

דבר העורך

ספר זה – "ראויים לטוב" – הוא השני בסדרה בת ארבעה ספרים העוסקת במבט יהודי על "שיח הזכויות". בזמן שהספר הראשון, "שיח הראויות", ממוקד בהיבטים הרעיוניים של הסוגיה, שלושת הספרים הבאים בתור ממוקדים בהיבטים ההלכתיים שלה. אומנם המקורות היהודיים נכתבו דורות רבים לפני שנוצר שיח הזכויות, אולם עיון מעמיק במקרי מבחן – תוך השוואה בין דבריהם של פוסקי ההלכה לבין עמדות רווחות בבתי המשפט ובמאמרים אקדמיים כיום – מאפשר לחלץ את הנחות היסוד של הדיון, ולגזור מתוכן תפיסת עולם ברורה.

בספר "שיח הראויות", שהוא הראשון בסדרה, הוצגו שלוש חלופות לשיח הזכויות: החלופה האחת העמידה את התפיסה היהודית על מוסר של חובות. החלופה השנייה הציעה שילוב מאוזן של מושגי הזכות והחובה במקביל. והחלופה השלישית ביקשה להניח על השולחן מושג חדש: מושג ה"ראויות". העמדת המוסר החברתי היהודי על מושג ה"ראויות" מניחה שתי הנחות: (א) שכל אדם ראוי לטוב בהיותו נברא בצלם אלהים. (ב) שהמחויבות האישית לספק לכל אדם את מה שהוא זקוק לו נובעת ממידותיו הטובות של הנותן, ובראשן תודעת האחווה. חלופה זו מבוססת שם בעיקר על פסקה אחת מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק נג), ובכך נמצא שהיא עדיין עומדת על בסיס צר למדי.

המבחן האמיתי שבו נדרש לעמוד כל המבקש להציג את השקפתה של היהדות בנושא ערכי כלשהו הוא הביטוי שלה בהלכה. לשם כך באים הספרים הבאים בסדרה, המבקשים לבחון את הנחות היסוד של שיח הזכויות ואת החלופות האפשריות מתוך העמדה שלהן במבחנה של ההלכה. חלק "חושן משפט" של השולחן ערוך אינו יכול להוות מצע רחב לדיון בשיח הזכויות. וזאת מן הסיבה הפשוטה, שחלק זה של ההלכה חולק הנחת יסוד משותפת (אם כי לא בהכרח זהה) עם תפיסת העולם של זכויות האדם, והיא ההכרה ב"זכות לקניין פרטי". מסיבה זו בחרנו לצאת מתחום דיני הממונות אל תחום דיני המשפחה – הבאים לידי ביטוי בחלק "אבן העזר" של השולחן ערוך ובהלכות כיבוד אב ואם שבחלק "יורה דעה" – תחום הלכתי שאינו עוסק בזכות הקניין אלא במערכות יחסים אנושיות בתוך המשפחה. ואכן, שם צפים ועולים

הבדלים עקרוניים בין משפט התורה ומוסר היהדות לבין התפיסות העכשוויות הממוקדות בזכויות האדם והאזרח. הבדלים אלו אינם נובעים רק מהתייחסות שונה למושגי הזכות והחובה, אלא גם מהתייחסות שונה למערכת היחסים במשפחה – הן ביחסי ההורים וילדיהם, הקטנים או הבוגרים, בהם נדון בספר הבא, והן ביחסי האיש ואשתו, להם מוקדש הספר הזה. הספר האחרון בסדרה, המוקדש לזכויות החברתיות, יתמקד במה שניתן ללמוד מהלכות צדקה.

העימות

כאמור, ספר זה עוסק במבט יהודי על הזכויות ההדדיות שבין בני זוג נשואים. ממבט ראשון נראה כי ההלכה היהודית מאמצת את תפיסת הזכויות גם בקשר הזוגי, ובכך הקדימה את שיח הזכויות העכשווי בדורות רבים. וכך כותב הרמב"ם (הל' אישות פ"ב ה"א-ה"ב):

כשנשוא אדם אישה... **יתחייב** לה בעשרה דברים ו**יזכה** בארבעה דברים. והעשרה – שלושה מהן מן התורה, ואלו הן: שארה, כסותה ועונתה... והשבעה – מדברי סופרים, וכולן תנאי בית דין הם... אולם דווקא המינוח הדומה עשוי להמחיש את ההבדלים הבולטים בין שתי תפיסות העולם. קודם כול, המילה "ויזכה" – בדברי הרמב"ם, אין לה דבר וחצי דבר עם המונח העכשווי "זכות", ומשמעותה כאן היא: דבר שהאדם מקבל. בשפה מדויקת יותר ניתן לקרוא לדברים שהבעל זוכה בהם "זכאויות", שבניגוד ל"זכויות" אינם שייכים לאדם באופן טבעי אלא מכוח התחייבות או חוק. ההבדלים העקרוניים בין התפיסות יבואו לידי ביטוי במאמרים השונים בספר.

