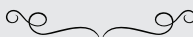


הרב עזריאל אריאל

# לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב

מחובה וזכות ל"ראויות"



ז. בין צורך לגחמה	פתח דבר
ח. "ראויות" מול "זכות"	א. "עד שיבוא הכתוב השלישי"
ט. דילמת המחבל הפצוע	ב. המונח הראוי – מושג ה"ראויות"
י. מיהו הנמען?	ג. על אחווה, ראויות ואחריות
יא. נקודת המוצא: המדינה או המשפחה?	ד. מקומה של המצווה
סוף דבר	ה. הגבלת הזכות והראויות
	ו. גבולות ערכיים ומוסריים

## פתח דבר

מציאת חלופה יהודית ראויה ל"שיח הזכויות" מהווה אתגר גדול, בהיותה שדה בור שעדיין לא נחרש דיו. בראשית הדברים, ברצוני להודות לד"ר כהנא על הבירור המעמיק בשאלה זו במאמרו "על הזכות, על החובה, ועל התקווה", שאני רואה בו מאמר יסודי מאוד. מאמר זה מתבסס על דבריו, אולם מבקש לבנות קומה נוספת על גביהם.

אכן, עלינו ללכת בדרכו של מרן הרב קוק זצ"ל במטרה לזהות את נקודת האמת שהמפגש עם שיח הזכויות מציב בפנינו ולבנות מתוך זה תפיסת עולם מעמיקה וכוללת. ועם זאת, נראה שיש מקום לדייק יותר בדברים, ומתוך כך להציע חלופה אחרת לשיח הזכויות במתכונתו הנוכחית. לעניות דעתי, יש בחלופה זו סינתזה מדויקת יותר ומבוססת הרבה יותר על המקורות התורניים, ואף ניתן להראות כיצד היא באה לידי ביטוי בהלכה היהודית.

ד"ר כהנא מציג במאמר שתי חלופות בינאריות: שיח זכויות נוקשה מצד אחד, ושיח חובות – נוקשה לא פחות – מצד שני. לאחר שהוא פוסל בצדק את שתי החלופות, הוא מציע את דרך האמצע, שיש בה גם מזה וגם מזה בצורה מאוזנת, כאשר המגרש שבו מתנהל הדיון הוא "אתיקה של צדק ומשפט". וכאן ברצוני להציע חלופה אחרת, שהיא לא "קצת מזה וקצת מזה". טענתי היא שהמקורות התורניים מציגים לנו מושג חלופי שהוא לא זכות ולא חובה. בעוד שני מושגים אלו נמצאים במגרש המשפטי, המושג התורני נמצא במרחב המוסרי שמעבר למשפט, ובכך הוא משתחרר מן הנוקשות שיש במושגי החובה והזכות כאחד. המגרש שבו יתנהל הדיון הוא לא "אתיקה של צדק ומשפט" מחד גיסא, ואף לא "אתיקה של חסד"<sup>1</sup> מאידך גיסא, אלא "אתיקה של מידות טובות".<sup>2</sup> מתוך כך יתבסס במאמרנו מושג "האדם הראוי לטוב", או בהפשטה של מושג זה – באמצעות המילה "ראויות".

### א. "עד שיבוא הכתוב השלישי"

התשתית לחלופה שברצוני להציע מונחת בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק נג), כשהוא מסביר את המידות האלהיות העיקריות:

1. את המונחים הללו למדתי מתוך מאמרו של הרב יובל שרלו, "נישואין והולדה", המופיע בספר "לפרוץ את חומת הזכויות (זוגיות ונישואין לאנשים עם מוגבלות)", עמ' 190.
2. ע"י מאמרנו בקובץ זה: "מפני מעלות המידות (המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית – עיון במשנת הרמב"ם)".

זה הפרק כולל פירוש ענייני שלושה שמות שהוצרכנו לפרשם, והם: חסד ומשפט וצדקה.

והוא מסביר את הראשונה משלוש המידות הללו – מידת החסד:

...'**חסד**' עניינו ההפלה באי זה דבר שמפליגים בו, ושימשו בו בהפלת גמילות הטוב יותר.

וידוע שגמילות הטוב כולל שני עניינים: האחד מהם, לגמול טוב מי שאין לו חוק<sup>3</sup> עליך כלל. והשני להטיב למי שראוי לטובה **יותר ממה שהיה ראוי**. ורוב שימוש ספרי הנבואה במילת 'חסד' הוא בהטבה למי שאין לו חוק עליך כלל; ומפני זה כל טובה שתגיעך מאתו ית' תקרא 'חסד'. "חסדי ה' אזכיר". ובעבור זה המציאות כולו, ר"ל המצאת הש"י אותו, הוא חסד, אמר: "אמרת עולם חסד ייבנה", עניינו בנין העולם חסד הוא. ואמר בסיפור מידותיו ית', "ורב חסד"...

זוהי "אתיקה של חסד", שבה המניע לתת משהו למישהו לא חייב להיות זכותו לקבל. להיפך, הנתינה מתקיימת בדווקא כלפי מי ש"לא מגיע לו". מניע זה נובע אך ורק מעולמו הפנימי של הנותן, והוא מידת **החסד** שבו. וכך היא מידת החסד האלהית כלפי הנבראים, שאין להם זכות כלשהי מצד עצמם כלפי מי שבראם והעניק להם את קיומם.

לעומת החסד, הנובע כל כולו מאישיותו וממידותיו הטובות של הנותן, בא המושג השני, שהוא ה"צדק". "צדק" זה איננו הצדק המשפטי, אלא מושג אחר. ועל כך כותב הרמב"ם:

ומלת '**צדקה**', היא נגזרת מ'**צדק**', והוא היושר.<sup>4</sup> והיושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו,<sup>5</sup> ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו.<sup>6</sup>

3. הר"י קאפח מתרגם במקום "חוק" – "זכות". ועי' לקמן הע' 6.  
 4. הר"י קאפח כותב במקום "יושר" – "עדל". ומבאר, בהע' 5: "תרגום מילולי של 'צדק'. ועניינה קו האיזון המדויק". וכן במו"נ ח"ב פל"ט, וח"ג פל"ט ופמ"ט.  
 5. ועי' בספרו של הרב יהונתן בלס, "מנופת צוף", ח"א עמ' 175-176; ח"ב עמ' 577-578 והע' 32.  
 6. ובתרגום הר"י קאפח: "להביא לכל בעל זכות את המגיע לו וליתן לכל מצוי מן הנמצאים כפי הראוי לו". ועי' לקמן הע' 8.  
 דבריו אינם מובנים, מפני שאם מדובר בזכות במובנה העכשווי כזכות משפטית גמורה, אין הבדל בין צדק לבין משפט. ומסתבר שהר"י קאפח אינו משתמש במילה זכות במובנה הנוקשה, אלא במובן רך יותר, העולה בקנה אחד עם המילה "ראוי".

ה"צדק", לדעת הרמב"ם, אינו המונח המקובל בעברית המודרנית, כמונח מנוגד ל"צדקה", אלא מושג ממוצע, בין חסד לבין משפט<sup>7</sup>, ומושג זה קשור בטבורו לצורת הנקבה שלו, ה"צדקה".

ה"חסד" אינו תלוי כלל במקבל – לא בכך שהוא נזקק למתנה זו, ולא בכך שהוא ראוי לקבל אותה. ה"דין" או ה"משפט" תלוי כל כולו במקבל, והוא יקבל – פרס או עונש – על פי הדין המגיע לו במדויק. ואילו ה"צדק" או ה"צדקה" מהווים מצב ביניים: מצד אחד הם מביאים בחשבון את הצורך של המקבל ואת היותו ראוי לסיפוק של צרכיו, ומצד שני הם מבטאים את רצונו הטוב של הנותן.

על כך מוסיף הרמב"ם ומבאר את מידת ה"צדק" או ה"צדקה":

ולפי הענין הראשון [=הדין], לא ייקראו בספרי הנבואה החוקים שאתה חייב בהם לזולתך כשתשלם, 'צדקה'. כי כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובך לא ייקרא 'צדקה'; אבל החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלות המידות, כרפואת מחץ כל לחוץ, ייקרא 'צדק'.<sup>8</sup>

ה"צדקה" איננה דבר המגיע למקבל בדין, ולכן לא ניתן לבסס את המניע לנתינתה על חובה משפטית. ההנעה לנתינת הצדקה היא צדקתו של הנותן, דהיינו: מידותיו הטובות. "צדיק" הוא האדם החי בתודעה ובתחושה של אחריות לתת למי שראוי לכך את מה שהוא זקוק לו.

ומתוך כך מסביר הרמב"ם את תארו השונים של הקב"ה:

והיה לפי המציאו הכול נקרא [=הקב"ה] 'חסידי'; ולפי רחמיו על העניינים – ר"ל, הנהגתו בע"ח בכוחותיהם, ייקרא 'צדיק'; ולפי מה שיתחדש בעולם מן הטובות המצטרפות ומן הרעות הגדולות המצטרפות, אשר חייב אותם הדין הנמשך אחר החכמה – ייקרא 'משפט'.

