זכויות הפרט לאור ההלכה\*

נתכנסנו כאן כדי לדון בנושא זכויותיו של הפרט לאור ההלכה, המשפט האמריקני והמשפט הישראלי. נתבקשתי להציג את הגישה ההלכתית, ואני מקווה שאיש אינו מצפה כי אערוך כאן סיכום ממצה של ההלכות הרלבנטיות, ובוודאי שלא אערוך השוואה עם מקבילותיהן במשפט הישראלי והאמריקני. הגם שארמוז להן, הרי שמטרתי היא להתמקד יותר בפרספקטיבה, בנקודת המבט ההלכתית מאשר בגופם של דברים.[[1]](#footnote-1)\*

אם נתייחס לפרספקטיבה, רצוני לציין בראשית הדברים כי מבחינת אופיו, עצם ניסוחו של הנושא אינו הלכתי – אולי אפילו אנטי הלכתי.

כבכל נושא משפטי אחר, ניתן להקדיש דיון שלם לניתוח זכויות הפרט בהלכה. אך העמדתן במרכזו של רב שיח שכוונתו לדון בהיבטים המשפטיים של מקום היחיד בחברה אינה "הלכתית".

"זכויות", טבעיות או אחרות, הן המטבע העובר לסוחר אצל חכמי המשפט הרומי. הן חלק ממורשתם של ג'ון לוק ומונטיסקייה, של ג'ון סטיוארט מיל ומרטין לותר קינג. אכן, אין הן ה- lingua franca, הלשון הרווחת, של התורה או התלמוד, של רבי עקיבא או הרמב"ם.

המונח "זכות" (או ברבים, "זכויות") מופיע בתלמוד, אבל בהשוואה למושגים מקבילים הוא מצוי בבירור בשולי הדיון. הקטיגוריות ההלכתיות המרכזיות, בתחום זה או אחר, הן "מצווה" ו"חיוב", חובות הפרט יותר מאשר זכויותיו.

הגדרת החובות כפונקציה של זכויות או להפך, שאלה חשובה כשלעצמה בהקשרים אחרים, אינה מהותית לענייננו. מה שחשוב הוא העובדה שברמה האישית, לא פחות מאשר ברמה הציבורית, הטון הדומיננטי הוא הנורמה, הצו, החובה, ולא הרשות, המותר או הזכות. לכל המכיר את מחשבת ההלכה ואת ערכיה מסקנה זו ברורה מאליה. ועם זאת, ניתן לחדד אותה באמצעות שתי דוגמאות, מתחומים שבהן שלטת בדרך כלל התפישה של הזכות המשפטית.

כוח המשיכה הנורמטיבי של ההלכה משתקף בגישתה ליחסי גומלין, שבהם עיצובה של מערכת החובות ההדדית מזדקרת במלוא עוצמתה.

מכאן, מסקנתו של הרמב"ם בסוף הלכות שכירות:

כדרך שמוזהר בעל הבית שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו, כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במרמה, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן... וכן חייב לעבוד בכל כוחו. (שכירות יג, ז).

כוח המשיכה הנורמטיבי של ההלכה והאתיקה היהודית אינו, כמובן, מקרי. הוא נטוע עמוק בקרקע מוצקה, הן מבחינה מטפיזית הן מבחינה תיאולוגית.

ההלכה מתייחסת ליחיד – אדם בכלל ויהודי בפרט – כאל עבד ה'. התורה מדברת בלשון ברורה ומודגשת בעניין זה: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם".

בעוד שהנצרות מתנגדת בדרך כלל ליחס זה של כפיפות, ורואה אותו כבא במקומו ועל חשבונו של היחס האפשרי האחר, יחס של אב לבנו, היהדות תמיד תמכה בגישה הדיאלקטית הרואה את שתי מערכות היחסים כעולות בקנה אחד.

בראש השנה, מציגה כנסת ישראל את עצמה לפני הקב"ה במילים "אם כבנים, אם כעבדים" בלי כל ניסיון שהוא לטשטש או להקהות את הפן השני, זה של העבדות.

הלכה היא פן של שעבוד. אכן, יש בה יותר מכך; חכמים הדגישו שיש בה גם פן של חירות.