העימות שבין שיח הזכויות העכשווי לבין התפיסה התורנית בתחום היחסים הזוגיים מתפרס על שלושה נושאים:

הראשון, והקל שבהם, הוא "זכות הקניין", כפי שהיא באה לידי ביטוי ביחסי הממון שבין בני הזוג. על המתח שבין שתי התפיסות ועל דרכים לגשר עליו למעשה עמד אמור"ר הרב יעקב אריאל במאמרו החותם את הספר.

הנושא השני הוא "הזכות לחירות" במובנה הרדיקלי כפי שהוא מופיע בשיח המקובל כיום, או "הזכות לאוטונומיה" של האדם; מה שבא לידי ביטוי חזק ב"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו". הנישואין – מעצם טיבם – כרוכים במחויבויות הדדיות שיש בהן כדי להגביל את החופש של הפרט. החיים המשותפים יוצרים מצב שבו כל החלטה של אחד מבני הזוג משפיעה – לטוב ולרע – על זולתו.

והנושא השלישי, והטעון מכולם, הוא "זכות האדם על גופו". האם יש בכוחם של הנישואין להגביל זכות זו, עד כדי "שיעבוד" גופו של כל אחד מבני הזוג לסיפוק הצרכים של זולתו? הדברים אינם אמורים רק בתחום העבודה – בבית ומחוצה לו, אלא בעיקר בתחום יחסי האישות, הנוגעים בחלקים הפרטיים ביותר בגוף האדם.

הדיון בשני הנושאים האחרונים – הזכות לחירות וזכות האדם על גופו – בא לידי ביטוי במקרה המבחן החורז חמישה מבין ששת המאמרים בספר, והוא: החובות ההדדיות שבין בני הזוג בתחום יחסי האישות. חובות אלו – כפולות הן, בבחינת "סור מרע ועשה טוב". החובה השלילית היא איסור הבגידה – הן מצד האישה, שבבגידתה יש משום "לא תנאף", והן מצד הגבר, שהתחייב בנישואיו לשמור אמונים לאשתו; והחובה החיובית היא החובה המוטלת על כל אחד מבני הזוג לספק את הצרכים הגופניים והרגשיים של זולתו בתחום זה. מקרה מבחן שני, בו עוסקים שניים מן המאמרים, נוגע בחובתו של כל אחד מבני הזוג לטרוח בגופו למען זולתו ולמען תפקודו התקין של הבית המשותף.

ההלכה היהודית עומדת כיום על מסלול התנגשות עם התפיסות העכשוויות בשני הנושאים הללו. על פי תפיסות אלו, "זכות האדם על גופו", האוטונומיה האישית וערך החופש האישי גוברים על כל תביעה אחרת, ועל כן אינם מותירים מקום לחובה או איסור כלשהם המגבילים אותם. ואילו ההלכה היהודית מגבילה במפורש את החופש של הפרט מיום בואו בקשרי נישואין. היא מטילה עליו איסורים מכאן וחובות מכאן אפילו בנוגע למרכיב הפרטי והצנוע ביותר של חייו, תחום האישות. ובעוד חוק המדינה הנוגע ליחסי הממון שבין בני הזוג עוסק רק בחלוקת הרכוש שנצבר במהלך החיים המשותפים ונמנע מלחייב מי מהם לעשות מעשה המביא ליצירתו של רכוש זה, ההלכה מטילה על כל אחד מבני הזוג חובה לעבוד ולטרוח בגופו, כל אחד בעבודה הנדרשת ממנו למען המשפחה. וכפי שעולה במאמרו של אמו"ר, הרב יעקב אריאל, ישנו עימות בין התפיסה ההלכתית לבין התפיסה הרווחת כיום במדינה גם בנוגע ליחסי הממון.

ערך החירות מול ערך הנישואין

כפי שכתבנו, אחד ממוקדי ההתנגשות בין תפיסות העולם הוא בנוגע ל"זכות לחירות". ניתנה האמת להיאמר כי המתח שבין ערך החירות, המעלה על נס את מרחב הבחירה של הפרט, לבין ערך השייכות, המגביל את הפרט בהיותו

חלק ממערכת חברתית גדולה ממנו, קיים גם בהלכה עצמה. הרי התורה עצמה מאדירה את ערך החירות באומרה (ויקרא כה, מב): "כי עבדיי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, לא יימכרו ממכרת עבד". אין זו הצהרה ריקה, אלא יש לה השלכות הלכתיות בדיני פועלים, ביכולתו של פועל להפסיק את עבודתו בכל עת (שו"ע חו"מ שלג, ג) ובאיסור להתחייב לעבודה לטווח ארוך (הגהת הרמ"א שם). ועל כן יש לשאול: כיצד באה התורה ומוותרת על ערך זה עצמו במסגרת הנישואין? מה יש בהם, בנישואין, המחריג אותם בעוצמה רבה מן הכלל המקיף את שאר תחומי החיים? מדוע אדם אינו יכול למכור את עצמו לעבד, ואילו כל אחד מבני הזוג מתחייב לעבוד (בבית ו/או מחוצה לו) למען זולתו ללא הגבלת זמן? ומדוע האדם הנשוי מאבד את חופש הבחירה שלו בכל הקשור ליחסי האישות?