ה"צדקה" אפוא איננה חובה גמורה ככל חובה משפטית ואינה נובעת מ"זכותו" של המקבל, אלא מצירוף של שני דברים: הראשון שבהם הוא ההכרה בכך שהוא ראוי לקיום בכבוד; והשני שבהם הוא המידות הטובות שראוי לכל אדם

7. לשימוש במילה "צדק" דווקא בהוראה של הנהגה "לפנים משורת הדין" יש כמה דוגמאות בדברי הגמרא. במסכת סנהדרין (לב, ב): "צדק צדק תרדוף – אחד לדין ואחד לפשרה". במסכת שבעות (ל, א): "בצדק תשפוט עמיתך – הוי דן את חברך לכף זכות". במסכת בבא בתרא (פח, ב): "אבן שלמה וצדק – צדק משלך ותן לו". ובמסכת חולין (קלד, א): "מאי דכתיב עני ורש הצדיקו?... – צדק משלך ותן לו".

8. ובתרגום הר"י קאפח: "אבל הזכויות המוטלות עליך לזולתך מצד המידות הטובות, כגון לקומם כל כושל, הרי זה זו נקראת, צדקה".

מישראל לנהוג על פיהן – מידות הנדיבות והנתינה, החמלה והרחמים, האהבה ואחוות הבריות.

הרחיב על כך ידידי הרב יהונתן בלס, בספרו "מנופת צוף", על מורה הנבוכים (ח"א עמ' 177):

**הצדקה** איננה הברכה היורדת מלמעלה, ולא השפע המגיע למקבל התובע את שלו מלמטה; אלא **דרגת בנייה המשלבת ברכה עם מצבו של המקבל**. היא איננה בנויה כולה על **נתוניו של המקבל** – אין לו זכות תביעה אובייקטיבית, ולכן ההטבה מותנית במידותיו של **המשפיע**. אך היא איננה בנויה כולה על **אופיו הנדיב של המשפיע** – שהרי היא נגזרת מצרכיו של המקבל. היא מבטאת **שילוב וחיבור בין המשפיע למקבל השפע**.

והוא מוסיף על כך במקום אחר (ח"ב, עמ' 576):

אמנם **אין לנזקק זכות שבדין** המאפשרת לו **לתבוע במשפט** תרומה מאדם אחר, אך אדם **בעל מידות טובות ירגיש מחוייב** לסייע לו, כיון ש**ראוי** מההיבט המוסרי לעשות צדקה ולתרום לנזקקים. סירובו לא יפגע בזכות ממונית של הנזקק – שאינה קיימת – אלא במעמד המוסרי של המסרב.

בעקבות הרמב"ם הולך גם הרלב"ג (שמ"ב ח, טו), כשהוא מפרש את המונחים "משפט" ו"צדקה":

הנה 'צדקה' יאמר על יותר ממה שיאמר 'משפט'. כי **למשפט** יהיה מה שיחוייב לפי **הדין**, ו**הצדקה** תהיה מה שיחוייב לפי **המידות השלמות** מההגעה לכל איש **הראוי** למו, אם לחסד אם למשפט.

רעיון זה מובע במילים אחרות גם על ידי המהר"ל (דרך חיים פ"ו מ"ב):

ה'צדיק' הוא עושה **הדבר הראוי** אף על גב שאינו משפט וגם אינו חסידות לגמרי... והוא כמו מידת הצדקה. **שאין הצדקה חסד**; כי מאחר שהוא לעני, **אין ראוי שלא ירחם על העני**, וגם **אין זה משפט גמור**, כי אין חיוב אליו כלל, רק **ראוי** שיתן צדקה.

מידת ה"צדק" או ה"צדקה" מכילה בתוכה שתי הנחות: הראשונה היא היותו של המקבל **ראוי** לסיפוקם של צרכיו, אף אם אינו **זכאי** לכך מכוחה של זכות משפטית או טבעית. והשנייה היא שאף שהנותן אינו **חייב** לספק צרכים אלו מכוחה של חובה משפטית, מן **הראוי** שיעשה זאת מכוח מידותיו האישיות.

## ב. המונח הראוי – מושג ה"ראויות"

התפיסה החלופית העולה מן המקורות הללו היא תפיסת ה'ראויות', כמבטאת את ההכרה בזולת כ'ראוי לטוב'. אמנם לא מקרה הוא זה, שבשפה המדוברת לא מקובל להשתמש במילה זו כמונח מופשט המקביל ל"זכות". יש מקום לטענה כי השימוש במונחים מופשטים בהקשר של המוסר החברתי יוצר תחושה של ניכור. לעומת זאת, כאשר איננו משתמשים במושג מופשט, אלא מדברים על האדם כ"ראוי" – מונחת בשפה שלנו מידה של אמפתיה כלפיו. יתירה מזאת. כאשר מדברים על האדם כ"בעל זכות", אנו רואים את הזכות כסוג של רכוש, השייך לבעליו. לעומת זאת, כאשר מדברים על "האדם הראוי" – איננו מדברים על דבר השייך לו אלא עליו עצמו. הוא הוא הראוי לכך מעצם אנושיותו.<sup>9</sup> ובכל זאת, כדי להמחיש היטב את החלופה המושגית למושג ה"זכות", שאבנו מתוך מילון אבן שושן את המונח העברי "ראויות", שפירושו הוא: "היות ראוי".<sup>10</sup>

הבחירה במונח זה, המבקש להחליף את מושג ה"זכויות" במילה רכה וגמישה יותר, שוללת ממנו את התוקף המשפטי האולטימטיבי ומעבירה אותו

9. ד"ר משה עתידיה, במאמרו "השתקפות נפש האומה בשפה העברית", שפורסם בכתב העת 'פרי הארץ', גיליון ז' (שבט תשמ"ג), עמ' 56-58, עומד על תופעה המייחדת את השפה העברית מן השפות האירופיות. בעוד בשפות אלו קיימים הפעלים האנגליים to own, או to have, והמונחים המקבילים להם בשפות האחרות, הרואים את הבעלות כפעולה של האדם המתייחסת לאישיותו, אין מונח כזה בשפה העברית. מילות השייכות בעברית אינן מציינות את פעולת האדם אלא את מצבו של החפץ. הקניין אינו חלק מבעליו אלא עומד לרשותו. הבעלות מתוארת רק כמצב סטטי-פונקציונלי. הקניין הוא חלק מעולמו של הקב"ה, שהוא "קונה שמים וארץ", וכאשר האדם אומר ש"יש לו משהו", או שחפץ כלשהו הוא "שלו" – הוא מתאר בכך רק את זמינותו של החפץ לשימושו האישי. ועי' רש"י הירש בראשית יא, ז ד"ה עד כה.

10. שקלנו גם את המילה ראיות, שהיא יותר תקינה מבחינת כללי הלשון, בהיותה במשקל 'קטילות', המשמש להפשטה של מושגים, אבל היא משתמעת כקשורה ל"נראה" ולא ל"ראוי" (אם כי ניתן לטעון כי הזולת מצפה ש"נראה אותו כראוי" – על מכלול צרכיו, עמדותיו ורגשותיו). לעומת זאת, המילה 'ראויות' חורגת מעט מכללי הלשון, בהם לא קיים משקל 'קטילות', יש בה משהו קשה לביטוי והיא זקוקה לניקוד כדי שהקורא יבין אותה. אולם יש לה מקום למרות כל זאת, מאחר שהיא משתמעת היטב בהקשר למונח "ראוי", ועל כן נבחרה דווקא צורה זו במילון אבן שושן, אף שהיא שנויה במחלוקת בין חברי האקדמיה ללשון עברית.

חשוב להדגיש בהקשר זה, שהמושג העכשווי "זכויות" הוא תרגום של המונח הלועזי Rights, שמשמעותו המקורית היא "הדבר הראוי", ורק בתהליך שנמשך שנים רבות קיבל את משמעותו המודרנית הנוקשה.

מתחום המשפט לתחום המידות הטובות, ומשיח משפטי נוקשה לדיאלוג אנושי ורגיש.

נקודת המוצא של ההכרה באדם כ"ראוי" היא שאף אם אין לו זכות תביעה כלפינו, ואף שאינו טוען ל"זכות טבעית" או לסוג של "בעלות" על משהו – הוא בעל ערך מעצם היותו נברא בצלם אלהים, ועל כן הוא ראוי לגורל טוב.<sup>11</sup> את המקור הראשון לכך ניתן למצוא בספר האמונות והדעות לרס"ג, בתחילת מאמר ג (בתרגום הר"י קאפח):<sup>12</sup>

...הבורא יתרום ויתחדר, כיון שנתברר שהוא קדמון... היתה אם כן יצירתו את העולם טובה מאתו וחסד... שנמצא גם בכתובים שהוא טוב ומטיב, כמו שאמר הכתוב: "טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו". והגדול שבחסדיו על בריותיו הוא שנתן להם את ההוויה... ואחר כך נתן להם סיבה שבה יגיעו אל האושר המושלם ואל הטובה השלמה, כמו שאמר: "תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח", והוא מה שציווים בו והזהירם עליו. אומנם מפשוטו של מקרא במקומות רבים עולה שהצלחה והאושר הם רק שכר על קיום המצוות, ואם כן, האדם אינו ראוי לטוב מצד עצמו. אבל רס"ג מסביר את זה בדרך אחרת, כאשר הוא שואל:

הנה ראשית מחשבת השכל יתבונן בו ויאמר: והרי היה יכול להטיב להם הטובה השלמה ויתן להם האושר הנצחי מבלי שיצווים ולא יזהירם, ואף נראה שיהא חסדו בכך יותר טוב להם, במה שפורק מעליהם מן העול!

