

פרקי אבות פילוסופיים
בין פרקי אבות לפילוסופיה מערבית

בנצי שרייבר וצדוק עלון

יוני 2016

ירושלים

תוכן עניינים

עמוד

הקדמה

חלק I: בין אדם לחברו

1. הדרך הישרה או הדרך הטובה? —
2. יחס האדם לזולתו —
3. על חברה וכלכלה —

חלק II: בין אדם למקום

4. הכל צפוי והרשות נתונה: ידיעה מראש ובחירה חופשית —
5. על ההשגחה —

חלק III: הטוב הרע והמכוער

6. על הרע וקצת על הטוב —
7. על המוסר האישי —
8. על הסבל האנושי —
9. על החיים ועל המוות —

אחרית דבר —

הקדמה

הרבה קולמוסין נשתברו ומאות רבות של פירושים נכתבו על פרקי אבות. מסכת זו אשר נכללת בשישה סדרי משנה הפכה פופולרית ביותר במהלך הדורות והיא נאמרת מדי שבת בחודשי הקיץ, לאחר תפילת המנחה. פרקי אבות עוסקים במוסר, בדרך ארץ ובמידות טובות והם כוללים ששה פרקים (הפרק השישי נוסף מאוחר יותר). ועליהם אמר רבא (בבא קמא ל' עמוד א'): "האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דאבות", ובתרגום לעברית: מי שרוצה להיות חסיד שיקיים את הכתוב בפרקי אבות. אי לכך ולמרות שאין גמרא או שאלות ותשובות של גאונים, ראשונים ואחרונים על פרקי אבות המכונה גם מסכת אבות, שכן אין בה הלכות או מצוות, העדיף עורך המשנה לשבצה בסוף סדר נזיקין העוסק בדינים שבין אדם לחברו. מסכת אבות בנויה מממרות קצרות של חכמי המשנה (התנאים) המתמצות את השקפת עולמם הייחודית והיא מסכמת את ה"אני מאמין" של חכמי כל דור, החל ממתן תורה על ידי משה רבנו וכלה בחתימת המשנה על ידי רבי יהודה הנשיא בתחילת המאה השלישית לספירה.

מה הפך את פרקי אבות לכה פופולאריים לאורך הדורות? סיבה ראשונה היא שפרקי אבות הם אחד החיבורים המכוננים הפלורליסטיים ביותר בספרות היהודית הקנונית והם כוללים במקרים רבים דעה והיפוכה. משמעות הדבר היא שכל פרשן ופרשן בכל דור ודור יכול למצוא את הוגה הדעות המתאים לו בפרקי אבות ולאמצו לחיק דעותיו ואמונותיו. בעניין זה קובע הרמב"ם כלל חשוב עליו הוא חוזר מספר פעמים בפירושו למשנה (למשל, מסכת

סוטה, פרק ג', משנה ה'): "כשיש מחלוקת בין החכמים בסברת אמונה שאין תכליתה מעשה מן המעשים – אין אומרים הלכה כפלוגי". כלומר, אין ביהדות דעה יחידה המחייבת את מאמיניה בעניינים שאינם קשורים להלכה. עניינים אלו, העוסקים במוסר, בדרך ארץ ובמידות טובות, מאפשרים לכל יהודי לברור לו קוד מוסרי משלו, אשר נקרא לעיתים ה"חלק החמישי של שולחן ערוך" (הכולל כידוע ארבעה חלקים). סיבה שנייה לפופולריות הרבה של פרקי אבות היא העובדה שהם מכילים הוראות והנחיות הנשענות על הבנה עמוקה של נפש האדם והעוסקות ביחסיו עם עצמו, עם זולתו ועם בוראו. מאחר שהנפש לא השתנתה כמעט מאז חיבורה של המסכת, נותרו הוראות והנחיות אלו אקטואליות גם בימינו. בנוסף לכך כוללים פרקי אבות לכל אורכם גם היגדים פסידו-פילוסופיים המתיחסים בעיקר ליחסים שבין אדם למקום, בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו. היגדים אלו נאמרו על ידי חכמים שונים, ולכן לא פעם הם סותרים אחד את השני.

מטרתו של ספר זה היא לעמת היגדים פילוסופיים אלו, המפוזרים על פני פרקי אבות, עם משנתם הפילוסופית של הוגים מערביים. מן הראוי להדגיש, כי קיים הבדל מהותי בין ההיגדים הפילוסופיים המצויים במסכת אבות לבין חיבורים פילוסופיים מערביים; הראשונים נאמרים בקצרה ומטרתם הנה תיאולוגית בעיקרה קרי, קיום מצוות שבין אדם לחברו או שבין אדם למקום, ואילו האחרונים על פי רוב מהווים שיטה פילוסופית סדורה ומפורשת. לפיכך, יש להתייחס בזהירות הראויה לרעיונות שאנו מייחסים לחכמים אלו ולהיגדים המופיעים בפרקי אבות, זאת משום שהדברים אותם אנו מייחסים להם לא נאמרו בהכרח על ידם בצורה מפורשת וסדורה כמקובל בפילוסופיה המערבית. יתר על כן, קיים היזון חוזר בין הממרות המצויות בפרקי אבות לבין הפילוסופיה המערבית שכן, רעיונות ודיעות, מהפילוסופיה היוונית בעיקר, חלחלו בחלקם למחשבה היהודית ולהפך. לפיכך,

הטרמה של רעיונות ודעות אלה לאלו של הפילוסופיה המערבית המודרנית הם בחלקם תוצאה של אותו היזון חוזר.

למרות קיומם של אלפי חיבורים על פרקי אבות, חשנו צורך בכתיבת ספר זה עקב היעדר דיון שיטתי ומסודר בהיגדים הפילוסופים הפזורים לאורכם. דיון כזה מתחייב לדעתנו לאור התפתחות החשיבה הפילוסופית המערבית באלפיים השנים שחלפו מאז נכללו פרקי אבות בשישה סדרי משנה.

תרומתנו לחיבורים הרבים שנכתבו על פרקי אבות היא כפולה: ראשית, אנו מקבצים רעיונות והיגדים העוסקים באותו עניין פילוסופי, אך מופיעים במקומות שונים לאורכה של מסכת אבות ולעיתים אף נאמרים על ידי הוגים שונים, זאת בשונה מחיבורים אחרים שמפרשים כל משנה ומשנה לפי סדר הופעתה. שנית, אנו מעמתים בין ההיגדים הפילוסופיים שנאמרו על ידי חכמי ישראל בפרקי אבות לבין דבריהם של פילוסופים מערביים באותו נושא, תוך חידוד השווה והשונה ביניהם. כמו כן, אנו מעמתים בין חכמי ישראל לבין עצמם ובין הפילוסופים המערביים לבין עצמם בנושאים הקשורים לרעיונות המצויים בפרקי אבות.

מראש ביקשנו להתרכז בדומה ובשווה ולהצביע על האופן בו רעיונות פילוסופיים המרומזים בפרקי אבות מובעים בפילוסופיה המערבית הכללית. לפיכך מיעטנו לדון בשונה, אף שהתייחסנו לכך בקצרה, במקומות שמצאנו לנכון. כאמור, "פרקי אבות" מגלמים בתוכם פרגמנטים רבים, אשר אינם מהווים משנה סדורה, בעוד רבים מהפילוסופים ביקשו דווקא לראות את משנתם כדבר שלם, שאינו מורכב מפרגמנטים אלא מחוליות המתקשרות וארוגות זו בזו.

השתדלנו לשמור על מבנה אחיד לאורך הספר; כל פרק עוסק בנושא מסוים ונפתח בהצגת היגדים בעלי משמעות פילוסופית, שמופיעים במקומות שונים בפרקי אבות ומתייחסים לאותו עניין. לאחר מכן מובאת סקירה קצרה של הנושא בספרות התורנית שלאחר חיבור פרקי אבות, בליווי דיון ובהמשך סקירה ודיון דומים הנערכים גם במשנתם של פילוסופים מערביים. לבסוף מתקיים דיון בשווה ובשונה שבין חכמי ישראל לבין הוגי הדעות המערביים. בחלק מן הפרקים אנו מציעים גם פרשנות מקורית לבעיות ולקשיים שנתרו בהבנת ההיגדים הפסידו-פילוסופיים של חכמי ישראל.

הספר כולל תשעה פרקים, המחולקים לשלושה חלקים: בחלק הראשון – בין אדם לחברו – מוצגים עניינים שבין האדם לסביבתו הקרובה קרי, מהו היחס הראוי לזולת ולסביבה ובכלל זה ההבחנה בין המעשה הטוב והמעשה הישר. בין לבין דן חלק זה בבעיות אקטואליות כגון גיוסם של בני ישיבות לצבא ומידת האקטיביות הנדרשת ביחס לזולת כפי שהיא באה לידי ביטוי ב"חוק השומרוני הטוב". בחלק השני – בין אדם למקום – נסקרים הקשרים בין האדם לבורא עולם ונערך דיון במידת המעורבות והשגחה של הבורא בעולמנו ובבחירה החופשית של האדם המושגת. החלק השלישי – הטוב הרע והמכוער – עוסק בקיומם של טוב ורע בעולם, במוסר האישי ובסבל האנושי וכן ביחסו של האדם למושגים אלו. חלק זה מסתיים בדיון על המוות ומשמעויותיו לחיים. מראי המקורות של פרקי אבות והנוסחים המצוטטים בספר זה הנם לפי הוצאת משניות קהתי.

ספר זה מיועד למי שהפילוסופיה וההגות היהודית קרובים לליבו, ולמי שמתעניין בהגות יהודית מקורית בהקשר הרחב של הפילוסופיה המערבית. לאור זאת וכדי שהקריאה תהיה שוטפת המעטנו בהערות שוליים וב"דיוקים ודקדוקים אקדמאיים", ולפיכך עריכת הספר אינה מדעית. אף איננו מתיימרים להקיף את כל מה שנכתב על כל אחד מתשעת הנושאים בהם אנו דנים בספר קצר ומתומצת זה. יומרה כגון זו הייתה מחייבת חיבור בהיקף

אינציקלופדי בעוד שכוונתנו היא להביא בפני הקורא המתעניין רק מקורות שנראים רלבנטיים לדיון, בעינינו. על אף זאת, גם אקדמאים מתעניינים שאינם עוסקים בפילוסופיה ובמחשבה יהודית, סטודנטים לפילוסופיה המעוניינים לחזק את ידיעותיהם בהגות היהודית או לחילופין סטודנטים הלומדים בחוג למחשבת ישראל ומעוניינים להעמיק בהגות הפילוסופית – אלו גם אלו עשויים ליהנות מקריאת הספר.

הספר לא היה יוצא לאור ללא תמיכתם של נשותינו, משפחותינו וידידינו שגילו הבנה ועידוד ואף העירו הערות מועילות על הטקסט. בפרט, ברצוננו להודות לקוראי הטיוטות על הערותיהם המועילות: פרופסור תרז מלאכי, יונתן שרייבר, אברומי שרייבר, חיים שטיינמן, רוני פריש, עו"ד שמואל כהן, פרופ' שאול רגב, פרופ' אלחנן יקירה, ופרופ' יצחק אנגלרד. תודה מיוחדת למירי ישראל שהקדישה מאמץ רב לתיקונים לשוניים ולהבהרת ניסוחים, לד"ר יותם בנזימן שהאיר את עינינו בהערות והצעות על גרסה מוקדמת של הספר וכן לג'קי לוי ולדפנה שרייבר שייעצו לנו בעניין התמונות ועמוד השער.

חלק I

בין אדם לחברו

הדרך הישרה או הדרך הטובה?

הדרך (הישרה) לגיהנום
רצופה כוונות טובות

(משפט צממי)

הקדמה

במשנה הראשונה בפרק ב' בפרקי אבות נאמר: רבי אומר איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם. במשנה ט' באותו פרק, מובא ציטוט מפי רבי יוחנן בן זכאי ובו הבדל קטן בניסוח:

אמר להם צאו וראו איזוהי דרך טובה¹ שידבק בה האדם רבי אליעזר אומר עין טובה רבי יהושע אומר חבר טוב רבי יוסי אומר שכן טוב רבי שמעון אומר הרואה את הנולד רבי אלעזר אומר לב טוב.

ההבדל הדק בניסוח הדרך הרצויה – "ישרה" לעומת "טובה", והפעולה הנדרשת מהאדם – "שיבור" לעומת "שידבק", מצביע לכאורה על הבחנה בין שתי דרכים שעושה מחבר פרקי אבות. גם אם נניח כי בפרקי אבות אין הקפדה על "קוצו של יוד", הרי כאשר בתורה עצמה אנו מוצאים הבחנה מסוג זה, היא דורשת חקירה. בספר דברים מופיעים המונחים "ישר" ו"טוב" פעמיים ובסדר הפוך. בפרשת ואתחנן (פרק ו', פסוק י"ח) נאמר: ועשית הישר והטוב בעיני ה' למען ייטב לך ובאת וירשת את הארץ הטבה אשר נשבע ה' לאבותיך, בעוד שבפרשת ראה (פרק י"ב, פסוק כ"ח) נאמר: כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלוהיך. פעם הקדימה התורה ישר לטוב, ופעם טוב לישר.

¹ ישנם נוסחים בהם מופיעה גם כאן המילה "ישרה".

מה הם "הטוב" ו"הישר"? האם "ישר" ו"טוב" הינם מונחים זהים? אם לאו, מה הם ההבדלים ביניהם? כיצד מתייחסים חכמי ישראל כמו גם הוגים פילוסופיים אחרים למונחים אלו? על שאלות אלו עונה חלקית פרק זה. בפרק זה נראה כי ישנה התייחסות מגוונת למונחים "הטוב" ו"הישר" בהקשרים שונים. בחלק הראשון נדון במונחים אלו תוך התייחסות לשלושה מישורים: המישור המשפטי, המישור האישי-חברתי והמישור הדתי. בחלק השני נציע לבחון את "הטוב" ו"הישר" על פי שתי המידות בהן מתגלה האל בעולמנו: "הישר" – מידת הדין ו"הטוב" – מידת הרחמים. כמו כן נעמוד על הדומה והשונה בין גישת חז"ל ובין גישות פילוסופיות שונות העוסקות בסוגיית "הדרך הישרה והטובה".

א. הטוב והישר – בחינה במישורים שונים

ניתן לנתח את המונחים טוב וישר בשלושה מישורים:

(1) מבחינה משפטית: פעולה לפי "מידת הדין" או "שורת הדין" המשקפת פעולה בקו

ישר על-פי "החוק היבש" לעומת פעולה "לפנים משורת הדין", שבה ה"טוב" עשוי

לשקף מצב של פשרה המטיבה עם שני הצדדים (Win-Win Situation).

(2) מבחינה אישית-חברתית: בין כהתנהגות אישית-חברתית לפי דרך האמצע – שביל

הזהב; בין כהתנהגות אישית-חברתית המבטאת הסתפקות במעט; ובין כפעולה

המשלבת כוונה טובה עם מעשה ישר.

(3) מבחינה דתית: פעולה לפי מצוות הדת לעומת פעולה לפי חוקי המוסר האישי, כאשר

מצוות הדת משקפות את הקו הישר או את הנורמה הנדרשת מהמאמין ואילו חוקי

המוסר האישי סוטים לעתים מקו זה.

1. הטוב והישר במישור המשפטי

פרשנים רבים, ביניהם רש"י, הרמב"ם והרמב"ן, אינם מבחינים בין ישר לטוב ולכן, לדעתם, הטוב אינו מידה נוספת על הישר והישר אינו מידה אחרת מן הטוב, אלא הן מידות המתארות האחת את השנייה. כלומר, אם עשית את הישר הרי זה דבר טוב, ואם עשית את הטוב הרי זה מעשה ישר.

רש"י, כאמור, אינו מבחין בין ישר לטוב ואת הפסוק (פרשת ואתחנן, פרק ו', פסוק י"ח): "ועשית הישר והטוב בעיני ה' למען ייטב לך ובאת וירשת את הארץ הטובה אשר נשבע ה' לאבותיך" הוא מפרש כך: הישר והטוב – זו פשרה, לפני משורת הדין.² חיזוק לפרשנותו ניתן למצוא במדרש (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת יתרו) המתמקד במעשה ובעשייה. וכך דורש המדרש את הפסוק "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון": ואת המעשה – זו שורת הדין; אשר יעשון – זה לפני משורת הדין.

הגמרא במסכת סנהדרין (דף ו' עמוד ב') מביאה מחלוקת בשאלה האם יש להפעיל בבית המשפט את מידת הדין קרי, גישת "ייקוב הדין את ההר" או האם יש לנקוט במידת "לפנים משורת הדין".

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע [פשרה], וכל הבוצע – הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע – הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר (תהלים י'): בצע ברך נאץ ה', אלא: ייקוב הדין את ההר... וכן משה היה אומר ייקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב

² במקום אחר (פרשת ראה, פרק י"ב פסוק כ"ח) מפרש רש"י את "הטוב והישר" כך: כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלוהיך - הטוב בעיני השמים והישר בעיני אדם. בשונה מפרשת ואתחנן, שם רש"י אינו מבחין בין ישר לטוב ומייחס את שני המושגים לפשרה ולפנים משורת הדין, בפרשת ראה רש"י מבחין בין טוב וישר לפי קריטריון עיני המתבונן: האדם לעומת השמים. הבחנה זו בין התבוננות האל שהיא אובייקטיבית לבין התבוננות האדם שהיא סובייקטיבית, היא הבחנה חשובה ונשוב אליה בהמשך. מכל מקום, נשים לב כי ההתייחסות של רש"י לשמים ולבני האדם כאחד דומה למשנה בה אנו עוסקים, המסתיימת במילים: כל שהיא תפארת לעושה (מן השמים) ותפארת לו מן האדם. ההבחנה בין הטוב המוחלט, האובייקטיבי והאלוהי (שהוא תפארת לעושה אותה) לבין הישר היחסי והאנושי (שההולך בדרכו – תפארת לו מן האדם) אפשרית, אולם היא מחייבת דיון נפרד שחורג מגבולות הדיון הנוכחי.

שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו... רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: (זכריה ח'): אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. והלא במקום שיש משפט – אין שלום, ובמקום שיש שלום – אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום – הוי אומר: זה ביצוע. וכך בדוד הוא אומר (שמואל ב', ח'): ויהי דוד עושה משפט וצדקה, והלא כל מקום שיש משפט – אין צדקה, וצדקה – אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו צדקה – הוי אומר: זה ביצוע.

לפי רבי אליעזר, ניתן לפשר בין בעלי הדין רק מחוץ לבית הדין, כשם שנהג לעשות אהרון הכהן, אולם בין כתלי בית המשפט "ייקוב הדין את ההר". רבי יהושע בן קרחה סבור לעומתו, שדווקא הפשרה היא פסק הדין האולטימטיבי, שכן היא הופכת מחלוקת ומריבה בין המתדיינים לשלום ולצדקה עד שנפרדים כחברים זה מזה. ברוח זו אומר המדרש (ילקוט שמעוני, פרשת יתרו, רמז רע) על הפסוק "ושפטתי בין איש זה הדין שאין בו פשרה. ובין רעהו זה הדין שיש בו פשרה מגיד ששניהן נפטרין כרעים זה מזה.

אלו המצדדים בגישת "לפנים משורת הדין" בבית המשפט מסתמכים בדרך כלל על שני מקורות נוספים בגמרא:

הראשון, מעשה הסבלים שהתרשלו בעבודתם: מסכת בבא מציעא (דף פ"ג, ע"א) מביאה מעשה בסבלים ששכרו לרבה בר בר חנן חביות יין כתוצאה מהתרשלות. בתגובה החרים רבה בר בר חנן את גלימותיהם. התלוננו על כך הסבלים בפני רב. הורה רב לרבה בר בר חנן להחזיר לסבלים את גלימותיהם "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב', כ'), וזאת על אף שעל-פי הדין החרמת הגלימות הייתה מעשה חוקי. והשני, דין בר מיצרא: בהמשך אותה מסכת (בבא מציעא, דף ק"ח, ע"א) קובעת הגמרא שכאשר אדם מוכר את שדהו, זכות הרכישה הראשונית שמורה לבעל המצר, כלומר בעל השדה הגובל בשדה העומד למכירה.

ההצדקה להוראה זו היא מכוח הכתוב "ועשית הישר והטוב", שהרי לכאורה זה נהנה וזה לא חסר.

ואכן, במקום שנוהגים לפי הדין בלבד ואליו נצמדים – שם יש חורבן. כך, האומר שלי שלי ושלך שלך זוהי מידת סדום (אבות פרק ה', משנה י') שסופה שנחרבה, בגלל מערכת החוקים הדרקונית והלא אנושית שהייתה נהוגה בה (למשל, איסור הכנסת אורחים).

רבי יצחק עראמה (1420 – 1494, מחכמי ספרד) בעל "ספר העקידה" הוא בין המבקרים החריפים של גישת "ייקוב הדין את ההר", וכך הוא אומר:

אמנם הדיינים הדנין לפי ההנחות הכוללות עם שהם דנין דין אמת הנה הם מחריבי עולם וכמו שאמרו (בבא מציעא, דף ל' ע"ב) לא חרבה ירושלים אלא מפני שדנו בה דין אמת... העמידו דיניהם על דין תורה ולא עשו לפני משורת הדין.³ כלומר, לפי האמת הכולל ובלתי מיישרים אותו אף כי יבוא צורך אבל אמר ייקוב הדין את ההר... והיא הכת היותר מזקת בכל כתות הדיינים המקולקלים.

³ הגמרא במסכת בבא קמא (דף כ' עמוד א') מכריעה בדין "זה נהנה וזה לא חסר" שהנהנה פטור. הדוגמא שמביאה הגמרא לעיקרון זה היא אדם שאין לו דירה משלו וגר בבית חברו שאינו מיועד להשכרה: שימוש זה בבית נחשב הנאה כיוון שאילולי היה גר בבית זה, היה שוכר דירה אחרת. אולם בעל הבית אינו מפסיד דבר, שכן בכל מקרה לא היה משכיר אותו. עיקרון זה מתמצה בביטוי "כופין על מידת סדום".

הפעולה החוקית לעומת הפעולה הצודקת, או: האם החוק תמיד צודק?

אחת הסוגיות המתלוות לשאלה האם "דרך הטוב והישר" משמעה מנהג "לפנים משורת הדין" היא הסוגיה האם בית הדין יכול לכפות מוסר של "לפנים משורת הדין". המתח שבין משפט צדק ובין פשרה ורחמים בבית המשפט, ובפרט כפיית הפשרה על בעלי הדין, הוא נושא למחלוקת בין חכמי אשכנז לחכמי ספרד. כללית, הדיין נדרש לפסוק על פי הדין ללא סטייה וחריגה, אולם חכמי אשכנז, כמו לדוגמא "המרדכי" (מרדכי בן הלל, 1250 – 1298 מחשובי הפוסקים באשכנז), מאפשרים כפייה של מידת "לפנים משורת הדין" במקרים מיוחדים כגון לצורך "תיקון עולם". לעומתם חכמי ספרד, למשל הרב סעדיה גאון (882-942, מחשובי גאוני בבל), סוברים שככלל אין לכפות פסק דין במידת "לפנים משורת הדין" ובפרט לא כאשר מדובר בדיני נפשות, בהם כדברי רבי עקיבא "אין מרחמין בדין" (מסכת כתובות, פ"ט), וכך לא בדיני ממונות, כאשר רווח לאחד הוא הפסד לשני.

סוגיית החובה לפעול לפנים משורת הדין בקביעת ההרשעה היא בעלת הקשרים רחבים יותר. בדברינו להלן נתייחס לפעולה "לפנים משורת הדין" כפסיקה משפטית המונעת על ידי עקרונות מוסר וצדק, גם אם הפסיקה אינה עולה בקנה אחד עם החוק. לעיתים אנו חשים כי קיים פער בין הפעולה החוקית לבין הפעולה הצודקת; החוק מטבעו מוגבל ולא תמיד הוא מציע פתרון צודק או הוגן. כמו כן, דומה כי החוק הינו תלוי הקשר וסביבה וביטוי לנורמות הנוהגות באותה חברה. למשל, הרג תינוקות בעלי פגמים בספרטה, ביגמיה, התנהגות בלתי הולמת כלפי בעלי חיים, אכילת חיות מחמד או איסור על התאבדות והמתות חסד – כל אלה נתפסו או עדיין נתפסים כמעשים וכנורמות חוקיים וראויים בקרב חברות מסוימות. נורמות אלו משתנות ברובן במהלך הזמן ובאותן חברות עצמן – דבר המשפיע על מעשה החקיקה. לא אחת אפוא צו המצפון של פרט מסוים או של קבוצת אנשים, אינו עולה בקנה אחד עם הוראת החוק. שאלת נקיטת פעולה של "לפנים

משורת הדין" מתחדדת באותם מקרים בהם אנו חשים כי אף שהפסיקה היא חוקית, הרי שהיא איננה צודקת וחוש הצדק הטבעי מתקומם כנגדה (גם אם היא כאמור על פי דין).

כדאי להעיר כי כאשר דנים בהבחנה בין הוראת החוק לבין חוש הצדק הטבעי, מניחים במובלע קיומה של מערכת עקרונית מוסרית וצודקת שהיא או אוניברסאלית (אובייקטיבית) או מוסכמת על הכלל. נראה בהמשך כי יש מי שחולק על אפשרות קיומה של מערכת כזו וממילא שולל הוא את הסתירה הקיימת לכאורה בין הוראת החוק לבין הוראת חוש צדק זה או אחר.

שאלת מהותו של החוק נדונה כבר על ידי אפלטון ואריסטו. אפלטון שלל למעשה יצירת מערכת חוקים כללית, בטענה שהיא מגבילה את הוצאת הצדק לאור. לדעתו, במדינה האידיאלית אשר אותה מנהלים הפילוסופים אין צורך בחוק, מכיוון שכל מקרה יישפט לגופו על פי מבחני התבונה. תפיסה זו איננה שרירותית והיא מעוגנת היטב בתפיסתו הפילוסופית של אפלטון לפיה העולם בו אנו חיים איננו עולם מושלם, אלא הוא מיזוג של יש ואין. לדעתו, העולם החשוף לתפיסותינו הוא בגדר בבואה או השתקפות של העולם האמיתי, הוא עולם האידיאות. כשם שהקו האידיאלי (בה"א הידיעה) בעל המימד האחד אינו יכול להימצא בעולמנו שהכל בו הוא תלת-מימדי, כך גם הצדק (בה"א הידיעה) אינו יכול לשכון בעולמנו אלא רק בעולם האידיאלי. משום כך, אין כל טעם לנסח חוקים כלליים אשר יביאו לידי ביטוי את הצדק. לכל חוק שייקבע, נאור ומקיף ככל שיהיה, תמיד יימצא מקרה בו יהיה פער בין הוראת החוק לבין חוש הצדק הטבעי שלנו. לכן על הפילוסופים, בהיותם בעלי התבוננות טובה בעולם האידיאלי, לבחון כל מקרה לגופו לאור אידאת הצדק. במלים אחרות, קיימת מערכת עקרונית צדק אוניברסאלית, אשר לאורה על הפילוסופים לשפוט כל מקרה לגופו. בפסיקתם הם יביאו לידי ביטוי, עד כמה שניתן, את אידיאת הצדק. הנה כמה ציטוטים נבחרים מכתבי אפלטון בספרו "מדינאי", בעניין מוגבלותם של הכללים

המשפטיים והחוקיים ובעניין סמכותו הבלתי מעורערת של הפילוסוף, הקברניט, השולט בעשיית הצדק:

... אולם לא ריבונות החוקים הוא הטוב מכל, אלא זו של גבר מלכותי שיש בו משום תבונה... לעולם לא יוכל החוק לכלול בתוכו במפורט, לגבי כל איש וכל עניין, את ההוראה הטובה והצודקת ביותר ולהביא ברכה בהוראותיו, שכן ההבדלים בין איש לרעהו ובין פעולה אחת למשנה, ואותו חוסר יציבות שאם לומר את הדבר בפה מלא, משנה בכל עת ובכל שעה כל ענייני אנוש... והרי לא יתכן שמשוה פשוט לחלוטין יהא הולם כדבעי את הדברים שלעולם אינם פשוטים... משום מה אפוא יש צורך במתן חוקים, מאחר שהחוק אינו דבר נכון בתכלית? ... ואותם השליטים בתבונה, יעשו ככל שיעשו – אין הם שוגים כל עוד הם מקיימים את הכלל הגדול האחד: שיעניקו לבני המדינה בתבונה ובשיטה-של-אומנות את המידה הגדולה ביותר של צדק; וכך יהיה בידם להצילם ולעשותם טובים תחת היותם גרוועים ככל שניתן לעשות כן. ("מדינאי", עמ' 324 – 328).

אריסטו, תלמידו של אפלטון, דחה גישה זו. למרות שהוא מודע היטב לפער הקיים בין המעשה החוקי למעשה ההוגן או הישר (אותו הוא מכנה epieikes) ולבעייתיות שפער זה מעורר, אי אפשר, לדבריו, לנהל מדינה ללא מערכת חוקים. כהרגלו הוא מציע פיתרון פרגמטי לבעיה, אותו הוא מחיל על השופט. ב"אתיקה ניקומאכית" (ספר ה' פרק י') הוא מסביר כי הבעיה נובעת מכך ש"הישר והטוב" הוא אמנם עניין צודק אבל לא על פי החוק, אלא הוא תיקונו של "הצודק" החוקי. סיבת הדבר היא בכך, שכל חוק הוא כללי, אלא שאי אפשר לעשות כן כדבעי במונחים כלליים... נוקט החוק את המקרה השכיח, בלא שיתעלם כלל מהשגיאה הכרוכה בכך. ואין זה מפתית כלל מצדקתו של החוק שהרי בו השגיאה ולא במחוקק, אלא בטבעו של העניין, באשר זהו טיב החומר שעולם המעשה עשוי ממנו מלכתחילה... נכון יהיה – במקרים שהמחוקק לא לקח בחשבון ושגה בקביעות פשוטות

מדי – לתקן את אשר חיסר הלה, ולומר את אשר המחוקק עצמו היה אומר אילו היה נמצא באותו מעמד... המעשה ההגון הוא, אפוא, מעשה של צדק, ועולה בטיבו על סוג מסויים של צדק – לא על הצדק המוחלט, אלא על המשגה שמקורו בהחלטיותה של הקביעה. וזה טיבה של ההגינות: להיותו תיקונו של אותו ליקוי שנמצא בחוק מחמת כלליותו. (עמ' 134) ובחיבורו "ריטוריקה" ממשיך אריסטו ומבהיר: ולמחול לאנשים זו הגינות, וכך גם להביא בחשבון לא את החוק אלא את המחוקק, ולהתייחס לא למילותיו של המחוקק אלא לכוונותיו, ולא למעשה אלא לטיב הבחירה שגלומה בו, ולא לחלק אלא לשלם, ולא למה שקרה עכשיו אלא למה שקורה תמיד או על פי הרוב.

לשופט, אליבא דאריסטו, תפקיד מכריע: עליו לזהות בכל מקרה ספציפי האם חל עליו החוק הכללי. במקרים בהם מבחין השופט כי הם חורגים מכוונת החוק, עליו לבצע את ההתאמות הנדרשות ולהתאים את החוק לנסיבות המיוחדות שעומדות לפניו. יוצא אפוא שסוגיית הכרעת הדין על-פי הבנת השופט, ביושבו על כס המשפט, מהותית הן לאפלטון והן לאריסטו, אלא בעוד שאפלטון מעניק לפילוסוף את מלוא הכוח לקבוע מהו הצדק ללא מערכת חוקים מוגדרת, הרי שאריסטו דוגל בכינון מערכת חוקים מן הטעם שרק כך ניתן לנהל מדינה. עם זאת, כדי לפתור באופן פרגמטי את בעיית כלליות החוקים וארכאיותם, הוא מותיר לשופט מרווח גדול דיו להפעיל שיקול דעת באותם מקרים עדיהם לא השכיל המחוקק להגיע. במקרים אלו ישאל עצמו השופט מה הייתה כוונת החוק וכיצד היה האדם הסביר נוהג.

שאלת תפקידו של השופט ושל המשפט בכלל וסוגיית ההבחנה בין משפט ומוסר נדונו בכל תקופה ותקופה, ודומה שכמו בסוגיות פילוסופיות רבות אחרות גם כאן אפלטון ואריסטו הניחו את יסודות הדיון. גם בימינו כאמור נמשך הדיון בשאלות אלה: הפילוסוף ג'ון אוסטין, בן המאה ה-19, העמיק את היסודות לתפיסה המכונה פוזיטיביזם משפטי,

וההוגים הנס קלזן (1881-1973) ו.ה.ל.א. הארט (1907-1992) המשיכו ופיתחו אותה. לפי הפוזיטיביזם המשפטי, המשפט איננו אלא אוסף של פקודות כלליות, שניתנות על ידי ריבון השולט על נתיניו. המשפט נוצר על ידי בני האדם – הוא לא היה קיים לפנינו ואין אנו מגלים אותו. במלים אחרות: אין אנו משועבדים לעקרונות של צדק אלא להיפך, עקרונות הצדק הם המשועבדים לאדם. תפקיד המשפט להשליט סדר במערכת היחסים שבין הפרטים ולהעניק את מרב האושר למרב האנשים, ברוח עיקרון התועלתנות שהתוו הפילוסופים הבריטיים ג'ון סטיוארט מיל (1806-1873) וג'רמי בנת'ם (1748-1832) (ראו בפרק על המוסר האישי). לטענתם, השאלה האם החוק הינו טוב או מוסרי, אינה מעניינת של המשפטן, כל שעליו לשאול הוא: האם החוק תקף או לא. ולראייה, כשאדם הולך לעורך-דין הוא מעוניין לדעת מה עליו לעשות בכדי לזכות במשפט ולא מה עליו לעשות בכדי להיות צודק.

לפי זרם מרכזי זה, אין קשר אינהרנטי בין חוק ובין מוסר, ותקפות חוקית אינה קשורה בהכרח לצדק או למוסר; יתכן מצב בו החוק אינו צודק לפי הרגשתנו, אך באשר הוא עדיין חוק יש לפעול על פיו (למעט מקרה קיצוני ביותר, כש"דגל שחור" מתנוסס מעליו). החוק נוצר על ידי בני אנוש, למענם ולתועלתם. מקור תוקפו הוא בני האדם בלבד ואין מקור חיצוני, אלוהי או ערכי, שעל פיו ייחרץ משפט. כל שישנו הוא החוק המוסכם והוא מהווה המקור היחידי לקביעה המשפטית. בהתייכבו אל מול המקרה הספציפי, השופט אינו שואל את עצמו "מה צריך היה להיות החוק", אלא "מהו החוק", ובמילים אחרות: השאלה היא מהי הנורמה המקובלת ולא מה מוסרי. מכאן נובע שאין שיפוט נכון יחיד למקרה ספציפי, אלא אותו מקרה, בהשתנות הנורמות, יכול שיהיה פעם חוקי ופעם לאו, ללא קשר לשאלה אם הוא צודק או לא.

כדאי לציין כי בין הנחות היסוד של הפוזיטיביזם המשפטי מצויה התפיסה, שמטרת המשפט היא שמירה על יציבות הסדר הציבורי יותר מאשר הוצאת האמת לאור. כך למשל, שוללת גישה זו את תקפותן של ראיות שהושגו במרמה, גם אם חשיפתן תוביל לגילוי האמת, מן הטעם שלגליזציה של השגת ראיות בדרכי מרמה תפגע בסדר הציבורי. מן הפוזיטיביזם המשפטי נובע שהחוק נפרד מהמוסר ולכן יתכן מצב בו יהיו כללים משפטיים שאין להם בסיס אתי. המונחים "לפנים משורת הדין" ו"עקרונות של צדק טבעי" הינם זרים אפוא לגישה זו.

התפישה הפוזיטיביסטית מנוגדת לגישה המצדדת ב"משפט הטבע", דהיינו לגישה המבקשת למצוא קשר הדוק בין החוק לבין תחושת הצדק הטבעית והמוסר. לפי תפישת "משפט הטבע" או "החוק הטבעי", עקרונות הצדק לא נוצרו על ידי האדם, אלא יש להם תוקף אוניברסאלי בין אם מכוח האל, בין אם מכוח התבונה או בין אם מכוח האינטואיציה הטבעית. מכאן, שלכל מקרה ישנו פתרון צודק אחד שאינו יכול להשתנות כל עוד לא השתנו התנאים והתקופה. על פי תפישה זו, תפקידו של החוק הוא לעגן את המוסר האוניברסאלי והנצחי. תומס אקווינס, פילוסוף נוצרי בן המאה ה-13, פיתח את גישת המשפט הטבעי. לדבריו, עקרונות המשפט הטבעי, המבוססים על עיקרון "סור מרע ועשה טוב", נמצאים בליבו של האדם וכל שעליו לעשות הוא לפנות אל צפונות ליבו על מנת לגלותם, בדיוק כשם שאדם הפונה לתבונתו מגלה שם את חוקי הלוגיקה התקפים בכל מקום וזמן. החוק הטבעי שימצא אדם בליבו נובע מן החוק הנצחי שעל פיו אלוהים מנהיג את העולם. חלקים מחוק נצחי זה אלוהים גילה לנו בצורת המצוות הדתיות. לפי גישה זו, האדם יכול בחברתו מערכת חוקים אנושית צודקת, המכוונת לתועלת הכלל והמתאימה למנהגי הארץ, לזמן ולמקום, אך עם זאת איננה סותרת את החוק הטבעי שבלבו.

