

# עדי"י

## ערכים דמוקרטיים ויהדות מדריך למורה

תכנית בין-תחומית במורשת תרבות ישראל ולימודי  
דמוקרטיה לחטיבה העליונה בבית הספר הממלכתי  
מהדורת ניסוי

מכון שלום הרטמן, תכנית בארי



בארי BE'ERI  
מכון SHALOM HARTMAN  
שלום הרטמן INSTITUTE

תכנית בארי במכון שלום הרטמן מוקירה תודה לגופים הבאים שבזכות תרומתם יצא  
פותח המדריך למורה:

משרד החינוך, המזכירות הפדגוגית  
קרן אבי חי  
קרן לין וצ'רלס שוסטרמן  
קרן ראסל ברי

הובלת פיתוח התכנית: יוחאי עדן  
כתיבה: שובי הופמן  
יוחאי עדן  
ניהול צוות: פרופסור רון מרגולין



בארי BE'ERI

© מהדורת ניסוי. כל הזכויות שמורות, מכון שלום הרטמן, ירושלים  
מכון SHALOM HARTMAN שלום הרטמן INSTITUTE

## 1. מבוא

תוכנית לימודים זאת, "ערכים דמוקרטיים ויהדות" מבקשת להעמיק את ההיכרות עם מערכת הערכים שבבסיס המחשבה הדמוקרטית המודרנית ועם מקורות יהודיים **העולים בקנה אחד עם ערכים אלו**. התוכנית מבקשת לחזק את הזיקה ההדדית שבין ערכי הדמוקרטיה מחד וערכי המסורת היהודית מאידך. מפגש זה מתקיים באמצעות מכלול רחב של טקסטים מהמקרא, התלמוד, ועולם המחשבה היהודית של ימי הביניים המבטאים חשיבה דמוקרטית וחושפים בפני התלמידים רעיונות וערכים דמוקרטיים.

ומנגד יריעה רחבה של רעיונות והוגים דמוקרטיים מרכזיים החל מתקופת יוון העתיקה וכלה במיטב הוגי מדעי המדינה והפילוסופיה הפוליטית בני ימינו אנו.

כמו כן שולבו בספר הוגים ומדינאים ציוניים מרכזיים שהגותם היא בסיס הדמוקרטיה כפי שעוצבה במדינת ישראל.

ספר לימוד זה שואף להפוך אתכם ואת תלמידיכם לשותפים בבניתו של גשר בין הערכים הדמוקרטיים ליהדות ובחזקו.

המדריך למורשה שלפניכם מבוסס על התכנים הנמצאים בספר לתלמיד והוא עשוי לשמש עבורכם כלי להבנה והעמקה נוספים במקורות שבספר לתלמיד.

## 2. מטרות

### בתחום הלימודי

- להפגיש את התלמידים עם טקסטים קלאסיים מרכזיים (רעיוניים והלכתיים), מעולמה של היהדות העוסקים בערכים דמוקרטיים
- להפגיש את הלומדים עם רעיונות מרכזיים ומיטב הקלאסיקה של ההגות הפילוסופית הפוליטית של העת החדשה.
- לעודד דיאלוג בין מקורות היהדות, המקורות הפילוסופיים והתלמידים.
- להפגיש את התלמיד עם הדמיון והשוני בין טקסטים יהודיים וטקסטים מעולמה של הפילוסופיה הפוליטית המודרנית בנושא הדמוקרטיה.

### בתחום הערכי

- לחזק את הזהות היהודית - דמוקרטית של התלמידים
- לסייע לתלמידים למצוא במקורות היהודיים כלי להבנת עולמם וערכי החברה בה הם חיים
- לעורר דיון בסוגיות ודילמות דמוקרטיות אקטואליות
- לעודד נקיטת עמדה ערכית אישית מבוססת ומנומקת כלפי הנושאים והעמדות העולות בלימוד ובדיונים.

- להבין שאין "יהדות אחת" ואין דמוקרטיה אחת" אלה שהן מרחב תרבותי עצום שבו נפגשים ומתנגשים ערכים שונים שכולנו נדרשים להכריע בהם פעמים רבות.

#### בתחום החברתי

- לבסס מכנה משותף דמוקרטי ויהודי בקרב תלמידים בעלי עמדות ערכיות, אמוניות חברתיות ופוליטיות שונות המושתת על ערכי היהדות והדמוקרטיה

#### 3. עקרונות התוכנית

- העשרת השפה היהודית של התלמידים ותרגול השימוש בה בדיון בתכנים ערכיים
- התאמת השפה התכנים ודרכי ההוראה ליחידת החובה באזרחות
- טיפול בדילמות ('דמוקרטיה') אקטואליות בשפת המקורות היהודית
- פיתוח גישה רב תחומית ושילוב בין דיספלינות בהוראת היהדות.
- גיוון דרכי ואמצעי ההוראה המשלבים למידה טקסטואלית, חוויה, דיונים פתוחים ויישום תובנות בפעילות יצירתית.
- התאמה ללמידה משותפת ודיאלוגית ('חברותות')
- מציאת בסיס תרבותי וערכי משותף לכלל האוכלוסייה היהודית בישראל
- עיסוק בנושאים מעולמם של התלמידים
- פיתוח ראייה ביקורתית
- התאמת התכנים והלמידה לכיתה הטרואגנית

#### 4. פירוט הנושאים

##### יחידה ראשונה: ערכי היסוד של הדמוקרטיה

פרק העוסק במרכזיות של ערך כבוד האדם הן ביהדות והן בדמוקרטיה מטרת הפרק: להעמיד את כבוד האדם או שוויון ערך האדם כערך מרכזי הן ביהדות והן בדמוקרטיה ערך שממנו נובעות הזכויות הטבעיות והוא תשתית למשטר הדמוקרטי. הפרק מחולק למבוא ושלושה פרקי משנה:

1. כבוד האדם
2. הזכות לשוויון – שוויון ערך האדם ושוויון בפני החוק
3. הזכות לחרות – יעסוק בזכותו של כל אדם לחרות ומגבלותיה.

##### יחידה שנייה: יחסי רוב ומיעוט

פרק העוסק במשמעותם של יחסי רוב ומיעוט במקורות היהדות ובמדינה דמוקרטית

**מטרת הפרק:** ראית המרכיבים השונים שביחסי רוב ומיעוט ובמגבלות שהם מטילים על הגופים השלטוניים. הפרקים ביחידה זו:

1. עקרון הכרעת הרוב
2. עקרון זכויות המיעוט
3. גבולות הציות לחוק.

#### **יחידה שלישית: עקרונות הסובלנות והפלורליזם**

פרק העוסק בחיוניותם וחשיבותם של ערכי הסובלנות והפלורליזם במקורות היהדות וכבסיס של המשטר הדמוקרטי.

**מטרת הפרק:** לבחון את עקרונות הסובלנות והפלורליזם בתרבות היהודית ואת חיוניותם למשטר הדמוקרטי. הפרקים ביחידה זו:

1. עקרון הסובלנות
2. פלורליזם
2. היחס לאחר

#### **יחידה רביעית: זכויות חברתיות**

פרק העוסק בזכויותיו החברתיות של האדם כפי שהן משתקפות במקורות היהדות ובעקרונות המשטר הדמוקרטי.

**מטרת הפרק:** לעסוק בתחום של שוויון בסיכויים ולא רק שוויון בהזדמנויות להראות כיצד המשטר הדמוקרטי הוסיף לעצמו עם השנים זכויות אלו שהיהדות עוסקת בהן מאז ומעולם. הפרקים ביחידה זו:

1. הזכות לחיות בכבוד.
2. עבודה וזכויות עובדים
3. הזכות לחינוך

#### **5. מבנה יחידת הלימוד**

הספר מחולק לארבע יחידות שכל אחת מהן כוללת שלשה פרקים. מבנה כל היחידות דומה. כל יחידה כוללת

- במבוא שבו סקירה קצרה של הערכים הדמוקרטיים שילמדו ביחידה
- פעילות פתיחה – פעילות יצירתית שתפקידה לפתוח זוויות ראייה חדשות לקראת למידת היחידה.
- פעילות סיכום – המאפשרת יצירת אינטגרציה של כלל הערכים הדמוקרטיים שנלמדו בפרקי היחידה.

#### **מבנה הפרקים**

מבנה הפרקים בספר הוא זהה. כל פרק כולל את המרכיבים הבאים:

- **מבוא קצר** הפורש לפני התלמיד את עיקרי הפרק ואת השאלות המרכזיות שעליהן הפרק מתעתד לענות.
- **סיפור פותח** – סיפור בדרך כלל משל חז"ל המביא דילמה שביב הערך הנלמד בפרק. בחרנו בז'אנר הסיפורי מאחר ומטבע הדברים הוא מעורר עניין גדול יותר מטקסטים בעלי אופי הגותי וכן בשל היותו פתוח לפרשנויות שונות ומאפשר התפתחות רעיונית בכיוונים שונים. כל הסיפורים עברו עיבוד והותאמו בלשונם ליכולת ההבנה של התלמידים תוך שמירה על שפת המקור.
- **לגופו של ענין** - חלק זה משמש הרחבה לנושא ובו מובאים מגוון של מקורות פילוסופיים המתמודדים עם אותו ערך דמוקרטי מזוויות שונות. מקורות אלו כוללים מקורות יהודיים המכילים -ציטוטים נוספים מהמקרא, ספרות חז"ל, קטעים הלקוחים מספרות העיון והפסיקה, ומהפילוסופיה היהודית. לצידם נמצאים מקורות פילוסופיים מן הפילוסופיה המדינית מהפילוסופיה היוונית ועד מקורות בני זמננו. כמו כן הובאו בספר קטעי הגות של מדינאים שונים בני זמננו. בסופה של כל הרחבה משימת סיכום המזמנת חזרה ואינטגרציה של כל החומר הנלמד תוך חשיבה מחודשת על מכלול ההיבטים של הערך הדמוקרטי שנלמד.
- **חלונות מידע** לכל אורכו של הספר פזורים חלונות מידע בהם תמצאו מידע על האישים ועל המושגים השונים המוזכרים בו (כדי להקל על ההתמצאות), הוספנו בסוף הספר אינדקס של כל ההרחבות). אנו מאמינים שהמפגש עם אישים ומושגים אלו בהקשרם הרחב של הסיפורים והרעיונות המובאים משמם או המתייחסים אליהם, יאפשר הטמעה טבעית שלהם בעולמם התרבותי של התלמידים.

### **שאלות הבנה ומשימות**

לצד המקורות השונים שאלות מסוגים שונים. בחלקן, הן שאלות בהבנת הנקרא המסייעות למורה ולתלמיד בהבנת התוכן או הרעיון שבטקסט. ובחלקן אלו שאלות שמטרתן לעודד נקיטת עמדה עצמאית של התלמיד הן כלפי הטקסט והן כלפי שאלות אקטואליות וערכיות המלוות את הדמוקרטיה הישראלית. בנוסף, לשאלות ההבנה מלווה התוכנית במשימות הפזורות בחלקיה השונים. למשימות מטרות מסוגים שונים. בחלקן הן מיועדות לעורר גירוי למחשבה כמבוא ללימוד התכנים (בדרך כלל בתחילת הפרק). חלק מהמשימות מבקשות להעמיק את ההבנה של הסיפור או ליצור אינטגרציה בין המקורות והנושאים השונים שנלמדו. השתדלנו לגוון את אופי המשימות כך שיותאמו לתלמידים בעלי אינטליגנציות שונות.

### **קצת אחרת**

בחוברת ישנן משימות תחת הכותרת קצת אחרת משימות אלו מבקשות להאיר את התכנים באור קצת אחר לאפשר הזדהות ואמפתיה לגיבורי הסיפור, להביא זווית לשונית, או לאפשר התייחסות יצירתית לנושא או לטקסט שנלמדו. אנחנו מודעים לכך שתלמידים בוגרים

מתיחסים בחשש למשימות מסוג זה. אנחנו ממליצים לאפשר משימות אלו כמשימות רשות ולא כמשימות חובה.

## 6. דרכי ההוראה-למידה

מהלך הלימוד בספר זה מזמן סוגים שונים ומגוונים של דרכי ההוראה המאפשרים דרכי התערבות שונות של המורה. הספר מיועד לתלמידים אך כמובן שלמורים תפקיד מרכזי. היכן להתערב וכיצד – הדבר נתון בידי המורים ולפי שיקול דעתם. ניתן לשלב בין הוראה פרונטלית להוראה עצמית או לבחור באחת מהאפשרויות בלבד. למורה תפקיד מרכזי ביצירת ההקשרים הן כלפי התרבות הדמוקרטית והן ביחס לתרבות היהודית ולחיבור שביניהן. כל הסיפורים מאפשרים למידה בחברותות על בסיס השאלות שלצד הסיפור ובסיומו.

