239.

13 שם, עמ' 49.

14 שם, עמ' 47, 216-218.

מוניזם רעיוני מעניק סיפוק אינטלקטואלי ורגשי אבל נתקל תמיד בהתפתחות אנושית לא צפויה. לכן, "פלורליזם על מידת החירות השלילית" הכרוכה בו" הוא "אידיאל נכון והומני יותר מאשר מטרותיהם של מי שמחפשים במבנים האוטוריטריים הממושעים הגדולים, אחר אידיאל השליטה העצמית ה'חיובית'¹⁵. כיוון שהמטרות האנושיות מרובות ואינן מתיישבות זו עם זו ואי אפשר לדרגן בסולם אחד יש להכיר ביחסיותם של הערכים ואף על פי כן לאחוז בהם. אנשים בוחרים את בחירותיהם בגלל קטגוריות ומושגים מוסריים שהם חלק מהווייתם ומזהותם; חלק ממה שעושה אותם אנושיים.

מדברים אלו עולה הצדקה לצמצום החירות לא רק בגלל נזק לזולת. ההשוואה בין צמצום חירותם של ילדים לצמצום חירות בשם ערכים אחרים מצביעה על סטייה מן הקו של מיל. גם מיל סבר שאפשר להגביל את חירותם של ילדים, אבל נימוקו לכך היה שונה. הוא סבר שילדים אינם בני חורין ולכן הגבלתם אינה פגיעה בחירות כיוון שזו עדיין אינה נמצאת בידיהם.¹⁶ ברלין, לעומת זאת, לא הגדיר את החירות באופן חיובי ולכן ראה בכל הגבלה של פעולה אנושית פגיעה בחירות. ככל זאת התיר פגיעה בחירות בשם ערכים אחרים ולא רק כדי למנוע נזק לזולת.¹⁷

**החירות במשפט
הגרמני**

במשפט הגרמני משתקפת לדעתי תפיסה שלישית של חירות, הצועדת צעד נוסף מעבר לתפיסתו של ברלין. תפיסה זו מעניקה לחירות ערך מוחלט, לאור משנתו של קאנט, אבל מפרשת אותה באופן שלילי. בכך היא נקלעת לא פעם לדילמות לא פתירות ואף לסתירות פנימיות כיוון שאין לה דרך להגבילה.

15 שם, עמ' 219-220.

16 מיל, החירות, עמ' 13-14.

17 ביטוי לתפיסה זו אפשר למצוא בדברי השופט אהרן ברק, הסבור שגם בפגיעה בזולת יש משום ביטוי לחירות האדם, דהיינו כבודו, אלא שיש לצמצמה בגלל חירותם וזכויותיהם של אחרים. ראו דורפמן, כיבוד, עמ' 116, המביע תמיהה על עמדה זו על בסיס עמדה קאנטיאנית.

על פי האתיקה של קאנט, לכבוד האדם ערך מוחלט, והדבר משקף את תפיסת הדאונטולוגית, שאינה מתייחסת לתוצאות הפעולות המוסריות ולתועלת המופקת מהן. ואכן, החוקה הגרמנית הציבה את כבוד האדם בראש חוקי היסוד שלה. הסעיף הראשון לחוק היסוד הגרמני קובע:¹⁸ "כבוד האדם לא ייפגע.¹⁹ כל רשות תהיה מחויבת להוקיר אותו ולהגן עליו". בסעיף השני נאמר ש"העם הגרמני מכיר בהיותן של זכויות אדם, שאינן ניתנות לפגיעה או לויתור, כבסיס לכל קהילה, שלום וצדק בעולם".

יסודה של הפרשנות המשפטית הגרמנית לכבוד האדם באתיקה של קאנט, ומשמעותו היא איסור הפיכת האדם לאמצעי.²⁰ מרכזי קרמניצר זיהה שלושה מאפיינים לכבוד האדם במשפט הגרמני:

- (1) עליונות – כבוד האדם הוא הערך העליון ואין ערך אחר מעליו או לצידו.
- (2) מוחלטות – כבוד האדם הוא ערך מוחלט ואין לאזן בינו לבין זכויות אחרות.
- (3) נצחיות – כבוד האדם הוא ערך שאינו ניתן לכיטול עתידי בשום רוב.²¹

דומה שמאפיינים אלו אכן נגזרים מהתפיסה הדאונטולוגית של קאנט, המעניקה לציוויים המוסריים תוקף מוחלט (הנוסח הראשון של הצו הקטגורי) ומזהה ציוויים אלו עם התייחסות ראויה לכבוד האדם (הנוסח השני של הצו הקטגורי). על פי תפיסה זו אין ערך גבוה מערכה של האנושיות המתגלמת בכל אדם.

18 תרגום החוק להלן מתוך קרמר, כבוד, עמ' 19.

19 פלטשר, כבוד, עמ' 62, תרגום: "כבוד האדם מקודש". במקור, הביטוי הוא "Die Würde des Menschen ist unantastbar", ומובנו שאין לחללו או לטמאו וייחכן שיש בו נופך דתי. ראו אריאלי, כבוד, עמ' 226. לדעתו, חילוניותו של סעיף זה משתקפת בכך שאין הסבר לכבוד האדם אלא הוא עיקרון מכונן של זכויות האדם, המופנה אל המדינה כצו נורמטיבי.

20 באידיאולוגיה הנאצית שלטה תפיסה תועלתית, שהשתמשה בפרט למען האומה הגרמנית. כנגד זה חיפשו הגרמנים במקורותיהם התרבותיים יסוד הפוך, שנמצא להם אצל קאנט. כך נכנס כבוד האדם למרכז הבמה החוקתית. ראו פלטשר, כבוד, עמ' 62; קרמר, כבוד, עמ' 20.

21 קרמניצר, כבוד, עמ' 129.

שתי פרשנויות משפטיות מרכזיות לכבוד האדם נוצרו במרוצת הזמן במשפט הגרמני, אשר אפשר לראות בפילוסופיה של קאנט את מקור השראתן: הפרשנות הראשונה מבססת את כבוד האדם על הנוסח השני של הצו הקטגורי של קאנט, האוסר התייחסות לאדם כאמצעי בלבד. על פי פרשנות זו, האיסור לפגוע בכבוד האדם מתבטא באיסור השפלתו של אדם ובאיסור הפיכתו לאובייקט.²²

הפרשנות השנייה רואה באוטונומיה של האדם את מוקד כבוד האדם. פרשנות זו מסתעפת להדגשות שונות. יש הרואים בהגשמתו העצמית של האדם את הביטוי לאוטונומיה שלו ויש הרואים בזכותו להכרה חברתית בבחירותיו את הביטוי לכך.²³ נראה שפרשנות זו מבוססת על הנוסח הראשון של הצו הקטגורי, אשר בו האדם האוטונומי הוא המחוקק לעצמו את הצו המוסרי, אבל ברור שמוקדה של פרשנות זו בתפיסה הפוליטית של קאנט, הרואה בזכות את יסוד הכבוד, ולא בחובה.²⁴

שתי הפרשנויות מופיעות זו לצד זו במשפט הגרמני, ולפעמים מתגלעת סתירה ביניהן. הסתירה נוצרת כאשר אדם בבחירתו החופשית מחליט לבצע פעולות שיש בהן משום השפלה עצמית או התייחסות לעצמו כאל אובייקט. ההגנה מפני השפלת האדם והפיכתו לאובייקט יכולה לכלול לפעמים גם הגנה מפני פעולותיו של האדם עצמו, אף אם נעשו ברצונו החופשי. בכך היא עומדת בסתירה לערכה המוחלט של האוטונומיה האישית, שהיא כבוד האדם לפי הפרשנות השנייה.²⁵

22 קרמר, כבוד, עמ' 42-46.

23 שם, עמ' 47-48.

24 הסעיף הראשון של חוקי היסוד בנוי על חובת הרשויות לא לפגוע בכבוד האדם, ורק הסעיף השני בנוי על הזכויות הנובעות מכבוד האדם, דהיינו, זכותו של כל אחד להתפתחות חופשית של אישיותו. לכן נראה שהפרשנות הראשונה מבוססת בעיקרה על הסעיף הראשון, והשנייה, על הסעיף השני. ראו פלטר, כבוד, עמ' 63.

25 ראו קרמר, כבוד, עמ' 48-50. דוגמה לסתירה זו הם מופעי פיפ־שואו. בית המשפט אסר אותם מכיוון שהם הופכים את האישה המציגה את גופה אובייקט לסיפוקו המיני של הצופה הסמוי, וספג ביקורת על כך שפגע בחירות הפרט לבחור את הגשמתו העצמית בדרך שלו.

כך למשל מתעוררת השאלה אם מותר לסייע לאדם להתאבד. במקרה זה ישנה סתירה לכאורה בין שני היבטי הכבוד. מחד גיסא, כיבוד רצונו האוטונומי של האדם לסיים את חייו, ומאידך גיסא, איסור הפיכתו לאובייקט באמצעות סיוע אקטיבי למותו. ההגנה על כבוד האדם אוסרת פגיעה בחיים, שתמיד מתלווה להם כבוד, אבל החלטתו האוטונומית של האדם לסיים את חייו נובעת מכבודו. אם נעניק לפרט סמכות להחליט על סיום חייו ניתן בידו את האפשרות להחליט מה הוא כבוד האדם ובכך לפגוע במעמדו המוחלט של ערך זה. לעומת זאת, יצירת כללים חיצוניים המכתיבים את אפשרות ההמתה פוגעת בסובייקט האוטונומי.²⁶

קאנט לא ראה סתירה בין שני נוסחי הצו הקטגורי. אדרבה, לדעתו יש זהות בין שני נוסחים אלו. פרשנות הנוסח השני של הצו הקטגורי כאיסור השפלתו של אדם אינה תואמת את תפיסתו של קאנט.²⁷ קאנט סבר שהקביעה מתי פעולה מסוימת מתייחסת לאדם רק כאובייקט עוברת דרך הצו הראשון.²⁸ כיוון שבמקרים רבים בני אדם מתייחסים זה לזה כאל אמצעים (פעולה מותרת כשלעצמה), יש לבחון מתי הם מתייחסים לאדם כאל אמצעי בלבד (פעולה אסורה). אם אוניברסליזציה של הכלל המעשי אפשרית, הפעולה מותרת כיוון שהיא מתייחסת לאנושיותם של כל הנוגעים בדבר.

ברור שלפי תפיסתו של קאנט, חירותו של כל אדם מוגבלת לא רק משום שהיא פוגעת בכבודם האנושי של אחרים אלא אף אם היא פוגעת בכבוד האדם של הפועל עצמו. לכן, לפי הנוסח השני של הצו יש להתייחס לאנושיות שבכל אדם, כולל לאנושיותו של הפועל עצמו, כאל תכלית.²⁹ יתרה מזאת, האוטונומיה של

26 שם, עמ' 88-89. ראו שם דעת הרו אוטו, הסבור שנקודת המוצא לפתרון היא "חיים בכבוד". אם אדם מחליט בדעה צלולה לסיים את חייו, לדעתו, החברה אינה יכולה להתנגד לכך. באופן דומה מתעוררת השאלה אם אפשר לכפות על בעלי מוגבלויות קבלת הרופות ללא הסכמתם. פעולה זו הופכת אותם לכאורה לאובייקטים ופוגעת בכבודם. ראו שם, עמ' 58-59.

27 ראו סטטמן, כבוד, עמ' 549-550, המבחין בין השפלה לבין כבוד האדם הקאנטיאני. ראו גם פלטשר, כבוד, עמ' 64.

28 ראו לעיל פרק ראשון, ליד הערה 18.

29 ראו לעיל פרק ראשון, ליד הערה 16.

האדם אינה זהה לחירות לעשות ככל העולה על רוחו בתנאי שלא יפגע באחרים, אלא לעשות ככל העולה על רוחו בתנאי שפעולתו נעשית על פי התבונה. דהיינו, בתנאי שפעולה זו ניתנת לחקיקה עצמית באמצעות הכללתה.

קאנט אכן סבר שאדם אינו רשאי מבחינה מוסרית לאבד עצמו לדעת אף כשנפשו קצה בחייו. לדעתו, הכללת הכלל המעשי המאפשר לכל אדם להתאבד בגלל ייסוריו או ייאושו מובילה לסתירה פנימית. לא ייתכן חוק טבע אשר בו "אותה ההרגשה שתפקידה המיוחד לדחוף להתפתחות החיים היא עצמה תאבד את החיים".³⁰ לכן, לפי קאנט, מניעת התאבדות, וודאי אי־סיוע למתאבד, אינם פוגעים בכבוד האדם.³¹

כאמור, גם קאנט הבחין בין כבוד האדם באתיקה לבין כבוד האדם בפוליטיקה ובמשפט. כבוד האדם במשפט אינו דן בחובתו של האדם אלא בזכותו לחירות אישית המגבילה את כוח הכפייה של המדינה ומחייבת אותה להגן על זכות זו. אבל גם זכות זו של האדם לחירות אישית מוגבלת, לא רק באמצעות איסור הפגיעה בזולת אלא גם באמצעות התבונה המכלילה.

סתירה זו מצביעה על שינוי במשמעות המונח "כבוד האדם" במשפט הגרמני. השוואת האוטונומיה עם הרצון האישי הפרטי של כל אדם לעשות ככל העולה על רוחו בתנאי שלא יפגע באחרים אינה מזהה את האדם עם התבונה האוניברסלית אלא עם כל רצונותיו ונטיותיו. כבודו של אדם זהה לרצונו הכלול את כל מאווייו הרציונליים והלא רציונליים, אלו הניתנים להכללה ואלו שלא. הגבלת רצון זו מוצדקת רק אם יש בה פגיעה בזולת. מבחינה זו ניתן כבוד מוחלט לאדם הקונקרטי ולא לאדם באשר הוא בעל תבונה.

דומה שצורפה כאן תפיסת האוטונומיה של קאנט עם החירות השלילית של ברלין. קאנט העניק לחירות החיובית של התבונה ערך מוחלט, ואילו ברלין העניק

30 קאנט, הנחת יסוד, עמ' 80.

31 ראו ולמן, הזכות להתאבד. הוא סבור שמנקודת ראות קאנטיאנית אי־אפשר להתיר לאדם להתאבד, כיוון שבכך הוא פוגע בערך המוחלט שלו כאדם שאינו ניתן לשימוש, להמרה ולצבירה. ראו בנזימן, למקומו, עמ' 50. לדעתו, קאנט לא הכיר בכך שאדם מתאבד לפעמים משנאה עצמית, כיוון שהוא לא הכיר ברגשות אמפתיים אלא רק ברגשות אגואיסטיים.

לחירות השלילית על כל גחמותיה ערך יחסי. המשפט הגרמני העניק לחירות השלילית ערך מוחלט ולכן הוא מתקשה להתמודד עם הסתירות המתגלעות בה. התפיסה המופשטת של קאנט מגבילה את החירות באמצעות התבונה, התפיסה הקונקרטית של ברלין מגבילה את החירות באמצעות ערכים אחרים, ותפיסת המשפט הגרמני אוזנת בחירות הקונקרטית ומתקשה להגדיר את גבולותיה.

החירות הקהילתנית

הקהילתנים, בניגוד לקאנט ולרולס, צעדו בעקבות הגל, שהבחין בין מוסר אוניברסלי לבין עקרונות המוסר של הקהילה הספציפית. בהגות הליברלית הייתה עליונות למוסר האוניברסלי, אבל הקהילתנים סברו שהמוסר הקהילתי חשוב לא פחות ואף יותר, כיוון שהוא תנאי למימוש האיכויות האנושיות הייחודיות של כל פרט כדי להשיג אוטונומיה וחירות.³² מצד אחד הם חלקו על תפיסת האדם המופשט העומדת בבסיס התפיסה הקאנטיאנית, מצד שני הם חלקו על תפיסת החירות השלילית של ברלין.

צ'רלס טיילור סבר שהטעות היסודית של תפיסת החירות השלילית היא המחשבה שהסרת הגבלות חיצוניות מספיקה כדי להעניק חירות ליחיד. חירות שלילית מעניקה הזדמנות (opportunity), ואילו חירות חיובית עוסקת ביכולת המימוש (exercise) של ההזדמנות. כדי שתהיה לאדם חירות להגשים את שאיפותיו לא מספיק להסיר ממנו הגבלות חיצוניות – הוא חייב להשתחרר גם ממגבלות פנימיות של פחדים ושול תודעה כוזבת. שחרור זה מחייב הבנה עצמית שרק יחסים בתוך הקהילה מאפשרים.³³

יש בכך דמיון לטענתו של רולס, שיש לספק לאדם גם את הכלים לממש את חירותו ולכן יש הצדקה להעברת אמצעים מאדם לזולתו כדי ליצור חירות שווה. אולם רולס ראה אמצעים אלו כסחורה המועברת מאדם לרעהו, ואילו לפי טיילור,

32 פסטרנק ודה-שליט, רולס והביקורת, עמ' 168. ראו גם איפרגן, מבוא, עמ' נז.

33 טיילור, חירות שלילית.

האינטראקציה בין יחיד לקהילתו היא זו המכוננת את זהותו ומקנה לו כלים אישיותיים להתמודד עם מגבלותיו הפנימיות.

טיילור טען שבתוך העצמי ישנם אופקי משמעות הקוראים לו לפעולה ולהתמסרות והם מעניקים לחייו משמעות וממלאים את אידיאל המימוש העצמי תוכן. אבל הם גם מגלים את תלותו של העצמי בקהילתו הן בכך שאופקים אלו מתגלים ליחיד במיצוע תרבותו הן בכך שהקהילה היא מקומו של מימוש הטוב המהותי. עצם העובדה שאדם זקוק לחינוך מסורתי כלשהו כדי להגשים את חירותו די בה כדי לערער על רעיון החירות השלילית. הפרט אינו יכול להבטיח מתוך עצמו את חירותו. אפילו המימון הציבורי של החינוך יוצר התערבות של המדינה בשאלת הטוב הראוי.³⁴

מתוך כך ביקרו הקהילתנים גם את רולס על כך שדמות האדם שהוא מציג ויחסו של הפרט לחברה אינם משקפים את המציאות האנושית המורכבת, כיוון שמבחינה פנומנולוגית, הקהילה קודמת לפרטים. ברעיון האמנה החברתית, הפרטים קודמים לחברה ומכוננים אותה. הם נתפסים כפרטים אוטונומיים עטורי זכויות מוגנות המכוננים ביניהם קשרים פונקציונליים.³⁵ אבל האדם נולד לתוך קהילה, ולכן הנחת האדם האוטונומי והרציונלי הקודם לחברה והבוחר בין חלופות – שגויה. הדרך היחידה להבין את פעולת האדם היא להתייחס אליו כאל "סוכן הפועל בתוך הקשר של חברה, לשון, תרבות, מסורת וערכים". הקשרים בקהילה קודמים לפרטים ומכוננים אותם.³⁶

אלסדייר מקינטייר העניק לתפיסה זו נופך נרטיבי. הוא סבר שיש לתפוס את העצמי כסיפר המחבר בין הלידה, החיים והמוות. בניגוד לתפיסת העצמי הנפרד מתפקידיו, העצמיות היא נרטיבית: "האדם, בפעולותיו ובמעשיו, וכן בכדיונותיו,

34 פסטרנק ודה־שליט, רולס והביקורת, עמ' 173; מלכיאל, מבוא, עמ' כג-כו.

35 אלסדייר מקינטייר טען שהתפיסה הליברלית רואה בבני האדם ניצולי ספינה טרופה על אי בודד; אסופה של זרים שכל אחד מהם חותר להגשמת שאיפותיו הפרטיות בכפוף להגבלות מינימליות. ראו מקינטייר, מידה טובה, עמ' 276.

36 פסטרנק ודה־שליט, רולס והביקורת, עמ' 171.

הוא במהותו חיה מספרת-סיפורים".³⁷ אבל אין מדובר בסיפור אישי בלבד אלא בסיפור אשר בו היחיד משתתף בסיפורם של אחרים. לסיפורים תפקיד מרכזי בחינוך למידות טובות: "מידה טובה היא תכונה אנושית נרכשת שהבעלות עליה ומימושה מאפשרים לנו להשיג את הטובין שהם פנימיים לפרקטיקות, ובלעדיה אין אנו יכולים להשיג טובין אלו".³⁸

כיוון שיש פרקטיקות רעות ופרקטיקות טובות, יש צורך בקנה מידה להבחנה ביניהן. במונחים של אריסטו צריך טלוס (תכלית) שיקבע מה הם החיים הטובים.³⁹ בחברה שאין בה טוב משותף לא יכול להיות מושג המציין את מידת התרומה להשגת טוב זה, ולכן אין בה גם צדק חלוקתי, המוגדר באמצעות גמול על תרומה. החלופה היחידה היא הגדרת הצדק באמצעות שוויון כלשהו או זכויות חוקתיות, כפי שאכן עשו קאנט ורולס.⁴⁰

מייקל סנדל טען שהאני של רולס משוחרר מכל הקשרים ומחויבויות (אני "לא-מוכבד"). לכן אי-אפשר לכוון צדק על בסיס תפיסת אדם כזאת. לדעתו, לאדם מטרות המכוונות את זהותו, הנגזרות מהקבוצה שהוא נמנה עימה. ראייה אינדיווידואליסטית של האדם כעצמי הקודם למטרותיו אינה מאפשרת להבין מחויבויות רבות שאנו מוקירים הקשורות בקהילה. מעבר לחובות האוניברסליות, שאינן מחייבות הסכמה, ומעבר לחובות הרצוניות הנובעות מהסכמה, ישנן חובות מסוג שלישי, חובות של סולידריות. קשה להסביר את חיינו בלי לראות בסולידריות יסוד מוסרי עמוק, ואי-אפשר להסביר יסוד זה באמצעות ההסכמה בלבד. תפיסת צדק הכוללת סולידריות נגזרת מן ההתרחבות אל הזולת הכוללת אותו בשיקוליה.⁴¹

37 מקינטייר, מידה טובה, עמ' 238.

38 שם, עמ' 210.

39 שם, עמ' 222.

40 שם, עמ' 255-256.

41 סנדל, צדק, עמ' 242-243, 245-265. ראו שם את הדוגמאות שהוא מביא להבהרת הסולידריות מן המחויבות המשפחתית, עבור דרך המחויבות הקהילתית וכלה במחויבות הלאומית והפטריוטיות. ראו גם פטרנק ודה-שליט, רולס והביקורת, עמ' 172.

הקהילתנים טענו שלמעשה, גם בתפיסה הליברלית של רולס המדינה אינה חפה מ טוב משותף, אלא שהוא סמוי ואינו נגיש לביקורת. בעיני קאנט ורולס, תיאוריות של צדק המתבססות על החיים הטובים עומדות בסתירה לחופש ופוגעות בכבודם של האנשים. לכן יש קשר בין היחיד החופשי לבין המדינה הניטרלית ולכן יש צורך במסגרת של זכויות ללא נטילת צד בשאלת החיים הטובים. אבל עצם הקביעה שהאדם חופשי ושעליו לקבוע את מטרותיו בעצמו היא רעיון מסוים של החיים הטובים.⁴²

מקינטיר וטיילור טענו שלתפיסה זו השפעה שלילית על האדם ועל החברה. מקינטיר טען שכל פעולה אפשר להבין רק מתוך מארג של הקשרים; הצבת העצמי במנותק מהקשרים אלו מותירה אותו ריק וללא הנמקות המאפשרות לו הכרעות מוסריות, כיוון שהן אינן מעוגנות במסד ערכים. לכן, המאפיין של החברה המודרנית הוא "אמוטיביזם", דהיינו, בירוקרטיה שרירותית המתיימרת ליעילות של ניהול ללא תכנים ערכיים.⁴³ טיילור הוסיף לכך נופך פסיכולוגי, וטען שהמודרניות הליברלית מצמיחה מועקה, בדידות וניכור. היא גורמת לאובדן המשמעות בעקבות שחרור האינדיווידואל מהסדרים שנכפו עליו, להאפלת התכליות באמצעות התבונה האינסטרומנטלית, ובסופו של דבר, לאובדן החירות. הבדידות מובילה את האזרח להתנתקות מן החיים הציבוריים, וזו מאפשרת את התפתחותה של "רודנות רכה".⁴⁴

ברומה לטיעון הטרנסצנדנטלי, המתבונן באדם ומחפש את הבסיס למחויבויותיו המוסריות, מוצא טיילור בתוך העצמי אופקי שאיפה מעבר לחיים הרגילים. במובן זה הוא רואה באדם צלם אלוהים השואף לחרוג מעבר לעצמו. הדבר מתבטא גם בחילונית המשתאה נוכח האומנות או בשאיפה לטוב שהוא יותר מן האושר של

42 סנדל, צדק, עמ' 238-239.

43 מקינטיר, מידה טובה, עמ' 27-41; פסטרנק ודה־שליט, רולס והביקורת, עמ' 172, 174.

44 טיילור, מועקה המודרניות, עמ' 3-8.

החיים הרגילים ואף בתביעה המודרנית לביעור הסבל ולשוויוניות.⁴⁵ אי-אפשר לבסס מחויבויות אלו על החירות בלבד.

לפיכך, הפתרון שמציעים הקהילתנים הוא "אני קהילתני", פרט ממשי על ערכיו, חלומותיו ומחויבויותיו. החברה היא אחדות של פרטים ולא רק התאגדות חוזית. היא אינה מלאכותית ואינה רק אינסטרומנטלית, אלא בעלת ערך פנימי.⁴⁶ האדם מכיל את אופציית הקשר בתוכו, נפתח אל הזולת וכך מעשיר את עצמו ואת זולתו בניגוד להחלת כלל מופשט על יחסיו. הרחבה של צורות חיים קונקרטיות לכדי הפשטה מוחלטת מקעקעת יסודות עמוקים של סולידריות וזהות וממירה אותם ביחסים חוזיים פורמליים.

תפיסה זו מעוררת חשש מן הכפייה שהמדינה תחיל על אזרחיה, הן חשש מפני פגיעה בחירותם של הפרטים הן חשש מפני פגיעה במיעוטים לאומיים ותרבותיים. הקהילתנים ערים לסכנה הנובעת מכוחה של המדינה לחירותו של היחיד, אבל מודעים גם להכרחיותה בעיצובה של חירות זו. הם רואים ביחיד הקהילתני דמות מחדשת השואבת את זהותה מן החברה המסורתית אבל לא מוגבלת בחירותה על ידיה בגלל האוטונומיה שהמדינה סיפקה. המודל שלהם אינו האני הדתי הממושמע אלא האומן הניזון מן המסורת ומערער עליה באמצעות רפלקסיה על ערכיה. הוא תובע לשנות ערכים אלו דווקא מתוך מחויבותו אליהם.⁴⁷

טיילור סבר שהשאלה כיצד לנווט בין זהותה של הקהילה ושל המסורת התרבותית לבין חירותו של היחיד נתונה לשיה מתמיד בשאלות קונקרטיות.⁴⁸ כל אדם נושא מסורת בין אם הוא מודע לה בין לאו. מקינטייר סבר ש"מסורת חיה היא ויכוח המתמשך בהיסטוריה ומתגלם בחברה, ויכוח שאכן חלק ממנו נסב על הטובין המכוננים את המסורת".⁴⁹ לכל הסיפורים הקיבוציים יש אופי טליאולוגי, אבל יש

45 מלכיאל, מבוא, עמ' לג.

46 פסטרנק ודה-שליט, רולס והביקורת, עמ' 174.

47 שם, עמ' 174-175.

48 מלכיאל, מבוא, עמ' כח.

49 מקינטייר, מידה טובה, עמ' 245.

בהם גם מידה של חופש. לא הכול צפוי. מהותה של ההתלבטות המוסרית היא מהי ההכרעה שתיתן את הפרשנות הטובה ביותר לחיי; יש בה בחירה, אבל היא נובעת מן הפרשנות.⁵⁰

אי־אפשר לכוונן חברה צודקת ללא מחשבה על החיים הטובים. לכן יש ליצור תרבות ציבורית שתהיה מסוגלת להכיל את הוויכוח הציבורי ולא להימנע ממנו.⁵¹ הכבוד להשקפות הזולת אינו מתבטא בהתעלמות מהן, המביאה לטינה, אלא בהתייחסות אליהן. לכן יש לנהל דיון פתוח וקשוב לעמדות שונות ולא להימנע ממנו.⁵²

50 סנדל, צדק, עמ' 244–245.

51 שם, עמ' 287.

52 שם, עמ' 295.

פרק אחד עשר

צלם אלוהים וחירות פוליטית

—

הטבע עשה את בני האדם חורין
 ושונים בתולדותיהם
 (אברבנאל, בראשית יא, א)

מסיפור בריאת האדם בצלם אלוהים אפשר להסיק גם את רעיון החירות הפוליטית. בריאת האדם בצלם אלוהים, בניגוד לתפיסה שרק המלך הוכתר בו, משקפת כפי שהוסבר לעיל את השוויון הפוליטי בין בני האדם כולם. תואר זה מעניק לכל בני האדם כבוד מלכותי, המתבטא בשלטונם על בעלי החיים האחרים. הפניית השלטון כלפי בעלי החיים שוללת במשתמע את שלטון האדם בזולתו. לפיכך מבטאת שלילת השלטון של אדם באדם לא רק את השוויון הפוליטי אלא גם את החירות הפוליטית.

יתר על כן, שלטון האדם על בעלי החיים אינו מוחלט. צלם האלוהים מקנה לו כוח לשלוט בעולם מטעם האל, אבל גם מנחה אותו לכך ששלטון זה יהיה

בדרכו של האל וישמר את בריאתו. לכן, שליטת האדם בבעלי החיים אין משמעה התעמרות בהם. האל ברא את בעלי החיים, ראה ערך בקיומם ("וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב" [בראשית א, כה]) והניח את האדם בעולם לשלוט בהם ולא לפגוע בהם. לכן הוגבל האדם בתחילת הבריאה באכילה מן הצומח בלבד, ורק לאחר המבול הותר לו לאכול בשר מן החי.¹ בשליטה זו, למרות ההיררכיה שהיא מבטאת, אין הכוונה שהאדם ימית את בעלי החיים או שהם יהיו אובייקט לגחמותיו ולשרירות ליבו, אלא ששלטונו עליהם יתבטא בהנהגתו אותם ובדאגתו להתמדת קיומם.