"שעבוד" זה מבוסס על עקרונות. בחלקו, הוא נובע מאותו חלל שקוף ודק, מטאפיזי ואקזיסטנציאליסטי, שבין האדם לבין קונו. הוא נובע מהעובדה שמעצם טיבם וטבעם, האחד חייב להיות עבד והשני חייב להיות אדון.

אכן, תפישה זו נגזרת במידה שווה לא רק מעצם הווייתו של הקב"ה, אלא גם ממעשיו, בהווה או בעבר, מפעולתו כבורא, "אשר בידו נפש כל חי": מכוח היותו זן, מפרנס ומיטיב לכל; ממצבו המקביל של האדם כתלוי בחסדיו. "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים".

יהא אשר יהא הבסיס לתפישה זו, המציאות, מכל מקום, צריכה להיות ברורה. ההלכה מדברת על שעבודו של האדם.

הדברים שלעיל עשויים להישמע קלווינסטיים, אולי אפילו קפקאיים, אבל הם יהודיים למהדרין ככל נושא אחר באמונתנו. יש להם, כמובן, גם השלכות מעשיות. תורת המידות השגרתית – כפי שנוסחה על ידי ג'ון סטיוארט מיל במאה שעברה וכיום היא נחלת תינוקות של בית רבן – גורסת כי כל אדם רשאי לעשות מה שלבו חפץ כל עוד אינו דורך על בהונות של אדם אחר. לפי גישה זו, כל אדם הוא אדון לעצמו, ומכאן חירותו לעצב ולהגשים את ייעודו העצמי. ההלכה מתנגדת בחריפות לגישה זו. לפי ההלכה, אפילו ביחס לאישיותו העצמית, האדם משמש כנאמן יותר מאשר כאדון, וכל המחלל את קדושתו וכבודו עובר על הצו האלוקי.

לפי ההלכה, אותם דינים האוסרים על אדם לקלל אחרים או לחבול בהם, אוסרים עליו גם לקלל את עצמו או לחבול בגופו-שלו.

נקודת המוצא של ההלכה בנושא זכויות הפרט שונה אפוא במהותה מהתפישה החילונית.

מנקודת מבט פילוסופית (ההיבטים האנתרופולוגיים והסוציולוגיים הם עניין אחר), התפישה החילונית רואה את הפרט בראש ובראשונה, באופן אינהרנטי, עטוי רווי בזכויות אינסופיות.

רק במישור שני, רואים זכויות אלה כמוגבלות לפרקים כדי להבטיח, כך לפי התיאוריה הסוציולוגית, איזה modus vivendi, דרך שתאפשר חיים משותפים עם בני אדם אחרים, כך שתובטחנה זכויותיו של כל פרט ופרט. בניסוח אחר, בתיאוריות אורגניות יותר, הגבלת הזכויות נועדה לפתח ולטפח את פיתוחה ויציבותה של החברה האנושית שהאדרתה וחיזוקה מכוננים אינטרס משותף.

ההלכה, מצד שני, מתייחסת לאדם כאל יצור מוגבל ביסודו – לא רק בשל מוגבלותו הטבעית (שברורה היא מאליה), אלא בשל יחסו המטאפיזי לקב"ה.

באופן כללי, ניתן כמובן לומר שהבחנה זו אינה מוגבלת להלכה דווקא, אלא מתייחסת להבדל הבסיסי שבין השקפת עולם דתית וחילונית באופן כללי. ועם זאת, נקודה זו מודגשת, מוטעמת ומועצמת ביותר מרחב באמצעות המחיה וההיקף של הדרישות ההלכתיות ומידת הפרטנות שבהן.

אופייה המגביל של הגישה ההלכתית מודגש בחדות באמצעות עובדה שנראית במבט ראשון מנוגדת לה. בעוד שההלכה דוחה את ראיית החירות הרדיקלית כזכות מטאפיזית, היא מדגישה מעל ומעבר את החירות כעובדה מטאפיזית. כל מערכת ההלכה, חוקיה ודיניה כמו גם מערכת הסנקציות שבצדם, מבוססים על האמונה הבסיסית ביכולת האדם לבחור בחופשיות ולנווט את צעדיו; ואותה אמונה בדיוק מאפשרת את ההדגש שניתן בהלכה לחובה ולמחויבות. בעצם, היא קוראת לאדם; "כל העולם שלך הוא, ואפשרויות שונות עומדות בפניך. התורה, מכל מקום, מגבילה את יכולת הבחירה שלך, או, אם תרצו, תובעת ממך שתגביל אותה".