### כלים להוראה ולשימוש בספר

- יצירת זיקה בין הערך הדמוקרטי היהדות והאקטואליה: כל פרק מתחיל במבוא קצר המאפשר למורה לשוחח עם התלמידים על הערך עצמו ועל שאלות מהותיות הנובעות ממנו רצוי מאד שהמורה ירחיב שיחה זאת בחיבור הערך למציאות האקטואלית.
- שימוש בשאלות ובמשימות: השימוש בשאלות ובמשימות מאפשר הרחבת זווית הראיה של התלמידים ודו שיח בינם לבין עצמן ובינם לבין הטקסטים. השאלות מנסות לא רק לחדד את הבנת הנקרא והבנת המשמעות הן מאפשרות לתלמידים לפגוש במשמעויות נוספות תוך כדי השלמת הפערים שנוצרים בתוך הסיפורים עצמם, במפגש של הסיפורים עם המציאות העכשווית וכתוצאה מהמפגש בין טקסטים שונים זה מזה. כמו כן השאלות והמשימות מנסות לגשר ולקשר בין הטקסטים היהודיים המסורתיים לבין טקסטים פילוסופיים בני זמננו. המשימות מאפשרות גיוון רב בדרכי ההוראה ואפשרות לעבודה בהרכבים שונים מהתלמיד הבודד דרך קבוצת התלמידים וכלה במליאת הכתה ובדרכים שונות ומגוונות כמו יצירת סיפורים, הכרעה בדילמות, ויכוח כתתי מובנה ועוד..
- עבודה בקבוצות קטנות – חברותות: חברותא היא צורת לימוד מסורתית שבו השתמשו כל תלמידי בית המדרש לדורותיהם. הספר מאפשר להתאים מחדש כלי זה לכתה של ימינו. כל סיפור מרכזי אפשרי ללימוד בחברותות תוך שימוש בשאלות המלוות את הסיפור. השאלות מסייעות לתלמיד להתמודד עם הבנת הטקסט והותאמו במיוחד כך שמעבר להבנת הנקרא תרחיב הלמידה השיתופית של התלמידים את זווית הראיה של כלל הקבוצה. כדאי להמליץ לתלמידים הלומדים בחברותות לאסוף מה שיותר תשובות לכל שאלה ולאחר מכן לראות האם הם יכולים להגיע להסכמה לגבי התשובה הטובה ביותר בעיניהם וכך אנחנו מבססים שיטת לימוד הנשענת הן על ערכים יהודיים והן על ערכים דמוקרטיים של נסיון להגיע להסכמה ויכולת לכבד אי הסכמה בתוך הקבוצה. צורת לימוד זו מרחיבה את עולמם של התלמידים ומאפשרת דיאלוג פתוח בינם לבין עצמם ובינם לבין המקורות שלפניהם צורה זו מאפשרת להתחבר לאקטואליה ולחשוב על ישום הערכים הדמוקרטיים הנלמדים בחיי היום יום.
- חיבור בין הדיספלינות השונות: מקומו של המורה בהוראת הספר הוא מרכזי; המורה מציג את הדילמות ויוצר את ההקשרים בין המקורות היהודיים ומקורות פילוסופיים

ומקורות ממדעי המדינה וכמובן את החיבור בין המקורות לעולמו של ובית הספר. אין ספק שרק קישור טוב בין מקורות של הספר ועולמו של התלמיד יאפשרו הפנמה משמעותית של ערכים הדמוקרטיים.

□ שיחות ודיונים: הספר מאפשר דיונים רבים על דילמות שערכים והתנגשות ביניהם יוצרות לנו שיחות ודיונים אלו חשובים במיוחד להבנה שבדמוקרטיה ערכים שונים מתנגשים ויש לקבוע ביניהם סדרי עדיפות במצבים נתונים.. חשוב לנהל דיונים אלו בכתה. כדאי לזכור שכל דיון בשאלות פוליטיות אקטואליות יכול לעורר סערה בכתה. מאחר והדיון בשאלות אלו חשוב ביותר אין לוותר עליו כתוצאה מחשש זה אך כדאי לנווט אותו. כך למשל:

○ מומלץ לנהל את הדיונים קודם בחברותות ואחר כך במליאת הכתה.

○ מומלץ שהתלמידים ירשמו את המסקנות שעלו בחברותות ויקריאו אותן במליאת

הכתה.

○ מומלץ לבקש מהתלמידים להציג שתי עמדות נוגדות.

בדרך זו יתאימו התלמידים את דרכי הלימוד לערכים דמוקרטיים ויפנימו אותם לא רק בשיחה עליהם כי אם גם בתהליך הלימודי עצמו.



## חלק ראשון – פרק א' – כבוד האדם

### סיפור פותח: לבושו של אדם – כבודו (עמ' 12–13)

בסיפור זה ישנה התנגשות בין שני ערכים: ציות לחוקי התורה מול 'כבוד הרבים' או 'כבוד הבריות'. המחלוקת שבין האמוראים איננה מחלוקת טכנית בלבד – כיצד ינהג אותו אדם הלבוש כלאיים בעת שהוא מהלך בשוק – אלא מחלוקת רעיונית עמוקה המשפיעה גם על הכרעות במקרים נוספים. מחלוקת זו נוגעת בשאלה בסיסית, והיא: האם כבוד האדם הנו ערך עליון, הדוחה אפילו מצווה מהתורה, או שמא מדובר בערך משני לעומת חוקי התורה? בשאלה זו הדעות חלוקות, ושתי העמדות מובאות בסוגיה שלפנינו. לפי אמורא אחד יש להעדיף את קיום המצווה על פני כבוד האדם, ואילו לפי האמורא השני, המצווה הופכת למשנית כאשר היא עומדת מול ערך כבוד האדם.

אפשר להתעכב על דברי ר' זעירא המובאים כנימוק וחיזוק לדעה המתירה את לבישת הכלאיים. ר' זעירא אומר "גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצווה בלא תעשה שעה אחת." "שוב לציין כי גם לפי מי שמתיר את לבישת הכלאיים, מדובר בהיתר זמני, רק עד שייצא אותו אדם מהמרחב הציבורי ויגיע למקום שבו יוכל להתפשט בצנעה ולהחליף בגדיו. כמו כן, דחיית המצווה מתאפשרת רק במקרה של מצוות לא תעשה, ואין כאן כלל גורף המתיר עבירה על כל מצווה במקרה של פגיעה בכבוד האדם.

לגבי הנימוק עצמו, יש לתהות האם באומרו "כבוד הרבים" התכוון ר' זעירא ל'כבוד הבריות' במובן של כבודו של האדם הלבוש כלאיים, כבוד היחיד, או שמא התכוון לכבודם של האנשים הנמצאים בשוק? האם יש כאן דאגה לכבוד הפרט או לכבוד הרבים? הרי אם אותו אדם אכן היה פושט את בגדיו בציבור, הדבר היה עלול לבייש לא רק אותו אלא גם לפגוע באנשים הסובבים אותו. אדם הנמצא במרחב ציבורי אינו מצפה לראות אדם אחר מתפשט לנגד עיניו, ומפאת כבוד הציבור יש לאסור זאת.

ניתן לקבל את שני הפירושים, ואף לטעון שמדובר בשני צדדים של אותו מטבע. גם היחיד וגם הציבור (המורכב מיחידים) זכאים לשמירה על כבודם. לפי הנחה זו, אין לבצע מעשה אשר יפגע בכבוד היחיד או בכבוד הציבור, גם אם לצורך זה ישנה הפרה זמנית של חוק מהתורה. יש כאן אמירה מרחיקת-לכת על חשיבותו של כבוד האדם.

בנקודה זו ניתן להעלות דוגמאות אקטואליות לפגיעה בציבור, כגון פרסומות פרובוקטיביות הנתלות ברחובות (ולא בהכרח בשכונה דתית). האם יש לאדם ה"מהלך בשוק" זכות לדרוש שלא יתלו פרסומות מסוג זה ברחוב, גם אם המצולמים אינם חשים שהדבר פוגע בכבודם?

הסיפור המובא בהמשך הסוגיה שופך אור על הדיון התלמודי. התלמיד לבוש הכלאיים בסיפור ניצב בפני דילמה. מצד אחד, חברו טוען שעליו לפשוט בגדיו באופן מיידי מכיוון שהוא עובר על חוק מהתורה, אך מצד שני, ההתפשטות בציבור תפגע בכבודו ובכבוד הסובבים אותו.

ר' אמי אומר "פשוט בגדיך ותן לו!", ובכך מלמד את שני התלמידים כמה דברים חשובים. את התלמיד שדרש מחברו להתפשט הוא מלמד שאם חשובה לו כל כך השמירה על מצוות כלאיים, אפילו יותר מהשמירה על כבוד האדם, עליו לשאת באחריות על תפיסה זו ולהוות דוגמה אישית, ולכן הוא יהיה זה שיתפשט וכבודו שלו יהיה זה שייפגע, ולא כבוד חברו. ייתכן שר' אמי אמר זאת במלוא הרצינות, אך ייתכן שהוא לא התכוון שאותו תלמיד באמת יתפשט, אלא אמר זאת על מנת להמחיש לו שהדבר כרוך במבוכה ופגיעה בכבוד האדם. אולי ר' אמי רצה להראות לאותו תלמיד שיש לשקול שוב אם אכן יש להעדיף במקרה זה את קיום המצווה על פני כבוד האדם, ואולי באופן זמני ניתן להפר את המצווה על מנת שלא לפגוע בכבוד האדם, כפי שסבור ר' זעירא. את התלמיד לבוש הכלאיים לימד ר' אמי שאסור לו לקבל בשתיקה את הפרת זכותו לכבוד, אפילו אם מצווה מונחת על כף המאזניים. לפני שנכנעים לדרישה הפוגעת בזכותך לכבוד יש לשקול את האפשרויות האחרות.

המסר של הסיפור הוא שערך כבוד האדם גובר על ערכים אחרים, אפילו על מצווה. כפי שנראה בהמשך הפרק, כבוד האדם ביהדות הוא ערך בפני עצמו, אפילו ערך דתי מכיוון שהאדם נברא בצלם אלוהים. כמו כן, לפי הסיפור מתוך הירושלמי, לא ניתן לנתק בין כבוד הפרט לכבוד הציבור, ולכן כבוד האדם משמש בסיס לקיומה של החברה.

### לגופו של עניין

#### 1. האדם – צלם אלוהים (עמ' 14)

בבראשית פרק א, פסוקים כו-כח מתואר האדם כמי שנעשה בצלמו ובדמותו של אלוהים. ניתנו מספר פירושים לביטוי "בצלם אלוהים" (ראה בשולי הדף): האדם דומה לאל מבחינה פיזית; או מבחינה רוחנית; היכולת השכלית של האדם היא התגלמות חלקית של התבונה האלוהית האינסופית; היצירתיות שבאדם היא צלם האלוהים שבו; המוסר והיכולת להבחין בין טוב לרע מבטאים את ייחודו של האדם ביחס לחיות ודמיונו לאל.

עוד פירוש ל"צלם אלוהים" ניתן לדלות מתפקידו של האדם. לפי הפסוקים, התפקיד שיועד לאדם בבריאתו הוא לשלוט בחיות. לאחר בריאת האדם, אלוהים אף מברך-מצווה אותו להתרבות, למלא את הארץ ולכבוש אותה. כלומר, שלטונו של האדם היא לא רק על החיות אלא גם על הארץ עצמה, על הטבע כולו. לאור זאת ניתן גם לפרש את הביטוי "בצלם אלוהים". האדם נברא על מנת לשמש נציגו של אלוהים עלי אדמות ולמלא תפקיד של כמעין אל: האדם שולט על הטבע, כפי שאלוהים שולט על הטבע.

לפי פסוקים אלה, כבוד האדם נובע מהעובדה שבכל אדם באשר הוא ישנו מרכיב אלוהי. כל אדם נברא בצלם, ובמובן זה פגיעה בכבודו של אדם היא כפגיעה באל עצמו. הפסוקים אף מציינים כי המונח "אדם" כולל גברים ונשים כאחד: "בצלם אלוהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם".

#### 2. קצת פחות מאלוהים... (עמ' 14)

בתהילים פרק ח ישנה התייחסות למורכבות שבאדם: מצד אחד, האדם הנו יציר-כפיו של האל כמו שאר הברואים, ולעומת האל הגדול והנורא הוא יצור קטן, זניח, אפסי. כך, למשל, אומר בעל המזמור בפס' ב': "ה' אֲדַנִּינוּ מִה אֲדִיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּנָה הוֹדֶךָ עַל הַשָּׁמַיִם!" ובפסוק ה': "מִה אָנוּשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכִן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ?".

לעומת זאת, בשונה משאר הברואים, לאדם ניתן תפקיד ומעמד של שליטה ביחס לעולם, כפי שראינו גם בתיאור בבראשית פרק א. במובן זה, האדם דומה לאלוהים וכמעט משתווה לו במעמדו, וכפי שכותב בעל המזמור (פסוקים ו-ט): "וַתַּחַסְרָהוּ מְעַט מְאַלְהִים וְכְבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֹרָהוּ: תִּמְשִׁלְהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיךָ כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו: צִנָּה וְאַלְפִים כָּלָם וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי: צְפֹר שְׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עִבְרָ אֲרָחוֹת יַמִּים:"

בפסוקים אלה יש דמיון רב לתיאור הבריאה בבראשית א'. גם לפי תהילים ח האדם מונה על ידי האל לשלוט על החיות ועל הטבע כולו ("כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו"). אלא שבמזמור ישנו דגש על מעמדו של האדם כשליט וכמושל, וככֹּזֵה האדם גם זוכה לכבוד והדר. בבראשית א' עצם בריאתו של האדם "בצלם אלוהים" היא זו שמעניקה לו את כבודו, וגם אם האדם לא ימלא את תפקידו כאחראי על הטבע – הוא זכאי לכבוד; ואילו בתהילים ח' האדם ממלא את התפקיד שיועד לו על ידי האל בכך שהוא שולט ומושל בטבע, וזה מה שמקנה לו את כבודו, הדרו ומעמדו.

הבדל נוסף הוא במאמץ הכרוך בשלטון על הטבע. אם בבראשית האדם נדרש להתאמץ על מנת למלא את תפקידו ולהצדיק את מעמדו הרם ביחס לטבע – למלא את הארץ ולכבוש אותה, אזי בתהילים נראה שממשלתו כֹּכֵל היא דבר מובן מאליו.

בבראשית א' כתוב שהאדם נברא "בצלם אלהים", ובתהילים כתוב "ותחסרהו מעט מאלהים". ניתן לעמוד על ההבדלים בין שני ביטויים אלה. בריאה בצלם מכוונת לכך שהאדם הוא מעין 'שכפול' של אלוהים, מעין גרסה ארצית של האל השמימי, בין אם נפרש זאת במובן הפיסי, הרוחני, התבוני, המוסרי וכו'. לעומת זאת, באומרו "ותחסרהו מעט מאלהים" מכוון בעל המזמור למעמד, לא לתכונות. לפי המזמור, האדם כמעט זהה לאל **במעמדו**.

כאן ניתן לבקש מהתלמידים להתבונן בתמונה של בריאת האדם של מיכאלאנג'לו (עמ' 14) ולשאול: מהו מעמדו של האדם, על פי תמונה זו? האם הוא שווה לאל במעמדו? מהו "צלם" על פי התמונה? במה דומים האדם והאל בתמונה? במה הם שונים? צריך לתת מעט רקע היסטורי לתמונה, שצוירה בתקופת ההשכלה, תקופה שבה החלו לפרוח ההומניזם והביקורת על הדת. כיצד תמונה זו מבטאת רעיונות אלה?