חיזוק לכך נמצא בשימוש המקראי בשורש "רדה" בנוגע לבעלי החיים. בספרות הבבלית והמצרית לא מיוחס שורש זה לבעלי החיים אלא הוא פועל מלכותי הנוגע לשלטון של האימפריות הגדולות על בני אדם אחרים. השימוש המקראי בשורש זה לתיאור השלטון בבעלי החיים מייחס להם מידה של אנושיות ותובע יחס ראוי. לכן, בניגוד לכך, השתמש המקרא בשורש אחר ("כבש") כדי לתאר את שליטת האדם בארץ הדוממת. מכאן שגם לבעלי החיים מיוחסת אנושיות מסוימת, המגבילה את השליטה האנושית בהם.²

דומה שמהצגה זו של השליטה האנושית הרצויה אפשר להסיק שתי מסקנות: ראשית, מאופיו של השלטון המרוסן של האדם בבעלי החיים יש להסיק שכל שלטון נועד לרווחת הנתינים ושעליו להיות מרוסן בהתאם לכך; שנית, מכך שהאדם הוגדר כשליט של בעלי החיים דווקא יש להסיק שהוא אינו אמור לשלוט בבני אדם אחרים. בעצם העובדה שכל אדם כונה צלם אלוהים ויוחסו לו כבוד והדר ניתנו לו תארים מלכותיים שאינם מאפשרים את שליטתו של אדם אחר בו. רעיון השוויון המקראי שנגזר מצלם אלוהים כומס בחובו גם את רעיון החירות הפוליטית ואת הגבלת השלטון.³

1 בראשית א, כט; שם ט, ג. כאמור לעיל, מילגרום הצביע על כך שאיסור אכילת דם של בעלי החיים למרות היחר אכילת בשרם נובע מאיסור פגיעה בנפש בעלי החיים, כי הדם הוא הנפש.

2 וסטרמן, בראשית, עמ' 159, 161.

3 מסקנה זו הסיק גם לוק, המסכת הראשונה, עמ' 89, וגם הוא צירף לכך את תהלים ח כדי לבסס את טענתו (שם, עמ' 93).

צמצום המלוכה

המקרא אימץ את רעיון המלוכה במקומות רבים, אבל מדובר במלוכה מרוסנת. המלך אינו שליט אבסולוטי, וסמכויותיו מוגבלות. לריסון כוחם של המלכים כלפי נתיניהם ולתפיסה הממתנת את שלטונם הדים רבים במקרא. כאמור, אפשר להבין שצמצום המלוכה במקרא נובע גם מהרעיון של צלם אלוהים.⁴ בכך יש מקבילה לרעיון הליברלי המצמצם את כוחו של השלטון לטובת הרחבת חירותם האישית של האזרחים.

צמצום כוחו של המלך מתבטא בראש ובראשונה בהגבלת כוחו הממשי באמצעות הגבלת הצבא, הכסף והנשים שהוא יכול לקחת לצרכיו, בניגוד למקובל בעולם העתיק:

רק לא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים
וְלֹא יֵשִׁיב אֶת הָעַם מִצְרִימָה לְמַעַן הִרְבּוֹת סוּס, וְהָ אָמַר לְכֶם לֹא
תִסְפוּן לָשׁוּב בְּדֶרֶךְ הַזֶּה עוֹד.
וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסוּר לְכָבוֹ,
וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד (דברים יז, טז-יז).

צמצום צבא הסוסים נועד למנוע את החזרה למצרים, לבית עבדים. דהיינו, למנוע את עבודתם של האזרחים ואולי גם למנוע יצירת מעמד ביניים של צבא קבע. צמצום הנשים נועד גם הוא למנוע יצירת מעמד של משפחות חזקות ונפוטיזם. הגבלת הכסף והזהב נועדה לצמצם את כוחו הכלכלי של המלך ולהגביל את הטלת המיסים. המלכת המלך נעשית רק לאחר כיבוש הארץ ולא כבסיס למלחמות. בניגוד למקובל במזרח הקדום אין למלך חלק במקדש, הוא אינו משמש חובות ואינו מחוקק. הוא כפוף לחוקת התורה ומצווה ללמוד בה וללכת במצוותיה ככל אדם בישראל. במקום שלטונו של המלך מציב ספר דברים את שלטון החוקה:⁵

וְהָיָה כִשְׁבַתוֹ עַל כֶּסֶף מִמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת
עַל סֵפֶר מִלְפָּנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם,

4 לורברבוים, מלך אביון, עמ' 151-159. ראו גם עמיאל, הצדק, עמ' 36. הרב משה עמיאל המשיך בגישתו של דון יצחק אברבנאל, שראה במלוכה הכרח מגונה, אבל נימוקו לכך היה צמצום החירות האישית. ראו גם הלינגר, יחיד וחברה, עמ' 106-107.

5 ברמן, נבראו שוים, עמ' 88-92, 94-98.

וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו
 לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאַתָּה אֶת ה' אֱלֹהָיו, לְשִׁמּוֹר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה
 הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם,
 לְבַלְתִּי רוּם לִכְבוֹ מֵאֲחָיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יְמִין וּשְׂמֹאלוֹ,
 לְמַעַן יֵאָרִיךְ יָמָיו עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקָרֵב יִשְׂרָאֵל (שם),
 יח-כ).

הרב יונתן זקס ראה בקביעה זו את אחד היסודות שמהם ינקה הדמוקרטיה הליברלית. לדעתו, בניגוד לנרטיב המקובל, יסוד הדמוקרטיה הליברלית אינו ביוון אלא במקרא. ההוגים הפוליטיים של המאה השבע עשרה ינקו מן התנ"ך, והעיקרון הראשון שלמדו ממנו היה עקרון החוקה.⁶ החוקה הלגיטימית היא חוקה רפובליקנית, אשר בה המלך יונק את כוחו מהסכמת העם. בלב החזון המקראי עומדת ביקורת הכוח הפוליטי. האל החופשי רוצה בני אדם חופשים שיעבדוהו מתוך חופש. המדינה נועדה לשרת את האזרחים ולכן היא מינימלית. יש בה ויתור הכרחי למציאות, אבל ה' הוא המלך האמיתי. לכן על המלוכה להיות מצומצמת, וזכויות האדם הן המרחב שאסור למדינה להתערב בו.

התפיסה המקראית ניסתה אפוא לכוון אל האמצע: מצד אחד להעניק חירות מרבית לבני האדם, ומצד שני ליצור שלטון הדרוש לסדר החברתי ואף לקידומו של טוב משותף. דומה שגם כאן, תפיסת צלם אלוהים המעניקה לחירות האדם ערך הנובע ממוחלטותו של אלוהים ולא ערך מוחלט מאפשרת גישה תועלתנית הממתנת את התפיסה הדאוונטולוגית. הצורך התועלתני בארגון החברה ובהיררכיה שלטונית בתוכה תובע את ייסוד המלוכה. עם זאת, יש להגביל את כוחה של המלוכה כדי לבטא את הרעיון שכל אדם הוא צלם אלוהים בעל אישיות עצמאית.

6 שני העקרונות האחרים שהוא מציין הם המלחמה בעוני ועקרון הסובלנות. ראו זקס, השוחפות, עמ' 124-125. הוא נסמך בדבריו על אריק נלסון בספרו הרפובליקה העברית. מובא שם, עמ' 124, הערה 7.

צלם אלוהים ורעיון הברית

הנימוק הרווח שניתן לצמצום שלטונם של המלכים במקרא הוא הרעיון של מלכות שמיים העומדת כנגד מלכות האדם. הוזה אומר, מלכות ה' המוחלטת על בני האדם תובעת את ביטול שלטונו של אדם בזולתו, שכן כולם עבדי ה' בלבד. שלטונם של בני האדם איש ברעהו מתחרה בשלטונו של האל עליהם. לכן, כדי להותיר את האדם כנתינו של אלוהים בלבד יש לבטל מעליו את מלכותם של בני אדם אחרים.

מלכות ה' על עם ישראל מכוננת על ידי הברית שנכרתה בינו לבנינו. ברית זו מגדירה את מערכת היחסים בין ה' לבין עם ישראל ושזורה מוטיבים רבים, המופיעים גם בכתבי ברית חתיים. בכתבים אלו, הברית נכרתת בין מלך חזק למלך חלש יותר; בין המלך השולט לבין המלך הווסל.⁷ למרות דמיון זה, הברית המקראית ייחודית בכך שהיא לא נכרתה בין ה', המלך השולט, לבין מלך ישראל, הווסל, אלא בין ה' לבין העם כולו (או כל אחד ואחד מישראל), ללא מיצוע המלך. ספר דברים פונה אל העם כלשון יחיד נוכח. כולם שווים לפניו. הוא מדיר אומנם את הנוכחים מן המלוכה, אבל מאפשר לכל אחד מבני ישראל להיות מלך ללא הבחנות מעמדיות.⁸

המיתוסים המסופוטמיים והמצריים נועדו לעגן את המבנה החברתי ההיררכי בתיאולוגיה המציינת חוקיות שהכול כפופים לה. תיאולוגיה זו שמרה על מעמדם של המלכים והטמיעה את תודעת השירות של השכבות הנמוכות בחברה. על פי מיתוסים אלו, גם בעולם השמימי ישנה היררכיה, של אלים. תפקיד האלים הנחותים הוא לעבוד את האלים הגבוהים. לאחר מרד האלים הנחותים שמאסו בעבודתם נברא האדם לשרת את האלים.⁹ זהותו היסודית של האדם במזרח הקדום נקבעה על ידי עבודתו.

7 בשניהם יש הקדמה אשר בה מופיעה הסכמה של המלך הווסל לברית, תיאור טובחו של המלך השליט כלפי הווסל, שמירה על כבוד הווסל והתחייבותו לא לכרות בריתות עם אחרים, הנחת כחב הברית במקדש ועדות שמיים וארץ על הברית. ראו ברמן, נבראו שווים, עמ' 50-66.

8 שם, עמ' 93-94.

9 שם, עמ' 35-48.

גם במקרא, הסדר החברתי נגזר מסדר קוסמי, אבל במקום שסדר זה יחזק את המבנה ההיררכי הוא חותר תחתיו. המקרא מציין תפיסה הפוכה העומדת בניגוד לאינטרס של הריבוד החברתי ולחיזוק מעמד המלך. בתורה אין דרגי ביניים בעולם השמימי, והמלך אינו ממצע בין האל לבין העם. צלם אלוהים אינו מוענק למלך בלבד אלא לכל אדם, והברית במקרא היא בין האל לבין עם ישראל כולו.

התבנית העולה מברית זו משקפת תפיסה שוויונית של כל אדם מישראל העומדת בניגוד לתפיסת היסוד של המיתוסים במסופוטמיה ובמצרים.¹⁰ בניגוד לתפיסת המלוכה ככוח מדיר השולט במוקדי הכוח של החברה, כנהוג בעולם העתיק, מציב ספר דברים כוח קולקטיבי, אשר צמצום כוחה של המלוכה הוא רק אחד ממאפייניו. באופן דומה הוא מצמצם את ההיררכיה הפטריארכלית והשבטית באמצעות העברת סמכויות לעם כולו כיחידה שלמה.¹¹

יהושע ברמן הראה שהברית של הקולקטיב עם האל מעניקה לכל אחד מעמד של מלך הכפוף למלך ריבון. רעיון הברית הוא הבסיס המטפיזי לשוויון לפני האל ולפני החוק. לדעתו, רעיון הברית הוא גם הבסיס לחוקים הכלכליים במקרא, שאינם תובעים שוויון תוצאתי אבל שואפים לכך שכולם יהיו בעלי קרקע וייהנו מביטחון כלכלי. המשטר בנוי על אמון במידותיהם של בני האדם ועל אחוות ברית.¹²

בניגוד לבריתות במזרח הקדום, שנועדו להגביל את הווסל המשועבד למלך, כברית המקראית, ה' הכול יכול הגביל את כוחו שלו והעניק לאנושות חירות תוך התחייבות לשינויים פנימיים במבנה המציאות. תמורת צמצום כוחו של האל קיבלו בני האדם על עצמם התחייבויות מוסריות הדדיות.¹³

10 שם, עמ' 66-71. חלק מביטויי הברית, כמו "אהבה" ו"שנאה", המשמשים בחוזים הווסליים במשמעות פוליטית, מופיעים אצל הנביאים כביטויים של יחסי איש ואישה בין האל לבין העם. בכך יש פריצה של ממש מתבנית המיתוסים האליליים, שבהם אשת האל היא אלה ולא העם עצמו. ראו שם, עמ' 71-75.

11 שם, עמ' 80-88.

12 ראו שם, עמ' 246. לעיל דנתי בתפיסה העולה מן המקרא ומחז"ל בנושא.

13 אלעזר, הברית, עמ' 244-245. ראו גם קירשנבאום, תיאוקרטיה, עמ' 399. וראו לעיל פרק שישי, ליד הערה 92.

דניאל אלעזר הראה במאמר מכוונן שרעיון הברית עומד בבסיס המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה והגדרו מתוך דמיון רב לתפיסה הקהילתנית. מצד אחד, רעיון הברית דומה לרעיון האמנה החברתית בכך שהוא תופס את הקשרים בחברה כחווה הקושר בין שותפים עצמאיים, מצד שני יש הבדל יסודי בין רעיון הברית לבין רעיון האמנה החברתית:

המושג ברית, משמעו אמנה – האמורה להיות נצחית – בין גורמים שלהם מעמד עצמאי, גם אם לא שווה. הברית מאפשרת פעולה או התחייבות משותפת להשגת מטרות מוגדרות [...] בתנאי כבוד הדדי, ובאופן שיש בו כדי להבטיח את שלמותם של כל הצדדים הנוגעים בדבר. הברית היא הרבה מעבר לחוזה [...] משום שהיא כרוכה בהתחייבות לנאמנות מעל לנדרש לתועלת הדדית, ואף כרוכה בהתפתחות קהילה בקרב הצדדים הקשורים בה. המושג התנ"כי חסד משקף מימד זה של יחסים בריתיים, בהוסיפו יסוד דינאמי לאופי הסטטי יחסית של החוזה עצמו.¹⁴

מושג הברית מובן היטב לאור הרעיון של צלם אלוהים כביטוי לאישיות האנושית הקונקרטית ולמאפייניה הדיאלוגיים. האינדיווידואלים האנושיים, בעלי החירות האישית, כורתים ברית מתוך דיאלוג מתמיד ומתפתח. ברית זו תובעת נאמנות החורגת מעבר לחוזה של אינטרסים פרטיים כיוון שהיא תובעת להעמיק את הקשרים ההדדיים בין הפרטים ולא להשאירם במישור הפורמלי של הצדק, ושואפת להשיג יעדים משותפים לקהילה ולהעמיק את זהותה. כורתי הברית הם אנשים קונקרטיים שייחודיותם מושפעת מהמסורת התרבותית אשר בה הם פועלים ומעוצבת על ידיה. לחברה בעלת מסורת יש טוב משותף הקובע במידה רבה את קלסתר הפנים הייחודי של כל אחד מחבריה אף שפרצופיהם שונים ודעותיהם שונות. הרובד המשותף יוצר סולידריות, והברית תובעת מהם נאמנות עמוקה יותר מאשר שיתוף פעולה אינסטרומנטלי.

בכתיבתם הפוליטית של קאנט ושל רולס, תפיסת המדינה כאמנה בין אזרחיה החופשיים והשווים ביטאה נכונה את מושג הזכות כמערכת חירויות שנועדה לצמצם את כוח הכפייה של המדינה. חירותו של כל שותף באמנה נתונה לו מראש, והוא פועל כדי להבטיחה. כדי להבטיח את שוויון החירויות נדרשו השותפים להפשיט את אישיותם ממחלצותיה הקונקרטיות ולהציבה מאחורי מסך בערות המסתיר ממנה את עצמה. מסך הבערות מציב את בני האדם כאטומים בני חורין נפרדים זה מזה, המשתפים פעולה כדי לקדם את האינטרסים הפרטיים שלהם בצדק.

רעיון הברית, לעומת זאת, רואה את העם כצמיחה אורגנית של המשפחה, ובכך מקדים את קיומו של העם לקיומם של הפרטים. הוא רואה את היחידים כמי שצמחו לתוך הקהילה ועוצבו על ידיה. הברית נועדה להעניק מרחב עצמאי לכל יחיד, וכדי לכונן יחסים עמוקים ביניהם. היא תובעת נאמנות הדדית בין יחידים קונקרטיים בעלי חזון משותף, החורגת מן האינטרסים של כל הצדדים. החירות לפי תפיסה זו מעוצבת בתוך הברית הקהילתית והיא חלק ממנה. לפיכך ניתנים גם גבולותיה לדיון פנים-קהילתי ואינם קבועים מראש.

כפי שאראה להלן, ההלכה פיתחה את רעיון הערכות ההדדית מתוך רעיון הברית. ערכות זו כוללת סולידריות ומעמיקה את התביעה לעזרה הדדית, אבל בר בכך עם העמקת הסיוע ההדדי יש שראו בערכות זו בסיס להעמקת ההתערבות בחירות של חברי הקהילה. לאור השינויים במקומה של החירות במחשבה העולמית ולאחר שרעיון זה הוטמע לתוך צלם אלוהים דרש גם רעיון הברית רענון. כפי שאראה להלן, הערכות ההדדית שנגזרה מן הברית תבעה הגדרה מחודשת בנוגע למקומה של החירות.

צמצום המלוכה נגזר אפוא משני רעיונות יסוד

צלם אלוהים

מקראיים: האדם כצלם אלוהים, והאדם כעבד ה'.

ועוד ה'

שני רעיונות אלו פעלו במגמה משותפת בנוגע

להרחבת החירות הפוליטית. באופן דומה, כפי שהראיתי לעיל, שני רעיונות אלו הביאו במקביל לצמצום העבדות במקרא. דומה שישנו תחום שלישי, אשר בו מתגלע מתח בין שני הרעיונות.

נראה שמכל אחד מהרעיונות נובעת מסקנה שונה בנוגע לשאלה אם יש לכפות על האדם לקיים את מצוות האל. הרעיון של צלם אלוהים מעניק לאדם מעמד עצמאי, מחייב את חירותו ופונה אל האדם לחקות את האל ללכת בדרכיו מתוך חירות זו; הרעיון של עבד ה', לעומת זאת, תובע את שעבודו של האדם לאל ומתיר את כפייתו לקיים את מצוותיו. יתר על כן, התפיסה הרואה באדם עבד ה' עשויה להביא לצמצום החירות הפוליטית בהקשר זה. אם המדינה נתפסת כמכשיר שתפקידו בין השאר להשליט את מצוות האל על האדם, עליה להשתמש בכוח הכפייה שלה לשם כך.

הרמב"ם אכן הטיל את אכיפת חוקת התורה בראש ובראשונה על השלטון הפוליטי. הוא ראה בכוחו של השלטון מכשיר מדיני שנועד להשליט את חוקת התורה על עם ישראל. לכן צידד במצוות מינוי המלך וראה בכוח הכפייה שלו כלי מרכזי להשלת המצוות.¹⁵ הוא לא פירש את המגבלות שהטילה התורה על המלך כמגבלות שהוטלו על המלכות כמוסד מתוך מגמה לצמצם את כוחה ולא ראה בה מתחרה לשלטון האל. מגבלות אלו הוטלו לדעתו על המלך כאדם ולא על המלוכה כמוסד, מתוך מגמה לעצב את אישיותו המוסרית של המלך כמודל מחנך.¹⁶ לכן, לדעתו, תפקידה של המלוכה הוא לאכוף על אזרחי המדינה את מצוות התורה, הוזהות לחוקת המדינה.

השאלה היא אפוא אם היהדות, אשר בה עשיית הטוב מתבצעת דרך עשיית מצוות האל, יכולה לקבל את רעיון החירות השלילית במובן של היעדר כפייה מצוותיה; אם היהדות, אשר לה אמונות ומצוות המחייבות את היהודים, יכולה להיות סובלנית או פלורליסטית כלפי יהודי שאינו שומר מצוות.¹⁷ יתר על כן, השאלה היא אם היא יכולה לעשות זאת מתוך הכרה בערך חירותו של האדם כביטוי לצלם אלוהים שבו, או שמא היא תובעת את הכפייה מתוך הכרה בו כעבד ה'.

15 רמב"ם, מורה נבוכים ב, מ.

16 בלידשטיין, מדיניים, עמ' 181-191.

17 שגיא, סובלנות, עמ' 175.

צמצום הנפייה המדינית

בניגוד לעמדת הרמב"ם בנוגע לתפקידו הדתי של השלטון לאכוף את מצוות התורה, הוגים אחרים זיהו את האמביוולנטיות במקרא בנוגע לכוחו של השלטון. אמביוולנטיות זו שזורה לאורך ההיסטוריה הפרשנית היהודית מתקופת התנאים עד להוגים האחרונים. התפיסה השלטת אצל חז"ל ואצל הראשונים היא התפיסה של מלוכה מוגבלת, כמשתקף בספר דברים: יש מצווה למנות מלך, אבל הוא כפוף לתורה ולפרשניה בסנהדרין.¹⁸

בכל זאת, דומה שהרעיונות המקראיים בנוגע לחירות האדם ולמלכות ה' המנוגדת למלכות האדם המשיכו לבעבע לאורך הדורות, הביאו לביקורת מתמשכת על רעיון המלוכה בקרב הוגים יהודים בימי הביניים ותבעו את צמצומה בדרכים שונות.¹⁹ עמדות אלו העניקו למלוכה כוח כפייה מצד אחד, אבל צמצמו את תחומו של כוח זה להסדרת היחסים בין אדם לחברו מצד שני.²⁰ בניגוד לרמב"ם, שרתם את כוח הכפייה של המדינה להשלטת המצוות, תבעו תפיסות אלו הפרדה מסוימת בין דת למדינה. את השלטון המדיני הם אפיינו בכוח הכפייה שלו, ואת התחום הדתי הותירו מחוץ לכפייה זו.

רלב"ג (פרובנס, 1288-1344) סבר שיש ברכה בהבדלים בין בני האדם, אבל חשש מפני הגיוון האנושי הרב שבכוחו לפרק את המסגרת המדינית. הוא חשש בעיקר מפני תאוותיהם של בני האדם וראה במדינה מכשיר שנועד בעיקרו למנוע מהם לממש את מזימותיהם הרעות ולא כלי פעיל. בניגוד לרמב"ם הוא סבר שאין תפקיד המדינה לדאוג לשלמות הנפש אלא לשלמות הגוף בלבד, דהיינו, לתיקון החברתי ולא לתיקון הדעות. הוא הפריד בין ההנהגה החילונית של המלך לבין ההנהגה הדתית של הנביא. המלך אמור לדאוג לכלכלה ולביטחון ומותר לו להשתמש במניפולציות כדי להיטיב עם העם לטווח רחוק.²¹

18 לורברבוים, מלך אביון, עמ' 49; קירשנבאום, תיאוקרטיה.

19 ראו קירשנבאום, תיאוקרטיה, עמ' 408-415. אהרון קירשנבאום מונה שם את החכמים שנכללו בסיעה זו.

20 ראו צדיק, הפרדת רשויות, ובביבליוגרפיה המובאת שם, עמ' 65, הערה 1.

21 אייזנמן, רלב"ג, עמ' 326-330.

כדומה לכך ידועה עמדתו של ר' נסים גירונדי (ברצלונה, 1310-1376), המפרידה בין משפט המלך למשפט התורה: משפט המלך נועד להשיג סדר מדיני, ומשפט התורה חותר לצדק ולאמת מוחלטים. אף שמידת עצמאותו של המלך בנוגע למשפט התורה נתונה במחלוקת בין חוקרים שונים,²² ברור שהר"ן העניק למלך מרחב עצמאי רב יותר מאשר הרמב"ם. מדבריו עולה שחתירת התורה לצדק ולאמת מוחלטים מותירה אותה נטולת כוח כפייה. לעומת זאת, התכלית הפוליטית של משפט המלך מעניקה לו כוח כפייה. בכך התפתחה מגמה שצמצמה את כוח הכפייה של המערכת הדתית והותירה כוח זה רק בידי השלטון המדיני לשם הבטחת יציבותה של החברה.

המבקר החריף ביותר של המלוכה בשלהי ימי הביניים היה דון יצחק אברבנאל (פורטוגל, ספרד ואיטליה, 1437-1508). הוא לא הסתפק בצמצום כוחה של המלוכה לתחום חברתי אלא ביקר את הכוח השלטוני עצמו. הוא סבר שכל המשטרים נוטים להפוך למשטרים עריצים, פנה לתפיסה אנרכיסטית וראה בשופט דמות שלטונית אידיאלית. לדעתו, היעד המשיחי צופן בחובו את ביטול המדינה כאידיאל.²³ עמדתו האנטי-מלוכנית של אברבנאל נבעה כנראה משני הנימוקים שהוזכרו לעיל: הן מן הרעיון הדתי של מלכות שמיים המבטלת את מלכות האדם הן מן הרעיון ההומניסטי של האדם כצלם אלוהים.²⁴

אברבנאל סבר שהמלכות הלגיטימית היחידה היא מלכות האל, וכל מלכות אנושית מתחרה בו ומתיימרת להחליפו. הוא סבר "שהטבע עשה את בני האדם חורין ושונים בתולדותיהם" (אברבנאל, בראשית יא, א) ולכן התנגד הן לעבדות הן למלוכה.²⁵ משיקולים אלו הוא שלל מלכות אבסולוטית והעדיף ביזור שלטוני של מנהיגים מתחלפים ונתונים לביקורת.

22 לסקירת העמדות השונות בפרשנות דברי הר"ן ראו ברנד, משפט המלך, עמ' 395-398.

23 רביצקי, משפט המלך. לביבליוגרפיה מקיפה על תפיסתו זו של אברבנאל ראו רצון, אנטי-מלוכנות, עמ' 366, הערה 1.

24 ראו רצון, אנטי-מלוכנות.

25 שם, עמ' 374. הוא צעד בעקבות ראב"ע ברעיון זה. ראו שם, עמ' 407-408.

מי שביטא יותר מכול בעת החדשה את רעיון ההפרדה בין דת למדינה היה משה מנדלסון (גרמניה, 1729-1786). הוא עמד על אופייה המעשי של היהדות, אבל לא ייחס לו משמעות פוליטית. לדעתו, המצוות המעשיות נועדו בראש ובראשונה לעיצוב התודעה. לכן סבר שאין לכפות מצוות מעשיות אלו אלא רק להציען בפני האנשים כנקודות אחיזה לעיצוב התודעה. חינוך לקיום המצוות המעשיות ללא כפייתן מאפשר לכל אדם להעמיק במשמעותן בדרכו שלו.

הוא ייחס גם למדינה וגם לדת תכלית משותפת: שתיהן נוסדו כדי להביא לאושרו של האדם ולהתפתחותו המוסרית, אבל האמצעים של שתיהן שונים. ההבדל היסודי ביניהן נעוץ לדעתו בשימוש באמצעי כפייה. במצב אידיאלי, המדינה צריכה ליטול על עצמה את כפיית המעשים המוסריים, והדת, את חינוך האדם לעבודת אלוהים מתוך הכרה. קלקול גדול נגרם כאשר המדינה כופה דעות והדת כופה מעשים.²⁶

יסוד הסובלנות של מנדלסון שונה משל ג'ון לוק, ונשען על הפילוסופיה הימני-ביניימית. בניגוד ללוק, שהפריד בין המדינה לכנסייה והעניק למדינה סמכות בנוגע לחיי החומר ולכנסייה בנוגע לחיי הרוח, סבר מנדלסון שגם הדת גם המדינה צריכות להציב את חינוכו של האדם כתכליתן. לוק גזר את הסובלנות מזכויות האדם לשלוט בחייו כל זמן שאינו פוגע באחרים, ומנדלסון גזר אותה מן התהליך החינוכי שאלוהים מתייחס בו לכל יחיד ויחיד בהתאם ליחודיותו.

המדינה כופה יסודות כלליים על אזרחיה, אבל הדת הולכת בדרך האל ומנסה להביא אנשים להשתלמותם הרוחנית באמצעות המצוות, ללא שימוש בכפייה. הסובלנות נגזרת מן ההכרה בכך שכפייה בתחום החינוכי שאינה תואמת את ייחודיותו של כל פרט אינה מובילה להתפתחותו בדרכו שלו.²⁷

מנדלסון סבר שבעבר היו המדינה והדת היהודית מאוחדות ולכן היו הכפייה והחינוך מעורבים זה בזה. לאחר כינון המלוכה נפרדו דרכיהן: המדינה אימצה את הכפייה, והדת, את החינוך. לכן לדעתו אין ראוי שהדת תכפה את מצוותיה

26 סיג, מנדלסון, עמ' 95-96.

27 שלומוביץ, סובלנות.

על איש, לא על מי שאינם יהודים ולא על יהודים. המדינה, במקביל, אינה צריכה לכפות דת מסוימת אלא רק את המוסריות המשותפת לכולם, ולכן יכולים בני דתות שונות לדור במדינה אחת מתוך כבוד הדדי זה לזה.²⁸

עמדות אלו הן כאמור עמדות הגותיות שהתפתחו בהשפעת רעיונות המקרא והשינויים ההיסטוריים, והן מבטאות את המתח השורר בשאלת כפיית המצוות: למן העמדה הקיצונית של הרמב"ם, שראה במדינה מכשיר לכפיית המצוות לשם חינוך האדם, ועד לעמדה שראתה במדינה מכשיר לשימור היציבות החברתית בלבד. בדברים הבאים אראה שהשינויים ההיסטוריים השפיעו גם על הצידוק שניתן לכפיית המצוות וגם על צמצומה: ככל שהופנמה התפיסה שהחירות היא מרכיב עמוק בצלם אלוהים של האדם התרחבה ההכרה בערך קיום המצוות ללא כפייה.

28 שביד, סובלנות, עמ' 358-359. סיגד, מנדלסון, עמ' 101-102, סבור שלדעת מנדלסון הפרדה זו בין דת למדינה היא תולדה של הגלות, ולדעתו יהיה איחוד בין שתיהן בחזרה לארץ ישראל, אבל קשה לדעתי למצוא לכך תימוכין.

פרק שנים עשר

צלם אלוהים וחירות

—

- עֲבָדֵי זְמוֹ עֲבָדֵי עֲבָדִים הֵם -
עֲבָד אֲדָנִי הוּא לְבַד חֲפָשִׁי!
- עַל כֵּן בְּבִקְשׁ כָּל אֲנוּשׁ חֲלָקוֹ -
"חֲלָקִי אֲדָנִי!" אָמְרָה נְפֹשִׁי
(ריה"ל).