אלא שניסוח השאלה מנקודת המבט היהודית שונה מאוד מהניסוח שלה בשיח הזכויות המקובל. שיח הזכויות הרדיקלי מעלה על נס את "הזכות לחירות" – לא במובנה המקורי בהגות הליברלית הקלסית, שהוא הקמת אדם עצמאי שיש בכוחו לשאת באחריות מוסרית, אלא במובן של "החופש של האדם לעשות ככל העולה על רוחו כל זמן שאינו פוגע בזולתו באלימות". מסיבה זו, שיח הזכויות העכשווי אינו רואה שום סיבה להכפיף את החופש והאוטונומיה שלו בפני הקשר הזוגי. ההלכה, לעומת זאת, אינה רואה רק את הצורך של האדם בחופש. היא רואה את החירות כערך. "עבדיי הם – ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב, ב; ב"מ ז, א). החירות איננה החופש הניתן לאדם לעשות ככל העולה על רוחו, אלא הכוח לבחור בחיים מלאי משמעות מתוך נאמנות לזהות האישית: הזהות האנושית של כל אדם כמי שנברא בצלם אלהים, והזהות הלאומית של כל אדם מישראל בהיותו חלק מעמו של הקב"ה. ומאחר שההלכה רואה בחירות ערך, נוצר עימות במפגש בינה לבין שני ערכים: הראשון שבהם הוא ערך הקדושה, ממנו נגזרים איסורי העריות, גם אלה שאינם נובעים מן הקשר הזוגי. והשני שבהם הוא ערך הנישואין, כאשר ההתחייבויות הנובעות מן החיים המשותפים מגבילות את החופש האישי של כל אחד מבני הזוג.

בשאלה זו דנים שלושה מאמרים בספר, המשווים בין עמדת ההלכה לבין פסיקות בתי המשפט בישראל בשנים האחרונות ומאמרים של הוגים שונים מן הזרם הליברלי הרדיקלי. ומכאן עולים כיוונים שונים להסביר את דחיית ערך החירות מפני ערכו של הקשר הזוגי:

כיוון אחד נמצא ברמה הטכנית, כשהוא מבחין בין התחייבות חד-צדדית, כמו בין עובד למעביד – בה העובד מתחייב לעבודה בעוד המעביד מתחייב רק לתשלום, לבין התחייבות דו-צדדית – בה בני הזוג מתחייבים זה לזו התחייבויות מקבילות, גם בתחום האישות וגם בתחום העבודה ומעשה הידיים.

כיוון שני רואה בנישואין את פסגת המימוש העצמי של האדם, ומתוך כך רואה בהם את המימוש הגבוה ביותר של חירותו.

כיוון שלישי מתמקד בכך שהנישואין הם מצווה, ורואה מתוך כך את האדם המתחייב במה שכרוך בהם כ"עבד ה'", שאינו "עבד לעבדים". ומאחר שאין לראות את החירות כצורך גרידא אלא כערך, שתכליתו היא המימוש העמוק ביותר של הזהות האנושית והיהודית, אין שום פגם בויתור עליה למען הקמת המשפחה.

וכיוון רביעי – הכולל את כל הכיוונים הקודמים – מבחין הבחנה חדה בין שתי צורות של מערכות יחסים אנושיות: "חווה" מול "ברית". בעוד החווה הוא זמני, וניתן להפר אותו תמורת פיצוי הולם, הברית היא נצחית, לפחות להלכה, גם אם לא תמיד למעשה. בעוד החווה נקודתי ונוגע רק באחד מתחומי החיים, הברית מקיפה תחומי חיים רבים. ומתוך כך, בזמן שניתן להתקשר בחווה אל כמה אנשים במקביל, הברית דורשת רמה גבוהה של בלעדיות. וזאת מפני שהחווה דורש רק הגינות, ואילו הברית דורשת נאמנות. ועל גבי זה – בעוד החווה נטוע כל כולו במישור הארצי של החיים, הברית קשורה תמיד אל ממד גבוה מן החיים עצמם, ממד הקדושה.