והוא משיב:

...אדרבה, מה שעשה סיבת הגעתם אל הטובה הנצחית הישמעותם למה שציווים בו הוא יותר חשוב, לפי שהשכל מחייב שכל מי שהשיג טוב על מעשה שעשה מגיע לו כפליים ממה שמגיע מן הטוב למי שלא

11. אסמכתה לכך ניתן למצוא בכמה מקורות. עיי' סנהדרין פ"ו מ"ה: "בשעה שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת? כביכול, קלני מראשי קלני מזרועי. אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך קל וחומר על דמם של צדיקים..." (ועיי' דף על הדף' לגמרא שם, מו, א); ברכות סג, א: "כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו" (ועיי' רשימות שיעורים מאת הר"ד סולוביצ'יק שם).

ועיי' נפש החיים (שער ב פרק יא), שכתב: "וגם היחיד על צערו, אף אם אין חילול השם בדבר, יש מקום ג"כ לבקש לפניו יתברך על גדל הצער של מעלה בזמן שהאדם שרוי בצער למטה... וזהו 'עמו אנכי בצרה', היינו שמן המיצר משתף אותו יתברך שמו...".  
12. ועיי' בהרחבה בביאוריו של הרב הנזיר, דרך אמונה שם, סי' א.

עשה כלום אלא שנתנו לו בחסד, ואין השכל מחייב להשוות ביניהם. וכיון שהדבר כך, הכריע עלינו בוראנו אל החלק היותר חשוב, כדי שתהא תועלתנו בגמול כפלי תועלת מי שלא עשה, וכמו שאמר: "הנה ה' אלהים בחזק יבוא וזרועו מושלה לו, הנה שכרו אֶתוּ ופעולתו לפניו".

ואם כן, משמעות הזיקה שבין קיום המצוות לבין הטובה שתגיע לאדם אינה התניה סיבתית, שהאדם ראוי לטוב רק כגמול על מעשיו הטובים, אלא להיפך, מפני שהטובה שהאדם קונה בעמלו היא טובה גדולה בהרבה.<sup>13</sup> ומכאן שהיות האדם ראוי לטוב היא **נקודת המוצא** של המצוות ולא **התוצאה** שלהן.<sup>14</sup> קיומן הוא ההופך אותו מ"ראוי" ל"זכאי" – דבר שהוא טוב לו בהרבה. וכן כותב גם הרמח"ל, בספרו קל"ח פתחי חכמה (פתחים ג-ד):

תכלית בריאת העולם הוא להיות מטיב כפי חשקו הטוב בתכלית הטוב. בפירוש, הרצון ב"ה – כי בבעל הרצון אין מדברים כלל – הוא תכלית הטוב, א"כ כל טוב חשקו להיטיב... ושלא יהיה בושות למקבלים אותו... רצה שיהיה דרך עבודה.<sup>15</sup>

לאור זאת, אני מסכים לחלוטין עם נקודת המבט המקצועית של ד"ר כהנא מנסיונו העשיר כפסיכולוג, כשהוא מצביע על הנזקים הרגשיים הנגרמים משיח של חובות שאין בצדו הכרה בזכותו של האדם לחיים טובים.<sup>16</sup> אכן, שיח כזה "מוחק" את האישיות האנושית. אולם מנקודת המבט שלי, כמי שעוסק גם כן בטיפול אישי וזוגי, אני רואה בהכרה כי האדם ראוי לטוב, משהו המשקף בצורה עמוקה בהרבה את תחושת הערך של האדם. בשיחות עם מטופלים אני מרגיש

13. עיקרון דומה הוא מה שנאמר במשנה (סנהדרין פ"י מ"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר, ועמד כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר". ומשמע שהעולם הבא אינו דווקא גמול על המעשה הטוב אלא שכל יהודי ראוי לו מצד עצמו כל זמן שלא פגע בכך באופן חמור. ובגמרא (שם קד, ב), אודות אותם שנמנו בין "אלה שאין להם חלק לעולם הבא", נאמר: "דורשי רשומות היו אומרים, כולן באין לעולם הבא". ועי' עולת ראיה ח"ב, עמ' קנו-קנח; חבש פאר, פרק טז.

14. על כך כותב הרב הנזיר, דרך אמונה שם, הע' 17: "לכאורה הוא כמו התשובה הידועה, שלא לאכול **נהמא דכסופא**...". ומוסיף: "ואני חושב הלשון, **גומל חסדים טובים**, איזה חסד לא טוב? אבל חסד שנותנים נדבה, משפיל את המקבל. אבל חסד בתור גמול מעשה ידיו, בתור זה שמלוה לו לעסק, או שממציא עסק ופועל. הרי זה גומל חסד טוב. וכן העבודה בתורה ומצוות וגמולה, גומל חסדים טובים, זהו ענין 'איש חיל', פועל, יוצר...".

15. ועי' מה שכתב על כך הרב הנזיר ב'פתחי הפרדס', עמ' מט-נ.

16. עי' מה שכתב על כך הרב הנזיר, דרך אמונה שם הע' 77.



שיש במושג זה משהו עמוק ומעצים הרבה יותר, דווקא בשל כך שהוא בנוי במישרין ובמודע על האמונה בצלם האלהים שבאדם ולא על אקסיומות משפטיות "מובנות מאליהן", שלא עומד מאחוריהן ביסוס פילוסופי כלשהו ואין בהן אלא כללים של הסכמה חברתית שנועדו לעשות סדר בג'ונגל האנושי.

ד"ר כהנא מבסס את ההכרה במושג הזכות הניתנת לתביעה על חווייתו של התינוק, התובע מאמו מאכל, משקה, ניקיון ותשומת לב חמה ואוהבת. אולם אם נשתחרר מן הצמד הבינארי של מושגי הזכות והחובה, נוכל להסביר את חווייתו של התינוק גם באמצעות ההכרה בו כ"ראוי". הרי אין לתינוק אינטואיציה משפטית והוא עדיין אינו תופס את העולם במושגים של צדק ועוול, אלא במושגים של צורך והיענות. יש לו צורך במזון, בניקיון, בשינה, בפינוק, בתשומת לב, באהבה ועוד ועוד. הוא חש את עצמו – ובצדק – ראוי לכך שהצרכים שלו יתמלאו. יש בסביבתו אנשים שהוא מצפה מהם להיענות לצרכיו והוא פונה אליהם בדרישה לכך. התינוק אינו תופס אותם כמי שחייבים לו חובה משפטית, ומבחינתו, אם אמו – החייבת לטפל בו על פי חוק (משפטי או טבעי) אינה נמצאת בסביבה והשכנה יכולה לשמוע אותו, הוא יפנה אליה מבלי להבחין בין מי שחייב לו בדין לבין מי שאין חוק המחייב אותו במשהו כלפיו. כל זה בא אצלו מתוך תודעה אינטואיטיבית שאכן הוא ראוי לסיפוק של צרכיו, תודעה שאינה בהכרח תודעה של "זכות". אכן, תודעה עמומה ומולדת זו מבוססת על התחושה של התינוק שיש ערך לקיומו, לחייו ולאושרו, ושהוא באמת ראוי לכך שאחרים יתאמצו כדי להיענות לו.

אין כל הכרח לפרש את תודעתו העמומה והבוסרית של התינוק דווקא כתודעה של "זכות", ואף אם נצליח להוכיח שאכן זוהי התחושה שלו, אין סיבה לקבל את האינטואיציה הבוסרית שלו כתורה למשה מסיני. לא כל תחושת מצוקה מצורך שאינו מסופק היא תודעה של עוול, קיפוח או אי צדק. זה נכון שאי השלמה עם סבל או גורל אכזר מבטאת הכרה בכך שראוי ונכון שיהיה אחרת; אבל זה לא חייב להתפרש כתודעה של עוול במובנו החמור. תודעה אינטואיטיבית של "זכות" אכן קיימת אצל ילד שחש שמה שעשו לו הוא "לא פייר" (כלשונם של הילדים), כשלקחו ממנו בכוח את הצעצוע ששיחק בו; אבל זו כבר תודעה של צדק, הבאה בגיל מבוגר יותר ומבוססת על תודעה מתפתחת של בעלות ממונית, שהיא שונה מתביעתו של התינוק לסיפוקם של כל צרכיו. ניתן אף לומר כי כאשר התינוק מרגיש כי "מגיע לו" משהו – זה אכן "מגיע לו"; אבל לא במובן המשפטי אלא במובן הפסיכולוגי. מבחינה פסיכולוגית, התחושה כי "מגיע לי כל טוב" מבטאת הערכה עצמית ואהבה עצמית ברמה

גבוהה. הבעיה נוצרת כאשר תחושת ה"מגיע לי" מופנית כלפי מישהו בליווי המסר "אתה חייב לי", כסוג של חובה משפטית מוחלטת. אכן, כל גבר יכול לחוש בצדק כי "מגיע לי" לקבל ארוחת צהריים מושקעת בכל יום; אבל אין זה אומר בהכרח כי אשתו היא שחייבת לבשל אותה. ההכרה בכך שהדבר "מגיע לי" יכולה גם להביא אותו להשקיע זמן ולבשל לעצמו את הארוחה או לחלופין להשקיע למען עצמו סכום כסף נכבד וללכת למסעדה איכותית...

