

דבר העורך

המונח "זכויות" תופס בשנים האחרונות מקום מרכזי בשיח הציבורי במדינת ישראל ובעולם המערבי כולו. זהו שיאו של תהליך שראשיתו בהגות המדינית באנגליה ובצרפת לפני כמה מאות שנים.

בתורה מושג זה אינו מוכר. בעברית המקראית אין מילה כזאת. היא מוכרת רק בתרגום אונקלוס (דברים ו, כה), המתרגם את המילה העברית "צדקה" כ"זכותא". בדברי חז"ל ה"זכות" באה בניגוד ל"חובה", אולם לא במובן של דברים שאדם יכול לתבוע מזולתו, אלא באחד משלושה מובנים: המובן האחד הוא **פטור מעונש** או מתשלום, כאשר אדם יצא **זכאי** בדין. המילה "זכות" נגזרת כאן מלשון "**זפות**", דהיינו: ניקיון, כמו מים זכים או זכוכית, בניגוד לעכירות. כך מתרגם אונקלוס (שמות כא, כח) את הפסוק "ובעל השור נקי" – "ומרי דתורא יהי זכא". וכן הוא מתרגם את הביטוי (דברים כא, ח-ט) "דם נקי" וכותב: "דם זכי". המובן השני דומה ל"**יתרת זכות**" בספרי חשבונות, כאשר מעשה טוב של אדם נזקף לזכותו גם בשעה שעבר עבירה (עי' רס"ג, אמונות ודעות, מאמר ה, פרק א, ו'דרך אמונה' שם, סי' ב). מה שעומד ל"זכותו" לא בא **מכוח טבעו** האנושי כשלעצמו אלא דווקא **מכוחו של מה שקנה בעמלו**. יתכן כי על פי מובן זה, כאשר מתרגם אונקלוס את הפסוק (דברים ט, ד): "בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת", הוא כותב: "בזכותי אעלני ה'...". וכן בפסוק הבא, "לא בצדקתך וביושר לבבך", הוא כותב: "לא בזכותך ובקשיטות לבך". המובן השלישי הוא **קבלת מתנה** או דבר דומה לה, ממנו נגזר הכלל ההלכתי "**זכין לאדם שלא בפניו**" הבא כנגד הכלל ש"אין חבין לאדם אלא בפניו" (עירובין פ"ז מ"א). המשותף לכל המובנים הללו הוא שאין להם זיקה אל המונח המודרני של "זכות", כדבר שהאדם אמור לקבל מכוח עצם היותו.

גם התוכן של מונח זה אינו מופיע במקורות התורניים. הזכות היחידה המוכרת במפורש במשפט התורה היא **זכות הממון**, ובדברי הפוסקים בדורות האחרונים היא גם נקראת במפורש בשם "זכות" (הרחיב בכך הגר"ש שקופ, בספרו "מערכת הקניינים"). מכוחה יכול שכיר לתבוע את שכרו, הניזק לתבוע

את נזקו והמלווה לתבוע את חובו (וגם על זכות זו יש מקום לדון, אם היא נתפסת במשפט התורה כפי שהיא נתפסת במשפטי העמים, וייתכן שבתפיסה היהודית יש לה משמעות רכה וגמישה יותר). אולם זכויות אחרות – הן כלפי הזולת והן כלפי השלטון – אינן מוזכרות, לא בתנ"ך, לא בדברי חז"ל ואף לא בדבריהם של פוסקי ההלכה, ראשונים ואחרונים.