גישת המשפט הטבעי היא קיצונית, שכן בבסיסה מונח הרעיון שישנה אמת מוסרית אחת המקובלת על לב כולם בזמן מסוים ובמציאות חברתית נתונה. אולם כיצד ניתן להוכיח קיומה של אמת מוסרית אחת בשעה שאנו עדים לאי-הסכמות כמעט בכל עניין מוסרי? לשם המחשה, נציין כאן את המחלוקת בדבר הפעלת עונש מוות לרוצחים: יש שיטענו כי הוצאה להורג – גם אם היא מעוגנת בחוק – איננה מוסרית ויצדיקו אקט כזה רק במקרה של "הבא להרגך השכם להרגו". מנגד, יש שיטענו כי הוצאה להורג של רוצחים היא מעשה מוסרי, לאו דווקא בשל עיקרון "עין תחת עין", אלא בעיקר בשל ההרתעה ומניעת הרג עתידי. דוגמא נוספת היא המחלוקת בדבר ההפלות המלאכותיות: האם הפלה מלאכותית היא רצח או שמא היא מימוש זכותה של האישה על גופה? במלים אחרות, אנו רואים כי גם בקרב חברה, הומוגנית ככל שתהיה, אין שפה מצפונית יחידה ויש קושי רב בהבטחת מציאות של קביעות מוסריות אוניברסאליות או מוסכמות.

הוגים רבים ניסו לגשר בין הגישה הרואה בצדק ערך עליון ובין הגישה המציבה את הסדר הציבורי ותועלת הכלל בראש מעייניה, וזאת על מנת לתת ביטוי לעובדה שהחוק צריך להיות גם צודק. למשל רונלד דבורקין, פילוסוף של המשפט ותיאורטיקן יהודי אמריקני בן המאה העשרים, שהציע דרך אמצעית בין תפיסת המשפט הפוזיטיביסטית לבין זו של הצדק הטבעי; לתפיסתו, לכל מערכת משפטית נתונה (המדינה ומוסדותיה) ישנו אופי פנימי ומספר עקרונות יסוד אשר יכולים ללמד על מציאת הפיתרון האחד הטוב לכל מקרה גבולי שאינו ניתן לזיהוי וודאי. לכן, כל אימת שיש סתירה בין החוש הטבעי לבין החוק, על השופט לחפש פרשנות מרחיבה במסגרת הרוח החיה של המערכת המשפטית בכללותה. יש להדגיש כי לפי דבורקין, העקרונות המוסריים בהם יכול השופט להשתמש כדי למצוא את הפתרון האחד הצודק במקרה גבולי אינם חיצוניים למערכת המשפט הקיימת אלא נובעים ממנה עצמה. במקום שבו העקרונות המשפטיים מסתיימים, שם על השופטים להפעיל

שיקולים הנסמכים על אופיה של המערכת הנתונה ונובעים ממנה. בדרך זו ניתן לייסד מערכת משפטית שלמה המבוססת על צדק, יושר ואובייקטיביות ולהגיע למצב בו לכל בעיה קיימת תשובה נכונה אחת, המצויה בתוך המערכת עצמה ולא במקור חיצוני לה. דבורקין נוקט אפוא בדרך אמצעית בין גישת הפוזיטיביזם ובין גישת הצדק הטבעי, כאשר מצד אחד הוא שולל דבקות בעקרונות צדק טבעיים היונקים את תוקפם מכוחו של גורם חיצוני, ומצד שני הוא מאמין כי על השופט לפעול לפי עקרונות של צדק, שלדעתו מגולמים בשיטה עצמה.⁴

מחלוקות אלו קשורות קשר הדוק למה שמכונה פטרנליזם במשפט העוסק בשאלות כגון: האם יש לכפות עקרונות מוסריים בחקיקה? האם ראוי לחברה לאכוף באמצעות המשפט את השקפותיה המוסריות? האם נכון לחוקק חוקים שיש בהם התערבות בחירות האדם כאשר הדבר לטובתו (למשל, חגירת חגורת בטיחות וחבישת קסדה)? הפטרנליזם מתקשר לעניינו בשאלה האם מוטל על הדיין להתנהג באופן פטרנליסטי, כאשר הוא מזהה כי טובת הנידון מחייבת פסיקה הנתפשת כצודקת אף אם אינה בהתאם לחוק.

ראינו עד כה, כי ישנם פרשנים המפרשים פעולה בדרך הישר והטוב כפעולה לפנים משורת הדין, על דרך הפשרה, כאשר לדעת רובם אין כלל הבחנה בין ישר לטוב (epieikes). ישנם הוגים הגורסים כי חובה מוטלת על הדיין לפעול בדרך הטוב והישר וכפי שמורים חוש הצדק הטבעי והעקרונות המוסריים (אפלטון, אקווינס). הוגים אחרים (אוסטין, הארט, קלזן) מעדיפים היצמדות לחוק גם אם הוא עומד לפעמים בניגוד לתחושת הצדק הטבעי

⁴ אהרון ברק, נשיא בית המשפט העליון בדימוס, הושפע מדעותיו של דבורקין וגם הוא גורס כי אל לחוק להגביל את השופט. תפקידו של השופט הוא לגשר על הפער שבין המשפט למציאות החברתית המשתנה, תוך שמירה על החוקה ועל הדמוקרטיה. לכן, במקרים גבוליים השופט זכאי וחייב להפעיל מערכת שיקולים המביאה בחשבון גם את כוונת החוק, כאשר שיקולים אלו נסמכים על המערכת החברתית הרחבה ועל העקרונות הדמוקרטיים (הפרדת רשויות, שמירה על זכויות האדם, סובלנות, הכרה בשלטון החוק וכדומה). אם סבור השופט כי עליו להחיל פירושים על החוק – חובתו וזכותו לעשות כן, ובלבד שנימוקיו נסמכים על המערכת הנורמטיבית הנהוגה במשטר הדמוקרטי. גם אם פסקתו של השופט יש בה בכדי להשפיע על דמותה של החברה ועל ערכיה – גם אז השופט זכאי וחייב להתערב ולפסוק על פי תפיסתו את רוח החוק ורוח עקרונות היסוד, הממלאים את המרחב הנורמטיבי של החברה הדמוקרטית (גישת "הכול שפיט"). הפרופ' רות גביוון סוברת, לעומת זאת, שיש להיצמד לחוק ולהימנע מלהחיל עליו פירושים בעניינים הקשורים בקביעת דמות החברה וערכיה הראויים.

של השופט היושב על כס המשפט, זאת משום שלדעתם אין קשר אובייקטיבי בין החוק למוסר ולתחושה הסובייקטיבית של הצדק הטבעי. ראינו גם עמדת ביניים (דבורקין), לפיה ניתן להבטיח את הפתרון האחד הצודק, גם אם אינו עולה בקנה אחד עם החוק, מתוך הישענות על אופי המערכת המשפטית עצמה ועל עקרונותיה.

ראינו כי קיים מכנה משותף ורחב בין חכמי ישראל כדוגמת הרמב"ם לפילוסופים המערביים כדוגמת אריסטו בעניין הישר והטוב בתחום המשפטי. ואכן, הרמב"ם נחשב לאריסטוטאלי מבחינת חשיבתו הפילוסופית. אולם למרות זאת, ישנם שני הבדלים עקרוניים ביניהם: הראשון קשור למטרת עשיית הישר והטוב – מטרת הפילוסופים בעשיית הטוב והישר, על פי רוב, היא הנהגת מדינה אידיאלית שאזרחיה מאושרים, בעוד שבלקסיקון של חכמי ישראל לא נמצא בדרך כלל את המילה "אושר", זאת משום שחובת האדם היא לעבוד את בוראו בין אם הדבר גורם לו אושר או סבל.⁵ ההבדל השני קשור למקור הסמכות להשגת המטרה – בעוד הפילוסופים המערביים מגיעים למסקנותיהם, על פי רוב, על סמך התבוננות אישית המבוססת על ערכים שהינם תלויי זמן ומקום, הרי שחכמי ישראל יונקים את סמכותם ומגבשים את המלצותיהם על סמך הציורי האלוהי הנצחי.

נזכור כי חכמי אשכנז ("המרדכי" למשל) מצדדים בגישת "לפנים משורת הדין" ומברכים על פישור אם המתדיינים הגיעו כבר לבית המשפט ועל וויתור מצד המתדיינים עצמם עוד בטרם הגעתם לבית הדין (ברוח הנהגתו של אהרון הכהן, שהיה משכין שלום בין הניצים ובכך מייתר את הדיון המשפטי). נראה כי גם הפילוסופים, ובפרט הפוזיטיביסטים, יעדיפו

⁵ נציין, למרות זאת, כי בין טעמי המצוות, ובפרט אלו החברתיות, מוזכרת המטרה של הפיכת הפרט והחברה לטובים יותר, דבר האמור בעקיפין לשפר את רמת האושר של הפרטים והחברה.

סוג כזה של פשרה גם אם התוצאה אינה משקפת הלכה משפטית, משום שהוא מגדיל את האושר והתועלת של כל הצדדים.

2. הטוב והישר מן הבחינה האישית-חברתית: פעולה לפי דרך האמצע ושביל הזהב;

הסתפקות במועט; הכוונה והמעשה

עד כה סקרנו את המונחים "הטוב והישר" מההיבט המשפטי. עתה נראה כיצד הגישה האישית-חברתית מבארת את המונחים הטוב והישר. גם כאן ניתן לתאר את מונחי הטוב והישר בשלושה היבטים:

(1) פעולה לפי דרך האמצע;

(2) התנהגות חברתית המבטאת הסתפקות במועט;

(3) פעולה המביאה לידי ביטוי הן את הכוונה הטובה והן את המעשה הישר.

הטוב והישר – פעולה לפי דרך האמצע

הרמב"ם סבור, כאמור, כי יש לזהות את הטוב עם הישר ומדגיש עניין זה על פי המטבע שטבע אריסטו – "שביל הזהב" או "דרך האמצע".

אריסטו, בספרו על האתיקה, קובע שלכל דבר בטבע יש תכלית שאותה עליו לממש [לפרט [...] אותו כלל חל גם לגבי פעולותיו של האדם אשר לכל פעולה מפעולותיו יש תכלית וכל התכליות כולן מובילות לתכלית אחת עליונה שהיא האושר. אושר האדם מזוהה על ידי אריסטו כמימוש תכליתו הייחודית, המאפיינת אותו ביחס לשאר היצורים החיים, שהיא לחיות חיי עיון, להגות, להשתמש בשכל בכדי להגיע לחקר האמת. על מנת להגיע לכך יש לחיות בהתאם למידות הטובות, שהן אלו אשר מביאות לידי ביטוי את האיזון המבורך בין עודף לבין חוסר (למשל, בין אדם רגזן לאדם אפתי). האיזון המתבטא בדרך האמצע, הוא

שביל הזהב אשר אין בו עודף ואין בו חוסר ורק הוא מאפשר לאדם לממש את תכליתו כלומר, להגיע אל האושר.

הרמב"ם מאמץ גישה זו. גם הוא טוען כי ישנה תכלית עליונה לאדם, שהיא העיסוק הרוחני והכרת האמת קרי, ידיעת ה', וכי יש לפעול בדרך שלא תגלם עודף או חוסר – היא דרך האמצע. אדם יכול להיות שלם במידותיו ובמהותו רק אם ילך בדרך האמצע.⁶ אם אדם יפעל שלא על פי דרך זו יפגמו רוחניותו או נפשו, ולא יוכל להגיע לידיעת ה', שכן תכונת נפש שאיננה מאוזנת מהווה מכשול בהשגת האמת. ובלשונו (סוף פרק ד' משמונה פרקים לרמב"ם): *כאשר יהיה האדם שוקל פעולותיו תמיד ומכוון לאמצע, יהיה במדרגה העליונה ממדרגות בני האדם, ובזה יתקרב אל ה' וישיג מה שאצלו, וזוהי השלמה שבדרכי העבודה.* הרמב"ם מבסס את דעתו בטענה כי דרך האמצע מאפיינת גם את מעשיו של אלוהים ועלינו מוטלת המשימה להידמות לו ולפעול כדרכו. וכך הוא אומר (הלכות דעות פרק א'):

הדרך הישרה – היא מידה בינונית שבכל דעה ודעה, מכל דעות שיש לאדם; והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות ריחוק שווה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו. ולפיכך ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד, ומשער אותן ומכוון אותן בדרך האמצעית, כדי שיהא שלם. ומצוין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר "והלכת, בדרכיו" (דברים כ"ח, ט'). כך לימדו בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום; מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש. ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויין, אך אפיים ורב חסד צדיק וישר תמים גיבור וחזק וכיוצא בהן – להודיע שאלו דרכים טובים וישרים הם, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות כפי כוחו.

⁶ למעט שתי מידות, הכעס והענווה, שהמלצתו לגביהן היא התרחקות מדרך האמצע לקצה הענווה והשלווה.

משפט הסיום המודגש (על ידנו) הוא רב משמעות שכן הוא עונה על שתי שאלות בסיסיות בעניין הקשר שבין בורא העולם לאדם שעובדו: ראשית, אם דרכי ה' "טובים וישרים הם" אזי כיצד ניתן לאדם המוגבל והסופי "להנהיג עצמו בהן"? על כך עונה הרמב"ם שעל כל אחד לשאוף לכך, כלומר "להידמות כפי כוחו". שנית, מהי המשמעות של שביל הזהב בתכונותיו של האלוהים האינסופי שאין לו גוף ואין לו תואר כלל (לפי תורת התארים השליליים של הרמב"ם)? את התשובה נציג מאוחר יותר.

יחד עם זאת, כדאי לציין כי במקרים מסוימים הרמב"ם יראה בסטייה מדרך האמצע מעשה רצוי. סטייה כזו תהיה רצויה, לדוגמא, רק לגבי בני עלייה מעטים כגון צדיקים וחסידים, וכן אם היא משרתת כאמצעי זמני, כפי שמלמדת דוגמת המקל המכופף של אריסטו, שכדי להחזירו לשביל הזהב יש לכופפו לכיוון המנוגד.

יש עוד להבחין ולומר כי פעולה לפי שביל הזהב יכולה להתבטא בשלושה היבטים:

(א) יחסיו של האדם עם עצמו. לדוגמא: ישנם מקרים בהם אדם יודע מה עליו לעשות, אך הוא אינו עושה זאת מסיבות שנהוג לכנותן בשם "חולשת הרצון". ידוע הסיפור על החסיד שנהג לעשן בכל לילה סיגריה בטרם ישכב לישון. באחד הלילות, בעודו במיטתו גילה כי שכח את חפיסת הסיגריות בחדר הסמוך. כה חשב: אם אקום להביא את הסיגריות, הרי אני מוכיח לעצמי שאני תלוי בהן. ואולם אם אינני קם – הרי זה מחמת עצלותי. מה עשה? קם, הביא את הסיגריות ופרש לישון בלי לעשן.

(ב) יחסיו של האדם עם זולתו – התייחסות אל הזולת מתוך יחס שיווני שאינו מתנשא ואינו מתרפס, ברוח "ואהבת לרעך כמוך".

(ג) יחסיו של האדם עם הקהילה או החברה בכללותה – ציות לחוקי החברה והתערבות בעיצובם ככל האפשר.

ההבחנה בין שלושת המישורים הללו חשובה, שכן יכול אדם שלא לנהוג לפי שביל הזהב בהיבט מסוים, למשל להחמיר עם עצמו, בעוד הוא הולך בדרך האמצע בהיבטים אחרים, למשל עם זולתו ועם הרשויות או יכול שיהיה אדם נוהג בדרך האמצע עם עצמו וזולתו, אולם הוא מתחמק מתשלומי מס למדינתו וכדומה.

הרמב"ן מרחיב את תחולתם של המושגים "ישר" ו"טוב" לעניינים שבין אדם לחברו וזה לשונו (פרשת קדושים, פרק ז', י"ח):

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא י"ט ט"ז), לא תקום ולא תיטור (שם פסוק י"ח), ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק ט"ז), לא תקלל חרש (שם פסוק י"ד), מפני שיבה תקום (שם פסוק ל"ב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין.

הרמב"ן קושר את הפשרה ו"לפנים משורת הדין" לעניינים שבין אדם לחברו ול"תיקוני הישוב והמדינות כולן". למרות שהוא אינו משתמש במושג "שביל הזהב" כמו אריסטו והרמב"ם, הרי שגם לתפיסתו את המונח "טוב וישר" (כשאינן הוא מבחין בין טוב לישר) יש להבין לא ברוח משפטית אלא בהקשר להתנהגות חברתית.

רבי עובדיה מברטנורא מרחיב את מטרות "דרך האמצע" גם ליחסים שבין הפרט לקהילה מעבר למימושו העצמי של האדם ותכליתו עלי אדמות, כפי שגרסו אריסטו והרמב"ם. כך הוא מסביר את המשנה בפרקי אבות בה אנו עוסקים (פרק ב' משנה א'):

איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם – שיהא נוח לו, ויהיו נוחין בני אדם ממנו. וזה יהיה, כשילך בכל המדות בדרך האמצעי ולא יטה

לאחד משתי הקצוות. שאם הוא כילי ביותר, יש תפארת לו, שאוסף ממון הרבה, אבל אין בני אדם מפארין אותו במידה זו. ואם הוא מפזר יותר מן הראוי, בני אדם המקבלים ממנו מפארים אותו, אבל אינו תפארת לעושיה ואינו נוח לו, שהוא בא לידי עניות בשביל כך. אבל מדת הנדיבות שהיא אמצעית בין הכילות והפיזור, היא תפארת לעושיה, ששומר את ממונו ואינו מפזר יותר מן הראוי. ותפארת לו מן האדם, שבני אדם מפארים אותו שנותן כמו שראוי לו ליתן. וכן הדין בשאר כל המידות.

בסופו של חשבון, קהילה שבה כל הפרטים נוהגים בדרך האמצע היא קהילה שיכולה להתקיים לאורך זמן, שכן לא יהיו בה עניים מרודים או עשירים מופלגים. נציין כי מצוות חברתיות, כגון שמיטת קרקעות וחובות, פועלות לצמצום אי השוויון בחברה ובכך מחזקות את חוסנה החברתי ואת יכולתה להתקיים לאורך זמן.

אנו רואים כי שיטת "דרך האמצע" מוצאת לה משכן הן אצל הפילוסופיה והן בקרב חכמי ישראל. הרעיון המונח בבסיס תפיסה זו, המכונה "שביל הזהב", נהגה על ידי אריסטו ואומץ ופותח על ידי הרמב"ם ואחרים כדי להשיג את התכלית העליונה, שהיא האושר אצל הפילוסופים והכרת מציאות ה' אצל הרמב"ם.⁷

הטוב והישר – הסתפקות במועט

רבנו בחיי אבן פקודה (1050-1120) מחכמי ספרד שנפטר מספר שנים לפני לידתו של הרמב"ם, יוצא בספרו "חובות הלבבות" בצורה מפורשת כנגד פירוש המונחים "טוב"

⁷ הרמב"ם משרטט בספר המצוות (מצוות עשה ג') תהליך הכולל התבוננות בציוויים האלוהיים ובפעולותיו בעולם; התבוננות המביאה רצון על להכרתו וקרבנו ובכך להרגשת עונג. גם הרמב"ם, רבי משה חיים לוצאטו (1707-1746), מקובל, סופר ומשורר שחי באיטליה, כותב בספרו מסילת ישרים (פרק א'), בעקבות הרמב"ם: האדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו. חכמים אחרים חולקים על גישת "שביל הזהב" במיוחד בנוגע לעניינים חומריים.

ו"ישר" כפעולה לפי דרך האמצע. וכך הוא מתאר בלשונו הציורית את השפעת היצר על השכל הטוב והישר (שער הפרישות, פרק ב'):

ומן הידוע, כי הגברת התאוה על השכל היא ראש כל הטאת וסיבת כל גנות. ולא נטה העם אל העולם עד שנטו מן התורה והשיאם יצרם להניח ישוב עולם – הצלתם, ונטה בהם מדרך אבותיהם, אשר היה דרך די הצורך בעולם והספק ממנו ולהסתפק בדבר המספיק לחיות בו. ויפה להם התפארה בו והרבות מהונו. וחיבב עליהם להתעדן ולהתנשא בו עד אשר צללו במצולות ימיו... ואין מהם אחד אלא מתעסק בתענוגו כשישיגנו ויזדמן לו והוא תורתו ודתו... ומהם מי שימנע התענוג ההוא ומחשבתו עליו... ושניהם בעניינו טובעים, ומהישג הטוב בו נגזרים ונלאים, מפסידים בסחורתם ונפשם פחותה ובחירתם רעה... וגדל העולם בלבם ויף חזקו בעיניהם ויושיבו איתן בהחרב שכלם... וכל אשר נוסף העולם ישוב, נוסף שכלם חורבן, עד אשר חישבו דרכו הרעה, כי היא הטובה, וטעותו – כי היא הישרה. ושמוהו לחוק ולמוסר, ויורישו אותו האבות את בניהם. ושב בהם הדבר הנכרי בעולם – נודע, והדרך הנכונה בו – נכריה, והמספיק ממותרותיו – הרעב הכופר, ועשה כל אחד מהם כאשר עשה רעהו, והאוחז ממנו די ספקו נקרא עצל, והמתאחר מהרבות בו – מקצר, והמסתפק במספיק ממנו – חלש, והעובר אותו – משתדל, ומשתבחים ומתנשאים ובעבורו מתחברים וכועסים ורוצים. ובעבור הגבול בו עושים בטניהם אלוהיהם.

רבינו בחיי מעמת בקטע זה בין רע לטוב ובין טעות ליושר ומעדיף את ההסתפקות במועט כדרך חיים אשר היא לו לתפארה. כלומר, הוא מעדיף את ההתרחקות מדרך האמצע, שניתן לכנותה כפעולה לפי עקרון ה"ישר", לצד המועדף, הוא הצד ה"טוב".

כמוהו גם הרמח"ל, ממליץ בחיבורו המפורסם "מסילת ישרים" על הסתפקות במועט (פרק ג'), על פי האמור בפרקי אבות (פרק ו'): כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים

כמשורה תשתה ועל הארץ תישן שכן, תאוותיו ויצרו של האדם מסמאים את עיניו בהחלטותיו. וכך הוא אומר באותו פרק (ג):

והוא מה שאמרו ז"ל (בבא בתרא ע"ח): "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון: על כן יאמרו המושלים ביצרים, בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצווה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה וכו'". וזה כי העצה האמיתית הזאת לא יוכלו לתת אותה ולא לראות אמיתה אלא אותם שכבר יצאו מתחת יד יצרים ומשלו בו. כי מי שהוא עדיין חבוש במאסר יצרו, אין עיניו רואות האמת הזאת ואינו יכול להכירה, כי היצר מסמא את עיניו ממש, והנה הוא כהולך בחושך שיש לפניו מכשולות ואין עיניו רואות אותם.

ייתכן שההבדל בין הרמב"ם לבין רבינו בחיי אבן פקודה והרמח"ל קשור לדרך הרצויה: הרמב"ם מצדד בניהול הגיוני ושכלתני של הייצר בעוד ששני החכמים האחרים שואפים להכניעו. ציינו לעיל כי גם הרמב"ם רואה בסטייה מדרך האמצע מעשה רצוי במקרים חריגים: כאשר מדובר בבני העלייה המעטים או כאמצעי זמני. לענייננו, נביא את דברי הרמב"ם בהלכות דעות (פרק א', ד'-ט'), המתקשרים לעניין הדרך הישרה והטובה כהסתפקות במועט:

שני קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו ... ומי שמדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. כיצד? מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר, נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות. ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו, נקרא חכם, וזו היא מדת חכמה ועל דרך זה שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטיין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות. יש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה האחרון, ויש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה הראשון, וזהו לפני משורת הדין.

כלומר, הרמב"ם קושר כאן בין מידת הדין, שהיא המידה הטובה והישרה לציבור בכללותו, לבין מידת החסידות או "לפנים משורת הדין", המתאימה רק לחסידים ראשונים שיכולים לשלוט במידותיהם כך שהסטייה משביל הזהב לא תזיק להם. נשים לב שגם לפי הרמב"ם עקרון "לפנים משורת הדין" או "מידת החסידות" הם סטייה מדרך האמצע, היינו סטייה מדרך הישר והטוב.⁸

עיקרי מחשבתם של רבנו בחיי והרמח"ל בדבר הטוב והישר, כדרך אישית וחברתית שביסודה עיקרון הסתפקות במועט, הנם מאפיינים המצויים גם בפילוסופיות רבות וברבות שונות.⁹

הטוב והישר הם המעשה הטוב ולא הכוונה הטובה

חכמי ישראל והפילוסופים מתלבטים בשאלה האם העיקר הוא עשייה אקטיבית של הישר והטוב או שדי בכוונה טובה (מה שמכונה אצל הפילוסופים פסיביזם).

לדברי הפילוסוף הידוע עמנואל קאנט (1724-1804), הקביעה אם המעשה הוא מוסרי טמונה בכוונת העשייה הטהורה כלומר, הרצון הטוב כשלעצמו די בו כדי להבטיח את המוסריות הטהורה. אצלו, דרך האמצע תהיה מזוהה עם הכוונה ולא עם המעשה, כך שעקרונית יכול אדם לפעול לפי דרך האמצע, אך מעשהו לא ייחשב טוב אם כוונתו אינה טובה. למשל, חנווני אשר אינו מזייף במשקל רק משום שהוא חושש מהשלטונות ולא משום שהוא מכיר בערך אמירת האמת – מעשהו זה אינו יכול להיחשב כטוב, שכן כוונתו איננה טהורה (מעשהו יהיה "מתאים לחובה" ולא "על-פי החובה"). מעשה מוסרי, אליבא

⁸ יש המסיקים מקטע זה של הרמב"ם כי סטייה מועטה מדרך האמצע הנה "לפנים משורת הדין" בעוד שסטייה מקסימאלית עד לקצוות הנה מידת חסידות.

⁹ לדוגמה, נציין את דת ההינדואיזם המקובלת על הודים רבים, לפיה הברהמאנים (כוהנים ומורים) הם אלה החיים ב: שלום, הרמוניה עצמית, הסתפקות במועט וטהרה. אהבה, סליחה וישר, ראייה, חוכמה ואמונה ("בהגאוואד גיטה" – שירת המבווך, טקסט קדוש ביותר שחובר בין המאה החמישית למאה השנייה לפני הספירה).

דקאנט, הוא מעשה הנעשה בהתאם לדרישה המוסרית; ללא הכוונה הטובה, המעשה אומנם יכול להיחשב על ידי הזולת ככשר מבחינה מוסרית, אך עדיין לא ייחשב כמעשה מוסרי, מאחר שהשיפוט המוסרי אינו חל על המעשה אלא על כוונת העושה.

דברים דומים נאמרים גם בכמה מקומות בספרות חז"ל, בהם מוזכרת הכוונה כעיקר בשיפוט המוסרי וכעדיפה על המעשה. כך, למשל, נאמר במסכת קידושין (דף מ' עמוד א'): *מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה בעוד שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה*. כלומר, המעשה הטוב שנעשה במחשבה תחילה הוא המעשה הראוי לעניין שכר ועונש. בדומה לכך אומרת הגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"ו עמוד ב') *כי הקב"ה ליבא בעי [מעוניין בלב], כלומר בכוונת העושה*. לחילופין אומר רבי נחמן בר יצחק (מסכת נזיר, דף כ"ג עמוד ב'): *גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה*, כאשר המשמעות היא שלעתים נדרשת כוונה לעשיית עבירה כדי לקיים מצווה גדולה, כמו אסתר המלכה שנישאה לאחשוורוש הגוי כדי להציל את העם היהודי.

הרמב"ם בפירושו למשנה מדגיש את חשיבות שמירת תרי"ג מצוות אך ורק משום שניתנו במעמד הר סיני ולא משום היותן מוסריות או צודקות או מיטיבות עם המאמין המקיים אותן. אך מי שהציג את התפיסה הקיצונית ביותר של "המעשה" כעיקר היה פרופ' ישעיהו ליבוביץ'. לתפיסתו, אין די בכוונה הטובה אם לא מתלווה לה המעשה הישר, כלומר ללא עשייה ממשית של פעולות אין תוכן לכוונה. קיים ניגוד בין "פעולה שבלב" לבין פעולה ממשית. אולם כדאי לציין כי מאחר שיש מצוות שלא ניתן לקיימן ללא כוונה, כמו אמירת הפסוק הראשון ב"קריאת שמע" המסמל קבלת עול מלכות שמיים,¹⁰ הרי שהן הכוונה והן

¹⁰ ראו רמב"ם, הלכות קריאת שמע, הלכה א: הקורא את שמע ולא כיוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיוון לבו יצא.

המעשה חשובים על פי הזרם המרכזי ביהדות, עם נטייה לטובת המעשה.¹¹ ברוח דברים אלו נוכל לומר כי בהוראה לפעול לפי דרך הטוב והישר ניתן לראות הנחייה המכוונת למעשה הישר המלווה בכוונה הטובה, ולא לכוונה בלבד המעוקרת ממעשים.

ראינו, אם כן, כי ניתן לתאר את מונחי הטוב והישר במישור האישי-חברתי בשלושה היבטים: כפעולה לפי דרך האמצע (הן ביחסו של האדם אל עצמו, הן ביחסו אל זולתו והן ביחסו אל הקהילה); כהתנהגות חברתית המבטאת הסתפקות במעט וכפעולה המביאה לידי ביטוי הן את הכוונה הטובה והן את המעשה הישר.

3. הטוב והישר מבחינה דתית: פעולה לפי מצוות הדת או לפי המוסר האישי?

עד כה ראינו שתי גישות עיקריות לביאור מונחי הטוב והישר: האחת – במונחים משפטיים; השנייה – במונחים אישיים-חברתיים. דרך נוספת להבנת הטוב והישר היא במישור הדתי, כעשייה של מה שהגדיר אלוהים במצוותיו כטוב וישר. לפי גישה זו חובה עלינו לקבל את הגדרותיו של האלוהים, מכיוון שבהיעדרו או בהיעדר מצוותיו אין שום יכולת לקבוע באופן אובייקטיבי או מוסכם מה מוסרי ומה הם הישר והטוב. כאן ניתן להבחין בין "ישר", המשקף את מצוות הדת ומשמש כ"מציין" (benchmark) להתנהגות היהודי המאמין, לבין ה"טוב" המשמש לעתים עילה לסטייה מה"מציין" אם ישנה לדעת המאמין סתירה בין מצוות הדת לבין ערכיו. למותר לציין, כי המצדדים בגישה זו מניחים מראש את עובדת מציאותו של האל.

מול תפיסה דתית זו המחייבת ציות מוחלט למוסר האלוהי, עולה שאלת המוסר האישי. לכאורה ניתן היה לחשוב כי ישנו מתאם בין מצוות הדת לבין המוסר הטבעי, אולם אנו

¹¹ לפי דברי הרמב"ם שצוטטו בהקדמה לספר וכאמירה כללית, חז"ל וההלכה היהודית פלורליסטיים יחסית בדעותיהם ושמרניים לגבי המעשים, זאת להבדיל מן הנצרות שבאה חשבון עם דעות ומחשבות שאינן עולות בקנה אחד עם הקו הרשמי של הכנסייה (המכונה "דוגמה").

עדים לעתים לפערים לכאורה בין מצוות האל לבין עקרונות הצדק הטבעיים. הדוגמא הבולטת ביותר לסתירה בין השניים היא בסיפור העקידה, בו נצטוו אברהם להעלות את בנו לעולה.

קאנט, אשר כפי שראינו, מייחס את עיקר החשיבות לכוונה, מציב את חוקי המוסר שבליבו בראש סולם העדיפויות ושום הנחייה דתית לא תוכל לסתור אותם. אמנם, לשיטתו, לא ניתן לנסח את תוכנם הפוזיטיבי של הציוויים המוסריים הללו אלא רק לאפיינם: (א) ככאלו שבעשותך אותם תרצה כי ייהפכו לחוקים כלליים, ו-(ב) ככאלו שיש בהם התייחסות לזולת לא רק כאמצעי אלא גם כתכלית בפני עצמו, אך בכל זאת טענתו היא כי המוסר (כלומר אותם חוקים העומדים בקריטריונים הללו) הוא ערך עליון שאינו ניתן לערעור על ידי גורם חיצוני, גם אם הוא אלוהים בכבודו ובעצמו.

פרופ' ליבוביץ', מהמצדדים הקיצוניים בטענה כי המסורת היהודית אינה מכירה ואף אינה יכולה באופן עקרוני להכיר במשפט טבעי, טוען בתוקף שהמעשה הדתי הוא המעשה הישר בעיני אלוהיו. לדבריו, כל זמן שהאדם שם את הכרתו האישית, את מצפונו, את המוסר שלו ואת ערכיו בראש הסולם, הרי שאת עצמו הוא עובד ולא את אלוהיו. רק כאשר נשמע הוא למצוות האל, רק אז הוא פועל בדרך ישרה. הנה ציטוט מדבריו בספרו "יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל" (עמ' 26-28):

כיוצא בו עניין המשמעות המוסרית שאותה מייחסים החילוניים לתורה ולמצוותיה. מוסר כערך מצד עצמו הוא קטגוריה אתיאיסטית מובהקת. רק מי שרואה את האדם כתכלית וכערך עליון, ז"א מי ששם את האדם במקום האל, יכול להיות אדם מוסרי. מי שתופס את האדם כאחד היצורים שבבריאה וזוכר את "שיוויוני ה' לנגדי תמיד", אינו יכול לקבל את המוסר כקנה-מידה וכאבן בוחן.... התורה אינה מכירה ציווי מוסר שמקורם בהכרת המציאות הטבעית או בהכרת חובת האדם לאדם – אין היא מכירה אלא מצוות... מצוות

מעשיות הן העבודה-בפועל שהאדם עובד את ה', ורק במצוות מעשיות מגלם האדם את קבלת עול מלכות-שמים עליו. שהרי כל זמן שדתיותו של אדם אינה מבטאה אלא את הכרתו האישית, את מצפונו, את מוסרו, את ערכיו – אין מעשהו הדתי אלא עבודה שהוא עובד את עצמו, וממילא היא מרד במלכות-שמים. ניגוד מוחלט קיים בין עבודת אלוהים שכתורה ובמצוות ובין עבודת "אלוהים שכלב" או "המצפון" של דת ההומניזם, שהיא לאמיתו של דבר עבודת-האדם.

לגבי ליבוביץ' אפוא הטוב והישר מוגדרים על פי משמעותם בעיני האל ולא בעיני אדם, כלומר אין "הטוב והישר" אלא יש רק "הטוב והישר בעיני האלוהים" ("שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע", פרשת קדושים), כך שאם ישנה סתירה לכאורה בין ההוראה הדתית לבין הצו המוסרי האישי, אזי ההוראה הדתית גוברת. המוסר, לפי ליבוביץ', הוא קטגוריה אתיאיסטית שאינה עולה בקנה אחד עם ההכרה הדתית, ולפיכך יש לפנות את המוסר לטובת הדת. בניגוד לנצרות, הדת היהודית איננה "דת מעניקה" אלא "דת תובעת" ועל המאמין לעבוד את בוראו "עבודה לשמה". בהתייחסו למעשה העקידה אומר ליבוביץ', שהאל אינו אל הנצל למען האדם אלא אל התובע את עקידת הבן וזו מסמלת את שיא מעלתה של עבודת ה' לשמה.

למרות השוני המהותי בין קאנט לליבוביץ', שניהם טוענים כי אין טעם במוסריות שאיננה טהורה, במוסריות תועלתנית. ההבדל ביניהם הוא שמקור המוסריות אצל קאנט הוא המצפון הפרטי האוטונומי, בעוד שאצל ליבוביץ' מקור המוסר הטהור הוא הציווי האלוהי, שבא לידי ביטוי בהלכה.

ניסיון מעניין ליישב בין הוראות התורה לבין המוסר האנושי מובא ב"מגיד משנה" (חובר על ידי רבי וידאל די טולושא, (1283 – 1360, בן העיר טולוז שבצרפת), שהנו פירוש על

"משנה תורה" לרמב"ם, בעניין דין בר מיצרא שהוזכר לעיל:

ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתיקון מידות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת 'קדושים תהיו' והכוונה כמו שאמרו ז"ל: 'קדש עצמך במותר לך' שלא יהא שטוף אחר התאוות וכן אמרה: 'ועשית הישר והטוב' והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם ולא היה מן הראוי בכל זאת לצוות פרטים לפי שמצות התורה בכל עת ובכל זמן ובכל עניין ובהכרח חייב לעשות כן ומידות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלה ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנא' כי טובים דודיך מיין.