החירות תפסה מקום מרכזי יותר בהמשגה של צלם אלוהים בהגות היהודית בדורות האחרונים אף שצלם אלוהים לא התפרש כחירות, לא בתקופת חז"ל ולא בימי הביניים. נראה שרעיונות החירות בתקופת הנאורות השפיעו על הפרשנות היהודית. עם זאת, הטמעת רעיון החירות לתוך צלם אלוהים הביאה לעיצובו בהתאמה לסביבתו ההגותית היהודית. עקרונות ייחודיים להגות היהודית, כמו רעיון הברית, הערבות ההדדית והיחס הראוי בין הפרטי לציבורי הביאו לעיצוב החירות בהתאמה לעקרונות אלו בדומה לתפיסה הקהילתנית.

כאמור, צלם אלוהים המקראי קידש את החיים כערך ראשון, ולא את החירות. עם זאת, ברור שחיים אנושיים כוללים מידה של חירות כחלק מהותי מהם. תפיסת

האדם כבעל בחירה חופשית אונטולוגית המחריגה אותו מן היצורים האחרים עלי אדמות עומדת בבסיס המקרא,¹ נשנית בדברי חז"ל² ומשולשת בדברי הראשונים.³ היא ודאי משמשת הנחת יסוד רעיונית המעניקה משמעות לקטגוריה של המצווה החוזרת את המקרא ואת ההלכה. המצוות אינן מובנות ללא הנחת אפשרות הבחירה החופשית של האדם. לכן לא שקט הרמב"ם עד שקבע את הבחירה החופשית של האדם כעיקר יסודי שכל התורה עומדת עליו:

ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר: "ראה נתתי לפניך היום את החיים [ואת המות את הטוב ואת הרע]" (דברים ל, טו), וכתוב: "ראה אנכי נותן לפניכם היום [ברכה וקללה]" (שם יא, כו), כלומר, שהרשות בידכם, וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה, בין טובים בין רעים (רמב"ם, הלכות תשובה ה, ג).

הרמב"ם ציין את הבחירה החופשית כמאפיין ייחודי של המין האנושי: "הן מין זה שלאדם היה אחד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב או הרע" (שם, א). למרות זאת קבע רק את התבונה כצלם אלוהים של האדם, ולא את בחירתו החופשית.⁴

למרות מרכזיותה של הבחירה החופשית בתפיסה היהודית, אף לא אחד מחכמי ימי הביניים זיהה את חירותו של האדם עם צלם אלוהים שבו. הבלחה ראשונה של תפיסה זו הופיעה במאה השש עשרה בתקופת הרנסנס ההומניסטי באיטליה. רבי עובדיה ספורנו (נפטר בסביבות 1550) פירש שהביטוי הכפול "בצלמנו כדמותנו"

1 קריב, עמודי התנ"ך, עמ' 178-180.

2 פרנקל, עולמו הרוחני, עמ' 13-22; אורבך, חז"ל, עמ' 229-235; פרנקל, האגדה, כרך א, עמ' 263-266, ובהערה 30 שם, כרך ב, עמ' 629.

3 להגדרת הדעות השונות בקרב הוגי ימי הביניים בנוגע למהות הבחירה החופשית ראו צדיק, מהות הבחירה. מבין ההוגים היהודים, רק ר' חסדאי קרשקש אימץ את עמדת אבן רשד בנוגע לדטרמניזם ולחוסר אפשרותה של הבחירה. ראו שם, עמ' 269-271, 290-291. לא כללתי ברשימה את אבנר מבורגוס, שהתנצר.

4 ראו לעיל פרק שלישי, בפסקה שסביב הערה 46.

(בראשית א, כו) נועד לציין את דמיונו הכפול של האדם לאל, הכולל תבונה וחירות. הביטוי "צלם" מציין את האדם בשלמותו כ"עצם נצחי שכלי", והביטוי "דמות" מציין את בחירתו החופשית. "אמנם בחירת האל יתברך היא לעולם לטוב, ולא כן הבחירה האנושית" (פירוש ספורנו לבראשית א, כו), אבל האדם יכול לבחור בטוב ולקנות בכך את שלמותו השכלית שתכתירו כצלם אלוהים.

בדורות האחרונים, אחרי שנעשתה החירות לערך המובהק של כבוד האדם, התגברה מגמה זו ואפשר למצוא פרשנים נוספים שזיהו את בחירתו החופשית של האדם עם צלם האלוהים שלו. המלבי"ם בפירושו לתורה קבע שצלם אלוהים שנאמר על האדם "לא יתכן רק [אלא] על הממשלה והחפשיות שיש לאדם לשנות את טבע עולמו והקטן ולפעול כפי הבחירה והחפשיות".⁵ הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק (ליטא, 1846–1926) פירש ש"הצלם האלקי הוא הבחירה החופשית בלי טבע מכריח, רק מרצון ושכל חפשי".⁶

הרב אברהם יצחק הכהן קוק הרחיק לכת מכולם וזיהה בכמה מקומות בכתביו את צלם האלוהים עם החופש הספונטני, הנעלה אף מן החירות, הבוחרת בין אפשרויות.⁷ צלם אלוהים הוא העצמיות האנושית הזוהה לחופש, והחירות היא הנאמנות לעצמיות זו, בניגוד לעבדות, שהיא היעדר נאמנות לעצמיות. הדמיון בין האדם לאל נובע מכך שהאל הוא חירות מוחלטת והאדם הוא חירות לא מוחלטת.⁸

5 מלבי"ם על התורה, בראשית א, כו.

6 ר' מאיר שמחה הכהן, משך חכמה, כרך א, בראשית א, כו.

7 ראי"ה, איגרות, חלק ב, איגרת שעט, עמ' מא. באורות הקודש, ג, יח, עמ' כד, הקביל הרב קוק את שתי בחינות האצלת האור לתוך החלל הפנוי בקבלת האר"י – היושר והעיגולים – לחופש ולהכרח בהתאמה. היושר בקבלת האר"י הוא צלם אלוהים (עץ החיים א, ב), והוא זהה לחופש. ראו גם אביב"י, האר"י, כרך ג, עמ' 1472. הרב שג"ר, כלים שבורים, עמ' 55, הצביע על כך שאצל הרב קוק החופש בספירת "כתר" קודם לחירות שבספירת "בינה".

8 ראו איש-שלום, חירות, עמ' 309–317. הפיטה המזהה בין צלם אלוהים לחירות עלתה גם אצל חוקרי המקרא המודרנים. ראו לעיל פרק שני, הערה 24.

הגדרות אלו של האדם כבעל חירות עוסקות במאפיינים אונטולוגיים מטפיזיים של האדם ולא בשאלה הפוליטית של החירות. אבל כפי שהראיתי לעיל, אפשר למצוא סימוכין לקשר בין תפיסה אונטולוגית זו להשלכותיה הפוליטיות בצמצום העבדות עד כדי ביטולה ובהגבלת כוחו של השלטון הפוליטי במקרא, וכפי שאראה להלן אפשר לתלות בה את ביטול הכפייה הדתית בהגות ההלכתית.

מבנה העומק של הבחירה החופשית שונה ממבנה העומק של החירות האוטונומית. זיהוי החירות עם התבונה הכללית אינו תואם את ראיית האדם על כל מרכיביו כצלם אלוהים ייחודי וקונקרטי. החירות התבונית תובעת מן האדם להחיל על עצמו כללים אוניברסליים, ואילו הבחירה החופשית תובעת ממנו להכריע בין אפשרויות קונקרטיות הנתונות לפתחו. תפיסת החירות כבחירה בין אפשרויות נתונות, כניצול יצירתי של אירועים אקראיים ושל הזדמנויות מקומיות, תואמת יותר את התפיסה המקראית ואת תפיסת חז"ל. תפיסה זו קרובה יותר לתפיסתו של האייק את החירות ולתפיסת החירות של הפמיניזם התרבותי, שהוזכרו לעיל.⁹ בתפיסה זו, החירות אינה מוסקת מוסדות קיימים אלא מנצלת אפשרויות הטמונות בהם ומוצאת דרכים יצירתיות לשכללם.

יתר על כן, בתפיסת החירות הקאנטיאנית של כבוד האדם, החירות היא הערך הנעלה ביותר העומד בבסיס הזכויות כולן, והיא ליבת הכבוד האנושי. לעומת זאת, בתפיסת החירות של צלם אלוהים, החירות היא מאפיין מהותי של החיים האנושיים ותנאי הכרחי לכך שמעשי האדם יהיו בעלי ערך, אבל אין לה ערך עצמי. לא החירות כשלעצמה היא הערך הייחודי, אלא החירות באשר היא מאפשרת לאדם להיות טוב בעצמו, לעשות את המעשה הראוי מתוך בחירה ולא מתוך כורח. לו היה האדם מקיים את המעשים הטובים והראויים מתוך כורח או הכרח, הם היו כבחירת עובדה נטולת ערך. רק בעשיית המעשים הראויים מתוך חירות ובחירה חופשית הם הופכים להיות בעלי ערך מוסרי. תפיסה זו מציבה את הטוב ואת האמת כערכים, ואת החירות כתנאי הכרחי להם. האמירה המקראית המציבה את הבחירה החופשית בפני האדם במילים "רְאֵה נְתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת"

9 בנוגע להאייק ראו לעיל פרק שמיני, לפני הערה 86. בנוגע לפמיניזם ראו לעיל פרק חמישי, ליד הערה 36.

החיים וְאֵת הַטּוֹב וְאֵת הַמְּוֹת וְאֵת הַרָע" (דברים ל, טו) מזהה בין החיים לטוב ותובעת מהאדם בסופו של דבר: "וּבְחִרְתָּ בְּחַיִּים" (שם, יט).

היטיב לבטא תפיסה זו רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל, איטליה, 1707-1746). מקומה של החירות האנושית כתנאי הכרחי לחיים ערכיים משתקף היטב בהגותו. הוא הסביר את מתן חופש הבחירה לאדם בכך שהאל רצה שהוא יעשה את הטוב מתוך עצמו ולא ככפוי לכך. יתר על כן, כדי לאפשר את הבחירה החופשית נברא הרע בעולם, אשר בלעדיו לא תיתכן בחירה אמיתית. רוצה לומר, האל היה מוכן לשלם את מחיר יצירת הרע לשם אפשרות החופש תוך כדי סיכון ממשי שהאדם יבחר בו.¹⁰ תרגום פוליטי של תפיסה זו מתוך הליכה בדרכי האל יאסור לכאורה את הכפייה כדי לאפשר לאדם לבחור בטוב מרצונו החופשי.

תפיסה זו תואמת את העמדה הקאנטיאנית המעניקה ערך למעשה על פי כוונותיו, אבל בתפיסה היהודית יש ערך גם לתוצאה. מחזון הגאולה המקראי – שהושרש עמוקות בהגות היהודית – משתמעת עמדה מוסרית תועלתנית המעניקה תכלית להיסטוריה וחותרת לקראתה. הרמח"ל עצמו הציב את הטוב כתכלית הבריאה וחשש לאפשרות שטוב זה לא יתממש אם בני האדם יבחרו לעד ברע. לכן הוסיף את הרעיון שהאל יבטיח בהשגחתו שתכלית זו תתממש בכך שירתום את כל פעולות האדם באשר הן לתכליתו הטובה בדרכים סמויות.¹¹ רעיון זה מזכיר את הרעיון הקאנטיאני המותיר מקום לאֵל כערב לאפשרות הגשמת הראוי בתוך המצוי. לפי קאנט, האל אינו ערב לכך שהטוב יתממש אלא רק לכך שהאדם יוכל לממשו אם ירצה. הרמח"ל לעומת זאת הועיד להשגחת האל את ניווט ההיסטוריה אל הטוב הראוי למרות בחירותיו השגויות של האדם, ובאמצעותן.

תרגום פוליטי של תפיסה זו מאפשר לכאורה שימוש בכפייה כדי להבטיח את מימוש הטוב בחברה, או לפחות מתיר מניפולציה שלטונית פטרנליסטית שתוביל

10 ראו למשל רמח"ל, דרך ה', עמ' 19-21; הנ"ל, דעת תבונות, סימנים יב-יט, עמ' ג-ה.

11 ראו למשל רמח"ל, דעת תבונות, סימן נ, עמ' מב. להנהגה הראשונה הוא קרא "הנהגת הטוב והרע", ולהנהגה השנייה – "הנהגת הייחוד". שתי הנהגות אלו הן פירושו להבחנה בין ה"רשימו" ל"קו" בקבלת האר"י. ראו אביב"י, האר"י, כרך ב, עמ' 759-766. יש בכך ניגוד לפירושו של הרב קוק לעיל פרק זה, הערה 7, כיוון שיטודה של בחירת האדם דווקא ברשימו ולא בקו.

את האזרחים לעשיית הטוב. לתפיסה זו יש אכן הדים במקורות היהודיים שקדמו לרמח"ל. הרמב"ם זיהה בתורה מצוות שההיגיון המנחה אותן הוא "עֲרַמַת הַחֶסֶד" של האל, המכוונת את "ההמון" למטרות נעלות יותר מאופק מחשבתו הנמוך. לדעת הרמב"ם זהו עיקרון מרכזי של מצוות התורה כחוקה מדינית כיוון שהיא פונה אל ההמון הרחב, המונע על ידי תאוות ודמיונות ולא על ידי התבונה.¹² התורה משתמשת במניעים נחותים אלו כדי להוביל גם את ההמון אל התכלית הראויה.

יתר על כן, לפעמים הובלת האדם לעשיית המצוות, אם בכפייה אם בעורמה, נתפסת כהולכתו אל חירותו האמיתית. במקורות יהודיים נמצאת תפיסה הרואה במצוות האל חוקים התואמים את חירותו האמיתית של האדם. חירותו זו אינה מתמצה ביכולתו לבחור בין אפשרויות אלא ביכולתו להשתחרר מן הסיבתיות היצרית, הפסיכולוגית והחברתית ולכוון את חייו על פי מהותו הפנימית המשקפת את האלוהי. על פי תפיסה זו, חוקי האל המכוונים את האדם אינם מגבילים אותו אלא משחררים אותו ומגבילותיו ומבטאים את חירותו. תפיסה זו משתקפת בדברי ר' יהושע בן לוי:

"והלחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות
על הלחות" (שמות לב, טז)
- אל תקרא "חרות" אלא "חירות", שאין לך בן חורין אלא מי
שעוסק בתלמוד תורה.
וכל מי שעוסק בתלמוד תורה הרי זה מתעלה, שנאמר: "וממתנה
נחליאל, ומנחליאל במות" (במדבר כא, יט) (אבות ו, ב).

עשרת הדיברות החרותים על לוחות הברית נתפסים כתמצית חוקי התורה כולם. חוקים חרותים אלו אינם מגבילים את האדם, לפי תפיסה זו, אלא מעניקים לו חירות פנימית ומשחררים אותו מעול הסיבתיות החיצונית. עם זאת, מדרש זה לא הובא כדי להצדיק כפייה אלא כדי לדרכן ללימוד תורה ולהעמקה במשמעות המצוות. עולה ממנו התפיסה שלימוד התורה יביא את האדם לקיום המצוות

שהוטלו עליו מתוך הזדהות פנימית ושזו משמעותה של החירות האמיתית. אומנם ללא להפנמת משמעות המצוות הן יהיו לו לנטל, אבל אין הוא פטור מקיומן.

גם דברי רב "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (בבלי, פסחים נ ע"ב) לא נאמרו כדי להמליץ על כפיית מצוות חיצונית על הזולת. נראה שהם נועדו להנחות את האדם להתמודד עם חולשותיו שלו. הם משמשים הדרכה לאדם לקיים את המצוות גם ברגעי משבר, מתוך אמונה בכך שיש ביכולתו להתחדש ולמצוא משמעות במצוות בעתיד.¹³

דומה שהביטוי החריף ביותר לזיהוי בין עבדות ה' לחירות מופיע בדברי ר' יהודה הלוי (ספרד, 1075-1141):

עֲבָדִי זְמַן עֲבָדִי עֲבָדִים הֵם -
 עֲבָד אֲדֹנָי הוּא לְבַד חֶפְשִׁי!
 עַל כֵּן בְּבִקֵּשׁ כָּל־אֲנוּשׁ חֲלָקוֹ -
 "חֲלָקִי אֲדֹנָי!" אָמְרָה נַפְשִׁי.¹⁴

אבל גם הוא לא המליץ על כפייה בדבריו אלא כיוון את עצמו לקבל את עבדות ה' לאור הבנתו את החופש האמיתי.

אמירות אלו מזכירות את החירות החיובית של קאנט, התובעת מן האדם להתרומם אל מעבר לנטיותיו. קאנט, כזכור, הגביל את החירות האנושית בעצם הגדרתה באמצעות התבונה. כיוון שרק פעולה תבונית היא פעולה חופשית, חירות משמעה פעולה מתוך חוק תבוני ולא מתוך נטייה או אינטרס. היא עומדת כמובן בניגוד מוחלט לרעיון החירות השלילית של ברלין. הזיהוי בין השעבוד לחירות נתפס כאינדוקטרינציה פטרנליסטית המטשטשת את ההבחנה בין חירות לכפייה ומאפשרת שעבוד במסווה של חירות. החירות השלילית תבעה מן המערכת הפוליטית להסתפק בהסרת מגבלות חיצוניים מן האדם כדי שיבחר בעצמו את דרכו במקום לכפות אותו ללכת בדרך מוגדרת המוכתרת בתואר "חירות".

13 קורן, חירות, עמ' 211-213.

14 שירמן, השירה העברית, עמ' 521.

אולם אף שרעיון החירות השלילית של ברלין רדיקלי יותר מתפיסתו של קאנט בנוגע להיקף החירות שהחברה חייבת לתת ליחידים, ומבחינה זו עומד בסתירה גדולה יותר לתפיסה היהודית, דומה שיש לו גם צדדים משותפים איתה. אין צריך לומר שהענקת ערך מוחלט לחירות השלילית, כמשתמע מהמשפט הגרמני, נוגדת במהותה את התפיסה היסודית של צלם אלוהים. אולם הכרתו של ברלין בכך שהחירות היא ערך אחד בין ערכים שונים מובילה לתפיסה של איזונים ופשרות המגבילים את החירות. תפיסה זו תואמת יותר את העמדה ההלכתית (והאריסטוטלית), המנסה לאזן בין ערכים ולכוון אל האמצע. יתר על כן, ראיית האדם כמכלול קונקרטי והענקת ערך לכל מרכיבי אישיותו, כולל נטיותיו ועולמו הרגשי, תואמת את תפיסת צלם אלוהים כפי שפותחה לעיל.

הטענה שקיום המצוות הוא החירות החיובית של האדם אין בה כדי לבטל את המימוש הפוליטי של החירות השלילית אף שהיא נוגדת את תפיסתו של ברלין. שכן תיתכן עמדה האוחזת בתפיסת החירות החיובית ואף על פי כן אינה כופה חירות זו על אחרים. תיתכן תפיסה דתית אשר בה אדם רואה עצמו עומד לפני האל, מקבל את עדיפותו של מצוותו על פני רצונותיו האישיים ואף מנסה לשכנע את זולתו ולשדלו לרבוך בתפיסה זו, אבל אין לדעתו היתר לכפותו לכך. תפיסה זו יכולה לראות במצוות חירות חיובית אבל עדיין לרבוך בכך שיש ערך לקיומן מתוך הכרעה פנימית בלבד. השאלה המרכזית אפוא היא אם המקורות היהודיים מחייבים מנגנונים לכפיית קיום המצוות.

ברור שמערכת המצוות של התורה היא מערכת רחבה ומפורטת החודרת לכל תחומי החיים ואף תובעת מן האדם לעצב את מחשבתו ואת רגשותיו. תביעה זו אינה מבחינה בין רשות היחיד, אשר בה חירות האדם מוגנת מפני כל כפייה חוקית, לבין רשות הרבים, אשר בה האדם נתבע לא לפגוע בזולת. לכן תוביל כפיית המצוות על כל היקפן לצמצום של ממש בחירות האנושית, עד כדי ביטולה.

תחילה אצביע על כך שבמסורת היהודית היו מנגנוני אכיפה שנועדו לכפות את קיום המצוות. לאחר מכן אתאר את ההנמקות שניתנו במהלך הדורות להצדקת כפייה זו. אשזור דיון זה בוויכוח שהתנהל בהגות הליברלית בנוגע לכפיית המוסר, סוגיה המקבילה לדעתי לשאלת כפיית המצוות. אסיים בשינויים שחלו בתפיסה

ההלכתית בנוגע לכפיית המצוות מתוך התמודדותה עם הרעיונות הליברליים של החירות בעת החדשה.

כפיית מצוות

התורה וההלכה מחייבות עונשי מוות ומלקות לעוברים על המצוות, אף כאלה שאין בעבירה עליהן נזק לזולת. הענישה היא דרך יסודית לכפות נורמות התנהגות בחברה באמצעות הרתעה.¹⁵ המסקנה המתבקשת לכאורה היא שכפיית המצוות נתפסה כמהלך ראוי על פי התורה וההלכה. עם זאת, נראה שיש להבחין בין היקף הענישה העולה מפשטי המקראות בתורה לבין היקף הענישה שנקבע במקורות חז"ל.

עיון בפשטי המקראות מלמד שמספר העבירות שעליהן התורה מענישה מצומצם למדי, ובכולן מדובר בעונשי מוות הניתנים על עבירות חמורות (שפיכות דמים, עבודה זרה, גילוי עריות וחילול שבת). עונשי המלקות וחייבי הממון ניתנים על פי פשוטו של מקרא רק לעבירות מן התחום האזרחי.¹⁶ עולה לכאורה מסיכום זה שהכפייה על פי פשט התורה נועדה להשיג שתי תכליות:

- (א) מניעת פגיעה בזולת (שפיכות דמים ועבירות מן התחום האזרחי).
- (ב) מניעת עבירות חמורות העומדות בליבת התורה (עבודה זרה, גילוי עריות וחילול שבת).

לעבירה על מצוות אחרות שהוגדרו על ידי התורה לא נקבעה סנקציה בפשוטו של מקרא. אפשר להבין שהצידוק לענישה לפי תפיסה זו הוא הגנה על הזהות היסודית של החברה. מצוות אחרות אינן נמצאות בלב הזהות היהודית, ולכן אין עונשים עליהן אף שהאדם מצווה לעשותן. בכל זאת, חז"ל הרחיבו את עונשי המלקות מעבר לעולה מפשטי המקראות וחייבו מלקות את העוברים על כל מצוות לא תעשה שיש בהן קום עשה, דהיינו, כל עבירה על איסור, הנעשית באופן אקטיבי.

15 ראו דיונו של הרברט ל"א הארט בנוגע ליחס בין כפייה לענישה: הארט, חירות, עמ' 101-92.

16 שמש, עונשים, עמ' 57.

המקור להרחבה זו הוא הפסוק "וְהִנֵּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְיַד רְמָה מִן הָאֲזָרָח וּמִן הַגֵּר, אֵת ה' הוּא מְגֹדֵף, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקְרֵב עִמָּה" (במדבר טו, ל). מפשוטו של פסוק זה נראה שחטא במזיד שיש בו התרסה מכוונת נתפס כמרידה ישירה באל. העונש על מרידה זו הוא כרת. כרת אינו עונש הניתן בידי אדם אלא עונש בידי שמיים. בכל זאת למדו חכמים מפסוק זה שיש להטיל חיוב מלקות בידי בית הדין על כל מי שעובר באופן אקטיבי על מצוות לא תעשה.

הם למדו זאת מסמיכותם של שני עניינים בפרשייה זו. לפני פסוק זה, הקובע עונש כרת למזיד, נאמר שהעובר על המצוות בשגגה מביא קורבן ומתכפר לו (במדבר טו, כז-כט). הפרשייה אינה מציעה דרך כפרה לחוטא במזיד. חכמים למדו מסמיכות זו שיש דרך כפרה אף למזיד, באמצעות מלקות: "כל חייבי כריתות שלקו, נפטרו ידי כריתתם" (משנה, מכות ג, טו). בכך הכריעו שחוטא במזיד שלקה בידי בית דין נפטר מעונש כרת בידי שמיים. המסקנה העולה מניתוח זה היא שעונש המלקות בתפיסת חז"ל לא נועד להרתיע את העובר על המצווה או לכפות את עשייתה אלא ליצור אפשרות כפרה אף לחוטא במזיד.¹⁷

מסקנה זו מתחזקת מכך שחכמים התנו את חיוב העונש בכך שהעבירה תיעשה בנוכחות עדים ולאחר התראה. כדי שיתחייב העובר במלקות יש לומר לו לפני העבירה: "פרוש או אל תעשה, שזו עבירה היא, וחייב אתה עליה מיתת בית דין או מלקות" (רמב"ם, הלכות סנהדרין יב, ב). רק אם אומר המותר "על מנת כן אני עושה" ועבר את העבירה "תיכף להתראה בתוך כרי דיבור" (שם) הוא מתחייב בעונש. לעיל הראיתי שחכמים ביטלו למעשה את עונש המוות באמצעות הליך בירוקרטי דומה¹⁸ ומנעו למעשה את יישומו של עונש המלקות.

17 ראו שם, עמ' 82-98, 178, 198-204. אף שמפשוטו של מקרא עולה שעונש מלקות ניתן רק בסכסוך בין אנשים, חכמים למדו זאת מסמיכות פרשיות בין פרשיית המלקות לבין איסור חסימת שור (דברים כה, א-ד). ראו ספרי דברים, רפו (מהדורת פינקלשטין, עמ' 303). מכלל זה למד הרמב"ם שיש מאתיים ושבעה איסורים שחייבים עליהם מלקות. במקביל לכך מופיעה רשימת חייבי המלקות במשנה מכות פרק ג, הכוללת כחמישים איסורים. אהרון שמש הסיק מכך שבמקרים אלו ניתן עונש המלקות על פגיעה בקדושת הגוף באמצעות עבירה על איסורי עריות, על איסורי אכילה ועל השחתת הגוף.

18 ראו לעיל פרק שלישי, הערה 28.

ישראל צבי גילת סבור שמאפיוניה של ההתראה עולה שהיא שייכת למדיניות הענישה של חכמים ולא לדיני הראיות. לדעתו, חכמים ניסו לצמצם את הענישה בידי האדם עד כמה שאפשר בגלל אמונתם בהשגחת האל על בני האדם, שתביא לכך שהעברייני יענשו, ובגלל תפיסתם שהעבירה עצמה היא עונש.¹⁹ הסבר זה קשה, כיוון ששני המהלכים שהזכרתי לעיל נראים כסותרים זה את זה: מצד אחד חכמים הרחיבו את עונש המלקות לכל איסור לא תעשה, ומצד שני מנעו את מימושו של העונש. לכן נראה שהפתרון לסתירה טמון ברעיון שהתפתח מתקופת הגאונים עד לימי ר' יוסף קארו, שהענישה נועדה לאפשר לאדם לבוא לבית הדין ולקבל מלקות מיוזמתו על חטאו. אם כן, עונש המלקות נועד לאפשר לחוזר בתשובה דרך כפרה אם הוא בוחר בכך.²⁰

על פי מהלך זה, הענישה על פי פרשנות חז"ל לא נועדה לכפות את האדם לקיים מצוות, אלא נועדה לאפשר לו להיחלץ מתחושת האשמה והחטא האופפת אותו. כאשר אדם חוטא בשוגג, הפתרון המקראי לכך הוא קורבן, אבל המקרא אינו מציע מוצא לחוטא במזיד. לכן הציעו חז"ל לחוטא במזיד לקבל עונש כדי לכפר על חטאו. בשני המקרים דרך הכפרה מותנית ברצונו החופשי של האדם לקבל על עצמו את הקורבן או את העונש. אומנם עצם קביעת עונש תיאורטי יש בה משום גינוי של מעשים מסוימים על פי הערכים והנורמות של החברה,²¹ אבל הפער בין קביעת העונש לבין אפשרות יישומו מותר מרחב של חירות לפרט תוך כדי הכוונתו.

סיכומו של מהלך זה מצביע על כך שחכמים ביטלו למעשה את הענישה המקראית. הן את עונש המוות שנועד להגן על ליבת הזהות של החברה היהודית (עבודה זרה, גילוי עריות וחילול שבת)²² הן את עונש המלקות (על עברות אקטיביות

19 גילת, התראה, עמ' 242-246.

20 ראו שמש, עונשים, עמ' 97-98.

21 הארט, חירות, עמ' 98.

22 ראו לעיל פרק שלישי, הערה 29. גם המתנגדים לביטולו הותירו עונש זה רק על שפיכות דמים, שיש בה נזק חמור לזולת.

במזיד). הם הותירו לענישה רק תכלית דתית, המאפשרת לרוצה בכך להשתמש בה ככפרה על חטאיו.

בכל זאת חידשו חז"ל דרך לכפות על עשיית המצוות בדרך אחרת, המכונה "מכת מרדות". התוספתא מבחינה בין מלקות הניתנות כעונש לבין "מכת מרדות" כאמצעי אכיפה:

מכת תורה ארבעים חסר אחת.

אומדין אותו:

אם יש בו ללקות - לוקה; ואם לאו - אינו לוקה.

אבל מכות מרדות אינו כן,

אלא מכין אותו עד שיקבל או עד שתצא נפשו (תוספתא,

מכות ד, ז [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 443]).

אף שעל פי התורה אין עונש למי שאינו מקיים מצוות עשה באופן פסיבי, התלמוד מחייב גם אותו במכת מרדות, "כגון: אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, עשה ציצית ואינו עושה - מכין אותו עד שתצא נפשו" (בבלי, חולין קלב ע"ב).

אם כן, חכמים קבעו דרך חדשה לאלץ אדם מישראל לקיים את מצוות התורה באמצעות מלקות. הכינוי "מכת מרדות" וההבהרה שמדובר באדם המסרב לקיים את המצווה מצביעים על כך שסירובו נתפס כמרד בסמכותו של האל ובשלטונו המתבטא בחוקי התורה. המודל הפוליטי משתקף היטב בניסוח זה. ה' נתפס כשליט המצווה את נתיניו, והמסרב נתפס כעבד המלך, המורד במלכותו. בית הדין משמש רשות שנועדה לאכוף את שלטון האל. בכך ניתנה עדיפות מוחלטת לכפיית קיום המצוות על פני חירותו של העושה, וכופים אותו לקיימן אף שאין בהימנעותו מקיומן פגיעה בזולת.