מושג ה"זכויות", וליתר דיוק: "זכויות האדם", התפתח מאוד בדורות האחרונים, וביתר שאת – בעשורים האחרונים. יש לו נוכחות רבה מאוד: בחקיקה ובמשפט, בפוליטיקה ובתקשורת, ובשיח הציבורי בכלל. הוא מקיף את כל מערכות היחסים החברתיות – בין האדם למדינה, בין אדם לחברו, בין איש לאשתו ובין הורים לילדיהם. התפתחות זו יוצרת שינויים גדולים בכל תחומי החיים, כאשר מכוחה מותקפים ערכים רבים – הן יהודיים, הן לאומיים והן שמרניים. למרות התפיסה הפוסט-מודרנית, הגורסת כי אין בעולם שום ערך מוחלט, נתפס מושג "זכויות האדם" כערך מוחלט שאין לערער עליו, ואשר הוא דוחה מפניו כל ערך אחר, גם המקודש ביותר.

כיצד אמור עולם התורה להגיב להתפתחות זו?

דרך אחת היא דחייה מוחלטת של "שיח הזכויות".

דחייה זו יכולה לבוא מכוחו של עולם החול, ולהיעזר בביקורת הנוקבת של הוגים שמרניים ברחבי העולם על שיח זה. בין דברי הביקורת על שיח הזכויות במתכונתו העכשווית, בולטים דבריו של שופט בית המשפט העליון, נועם סולברג:

ביקורת אחת שלו מתמקדת בכך שהנמען האולטימטיבי של הזכויות הוא המדינה, שהיא ישות מופשטת חסרת פנים אנושיות, ובדברים שנשא בשנת תשע"ב, אמר:

שיח הזכויות מטמיע בקרב רבים תחושה כי תפקידה של המדינה לספק את כל מאוויינו, את כל צרכי אזרחי המדינה; וממילא, אם החובה – מהחל ועד כלה – מוטלת על המדינה, הרי שהפרט פטור מלדאוג לצרכי הזולת ולטובת החברה.

על כך הוסיף סולברג בשנת תשע"ד, כי שיח זכויות הפרט של ארה"ב למשל הביא,

להיעדר חמלה, ולא לאמפתיה כלפי אדם משווע לעזרה... לא אליה
אנו מייחלים אלא לחירות עם אחריות; לא לניכור אלא לאחוה.
"ישראל ערבים זה בזה".

באותו נאום, הוסיף השופט עוד ביקורת:

תוצאת לוואי לא רצויה של העלאת שיח הזכויות על ראש שמחתנו
היא טיפוח אשליה כי המשפט הוא חזות הכול, וכי הוא לבדו מסוגל
להוביל לשינוי חברתי. שעריו של בית המשפט פתוחים, הוא מעניק
סעד כשיש עילה לעשות כן ועומד לימינו של הפרט בריבו עם הרשות.
עם זאת, קצרה ידו של המשפט לעשות צדק עם כל אחד ואחד מבני
החברה.

וסיכם בכנס השנתי של מכון כת"ר לכלכלה והלכה בשנת תשע"ה:

המשפט אינו חזות הכול. לא נגיע אל צדק חברתי רק על בסיס
האינדיבידואליזם המצוי בבסיס שיח זכויות אדם. יש צורך באחריות
חברתית, בתחושה של מחויבות מצדו של היחיד כלפי זולתו, כלפי
החברה וכלפי המדינה.

חברה המתנהלת על פי שיח הזכויות היא חברה מנוכרת ובירוקרטית, הסובלת
ממשפטיזציה מוגזמת של החיים החברתיים, ובה בעת מותירה עוולות
ומצוקות שמערכת המשפט איננה מסוגלת לפתור. אין תחליף לאחריות
חברתית הנובעת מתודעת מחויבות אישית של כל אדם כלפי זולתו.