הניגוד הגדול שבין תפישה זו לתפישה החילונית מאלף. רבים מאלה הדוגלים במתן חירות מקסימלית לאדם, גם אם לא מוחלטת, כזכות טבעית ומוסרית, מחזיקים בו בזמן בדעה שיש רק דברים מועטים, אם בכלל, שהפרט יכול לעשות עם חירות זו בשל מוגבלותו הרבה אם לא המוחלטת. בהמשך לגישת בקאריה, גוזרים הם את תפישתם הפנולוגית בהתאם לכך. ההלכה מעניקה לאדם פחות, אבל מאמינה בו הרבה יותר.

בדברים שלעיל התמקדתי בנקודה קרדינלית אחת: נקודת המבט של ההלכה לגבי האדם כנושא עמו זכויות וכבעל אחריות. מכל מקום, העמדה שהצגתי מותירה מרחב משמעותי להקצאת זכויות וחובות ספציפיות. וכאן אני עובר לדון בנקודה זו.

אלו זכויות אישיות מעין אלו המוכרות כיום במשפט האמריקאי והישראלי מוכרות בהלכה, ובאיזו רמה? מהן ההשלכות המעשיות שיש לתפישתה המטאפיזית של ההלכה על אורח החיים המעשי ובמיוחד על סדר היום החברתי-פוליטי?

כדי לענות על שאלה זו עלינו להבחין בין שני סוגים של זכויות: אלה היוצרות חובה חברתית וכלכלית כלפי כל אדם כתנאי לעצם קיומו, ואלה שמקורן בזכותו המשפטית והמוסרית להגשמה עצמית; אלה המוקנות לאדם על ידי מדינת הרווחה, ואלה המוכרות לו מכוחה של החברה המתירנית שבתוכה הוא חי.

הזכות לחיים שונה בתכלית, מבחינה איכותית, מזכותה של אישה להפיל את עוברה. הזכות הראשונה, הזכות לחיים, מתייחסת לאדם כשלעצמו, מעצם היותו אובייקט של "אדם". למעשה, היא יכולה להתייחס באותה מידה גם לחיה. הזכות השנייה, זכות האישה להפיל את עוברה, יכולה להתייחס לאדם רק כנושא מסר מוסרי מסוים.

החירות פוסחת על שתי הסעיפים בהיותה ביטוי קיומי של האדם, שבה בעת מתירה לו לפעול. במובן מסוים, אם להשתמש במינוח של "האינקויזיטור הגדול" (The Grand Inquisitor), חירות היא גם מקור מחיה. אך יש משמעות שונה לכל אחד משני מובניה.

אם נתייחס לסוג הראשון של החירות, ניתן לומר כי במידה מסוימת הגישה ההלכתית הכללית היא ליברלית למדי. מצד אחד, ההלכה מעניקה משקל רב למעמדו של היחיד ומתייחסת אליו כאל "עולם מלא". מצד שני, עומסת היא עליו עול כבד של מצוות, הן כאלמנט בעיצוב דמותו האישיותית והקהילתית, והן מצד היותו ברוא ב"צלם אלוקים".

שילוב ושיזור האלמנט ההומני והדתי, מביא להדגשת יתר על מוטיב החסד, הן כמדיניות הן כאורח חיים. הגשמתו כרוכה ביצירת רמת חיים סבירה ולא רק בסיפוק צרכים הכרחיים. היא מתייחסת לטיב החיים ולא פחות לנוחות החיים, ודורשת אספקת תנאי מחיה רוחניים לא פחות מאשר גשמיים.

הגישה ההלכתית אינה דוגלת לחלוטין בשוויון שהרי עינה אינה צרה בקיומה של קבוצה חברתית עתירת אמצעים. אך לעמידתה בתוקף של חובת ניהוג "יחס הוגן" (fair deal) יש ממד שוויוני המשתקף בדאגה לזכויות הפרט במובן אחד.