לפי בעל ה"מגיד משנה" לא יכולה להיות סתירה אמיתית בין המוסר הטבעי לדיני התורה, שכן התורה היא הדין היציב והישר שאינו משתנה לעולם בעוד שהמוסר ומידות האדם משתנים עם הזמן והסביבה קרי, המוסר הוא יחסי. במלים אחרות, היה ונתקלנו במקרה פרטי שבו נראית סתירה לכאורה בין המוסר הרווח לבין דין התורה הנצחית, כי אז יש לפרש את המקרה הפרטי לאור חוקי התורה ובאופן כזה שהסתירה תתחוויר כמדומה, משום שהתורה הנה מערכת הכללים האוניברסאלית ואילו המידות והמוסר הם הפרטים המשתנים.

לסיכום נקודה זו, ניתן להציג שלוש דעות מייצגות הדנות במתח שבין הציווי האלוהי לבין המוסר האישי, תוך התייחסות להתבטאותו היפה של סרן קירקגור (1813-1855) על עקידת יצחק בספרו "חיל ורעדה" (עמ' 27): מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת ראות דתית הוא בקש להקריב את יצחק:

(1) קאנט מעלה על נס את חוקי המוסר שבלב ולכן, לדידו, הוראת אלוהים לאברהם

להקריב את בנו היא בלתי מוסרית בעליל.

(2) ליבוביץ' נמנה על ההוגים הסבורים כי אין אפשרות לאדם לקבוע באופן אובייקטיבי מהו טוב וישר. הוא שולל מכל וכל התייחסות למוסר אישי, בהיותו מבטא, לדעתו, השקפה אתיאיסטית. מכאן שהציווי האלוהי לאברהם לעקוד את בנו הוא לגיטימי לחלוטין.

(3) בעל ה"מגיד משנה" סובר כי קביעותיו של אלוהים תואמות את תחושות הצדק והמוסר המקננים בנו. הוא יתאמץ להסביר כי לא תיתכן סתירה בין מצוות התורה והמוסר הטבעי וברוח זו יאמר כי הוראתו של אלוהים לאברהם להעלות לעולה את בנו איננה סותרת את חוקי המוסר, זאת משום שהיה זה ניסיון לאברהם. אלוהים לא התכוון שאברהם יעקוד את בנו, ועל כן, אברהם, שהאמין בה' ובמוסריותו, עמד בניסיון זה ובסופו של דבר, אכן לא שחט את בנו.¹²

ב. הטוב והישר על פי מידות התגלותו של בורא עולם: הישר – מידת הדין; הטוב – מידת

הרחמים

מישור נוסף לדיון במונחי הטוב והישר הוא מישור מידותיו והתגלותו של האל העולם. בדיון זה נציע להבחין בין השניים כך: הישר – מידת הדין, המקבילה למושג שורת הדין שנרון במישור המשפטי לעיל; הטוב – מידת הרחמים.

כפי שראינו, חלק משמעותי מחכמי ישראל אינו מבחין בין טוב לישר. חוסר הבחנה זה מעלה שאלות שונות לגבי השימוש, המיותר לכאורה, בשני מונחים אלו וכן שאלות לגבי סתירות לכאורה בדברי אותו מפרש עצמו (למשל רש"י, ראו הערה 2 לעיל).

¹² נציין כי בניגוד לעקידת יצחק שהסתיימה בכי טוב, ניסיונו של אברהם לבטל את רוע הגזירה על הפיכת סדום ועמורה לא צלח. ייתכן שעל פי גישתו של ה"מגיד משנה" אנשי סדום, שעליהם נאמר "רעים וחטאים", אכן היו ראויים לעונש זה משום שגם אברהם, בסופו של דבר, חדל להתווכח עם הקב"ה לאחר ששוכנע כי נעשה צדק עם אנשי סדום.

בהנחה שהתורה במיוחד אך גם המשנה אינן מייתרות סתם פסוקים ומילים, אנו מציעים את ההבחנה הבאה בין דרך ישרה לבין דרך טובה על פי מידות התגלותו של האל בעולם: הישר פירושו פעולה לפי מידת הדין, והטוב – לפי מידת הרחמים. כלומר, אנו קושרים בין מידת הדין לדרך הישרה המוזכרת במשנה א' בפרק ב' בו אנו עוסקים, ובין מידת הרחמים לדרך הטובה, המוזכרת במשנה ט' באותו פרק. בכך נוכל להסביר שאלות שעלו במישורי הדיון השונים שהבאנו לעיל.

כאמור, המשניות הנדונות עושות שימוש בפעלים שונים לתיאור ההתנהגות הרצויה של האדם ביחס לדרך שאותה בחר: במשנה א' נאמר על הדרך הישרה "שיבור לו האדם", כלומר יברור ויבדוק היטב, בעוד שעל הדרך הטובה נאמר במשנה ט' "שידבק בה האדם". הברור והבדיקה הם תארים שכיחים בעולם המשפטי; יש לחקור ולבדוק עדים, לרדת לסוף דעתם של הפרקליטים ולהוציא דין ישר ואמיתי על פי מידת הדין. מנגד, הפועל "לדבוק" המתייחס לדרך הטובה קשור לרוב ל"לפנים משורת הדין" והוא מסמל חיבור מוחלט בין עצמים שונים (כמו דבק); כך נאמר על יחסה של רות לנעמי ב"מגילת רות", שנחשבת למגילה של חסד (פרק א' פסוק י"ד): "ורות דבקה בה", כך גם נאמר על יחסו של האדם לאשתו (בראשית, פרק ב' פסוק כ"ד): "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", וזהו גם היחס הנדרש מהיהודי לאלוהיו (דברים, פרק י"ג פסוק ה'): "ובו תדבקון".

יוצא אפוא שניתן להפריד בין הטוב והישר במישור נוסף: שכלי לעומת רגשי. הדרך הישרה שיבור לו האדם מכוונת למערכת המשפטית שם שולטים השכל, דיני הראיות והחוק היבש, קרי – שורת הדין (הישרה). לעומת זאת, הדרך הטובה בה יש לדבוק קשורה יותר לרגש וכפי שהרגש גורם לאדם להתנהג במקרים רבים בצורה שאינה שקולה, כך יש לדבוק בטוב ובמידת הרחמים, לפנים משורת הדין וללא שאלות של רווח והפסד או שיקולי כדאיות.

מידת הדין ומידת הרחמים הן אבני היסוד של העולם, שאיננו יכול להתקיים ללא אחת מהן. לפי חז"ל, התגלות הבורא בעולם לפי מידת הדין מכונה בשם אלוהים בעוד שהביטוי ה' מבטא את מידת הרחמים. עניין זה מובא אצל רש"י בדבריו על הפסוק הראשון בתורה, וכך הוא אומר: בראשית ברא אלוהים – ולא אמר ברא ה', שבתחילה עלה במחשבה לבראותו במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב (בראשית ב', ד') "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים".

את השניות ביחסו של הבורא לברואיו, ובפרט לעם ישראל, ניתן למצוא גם ב"תפילת שמונה עשרה" בחתימת ברכת "השיבה שופטינו" – "מלך אוהב צדקה ומשפט". צדקה ומשפט מציינים מושגים שונים: הרמב"ם ב"מורה נבוכים" חלק ג' (פרק נ"ג) מבחין בין חסד, צדק, צדקה ומשפט כך: חסד – מתן דבר לאדם שאינו מגיע לו; צדק – מתן דבר לאחר לפי המגיע לו; צדקה – מידה מוסרית של אדם בבחינת חובה שאדם חב לנפשו; משפט – הדין כפי הראוי על הנדון, יהיה זה שכר או עונש. אם כך, הצדקה משקפת תכונה אנושית בעוד שמשפט נראה כהגדרה רחבה יותר של צדק, שעל פיו חורצים את דינו של הנדון בהתאם לנורמה המשפטית המקובלת. וממשיך הרמב"ם בהלכות דעות ואומר: ("יד החזקה", ספר המדע, הלכות דעות, פרק א', י"א):

על דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויין, אך אפיים ורב חסד צדיק וישר תמים גיבור וחזק וכיוצא בהן – להודיע שאלו דרכים טובים וישרים הם, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות כפי כוחו. וכן (פרק א', יג): ולפי שהשמות האלו שנקרא בהן היוצר, הן הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו, דרך ה'. והיא שלימדה אברהם אבינו לבניו, שנאמר (בראשית, יח, יט) "כי ידעתיו, למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה', לעשות צדקה ומשפט".

מדברי הרמב"ם עולה אפוא שהשילוב בין התכונה האנושית להתנהג בצורה מוסרית לבין עשיית משפט הוא השילוב הנכון, שכן כך ניתן לחקות את דרכו של האל בעולם.

הקישור בין מידת הדין (התגלות אלוהים בעולם) ובין מידת הרחמים (התגלותו כ - ה'), מלמד על התגלויות שונות של הקב"ה בעולמו שאינן באות משתי רשויות שונות אלא משקפות את אינסוף פניו, הכל לפי העניין, הזמן והמקום. ולכן, ההתנהגות במידת הדין, שלפי הצעתנו היא "מידת הישר", וההתנהגות במידת הרחמים, שהיא "מידת הטוב", יחד עם הדרישה או השאיפה לחקות את צורות ההתגלות של הקב"ה בעולמו כדי להגיע לשלמות – כל אלה מחייבים להפעיל שיקול דעת, בכל מישורי הטוב והישר אותם סקרנו, ולנהוג על פיהם: כך צריך האדם לנהוג באכזריות עם אכזרים וברחמנות עם החלשים בחברה, ובדומה למידותיו של הבורא, עליו לנהוג בצורה מסוימת בזמן מלחמה ובצורה אחרת בעתות שלום. רעיון זה מופיע (בצורתו החיובית והאקטיבית) במסכת סוטה (דף י"ד עמוד א') שם נאמר: ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: אחרי ה' אלוהיכם תלכו? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר: כי ה' אלוהיך אש אוכלה הוא! אלא להלך אחר מידותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים; הקב"ה ביקר חולים... אף אתה בקר חולים; הקב"ה ניחם אבלים... אף אתה נחם אבלים; הקב"ה קבר מתים... אף אתה קבור מתים.

רעיון זה גם עולה בקנה אחד עם הבחנתו של הרמב"ם בספר המצוות (מצווה ח') בין "פעולותיו הטובות" של האל, המציינות נורמות ספציפיות, כגון ביקור חולים, לבין "המידות הנכבדות" המציינות תכונות אופי מוסריות.

אנסלם הקדוש (פילוסוף נוצרי מהמאה האחת עשרה), היטיב לבטא את הסתירה בין מידת הצדק והמשפט לבין תכונת הרחמים המאפיינות את האל, וכך הוא אומר (בתרגום חופשי): אלוהים אתה אלוהי המשפט והצדק, אתה גם אלוהי החסד והרחמים. עכשיו תסביר לי,

אלוהי הצדק והרחמים, מה אמרתי (*Proslogion, Cap. IX, in Migne, Patrologia*)

(*Latina, vol. 158, p. 232*).

ואכן, בשונה מהאל הכל-יכול, כשמדובר במידות יש קושי לאדם להתנהג בצורה שונה כלפי אנשים שונים או בזמנים ובמקומות שונים, שכן הרגל הופך טבע, למשל, מי שהוא כיליי מטבעו יקשה עליו להפוך בסיטואציה מסוימת לנדבן, גם אם הנסיבות מחייבות זאת. אם כך, נשאלת השאלה: כיצד יחקה האדם את מידותיו של הבורא שמתגלה בצורות ובמידות שונות בעולם בו-זמנית ובעוצמות אינסופיות, כשהאדם, בניגוד לבוראו, איננו כל יכול? פתרון חלקי לכך ניתן במסכת כתובות (דף קי"א עמוד ב'): *ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום – וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלוהיך אש אוכלה? ! אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. הסבר זה לבעיה, הממיר את השכינה בתלמידי חכמים ולכן "מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה", מותיר את הפער בין האדם לשכינה על כנו ומציגו כבלתי ניתן לגישור.*

בהקשר זה, דרך האמצע ושביל הזהב של הרמב"ם מאפשרים לאדם, כמקרה מיוחד, להידמות לבוראו. כידוע, אותו ממוצע בדיוק יכול להתקבל הן משני קטבים סופיים וקרובים זה לזה, כמו מידות האדם, והן מקטבים רחוקים זה מזה ואף אינסופיים, כמו מידותיו של הקב"ה. אם נמשיל את המידות הקוטביות לנדנדה בגן המשחקים, הרי שצופה מרחוק המבחין בנדנדה מאוזנת אינו יכול לדעת אם בכל צד מצדי הנדנדה מונח קילוגרם אחד או שמא טון, שכן את האיזון או המיצוע בין שני צדי הנדנדה ניתן להשיג בכל משקל. שני צדי הנדנדה משקפים שני קצוות על רצף תכונה אנושית, למשל חנון ורחום בקצה האחד ואיש מלחמות ותקיף בקצה השני. לענייננו, אדם הרוצה לחקות את מידותיו של

הקב"ה – רחום וחנון מצד אחד ואיש מלחמות אכזר מצד שני, אינו מסוגל לכך מעצם היותו יצור סופי ומוגבל. ולכן האפשרות היחידה לאדם לחקות את האל האינסופי היא למזג ולמצע בין התכונות הקוטביות, כשהתוצאה מתבטאת בדרך האמצע, או בשביל הזהב, הזהים באיזונים הן לאדם והן לבורא עולם. כל סטייה, קלה ככל שתהייה, מדרך האמצע תגרום להיפרדות מהשכינה; כך למשל, אדם ההופך למעט יותר גאוותן, גורם לצד הגאוה בנדנדה לרדת ולצד שפלות הרוח לעלות עד למצב הקיצוני שבו קצה הנדנדה "הגאוותני" נוגע בקרקע. העובדה המתסכלת בדוגמא ציורית זו היא שמצב חוסר האיזון יציב יותר, בעוד ששמירה על נדנדה מאוזנת לאורך זמן, כלומר, בנקודת האמצע בין גאוה לשפלות רוח, היא משימה קשה להשגה. על פי דוגמא זו אפשר גם להבין את עצתם של אריסטו והרמב"ם לאדם שסטה מדרך האמצע לכיוון מסוים לחזור אליה על ידי הטיה לכיוון הנגדי. ובמונחי דוגמת הנדנדה, אדם שצד הגאוה בנדנדתו נטה כלפי מטה יוסיף משקל בצד שפלות הרוח ובכך יחזור לאיזון בתכונה זו.

לאור הדיון לעיל, נראה כי משניות א' ו-ט' בפרק ב' בפרקי אבות אמנם שונות זו מזו אך אינן סותרות אלא משלימות זו את זו. הדרך הישרה שיבור לו האדם והדרך הטובה בה ידבק הן שתי מידותיו של הקב"ה בהן הוא מנהל את העולם בו-זמנית: מידת הדין – על פיה יש לברור ולחקור בעזרת השכל עד הגיענו למיצוי הדין הישר והאמיתי, ומידת הרחמים – על פיה יש לחנון ולרחם ובה יש לדבוק בעזרת הרגש, ללא חשבונות של רווח והפסד או שיקולי כדאיות.

גישה זו אף עקבית עם התפישה הפוסט מודרנית, המאפשרת קיום בו-זמני של מספר אמיתות המוחזקות על ידי פרטים שונים או קבוצות שונות ללא הכרעה ביניהן; לשון אחרת, האמת הנה רב-צדדית ממש כמו החיים עצמם. הנס קלזן, כמייצג הגישה הפלורליסטית החילונית, מצדד בגישות הפוזיטיביסטית והרלטיביסטית (אין אמת

מוחלטת) ומצביע על חשיבות השתתפותו של המיעוט בשיח הציבורי במשטרים דמוקרטיים, אשר בעצם הציגו דעה ההפוכה לדעה השכיחה, תורם להפריית הדין הציבורי, גם אם דעתו אינה מתקבלת הלכה למעשה. וכך כותב קלזן בספרו "מהו הצדק?":
איני יודע ואיני יכול לומר מהו הצדק, הצדק המוחלט שאליו כמהה האנושות. אני חייב להשלים עם צדק יחסי כאשר אני יכול רק לומר מהו צדק עבורי. מאחר ומדע הוא מקצועי, ולפיכך הוא הדבר החשוב בחיי, צדק בעבורי הוא אותו סדר חברתי שבחסותו החיפוש אחר האמת יכול להצליח. הצדק "שלי" אפוא הוא צדק החירות, צדק השלום, צדק הדמוקרטיה – הצדק של הסובלנות. (תרגום חופשי שלנו, עמ' 24 במאמר המקורי).

לפי גישה זו יתכנו מצבים בהם קיימות אצל בני אדם שונים אמיתות מוסריות סותרות, ולא רק לכאורה, זאת משום שהצדק והמוסר הנם יחסיים – כך גם מערכות המשפט במדינות שונות. למשל, בתימן יהיה זה מוסרי וראוי לשאת מספר נשים בעוד שבמציאות של מדינות מערביות מודרניות ביגמיה אסורה על פי החוק.

ביהדות בכלל ובענייני מחשבה בפרט, ניתן להתייחס לאותה תופעה בצורות שונות ולתת לה הסברים שונים ללא הכרעה ביניהם, שכן "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". ומדוע "אלו ואלו דברי אלוהים חיים"? משום שהאל מתגלה בעולם באופנים שונים, גם אם הם נראים כהפוכים זה לזה. או בלשונו של הרב קוק ("שביבי אורות", תצ"ח): כל הסתירות הן סובייקטיביות, וכראיה אובייקטיבית – אלו ואלו דברי אלוהים חיים. רעיון זה, המכונה אצל הרב קוק "אחדות ההפכים", משמעותו היא כי כל המחשבות שנראות סותרות זו לזו מקורן המאוחד הוא בעולמות העליונים – מקום השלמות האלוהית הנושאת הפכים, שהיא מעבר ליכולת הכרת האדם. בהשוואה לגישה הרלטיביסטית המאפשרת אמיתות סותרות מלכתחילה, צועד הרב קוק צעד נוסף ביישבו את הסתירות הסובייקטיביות, שאצלו הן רק לכאורה, בעזרת התבונה האובייקטיבית השמימית – "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".

ולענייננו, "מידת הדין" המזוהה עם ה"ישר" ו"לפנים משורת הדין" או "מידת הרחמים" המזוהה עם ה"טוב" נראות אולי כסותרות זו את זו, אולם שתיהן הינן התגלות של האלוהים בעולמו והן באות ממקום אחד ויחיד.

סיכום

ההבדלים בין הוגים שונים מחכמי ישראל ובין פילוסופים מערביים בסוגיית "הטוב והישר" קשורים למקור הסמכות (האל לעומת האדם עצמו) ולמטרה (חיקוי דרכיו של האל לעומת אושר אישי). אצל חכמי ישראל, עשיית "הטוב והישר" היא ציווי אלוהי שמטרתו לחקות את דרכי הבורא בעולמנו המשלב את מידת הדין עם מידת הרחמים והוא גם מקור הסמכות הנצחי. מנגד, הפילוסופיה מאמצת את עקרון "הטוב והישר" כדי ליצור איזון בהתנהגות האישית ובכך ליצור חברה מוסרית שחבריה מאושרים. עם זאת, הערכים המקובלים בחברה הנם תלויי זמן, תלויי מקום ותלויי נסיבות. אפשר לומר באופן כללי כי בפרקי אבות הדיון במונחים אלה באספקט החברתי (בין אדם לחברו) נועד לשרת את המטרה שהיא השלמות הדתית (בין אדם למקום), בעוד הפילוסופיה המערבית דנה במושגים שבין אדם לחברו מתוך מטרה להגיע לשלמות בין אדם לבין עצמו.

במישור המשפטי ישנה הסכמה גורפת שגישור ופישור עדיפים מן המבחינה המעשית, אולם בשעה שמתקיים משפט, קיימת מחלוקת גם בין חכמי ישראל וגם בין הפילוסופים בשאלה האם "ייקוב הדין את ההר" (כגישתם של רבי אליעזר, רבי עקיבא, חכמי ספרד ופוזיטיביסטים משפטיים כדוגמת אוסטיין) או שיש לנקוט בגישת "לפנים משורת הדין" (כדעתם של רבי יהושע בן קרחה, חכמי אשכנז, רבי יצחק עראמה, אפלטון, אריסטו ואוגוסטינוס).

מהבחינה האישית-חברתית "הטוב והישר" הפך לשם נרדף ל"דרך האמצע" או ל"שביל הזהב" (אריסטו, הרמב"ם, רבי עובדיה מברטנורא). תכליתה של התנהגות זו מתמצית בהגעה לשלמות אנושית, המאפשרת את מירב האושר אצל הפילוסופים¹³ ואת הכרת מציאותו של ה' בעולם אצל חכמי ישראל. עם זאת, ישנם בקרב חכמי ישראל החולקים על דרך זו הממליצים על סטייה מדרך האמצע והסתפקות במועט (למשל רבינו בחיי והרמח"ל). גם בגישות אחרות, כמו ההינדואיזם, יש הדוגלים בדרך זו.

אספקט נוסף בו דנו הוא האם "הטוב והישר" הם פעולה לפי המוסר האיש או לפי מצוות האל. לפי חלק מחכמי ישראל, שמייצגם הקיצוני הוא פרופ' ליבוביץ', זוהי פעולה המשלבת את המעשה הטוב עם הכוונה הטובה, כאשר יש להעניק עדיפות ברורה למעשה שנובע מציווי האל על פני הכוונה האישית. גישה זו עומדת בסתירה לעמדתו של קאנט המדגיש את הכוונה האישית כציווי המוסרי המוחלט, אשר גובר על כל שיקול או הוראה מגורם חיצוני ובכלל זה ציווי אלוהי. למרות ההבדל המהותי בין שתי הגישות, שתיהן טוענות כי אין טעם במוסריות תועלתנית שאיננה טהורה, אלא שהן נבדלות במקור המוסריות: בעוד שאצל קאנט המקור הוא המצפון הפרטי הטהור, הרי שאליבא דליבוביץ', מקור המוסר הטהור, אם ישנו כזה, הוא הציווי האלוהי שבא לידי ביטוי בהלכה.

למרות שמרבית המפרשים וההוגים אינם מבחינים בין טוב לישר, הצענו דרך להבחין בין שני מושגים אלו המופיעים הן בתורה והן בפרקי אבות ובמקומות אחרים אצל חז"ל. ההבחנה שאנו מציעים קשורה למידותיו והתגלותו של האל בעולם; ה"ישר" הוא ההתגלות האלוהית במידת הדין, וה"טוב" הוא התגלותו לפי מידת הרחמים. האל הכל-יכול מסוגל לנהוג בו זמנית במידות קיצוניות והפוכות כגון: "חנון ורחום" בקצה האחד ו"איש

¹³ כמובן שפילוסופים שונים הגדירו באופן שונה את האושר כתכלית הפילוסופיה, וכל אחד לפי טעמו, אם כהנאה והיעדר כאב, אם כאמונה באל והיעתרות למצוותיו, אם בהיעשות אדם מוסרי, אם כהיעשות ליוצר יצירות אמנות ואם בהושעת הזולת כעורך עליון. מכל מקום, הצבת האושר (כגאולת נפש, כ – betitude ולא כ – happiness) כתכלית הפילוסופיה מאפיינת פילוסופים רבים.

מלחמות אכזר" בקצה השני, בעוד שאדם המנסה לחקות את מידותיו של הקב"ה אינו מסוגל לכך מעצם היותו יצור סופי ומוגבל. לכן, האפשרות היחידה לאדם לחקות את האל היא למזג ולמצע בין התכונות הקוטביות כשהתוצאה מתבטאת בדרך האמצע ובשביל הזהב הזהים באיזונים הן לאדם והן לבורא עולם.

מקורות וקריאה נוספת

- אורבך, א.א. חז"ל: פרקי אמונות ודעות. ירושלים: הוצאת מאגנס, 1969.
- אנגלרד, יצחק. "על דרך הרוב' ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם". שנתון המשפט העברי, כרך יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31-59.
- אפלטון. כתבי אפלטון. תרגום: יוסף ג. ליבס, ירושלים-תל-אביב: הוצאת שוקן, תשט"ו-תשכ"ז 1955-1967.
- אריסטו. אתיקה. מהדורת ניקומאכוס. תרגום: י"ג ליבס, ירושלים: הוצאת שוקן, 1985.
- אריסטו. דטוריקה. תרגום: גבריאל צורן, בני-ברק: הוצאת ספריית פועלים, 2002.
- בארט, קרל. יסודות הדוגמטיקה הנוצרית. תרגום: מיכאל מך, תל-אביב: הוצאת רסלינג, 2004.
- דה פריס, בנימין. "מידות לפנים משורת הדין". מחניים ע"ג, תשכ"ג. למאמר:
<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/midot-2.htm>
- ויגודה, מיכאל. "כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עוול: משפט ויושר במקורות ישראל". פרשת השבוע ברוח המשפט, גיליון 45, תשס"א. למאמר:
<http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=21378>
- יעקובי, רפאל. "שורת הדין ולפנים משורת הדין: ועשית הישר והטוב בעיני ה'". פרשת השבוע ברוח המשפט, גיליון 218, תשס"ה. למאמר:
<http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/218-2.htm>
- ליבוויץ, ישעיהו. יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל. ירושלים: הוצאת שוקן, 1975.
- ליבוויץ, ישעיהו. שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע: תשל"ו – תשמ"ג 1976-1982. ירושלים: כתר, 2000.
- ליכטנשטיין, אהרון. "מוסר והלכה במסורת היהודית". דעות, מ"ו, תשל"ז. למאמר:
<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/deot/lichtenshten-4.htm>
- סמט, אלחנן. "עיונים בהלכות דעות: ההרחקה מגובה-לב ומכעס אל הדרך האמצעית או עד הקצה האחר?". ביטאון ישיבת ברכת משה, מעליות, כ', ספר עשור שני. למאמר:

<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/maaliyot/iyunim1-2.htm>

קאנט, עמנואל. *הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות*. תרגום: משה שפי, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1950.

קאנט, עמנואל. *הקדמות לכל מיטאפיזיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע*, תרגום: אברהם יערי, עריכה: שמואל הוגו ברגמן, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1998.

קירקגור, סרן. *חיל ורעדה: לידיקה דיאלקטית*. תרגום: אייל לוי, עריכה: יעקב גולומב, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1997.

קלזן, הנס. *על מהותה וערכה של הדמוקרטיה*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005.

קליינברג, אביעד. *הנצרות מראשיתה ועד הרפורמציה*. תל אביב: הוצאת משרד הביטחון – גל"צ, 1995.

רפל, דב. "לפנים משורת הדין: עיקרון אתי, מוסרי ומשפטי". *מחניים*, גיליון 12 (א), תשנ"ו. למאמר:

<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/lifnim.htm>

שגיא, אבי. *יהדות: בין דת למוסר*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998.

"לפנים משורת הדין", *אנציקלופדיה יהודית*, דעת – אתר לימודי יהדות ורוח.

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=216>

"מידת סדום", *אנציקלופדיה יהודית*, דעת – אתר לימודי יהדות ורוח.

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=207>

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

Kelsen, Hans. *What is Justice? : Justice, Law and Politics in The Mirror of Science*. Berkeley: University of California Press, 1957.

יחס האדם לזולתו

**אנשים מוכנים לעשות הרבה כדי
שיאהבו אותם,**

ולעשות הכל על מנת שיקנאו בהם
(פרנסואה דה לה רושפוקו, 1613-1680)

הקדמה

בכמה מקומות בפרקי אבות ניתן למצוא מימרות המציינות מהו היחס הרצוי בין האדם לזולתו; חלקן ממליצות על פעולה אקטיבית וחלקן על המנעות מעשייה (שלילית). כך למשל נאמר בפרק ב' (משנה יא'): רבי אליעזר אומר יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך ואל תהי נוח לכעוס. בפרק ג' משנה י"ב נאמר: רבי ישמעאל אומר הוי קל לראש ונוח לתשחורת והוי מקבל את כל האדם בשמחה. רבי עקיבא במשנה י"ד קובע: חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר (בראשית ט) בצלם אלוהים עשה את האדם לפיכך, יש לחבב כל אדם שהרי הוא נברא בצלמו של האל. מנגד, מספר ממרות מזהירות מפני תכונות רעות המאפיינות אנשים מסוימים. כך לדוגמא, אומר בן עזאי (פרק ד' משנה ג'): אל תהי בז לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום. ובהמשך הפרק במשנה י"ט נאמר: שמואל הקטן אומר (משלי כד) בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לך. בשני מקומות מצביעה המשנה על התוצאה הטרגית של תכונות שליליות של בני אדם או של מעשיהם. רבי יהושע אומר (פרק ב' משנה יב') עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם ובפרק ד' (משנה כ"א) אומר רבי אליעזר הקפר: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם. יש המחברים (למשל בעל ה"תוספות יום טוב" – רבי יום-טוב ליפמן הלר -1654-1579) בין שתי הממרות הללו כאשר אמרתו של רבי יהושע היא הגורם לזו של רבי אליעזר הקפר: עין הרע גורמת לקנאה, יצר הרע גורם לתאוה, ושנאת הבריות גורמת לדרישתו לכבוד. לבסוף, בפרק ה' (משנה י') מתארת המשנה יחסים שונים לרכושו של הזולת: ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום, שלי שלך ושלך שלי עם הארץ, שלי שלך ושלך שלך חסיד, שלי שלי ושלך שלי רשע. ובמשנה י"א שלאחריה

העוסקת במידות נאמר: ארבע מדות בדעות נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו קשה לכעוס וקשה לרצות יצא הפסדו בשכרו קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד נוח לכעוס וקשה לרצות רשע. היחסים השליליים המצויים בין בני אדם אפשר שדרכנו את רבי חנינא סגן הכהנים להמליץ (פרק ג' משנה ב'): הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו. כלומר, לא ניתן לסמוך על תכונותיו הטובות של הזולת שכן אלמלא מוראה של המלכות לא היה מתקיים סדר עולמי.

ההתייחסות הנרחבת והמגוונת בפרקי אבות לשאלת היחס לזולת מלמדת, ככל הנראה, על החשיבות הרבה שמייחס מחבר המשנה לנושא זה. ניתן למצוא אצל חז"ל ארבע גישות שונות לגבי היחס הרצוי בין האדם לזולתו. בפרק זה נסקור גישות אלו ונעמת אותן עם ארבע גישות מקבילות בפילוסופיה המערבית. בהמשך נדון ביחסם של חז"ל והפילוסופים לשאלה האם יחס האדם לזולתו ראוי שיהיה רעיוני בלבד או שמא הוא חייב להיות אקטיבי. לבסוף, נעמוד על ההבדלים בין השיטות השונות אצל חז"ל לבין השיטות המקבילות בפילוסופיה הכללית.

א. ארבע גישות של חז"ל לגבי היחס הרצוי בין האדם לזולתו

במקורות היהודיים ניתן להבחין בארבע גישות עקרוניות העוסקות ביחס לזולת כפי שהן משתקפות במימרותיהם של חז"ל או במעשיהם:

- (1) שלי שלי ושליך שליך – גישת בית שמאי.
- (2) כל מה ששנא עליך אל תעשה לחברך – גישת בית הלל.
- (3) ואהבת לרעך כמוך – גישתו של רבי עקיבא.
- (4) כבוד לכל מי שנברא בצלם אלוהים – גישתו של בן עזאי.

בפתח הדיון נציין, כי בשונה מהגישות הפילוסופיות השונות לגבי היחס לזולת, הגישות המיוחסות לעיל לארבעת האישים הללו אינן נסמכות על משנה פילוסופית סדורה, אלא הן ניסיון להציג ארבע שיטות עקרוניות, תוך הסתמכות על מקורות חלקיים הקושרים את החכם לצורת התנהגות מסוימת. לפיכך, הייחוס של גישה ספציפית לחכם מסוים הנו בעיקר לצרכי נוחות.

1. שלי שלי ושליך שלך – גישת בית שמאי

הגמרא במסכת שבת (דף ל"א עמוד א') מספרת על אותו גר שביקש משמאי ללמדו את כל התורה על רגל אחת. תגובת שמאי הייתה דחיפתו של השואל באמת הבניין שבידו. המהר"ל מפראג (חי במאה השש עשרה) מסביר בספרו "נתיבות עולם" ש"אמת הבניין" היא רמז למידותיו של שמאי, שהיה דייקן וקפדן ודבק באמת כמו הבנאי שאינו יכול לסטות כהוא זה במדידת הבניין. הוא החזיק בדעה כי אין זה אפשרי ללמוד את כל התורה על רגל אחת בבחינת "ייקוב הדין את ההר". מבין ארבע המידות באדם וארבע המידות בדעות (שנזכרות בפרק ה' משנה י"א) ומבין ארבעת החכמים המייצגים את ארבע הגישות לזולת, בית שמאי הוא הקרוב ביותר לגישת "שלי שלי ושליך שלך" כלומר, גישה הטוענת שאין לסטות ממידת הדין, ובפרט כאשר מדובר בחלוקת הרכוש. כמו כן בית שמאי קרוב ל"נוח לכעוס", על פי הגמרא במסכת שבת.

2. כל מה ששנא עליך אל תעשה לחברך – בית הלל

לעומת תגובתו של שמאי, קיבל הלל הזקן את הגר בסבר פנים יפות וענה לו: כל דעלך סני לחברך לא תעביד ואידך פירושא זיל גמור כלומר, כל מה ששנא עליך אל תעשה לחברך

ואת השאר למד בעצמך.¹ ומסיימת הגמרא במסכת שבת בסיפור פגישתם של שלושה גרים שנדחו על ידי שמאי אך התקבלו על ידי הלל: לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד, אמרו: קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם, ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה.

ההבדלים בין גישת שמאי לגישת הלל, כפי שבאו לידי ביטוי בסיפור הגר, מופיעים גם בעניין כלה בחופתה. וכך נאמר במסכת כתובות (דף ט"ז עמוד ב'): תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומרים לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: (שמות כ"ג) מדבר שקר תרחק! אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

העדפת בית שמאי את האמת על פני יחס מתחשב וסלחני לזולת, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעניין סירובו לגייר את הגר על רגל אחת ועוד יותר בעניין היחס ל"כלה ביום חופתה", הינה קיצונית עד כדי כך שהגמרא מסיימת באמרת חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות – גם על חשבון סטייה מהאמת הצרופה. ואכן, אנו מוצאים בחז"ל (מסכת יבמות ס"ה, ב') שמותר לו לאדם לשנות בדבר השלום. המקור המוקדם מכולם לשינוי מעין זה המובא באותה גמרא, הוא השינוי שמשנה הקב"ה את דברי שרה אמנו על אברהם אבינו: שרה אמרה על אברהם "ואדוני זקן" והקב"ה שינה את דבריה ל"ואני זקנתי", כדי שלא לפגוע בו.

¹ למרות הניסיון לתאר את שיטותיהם של שמאי והלל כעקרוניות, מובאות כבר בפרק א' של פרקי אבות משנה י"ב אמרות בשמם שאינן עולות בהכרח בקנה אחד עם ניסיון זה, וכך נאמר: הלל ושמאי קבלו מהם. הלל אומר הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה: כלומר, כאן מצדד הלל באהבת בריות אקטיבית ולא רק בגישה הפסיבית המתמצת באמרתו "מה ששנוא עליך...". עם זאת, יתכן וכוננתו כאן היא לאהבה כללית ולא ליחס הפרטי לזולת. גם לגבי שמאי נאמר במשנה י"ד: שמאי אומר עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות. אמנם דחיפתו את הגר באמת הבניין עולה בקנה אחד עם דעתו "אמור מעט ועשה הרבה" אך אין היא מתיישבת כלל וכלל עם "הוי מקבל את כל האדם (ובפרט את הגר) בסבר פנים יפות".