לעומת דרך ההתמודדות מכוחם של טיעונים מעולם החול, ניתן לשלול את
"שיח הזכויות" מכוחו של עולם **הקודש**, תוך הצבעה על הניגוד התהומי שבינו
לבין ערכי היהדות. במבט מעמיק, נוכל לראות כי תפיסת העולם של "זכויות
האדם" שומטת את הקרקע מתחת לרגליה שלה. ראשוני ההוגים של הזכויות,
כמו הובס ולוק, התבססו במודע על התנ"ך. להם היה פשוט כי זכויות האדם
נובעות מהיותו נברא בצלם אלהים. אולם ברגע שבו התרחק העולם המערבי
מן האמונה בבורא העולם שברא את האדם בצלמו, ומדבר על אדם "בצלם
אנוש" או "בצלם", סתם – ויותר מכך, ברגע שהוא כופר במותר האדם מן
הבהמה ומוריד ממנו עוד ועוד תביעות מוסריות – הרי בכך נשמטה הנחת
היסוד שעליה מבוססות זכויותיו של אותו אדם. על כך על כן במאמריהם בספר
זה – איש איש בדרכו ובסגנונו – ד"ר דניאל שליט וד"ר ברוך כהנא.

הרש"ר הירש, שבוודאי הכיר את ההגות המדינית המודרנית, כתב מתוך כך דברים נוקבים בפירושו לתורה (במדבר לה, לד), בהתייחסות לדינו של רוצח:

האדמה שוללת מן האדם את קיומו אם הוא אדיש להשמדת קיומו של אדם בידי אדם... והרי כאן שני עניינים: הרווחה החברתית של העם המושתתת על הכניעה לה' ועל קיום תורתו, והשראת השכינה בארץ המובטחת לאדם אם ירומם את חיי הכלל אל ה'. שני אלה תלויים בהודאה ובהכרה במעלת האדם שנברא בצלם.

כל התורה כולה עומדת על שלושה יסודות: על המשפט, על החסד בחיי החברה ועל הקדושה המוסרית בחיי הפרט; והואיל וכך, הרי כל התורה כולה תלויה בכך אם מכירים או שוללים, אם מודים או כופרים במעלת האדם שנברא בצלם. המשפט תלוי בהכרת האדם שחבירו נברא בצלם אלהים, והחסד והקדושה המוסרית תלויים בהכרת האדם שהוא עצמו נברא בצלם אלהים.

ומכך נובעת המסקנה (שהיא רלוונטית עוד יותר בדור המהלל את המתירנות המינית הפוגעת אנושות בתודעת ההבדל שבין האדם לבין החיה והבהמה):

אולם אם צלם האדם הוא צלם הבהמה, אם הוא יצור גופני כשאר כל בעלי החיים בבריאה – הרי גם המניע לחייו הוא רק אלימות, אנוכיות וסיפוק יצרי הבהמה, ושוב אין מקום לדבר על משפט ועל חסד ועל קדושה מוסרית. או אז טומאה שורה בעולמו של האדם ובתבל ארצו, ואין 'טומאה' אלא שיעבוד גופני וחוסר חירות שסופם אלימות והשחתה. ואם האדם בביתו והעמים במדינתם נכנעים לחזון האליל של הבהמה, שוב אין מקום לה' בארץ; כי ה' דורש עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת בקדושה מוסרית.

והרב הירש מסכם:

חברת האדם שה' שוכן בה חייבת לבטא את מעלת האדם, ושומה עליה להביא לידי ביטוי שהאדם נברא בצלם אלהים... הלכות רוצח וערי מקלט... מורות על קדושת החיים של אחרון אזרחי הארץ... חברה המייחסת קדושה לדם אדם מבטאת שהאדם נברא בצלם אלהים... החיים והארץ מובטחים לכל יחיד רק אם יכבד את צלם האלהים שבכל אדם, וכמסקנה מכך יכיר שאין רשות לאדם לפגוע בחיי אדם...