מרחיב על כך הרב יונתן זקס, בספרו "מועדים לשיחה" (עמ' 257):

חוזים נחתמים בין אנשים על בסיס האינטרסים של כל אחד מהם. החווה יוצר שותפות מוגבלת למטרת רווח הדדי. הברית, לעומת זאת, מכוננת קשר עמיד יותר של מחויבות ונאמנות הדדיות. השותפים בברית באים אליה לא רק מתוך אינטרס עצמי. יש להם אינטרסים משותפים. במערכת יחסים של ברית, הצדדים חוברים לזה לזה, מתוך הכרה הדדית בכבוד ובחירות של כל צד, ליצירה משותפת של דבר שאף לא אחד מהם יכול להשיג לבדו – אהבה, חברות, נאמנות, נישואים, אמון. בריתות יוצרות לא רווח אישי אלא טוב משותף, כלומר, דברים הקיימים רק בזכות היותם משותפים.

והוא מסכם:

הנישואים הם בעיני המקרא הדוגמה העילאית לברית. הם נתפסים כקשר של זהות בין הבעל לרעה. הנישואים נשמרים, לא בכוח ולא

בשל היתרונות שהם מקנים לכל צד, אלא בשל זיקה מוסרית של
אהבה ואמונים...

כל המאפיינים הללו שבין החוזה לבין הברית מבטאים את ההבדל המהותי ביותר ביניהם: בעוד חוזה נערך בין שני פרטים נבדלים, הברית, במידה מסוימת, הופכת את השניים לאחד; עובדה המתבטאת בקביעה המופיעה בהקשרים הלכתיים שונים: "אשתו כגופר". מערכת יחסים בין בני ברית לא תוכל להיות מצומצמת לזכויותיו הקנייניות של כל אחד מהם ולתביעות שהוא תובע מתוך כך את זולתו, אלא בעיקר בטיפוח של אותה ישות חדשה שנוצרה ביניהם – ישות שיש בה הרחבת ה"אני" של כל אחד מהם, ויצירת "אנחנו" גדול המשותף לשניהם. תודעת הברית רואה במשפחה ישות אורגנית – גוף חי המורכב מאיברים שונים המתפקדים בהרמוניה לטובת כל אחד מהם ולטובת הגוף כולו, ולא רק כהתקשרות בין שני אינדיבידואלים שכל אחד מהם מבקש לספק באמצעות הקשר את צרכיו האישיים.

תפיסה זו, הרואה את הקשר הזוגי כאורגני, באה לידי ביטוי משמעותי בדברי המהר"ל מפראג (נתיבות עולם, נתיב אהבת ה' פרק א):

ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה; ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה... וכן בכל מקום שהדבר מתאוה אל דבר שהוא הפכו, הדבר הזה מפני שיושלים באותו דבר. ומכיון שיושלים בו, נעשה עמו דבר אחד, ומצד הזה האהבה...

אורגניזם מול אינדיבידואליזם

לכאורה מכל התשובות הללו לא עולה תפיסת עולם חלופית לשיח הזכויות העכשווי, אלא החרגה של תחום הנישואין והצבתו על מישור אחר, מישור ה"ברית".

אולם יש לכל זה משמעות עמוקה ורחבה הרבה יותר. הקשר הזוגי מהווה תשתית לכל קשר חברתי באשר הוא, ולכן הגישה הייחודית לברית הנישואין מקרינה גם על מערכות יחסים חברתיות אחרות. ובכל מקום שניתן לזהות בו מאפיינים של ברית, כמו הברית הלאומית, ובמידה מסוימת גם במערכת היחסים שבין חברי קהילה – הדבר צובע את השיח המוסרי, ואף המשפטי, בצבעים אחרים.

תפיסה זו התקיימה – לפחות בעבר – גם אצל אומות העולם, ולדוגמה נביא כמה משפטים מסקירה שכתב ג'רי מולר, בספרו "האינטלקטואלים

והשוק" (ספריית שיבולת תשע"ט, עמ' 200-201) על הגותו של הפילוסוף הגרמני גאורג וילהלם פרידריך הגל:

את תחושת היותם פרטים חופשיים רוכשים הבריות בתוך החברה האזרחית, אך זיקות האהבה והאלטרואיזם מתקיימות ברבדים אחרים: מתחתיה ומעליה. בתחום המשפחה ובתחום המדינה הופכים הפרטים לחלק מאחדות שחרגה מעבר להם עצמם, קהילה שחשיבותה גדולה דיה להקריב למענה. אלה הם התחומים שמעבר לקשרים החוזיים, שבהם אסור שימשלו חישובי האינטרס העצמי של הפרט.