### 3. האדם כתכלית לעצמו (עמ' 15)

קנט טוען כי כל אדם באשר הוא הנו בעל תבונה ולכן כל בני אדם שווים. את ההגדרה למעשה מוסרי גוזר קנט מתוך הנחה זאת, ואומר כי מעשה מוסרי נמדד על פי העיקרון הבא (ראו גם הסבר בשולי הדף): מעשה מוסרי הנו מעשה שהיחיד העושה אותו רוצה שכל בני האדם ינהגו כמותו והדבר יהפוך לחוק כלל-אנושי, אוניברסלי. לפי קנט, על האדם להתנהג תמיד באופן שבו ירצה שאחרים יתנהגו גם כן, מתוך הכרה תבונית בכך שכל אדם הנו תכלית בפני עצמו ולכן אין להתייחס אל הזולת ככלי וכאמצעי להשגת מטרותיי האישיות, או מטרות אחרות רעיוניות ואידיאולוגיות.

דוגמאות של האדם כתכלית לעצמו: דאגה לזכויות הפרט ולרווחת הפרט, חינוך פתוח עם יחס אישי ולא חינוך "מגוייס" למטרה פוליטית זו או אחרת.

דוגמאות לשימוש באדם בניגוד לרצונו ולצרכיו: סחר בנשים, שלילת זכויות מעובדים זרים, שימוש בילדים במאבקים פוליטיים.

האדם המתואר בפסוקים בבראשית ובתהילים אינו מתואר כתכלית בפני עצמו. האדם בבראשית זכאי לכבוד מכיוון שהוא נברא בצלמו של האל, ובתהילים האדם זוכה לכבוד מתוקף התפקיד שהוא ממלא בעולם, תפקיד של שליטה בטבע ובחיות.

#### קצת אחרת (עמ' 16)

- רמי יוצא עם גילי לא מפני שהיא מעניינת, מושכת או חברה טובה. רמי יוצא עם גילי כדי להתקרב למיכל אחותה הגדולה. – רמי רואה בגילי רק אמצעי להשגת מטרה אחרת: התקרבות למיכל. צרכיה ורצונותיה של גילי אינם עומדים בראש מעייניו של רמי, אלא רק צרכיו ורצונותיו שלו. לכן זו דוגמא לראיית אדם כאמצעי ולא כתכלית בפני עצמה.
- המורה מסייע לדוד ללמוד למבחן לאחר שהסביר לו שעליו להשקיע מאמץ כדי למצות את מלא יכולתו. – המורה מכוון את מרצו בדוד על מנת שדוד יצליח ויוציא מהכוח אל הפועל את יכולותיו. לא שמו הטוב של המורה ולא האנרגיה שיהיה עליו להשקיע בדוד מטרידים את המורה, אלא צרכיו של דוד עצמו, ולכן זו דוגמא לראיית אדם כתכלית בפני עצמו.
- מנהל בית הספר מבקש מהמורים לא לשתף בבחינה ארצית תלמידים מתקשים מאוד, משום שציוניהם יפגעו בממוצע בית הספר, ותדמיתו של בית הספר תיפגע. – מה שעומד לנגד עיניו של המנהל הוא שמו הטוב של בית הספר. לפי תפיסתו, התלמידים אמורים לשרת מטרה זו, ולכן אם הישגיהם של תלמידים פוגעים בתדמית בית הספר יש לפעול על מנת למנוע את השתתפותם של אותם תלמידים בבחינה ארצית. אולם, אם המנהל היה רואה את התלמידים כתכלית בפני עצמם, הוא היה מנסה לסייע לתלמידים אלה להגיע להישגים הגבוהים ביותר בגבול יכולותיהם. כמו כן, המנהל לא היה שולל מהם את האפשרות להשתתף בבחינה וכך הייתה מתקבלת תמונה אמיתית של מצב בית הספר (וזה המטרה של בחינות ארציות), ולא נתונים שקריים הבאים לשרת רק את מטרות המנהל.

#### 4. כלל גדול בתורה (עמ' 16)

לפי בן עזאי, עיקרון יסוד של התורה מתבטא בפסוק: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (בראשית ה, א). לפי פסוק זה, כבודו של האדם נובע מכך שהוא נברא בצלם, ולכן פגיעה בכבודו של אדם כמוה כפגיעה באל עצמו. יש כאן תפיסה מוחלטת של כבוד האדם, מכיוון שהוא תלוי אך ורק באל ובסמכותו, שהם לפי התפיסה המקראית נצחיים ובלתי-משתנים. אין בתפיסה כזאת מקום לראייה סובייקטיבית או לעמדה אישית. עמדה זו דומה לעמדתו של קנט, מכיוון שגם קנט העמיד את המוסר ואת הדאגה לכבוד האדם על יסוד מוחלט ובלתי משתנה, אלא שעבורו לא היה זה האל אלא התבונה. לעומת זאת, לפי ר' עקיבא, עיקרון יסוד של התורה מתבטא במילים "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, י"ח). לפי זה, כבודו של האדם נובע מהיות כל אדם אינדיבידואל, יחיד ומיוחד. מתוך היותי יחיד ומיוחד נגזרת גם חובתי המוסרית והחברתית לזולת, מאחר וגם הוא יחיד ומיוחד. זו הגדרה סובייקטיבית של כבוד האדם, מכיוון שהיא תלויה באופן שבו האדם תופס את עצמו ומתייחס לכבודו העצמי, ולכן גם משתנה מאדם לאדם. ייתכן שאדם אחד יכבד את זולתו באופן שנראה לו ראוי ומתאים, מתוך חשיבה כללית על כל בני האדם באשר הם, ואדם אחר יתנהג עם הזולת כפי שהוא רגיל שמתנהגים אליו, ושלישי יתייחס לזולת כפי שהיה רוצה שיתייחסו אליו. בהמשך המדרש כתוב "שלא תאמר הואיל ונתבזיתי – יתבזה חבירי עמי, הואיל ונתקללתי – יתקלל חבירי עמי." ניתן לראות בדברים אלה המשך של דברי ר' עקיבא, ולפרשם כהסבר לדבריו וכתמיכה לטענתו. ר' עקיבא טוען כי אין לפרש את "ואהבת לרעך כמוך" כדרישה לזהות בין כל

היחידים בחברה, אלא כדרישה לראיית האחר כיחיד, שיש לו צרכים משלו, כפי שלי יש צרכים משלי. לא תמיד צרכים אלה זהים ולא תמיד מצבנו זהה. במובן זה, אל תאמר "הואיל ונתבזיתי – יתבזה חבירי עמי, הואיל ונתקללתי – יתקלל חבירי עמי." התורה, לפי ר' עקיבא, דורשת ממך שתתייחס לרעך כמוך, אך לא במובן המילולי אלא במובן הרעיוני. עליך לדאוג לכך שמצבו של רעך יהיה טוב עבורו, כפי שהנך דואג לכך שמצבך יהיה טוב בעבורך.

אולם, ניתן לפרש דברים אלה גם כמקשים על דברי ר' עקיבא. באומרו כי "ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה, ר' עקיבא מעמיד את התפיסה הסובייקטיבית של האדם כלפי זולתו במרכז, ולכן מגדיר את כבוד האדם בהגדרה יחסית, המשתנה מאדם לאדם, שהרי כל אדם תופס את כבודו שלו עצמו באופן אחר. הסכנה בכך היא שמי שפגעו בכבודו ובזכויותיו יפגע גם בכבודם של אחרים ובזכויותיהם, מתוך ראייה סובייקטיבית וצרה של המציאות. אדם עלול לגבש לעצמו תפיסה מעוותת של מהו כבוד על סמך אירועים שפקדו אותו בחייו, ולהשליך זאת גם על הזולת. לכן נדרש ר' תנחומא להוסיף כי העיקרון של "ואהבת לרעך כמוך" אינו יכול להתקיים במנותק מרעיון הבריאה בצלם, ועל מנת להשלים ולחזק את העיקרון הסובייקטיבי נדרש גם עיקרון אובייקטיבי, מוחלט.

מקור זה מוסיף את ההיבט הסובייקטיבי לדיון על כבוד האדם ומעלה את הבעייתיות ואת הקושי בלהגדיר את כבוד האדם כחובה מוסרית-חברתית בלי להיזקק לגורם חיצוני המכתיב או מחייב זאת.

אולם ניתן לדון גם בחשיבותה של הסובייקטיביות דווקא בעיסוק בכבוד האדם. האם שמירה על כבוד האדם צריכה לנבוע מתוך תחושת ציות לחוק? האם בני האדם זקוקים לגורם חיצוני שיכתיב להם שיש לכבד את הזולת ואפילו את עצמם? מדוע? בהקשר הזה ניתן להביא גם את דברי הלל "מה ששנוא עלייך אל תעשה לחברך" כתפיסה הדומה לזו של ר' עקיבא.

## 5. לעולם תהא מטרה ולא אמצעי (עמ' 17)

ברק משלב בתוך דבריו את כל המקורות שלמדנו בפרק.

המקור	ציטוט מדברי ברק
לבשו של האדם – כבודו	אכן, כבוד האדם – או כפי שהוא מכונה "כבוד הבריות" – הוא ערך מרכזי ביהדות. על מעמד זה בעולם עריכה של היהדות מעיד הכלל "גדול כבוד הבריות שדוחה 'לא תעשה' בתורה".
בראשית א	כבוד האדם נגזר מכבוד הבורא מפני שהאדם נברא בצלמו. כבוד האדם פירושו שלא לבייש את צלם האלוהים שבאדם.
תהילים ח	על פי עולמה של היהדות, כל הכבוד שבעולם נאצל מהבורא, שהוא מלך הכבוד.
האדם כתכלית לעצמו	מושג זה פותח בעיקר על ידי קאנט. על פי תפיסתו, התנהגות היא מוסרית אם היא מבטאת את האנושיות שבאדם, כלומר את הרציונליות וההגיון שבו.
כלל גדול בתורה	על פי תפיסתה של היהדות, נקודת המוצא לכבודם של בני-אדם אחרים היא כבודך בעיני עצמך: כבוד חברך צריך להיות שווה בעיניך לכבוד

לפי ברק, נקודת המוצא לכבוד האדם ביהדות היא האל והעובדה שאנו נבראנו בצלמו של האל. לפי ברק, נקודת המוצא לכבוד האדם אצל קנט היא התבונה. היותנו יצורים תבוניים צריכה להוביל אותנו להתנהגות מוסרית, שלפי קנט היא התנהגות המונחית על פי טובת הכלל ולא רואה באדם אמצעי.

ברק מוסיף כי "כבוד האדם, אין לו מחיר. אין להקריבו למען ערך אחר. כבוד האדם הוא הערך העליון."

#### 6. בשביל כבוד (לא) צריך לעבוד (עמ' 18)

גביזון סבורה כי לכל אדם – מעצם היותו אדם – יש כבוד וראוי להתייחס אליו בכבוד, ולכן יש לו גם זכויות בסיסיות. זכויות אלה אינן תלויות בחברה, ברצונה או אפילו ביכולתה להעניק אותן לפרטים שבה, אלא מדובר בזכויות בסיסיות שכל אדם צריך לקבל בגלל היותו אדם. גביזון מדגישה כי יש להגן על זכויות אלה "מפני החברה, מפני המדינה ומפני אחרים", כלומר לא רק שהחברה איננה קובעת את הזכויות הללו, אלא יש לחברה נטייה לפגוע בזכויות אלה ולכן יש לעמוד כל העת על המשמר כדי שזכויות אלה לא תופרנה.

כבוד האדם אצל גביזון דומה לכבוד הבריות בסיפור הפותח מכיוון שבשני הטקסטים כבוד האדם הוא דבר בסיסי, יסודי, הקודם לחוקים אחרים ולדרישות החברה. לפי גביזון, החברה איננה שיקול מכריע בדיון על זכויות הפרט. גביזון טוענת כי כל תיאוריה של זכויות האדם מתבססת בראש ובראשונה על ההנחה שכל אדם ראוי לכבוד, ללא קשר לחברה או לנסיבות בהן הוא חי. במובן זה, חוקיה האחרים של חברה מסוימת הופכים ללא-רלוונטיים בבואנו לדבר על זכויות האדם, וזו גם דעתו של ר' זעירא המובאת בתלמוד הירושלמי: "גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצווה בלא תעשה." חוקי התורה אין בכוחם לבטל או לשנות את החובה לשמור על כבוד האדם.

מתוך המשפטים המובאים, המשפט העוסק בזכות טבעית הוא: "כל בני האדם נפגעים כאשר עורכים חיפוש בגופם ובכליהם בציבור." במשפט זה מדובר בזכות לפרטיות וצנעת הפרט.

#### 7. חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, התשנ"ב-1992 (עמ' 19 – 20)

מטרת חוק זה היא להגן על כבוד האדם, ולכן החוק מתייחס בראש ובראשונה לשמירה על חיינו של האדם, גופו, פרטיותו ורכושו. כמו כן, החוק מגן על חירותו האישית של האדם, שהוא אחד היסודות החשובים של כבוד האדם. כבוד האדם הוא ערך חיוני ויסודי בדמוקרטיה וממנו נובעות זכויות, שאין בסמכות איש – כולל המחוקק – לפגוע בהן. אולם, בחוק ישנה התייחסות לגבולות של ההגנה על כבוד האדם וחירותו (סעיף 8). מותר לפגוע בכבוד האדם וחירותו במקרים של התנגשות עם חוק אחר של מדינת ישראל ההולם את ערכיה ונועד לתכלית ראויה.

להלן מספר קישורים העוסקים בנושא כבוד האדם :

- כבוד האדם וחירותו/ מנחם אלון באתר "דעת" ([www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)), בתוך "משפט עברי".
- כבוד האדם – שני מובנים/ פרופ' אלעזר וינריב, בתוך האתר של האוניברסיטה הפתוחה, עדכן 37.
- כבוד וכבוד האדם בחברה ובמשפט בישראל/ אורית קמיר באתר שלה ([www.notes.co.il/orit/4712.asp](http://www.notes.co.il/orit/4712.asp)).
- כבוד האדם במקרא / פרופ' יאירה אמית, בתוך אתר "מקראנט" ([mikranet.cet.ac.il](http://mikranet.cet.ac.il)).
- כבוד האדם והפונדמנטליזם הליברלי/ יהודה שנהב, בתוך האתר של הקשת הדמוקרטית המזרחית (<http://www.ha-keshet.org.il>).