אכיפת מוסר

הכלל שטבע מיל, שאין לכפות על אדם מעשה

ודעה אלא אם כן הוא פוגע בזולתו, התקבל

באופן עקרוני בתפיסות הליברליות. צמצום כוחה של המדינה וריסון התערבותה בחיי הפרט הם חלק יסודי ממשנה זו. עם זאת, בשיח הליברלי התנהלו ויכוחים

בנוגע לגבולות התערבותה של המדינה בחיי הפרט, הנובעים מתפיסות החירות שהוזכרו לעיל. הוויכוח שהתנהל בהגות הליברלית בין הלורד פטריק דבלין לבין הרברט ל"א הארט בנוגע לאכיפת מוסר מקביל במהותו לדיון בנוגע לכפיית מצוות. הוויכוח התמקד בשאלה אם המדינה רשאית לכפות את המוסר הנוהג על מי שפועל אחרת גם אם אין במעשהו פגיעה בזולת.²³

הארט הבחין בין תזה מתונה לתזה קיצונית בהצדקת הטענה שהחברה רשאית לאכוף את המוסר הנוהג. התזה המתונה אינה מייחסת למוסר הנוהג ערך עצמי אלא רואה בו אמצעי לשם שימורה של החברה. פגיעה במוסר הנוהג פוגעת גם בזולת. התזה הקיצונית מייחסת למוסר הנוהג ערך בפני עצמו. פגיעה במוסר הנוהג היא רעה אף אם אין בה פגיעה בחברה או בזולת, ולכן יש למונעה.

דבלין אחז בתזה המתונה. הוא טען שלכל חברה הרשות לנקוט צעדים מעשיים כדי לשמר את זהותה כחברה מאורגנת בעלת אופי מוסרי ייחודי. פגיעה במוסר הנוהג, אפילו ברשות הפרט, עשויה להיחשב מעין בגידה במדינה משום שהיא מסכנת את קיום החברה על מאפייניה התרבותיים.²⁴ תפיסת חז"ל בנוגע למכת מרדות ניתנת להבנה דומה. הגדרת מי שאינו מקיים מצוות כמורד בשלטון האל עשויה להתפרש כחשש מפני ערעור סמכות התורה, ובשל כך, כסיכון לקיום החברה.

הארט הציע שתי פרשנויות לתזה המתונה: לפי פרשנות אחת, כיוון שהמוסר הנוהג הוא המלט המחבר את החברה ובלעדיו החברה היא אוסף של פרטים, כל פגיעה בו מערערת את קיומה. כיוון שהמוסר הכרחי לקיומה של החברה היא רשאית לנקוט צעדי אכיפה להגנתה. לפי הבנה זו, מערכת המוסר היא רשת צפופה של חוקים שפגיעה במרכיב אחד שלה, אפילו זה הנראה שולי, עלולה לערער את כולה ובכך גם את יציבות החברה. הפרשנות השנייה מזהה את החברה עם המוסר הנוהג בה, וההבחנה בין אמצעי לערך עצמי נעלמת. כל פגיעה במוסר

23 הוויכוח התעורר ב-1957 בעקבות מסקנות ועדת וולפנדן בנוגע להומוסקסואליות ולזנות. ראו הארט, חירות; רובינשטיין, אכיפת מוסר; פרוש, אכיפת מוסר; גביזון, אכיפת מוסר; שלף, מוסר; גביזון, תגובה.

24 ראו הארט, חירות, עמ' 56; רובינשטיין, אכיפת מוסר, עמ' 48.

הנוהג היא עצמה פגיעה בחברה, והחברה רשאית לאכוף את המוסר לשם הגנתה/
הגנתו.²⁵

הארט חלק על שתי פרשנויות אלו: על הראשונה, בעיקר במישור העובדתי, ועל השנייה, בטיעון אנליטי. הוא סבר שאין ראיות לכך שכל חריגה מן המוסר הנוהג מערערת את יציבותה של החברה. המוסר אינו רשת צפופה, ואין בפגיעה בכל מרכיב שלו כדי לערער את כולו. גם זיהוי החברה עם המוסר הנוהג בה שגוי לדעתו, כיוון שכאשר ישתנו נורמות בחברה נצטרך לומר שהחברה הקודמת נעלמה ולא שהיא השתנתה.²⁶

התזה הקיצונית, כאמור, רואה ערך עצמי בשימורו של המוסר הנוהג. הארט סבר שאי-אפשר להצדיק בימינו תפיסה המתיימרת לקבוע מהי האמת המוסרית שיש לכפות על בסיס צו אלוהי או אמת נצחית שהתגלתה לתבונה.²⁷ הוא הציע להבין עמדה זו באופן מתון יותר, שלפיו יש לשמור על הנוהג המוסרי כיוון שהוא אוצר בתוכו היבטים בעלי ערך עצמי.

הוא ציין שלושה היבטים במוסר החברתי הנוהג שאפשר להכיר בערך העצמי שלהם: המוסר החברתי הנוהג אוצר בחובו ערכים אוניברסליים אמיתיים (כמו חירות, ביטחון והגנה). לכן, ערעור עליו עלול לערער גם ערכים אלו הכלולים בו; היבט נוסף בעל ערך חינוכי טמון בצד הפורמלי של המוסר החברתי. הצד הפורמלי של המוסר מלמד את האזרחים לסגל לעצמם נקודת מבט לא אישית שיש לה ערך מוסרי; ההיבט השלישי בהגנה על המוסר הנוהג נסמך על גישה אבולוציונית מבית מדרשו של אדמונד ברק.²⁸ לפיה, המוסדות המסורתיים מייצגים הסתגלות לצרכיה המיוחדים של חברה פרטיקולרית. מוסדות אלו עדיפים לחברה הספציפית על פני כל סכמה אידיאלית שהמציאו אנשים בודדים

25 הארט, חירות, עמ' 82-86. פרשנות זו מקרבת את עמדת דבלין לתזה הקיצונית.

26 רובינשטיין, אכיפת מוסר, עמ' 82-84, 91-92. נדמה לי שאפשר להגן על טענה זו באמצעות הבחנה בין שינויים מהותיים לבין שינויים שוליים. הבחנה זו מצדיקה כפייה במרכיבים המהותיים של המוסר הנוהג אף שאין בהם פגיעה בזולת.

27 שם, עמ' 106.

28 ראו לעיל פרק שמיני, הערה 86.

או מחוקקים. כפיית המוסר הנוהג נועדה לטעת יחס של כבוד למערכת הכללים הקיימת בגלל היבטים אלו.

הארט טען שלמרות האמת שיש בטענות אלו אין בהן כדי להצדיק כפייה.²⁹ סטיות פרטיות בתחומי שוליים לא יערערו את הערכים האוניברסליים שבמוסר הנוהג והן אף עשויות לתרום להתפתחותם.³⁰ ההיבט הפורמלי של המוסר הנוהג מחייב רק שימור גישה מוסדית בחברה ולא את המוסר הנוהג עצמו. ודאי אין בכך כדי לשלול הגמשה ושינוי של המוסדות הקיימים. הטיעון האבולוציוני אינו מצדיק כפייה כיוון שהיא מונעת את המהלך האבולוציוני עצמו.³¹ לכן, אף שיש ערך בשימור המוסר הנוהג אין הצדקה להגביל את חירות הפרט לשם כך.

כפיית האמת

בדברי הרמב"ם אפשר למצוא הדים לתזה המתונה ולתזה הקיצונית בהצדקת כפיית

המצוות. הוא ראה בה חלק מחובות השופטים והשוטרים:

שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש (ספר המצוות, מצוה קעו).

29 הארט, חירות, עמ' 102-106.

30 הימלפרב, החירות, עמ' 171-174, טוענת ש"החירות המוחלטת" נוטה לחתור תחת החירות שהיא אמורה להגן עליה. ההיסטוריה והמנהג, החוק והדת שימשו לאורך הדורות להגנת החירות. לכן, ביטולם בשם החירות המוחלטת פוגע בסיכומו של דבר בחירות עצמה.

31 לכאורה אפשר לראות בכפייה חלק מן המהלך האבולוציוני עצמו ולא מהלך המנוגד לו, כשם שאפשר לראות את התמעטות הכפייה בחקופה המודרנית כחלק ממהלך אבולוציוני זה. טיעון מסוג זה העלה האייק, שסבר שיש עדיפות למסורת פרטיקולרית על פני כל הכללה רציונלית. ראו לעיל פרק שמיני, ליד הערות 86, 87. עם זאת, הוא טבר שיש לאפשר חירויות מסיבות תועלתניות.

הרמב"ם הרחיב את יישומן של מכות מרדות אף למקרים שבהם אין אזכור לכך בדברי חז"ל.³² נראה שהרחבה זו מתיישבת עם תפיסתו שלפיה תכליתה המרכזית של הענישה היא הרתעה.³³ מכת מרדות היא דרך יסודית יותר לכפות את עשיית המצוות, המקדימה תרופה למכה.

אפשר להבין דברים אלו כביטוי לתזה הקיצונית, הרואה ערך עצמי בשימור המוסר הנוהג. הכפייה נועדה לחייב את עשיית המצוות כיוון שמצוות התורה הן "דרך האמת". קביעת הרמב"ם "שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש" ממשיכה את טענתו היסודית. למצוות התורה יש ערך עצמי, ולכן יש לאוכפן ללא תלות בתפישות הפרטיות של המחויבים בהן.³⁴ התורה אכן טוענת לערך אמת הטמון במצוותיה, וערך זה גובר על ערך החירות.

הכוח שניתן לבית דין לאכוף את קיום המצוות מזכיר את תפקידו של המלך בשיטתו. הרמב"ם הבחין בכתיבתו ההגותית בין המחוקק של חוקי המדינה לבין השליט "שיש לו הכוח לאכוף את קיומו" של החוק, "את ההליכה בעקבותיו ואת הוצאתו לפעל" (מורה נבוכים ב, מ). באופן דומה קבע בכתביו ההלכתיים שהמלך "יכונן כל ישראל לילך בה [בתורה] ולחזק בדקה" (הלכות מלכים יא, ד) ו"תהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרע הרשעים" (שם ד, י).³⁵ הדמיון בין תפקידו של בית הדין לאכוף את "דרך האמת" לתפקידו של המלך לאכוף את "דת האמת" מצביע על כך שבכפיית המצוות פועל בית הדין כרשות מבצעת.

32 חיוב מכת מרדות מופיע במקורות חז"ל בנוגע לכמה עשרות נושאים, אבל הרמב"ם הזכיר זאת במאה ועשרים הלכות. ראו שוחטמן, מרדוח, עמ' 94. בנוגע להשמטות של מקרים שהוזכרו בדברי חז"ל ראו שם, עמ' 100-116.

33 רמב"ם, מורה נבוכים ג, מא. ראו גם בלידשטיין, מדיניים, עמ' 103.

34 הרמב"ם הגביל כפייה זו לאנשים מישראל. ראו רמב"ם, הלכות מלכים ח, י. את שאר באי העולם הגרים בקרב ישראל יש לכוף לקיים רק שבע מצוות בני נוח, שהן החובות האנושיות שיש להטיל על כל אדם.

35 ראו בלידשטיין, מדיניים, עמ' 101-107. בנוגע להגדרה מדויקת של "דת האמת" ראו קלנר, דת האמת, וחגובתו של רפפורט שם.

נראה שערך האמת שהרמב"ם ייחס לתורה ממוקד לדעתו בתפיסה המונותיאיסטית העומדת בבסיסה. בכך יש להבחין בין המוקד של התורה המתייחס לדיעת האל לבין מצוותיה המעשיות שנועדו לשרת מוקד זה.³⁶ מהגותו משתמעת גרסה מסוימת של התזה הקיצונית. התורה נושאת בתוכה אמת בעלת ערך עצמי, שמצוות התורה נועדו להגן עליה. ערך זה אינו חירות או הגנה על ביטחון הפרט, אלא אמת מטפיזית הנוגעת להכרת האל.

הרמב"ם תיאר ניסיון היסטורי להנחיל את האמונה באל אחד ללא מצוות מעשיות. מהלך זה כמעט נכשל, והוביל לחיבור בין אמונה לפוליטיקה. אברהם אבינו פעל בדרך "הלימוד וההדרכה" (מורה נבוכים ב, לט) בלבד, "בקריאה רפה על-ידי ריצוי האנשים ומשיכתם לציות באמצעות מעשי חסד כלפיהם" (שם ג, לט). אבל ניסיון זה כמעט נכשל לדעתו כשעם ישראל פגש בתרבות המצרית.³⁷ האופי העיוני של תורת אברהם לא עמד בלחץ התרבות המצרית על שלל פולחניה המעשיים. הבנת הקשר בין דפוסי חיים מעשיים לבין עיצובה של התודעה הובילה לנבואת משה, אשר בה נכפו מצוות מעשיות על בני ישראל. נראה שתפיסה זו עומדת בבסיס ההרחבה השיטתית של הכפייה המעשית בהגותו של הרמב"ם ובכתיבתו ההלכתית.³⁸ לפי תפיסה זו, מצוות התורה הן אכן רשת צפופה שכל פגיעה בה מערערת את כולה. אבל כפיית כלל המצוות לא נועדה להגן על החברה אלא על הערך העצמי של האמת הנמצאת במוקד התורה.

הגנה על החברה

הרמב"ם הציג בכתיבו גם את התזה המתונה.

במורה נבוכים הוא פיתח את התפיסה שלפיה

תכלית החוק המדיני היא שמירה על יציבות החברה.³⁹ הוא סבר שהשונות בין בני האדם רבה מאוד, וראה בגיוון האנושי אתגר המאיים על יציבותה של החברה. בניגוד ל מיל, שראה בגיוון האנושי ברכה, סבר הרמב"ם שגיוון אנושי רב מדי

36 ראו גם רמב"ם, מורה נבוכים ג, כז.

37 ראו רמב"ם, הלכות עבודה זרה א, ג.

38 ראו חדד, המעשה, עמ' 258-259.

39 רמב"ם, מורה נבוכים ב, מ.

עלול לגרום לסכסוכים מתמידים בין אזרחי המדינה ושהוא מאיים על קיומה. הוא ראה בחוק גורם שנועד לרסן את נטיותיהם הטבעיות של בני האדם ולעצב את תכונותיהם.⁴⁰ לכן, אחד מתפקידי החוק, המוחל על כל אזרחי המדינה כשווה ללא יוצא מן הכלל, הוא להבנות אחידות אזרחית מסוימת.

לפי תפיסתו הפסיכולוגית, קיום מעשי, רציף וסדיר של החוק המדיני בידי אזרחי המדינה מעצב את אופי דומה לכל האזרחים. אחידות אזרחית זו מצמצמת את הסכסוכים הפנימיים במדינה, יוצרת סולידריות ומאפשרת שיתוף פעולה. נימוק זה אינו מעניק חשיבות לחוק רק מצד תוכנו אלא בעצם יישומו בידי הכול. אכיפת החוק נועדה ליצור בסיס אחיד לאזרחי המדינה כדי לשמור על יציבותה.⁴¹

נימוק זה הוא נימוק תועלתני ביסודו, האוחז בגרסה מסוימת של התזה המתונה. ההיבטים המשותפים של החוק האחד מטמיעים אחידות אופי התורמת ליציבות החברה. אפילו אם תהיינה סיבות לכך שאין לכפות את "דת האמת" הנמצאת במוקד התורה, ההגנה על יציבות החברה תצדיק כפיית רמה מסוימת של אחידות באמצעות החוק. לכן יש לדעתו לנקוט סנקציות כלפי אנשים שהחברה היהודית מזהה במעשיהם איום או בגידה בחברה.⁴²

הרמב"ם לא שלל את העיקרון שלפיו ייתכנו שינויים בחקיקה התורנית במהלך הדורות. אדרבה, הוא סבר ששינויים אלה הכרחיים, "שהאל יתעלה יודע שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה הזאת בהתאם לשוני במקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות, לתוספת לחלקם או לגריעה מחלקם" (מורה נבוכים ג, מא). אבל הוא חשש מפני ערעור יציבות החברה אם שינויים אלו ייעשו באופן תכוף ובידי יחידים. לכן הטיל את ההכרעה בנוגע לשינויים הנדרשים על המוסדות המחוקקים ולא על הכרעתם הפרטית של אזרחי המדינה. מסיבה דומה תבע שינויים אלו

40 ראו הימלפרב, החירות, עמ' 155. היא מצביעה על כך שבמקביל לשבח האינדיווידואליות של מיל בעל החירות הוא חשש במסתו "הטבע" מה"דחפים", מה"נטיות" ומה"אינסטינקטים" של האדם. דחפים אלו נוטים להיות רעים, ויש לאלפם באמצעות משמעת.

41 ראו רמב"ם, מורה נבוכים ב, מ.

42 בלידשטיין, סמכות, עמ' 181.

ייעשו במשורה ובידי סמכות מרכזית. במוקד טענתו עמד החשש מפני ערעור יציבות החוק ופגיעה בכבוד שהאזרחים רוחשים לו.⁴³

למרות כל האמור לעיל, הרמב"ם קבע שמכת מרדות היא כפייה הנתונה לשיקול דעת בית הדין, הן בעצם קביעת החיוב של הסנקציה הן בכמותה.⁴⁴ בכך נפתח פתח לאיזון מסוים בין כפיית החוק לבין חירותו של היחיד משיקולים שונים. נראה שהשיקולים המרכזיים כרוכים בשאלה עד כמה יש במעשה פגיעה באמת הנמצאת בליבת התורה, והחשש מפני ערעור על יציבותה של החברה. על בית הדין לשקול מתי להפעיל כפייה זו על פי יעדיה.

הערבות ההדדית

בקרב הפוסקים ברורות האחרונים התפתחה גישה שונה מזו של הרמב"ם להצדקת הכפייה

במצוות. גם גישה זו תואמת את התזה המתונה, ונראה שהיא התפתחה מתוך מודעות לטיעונים בזכות החירות ובגנות הכפייה בפילוסופיה של הנאורות. אחרונים אלו לא התבססו על הסמכות השלטונית כהצדקה לכפייה, אלא על הכוח הפנימי של העם. הם פיתחו את גישתם מתוך מקורות אחרים בספרות ההלכתית והעמידו במוקד הדיון את חובת התוכחה ואת הערבות ההדדית כבסיס לכפיית מצוות.⁴⁵ היסוד העמוק יותר למחויבויות אלו נמצא ברעיון הברית שהוזכר לעיל.

בסוף ספר ויקרא (פרק כו) מתוארת לפרטיה הברית בין ה' לבין עם ישראל. ה' מתחייב שלא יפר את בריתו עם עם ישראל אף אם הם לא יקיימו את מצוותיו, אבל הדבר יגרור עונשים כבדים. בין שאר העונשים המוזכרים שם נאמר שבני ישראל ייכשלו "אִישׁ בְּאָחִיו" (ויקרא כו, לו). לפי פשוטו של מקרא, כוונת הכתוב

43 ראו רמב"ם, מורה נבוכים ג, מא; לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף, עמ' 60-63; חדד, התורה והטבע, עמ' 335-349.

44 שוחטמן, מרדות, עמ' 94-98. דומני שאין עדות בדברי חז"ל לכך שכפו אדם לקיים מצוות עשה כלשהי. ייתכן אפוא שכוחה של הלכה זו נותר בעצם קביעתה.

45 לדיון בערבות ההדדית ובכפייה הנלמדת ממנה ראו נריה, ערבות.

היא שבמנוסתם בעקבות מפלה בקרב "יכשלו זה בזה כי יבהלו לרוץ"⁴⁶ אף שאיש לא ירדוף אחריהם.

הספרא דורש את הפסוק ומטמיע לתוכו את הסיבה לעונש זה. לפי דרשת הספרא, כוונת הכתוב היא שבני ישראל ייכשלו "איש בעון אחיו" כיוון "שכל ישראל ערבים זה בזה" (ספרא בחוקותי פרשה ב, פרק ז, ה). הערכות ההדרית בתוך עם ישראל מובילה לכך שחטאי אחד נזקפים גם לחובת זולתו, והוא אף נענש עליהם. מדרש זה אינו מסיק שיש לכפות את המצוות בגלל ערכות זו, אבל הגמרא צועדת צעד נוסף.

הגמרא מצביעה על הסתירה בין עקרון הערכות ההדרית שמטיל עונש על אדם בעוון חברו לבין העיקרון הנגדי "אִישׁ בְּחַטָּאוֹ יוֹמְתוֹ" (דברים כד, טז), המחייב להטיל את העונש על החוטא בלבד. המתח הוא אפוא בין השותפות הקהילתית היוצרת אחריות כלפי הזולת לבין ההכרה באחריות האינדיווידואלית הנובעת מחירות הפרט. תירוץ הגמרא לסתירה מצמצם את העונש המוטל על אדם בעוון חברו לאנשים "שהיה בידם למחות ולא מיחו" (בבלי, סנהדרין כז ע"ב). יוצא אפוא שעקרון הערכות מכיר באחריות שיש לאדם על זולתו, אבל מחיל עונש על פשעי הזולת רק אם יש לו דרך להשפיע עליו והוא נמנע מכך.

הרמב"ם ניסח תפיסה זו במסגרת הגדרתו את חובת התוכחה של אדם את זולתו והגדיר זאת כאחת ממצוות התורה:

הרואה את חברו שחטא, או שהוא הולך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, יז). המוכיח את חברו בין בדברים שבינו לביןנו בין בדברים שבינו לבין המוקם, צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה, ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא. אם קיבל ממנו, מוטב, ואם לאו, יוכיח אותו פעם שניה ושלישית. וכן תמיד חייב אדם להוכיח עד שיכהו

החוטא ויאמר לו איני שומע. וכל שאפשר בידו למחות ואינו ממחה הוא נתפש בעון אלו כולם שאפשר לו למחות בהם (רמב"ם, הלכות דעות ו, ז).

תכליתה הראשונית והמיידית של מצוות התוכחה היא **טובת הזולת**. יש לנסות לשכנעו להיטיב את דרכיו לטובתו שלו "בנחת ובלשון רכה". ביסוד הדברים עומדת הדאגה גם לעולמו הרוחני של הזולת ולא רק לרווחתו הפיזית.⁴⁷ עם זאת, באופן עקיף יותר התוכחה משרתת גם את **טובתו של המוכיח** ונובעת מעקרון הערכות. הערכות מחייבת את מי שיש בידו להוכיח למצות מהלך זה עד השלב שבו יפעל החוטא באלימות נגדו. לכן, אם הוא אינו מקיים חובה זו הוא בעצמו אחראי לחטאי זולתו, וייענש עליהם.

מקור זה עדיין אינו מחייב כפיית הזולת לקיים מצוות בגלל עקרון הערכות אלא רק להוכיחו בדברים. מצוות התוכחה עומדת עדיין בגדריו של מיל, הרואה במעשים רעים של הזולת "טעמים טובים לגעור בו, או להתדיין עמו, או לשכנע אותו, או לשדל אותו, אך לא לאלצו, גם לא להביא עליו רעה כלשהי אם יעשה אחרת".⁴⁸ יתר על כן, מגדרי מצוות התוכחה ניכר שהיא נזהרת בכבודו של הזולת בכך שהיא תובעת שהדברים ייאמרו בנחת ובלשון רכה, במסגרת פרטית ולא בנוכחות אחרים. אם מימש אדם את חובתו והוכיח את זולתו, החטא אינו נזקף לחובת המוכיח אף אם הזולת לא שעה לו.

בעלי הלכה בדור האחרון צעדו צעד נוסף והבינו את הכפייה כהרחבה של מצוות התוכחה. לפי עמדתם, מצוות התוכחה כוללת שני שלבים: בשלב הראשון יש להוכיח את החוטא "בדברים רכים ורצויים" לטובתו. אם גישה זו אינה מועילה,

47 מי שהדגיש תפיסה זו הוא בעל המנחת חינוך (באב"ד, מנחת חינוך), רלט, אות ו, עמ' רלה: "ונראה לי דחייב התוכחה היא, דחוץ מעשה זו עוד מתחייב אלא מעשה ד'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז) דלא גרע [שאינו פחות] מטובע בנהר דעובר על 'לא תעמוד', וגם 'והשבותו' (דברים כב, ב) לרבות אבידת גופו. על אחת כמה וכמה דאם יכול להציל מן העבירה, דהוא אבידת נפשו וגופו רחמנא ליצלן, בודאי חייב להחזירו למוטב ולהצילו". בעל המנחת חינוך משווה את המצווה להציל אדם מחטאיו למצווה להציל את גופו ואת ממנו. על פי פשוטו של מקרא, התוכחה נוגעת לחטאים שבין אדם לחברו (ראו לעיל פרק שישי, בין ההערות 13 ל-16), אבל חז"ל תרגמו זאת גם לחטאים שבין אדם למקום.

ישנה חובה להשתמש בכל דרך שתועיל כדי לשנות את דרכו, כולל כפייה, בגלל הערבות ההרדית. ההצדקה לכפייה זו היא הנזק הנגרם לכלל עקב מעשי היחיד.⁴⁹

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק הלך בדרך זו, אבל הדגיש שאלמלא הנזק שנגרם לזולת ולחברה בכללה בגלל חטאי היחיד לא הייתה הצדקה לכפיית המצוות. הוא הבחין באופן עקרוני בין התחום הפרטי לתחום הציבורי. בדרך כלל, היחסים בין האדם לאל הם עניינו הפרטי של כל אדם ואין לחברו זכות להתערב בהם:

לכוף ולרדות על חוקי התורה ונדריה הוא רק מצד ש"כל ישראל ערבים זה בזה" (בבלי, שבועות לט ע"א, ועוד), ואם יעבור אחד, הוא מזיק לחבירו ולהכלל כולו. בזה יש לבית דין לכוף ולשפוט העובר את מצות השם יתברך, דבלא זה אין זה מהראוי שיתערב אחד במה שיש להאדם עם קונו.⁵⁰

הרב מאיר שמחה אימץ באופן עקרוני את תפיסתו של מיל, שאין לאכוף על הזולת מעשים שאין בהם נזק לאחרים. לכן, בחברות אנושיות אין ראוי לכפות מצוות ותפיסות דתיות על הזולת, כיוון שזהו תחום הנוגע לרשות היחיד שבין אדם לאלוהיו ואין בו נגיעה לאחרים. בניגוד לכך, בית הדין שבעם ישראל רשאי לכפות את מצוות הדת כיוון שיש במעשיו של כל אחד השלכה על הזולת. הבסיס להבדל בין עם ישראל לשאר העמים נובע לדעתו מהברית שכרת עם ישראל עם ה' בהר סיני. ברית זו כוננה ערבות הרדית בין כל פרטי העם, והיא מטשטשת את ההבחנה בין הפרטי לציבורי. לכן נענשים אדם מישראל והכלל כולו בגין חטאי היחיד. לאחר הברית כולם "קשורים ענובים ותפוסים" זה בזה, ועבירה על מצווה בין האדם לקונו בעם ישראל היא "גדר בין אדם לחברו, שמזיק להכלל".⁵¹

49 כך נובע מדברי הרב משה שיק (הונגריה, 1807-1879). ראו שיק, שו"ת מהר"ם שיק, אורח חיים, סימן שג.

50 ר' מאיר שמחה הכהן, משך חכמה, כרך א, שמות כד, ג.

51 שם. גם המהר"ם שיק תלה את הערבות בברית ייחודית לעם ישראל, אולם הוא זיהה ברית זו עם הברית בערבות מואב ולא עם מעמד הר סיני. יש שהפליגו לראות את ישראל כגוף אחד ובכך נימקו את הפגיעה הנגרמת לכלל על ידי מעשי היחיד: "הגדר דערבות, משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד, מין פרטי" (ראזין, צפנת פענח, סנהדרין מג ע"ב). דבריו מובאים בתוך דברי הרב הלוי, עשה לך רב, חלק ג, סימן נט, עמ' שלט. אף הוא מודה שזהו דבר "שלא ניתן להסבירו בהגיון".

ההבחנה, הנכונה בכל העמים, בין הפרטי לציבורי, אינה תקפה בעם ישראל. הברית שיצרה הערבות ההדדית בעם ישראל ביטלה את ההבחנה הליברלית בין רשות היחיד לרשות הרבים. אילוסטרציה מפורסמת לתפיסה זו מופיעה במשל הספינה:

משל לבני אדם שהיו נתונים בספינה ונטל אחד מהן מקרח והתחיל קודח תחתיו. אמרו לו חבריו: למה את עושה כן? אמ' [ר] להן: מה איכפת לכם, לא תחתי אני קודח? אמרו לו: מפני שאתה מיציף עלינו את הספינה (ויקרא רבה, פרשת ויקרא, ד [מהדרת מרגליות, עמ' צא-צב]).

לפי תפיסה זו, ההצדקה לכפיית מצוות בעם ישראל נובעת מן הכלל של מיל, המתיר כפייה רק במעשים שיש בהם נזק לזולת, אבל אצל עם ישראל ישנה אנומליה בכך שלכל מעשה יש השלכה על הזולת.

טענה זו כפשוטה בנויה על הנחות מיסטיות וקשה להצדיק באמצעותה כפייה על הזולת שאינו מאמין בה. היא יכולה אולי לספק הצדקה פנימית לאדם המאמין בכך כדי לכפות על הזולת קיום מצוות, אבל מי שאינו מקבלה מתקומם כפליים נגד כפייה הנעשית בשמה. לא די בכך שכופים עליו את המעשה בניגוד לרצונו, כופים עליו גם את התפיסה הדתית המיסטית העומדת מאחוריו, כאילו יש במעשיו הפרטיים פגיעה בזולת, ללא שום ביסוס הגיוני.⁵²

בכל זאת, דומני שאפשר לנסח טענה זו באופן רציונלי יותר: המסורת הפוליטית של עם ישראל, הבנויה על רעיון הברית, קשרה באופן עמוק את התחומים הפוליטי והדתי זה בזה, ובכך גם את התחומים הציבורי והפרטי.⁵³ האחריות ההדדית מחייבת סיוע לזולת לא רק בתחום הפיזי אלא גם בתחום הרוחני, ולכן, מי שמועל בקיום חובה זו, חטאי הזולת נזקפים לחובתו. ביסודה נאמרה טענה

52 ראו רובינשטיין, אכיפת מוסר, עמ' 71, בנוגע להוכחת הקשר הטיבתי בין האיטור לבין הנזק שנגרם.

53 ראו דברי דניאל אלעזר לעיל פרק אחד עשר, ליד הערה 14.

זו כדי להמריץ את האדם לסייע לזולתו, אבל האחרונים עשו בה שימוש כדי להצדיק את הכפייה.