אולם נראה שלא נכון יהיה להסתפק בחשיפת חסרונותיו של שיח הזכויות, ונכון יותר ללכת בדרך אחרת, מתוך ההבנה כי לא לחינם הביא הקב"ה, "קורא הדורות מראש", את המערכת המושגית הזאת לעולם. ואם עינינו רואות כי הקב"ה מוביל את האנושות בדרך שבה מתפתחת דווקא תודעה מוסרית כזאת, יש להניח כי גנוזה בה **נקודת אמת משמעותית**, ויש בה צורך לתיקונו של עולם. וכך כותב הרב קוק זצ"ל באורות הקודש (א, יז-יח, פרק יג; שמונה קבצים ה, רעה):

כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסטמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כ"א בצבוץ רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שורשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההיגיון, כי כך היא תכונת המחשבה.

וממילא יודעים אנו **שאינ שום מחשבה בטלה בעולם כלל**, אין לך דבר שאין לו מקום, **כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות**. ואם ישנן מחשבות של דופי או של ריקניות, זה הדופי והריקניות הוא רק בסגנון החיצון, אבל כשירודים עד פנימיותן מוצאים אנו בהן **יסודי חיים**...

ועל כן, המסקנה היא:

וכל מה שיתעלה האדם יותר, כל מה ששייכותו היא יותר גדולה לתוכן הפנימי של ההוויה והחיים – הרי הוא לוקח מכל מחשבה... את גרעינה הנצחי, ההגיוני, הטוב, הנובע ממקור החכמה, והולך ומתעלה על ידו, והן מתעלות בו. "איזהו חכם? הלומד מכל אדם", בלא שיר כלל.

ומה זה ייפלא, כי חסידי עליון, ישרי לבב, באמת אין חושך ואין צלמוות לפניהם, והם נוטלים מכל ענין ומכל תוכן, קרוב או רחוק, את הטוב, ואת הרעננות, את הקודש שבו, ומקרבים אותו אל הקודש, כמו שהוא באמת קרוב, **ואַחֲזוּ הַכּוֹל בִּיסוּד הַקּוֹדֵשׁ**.

ומכאן באה ההתייחסות אל הרעיונות היותר קשים לעיכול:

ומעתה נדע כי כל כבדות שישנה בקליטה של כל מחשבה... הוא מפני שלא נתגלה בהן **יסודן המפריא**...

ולכן זאת היא עבודת העיון הקבועה לכל ישרי לב, **להמשיך לכל מחשבה את חוט הגיונה המקורי**, קו החיים, אות אמת שלה, ואז תשוב לאות חייה, ותחיה את בעליה.

ואם אכן נכון לראות גם את שיח הזכויות כתוכן הדורש בירור, ולא לדחות אותו על הסף כרעיון שכל כולו הבל וריק, ניצב לפנינו אתגר גדול: לחזור ולהעמיק בתורה, ולמצוא בתוכה אוצרות חדשים. עלינו לראות אם ישנם מקומות שיש בהם הסכמה בין התורה לבין הנחות יסודיות של שיח הזכויות. עלינו לזהות את האתגרים ששיח הזכויות מבקש להיענות להם, ולגלות שיש בתורת ישראל מענה חלופי – עמוק יותר, מוסרי יותר, מבוסס יותר. מתוך כך יש לראות את החסרונות של שיח הזכויות במתכונתו הנוכחית ולנכש את הקמשונים שעלו בו. דווקא כך תביא ההתמודדות הרעיונית עם שיח הזכויות לחשיפת רבדים עמוקים וסמויים בתורה.