אם ננסה להעמיק חקר, נוכל לראות את השורש הרעיוני לתפיסה שרווחה באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה – ולפיה לאדם "לא מגיע דבר" – בנצרות הקדומה. הנצרות לא יכלה להכיר בכך שהאדם ראוי מעצם ברייתו לכל הטוב שבעולם, מאחר שלפי השקפתה כל אדם "נולד עם כתב אישום על מצחו". האדם חוטא מיסודו ובעצם אין לו זכות קיום. מה שנותר לו הוא רק לצפות לחסד האלהי, לו יזכה בזכות אמונתו ב"מושיע";<sup>17</sup> ואז, אם בעל החסד לא יואיל בטובו להעניק לו מחסדיו, האדם נותר חסר כול...

רק היהדות מבטאת את ההכרה בכך שהאדם, מעצם היותו, ראוי לחיים טובים; וזאת מתוך אמונה בטוב הבסיסי הקיים בכל אדם הנברא בצלם אלהים ומתוך הכרה בערך המהותי שיש לקיומו עלי אדמות, ולכן לא מקרי הוא הדבר, שההוגים הראשונים שפיתחו את מושג "זכויות האזרח" ביססו אותו דווקא על התנ"ך, ואף שהיו נוצרים, בחרו דווקא ב"ברית הישנה" – היהודית, כבסיס למשנתם.<sup>18</sup>

### ג. על אחווה, ראויות ואחריות

עם כל זאת, לא די בהכרה בכך שכל אדם ראוי לטוב כדי לבנות עליה את התודעה המוסרית בחברה ולספק מניע הולם להעניק לו את הטוב הזה; שכן בניגוד ל"זכות", שיש בצדה חובה למאן דהוא, אין בתפיסה החלופית – של ה"ראויות" – כדי ליצור חובה גמורה מצד הנותן. ומאחר שלא מדובר בלחם חסד, גם לא נכון לבסס את המניע לנתינה רק על מידת החסד, כפי שתפסה הנצרות. ואם כן, מה יספק לנו את המניע ההולם לנתינה?

כאן אנו נדרשים למושג נוסף, והוא תודעת ה"אחווה". אם פלוני הוא אחינו והוא סובל מחסור הראוי למילוי, נחוש באופן טבעי את המחויבות

17. עיי בספרו של הרב אליהו בן אמוזג, "בשבילי מוסר", עמ' 70-75.

18. עיי במאמרה של פרופ' פניה עוז-זצלברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת, גיליון 13, סתיו תשס"ג.

הסובייקטיבית – לא את החובה המשפטית האובייקטיבית – לתת לו, כפי יכולתנו, "די מחסורו אשר יחסר לו". כך כותב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ר), כשהוא מבאר את מצוות "ואהבת לרעך כמוך":

...שציונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי... וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו...

אהבת הרע לא נשארת ברמה המופשטת כעיקרון כללי. הרמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"א) מונה שורה ארוכה של מצוות מעשיות הנובעות מאהבת הרע ודורשות מן האדם לגמול בגופו חסד עם רעהו: ביקור חולים, ניחום אבלים, לוויית המת, הכנסת כלה והכנסת אורחים.

איש אינו יכול לטעון כי "זכותו" היא שחבריו ישתתפו בלווייתו, יבואו לנחמו כשהוא אבל או לשמחו "ביום חתונתו וביום שמחת לבו". טרמפיסט אינו יכול לבוא בשם "הזכות לחופש תנועה" ולתבוע מבעל הרכב להסיע אותו למחוז חפצו. הדרישה ההלכתית להיענות לצרכים אלו אינה נסמכת על מידת החסד, המופעלת גם כלפי מי שאינו ראוי לכך כלל ועיקר, אלא דווקא על האחוה, שכאשר היא מצטרפת אל ההכרה בכך שאותו אדם ראוי לכל זה, היא היוצרת את המניע לנתינה. את הענקת הזכויות המשפטיות אין צורך לעגן בתודעת האחוה. זכויות אלה הן אוניברסליות במהותן ושייכות לכל בני האדם. כל אדם נדרש לשלם שכר שכיר, לפרוע חוב או לשלם על מה שקנה – גם אם מי שעומד מולו אינו אחיו כלל. אולם כאשר אנו יוצאים מתחום החובות והזכויות המשפטיות, עלינו להתבסס על האחוה. ואכן, כמעט תמיד, כאשר מדובר במצוות החברתיות משתמשת התורה שוב ושוב במונחים "עמיתך", "רעך" או "אחיד".<sup>19</sup>

ואם נרשה לעצמנו להשתעשע בחידודי לשון, נחליף את המילה "אחוה" במילה "אחות", וכאשר נחבר אותה אל "ראיות" נקבל את המילה "אחריות"...

## ד. מקומה של המצווה

אומנם הבחירה להשתמש בקביעה כי הזולת "ראוי לטוב", יש בו חולשה מסוימת, בהיותו תלוי ברצונו הטוב של הנותן. ירצה – יכיר בכך שחברו ראוי לחירות, לכבוד, לסיוע או לכל דבר אחר, ואם לא ירצה – יוכל להתעלם מכך. לא נוכל להתכחש לכך שיש משהו חזק בנוקשות של מושג ה"זכויות", המגדיר

19. עמד על כך בהרחבה ד"ר בנימין פורת בספרו "צדק דלים" (תשע"ט), עמ' 56.

כעוול כל הפרה של זכות, ובכך הוא משנה בזמן קצר את התודעה המוסרית של החברה ביחס לחוליות החלשות שבה.

ואכן, כאן באה החובה הדתית למלא את החלל שנוותר.<sup>20</sup> התורה מטילה על האדם חובות רבות, שאינן נובעות מכך שיש לזולת זכות טבעית ומובנת מאליה למשהו, אלא מכך שהוא ראוי לכל טוב. בראשן – מצוות הצדקה על כל ענפיה, ועמה עוד ועוד מצוות חברתיות, כמו: השבת אבידה או הענקה לעבד עברי ביום שחרורו. על מצוות הצדקה כותב הרש"ר הירש בפירושו לספר בראשית (טו, ו):

... 'צדקה' איננה זהה עם 'משפט'; היא נזכרת תמיד בצד 'משפט' ושונה אפוא ממנו... 'משפט' רק שומר על הקיים ומחזיר קניין לבעליו... שונה ממנו 'צדקה' – משורש 'צדק'... להרגיע, לספק, לפרנס, הווה אומר: לתת לזולת את מה שהוא זקוק לו... במידת ה'צדק' תזכה כל בריה בתנאים שנועדו לה על פי הדעת העליונה... כל עלילה אלהית או אנושית, המקרבת את הפרט או את הכלל לאותה תכלית, הרי היא 'צדקה'... אם אדם עושה צדקה עם חברו, הרי הוא מיטיב עמו בחסד, אך יצא ידי חובתו כלפי ה'... ו'צדקה' היא אפוא: חיים שלמים של נאמנות לחובה.

ומוסיף (שם יח, יט):

... 'משפט' מציין מה שאדם יכול לדרוש מחברו בדין ובזכות עצמו; ואילו 'צדקה' מציינת זכות שאינה קנויה לאדם מכוחו ומעצמו – אלא נתונה לו מאת ה', זכות שאין הוא יכול לתבוע אותה מחברו, אבל יכול הוא לצפות אליה בתוקף מצוות ה'. משפט – כמשמעו, תביעה משפטית פשוטה; ואילו צדקה – תביעת החסד המוטלת על האדם כחובה...

והוא מוסיף עוד על כך בפירושו לספר ויקרא (כה, ט):

הפסוקים הקודמים הפנו את המתרושש לעזרת אחיו בן עמו. על ידי כך נוסד קומוניזם, שאיננו פוליטי אלא מוסרי; אין הוא מזכה את האדם לדרוש דבר, אך הוא מזכה אותו לצפות לעזרה; כי הכרת החובה של יראת ה' תושיט לו את הון בעלי הרכוש – בלא ריבית

20. עיי במאמרו של ד"ר יצחק ברויאר, "משפט העבד, האישה והנוכרי" ("ציוני דרך", עמ' 84-83), הרואה בעיגון החוקי של דרישות האחוה מצב של בדיעבד, הנובע דווקא מחולשתו המוסרית של האדם. מאמר זה מופיע באתר האינטרנט של מרכז 'אחוה'.