שלילת הנפיייה

הוויכוח בנוגע לאכיפת מוסר עומד על מחלוקת יסודית יותר, הנוגעת לתפקידו של

החוק במדינה. התפיסה הליברלית שיסודה במיל מצמצמת את תפקידו של החוק למניעת נזק לזולת בלבד. זהו גם הקו המאפיין את טיעונו של הארט, התובע הבחנה חדה בין מוסר "עבה" לבין חוק "רזה".⁵⁴ אפשר לכלול בעמדה זו גם את גישתו של רולס, המבחיין בין תיאוריות מוסריות מקיפות – שבנוגע אליהן על המדינה להיות ניטרלית – לבין תיאוריה פוליטית מצומצמת שאותה עליה ליישם.⁵⁵

כפי שהראיתי לעיל, התפיסות הקהילתניות ביקרו את העמדה הניטרלית של החוק, ובכללה את העמדה המייעדת לו מניעת נזק בלבד. הן טענו שהיא מבליעה בהכרח עמדה מוסרית המציבה את ערך החירות מעל ערכים אחרים. לכן אין מנוס מדיון ציבורי פתוח ומתמשך בנוגע לערכי היסוד של החברה, שיביא גם להכרעה בנוגע להיקפו של החוק וגבולותיו.

שני הצדדים מקבלים את ערך החירות, אבל המחלוקת היא אם יש לשקול ערך זה אל מול ערכים אחרים המשתקפים במוסר של החברה ולהגבילו לפעמים, או שמא הוא "עיקרון מוציא", שלפיו הפגיעה המוסרית אינה רלוונטית להגבלת החירות. מחלוקת זו תבוא לידי ביטוי כאשר הרוב בחברה יסבור שהתנהגות מסוימת שלילית ואינה רצויה. לפי הדעה השנייה (הקהילתנית), יש מקום להגביל את החירות לשם כך, ולפי הדעה הראשונה אין בכך הצדקה להגבלתה.⁵⁶

54 רובינשטיין, אכיפת מוסר, עמ' 52; גביזון, אחרית דבר, עמ' 133, 143-145.

55 כפי שהראיתי, התיאוריה הפוליטית של רולס מיעדת לחוק תפקיד רחב יותר מאשר מניעת נזק, אבל גם הוא נגזר מערך החירות, או ליחך דיוק, משוויון החירות. על החוק לטפק גם את האמצעים הנדרשים לחירותו של כל אדם.

56 גביזון, אכיפת מוסר, עמ' 279-284.

שלושה נימוקים ניתנו לתפיסת החוק השוללת את כפיית המוסר הנוהג באמצעותו, וערך החירות אכן עומד במרכז נימוקים אלו:⁵⁷

(א) החירות היא ערך עצמי השולל כל כפייה ולכן אין לפגוע בחירותו של כל יחיד לקבוע את דרכו כל זמן שאינו פוגע בזולתו.

(ב) החירות מאפשרת לאדם להתנסות ולגלות דברים בעלי ערך ולכן שוק חופשי של חקירה מקדם את הרעיונות ואת האמת.

(ג) כפייה וחוסר סובלנות גורמות סבל והשפלה, הרעים יותר מהדעות הרעות שהחברה מנסה לסלק.

הנימוק הראשון היסודי ביותר ששלל אכיפת מוסר עמד על תפיסת החירות כערך עצמי והגדירה כחירות שלילית. אכיפת פעולות שאין בעשייתן נזק ישיר לזולת פוגעת בחירות, שהיא הערך היסודי ביותר של כבוד האדם. לכן עדיפים חיים אוטונומיים "מוטעים" על פני חיים "נכונים" המוכתבים לאדם בידי זולתו.⁵⁸

הנימוק השני הוא נימוק תועלתני: החירות יוצרת גיוון אנושי ומאפשרת לבני האדם לגלות אופקים חדשים התורמים לפיתוחה הכללי של החברה. אכיפת אחריות התנהגותית על הכול מונעת התפתחות עתידית. הגנה על זהותה העכשווית של החברה באמצעות כפייה מחבלת באפשרותה להשתנות ולהתפתח. על פי תפיסה זו, חברות מתפתחות ומשתנות בעיקר בגלל יחידים הצועדים לפני המחנה ושוברים מוסכמות מאובקות. כל זמן שאינם פוגעים בזולתם אין לכפות עליהם מעשים כלשהם, כיוון שבחירות זו טמון עתידה הטוב יותר של האנושות. לכך יש להוסיף שבעידן הפוסטמודרני ישנה הכחשה של קיומה של אמת כלשהי. החירות מוצדקת כיוון שאין אמת.⁵⁹

הנימוק השלישי עומד גם הוא על כבוד האדם, אבל מתייחס להשפלה שבכפייה כיסוד הפגיעה בכבוד ולא לעצם הפגיעה בחירות. כיוון שרצונו של האדם כבודו,

57 הארט, חירות, עמ' 59. ברליון, חירות, הזכיר שניים מהם.

58 מיל, החירות, עמ' 77-80.

59 הימלפרב, החירות, עמ' 152-153.

כפיית האדם בניגוד לרצונו משפילה אותו ופוגעת בכבודו. פגיעה זו חמורה יותר מן התיקון האפשרי של מעשיו.⁶⁰

ברור שתפיסה דתית היא תיאוריה מקיפה האוחזת בערכי אמת אחרים מעבר לחירות, וברור שהמאפיין של הדת היהודית הוא שהתיאוריה המקיפה שלה מתבטאת בחוקים ובמצוות המשקפים ערכים אלו ומגדירים את זהותה של החברה.⁶¹ בכל זאת, בדורות האחרונים העלו פוסקי הלכה נימוקים שונים שכרסמו בטיעונים התומכים בכפייה. הם שללו את ענישתם של חוטאים, שללו יחס שלילי כלפיהם ושללו את כפייתם לקיים מצוות, בשלל טיעונים. הצד השווה שבטיעונים אלו הוא המודעות לכך שהשינויים שהתחוללו בעת החדשה מחייבים שינוי הלכתי.

להלן אציע את הטיעונים שהעלו בדורות האחרונים נגד הצדקת כפיית המצוות. רוב הטיעונים אינם קשורים במפורש לזיהוי החירות עם צלם אלוהים ומשקפים תפיסה תועלתנית, שהנזק הנגרם מן הכפייה כימינו רב מן התועלת שבה. לדעתי, גם טיעונים אלו משקפים הטמעה של ערך החירות לתוך ההלכה, אף שהדרך הפורמלית להציג זאת נתלית בטיעונים אחרים. עם זאת, חלק מן הטיעונים מתייחסים במפורש לחירות כערך, וחלקם אף תולים זאת בצלם אלוהים שבאדם. המתח המרכזי המשתקף בהם הוא בין ערך חירותו של היחיד לבין ערכים אחרים, בין חירותו של היחיד לבין אחריותו של אדם לזולתו ובין ערך החירות לבין ערך שימורה של הקהילה היהודית.

ערך החירות

התפיסה שלפיה יש ערך רב יותר למעשה מצווה

הנעשה מתוך בחירה חופשית ולא מתוך כפייה

מופיעה כאמור במקורות היהודיים. אין מדובר באוטונומיה ליצור את החוק, אלא

60 ראו הארט, חירות, עמ' 59; רביצקי, סובלנות, עמ' 121-122.

61 בניגוד לתפיסה הנוצרית, שיסודה באמונות, גם הדת היהודית וגם המוסלמית זיהו את דבר האל עם מצוות וקשרו בכך את התחום הפוליטי לתחום הדתי. ראו לעיל הקדמה, הערה 3.

בהכרה בערך קבלת החוק האלוהי מתוך חופש והסכמה פנימיים.⁶² תפיסה זו אינה שוללת בהכרח כפיית מצוות משיקולים אחרים כמו ערך האמת והגנה על החברה, שהוזכרו לעיל. למרות זאת, אחרונים ביטאו תפיסה המגבילה את הכפייה בגלל ערך החירות עצמו. הם מצאו ברמב"ם הד לתפיסה המתירה את הכפייה רק אם ישנו יסוד סביר לכך שהאדם מזדהה באופן בסיסי עם עשיית המצוות. לכן, כאשר ברור שהאדם מתנגד באופן עמוק לקיום המצווה אסור לכפותו לעשותה.

הרמב"ם פסק שבית דין רשאי לכפות סרבן גט כאשר על פי הדין חייב הבעל לגרש את אשתו. אף שתקפותו של הגט תלויה ברצונו החופשי של הבעל, "בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני' ויכתוב הגט, והוא גט כשר" (רמב"ם, הלכות גירושין ב, כ). הרמב"ם נימק את תקפותו של הגט הכפוי בנימוקים הלקוחים מתפיסת החירות החיובית, ודבריו נוגעים לכל המצוות כולן:

מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו
 אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה.
 לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל,
 רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו,
 וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר "רוצה אני", כבר גרש לרצונו (שם).

הסברו של הרמב"ם משקף עמדה מעין קאנטיאנית, שהרצון החופשי האמיתי של האדם הוא "הרצון הטוב", ונטייתו הטבעיות מבטאות את כפייתו לחוקיות החיצונית לו. עם זאת, לפי הרמב"ם אין מדובר ברצון הנובע מן החוק הכללי

62 ראו רולס, שיקול הדעת, עמ' 226-227. רולס מצייין שאוטונומיה יכולה להתקבל ב"שיקול הדעת הציבורי" רק במשמעותה הפוליטית ולא במשמעותה המוסרית, משום שבמשמעותה המוסרית היא דוקטרינה מקיפה הנוגדת תפיסות דתיות שגם הן דוקטרינות מקיפות.

של התבונה, אלא ברצון התואם את מצוות התורה. יש להדגיש שתקפותו של הגט מותנית בכך ש"הדין נותן" שהבעל חייב לגרש את אשתו. זאת אומרת, כפיית האדם חושפת את רצונו החופשי רק כאשר הוא זה ל"טוב האובייקטיבי" המשתקף בדין. מצוות התורה זהות לטוב זה ולכן מבטאות את רצונו החופשי של האדם מישראל. התנגדותו לקיים מצוות אלו מבטאת את יצרו הרע, הכופה אותו לנהוג בניגוד לרצונו האמיתי.

הרמב"ם הניח כמובן מאליו את רצונו היסודי של כל אדם מעם ישראל "להיות מישראל". מרצון יסודי זה נגזר רצונו "לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות". קביעה זו פותחת פתח לאפשרויות פרשניות שונות: האם הרצון להיות מישראל הוא מטפורה לרצון אידיאלי לעשות את רצון האל באשר הוא, או שרצון זה קשור בטבורו לרצון ממשי לקיים את מצוות התורה מתוך השתייכות לאומית? הפרשנות הראשונה מייצגת תפיסת חירות חיובית אידיאלית ופטרנליסטית, ואילו הפרשנות השנייה, אף שיש בה ממד פטרנליסטי, תובעת שיהיה ביטוי ממשי לרצון הפנימי. הפרשנות הראשונה מתירה כפייה ללא כל הגבלה, ואילו הפרשנות השנייה מגבילה את הכפייה מתוך הערכת טיבו הממשי של האדם הנדון.

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל האור שמח, הגביל את יכולת הכפייה של בית הדין על בסיס הפרשנות השנייה. לדעתו, בית דין אינו רשאי לכפות אדם שבאופן עמוק אינו רוצה לקיים את המצוות. רק אם בבית הדין מעריכים שבאמצעות כפייתם אכן תתבטל התנגדותו השטחית של האדם, כיוון שרצונו העמוק מזדהה עם המצוות, יש להם רשות לכפותו. אבל אם הם יודעים שהאדם מסרב לקיים את המצווה, כיוון שרצונו העמוק אינו מזדהה עם המצוות, ו"שלא יהיה תועלת מן כפייתם, שימסור נפשו על זה, הלא אז היו אסורים להרים יד עליו".⁶³

63 הכהן, אור שמח, הלכות גירושין ב, כ. דיונו של האור שמח מתמקד בשאלה אם יש חוקף לגט שנכפה על יהודי מומר. מגמתו הברורה היא להכשיר את הגט ובכך להחיר את האישה מעגינותה. למרות זאת הוא מכיר במגבלות הכפייה של בית הדין, המותנות בזיהוי רצונו הממשי של האדם ולא בהנחות היפותטיות על רצון חופשי אידיאלי.

נראה שאת דברי הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק באור שמח יש להבין על בסיס דבריו בפירושו לתורה. כפי שהראיתי לעיל, הוא פירש שצלם אלוהים של האדם הוא בחירתו החופשית.⁶⁴ נראה שעל פי תפיסה זו, הרואה בבחירה החופשית את מהותו של האדם, אין ערך למצווה הנעשית בכפייה. לכן אפשר להצדיק רק כפייה שנועדה לחשוף את ההסכמה הפנימית באמצעות סילוק התנגדות שטחית.⁶⁵

שאלת הכפייה העסיקה את בעל האור שמח גם במקום אחר.⁶⁶ שם פתח בהבחנה של מיל בין כפייה שנועדה למנוע פגיעה בזולת, שאותה התיר, לבין כפיית מצוות שאינן נוגעות לזולת, שאותה סייג. במקרים אלו, הכפייה מותרת רק אם היא תביא לשינוי ברצונו הפנימי של הנכפה. הוא סיים את פירושו בכך שלפי התפיסה שכל המצוות צריכות להיעשות מתוך כוונה, הכפייה מותרת תמיד בכך שהיא תביא לשינוי ברצון העושה. נימוקו מניח שאין ערך לקיום מצוות שלא מתוך רצון פנימי.

מובן שזיהוי רצונו הפנימי של האדם אינו פשוט, אבל ההנחה שאדם מישראל רוצה לקיים את המצוות סבירה יותר בחברה יהודית מסורתית. לשינוי בחברה היהודית, אשר בה יש רוב למי שאינם מקיימים מצוות ואינם רואים בהן את חובתם, השלכות של ממש על עניין זה. ההנחה שכל אדם מישראל רוצה בבסיסו לקיים את מצוות התורה אינה תקפה עוד. לכן אי-אפשר בימינו מבחינה הלכתית לכפות על קיום מצוות כלל. בעלי הלכה שחיפשו בסיס הלכתי לכך שאין לכפות מצוות במדינת ישראל⁶⁷ וחוקרים שחיפשו יסודות לתפיסה הליברלית במקורות היהודיים הרבו לצטט את האור שמח כבסיס לתפיסה סובלנית הרואה בחירות האדם ערך.⁶⁸

64 ראו לעיל פרק זה, ליד הערה 6; קורן, חירות, עמ' 214.

65 בפירושו לדברים ד, יד הגביל הרב מאיר שמחה מדווינסק, בעל המשך חכמה, כרך ב, את הכפייה באופן נוסף: הוא טען שעקרון הכפייה חל רק בארץ ישראל.

66 הכהן, אור שמח, הלכות ממרים ד, ג.

67 ישראלי, עמוד הימיני, עמ' פז-קב; ליכטנשטיין, דת ומדינה.

68 ראו נהוראי, כפייה דחית, עמ' 27-29; שגיא, סובלנות, עמ' 189-190; רביצקי, סובלנות, 122-123; קורן, חירות, עמ' 205-206.

עם זאת, הם הדגישו את מוגבלותה הליברלית של תפיסה זו, שיש בה סובלנות אבל אין בה פלורליזם. היא מכירה בערכם של היחיד וחירותו ולכן אינה כופה עליו קיום מצוות, אבל אינה מעניקה ערך לעמדתו הנוגדת את ההלכה. הפלורליזם הליברלי נוהג כבוד גם באדם וגם בבחירותיו באשר הן.⁶⁹ בניגוד לכך, התפיסה העולה מדברי הרב מאיר שמחה מכבדת את רצונו החופשי של האדם אבל אינה מכבדת את בחירותיו באשר הן.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ צעד בעקבות הרב מאיר שמחה, אבל הוסיף לדבריו פרשנות הרואה בחיוב את התמורות ההיסטוריות. גם הוא ראה בחופש הבחירה של האדם ביטוי לצלם אלוהים,⁷⁰ וטען ש"רק בהפעלת רצונו החופשי מגיע האדם למימוש מהותו".⁷¹ הוא הדגיש בכל זאת שבחירה ברע אינה תפארת לאדם, אבל גם בחירה בטוב אינה נעלית אלא אם כן היא נעשית מתוך חופש ולא מתוך כפייה. נוסף על כך הוא ראה במהלך ההיסטורי ביטוי לרצון ה' וראה בחיוב רב את התפתחות תודעת החירות בדורות האחרונים.⁷²

הוא מנה שלוש תקופות מובחנות בתולדות ישראל על פי היחס בין רמת הכפייה לרמת החירות בהן והקבילן להתפתחות האישיות הפרטית: בשלב הראשון של מתן תורה נכפו המצוות על עם ישראל.⁷³ שלב זה מקביל לדעתו לתקופת הילדות, אשר בה החינוך נעשה בכפייה; בשלב השני, בימי הבית השני, עבודת האילים נעלמה, והשפעת היהדות החלה להתפשט. שלב זה מקביל לתקופה שבה יש לאדם גמירות דעת אבל אין לו עדיין בחירה חופשית; בשלב השלישי התפתחה תודעת החירות. שלב זה הוא שלב של התקדמות מוחלטת. הוא מקביל לבגרות, אשר בה יש סלידה מכפייה. כמודל פוליטי לשלב זה, שאין בו כפייה, הוא מציין

69 שגיא, סובלנות, עמ' 177-183.

70 הוא ציין את הלכות חשובה ה, א כבטיס לדבריו ואח דברי המשך חכמה לעיל.

71 רבינוביץ, מסילות, עמ' 6.

72 מדברי הרב עובדיה יוסף נראה שהוא ראה בשלילה את "דורות החופש והדרור" ואת "ארצות החופש והדרור". ראו יוסף, יביע אומר, חלק א, אורח חיים סימן י; חלק ג, יורה דעה סימן כד ואבן העזר סימן יח; חלק ד, אורח חיים סימן יג ויורה דעה סימן ז; חלק ח, יורה דעה סימן כד.

73 על פי בבלי, שבת פח ע"ב, שם מתואר כיצד כפה ה' את המצוות על עם ישראל.

את דברי ישעיהו, המתארים שלטון אוטופי החותר לאמת וצדק ללא שימוש באמצעי כפייה:⁷⁴

הֲזוֹ עֲבָדֵי אֱתֶמְךָ בּוֹ, בְּחִירֵי רְצֹנְתָהּ נַפְשֵׁי,
נִתְתִּי רוּחִי עָלָיו, מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא.
לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ.
קָנָה רְצוּץ לֹא יִשְׁבוֹר וּפְשָׁתָהּ כִּהְיָ לֹא יִכְבְּנָה,
לְאֵמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט.
לֹא יִכְהֶה וְלֹא יָרוּץ עַד יָשִׁים בְּאֶרֶץ מִשְׁפָּט,
וּלְתוֹרָתוֹ אֵיִים יִיחִילוּ (ישעיהו מב, א-ד).

צלם אלוהים שהגיע למלוא התפתחותו בתודעת החירות של הדורות האחרונים מחייב מבנה פוליטי שאין בו כפייה דתית.

ערך הגיוון
במקורות היהודיים יש גם הד לנימוק התועלתני המצדיק את החירות באשר היא מקדמת את האמת. הרמב"ם כאמור חשב ממגוון אנושי רב מדי וראה בחוק האחיד המוטל על כולם אמצעי לצמצומו, כדי לשמור על יציבות החברה. באופן דומה הוא שלל את המחלוקות וניסה ליצור הלכה אחידה.⁷⁵ בניגוד לכך, העמדה השלטת במסורת ההלכתית ראתה במחלוקת "דרכה של תורה" והתייחסה אליה בחיוב. המהר"ל מפראג (פולין וצ'כיה, 1520-1609) ביטא עמדה זו וראה ברכה בחופש הביטוי, כיוון שהוא מביא לחקר האמת:⁷⁶

ולכך אין ראוי להרחיק שום דבר המתנגד אל דעתו לאהבת החקירה והידיעה. ובפרט אותו שלא כוון לקנתר, רק להגיד האמונה אשר אתו, אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו, אין

74 רבינוב'ץ, מסילות, עמ' 23-28.

75 בן-מנחם, המחלוקת, עמ' מט. הגאונים קדמו לרמב"ם בגישה זו.

76 רביצקי, סובלנות, עמ' 121; בן-מנחם, המחלוקת, עמ' כב-כד, לח-מא.

לומר אליו 'אל תדבר ותסתום דברי פִּיךְ', שאם כן לא יהיה בירור הדת. ואדרבא, דבר כמו זה אומרים 'תדבר ככל חפצך, וכל אשר אתה רוצה וחפץ לומר', ולא תאמר 'אם היה אפשר לי לדבר הייתי מדבר יותר'. כי אם עושה זה, שסותם את פיו שלא ידבר זה, הוא מורה על חולשת הדת, כמו שאמרנו. ולכך דבר זה הפך מה שחושבים קצת בני אדם; כי חושבים כאשר אין רשאי לדבר על הדת, הוא חזוק הדת ותוקף שלו. ואין זה כך, כי העלם דברי המתנגד בדת אין זה רק בטול וחולשת הדת, כאשר אומרים 'סגור פִּיךְ מלדבר'.⁷⁷

דברי המהר"ל בהמשך מתירים גם השמעת דעות העומדות בניגוד לדת ולאמונה היהודית, כיוון ש"על ידי זה האדם בא אל תוכן אמת הדברים, ולעמוד על האמת הגמור".⁷⁸ מדבריו משתמעת תפיסת אמת מוגדרת, אשר חופש הביטוי והחקירה וביבולו לבידור באמצעות חיזוק העמדה האמיתית ושלילת הפכה.

הגר"א מווילנה (ליטא, 1720-1797) הכיר בשונות בקרב בני האדם ונתן לה מקום ללא קשר לקידומה את בירור האמת:

לכל אדם ואדם יש לו דרך בפני עצמו לילך בו, כי אין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהם דומים זה לזה ואין טבע שני בני אדם שווה. וכשהיו נביאים, היו הולכים אצל הנביאים לדרוש את ה' והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה לפי שורש נשמתו ולפי טבע גופו. ומשבטלה הנבואה יש רוח הקודש בישראל, ואיש עצתו יודיענו איך להתנהג, ורוח הקודש יש לכל אדם ואדם.⁷⁹

החידוש בדברים אלו הוא ההכרה בכך שההכרעה בנוגע לייחודיות האישית נתונה בימינו לאדם עצמו. בניגוד לעבר, אשר בו נזקק אדם לעצתם של נביאים בנוגע

77 מהר"ל, באר הגולה, פרק ז, עמ' קנ-קנא.

78 שם, עמ' קנא.

79 ביאור הגר"א, משלי טז, ד.

לדרכו הייחודית, בימינו נתונה רוח הקודש לכל אדם ואדם לקבוע את דרכו. גם כאן ברור שההכרה בערך האינדיווידואלי של כל אדם לא נועדה לפרוץ את המסגרת ההלכתית היהודית, אבל יש בדברים הכרה בשונות כערך.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק הרחיק לכת אף מעבר לעמדה זו, וסבר שחופש הדעות מבטא צדדים שונים של האמת האלוהית. הרעיון המתייחס למכלול הדעות החלוקות כ"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" (כבלי, עירובין יג ע"ב) אוצר בתוכו תפיסה פלורליסטית ומוצא צד אמת אף בדעות סותרות. בפסקה מפורסמת בפירושו לסידור קבע ש"תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם" דווקא מכיוון שחקירותיהם מובילות לריבוי שיטות ולדעות חלוקות:

ורבוי הדעות שבא ע"י [על ידי] השתנות הנפשות והחנכים דוקא הוא הוא המעשיר את החכמה והגורם הרחבתה, שלסוף יובנו כל הדברים כראוי ויוכר שאי אפשר היה לבנין השלום שיבנה כ"א [כי אם] על ידי כל אותן ההשפעות הנראות כמנצחות זא"ז [זו את זו] [...] צריך שימצאו הפכים כדי שיהי' [ה] מי שיעבוד ומה שיתאחד, ואז הברכה ניכרת, ע"י הכח של אלו ואלו דברי אלוהים חיים.⁸⁰

יסודם של הבדלי הדעות באינדיווידואליות האנושית ("השתנות הנפשות") ובסביבה התרבותית השונה ("החינוכים"). הבדלים אלו מביאים ברכה דווקא משום שהם מבטאים את הצדדים השונים של האמת האלוהית.

נימוקים אלו לא ניתנו כדי לאפשר את פריצת גבולות המסגרת ההלכתית והיהודית אלא כדי לאפשר גיוון מסוים בתוך מסגרת זו מתוך המגמה של ברור האמת. בתוך החברה היהודית לדורותיה התקיים מרחב מסוים של גיוון ושונות בלא מאמץ לכפות על כולם אמונות ונורמות אחידות כל זמן שהן נתפסו כנמצאות פחות או יותר בתוך המסגרת היהודית הרחבה. המסורת היהודית של המחלוקת כחלק מהותי של הספרות היהודית לדורותיה והתפיסה ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" אפשרו פלורליזם מוגבל וסובלנות כלפי דעות ונוהגים שונים בתוך העולם

היהודי. השאלה היא אם נימוקים אלו יכולים לשמש בימינו יסוד עקרוני לשלילת הכפייה מעבר לכך.⁸¹

בפירוש הרב קוק לברכת "ברוך חכם הרזים", הנאמרת למראה קהל רב, אפשר למצוא הרחבה נוספת. הוא מצביע על הברכה המצויה בגיוון האוניברסלי החורג מגבולות עם ישראל. גם כאן הוא תולה גיוון זה באינדיווידואליות האנושית ("התכונה הטבעית הקבועה") ובסביבה התרבותית השונה ("החנוך והלמוד שהכה שורש בלב כל אחד באורח פרטי"). הברכה, לדעתו, משבחת את האל על כך שרק הוא יודע את הסוד הפנימי אשר בו "מתקשרים ומתיחסים כל אלה ההפכים זה לזה". קשר פנימי זה נותר בסודו של האל בלבד, כדי לאפשר את הפיתוח האנושי בגיוונו. לו היה ידוע סוד זה לבני האדם הם לא היו מתאמצים לפתח איש את פרטיותו הייחודית, והעולם היה מפסיד את הברכה שבגיוון האנושי.⁸²

עמדה זו מתקרבת לתפיסתו של מיל בנוגע לאינדיווידואליות כערך.⁸³ הגיוון האנושי יוצר צורות חיים שונות בעלות ערך עצמי, והן מקדמות יחדיו את האנושות. הרב קוק סבר שרק בהינתן חופש דעות אמיתי יתרומם אדם למעלתו האמיתית שתאפשר לו להיות נאמן לעצמיותו, אשר היא צלם האלוהים שבו.⁸⁴ אם כן, תפיסה זו יכולה להתרחב אף להכרה בערך האמת שיש לדעות ולצורות חיים העומדות מחוץ לגבולות המסורת היהודית, שהרי יסודה בהכרה במגבלות האדם אל מול האינסופיות האלוהית שצדדיה השונים מתבטאים בריבוי האנושי. צלם אלוהים הניכר בייחודיותם של כל בני האדם תובע את הגשמתה של ייחודיות זו על כל גווניה.

81 שגיא, סובלנות, עמ' 175; רביצקי, סובלנות, עמ' 128.

82 ראי"ה, עולה ראייה, עמ' שפח-שפט. ראו לעיל פרק שלישי, הערה 65. את העובדה שברכה זו חלה רק על "הרואה אוכלוסי ישראל" הוא מפרש באופן אוניברסלי באמצעות הטענה שישראל יהיו הגורמים לכך שהסוד של האחדות המשותפת לכל האנושות יתגלה בידיהם.

83 מיל, החירות, עמ' 66-88.

84 ראו לעיל פרק זה, ליד הערות 7, 8.

למרות זאת, באיגרת אשר בה נדרש להסביר את נכונותו לחופש דעות בימיו⁸⁵ הציג במקביל את ההצדקה להגבלת חופש זה מפני דעות הפוגעות בלב ליבה של זהות חברתית פרטיקולרית, כל חברה לפי זהותה המיוחדת.⁸⁶ כיוון שלכל חברה זכות להגן על זהותה, היא רשאית להגביל דעות הפוגעות בליבה של זהות זו בתנאי שאין בזהותה הפרטיקולרית סתירה לאנושיות האוניברסלית. כדוגמה לכך ציין את הציודוק הקיים לדעתו בתוך החברה היהודית להגבלת דעות שיש בהן כפירה, בגלל פגיעתן בליבת הזהות של עם ישראל. אבל הוא הוסיף שהגבלה זו מוצדקת רק במסגרת לאומית שלמה אשר בה יש גיבוי מוסדי ורוחני של החברה בכללותה להגבלה זו. במציאות היסטורית אשר בה אין גיבוי רוחני ומוסדי רחב להגבלה זו אין לה תקפות מוסרית-דתית.

הרב קוק נימק טענה זו בכך שהאילוצים ההיסטוריים עצמם מבטאים את רצון ה' בכל תקופה. בעומקן של מניעות חיצוניות ופנימיות מונח רצון ההשגחה האלוהית המותאם לזמן ההיסטורי. לכן, במציאות ההיסטורית של ימינו, כשאין אפשרות מעשית להגבלת דעות ויש התנגדות פנימית לכך, זהו רצון ה' בתקופה זו.⁸⁷ דברים אלו משתלבים בתפיסתו הרחבה בנוגע להיסטוריה על כל פיתוליה ומהמורותיה, אשר ראה בה ביטוי לרצון ה'. חוסר היכולת לממש את הכפייה בימינו הוא רצון ה' שנועד להביא לידי ביטוי רב יותר את החירות האנושית. כזכור, הרב קוק זיהה את צלם אלוהים שבאדם עם החופש. אילוצי ההיסטוריה, לפי תפיסתו, נועדו אפוא לכטא ביתר שאת את החירות הטמונה בצלם אלוהים שבאדם למרות המחירים שיש בכך לחברה.

85 "רחוק אני מלדרוש שלטון על דיעותיו של איזה איש שהיה[ה], שהוא בימינו דבר שאינו נשמע" (ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת יח, עמ' יח).

86 הוא סבר גם שחברה רשאית לאסור דעות קיצוניות העלולות לגרום מעשים אלימים. לדעתו, הקשר בין דעות, רגשות ומעשים מצדיק הגבלת דעות המעודדות אלימות.

87 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת כ, עמ' יט-כ.