כאשר אנו מבקשים למצוא חלופה יהודית לשיח הזכויות, מתוך כבוד לצלם האלהים שבכל אדם, אנו יכולים לראות לנגד עינינו שני כיוונים עיקריים: הכיוון הראשון הוא מעבר משימוש במינוח של "זכויות" לשימוש במינוח של "חובות". במקום לדבר על זכותו של העני לקבל את עזרתו של העשיר, לדבר על חובתו של העשיר לדאוג לקיומו בכבוד של העני. בדרך זו הלך כבר לפני כמאה שנה הרב ד"ר יצחק ברויאר (נכדו של הרש"ר הירש), במאמרו המכונן: "משפט האשה, העבד והנוכרי", ובעקבותיו צועדים בספר זה ד"ר דניאל שליט והשופט בדימוס פיליפ מרכוס, תוך שהם מבקרים את חסרונותיו של שיח הזכויות – כאשר הראשון מתמקד בתשתית הפילוסופית הרעועה שלו והשני מתמקד בכשלים היישומיים הנובעים ממנו בהכרח. על בסיס זה ניתן ללכת בדרך מורכבת יותר: מתוך ההבנה כי יש לשימוש במושגי זכויות האדם תפקיד הכרחי בעיצובה של חברה מוסרית ובריאה, ואף בגידולו של אדם בריא בנפשו, עלינו למצוא **סינתזה בין הזכויות לבין החובות**, כפי שהן מוכרות לנו במצוות התורה. בדרך זו נמצא כי התורה עצמה, אף שהיא משתמשת בעיקר בחובות, מכירה בזכויות המונחות בבסיסן או נובעות מהן. לדרך זו מוקדש מאמרו המקיף של ד"ר ברוך כהנא.

כיוון שני הולך אף הוא בדרך מורכבת, אבל אחרת, ולשם כך הוא נעזר בהגותו של ווסלי ניוקומב הופלד, הוגה ומשפטן אמריקני שחי לפני למעלה ממאה שנה. הופלד מבחין בין מושגים שונים, שהמחשבה השטחית מכניסה את כולם תחת הכותרת "זכות". "זכות" היא דבר שהצדק מחייב את הזולת להעניק לאדם באופן אקטיבי. אם יש לפועל זכות לקבל את שכרו, חובת

המעסיק לשלם לו וחובת המדינה לאכוף עליו את חובתו. לעומת ה"זכות", הפוזיטיבית, המחייבת את הזולת לעשייה אקטיבית כדי לממש אותה, עומדים ה"חירות", או "החופש", שהם מושגים נגטיביים. משמעותם היא שאסור לשלטון או לכל גורם אחר למנוע מן האדם לעשות את מה שליבו חפץ, אולם משמעות זו היא פסיבית בלבד – האיסור להפריע או למנוע, ולא חובה אקטיבית לפעול למען מימושו של חפץ-לב זה. מושג שלישי, עליו עומד הופלד, הוא ה"כוח" או ה"סמכות", שמשמעותו היא יכולת חוקית לבצע פעולות מסוימות ולזכות בהכרה חוקית לגביהן. ומושג רביעי הוא מושג ה"חסינות" השולל את רשותו, כוחו וסמכותו של גורם כלשהו להתערב בפעולותיו של אותו אדם. לאור זה עלינו למיין את הנושאים השונים, ולבחון אם הם שייכים לעולם של זכות, חופש וחירות, סמכות או חסינות. בהמשך הדרך נוכל למצוא מושגים נוספים, כמו "זכאות". ה"זכאות" איננה זכות טבעית, הנתונה לאדם מעצם היותו, אלא נגזרת מהחלטה מחייבת של מישהו – אדם שהתחייב לזולתו, או חוק המחייב את המדינה להעניק הטבה כזאת או אחרת לעומדים באמות מידה מסוימות.