### **ביבליוגרפיה נבחרת**

- אלון מנחם, כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל, בתוך: כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל, תשנ"ה 1995 עמ' 15-31
- ברנד יצחק, גדול כבוד הבריות, סידרא כא תשס"ו 5-34
- יעל אלפר ואחרים, פיתוח אוריינות רגשית: הזכות לכבוד והחובה לכבד: לקט פעילויות רב-תחומי לחטיבת הביניים, המכון לקידום האינטגרציה, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט
- סטטמן דניאל, שני מושגים של כבוד עיוני משפט כד, 3 תשס"א 541-603



## חלק ראשון – פרק ב' – שוויון ערך האדם ושוויון בפני החוק

### סיפור פותח (עמ' 22 – 23)

המדרשים של חז"ל לטקסט המקראי מתחלקים לשתי קבוצות עיקריות: דרישת הטקסט בהיבט ההלכתי (מדרשי הלכה) ודרישתו בהיבט הסיפורי או החינוכי (מדרשי אגדה). בהתייחס לסיפורי המקרא, רבים ממדרשי חז"ל עוסקים ב'מילוי פערים' – עיבוי הדמויות המופיעות בסיפור, מתן הסבר לדברים שאינם מופיעים בטקסט המקראי, הרחבה של העלילה וכו'. באמצעות הביאור והרחבה של הסיפור המקראי חז"ל אף יצקו לתוך הסיפור את השקפתם. הסיפור שלפנינו עוסק באנשי סדום ובאופן שבו ניהלו את עירם, ומבטא במובהק את תפיסתם של חז"ל את רשעת אנשי סדום.

על פי המקרים המובאים בתלמוד, סדום לא הייתה עיר ששררה בה אנרכיה ולא התקיים בה מצב של "איש הישר בעיניו יעשה", אלא היו בה חוקים שהסדירו את החיים בעיר ואף אמצעי אכיפה ומערכת משפטית, שמטרתם לוודא שחוקים אלה אכן נשמרו. אלא שחוקי סדום היו חוקים מעוותים, שהגנו על הפוגעים ולא על הנפגעים.

בתפיסת עולם המעמידה את הפרט ואת הצדק במרכז, יש שאיפה לצמצום הפגיעה בפרט ובציבור. כפי שראינו בפרק הקודם, חברה המבוססת על ערך כבוד האדם היא חברה שהדאגה לרווחת הפרט היא בראש מעייניה, וכך היא גם מחנכת את חבריה. כמו כן, הנחת היסוד של חברה דמוקרטית היא, שכל בני אדם שווים וראויים לכבוד.

לעומת זאת, העקרונות שהנחו את מחוקקי סדום היו הפוכים מערך כבוד האדם. בסדום, על פי הסיפור התלמודי המובא כאן, הפגיעה בגופו, ברכושו ובחיייו של אדם לא רק שהייתה אפשרית אלא גם שכרה בצידה. האדם הפוגע קיבל תמיכה והגנה מסמכויות החוק בעיר, ואף קיבל שכר מכספי הנפגע כתוצאה מהפגיעה שפגע בו.

אמנם יש לציין כי החוקים בסדום חלו על כולם במידה שווה, ואין התייחסות לקבוצות מסוימות שזכות ליחס מיוחד. ניתן לראות זאת מניסוח החוקים בהגדרות כלליות, בלי התייחסות לזהות הפוגע או הנפגע ("מי שהיכה..." , "מי שקיצץ..." וכו'). אם כן, אף על פי שבסדום היה שוויון בפני החוק, לא היו חוקי סדום חוקים דמוקרטיים. המונח "דמוקרטיה" מתייחס לכמה וכמה מרכיבים ומאפיינים, ושוויון בפני החוק הוא רק אחד מהם. לצד השוויון צריכים להתבטא גם ערכים נוספים כגון כבוד האדם וחירותו. ערך השוויון בפני החוק איננו מספק ללא ערכי יסוד נוספים כגון כבוד האדם. כפי שעולה מהצגתם של חז"ל את אנשי סדום – וההיסטוריה אף מוכיחה זאת – תיתכן חברה "מתוקנת" מבחינת החוק והשוויון בפני החוק, אך ללא קבלת הערך של כבוד האדם. חברה כזו מוגדרת כרשעה ומעוותת מכיוון שהיא איננה מכבדת את פרטיה ואיננה מגנה עליהם, אלא להיפך: חברה כזו מעודדת אלימות ופגיעה בכבוד האדם, בגופו, ובזכויותיו הבסיסיות כאדם.

### לגופו של עניין

#### 1. יחידי בעולם (עמ' 24)

לפי דיני התורה לא ניתן להרשיע אדם בעברה שעונשה מות אלא על-פי עדותם של שני עדים לפחות. כמו-כן, ההלכה אינה מכירה בכוחן של ראיות נסיבתיות להרשעת אדם בעברה מסוג זה

מלבד עדותם של שניים. הנחות אלו מסבירות את הכוח העצום שיש בידם של העדים נגד אדם בעבירה שעונשה מות ובשל כך, קיימת חשיבות גדולה מאוד להעמיד את העדים על המשמעות הקריטית של עדותם שביכולתה להוציא אדם להורג. משנתינו דנה באזהרה [בלשון המשנה – 'איוס'] שמזהירים השופטים את העדים בטרם יעידו כנגד הנאשם שמטרתה להעמיד את העדים על חומרת העניין. אגב כך, אנו למדים על גישתם של חז"ל לערכם של חיי אדם בפרט ולערכו של היחיד בכלל. בהקשר זה של 'דיני נפשות' מופיע הקטע שלפנינו, כחלק מאזהרת השופטים לעדי התביעה, העשויים לחרוץ דין מוות לנאשם. בגלל הנסיבות הרגישות, חשוב לשופטים להדגיש בפני העדים כי חייו של אדם נמצאים כעת בידם, ולכן עליהם להיזהר בדבריהם. לפי קטע זה מן המשנה, ערך חיי אדם – מקורו בבריאת האדם, אולם המשנה איננה מביאה את הנימוק המתבקש מפשט הכתובים (לפי בראשית א, כו–כח, האדם נברא בצלם אלוהים ולכן חייו של כל אדם באשר הוא הנם בעלי ערך ויש לשמור עליהם; ראו עמ' 14 בחוברת), אלא זוויית אחרת של סיפור הבריאה. המשנה מתמקדת כאן בעובדה שהאדם הראשון נברא יחידי (לפי בראשית ב, ז), ובהשלכותיה של עובדה זו על תפיסת **שוויון ערך האדם**.

על פי המסופר בבראשית פרק ב, אלוהים בחר ליצור בבריאתו אדם יחיד ולא את האנושות כולה. לפי המשנה, להחלטה זו יש שני הסברים:

(1) כדי להדגיש שכל בני אדם שווים, שהרי כל אדם עומד בפני עצמו כאינדיבידואל, כיצור יחיד ומיוחד בעל ערך עצמי. להסבר זה יש שני היבטים: האחד הוא, שמאחר וכל בני האדם הם צאצאיו של אדם הראשון הרי שאין מקום לטעון שיש בריות נחותות או נעלות ביחס לאחרות. ההיבט השני הוא, שבמובן היסודי והראשוני ביותר, אין עדיפות לאדם אחד על פני רעהו, כי כל אדם באשר הוא (לא רק אדם הראשון) נברא יחידי. כדי להמחיש זאת, מובא מקרה תיאורטי שבו אדם אומר לחברו שייחוסו מעולה יותר, וזאת כדי לומר שהוא נחשב אדם טוב יותר מחברו, הנחות ממנו בייחוסו. המשנה יוצאת נגד אמירה מעין זו וטוענת, שכל בני אדם שווים ללא קשר לייחוס (או לכל דבר אחר).

(2) להראות את גדולתו של האל, שאמנם ברא את אדם הראשון כמייסד האנושות כולה וכאב-טיפוס לכל אדם באשר הוא, ולמרות זאת, אין שני בני אדם דומים זה לזה. כלומר גדולתו של האל מתבטאת בכך, שברא בחותם אחד אנשים שונים. בניגוד לטבעו של חותם (שבלונה) שיוצרים בני האדם שכל הדמויות שבו זהות, יצר האל מחותם אחד (אדם הראשון) בני אדם רבים בעלי זהויות אישיות נבדלות וייחודיות. כל אדם נוצר מדפוס חותמו של אדם הראשון אך בעל זהות עצמית מוגדרת ונפרדת מהאחר. המסקנה הערכית הנובעת מרעיון זה היא: "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם", כלומר כל אדם הוא בגדר אדם ראשון, מכיוון שהוא יחיד ומיוחד ואין הוא דומה לחברו.

משנה זו למעשה מבחינה בין תכונותיו של האדם—חיצוניות ואולי אף פנימיות (למשל: מראה, עושר, מעמד, ייחוס משפחתי, אופי) לבין **אנושיותו**. לפי המשנה, ישנו חלק מהותי-פנימי בכל אחד מאיתנו, שהופך אותנו לבן-אדם (תרתי משמע); והשוויון בין כל בני האדם אינו נובע מהתכונות שלנו – דבר שמשנתה מאדם לאדם – אלא מעצם היותנו בני אדם. זהו **השוויון המהותי, שוויון ערך חיי אדם**.

ניתן להעלות כמה משמעויות לביטוי: "בשבילי נברא העולם":

(א) כפי שנאמר לעיל, האדם צריך לחוש כמו אדם הראשון, שנברא יחיד ומיוחד ושעליו נאמר במפורש שהעולם נברא בשבילו. תחושה זו מעניקה ביטחון עצמי לאדם, שלעיתים עשוי להרגיש יצור קטן ושולי בתוך המערכת העצומה של העולם, עד כדי אובדן תחושת הזהות.

(ב) האדם צריך לפתח תחושת אחריות כלפי העולם, מכיוון שהוא נברא בשבילו. כלומר, יש כאן קריאה לאדם לקחת אחריות על הסביבה, על העולם, על הטבע, וזאת כחלק מהותי מאנושיותו.

(ג) ניתן לפרש ביטוי זה גם במשמעות אנוכית ומסוכנת מבחינה חברתית ואקולוגית, שכל אדם רשאי לנהוג בעולם כאוות רצונו, מבלי להתחשב באחרים או בסביבה.

## 2. ראשון בתור (עמ' 25)

במקורות חז"ל ובמסורת היהודית בכלל ישנו יחס אמביוולנטי כלפי מי שאינו יהודי. לעיתים מופיעות אמירות קשות ביותר כנגד הגויים, אולם כדרכנו בחרנו במקור שמבטא דווקא חשיבה דמוקרטית בהתייחס לנושא זה.

המדרש המובא בתלמוד הנו מדרש על פסוק מספר ויקרא "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֲתֶם הָאֱדָם וְחַי בָּהֶם אֲנִי ה' (ויקרא י"ח, ה'). מבחינת ההקשר, פסוק זה מופיע בדברי הפתיחה לאיסורי העריות (איסורים הקשורים לקיום יחסי מין) וחוקים נוספים שהנם פרטיקולריים לעם ישראל, והדבר אף מודגש בפסוק ג' שם: "כִּמְעֵשָׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁבְּתֶם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וְכִמְעֵשָׂה אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֲתֶכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחַקֹּתֵיהֶם לֹא תִלְכוּ". כלומר, הרישא של פסוק ה' מציג את הציווי לשמור את חוקי ה' ומשפטיו, אולם בניגוד למצופה, הסיפא פסוק ה' אינו מתייחס לבני ישראל אלא משתמש בלשון אוניברסלית: "האדם". על קושי זה בא לענות רבי מאיר בדורשו את הפסוק, והוא מסיק: "הא למדת – שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה – הרי הוא ככהן גדול!". כלומר, העיסוק בתורה פתוח לכלל האנושות באופן שווה, ולכל אדם באשר הוא הזכות והיכולת לחיות על פי חוקי התורה. אין לעם ישראל בלעדיות על התורה.

במשנה ראינו שישנה אנלוגיה בין כל אדם באשר הוא לאדם הראשון, במובן זה שכל אדם הנו יחיד ומיוחד, ולמרות העובדה שכל בני האדם שונים זה מזה, יש בהם מן המשותף: אנושיותם. אנושיות זו שואבת את כוחה ומשמעותה (לפי הנאמר במשנה) מכך שאלוהים בחר לברוא אדם אחד ולא קבוצה של אנשים או את האנושות כולה. אולם במקור התלמודי יש הכנסה של אלמנט נוסף: התורה. אין התמקדות באותו מרכיב מהותי-פנימי המשותף לכולנו, אלא בדבר החיצוני לנו. לפי דברי רבי מאיר, בתורה גלומה האפשרות שכל בני האדם יהיו שווים, אך שוויון זה מתקיים רק **בתנאי** שבני אדם אלה עוסקים בתורה. אותו עובד כוכבים – אם לא יעסוק בתורה, לא יהיה ככהן גדול. כלומר, ר' מאיר מכיר בהבחנות הרווחות בחברה בנוגע למעמדם של בני אדם: כהן גדול נחשב בעל מעמד גבוה יותר מכהן רגיל, מלוי וכמובן מישראל. מדברי רבי מאיר אנו מבינים כי במצב הרגיל עובד הכוכבים נמצא בתחתית רשימה זו, ורק בזכות עיסוקו בתורה יכול הוא לזכות במעמד שווה לזה של כהן גדול. עובד הכוכבים מייצג את מקרה הקיצון. ברי שגם האחרים (כהן, לוי וישראל) משתווים ברגע שהם עוסקים בתורה. אם כן, בשונה מהמשנה, יש כאן **שוויון מותנה**, שוויון התלוי בגורם חיצוני לאדם – בתורה – ולא שוויון הקיים אפריורית, בגלל אנושיותו

של האדם. בהשוואה לאמירה, שרק ייחוסו של האדם קובע את ערכו (מה שמשמע מההיררכיה של כהן גדול – כהן – לוי – ישראל), יש כאן יותר גמישות, משום שלאדם ישנה יכולת לבחור אם לעסוק בתורה ולחיות על פיה, לעומת ייחוסו המשפחתי שאינו תלוי בו כלל ועיקר. אולם בכל זאת אין מדובר בשוויון מהותי.