ובלא טובת הנאה; ומי שצפויה לו סכנת התרוששות ימצא בו משענת הזקפת קומתו.

ובהרחבה גדולה – בפירושו לספר תהילים (עב, ג), על הפסוק, "ישאו הרים שלום לעם, וגבעות בצדקה":

בחברה... חייב לשלוט גם יסוד שני: הצדקה – שאף היא חובה מקודשת מאת ה', ורק היא משלימה את ממלכת ה' לבחינת 'שלום' – לדרגת שלמות אשר בה כל אחד מתמסר **מרצונו הטוב** להשלמת הזולת, ומתוך מילוי חובתו בנאמנות כלפי ה' הוא ממציא לו אף מה שאין הזולת יכול לתבוע מצד שורת הדין... הצדקה לגבי המקבל היא מעשה חסד, אולם לגבי שמים יש כאן חיוב...

"הרים וגבעות" – שניהם מביאים שלום ועושר לעם, לא במישרין אלא ע"י צדקה... ע"י מילוי החובה החודרת ללב הכול ומלמדת כל אחד ואחד להשתמש בשפע שהוענק לו מידי הטבע, לא רק לטובת עצמו אלא בדרך אחווה גם לטובת הזולת.

צדק ומשפט מבטיחים לכל אדם את הקניין שהוא זכאי לו מצד הדין, ואילו הצדקה מבטיחה אף למי שהוא חסר-כול, אם לא זכות משפטית, אך זכות הבאה מכוח ה'...

בכך נפתרת בדרך מקורית שאלת 'הביצה והתרנגולת' ביחס שבין ה'זכות' לבין ה'חובה'. נקודת המוצא היא ההכרה בכך שאותו עני ראוי לקיום בכבוד כאדם הנברא בצלם אלהים וכאחד מבני אברהם, יצחק ויעקב; והקב"ה הוא שהטיל על בעל היכולת את החובה לספק את הצורך הזה של העני.

החובה והזכות אינן אפוא שני צדדים של מטבע אחת, כאשר חובתו של האחד היא זכותו של השני ולהיפך. זה נכון כאשר מדובר בזכויות ממון מובהקות, כמו תשלום חוב או נזק. אולם במקרים רבים – כדוגמת מצוות הצדקה – זוהי מערכת יחסים משולשת, בה החובה היא כלפי צד שלישי, כאשר המקבל אינו בעל הזכות. מאחר שמקור החובה לצדקה או גמילות חסדים אינו זכותו של המקבל אלא מצוותו של הקב"ה, חובה זו אינה יוצרת אצל המקבל זכות תביעה המופנית כלפי הנותן, אף שהמקבל אכן ראוי לסיוע. לכל היותר יכול הוא לפנות לבית הדין ולבקש ממנו לאכוף על חברו את קיום המצווה שהוא חייב בה, ואף לקבול עליו לפני הקב"ה, אבל אין לו יכולת לתבוע במישרין את בעל האמצעים ולטעון כלפיו שהוא גזל את זכותו לקיום בכבוד וברווחה כמו כל זכות ממון המגיעה לו בדין.

מודל זה מאפשר להלכה היהודית להעלות את הרף המוסרי מעל ומעבר למה שיכול לבוא מכוחו של שיח הזכויות. הציווי לגמילות חסד שבגופו – ביקור חולים וניחום אבלים, הלוויית המת, שמחת חתן וכלה והכנסת אורחים, שלא יכול להיכנס למסגרת הנוקשה של שיח הזכויות – מקבל בהלכה מקום נכבד ביותר. התשתית לכך היא "שיח האחריות", שהתורה הפכה אותו לחובה הלכתית גמורה.<sup>21</sup>

את המודל התורני – של מצווה המטילה חובה לממש את מה שהזולת ראוי לו – ניתן להעתיק גם לעולמה של המדינה המודרנית. השיח הפוליטי אמור להתנהל במגרש שבו דנים בשאלה מה וכמה ראוי להעניק לכל אזרח. על בסיס זה יש מקום לחוקק חוקים שיטילו במקרים שונים חובות חוקיות – על המדינה, על גוף כלשהו או על אנשים אחרים<sup>22</sup> – במטרה להבטיח את מימושם של דברים שהאזרח ראוי להם ושהמדינה מכירה בצורך הגדול לספק אותם. ברמה היישומית, אכן לא נכון להפקיר אדם הזקוק לעזרה ולהפקיד את גורלו רק בידי רצונם הטוב יותר או פחות של פקידי המדינה; ועל כן אין מנוס מחקיקת חוקים שיגדירו שורה של **זכאויות**,<sup>23</sup> אשר המדינה מתחייבת לספק לכל אזרח הזקוק לכך. אולם נקודת המוצא של החוקים הללו לא תהיה תביעת האזרח למימוש זכויותיו אלא אחריותה של המדינה לטובתם של אזרחיה הבאה מתוך הכרה בכך שהם ראויים לסיפוקם של צורכיהם החיוניים. תביעתו של האזרח תהיה אפוא רק בדרישה לקיים את החוק שנחקק לטובתו.

21. הדבר משליך גם על תנאי קיומה של מצוות צדקה. ד"ר בנימין פורת, בספרו "צדק דלים", עמ' 100-103, עמד על כך ששיח הזכויות מטיל את החובה רק מרגע שבו בעל הזכות תבע את זכותו. ולעומת זאת, מצוות צדקה נוהגת גם כלפי עני שאינו מבקש, ואף אם הוא מסרב לקבל. ע"י כתובות סז, ב.

22. **הערת הרב איתי אליצור**: לפעמים נדרשת התערבות של הרשויות בין אדם לחברו, ובמקרים קיצוניים אפילו בתוך הבית פנימה. אומנם התערבות של הרשויות היא דבר רע ולא רצוי, אבל ההכרח לא יגונה. הרשויות שומרות על האדם מפני פגיעה מצד זולתו, ולעיתים אף דואגות לכך שהזולת יממש את אחריותו החברתית כלפי רעהו. מאידך גיסא, צודק מי שנאבק על כך שלא יהיה לרשות כוח בלתי מוגבל לעשות ככל העולה על ליבה.

23. ה"זכות", במובנה המודרני, היא טבעית וקודמת לחוק, כאשר החוק והמחוקק עצמם כפופים לה ונדרשים לממש אותה. "**זכאות**", לעומת זאת, היא דבר שאדם יכול לתבוע רק מכוחו של החוק שקבע כי הוא זכאי למשהו. המחוקק אומנם מכיר בכך שהמקבל **ראוי** לסיפוק של הצורך שלו, אבל נותרת בידו הסמכות המוסרית לקבוע האם וכמה לתת ובאילו תנאים, והוא זה שמגדיר את הזכאות.

## ה. הגבלת הזכות והראויות

העמדת הדיון המוסרי על ההכרה במה שהזולת ראוי לו נותנת מענה טוב בהרבה לצורך לשרטט את גבולותיהן של הזכויות. ד"ר כהנא כותב כי זכותו של האדם לכל הטוב שבעולם היא באמת בלתי מוגבלת, ומה שאמור להגביל אותה הוא רק המשאבים המוגבלים של החברה, היוצרים התנגשות בין זכותו של האחד לזכותו של האחר.

משמעות הדבר היא ששיח הזכויות נמצא תמיד בסוג של "משחק סך אפס", שבו – במצב של ניגוד אינטרסים – כל זכות שלי שוללת בהכרח את זו של זולתי וכל זכות של זולתי שוללת את שלי. תודעה זו מציבה תמיד את בני האדם משני עברי המתרס, כאשר כל אחד מבקש לשכנע כי זכותו גוברת על זכותו של זולתו. במצב עניינים זה, כל הכרעה פוגעת במישהו, שכן היא שוללת ממנו אחת מזכויותיו ומותירה אותו בתחושה של חוסר כול.

לעומת זאת, אם הדיון מתמקד בשאלה אם הזולת ראוי לקבל את מבוקשו, הדבר מאפשר להכיר בכך ששני הצדדים באמת ראויים לטוב אינסופי. המשאבים המוגבלים דורשים רק החלטה כיצד ובאיזו מידה נכון לספק כל צורך כזה, אבל המחסור במשאבים אינו מגביל את עצם ההכרה בכך שאותו אדם ראוי לסיפוק משאלותיו, אף אם לא יזכה לממש אותן בפועל.<sup>24</sup>

נדמיין לעצמנו שיחה בין איש לאשתו על הנסיעה במכונית המשותפת כאשר כל אחד מבני הזוג צריך לנסוע לכיוון אחר. אם כל אחד מהם יטען שהנסיעה היא זכותו, הם ייקלעו מייד לוויכוח כוחני, שכן הכרה בזכותו העודפת של האחד תרמוס בהכרח את זכותו של האחר. אולם אם יטען כל אחד מהם שהוא ראוי לכך שהמכונית תעמוד לרשותו, יסכימו הכול שאכן שניהם

24. בכמה מקומות בגמרא ניתן לראות דוגמאות לפער בין מה שהאדם ראוי לו לבין מה שמתממש בפועל. כך כמו במסכת ברכות נז, א: "הקורא קריאת שמע – ראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך". ובדומה לכך במסכת סוטה מח, ב: "פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו, נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה, יש בככם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו ראוי לכך, נתנו עיניהם בהלל הזקן". ולעומת זאת, במסכת נדרים כב, א: "כל הבוטה ראוי לדוקרו בחרב, אלא לשון חכמים מרפא (ולכן העונש לא יצא אל הפועל)". ובמספר מקומות נאמר על אדם שהוא "ראוי ליטול ואין לו". עיי' כתובות קי, א; גיטין מג, א; ב"ק לה, ב; ב"ב קמא, א.