כיוון מחשבה זה טוען כי הניסיון לתאר את כל העולם ב"שפה אחת ודברים אחדים" הוא רעיון לא נכון. המלאכה הנדרשת מאיתנו היא דווקא היכולת להבדיל, ולהגדיר מתי נכון להשתמש במושג אחד ומתי נכון להשתמש במושג אחר. האומנות היא לדעת מתי נכון לדבר על זכות, מתי נכון לדבר על חובה, מתי נכון לדבר על אחריות, מתי נכון לדבר על אחווה, מתי נכון לדבר על סמכות, וכדומה. זוהי אומנות דקה מן הדקה, שבנינו של עולם תלוי בה. מתוך כך ייתכן שנגלה כי ההלכה יכולה להכיר במושג ה"זכות" בהקשר מסוים בעוד בהקשרים רבים אחרים היא תשתמש למעשה במונחים חלופיים. כך נוכל לומר – לדוגמה – כי בדורנו, אנו יכולים להכיר בכך שיש לכל אדם חופש לחטוא בחילול שבת ואנו אף יכולים להתנגד לכל כפייה ברמת הפרט; אולם בשום אופן לא נוכל לקבל את הטענה כי יש לו זכות לחלל את השבת. נוכל לטעון כי יש לבעל נטייה הומוסקסואלית חופש מלא לחיות את חייו כפי שיבחר, אולם מאחר שבחירה זו מנוגדת למוסר היהדות, הוא לא יוכל לדרוש מאיתנו לקבל את טענתו כי יש לו זכות להתנהג בדרך שבחר וכי זכותו היא אף לקבל הכרה חוקית למערכת היחסים הזאת.

טענה נוספת שטען הופלד היא שהמושגים מסודרים בזוגות של ניגודים משלימים. לצד כל זכות ישנה חובה על מישהו לממש אותה. אין זכות ללא חובה מקבילה ואין חובה שאין כנגדה זכות. אולם לטענה זו יש מקום רק בתפיסת עולם **חילונית**, בה קיימים בכל מערכת מוסרית רק שני צדדים: בעל הזכות, התובע לקבל, ונמען הזכות, החייב לתת. אולם כאשר נקודת המוצא היא **אמונית**, כל מערכת מוסרית היא **משולש** בעל שלושה קטבים: המקבל, הנותן והקב"ה. במערכת זו ייתכן מצב שבו החובה היא כלפי הקב"ה ולא כלפי המקבל, ולפנינו חובה שאין כנגדה זכות מקבילה.

את הרעיון הזה מביע הרש"ר הירש בכמה מקומות בכתביו, וכאן נביא את דבריו בפירושו לספר תהילים (עב, ג):

לפי ההשקפה הבלתי יהודית, מהווים המושגים "משפט" ו"חיוב" שמות נרדפים. מול כל חיוב עומד בהכרח משפט. ואילו בממלכת ה', על פי ההשקפה היהודית, רחב מושג החיוב הרבה יותר ממושג המשפט. מול המשפט עומד חוב, חובה. אולם צדקה – מצווה היא, חיוב היא, שבמצוות ה' יסודו ושאי עשייתו אף היא מהווה חטאה נגד ה', אף אם האדם שממנו מנעו את הצדקה אינו יכול לתבעו בבית דין...

אולם אז תתעורר השאלה: אם למקבל אין שום זכות, מדוע הטיל הקב"ה את החובה לתת לו את מה שהוא צריך?

שאלה זו מביאה ליצירה של מושג חדש, לו מוקדש מאמרו של כותב שורות אלו. האחריות המוסרית קיימת גם כלפי מי שאין לו 'זכות' במובנה המשפטי החמור. כל אדם, בהיותו נברא בצלם אלהים, ראוי לטוב. החובה הדתית היא עיגון חוקי של היות האדם ראוי למילוי של בקשתו. לשם כך בחרנו להשתמש במושג מחודש, שאף שהוא מופיע במילון 'אבן שושן', השימוש בו אינו מקובל כל כך, והוא מושג ה"ראויות", המדבר על "האדם הראוי לטוב".

מקורו של רעיון זה, בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פנ"ג), כשהוא כותב:

והיושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו.