### 3. מירוץ המרתון בעקבות השוויון (עמ' 25–26)

ערך השוויון הוא אחד מערכי היסוד של הדמוקרטיה, אולם יש נטייה לבקר ערך זה בטענה, שבפועל בני אדם אינם שווים זה לזה. הרי ישנם בעולם נשים וגברים, רזים ושמנים, גבוהים ונמוכים, כלומר המציאות דווקא מראה כי בני אדם שונים זה מזה. דאל מתמודד עם טענה זו באומרו כי אמנם בני אדם אינם זהים זה לזה מבחינה חיצונית ומעמדית, מבחינת כישוריהם ויכולתם, אך אין זה אומר שהם אינם שווים זה לזה מבחינה מהותית. לפי דאל, חברה דמוקרטית, המצהירה על שוויון בין אזרחיה, עושה זאת מתוך ראיית **הראוי** ולא **המצוי**; היא קוראת לחברה להתעלם מההבדלים בין בני האדם ולהתמקד בשווה – באנושיותם.

בדברי דאל מופיעים שני מושגים המבהירים נקודה זו: **שיפוט עובדתי** ו**שיפוט מוסרי**. **שיפוט עובדתי** הוא כאשר אנחנו אומדים את יכולתו של אדם, את מאפייניו החיצוניים ואת תכונותיו, כלומר את **המצוי**. שיפוט מסוג זה מגביר את התחושה, שבני אדם שונים זה מזה. **שיפוט מוסרי**, לעומת זאת, הוא כאשר אנו מצהירים על האופן שבו **ראוי** להתייחס לבני אדם – כשווים – בלי קשר להבדלים ביניהם. שיפוט מוסרי, אם כן, מבוסס על התעלמות מהשוני החיצוני בין בני אדם וראיית המשותף. **השוויון הפנימי**, המהותי בין כל בני האדם הוא עצם העובדה שהם כולם בני אדם.

לפי דאל, דוגמא לשיפוט מוסרי היא האמירה: "מן הראוי שנתייחס לטובתו של כל יצור אנושי כשווה **שוויון פנימי** לזה של כל אדם אחר." ומרגע שמניחים ומצהירים כי כל בני האדם שווים שוויון פנימי, אזי "חיינו, חירותו ואושרו של אדם אחד אינם עליונים עליונות פנימית או נחותים נחיתות פנימית מחייהם, חירותם ואושרם של אחרים." הזכויות הנבעות מכך הן: הזכות לחיים, הזכות לחירות, הזכות לאושר, הזכות לרכוש, והזכות לממש אינטרסים יסודיים אחרים.

דאל טוען כי עיקרון השוויון הפנימי איננו מספק בדמוקרטיה, ושיש להוסיף לה עיקרון משלים. חשיבות עיקרון משלים זה הוא בהכרה בכך, שלמרות השוויון הפנימי לא ניתן להתעלם כליל מההבדלים בין בני האדם, ולכן בכל החלטה שהממשלה מקבלת עליה לתת את הדעת להשפעות שיהיו להחלטה זו על **כל אדם** שהחלטה חלה עליו. כלומר, הממשלה צריכה לחזור ו"להיזכר" בכך שלמרות השוויון הפנימי, יש לכל אדם צרכים ואינטרסים משלו, ויש לראותו שוב כאינדיבידואל ייחודי ולדאוג לטובתו – ולטובת שאר האנשים המושפעים מהחלטה – כפרט.

יש דמיון רב בין דברי דאל למשנה בסנהדרין. בשני הטקסטים ישנה התייחסות ל**שוויון מהותי** בין בני אדם. אלא, שדאל מדבר על השוויון הפנימי כשיפוט מוסרי, ראוי, ואילו המשנה מתייחסת לשוויון הפנימי כמצוי, כקיים במציאות מקדמת דנא וכנובע מהבריאה. כמו כן, המשנה כמובן מייחסת גם את השוויון המהותי-פנימי וגם את ההבדלים בין בני אדם לגדולתו של האל, כלומר היא מביאה הסבר תיאולוגי. לעומת זאת, דאל רואה בשיפוט המוסרי פעולה אנושית-חברתית.

#### 4. הצהרות העצמאות של האומות (עמ' 26–27)

##### א. ארצות הברית (1776)

הצהרת העצמאות של ארה"ב מבוססת על שתי האמיתות הבאות: (1) כל בני האדם נבראו שווים; (2) האל העניק לכל בני האדם זכויות יסוד שאין להפקיען, כגון: הזכות לחיים, לחופש ולרדיפת האושר.

ישנו דמיון רב בין הצהרה זו למשנה בסנהדרין, שהרי שני הטקסטים מתייחסים לבריאה כנקודת המוצא לדיון על השוויון, ולבורא כמי שקבע זאת. השוויון מקבל משמעות תיאולוגית-דתית, ואינה נתפסת רק כהחלטה אנושית-חברתית. מעבר לשוויון, ההצהרה מוסיפה גם, שישנן זכויות יסוד שהאל העניק לבני האדם, ואין לחברה האנושית זכות להפקיען.

ההצהרה של ארה"ב מבטלת את האפשרות להגיע לחוקים כחוקי סדום בזה שהיא מציינת בביורור כי לכל אדם – הזכות לחיים, לחופש ולאושר. בכך ההצהרה מכתיבה את הלך הרוח של חוקי המדינה, כחוקים שמחויבים לדאוג לרווחת האזרחים, לחייהם ואף לאושרם האישי. בסדום החוקים אמנם התבססו על ערך השוויון, אך לא הייתה בהם כוונה לדאוג לחייהם ולשלומם של האזרחים ולהגן עליהם במקרים של פגיעה בנפש או בגוף, אלא הם הגנו דווקא על הפוגעים.

##### ב. צרפת (1789)

בניגוד להצהרת העצמאות של ארה"ב, הצהרת זכויות האדם והאזרח של צרפת איננה מבוססת על רעיונות תיאולוגיים-דתיים. ההנחה העומדת בבסיס הצהרת זכויות האדם והאזרח הצרפתית היא שבני האדם הנם חופשיים ושווי זכויות. אין כאן הסתמכות על נימוק דתי – שהשוויון נובע מהיותנו ברואי האל, ושהוא העניק לנו את זכויותינו – אלא הישענות על אכסיומה, הנחה שאין צורך להוכיחה. בהתבסס על הנחה זו, שכל בני אדם חופשיים ושווים, העשייה הפוליטית והחברתית צריכה להיות מכוונת לתועלת הכלל ולשקף את צרכיו של הציבור כולו. אשר על כן, כל אזרח רשאי להשתתף בחקיקה, וישנו שוויון מוחלט בפני החוק. הזכות לשרת במשרות שלטוניות ובתפקידים ציבוריים נתונה לכל, כאשר רק תכונותיהם וכישרונותיהם של האזרחים – ולא מעמדם החברתי או הכלכלי – יקבעו אם אכן יצליחו לממש זכות זו.

חוקים כחוקי סדום אינם עולים בקנה אחד עם הצהרה זו, מכיוון שיש בהצהרה הצרפתית גם ראייה של האדם כיצור חופשי וגם דאגה לתועלת הכלל ורצון הציבור. ברור כי חוקי סדום לא היו לטובת הפרט ובסופו של דבר גם לא לטובת הציבור כולו, ואם הייתה ניתנת לתושבי סדום האפשרות לשרת במשרות ציבוריות ולהשפיע – באופן ישיר או עקיף – על החקיקה, וודאי היו משנים חוקים רבים בעירם.

##### ג. מדינת ישראל (1948)

מגילת העצמאות מצהירה על שוויון זכויות חברתי ומדיני. בדומה להצהרה של צרפת, אין בה עיסוק בהסברים תיאולוגיים לשוויון. אולם מגילת העצמאות מוסיפה על ההצהרה של צרפת את ערכי הצדק והשלום.

ניתן לזהות במגילת העצמאות פגיעה בשוויון במשפט: "מדינת ישראל תהיה פתוחה לעליה יהודית ולקניבוץ גלויות". לפי זה נראה כי מדינת ישראל תגלה העדפה לעלייתם של יהודים על פני מהגרים אחרים, דבר הפוגע לכאורה בשוויון. אולם העובדה שמדינת ישראל "פתוחה לעליה

יהודית" אינה בהכרח מבטלת את השוויון. מדינת ישראל קמה כמדינה יהודית, ואחת ממטרותיה היא לספק "מקלט" או "בית לאומי" לעם ישראל. בעולם ישנן מדינות לאום רבות הנותנות עדיפות לבני הלאום הקיים. מאחר והעם היהודי לא ישב במדינתו עם הקמתה הצורך בהעדפה מתקנת זו היה חשוב ביותר.

### משימות סיכום (עמ' 28)

#### משימה א' – שני סוגי שוויון

המקור	שוויון מהותי	שוויון בפני החוק
יחידי בעולם	✓ האדם נברא יחידי, ללמדך שכל בני האדם שווים.	✓ מהשוויון המהותי נובע גם השוויון בפני החוק, כאשר ייחוסו של האדם אינו שיקול.
ראשון בתור	✗ מבחינה מהותית יש היררכיה בין בני אדם.	✓ למרות ההיררכיה, ניתן לזכות במעמד שווה דרך העיסוק בתורה. לימוד התורה מאפשר ביטול ההיררכיה המעמדית ולכן מהווה פוטנציאל למימוש סוג מסוים של שוויון.
מירוץ המרתון בעקבות השוויון	✓ ישנו שוויון מהותי בין בני אדם, הנובע מאנושיותנו.	✓ מהשוויון הפנימי נובע גם השוויון בפני החוק, מכיוון שכולנו בעלי זכויות שוות.
הצהרת העצמאות של ארצות הברית	✓ האל ברא את כולנו שווים.	✓ ישנן זכויות יסוד המשותפות לכל בני האדם. האל העניק לנו זכויות אלה ואין להפקיען, ולכן כולנו שווים בפני החוק.
הצהרת זכויות האדם והאזרח הצרפתית	✓ בני האדם נולדים, ונשארים תמיד, חופשיים ושווי זכויות.	✓ מתקיים שוויון מלא בפני החוק, לרבות השתתפות בחקיקה ושירות במשרות ציבוריות ושלטוניות.
מגילת העצמאות	✗ אין אזכור של השוויון המהותי.	✓ מתקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני.

#### משימה ב' – יש לי חלום

להלן כיוונים אפשריים לכתיבת נאום על חלום השוויון הישראלי בתבנית נאומו של מרטין לותר קינג, כאשר הקריטריונים להערכת ביצוע המשימה יהיו: הבאת ציטוטים ממגילת העצמאות, התייחסות לבעיות אקטואליות קונקרטיות, התייחסות לכמה קבוצות שונות בישראל, התייחסות לכמה ערכים (כבוד, שוויון, חירות), ניסוח הדברים ברוח דברי מרטין לותר קינג.

- יש לי חלום שיום אחד תקום אומה זו ותגשים את משמעותה האמיתית של הנאמר במגילת העצמאות: "מדינת ישראל... תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדלי דת, גזע ומין."
- יש לי חלום שיום אחד יוכלו יהודים ופלסטינים לחיות בשלום זה עם זה, ללא שפיכות דמים וללא אפליה.
- יש לי חלום שכל תושבי המדינה יזכו לחיות בכבוד.

- יש לי חלום שאנשים לא יישפטו על-פי עדתם או על-פי מעמדם הכלכלי, אלא על-פי טיב אישיותם.
- יש לי חלום שייפסק הדיכוי של נשים בחברה, ולא תהיה יותר אלימות נגד נשים בתוך המשפחה ומחוצה לה.

### **ביבליוגרפיה נבחרת**

אוקי מרושק, כיבוד החוק במשטר דמוקרטי, משרד החינוך התרבות והספורט מרכז ההסברה, שירות הפרסומים, ירושלים תשנ"ז 1996

## חלק ראשון – פרק ג' – הזכות לחירות

### סיפור פותח (עמ' 30–31)

בחוקי המקרא סיפור השעבוד במצרים משמש לעיתים קרובות כנימוק לכך שעם ישראל צריך לדאוג לזכויותיהם ולרווחתם של הגרים והחלשים בחברה. כך, למשל, כתוב בשמות פרק כג, פסוק ט: "וְגַר לֹא תִלְחָץ וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם."; ובדברים טו, פסוקים יב–טו: "כִּי יִמְכַר לְךָ אַחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבִשְׁנֵה הַשְּׁבִיעִת תִּשְׁלַחְנוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ. וְכִי תִשְׁלַחְנוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ לֹא תִשְׁלַחְנוּ רִיקָם. הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֵּאֲנֶךָ וּמִגִּרְנֶךָ וּמִיִּקְבָּדְךָ אֲשֶׁר בִּרְכָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ תִּתֵּן לוֹ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אֲנֹכִי מְצַדֵּק אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם."

העובדה שעם ישראל חווה ב"ילדותו" חוויה של שעבוד וחוסר חירות אמורה לגרום לו ב"בגרותו" להעניק חירות וחופש לכל האנשים בחברה, לרבות העבדים. ירמיהו, בדברי התוכחה שלו לעם בתקופת צדקיהו, מתייחס לציפייה זו ולחוקים בנוגע לשחרור עבדים. מבחינתו, מניעת החופש של העבדים והשפחות משמעותה ביטול הברית בין ה' לעמו. מרגע שה' רואה שהעם איננו נוהג כשורה בעבדים ובשפחות ואיננו דואג לרווחתם, גם הוא נוהג כך – מידה כנגד מידה – ואיננו דואג לרווחת העם. סימטריה זו באה לידי ביטוי במילים "לקרוא דרור", אשר מופיעות כמה וכמה פעמים בדברי ירמיהו לעם ובשורש שו"ב, החוזר מספר פעמים בקטע, לעיתים בבניין קל במשמעות של לחזור (ביחס לה'), ולעיתים בבניין הפעיל במשמעות של להחזיר (ביחס לעבדים ולשפחות). החזרה על שורש זה ממחישה לעם את הקשר ההדוק בין החזרה לה' והחזרת העבדים והשפחות לעבדותם, כפי שנראה להלן.