עיקרון זה מופיע גם בדברי המהר"ל במספר מקומות, כמו בגבורות ה', פרק יב, כשהוא מסביר את המדרש האומר שכל אישה במצרים ילדה "שישים בכרס אחת": "שמצד כוח התולדה היה ראוי להיותם שישים... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כוח התולדה היה עד שישים...". וכן בנצח ישראל פרקים וז' ובעוד מקומות רבים.

אומרים דברים של טעם. שניהם ראויים לנסיעה במכונית למחוז חפצם. עצם ההכרה של כל אחד מהם בצורך של זולתו ובכך שהוא אף ראוי לקבל את המכונית באותו היום תמתן את המתח ביניהם עוד לפני תחילת הדיון לגופו של עניין. כתוצאה מכך תעסוק השיחה ביניהם בשאלה אחרת, קלה בהרבה להכרעה, והיא: של מי הצורך במכונית גדול יותר באותה העת ולמי מתאים יותר לוותר לזולתו בנקודת הזמן הזאת. הכרעה זו לא תתיימר להיות לוגית, אלא אינטואיטיבית.

בעוד הוויכוח על זהותו של ה"זכאי" יתמקד **בצדק** ויחפש **ניצחון**, הדיון בשאלת ה"ראויות" יתמקד **בצורך** ויחפש **פתרון**. בשיח הזכויות יהיה כל אחד מבני הזוג ממוקד בעצמו ויטפח דווקא את הצד האנוכי באישיותו, ואילו השיח החלופי, העוסק במי ש"ראוי", יביא כל אחד מן הצדדים לטפח תודעת ערך עצמי ואת האהבה העצמית שלו כמי שבטוח בהיותו ראוי לטוב; ודווקא ממקום זה יוכל לראות את האחר.

על כך כותב מרן הרב זצ"ל באורות הקודש (ג, יג; שמונה קבצים א, קלב):  
**הקדושה איננה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית**, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי; אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, **שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכול**, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההווה.

נדמיין שיחה נוספת בין איש לאשתו, כאשר הבעל מבקש מאשתו משהו, והוא מביא בחשבון את האפשרות שמאחר שיש לה צורך מנוגד באותו רגע, היא תרצה לסרב לבקשתו.

אם השיחה תצא מתוך תודעה של זכויות מול חובות, יש להניח שהבעל יעביר – ב"ניגון" של הבקשה – את המסר הבא:

מה שאני מבקש ממך הוא **זכותי**. ומכאן נובע שזה **תפקידך** לספק לי את זה וזוהי **חובתך** כלפיי.

אם לא תתני לי את זה וזה יחסר לי – זו תהיה **אשמתך**.<sup>25</sup> ואם בכל זאת תיעני לבקשתי, **מה בכך?**

ותשובתה של האישה תהיה בנימה דומה:

מה אתה חושב לעצמך, שלי אין זכויות?! זכותי לסרב!

25. למותר לציין עד כמה מזיקה והרסנית נוכחות של אשמה או האשמה בשיח הזוגי.



לעומת זאת, אם השיחה תתנהל ממקום של אחווה והכרה הדדית בכך שכל אחד מהם ראוי לסיפוק של צרכיו, גם אם הם מנוגדים, השיח יישמע אחרת לגמרי. המסר הסמוי של הבעל יהיה בערך כך:

אני מאוד זקוק ל... אני יודע שאכפת לך ממני, ולכן אני מרשה לעצמי לבקש ממך. מאחר שגם לך יש צרכים משלך, אכבד גם את הבחירה שלך לסרב, ואם בכל זאת תתני לי את זה, אכיר לך תודה על כך. דומני שכל זוג ישמח למצוא את עצמו מתנהל בדרך השנייה.

דוגמאות אלו ממחישות היטב את הנוקשות של שיח הזכויות והחובות לעומת הגמישות של שיח האחוה, הראויות והאחריות.<sup>26</sup> כמובן, אין זה שולל את המקום שבו נכון להשתמש במונחים אלו, של "זכות" מול "חובה", כמו בדיני ממונות, בהם באמת נקודת המוצא של הדין היא "זכות הממון"; אבל אין להשליך מכאן על נושאים אחרים.

## ו. גבולות ערכיים ומוסריים

זאת ועוד. אף שכתבנו שכל אדם, בהיותו נברא בצלם אלהים, ראוי לטוב אינסופי, אין להסיק מכאן שהוא ראוי לכל דבר ללא כל הגבלה. ישנן פעמים שבהם ניתן לומר שהגבולות שיש למה שאותו אדם ראוי לו, נובעים מהתנגשות בין מה שראוי לזה לבין מה שראוי לאחר. דוגמה לכך היא איסור "צער בעלי חיים". אין לראות את האיסור הזה כנובע מן ההתנגשות שבין זכויות האדם לזכויות בעלי החיים. לבעלי החיים אין "זכויות" במובן המשפטי, ועם זאת, בהיותם בריותיו של הקב"ה, הם ראויים לחיים טובים ולא למוות או לחיי סבל. על כן, אף שההלכה מתירה פגיעה בבעלי חיים כאשר הדבר נדרש לצורך האדם, אין היא מתירה התעללות ללא צורך. האדם אינו יכול לטעון שהוא ראוי ליהנות מגרימת כאב מיותר לבעל חיים. על כך ניתן להוסיף עוד טיעון, והוא כי הפגיעה

26. כך נכתב באתר "מגד – פסיכולוגיה מבוססת מובחנות": "ראויות ואשמה: טיפול זוגי מבוסס מובחנות וראויות אינו נטול ערכים ושיפוט. להפך! גישה זו מבחינה בכך שעמוד שדרה מוסרי הוא אבן יסוד ביכולת של בני זוג ליהנות באמת מכל השפע שזוגיות ארוכת טווח יכולה להציע להם. כיצד דוחפים בני זוג לקחת אחריות על עצמם, לשחרר את האשמה המדומה שלהם ולהתבונן בכנות באשמתם האמיתית?... נלמד לעשות אבחנה בין תובענות (תחושת "מגיע לי!!!") כוחנית לבין תחושת ראויות בריאה, המבוססת על דיאלוג בין הצרכים, הרצונות והערכים של עצמי לבין אלו של האחר".

בבעלי החיים סותרת את המידות הטובות הנדרשות מן האדם מכוח צלם האלהים שבו ומחובתו ללכת בדרכיו של בוראו.

טיעון אחרון זה מדגיש נקודה נוספת. האדם ראוי לטוב מכוח צלם האלהים שבו, אבל דווקא ההכרה בכך אינה מאפשרת הצדקת מעשים הפוגעים בצלם האלהים עצמו. ונביא לכך דוגמה נוספת מהלכות צדקה. אומנם ההלכה מכירה בכך שכל אדם ראוי – לא רק לסיפוק של צרכיו ההכרחיים אלא אף ליהנות מדי פעם ממותרות. הדבר בא לידי ביטוי הלכתי במצוות "עוללות" בכרם הענבים, שבאה לספק לעני גם יין לשתייה.<sup>27</sup> אולם שתייה מופרזת לשוכרה סותרת את צלם האלהים שבאדם ואף מבזה אותו ואת בוראו. לכן לא יעלה על הדעת לראות את השתייה לשוכרה (וקל וחומר, צריכת סמים מסוכנים) כדבר שמאן דהו ראוי לו. ובכלל, התמכרות מוגזמת למותרות אינה ראויה אפילו לאדם עשיר, בהיותה מנוגדת למצוות התורה "קדושים תהיו", על פי פירושו המפורסם של הרמב"ן (ויקרא יט, ב), וקל וחומר שאין מצווה לספק מותרות בקביעות לעני. המצווה לספק "סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" היא היוצא מן הכלל ולא הכלל המנחה את הלכות צדקה. ההלכה מחייבת לתת לעני את כל צרכיו – האובייקטיביים והסובייקטיביים, בכפוף ליכולותיו של הנותן, אבל לא מעבר לכך. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג):

ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו.

הדברים הללו אמורים גם כאשר יש לנותן משאבים המאפשרים לו לתת לעני גם מעבר למילוי של חסרונו.