בניגוד למושג ה"זכויות", שהוא **אובייקטיבי**, מופשט ומנוכר, כאשר אנו מדברים על "האדם הראוי", אנו מדברים על **ישות סובייקטיבית**, שניתן לחוש כלפיה

אמפתיה. ויותר מכך. כאשר אנו מדברים על "זכות", אנו עוסקים בדבר **השייך לאדם**, אבל **חיצוני** לו, ולכן ניתן למסחר או לויתור. לעומת זאת, כאשר אנו מדברים על "האדם הראוי", אנו מדברים על **האדם עצמו**, שהוא הוא הראוי לטוב. ומאחר שהאדם ראוי לטוב מכוח עצם היותו נברא בצלם אלהים, לא ניתן לוותר על הכרה זו, וקל וחומר שלא ניתן לסחור בה, ולכל היותר ניתן להימנע מלממש אותה.

מאחר שלא כל מצב שבו אדם ראוי למשהו אכן מעוגן בהלכה או בחוק באופן היוצר חובה נורמטיבית, עלינו למצוא תשתית אחרת להנעה של הנותן להעניק למקבל את מה שהוא ראוי לו. הרמב"ם, באותו פרק, מעגן את הציפייה מן האדם להיענות לצורכי הזולת הראויים לסיפוק – לא בתפיסה של **משפט** אלא **במידות הטובות** שחובה על כל אדם לטפח באישיותו, מכוחה של מצוות התורה "והלכת בדרכיו" או "אחרי ה' אלהיכם תלכו", ושמוטל על כל חברה לטפח בין חברה כדי להיות חברה מתוקנת ומוסרית. האדם הנדיב, האוחז במידת החסד, אינו זקוק להכרה בזכותו של הזולת כדי להעניק לו. ואדם אחר, האוהב את בריותיו של הקב"ה או דבק בקשרי אהווה עם בני עמו ומשפחתו, אינו זקוק לחוק מחייב כדי לרצות לתת לחברו את מה שהוא ראוי לו. תשתית זו אינה מכפיפה את האדם לחוק חיצוני אלא מעצימה את הקול המוסרי הפנימי שלו. לפירוט והרחבה של עולם המידות הטובות, המהווה לדעת הרמב"ם חלק מרכזי בתפיסת המוסר החברתי, מוקדש מאמר נוסף בספר זה.

תודעה זו – של **אחווה** המכירה בכך שהזולת ראוי לטוב (או **ב"ראויות"** שלו לטוב) – היא היוצרת את **האחריות** החברתית. תודעה זו מוציאה את האדם מן המסגרת המצומצמת והאגוצנטרית של **האינדיבידואליזם**, העושה אותו ממוקד בעצמו בלבד, ופותחת אותו לראות את עצמו כחלק ממערכת חברתית אורגנית. תודעה זו, המדגישה את **האורגניזם** החברתי, אינה גולשת למחוזות המסוכנים של הקולקטיביזם הקיצוני, שהמיט על האנושות את האסונות הגדולים של הדורות האחרונים: הנאציזם, הפשיזם והקומוניזם, אשר שיח הזכויות המודרני בא להציל מהם את האדם ואת החברה האנושית. היא מאזנת בין שני הקטבים בראותה את ערכו של הפרט כמי שראוי לכל טוב מצד אחד, ומצד שני מכירה בחשיבותו כמרכיב משמעותי של הכלל, אותו הוא בונה דווקא מכוח אישיותו הייחודית. זוהי בחינת "כלל הצריך לפרט ופרט לכלל" (ברייתא דר' ישמעאל),

ועל כך נאמרו דבריו של הלל הזקן (אבות פ"א מ"ד): "אם אין אני לי, מי לי?" מכאן, עם "וכשאני לעצמי מה אני" מכאן.

ספר זה הוא הראשון בסדרת פרסומים המוקדשים למבט יהודי על שיח הזכויות, והוא ממוקד בהיבטים הרעיוניים של הנושא. אחריו יבואו קבצים הלכתיים-יישומיים, שיעסקו בשיח הזכויות בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם ובין האזרח למדינתו.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שיהיה ספר ראשון וראשוני זה פתח לבירור מקיף ומעמיק של מושגי "זכויות האדם" לאורה של תורת ישראל, ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

עזריאל אריאל