גבולות החירות

הנימוק הרווח ביותר בספרות ההלכתית לגילוי סובלנות כלפי מי שאינו מקיים את המצוות אינו נשען על ערך החירות אלא דווקא על ההכרה במגבלותיה. לפי נימוק זה יש ללמד זכות על החוטא בימינו כיוון שלא עשה זאת מבחירתו המלאה אלא מאונס. יש שתלו אונס זה בשינוי הנורמות בקהילה היהודית, יש שתלו זאת בשינוי מטפיזי במציאות ויש שתלו זאת בתהליכי החילון העולמיים. דברי הרמב"ם בהגדרתו את צאצאי הקראים כ"תינוקות שנשבו" היו בסיס לתפיסה זו.⁸⁸

נימוק זה מתבסס על המודעות לכך שאדם הוא תבנית נוף בית גידולו. הנורמות החברתיות והאטמוספירה התרבותית שבתוכן גדל מעצבות את אישיותו באופן עמוק ומגדירות את זהותו. הבניות יסוד אלו כמעט אינן נתונות לבחירתו, ולכן יש לראותו כאנוס גם בשעה שהוא חוטא כמזיד. הרמב"ם לא הגדיר את צאצאי הקראים כתינוקות שנשבו בגלל בעיית ידע, אלא בגלל התלות בין תפיסות עולם לאורחות חיים. הוא ציין ש"אף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים רדתם" אין לצפות שתפיסות היסוד שלו ישתנו.⁸⁹

תפיסה זו, המודעת להשפעת הסביבה התרבותית על התודעה, פורקת אחריות מן החוטא, והיא שימשה את הפוסקים בדורות האחרונים להגדרת מעמדם של מחללי שבת בתוך הקהילות היהודיות.⁹⁰ רבי יעקב עטלינגר (גרמניה, 1798-1871) התייחס למחללי השבת בימיו כאל תינוקות שנשבו "מפני שמעשה אבותיהן

88 "אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותם עליה, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותן בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן" (רמב"ם, הלכות ממרים ג, ג). בלידשטיין, סמכות, עמ' 198-199, סבור שהמשפט האחרון ("ולא ימהר אדם להרגן") ממשיך את מגמתה של הלכה זו ולא נועד לסייגה. משמעותו, בכל מקרה אין לפגוע בהם.

89 ראו שם, עמ' 185-191. בלידשטיין מצביע על הסתירה בין דברי הרמב"ם בהלכות שגגות ב, ו, המגדירים "תינוק שנשבה" כשוגג בגלל אידיעתו, לבין הלכה זו, אשר בה הוא מוגדר כאנוס בגלל גידולו וחינוכו. בלידשטיין מפנה למקורות נוספים בדברי הרמב"ם שבהם ניכרת תפיסתו בנוגע להשפעת ההרגל והחינוך על התודעה.

90 ראו רביצקי, סובלנות, עמ' 130-134; קורן, חירות, עמ' 206-207.

בידיהם".⁹¹ הרד"ץ הופמן המשיך קו זה, ופסק "שמחללי שבת בזמנינו נחשבים קצת כתינוק שנשבה לבין הנכרים". הוא נימק זאת בכך "שבעוה"ר [שבעוונותינו הרבים] רוב ישראל בארצנו מחללי שבת הם",⁹² וכיוון שרוב הציבור נוהג כך אין הדבר נתפס בעיניהם כעבירה.

רבים התייחסו להיבט המתנשא שיש בדברים אלו, אבל יש להדגיש שבמוקד הטיעון לא עומדת שאלת האמת והטעות אלא התלות בין עמדותיו של אדם לבית גידולו. תפיסה זו מודעת למגבלות בחירותיו של האדם, הנתונות בתוך רשת עמדות הקודמות לחירותו ומעצבות אותה. בניגוד למודל הליברלי, הרואה את הפרט ואת חירותו כקודמים לחברה, תפיסה זו משקפת את המודל הקהילתני, הרואה בפרט תוצר מסוים של קהילתו, הקובעת ומעצבת את גבולות תודעתו. אין הדבר שולל לחלוטין את יכולתו לבחור בין אפשרויות שונות, אבל אופק בחירותיו מצטמצם עד כדי כך שהוא יכול להיחשב אנוס.

החזון אי"ש (הרב אברהם ישעיהו קרליץ, בלרוס, ליטא וישראל, 1878-1953) אחז גם הוא בקטגוריית "תינוק שנשבה" בנוגע לחילונים בזמנו. הוא הוסיף לכך את הטענה שכדורנו אין אנו יודעים כיצד להוכיח את החוטאים ולכן אסור לשנוא אותם. כיוון שאין רשאים לשנוא חוטא אלא לאחר תוכחה ואין אנו יודעים להוכיח, החוטאים נמצאים במצב מתמיד של "קדם תוכחה". לכן אסור לשנוא אותם ומצווה לאהוב אותם.⁹³ הוא הגיע למסקנה דומה גם בנוגע לכופרים וביטל את יישום הדין המחייב פגיעה בהם:

ונראה דאין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור

91 עטלינגר, בני ציון, סימן כג.

92 הופמן, מלמד להועיל, א, אורח חיים, סימן כט, עמ' 29.

93 קרליץ, חזון איש, יורה דעה, הלכות שחיטה ב, כח. ראו בראון, החזון איש, עמ' 719-718.

מביא פורענויות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם; אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה: שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.⁹⁴

לטענתו, בעבר נהג הדין המחייב פגיעה בכופרים משום שהשגחת האל במציאות ניכרה לעין כול. הכול הבינו שכפירה היא חטא, כולל הכופרים עצמם, ולכן בעבר הייתה הכפירה חטא חמור. בימינו, כשהשגחתו של האל אינה גלויה, אנשים רואים בפגיעה בכופרים אלימות גרידא ולא תיקון העולם.⁹⁵ לכן, שימוש בכוח בזמן הזה אינו מביא לתיקון אלא לקלקול, "ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה".

הנימוק להימנעות מפגיעה בכופרים היום הוא תועלתני, אבל בדברי החזון איש מסתתר טיעון נוסף: אנשים הבינו בעבר שביעור הכופרים מיטיב עם העולם ומונע עונש אלוהי לחברה בכללותה. הצידוק לפגיעה בכופרים בעבר היה הנזק שנגרם לחברה ממעשיהם. מדבריו משתמע שההיתר לפגוע בכופרים התבסס על כך שהחברה בכללותה האמינה בכך שיש במעשי החוטאים פגיעה בציבור כולו, "שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם".⁹⁶ כאשר כולם האמינו שחטאים גוררים אחרים ענישה אלוהית מותר היה לכפות את החוטאים, אבל בימינו, כיוון שאמונה זו פסקה, הפגיעה אסורה.

החזון איש לא הסתפק בשינוי התודעה בנוגע להשגחת האל על המציאות כסיבה להימנעות מפגיעה. הוא תיווך שינוי זה באמצעות הטענה על שינוי עובדתי במציאות הטבעית. נדמה שבכך תבע שהפגיעה בזולת תהיה מגובה בהוכחות

94 קרליץ, חזון איש, יורה דעה, הלכות שחיטה ב, טז.

95 בנימין בראון הסיק מניסוחו של החזון איש שלדעתו, יסוד דין "מורידין" הוא הוראת שעה "למיגדר מילתא" ולא דין קבוע. ראו בראון, החזון איש, עמ' 713-719.

96 ראו ברנד, חילוני, עמ' 94-95, המחייח לשינוי התודעתי אבל אינו מייחס חשיבות לקביעה זו. בציטוט דברי החזון איש הוא מדלג על משפט זה.

עובדתיות לנזק ולא רק בסברות תיאולוגיות או מיסטיות בנוגע לנזק שנגרם לחברה על ידי מעשי הזולת.⁹⁷ נראה שהוא הכיר בכך שאין זה ראוי לכפות על אדם מעשה שהוא אינו רואה בו נזק לזולת על סמך הטענה שהוא מזיק לזולתו, ללא ביסוס סביר.

מדבריו אין זה ברור אם לדעתו, למרות השינוי שחל במציאות הניכרת לעין עדיין אנשים נפגעים בגלל חטאי זולתם בדרך עלומה, או שמדובר בשינוי מטפיזי שבו אין אדם ניוזק עוד בעוון זולתו.⁹⁸ לפי ההסבר הראשון, ההצדקה להימנעות מכפייה תועלתנית בלבד. הנזק הנגרם בעקבות הכפייה גדול מן הנזק הנגרם מהימנעות ממנה; לפי ההסבר השני אין כל הצדקה לכפייה בימינו כיוון שאדם אינו ניוזק בעוון זולתו. למרות זאת, החזון איש לא פירק את הערכות ההדדית עקב כך אלא התיר את השימוש בדרכים שאין בהן כפייה כדי להשפיע על התנהגותו של הזולת.

הרב קוק לא נזקק לטיעונים מטפיזיים כדי להסביר את השינוי בתודעה האנושית. הוא הכיר בקשר בין התודעה לבין הסביבה התרבותית שבה האדם גדל, אבל לא צמצם זאת לקהילה המקומית של האדם אלא הרחיב את הדברים לתנועות הרוחניות העולמיות הסובבות אותו. הוא ראה ב"בנים שסרו מדרכי התורה והאמונה על ידי זרם הזמן הסוער" "אנוסים גמורים".⁹⁹ "זרם הזמן הסוער" הוא החילון על כל ביטוייו התרבותיים והפילוסופיים, החברתיים והאינטלקטואליים. אטמוספירה תרבותית זו מעצבת את דרכי החשיבה והרגש של האדם המודרני ולכן אין לראות במי שמזדהה עם מהלכיה חוטא. הוא לא נזקק למונח "תינוק שנשבה", המתייחס לאדם הישן הלכוד בקונבנציות של הקהילה המצומצמת שבה גדל;

97 ראו הארט, חירות, עמ' 118-119. הארט טוען שרק נזק פיזי מוכח וידוע יכול לשמש בסיס לכפייה, ולא טענה בדבר נזק מוסרי ערטילאי. החזון איש לא דיבר על אמונה, אלא על ידיעה התלויה בעובדות.

98 ראו רביצקי, עגלה, עמ' 230.

99 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת קלח, עמ' קע-קעא. ראו שגיא, טובלנות, עמ' 192; אבינר, לגיטימציה, עמ' 175; קורן, חירות, עמ' 208-209.

האדם המודרני שפרץ את המסגרת הקהילתית לכוד בהלך הרוח של התנועות העולמיות.¹⁰⁰

הפוסקים בעת החדשה הדגישו בעיקר את השפעת הרקע התרבותי על התודעה, אבל הרב עמיטל התייחס לשינוי בתפיסת האמת בפילוסופיה המודרנית ולהשפעתה על תודעת האדם. כיוון ש"לפי תורת ההכרה ולפי דרכי החשיבה המקובלים כיום יכול אדם להיות לכל היתר מסתפק", לכן, "אם מדובר באדם בעל חשיבה מודרנית, קשה להגדירו ככופר".¹⁰¹ הרוח הספקנית האופפת את האדם בעת החדשה מערערת את הרעיון בדבר קיומה של דת אמת כלשהי.

תקדים לתפיסה זו נמצא בדברי הרב"ז (ר' דוד בן שלמה אבן זמרא, ספרד וצפת, 1479-1573). הוא התיר יחס סובלני לכופר בתורה בגלל טעותו האותנטית, "שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעינו אמת, ואם כן, אנוס הוא ופטור".¹⁰² טעות אינטלקטואלית נתפסה על ידו כאנוס הפוטר מן העונש. ברור שהוא אחז בתפיסת אמת קלסית שאפשר להוכיחה ואפשר לטעות בהיסקיה. למרות זאת סבר שמי שטעה בכך אנוס לנהוג כפי הבנתו ולכן אין לראותו כחוטא. הרב עמיטל אחז בטיעון זה, אבל היה מודע לשינוי שחל בתפיסת האמת עצמה בעולם המודרני.

נראה שזו גם משמעות דברי הרב קוק, שתיאר את הכפירה בדורנו ככפירה שאין בכוחה "להמציא אמונות רעות, כי אם להקליש ח"ו את אור האמונה בלב החלשים".¹⁰³ הספקנות אינה מאפשרת ודאות אידיאולוגית חלופית, אלא ערעור ספקני על האמונה. לכן בדורנו אין מדובר בכפירה. באופן מפורש קבע שמבחינה

100 הרב אלישע אבינר מציין שבשום מקום לא כינה הרב קוק את החברה החילונית "חינוק שנשבה" (אבינר, לגיטימציה, עמ' 176, 182).

101 עמיטל, החילוני בימינו. הדברים נכונים עשרת מונים בעידן הפוסטמודרני.

102 שו"ת רדב"ז, ד, סימן קפז. ראו שגיא, סובלנות, עמ' 190; רביצקי, סובלנות, עמ' 130; אבינר, לגיטימציה, עמ' 175.

103 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת שלב, עמ' שסט. ראו אבינר, לגיטימציה, עמ' 184. הרב אבינר יוצר רק הבדל דרגאי בין כפירה מוחלטת לכפירה שאינה מוחלטת, אבל דומני שההבחנה היא בין כפירה לספקנות.

הלכתית "מי שמשתפק ומהרהר על דברי האמונה השלמה" אינו אפיקורוס משום שהלך מחשבתו מוביל אותו בהכרח למסקנה זו ("לבו אונסו").¹⁰⁴

בדומה לחזון איש השתמש גם הוא בטיעון ההלכתי שלפיו השנאה לחוטא מותרת רק אם לא חזר בו לאחר התראה ותוכחה,¹⁰⁵ וגם הוא שלל את השנאה לחוטא בימינו שכן אין בדורנו מי "שיודע להוכיח" (בבלי, ערכין טז ע"ב). אבל נראה שהקושי להוכיח את החוטא בימינו נובע לדעתו ממאפייני החשיבה המודרנית, שאין בכוחה לשכנע את הספקן:

כל השנאות כולן וחומרי דיניהן הנם נאמרים רק במי שבירי לנו שקיימנו בו מצוות תוכחה. וכאשר אין לנו ברור הזה ולא בכמה דורות שלפנינו [...] מי שיודע להוכיח [...] וכל ההלכות הנוטות לרוגז ושנאת-אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנידחת ובית המנוגע, למ"ד [למאן דאמר] לא היו ולא עתידין להיות ונכתבו משום דרוש וקבל שכר.¹⁰⁶

ההיתר ההלכתי לשנוא את מי שאינו מקיים מצוות אינו תקף בימינו בגלל מגבלות יכולת השכנוע ברור הזה. ניכר מדברי הרב קוק שהוא היה מודע לכך שאמצעי השכנוע איבדו את כוחם כלפי מי שאינו מאמין. בעבר, שנאת החוטא הייתה מותרת כיוון שדפוסיה החשיבה אפשרו שכנוע בנוגע לשלילת החטא, ואילו בימינו, כשאי-אפשר עוד לבסס את שלילת החטא בדרך משכנעת, השנאה יוצרת שנאה נגדית וריב אחים משום שהיא נתפסה כשרירותית.

הרב קוק הרחיק לכת בהשוותו את ביטול הלכה זו עם "פרשת בן סורר ומורה, עיר הנידחת ובית המנוגע". הלכות אלו התפרשו בדברי חז"ל כהלכות ללא משמעות מעשית: "לא היו ולא עתידין להיות". השוואה זו מבטלת למעשה את ההלכות המתירות שנאה לחוטא. מדבריו משתמע שאין מדובר רק בביטול זמני של הלכות אלו. כשם שאין לצפות לכך שדין "בן סורר ומורה" ינהג למעשה בעתיד כך לא

104 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת כ, עמ' כא. ראו גם ברנד, חילוני, עמ' 95-96.

105 רמב"ם, הלכות רוצח יג, יד; הגהות מימוניות, הלכות דעות ו, א.

106 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת רסו, עמ' שה. ראו רביצקי, טובלנות, עמ' 133.

צפה הרב קוק שהלכות אלו יתקיימו בעתיד. נראה אפוא שאין כאן נסיגה טקטית בלבד אלא תפיסה עקרונית שהשינוי ההיסטורי ביכולת השכנוע הוא בלתי הפיך ומחייב שינוי הלכתי.

עם זאת, הרב קוק תבע "לדרוש" הלכות אלו "ולקבל שכר" על כך. מדבריו בהמשך האיגרת מתבררת כוונתו. ה"דרישה" היא הפעילות העיונית שנועדה לברר את הטוב מתוך ניגודו הרע. בירור עיוני זה יוביל גם לתוצאות נפשיות ורגשיות של שנאת הרע. שנאה רגשית זו לרע תמנע את השתרשותו בחברה, וזהו "שכר הדרישה" העיונית.

אם כן, במקום תוכחה ישירה של החוטא על חטאיו ושנאתו עקב סירובו הציע הרב קוק מהלך עיוני רחב שנועד לברר את יסודות הטוב ומתוך כך תיווצר השפעה עקיפה שתחלחל בלבבות ותביא לשנאת הרע.¹⁰⁷ כשם שהשינוי בתודעה המודרנית יסודו באטמוספירה הרוחנית כך האסטרטגיה לשינוי בימינו מחייבת שינוי באטמוספירה זו באמצעות הגות חלופית מעמיקה. אין לכפות את "דת האמת" אלא לפתח הגות רחבה ומעמיקה שתביא להכרה באמת. הגות זו אינה יכולה לשמש כבעבר רק את הקהילה היהודית הסגורה אלא עליה להיות בשורה עולמית המשפיעה על "זרם הזמן" האוניברסלי.

בין חירות לכפייה מסקירת המקורות היהודיים לעיל בולט המתח בין ההכרה בחירות האישית כערך עצמי וכאמצעי לקידום החברה ולהתפתחותה מצד אחד לבין ההכרה בכך שהחירות עצמה מוגדרת ומעוצבת בידי הנורמות חברתיות והלכי הרוח התרבותיים מצד שני. ההכרה בחירות כערך מובילה לביטול הכפייה, וההכרה בכך שחירות זו מעוצבת בידי נורמות חברתיות והלכי רוח מובילה אומנם לגילויי סובלנות, אבל גם לרצון לעצב נורמות אלו ולהשפיע על הלכי הרוח.

107 ראו אבינר, לגיטימציה, עמ' 187-188. לדעתי, הרב אבינר אינו מבחין בין "הדרישה" לבין "השכר" שלה ומתוך כך יוצר את המונח "שנאה עיונית". תהליך הדרישה עיוני ואינו כולל שנאה. השנאה לרע היא תוצאה של ההבנה, והבנה זו מחוללת שאט נפש מן הרע ובכך מונעת את השתרשותו בחברה ובתודעה.

מתח זה משתקף בדברי הרב ליכטנשטיין. הוא קיבל את הטענה העקרונית שכפייה פגומה מבחינה דתית: "אובדן החירות הדתית מצמצם את שיעור הקומה הרוחני של האדם. הוא פוגם בצלם א־לוהים שבו. האדם ממלא את ייעודו על הצד הטוב ביותר כאשר הוא פועל ומתקיים כסובייקט וכאנוש ולא כאובייקט [...] משום כך הסכנה שבעריצות אינה רק פוליטית או חברתית. הסכנה היא דתית".¹⁰⁸

בכל זאת, לדעתו, מדינה ניטרלית מבחינה ערכית ומוסרית אינה אפשרית. כל מדינה מעצבת באופן עמוק את כל תחומי החיים ואת החינוך ומקצה משאבים בסדרי עדיפויות ערכיים. גם התפיסה המבחינה בין רשות היחיד, המוגנת מפני פלישת המדינה אליה, לבין רשות הרבים, נשחקה בימינו על ידי הרעיונות של מדינת הסעד. המדינה מצמצמת את החירות האישית ופולשת לרשות היחיד בשם ערך השוויון. לכן יש מקום לעיצוב מוגבל של הזהות הציבורית גם על בסיס ערכים נוספים, אף שיש בכך צדדי כפייה.¹⁰⁹

רות גביוון, שבאה מן המסורת של כבוד האדם האוניברסלי, אוזנת בעמדה דומה. היא טוענת שהוויכוח של הארט ודבלין בנוגע לתפקיד החוק התיישן בימינו, ועיקר הוויכוח ניטש כעת על השאלה "איך צריכה חברה לנהוג בשאלות אשר ביחס אליהן יש בה מחלוקת מוסרית עמוקה".¹¹⁰ לא קל לשנות "תפיסות הארוגות בתוך מרקמי חיים כוללים ומעניקי משמעות", ולכן יש הסוברים שהדרך להכרעה עוברת בכללי משחק פוליטיים. גביוון סבורה שיש לתת מקום מועט יותר להכרעות פוליטיות בשאלות של זהות. לתהליכי דיון וויכוח המובילים לשינוי סדרים יש ערך. אין בכך להעניק להכרעה ערך מוסרי, והמתנגדים יוכלו להמשיך להיאבק כדי לשנות את ההחלטה. אבל עדיף לדעתה בטווח הארוך להתבסס על תהליכים אורגניים הצומחים מן החברה ואינם מוכתבים בידי זכויות או עקרונות על. לדעתה עדיף לערב פחות את המשפט ואת השלטון בתהליכים אלו, אבל לאו דווקא לטעון לניטרליות של המדינה.¹¹¹

108 ליכטנשטיין, דת ומדינה, עמ' 226.

109 שם, עמ' 229-231.

110 גביוון, אחרית דבר, עמ' 135.

111 גביוון-מדן, אמנה, עמ' 58-59; גביוון, אחרית דבר, עמ' 145-146.

דומני שהרעיון של צלם אלוהים שפותח לעיל מבטא אל נכון תפיסה זו. האדם, לפיה, אינו אישיות מופשטת של תבונה וחירות כי אם אישיות קונקרטיה הבאה בשיח עמוק עם סביבתה, בעלת חירות אישית אבל גם נתונה להשפעה ולעיצוב בידי הסביבה. צלם אלוהים המתבטא בייחודיותו של כל אדם יוצר מתח בין האוניברסלי לפרטיקולרי, בין המופשט לקונקרטי, בין שוויון לשוני ובין החירות למגבלותיה. מתח זה נותן מקום למעגלי ביניים מתרחבים של קשרים אנושיים העומדים בין היחיד הקונקרטי לבין הכלליות האוניברסלית.

החיים האנושיים על שלל כוחותיהם, עם החופש והיצירתיות הטמונים בהם, מבטאים את צלם אלוהים בראשוניותו. לכן איסור הפגיעה בהם הוא הערך העליון של צלם אלוהים המקראי, ולא חירות האדם. צלם אלוהים משתקף בגוף האנושי החי, אבל בו מתבטאת גם המוגבלות האנושית ששיאה במוות. לכן "כבוד הבריות" של חז"ל אוסר גם את השפלת האדם על ידי חשיפת מגבלותיו. איסור הפגיעה בחיים ואיסור ההשפלה הם איסורים אוניברסליים, והם יוצרים אילוץ מחייב על כל צורת חיים פרטיקולרית.

צורות החיים הפרטיקולריות נוצרות על יסוד הדיאלוגיות האנושית. החיים האנושיים אינם סגורים בתוך עצמם, והיכולת להיפתח לדיאלוג עמוק עם בני אדם קרובים (ועם האל) היא ביטוי מהותי לצלם אלוהים שבאדם. מגבלות האדם מחייבות אותו לבחור בין העמקת היחסים במעגל מצומצם לבין שוויון אוניברסלי המחייב ויתור על יחסי עומק. ההיבט הדיאלוגי של צלם אלוהים מעדיף את העמקת הקשרים עד כדי "ואהבת לרעך כמוך". עם זאת, ההיבט השוויוני שבצלם אלוהים תובע מן האדם להרחיב את מעגלי העומק, לא להתבצר במעגל המצומצם שלו, ולהתרחב למעגלים נוספים. האידיאל האוניברסלי משמש אידיאה מכוונת.

קשרים עמוקים אלו יוצרים מעגלי שיח קרובים המכוננים ברית. ברית זו אינה אמנה חוזית של שיתוף פעולה בלבד אלא יוצרת גם ערכות הדדית המחייבת היענות למצוקות הזולת ולמגבלותיו. אין היא מסתפקת בצדק, אלא תובעת גם צדקה וחסד. אין היא ערבה רק למצוקותיו החומריות של הזולת אלא גם למצוקותיו הרוחניות. מתוך כך היא מנסה לעצב את דפוסי החברה וחוקיה בתחום החומרי וגם בתחום הרוחני כדי שישמשו מסד נאות להתפתחות האדם על כל מרכיביו.

הפנמת ערך החירות של כבוד האדם למקורות היהודיים בדורות האחרונים הובילה הוגים ופוסקים יהודים לחיפוש אחר איזון נכון בין החירות לכפייה. דומה שכולם הסכימו לכך שאין ערך מוסרי ודתי לכפיית הפרט לצורך תיקונו האישי, אבל המשיכו להיאבק על מאפייניו של המרחב הציבורי ועל זהותה של המדינה. ההכרה בהשפעתו העקיפה והעמוקה של המרחב התרבותי ובתרומתה של החקיקה לעיצוב מרחב זה חייבה אותם להיות שותפים בעיצובו.

מדינת ישראל היא מדינת לאום היונקת את זהותה מן המסורת של העם היהודי. היא מדינתו של העם היהודי והיא הגשמתו של המפעל הציוני. שני יסודות אלו – היהדות והציונות – עמדו בבסיס הקמת המדינה ולכן ארוגים ערכיה בתוך מסורות אלו ומתנהל בתוכה ויכוח ער ומתמשך בנוגע לפרשנותם. במדינת ישראל חיים גם מיעוטים אתניים ודתיים אחרים, היונקים את זהותם ממסורות אחרות. יתר על כן, הניידות הרבה במציאות המודרנית, התקשורת הפתוחה והחשיפה לתרבויות רבות ואחרות מאפשרות לאנשים רבים יותר מבעבר לפתח את אישיותם העצמית בניתוק רב יותר מן הקהילה הסובבת אותם. נתונים אלו מקשים על הגדרת הטוב המשותף של החברה. הם מחייבים תרבות ציבורית שתהיה מסוגלת לנהל דיון פתוח וקשוב לעמדות שונות מתוך כבוד, ואין אפשרות להימנע ממנו.

רשימת המקורות

–

אביב"י, האר"י = יוסף אביב"י, **קבלת האר"י**, כרכים א-ג, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ח.

אבינר, לגיטימציה = הרב אלישע אבינר, "לימוד זכות, טובלנות, לגיטימציה: על היחס ליחילונים", **צהר ג** (תש"ס), עמ' 170-188.

אבינרי, רשות הרבים = שלמה אבינרי, **רשות הרבים: שיחות על מחשבה מדינית**, תל אביב: ספריית פועלים, 1986.

אגם-סגל, משוא פנים = רשף אגם-סגל, "בין אי-משוא פנים ליחסים אישיים: מתח בין עקרונות ומתח בין אנשים", **עיון** (תשס"ה), עמ' 223-232.

אהוביה, בצלם = אברהם אהוביה, "בצלם אלהים ברא אותו", **בית מקרא** 30 (ג) (תשמ"ה), עמ' 361-369.

אהוביה, הונאה = אברהם אהוביה, "מה היא 'הונאה'?", **בית מקרא** יח (תשל"ג), עמ' 51-57.

אונטרמן, דרכי שלום = הרב איסר יהודה אונטרמן, "דרכי שלום והגדרתם", **שבת מיהודה**, חלק ג: **חקרי הלכה, הערות והארות בעניינים שונים**, ירושלים: אריאל, תשנ"ד, עמ' רצג-רצט.

אופנהיימר, שבת = בנימין אופנהיימר, "שבת - שמיטה - יובל", **בית מקרא** 30 (א) (תשמ"ה), עמ' 28-40.

אורבך, המאירי = אפרים אלימלך אורבך, "שיטת הסובלנות של רבי מנחם המאירי: מקורה ומגבלותיה", בתוך: עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על-ידי תלמידיו וחבריו**, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' לד-מד.

אורבך, חז"ל = אפרים אלימלך אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג.

אורבך, נפש אחת = אפרים אלימלך אורבך, "יכל המקיים נפש אחת...": גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", **תרביץ** מ (ג) (תשל"א), עמ' 284-268.

אורבך, עבדות = אפרים אלימלך אורבך, "הלכות עבדים כמקור להסטוריה החברתית בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד", **ציון** כה (ג-ד) (תש"ך), עמ' 189-141.

אורבך, צדקה = אפרים אלימלך אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", **מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 124-97.

אחיטוב ורונצקי, הצלת גוי = יוסף אחיטוב והרב אביחי רונצקי, "חילול שבת כדי להציל גוי", **עיטורי כהנים** 180 (כסלו תש"ס), עמ' 26-41.

אידל, נשמת אלוה = משה אידל, "נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו", בתוך: שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא (עורכים), **החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 380-338.

אייזנמן, רלב"ג = אסתר אייזנמן, "עקרונות חברתיים ומדיניים במשנתו של רלב"ג", **על דעת הקהל** א (תשע"ב), עמ' 319-347.

איפרגן, מבוא = פיני איפרגן, "מבוא", בתוך: גיאורג וילהלם פרידריך הגל, **פילוסופיה של המשפט: קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט, או: מתווה למשפט הטבע ולמדע המדינה**, עורך: פיני איפרגן, תרגום: גדי גולדברג, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' ז-סא.

איש-שלום, חירות = בנימין איש-שלום, "דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק", בתוך: בנימין איש-שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ה, עמ' 295-329.

אלטמן, מטפיזיקה = Alexander Altmann, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics," *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur judischen Geistesgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, pp. 60-129.

אלעזר, הברית = דניאל י' אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", בתוך: בני פורת (עורך), **מחשבות על דמוקרטיה יהודית**, ירושלים: עם עובד והמכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע, עמ' 243-267.

אלשך ואח', שוויון = יהונתן אלשך, דני פילק, נווה פרומר ואיתי שניר, "שוויון", **מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 6 (2013), עמ' 77-110.

אמית, השבת = יאירה אמית, "השבת ולוח הקדושה", בתוך: אליהו דב אייכלר, יעקב חיים טיגאי ומרדכי כוגן (עורכים), **תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג**, וינונה לייק, אינדיאנה: אייזנבראונס, תשנ"ז, עמ' 13* -29*.

אמית, כבוד = יאירה אמית, "כבוד האדם במקרא", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחבר המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 13-25.

אנקר, רצח מתוך הכרח = אהרון אנקר, "רצח מתוך הכרח וצורך במשפט העברי", **שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי** ב (תשל"ה), עמ' 154-174.