3. ואהבת לרעך כמוך – גישתו של רבי עקיבא

דבריו של רבי עקיבא בעניין מידת האהבה לרע, מובאים בהקשר למחלוקת שבינו לבין בן עזאי בשאלה: "איזהו כלל גדול בתורה?" וכך נאמר (ספרא, פרשת קדושים, פרשה ד', י'): *ואהבת לרעך כמוך אני ה' (ויקרא, י"ט, י"ח) – ר' עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה; בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם (כיום ברא אלקים אדם כדמות אלקים עשה אותו, בראשית, פרק ה, פסוק ו) – זה כלל גדול מזה.*

רבי עקיבא, שידוע גם בכינויו "חכם האהבה", מעדיף במצוות שבין אדם לחברו את ערך האהבה על פני ערכים אחרים, בעוד שבן עזאי מעדיף את ערך השוויון, הנובע מכך שכל אדם נברא בצלם אלוהים ועל כן יש לכבדו. פירושים שונים ניתנו למימרתו של רבי עקיבא; חלקם מתייחסים לשאלה מיהו אותו רע ואחרים מתמקדים בסיפא של הפסוק "אני ה'" ובמשמעותו. על פי פשט הכתוב, יש לאהוב את זולתנו כפי שנאהב את עצמנו. זוהי למשל דעת הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ו, ג): *מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו. ישנם אף אלו הרואים בזולת חלק מגופם ממש כפי שמתאר התלמוד הירושלמי (נדרים פרק ט, הלכה ד) את משמעות מצוות "ואהבת לרעך כמוך": הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידי תחזור ותמחי לידיה? ובתרגום חופשי: היה חותך בשר וחתכה הסכין את ידו תחזור (ידו הפגועה) ותכה את ידו (האחרת)? .? מנגד, הרמב"ן מצמצם את תחולת דברי רבי עקיבא וכך הוא אומר (ויקרא פרק י"ט): *וטעם**

ואהבת לרעך כמוך – הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חיך קודמין לחיי חברך (בבא מציעא, דף ס"ב עמוד א').²

במילים אחרות, אהבת הזולת מוגבלת אם משום שלא ניתן לאהוב את הזולת ממש כפי שאדם אוהב את עצמו ואם במקרה של סכנת מוות שבו "חיך קודמים לחיי חברך". לפיכך, הרמב"ן מדייק מלשון הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" (ולא כפי שאמור היה להיות "ואהבת את רעך כמוך"), שכוונת הפסוק הינה מניעת הקנאה קרי, אהוב את מה שיש לחברך כאילו היה שלך עצמך ובכך לא תקנא בו. השאלה מיהו אותו "רעך" – האם מדובר גם בגוי או באדם רשע מישראל – נדונה על ידי חכמי ישראל, אך אין כאן המקום להרחיב על כך.

פירוש נוסף המצמצם את תחולת אמרתו של רבי עקיבא ניתנה על ידי רבי מאיר שמחה הכהן מדוינסק (1843-1926), מגדולי רבני מזרח אירופה ומחבר הפירוש "משך חכמה" על התורה. לפי פירושו "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא, י"ט, י"ח) רלבנטי רק אם הרע הוא כמוך, שהרי במקרים אחרים בהם הפערים החברתיים-כלכליים, התרבותיים או הפיזיולוגיים בין האנשים גדולים, קשה לאהוב את הזולת כמו את עצמך, כפי שסובר גם הרמב"ן.³

4. כבוד לכל מי שנברא בצלם אלוהים – גישתו של בן עזאי

הגישה המיוחסת לבן עזאי מחייבת את האדם לנהוג בחברו בכבוד הראוי למי שנברא בצלם, וכך נאמר במסכת ברכות (דף י"ט, עמוד ב'): *תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. נשים לב שאין מדובר ברגש האהבה של רבי עקיבא אלא רק בכבוד*

² הכוונה לגמרא המביאה את המחלוקת התיאורטית בין בן פטורא לבין רבי עקיבא (בבא מציעא, דף ס"ב): *שנים שהיו מהלכין בדרך וכיד אחד מהן קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד, 'וחי אחיך עמך' - חיך קודמין לחיי חברך.*

³ יתכן וניתן לבאר מה ראה הרמב"ן לשנות את פשט הכתוב מאהבת הרע לאי קנאה בו בעזרת פירושו של בעל ה"משך חכמה", שהרי גם רגש הקנאה, בדומה לרגש האהבה, עז ביותר כלפי הדומים לנו; אדם מן היישוב אינו מתקנא במי שהוא איננו יכול להיות – אם מסיבות פיזיולוגיות, או מסיבות תרבותיות או מסיבות חברתיות. מנגד, אדם מקנא באחר הדומה לו שהצליח יותר ממנו. לפיכך, קיים דמיון בין רגש האהבה לרגש הקנאה, בדומה לציטטה שמופיעה בראש הפרק המיוחסת לפרנסואה דה לה רושפוקו.

האדם או בכבוד הבריות – ציווי שניתן ליישמו. מעניין לציין כי את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" מפרשים חז"ל גם במובן המיוחס לבן עזאי קרי, כמי שנברא בצלם אלוהים. לדוגמא, הגמרא במסכת סנהדרין (דף נ"א עמוד א') דנה בגובה הרצוי של בית הסקילה ממנו היו משליכים את הנדון למוות. מסקנתה היא שיהיה זה גבוה מספיק כדי שהנדון למוות ימות מהר, אך נמוך דיו כדי שלא יתנוול, כלומר שאיבריו לא יתפזרו. זהו הטעם שנותן רבי נחמן בשם רבה בר אבוה: אמר קרא: (ויקרא י"ט) ואהבת לרעך כמוך, כְּרוֹר לוּ מִיתָה יִפֶּה. סיבה נוספת, שמדגישה אף היא את צלם האלוהים שבאדם, ניתנת על ידי רבי מאיר בעניין החובה להוריד את התלוי מן העץ לאחר שנסקל (תוספתא סנהדרין, פרק ט' משנה ז'): הִיָּה ר' מֵאִיר אֹמֵר מֵה תִּלְמוּד לֹאמַר "כִּי קָלַת אֱלֹהִים תִּלְוִי" – מִשָּׁל לְמָה הַדָּבָר דּוּמָה? לְשָׁנֵי אַחִים תְּאוּמִים דּוּמִין זֶה לְזֶה, אֶחָד מֶלֶךְ עַל כָּל הָעוֹלָם כּוֹלוּ וְאֶחָד יֵצֵא לְלִיסְטִיָּא (הפך שודד). לְאַחַר זֶמַן נִתְפַּס זֶה שֵׁיִצָּא לְלִיסְטִיָּא וְהָיוּ צוֹלְכִין אוֹתוֹ עַל הַצְּלוּב וְהָיָה כָּל עוֹבֵר וְשׁוֹב אֹמֵר: דּוּמָה שֶׁהַמֶּלֶךְ צְלוּב לְכַךְ נֹאמַר כִּי קָלַת אֱלֹהִים תִּלְוִי.

כלומר, האדם ואלוהים כביכול דומים זה לזה ולכן יש לכבד את האדם מעצם היותו בצלם אלוהיו. המושג ההלכתי המושתת על "צלם אלוהים" הינו "כבוד הבריות", שדוחה אף את דברי חכמים. כך דנה הגמרא במסכת ברכות (דף י"ט עמוד ב') במקרה בו מוצא אדם בבגדו כלאיים (צמר ופשתים יחדיו) בעודו מהלך בשוק. מאחר וזו מצוות "לא תעשה" מהתורה הוא חייב לפשוט את הבגד מיד ואפילו יישאר עירום ועריה. אולם, אם מצוות כלאיים אסורה רק מדרבנן ואותו אדם יישאר עירום הרי מצוות לא תעשה של לבישת כלאיים מדרבנן נדחית מפאת כבוד הבריות (שהנה מהתורה).

בכל הדוגמאות לעיל ניתן לראות את הרגישות הרבה הקיימת אצל חז"ל לגבי האחר, בין אם מדובר באדם חי ובין אם במת, עד כדי דחיית מצוות ולפעמים אף מצוות "לא תעשה". הסיבות לרגישות זו נובעות מהציווי "ואהבת לרעך כמוך" ומהיות האדם ב"צלם אלוהים".

ראינו עד כה את ארבע הגישות העיקריות הדנות בסוגיית היחס לזולת אותן ניתן לסווג לארבע רמות: את הרמה הראשונה ניתן לזהות בגישתו, הבוטה משהו, של שמאי שדבק באמת גם אם היא איננה נעימה לזולת (לכלה, לגר או לכל אדם אחר). את הרמה השנייה ניתן לייחס להלל הזקן, שאמנם הוא מסביר פנים אך גישתו הינה פסיבית בעיקרה וכל שהיא דורשת הוא לא לעולל לחברך מה ששנוא עליך, מבלי לעודד למעשים אקטיביים של עזרה לזולת. הרמה השלישית והגבוהה יותר באה לידי ביטוי בדבריו של רבי עקיבא: *ואהבת לרעך כמוך*, לפיהם כשם שהאדם פועל בצורה אקטיבית לטובת עצמו כך הוא נדרש לנהוג בחברו.⁴

הרמה הרביעית המיוחסת לבן עזאי ולפיה לכבודו של האדם ישנו מעמד מיוחד ואסור לחללו בשום מקרה, היא ואריאציה מעניינת לגישתו של רבי עקיבא. מהמקורות שהובאו לא ברור אם גישתו של בן עזאי דורשת מהאדם יותר מאשר הגישה המיוחסת לרבי עקיבא או שמא ההפך. בנוסף לכך, ההבדלים בין הדרישה השלישית לרביעית מיטשטשים אם מפרשים את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" כפי שמפרשו רבי נחמן בשם רבה בר אבוח (סנהדרין דף נ"א עמוד א') שאמר: *התייחס לרעך כאל אדם הנברא בצלם אלוהים*, הלא היא גישת בן עזאי. יתרה מכך, לעיתים נראה כי הגישה השלישית מחמירה יותר, למשל בסיטואציות שאין בהן פגיעה בצלם אלוהים – בסיטואציות כאלה נראה כי הגישה השלישית דורשת אקטיביזם רגשי (אהבה) בעוד שעל פי גישת בן עזאי הדגש הוא על הכבוד שראוי לו כל אדם שנברא בצלם אלוהים. ואולם בכל זאת, הגישה של בן עזאי מחמירה במובנים מסוימים, כך למשל, אדם שאינו רגיש לניוולו ומוכן שיעשו בו אחרים מעשה ניוול או אפילו מזוכיסט הנהנה לפגוע בעצמו, אלה אינם יכולים, לפי הגישה

⁴ אמנם גם רבי עקיבא מודע לחשיבות היות האדם ב"צלם אלוהים" כמו בן עזאי וכפי שהובא לעיל (פרק ג' משנה י"ד): *חכיב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם וכו'*, אלא שאמרה זו אינה נראית כציווי לפעולה בהשוואה ל- "ואהבת לרעך כמוך" שמוזכרת מפורשות בתורה (ויקרא, פרק י"ט, פסוק י"ח).

הרביעית, לנהוג כך בזולתם או אפילו בעצמם שכן הם "נברא בצלם", זאת בשעה שהגישה השלישית לכאורה אינה דורשת זאת מהם. נוסף ונאמר כי ניתן להתייחס לרישא של דברי בן עזאי – *זה ספר תולדות האדם* – כאל מקור אחד לכל בני האדם, כך שפגיעה בזולת היא למעשה פגיעה באיבר מאברי גופנו. וכך מסבירה הגמרא (ירושלמי, נדרים דף ל') את מצוות "לא תקום ולא תיטור את בני עמך": *מי שהיה חותך בשר ונחתכה ידו, ישוב ויחתוך ידו השנייה? יש המפרשים⁵ כי הסיפא של דברי בן עזאי: זה ספר תולדות אדם – זה כלל גדול מזה, קשור לעניין פרייה ורבייה שכן אלוהים מעוניין בשכפול צלמו, קרי האדם, ולכן מי שעוסק בכך הרי הוא מרבה את צלם האלוהים ובכך הוא עדיף על מי שרק "אוהב" את זולתו כרבי עקיבא.*

ב. ארבע גישות עיקריות בפילוסופיה המערבית הדנות ביחס הרצוי בין האדם לזולתו
גם הפילוסופיה הכללית נדרשה לדון בסוגיית מעמדו של הזולת, ביחס הרצוי כלפיו ובסוגיות האתיות הכרוכות בעצם קיומו של הזולת. גם כאן ניתן להבחין בארבע גישות שונות לנושא זה:

(1) אדם לאדם – זאב (Homo homini lupus est).

(2) הזולת הוא לא רק אמצעי, אלא גם תכלית בפני עצמו.

(3) אדם לאדם אלוהים וטבע.

(4) הזולת הוא העיקר.

1. אדם לאדם – זאב

⁵ ראו "בצלם אלוהים" (1996) יאיר לורברבוים, הוצאת מגנס.

גישה זו, הרווחת בקרב רבים, פנים רבות לה, אך כאן נדון רק בשתיים מהן: בזו של הובס⁶, הרואה בזולת גורם מאיים שכל רצונו להשתמש ביתר בני האנוש כאמצעים שנועדו לשרתו, ובזו של סארטר, הרואה בעצם קיומו של הזולת איום על חירותנו.

גישתו של הובס (1588-1679)

כדאי לפתוח בהבחנות ובהגדרות כסיוע בהבנת גישת הובס:

א. אגואיזם מול אלטרואיזם: אגואיסט הוא מי שדואג אך ורק לעצמו. אלטרואיסט הוא מי שמנסה לדאוג לזולת גם במחיר הקרבת אינטרסים עצמיים שלו. הבחנה זו חשובה ותסייע לנו בהמשך. ברמה הראשונית ניתן לומר כי אין בנמצא אלטרואיסטים מוחלטים, שכן בסופו של חשבון למען עצמם הם עושים בדרך זו או אחרת, ואולם בכל זאת הם מקריבים מעצמם, דבר שהאגואיסט לא יעשה.

ב. מטריאליזם (כעמדה מוניסטית הגורסת שהכול חומר הוא) מול דואליזם (כעמדה הגורסת קיום של רוח בצד קיום החומר): מטריאליסט הוא מי שסובר כי רק חומר קיים ביקום וכל האירועים הנפשיים (מחשבות, רגשות וכדומה) אינם אלא תוצר לוואי של החומר, כאילו "המוח מפריש מחשבות". הדואליזם דוגל במעמד שווה לחומר והרוח, כך שאי אפשר לצמצם דבר רוחני לדבר חומרי ולהיפך.

הובס הוא אגואיסט ומטריאליסט בתפיסותיו. לדידו, האדם הוא בעל חיים בודד שתשוקתו היא לספק את תאוותיו ולהתמיד בקיומו; הוא מונע על ידי הצרכים הפיזיולוגיים שלו וכל רצונו הוא מצד אחד להימנע מפגיעה, ומצד שני להשיג את מקסימום התענוג, הכוח והשליטה. תשוקה זו אין לה שובע. למעשה, לדעתו, אין בנמצא אדם אלטרואיסט משום

⁶ אמרה זו מיוחסת למחזאי הרומי פלאוטוס (חי במאה השנייה לפנה"ס) אולם הובס דן באמרה זו וכך הוא כותב בספרו "על האזרח" (De Cive):
אם נדבר ללא משוא פנים, נוכח כי שתי האמרות נכונות מאוד. אדם לאדם הוא סוג של אלוהים; ואדם לאדם הוא זאב תועה. הראשון נכון אם נשווה את האזרחים ביניהם לבין עצמם; והשני, אם נשווה ערים. להלן ניחס אפוא את האמרה להובס בהתייחסותו ליחסם של בני אדם משתי ערים שונות.

שכל אדם דואג אך ורק לעצמו וגם דאגתו לזולת מקורה באגואיזם ובאגוצנטריות. מכיוון שכל בני האדם הם אגואיסטים, הרי שבכל מגע עם האחר ינסה כל אחד מהצדדים בכל כוחו להגן על עצמו ולעשות הכל למען האינטרסים האישיים שלו, גם במחיר פגיעה בזולת. הובס רואה את היחסים בין בני האדם כמעין מרוץ חימוש אינסופי בו כל אחד שואף לעוד ועוד כוח מחשש שזולתו ישיג אותו. ובלשונו: [לכל בני האדם] ... *תשוקה מתמדת וחסרת מנוח אל כוח אחר כוח, תשוקה שאינה פוסקת אלא עם המוות* ("לויתן", עמוד 89). במצב כזה "אדם לאדם זאב".

עם זאת, משיקולים אגואיסטיים ובכדי למנוע מלחמת הכל בכל, מבינים בני האדם כי צריך וכדאי שיכרתו אמנה בינם לבין עצמם, שבה הם יוותרו על זכותם הטבעית לפגוע בזולת וייפו את כוחו של הריבון להגן על בטחון האזרחים מפני פגיעה הדדית. כדבריו: *יהי אדם נכון, כשגם אחרים נכונים לכך, לנטוש את זכותו זו לכל דבר, במידה שימצא לנחוץ למען השלום ולשם הגנה על עצמו*; ("לויתן", עמוד 121). תורה כזו מכונה "אגואיזם נאור", שכן למרות היותו של האדם אגואיסט מטבעו הוא מרסן את התנהגותו בחברה; הוא מוותר על זכותו לפגוע ולשלוט בזולתו תמורת המלכת ריבון שיגן על כלל האזרחים.

הגיהינום הוא הזולת – גישתו של ז'אן פול סארטר (1905-1980)

היבט נוסף של התפיסה הרואה בזולת איום ניתן למצוא במשנתו של סארטר, מחשובי הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים. לתפיסתו, אנו קיימים מעצם עובדת היותנו נתפסים על ידי הזולת; ללא הזולת לא היינו יודעים את דבר מציאותנו מאחר שהכרתנו את עצמנו נובעת מן היחס של זולתנו אלינו. אנו זקוקים לאישור קיומנו מהזולת, המסתכל עלינו ונותן לנו את משמעות עצמנו. ובמילותיו של סארטר בספרו "היש ואין": *אני קיים כי אתה קיים ואתה קיים כי אני קיים*. משעה שהיחיד מגלה את מציאותו הוא נוכח לדעת כי עשה כן מכוח התייחסותו של זולתו אליו. גילוי זה, שתודעת מציאות היחיד מתהווה מכוח מציאותו

והסתכלותו של הזולת, הוא מתסכל: אני כועס על האחר המתבונן בי, שכן יש בכוחו להגדיר ולשפוט אותי כרצונו או להפוך אותי ל"אובייקט" ובכך לגזול את חירותי. כתוצאה מכך, נוצרת מערכת יחסים עכורה בין האדם לזולתו; ראשית, היחיד מנסה בכל עת להשתחרר מאחיזתו החזקה והמאיימת של הזולת. הרצון ההדדי להשתחרר זה מנוכחותו המאיימת של זה מוביל למאבק כוחות בין הפרטים בטבע עד שנוצר מצב בו הגיהינום הוא הזולת, כפי שאומר סארטר במחזהו "בדלתיים סגורות". שנית, החירות שהוענקה לי שהיא כאמור מכוח מציאותו של הזולת היא מתסכלת, לא רק בגלל שניתנה לי מכוח לא לי אלא מכיוון שכל מעשה שאעשה יהיה בעל השפעה על זולתי, בין אם כיוונתי לכך ובין אם לאו. גם סארטר כהובס טוען ששיתוף הפעולה בין בני האדם נעשה מסיבות אגואיסטיות, אך הוא מוסיף וקובע כי עשייה משותפת למען מטרה משותפת עשויה לשנות את המצב העגום.

עמדתו של הובס ואף יותר מכך זו של סארטר מייצגות שני היבטים של התפיסה האומרת ש"אדם לאדם – זאב" ומבטאים היטב את הפילוסופיה, לפיה הזולת הוא הגיהינום והיחיד מאוים עד כדי כך, שעליו לעשות ככל שביכולתו בכדי להשתחרר מהשליטה שיש לזולתו עליו.

2. הזולת הוא גם תכלית – גישתו של קאנט (1724-1804)

הרעיון של קאנט, שיש להתייחס לזולת לא רק כאמצעי אלא גם כתכלית, הוא אב יסוד בחשיבה הפילוסופית.

היחס אל הזולת – האם מטרתו להשיג תוצאות או האם הוא צריך להיות על פי עקרונות אף בלא להתחשב בתוצאות? האם יש מעשים שראוי לעשותם ללא קשר לתוצאותיהם, או שמא תמיד עלינו להתחשב בתוצאות?

קאנט התווה תורה אתית הקובעת כי הערך המוסרי של המעשה אינו תלוי בתוצאותיו; יש מעשים שחובה לעשותם בלא קשר לתוצאות העתידות לנבוע מהם, ויש כאלה שאסור לעשותם, גם אם התוצאה הנובעת מכך תהיה קשה. תורה כזו מכונה תורה דאונטולוגית (מן המילה היוונית "חובה"). יחסנו אל הזולת צריך להיות אפוא מושתת על עקרונות כאשר הכוונה היא העיקר ללא קשר לתוצאה.

קאנט מבקש להשתית את יחס האדם כלפי זולתו על הרצון הטוב, כי רק הוא נחשב לטוב ללא כל סיוג: לא יצויר דבר בעולם, ואף לא מחוץ לעולם, שיוכל להיחשב לטוב בלא הגבלה, אלא הרצון הטוב בלבד – כך פותח הוא ב"הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות" (עמ' 18). ומוסיף בהמשך החיבור: *יעודה האמיתי של התכונה הוא ליצור רצון שהוא טוב כשהוא לעצמו ולא כאמצעי למטרה אחרת בלבד* (שם, עמ' 24). הרצון הוא טוב אך ורק כאשר הוא מציית לחובה. כלומר, הציות לחובה מובילנו לעשות מעשה מוסרי. אולם, וכאן יש לחדד, פעולה, כדי שתהיה מוסרית, לא די שתיעשה בהתאם לחובה אלא היא צריכה להיעשות גם מתוך חובה ולשם החובה, שהרי אפשר שפעולה תיעשה בהתאם לחובה אך בפועל לא תהיה מוסרית. למשל, מי שדובר אמת מתוך פחד ששקריו יתגלו ולא מתוך הכרה בערך אמירת האמת, הרי אף שאינו משקר, פעולתו אינה יכולה להיחשב מוסרית באמת. אותו הדבר לגבי מי שנותן צדקה לעני מתוך רצון לגרום לעצמו שמחה או כדי שיכבדוהו אחרים – אין מעשהו מוסרי באמת, שכן לא פעל מתוך הכרה בחובת הצדקה אלא מתוך אהבת עצמו. מכאן גוזר קאנט, כי פעולותינו כלפי הזולת צריך שינבעו מתוך

חובה ושיבטאו יחס של הכרת כבוד לחוק, אשר צריך להיות כללי ולחול על כל בני האדם ללא יוצא מן הכלל. מהם אותם חוקים כלליים אשר יש לציית להם וללא יוצא מן הכלל?

קאנט מציע לנו מספר ניסוחים של "הציווי המוחלט", אשר אומנם אינם נושאים תוכן קונקרטי, אולם הוא סבור שניתן לגזור את תוכנם מצורתם. הבה נראה ניסוחים אלו:

I. *עשה מעשיך רק על-פי אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי*

יהיה לחוק כללי (שם, עמוד 78).

II. *עשה מעשיך כאילו יהיה הכלל המעשי של פעולתך, על ידי רצונך, לחוק-טבע כללי*

(שם, עמוד 79).

במילים אחרות, בעשותי מעשה מסוים בנסיבות נתונות, עלי לרצות כי כל אחד יעשה אותו מעשה באותן הנסיבות. מניסוחים צורניים אלו אין עולה תוכנם של הציוויים המוחלטים, שהרי הם אינם מציינים מהו המעשה הרצוי. ואולם כאמור, קאנט מנסה לגזור את התוכן מן הצורה. לשם המחשה, הבה נראה דוגמא שהוא מביא בעניין "הבטחות שווא": אדם שאנוס ללוות כסף בשל מחסור. הוא יודע שיוכל לקבל הלוואה רק תמורת הבטחה שישב אותה בתוך פרק זמן מסוים, אך הוא יודע כי לא יהיה בידו להשיב את הכסף בפרק הזמן הקצוב. האם יבטיח "הבטחת שווא" ויזכה בהלוואה, או שמא יימנע מלעשות כן? קאנט ישאל: מה יקרה אם כולם ינהגו באותו אופן? הוא יירתע מלטעון את הברור מאליו, כלומר; אם כולם ינהגו כך והבטחות שווא יהפכו למעשה רווח וכללי, כי אז יאבד האמון בין בני האדם וברור כי האדם המבטיח הבטחות שווא סופו שייפגע הוא עצמו בשל התנהגות זו. קאנט אינו רוצה לטעון טיעונים תועלתיים מן הסוג הזה, שכן לדידו הערך המוסרי של המעשה אינו טמון בתוצאותיו. הוא ידגיש כי לא רק שהמבטיח הבטחת שווא אינו יכול להניח כי התנהגותו תיהפך לחוק כללי, בשל הסתירה העצמית הגלומה בכך, אלא

עליו לחוש כי המעשה עצמו ללא קשר לתוצאותיו אינו ראוי. קאנט ממשך וטוען כי המבטיח הבטחת שווא מנצל את האמון הקיים בין בני האדם כלומר, משתמש באדם כאמצעי בלבד. מכאן הוא גוזר את הציווי המוחלט הבא:

III. עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד (שם, עמוד 95).

קאנט רואה אפוא את האדם כתכלית בפני עצמה, שכל שימוש בו כאמצעי בלבד הינו שימוש פסול. עוד הוא סבור כי האדם הוא יצור תבוני שעליו לפעול כאילו, בזכות הכללים המעשיים שבידו, הוא תמיד חבר מחוקק בממלכת התכליות הכללית (שם, עמ' 116). ובמילים אחרות, האדם הרואה את זולתו לא רק כאמצעי אלא גם כתכלית והוא פועל לפי כלל מעשי שהוא רוצה שייהפך לחוק כללי, הוא חבר המחוקק חוקים בממלכת התכליות הכללית (כלומר בחברה האנושית המורכבת מאנשים מחוקקים כמותו). מכאן רוצה קאנט לגזור כללי פעולה תוכניים או עקרונית מוסריים שיהוו מורה דרך להתנהגות הראויה, שבהם באה לידי ביטוי העובדה כי האדם, כחבר מחוקק בממלכת התכליות הכללית, ירצה תמיד שפעולותיו ייהפכו לחוק כללי. כך למשל, מאמין קאנט כי מי שמבטיח הבטחת שווא משתמש בזולת כאמצעי בלבד ולכן הוא פועל באופן שאינו ראוי מבחינה מוסרית ותבונית ולפיכך אין התנהגותו יכולה להפוך לחוק כללי. מכאן ברור כי יש לפעול על פי הכלל שהבטחות צריך לקיים תמיד ללא יוצא מן הכלל וללא קשר לתוצאות.

הבעיה בציוויים הקטגוריים של קאנט היא שקשה להסיק מהם מהי ההתנהגות הראויה כאשר קיימים חילוקי דעות בין אנשים שאכן נוהגים על פי ציוויים אלו אך מגיעים למסקנות הפוכות. כמו כן לא ברור כיצד יש לנהוג כאשר ישנה סתירה בין שני עקרונית או ציוויים (דוגמאות לכך יובאו בהמשך הפרק ובפרק על המוסר האישי).

3. אדם לאדם אלוהים וטבע – גישתו של שפינוזה (1632-1677)

את גישתו של שפינוזה בנוגע ליחס הראוי כלפי הזולת – אדם לאדם אלוהים – יש להבין בהקשר הכללי של משנתו הפילוסופית: שפינוזה הוא מוניסט (מהמילה "יחיד" ביוונית) – לדידו קיים רק עצם אחד (substance) אותו הוא מכנה הטבע או האלוהים. לעצם האחד יש אין סוף תארים, שאנו מכירים רק שניים מהם: תואר המחשבה ותואר ההתפשטות, ואין סוף אופנים המבטאים את ישותו. במונח "תואר" מתכוון שפינוזה ליסוד עליו מושתתת המציאות ולאספקט בו אנו תופסים אותה. המציאות שלנו מושתתת על שני אספקטים, האספקט החומרי והאספקט הרוחני, ואף נתפסת בשני אספקטים אלו (אף שיש אינסוף תארים). במונח "אופן" מתכוון שפינוזה לדברים הפרטיים אשר מביאים לידי ביטוי את האספקטים בהם נתפסת המציאות ועליהם היא מושתתת.

לתפיסתו, קיים רק עצם אחד אשר לו אינסוף אופנים בהם הוא מתבטא באינסוף תארים וכך הוא בא לידי גילוי ידוע ומסוים. האופנים, ואנו כאלה, אינם מהווים חלקים של העצם אלא הם למעשה ביטויים שונים המגלים אותו; הם הפנים הרבות של האלוהים, ביטויים שונים של העצם עצמו.

ראייה זו את האופנים, כמבטאים ישות אלוהית וחולקים מהות שווה, מעלה נקודה נוספת: לכולם אותה יכולת עקרונית לדעת את הידיעות האמיתיות. שפינוזה אינו נרתע מלומר כי בני האדם שווים בבסיסם, במובן זה שלכולם יכולת עקרונית להכיר את האמת, שהרי כולם הם אופנים של האלוהים.

מכאן יכול להשתמע כי יחס האדם לזולתו הוא "אדם לאדם – אלוהים" קרי, אם כולנו אופנים של אותה מהות, שהיא הטבע או האלוהים, כי אז היחס בין האופנים השונים צריך

להיות בהתאם. ואכן לדידו של שפינוזה אדם המכיר בעובדה כי כל האופנים הינם ביטויים שונים לאותה מהות אלוהית יחויב לסגל לעצמו יחס לזולת המושתת על העיקרון ש"אדם לאדם – אלוהים".

אולם בל נטעה. שפינוזה הוא פילוסוף מפוכח: הוא מודע לכך שהאדם פועל על פי חוקי הטבע בלבד, כאשר החוק הבסיסי הוא ה"קונאטוס", דהיינו השאיפה והחתירה של כל יצור להתמיד בישותו ולהגביר את חיוניותו וכוחו. שאיפה זו מובילה את האדם לעשות מעשים שיש בהם תועלת לעצמו ונזק לזולתו, ובמיוחד כאשר זה נוגע לשלושת הדברים שכני אדם... מעריכים כטוב העליון... עושר, כבוד ותענוגות בשרים. שלושה אלו כובשים כל כך את דעת האדם עד שאין ביכולתו כמעט לחשוב על נכס אחר זולתם ("מאמר על תיקון השכל", עמוד 22). הוא ער לשאיפות האגואיסטיות של האדם אשר יכולות להביאו לנצל את זולתו למען האדרת שמו ולהוביל למלחמת הכל בכל. השאיפה להתמדה ביישות היא שאיפה אלוהית, אך לרוע המזל היא יכולה להשתבש. והיא משתבשת כאשר האדם נפעל ואינו פועל: כשם שעבוד אני מכנה את חוסר האונים של האדם מתן ולכלום את הריגשות. שכן, אדם הכפוף לריגשות אינו שרוי ברשות עצמו אלא ברשות הגורל, ונתון כל כך לשלטונו, שלעתים קרובות, בעדו רואה מה טוב לו יותר, הוא נאלץ ללכת בעקבות הרע יותר ("אתיקה", הקדמה לחלק הרביעי, עמ' 279). אדם שאינו ברשות עצמו משמעו אדם שאינו פועל מתוך חוקי הכרח טבעו, קרי: הוא נפעל על ידי זולתו. אדם שרואה לפניו את הטוב ולמרות כן נמשך אחר הרע למעשה הוא נמשך אחר תאוות הכבוד, שהיא הפעלה חזקה במיוחד (כל ההפעלות מתעצמות ומתחזקות על ידי תאוות הכבוד) ברור אפוא כי האדם המשועבד לזולתו (קרי, האדם המשועבד לאופן כדוגמתו) הוא מי שאינו פועל על פי חוקי הכרח טבעו, ואינו פועל בתבונה. וכך אפוא משתבשת לרעה השאיפה האלוהית שהיא ההתמדה ביישות.

ואומנם, אליבא דשפינוזה, על האדם לפעול מתוך חירות, כלומר לפעול ולא להיפעל על ידי הזולת. אדם שיפעל לפי חוקי הכרח טבעו ולא מתוך שעבוד לזולת יגלה מהר מאוד שכאשר כל אדם מבקש באופן מירבי את המועיל לעצמו, בני האדם מועילים זה לזה באופן מירבי (שם, עמ' 312 חלק ד' משפט 35). מי שחי חיי תבונה, דהיינו פועל מתוך שאיפה להתמיד בישותו, בהבינו כי שאיפה זו היא עניין של הטבע (כלומר של אלוהים), מבין כי התועלת הגבוהה ביותר לעצמו, כלומר העשרת יכולתו להתמיד בשמירת ישותו, מצויה ביחס הנכון לזולתו, הוא היחס "אדם לאדם – אלוהים". כל אדם תבוני שואף שגם זולתו ינהג כך, כי אז האינטרסים שלהם עולים בקנה אחד. האדם החי על פי התבונה השפינוזאית, מעשיו הם בהתאם למה שטוב לחברה כולה, שהרי תועלתו קשורה בתועלת הכלל. הוא יודע כי כוח ישותו יגבר ככל שיגדל מספרם של הדומים לו ומבין כי "אין מי שיועיל לאדם יותר מן האדם". כל התייחסות אחרת תיפגע ביכולתו של האדם להתמיד ביישותו, ב"קונאטוס" שלו. האדם התבוני מבין כי עושר, כבוד ותענוגות בשרים ... לא זו בלבד שאין בהם לשמר את ישותנו, אלא הם אף מכשילים אותה, ולא פעם הם הסיבה לכיליונם של המחזיקים בהם... ("מאמר על תיקון השכל", עמוד 24).

עוד מוסיף שפינוזה ואומר כי יחס האדם לזולתו צריך להיות כדגם יחסו של האדם אל עצמו; כשם שהאדם רואה בעצמו כאילו הוא חלק מן המהות האלוהית, כך עליו להתייחס לזולתו, שהרי שניהם חולקים אותה מהות. אם כך, בני האדם כולם, בהיותם אופנים של אלוהים, חולקים מהות שווה לקיים את ישותם. ככל שהאדם שואף יותר לקיים את ישותו הוא ניחן במידה טובה יותר. ככל שהוא פועל לקיים את ישותו הוא פועל בהתאם לחוקי הכרח טבעו. ככל שהוא פועל לפי חוקי הכרח טבעו הוא פועל על פי שלטון התבונה. ככל שהוא פועל יותר מתוך תבונה הוא שואף יותר כי אחרים יפעלו

כמותו. וכך מסכם זאת שפינוזה: אילו בני האדם חיים בהדרגת התבונה, היה כל אחד מקיים את זכותו זו בלי כל נזק לזולתו. אך כיוון שהם משועבדים לריגשות, הגוברות בהרבה על עוצמתו או מעלתו הטובה של האדם, הרי לעיתים קרובות הם נגררים בכיוונים שונים ומנוגדים זה לזה, בעודם זקוקים דווקא לעזרה הדדית ("אתיקה", עמ' 316).

בהקשר כאן יש להוסיף כי שפינוזה הוא דטרמיניסט מוחלט, הוא גורס כי הטבע נוהג באופן דטרמיניסטי – הדברים הכרחיים ואי אפשר היה שיהיו אחרת. לדידו הטבע, או האלוהים, פועל מתוך חוקים והוא אינו יכול לפעול בניגוד לחוקי הכרח טבעו, כשם שזרע של האקליפטוס אינו יכול להצמיח אלא אקליפטוס, ולכן הכול הכרחי.

כאשר מדובר בתורה דטרמיניסטית השאלה בדבר האחריות המוסרית היא מהותית, שכן אם אין רצון חופשי – מה חשיבות יש לשאלת יחס האדם לזולתו? אנו נרחיב בנקודה זו בפרק "הכל צפוי והרשות נתונה", אך נאמר כאן רק כי לדידו של שפינוזה חופשי הוא מי שפועל מתוך הכרח חוקי טבעו ואינו נפעל על ידי זולתו, ועל כן אלוהים לא יכול לפעול אלא לפי חוקי הכרח טבעו, שאם לא כן הוא היה נפעל על ידי זולתו וזה אבסורד, כי אין זולת האלוהים (או הטבע) מאומה.

4. הזולת הוא העיקר – גישתו של לוינס (1906-1955)

משנתו של לוינס מרחיקת לכת בעניין מרכזיותו וחשיבותו של האחר. כך הוא ביטא את האתיקה המרכזית במשנתו:

זו הכרת הקדושה. אסביר את עצמי: התכונה היסודית של ההוויה היא הדאגה השוכנת בקרבה של כל הוויה יחידה להווייתה. צמחים, חיות וכל הנבראים עלי אדמות מתרכזים

כל-כולם בקיומם. עבור כל אחד, זהו מאבק החיים... והנה, בתוך האנוש... דאגה לזולת המתגברת על הדאגה העצמית. לזה אני קורא קדושה. אנושיותנו מאופיינת על-ידי יכולתנו להכיר בעדיפות זו של הזולת" (מצוטט ב"צעקתו האילמת של האחר", לוראן כהן).

וכן: ההוויה מתקיימת בזכות האתיקה של האדם. מלכות השם תלויה בי. אלוהים מולך רק על-ידי סדר אֶתִי, דווקא היכן שהאדם מתחייב לאחר. העולם ישנו לא מפני שהוא מתעקש בהווייתו, לא מפני שסיבת ההִיּוֹת היא להיות, אלא מפני שהאנוש עשוי להצדיק את הווייתו. האנוש הוא, לפני כל נחישות אנתרופולוגית, עצם האפשרות של להיות-למען-האחר ("אתיקה והאינסופי", עמ' 73).

מושג "האחר" הוא דומיננטי אצל לוינס. ברמה הגבוהה אלוהים עצמו נגלה לנו דרך פני האחר, זאת אומרת, ללא הזולת לא היינו יכולים לגלות את המהות האלוהית. ברמה השנייה, המהות האמיתית של עצמנו נגלית לנו דרך הזולת: דרך החשבת הזולת, התחשבות בו והיענות לקריאתו. כמו ב'ואהבת לרעך כמוך', האחריות כלפי הזולת היא בעצם מימוש ההוויה שלנו וביטוי עליון להיותנו "בצלם אלוהים".