מכל מקום, אם נתייחס להיבט בעל האוריינטציה המשפטית שנדון כאן, לזכויות במובן השני – כ"רשות" יותר מאשר "חובה" – הרי שבנוגע לנושא זה יש לבחון את זכויות הפרט אל מול פני כמה מישורים: א) כלפי אנשים אחרים; ב) כלפי החברה כולה; ג) כלפי מכלול המערכת ההלכתית.

בהתייחס לפן הראשון, עלינו להבחין בין אותה מסה גדולה של יחידים שעמה אין הפרט מקיים קשרים מיוחדים לבין אותם יחידים שעמהם יש לו קשר חברתי מיוחד. ביחס לראשונים, תפוצת מערכת הזכויות והחובות ההדדית נוטה להיראות אחידה.

מכל מקום, זו שאלה של שוויון יותר מאשר שאלה של חירות. אם נפנה את מבטנו לעבר אותו אזור רחב ידיים של יחסים כלליים, נצא עצמנו בעימות עם שאלת ה"רשות".

הנושא המרכזי כאן הוא אותו "אינדיבידואליזם מחוספס", מידת ההתפשטות המרבית שמתירה ליחיד חופש פעולה בניסיונו להגשים את האינטרסים שלו-עצמו. בנושא זה, ההלכה יכולה להיתפס כמי שמחזיקה בדרך הביניים. ההלכה דוחה את הגישה הנוצרית הקוראת למוכה להושיט למכהו את לחיו השנייה או לוותר לו על פיסת הבגד האחרונה. בעניין זה גורסת ההלכה, שכאשר קיים שוויון בין האינטרסים – "חייך קודמים לחיי חברך".

מצד שני, ההלכה מתנגדת בחריפות לעמדה הליברלית הקלסית שלפרט שמורה זכות בלתי חדירה לרדיפה חופשית אחר הגשמת האינטרסים שלו, ושאורח חיים זה תורם בוודאות לחברה בכלל. קיים ספק האם הישג מעין זה אכן ראוי לשבח; אבל כמעט בטוח שגישה הלכתית תראה בסחף המוסרי שגובה שיטה זו מחיר מוגזם.

כשם שמתן גט פיטורין בין חיי הכלכלה לתורת האתיקה, לפחות במישור המשפטי, ניצב בבסיס תורת ה-laissez-faire, שילובן ואיחודן יחדיו הוא אבן הפינה של ההלכה היהודית. איסורים נגד רווחי יתר או ריבית משקפים נקודה זו, אך ההלכות הרלבנטיות פורשות את כנפיהן הרבה מעבר להוראות החוק שעניינן מחירי שוק.

העמדה ההלכתית באה לידי ביטוי בהתייחסותה לאחת מהזכויות הבסיסיות ביותר: זכות הקניין. ההלכה אינה מתנגדת, כמובן, לרכישת זכות קניין פרטית. להיפך, התפישה הקניינית בולטת ביותר, ומתייחסת להמון נושאים. היא חלה גם על תחום ההלכה הריטואלי, לא פחות מאשר בתחום מערכת החוקים הסוציו-אקונומיים.

ועם זאת, המשנה קובעת כי האמירה "שלי שלי ושלך שלך" – 'מידת סדום' היא. חכמים רבים מחזיקים בדעה שבמקרה שבו אדם הינו בעלים של שדה או של בית שוממים, שאינם מעובדים או מיושבים – לא על ידו ולא על ידי שוכר – יכול חברו להכריח אותו לעשות שימוש בנכס ללא כל תמורה שהיא. יתר על כן: שליטתו של אדם בקניינו מוגבלת כשלעצמה. אין הוא יכול, לדוגמה, להשמידו או להשחיתו. ככלות הכול, הוא עבדו של הקב"ה ונאמן ביתו.

אם נפנה מכאן לבחינת זכויותיו של היחיד כלפי החברה, עלינו לדון בשתי שאלות. ניתן לראות את החברה כישות חברתית או פוליטית. בראייתה כיחידה חברתית, יכולה החברה בכללותה להיתפס כ"פרט" מוגדל, שאליו יכולים להתייחס גם רוב הדברים שעליהם עמדתי קודם. המגמה ההלכתית נוטה להגביל את זכותו של היחיד בשעה שעשויה להיות לה השפעה מזיקה על הכלל.