אפשטיין, מבוא לנוסח = יעקב נחום הלוי אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוסי ר' יו"ט ליפמן הלר (בעל תוי"ט), חלק א, ירושלים: מאגנס, תש"ס.**

אריאלי, כבוד = יהושע אריאלי, "על התנאים הנחוצים לגיבושה של תורת כבוד האדם וזכויותיו", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 219-243.

אריסטו, אתיקה = אריסטו, **אתיקה: מהדורת ניקומאכוס**, תרגום: יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1985.

אריסטו, הפוליטיקה = אריסטו, **הפוליטיקה**, תרגום: חיים יהודה רות, כרכים א-ב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.

באב"ד, מנחת חינוך = רבי יוסף באב"ד, **מנחת חינוך** (ספר החינוך עם מקורות וביאורים), נתניה: מפעל תורת חכמי פולין - מכון ירושלים, תשמ"ח-תשנ"א.

בובר, ואהבת = מרדכי מרטין בובר, "ואהבת לרעך כמוך", **דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 103-105.

בלידשטיין, גדול כבוד = יעקב בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות": עיונים בגלגולה של הלכה", **שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג)**, עמ' 127-185.

בלידשטיין, הלכה ודמוקרטיה = יעקב בלידשטיין, "הלכה ודמוקרטיה", **תרבות דמוקרטית 2 (1999)**, עמ' 9-40.

בלידשטיין, המאירי = יעקב בלידשטיין, "ייחסו של מנחם המאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", **ציון נא (ב) (תשמ"ג)**, עמ' 153-166.

בלידשטיין, כבוד הבריות = יעקב בלידשטיין, "כבוד הבריות ו'כבוד האדם'", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 97-138.

בלידשטיין, מדיניים = יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א (מהדורה שנייה).

בלידשטיין, סמכות = יעקב בלידשטיין, **סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב.

בן־דור, חינוך = יהודה בן־דור, "עיון בחינוך למסורתיות בעולם מודרני: בעקבות קריאה בוויטגנשטיין המאוחר", בתוך: יונתן כהן ואלני הולצר (עורכים), **דפוסיים בתרגום חינוכי**, ירושלים: מאגנס, תשס"ט, עמ' יט-סא.

בן־מנחם, המחלוקת = חנינה בן־מנחם, נתן הכט ושי וזנר (עורכים), **המחלוקת בהלכה: מקורות ופירושים**, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשס"ג.

בן־נאה, עבדות = ירון בן־נאה, "והיתה לך שפחת עולם": עבדות ועבדים בחברה היהודית־העותומנית", **המזרח החדש נ** (תשע"א), עמ' 66-90.

בן נון, העברים = יואל בן נון, "העברים וארץ העברים", **מגדים טו** (תשנ"ב), עמ' 26-9.

בן שלמה, כבוד האדם = אליעזר בן שלמה, "כבוד האדם מול שלום הציבור בהשפלת אסיר", **תחומין יז** (תשנ"ז), עמ' 136-144.

בנזימן, למקומו = יותם בנזימן, **עד שתגיע למקומו: אתיקה, אי־משוא פנים ויחסים אישיים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ה.

בנזימן, חגובה = יותם בנזימן, "ישוני בין אנשים ושוני בין השוואות" - חגובה לדוד הד ולרשף אגס־סגל", **עיון נד** (ניסן תשס"ה), עמ' 233-243.

בנתהם, עקרונות = Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner, 1963.

בראון, חזון איש = בנימין בראון, **החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית**, ירושלים: מאגנס, תשע"א.

ברויאר, בראשית = הרב מרדכי ברויאר, **פרקי בראשית**, חלק א, אלון שבות: תבונות, תשנ"ט.

ברויאר, מועדות = הרב מרדכי ברויאר, **פרקי מועדות**, כרכים א-ב, ירושלים: חורב, תשנ"ג.

ברויאר, סכנות וסיכויים = הרב מרדכי ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא: סכנות וסיכויים", בתוך: אוריאל סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, תל אביב: המכון ליהדות ולמחשבה יהודית בתזמננו ודביר, תשל"ט, עמ' 153-171.

בריל, מבוא המשנה = יעקב בריל, **מבוא המשנה, חלק א: תולדות גדולי תורה מימות עזרא ועד סוף המשנה ודרכי לימודיהם**, פרנקפורט על נהר מיין: א' ברילל ואליםלך סלאבאצקי, תרל"ו.

ברלין, בול עץ = ישעיהו ברלין, **האנושות - בול עץ עיקש: פרקים בהיסטוריה של הרעיונות**, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ה.

ברלין, חירות = ישעיהו ברלין, **ארבע מסות על חירות**, תרגום: יעקב שרת, בן-שמן: מודן, 1969.

ברמן, נבראו שווים = יהושע ברמן, **נבראו שווים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה**, תל אביב: משכל, 2013.

ברנד, כבוד האל = Itzhak Brand, "The Glory of God and Human Dignity: Between Dialogue and Dialectics," in: Hanoch Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern (eds.), *Religion and the Discourse of Human Rights*, Jerusalem: The Israel Democracy Institute, 2014, pp. 192-217.

ברנד, כבוד הבריות = יצחק ברנד, "גדול כבוד הבריות", **סידרא (תשס"ו)**, עמ' 34-5.

ברנד, חילוני = יצחק ברנד, **מיהו חילוני? קריאות הלכתיות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב.

ברנד, משפט המלך = יצחק ברנד, "משפט המלך שבדרשת הר"ן: הגות, הלכה ופולמוס", **ציון עה (תש"ע)**, עמ' 393-425.

ברנדס, חשו"בים = יהודה ברנדס, "האנשים החשו"בים שבינינו: צלם אלוהים של חירש, שוטה ובעל מוגבלות", בתוך: בנימין לאו (עורך), "יואין הדעות שוות": **על מעמדו של אדם עם מוגבלות שכלית והתפתחותית בעולמה של מסורת ישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016, עמ' 32-56.

ברנדס, יהדות וזכויות = יהודה ברנדס, **יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ג.

ברנדס, עבד עברי = יהודה ברנדס, "עבד עברי ודיני עבודה: פרק בהתחדשות ההלכה", **אקדמות כח** (תשנ"ג), עמ' 138-155.

ברק, כבוד = אהרן ברק, "כבוד האדם כזכות חוקתית", **הפרקליט** מא (ג) (תשנ"ד), עמ' 271-290.

ברק, מחשבות = אדמנד ברק, **מחשבות על המהפכה בצרפת**, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשנ"ט.

גביזון, אחרית דבר = רות גביזון, "אחרית דבר", בתוך: הרברט א"ל הארט, **חוק, חירות ומוסר**, תרגום: אליה גילדין, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2006, עמ' 123-149.

גביזון, אכיפת מוסר = רות גביזון, "אכיפת המוסר ומעמדו של עיקרון החירות", **עיון כז** (1976-1977), עמ' 274-294.

גביזון, תגובה = רות גביזון, "היבטים של אכיפת מוסר בחברה המודרנית: תגובה למאמרו של שלף", **עיון** (תשל"ט), עמ' 284-291.

גביזון-מדן, אמנה = יואב ארציאלי, **אמנת גביזון-מדן: עיקרים ועקרונות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ואבי חי, תשס"ג.

גולדברג, כבוד = הרווי גולדברג, "כבוד האדם בראי האנתרופולוגיה", בתוך: אלוף הראבן וחן ברם (עורכים), **כבוד האדם או השפלתו? מתח כבוד האדם בישראל**, ירושלים: מכון ון ליר, תש"ס, עמ' 44-48.

גולדמן, העבודה = אליעזר גולדמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות", בתוך: אליעזר גולדמן, דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 60-86.

גולדמן, מדיניות = אליעזר גולדמן, "פילוסופיה מדינית ומשפטית ב'מורה נבוכים'", בתוך: אליעזר גולדמן, דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 131-137.

Alon Goshen Gottstein, "The Body as Image of = הגוף = God in Rabbinic Literature," *The Harvard Theological Review* 87 (2) (1994), pp. 171-195.

גיליגן, בקול שונה = קרול גיליגן, **בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה**, תרגום: נעמי בן-חיים, תל אביב: ספרית פועלים, תשנ"ו.

גילת, התראה = ישראל צבי גילת, "לתוקפה של חובת ההתראה במשפט העונשין העברי", **מחקרי משפט ו (תשמ"ח)**, עמ' 217-259.

גרובר, צלם = מאיר גרובר, " 'בצלם אלהים' - מהו?", בתוך: **ציפורה טלשיר, שמיר יונה ודניאל סיון (עורכים), תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2001, עמ' 81-87.

גרוסמן, אשכנז = אברהם גרוסמן, **חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מראשית יישובם ועד לגזירות תתנ"ו, 1096**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ט (מהדורה שנייה).

גרוסמן, גופו קנוי = מנחם גרוסמן, "עבד עברי גופו קנוי?", **מעליות יג (תשנ"ג)**, עמ' 83-101.

גרוסמן, ימשול = אברהם גרוסמן, **והוא ימשול בך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א.

גרינברג, החוק הפלילי = משה גרינברג, "הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא", בתוך: **משה גרינברג, יוחנן מופס וגרשון דוד כהן, תורה נדרשת: חיבורים בשאלות-יסוד בעולמו של המקרא (בעריכת אברהם שפירא)**, תל אביב: עם עובד, 1984, עמ' 13-37.

גרינברג, עברים = משה גרינברג, "חי'ברו (חי'פרו) - עברים", **האבות והשופטים: דברי ימי ישראל מראשיתם עד כינון המלוכה (ההיסטוריה של עם ישראל, סדרה א, כרך ב, בעריכת בנימין מזר)**, ירושלים ורמת גן: מסדה והחברה להוצאת ההיסטוריה של עם ישראל, 1967, עמ' 95-102.

גרינברג, ערך האדם = משה גרינברג, "ערך האדם במקרא" **על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים (בעריכת אברהם שפירא)**, תל אביב: עם עובד, תשמ"ו, עמ' 23-13.

דהאן, אחרית דבר = יוסי דהאן, "אחרית דבר" בתוך: ג'ון רולס, **צדק כהוגנות: הצגה מחודשת**, תרגום: דפי אגס-סגל, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2010, עמ' 363-394.

דורפמן, כיבוד = אביחי דורפמן, "כיבוד האדם והמשפט החוקתי הישראלי", **עיוני משפט** לו (2013), עמ' 111-161.

האייק, חירות = פרידריך האייק, **חוקת החירות**, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשע"ג.

הארט, חירות = הרברט א"ל הארט, **חוק, חירות ומוסר**, תרגום: אליה גילדין, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2006.

הגל, המשפט = Georg W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trans. and notes: Thomas Malcolm Knox, Oxford: Clarendon, 1949.

הד, החיים קודמים = דוד הד, "החיים קודמים למוסר", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 81-103.

הד, פנים = דוד הד, "מוסר נושא פנים", **עיון נד** (תשס"ה), עמ' 213-222.

הופמן, ויקרא = הרב דוד צבי הופמן, **ספר ויקרא**, כרך ב, תרגום: צבי הר־שפר ואהרן ליברמן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד.

הופמן, מלמד להועיל = הרב דוד צבי הופמן, **מלמד להועיל**, ירושלים: [חמו"ל], תש"ע.

הורביץ, על הקדושה = רבקה הורביץ, "על הקדושה במחשבה היהודית החדשה", בתוך: משה אידל, **דבורה דימנט ושלוש רוזנברג** (עורכים), **מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד, עמ' 135-154.

הימלפרב, החירות = גרטרוד הימלפרב, "החירות: 'עיקרון אחד פשוט מאוד?'" , **משפט ההיסטוריה: מבחר מאמרים** (בעריכת עשהאל אבלמן), תרגום: צור ארליך, ירושלים: שלם, תשע"ח, עמ' 144-174.

הימלפרב, היהודי כוויקטוריאני = גרטרוד הימלפרב, "היהודי כוויקטוריאני",
משפט ההיסטוריה: מבחר מאמרים (בעריכת עשהאל אבלמן), תרגום: צור ארליך,
 ירושלים: שלם, תשע"ח, עמ' 193-208.

הכהן, אור שמח = הרב מאיר שמחה הכהן, **אור שמח: חובר [...] על [...] משנה**
תורה, לרבינו משה ב"ר מיימון, ירושלים: מכון מסורת ישראל, תשס"ב.

הכהן, משך חכמה = הרב מאיר שמחה הכהן, **פירוש משך חכמה על התורה: באורים**
ופרושים, רעיונים ודרושים, הערות וחדושים על חמשה חמשי תורה, ירושלים:
 יהודה קופרמן, תשס"ב.

הלברטל, דרך האמת = משה הלברטל, **על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של**
מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו.

הלברטל, המאירי = משה הלברטל, "ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה", **תרביץ**
 סג (א) (תשנ"ד), עמ' 63-118.

הלברטל, מהפכות = משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים**
פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.

הלוי, דרכי שלום = הרב חיים דוד הלוי, "דרכי שלום ביחסים שבין יהודים
 לשאינם יהודים", **תחומין ט** (תשמ"ח), עמ' 71-81.

הלוי, עשה לך רב = הרב חיים דוד הלוי, **עשה לך רב, חלק ג, תל אביב: [חמו"ל],**
 [חש"ד].

הלוי, תורת חיים = הרב חיים דוד הלוי, **תורת חיים, ויקרא, עמ' קיד-קכג,**
 תל אביב: הועדה להוצאת כתבי הגר"ח **ד הלוי**, תשנ"ג.

הלינגר, יחיד וחברה = משה הלינגר, "יחיד וחברה, לאום ואנושות: עיון משווה
 במשנתם החברתית-מדינית של הרב משה אביגדור עמיאל והרב בן ציון חי מאיר
 עוזיאל", בתוך: **אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, כרך א:**
אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 97-142.

הנשקה, בצלם דמות = דוד הנשקה, " 'בצלם דמות תבניתו': ברכה כמדרש (ומשהו
 לשאלת האנתרופומורפיזם בתלמוד)", **סידרא כד-כה** (תש"ע), עמ' 123-145.

הנשקה, קללת אלוהים = דוד הנשקה, "לתולדות מדרש הכתובים 'קללת אלוהים תלוי': בין הלכה כתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", **תריץ סט (ד) (תש"ס)**, עמ' 507-537.

הרוי, כיצד = זאב הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את 'מורה נבוכים' ח"א פ"א", דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 5-23.

הרוי, צדק = זאב הרוי, "צדק וזכויות במשנת הרמב"ם", בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 137-143.

ווד, קאנט = אלן ווד, **עמנואל קאנט**, תרגום: דבי אילון, תל אביב: רסלינג, 2006.

ויטגנשטיין, הרצאה = לודוויג ויטגנשטיין, "הרצאה על האתיקה", בתוך: אסף שגיב (עורך), **חקירות ודרישות: מאמרי מופת על חברה, אמונה ומצב האדם**, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן ודביר, תשע"א, עמ' 208-221.

ויטגנשטיין, חקירות = לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תרגום: עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה.

ויטגנשטיין, מחקרים = לודוויג ויטגנשטיין, "מחקרים פילוסופיים", **פרקים באסתטיקה**, תרגום: דפנה לוי ועדי צמח, תל אביב: הקיבוץ המאוחד-ספרית פועלים, 1987, עמ' 75-131.

ויטמן, השמיטה = זאב ויטמן, "השמיטה והשביתה", **המעין כ (א) (תשמ"ח)**, עמ' 37-30.

ויינפלד, האל הבורא = משה ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", **תריץ לז (א) (תשכ"ח)**, עמ' 105-132.

ויינפלד, לתפיסת החוק = משה ויינפלד, "לתפיסת החוק בישראל ומחוצה לו", **בית מקרא ח (א-ב) (תשכ"ד)**, עמ' 58-63.

ויינפלד, משפט וצדקה = משה ויינפלד, **משפט וצדקה בישראל ובעמים: שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה.

וילפנד, צרכים = יעל וילפנד, " 'אפילו סוס ואפילו עבד?' צרכים אישיים מול קריטריונים אחידים במתן צדקה", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 369-399.

וינריב, שוויון = אליעזר וינריב, **על שוויון ואישוויון: מבט פילוסופי**, חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס, תשס"ז.

ולדינברג, ציץ אליעזר = הרב אליעזר יהודה ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

ולמן, הזכות להתאבד = "A Right of Self-Termination?", *Ethics* 109 (3) (1999), pp. 606-628.

ונהם, בראשית = Gordon J. Wenham, *World Biblical Commentary: Genesis 1-15*, Nashville TN: Thomas Nelson, 1987.

וסטרמן, בראשית = Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans.: John J. Scullion, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

זליגמן, יסודות = יצחק אריה זליגמן, "יסודות אטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית", בתוך: אבי הורביץ, עמנואל טוב ושרה יפת (עורכים), **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 11-45 (מופיע גם בכתב העת **ציון** כו (תשכ"א), עמ' 141-169).

זקס, השותפות = הרב יונתן זקס, **השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר משמעות**, ירושלים: קורן, 2013.

זקס, פסח = הרב יונתן זקס, **פסח על שום מה?**, ירושלים: קורן, 2015.

חדד, אהבת ה' = אליעזר חדד, **אהבת הרע בשיטתו של הרמן כהן: עיון בספר דת התבונה ממקורות היהדות**, אלון שבות: תבונות, תשע"א.

חדד, המעשה = אליעזר חדד, "המעשה כמעצב תודעה: הערות 'ויטגנשטייניות' על שיטת הרמב"ם", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), **הלכה כהתרחשות**, ירושלים: מכון ון ליר ומאגנס, 2016, עמ' 256-294.

חדד, השווה הכתוב = אליעזר חדד, "השווה הכתוב אישה לאיש": על מעמדן של נשים בבתי הדין הרבניים, מחקר מדיניות 100, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ג.

חדד, התורה והטבע = אליעזר חדד, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים: מאגנס, תשע"א.

חדד, לא תרצח = אליעזר חדד, "לא תרצח בכתבי הרמב"ם: בין אתיקה לפוליטיקה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כד (תשע"ה), עמ' 87-119.

חדד, מיעוטים = אליעזר חדד, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים, מחקר מדיניות 80, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע.

טברסקי, מבוא = יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום: מירון ביאליק לרנר, ירושלים: מאגנס, תשס"א.

טווין, הקלברי פין = מרק טווין, הרפתקאותיו של האקלברי פין, הספר המוער הערות: מייקל פטריק הרן, תרגום: יניב פרקש, תל אביב: א' ניר, תשס"ה.

טיילור, חירות שלילית = Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in: Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 175-193.

טיילור, מועקת המודרניות = צ'רלס טיילור, מועקת המודרניות, תרגום: פנינה זייץ, ירושלים: שלם, תשע"א.

יהושע, קין = אברהם ב' יהושע, "מהו בעצם עונשו של הרוצח הראשון? סיפור קין והבל במקרא", כוחה הנורא של אשמה קטנה: ההקשר המוסרי של הטקסט הספרותי, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 31-43.

יוסף, יביע אומר = הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים: [חמו"ל] (חלקים א, ג: תשל"ד; חלק ה: תשכ"ד; חלק ח: תשנ"ה).

יפת, בצלם = שרה יפת, "בצלם אלוהים או מצלע האדם?", בחוך: רוחי רביצקי (עורכת), קוראום מבראשית: נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 29-37.

יפת, עבדים = שרה יפת, "חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה", מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון (תשל"ח), עמ' 231-249.

ירדן, שירי הקודש = דב ירדן, שירי הקדש לרבי יהודה הלוי: על פי כתבי יד ודפוסים, עם פרוש, מקורות ומקבילות, מבוא, מפתחות, מלון וביבליוגרפיה, כרך ג, ירושלים: המגמה לאמנויות הדפוס, קרית נוער, תשמ"ו.

ישראלי, עמוד הימיני = הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני: כולל בירורי הלכה בעניני מדינה, שו"ת וביאורי סוגיות בכמה מקצועות התורה, ירושלים: ארץ חמדה, תשנ"ב.

כהן, דת התבונה = הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ב.

כהן, זכויות = חיים ה' כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"ח.

כהן, תורת המידות = הרמן כהן, "אופיה של תורת המידות לרמב"ם", עיונים ביהדות ובבעיות הדור, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 17-59.

כהנא, מכילתות עמלק = מנחם יצחק כהנא, המכילתות לפרשת עמלק: לראשונותה של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בן יוחי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.

כסלו, הארץ המובטחת = איתמר כסלו, על סף הארץ המובטחת: תיאור ההכנות לכניסה לארץ ומקומו בהתהוות התורה, ירושלים: מאגנס, תשע"ג.

כץ, המאירי = יעקב כץ, "סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה", ציון יח (תשי"ג), עמ' 15-30.

כץ, עוד = יעקב כץ, "עוד על 'סובלנותו הדתית של ר' מנחם המאירי'", ציון מו (תשמ"א), עמ' 243-246.

כרמי, עבד = Shalom Carmy, "Why Should a Slave Want Freedom? A Literary and Theological Reflection on *Gittin* 12b-13a," in: Yamin Levy (ed.), *Mishpetei Shalom: A Jubilee Volume*, Riverdale, New York : Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School, 2010, pp. 111-126.

כשר, חיקוי האל = רימון כשר, "חיקוי־האל (Imitatio Dei) ושיקוף־האל (Reflection, Mirroring) בספרות המקראית", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** כא (תשע"ב), עמ' 29-68.

כשר, נקרת הצור = חנה כשר, "פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור", **דעת** 35 (תשנ"ה), עמ' 29-66.

כשר, צלמים = חנה כשר, "על צורתם של ה'צלמים' (הבהרות נוספות למורה הנבוכים א א)", **דעת** 53 (תשס"ד), עמ' 31-42.

לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף = יעקב לוינגר, **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק**, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.

לוי־פלדבלום, עבד עברי = אילה לוי־פלדבלום, "דין עבד עברי: הבדלי סגנון ומשמעותם", **לחקר המקרא ועולמו** כא (ד) (תשמ"ו), עמ' 348-359.

לוק, המסכת הראשונה = ג'ון לוק, **המסכת הראשונה על הממשל המדיני**, תרגום: שונמית ליפשיץ, תל אביב: רסלינג, 2008.

לורברבוים, דמות = יאיר לורברבוים, "אדם, דם, דמות: על מיתת ההרג בספרות התנאים", **מחקרי משפט** טו (תש"ס 2000), עמ' 429-456.

לורברבוים, הרמב"ם על צלם = יאיר לורברבוים, "הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות", **תרביץ** סח (ד) (תשנ"ט), עמ' 533-556.

לורברבוים, מלך אביון = יאיר לורברבוים, **מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית**, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ח.

לורברבוים, צלם אלוהים = יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה**, ירושלים: שוקן, תשס"ד.

לורברבוים, קבלת רמב"ן = יאיר לורברבוים, "קבלת רמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים", **קבלה** ה (תש"ס), עמ' 287-326.

לוריא, כבוד = יובל לוריא, "עניין של כבוד", בתוך: אסא כשר ואהרון נמדר (עורכים), **מידות ורגשות**, רמת גן: חושן למשפט, תשנ"ה, עמ' 159-181.

ליבוביץ, דרור = נחמה ליבוביץ, "דרור", **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ג, עמ' 415-419.

ליבוביץ, ואהבת = נחמה ליבוביץ, "ואהבת לרעך כמוך", **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ג, עמ' 300-304.

ליבוביץ, כלחה = נחמה ליבוביץ, "כלחה מלאכת המשכן", **עיונים חדשים בספר שמות**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ז, עמ' 486-494.

ליונשטס, חביב אדם = שמואל אפרים ליונשטס, "חביב אדם שנברא בצלם", **תרביץ כז (א) (תשי"ח)**, עמ' 1-2.

ליונשטס, ניאוף = שמואל אפרים ליונשטס, "דין הניאוף ודין הרצח במשפט המקרא ובמשפט המסופוטמי", **בית מקרא ז (א) (תשכ"ב)**, עמ' 55-59.

ליכטנשטיין, דת ומדינה = הרב אהרן ליכטנשטיין, "דת ומדינה: בזכות האינטראקציה", בתוך: אביעד הכהן וראובן ציגלר (עורכים), **מוסר אביב: על מוסר, אמונה וחברה**, ירושלים: קורן, תשע"ו, עמ' 217-245.

ליכטנשטיין, הפלות = הרב אהרן ליכטנשטיין, "הפלות מלאכותיות - היבטי הלכה", **חחומין כא (תשס"א)**, עמ' 93-99.

ליכטנשטיין, כבוד הבריות = הרב אהרון ליכטנשטיין, "כבוד הבריות", **מחנים 5 (תשנ"ג)**, עמ' 8-15.

ליכטנשטיין, מה אנוש = 'Mah Enosh', Rabbi Aharon Lichtenstein, "Reflections on the Relation between Judaism and Humanism," *The Torah u-Madda Journal* (2006-2007), pp. 1-61.

לינדנברגר, מְשָׁנָה = How Much for a Hebrew Slave? The Meaning of Mišneh in Deut 15:18, James M. Lindenberger, *Journal of Biblical Literature* 110 (3) (Autumn 1991), pp. 479-482.

ליפשיץ, זכות הקניין = יוסף ליפשיץ, "על מקורות זכות הקניין בהלכה", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 497-527.

מאוטנר, דח בפוליטיקה = "Religion in Politics: Rawls and Habermas on Deliberation and Justification," in: Hanoch Dagan, Shahr Lifshitz, and Yedidia Z. Stern (eds.), *Religion and the Discourse of Human Rights*, Jerusalem: The Israeli Democracy Institute, 2014, pp. 68-98.

מאירעגלחנכים = הרב יאיר מאיר, "עגלח נכים חשמלית בשבח", *חחומין ח* (חשמ"ז), עמ' 37-48.

מהר"ל, באר הגולה = ר' יהודה ליואי בן בצלאל, *ספר באר הגולה*, ירושלים: יהדות, תשל"א.

Johannes C. de Moor, "The Duality in God and Man: מור, שניות = Gen 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account," in: idem (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel* (Oudtestamentische studien, 40), Leiden, Boston, and Cologne: Brill, 1998, pp. 112-125.

מיל, החירות = ג'יון ס' מיל, *על החירות*, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ז.

מיל, התועלתיות = ג'יון ס' מיל, *התועלתיות*, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד.

Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* (Anchor Bible, 3), = ויקרא א, New York: Doubleday, 1991.

מילגרום, ויקרא (עברית) = יעקב מילגרום, *ויקרא: ספר הפולחן והמוסר*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ד.

Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22* (Anchor Bible, = ויקרא ב, 3a), New York: Doubleday, 2000.

Theological Dictionary of the Old Testament, vol. = מילון תיאולוגי XII, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry (eds.), Grand Rapids MI: William B. Eerdmans, 2012.

מישר, בדמותו = יורם מישר, בדמותו: רעיון השוויון מערזא עד ניטשה, ירושלים: כרמל, תשס"ז.

מלבי"ם על התורה = חמישה חומשי תורה עם פירוש מלבי"ם, בני ברק: מכון שעל יד מוסדות אלכסנדר, תש"ס.

מלול, קובצי הדינים = מאיר מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה: פרדס, תש"ע.

מלכיאל, כוונה = אליעזר מלכיאל, כוונה, תחושה ורגש: סובייקטיביות ודרכי הבהרתה הפילוסופית, ירושלים: מאגנס, תשס"א.

מלכיאל, מבוא = אליעזר מלכיאל, "מבוא", בתוך: צ'רלס טיילור, מועקה המודרניות, תרגום: פנינה זייץ, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' ז-נט.

מלמט, ואהבה = "You Shall Love Your Neighbor as Yourself": A Case of Misinterpretation," in: Erhard Blum, Cristian Macholz, and Ekkehard W. Stegemann (eds.), *Die Hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, pp. 111-116.

מקינטייר, מידה טובה = אלסדייר מקינטייר, מעבר למידה הטובה, תרגום: יונתן לוי, ירושלים: שלם, תשס"ו.

נאמן, אמר ואש = אהוד נאמן, אמר ואש: שערים להגותו ולחיו של פרנץ רוזנצווייג, אלון שבות: תבונות, תשע"ו.

נהוראי, כפייה דתית = מיכאל צבי נהוראי, "האם אפשר לכפות על מעשה דתי?", דעה 14 (תשמ"ה), עמ' 21-34.

נריה, ערבות = הרב משה צבי נריה, "תורת הערבות", צניף מלוכה: בירורי הלכות ועיוני הליכות (עם תקומת מדינת ישראל בארץ-ישראל), כפר הראוה: חי ראי, תשנ"ב, עמ' 56-74.

סבג, צדק חלוקתי = קלרה סבג, "מן הראוי אל המצוי: טקסונומיה של תיאוריות של צדק חלוקתי", מגמות מא (3) (תשס"ב), עמ' 424-451.

סבתו, אגדה במשנה = דוד סבתו, "הלכה ואגדה במשנה: תפקידן של החתימות האגדיות במשנה", **נטועים** יח (תשע"ג), עמ' 39-68.

סולובייצ'יק, איש האמונה = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **איש האמונה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב.

סולובייצ'יק, ימי זיכרון = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **ימי זיכרון**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, 1996.

סטטמן, כבוד = דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", **עיוני משפט** כד (2001), עמ' 541-603.

סטטמן, מוסר והלכה = דני סטטמן, "מוסר והלכה: כמה הערות מתודולוגיות", **מחקרי משפט** כו (תש"ע), עמ' 9-27.

סיגד, מנדלסון = רן סיגד, "משה מנדלסון: יהדות, פוליטיקה אלוהית ומדינת ישראל", **דעת** (תשמ"א), עמ' 93-103.

סמט, נזיקין = אלחנן סמט, "דיני נזיקין - מגילת זכויות האדם", **עיונים בפרשת השבוע**, מעלה אדומים: מעליות (מקוון): ללא ציון תאריך).

סמט, עבדות = אלחנן סמט, "עבדות", **עיונים בפרשת השבוע: סדרה שניה**, כרך א, מעלה אדומים: מעליות, תשס"ד, עמ' 327-347.

סנדל, צדק = מייקל סנדל, **צדק: מהו המעשה הנכון שעלינו לעשות? תרגום: גיא הרלינג**, אור יהודה: דביר, 2012.

עופר, הבחינות = יוסף עופר (עורך), "שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר: **קובץ מאמרים ותגובות**, אלון שבות: תבונות, תשס"ה.