דוגמה חריפה בהרבה, בה התורה עצמה קובעת את הגבולות למה שכל אדם ראוי לו, היא דינו של רוצח. היא לא מכירה בכך שהרוצח ראוי לחיים, ואף נותנת לכך נימוק ברור (בראשית ט, ו):

שופך דם האדם באדם דמו יישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם. הרוצח אינו ראוי לחיים מכוח צלם אלהים שבו, מפני שבמעשה הרציחה פגע אנושות בצלם האלהים שבאדם. מעמדו המיוחד של האדם, הנובע מצלם האלהים, אינו כולל בתוכו את מה שפוגע בצלם זה עצמו.<sup>28</sup> מסיבה זו, איש אינו יכול לטעון שהוא ראוי לחיים שיש בהם שפיכות דמים גילוי עריות או עבודה זרה, ועל כן דינן הוא "ייהרג ואל יעבור".

27. עיי עין איה למסכת פאה, סי' ג.

28. עיי רד"ק ומלבי"ם בראשית ט, ו; רש"ר הירש במדבר לה, לג-לד (מובא בדבר העורך לספר זה).

## ז. בין צורך לגחמה

הבחירה לנהל את הדיון במוסר החברתי בשפת ה"ראויות", תיתן לנו גם יכולת להבחין בין צורך לבין גחמה. כל אדם ראוי לסיפוק של כל צרכיו, אבל צלם האלהים שבו אינו קובע כי הוא ראוי למילוי של כל גחמה או שיגעון. חולה הרוח המדמה כי הוא "המשיח" או "נפוליאון" אינו ראוי לכך שנכיר בו ככזה. ואף אם נבחר לכבד אותו במצבו זה ולהכיר בתפיסתו העצמית, זה עדיין לא יטיל עלינו את האחריות לתת לה סיפוק ממשי. תחושת האחריות שלנו מוגבלת מעצם טיבה למה שנתפס בעינינו כצורך סביר ואינו מחייב אותנו לספק דרישה הנראית בעינינו כבלתי סבירה.<sup>29</sup>

הדיון הערכי בשפה זו יכול להעלות שאלות נוספות: האם ראוי להעניק את כל הטוב שבעולם למי שבחר לנהל אורח חיים של תלות באחרים? האם מוטלת עלינו אחריות לסייע למי שאשם בעליל במצבו ואף מסרב ליטול אחריות על גורלו בעתיד? למי שמשתמש במשאבים הניתנים לו לרעה – לעצמו, לסביבתו או לעולם? האם ראוי שאדם יוותר על יגיע כפיו ויעניק אותו למי שלא עמל בו כלל מבלי לעשות שום חשבון – מה שמתבטא בהנחיית חז"ל כי "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" (כתובות נ, א), או בהנחיה כי מי שיכול לעבוד לא ייטול מן הצדקה (כתובות סח, א)?

הגמישות של הדיון המוסרי הממוקד במה שהאדם ראוי לו, בניגוד לשיח הזכויות, מאפשרת שימוש בהבחנות אלו מבלי להסתבך יתר על המידה. ההלכה היהודית, אף שהציגה רשימה ארוכה ומפורטת של חובות חברתיות, הותירה בידי מקיימיה מרחב די גדול של גמישות ביחס לדרך בה הן תתקיימנה. רבות ממצוות אלו ניתנו ללא הגדרה מדויקת של שיעור לקיומן ובחלק מן המקרים ההלכה נתנה ביד האדם חופש בחירה בין שיעורים שונים – מידה רעה, מידה יפה ומידה בינונית. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה):

...נותן לו כפי השגת ידו. וכמה? עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה. ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה...

עיקרון זה מופיע כבר במשנה, בתחילתה של מסכת פאה (פ"א מ"א-מ"ב):

אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה... וגמילות חסדים...

29. ברמת המדינה, שאלת הסבירות לא תוכרע בהכרח בבתי המשפט, אלא בעיקר בשיח פתוח הנתון להכרעה דמוקרטית.

אין פוחתין לפאה [מאחד] משישים. ואף על פי שאמרו אין לפאה שיעור – הכול לפי גודל השדה ולפי רוב העניים ולפי רוב הענווה. ומכאן עולה כי אף שהאדם ראוי לסיפוק של כל צרכיו, אין הדבר מפקיע את היכולת ואת הסמכות של חבריו לדרג את הצרכים הללו ואת מידת האחריות שיחושו כאשר הם מתבקשים לספק לו אותן. מאחר שהמניע לסיפוק הדברים הראויים לאדם אינו חוק נוקשה אלא מידות טובות, הדבר מותיר בידי הנותן מרחב גדול של שיקול דעת לגיטימי להציב גבולות לאחריותו.

### ח. "ראויות" מול "זכות"

הדיון על ההבחנה בין צורך אמיתי לבין גחמה פותח פתח לנקודה משמעותית נוספת.

רבים מן המושגים ששיח הזכויות המקובל מכיר בהם כ"זכויות" – אינן כאלה בתפיסה היהודית. החיים אינם רק "זכות". הרי אסור לאדם להתאבד,<sup>30</sup> ואף אסור לו לסכן את חייו ללא הצדקה.<sup>31</sup> החיים הם אפוא גם חובה. גם שלמות הגוף איננה רק זכות אלא חובה. אסור לאדם לחבול בעצמו.<sup>32</sup> אפילו החירות איננה זכות, שכן אסור לאדם מישראל למכור את עצמו לעבד. יתירה מזאת, אף אין תוקף מלא להתחייבותו של האדם לעבוד, ולכן "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום".<sup>33</sup> כמו כן, כפי שכתב ד"ר כהנא, אסור לפגוע גם בכבודו של אדם שוויתר על כבודו. כבוד הבריות אינו מוכר רק כצורך של האדם אלא כערך.<sup>34</sup> לא רק "המלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", כפי שהביא ד"ר כהנא במאמרו, מאחר שכבודו הוא כבודה של האומה שנבחרה לייצג את דבר ה' בעולמו, אלא גם האדם עצמו נדרש לשמור על כבוד צלם אלהים שבו. אם אנו מדברים על האדם כ"בעל זכות" – הרי שעל זכות אפשר לוותר. זכות היא דבר שניתן לסחור בו. אולם ראינו כי תורת ישראל שוללת את הרשות ואת היכולת לוותר או לסחור בחיים, בגוף או בחירות, ולא מאפשרת לראות אותם כ"זכויות" במובן המשפטי המקובל הרואה אותן כמין "רכוש" השייך לבעליו, אלא רואה אותן כפיקדון המופקד בידיו של האדם מידי בוראו.

30. רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ב ה"ב-ה"ג.

31. עיי רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ה.

32. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א.

33. רמב"ם, הל' שכירות פ"ט ה"ד.

34. עיי רמב"ם הל' שבת פכ"ו הכ"ג, הל' כלאיים פ"י הכ"ט, הל' סנהדרין פכ"ד ה"י.

לעומת זאת, כאשר אנו מדברים על אודות מה שהאדם **ראוי** לו – ביטוי זה אינו נובע ממושג ה"בעלות" שהוא **חיצוני** לאדם, אלא מבטא את **מהותו** האובייקטיבית, הנובעת מן המישור האלהי שמעבר לו. לכן, בו בזמן שניתן לוותר על זכויות או לסחור בהן, לא ניתן להתייחס כך אל אותם דברים שהאדם ראוי להם, מאחר שהזיקה שלהם אליו היא מוחלטת ובלתי תלויה באינטרסים העכשוויים שלו. לכן, לא די בכך שכל אדם נדרש להכיר במה שראוי לזולתו ולכבד זאת. על האדם להכיר גם בכך שהוא עצמו ראוי לאותם דברים: לחיים, לשלמות הגוף, לכבוד ולחירות – באופן מוחלט, ועליו לבטא זאת במעשיו, מתוך האחריות שלו כלפי עצמו וכלפי בוראו.

### ט. דילמת המחבל הפצוע

את ההבדל שבין תפיסה של "זכויות" לבין העמדה של "ראויות" נוכל להמחיש היטב בדוגמה משאלה מוסרית שהסעירה את החברה הישראלית בשנים האחרונות, והיא "דילמת המחבל הפצוע":

מחבל חמוש בסכין רצח כמה אנשים ופצע כמה אנשים נוספים ברמות פציעה שונות עד שנורה ונוטרל. כאשר הגיעו כוחות הצלה למקום, גילו כי המחבל הוא הפצוע הקשה ביותר בזירה. במי עליהם לטפל קודם?  
 "שיח הזכויות" אומר דברים פשוטים: לכל אדם זכות לחיים אשר כולם נדרשים לממש אותה. לכל אדם, גם אם הוא עבריין, זכות למשפט הוגן, ועל כן אין זכות לאיש להרשיע אותו ללא משפט. התוצאה הנובעת ממשוואה זו היא להכיר בזכות הקדימה של המחבל לטיפול רפואי שיציל את חייו, אפילו במחיר דחיית הטיפול בקורבנותיו.