כל אותן הלכות שעניינן הרחקת נזקים (פוטנציאליים) מבהירות היטב שבעימות שבין הגנת הסביבה לבין צמיחת התעשייה, ההלכה נוטה – ובהתייחס לנושא מעין זה לא ניתן לדבר על הרבה יותר מאשר נטייה יחסית - לטובת האינטרס הראשון.

אם נתייחס לזכויות הפרט הניצבות אל מול הקהילה כ'פוליס', נמצא עצמנו עומדים מול קהילה שאינה משמשת מושא לפעולותיו של הפרט, אלא כשולטת על מעשיו, ומכאן חזרה לתפיסה היהודית של ה"שעבוד" המטאפיזי.

בהתייחס לפסוק "כי עבדי הם", הוסיפו חז"ל: "ולא עבדים לעבדים". מידת מחויבותו של הפרט כלפי המדינה, הכרתו בזכותה של המדינה לווסת את חייו והיותה של זכות זו גדולה או קטנה מזו של האדם חילוני תלויה במידת הזהות, אם בכלל, שקיימת בין רצונה הכללי של המדינה לרצון ה'.

בהיעדר זיהוי בין "רצון המדינה" ל"רצון ה'", וניתן לעשות שימוש בקריטריונים שונים לבירור עניין זה, כוח ההלכה ותחומי התפרשותה יצמצמו בהכרח את מקומם של מקורות הסמכות האחרים. מכאן נובעת אותה הגבלה שהציבו הרבה מן הראשונים לנוסחה התלמודית של "דינא דמלכותא דינא", עד שצמצמו את תחולתה רק לתחומים שעשויים להשפיע באופן מובהק על האינטרס הציבורי. לדעת אחרים, גוף בעל סמכות מקומית יכול להשית קנס רק על מפר תקנה שתוקנה בהסכמתו. גישה זו הינה כה מפתיעה עד שכמה מהראשונים תהו אחר מידת האותנטיות שלה ומכל מקום הסייג שהיא משקפת אינו אופייני למערכת ההלכה.

המצב שונה לחלוטין כאשר מעורבים בעניין מוסדות הלכתיים או ערכי הלכה. כאן אנו מגיעים ללב הבעיה: זכות הפרט אל מול ההלכה עצמה.

שאלה זו עצמה מתפצלת לשתיים: "זכות הדחייה" והזכות לתת פרשנות לנורמה ההלכתית. בנוגע לאחרונה, אנו נפגשים במצב פרדוקסלי-משהו. ככל שדחיית סמכותה של הרשות השיפוטית חדה יותר, כך מתחזקת זכותו של אדם לדחות אותה מעל פניו. אם אדם רואה החלטה מסוימת כמוטעית מיסודה – לדוגמה, בשל כך שהסנהדרין טעו בדבר משנה או נשמט מעיניהם מידע רב ערך בסוגיה בה דנו – רשאי הוא, ולמעשה אף חייב לפעול בהתאם לתפיסתו-שלו. אם, מכל מקום, הוא מחליט לערער על שיקול הדעת של בית הדין בנקודה מסוימת, על דרך הניתוח המשפטי של חבריו או על פרשנותם, עליו לקבל את הכרעתם.

למעשה, הבחנה זו אינה פרדוקסלית כלל ועיקר. במקרה הראשון, העימות הוא בין "נכון" ו"לא נכון", והקשרו המוניסטי מביא לתוצאה חד-משמעית. מכאן, הרשות הנתונה ליחיד לפעול לפי שיקול-דעתו שלו. זכות זו עשויה להיות מוגבלת להתנהגותו של הפרט, היינו: יש לה קיום בעיני ה', בית הדין, מנקודת מבטו-שלו, עשוי לשפוט את האדם על בסיס עמדתו-שלו. אבל הרשות נתונה.

במקרה האחרון, לעומת זאת, המקרה נסוב על חילוקי דעות, כששני הצדדים מסכימים שכל תלמיד חכם ובעל "שכל ישר" היה יכול להגיע לאחת משתי המסקנות. בהקשר פלורליסטי זה, השאלה אינה שאלה של "טעות" אלא שאלה של פרשנות, שלגביה קבעה התורה באופן החלטי: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

הזכות להסיר את מרות ההלכה כולה או אפילו לדחות דין מדיניה המקובלים בנושא מסוים הם, כמובן, עניין שונה לחלוטין. כעיקרון כללי, זכות מעין זו אינה קיימת כלל. במובן זה, ההלכה היא תיאוקרטית, ללא סייג וללא שארית. היא נטועה היטב בדוקטרינה של "עבדי ה'". היא איננה דוגלת בגישה שלפיה הבורא יתברך אצל לכל יהודי את הזכות הבלתי חוזרת ל"סרב פקודה" ולבטל מצווה ממצוותיו. יכולת – בוודאי כן, אבל זכות – לא ולא!