עטלינגר, בניין ציון = הרב יעקב עטלינגר, שו"ת בנין ציון החדשות, ניו־ארק: דפוס י. א. גראס, תשכ"ח.

עמיאל, הצדק = הרב משה אביגדור עמיאל, "הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו", בתוך: הרב משה אביגדור עמיאל, רבי זלמן ברוך רבינקוב, הרב אליהו יונג, **בין אדם לחברו: מסכת יחסי אנוש ביהדות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה, עמ' 3-83.

עמיטל, החילוני בימינו = הרב יהודה עמיטל, "על מעמדו של היהודי החילוני בימינו וההתייחסות אליו" (מקוון; ללא ציון תאריך).

פורת, החקיקה = בנימין פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה: עקרונות יסוד", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 317-274.

פורת, יובל = בנימין פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזדמנות החוזרת", **אקדמות יג** (תשס"ג), עמ' 101-77.

פיינשטיין, דיברות משה = הרב משה פיינשטיין, **דברות משה: על מסכתא יבמות** [...], חלק א, בני ברק: ישיבת אהל יוסף, תשל"ט.

פינס, גבולות = Shlomo Pines, "The Limitation of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides," in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979, pp. 89-102.

פינס, מהלכין במדבר = שלמה פינס, "שניים שהיו מהלכין במדבר...", **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 9-11.

פינס, מקורות = שלמה פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 105-173.

פלו, סדום = אנטוני פלו, "מיטת סדום האידיאלית: שיויון מול חירות", בתוך: אסא כשר (עורך), **מוסר והשכל: מאמרים בפילוסופיה של המוסר והחברה**, תל אביב: יחדיו, תשמ"ה, עמ' 81-96.

פלטשר, כבוד = ג'ורג' פלטשר, "כבוד האדם כערך חוקתי", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 51-70.

פסטרנק ודה־שליט, רולס והביקורת = אביה פסטרנק ואבנר דה־שליט, "רולס והביקורת הקהילתנית", בתוך: דניאל אטאס ודוד הד (עורכים), **מורה צדק: עיונים בתורתו של ג'ון רולס**, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 166–187.

פרוש, אכיפת מוסר = עדי פרוש, "החוק ככלי לאכיפת מוסר", **עיון כו (תשל"ה)**, עמ' 146–164.

פרנקל, האגדה = יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, כרכים א–ב, תל אביב: יד לתלמוד, 1996.

פרנקל, עולמו הרוחני = יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א.

צדיק, הבחירה = שלום צדיק, "מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם", *38 AJS Review* (1) (2014), עמ' א–יח.

צדיק, הפרדת רשויות = שלום צדיק, "הרקע ההגותי להפרדת הרשויות בדרשות הר"ן", **דיני ישראל לא (תשע"ז)**, עמ' 65–84.

צדיק, מהות הבחירה = שלום צדיק, **מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: מכון ון ליר ומאגנס, 2017.

קאנט, הנחת יסוד = עמנואל קאנט, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות**, תרגום: משה שפי, ירושלים: מאגנס, תשמ"א.

קאנט, התבונה המעשית = עמנואל קאנט, **בקורת התבונה המעשית**, תרגום, מבוא והערות: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג.

קאנט, נאורות = עמנואל קאנט, **מהי נאורות? מאמרים פוליטיים**, תרגום: יפחח הדרמן־כרמל, תל אביב: רסלינג, 2009.

קאס, ראשית חוכמה = ליאון קאס, **ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית**, תרגום: מנשה ארבל, ירושלים: שלם, תש"ע.

קאסוטו, בראשית = משה דוד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית: סדר בראשית**, סדר נח וחלק מסדר **לך לך**, ירושלים: מאגנס, תשכ"ט.

קויפמן, תולדות = יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני**, כרך א, ספר ב, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ודביר, תשל"ב.

קורן, חירות = יצחק קורן, "מסורת פוגשת מודרנה: על חירות והלכה", בתוך: שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), **עולל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפולורליזם**, ירושלים: מכון ון ליר, תשס"ח, עמ' 197-218.

קורן, צלם = יצחק קורן, "צלם אלוקים כגשר בין האחד לאחר", בתוך: חיים דויטש ומנחם בן ששון (עורכים), **האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו – אסופת מאמרים לזכרו של דודי דויטש ז"ל**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001, עמ' 179-157.

קירשנבאום, תיאוקרטיה = אהרון קירשנבאום, "פרק בתורת המדינה ההלכתית: תיאוקרטיה לעומת מונרכיה דתית", **שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי** כו (תשס"ט-תשע"א), עמ' 395-415.

קליין־ברסלבי, בריאת העולם = שרה קליין־ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם**, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ח (מהדורה שנייה).

קליינס, צלם = David J. A. Clines, "The Image of God in Man," *Tyndale Bulletin* 19 (1968), pp. 53-103.

קלנר, דת האמת = Menachem Kellner, "Maimonides' 'True Religion': = For Jews or All Humanity?," *Meorot* 7 (1) (2008), pp. 1-28.

קמיר, כבוד = אורית קמיר, **כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי**, ירושלים: כרמל, תשס"ז.

קמיר, מדוע = אורית קמיר, "מדוע עדיף (שוויון) כבוד האדם על שוויון החירות?," **המשפט** 23 (מרץ 2007), עמ' 33-44.

קמיר, פמיניזם = אורית קמיר, **פמיניזם, זכויות ומשפט**, ירושלים: משרד הביטחון, תשס"ב.

קמיר, שאלה = אורית קמיר, **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים: כרמל, תשס"ה.

קמיר, תפיסות = אורית קמיר, "תפיסות של שוויון: משוויון כמושתת על דמיון לשוויון כמושתת על כבוד האדם", בתוך: אורי רס וניצה ברקוביץ (עורכים), **אי/שוויון**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006, עמ' 15-30.

קנוהל, אמונות = ישראל קנוהל, **אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית**, ירושלים: מאגנס, תשס"ז.

קנוהל, בעקבות המשיח = ישראל קנוהל, **בעקבות המשיח**, תל אביב: שוקן, תש"ס.

קנוהל, מקדש הדממה = ישראל קנוהל, **מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג.

קנרפוגל, בעלי התוספות = אפרים קנרפוגל, "האמנם היו בעלי התוספות מגשימים?", בתוך: אברהם (רמי) ריינר, משה אידל, משה הלברטל, יוסף הקר, אפרים קנרפוגל ואלחנן ריינר (עורכים), **תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע**, כרך ב, אלון שבוה: תבונות, תשע"ב, עמ' 671-703.

קריב, עמודי התנ"ך = אברהם קריב, "שבעת עמודי התנ"ך", **מאזנים** ב (ה) (תשט"ז), עמ' 287-291 (הודפס שוב, בשינויים, בספרו **שבעת עמודי התנ"ך**, תל אביב: עם עובד, תשל"א, עמ' 169-192).

קרליץ, חזון איש, חושן משפט = הרב אברהם ישעיהו קרליץ, **חזון איש: חושן משפט**, בני ברק: דפוס ליפא פרידמן, תשכ"ו.

קרליץ, חזון איש, יורה דעה = הרב אברהם ישעיהו קרליץ, **חזון איש: יורה דעה**, בני ברק: [חמו"ל], תשל"ג.

קרמניצר, כבוד = מרדכי קרמניצר, "כבוד האדם: זכות עליונה ומוחלטת?", בתוך: מרדכי קרמניצר ומיכל קרמר, **כבוד האדם כערך חוקתי עליון ומוחלט במשפט הגרמני - האם גם בישראל?** מחקר מדיניות 85, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"א, עמ' 127-167.

קרמניצר, עונשין = מרדכי קרמניצר, "כבוד האדם בדיני העונשין", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 81-93.

קרמר, כבוד = מיכל קרמר, "כבוד האדם במשפט הגרמני", בחוך: מרדכי קרמניצר ומיכל קרמר, **כבוד האדם כערך חוקתי עליון ומוחלט במשפט הגרמני - האם גם בישראל?** מחקר מדיניות 85, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ' 17-125.

קרפ, כבוד = יהודית קרפ, "מקצת שאלות על כבוד האדם לפי חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", **משפטים** כה (תשנ"ה), עמ' 129-159.

ראזין, צפנת פענח = הרב יוסף ראזין, **צפנת פענח למסכת סנהדרין: בבלי, ירושלמי ותוספתא** [...] (בעריכת מנחם מ' כשר), ירושלים: מכון צפנת פענח, תשכ"ג.

ראי"ה, אורות הקודש = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש: עשרה מאמרות ושבעה שערים** (בעריכת הרב דוד כהן), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח.

ראי"ה, איגרות = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **איגרות ראייה**, חלקים א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב.

ראי"ה, דעת כהן = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **דעת כהן: תשובות בהלכות שולחן ערוך יורה דעה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט.

ראי"ה, מוסר אביך = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **מוסר אביך**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א.

ראי"ה, עולת ראייה = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **סדר תפילה עם פירוש עולת ראייה**, כרכים א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח.

רבינוביץ, מלומדי מלחמה = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, **מלומדי מלחמה: שו"ת בעניני צבא ובטחון**, מעלה אדומים: מעליות, תשס"ד.

רבינוביץ, מסילות = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, **מסילות בלבבס: פרקי הגות**, מעלה אדומים: מעליות, תשע"ה.

רבינוביץ, מצוות = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, "תפקידן של מצוות", **דרכה של תורה: פרקים במחשבת ההלכה ובאקטואליה**, ירושלים: מעליות, תשנ"ט, עמ' 39-11.

רביצקי, דרכי שלום = אביעזר רביצקי, " 'דרכי שלום' ומעמדם של גויים לפי הרמב"ם: חליפת מכתבים עם הרב ח"ד הלוי", **עיונים מימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"ו, עמ' 248-275.

רביצקי, משפט המלך = אביעזר רביצקי, "משפט המלך: הגות פוליטית בשלהי ימי הביניים", **על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה**, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 105-125.

רביצקי, סובלנות = אביעזר רביצקי, "שאלת הסובלנות: בין פולרליזם לפטרנליזם", **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב: עם עובד, תש"ס, עמ' 114-138.

רביצקי, עגלה = אביעזר רביצקי, "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הצינוני החילוני במחשבה האורתודוקסית", **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב: עם עובד, תש"ס, עמ' 222-257.

רביצקי, עיונים = אביעזר רביצקי, **עיונים מימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"ו.

רובינשטיין, אכיפת מוסר = אמנון רובינשטיין, **אכיפת מוסר בחברה מתירנית**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה.

רוזנברג ווייס, יובל = יעקב רוזנברג ואבי וייס, "ריכוזיות במקרקעין, יעילות, עבדות ושנת היובל", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 563-579.

רוזנצווייג, אנתרופומורפיזם = פרנץ רוזנצווייג, "על האנתרופומורפיזם", **נהריים: מבחר כתבים**, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 34-40.

רוזנצווייג, כוכב = פרנץ רוזנצווייג, **כוכב הגאולה**, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תשנ"ג.

רולס, צדק כהוגנות = ג'ון רולס, **צדק כהוגנות: הצגה מחודשת**, תרגום: דפי אגס-סגל, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2010.

רולס, שיקול הדעת = ג'ון רולס, "עיון חוזר ברעיון שיקול הדעת הציבורי", חוק העמים, תרגום: שחר פלד, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 207-270.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge = רולס, תיאוריה של צדק
MA: Harvard University Press, 1971.

רונון, כיבוד זכויות = יאיר רונון, "כיבוד זכויות אדם ומחויבות כלפי האחר", בתוך: רבקה הורביץ, משה דוד הר, יוחנן דוד סילמן ומיכאל קורנילדי (עורכים), ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק ז"ל: מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה, ירושלים: משרים, תשס"ה, עמ' 205-230.

רות, התנודה = חיים יהודה רות, "התנודה המוסרית באתיקה היהודית", הדת וערכי האדם: מבחר מאמרים, ירושלים: מאגנס, תשל"ג, עמ' 95-98.

ריפשטיין, כפייה וחירות = Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

רכניץ, חירות = עדו רכניץ, "חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 611-629.

רמב"ם, הקדמות = הקדמות הרמב"ם למשנה (מהדורת שילת), ירושלים: מעליות, תשנ"ב.

רמב"ם, מורה נבוכים = מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגום מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות: מיכאל שורץ, כרכים א-ב, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.

רמב"ם, ספר המצוות = ספר המצוות לרמב"ם (מהדורת חיים העליר), ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ו.

רמב"ם, פירוש המשנה = משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון (מהדורת הרב קאפח), כרך ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה.

רמב"ן, כתבי = כתבי רמב"ן א-ב (מהדורת שעוועל), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד.

רמח"ל, דעת תבונות = רבי משה חיים לוצאטו, **דעת תבונות וספר הכללים** (מהדורת פרידלנדר), בני ברק: ספריית גיטלר, תשנ"ח.

רמח"ל, דרך ה' = רבי משה חיים לוצאטו, **דרך ה': עם מאמר העקרים**, ירושלים: פלדהיים, תשמ"א.

רצון, אנטי-מלוכנות = מנחם רצון, "אנטי-מלוכנות במשנתו המדינית של אברבנאל: בין תיאוקרטיה להומניזם", בתוך: שמואל ויגודה, אסתי אייזנמן, ארי אקרמן ואבירם רביצקי (עורכים), **אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת 414-366 שבעים**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 414-366.

רקובר, כבוד = נחום רקובר, **גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך על**, ירושלים: ספריית המשפט העברי, משרד המשפטים ומורשת המשפט בישראל, תשנ"ט.

רש"ר הירש על התורה = **חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"ר הירש**, כרכים א-ה, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשל"ז.

שביב, כפייה = הרב יהודה שביב, "כפייה על המצוות", **תחומין יח** (תשנ"ח), עמ' 196-190.

שביד, כבוד האדם = אליעזר שביד, "כבוד האדם: אחריותו או אנוכיותו (חוק כבוד האדם וחירותו) והטולידריות החברתית-לאומית במדינת ישראל", בתוך: רבקה הורביץ, משה דוד הר, יוחנן דוד סילמן ומיכאל קורנילדי (עורכים), **ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק ז"ל: מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה**, ירושלים: מישרים, תשס"ה, עמ' 400-393.

שביד, טובלנות = אליעזר שביד, "תורת הסובלנות של משה מנדלסון", **מאזנים ג** (6-5) (תש"ם), עמ' 359-355.

שגיא, טובלנות = אבי שגיא, "הדת היהודית: טובלנות ואפשרות הפלורליזם", **עיון מד** (תשנ"ה), עמ' 200-175.

שג"ר, כלים שבורים = הרב שג"ר (שמשון גרשון רוזנברג), **כלים שבורים: תורה וציונות דחיה בסביבה פוסטמודרנית** (בעריכת הרב אודיה צוריאלי), אפרת: שיח יצחק, תשס"ד.

שדמי, החובה = תומר שדמי, "החובה כקופסה שחורה של שיח הזכויות, או כיצד יכולים בובר ולוינס לסייע בהתאמת שיח זכויות האדם למאה העשרים ואחת", **בכלל ובפרט: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם 1 (2015)**, עמ' 126-174.

שוחטמן, מרדות = אליאב שוחטמן, "מכת מרדות בשיטת הרמב"ם: גישה חדשה לסוגיית ההשמטות במשנה תורה לרמב"ם", בתוך: משה בר (עורך), **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 91-119.

שורץ, הקדושה = ברוך יעקב שורץ, **תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.

שטופלר, גבולות = גילה שטופלר, "גבולות השוויון: הרהורים בשולי ספרה של רות הלפרין-קדרי *Women in Israel - A State of Their Own*", **משפט וממשל ח (תשס"ה)**, עמ' 391-428.

שטרן, החומר והצורה = יוסף שטרן, **החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם**, תרגום: יורם נבון, ירושלים ובני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ז.

שילה, נפש מפני נפש = שמואל שילה, "דחיית נפש מפני נפש: מקרי גבול על פי ההלכה", **מולד ח (תש"ס)**, עמ' 205-212.

שיק, שו"ת מהר"ם שיק = הרב משה שיק, שו"ת מהר"ם שיק, חלק אורח חיים, מונקטש: [חמו"ל], 1880 (דפוס צילום, ניו יורק: גראסמאן, תשכ"א).

שירמן, השירה העברית = חיים שירמן, **השירה העברית בספרד ובפרובאנס: מבחר שירים וסיפורים מחורזים**, ספר ראשון, חלק ב, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ודביר, תשל"א.

שלום, פרקי יסוד = גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, תרגום: יוסף בן-שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז.

שלומוביץ, סובלנות = פיטר שלומוביץ, "מנדלסון ולוק: על הסובלנות", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל: ספר היובל לשלמה פינס ט (תש"ן)**, עמ' 345-360.

שלף, מוסר = Leon S. Sheleff, "Morality, Criminal Law and Politics," *Studies in Law* 2 (1976), pp. 190-228.

שמש, עונשים = אהרון שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים:
מאגנס, תשס"ג.

שפירא, דמוקרטיה = אמנון שפירא, דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים
של ערכים דמוקרטיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ט.

שרלו, בצלמו = הרב יובל שרלו, בצלמו: האדם הנברא בצלם, ירושלים: ראובן
מס, תשס"ט.

תא־שמע, הספרות הפרשנית = ישראל מ' תא־שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד
באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, כרך ב, ירושלים תש"ס
(מהדורה שנייה).

תשב"י, משנת הזוהר = ישעיהו תשב"י, משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר, ירושלים:
מוסד ביאליק, תשל"ה.



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE

Human Dignity and the Divine Image

Equality and Difference

Eliezer Hadad

Text Editor (Hebrew): Yehoshua Greenberg
Series & Cover Design: Studio Tamar Bar Dayan
Typesetting: Irit Nachum
Printed by Graphos print, Jerusalem

Cover illustration: Matan Ben-Tolila | Kite no.1 | oil on canvas | 280*200 cm | 2017

ISBN 978-965-519-266-7

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, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2019 by the Israel Democracy Institute (RA)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute

4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Tel: (972)-2-5300-888

Website: en.idi.org.il

To order books:

Online Book Store: en.idi.org.il/publications

E-mail: orders@idi.org.il

Tel: (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

The views expressed in this book do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.

Introduction: Human Dignity and the Divine Image

In recent generations, human dignity has served as the foundation of the concept of human rights. The term is the keystone of the 1948 UN Universal Declaration of Human Rights (UDHR), whose preamble states that “recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice, and peace in the world.”

Human dignity derives its meaning from two major threads of Western civilization: the biblical tradition that human beings are created in the “image of God,” and the conception of humankind that prevailed in the Enlightenment thought of the seventeenth and eighteenth centuries, and especially in Kant’s critical philosophy, which demands that a person be treated as an end and not only as a means. What the two traditions share is the universal view of human beings, their uniqueness among all other living beings, and the postulate that their status is essentially different.

This idea did not stagnate. It developed and became more sophisticated in the tradition of liberal humanism, in both the philosophical discourse and the legal discourse. Whereas the “divine image” of the Bible and the “human dignity” of Kantian ethics refer, respectively, to a precept and a duty, in recent generations “human dignity” has become the basis for the definition of rights. For the biblical tradition, God is reflected in human dignity, while one can discern “God’s shadow” in the absolute status that Kant ascribes to reason. By contrast, in the UDHR “human dignity” reflects a secular approach that is ultimately based on the cruel history of the twentieth century.

According to Article 1 of the UDHR, “All human beings are born free and equal in dignity and rights.” By contrast, the influence of the Bible is still evident in the American Declaration of Independence: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.” The difference between “born” and “created” reflects the difference between the secular approach of the UDHR and the religious underpinning of the Declaration of Independence.

Yehoshua Arieli saw the fusion of Christianity and Roman law into a single civilization as an important turning point that made the autonomy of the secular political sphere in Western culture possible. After the initial separation between secular Roman law and the religious sphere of the Church, the secularization of society turned natural law into the basis for the concept of human rights. But in contrast to Catholicism, which accepted the Augustinian distinction between the authority of the Church and that of the political power, this distinction did not exist in Judaism and Islam, where Halakhah and Shari’a regulate all aspects of life.

The influence of the biblical concept may be what led the State of Israel to straddle these two traditions in the Basic Law: Human Dignity and Liberty. The biblical notion resounds more loudly in that law’s first section, which declares that “Fundamental human rights in Israel are founded upon recognition of the value of the human being, the sanctity of human life, and the principle that all persons are free” — especially in the reference to the “sanctity” of human life. The end of that same section stipulates that “these rights shall be upheld in the spirit of the principles set forth in the Declaration of the Establishment of the State of Israel.” This alludes to the statement in the latter document that “the State of Israel [...] will be based on freedom, justice and peace as envisaged by the

prophets of Israel.” As we shall see, this placement of human life before freedom also reflects the biblical outlook.

In this book, I examine the relationship between the concept of “human dignity” in the humanistic tradition and that of the “divine image” in the biblical tradition, and their different implications for the principles of equality and liberty. The question to be addressed is how these principles are derived from “human dignity” and “the divine image.” Is there a difference in how equality and liberty are understood if they are derived from “human dignity” rather than from the “divine image”? Can the differences between the human dignity concept and the divine image concept enrich our moral world with regard to the meaning of equality and liberty and their application? I will not discuss the ramifications of these approaches for the Basic Law: Human Dignity and Liberty, because there have already been many analyses and discussions of the law and its meaning.

I do not presume to erect a complete system based on the concept of divine image, parallel to and contrasting with the concept of human dignity, but rather to highlight certain characteristics that strike me as essential to the two approaches and to propose their possible implications. It is difficult to cover all the texts that draw on these two core concepts, and I do not claim to have done so. This book refers mainly to the Bible, the talmudic corpus, and Maimonides, although there is a difference in how the Bible and Maimonides conceive of the divine image. I attempt to draw attention to a continuum that I believe is a dominant line in the Jewish sources, one that challenges the notion of human dignity as understood in the liberal tradition and permits a fertile dialogue with it.

There is no doubt that it is only thanks to the evolution of the understanding of the concept of human dignity in the Western world that it became possible to enhance the concept of the divine image with additional meanings. Principles of equality and liberty that were

clarified and refined in the Western world enabled those interested to identify similar elements that derive from the biblical concept of the divine image. It is clear, however, that the growth of these elements on the unique soil of Jewish tradition endowed them with a different hue.

There is a tendency to blur the distinctions between human dignity and the divine image, due to a worthy tendency to find the common denominator of the various social groups that live together in the State of Israel. This tendency is reflected, *inter alia*, in the use of “image” to refer to human dignity or of the linguistic hybrid “human image.” It is understood that the latter exposes the logical vacuity of an “image” that is anchored in something beyond it, because an image implies a resemblance between two different things. However, this usage is meant to charge human dignity with the significant value of the biblical tradition, with all the cultural associations that accompany it.

The use of traditional terminology in Israel permits all the cultural groups in the country to engage in a shared public discourse. With some justice, it is possible, as noted, to invoke the historical fact that the term “human dignity” evolved from the term “divine image” and establish a continuity between them. Nevertheless, the difference between the deep structures of the two terms is so fundamental that it is hard to see how they do not lead to different senses of the principles of equality and liberty.

An effort to focus on the fundamental differences between the two concepts can stimulate broader thinking, enhance our appreciation of what the two concepts have in common, and perhaps facilitate the development of deeper and more complex directions of thought. The religious discourse’s influence on the concept of human dignity is evident in the use of terms such as “the sanctity of life” and “created” to clarify its meaning. But the liberal discourse has also had clear influence on how “divine image” is understood. The very use of the terms “rights,” “equality,” and “liberty” to shed light on the term “divine image,” and the

clarification of the various other facets of “dignity” that are related to the divine image suffice to reveal this mutual influence.

I believe there are four differences between the Kantian notion of human dignity and the biblical notion of the divine image.

(1) Human dignity is an absolute, because it is rooted in human autonomy. By contrast, the individual in the divine image is not an absolute. Rather, his or her value derives from God, Who is absolute and resonates within the individual. Human beings differ in this way from all other living creatures, but they do not have an absolute value.

(2) The individual of Kantian human dignity is an abstract creature, a conglomerate of reason and freedom. By contrast, the individual seen as the divine image is a concrete creature, a union of body and soul that includes reason, will, feelings, and personality traits that are reflected in the individual’s body as well.

(3) The person of human dignity is an autonomous creature, judged as a closed unit that enters into a social contract with other autonomous units. The person in the divine image is a dialogical creature, whose strong human bonds with others establish a deep element of his or her self-identity.

(4) The highest sense of human dignity is individuals’ autonomy and freedom, whereas the supreme value of individuals as created in the divine image is their life.

These differences have a number of ramifications for the principles of equality, justice, and liberty.

Both concepts imply equality among all human beings, irrespective of sex, race, nationality, religion, and class. But whereas Kantian equality lies at the basis of every human relationship and makes a revolutionary demand for its absolute and immediate application, the equality of the divine image is a guiding ideal that allows for its partial application, along with a constant demand for its gradual expansion.

Kantian equality is universal and absolute; consequently it forbids all preferences and does not recognize the moral value of interpersonal relations that involve emotions. The moral imperative is mediated by a universal law and accordingly applies only to actions. This leads to a flattening of moral relations, on the one hand, but also to a demand that they apply to everyone, on the other hand. This idea does not permit the constitution of moral relations that apply only to specific circles. The demand for absolutely equal implementation is hard pressed to find a category that can endow interpersonal relations with a moral value.

For humans in the divine image, however, universal equality is an ideal represented by God. The divine ideal calls for deep and broad relationships, but individuals are allowed to implement this ideal in accordance with their abilities. Men and women as concrete instances of the divine image may develop deep interpersonal relationships with those who are closest to them, but are also obligated to expand these relationships to wider circles to their utmost ability. The demand for greater intensity leads to the establishment of more restricted circles, but the universal ideal of the divine image demands their constant expansion.

These fundamental differences also lead to distinctions in the concept of socioeconomic justice and in the notion of freedom that derives from it. Freedom is the most important corollary of human dignity. The individual is perceived as an autonomous creature who precedes society and who then creates it by drawing up a social contract with other autonomous partners. This contract enables fair cooperation that allocates freedoms on an equal basis, but the personal identities of the partners to the contract remain outside the contract. The social contract demands distributive justice with regard to freedoms. Thus it requires the transfer of means from one person to another in order to permit all to enjoy liberty equally. Accordingly, the state may assert a right to its members' assets, but is neutral regarding their freedom to determine

their identity and lifestyle. Because society as a whole has no common good, the just distribution of freedoms determines its identity.

Human life is the most precious value that derives from the divine image and finds expression in the unique traits of each and every individual. The divine image is manifest in the individual's unique person; but each person is a dialogical creature who is open to a deep discourse with others. When we recognize the divine image in the Other, we are called upon to treat the Other justly, to respect and not harm the Other; but the deep relationship also demands relations of kindness and compassion, which reflect the Other's unique needs, based on the individual's profound self-recognition. But here too, as the analysis presented in the book will show, God demands, as a universal objective, that the circles of care and concern be expanded beyond their inherent boundaries.

According to this idea, individuals are not autonomous creatures who precede society, but rather are born into a language, tradition, and culture that enhance their uniqueness and provide them with an inner capacity to implement their choices. As unique individuals, they enter into a covenant with others not only to maintain their uniqueness but also to establish a shared identity and mutual responsibility. Thus the state is not neutral regarding its own identity. Instead, the state draws on the common tradition and must develop a continual discourse about the revitalization of this identity.

This approach may spawn concern about infringements of individual liberty and about harm to national and cultural minorities. However, recognition of the basic equality implied by the notion of the individual as created in the divine image and its assimilation of the modern principle of freedom make this covenant more flexible. This covenant demands the establishment of a public culture that can accept differences of opinion, conduct an open debate that listens to other positions, and not shy away from disagreements. Despite this tolerance, however, society must often come to a final decision about its shared identity and values.

Acknowledgements

I would like to thank Prof. Yedidia Stern, who supported and encouraged me throughout the period when I was writing this book, even when I was not sure I could complete the job. His sage advice when I found myself at a dead end and his immense patience while waiting for me to finish the task were essential. I am grateful to Dr. Dana Blander for her close reading of the text and detailed comments, which forced me to clarify my positions and led to major improvements in this book. I would also like to thank the book's language editor, Yehoshua Greenberg; and the staff of the Publications Department of the Israel Democracy Institute for the production of the book. Because I failed to properly assess my abilities and the time it would take to finish the book, my family, too, paid a price. I thank them, and especially my wife and life's partner, for their patience and support.

אלוהים?" האם הבדלי התפיסה בין כבוד האדם לצלם אלוהים יכולים להעשיר את עולמנו המוסרי באשר להבנת השוויון והחירות ולדרכי החלתם? האם מאמץ לעמוד על הבדלי היסוד בין שני המושגים יכול להפרות את המחשבה ולתרום להעמקת הצד המשותף ביניהם או שהוא עלול להוביל לקיטוב יתר בתוך החברה הישראלית?

ד"ר אליעזר חרד, חוקר לשעבר במכון הישראלי לדמוקרטיה, הוא מרצה בכיר בחוג למחשבת ישראל ומְרַכֵּז לימודי התואר השני בתנ"ך במכללת הרצוג; מרצה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. תחום מומחיותו הוא הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ובעיקר היחס בין אתיקה והלכה.

ספר זה בוחן את היחס בין המושג "כבוד האדם" במסורת ההומניסטית לבין המושג "צלם אלוהים" בתפיסה המקראית, על השתמעויותיהם השונות בהקשר של ערכי השוויון והחירות.

הנטייה לטשטש את ההבחנות בין כבוד האדם לצלם אלוהים נובעת ממגמה ראויה - מציאת המכנה המשותף בין הקבוצות החברתיות השונות הדרות יחדיו במדינת ישראל. ואולם ההבדל בין מבני העומק של שני המושגים בסיסי כל כך, שקשה לראות כיצד אין נוצרות מהם הבנות שונות של ערכי השוויון והחירות.

כיצד נגזרים ערכי השוויון והחירות מ"כבוד האדם" ו"מצלם אלוהים"? האם יש הבדל באופן הבנת השוויון והחירות אם הם נגזרים מ"כבוד האדם" או אם הם נגזרים מ"צלם

מחיר מומלץ: 82 ש"ח

דצמבר 2019

מסת"ב: 7-266-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001242 4

דאנאקוד 450-1242