שיח האחוה, הראויות והאחריות יגיע למסקנות שונות בתכלית: מחבל זה אינו **אח** אלא **אויב** מר, ולכן אין לנו שום מחויבות להצלתו. ובהיותו רוצח, הוא **ראוי** לחיים הרבה פחות מן הקורבנות שלו השוכבים מדממים על הארץ. על כן האחריות המוסרית שלנו כלפי הכול תביא אותנו לדחות את הטיפול בו לסופו של התור...

### י. מיהו הנמען?

המיקוד במה שהאדם ראוי לו פותר עוד בעיה. המושגים "חובה" ו"זכות" אינם מושגים ערטילאיים המופנים אל החלל הריק. כל חובה היא כלפי מישהו וכל זכות נתבעת מאדם או גוף כלשהו הנדרש

למלא אותה. בדיני ממונות, חובתו של ראובן כלפי שמעון היא זכותו (המשתמעת או הנוצרת) של שמעון לתבוע מראובן. כאשר מדובר בזכויות "נגטיביות" – שאינן מחייבות מאן דהוא לעשות מעשה אלא רק להימנע ממעשה הפוגע באותה זכות – ברור הוא שזכות זו מטילה איסור על הכול. אם אדם זכאי לחיים, חל על כולם איסור "לא תרצח", ואם יש לאלמוני זכות קניין, אסור לכל אדם לקחת ממנו את קניינו או להזיק לו.

הבעיה נוצרת כאשר מדובר בזכות "פוזיטיבית", המבקשת להטיל על הזולת את החובה לעשות מעשה אקטיבי למען המימוש שלה בידי בעל הזכות. וכאן עולה השאלה: על מי חלה חובה זו? על פרט או גוף כלשהו? על המדינה? על האנושות בכללה? על כל מי שיש בכוחו לסייע? על מי שיודע? מי חייב להציל את הטובע ממוות או לרפא את החולה? ואם לא ברור כלפי מי מופנית הזכות שלו לחיים, ומיהו ה"נמען" שלה, הרי שהיא נותרת ערטילאית ותלויה באוויר, וממילא היא חסרת כל משמעות!

את הבעיה הזאת פותר שינוי השפה המושגית, כאשר אם איננו עוסקים באדם כבעל "זכות" אלא כמי שנושא בְּחֻבוֹ את ה"ראויות" לטוב. הקביעה שהאדם ראוי לדבר מסוים היא קביעה מוחלטת שבאמת אינה מופנית במישרין כלפי איש. אולם תודעת האחוה של הנותן הפוטנציאלי (אחוה משפחתית, חברתית, לאומית או אנושית) תיקח את הכרתו המופשטת בכך שחברו ראוי לקבל משהו ותהפוך אותה ל"אחריות" ממשית לספק לו את מה שהוא זקוק לו.

### **יא. נקודת המוצא: המדינה או המשפחה?**

בסופו של הדיון יש לתת את הדעת על מקורן העמוק של שתי הגישות: גישת החובה והזכות מכאן, וגישת האחוה, הראויות והאחריות מכאן.

בראשיתו, הופנה שיח הזכויות רק כלפי המדינה, שלא תנהג בעריצות ותפגע בחירות, בגוף, בחיים או בקניין של אזרחיה. כך נוצרו ה"מגנה כרטה" באנגליה והכרזת העצמאות בארצות הברית של אמריקה. בשלב זה דובר רק על זכויות נגטיביות, שאסור למלך או למדינה לפגוע בהן.

במהלך ההיסטוריה עבר שיח הזכויות כמה וכמה הרחבות: מזכויות נגטיביות הורחבה מערכת המושגים עד שנכללו בה גם זכויות פוזיטיביות. רשימה מצומצמת והכרחית גדלה לרשימה ההולכת ומתרחבת עד אינסוף. ומזכויות המופנות כלפי המדינה הורחבו לזכויות המופנות כלפי כל אחד ואחד בכל מערכת חברתית שהיא, עד כדי הכנסת מושג ה"זכויות" אפילו אל תוך

התא המשפחתית.<sup>35</sup> אבל כל ההרחבות הללו נוצרו וצמחו מתוך העקרונות שביקשו להסדיר את מערכת היחסים שבין האזרח לבין המלך, שנדרש היה להגביל את עריצותו.

שיח זה – מעצם טיבו הליברלי – מעמיד את הפרט ואת האינטרסים שלו במרכז, כשאינו מותיר מקום כלשהו לקיומן ולמשמעותן של ישויות חברתיות טבעיות כלשהן – לא משפחה, לא קהילה ולא אומה, וממילא העמיד את הפרטים בעימות זה עם זה באין כל זהות משותפת המחברת ביניהם.

מטבע הדברים, קיבל שיח הזכויות בדרך זו את תבניתו האנוכית, הנוקשה והכוחנית. בהיעדר מרחב גמישות לשיח אנושי, נותר בית המשפט כמוסד יחיד שבכוחו להכריע בין האינדיבידואלים היחידים הטוענים לזכויותיהם כשהן מתנגשות ביניהן. וכך נוצרה "משפטיזציה" של החיים החברתיים ושל המוסר החברתי שלא הותירה מקום – לא למידות טובות, לא לתודעה מוסרית סובייקטיבית ולא לגמישות מחשבתית, ובמקום זה טיפחה את אחת הרעות החולות של דורנו: הטרור המשפטי.

התפיסה היהודית צמחה בדרך אחרת לחלוטין. המוסר החברתי היהודי לא התפתח מתוך דיון ב"תורת המדינה", אלא צמח ונבנה בתוך המשפחה ומתוכה. התפיסה כי כל אחד ראוי לכל הטוב שבעולם התפתחה בתוך המשפחה, כאשר כל אחד מבניה רואה את זולתו כראוי לטוב, ויחסי האחוה המשפחתית יוצרים אצל הכול תחושה של אכפתיות ותודעה של אחריות הדדית. מתוך המשפחה התפתחו בית האב והשבט, ואף הקהילה, ומתוך המשפחה התפתח המוסר החברתי אל רמת האומה, שאף היא נתפסת כמשפחה מורחבת.<sup>36</sup>

תודעת האחריות שצמחה מתוך השייכות לישות החברתית העצימה והעמיקה את השייכות הזאת, כאשר זו, בתורה, העמיקה עוד יותר את תודעת הערבות ההדדית, עליה נבנה המוסר החברתי היהודי. תפיסה מוסרית זו אינה מעמידה את האדם הפרטי כאינדיבידואל בודד וכגרגר אבק הפורח ברחבי הקוסמוס, אלא כחלק אינטגרלי ממבנים חברתיים רבים ומגוונים, אליהם הוא קשור בקשר אורגני.

35. עמדנו על כך בהרחבה במאמרנו: "חוק הורים וילדיהם, תיקון חיוני או בכייה לדורות?", השילוח 6 (תשרי תשע"ח), עמ' 103-129.

36. בראשית פרק י פס' כ ופס' לא: "אלה בני... למשפחותם, ללשונותם, בארצותם, בגוייהם/לגוייהם...". ועי' רש"י הירש שמות יב, ג.

המצוות החברתיות של התורה, נתנו ביטוי מחייב לתודעה זו של שייכות ולערבות ההדדית הנובעת ממנה, ובכך העצימו אותה עוד יותר ונתנו לה יציבות רבה, שעמדה במבחן דורות רבים של גלות בתנאים קשים ביותר של היעדר עצמאות מדינית.

### סוף דבר

נראה כי תפיסת מוסר זו – של **אחריות** (המבוססת על תודעת אחווה המצטרפת להכרה בראויות של הזולת לחיים טובים ולסיפוק של כל צרכיו) היא החלופה היהודית המתאימה לשיח הזכויות ולתודעת החובות כאחד – לא רק בהיבט הרעיוני אלא גם בהיבט המעשי, בהיותה נותנת מענה טוב יותר לאתגרים המוסריים העומדים לפני כל חברה אנושית. היא משוחררת מן הנוקשות של מושגי ה"זכות" וה"חובה" כאחד, ואף מן הדילמה הבינארית בין שתי מערכות מושגיות אלו, ויוצרת מרחב שיח רך, גמיש ואנושי. היא משחררת את הפרט מן השקיעה בתוך הקוננטייה האגוצנטרית של עצמו תוך שהיא מטפחת את המידות הטובות, את ראיית האחר וצרכיו ואת תפיסתו העצמית של הפרט כחלק ממערכות חברתיות אורגניות גדולות – המשפחה, הקהילה והאומה. תפיסה זו מעגנת את ערכו של האדם בצלם האלהים שבו במקום לבסס את הערך הזה על אקסיומה משפטית שרירותית וחסרת בסיס פילוסופי.

הצעה זו איננה שוללת את קיומן של "זכויות טבעיות", כמו זכויות הקניין, וקל וחומר שאינה שוללת את קיומן של חובות – הלכתיות או חוקיות, הבאות לעגן את ראויותו של המקבל בחוק מחייב שלא ניתן להתחמק מקיומו. אולם היא נמנעת מלצבוע את כל תפיסת המוסר בצבעי "**אתיקה של צדק ומשפט**" ומעמידה לצדה "**אתיקה של אחווה ומידות טובות**".