הן אלוהים והן המהות האמיתית של האדם נגלים לנו דרך הזולת, דרך רגש האחריות הבלתי מותנה שהאדם חש כלפי רעהו. לוינס מסיט את הדיון מהשאלות הפילוסופיות בדבר מהות העולם ומהות האדם אל אנושיותו של האדם מכיוון שתשובות לשאלות אלו מובילות בהכרח לצמצום העולם והאדם למימדים שהמדע מכיר. לדידו יש להביט באנושיותו של האדם הבאה לידי ביטוי באחריות בלתי מותנית שיש לו כלפי זולתו. זה כאן, בעדיפות הזאת של האדם האחר על פני, לפני הערצתי לבריאה, והרבה לפני חיפושיי אחרי הסיבה הראשונית של העולם, שאלוהים עולה במחשבתי (מצוטט ב"צעקתו האילמת של האחר", לוראן כהן).

קיצוניות המשנה של לוינס באה לידי ביטוי גם במחויבות החד-צדדית של האדם לזולתו; עלי להיות אחראי לזולתי ללא שום ציפייה להדדיות. יחסו של האחר אלי הוא ענייניו שלו ויחסי שלי אליו אינו צריך להיות מותנה ביחס שלו אלי. ובלשונו: הקשר האינטר-סובייקטיבי הוא קשר לא-סימטרי. במובן זה, אני אחראי לאחר בלי לצפות להדדיות, אפילו אם זה יעלה לי בחיי. ההדדיות היא ענייניו. אני אחראי אחריות טוטלית, שמתחייבת לכל האחרים ובכל אצל האחרים, אפילו לאחריותם. ל'אני' יש תמיד אחריות יתרה מכל האחרים ("אתיקה והאינסופי").

ג. פאסיביות לעומת אקטיביות ביחס לזולת: גישת חז"ל והפילוסופיה

בחלק זה נדון בגישת חז"ל והאתיקה הפילוסופית בעניין היחס לזולת המצוי בסכנה – האם יש לנקוט פעולה אקטיבית להצלתו אף במקרה של סכנה למציל או שמא היחס לזולת מתמצה באי פגיעה בו.

1. גישת חז"ל

כפי שראינו בתחילת פרק זה, המשנה בפרקי אבות (פרק ה', משנה י') מציגה ארבעה טיפוסים המסווגים על פי יחסם לזולת, וכך נאמר: ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושליך שליך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום, שלי שליך ושליך שלי עם הארץ, שלי שליך ושליך שליך חסיד, שלי שלי ושליך שליך רשע.

אולם הפסיקה היהודית היא חד-משמעית כאשר הדבר נוגע ליחס הנדרש להצלתו של הזולת ולרווחתו. יחס זה מקורו בציווי "לא תעמוד על דם רעך אני ה'" המופיע בפרשת קדושים (ויקרא, פרק י"ט פסוק ט"ז) ומשמעותו עזרה פעילה לזולת אשר נמצא בסכנה. הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ג עמוד א') מפרטת את גדר המצווה: 'לא תעמד על דם

רעך' – מנין לרואה את חברו טובע בנהר, או חיה גוררתו, או ליסטין באים עליו שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר 'לא תעמד על דם רעך'.

"ספר החינוך", המיוחס לרבי אהרון הלוי מברצלונה (המאה ה-14-13), מסביר במצווה רל"ז את הסיבות למצוות "לא תעשה" זו כך: משורשי מצוה זו ידוע, כי כמו שיציל האחד את חברו כן חברו יציל אותו, ויתיישב העולם בכך, והא-ל חפץ בישוּבו כי לשבת יצרה. ההסבר שמביא "ספר החינוך" מורכב משני חלקים: הראשון, מידה כנגד מידה – עשה לחברך מה שאתה מצפה שיעשה הוא לך. גישה זו דומה בהדדיות שבה לדבריו של הלל "כל ששנא עליך לא תעשה לחברך", למעט דרישתה לאקטיביות – הצלת החבר נדרשת באופן אקטיבי. גישה זו עולה גם בקנה אחד עם הציווי הקטגורי של קאנט משום שמן הראוי שתיהפך לחוק טבע. החלק השני, יישוּבו של עולם – גם אם הזולת לא יבוא לעזרתך עליך להצילו, משום שהאל יצר את העולם ואי הצלתו של הזולת יגרום לחורבן העולם.

הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש (סדר נזיקין, הלכה י"ד) מרחיב את גדר המצווה כך: כל היכול להציל ולא הציל – עובר על "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא י"ט, ט"ז). וכן הרואה את חברו טובע בים, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו, או שישכור אחרים להצילו, ולא הציל, או ששמע גויים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח, ולא גילה אוזן חברו והודיעו, או שידע כגוי או כאנס שהוא קובל על חברו, ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה בליבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו – העושה אותם עובר על "לא תעמוד על דם רעך".

כאן מוסיף הרמב"ם לתחולת המצווה הרלבנטית להצלת הזולת ורווחתו עוד שני עניינים: ראשית, אדם הרואה את חברו בצרה חייב לעזור לו, לא רק הוא עצמו אלא אף לשכור אחרים להצילו. ושנית, גם אם מדובר בדברים פחותים מניסיון לרצח כגון: ששמע גויים או

מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח, ואפילו אם יכול לפייס את חורש הרעה על חברו ובכך למנוע את מעשה הרעה הצפוי לחברו, חייב להזהיר את חברו או למנוע מעושה הרעה את מעשהו בדרך של שידול ופיוס.

מקריאת הלכה זו עולה השאלה: האם החובה המוטלת על אדם להציל את חברו הינה קטגורית וללא כל התניות? למשל, האם על המציל להכניס עצמו לסכנת חיים או להצטער במהלך הצלת חברו, למשל אם ייפגע גופנית? או האם עליו לשלם מכספו כדי להציל את חברו? שאלות אלה העסיקו רבות את חז"ל והפוסקים השונים, נביא להלן מספר דוגמאות לכך:

רבי דוד בן זמרה (הרדב"ז), אחד מראשי המשיבים שחי במאה ה-16 במצרים, נשאל האם אדם חייב להציל את חברו אם הוא מכניס עצמו למקום סכנה. בתשובתו מתייחס הרדב"ז לשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל, וכך הוא אומר:

לשון הרמב"ם "כל היכול להציל ולא הציל" מתייחסת למי שיכול להציל בלא שיסתכן המציל כלל, כגון שהיה ישן תחת כותל רעוע שהיה יכול להעירו משנתו ולא העירו, או כגון שיודע לו עדות להצילו (מפני חורשי רעתו)... ולא זו בלבד אלא אפילו יש בו קצת ספק סכנה, כגון: ראה אותו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה שיש בכל אלו ספק סכנה חייב להציל, ואפילו שלא היה יכול להציל בגופו לא נפטר בשביל כך אלא חייב להציל בממונו. ומוסיף בהמשך דבריו: "אם הספק נוטה אל הודאי, אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו ואפילו בספק מוכרע (כלומר, 50% יינצל ו- 50% ייפגע), אינו חייב למסור נפשו... אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה, והוא לא יסתכן, ולא הציל, עבר על "לא תעמוד על דם רעך".

תשובה זו, ובעקבותיה תשובות רבות אחרות, מבחינה בין האפשרות שהמציל ייפגע במהלך הצלת חברו בסבירות הגבוהה מ-50% לבין האפשרות שהוא ייפגע בסבירות נמוכה מ-50%. אם התקיימה האפשרות הראשונה – אין חובה ואפילו אסור לאדם להכניס עצמו למקום סכנה. אולם, אם התקיימה האפשרות השנייה – יש חובה על האדם לחרף נפשו על מנת להציל את חברו ואם לא עשה כך הרי זה עובר על "לא תעמוד על דם רעך". יתר על כן, הבחנה זו תקפה גם אם חברו מצוי ב"ספק סכנה" ולא בסכנה ממשית.

בתשובה אחרת דן הרדב"ז בשאלה אם השלטון מציב בפני אדם מישראל שתי אפשרויות המוציאות זו את זו: לקצץ איבר מאברי גופו (שאינן בו משום סכנת חיים) או שימית את חברך. תשובתו הייתה שאין חובה למסור איבר כדי להציל את חיי חברו אבל מי שעושה כן הרי זה מידת חסידות. אולם כפי שכותב הרמב"ם, גם אם אדם אינו רשאי להציל את חברו מפני שבכך יסכן את עצמו, הרי שחייב הוא עדיין להציל את חברו בממונו. בעניין זה פוסק רבינו אשר, הרא"ש (חי בספרד במאה ה-13), שאם הצליח המציל להציל את חברו בממונו חייב הניצול להחזיר למציל את הוצאותיו וכן שאם הייתה באפשרות הניצול להציל עצמו בכסף, אין חובה להצילו בכספי אחרים.

דרישות אלו לגבי היחס הראוי לזולת נראות מרחיקות לכת במבט ראשון, אך למעשה הן משתלבות באחריות ההדדית המושרשת בציווי התורה השונים ובמסורת היהודית בכללותה לאורך הדורות, כפי שהיא גם באה לידי ביטוי באמרה "כל ישראל ערבים זה לזה".

2. גישות פילוסופיות ומשפטיות

הושטת יד לזולת באופן אקטיבי היא סוגיה בעלת מקום נכבד בדיון האתי-פילוסופי. בפתח הדיון כדאי להבחין בין "מעשה" לבין "מחדל"; קיים הבדל גדול בין מי שגרם בפועל לטביעתו של אדם לבין מי שנמנע מלקפוץ למים ולהציל טובע. המקרה הראשון הינו ללא ספק "רצח בכוונה תחילה", בעוד שאת המקרה השני קשה להגדיר כ"רצח". הוא מחדל, אי עשייה. להלן נדון בתשובותיהם של פילוסופים שונים.

קאנט משתמש בסוגיה זו, כדוגמה אחת מתוך ארבע, כדי להבהיר את האופן שבו יש ליישם את הציווי המוחלט:

ורביעי שחי חיי שלוה, כשהוא רואה אחרים נאבקים בתלאות גדולות (וכידו לעזור להם), והוא חושב לו: מה לי ולצרתם? ... אין ברצוני לסייע להצלחתו ולעמוד לו בצרתו. אכן, אילו הייתה דרך-מחשבה זו לחוק כללי, יכול היה המין האנושי להתקיים... אבל אם אומנם אפשר שיתקיים חוק-טבע כללי העשוי על פי אותו הכלל המעשי, הרי אי אפשר לרצות כי עיקרון כזה יחול כחוק-טבע כללי. מפני שרצון שהיה מחליט זאת היה מתנגד לעצמו. שהרי עלולים לקרות כמה מקרים שבהם האדם זקוק לאהבה ולהשתתפות מצד אחרים, והנה על ידי אותו חוק-טבע, שנבע מרצונו שלו, הוא נמצא מונע מעצמו כל תקווה לעזרה הנרצה.
(הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות, "עמ' 83).

לדידו של קאנט, ה"מחדל" איננו יכול להפוך לחוק כללי ומכאן שהוא אינו מוסרי, זאת גם אם העולם יכול להמשיך ולהתקיים עם ה"מחדל", שהרי אנשים הנמנעים מלסייע לזולתם אך יחד עם זאת אינם מזיקים לו – אין הם מביאים לכליה של המין האנושי. ובכל זאת, קאנט טוען כי הימנעות מהושטת עזרה לזולת אינה מוסרית.

גם כאן קיימת בעייתיות רבה, הנובעת מתמונת עולמו הכוללת של קאנט, שכן הוא אינו מפרש דיו כיצד לפעול במקרה בו ישנה התנגשות בין שתי חובות. למשל, מה עלי לעשות

אם הבטחתי כי אגיע לפגוש את רעייתי בתחנת הרכבת לפני שזו תצא לדרכה, אך בדרכי נקרא אדם שהתעלף וזקוק לעזרתי. מה אעשה – אמהר לתחנה או אושיט עזרה ואפר הבטחה?

סוגיית העזרה לזולת מוכרת כ"סוגיית השומרונים הטוב". המושג לקוח מן הברית החדשה: בבואו להסביר לחסידיו את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", מספר ישו לתלמידיו, כדוגמה, סיפור על אדם פצוע שנזנח בדרך, שגם הכהן וגם הלוי שעברו במקום לא סייעו לו, בעוד השומרונים, שמעמדו פחות, דווקא הוא נרתם לסייע לפצוע ואף שילם מכספו עבור הלנתו. המושג "השומרונים הטוב" משמעותו אפוא סיוע לנזקק באופן מידי וללא כוונה לקבל כל תמורה. למרות ש"השומרונים הטוב" הנו סיפור ו"לא תעמוד על דם רעך" הנו פסוק בתורה, הרי שרעיונית הם מושגים דומים זה לזה – על פי שניהם יש לסייע לזולת מעבר לחשבונות של כדאיות כלכלית או חברתית.

מדינות רבות מתלבטות בשאלה באיזו מידה ניתן לחייב את האזרח להושיט עזרה לזולת. בשנת 1964 ארע בניו יורק מקרה שזעזע את הציבור: קייטי ג'נוביסי, אישה מן הישוב, נרצחה באכזריות. זעקותיה לעזרה גרמו לתושבי המקום לפתוח את חלונותיהם, מה שאכן הרתיע את התוקף וגרם לו להימלט מהמקום. אך, מכיוון שאיש לא יצא לעזרתה, חזר התוקף והמשיך בדקירותיו. שלוש פעמים חזר המחזה על עצמו, ובפעם השלישית הצליח התוקף לרצוח את קייטי ג'נוביסי בדקירות סכין. המשטרה, שחקרה את האירוע, קבעה כי מעל שמונים איש היו עדים לאירוע, אך איש מהם לא סייע לאישה – לא פיזית ולא על ידי קריאה לעזרה. תופעה ידועה בפסיכולוגיה חברתית היא כי כאשר מספר רב של אנשים שוקלים לבצע פעולה מרצון, הנטייה היא להיגרר אחר הרוב שאינו נוקט פעולה (אפשר גם שאנשים מניחים שהאחר יסייע ובכך הם מסירים מעצמם אחריות). במקרה הזה נשאלו

העדים מדוע לא ניסו לסייע ורובם השיבו כי הדבר לא נראה להם קשור לעניינם (none of my business).

זהו מקרה קיצוני במיוחד. אלבר קאמי בספרו "הנפילה" מתאר בצבעים עזים את סיפורו של קלמאנס, צרפתי המתגורר באמסטרדם, אשר מתייסר בשל העובדה שלא נענה לקריאה לעזרה של הזולת: בעודו מטייל להנאתו על גשר מעל נהר הסיין הוא רואה אישה המנסה להתאבד בקפיצה למימי נהר. קלמאנס אינו נענה לתביעה ולזעקה האנושית המתחננת ממש לעזרה, על אף שהוא מודע היטב לעובדה כי עליו להושיע את האישה המנסה להתאבד. קאמי מקצין את הסיפור האנושי-טרגי הזה עד כדי כך שהוא מציג את מימוש ההוויה האנושית, את גאולת הנפש האישית, בעצם הסיוע לזולת הנזקק. במלים אחרות, התעלמות ואי-הגשת עזרה לזולת יש בהם בכדי להמיט אסון אישי על היחיד ולגרום לו שיתייסר על מחדליו כל ימיו, בעוד שהצלת הזולת יש בה כדי להציל גם את נפש המסייע. קלמאנס לוקה ב"חולשת הרצון", חולשה טראגית, משום שלמרות רצונו והבנתו כי עליו לפעול, אין הוא מסוגל לעשות זאת. מעניין לראות עד כמה מתקרב כאן קאמי לעמדתו של לוינס בהעמדתו את האחר והסיוע לו כגורם חשוב בהשגת גאולת נפש אישית.

האפשרות לתרחיש דומה לזה שבמקרה קייטי ג'נוביסי, בו על האדם להושיט עזרה אקטיבית לזולת אף שלכאורה אין שום חובה בכך, הניע מדינות רבות לחוקק חוקים המחייבים הגשת סיוע לאחר. גם בישראל חוקק חוק "לא תעמוד על דם רעך" (1998), לפיו בסעיף 1 (א): *חובה על אדם להושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו, עקב אירוע פתאומי, בסכנה חמורה ומיידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לאל-ידו להושיט את העזרה, מבלי להסתכן או לסכן את זולתו*. גם המודיע לרשויות או המזעיק אדם אחר היכול להושיט את העזרה הנדרשת, יראוהו כמי שהושיט עזרה לעניין חוק זה. זהו סייג פרקטי, שניסוחו בעצם מלמד על הבעייתיות המרובה בחיוב אדם לפעול למען זולתו.

גישה כזו, המחייבת סיוע לזולת והרואה מחדל כמעשה לא מוסרי, היא בעייתית למדי:

א. יש בה עמימות רבה – האם חובה לסייע לזולת בכל מקרה או שמא יש להביא בחשבון את הנזק שייגרם לי? אם שניים זקוקים לעזרתי בו-זמנית – האם עליי להעדיף מישהו על פני רעהו? הצעיר על פני המבוגר? המוכר לי על פני הזר? יהודים רבים ניצבו במהלך ההיסטוריה מול דילמות נוראות – להעדיף את האם או את האישה? את הילד הקטן או את הגדול?⁷ ואולי בכלל לבחור שלא להעדיף?

ב. מהם גבולות הסיוע? כמות הנזקים לעזרה אפילו בשכונה ממוצעת היא גדולה ויהיה עלי לכלות את ימיי בסיוע לזולת והרי אם אתעלם מן העובדה שתמיד יש מי שזקוק לעזרתי, אני לוקה במחדל.

ג. האם אני צריך לסייע לזולת גם תמורת פגיעה ברכושי או בגופי? למשל, תרומת איבר מאיברי גופי – עד כמה חובה היא מול סיכון ממשי לעצמי?

ד. האם יש הבדל בין הצלת היחיד להצלת רבים ובין הצלת אדם נחות (נבער מדעת או רשע, למשל) לעומת הצלת אדם חשוב (לדוגמא תלמיד חכם)? האם תכונותיו של הזקוק לעזרה – היותו צדיק או רשע – יש בהן בכדי לשנות את מהות הסיוע שחובה להגיש לו? האם מצבו של אדם – היותו עני או עשיר – יש בהן בכדי לקבוע את מידת הסיוע? ואם כן, כיצד נדרג ונכמת את הצורך לסיוע ואת מידת הסיוע?

בהקשר זה, מעניין לציין שגם לאתיאיסט ומטריאליסט כהובס יהיה קשה להשיב מהם גבולות הסיוע, שהרי בהיותו אגואיסט נאור הוא מודה שיש לסייע לזולת באותם מקרים בהם הדבר יסייע גם למסייע, והרי ברור כי קשה לדעת היכן נחצה הגבול בין סיוע אקטיבי

⁷ יש המסכימים (למשל שו"ת אגרות משה יו"ד קמ"ה) את גישתו של בן פטורא במחלוקתו עם רבי עקיבא לגבי "שניים שהולכים במדבר..." בכך שכל אדם מצווה למסור את נפשו כדי להציל את חברו, אלא שבמקרה דנן אין עדיפות לאחד על פני חברו ולכן "ישתו שניהם ואל יראה אחד במות חברו". אולם, אם אחד מהשניים גדול והשני קטן (מגיל מצוות ואינו מחויב למסור נפשו כדי להציל את חברו) אזי, לפי בן פטורא על הגדול לתת את קיתון המים לקטן.

לזולת שיניב פירות למסייע לבין סיוע מן הסוג הזה אשר לא יניב פירות. עם זאת, ברור כי הובס ישלול מכל וכל סיוע על חשבון פגיעה במסייע. מנגד, ברור כי לוינס יעדיף את הסיוע האקטיבי לזולת, גם במחיר אישי גבוה, שהרי לדידו האחריות כלפי הזולת היא מימוש ההוויה שלנו ובגדר גאולת נפש אף במחיר הקרבה אישית.

בשנים האחרונות נדון היחס הראוי לזולת בהקשרים נוספים ששניים מהם נזכיר כאן: הראשון נדון בספרו של פרופ' דוד הד, "סופרארוגציה", העוסק בהבחנה שבין מעשה שהוא חובה "על פי הדין" לבין מעשה שהוא הרבה "מעבר לשורת הדין". לדעת המחבר, ההגות לא הקדישה התייחסות פילוסופית מתאימה לפעולות של הקרבה עצמית, גבורה, רחמים, התנדבות, נדיבות והתחשבות שהן חלק לא מבוטל מחיי היומיום שלנו, למרות שאינן בגדר החובה אלא מעבר לה. הוא מבקש לדון בשאלה האם אין מקום לבדוק תופעות אלה, אשר נחשבות לטוב מבחינה מוסרית (אף אם הן מעבר לחובה) מחוץ לתחום הדיונים העוסקים במוסר, ולייחד להן מעמד מיוחד. הד עורך הבחנה בין גישה המוציאה את הפעילויות הללו מחוץ לתחומי הדיון המוסרי (בהצדקה למשל שיש להשאיר את התחום הזה בין אדם לעצמו או בין אדם למצפוננו), לבין גישה המכירה בערכם של פעילויות אלו ואף מייחדת להם קטגורייה מוסרית מיוחדת (בנוסף ל"מותר", "אסור" ו"חובה"). גם לפי הגישה השנייה יש להבחין בין תפיסה המכירה בערכם של מעשים מעבר לחובה ושיוכם לקטגורייה נפרדת לבין תפיסה המבקשת לצמצם את המעשים הללו למעשים שבחובה. לפי תפיסה אחרונה זו מעשים של הקרבה עצמית, גבורה, רחמים וכדומה, שנחשבו עד כה כמעשים שמעבר לחובה, יש לצמצמם לגדר החובה ולראות בהם מעתה קטגורייה נפרדת של מעשים שמוטלת חובה לעשותם (וברור כי הדיון בקטגורייה נפרדת זו מחייב זהירות והתעמקות, שכן היא מרחיבה את החובה למעשים שבשגרה נחשבו למעשים שמעבר לחובה).

ההקשר השני נדון על ידי פיטר סינגר, הוגה דעות יהודי אוסטרלי בן ימינו, שהפנה תשומת לב לעובדה שבעולם המערבי משקיעים כסף רב ברכישת דברים שהנם "מיותרים" ברובם (בגדים חדשים, רכב חדש וכדומה), בעוד שתרומת כסף להצלת אוכלוסייה שעלולה לקפח את חייה הייתה מועילה לאנושות לאין ערוך. במאמרו *Famine, Affluence, and Morality* הוא מתווה את הכלל הבא (בתרגום חופשי): "אם יש בכוחנו למנוע דבר רע מבלי שנקריב בכך משהו שחשיבותו המוסרית דומה או גדולה יותר, כי אז מוטלת עלינו החובה המוסרית לעשות זאת" (עמ' 231). הדוגמה שסינגר משתמש בה היא הצלת ילד טובע במחיר איבוד בגדינו. זהו מעשה מוסרי הכרחי שכן איבוד הבגדים הוא נזק קטן לאין ערוך מחיי ילד. יש לשים לב כי פיטר סינגר מרחיב את החובה המוסרית המוטלת עלינו וקובע כי זוהי חובה מוסרית לתרום כסף שהיה מיטיב עימנו במקצת למען מטרה נעלה של הצלת חיי אדם. הוא מצביע גם על חוסר הפרופורציה הקיים בהוצאות הממשלות שמיטיבות עם מעטים במקום להציל חיים של רבים ומדגים דבריו בטענה שבעלות אילוף כלב נחייב עבור אדם עיוור במדינה מערבית (כ-40,000 דולר) ניתן לרפא ולהציל מאות אנשים במדינות העניות מעיוורון. מכל מקום, תביעתו של סינגר היא הן מממשלות, הן מארגוני צדקה והן מהאדם הפרטי – אלטרואיזם חסר פשרות (ברור כי יש למתוח קווים לאלטרואיזם זה וסינגר אכן מציע קריטריונים מעשיים לדרישתו החמורה). במלים אחרות, את מה שהעולם המפותח רואה כתרומה או כצדקה שאין לכפותה, בוודאי לא על האדם הפרטי, סינגר רואה כחובה מוסרית. מעשים ש"טוב לעשות אותם אך אין זה רע שלא לעשותם", כגון תרומה וצדקה, הופכים לדעת סינגר למעשים רעים אם לא עושים אותם. אנשים בעולם המערבי אינם חשים אי-נוחות מוסרית כאשר אינם מוותרים על בגד חדש למען הצלת אנשים עניים ולכך יש השלכות מוסריות מרחיקות לכת על ההתנהלות המין

האנושי בעולם – עולם ההופך להיות "כפר גלובלי", מצד אחד, אך קוטבי בממדי אי-השוויון ובפערים הכלכליים, מצד שני.

ד. ההקבלה בין גישות חז"ל לגישות הפילוסופיות

בחלק זה נעמת בין ארבע הגישות שייחסנו לחכמי ישראל לבין ארבע גישות פילוסופיות בשני הנושאים שסקרנו: היחס הכללי לזולת ומידת האקטיביות הנדרשת מאדם כדי לסייע לזולתו הנמצא בצרה.

1. היחס לזולת

אנו רואים כי מנעד הגישות לסוגיית היחס לזולת הוא רחב הן בגישות חז"ל והן בפילוסופיה. חכמי ישראל נעים בין גישתו המחמירה של שמאי לבין גישת בן עזאי; הפילוסופיה נעה בין גישתם הפסימית של הובס וסארטר לתפיסתו הטוטאלית-ייחודית של לוינס.

כדאי לציין כי על פני סקלת האפשרויות מ"אדם לאדם – זאב", דרך "אדם לאדם – אלוהים" ועד גישת האחריות הטוטאלית כלפי האחר ו"להיות-למען-האחר", לא נמצא אצל חכמי ישראל את הגישה הראשונה, השלילית ביותר⁸ (שמאי, הקיצוני שבהם, נמצא קרוב יותר לאמצע). יתכן שהסיבה לכך נעוצה בעובדה שגישותיהם של חכמי ישראל נסמכות כולן על האמונה בקיומו של בורא עולם ועל הציווי המפורש בתורה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, י"ח), כמו גם ציווים חברתיים אחרים, כגון: "לפני עיוור לא תיתן מכשול" (ויקרא, י"ט י"ד). לעומת זאת, הפילוסופים הקיצוניים בעניין זה הנם אתאיסטים

⁸ מקרה יוצא דופן הוא אמרתו של בן זומא (ברכות דף ג"ח עמוד א'): "בן זומא ראה אוכלוסין על גב מעלה בהר הבית אמר ברוך חכם ארזים וברוך שברא כל אלו לשמשני. עם זאת, חשוב לציין שבן זומא תפס את עצמו כתלמיד חכם ורק בזכות זה התייחס להמוני העם שעלו להר הבית כאל משמשים, בעוד שנקודת המוצא של הובס היא שכל אדם, ללא הבדל דת גזע ומין, מתייחס לאחרים כאל "משמשיו" הפוטנציאליים.

מוחלטים, שאינם רואים חובה לעצמם להודות בקיומו של סדר מטאפיזי, ובפרט ביחס חיובי כלפי כל אדם שהנו "צלם אלוהים".

רעיונות השזורים אצל חכמי ישראל מקבלים ביטוי בהגות הפילוסופית: כך למשל, גישת הובס "אדם לאדם – זאב" דומה במידת-מה לגישת בית שמאי, הסוברת שהקורקטיות המצויה ב"שלי שלי, שלך שלך" היא זו האמורה לאפיין את היחסים בין בני האנוש. אולם, למרות הדמיון המסוים ההבדל טמון בכוונה: לפי גישת "אדם לאדם זאב" האדם מנסה לחמוס את זולתו בעוד בגישת "שלי שלי שלך שלך" האדם מנסה לשמור על רכושו. גישת "שלי שלי שלך שלך" נתפסת על ידי עורך המשנה כשלילית משהו, ולכן הוא מכנה מידה זו "בינונית" ומוסיף שיש המכנים אותה "מידת סדום" כלומר, גישה שאין לה קיום לאורך זמן, שהרי סדום נחרבה בשל מידותיהם הרעות של תושביה.

כדאי כאן להרחיב ולומר כי גם בית שמאי וגם הובס מאמינים ש"יצר לב האדם רע מנעוריו" ולכן בית שמאי סוברים ש"נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא" (עירובין דף י"ג, עמוד ב'). שמאי מכיר בעובדה כי האדם הוא אגואיסט ועל כן הוא נמנע מלדרוש ממנו רבות – די שיקפיד לשמור על שלו ושלא יטרוף את זולתו.

לפי שמאי, המחזיק באמת הבניין שבידו, האמת ושורת הדין הן החשובות ולכן אין לשנות מפני השלום ומכאן "שלי שלי ושלך שלך"⁹. אצל הובס, לעומת זאת, דווקא העובדה ש"אדם לאדם – זאב" מובילה את האדם למסקנה שעליו לוותר על זכותו הטבעית, כלומר לוותר על "שלי שלי", כדי להישמר מפני התנכלות הזולת. עם זאת, יש לציין כי למרות הדמיון בין השניים בהנחות היסוד אודות טבעו של האדם ("יצר לב האדם רע מנעוריו"),

⁹ נציין כי הטעם שההלכה נפסקה ברובה לפי בית הלל מובאת במסכת עירובין (דף י"ג עמוד ב'): שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל. הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים – מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן. המסר שעולה מאגדה זו הוא שאפילו הפסיקה ההלכתית מושפעת מדרך ארץ.

הרי שהדמיון המשמעותי יותר הוא בהמלצה כיצד יש לנהוג בזולת; לא רק בקורקטיות, לא רק בהגנה על האינטרסים האישיים, אלא אף מתוך הבנה שפגיעה בזולת עלולה להוביל לנזק עצמי וכללי. עוד נציין כי למרות הדמיון בגישה התועלתנית המאפיינת את הובס ושמאי, יש הבדל ביניהם בסוג הפגיעה ובחשש לתגובה מצד הנפגע: הובס חושש מפגיעה עתידית של הנפגע בפוגע ובוודאי מפגיעה בו זמנית ולכן נמנע מפגיעה פיזית בזולת – בגופו, ברכושו וכדומה, בעוד ששמאי אינו נרתע מפגיעה נפשית בלבד (העלבת הגר או הכלה המכוערת ביום חתונתה),¹⁰ גם אם יזכה בחוסר הערכה לאחר המעשה. כדאי לציין כאן את גישתו של הרב אלחנן וסרמן (1874-1941), מתלמידי החפץ חיים, הדומה לזו של הובס, והרואה בטבע האנושי את החיה הנוראה מכל חיות הטרף שרק יראת ה' יכולה למתן אותה. וכך כותב הרב וסרמן, זמן קצר לפני שנרצח בשואה (וסרמן, קובץ מאמרים, עמ' לט-מ):

כוחותיהן של כל חיות רעות שבעולם נכללו באדם ואין לך חיה רעה נוראה כזו... ומאחר שלחיה טורפת צריך לקשרה בשלשלת של ברזל כמה שלשלאות צריכות לעצור בעד חיה נוראה כהאדם. וכשברא הקב"ה את האדם ודאי ברא גם השלשלת לקושרו שלא יחריב את העולם, ומהי השלשלת הזאת? זוהי יראת ה' אשר רק היא לבדה בכוחה לעצור את האדם שלא יהיה כחיה טורפת.

ייתכן שעל רקע השואה הנוראה מרחיק הרב וסרמן לכת יותר מהובס, שהרי האחרון מייחס לאדם תכונות של זאב בעוד שהראשון מייחס לאדם תכונות זדוניות אף יותר מזאב קרי, תכונות של בן אדם שהוא החיה הנוראה מכל החיות הטורפות.

¹⁰ הכוונה כאן היא לברייתא (מסכת כתובות, דפים ט"ז-י"ז): תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהייתה חגיגת או סומא, אומרים לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: מדבר שקר תרחק! (שמות כ"ג). אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

גם הציווי המוחלט הראשון של קאנט "עשה מעשיך רק על-פי אותו הכלל המעשי אשר בקבלך אותו תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי" דומה באופן מפתיע למשפט של הלל "כל ששנא עליך אל תעשה לחברך". אצל שניהם מופיע אותו רעיון: עלי לעשות לזולתי כל מה שהייתי מסכים שיעשה הוא לי, ולהיפך: עלי להימנע מלעולל לזולתי את אותם מעשים שלא הייתי רוצה שהוא יעולל לי. ההבדל בין שני ההוגים הוא שאצל קאנט זו גרסת ה"עשה" ואצל הלל זו גרסת ה"לא תעשה".

הציווי המוחלט השלישי של קאנט: "עשה פעולותיך כך שהאנושיות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד" מצוי בדברי רבי עקיבא, הדורש לאהוב את הזולת באותו אופן (אקטיבי) שהאדם אוהב את עצמו. במלים אחרות, יחס של אהבה אינו רואה בזולת אמצעי וכשם שהאדם מתייחס אל עצמו כתכלית ולא רק כאמצעי, כך עליו להתייחס לזולתו. כאן נציין כי ניתן להשוות בין שיטתו המצמצמת של הרמב"ן את מצוות "ואהבת לרעך כמוך" - מניעת קנאה של אדם בזולתו למכתם המופיע בראשית הפרק והמיוחס לפרנסואה דה לה רושפוקו "אנשים מוכנים לעשות הרבה כדי שיאהבו אותם, ולעשות הכל על מנת שיקנאו בהם". המשותף לשני האישים הוא החשיבות של רגש הקנאה בעיצוב היחסים הבינאישיים. אולם, ההבדל ביניהם הוא שלפי הרמב"ן נטייתו הטבעית של האדם היא לקנא בזולתו בעוד שלפי פרנסואה דה לה רושפוקו הנטייה הטבעית של האדם היא לגרום לזולת לקנא בעצמו. אם כך הרחבה של מצוות "ואהבת לרעך כמוך" על פי שני האישים הללו עשויה להיות הן המנעות מקנאה של האדם בהצלחת זולתו והן המנעות מגרימת קנאה של הזולת בהצלחת האדם עצמו. לפי פירוש הרמב"ן את המצווה, אם השכן רכש מכונית מפוארת ומנקרת עיניים אסור לי לקנא בו בעוד שלפי אבחנת דה לה רושפוקו חל איסור על השכן מלכתחילה לרכוש מכונית מנקרת עיניים שכזו.

גישתו של קאנט מדגישה את חשיבות הכוונה שאינה ידועה אלא לאדם עצמו. את חשיבות הכוונה ביחס לזולת ניתן למצוא גם אצל חז"ל כמה פסוקים לפני "ואהבת לרעך כמוך", בפסוק העוסק בהונאת הזולת (ויקרא, פרק י"ט פסוק י"ד): "ולפני עיוור לא תיתן מכשול ויראת מאלוהיך אני ה'". רש"י מפרש "ולפני עיוור לא תיתן מכשול":

לפני הסומא בדבר לא תיתן עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו: "ויראת מאלהיך": לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלוהיך המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו ויראת מאלוהיך.

כוונותיו של האדם, במקרה זה, הן הקובעות אם מעשהו הינו מעשה טוב שעליו יקבל שכר מאת הקב"ה או אם הוא מעשה רע הראוי לעונש. אמנם, יש הסוברים¹¹ כי תוספת המילים "אני ה'" המופיעות הן בפסוק זה והן בפסוק "ואהבת לרעך כמוך" מעבירות את המושגים טוב ורע ממישור המוסר האנושי למישור האמוני, שכן היהודי עושה מעשה טוב ומוסרי רק אם זהו ציווי אלוהי ולכן גם אהבת הזולת או ההימנעות מהכשלתו הן מצוות ככל שאר המצוות. עניין הכוונה הטהורה מוצג על ידי הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" (פרק ג', בביאור חלקי הזהירות):

ודבר זה הודיעונו חכמינו זיכרונם לברכה באמרם (ערוכין יג, ב): "נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואיכא דאמרי [יש שאומרים] ימשמש במעשיו". ותראה ששני הלשונות הם שתי אזהרות טובות ומועילות מאד, כי הנה הפשפוש במעשים הוא לחקר על כלל המעשים ולהתבונן בו: הנמצא בהם מעשים אשר לא יעשו

¹¹ למשל פרופ' ליבוביץ, "שבע שנות שיחות על פרשת השבוע", פרשת קדושים.

אשר אינם הולכים על פי מצוות ה' וחוקיו, כי כל אשר ימצא מאלה יבערם מן העולם, אך המשמוש הוא החקירה אפילו במעשים הטובים עצמם, לחקר ולראות היש בעניינם איזה פניה אשר לא טובה או איזה חלק שיצטרך להסירו ולבערו, והרי זה כממשמש כבגד לבחון הטוב וחזק הוא או חלש ובלוי, כן ימשמש במעשיו לבחון תכונתם בתכלית ההבחנה עד שיישאר זך ונקי.