בנקודת מוצא זו, "קהילת הברית" (אם להשתמש בביטוי אהוד על הגרי"ד סולובייצ'יק) באה לידי הוויה, קיום ומציאות כתוצאה ממחויבות שנטלה על עצמה מרצון. אכן, בעבר נוצרה כנסת ישראל כישות אורגנית אחת, אך לקיומה הנמשך משמעות מכרעת לחבריה. ליהודי ה"נלכד" ברשתה של הסמכות ההלכתית, ממלכת ההלכה הופכת להיות דרישה ואתגר בלתי פוסק.

יתר על כן: עירוב התחומין שבין הפרטיקולריזם והאוניברסליזם שכה מייחד את היהדות מונע היבדלות הימנה. "אנה מרוחך אלך ואנה מפניך אברח; אם אסק שמים שם אתה, ואציעה שאול הנך" (תהלים קלט, ז-ח).

מצג זה עשוי להישמע – ואולי אכן הינו כזה – מחמיר ביותר; אך ביקשתי להציג, ובמודע, את עמדת ההלכה במלוא חומרתה כך שהפרובלמטיות הכרוכה בעקביה תובן במלוא חריפותה. שהרי יש כאן פרובלמטיות. במישור המטאפיזי הבסיסי, היהודי כולו "עבד" הוא. ברמה שניה, מכל מקום, הוא חונן בידי ה' במידה של חירות, והרי היא שלו - כמתת חסד יותר מאשר כזכות טבעית אינהרטית – אבל היא "שלו".

ברמה שלישית, מטרתו הינה קבלת עול מלכות שמים, לכוף את רצונו לרצון בוראו, כביטוי של אהבה ושירות:

God doth not need

Either man's work or his own gifts

Who best bear his mild yoke

They serve him best

(אלוקים אינו זקוק, לא לעבודת אדם אף לא למתנותיו; אלה הנושאים עולו הקל בדרך הטובה ביותר, הם-הם המשרתים אותו בדרך הטובה ביותר)

שירות זה, כפי שמילטון בוודאי היה מסכים, הוא בעל משמעות, רק אם ניתן הוא מרצון. מה שהקב"ה "מחפש" הוא אותו אלמנט של חופש המצוי בתוככי מחויבותו של אדם. וזהו, בוודאות, גם מה שהאדם צריך.

לציותו של אדם יש משמעות רוחנית רק כל עוד מבטא הוא את אישיותו; במובן זה הוא חייב להתבסס על יכולת בחירה חופשית.

השתת איסורים כפויה, שלא מרצון, מציגה בעיה רצינית ביותר, באופן בסיסי היא כרוכה בהתנגשות בין ערכים יהודיים נוגדים. עד כדי כך שכפיה עשויה להיות דה-הומאנית, שהרי היא מתייחסת לאדם באופן כללי כאובייקט ולא כנושא, ופוגעת פגיעה קשה בקדושת אנושיותו של האדם.

קדושה זו הינה יסוד מוסד במסורת ישראל ומעניקה לפרט ערך גדול יותר מכל ערך אפשרי אחר שמעניקה לו תפישה חילונית. יתר על כן: כפיה זו מונעת ועוצרת בעד אותה מידה של העשרה וגיוון חברתי – שלדעת הכול מוגבלת על ידי ערכי החברה המערבית בת זמננו – שערכה הברור משתקף יפה בהלכה שקובעת:

הרואה אוכלוסין אומר ברוך חכם הרזים, כשם שאין פרצופיהן דומים זה לזה כך אין דעותיהם שוות זו לזו.

אכן, קיימות גם תביעות לאיזון. היהדות מחויבת עד היסוד לאידיאל של "גוי קדוש", שמבחינה היסטורית ואורגנית כרוך במחויבות משותפת לאלוקי ישראל; לשאיפה למילוי החזון העל-טבעי של "תיקון עולם במלכות ש-די".