בפתח הדברים ירמיהו מבקש מהעם **לקרוא דרור**, לשלח את העבדים והשפחות (פס' ח'–ט'), אך העם לא מיישם את כל ההנחיות, אלא רק "וַיִּשְׁמְעוּ וַיִּשְׁלַחוּ". בקריאה ראשונה נראה שהעם כן יישם את בקשת הנביא, אך במהרה מסתבר ששילוח זה לא היה בגדר **קריאת דרור** אמיתית וקבועה, מכיוון שתיכף "**וַיִּשְׁבוּ אַחֲרַי כִּן וַיִּשְׁבוּ** אֶת הָעֲבָדִים וְאֶת הַשְּׁפָחוֹת אֲשֶׁר שָׁלַחוּ חֲפָשִׁים וַיִּכְבְּשׂוּם לַעֲבָדִים וְלַשְּׁפָחוֹת." (פס' י"א), ועל כך הביקורת של ירמיהו (פס' ט"ו–ט"ז): "**וַתִּשְׁבוּ** אַתֶּם הַיּוֹם וַתַּעֲשׂוּ אֶת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי **לְקָרָא דְרֹר אִישׁ לְרַעְהוּ** וַתִּכְרְתוּ בְרִית לִפְנֵי בְּנֵי אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו.", היינו בשלב ראשון נראה כי העם חוזר לדרך הישר ולברית שנכרתה בין ה' לעמו, אך בהמשך מתברר שלא כך הדבר: "**וַתִּשְׁבוּ** וַתַּחֲלְלוּ אֶת שְׁמִי **וַתִּשְׁבוּ** אִישׁ אֶת עֲבָדוֹ וְאִישׁ אֶת שְׁפָחוֹתוֹ אֲשֶׁר שָׁלַחְתֶּם חֲפָשִׁים לְנַפְשָׁם וַתִּכְבְּשׂוּ אֹתָם לְהִיּוֹת לָכֶם לַעֲבָדִים וְלַשְּׁפָחוֹת." השורש שו"ב כאן מבטא גם את השיבה, החזרה לברית של ה' במעשה השחרור הראשוני, ואז גם את החזרה לחילול שמו של ה' בעת החזרת העבדים והשפחות. כלומר: בכך שהשיבו את העבדים והשפחות, העם שב לחלל את שמו של ה' ולהפר את בריתו.

ירמיהו מסיים את תוכחתו בשימוש אירוני בביטוי "לקרוא דרור" (פס' י"ז): "לָכֵן כֹּה אָמַר ה' אַתֶּם לֹא שָׁמַעְתֶּם אֵלַי **לְקָרָא דְרֹר** אִישׁ לְאַחֲיוֹ וְאִישׁ לְרַעְהוּ הִנְנִי **קָרָא לָכֶם דְרֹר** וְנָאִם ה' אֵל הַחֲרָב אֵל הַדָּבָר וְאֵל הַרְעָב וְנִתְתִּי אֶתְכֶם לְזַעְוָה לְכָל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ." העם לא קרא דרור לעבדים ולשפחות, ולא דאג לרווחתם, ולכן ה' קורא דרור לעם ישראל, במובן של השתחררות מאחריות עליהם ועל רווחתם. הוא מפקיר אותם לנוכח האיומים והצרות שיפקדו אותם, כפי שהם הפקירו את זכויותיהם של העבדים והשפחות.



החופש מוצג בדברי ירמיהו בכל מורכבותו: הוא מוצג גם כדבר חיובי ורצוי (החירות שהעבדים והשפחות היו זכאים לה), וגם כדבר שיש בו היבט שלילי (ה' משחרר את עמו ובזה פטור מכל אחריות עליהם. הם חופשיים במובן זה שהם כעת לבדם וצריכים להתמודד עם המציאות הקשה, ללא תמיכה או סיוע מה').

ירמיהו מעביר מסר, שהנו רלוונטי גם היום, דווקא במדינה דמוקרטית שחורת על דגלה את ערך החירות והחופש לכל אזרחיה. ירמיהו בעצם אומר, ששלמות החברה ורווחת האזרחים כולם כקבוצה, תלויות באופן שבו החברה מתייחסת לחלשים, לאנשים ש"קל" לגזול מהם את חירותם. לפי ירמיהו, **חברה נמדדת ביחסה לעבדים ולשפחות**, ועתידה לשלם את המחיר אם החזקים ינצלו את כוחם על מנת לדכא את החלשים ולשעבד אותם. גם כיום, בחברה המודרנית, ישנה עבודת מסוגים שונים, והחברה הדמוקרטית נמדדת ביכולתה להעניק חירות וחופש גם למי שנמצא בשוליים, גם למי ש"קל" לגזול ממנו את חירותו. פירוש גזילה כזו הוא התמוטטות ערכי החברה. במילים של ירמיהו זאת הפרת ברית.

## לגופו של עניין

### 1. עקרונות החירות (עמ' 32)

מיל מנסה להגדיר מהי החירות האנושית ומה היא כוללת. תחומי החירות שמיל מזכיר הם:

- (1) חירות התודעה, הכוללת את חופש המצפון, חופש המחשבה וההרגשה, וחופש הדעה בכל תחום: מעשי, עיוני, מדעי, מוסרי ותיאולוגי; ויחד איתה חופש הביטוי, כלומר הרשות להביע דעות אלו בעל פה או בכתב. לפי דעתו של מיל, אין להפריד בין שני סוגי החירות הללו, מכיוון שהם חשובים באותה מידה וחופש הביטוי מסתמך על אותם נימוקים של חופש התודעה: האדם הנו יצור תבוני, ולכן הוא בעל חירות המחשבה, כך גם רשאי הוא לבטא את עמדותיו אלו. ניתן גם לומר כי חירות המחשבה מתאפשרת ומושגת במלואה רק אם ניתן לבטא אותה גם מבחינה מעשית. הגבלת חופש הביטוי עשוי גם להשפיע על חופש התודעה של האדם, מכיוון שבמצב של הגבלת חופש הביטוי, האדם עלול לפסול אפריורית מחשבות מסוימות כלא מקובלות או אפילו אסורות;
- (2) חופש האדם בטעמו ובבחירת משלח-יד, בתכנון חייו על פי אופיו, ובכלל – היכולת לפעול על פי רצונו החופשי, תוך לקיחת אחריות על השלכותיה של התנהגותו ומבלי לפגוע בזולת;

(3) חופש ההתאגדות של יחידים לשם מטרה, שאיננה פוגעת לזולת.

כללו של עניין, מיל מגדיר את החירות כזכותו של האדם לחשוב ולהתבטא באופן חופשי, לנהל את חייו ולפעול כאוות רצונו, כל עוד הוא איננו פוגע באחרים ולוקח אחריות על מעשיו. חירות האדם טומנת בחובה גם אחריות, מכיוון שבהיותו בן-חורין האדם הוא מי שצריך לתת דין וחשבון על מעשיו. אם אכן פעל מרצונו החופשי, אין לו אפשרות להאשים את החברה או את הזולת במעשיו. לכן, האדם החופשי אחראי על כל מעשה שהוא עושה.

לפי דבריו של מיל, עבד איננו בן-חורין במובן הבסיסי ביותר, מכיוון שהוא איננו חיי את חייו על פי רצונותיו שלו. העבד בהגדרה אינו מתכנן את חייו על פי אופיו, אינו בוחר את משלח-ידו ואינו יכול לפעול על פי רצונו החופשי. אולי אף נגזלת ממנו החירות להביע עמדה. לגבי הזכות להתאגד וודאי שלא אפשרו לעבדים לעשות כן, שהרי אז היו מורדים באדוניהם כקבוצה ומתקוממים נגד

הגבלת חירותם. לכאורה העבד יכול ליהנות מחירות המחשבה, מכיוון שנפשו ותבונתו אינם ניתנים לשעבוד על-ידי אדונו, אולם מיל טוען שלא ניתן להפריד בין חופש המחשבה וחופש הביטוי, וגזילת חופש הביטוי כמוה כגזילת חופש המחשבה. בנוסף, ניתן לטעון כי כל עוד העבד משועבד בכל ההיבטים הבסיסיים האחרים בחייו, יהיה לו קשה ואולי אף בלתי-אפשרי לפתח את מחשבתו באופן חופשי. לסיכומו של עניין, לא תיתכן עבדות במשטר דמוקרטי, כי עבדות בהגדרתה גוזלת את חירותו של האדם ומפקיעה ממנו את זכותו הבסיסית לחופש – בכל המובנים.

מיל אינו מסתפק רק בחירות הפרטית, אלא מתייחס לזכות להתאגד כסוג של חירות. הסיבה לכך היא שזכות זו מממשת את זכותו של הפרט לחיות על פי רצונו. כוחה של התאגדות היא בהבעת התנגדות קבוצתית לעוול שנעשה לחברי אותה קבוצה. בהעדר יכולת לפעול כקבוצה, היחיד עלול להישאר חסר-אונים אל מול אי-צדק שנעשה לו, כאשר לעיתים לא יעלה בידו להחזיר את חירותו האישית בלא התמיכה וההתארגנות של הקבוצה. אולם גם חירותה של הקבוצה, כחירותו של הפרט, מוגבלת. הקבוצה יכולה להתאחד רק לשם מטרה שאיננה פוגעת בזולתם, וכל חברי הקבוצה צריכים להיות מבוגרים ולהצטרף אליה מתוך בחירה.

## 2. תכלית המדינה היא החירות (עמ' 33)

החירות, על פי שפינוזה, היא זכותו הטבעית של האדם לחיות בביטחון, להתקיים ולפעול על פי רצונו החופשי, כל עוד הוא איננו גורם נזק לעצמו או לזולתו. תכליתה של המדינה, אם כן, היא לאפשר לאזרחים לממש את חירותם הטבעית. תפקידה **איננו** לרדות באזרחיה ולהשליט אימה ופחד עליהם על מנת שיקבלו מרות ויישמעו לחוקי המדינה. אדרבה, תפקיד המדינה הוא דווקא לשחרר כל אדם מאימה ולהעניק לו את הביטחון הבסיסי, שיאפשר לו לחיות את חייו כבן-חורין. המדינה, על פי שפינוזה, **איננה** צריכה לצמצם את השימוש של האדם בתבונתו במטרה לגרום לו להישמע לכללים (כחיות או כמכונות), אלא דווקא לעודד את השימוש בתבונה החופשית. שפינוזה רואה בתבונה את אנושיותו של האדם, את הערובה לכך שהאדם ימלא את תפקידו בחברה בביטחון. לפי דעתו, השנאה, הכעס והמרמה הן תכונות שפוגעות בתפקודו של האדם וביכולתו לתרום לסביבה, ולכן ממילא הן פוגעות גם במדינה.

בדבריו, שפינוזה מעלה ביקורת סמויה על התפקיד שהמדינה ממלאת במציאות, ו"רומז" לכך שהמדינה מנסה להפוך את בני האדם למכונות ממושמות, שלא מפעילות את השכל ושאינן להן שיקול דעת, אלא רק מצייתות לפקודות. ניתן בהקשר זה להתבונן בתמונה של צ'רלי צ'פלין מסרטו "זמנים מודרניים" בעמ' 34.

ניתן לשאול את התלמידים מה היחס בין האדם והמכונה בתמונה. להלן כמה אפשרויות: האדם והמכונה הם ישות אחת; האדם הנו חלק מהמכונה אבל נמצא מעליה, כי הוא יצר אותה וכלי העבודה שלו מעידים על כך שרק הוא יכול לתקן אותה; לכאורה האדם שולט על המכונה אך בפועל הוא תלוי בה כי היא עבודתו ופרנסתו ו/או כי הוא כבר איננו יכול להסתדר ללא המכונות בחייו; האדם הוא רק "בורג" במערכת, בדיוק כמו במכונה, אין לא זכות לבחור אם לקיים את הפקודות/חוקים.

לפרטים בנוגע לסרט ראו "זמנים מודרניים" באתר ויקיפדיה: <http://he.wikipedia.org/wiki>

דוגמאות לפעולות שמדינה עשויה לבצע ועמדת שפינוזה (המשוערת):

<< **חקיקת חוק בריאות ממלכתי** – תמיכה, כי בכך מאפשרת המדינה לכל אדם לממש את זכותו לחיות בביטחון.

<< **הקמת משמרות לבטיחות בדרכים** – תמיכה, מכיוון שמשמרות הבטיחות דואגות לביטחונו האישי של כל אדם במדינה.

<< **שימוש באלימות של כוחות הביטחון בזמן פיזור הפגנות** – התנגדות, משום ששימוש באלימות וכוח, לפי שפינוזה, סותר את תכלית המדינה. המדינה אמורה לשחרר את האדם מאימה, לא להשליט עליו אימה.

<< **הריסת בתים ומבנים** – התנגדות, משום שבדומה לדוגמא הקודמת יש כאן שימוש בכוח ופגיעה בביטחון הפרט, במקום הענקת ביטחון לאדם ודאגה לכך שיוכל לחיות את חייו על-פי רצונו ותבונתו.

<< **אי השקעת משאבים במיגור אלימות** – התנגדות, כי האלימות, לפי שפינוזה, פוגעת בחירות הפרט וממילא גם במדינה, שתכליתה לשמור על חירות הפרט. השימוש בכוח ופחד על מנת להשליט סדר במדינה ולדאוג שהאזרחים יצייתו לחוקים הוא פסול, לפי שפינוזה, ומנוגד לרעיון, שכל אדם הוא יצור חופשי ותבוני.

<< **כפיית גיוס לצבא על כלל האזרחים** – התנגדות, משום שכפייה – בהגדרה – שוללת את חירותו של האדם וזכותו לבחור. שפינוזה סבור שהאדם, כיצור תבוני, הוא בן-חורין לבחור איך לחיות את חייו. המדינה צריכה בראש ובראשונה לאפשר לו לממש זכות זו. אמנם ניתן לטעון כי רק בעזרת קיומו של צבא חזק, המורכב מכלל התושבים, תוכל המדינה להעניק את הביטחון הראוי לחבריה. אולם שפינוזה ודאי יטען כנגד זה, שאם הצבא יושתת על בחירה חופשית, אנשים המתאימים לשרת בצבא אכן יבחרו להתגייס, אך לא מתוך כפייה המעוררת כעס ושנאה, אלא מתוך הבנה תבונית שכך נכון לפעול.

מיל ושפינוזה סבורים, שהחירות היא זכות טבעית, והנחתם המשותפת היא שאם האדם יהיה חופשי ובן-חורין הוא יפעל על הצד הטוב ביותר. שניהם מודעים לכך שבני אדם עלולים לפגוע בעצמם או בזולתם, ולכן מגבילים את החירות במקרה כזה של פגיעה, אולם הם סבורים כי החירות האישית של כל אדם צריכה להיות שאיפתה ומטרתה של החברה/המדינה. החברה/המדינה היא אמצעי למימוש הפרט על רצונותיו וצרכיו, ולא להיפך. המטרה הנעלה ביותר היא לא שכל האזרחים יישמעו לחוקי המדינה, אלא שכל פרט יממש את עצמו, והציות לחוקי המדינה הוא האמצעי להבטיח את ביטחונם ושלמותם של האזרחים, ולא מטרה בפני עצמה.