תפקידו של המשמוש, אם כך, הנו לבחון האם המעשה הטוב מקורו בכוונה טובה או שמא ישנם גם מניעים נסתרים (כגון רצון לכבוד) הדוחפים ומניעים את האדם בפעולתו הטובה. הציווי להתייחס לזולת כאל אדם הנברא בצלם אלוהים מצוי הן בדברי שפינוזה, "אדם לאדם – אלהים", והן בדברי בן עזאי. האדם, לפי בן עזאי, גם אם אינו אופן של אלוהים (שפינוזה כידוע טוען כי האדם הוא אופן של אלוהים), הרי הוא עשוי בצלם אלוהים ומכאן שכבודו של האדם העשוי בצלם אלוהים מחייב יחס של כבוד והערכה בין אדם לחברו. גם לגישתו מרחיקת הלכת של לוינס, נמצא טיפוס דומה בפרק ה' (משנה י'): שלי שלך ושלך שלך חסיד. להבדיל, מי שמרחיק לכת ביחסו לזולת אף יותר מלוינס הוא ישו הנוצרי המצוטט בבשורה על פי מתי (פרק ה', פסוקים ל"ח-מ"ד): שמעתם כי נאמר עין תחת עין שן תחת שן: ואני אומר לכם אל-תתקוממו לרשע והמכה אותך על-הלחי הימנית הטה-לו גם את-האחרת: ואשר יחפץ לריב עמך ולקחת את-כתנתך תן-לו גם את-המעיל: והאונס אותך ללכת עמו דרך מיל לך אתו שנים: השואל מאתך תן-לו והבא ללות ממך אל-תשב פניו: שמעתם כי נאמר ואהבת לרעך ושנאת את-אויבך: ואני אומר לכם אהבו את-אויביכם, ברכו את-מקלליכם היטיבו לשונאיכם והתפללו בעד מכאיביכם ורודפיכם.

2. מידת האקטיביות הנדרשת ביחס לזולת המצוי בצרה

העקרונות של רבי עקיבא ושל בן עזאי מניחים ביסודם את התפיסה של בן פטורא "ישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתתו של חברו". שאלה הלכתית ומוסרית זו עמדה במוקד הדיונים של חז"ל ושל הפילוסופים הקדמונים והיא מתמצית בכותרת: "שניים אוחזים בקרש" – מדובר בסיטואציה בה שני אנשים שספינתם נטרפה בים אוחזים בקרש שיכול להציל רק אחד מהם. הסיטואציה הנדונה דומה לזו שבן פטורא ורבי עקיבא חלוקים בה – מי שהיה בידו קיתון של מים והלך עם חברו במדבר (בבא מציעא דף ס"ב). אולם, ההבדל המהותי בין שני המקרים קשור לכך שקיתון המים שיך לאחד מהשניים בעוד ש"שנים אוחזים בקרש" אשר אינו שיך לאף אחד מהם.

היחס לזולת השונה

מעניין לציין כאן שאלה הקשורה לתכונותיו ולמצבו של הנזקק לסיוע. למשל, האם עובדת היות הזולת צדיק או רשע יש בה כדי לקבוע לגביו יחס שונה בעת צרה? והאם לעני נגיש עזרה רבה יותר מאשר לעשיר? עקרון השוויון האריסטוטלי קובע: התייחס לשווים באופן שווה, ולשונים באופן שונה ("אתיקה ניקומאכית", ספר ה' פרק ג')¹². כלומר, אמת המידה של שוויון בפני החוק חלה רק על אנשים שווים זה לזה, אך לא על אנשים מיוחדים. להלן נראה האם תפיסה זו מקובלת גם על חכמי ישראל ופילוסופים אחרים.

ברור כי גישתם של קאנט ולוינס תהיה חד-משמעית; מה שקובע הוא אופן ההתנהגות של מגיש הסיוע ללא התייחסות לטיבו, תכונותיו ומצבו של מקבל הסיוע, שהרי חובת הגשת העזרה מקורה ברצון הטוב וללא קשר למעמדו של מקבל העזרה. שיקולי תועלת אינם רלוונטיים ואין בהם כדי להוריד מחובתו של הפרט לסייע לזולת, ללא קשר לטיבו, מצבו ומעמדו.

¹² ברור כי יש להגדיר את הפרמטרים בהם הם שווים או שונים, אך העיקרון בעינו עומד.

כדאי בהקשר זה להזכיר את הגישה פילוסופית, שיסודה באסכולה הסטואית, אשר לפיה ענוותנותו של האדם צריכה להובילו לכך שאם יכיר בעובדת היותו נחות מפני חברו יהיה עליו להקריב את עצמו במקרה שתעמוד בפניו הברירה להציל את חייו או את חיי חברו. גישה זו, נמצאת גם אצל חז"ל אך רק ביחס לתלמיד החכם; אמנם כלל בסיסי ביהדות הוא עקרון "מאי חזית" שמקורו בגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ד עמוד א') "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי" (מה ראית שדמך שלך אדום יותר משלי?) – שם מדובר על האפשרות שאדם ירצח את חברו (למשל במצוות המלך) כדי להינצל בעצמו, מאחר שבכל מקרה אחד מהם עתיד למות בוודאות. במקרה זה אומרת הגמרא: ייהרג אותו אדם ואל ירצח את חברו. אולם, כאשר מדובר בתלמיד חכם, השקול לכלל ישראל, יש הסוברים שכלל "מאי חזית" נדחה מפני עקרון הצלת הרבים, שמצווה למסור את הנפש כדי להצילם. כך למשל, בסוף מסכת הוריות (פרק ג' משנה ח') דנה הגמרא בסדר הקדימויות להצלה מסכנת נפשות ומעדיפה אפילו ממזר שהינו תלמיד חכם מאשר כהן גדול עם הארץ. אף יותר מכך, בספר חסידים (סימן תרצ"ח) נאמר: *שניים שיושבים ורקשו אויבים להרוג אחד מהם – אחד חכם והשני הדיוט, מצווה להדיוט לומר הרגוני ולא את חברי כרבי ראובן איצטרוכולי שביקש שיהרגוהו כי רבים היו צריכים לרבי עקיבא.*

למרות זאת, כפי שראינו לפי מרבית הפוסקים אין חובה לשום אדם, ובפרט להדיוט, להכניס עצמו למקום סכנה (מעל 50%) כדי להציל אפילו תלמיד חכם, משום עקרון "מאי חזית". מנגד, לפי חז"ל, היחס לרשע הפוך לחלוטין; לא רק שאין לעזור לרשע בעת צרה אלא מצווה היא להוכיחו, אם יש סיכוי שיחזור בתשובה, ואם הוא עומד במריו – יש להתנכל לו ולהשפילו. וכך פוסק הרמב"ם (הלכות רוצח, פרק י"ג, הלכה י"ד), לעניין מצוות "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו": *השונא שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל? והכתוב אומר "לא תשנא את אחיך*

בלבך" ? אמרו חכמים, כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר [בו מלחטוא] הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו. וכן במקומות רבים ניתן למצוא התייחסויות שליליות לרשעים כגון: על כן שנאתי כל פועלי אוון (תהילים פרק ה' פסוק ו'), כל שאין בו יראת שמיים, אף על פי שחכמתו מרובה, אין צריך לומר שאין ממנין אותו במינוי מן המינוין שבישראל אלא שראוי לשנאם ולהרחיקם ("ספר החינוך", מצווה תצ"ז) ועוד.

סיכום

בפרק זה עמדנו על סוגיית היחס הראוי בין האדם לזולתו שחשיבותה רבה הן אצל חז"ל והן אצל הפילוסופים, בהיותה תשתית לתורה אתית, האמורה לאפשר משנה חברתית סדורה אשר לפי עקרונותיה תקום החברה או המדינה הטובה.

גם כאן ישנו שוני מובנה בין גישת חז"ל לבין הגישה הכללית המובעת בפילוסופיה המערבית. כללית ניתן לומר כי בעוד חז"ל רואים מבחינת סדר הטבע את הייחס לזולת כמשני לעומת הייחס של הזולת לאלוהים, הרי שבפילוסופיה המערבית לזולת תפקיד מהותי (במידה זו או אחרת) בהתהוות אישיותו של הפרט (ובמובן הזה יש לזולת מקום מכריע בחיי הפרט).

ראינו כי ניתן למצוא ארבע גישות לסוגיה זו הן בקרב החכמים והן בקרב הפילוסופים אשר מבטאות מנעד רחב למדי של השקפות מהשלילי אל החיובי; חכמי ישראל נעים בין גישתו המצמצמת והקורקטית של שמאי לזו של בן עזאי הדורש לכבד את האדם משום שנברא בצלם האלוהים. הפילוסופיה נעה בין גישתם הפסימית של הובס וסארטר הרואים בזולת איום לתפיסתו מרחיקת הלכת של לוינס התובע מחויבות חד צדדית לזולת והעדפתו. יחד

עם זאת, מנעד הגישות הפילוסופיות רחב מזה של חכמי ישראל, משום שבין הפילוסופים ישנם אתיאיסטים הרואים באושרו של האדם היחיד את העיקר ובלבד שהזולת לא יינזק בעוד שכל חכמי ישראל מצווים מהתורה על "ואהבת לרעך כמוך". ראינו כי התנהגותו של הטיפוס הבינוני "האומר שלי שלי ושליך שלך" (שחלק מן הפילוסופים היו מסכימים עמו מלכתחילה) אינה מקובלת לתפיסתו של עורך המשנה והוא אף מכנה אותה "מידת סדום" שאיננה יכולה להתקיים לאורך זמן, כמו סדום שחרבה לאחר שתושביה אימצו מנהג זה. בנוסף לכך ראינו שהפילוסופים אינם מבחינים מיהו הזולת הנזקק לעזרה בעוד שחכמי ישראל יעדיפו הגשת עזרה לצדיק על פני הרשע. שוני זה בין הגישות נוגע גם לשאלת מידת האקטיביות הראויה ביחס האדם לזולתו – כאן עמדנו על הזיקה שבין חוק "השומרוני הטוב" לבין המצווה "לא תעמוד על דם רעך".

מקורות וקריאה נוספת

- אורבך, א.א. חז"ל: פרקי אמונות ודעות. ירושלים: הוצאת מאגנס, 1969.
- אנגלרד, יצחק. "על דרך הרוב ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם". שנתון המשפט העברי, כרך י"ד-ט"ו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31-59.
- אריסטו. אתיקה. מהדורת ניקומאכוס. תרגום: י"ג ליבס, ירושלים: הוצאת שוקן, 1985.
- הובס, תומס. לוויתן: או החומר הצורה והכוח של קהיליה כנסייתית ואזרחית. תרגום: יוסף אור, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ג.
- הלברטל, משה. מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה. ירושלים: הוצאת מאגנס, 1997.
- ויגודה, מיכאל. "חובת ההצלה וגבולותיה: לא תעמוד על דם רעך". פרשת השבוע, תשס"א, גיליון 24. למאמר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/24-2.htm>
- יום, דיוד. מסכת טבע האדם. תרגום: י. אור, ספרי מופת פילוסופיים, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשי"ד.
- כהן, לוראן. "צעקתו האילמת של האחר". ארץ אחרת, יולי 2014, מהדורה 71.
- לוינס, עמנואל. אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו. ירושלים: הוצאת מאגנס, 2002.
- לורברבוים, יאיר. בצלם אלוהים: הלכה ואגדה. ירושלים: שוקן, 2004.
- ליבוויץ, ישעיהו. שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע: תשל"ו – תשמ"ג 1976-1982. ירושלים: כתר, 2000.
- סארטר, ז'אן-פול. כדלתיים סגורות. תרגום: חיה ומיכאל אדם, תל אביב: הוצאת אור-עם, 1982.
- סארטר, ז'אן-פול. מבחר כתבים. תרגום ועריכה: מנחם ברינקר, תל אביב: הוצאת ספריית פועלים, 1977.

קאמי, אלבר. *הנפילה: גלות ומלכות*. תרגום: צבי ארד, תל אביב: הוצאת ספריית הפועלים, 1975.

קאנט, עמנואל. *הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות*. תרגום: חנן אלשטיין, תל אביב: הוצאת ספרי עליית הגג, 2010.

קרומביין, אליקים. "בעניין מחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא". באתר בית המדרש הוירטואלי ע"ש ישראל קושיצקי www.etzion.org.il/vbm/archive/5-halak/12moser.rtf

רוטנברג, נפתלי. *אילת אהבים: עיונים בחוכמת האהבה*. בסדרה יהדות: כאן ועכשיו, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2004.

רקובר, נחום. "כבוד הבריות". *שנה בשנה*, תשמ"ב. למאמר:

http://www.daat.ac.il/he-il/kitveyet/shana_beshana/mehabrim/rakover-kvod.htm

שפינוזה, ברוך. *אתיקה*. תרגום: ירמיהו יובל, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2003.
שפינוזה, ברוך. *מאמר על תיקון השכל*. תרגום: יוסף בן-שלמה, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1972.

Heyd, David. *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy & Public Affairs*, 1 April 1972, Vol. (3), pp.229-243.

על חברה וכלכלה

למדתי מאוחר מדי

מהציבור בדרכים

(מאיר לנסקי,

שהרבה יותר קל ומשתלם לגנוב כסף

חוקיות מאשר בדרכים לא חוקיות

מראשי המאפיה בניו יורק, 1902-1983)

הקדמה

במספר מקומות בפרקי אבות ניתן למצוא התייחסויות לסוגיות כלכליות הקשורות בפרט ובחברה, שהן רלבנטיות לכל תקופה ולכל סביבה סוציו-אקונומית. כך למשל לגבי המתח בין לימוד תורה לבין מלאכה (פרק א' משנה י'): שמעיה אומר, אהוב את המלאכה, ושנא את הרבנות; ובפרק ב' (משנה ב'): רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר, יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עוון; וכל תורה שאין עימה מלאכה, סופה בטילה וגוררת עוון. ומנגד (פרק ד' משנה י"ב): רבי מאיר אומר: הווי ממעט בעסק ועסוק בתורה... ואם עמלת בתורה יש לו שכר הרבה ליתן לך. וכן (פרק ג' משנה ו'): רבי נחוניא בן הקנה אומר: כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. רבי אלעזר בן עזריה (פרק ג' משנה כ') מנסה אולי למזער את המתח שבין לימוד תורה למלאכה באמרו: אם אין תורה, אין דרך ארץ; אם אין דרך ארץ, אין תורה.... אם אין קמת, אין תורה; אם אין תורה, אין קמת. כלומר, אין אפשרות לקיים תלמוד תורה ללא מלאכה (הקמת) ולא לעשות מלאכה ללא תלמוד תורה, שכן שניהם חיוניים. עם זאת, גם אם מקיימים "תורה מלאכה" יש איסור ליהנות מדברי תורה, וכך אומר רבי צדוק (פרק ד' משנה ה'): אל תעשם (את דברי התורה) עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם... הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה – נוטל חייו מן העולם.

היחס לרכוש הפרטי, והיחס לעושר ולעוני בפרט, מופיע בפרק ב' (משנה ח') ומיוחס להלל הזקן: הוא היה אומר, מרבה בשר מרבה רימה, מרבה נכסים מרבה דאגה; מרבה עבדים מרבה גזל. וכן בפרק ד' (משנה י"ד): רבי יונתן אומר, כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר; וכל המבטל את התורה מעושר, סופו לבטלה מעוני.

חירות הקניין והיחס הראוי לרכוש האחר מופיעים אף הם במספר מקומות. למשל, בפרק ב' (משנה ט"ו): רבי יוסי אומר, יהי ממוזן חברך, חביב עליך כשלך. או בפרק ה' (משנה ט'): ארבע מידות באדם: האומר שלי שלי, ושלך שלך – זו מידה בינונית; ויש אומרים, זו מידת

סדום. שלי שלך, ושלך שלי – עם הארץ. שלי שלך, ושלך שלך – חסיד. שלך שלי, ושלי שלי – רשע.

ממרות אלו משקפות השקפות, סותרות לעיתים, לגבי סוגיות מרכזיות בחיים הכלכליים של הפרט והחברה. בפרק זה נדון בחלק מן הסוגיות שהעסיקו הן את ההוגים והפוסקים היהודים והן את הפילוסופים הכלליים לאורך הדורות. נעמת בין גישות חכמי ישראל והפילוסופים, ובעיקר הפילוסופים הנוצרים, בעניין היחס הרצוי לרכוש, כולל רכושו של הזולת, לעוני ולעושר כמו גם לזכות הקניין. כהמשך לדיון זה נעסוק גם ביחסם של חכמי ישראל ושל הפילוסופים לשיטה הכלכלית-חברתית העדיפה – קפיטליזם לעומת סוציאליזם. ולבסוף, נעסוק בפערים הקיצוניים שבין ההשקפות המצדדות בפרנוסם של לומדי תורה לבין אלו השוללות מציאות זו מכל וכל.

גישת חכמי ישראל

1. היחס לרכוש הפרטי, לעוני ומצוות הצדקה

ביהדות הזכות לקניין ולרכוש פרטי היא מוחלטת כמעט ברמת הפרט. כך, יכול אדם לשבור את כליו להנאתו בעצמו או לבקש מחברו לעשות כך כפי שמובא במשנה (מסכת בבא קמא, פרק ח' משנה ז'): *קָרַע אֶת כְּסוּתִי שֶׁכָּר אֶת פְּדִי — חֵיב: עַל מִנַּת לַפְטוֹר — פְּטוֹר*. המשנה מתארת מקרה שבו בעל רכוש מבקש מחברו לפגוע ברכושו וקובעת שאם בקשת הבעלים לעשות כן נעשתה "על מנת לפטור" כלומר, מתוך כוונה שהמזיק יהיה פטור מאחריות על הנזק, האיש שהתבקש להזיק אינו מחויב על הפגיעה ברכוש חברו והוא פטור מעונש ומתשלומי נזק, משום שמימש את רצון בעלי הנכס. החפץ שניזוק היה נתון בחזקתו המלאה של הבעלים, וחזקה מוחלטת זו הקנתה לו את הזכות לעשות בו ככל העולה על

רוחו, אפילו לפגום בו. לעומת זאת, חז"ל מתייחסים לרכוש הזולת ולהגנה עליו במקומות רבים: כך, האיסורים על גניבה וגזל של רכוש הזולת הם איסורים מהתורה, שבלעדיהם אין העולם יכול להתקיים וכידוע לא נגזר דינם של דור המבול אלא על הגזל כפי שנאמר (מסכת סנהדרין ק"ח א'): *א"ר יוחנן בא וראה כמה גדול כוחה של חמס שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל שנאמר (בראשית ו, יג) "כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ".*

אף היחס לממון הינו יחס של כבוד וחיבה. כך למשל מסופר על יעקב אבינו שחזר על עקביו משום ששכח פכים (כלים) קטנים מעבר הנהר ולכן נותר לבדו. ואומרת על כך הגמרא במסכת חולין (צ"א, א'): *ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב כ"ה), אמר רבי אלעזר שנשתייר על פכין קטנים. מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם וכל כך למה? לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. ההקפדה על שמירת הממון והרכוש העצמי, ואפילו אם מדובר בכלים קטנים, הינה מדוקדקת ביותר בין אם מדובר על הרכוש הפרטי ובין אם מדובר על רכושו של הזולת. ומדוע לפי הגמרא הרכוש הפרטי חביב כל כך על צדיקים? מכיוון שהוא נקנה ביושר ובעמל רב.*

2. קפיטליזם או סוציאליזם?

היהדות, כאמור, מקפידה על זכות הקניין של היחיד, אולם יחד עם זאת, אותה יהדות כופה על הפרט להעביר חלק מהונו לנזקקים. כך אנו מוצאים רשימה ארוכה של מצוות חברתיות, כגון: לקט, שכחה ופאה המחייבות חקלאי להותיר לנזקקים חלק מתבואתו, מצוות היובל לפיה יש לשחרר עבדים וקרקעות שהתקבלו בגין חוב ובעיקר מצוות הצדקה שנוהגת בכל מקום וזמן.

סתירה זו בין זכות הקניין למצוות החברתיות היא לכאורה בלבד, שכן המצוות החברתיות הן חלק ממבנה חברתי מאורגן המחייב את כל חברי הקהילה, וכשם שיש בידי בית הדין לקבוע שערים מרביים לסחורות ולמוצרים כך יש בכוחו לכפות על חברי הקהילה מצוות חברתיות אלו. ואכן, ביהדות "כופין על מידת סדום" – כאשר אדם מונע הנאה (בדרך כלל כלכלית) מחברו למרות שאין הוא חסר ולא כלום (מסכת בבא קמא, דף כ' עמוד א'). יתר על כן, ניתן להראות כי מצוות הצדקה, כדוגמא לשאר המצוות החברתיות, איננה קשורה להפקעת זכות הקניין, אלא היא, ככל המצוות החברתיות האחרות, צו אלוהי ועל כן מחייבת כל אדם בישראל. ראשית, מצוות הצדקה נכללת בדיני איסורים ולא בדיני ממונות שענינם העיקרי הוא זכות הקניין. וכך פוסק הרמב"ם ב"משנה תורה" (הלכות מתנות עניים, פרק ז' הלכה י'): *מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שייתן מעט ממה שראוי לו בית דין כופין אותו ומכין אותו עד שייתן מה שאמדהו ליתן.*

למרות שממבט ראשון ניתן להתרשם שההלכה מאפשרת פגיעה ברכוש הפרטי ובגופו של אדם, מטרת הכפייה על סרבן הצדקה והמלקות היא החזרתו למוטב, ממש כמו הכפייה במקרה של סרבן גט, ואין היא פגיעה משפטית ברכושו של היחיד. ניתן אם כך להתייחס לצדקה כאן כאל מס כאשר, מטרת מצוות הצדקה היא כפולה: הן לחנך את נותן הצדקה למידות טובות והן לתמוך במי שהיה רגיל ברמת חיים מסוימת ונבצר ממנו להתמיד בה לאור קשייו הכלכליים (ירד מנכסיו) וכמובן במי שמעולם לא הצליח לקיים עצמו ללא תמיכה.

החינוך למידות טובות כמטרה העיקרית של מצוות הצדקה מוכח גם בחובה המוטלת על כל אדם לתת צדקה, אפילו הוא עני מרוד, כפי שפוסק הרמב"ם ("משנה תורה" – הלכות מתנות עניים, פרק ז' הלכה ה'): *ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר, שהרי מה טעם יש בהעברת הצדקה מכיס לכיס אלמלא היו לה מטרות חינוכיות? במקביל,*

גובה הסכום הניתן לצדקה מותאם לתמוך במי שמט ליפול ולהחזירו לתלם, כאשר התמיכה היא נפשית בעיקרה. הגמרא דורשת (מסכת כתובות דף ס"ז עמוד ב') את הפסוק בספר דברים (פרק ט"ו, פסוק ח'): "כי יהיה בך אביון... פתוח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו" כחובה של הציבור לתמוך ביחיד הנוזק: "די מחסורו" – אתה מצווה עליו לפרנסו ואין אתה מצווה עליו לעשרו. "אשר יחסר לו" – אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו.

התמיכה במי שירד מגדולתו כחלק ממצוות הצדקה עשויה להסביר גם את הסתירה לכאורה בין שני פסוקים אחרים בתורה; בספר דברים פרשת "ראה" (פרק ט"ו פסוק ד') נאמר: "אפס כי לא יהיה בך אביון כי ברך יברכך ה'". אולם, מספר פסוקים לאחר מכן נאמר (פרק ט"ו פסוק י"א): "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". סתירה זו ניתנת ליישוב תוך הבחנה בין התפקיד הכלכלי של מצוות הצדקה לבין האפקט הפסיכולוגי הכרוך בעשיית המצווה, אשר משפיע הן על הנותן והן על המקבל. כך, פסוק ד' בפרק ט"ו מבטיח כלכלה משגשגת על פי ברכת ה' שתגרום לכך שלא יהיו נוזקים לסיוע חומרי, אולם פסוק י"א באותו פרק מתייחס למצוקה הנפשית שנגרמת למי שהיה רגיל במעמד כלכלי או חברתי גבוה וירד ממנו. מצוקה כזו, השכיחה כל כך גם בחברות השפע, לא תעלם לעולמים ועל כן מצוות הצדקה מחייבת סיוע ותמיכה שמטרתם גם נפשית כדוגמת: סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, כלומר, למנוע ירידה דרסטית ברמת החיים של עשיר שירד מנכסיו ולאפשר לו תנאים דומים, במידה זו או אחרת, לתנאי חייו הקודמים.

גדרי מצוות הצדקה מלמדים אפוא על חובה מוסרית ודתית ולא על חובה משפטית חברתית. זכות הקניין המוחלטת שהינה יסוד מוסד בחברה המערבית המודרנית, אינה מאפשרת לחייב את היחיד לתרום מכספו לצדקה למען זולתו הנוזק. גישה זו נתפסת ביהדות בצורה שלילית, כפי שמופיע בפרק ה' (משנה ט') : ארבע מידות באדם : האומר שלי

שלי, ושלך שלך – זו מידה בינונית; ויש אומרים, זו מידת סדום.¹ מידת סדום בהקשר זה היא מידה שלא מאפשרת קיום חברתי לאורך זמן, כפי שמלמד מקרה סדום ועמורה שנחרבה וכפי שמפרש על המקום ר' עובדיה מברטנורא:

שלי שלי ושלך שלך – איני רוצה להנותך, והלואי שלא תהנה אותי. ויש אומרים זו מדת סדום – קרוב הדבר לבוא לידי מדת סדום שמתוך שהוא רגיל בכך, אפילו בדבר שחבירו נהנה והוא אינו חסר, לא ירצה להנות את חברו, וזו היתה מדת סדום שהיו מתכוונים לכלות הרגל מביניהם [כלומר שלא יצטרכו לארח אורחים], ואף על פי שהיתה הארץ רחבת ידיים לפנייהם ולא היו חסרים כלום.

3. "תורתו אומנותו" – סוגיית פרנסתם של בחורי ישיבה

שאלת ה"כוללים" בהם לומדים בחורי ישיבה שלומדים תורה ואינם עובדים היא שאלה עתיקת יומין, שניתן לחלקה לשתיים: השאלה הראשונה והבסיסית היא, כמה זמן על היהודי להקדיש ללימוד תורה וכמה זמן לעשות לביתו ולפרנסתו? שאלה זו מתעוררת על רקע הציווי בספר יהושע (פרק א' פסוק ח') "והגית בו (בספר התורה) יומם ולילה". השאלה השנייה היא, האם מותר ללומד התורה להתפרנס מן הצדקה? או כללית, האם מותר לו ליהנות הנאות חומריות מלימוד התורה? והאם על הציבור או הקהילה לתמוך באותם אברכים הלומדים תורה? מסכת ברכות בגמרא (דף ל"ה עמוד ב') היא המקור המפורט הראשון הדן במתח שבין הציווי "והגית בו (בספר התורה) יומם ולילה" לבין הצורך בפרנסה, וכך נאמר שם:

¹ השימוש בפרק זה במידה שלי שלי ושלך שלך הנו בהקשר הקנייני בעיקרו, זאת בהשוואה לגישת בית שמאי שתוארה בפרק "יחסו של האדם לזולתו" אשר התייחסה להיבט הרחב יותר של טיב היחס לזולת ואופיו. ברור עם זאת, ששמאי וביתו אינם מצדדים במידת סדום הקיצונית שסופה חורבן, שכן גם הם מחויבים במצוות עשה מן התורה - ליתן צדקה.

"ואספת דגנך", מה תלמוד לומר? לפי שנא' (יהושע א', ח') "לא ימוש ספר התורה הזו מפוך", יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר, "ואספת דגנך" הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנא' (ישעיהו ס"א, ה') "ועמדו זרים ורעו צאנכם" וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנא' (דברים י"א, י"ד) "ואספת דגנך" ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר (דברים כ"ח, מ"ח) "ועבדת את אויביך" וגו'. אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן... אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי, בוא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן.

כבר מקטע זה ניכרים ההבדלים בין "הגישה הנסית" המיוצגת על ידי רבי שמעון בר יוחאי לבין "הגישה המעשית" של רבי ישמעאל. הגישה הנסית גורסת כי על האדם לשים מבטחו בה' והוא ידאג כבר לפרנסתו. גישה זו מסתמכת בין השאר על המובטח במצוות השמיטה (ויקרא כ"ה, כ'-כ"א): "וכי תאמר מה נאכל בשנה השביעית? וציוויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלוש השנים". ואכן, אין זה מפתיע שמייצגה של גישה זו הוא רבי שמעון בן יוחאי, שהתקיים בנס מעץ החרובים ואמת המים במשך שניים-עשר חודשים בעת שהתחבא עם בנו במערה מפני הרומאים. מנגד, רבי ישמעאל נוקט בגישה המעשית שאינה סומכת על הנס אלא על מנהג דרך ארץ.

מה שמעניין לא פחות משתי גישות עקרוניות אלו היא הערתו המפוכחת של אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן. כלומר, מבחינה

מעשית גישת רבי ישמעאל מתאימה לרוב האנשים. עם זאת, יתכן כי גישת רבי שמעון בן יוחאי מתאימה רק ליחידי סגולה שמבחינתם נס הוא כמעט דבר שבשגרה, כגון: רבי חנינא בן דוסא, רבי שמעון בן יוחאי עצמו וצדיקים אחרים. ניסיון אחר ליישב בין שתי הגישות העקרוניות היא הערתו של רבה בר בר חנה; בשונה מאביי שמבחין בכל דור בין צדיקים ומחוללי ניסים לבין האדם הפשוט, הרי שרבה בר בר חנה מבחין בין דורות קודמים שהיו צדיקים ואנשי מעשה בהשוואה לדורות אחרונים. כלומר, שתי הגישות העקרוניות יכולות לדור בכפיפה אחת במידה והמקיימים אותן הם אנשים מיוחדים, שבדורנו, למצער, אינם קיימים עוד. אף על פי כן, האידיאל מבחינת רבה בר בר חנה הוא לעשות תורתן קבע ומלאכתן ארעי, בדומה לגישתו של רבי שמעון בן יוחאי.

הגמרא במסכת שבת (י"א, א') במהלך דיון בשאלה האם מותר להפסיק באמצע לימוד תורה כדי לומר קריאת שמע וכדי להתפלל (תפילת שמונה עשרה), מגלה לנו טפח ממחויבותו המוחלטת של רבן שמעון בן יוחאי ללימוד התורה וכך נאמר בגמרא: דתניא חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה. אמר רבי יוחנן לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן אבל כגון אנו, מפסיקין לק"ש ולתפילה.

אגב, המונח "תורתו אומנותו", המתאר את מצב בחורי הישיבה בגיל גיוס הפטורים משירות צבאי, מושאל מתיאורו של רבי שמעון בן יוחאי שדוגל בגישת "והגית בו יומם ולילה" ורגיל בניסים. מנגד, רבים מהתנאים עסקו במלאכה וחלקם אף כונו בשמות מלאכתם, למשל, רבי יצחק נפחא שהיה נפח ושמעון הפקולי שעסק בייצור צמר גפן.

מבין שתי הגישות העקרוניות דלעיל, פוסק ההלכה הבולט ביותר המצדד בגישת רבי ישמעאל הוא הרמב"ם, שהיה רופא במקצועו, וכך הוא פוסק בהלכות תלמוד תורה (פרק ג' הלכה י'):

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם וכיזה את התורה וכיבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא. לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם. ועוד ציוו ואמרו: לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם. ועוד ציוו ואמרו: אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות. וכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטלה, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות. ולאחר דברי השלילה ממשך הרמב"ם בדברים חיוביים (הלכה י"א): מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו. ומדת חסידים הראשונים היא.

דברים נוקבים אלו עוררו כבר בתקופת הרמב"ם מחלוקת קשה, שכן היה זה מנהג רווח בעולם התורני ללמוד תורה ולהתפרנס מן הצדקה, ובפרט בישיבות סורא, פומפדיטא ונהרדעא בעיראק – ישיבות שהיו את המרכז התורני העיקרי בתקופת הגאונים ולאחריה. ואכן בחיבורו על המקום מנתח בעל ה"כסף משנה", הוא רבי יוסף קארו מחבר ה"שולחן ערוך" (חי בצפת במאה ה-16), את האיסור החמור ליהנות מדברי תורה וכך הוא מסכם:

הכלל העולה שכל שאין לו ממה להתפרנס מותר ליטול שכרו ללמד, בין מהתלמידים עצמן בין מן הצבור. וכן מותר לו ליטול שכר מהצבור לדון או מהבעלי דינין... ואחרי הודיע ה' אותנו כל זאת אפשר לומר שכוונת רבינו (הרמב"ם) כאן היא שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד אבל שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהצבור ואין בכך כלום. וזהו שכתב כל המשים על לבו וכו'. והביא כמה משניות מורות על שראוי ללמוד מלאכה ואפילו נאמר שאין כן דעת רבינו אלא כנראה מדבריו בפירוש המשנה קי"ל (כלל נקוט בידינו) כל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו ואחריו נוהגים ליטול שכרם מן הצבור וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשנה אפשר

שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" שאילו לא הייתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והייתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר.

ניתן לסכם במילותינו אנו את טיעונו של בעל ה"כסף משנה" כנגד הרמב"ם בשלוש נקודות:

א. מלכתחילה רצוי ללמוד מלאכה, אולם מי שאינו מתפרנס דיו מן המלאכה מותר לו "להשלים הכנסה" כדי ללמוד תורה. כאן אין חילוק בין תלמיד חכם מובהק לאדם רגיל מן היישוב, אם כי יש הטוענים שאין זה מן הראוי שתלמיד חכם יעסוק בעבודה פשוטה, שכן זו תגרום לביזויו בציבור ונמצא שם שמים מחולל על ידו (תשב"ץ, חלק א' לרבי שמעון בן צמח דוראן, 1361-1444).

ב. מאחר ואין הלכה ברורה בעניין למעט חידושו של הרמב"ם, יש ללכת אחר המנהג. והמנהג הרווח לפני ואחרי עידן הרמב"ם היה להתפרנס מן הצדקה.

ג. בתקופתו של בעל ה"כסף משנה", היה חשש שהתורה תשתכח מישראל ולכן מותר לעבור על איסור הנאה מדברי תורה לשם חיזוק התורה ולומדיה.

מבין שלושת הטיעונים הללו הראשון הוא המהותי והמשמעותי ביותר, מאחר שאין הוא תלוי במנהג מסוים או בסיטואציה נתונה, כגון מצב לימוד התורה העכשווי באופן כללי או במקום מסוים. אך יש לשים לב, כי טיעון זה נוגע רק למי ש"משלים הכנסה" ולא לזה שמלכתחילה אינו עובד וסומך על כך שיתפרנס מן הצדקה או על ידי אחרים.

למרות האיסור ליהנות מדברי תורה, אין התנגדות בדברי חז"ל להסכם בין שני אנשים לפיו האחד מפרנס את השני, שהינו תלמיד חכם. המדרש (רבה, פרשה צ"ט) מביא את סיפורם של זבולון ויששכר בני יעקב, שעשו הסכם ביניהם ולפיו יששכר ילמד תורה וזבולון

יפרנסו. לפני מותו מברך משה את השבטים (דברים, פרשת "וזאת הברכה"): "שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך" ואומר המדרש: הרי זבולון קדם ליששכר... ולמה כן? אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא (מסחר) ויששכר עוסק בתורה, וזבולון בא ומאכילו, לפיכך קדמו.

על בסיס מדרש זה מביא עגנון בספרו "אלו ואלו – יששכר וזבולון" (עמוד ש"ט) סיפור יפהפה על ההשלמה בין יששכר לזבולון וכך הוא מספר:

כשבא יששכר ליטול חלקו בגן עדן בדקן בספרו ומצאו כתוב יששכר עסק בתורה שני ימים. עמד יששכר תמיה. אמר אפשר אני שכל ימי לא משתי מאוהלה של תורה והטתי שכמי לסבול עולה של תורה לא יצאו לי אלא שני ימים בתורה? אמרו לו, יששכר בעולם שבאת משם חייך מניין היו? אמר להם, אח היה לי וזבולון שמו ועשה עמי שותפות. הוא יושב לחוף ימים ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פי ואני יושב ועוסק בתורה. אמרו לו, אם כן תורתך של זבולון היא, שאלמלא זבולון שעוסק בפרקמטיא לא היית אתה עוסק בתורה וכבר אכלת עולמך בחייך. ושני ימים אלו שכתובים על שמך, אלו שני ימים שהשהה אחיך מלהביא לך את מזונותיך ועל אף פי כן לא הנחתך את מקומך ומשכת בעולה של תורה. אמר יששכר, ודינו של זבולון מהו? הביאו פנקסו ומצאו כתוב זבולון עסק בתורה כל ימיו חוץ משני ימים. כיוונו את הימים ומצאו שאלו שני הימים שהשהה שכרו של יששכר.

המדרש והסיפור מייצגים למעשה את ההשקפה כי תלמוד תורה הנסמך על צדקה בהסכם, אינו נזקף לטובת לומדי התורה אלא למפרנסיהם. עם זאת, יש הסוברים, למשל רב האי גאון מחשובי הגאונים בבבל (939 – 1038), שאין משמעות להסכם בין המפרנס ללומד התורה שכן שכר עולם הבא אינו ניתן למכירה או למתנה ולכן שני הצדדים נהנים מכך.