מכל מקום, הגשמתם של אלה, יכול שתיכשל, בשל עקשותו של היחיד; לא רק בשל השתמטותו ממילוי חובותיו כשלעצמה, אלא בשל השפעתו על אחרים. הגנת הסביבה הרוחנית היא אפוא עניין חשוב לדאגה. יכולות להיות דעות שונות ומגוונות ביחס לשאלת מרכזיותו של הפן החברתי או המטה-היסטורי. אני, כשלעצמי, בהשוואה לעמדה אחרת, דוגמת זו של תלמיד הרב קוק, נוטה לייחס לה פחות חשיבות. אבל לכל הדעות היא נשארת בעלת משמעות.

למעלה מכך: יש לתת את הדעת לכך שבקהילה היהודית עצמה לסטייה הדתית יש משקל שונה מזה שהיה ניתן לה בהקשר של חברה חילונית. אם מדינת-לאום מוגדרת באמצעות משתנים אתניים או גיאו-פוליטיים, המעמד המוסרי והדתי של אזרחיה יכול לשמש נושא לדאגה, אבל הוא נשאר כפרט במסגרת הכללית מבלי שיביא לערעור הבסיס עליו היא נשענת.

כנסת ישראל, מכל מקום, נולדה וממשיכה את קיומה כקהילה שבסיסה הוא רוחני, קהילה שכל אחד מבניה, אפילו בבחינה של מדדים גיאופוליטיים, מוגדר על ידי מחויבותו. דחייתה של מחויבות זו קורעת קרע עמוק בלב לבם של יסודות האומה ושל יחסו של היחיד אליה.

הבסיס ההלכתי למידת האיסור שמוטלת על הפרט תלוי גם באינטרסים שלו, ומתייחס, במידה מסוימת, גם לאחרים. הבטחת אקלים מוסרי בריא הינה זכות, במובן "ראוי", באותה מידה שקיימת זכות לשאיפת אוויר נקי. אלה מתייחסות, מכל מקום, גם ליחיד המוגבל עצמו. לראות אדם כ"מצווה" פירושו לראות אותו כמי שחי תחת עולו של הדין ומחונך על ידו. מנקודת מבטה של ההלכה, הדין אינו רק כוח עזר לסיוע בטיפול בסטייתו מדרכו של ה-homo sapiens או ה-home economicus. ראייה זו מרכזית היא לקיום האנושי, וככזו יכולה היא לעזור בעיצוב האישיות האנושית.

הרבה תלוי כאן ביחיד שבו מדובר. תוצאות השפעתה של מערכת דינים דתית או מוסרית על אדם יכול שתהיינה חיוביות או שליליות, תלוי במצבו הבסיסי. תוך הכרה בסיסית של הדין ודפוסי הסמכות שלו, יכול הדין – למרות סממניו הכופים – לחדד את רגישותו המוסרית של אדם ואת דבקותו בערכי-היסוד.

מגוון התשובות האפשריות של היחיד לדין הוא מרכיב משמעותי ביותר בקביעת חוכמתם ומוסריותם של דינים שתכליתם "אכיפת מוסר". לחץ, חוקי או אחר, שגורם לתגובה שלילית אינו רק "לא חכם". הוא מסופק גם מבחינה מוסרית והלכתית. חקיקה מעין זו צריכה להילקח בחשבון בנסיבות כאלה רק כאשר אינטרסים ציבורים חשובים עומדים באמת על כף המאזניים. במובן זה, המצב שבו קיימת חברה חילונית גדולה ופלורליסטית שונה לחלוטין מזה שבתוך חברה של שומרי מצוות, ולנקודה זו יש בוודאי השלכות מעשיות.

מכל מקום, העיקרון של השימוש בדין כמדיום חינוכי בתנאים מסוימים הינו מיסודותיה של ההלכה.

האיזון וההשלמה בין אינטרסים נוגדים אינם זרים לגישה ההלכתית לזכויות הפרט. הם נמצאים בלב כל עיסוק רגיש בנושא זה. מכל מקום, השורה התחתונה היא שונה. לסיכום, סבורני כי האיזון ההלכתי מותיר לפרט פחות חופש מאשר זה הניתן לו בדין הישראלי או האמריקאי.