ומולר מוסיף:

הגל סבר שהמשפחה היא תחום של קשרים המבוסס על אלטרואיזם רגשי. בה אנו למדים איך להפוך ישויות אתיות באופן רגשי ובלתי אמצעי... הוא ביקר את אלו שראו בנישואים חוזה אזרחי ותו לא. הנישואים, סבר הגל, ראשיתם מנקודת מבט של חוזה, אך עם הזמן הם מתעלים מעבר לכך. נקודת הראייה החוזית שבה ומתכוננת רק כשהנישואים מתפרקים. הנישואים הם מוסד אתי, שיסודותיו "באהבה, באמון ובשותפות לקיום האינדיבידואלי בשלמותו", כך שבסופו של דבר אנו מציבים את טובת[ה] של המשפחה מעל לשלנו... על כך הוא מוסיף ציטוט מדבריו של הגל עצמו, כשהוא כותב על הפעילות הכלכלית של המשפחה:

אין זה עוד סיפוק הצרכים כסיפוק התשוקה האנוכית, משום שדבר זה תם ונשלם. זהו מצב של דאגה לעצמך לצד אחרים, ולאחרים לצד עצמך; כאן נעלם החיפוש לטובת העצמי.

על פי אותו עיקרון – אך מתוך נקודת מבט תורנית – מסכם הרב יונתן זקס את דבריו, וכותב:

במעמד הר סיני כוננו בני ישראל חברה זמן רב לפני שכונו מדינה – וזאת משום שהייתה להם ברית חברתית לפני שהיתה להם אמנה חברתית.

תובנה זו מסייעת לנו להבין את מסלול ההתנגשות שבו נמצאים ערכי המשפחה היהודיים מול שיח הזכויות העכשווי. וכך כותב יוסף א' דוד, בדברי ההקדמה שלו לחוברת "המשפחה והפוליטי – על השתייכות ואחריות בחברה ליברלית" (בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב, עמ' 11):

ככל שהדברים נוגעים למוסד המשפחה, העמדת החירות האישית ותפיסת הפרט כיצור אוטונומי שיש לו זכויות, הן לא רק נקודת מפנה מן העולם הישן, אלא גם מהלך שתוצאותיו הן פרימה ופירוק של מוסד מסורתי המתעקש להתקיים.

ואכן, תפיסת עולם אינדיבידואליסטית קיצונית מעלה על נס את **החופש** האישי, ואילו תפיסת עולם אורגנית, של ברית, מדגישה הרבה יותר את הערך ואת הצורך ב**שׁיׁיכות**. מערכת היחסים הבין-אישית בתפיסה האינדיבידואליסטית נוטה להיות **תחרותית** ולהדגיש מתוך כך את הצורך ב**שוויון**, בעוד התפיסה האורגנית מעודדת **שיתוף פעולה** מתוך מודעות ל**שונות** שבין הפרטים ועל **ההשלמה ההדדית** שהיא יוצרת.

הבדלים אלו בין הגישות מקרינים על אופיו של המוסר החברתי. בזמן שהאינדיבידואליזם חותר ל**צדק סימטרי** ומדויק בין הפרטים הנאבקים על זכויותיהם, האורגניזם דוגל ב**הגינות**, גם אם היא **א-סימטרית**; וזאת מתוך הכרה הדדית בכך שכל אחד מן הפרטים ראוי לטוב, כאשר כולם רואים את עצמם כנושאים באחריות לסייע לו לממש את מה שהוא ראוי לו. ועל כן, המניע להתנהגות המוסרית נשען פחות על תודעה של **זכות וחובה** והרבה יותר על תודעה של **אמון, נאמנות ואכפתיות הדדית**.

זכויות שאינן ניתנות למימוש

שלושת המאמרים הראשונים בספר נוגעים בשיח הזכויות במתכונתו העכשווית רק בעקיפין, תוך התמקדות ב"זכות לחירות", ואילו שלושת המאמרים הבאים אחריהם נוגעים בו בצורה ישירה הרבה יותר.

המאמר המקיף ביותר הוא מאמרו של הרב זאב שמע, שאף הוא, כקודמיו, עוסק בשתי הפנים של החובה ההדדית שבין בני הזוג בתחום האישיות. הרב שמע מקבל את ההנחה שיש לכל אחד מבני הזוג זכויות שהמימוש שלהן נתבע מזולתו – הנושא בחובות המקבילות. אולם כאשר הוא יורד ליישום העיקרון הזה, הוא מגלה כי חובות וזכויות אלה אינן ניתנות למימוש כפשוטן. אומנם – כפי שראינו בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל – יש בנישואין זכויות (וליתר דיוק: "זכאויות") לכל אחד מבני הזוג, אשר בן הזוג מחויב לספק אותן, אולם כאשר הדברים מגיעים לרמה המעשית, מתברר שאף שחובות וזכויות אלו קיימות להלכה, בדרך כלל הן אינן באות לכלל מימוש למעשה. מאמר זה מגיע לתובנה עקרונית, והיא שעולם החובות והזכויות איננו חזות הכול. המוסר החברתי כולל בתוכו – נוסף על חובות וזכויות, גם ערכים שאינם נובעים

מזכויות כלשהן, והם מחייבים לא פחות מאשר החובה לכבד את זכויותיו של הזולת. התפיסה הרווחת במערכת המשפט כיום היא שאין מוסר מחייב מלבד זה הבנוי על תפיסת הזכויות; ואילו ערכים מוסריים נוספים, כמו נאמנות בנישואין, שייכים למצפון הסובייקטיבי של הפרט ואין להם שום משמעות מחייבת ברמה האובייקטיבית. אולם עמדתה של תורת ישראל היא שישנם ערכים מוסריים מחייבים שאינם נובעים מן הזכויות, ואף מגבילים את המימוש שלהן. ועל כן, אף שיש לכל אחד מבני הזוג זכות ליחסי אישות, זכות שכן הזוג מחויב לממש אותה – אסור לו לכפות את רצונו על זולתו.