הדיון עד כה עסק בשאלה האם מותר ללומד התורה להתפרנס מן הצדקה, אך לא בשאלה האם חובה לנותני הצדקה לפרנס לומדי תורה. אם בשאלה הראשונה ראינו חילוקי דעות, הרי שבנוגע לשאלה השנייה ישנה תמימות דעים שחובה לסייע לתלמידי חכמים במידה והם נזקקים. כך למשל אומרת הגמרא במסכת כתובות (קי"א, ב') על המצווה לדבוק בה' (ספר דברים, ל'): "לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו", וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. בעקבות הגמרא, הרמב"ם כולל בספר המצוות (מצווה ו') את המצווה לסייע לתלמידי חכמים. מגדיל לעשות מחבר ספר "פלא יועץ", רבי אליעזר פאפו (חי בבולגריה, 1786 – 1827) המונה בצדקה הניתנת ללומדי התורה מספר מצוות, וזה לשונו (אות צ'): אם בקשת לעשות צדקה, עשה אותה עם עמלי תורה, שנאמר אשריכם זרעי על כל מים (ישעיהו ל"ב, כ'). וכמה מצות עושה ביחד: צדקה, מחזיק ביד לומדי תורה, מכבד התורה ולומדיה, מביא דורון לתלמיד חכם, ועושה צדקה עם בני אדם המהוגנים.

ג. גישות פילוסופיות

1. היחס לרכוש הפרטי, לעוני ומצוות הצדקה

גם ההגות הפילוסופית מייחדת דיון מעמיק לסוגיית זכות הקניין – היא הזכות להחזיק בבעלותך המוחלטת רכוש ולצבור אותו ולהחליט בלעדית מה רצונך לעשות בו. זכות זו היא בסיסית בהשקפת העולם המפותח והיא חלק מכל אותן זכויות טבעיות שיש לכול אדם בחברה המערבית, כמו הזכות לחיות בכבוד ובביטחון, הזכות לחיות בחירות (חופש המחשבה, המצפון, ההתאגדות, העיסוק וכדומה), הזכות לשוויון בפני החוק ועוד.

המגבלה היחידה על זכויות אלו היא הפגיעה באחר, וכך מציג זאת הפילוסוף האנגלי ג'ון סטוארט מיל (1806-1873) בספרו "על החירות" (שלדעתו היה הטוב שבספריו): *העקרונות שלנו דורש שיהא אדם חופשי בטעמו ובבחירת משלח-ידו; שתהיה לו הרשות לתכנן תכניות-חיו... ובלבד שיקבל על עצמו את כל העול לצאת ממעשיו וששאר הבריות לא יפריעו בעדו, כל זמן שאינם ניזוקים על ידי מעשיו... (עמ' 25).*

זכות הקניין היא אפוא זכות בסיסית, אף שלאורך ההיסטוריה רבים קראו תיגר על זכות זו. בניגוד להצדקה הנרחבת שיש לזכות זו ביהדות, באחד מן הזרמים העיקריים של הנצרות הקלסית, הזרם הסגפני, יש לזכות הקניין הצדקה כל עוד קניינו של האדם משמש אותו לצרכיו היומיומיים בלבד ואין הצדקה לאגירת רכוש לשם הפקת רווחים או לצבירת הון מעבר לשימוש הנדרש למחייה.

גם בהגות הפילוסופית נמצאו דעות שונות ומגוונות לגבי זכות הקניין ומידת היקפה. ג'ון לוק (1632 – 1704) נחשב לראשון שהגה את הרעיון בדבר זכות הקניין. לדעתו, בני האדם מתאגדים ליצירת חברה אנושית, אפילו במחיר וויתורים מצידם, אך ורק משום שמצבם בחברה החדשה שנוצרה טוב יותר ומשום שבה מוגנת זכותם לשמור ולהרבות את קניניהם ורכושם. כך הוא כותב (המסכת השנייה, סעיף 95, עמ' 72): *הדרך היחידה שבה מותר אדם על חירותו הטבעית ומקבל על עצמו את קשרי החברה האזרחית, היא דרך של הסכם עם בני-אדם אחרים להתחבר ולהתאחד כעדה לשם חיי רווחה משותפים, חיי בטחה ושלוש, כשהם נהנים באין מפריע מקניניהם ומוגנים יותר מלפנים מפני כל מי שאינו מבני חברתם.*

זכות הקניין היא אבן פינה בתורה הקפיטליסטית. הכלכלה הקפיטליסטית נתפשת כיום כחלק ממדעי החברה וככזו היא עוסקת בהבנת הקצאת המשאבים בחברה האנושית. היא

למעשה עוסקת באמצעים החומריים הדרושים לקיום, אך בכך לא מסתכם תחומה: היא עוסקת אף בסוגיית טבע האדם, כלומר ביחסים האנושיים והחברתיים הקשורים לייצור, חלוקה והקצאת המשאבים, והכול למען טיפול במחסור ולמען מקסום רווחתו ותועלתו של האדם כמו גם רווחתה של החברה האנושית. לפי תפיסה זו, הדרך הטובה ביותר לנהל את הכלכלה ואת החברה היא הדרך שבה נשמרת חירותו של הפרט בחברה וזכויותיו הטבעיות לבעלות פרטית על קניינו. על פי תורה זו, שהאדם הפרטי הוא במרכזה, יש להבטיח את כוחו ויכולתו של כל פרט בחברה לעשות כל שימוש ראוי בעיניו ברכושו ובהונו, כל עוד אין הפרט פוגע בחירותו של פרט אחר לנהוג באופן דומה. כמו כן, דיני הרכישה הראשוניים הם מאוד בעייתיים. כאמור, לוק אומר שאם חלקת אדמה לא שייכת לאף אחד – מי שעובד עליה רוכש אותה, אבל רק כשיש מספיק לאחרים.

2. קפיטליזם מול סוציאליזם

אדם סמית (1723-1790), מי שנחשב לאבי הכלכלה המודרנית, הניח יסודות כלכליים לשיטה הקפיטליסטית. הוא הגדיר את הכלכלה כ"מדע העוסק בעושר", כלומר כמדע העוסק במשאבים שהטבע העמיד לרשותנו. אבל יתרה מכך, אדם סמית הגדיר גם מהו האופן הטוב ביותר שבו יכול המין האנושי לנצל את משאבי הטבע למען קיומו ורווחתו. כך הוא כותב בספרו "עושר העמים": "כל פרט... באמצעות רדיפת עניינו הוא, הוא לעתים קרובות מקדם את עניינה של החברה ביותר יעילות מאשר אילו התכוון באמת לקדמה. (תרגום חופשי. ספר רביעי, עמודים 488-489). והוא ממשיך ומפרט: אין אנו מצפים לחסדם של הקצב, מבשל-השכר והאופה; דאגתם לעצמם היא המקנה לנו את סעודותינו. איננו פונים לרגשות אנוש שבהם, אלא לאהבת עצמם, ולעולם אין אנו דנים עמם בצרכינו

שלנו, אלא בטובות ההנאה שלהם. איש חוץ מהקבצן אינו בוחר לסמוך בעיקר על חסדם של חבריו האזרחים (שם, עמ' 102). הרעיון המרכזי של משנתו הכלכלית הוא: הפעולה המכוונת להגדלת הרווח הפרטי גורמת באופן לא מכוון, ולעתים אף לא מודע, לקידום רווחת הכלל. במלים אחרות, לדעתו, תועלת הכלל תצא נשכרת ככל שבני האדם יפעלו למען הגדלת הונם ורכושם הפרטיים. בהקשר זה הגה אדם סמית את מושג "היד הנעלמה" הגורמת לכך שלמרות אנוכיות הפרטים החברה יוצאת נשכרת וכל זאת ללא התערבות ממשלתית, שיכולה רק להפריע לפעילות "היד הנעלמה". לדידו, כוחות השוק מייצרים רגולציה באופן טבעי ולכן אין צורך בהתערבות ממשלתית שתשבש את התהליך הטבעי. נציין עם זאת, שטענותיו של אדם סמית מבוססות על שתי הנחות משמעותיות: האחת, שהפרטים דומים בכוחם והשנייה, שלכל בני החברה גישה זהה לאינפורמציה, כלומר, אין מי שיודע יותר או שיכול לנצל את כוחו ואת האינפורמציה שברשותו על חשבון אחרים.

בטרם נעבור לדון במגרעות הקפיטליזם, היינו מציעים לקורא/ת לבחון את האינטואיציה שלו/ה על רקע המונחים "מצב התחלי" (Original Position) ו"מסך הבערות" (Veil of Ignorance) של ג'ון רולס (1921-2002), המהווים עקרונות יסוד בייסוד תיאוריית הצדק החברתי-כלכלי שלו. הרעיון של רולס הוא שעקרונות של צדק יכולים להתקבל על ידי קבוצת אנשים רציונאליים הנמצאים ב"מצב התחלי" שבו הם מחליטים על עקרונות של צדק מאחורי "מסך של בערות". מכיוון ש"במצב התחלי" אין למקבלי החלטות מושג מה יהיו מעמדם, יכולתם וכדומה בעתיד, הרי שיבחרו בעקרונות של צדק שייטיבו עם כל מצב עתידי שלהם בעולם הממשי. הרעיון המרכזי העומד ביסוד הדברים הוא שכל אדם רציונאלי מבין כי המעמד שיהיה לו בחברה אינו ברור, כלומר הוא חייב לקבל החלטותיו מאחורי "מסך של בערות", ואז מן ההכרח עליו לקבל החלטה הוגנת שתיטיב עם כל מעמד אפשרי אליו ייקלע. כל אחד מהמשתתפים במצב ההתחלי יתמוך בעקרונות שיבטיחו לו

במצב הממשי את הביטחון הקיומי לו הוא זקוק. בספרו "תיאוריה של צדק" הוא כותב כי
איש אינו יודע במצב ההתחלי מה מקומו בחברה, מה מיקומו המעמדי או הסטטוס החברתי
שלו ולכן כל ההסכמים המושגים במצב ההתחלי נחשבים להוגנים.

הדוגמא הקלאסית לביאור עמדתו של רולס היא ההכרח לקבל עמדה התומכת בשוויון
זכויות בין המינים ובין הצבעים: מכיוון שהאנשים במצב ההתחלי ומאחורי מסך הבערות
אינם יודעים אם בעולם הממשי יהיו זכרים או נקבות, לבנים או שחורים וכדומה, הרי
שכאנשים רציונאליים שעליהם לקבל החלטה לא להפלות בין המינים ובין הצבעים.

מגרעות הקפיטליזם ו"קפיטליזם חזירי"

אחת ממגרעות הקפיטליזם, בעיני מתנגדיו (הסוציאליסטים), היא הגברת אי השוויון
בחברה שבעקבותיו נפגמת הערבות ההדדית ונהרס המרקם החברתי. בעבר בלטו הפערים
הסוציו-אקונומיים כאשר קבוצת שליטים מצומצמת הייתה בעלת ההון והמון העם היה
נטול הון. אולם, גם בעידן המודרני בו קיימים, לכאורה, שוויון הזדמנויות ותנועה חופשית
של עובדים, סחורות, ושירותים מועלה החשש כי הפערים החברתיים רק הולכים וגדלים.
שני ספרים אשר נכתבו בידי כלכלנים מוערכים, האמריקאי טיילר קוואן (Average is
over) והצרפתי תומס פיקטי (Capital in the Twenty-First Century), חוזים גידול
חד באי השוויון ואת היעלמותו של מעמד הביניים, זאת על רקע העובדה שהון משיא
לבעליו תשואה גבוהה יותר מאשר עבודה ווההערכה כי רובוטים ישתלטו על מקצועות
פשוטים יחסית. תופעה זו, לטענתם, היא תוצאה של השיטה הקפיטליסטית המאפשרת
לעשירים להתעשר יותר ויותר ללא מיסוי אפקטיבי שעשוי לצמצם את אי השוויון (בפרט
מיסוי על ירושות) וכן של הקדמה הטכנולוגית המייתרת את מקצועות מעמד הביניים
ועובדי הכפיים. למעשה, רק במחצית השנייה של המאה העשרים, כתוצאה משתי מלחמות

העולם, אכן הצטמצם אי השוויון בחברה; המלחמות פגעו ברכוש הפרטי ויצרו עלייה זמנית הן בקצב הילודה והן בקצב צמיחת התוצר.

בהקשר זה נזכיר את הביטוי "מקצוע סקלבילי", שטבע נָסים טאלב בספרו "הברבור השחור". במקצועות סקלביליים אין קשר ישיר בין מספר שעות העבודה שהושקעו לתגמול המתקבל ואין מגבלה על כמות העבודה. כך לדוגמא, רפואת שיניים, עיסוי מקצועי ואפילו מסעדות אינם מקצועות סקלביליים, שכן יש מגבלה על מספר המטופלים או הלקוחות שאפשר לראות בפרק זמן נתון והתשלום הוא בדרך כלל פרופורציוני לכמות שעות העבודה. מנגד, הסופרת ג'יי. קיי רולינג, מחברת ספרי "הארי פוטר", שהייתה בתחילת דרכה על סף חרפת רעב, השקיעה אותה כמות עבודה בכתיבת ספריה בין אם קנה אותם אדם אחד ובין אם מיליונים. במילים אחרות, סופר או ממציא אינו חייב לייצר את המוצר כל אימת שמאן שהוא נוסף מעוניין בו, זאת לעומת האופה שחייב לאפות כיכר לחם חדשה בכל פעם שמגיע לקוח נוסף. מציאות זו, שהתאפשרה עם התפתחות האינטרנט והפיכתו של העולם ל"כפר גלובלי", גורמת אף היא לכך ששכבה קטנה של אנשים מוכשרים ובעלי מזל העוסקים במקצועות סקלביליים עשויים להתעשר בקנה מידה עולמי ובמהירות הבזק, בעוד מרבית האוכלוסייה עוסקת במקצועות שאינם סקלביליים. אי השוויון בין שתי קבוצות אלו עתיד להתרחב ולהעמיק את אי השוויון בחברה.

הקפיטליזם דורש, כהנחת יסוד, אי-פגיעה בזולת במהלך הגדלת ההון הפרטי והשימוש בו, לכן הוא חייב להניח כי כמות המשאבים בעולם היא בלתי מוגבלת, או לחילופין, להניח שהיא כה גדולה עד כי אין חשש שאדם יחיד, גוף או חברה יוכלו להשתלט על המשאבים על חשבון הזולת או תוך כדי פגיעה ישירה בו. לו הייתה כמות המשאבים מוגבלת כי אז "כל הקודם זוכה", ובכך הייתה נפגעת יכולתו של הזולת לנצל את אותם משאבים. אולם בהחלט יתכן מצב שבו הכלכלה החופשית ועידוד התחרות לניצול משאבי הטבע יובילו

לכך שאדם או קבוצה ישתלטו על משאב חיוני ויפגעו בכך בזולת. לשם דוגמא, הבה נתבונן במים, כמשאב חיוני לקיום: כיצד ננהג אם יחיד או קבוצה אשר ישתלטו על מקורות המים וידרשו תמורת אספקתם סכומי כסף בלתי סבירים? המשל הבא מאת הנרי ג'ורג, כלכלן אמריקאי שעסק רבות בכלכלה ופילוסופיה (1839-1897) ושפרו המפורסם "קידמה ועוני" השפיע עמוקות על קובעי מדיניות במדינות רבות, ממחיש את המכנה המשותף בין גזל הציבור בדרכים חוקיות לבין שוד:

דמיינו מדבר ושיירה עוברת בו ודמיינו גם חבורת שודדים. השודדים יודעים על בואה של השיירה ומקבלים החלטה: "נתקוף את השיירה ונשדוד את תכולתה, נהרוג את אנשיה אם יהיה צורך ונגזול את כל אוצרותיהם האישיים". קם אחד השודדים ואומר: יש לי רעיון יותר טוב, לא זה מה שנעשה, הרי יש כאן סכנה והתנהגותנו גם תחשב עבירה חמורה שעונש מיתה בצידה. לכן זאת נעשה: נרכב מהר ונקדים את השיירה, נגיע לבאר היחידה במדבר שממנה אפשר לדלות מים, נבנה קיר סביבה ונכריז שהיא רכושנו. כאשר יגיעו אנשי השיירה, לא ניתן להם לשתות מן המים אלא במחיר כל אשר להם. מעשה כזה יהיה אצילי יותר, מנומס יותר, הגון יותר ומותר על פי חוק.

למען ההגינות, נציין כי אפשר להניח שבחברה חופשית ופתוחה לא יתרחש מצב קיצוני כזה בו יחיד ישתלט על משאב מסוים על חשבון הזולת, שכן בחברה כזו תמיד עשויה להימצא דרך כלכלית אלטרנטיבית אשר תאזן בין הכוחות הפועלים בשוק. לדוגמא, לפני המצאת המנוע היה חשש גדול באנגליה שבשל כמות גללי הסוסים ברחובות אי אפשר יהיה לנהל תחבורה. והנה, המין האנושי המציא את מנוע הרכב ובכך שם קץ לבעיית הגללים. דוגמא נוספת היא מקורות האנרגיה: בשנות השבעים חל משבר אנרגיה חמור עקב אמברגו הנפט שהוטל על המערב על ידי המדינות המייצרות אותו, אך המין האנושי, שהמציא את הכור הגרעיני ולמד לנצל את אנרגיית השמש והרוח ומצא תחליפי נפט כמו גז

ופחם לשם הפקת אנרגיה חלופית, הביא לכך שהאנרגיה שפותחה הפכה כדאית יותר מבחינה כלכלית. ניתן לומר דבר דומה לגבי המים: בהיעדר מקורות מים מתוקים, נמצא מי שבחישוב כלכלי הראה כי ניתן להתפיל במחיר סביר מים מלוחים הנמצאים בשפע. במילים אחרות, ניתן להמשיך ולהחזיק בדעה שהמשאבים הטבעיים הם אינסופיים משום שבחברה חופשית תימצא תמיד חלופה כלכלית, ובכך בעצם יעוקר איום ההשתלטות על המשאבים. חלופות כלכליות אלו יכולות להימצא במסגרת של מחירים יחסיים (למשל, שימוש בפחם במקום הנפט שמחירו האמיר) או במסגרת של שיפורים טכנולוגיים (למשל, הפקת אנרגיה זולה ופחות מזהמת מפצלי שמן). אם נחזור להגדרתו של סמית, הכלכלה היא המדע החוקר את העושר, כאשר העושר במשאבים מאפשר טיפול בחוסר של משאב מסוים על ידי הפיכת המשאבים העודפים ליצירת המשאב החסר, כמו בדוגמת המים.

ללא ספק הדאגה היא אמיתית, שהרי כולם מבינים כי מתן חופש פעולה יכול בנקל להביא לידי ניצול משאבי כדור הארץ על ידי קבוצה קטנה שתעשה שימוש לא נאות בהם. עוד יכול להיווצר מצב שבו שיקולי תועלת לטווח הקצר יגברו על שיקולים ארוכי טווח. שימוש כזה במשאבי טבע וניצולם ללא התחשבות בסביבה הטבעית ובזולת נקרא לעיתים "קפיטליזם חזירי". ואכן, מרבית המדינות המפותחות חוקקו חוקים להגנת הטבע והסביבה במטרה למנוע מגורמים אינטרסנטיים המונעים מתאוות בצע להתעלם משיקולים של נזק סביבתי לטווח הארוך. דאגה זו באה לידי ביטוי במאמר שפורסם על ידי הביולוג האמריקאי גארת הרדין (1915-2003) תחת הכותרת: "הטרגדיה של נחלת הכלל"; את הבעיה הוא מציג בעזרת דימוי של סביבה חקלאית שבה קיים כר מרעה בגודל מסוים הפתוח לכל דכפין. כל אחד מבעלי העדרים ינסה להגדיל את מספר בהמותיו כדי למקסם את רווחיו. סידור כזה יכול לשרור זמן רב כתוצאה ממלחמות בין שבטים נצים, גניבות ומחלות עד שמגיע רגע אמת שבו כר המרעה אינו יכול לשאת עוד את מספר הבהמות, זאת

משום שכל אחד מן הרועים שואל את עצמו שאלה כלכלית: איזו תועלת תצמח לי מהוספת בהמה נוספת לעדר שלי בהשוואה לעלות? התשובה היא: כיוון שהתועלת מהבהמה הנוספת כולה שלי ואילו העלות (דלדול כר-הדשא שהוא נחלת הכלל) תתחלק בין כולם, תמיד יהיה כדאי להוסיף לעדר בהמה נוספת ועוד אחת ועוד אחת – עד לקריסת המשאב הציבורי. הטרגדיה, לפי הרדין, היא אפוא השיטה הקפיטליסטית הגורמת להרס של המשאבים הציבוריים – זיהום אוויר, בירוא יערות, דלדול דגת הים, ניצול תדרי רדיו ועוד – לכן הוא מגיע למסקנה שנדרשת "כפייה הדדית בהסכמה הדדית", בדומה לגישה ההובסיאנית שמצדדת בסדר חברתי שבו גם אם בני אדם "זאבים זה לזה", החברה יכולה לשרוד לאורך זמן.

רבים תקפו את הנחת היסוד הקפיטליסטית בדבר קיומו של שפע אינסופי, הנחה שמצדיקה את זכות הקניין, וחלקם אף קראו לביטול זכות הקניין בכלל והקניין הפרטי בפרט תוך שימוש בנימוקים מגוונים ולא רק משום שזכות זו פוגעת בהכרח בזולת בהיות המשאבים מוגבלים. המבקר הידוע ביותר הוא ללא ספק הפילוסוף קארל מרקס.

קארל מרקס (1818 - 1883)

קארל מרקס, שנחשב למתנגד מהותי של זכות הקניין, טוען כי זכות זו לא רק שאיננה זכות 'טבעית' אלא היא זכות שהומצאה על ידי העשירים ואשר נועדה לשרת את האינטרסים של בעלי ההון, בהיותה מקדשת את זכותם לקניין לצורך הפקת רווחים. הרעיון המונח בבסיס הביקורת שלו הינו כי המשאבים הטבעיים שייכים למעשה לכלל החברה ולכן כל התוצרים צריכים להיות שייכים גם הם לכלל החברה.

לפי השקפתו של מרקס, קיים בהכרח קונפליקט בין שני כוחות מרכזיים: בין המדכאים הבורגנים בעלי אמצעי הייצור, מצד אחד, לבין מעמד הפועלים המדוכא שתלוי באמצעים אלה, מצד שני. מצב זה יוביל, בסופו של דבר, למלחמת מעמדות ולחיזוק התפיסה כי אין מנוס מניהול נכון של משאבי הטבע וחלוקתם ההוגנת.

הרקע להתנגדותו של מרקס לזכות הקניין הוא כמובן פילוסופי. לדעתו, מהות האדם היא בהיותו "הומו פאבר", דהיינו, בעצם היותו פועל ויוצר בטבע למען סיפוק צרכיו, הוא מביא לידי מימוש את הווייתו הפילוסופית, מממש את מהותו. זיקתו של האדם לטבע היא מהותית ומאפיינת את ההוויה האנושית. לטענתו של מרקס, השיטה הקפיטליסטית מובילה בהכרח לניכור (alienation); העניינים עובדים למען העשירים, אף אם עושים הם כן למען מחייתם לכאורה, ובכך בעצם מתחיל תהליך של ניכור הפרט ממהותו, והזיקה אל הטבע מתחילה להשתבש. ומאידך גיסא, העשירים ברודפם אחר ההון, אחרי הרווח כמטרה בפני עצמה, הופכים את הכסף מאמצעי למטרה (פטישיזם)² ובנוסף הופכים כל דבר לסחיר (קומודיפיקציה), לרבות בני אדם, ובכך עוברים אף הם תהליך של ניכור מן הטבע.

תהליך הניכור מאפיין אפוא הן את מעמד הפועלים חסרי ההון והן את מעמד בעלי ההון. תהליך הניכור בחברה הקפיטליסטית מדורג: תחילה נוצר ניכור בין האדם לבין תוצרי עבודתו – במקרה של הפועל זו התוצרת שנוצרה ביגיע כפיו והועברה לקפיטליסט המעסיק אותו ובכך נגזלה ממנו תחושת הסיפוק של התוצר כעמל כפיו של האדם, תחושה המבוטאת יפה בספר תהילים (פרק קכ"ח, פסוק ב'): "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". בשלב הבא האדם מתנכר לעבודת הייצור עצמה, ואט אט מתרחש ניכורו מן הטבע

² מקור הביטוי הוא בסוחרים פורטוגזים שהגיעו לחוף הזהב בגינאה החדשה וראו את בני המקום סוגדים לקמעות שכונו בשפת בני המקום "פטיש".

האנושי שלו כהומו פאבר, כלומר האדם מתחיל להתנכר לעצמו. בסופו של התהליך האדם מתנכר לזולתו ולחברה האנושית בה הוא חבר.

התפיסה הקפיטליסטית, לדעת מרקס, היא הרסנית משום שהיא גורמת לקרע חמור בין האדם למהותו כ"הומו פאבר" ויוצרת ניכור בין האדם לטבע ובסופו של דבר גם בין האדם לעצמו ולחברה בה הוא חי. כדאי לשים לב, כי התנגדותו של מרקס לזכות הקניין היא פילוסופית במהותה – לא רק שהמשאבים שייכים לכלל האנושות ואסור שייווצר מצב שבו יחידים ישתלטו על המשאבים, אלא אף יש בזכות הקניין עצמה כדי לנכר את האדם מן הטבע, מעצמו ומהחברה. נציין כי ביקורתו של מרקס על זכות הקניין נשענת במידה רבה על תורתו של הגל.

גיאורג וילהלם פרידריך הגל (1770-1831)

לדעת הגל הבנת היחס אדון-עבד הכרחית להבנת היווצרות היחסים החברתיים, שכן מערכת היחסים שבין האדון לעבד יש בה כדי להבהיר את ההתפתחות ההיסטורית של הברלי המעמדות בעולם. היחס אדון-עבד הוא מרכיב חשוב בפילוסופיה הכללית של הגל, וכדאי להקדים כמה מילים על משנתו.

לדעת הגל, יש בעולמנו תהליך דינמי של התפתחות היסטורית-פילוסופית אשר בסופו מצויה ממשות מוחלטת ויציבה. ההתפתחות ההיסטורית-פילוסופית הזו מתרחשת, לדבריו, בדרך של התקדמות, שבה כל תנועה מתגלה כפתרון לסתירות שהיו בתנועה הקודמת. במלים אחרות, ההתפתחות הינה בניית סינתזה, היא הפתרון, מתוך שני גורמים סותרים – לצורך העניין – התיזה והאנטי-תיזה. זהו תהליך דינאמי-התפתחותי שבו הסינתזה החדשה הופכת להיות בעצמה תזה אשר מולה עומדת עתה אנטי-תזה חדשה, וסתירה חדשה זו מיושבת על ידי סינתזה חדשה.

תהליך זה הוא סופי ויסתיים עם כינונה של ממשות בעלת תודעה עצמית משום שההתהוות ההיסטורית צועדת לקראת תכליתה הפנימית, שהיא התכונותו של מכלול מוחלט בעל תודעה עצמית המכיר את עצמו. בשלב סופי זה ההיסטוריה תגיע לידי דעת מוחלטת והרוח תתגלה לעצמה. להתפתחות התודעה חשיבות מכרעת בפילוסופיה של הגל.

מכאן נוכל להבין את דבריו על מערכת היחסים אדון-עבד; התודעה רוצה לתת תוקף לעצמה ומבקשת אישור לעצמאותה מן האחרים. גם תודעת האחר, הזולת, מבקשת אישור לעצמאותה. וכאן מתחיל מאבק שבו התודעה מבקשת תוקף אבסולוטי לעצמה, כלומר מבקשת לתת תוקף ראשוני ועצמאי לעצמה על פני תודעות אחרות. במאבק הזה מנצח תחילה האדון, אשר הופך את העבד לקניינו. האדון אינו חושש מן המוות והוא רואה את תכליתו בעונג שהוא יכול להשיג בחייו. המוות אינו גורם לו "לחשוב מחשבה נוספת על עצם קיומו". העבד, מנגד, חושש מן המוות ולכן אצלו העיקר איננו הצד המבקש את העונג כתכלית אלא הצד המחפש אחר משמעות הקיום, מעבר לעונג הרגעי. במאבק המתחולל ביניהם על הכרה הדדית, היתרון תחילה עומד לצד האדון, שאי-רתיעתו מן המוות מאפשרת לו לקחת סיכונים ולהשליט עצמו על העבדים. העבדים אינם מסוגלים להיאבק, שהרי הם נרתעים מן המוות ורואים את החיים כערך מקודש, ולכן הם נכנעים למרות האדון. במלים אחרות, האדון נוהג מנהג מניפולטיבי במי שחושש מן המוות; הוא מנצל באופן אופורטוניסטי את החלש ומשעבדו. החלש נכנע משום שהוא רואה בכך אפשרות להימלט מאימת המוות.

נוצר מצב בו העבד, שהגיע לשקט וביטחון מה בחייו, מפתח את תודעתו ומשפר את הבנתו ומודעותו לעניין החיים; הוא מתחיל לגלות בתודעתו רבדים נוספים ותובנות מעמיקות אודות החיים. האדון, לעומתו, נהנה אומנם מן העליונות, אך אינו מסתפק בהכרת העבד וחותר לעוד – הוא רוצה להשתמש בעוד תודעות כאובייקטים, כאמצעים ולא כתכלית, כדי

לממש את תענוגותיו ולזכות בסיפוק. אולם סיפוק זה מוטעה מיסודו, שכן הוא רגעי ואינו מהווה שלב בהתפתחות התודעה.

המצב מתפתח לכך שהעבד מגלה את כוח השפעתו על האדון והופך את האדון להיות תלוי בו, שהרי האדון, מעצם הגדרתו ככזה זקוק לנשלטים תחתיו. האדון שלא מודאג מהמוות גם אינו יודע להעריך את החיים באמת, משום שהוא מעריך את החיים רק דרך הנאה. לעומתו העבד, שמתייסר מאימת המוות, הוא זה שנותן ערך ומשמעות לחיים. על פי הגל, כל ההיסטוריה של יצירת ערך ומשמעות היא סיפור התקדמות העבד דרך עבודתו, שהיא תמיד גם עבודה מושגית, זאת משום שבכל פעם שההיסטוריה מתקדמת, העבד מגלה מושגים חדשים על העולם, על עצמו, ועל המציאות.

התפתחות התודעה בהיסטוריה של הגל היא התפתחות של ערך ומשמעות שמעשירים יותר ויותר את החיים. הרוח המוחלטת בהגותו היא ניצחונו של העבד. העבד, דווקא בשל נחיתותו המעמדית, מצליח להקנות לחיים את משמעותם האמיתית וכך למעשה גובר על אדונו, שנשאר בתוך מסגרת מצומצמת של זמן ומקום והנאות שטחיות ורגעיות. התפתחות התודעה עד לעצמיות הגבוהה ביותר היא, על פי משנתו של הגל, ההישג הגדול ביותר ובמובן הזה העבד, שרק הוא מסוגל להגיע לכך, גובר בסופו של דבר על אדונו.

הגל מקדים את מרקס במובן מסוים, שהרי הקונפליקט אדון-עבד הופך להיות אצל מרקס לקונפליקט בין מעמד המדכאים, שהם הבורגנים בעלי אמצעי הייצור, לבין מעמד הפועלים המדוכא שתלוי באמצעים אלה. וכשם שאצל מרקס מצב זה יוביל בסופו של דבר למלחמת מעמדות ולניצחון המעמד המדוכא, כך אצל הגל המאבק בין האדון לעבד יסתיים בניצחון העבד, אשר תודעתו אינה עסוקה בהשלטת עצמה על תודעות אחרות. העבד מפתח ומשפר את תודעתו העצמית הן ביחס למוות והן ביחס לתודעות אחרות, אותן הוא רואה כתכלית. בכך העבד מגיע לדרגת מודעות גבוהה המהווה שלב הכרחי בהתפתחות ההיסטורית-

פילוסופית. עם השגת החירות והחופש של העבד והניצחון על אדונו באה התפתחות התודעה האבולוציונית לידי מימוש תכליתה, שהיא התהוות כוליות אחת בה ההווה מתוודעת לעצמה ברמת המודעות הגבוהה ביותר.

מעניין לציין כאן את גישתו של אלברט איינשטיין, הנמנה גם הוא עם מתנגדי הקפיטליזם, שאף כינה אותו "המקור האמיתי של הרוע" בחברה. כדאי לצטט ממאמרו "למה סוציאליזם?" אותו פרסם בשנת 1949:

לדעתי, האנרכיה הכלכלית של החברה הקפיטליסטית כפי שהיא קיימת היום היא המקור האמיתי של הרוע... הון פרטי נוטה להתרכז במספר מצומצם של ידיים... התוצאה של התפתחויות אלה היא אוליגרכיה של הון פרטי, אשר את כוחה העצום לא יכולה להגביל באופן אפקטיבי... משום שחברי הגופים המחוקקים נבחרים על ידי מפלגות פוליטיות, הממומנות במידה רבה... על ידי בעלי הון פרטיים... התוצאה היא שנציגי העם למעשה אינם מגינים מספיק על האינטרסים של החלקים המקופחים באוכלוסייה. בנוסף, תחת התנאים הקיימים, בעלי ההון הפרטיים שולטים באופן בלתי נמנע... במקורות המידע הראשיים (עיתונות, רדיו, חינוך).

איינשטיין סבור כי השיטה מובילה לכך שאנשים מאבדים את זהותם האמתית: הם רואים את תכליתם בהשגת רווחים ולא בהפקת תועלת לאנושות. בעלי ההון מגדילים את הונם עוד ועוד ובסופו של חשבון, ניצול הזולת על ידם (על ידי העסקתו בשכר מינימום) הולך ומתעצם עד כדי ניוון. ובלשונו:

אני מחשיב את הניוון הזה של הפרט כרוע הגדול ביותר של הקפיטליזם. כל מערכת החינוך שלנו סובלת מרוע זה. גישה תחרותית מוגזמת מוטמעת בתלמיד, המאומן לסגוד להצלחה שבצבירה כהכנה לקריירה העתידית שלו... אני משוכנע כי ישנה רק דרך אחת לסלק רעות

חמורות אלה, והיא באמצעות בנייתה של כלכלה סוציאליסטית, המלווה במערכת מחנכת אשר תהיה מוכוונת להשגת מטרות חברתיות. בכלכלה שכזו, אמצעי הייצור נמצאים כבעלות החברה עצמה ומנוצלים באופן מתוכנן.

הביקורת הנוצרית על הקפיטליזם

אנשי דת רבים שוללים את הקפיטליזם או מבקרים אותו בחריפות; הקפיטליזם, כך נטען, אינו מוסרי והוא חותר תחת ערכי המסורת. הנצרות הקלאסית רואה באדם ישות המצויה בחטא, שכל מהותה הוא לחפש ישועה על ידי פעולה ברוח החסד האלוהי. לאדם ככזה אין שום הצדקה לצבור רכוש מעבר למה שיספק את צרכיו האישיים. האדם אינו יכול להיות בעלים של רכוש, שכן משמעות הדבר היא היות ריבון – מצב בלתי אפשרי, שכן הכל שייך לאל שהוא הריבון הבלעדי. האדם אינו יכול לנכס לעצמו אלא רק את מה שהוא זקוק לו למחייתו.

אבות הכנסייה הנוצרית שללו צבירת רכוש וגינו את זכות הקניין. הם טענו כי רכוש האדם צריך לשמש כלי פעולה למען הנזקקים. ברוח דברים אלו אומר אוגוסטינוס (Migne,) Patrologiae Latinae, Letter 13, 12, Vol. 33: כיוון שהזכות להחזיק כל רכוש ארצי עשויה לקבל את הצדקתה רק על בסיס זכות אלוהית, שעל פיה כל רכוש שייך אך ורק לאל, או על בסיס של זכויות אנושיות שעל פיהן המשפט למלך הוא, אתם טועים בתביעתכם לרכוש שכביכול שלכם הוא בעוד שהוא אינו כזה.

על פי חלק מאבות הכנסייה ניתן אף להחרים רכוש של מי שמשמש ביותר מן הנדרש לו. עמדה קיצונית הובעה על ידי אמברוזיוס, מבכירי הכנסייה ומורהו של אוגוסטינוס, וכך הוא אומר: אין זה פשע חמור יותר לקחת ממי שיש לו, מאשר שלא לסייע לנזקק כאשר אתה יכול לתת. (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2, Que. 66, Art.)

3.) מובן כי ביסוד הדברים מונחת התפיסה כי אין זכות לפרט להחזיק נכסים בצורה לא ראויה, שהרי אלו אינם פרטיים אלא שייכים לאל אשר העניקם בחסדו לכלל.³

הגלובליזציה והביקורת על הקפיטליזם: מגמות חדשות

שלהי המאה ה-20 וראשית המאה ה-21 מתאפיינות בהתפתחות נוספת של הקפיטליזם לרמת תאגידים בינלאומיים חוצי מדינות ויבשות, בתהליך המכונה גלובליזציה. מתנגדי הגלובליזציה טוענים שתי טענות עיקריות: הראשונה היא, שהקפיטליזם, בשם חופש הפעולה וההתאגדות, יוצר חברה שמנוכרת מערכים וקשרים אישיים, חברה שמרוכזת בעצמה ומודדת את עצמה אך ורק לפי מדד העושר האישי. העשירים בעלי ההון והכוח כופים את תרבותם על הכלל ומבטלים כל אפשרות ליחודיות. הטענה השנייה היא שהקפיטליזם יביא, בסופו של דבר, להכחדת הסביבה הטבעית בה אנו חיים זאת משום שהמין האנושי לא נוהג לקבל החלטות בצורה רציונאלית אלא מניח על פי רוב לאינטרס האישי המיידי לגבור על האינטרס הכללי ארוך הטווח, נטייה שתגרום בעתיד (וגורמת) לנזק בלתי הפיך לכדור הארץ.