ניתן להציע לכך מספר סיבות, שמתייחסות לנקודת המבט השונה לגבי הקהילה, לתפקיד החוק ולמעמדו של היחיד. בהשוואה לשיטת אחרות, יש בהלכה משקל רב יותר לקולקטיב. יש לה חוש חד יותר לאחדות האורגנית של הקהילה ומבט אמביציוני יותר לגבי ייעודה הרוחני הסופי. מודעות מעין זו הרבה יותר דלילה בארצות הברית, והגם שהיא מצויה לרוב בקרב חלקים של החברה הישראלית, מוקדה הוא בדרך כלל לאומי יותר מאשר מוסרי. מכאן, אולי, הסיבה לכך שיותר מגבלות מוטלות על זכויות היחיד בשמם של נימוקי ביטחון מאשר בשמם של טעמי מוסר.

זאת ועוד: ההלכה מעניקה תפקיד הרבה יותר גדול לדין בתוך מערכת החיים של היחיד והחברה. הקיום היהודי רווי בדין. ייתכן שחלק ממנה שמסווג כ"דין" אינו חוק במובנו המודרני הכללי, בר תביעה ובר אכיפה, ומכל מקום, חלקה הגדול של ההלכה יוצר קורפוס משפטי אינטנסיבי ושלם המחייב את היהודי בכל אורחות חייו. להלכה יש אפוא אמונה גדולה יותר בכוח החינוך הפוטנציאלי של החוק, אמונה שבאה לידי ביטוי מוגבר בתחושת המשכיות של הקודש והחול, הרוחני והזמני.

יתר על כן: ההלכה מבוססת, כנזכר לעיל, על ראייה מטאפיזית של האדם כמצווה יותר מאשר כבעל כוח, ולכך יש השפעה הן על תפישתו את עצמו והן על דימויו העצמי. ההלכה רגישה לערך של חופש האמונה, אך ערך זה קורץ לה פחות בהקשר של "עבדי הם". אפשר שההלכה תתנגד לכל איסור שאינו נושא דמות הלכתית (במובן הרחב של המושג): "ולא עבדים לעבדים". האדרת תפקידו של האדם כ"עבד ה'" מתקבלת באופן חיובי.

לצנעת הפרט שמור מקום חשוב בהלכה. אך כמשהו מתחום ה"חובה", המצוי במסגרת היחסים החברתיים. הרעיון שלפיו אין חוק שיכול להתייחס להיבטים פרטיים-יותר של הקיום האנושי זר לה לחלוטין. הטענה שלפיה לאשה יש זכות להפיל את עוברה רק בשל העובדה שהתפתח תוך גופה היא במפורש אנטי-הלכתית.

בסיכום סופי, ניתן לומר שדחיית ההלכה את תפיסת "חופש המוסר" מבוססת, במידה רבה, על ביטחונה באמת שלה עצמה. ההלכה מדברת ויוצרת חוקים שמשתלבים באמיתות המוחלטות, מוסריות ודתיות, שבשר מבשרה המה.

כמובן, למתבונן מן החוץ כאן בדיוק מקומה של אבן הנגף. מוזן בתיאוריית היחסיות. משולל אמונה בתורת ההתגלות. הוא מתקשה, לעתים קרובות, לתפוס את רוחה של ההלכה ואת יסודותיה. עניין זה מובן כשלעצמו, ועם זאת ודאי שמפקפק אינו יכול לצפות שספקותיו שלו הם שיתקנו את מערכת ההלכה ויעמידוה על תיקונה.

אם אדם מבקש להבין את ההלכה, לכל הפחות עליו לבקש ולבחון אותה באמצעות מושגיה-שלה.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון, תשע"ו\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציוןהאתר בעברית: http://www.etzion.org.il/האתר באנגלית: http://www.etzion.org.il/en משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דואל: YHE@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \* \* \* \* |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |

1. \* דברים על פה שנאמרו ברב שיח שהתקיים בארצות הברית בשנת תשל"ז - 1977. הדברים הופיעו במקורם האנגלי בכתב העת Congress Monthly (גליון מרץ-אפריל, 1978) ותורגמו לעברית ע"י אביעד הכהן. [↑](#footnote-ref-1)