בכיוון זה הולך גם אמור"ר, הרב יעקב אריאל, במאמר העוסק ביחסי הממון בין בני הזוג בדורנו. במאמר הוא עומד על הפער המובנה שבין מה שנכתב בהלכה לבין הדרך שבה רובם המכריע של הזוגות מתנהל ביומיום. ואף הוא מסיק שלא כל זכות נתונה למימוש, וודאי לא בכל מצב ובכל תנאי, וישנם ערכים מוסריים אחרים המעצבים את החיים הזוגיים יותר מאשר הזכויות הפורמליות שלהם.

המבקש לבקר את כיוון החשיבה הזה יטען כי הפרת הזכויות מכוחם של ערכים מוסריים אחרים פוגעת בצדק המשפטי. ואכן, דומה כי לא ניתן לקיים חיי משפחה על בסיס של דקדקנות משפטית, עמידה על זכויות ודרישה לצדק מתמיד. ויתרה מזאת: זוגות המנהלים ביניהם פנקסנות מדוקדקת המוודאת חלוקה צודקת של המשאבים הזוגיים – החומריים, המעשיים והרגשיים – מסתכנים בשחיקה מהירה של הקשר ביניהם.

על כך עמד יוסף א' דוד, בחוברת "המשפחה והפוליטי" (עמ' 18-19 הע' 13),

בכותבו:

השאלה אם ובאיזו מידה ראוי שהחיים המשפחתיים יונחו על ידי

עקרונות של צדק זכותה לדיון ער בספרות הפילוסופית.

בתשובה לכך הוא מביא כמה גישות. הראשונה שבהן גורסת כי,

חוסר השוויון בין המינים נובע מחלוקת העבודה הבלתי שוויונית

בתוך הסביבה המשפחתית ומשקף אותה. ומשום כך משפחה

צודקת היא הבסיס העיקרי לחברה צודקת – המשפחה היא "בית

הספר לצדק"...

לפי גישה זו, המאבק על השלטת ערכי הצדק והשוויון כערכים בלעדיים בחברה גולש אל המשפחה, ומבקש לעצב אותה על פי ערכים אלו. אף שאין מקום לפסול את הערכים הללו מכול וכול, העמדתם במקום מרכזי מכווננת תודעה

אינדיבידואליסטית קיצונית שבה כל אחד מבני המשפחה נלחם על זכויותיו הפרטיות ועל מעמדו מול בן/בת הזוג, והדבר יוצר נזק חמור לקשר הזוגי.

גישה אחרת הולכת אל הקצה השני, ואומרת כך:

המתנגדים לאידיאל הצדק עבור המשפחה מצדדים בראייתה כקבוצה של אינטימיות המאופיינת בהרמוניה של אינטרסים וככזו כמעל אידיאל הצדק...; או לחילופין מזכירים את העובדה שהמשפחה באופן אינהרנטי איננה יכולה לשקף יחסים צודקים.

התפיסה היהודית קרובה יותר לתפיסה השלישית, אשר לדידה אין לראות את המשפחה כמוסד חברתי הכפוף לדרישת הצדק, אולם יש טעם לצפות שהמשפחה לא תהיה בלתי צודקת ותפעל על פי עקרונות של הוגנות והתחשבות.

בדומה לכך, ההלכה היהודית מבקשת לכונן הדדיות, שיש בה חתירה להגינות, אך לא לשוויון. היא אינה מבקשת לכונן קשר שבו כל אחד נאבק על זכויותיו, אלא קשר שבו כל אחד מהצדדים אוהב את זולתו ודואג לרווחתו ולאשרו, במקביל לאושר האישי ולאושרם של הנישואין עצמם.

המשפחה מתנהלת על פי ה'קוד' של "שיח הראויות", בו כל אחד מבני הזוג מכיר בצרכים של עצמו ושל זולתו ופועל לספק אותם כמיטב יכולתו, ולא על פי הקוד של "שיח הזכויות".