בהקשר זה ניתן לכלול גם את הפוסט-סטרוקטורליסטים⁴ כדוגמת בודריאר (1929-2007), המתאר את הקשר בין המציאות לדימויה הנתפס במספר שלבים בהתפתחות האנושית. בשלב האחרון, בו אנו מצויים כיום, אין כל קשר בין הדימוי של תפיסתנו את המציאות למציאות עצמה – זו מציאות אבסורדית שהיא תולדה של הגישה הכלכלית-חברתית הרווחת במערב.

³ בהקשר זה כדאי להזכיר את אגרת "רובין הוד" הנשענת על התפיסה כי יש להילחם בעשירים ולהגן על העניים והחלשים בשם הצדק – תפיסה שרבים בעולם כיום שותפים לה, בהיותה מבטאת כעס של עניים רבים לנוכח התעשרות חסרת מעצורים של יחידים "חזיריים".

⁴ בעוד הסטרוקטורליזם מניח כי יש מבנה עומק למציאות, אשר אותו יש לחשוף על סמך סימנים חיצוניים ושעל בסיסו יש לפרש את התופעות ולהראות שהן אינן בדידות, אלא נובעות מסטרוקטורה (מבנה) לוגית אחידה, הרי הפוסט-סטרוקטורליזם מערער על מציאותו של מבנה עומק אוניברסלי או רציונאלי כזה וגורס כי יש אינטרפרטציות רבות ומגוונות למציאות. הפוסט-סטרוקטורליזם קרוב יותר לתפיסות רלטיביסטיות והוא נוטה להתייחס לסימנים המנסים לתאר מבנה עומק סטרוקטורליסטי כאל עוד מערכת סימנים אחת מני רבות המבטאת משחק ולא מבנה-מציאות.

נעקוב בקצרה אחר השתלשלות המחשבה של בודריאר: אחד מן המושגים עליו הוא מבסס את תורתו הוא המושג סימולציה, הנחשב בעיניו לאחד מסממני החיים הפוסט-מודרניים. לדידו, הסימולציה כיום היא חזות הכל. אומנם כל סימולציה אמורה לְדמות מקור (דוגמת הסימולציות המדמות תנאי קרב אמיתיים), אך לדעת בודריאר יש סימולציות שאינן מדמות שום מקור, להיפך, הן עצמן מייצרות את המקור שלהן. סוג זה של סימולציה מכונה בפיו סימולקרה (simulacrum – הַצְלָם) – הדימוי שאין לו כיסוי במציאות).⁵

סימולציה מסוג זה, המייצרת את המקור שלה בעצמה, יוצרת מציאות ללא מקור, המהווה תחליף לעולם אשר אינו קיים למעשה. לדעת בודריאר, הטכנולוגיה בעידן הפוסט-מודרני מאפשרת לסימולציות להשתלט ולהפוך דומיננטיות יותר מאשר המציאות אותן הן באות לתאר. הגיע עידן שבו הדימויים שמייצגים את המציאות עדיפים על פני המציאות עצמה, בשל יכולתם לבטל את ההבדל בין הממשות לבין הייצוג שלה בסימולציות. למעשה, המין האנושי הולך ומאבד את יכולתו להבחין בין המציאות לבין ייצוגיה.

המושג סימולקרה מתאר מצב בו המין האנושי יוצר לעצמו מסגרת וירטואלית, נכנס לתוכה ומשתעבד לה ללא תקנה. במובן הפסיכולוגי של העניין ניתן לראות אנשים רבים המדמים לעצמם מציאות אידיאלית ומשתעבדים לה. למשל, כלי התקשורת והטכנולוגיה מציגים לנו את האידיאל – המראה האידיאלי של הגבר/האישה (כמובן לאחר שעברו ריטוש בתוכנת מחשב מתאימה), הבית המעוצב האידיאלי, סגנון החיים האידיאלי, האופנה האידיאלית וכולי. אנו חשופים כל העת ובכל מדיה אפשרית לדגמים אידיאליים אלו, שאינם מייצגים

⁵ כדאי לציין כאן כי מונח הסימולקרה הוא פיתוחו של המונח פטישיזם של מרקס, שראינו לעיל. מרקס טען כי בעלי ההון להוטים אחר הכסף כמטרה ולא כאמצעי עד שהם מייחסים לכסף תכונות עילאיות אשר אינן מצויות בו – וזהו פטישיזם, הרואה בחפץ טבעי תכונות מטאפיזיות אשר בכוחן לשכנע כי מציאותן בחפץ הדומם היא טבעית. החברה הקפיטליסטית סוגרת לכסף - הכסף הפסיק להיות חשוב רק בשל היותו הכרחי לרכישת אמצעי המחיה, והפך להיות סמל לסטטוס שהכל משתעבדים לו, עד כדי כך שהוא הפך נערץ (במונחים אליליים) ונהיה מושא תשוקותיהם של בני אנוש. בכך כמובן הכסף נעשה בעל השפעה הרסנית. מכאן שהכסף הוא פטישי. בודריאר, כפי שנראה להלן, מרחיב את מונח הפטישיזם למונח הסימולקרה, ולדידו הכסף איבד גם את המשמעות המקורית שלו כאמצעי להשגת משאבים הנחוצים לקיום – הכסף הפך לדבר-מה וירטואלי, ללא מקור מציאותי והוא בעצם הסמל שקם על יוצרו. הכסף כופה את מציאותו על החברה עד כי עולם הכסף נהפך לעולמה הממשי של חברה ועתה היא שרויה שם בלא יכולת להבחין בתרמית העצמית בה היא מצויה.

את המציאות האמיתית. תם עידן שיקוף המציאות והגיע עידן ייצור מציאות וירטואלית שהופכת לדומיננטית ומכפיפה לתוכה את המציאות הממשית. בדומה לדברי הפילוסוף הרומי סנקה, שחי במאה הראשונה לספירה, שטען כי חירות מופרזת עלולה להוליך את הפרט והכלל לקראת עבדות, גם כאן יצירה מופרזת של סימולציות מוליכה לאובדן היכולת להבחין בין המייצג למיוצג, בין המסמן למסומן, עד כי הייצוגים-המסמנים בחברה הפוסט-מודרנית נעשו חשובים יותר מהמציאות שאותם הם אמורים לייצג-לסמן.

הסימולקרה חודרת לכל תחומי חיינו והפוליטיקה אינה חריגה בעניין זה. גם אנשי הציבור נכבליים לתדמית – זו שנתפרה להם על ידי יועצי תקשורת או זו שהם מדמים לעצמם – וכך העולם כולו מתנהל על פי מציאות מדומיינת ותרחישים שכל קיומם במציאות הדמיונית.

בודריאר משתמש בכסף – אחד מסממני הקפיטליזם החשובים ביותר – כמוקד להתבוננות בעולם, שכן הוא סימולקרה באופן מובהק. לפני שנרחיב את הדיבור על הביקורת הנוקבת של בודריאר ועל הכסף, כדאי להביא את הדוגמא המשעשעת הבאה המלמדת אותנו על ערטילאיותו של הכסף:

תייר שהגיע לעיר זרה ביקש ללון בבית מלון, אך לא היה בטוח אם המלון אכן יענה על ציפיותיו. לפיכך פנה למנהל המלון וסיכם אתו שיפקיד בכספת המלון שטר של 100 ₪ למקרה שיחליט ללון באותה עיר, ואם לאו – יוחזר לו כספו. בעל המלון חשב לעצמו כי חבל להותיר את הכסף ללא שימוש ומכיוון שהיה חייב 100 ₪ לטבח, אותו העסיק, הוא העביר לו את השטר. טבח זה היה חייב 100 ₪ לקצב, שממנו רכש את הבשר. הקצב היה חייב 100 ₪ ליצאנית העיר, ואילו זו הייתה חייבת 100 ₪ לבעל המלון (שכן היא העניקה את שירותיה באחד מחדרי המלון). לאחר שהיצאנית העבירה את השטר לידי בעל המלון, ובעל המלון הפקיד את השטר בכספת, נכנס אותו תייר למלון וביקש את השטר בחזרה,

שכן התרשמותו מן העיר לא הייתה טובה (הוא פגש שם רק טבחים, קצבים ויצאניות...). בעל המלון שלף את השטר מן הכספת והשיבו לבעליו.

מה היה לנו בסיפור משעשע זה? למעשה חזינו בפעילות כלכלית ענפה הכוללת הארחה, הסעדה, שירותי בילוי וכדומה בעוד שאותו שטר כסף נותר במקומו (בידי התייר המאוכזב) ולכן, לכאורה שטר הכסף מיותר. אולם, השאלה הרלבנטית היא: האם גם ללא שטר הכסף ניתן היה לקיים את הפעילות הכלכלית הענפה? כדי להשיב על שאלה זו נסקור בקצרה את התפתחותו של הכסף: הכסף נוצר תחילה על מנת לפשט את תהליך סחר-החליפין (בארטר) שקדם לו. בסחר חליפין מוכר מוצר היה צריך למצוא קונה פוטנציאלי למוצר זה, שתמורתו הוא היה משלם במוצר אחר. למשל, אם ראובן היה יצרן עגבניות ושמעון אופה לחם, העסקה עגבניות תמורת לחם התבצעה רק אם שני הצדדים היו מעוניינים – ראובן בלחם ושמעון בעגבניות. ואכן, ללא שירותי החיפוש באינטרנט של ימינו, החיפוש והמפגש בין קונה למוכר היו תהליך מסורבל.

הכסף עבר תהליך משמעותי: תחילה, מטבעות שימשו כאמצעי תשלום, והם סימלו את המוצר העומד מאחוריו – לחם, מלח או כל טובין אחר. המטבע היה עשוי מתכת יקרה והיה לו ערך פנימי (עלות ייצור). אט אט איבד המטבע את השווי הפנימי שלו ונוצר פער בין השווי הפנימי שלו לבין כוח הקנייה שלו. כיום הפער בין עלות הייצור של שטר לבין כוח הקנייה שלו הוא עצום (עד פי כמה מאות). המטבע הפך למוצר המדמה ערך מוסכם וחל ניתוק בינו לבין אובייקט ספציפי שניתן להשיג באמצעותו. ואולם עדיין היה ברור לכל כי המדינה המנפיקה את המטבע מחזיקה ברשותה מוצרים (טובין) אשר שווים לכמות הכסף, לפחות ביחס של אחד לאחד. במילים אחרות, הכסף ייצג כמות מסוימת של מוצרים ממשיים הנמצאים בחזקת המדינה. מדינות נהגו להצהיר בדרך כלל כי במרתפיהן מוחזקת

כמות של זהב בשווי המטבע המצוי במחזור. סימולציה זו, בה הכסף עדיין מייצג את כמות הסחורות שיש בפועל בידי המדינה, היא הגיונית ומשקפת את המציאות.

אלא שבשלב מסוים נוצר מצב בו מדינות הבינו כי ניתן להנפיק מטבע בכמות גדולה יותר מכמות הטובין שברשותן והן אף התירו לבנקים לעשות כן ואלה מצידם העניקו אשראי יותר מהכסף המצוי ברשותם. מצב זה הוביל לכך שלחלק מן המטבע שבמחזור אין בעצם "כיסוי" בסחורות. מכאן החלה התדרדרות בראייה הקונספטואלית של הכסף: לא עוד סמל למוצרים וסחורות ממשיים, אלא מעין סמל מופשט להתחייבותה של המדינה לספק טובין תמורת הכסף – זה במקרה הטוב. במקרה הרע, הכסף הוא סמל שמתנהל בעולם דמיוני של העברות כספיות במחשב. ביטוי להתנהלות הכסף באופן וירטואלי הוא עסקאות המכונות "נגזרות", אשר אינן מבטאות סחר-חליפין כפשוטו אלא מבטאות התחייבות להתחייבות לסחר-חליפין, אשר אף אותן אפשר למכור. אומנם נכון שערך עסקאות אלו "נגזר" ממקור כלשהו, אלא שהטשטוש הוא כה גדול עד כי המהות האמיתית של הכסף כאמצעי לסחר-חליפין נשכחה.

בודריאר מפנה אצבע מאשימה לפוליטיקאים; בהיותם גם רגולטורים, הם מאפשרים היווצרות עולם וירטואלי ממין זה והם מחויבים לדאוג להמשך קיומו גם כאשר יתפוצץ בפניהם. גם אז הם ימשיכו להצדיק את מציאותו ולא יניחו לסימולקרה להתנפץ. מושג הכסף בעידן הגלובלי, שהוא תוצר ההוויה הקפיטליסטית אליבא דבורדיאר, הוא סימולציה אשר קמה על יוצריה.

נוכל לסכם ולומר, שגם המגמות החדשות ברוח הפוסט-סטרוקטורליזם מנבאות תוצאות הרסניות לשיטה הקפיטליסטית, שבסופן ניכור בין המסמן לבין המסומן, בין המייצג לבין המיוצג. הניכור הינו עמוק כל כך עד כי אין למסמן שום קשר למסומן והאנושות, תחת לעסוק במסומן, עוסקת במסמן כערך בפני עצמו. העולם הובל לכך שהוא עוסק רובו ככולו

במפה המתארת את המציאות במקום לעסוק במציאות עצמה.⁶ המפה הופכת לתכלית ולעיקר ושינויים בה הופכים אותה עצמה למציאות (שאינן לה כל מקור) ולתחליף לעולם – המפה הופכת להיות מושג נטול מושא בעולם הממשי.

יתרה מכך, על מנת להסתיר מאיתנו את העובדה כי ההווה הפכה להיות סימולקרה, העולם מייצר מכשירים להכחשה עצמית היוצרים עולם של פנטזיה והכל, כך טוען בודריאר, לשם יצירת חיקוי שמטרתו האידיאולוגית היא להסתיר מאיתנו את העובדה שהמציאות עצמה היא מלאכותית. בודריאר נותן את דוגמת פארק השעשועים דיסנילנד בלוס אנג'לס, ארה"ב, וטוען כי המלאכותיות של דיסנילנד באה לטשטש את העובדה שהמלאכותיות הפכה ממשית: כאילו בהצבת עולם הדיסנילנד נוצר אצלנו הרושם שהוא סימולקרה, בעוד שלמעשה כך הוא העולם עצמו.

3. "תורתו אומנותו" – האם יש נבחרים מעם בפילוסופיה?

בהגות הפילוסופית, אפלטון הוא דוגמא מובהקת לפילוסוף המצדד בהענקת מעמד מיוחד לאוכלוסייה מסוימת, אשר תעסוק במטרה כללית שעניינה טובת הציבור ושמירה על שלומו ורווחתו. זאת בדומה לעמדה הרווחת ביהדות, המצדדת בתמיכת הציבור בתלמידי החכמים, אלו שתורתם אומנותם. בספרו "המדינה" (פוליטאה) מייחד אפלטון את הפילוסופים, "אוהבי החוכמה", מיתר האוכלוסייה, וטוען שהם אלו אשר צריכים להנהיג את מדינתם. הבה נעקוב אחר התפתחות מחשבתו:

אפלטון יוצא מהנחת יסוד כלכלית – ישנם צרכים בסיסיים לאדם, מזון, מלבוש ומחסה, שבלעדיהם אין לו קיום. הוא מודע לעובדה כי בני האדם נוטים להרחיב את צורכיהם גם

⁶ הטריולוגיה של "המטריקס" והסרט "אוטר" ממחישים היטב את הרעיון שהעולם הווירטואלי, מעשה ידי אדם ונטול תכונות מטאפיזיות משל עצמו, הפך להיות העולם בו חיים הכל ועל פי כלליו עד כדי כך שנוצר בלבול בין מה שהוא ממשי ומה שהוא אינו אלא וירטואלי.

לעניינים שבהנאה ואף יודע כי: ...אין איש מאתנו דומה לחברו מבטן ומלידה דמיון גמור, אלא נבדל הוא ממנו בטבעו... (פוליטיאה ב, עמ' 217) וכי בני אדם נוטים להתעסק במה שהם "טובים" בו. כך, האיכר יעסוק בחקלאות, הבנאי בבנייה, הסוחר במסחר והפילוסוף הוא אשף בניהול ענייני המדינה. אפלטון מציין כי טוב ויעיל שכל אדם יתמחה בייצור פריט מסוים או יספק סוג מסוים של צרכים, בהתאם לכישוריו. הוא מתאר משק חליפין וקובע כי כדי לספק את צרכיו, כל אדם ממיר את רוב פירות עבודתו בפירות עבודותיהם של אחרים. ועל כן, באופן טבעי מתפתח שוק חליפין חופשי. שוק כזה אמור להבטיח שהתועלת תהיה הדדית והוא הדבר שלשמו אף עשינו שותפות וייסדנו מדינה (שם, עמ' 219). מכאן מסיק אפלטון כי הטוב ביותר יהיה אם הפילוסופים ינהיגו את המדינה, שהרי הענקת חוכמתם לחברה היא תרומתם הטובה ביותר.

בהקשר זה נציין כי למעט אפלטון, מעטים הם הפילוסופים המייחדים קבוצת אנשים לתפקידי שלטון במדינה בזכות כישוריהם. אולם, אפילו אפלטון עצמו לא מצדיק מצב שבו שאר בני המדינה יפרנסו קבוצה נבחרת זו ללא תמורה מוחשית. במקרה זה, כישוריהם של הפילוסופים בניהול ענייני המדינה יטיבו עם כלל האוכלוסייה כלומר, התמורה היא ניהול יעיל ומוצלח יותר שיגביר את רווחתם של כלל אזרחי המדינה.⁷

ג. השוואה בין גישת חכמי ישראל לפילוסופים

בחלק זה נעמת בין גישת חכמי ישראל לגישת הפילוסופים. כפי שכבר הוזכר בפרקים קודמים, גישת חכמי ישראל עולה מהתבטאויות שנאמרו בהקשרים שונים ואינה מופיעה

⁷ דברי הרמב"ם אודות המנהיג הנבואי (מורה נבוכים, חלק שני) דומים לדבריו של אפלטון: גם לדעתו המנהיג צריך להיות בעל הכישורים הטובים ביותר, שניחן ביכולת לגלות את האמת הנסתרת. מנהיג כזה נקרא המנהיג הנבואי.

כשיטה פילוסופית סדורה. לפיכך, יש להתייחס לעמדות המשויכות לחכמי ישראל בהשוואה לגישות הפילוסופים בזהירות הראויה.

1. היחס לרכוש הפרטי, לעוני ומצוות הצדקה

כפי שראינו, זכות הקניין הפרטי וזכותו של בעל הקניין לעשות ברכושו ככל העולה על רוחו ובכלל זה נתינת צדקה ועזרה לזולת, משותפות ליהדות ולפילוסופיה מאז ג'ון לוק (1632 – 1704). עם זאת, אין הסכמה לגבי היכולת של הקהילה והחברה לכפות על הפרט נתינת צדקה או סיוע לזולת הנזקק. כבר בפרקי אבות (פרק ה', משנה ט') ניתן לזהות מחלוקת בין עורך המשנה, רבי יהודה הנשיא, לבין גישתו של ג'ון לוק: עורך המשנה רואה במי שנותן את רכושו לזולת אדם בעל המעלה הגדולה ביותר: *שלי שלך ושלך שלך* – חסיד בעוד מידתו של הטוען שלי שלי ושלך שלך הנה מידה בינונית בלבד ויש האומרים אפילו מידת סדום. לעומת זאת, הפילוסופיה המודרנית, שג'ון לוק הוא אחד מדובריה הבולטים, אינה רואה במידה זו טעם לפגם שכן היא משקפת את עקרון זכות הקניין. למרות קיומן של אגודות למתן צדקה וסיוע לנזקקים כמעט בכל חברה על פני הגלובוס, הרי שאין מדובר בהטלת חובה על הפרט אלא בסוג של התנדבות, הנתונה להחלטתו של כל אחד ואחד – ירצה ייתן, לא ירצה לא ייתן. ואכן, ההבדל בין הגישות בא לידי ביטוי בשאלת "זה נהנה וזה לא חסר" ובסוגיית "כופין על הצדקה".

הרב משה אביגדור עמיאל (1883-1946), שהיה הרב הראשי של תל אביב-יפו, מבחין בין הפרט לחברה בנוגע למידה הבינונית המוזכרת במשנה: *האומר שלי שלי, ושלך שלך* – זו *מידה בינונית*; *ויש אומרים, זו מידת סדום*. את הבחנתו הוא תולה בהבדל בין "האומר" בלשון ביחיד המופיע במשנה, לבין "יש אומרים" – ברבים. וכך הוא טוען: חברה שכל אחד מבניה, באופן אישי, אנוכי ביחסו לזולת – זו חברה בינונית. אולם, אם החברה,

כחברה המקדשת את האנוכיות ללא התחשבות בנזקקים, אזי אין היא יכולה להתקיים אפילו שעה אחת וסופה להיחרב כסדום.

בהקשר זה, העובדה שהאלטרואיזם שכיח כמעט בכל חברה אנושית מאז ראשיתה ועד היום (כשסדום היא חריגה) מלמדת, כי האלטרואיזם כמציאות חברתית שרד את מבחן הזמן והאבולוציה הדרוויניסטית. ראינו כי בנצרות פרט הצובר רכוש מעבר לצרכיו הבסיסיים ביותר, נחשב לחוטא ויש אף הסוברים, כאמברוזיוס, שניתן להפקיע רכוש "מיותר" זה ממנו.⁸ במובן זה הנצרות מטיפה לאלטרואיזם אף יותר מן היהדות. בהקשר זה ניתן לציין, כי למרות הוויכוח בין חוקרי אבולוציה על מקורותיו הביולוגיים של האלטרואיזם, הרי שכמציאות חברתית הוא קיים בכל חברה מאז ראשית ימי האנושות ועד ימינו.

ניתן לסכם ולומר שבין ארבע המידות המוזכרות במשנה, המידה שלי שלי ושליך שלי היא מידה ראויה לפי הפילוסופיה המודרנית מאז ג'ון לוק, ג'רמי בנתם וסטיוארט מיל, מידה בינונית ביהדות (וברמה החברתית מידת סדום, לפי הרב עמיאל) ואילו מבחינת הנצרות זו מידה פסולה מכל וכל.

הפיכת הכסף (במובן של מספר בחשבון הבנק) לפטיש מודרני, למושא שאיפתם של בני אדם במציאות הוירטואלית – כפי שמתאר זאת בודריאר, מחדדת את ההבדל שבין העמדות שראינו לעיל ביחס לסוג הרכוש הנצבר. לדידו של ג'ון לוק אין הבדל אם הפרט צבר רכוש ריאלי-פיזי (בניינים או קרקעות, לדוגמא) או רכוש פיננסי (מניות של חברות הנסחרות בבורסה) שכן הכל קניינו. אמנם, רכוש פיננסי אמור להיות מגובה בנכסים פיזיים אולם, בתקופות מסוימות נפער פער בין רכוש פיננסי לרכוש ריאלי-פיזי; תופעה המכונה "בועה

⁸ גם ביהדות ישנם רבים המצדדים בהסתפקות במועט כדרך חיים. מגמה זו באה לידי ביטוי בפרקי אבות (פרק ו' משנה ד'): *כף היא דִּנְקָה אֶשֶׁל תוֹרָה, פֶּת בְּמִלַּח תֹּאכַל וּמַיִם בְּמִשְׁוֹרָה תִּשְׁתֶּה וְעַל הָאָרֶץ תִּישֶׁן וְחַיִּי צַעַר תַּחֲיֶה וּבַתּוֹרָה אַתָּה עֹמֵל*. ראו הרחבה בפרק "דרך טובה או דרך ישרה" (סעיף 2.2). ואכן, אורח חיים המאופיין בצניעות ובפשטות אפיין את כתות מדברי יהודה.

פיננסית". מעניין לציין כי גם לפי הרמב"ם אין זה משנה אם הפרט העשיר היה בעל נכסים ריאליים-פיזיים או נכסים פיננסיים, מרגע שירד מנכסיו ונעשה עני, מצווה למלא כל מחסורו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. הסיבה לכך היא המציאות הפסיכולוגית ותודעת העוני שאינה תלויה בסוג הנכסים. התנגדות הכנסייה לצבירת עושר אינה תלויה גם היא בסוג הנכס, למרות שעושר הנצבר מריבית על הלוואות הוא המאוס מכל ונאסר על ידי הכנסייה כמו גם על ידי דתות אחרות (למשל האיסלם).

אולם, פילוסופים אחרים, כפי שראינו, טוענים אחרת. כך למשל, טוען קרל מרקס שזניחת עבודת האדמה והריצה אחר הכסף שלא לשם צריכה עצמית, מובילה לניתוק האדם מייעודו כ"הומו פאבר". יתרה מזאת, הרצון לצבור כסף מוביל אף לקונפליקט אדון-עבד, שתיאר הגל, זאת כתוצאה מהתרחבות פערי ההכנסה בין הפרטים והגברת אי השוויון בחברה. מעמד האדונים כולל שכבה דקה של מתעשרים, בחלקם כתוצאה מעסקאות פיננסיות (למשל עסקאות בבורסה), בעוד שעל מעמד העבדים נמנים כל אותם שנותרו מאחור במרוץ אחר "הכסף הגדול". מציאות כזו תהיה פסולה לפי מרקס יותר מאשר צבירת רכוש ריאלי-פיזי.

2. סוציאליזם או קפיטליזם?

הקפיטליזם והסוציאליזם הם שני הקצוות המנוגדים בצורת הארגון החברתי הרצוי: בראשון קיימת תחרות חופשית ובשני קיים תכנון מרכזי. שני מושגים אלו קשורים באופן טבעי לנושאים נוספים שאינם כלכליים בהכרח, כמו: חירות הפרט, זכות הקניין, יזמות, פערים חברתיים, תפקיד הממשלה ודמוקרטיה. בקפיטליזם הפרט, חירותו וזכויותיו עומדים במרכז. הוא היוזם המרכזי במשק, כאשר "היד הנעלמה" מווסתת את הפעילות

הכלכלית והממשלה נתפסת כבעלת תפקיד שולי במערכת הכלכלית. הגבלת התערבות הממשלה במשק עלולה לגרום להגדלת הפערים החברתיים ואי השוויון בין הפרטים המוצלחים יותר בחברה למוצלחים פחות. בחברה הקפיטליסטית מדובר גם על תופעת הקפיטליזם החזירי, כאשר מעטים מתעשרים על חשבון מרבית האוכלוסייה והחברה זונחת את אלו שנותרו מאחור ומותירה אותם למר גורלם. בסוציאליזם החברה כולה וערך השוויון בין חבריה הם בעלי החשיבות רבה ועל כן לממשלה תפקיד מכריזי במערכת הכלכלית והיא זו שדואגת לצמצום הפערים בעזרת מיסוי גבוה ומתן שירותים השווים לכל נפש.

ביהדות, כפי שראינו, ישנן מצוות חברתיות רבות ביניהן כפייה על הפרטים לקיים את מצוות הצדקה וכפיית מחירי מקסימום, מחד, אך גם זכות מוחלטת לקניין פרטי ועידוד יזמות, מאידך. לפיכך קשה לקטלג את היהדות כקפיטליסטית או סוציאליסטית, שכן היא בעלת מאפיינים מעורבים. זכות הקניין ואישור עקרוני לקיומם של עשירים ופערים סוציו-אקונומיים משמעותיים משותפים ליהדות ולחברה הקפיטליסטית המודרנית. עם זאת, כל אותן מצוות חברתיות (כדוגמת: שמיטה, יובל, לקט, שכחה ופאה ומצוות הצדקה) פועלות להקטנת הפערים בחברה ולהגברת הלכידות החברתית וקרובים ברוחם לסוציאליזם.

בדומה לדאגה שמביע הביולוג האמריקאי גארת הרדין במאמרו "הטרגדיה של נחלת הכלל", לגבי הידלדלות משאבי הטבע, גם במקורות היהדות ניתן למצוא ביטוי לדאגה למשאבי הטבע וחשש מפני דלדולם וזיהומם כתוצאה משימוש לא מבוקר וחסר התחשבות, מה שכונה בשם "קפיטליזם חזירי". לאחר שהפקיד בידי האדם הראשון את השמירה על גן העדן, מתרה בו הקב"ה מפני שימוש לא ראוי במשאבי הטבע (קהלת רבה ז', כ"ח): "בשעה שברא הקב"ה את האדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן העדן

ואמר לו: ראה מעשיי כמה נאים ומשובחים הם וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם תקלקל אין מי שיתקן אחריך".

3. "תורתו אומנותו" – סוגיית פרנסתם של בחורי ישיבות

כפי שראינו, הפילוסופים ברובם, ובעיקר במאות האחרונות, מתייחסים לכל בני האדם כשווים ועל כן אין מי מהם שמצדד בפרנוסה של קבוצה מהציבור ללא תמורה ברורה. יתר על כן, גם אפלטון שמצדד בשלטונם של הפילוסופים משום היותם שליטים חכמים, טוען שיהיה זה לתועלתה של המדינה כולה ולכן התמורה להעדפת השליט החכם היא ניהול נכון, צודק ומוצלח יותר של ענייני המדינה. מנגד, גם הרמב"ם, המתנגד הקיצוני מבין חכמי ישראל לפרנוסה של תלמידי הישיבות, פוסק, על פי חז"ל, כי יש לפרנס תלמידי חכמים. אולם, על לומד התורה עצמו להשתדל ככל יכולתו שלא להזדקק לציבור לשם פרנסתו אלא לעבוד למחייתו – וזוהי מידת חסידות. בקצה השני ראינו את בעל ה"כסף משנה", שאמנם מצדד בלימוד מלאכה, אבל מצדיק את תופעת "תורתו אומנותו" (ואפילו מלכתחילה) במקרה ששכרו של אותו תלמיד חכם מעשיית המלאכה אינו מספיק כדי מחייתו. במקרה כזה יכול אותו תלמיד חכם לקבל שכר מהתלמידים או מהציבור, זאת משום שאילו לא הייתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והייתה התורה משתכחת ח"ו.

כלל, קיים הבדל עקרוני בין החשיבה הדתית לזו החילונית. לפי הגישה הדתית עצם לימוד התורה "לשמה" הנו בעל ערך חשוב כפי שמורה הכתוב "והגית בו יומם ולילה" (יהושע, פרק א', פסוק ח'). מנגד, לפי הגישה החילונית לומד התורה "לשמה" הריהו כ"סטודנט נצחי" שנתפס כמי שמבזבז את זמנו ואת זמנם של אחרים ללא תועלת ברורה.

אם נצייר על פני סקלה את היחס לפרנוסה של קבוצה ייחודית בחברה, כדוגמת בני הישיבות, החל מעמדת חכמי ישראל, עובר בתיאולוגים הנוצריים וכלה בפילוסופים, נמצא בקצה אחד של הסקלה את בעל ה"כסף משנה" כתומך באקט זה, במרכז הסקלה הרמב"ם וקרוב אליו אפלטון והתיאולוגים הנוצרים, שמעניקים לכנסיה ולנזיריה מעמד שווה למלוכה (למשל, תומס אקווינס) ובקצה השני נמצא את הפילוסופים, ובעיקר אלו מהתקופות האחרונות, שאינם מבחינים בין קבוצות של אנשים. יתר על כן, הגל ומרקס מתארים אומנם מציאות שבה קיימת קבוצת מיוחסים (האדונים) החיה "על חשבון" קבוצה אחרת (העבדים), אולם מצב זה אינו רצוי והוא זמני בלבד וסופו שיתבטלו המעמדות וכל בני האדם יהיו שווים במעמדם.

סיכום

כפי שראינו בפרק זה היהדות מצדדת בזכות קניין מוחלטת של הפרט בדומה לגישה הקפיטליסטית ובניגוד לנצרות, השוללת עושר מעבר לצרכים האישיים וכן בניגוד לגישה ההגליינית-מרקסיסטית, הרואה בעושר ניצול בין-מעמדי והתנכרות לזולת ולטבע. למרות הדמיון לגישת זכות הקניין של הפילוסוף הבריטי ג'ון לוק, קיימת ביהדות מעורבות חברתית ואף כפייה על מידת סדום, כאשר המימרה **שלי שלי ושלך שלך** או בשפה האנגלית המצויה *this is none of your business*, נתפסת כמידה בינונית ברמה האישית או מידת סדום ברמה החברתית.

במישור החברתי היהדות נתפסת כסוציאליסטית לפי מבחן היכולת החברתית לכפות על הפרט לתמוך באחרים ובייחוד בנזקקים וכן לתת תמיכה חומרית ונפשית בעיקר לתלמידי חכמים – "בני העלייה" המועטים. עם זאת, אותם תלמידי חכמים מועטים רשאים

להתפרנס מן הציבור רק בדיעבד. גישת היהדות הפורשת רשת בטחון חברתית וכלכלית לנזקקים כדוגמת מצוות השמיטה, היובל, לקט שכחה ופאה, דומה לגישה החברתית סוציאליסטית. עם זאת חשוב לציין כי הסוציאליזם היהודי נובע מהציווי האלוקי והוא חלק מן המצוות החברתיות ביהדות, שכלל אינן מפקיעות את זכות הקניין האישי. לבסוף, ראינו כי המושג "תורתו אומנותו", שלפיו ישנם תלמידים הלומדים על חשבון אחרים, הינו ייחודי ליהדות אך גם ביהדות יש השוללים מציאות זו מכל וכל.

מקורות וקריאה נוספת

איינשטיין, אלברט. *למה סוציאליזם?* (1949) בתרגום: שחר בן-חורין, 2007, באתר "מאבק סוציאליסטי":

Monthly <http://socialism.org.il/maavak/?content=4>
Review: <http://www.monthlyreview.org/598einstein.php>

אריאל, ישראל. על תפיסה כלכלית יהודית. כתבים, בית ראובן מס.

בארט, קרל. *יסודות הדוגמטיקה הנוצרית*. תרגום: מיכאל מך, תל-אביב: הוצאת רסלינג, 2004.

בודריאר, ז'אן. *סימולקרות וסמולציה*. תרגום: אריאלה אזולאי, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2007.

ג'ורג', הנרי. *קידמה ועוני*. תל אביב: הוצאת מסדה, 1963.

דביר, שמואל. "הפקת רווחים כספיים ואישיים מעיסוק בתורה". ישיבת הר עציון בית מדרש האלקטרוני (ב.מ.א.). למאמר: www.etzion.org.il/vbm/archive/5-halak/29revach.rtf

הגל, גיאורג וילהלם פרידריך. *הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח*. תרגום: ירמיהו יובל, ירושלים: הוצאת מאגנס, 2001.

טאלב, נסים ניקולס. *הברבור השחור: השפעתו המטלטלת של הבלתי צפוי על הכלכלה והחיים*. תרגום: אורי שגיא, אור יהודה: הוצאת דביר, 2009.

יעקובס, ירון. "הלכה, כלכלה וחברה – בין אידיאל למציאות". *פרשת השבוע*, תשס"ג, גיליון 121. למאמר: <http://www.daat.co.il/mishpat-ivri/skirot/121-2.htm>

לוק, ג'ון. *המסכת השנייה על הממשל המדיני*. ירושלים: הוצאת מאגנס, תשי"ט.

ליכטנשטיין, אהרן. "האם יש חובה ציבורית לגמילות חסדים?". באתר בית המדרש הוירטואלי ע"ש ישראל קושיצקי. למאמר: www.etzion.org.il/vbm/archive/13-halak/13gemilut.rtf

ליפשיץ, יוסף יצחק. "על תורת הכלכלה היהודית". תכלת: כתב-עת למחשבה ישראלית, 17, תשס"ד, עמ' 63-89.

מארקס, קרל. הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית. תרגום: צבי וויסלבסקי, בני ברק: הוצאת ספרית פועלים והקיבוץ המאוחד, 2011.

מיל, ג'ון סטיוארט. על החירות. תרגום: אהרון אמיר, ירושלים: ספריית לויטן, הוצאת שלם, 2006.

סמית, אדם. עושר העמים, ספרים א-ג. תרגום: יריב עיטם ושמשון ענבל, האוניברסיטה הפתוחה, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 1996.

עגנון, שמואל יוסף. אלו ואלו. ירושלים: הוצאת שוקן, 1998.

קליינברג, אביעד. הנצרות מראשיתה ועד הרפורמציה. תל אביב: הוצאת משרד הביטחון – גל"צ, 1995.

Cowen, Tyler. *Average Is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*. NY: Dutton - Penguin group, 2013.

Hardin, Garrett. "The Tragedy of the Commons". *Science*, 13 December 1968, Vol.162 (3859), pp.1243-48.

Picketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer, USA: Belknap Press, 2014.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1971.