### 3. שני מושגים של חירות (עמ' 33–34)

ברלין מגדיר שני סוגים של חופש:

(1) החופש השלילי: חופש זה מוגדר ונקבע על ידי גורם חיצוני לאדם והוא **סביל**

במהותו. חופש זה נובע מכך שגורם חיצוני אינו מתערב במעשיו של האדם/הקבוצה.

ברלין מגדיר חופש זה גם כ**חירות מ-**, כלומר החופש השלילי הוא העובדה שאני משוחרר ממהו או משוחרר מלעשות פעולה מסוימת. יש כאן חופש הנובע ממצב של פסיביות, מצב שבו אין כופים עליי לעשות דבר מסוים.

(2) **החופש החיובי**: חופש זה מוגדר ומיושם על ידי **האדם עצמו** והוא **פעיל** במהותו. חופש זה הנו שאיפתו של היחיד להיות אדון לעצמו, להחליט בעצמו איך לחיות את חייו, ולממש את רצונותיו שלו ולא לשמש כלי להשגת רצונותיו של זולתו. ברלין מגדיר חופש זה גם כ**חירות ל-**, כלומר החופש החיובי הוא היכולת שלי לפעול בחופשיות על מנת להשיג מטרה מסוימת או למלא צורך מסוים. זהו חופש הנובע מפעולה אקטיבית ועצמית.

**חשוב להדגיש לתלמידים כי במונחים 'חיובי' ו'שלילי' אין הכוונה ל'טוב' ו'רע', אלא ל'פעיל' ו'סביל'.**

#### דוגמאות:

- יואב החליט שלמרות המסורת במשפחתו הוא לא ילמד רפואה כי אם ילמד משחק – **חופש חיובי** מכיוון שיואב החליט החלטה על פי רצונותיו שלו ופעל באופן אקטיבי.
- המפגינים מחו על-כך שהשוטרים השתמשו נגדם בגז מדמיע למרות שעמדו בתנאי רישיון ההפגנה – **חופש חיובי** משום שהמפגינים מבטאים בחופשיות את מחאתם.
- השוטרים לא התערבו בנעשה בהפגנה למרות האמירות הבוטות של המפגינים כלפיהם – **חופש שלילי**, מכיוון שהחופש של המפגינים לקיים את ההפגנה מתאפשרת על ידי אי-התערבותם של השוטרים בנעשה, כלומר על-ידי סבילותם.
- ההשתתפות בפעילות התנדבותית העשירה את עולמם של התלמידים – **חופש חיובי**, משום שהתלמידים התנדבו להשתתף בפעילות האמורה ויש בה היבט אקטיבי. הפעילות תרמה להם וביטאה את רצונותיהם.
- כדי להצליח באולימפיאדה השחיין החליט להתאמן עשר שעות ביום – **חופש חיובי**, מכיוון שהשחיין החליט מרצונו להשתתף להצליח האולימפיאדה. מדובר בתחרות פתוחה, שהמשתתפים בה עושים זאת מרצונם החופשי.

כפי שנאמר לעיל, ברלין מגדיר את החירות החיובית כ**חירות ל-** ואת החירות השלילית כ**חירות מ-**. בתפיסת החירות היהודית יש גם **חירות מהעבדות** במצרים, כלומר חופש שלילי, ולצד זה יש גם חופש חיובי, כלומר **חירות לפעול** למען השוויון, **חירות להיטיב** עם החלשים בחברה, **חירות לבנות** חברה צודקת. ירמיהו ביטא בקריאתו לעם לשחרר את עבדיהם ושפחותיהם את הדרישה למוסריות, לבניית חברה צודקת. לפי השקפתו ועל-פי המקרא כולו, אין להסתפק בחופש שלילי, בהיותנו בני-חורין לאחר השחרור מהעבדות מצרים. כעם, עלינו לממש גם את החופש החיובי, את היכולת שלנו לפעול באופן אקטיבי ויזום על מנת להפוך את החברה שלנו לצודקת יותר. לא די

שאנחנו בעצמנו איננו עבדים, אלא יש לפעול – מתוך מודעות, מתוך רצון, מתוך בחירה ערכית ומוסרית – על מנת להוקיע את העבדות ולשפר את פני החברה.

#### 4. מהי חירות? (עמ' 35)

המדרש המפורסם על המילה "חירות" בשמות לב, טז – מילה יחידאית במקרא – משנה את משמעות המילה מקצה לקצה. תיאור הלוחות מופיע כמובן במסגרת מעמד הר סיני וקבלת התורה. מהפסוק אנו מבינים שמילותיו של האל היו חרותות על הלוחות, או כפי שהיינו אומרים כיום 'חקוקות בסלע', היינו דברי האל על פי המקרא הנם מחייבים ונצחיים, ומרגע שעם ישראל קיבל על עצמו את חוקי האל – אין לו אפשרות שלא למלאם. אם כן, קבלת התורה גזלה מבני ישראל את חירותם, את חופש הבחירה שלהם, לכאורה. עם ישראל יצא מעבדות מצרים ונכנס לעבדות התורה או עבדות לה'. אולם הקריאה המדרשית של המילה "חירות" כ"חירות" הופכת את משמעות המילה על פיה. הרעיון המובע במדרש הוא, שמחויבות לחוקים – דתיים, מוסריים, או כל חוקים שהם – איננה סותרת את חירותו של האדם; ויתרה מזו, היא מבטאת את חופש האדם ומחזקת אותו. התורה היא החירות. כיצד?

חופש איננו אנרכיה וכאוס. חופש הוא הזכות הטבעית של האדם לבחור את דרכו. כפי שראינו גם בדברי מיל ושפינוזה, חברה המעוניינת לאפשר לכל חברה את חירותם צריכה להניח להם לפעול על פי רצונותיהם, כל עוד הם אינם מזיקים לזולתם. חופש הפעולה והמחשבה של האדם מתבטאים ביכולתם לבחור איך לחיות את חייהם, ובחירה מעין זו עשה עם ישראל בכך שקיבל על עצמו את חוקי התורה ואת הנאמנות לה'.

כמו כן, כפי שטוען שפינוזה, חופש הפרט מתאפשר רק אם החברה יציבה ודואגת למימושו. באופן פרדוקסלי, יציבות זו מושגת דווקא על ידי הגבלה מסוימת של החופש, לאמור: האדם חופשי לפעול כרצונו רק בתנאי שהוא איננו פוגע בזולתו. אשר על כן, מטרתם של החוקים והכללים בחברה צריכה להיות הבטחת שלומו, ביטחונו וחירותו של כל אדם. גם החוקים החברתיים והמוסריים שבתורה – מצוות שבין אדם לחברו – מסדירים את חיי החברה באופן שאמור לאפשר לכל אדם לחיות ברווחה וביטחון, גם למיעוטים ולחלשים בחברה.

עם ישראל יצא מעבדות מצרים ורק אז בחר לעבוד את ה', להתחייב לו ולחוקיו. אילו עם ישראל היה מקבל את התורה במצרים, או אז מידת חירותם ובחירתם בתורה הייתה מוטלת בספק. אך עם ישראל מקבל על עצמו את התורה – נֶעֱשָׂה וְנִשְׁמָע (שמות כד, ז) – בהיותם בני חורין, מתוך מודעות ובחירה, ולכן זהו מעשה שמבטא חירות.

במדרש שיר השירים ישנה מחלוקת בין חכמים לגבי משמעותה של אותה חירות. אם נביט על המדרש בהקשרו, נראה שהוא מופיע כפירוש לפסוק משיר השירים: "שִׁימְנֵי כְּחוֹתֶם עַל לְבָבְךָ כְּחוֹתֶם עַל זְרוּעֶיךָ..." (שיר השירים ח, ו). פסוק זה מעורר אצל החכמים את האסוציאציה לסיני מכיוון שגם שם מדובר בחותם, בסימן שאיננו בר-חלוף, המבטא את נאמנותם ואהבתם של הרעיה והדוד, והרי חכמים פירשו את מגילת שיר השירים כולה כאלגוריה לקשר שבין ה' לעם ישראל.

לפי ר' יהודה, החירות האמורה כאן היא חירות ממלאך המוות, הווי אומר מחוקי הטבע. באופן רגיל, (מלאך) המוות רובץ לפתחו של אדם. ובכן, באיזה מובן התורה מעניקה לעם ישראל חיי נצח? לא במובן האישי, שהרי גם בני ישראל כיחידים כפופים לתהליכים הטבעיים של לידה ומוות. אולם במחויבותו לתורה, לחוקי האל הנצחיים, זוכה עם ישראל בנצח. רעיון דומה ניתן

למצוא אצל אפלטון. הוא טוען כי ההולדה – הפיסית (ילדים) והמחשבתית (מחשבות) – היא ניצחונם של בני האדם על המוות וחיבורם לנצח. בזה הופכים הם לבני אלמוות, למרות היותם יצורים פיסיים, בני-חלוף.

לפי ר' נחמיה, מדובר בחירות משלטון זר. כשכר על קיום התורה, עם ישראל יזכה בחירות מדינית. חירות מדינית הנה קריטית לדמוקרטיה, מכיוון שזהו הבסיס לכינון חברה חופשית. חכמים אומרים, שזאת חירות מן הייסורים, אולי במובן זה שהתורה מעניקה משמעות לסבל.

#### 5. נאום אלעזר בן יאיר בפני נצורי מצדה (עמ' 35–36)

לפני שנעמיק בנאומו של אלעזר בן יאיר, יש מקום להסביר את הרקע האידיאולוגי של תפיסתו, בתוך ההקשר ההיסטורי שבו חי. כיום מקובל לכנות בשם 'הפילוסופיה הרביעית' את הכת, האסכולה היהודית, שהתקיימה לצד שלוש הכיתות הידועות של תקופת בית שני (צדוקים, פרושים ואיסיים), ואשר נוסדה בידי הקנאי יהודה בן חזקיה הגלילי בשנת 6 לספירה. מאפייני הקבוצה היו תמיכה אובססיבית בחרות, כשזו הועלתה למדרגה של ערך דתי; אמונה שרק אלוהים מנהיג אותם; מוכנות לסבול כל מוות ועינוי ובלבד שלא יאלצו להכיר באדנות-בסמכותו של מנהיג בשר-ודם; כניעה לקיסר הרומי נתפשת כעבירה דתית חמורה ומלכות האל בוא תבוא על ידי מעורבות האדם. קנאות הקבוצה גיבשה לעצמה את המסקנות הבאות: קידוש המרד ברומאים, מוכנות למסירת הנפש עבור מימוש המטרה ונכונות לאכוף את העיקרון על כל אחד כדי שיצטרף למורדים. רעיונות הפילוסופיה הרביעית שימשו מסד רעיוני לקנאי המרד הגדול ובפרט לסיקריקים.

כמי שדגל בפילוסופיה הרביעית, אלעזר בן יאיר ניצב לפני המורדים במצדה וקורא להם להרוג אחד את השני (והאחרונים יצטרכו להתאבד), וזאת כדי למנוע מצב של נפילה בשבי בידי הרומאים. העמדה שהוא מציג בנאומו היא, שרק אלוהים הוא "מושל האדם באמת ובצדק", כלומר האדם יכול להיות עבד רק אם הוא עבד האל. בפתח דבריו אלעזר בן יאיר מתייחס לבחירה של עם ישראל לעבוד רק את ה', בחירה המוזכרת גם במדרש שיר השירים כביטוי לחירות. אלעזר בן יאיר תופס את החירות כריבונות אישית ולאומית. כל כניעה לרומאים סותרת מבחינתו את חירותם של המורדים. הקלון, על-פי אלעזר בן יאיר, הוא להיכנע לרומאים ולמסור עצמם כשבוים ועבדים שלהם, היינו היותם עבדים לאדונים בשר ודם.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם דעתו של ר' נחמיה המובאת במדרש שיר השירים. ר' נחמיה סבור כי חירות פירושה חירות מדינית, יכולת לחיות כחברה עצמאית ואולי אף במדינה ריבונית. בדברי אלעזר בן יאיר מהדהדת גם עמדת חכמים במדרש, שהחירות של עם ישראל היא החירות מן הייסורין. אלעזר מציע לחבריו להתאבד בטרם ילקחו לחיי עבדות הכרוכים בסבל ועינויים קשים. הוא רוצה למנוע מצבים של אונס ועבדות, המבטאים את אובדן חירותם. יש לציין כי תפיסת החירות של אלעזר איננה מאפשרת חירות לכל בני הקבוצה. על פי התוכנית של אלעזר בן יאיר, את הנשים והילדים יהרגו הגברים בלי לשאול את פיהם. אם נעיין בטקסט זה לאור דברי ברלין על חופש שלילי וחופש חיובי, תפיסת החירות בקטע היא משולבת: הרומאיים שוללים את החופש השלילי של היהודים בכך שהם מתערבים בגורלם, לוקחים אותם בשבי והופכים אותם לעבדים, ואלעזר בן יאיר קורא למורדים לממש לפחות את

החופש החיובי שלהם באמצעות מותם, על-ידי פעולה אקטיבית, רצונית שלהם אל מול הרומאיים.

הבחירה של אלעזר בן יאיר את ערך החירות על פני ערך קדושת חיי אדם מנוגדת לתפיסה הדמוקרטית, הרואה בערך חיי אדם הערך המכונן והבסיסי שממנו נובעים כל הערכים הדמוקרטיים האחרים, וכפי שניסח זאת ברק (עמ' 17 בחוברת): "כבוד האדם, אין לו מחיר. אין להקריבו למען ערך אחר. **כבוד האדם הוא הערך העליון.**"

גם מבחינת התפיסה היהודית ניתן להקשות על הכרעתו של אלעזר בן יאיר. ראינו (בעמ' 25 בחוברת) שבויקרא י"ח, ה' כתוב על חוקי התורה: "וַחֵי בָּהֶם". פסוק זה שימש בסיס למדרשי הלכה רבים, שעוסקים בשאלה האם מותר לעבור על מצווה זו ו אחרת כדי להציל את חייד. הנימוק בעד החיים מופיע תמיד בניסוח הבא: "וחי בהם – ולא שימות בהם." דהיינו, חוקי התורה הם חוקי חיים, ואין בתורה קריאה למות, לרצוח או להתאבד במקרה שהאדם נאלץ לעבור עבירה. כידוע, שלוש המצוות היחידות שנאמר עליהן "ייהרג ובל יעבור" הן גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה. אלעזר בן יאיר קורא למורדים להרוג אחרים ואז להתאבד כדי לא ליפול בשבי ולהפוך לעבדי רומאיים. גישה זו מנוגדת, אם כן, לגישת היהדות. לקריאה נוספת בנושא ראו:

- על קדושת החיים ועל מסירות הנפש/ נחום רקובר, באתר "דעת"
- מסירות נפש בהלכה לפני משורת הדין/ ישראל תא-שמע, באתר "דעת"
- התאבדות אנשי-מצדה בהלכה/ משה צבי נריה, באתר של ישיבת הר עציון (www.vbm-torah.org)

הדמוקרטיה אינה יכולה להכיל גישה כגישת אלעזר בן יאיר מכיוון שזאת תפיסה המעמידה את ערך חיי האדם אל מול ערכים אחרים, והדמוקרטיה רואה בערך זה ערך עליון, שאין להקריבו למען ערך אחר.