בשיח של זכויות, טוען כל אחד מבני הזוג: "יש לי זכות". ואילו בשיח של ראויות, טוען כל אחד: "אני ראוי". התובע את זכותו ממוקד **בצדק**, שקוע **באגוצנטריות ובאגואיזם**, ונסחף **להתנצחות ולמאבק**, כאשר הוא תופס את ההתרחשות כ"משחק סך אפס", בו כל רווח לאחד הוא הפסד לאחר ולהיפך. ואילו הפועל מתוך תודעה של **ראויות**, רואה את הצורך של עצמו לצד הצורך של זולתו. הוא אינו תופס את ההתרחשות כ"משחק סך אפס", מפני שההכרה בזולתו כ'ראוי' אינה עומדת בסתירה לראויות שלו עצמו. הוא פועל מתוך **אהבה עצמית לצד אהבת הזולת**, והדבר מעודד שיח **שיתופי** החותר **לפתרון** הנותן מענה מרבי לכל הצדדים, בהיותם "**ראויים לטוב**".

ואם כך הם פני הדברים בקשר הזוגי, שבו ההלכה משתמשת במושג ה'זכות', קל וחומר הוא בהקשרים חברתיים אחרים, כמו הדאגה לרווחתו של הזולת בתחומים כלכליים ואחרים, המעוגנים במצוות צדקה וגמילות חסדים, שבהם מלכתחילה מושג הזכות אינו מופיע כלל.

זכות האדם על גופו

נושא טעון יותר הוא שאלת "זכות האדם על גופו", וליתר דיוק, שאלת "זכות האישה על גופה". בנושא זה עברה התפיסה בעולם המערבי מהפך מהיר מקצה לקצה. עד לפני עשרות שנים ספורות רווחה התפיסה כי לאחר הנישואין, גופה של האישה שייך לבעלה עד כדי כך שהוא רשאי לכפות עליה יחסי אישות. פסיקת בית המשפט במדינת ישראל, שהסתמכה על פסיקתו של הרמב"ם, קבעה כי הדבר אסור, ובעקבותיה הלכו בתי המשפט במדינות אחרות. אלא שאז הלכו לקיצוניות השנייה כאשר קבעו כי "זכות האישה על גופה" היא כה מוחלטת, עד כי אין לה שום חובה כלפי בעלה בתחום זה – לא להימנע מניאוף ולא למנוע ממנו יחסי אישות.

דיון זה נוגע בשאלה נוספת, שנידונה בדרכים שונות בכמה מאמרים בספר, והיא מהותו ומשמעותו של ה"קניין" בנישואין – מונח שאדם בדורנו, שגדל באווירה ליברלית, מתקשה לעכל.

וגם למענה על שאלה זו עלו כמה כיוונים:

כיוון אחד **מצמצם את היקף הבעלות**. בעוד הבעלות על בעל חיים היא על כל חלקי גופו וכל כוחות החיים שלו, הקניין באישה מצומצם **לתחום האישות** שבה. אבל צמצום זה הוא משמעותי בהרבה. בכל בעלות ישנם שני מרכיבים: **היתר שימוש לבעלים** עצמם, ו**איסור שימוש לאחרים**. וכך גם בקניין האישות: הוא **מתיר** לבעל את איסור "פנויה" ומחיל על האחרים את **איסור ניאוף**. אבל בזמן שבזכות הממון ניתן לסחור, קניין האישות אינו ניתן לשום סוג של מסחר. יתרה מזאת. קניין ממון ניתן למימוש כמעט בלתי מוגבל, ואילו המימוש של קניין האישות מוגבל על ידי הסכמתו של הצד ה"נקנה". ואם כן, המושג קניין בין איש לאשתו אינו אלא מושג מושאל מתוך קניין הממון, כאשר המפריד ביניהם רב על המשותף.

כיוון שני עומד על **ההדדיות** שיש בין הבעל לאישה. ואף אם קניינו של הבעל באשתו נקרא "בעלות" וקניינה של האישה בבעלה נקרא רק "שעבוד", כמעט אין משמעות מעשית להבדל זה; וגם במקום שבו יש לכך משמעות, הדבר הוא דווקא לטובתה של האישה.

כיוון שלישי, הדומה במקצת לקודם, **מגדיר מחדש את מושג הבעלות**. לבעל ולאישה עצמה ישנה **בעלות מקבילה** על גופם של שניהם. אומנם כל בעלות ממונית שיש לאדם על רכושו היא מוגבלת למדי, אך קניין האישות מוגבל הרבה יותר, באשר לכל אחד מבני הזוג ישנה רמה מסוימת של בעלות – הן על

גופו והן על גופו של זולתו. בעלות הדדית ומקבילה זו **מגבילה את זכויותיו של כל אחד מהם**, הן על גופו שלו והן על גופו של האחר. כיוון זה מתבסס על ההבנה שיש הבדל מהותי בין תפיסת הקניין והבעלות הנגזרת ממנו בתורת ישראל לבין זו שבמשפטי העמים. משפט העמים מחייב התייחסות **בינארית**, על פיה יש שתי אפשרויות: האישה קנויה לבעלה לכל דבר ועניין כפי שהיה מקובל עד לעשרות השנים האחרונות, או שהיא חופשייה לעשות ככל העולה על רוחה כמקובל שם כיום. תפיסה חדשה זו מובילה למעשה לפירוק התא המשפחתי, בין השאר בשל הקושי המובנה להגדיר את השיתוף שבין בני הזוג מבחינה מושגית משפטית. לעומת זאת במשפט התורה יש כלים המתאימים להגדרה מדויקת של שיתוף זה כ"בעלות מקבילה", באופן התואם את התפיסה העקרונית של דיני הקניין והבעלות והמבסס את השיתוף הזוגי מבחינה מושגית ומשפטית.

הזכרנו לעיל כי למעשה זכותו של כל אחד מבני הזוג ליחסי אישות מוגבלת מאוד, בשל כפיפותה לערכים מוסריים אחרים. משמעות הדבר היא שערכים אלו מגבילים את מושג הזכויות "**מבחוץ**". ההסבר האחרון שהבאנו על מושג הבעלות בנישואין מתקדם כאן צעד נוסף: הוא מגביל את מושג הזכות "**מבפנים**" באמצעות הגדרה מחודשת שלו. המובן המקובל של "זכות" בשיח העכשווי הוא סוג של "בעלות קניינית" על משהו, המחייב את הזולת לספק אותו. אולם כאן אנו מצביעים על האפשרות שהזכות היא מושג רופף בהרבה. אומנם לכל אחד מבני הזוג ישנה זכות בגופו של זולתו, אבל הזכות בגופו של כל אחד מבני הזוג היא משותפת לשניהם. כל אחד מהם מנוע מלכפות על זולתו את יחסי האישות, לא רק משום שהוא עובר בכך על מצוות "ואהבת לרעך כמוך" או על "קדושים תהיו". מה שמונע זאת ממנו הוא הזכות המקבילה שיש לשני על גופו. ומנגד, זכותו של כל אחד מהם על גופו אינה מאפשרת לו לנאוף או "למרוד" מיחסי אישות, מפני שגם לשני ישנה זכות מקבילה בגוף זה עצמו.

שלושת הכיוונים הללו, כל אחד בדרכו, יוצרים מהפך בתפיסה המושגית עצמה; ומושגי הבעלות והזכות, כאשר הם מתקיימים במערכת הזוגית, משנים את הכיוון שלהם. **הבעלות והזכות** בתפיסה היהודית כרוכות בטבורן **באחריות**. המחזיק בעל חיים בבעלותו נושא באחריות לנזקיו (רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"א ה"א). והרבה יותר מכך, הבעל, כשהוא מוגדר כמי שיש לו סוג של בעלות בגופה של אשתו, נושא מתוך כך באחריות לספק את הצרכים שלה בתחום זה עצמו; ואילו האישה, המחזיקה בזכות משפטית ליחסי אישות בגופו של בעלה, נושאת

מתוך כך באחריות לספק את הצרכים שלו בתחום זה. על כן, מושגי הבעלות והזכות בנישואין, במקום לשרת את האנוכיות של המחזיק בהם, מטילים עליו אחריות משולשת – כלפי עצמו, כלפי זולתו (הן לסיפוק צרכיו הגופניים והרגשיים והן שלא לגרום לו צער) וכלפי הישות המשותפת, אותה נדרש לטפח בעזרת יחסי אישות יציבים ומספקים, הנעשים "ברצון שניהם ובשמחתם". במילים אחרות. גם במקום שההלכה היהודית משתמשת בו בשפה של "זכויות", המימוש שלהן למעשה נעשה בתודעה של "ראויות". כל אחד מבני הזוג מכיר בצרכים השונים של עצמו, ורואה את עצמו כמי שראוי לכך שצרכים אלו יתממשו. כל אחד מהם מכיר בצרכים המקבילים של זולתו ורואה אותו כמי שראוי למימוש מלא של כל מה שהוא זקוק לו. וכל זה מפני ששני הצדדים גם יחד "ראויים לטוב".

מתוך כך לוקח כל אחד מהם אחריות מלאה על שלוש הצלעות של המשולש הזוגי: הוא עצמו, זולתו והבית המשותף. ובכך מקיימים שניהם ביחד את מימתו של ר' עקיבא (סוטה יז, א):
 איש ואישה, זכו – שכינה ביניהם.

עזריאל אריאל

מנחם-אב תש"ף

הערות טכניות לציטוטים במאמרים

- א. במקורות המצוטוטים בספר, נפתחו ראשי תיבות והכתיב הוסב לכתיב המלא המקובל כיום, וכן נוספו בהם סימני פיסוק.
- ב. ההדגשות בכל הציטוטים אינם במקור ונעשו בידי הכותבים או העורך.
- ג. תוספת הסבר של הכותב בתוך הציטוט מופיעה בסוגריים כאשר לפניה הסימן: =.