### קצת אחרת

נקודות שניתן להכניס בנאום המביע התנגדות לעמדת אלעזר בן יאיר:

- ערך חיי האדם הוא ערך עליון, שאסור לפגוע בו, גם במקרה שחירותו של האדם נפגעת. אמנם הרומאים עלולים לקחת אותנו בשבי ולהפוך אותנו לעבדים, אך אין זו סיבה מוצדקת ליטול את חיינו או את חייהם של הסובבים אותנו. אדם צריך בראש ובראשונה לחיות, ואסור לו ליטול את חייו גם אם נראה שאחרים ישללו ממנו את חירותו. עליו להמשיך לחיות ולהיאבק למען חירותו. ההצעה של אלעזר בן יאיר להתאבד היא דווקא סוג של כניעה בפני הרומאים, מכיוון שבכך אנו מראים בצורה הברורה ביותר כי חיינו בידם. אם האיום מצד הרומאים יגרום לנו ליטול את חיינו, נוכיח בזה שהם אכן שולטים על גורלנו ועל חיינו. גם כעבדים יש לנו חירות מסוימת, אם כי מוגבלת. אנו צריכים לקוות שביום מן הימים נוכל להשתחרר מעבדות זו ולחיות חיים ריבוניים ועצמאיים.
- האל הוא זה שהעניק לנו את חיינו, ולכן הוא גם זה שיטול אותם מאיתנו. אם אכן רק האל הוא אדוננו ורק הוא מושל בנו, אין לנו זכות לרצוח אחרים או להתאבד. רק האל יקבע את זמן מותנו.

- אלעזר בן יאיר מדבר על חשיבותה של החירות כערך עליון, אך לפי השקפתו חירות זו איננה תקפה בהתייחס לנשים ולילדים. אלה יירצחו בדם קר על לא עוול בכפם, בלי שישאלו את פיהם. יש בכך שלילה מוחלטת של חירותם. צריך לסרב להצעתו של אלעזר בן יאיר ולאפשר לכל אחד להחליט על גורלו.

#### 6. עובדת סיעוד תאילנדית חולצה מבית מעבידיה (עמ' 37)

בכתבה מתוך אתר קו לעובד מתואר סיפורה של עובדת תאילנדית, שנשללו ממנה זכויות יסוד רבות. מעסיקיה שללו ממנה את הזכות לחירות ולחופש תנועה (בידוד כנגד רצונה), פגעו בקניין שלה (דרכונה נלקח ממנה בניגוד לחוק), ופגעו בגופה כשהפעילו נגדה אלימות פיזית. נשללה ממנה הזכות ליום חופשי בשבוע, והיא נאלצה לעבוד שעות רבות ביום בעבור שכר נמוך. חופש הביטוי שלה היה מוגבל בין כה וכה בגלל הבדלי השפה, אך מעסיקיה גם לא אפשרו לה לדבר בטלפון או להיפגש עם אנשים אחרים, מה שהחמיר את המצב. כך גם נשללה ממנה זכותה להתאגד, לקבל סיוע מהעמותה שמטרתה לעזור לעובדים זרים, שזכויותיהם נפגעו. מלבד הזכות לחירות שנפגעה קשות ובכמה היבטים, גם זכותה לקניין ולשלמות הגוף נפגעו, וגם זכותה של העובדת לאושר.

#### קצת אחרת

שם ההוגה	נקודות מנחות
ירמיהו	<ul style="list-style-type: none"> <li>• העובדה שזכויותיה של עובדת זו נשללו ממנה היא תעודת עניות לחברה, והיא מנוגדת לדת ולדרישות של האל מן החברה.</li> <li>• על המעבידים לשחררה לאלתר ולדאוג לרווחתה.</li> <li>• חברה שנוהגת כך בעובדים הזרים עתידה להתפורר.</li> </ul>
מיל	<ul style="list-style-type: none"> <li>• הנחתנו היא, שכל אדם הוא בן-חורין לבחור את משלוח ידו, לתכנן את חייו ולעשות הכול כאוות נפשו. אסור לאחרים להפריע לו לפעול כך, כל עוד הוא אינו פוגע בהם. במקרה זה ברור כי עובדת זו לא נהנתה מחירות ומבחירה חופשית, וזאת למרות העובדה שלא פגעה באיש, אלא להיפך.</li> <li>• לעובדת זו יש זכות להתאגדות, זכות שנשללה ממנה על-ידי המעבידים. זכות זו מאפשרת ליחיד לממש את חירותו כפרט, ולכן היא כה חשובה בדמוקרטיה.</li> </ul>
שפינוזה	<ul style="list-style-type: none"> <li>• מטרתה של המדינה היא לאפשר לכל אדם לחיות בביטחון ולפעול מתוך בחירה חופשית. ברור כי במקרה זה נשללה זכותה של העובדת לחירות.</li> <li>• לגבי המעבידים עצמם, להבא המדינה צריכה לגרום לאנשים כאלה לא לנצל עובדים זרים, אך לא מתוך השלטת אימה על האזרחים, אלא מתוך פנייה לתבונה שלהם. אם תהיה במדינה אווירה בסיסית של חירות וביטחון, אנשים יוכלו לנהוג על-פי תבונתם ולא כמכונות שמצייתות לפקודות בלי להפעיל שיקול דעת. במצב כזה, אנשים יבינו שקיפוח ושליטת זכויות מן הזולת אינם עולים בקנה אחד עם התבונה וההיגיון, ושהתנהגות</li> </ul>



<p>מוסרית, לרבות יחס שווה לכל אדם באשר הוא, היא הראויה והנכונה, ובה מתבטאת אנושיותנו.</p>	
<p>• חירותו של האדם מורכבת משני היבטים או סוגים: חופש שלילי וחופש חיובי. במקרה הנידון, שני סוגי החופש נשללו מן העובדת. מעבידיה התערבו בחייה ומנעו ממנה לפעול בחופשיות, ובכך גזלו ממנה את החופש השלילי. מכיוון שמעבידיה לא אפשרו לה לשלוט כלל על חייה, אותה עובדת לא יכלה גם לממש את החופש החיובי. היא לא יכלה ליזום פעולה כלשהי שתבטא את רצונותיה, משום שהוחזקה כמעט כבת-ערובה בידי המעבידים.</p>	<p>ברלין</p>

### משימת סיכום – חלק ראשון (עמ' 38)

להלן דוגמא לאופן שבו ניתן לנתח מקרה אקטואלי לאור המקורות שלמדנו בחלק זה.

#### אירוע ב' – "נשות הכותל"

ניתן להשתמש בציטוט מדבריו של מיל כמעין שם לאירוע זה: **"ששאר הבריות לא יפריעו בעדו, כל זמן שאינם ניזקים על-ידי מעשיו, ולו גם תיראה התנהגותו בעיניהם כטיפשית, כעיקשת או כפושעת."** לפי דברי מיל, זכותן של אותן נשים להתפלל באופן שהן רואות לנכון גם אם מבחינה אידיאולוגית יש מתנגדים לכך, כמובן כל עוד הן לא מזיקות לאחרים.

במקרה שלפנינו, ישנה פגיעה בערך השוויון, גם בהיבט של השוויון המהותי וגם מבחינת השוויון בפני החוק. מי שפועל על מנת למנוע מ"נשות הכותל" להתפלל בדרך שהן בחרו וראו לנכון עושה זאת מתוך תפיסה, שאין להן זכות להתפלל כך מכיוון שתפילה זו מנוגדת למקובל. אין כאן התייחסות לנשים כשוות לגברים, כמי שרוצות לבטא את עצמן מבחינה דתית במסגרת תפילה ייחודית, בדיוק כפי שעושים הגברים. לכן יש כאן פגיעה בשוויון המהותי, לפיו כל אדם הוא בעל רצונות וצרכים ויש לכבדם בגלל עצם היותו אדם. כמו כן, מבחינת החוק יש כאן חוסר שוויון, מכיוון שבפועל התפילה מותרת רק למי שנוהג על-פי תפיסת עולמו של רב הכותל ואחרים המצדדים בגישתו, ואין לכל אדם באשר הוא אפשרות שווה להתפלל בכותל. כלומר, גם אם התפילה שלו איננה מזיקה לאחרים, אין הוא יכול לקיים אותה בכותל.

במניעת תפילתן של "נשות הכותל" יש גם פגיעה בערך החירות, לפיו כל אדם רשאי לבחור כיצד לחיות את חייו. לכל אדם יש בחירה חופשית באשר לדתו, למנהגיו, לאורח חייו, לרבות בחירה באופן התנהלות התפילה. יתרה מזו, גם כבודן של אותן נשים לא נשמר, ולא רק כי פגעו בזכויותיהן לחירות ולשוויון, אלא מכיוון שפעלו נגדן באלימות.

הסיבות שהניעו את אותם אנשים שהתנגדו לתפילת "נשות הכותל" לפגוע בערכי היסוד הללו הן סיבות אידיאולוגיות-דתיות. לפי השקפתם, אסור לקיים תפילה מעין זו. ניתן לשער כי גם אם אותם מתנגדים מודעים לכך שמתקיימת תפילה מסוג זה במקומות מסוימים, אין הם מעוניינים שתפילה זו תתקיים בפרהסיא, במקום ציבורי שנחשב בעיניהם כקדוש, ושקדושתו נפגעת לדעתם בגלל תפילה כזו. לפי דעתם, יש להם (לרבנות, במקרה זה) בלעדיות על הכותל, ולמרות היותו מקום ציבורי הפתוח לכאורה לכל, לרבנות יש אפשרות לקבוע את כללי ההתנהגות במקום, מכיוון שהוא מוגדר כמקום דתי. מנקודת מבטם, כשם שיש להגיע למקום בלבוש הולם (שוב, על-פי

הגדרות הרבנות, ולא על-פי תפיסתו האישית של כל אדם), כך גם אין לאפשר קיומן של תפילות שאינן עולות בקנה אחד עם המקובל (על-פי ההלכה האורתודוקסית השמרנית). אפשר להציע דרך התנהגות שונה במקרה הנדון. ניתן לעגן בחוק את הזכות של כל קבוצה להתפלל בכותל, כל עוד אין בכך פגיעה בציבור. יש לאפשר תפילות שונות ומגוונות על-פי לוח זמנים קבוע מראש, כך שאדם שאינו רואה בעין יפה תפילה מסוימת יוכל להימנע מלהגיע למקום בשעה שהיא מתקיימת. כמו כן, ניתן להקצות אזורים שונים לקבוצות השונות על מנת למנוע עימותים אלימים וחיכוכים. אפשרות נוספת היא להקים גוף, המורכב מנציגי כל הזרמים ביהדות, ותפקידו של גוף זה יהיה להגיע להסכמה כלשהי בנוגע לקיומן של תפילות שונות בכותל, תוך הידברות עם נציגי הקהילות השונות בארץ, תוך התייחסות גם לקהילות בחו"ל המבקרות בארץ.

### **ביבליוגרפיה נבחרת**

דאל רוברט, על הדמוקרטיה  
ברלין ישעיהו, ארבע מסות על החרות - רשפים 1974  
טלי בן-גל וצביקה צורף, זכויות אדם ואזרח בישראל : חוברת הפעלות לחטיבת הביניים  
ולחטיבה העליונה האגודה לזכויות האזרח בישראל, ירושלים 1988-1989  
זמיר, יצחק, זכויות האדם ובטחון המדינה, משפטים יט, 1 תשמט 1989 עמ' 17-39  
גבינזון רות (עורכת), זכויות אדם בישראל, משרד הביטחון 1994

## חלק שני – פרק א' – עיקרון הכרעת הרוב

### סיפור פותח – הרוב כן קובע! (עמ' 42–43)

הסיפור המובא כאן משקף מצב שבו דעת ההנהגה היא דעת המיעוט. רבן גמליאל הנשיא נוהג על פי מנהג בית שמאי (דעת המיעוט והדעה המחמירה), ואילו ר' עקיבא – כבית הלל (דעת הרוב). לפי מסורת החכמים הרוב מכריע – לא בית הנשיאות; ואף לא הדעה המחמירה, שמשקפת כאן חשש מהכרעת הרוב, שהיא במקרה זה הדעה המקלה. בסיפור שלפנינו ר' עקיבא גורס שהרוב קובע גם אם יש כאלה שחוששים לקבוע הלכה על-פי הכרעת הרוב.

אם נעיין בסיפור נוכל לזהות אצל רבן גמליאל ור' עקיבא שתי גישות שונות ומנוגדות, אולם ההבדל ביניהם איננו מתבטא רק בכך שרבן גמליאל אימץ את עמדת המיעוט ור' עקיבא – את עמדת הרוב. אמנם ברובד הפשוט של הסיפור קיימת ביניהם מחלוקת בשאלה הלכתית נקודתית, אולם ברובד העמוק יותר נחשפת התהום הפעורה ביניהם בשאלת היחס שבין המחלוקת לבין ההכרעה במחלוקת.

רבן גמליאל נוהג כבית שמאי, שלא זוקפין את המנורה בלילי יום טוב. העובדה שרוב החכמים סבורים ואף נוהגים אחרת (כך מסתבר מהמשך הסיפור ומהמעשה של ר' עקיבא) לא הפריעה לנשיא כלל וכלל לדבוק בדרכו. הוא מאמץ את הדעה המחמירה ובכך יוצא חובת כל הדעות. רבן גמליאל, אם כן, אינו תומך בקביעת ההלכה בעניין זה על פי בית הלל אלא על פי בית שמאי, אך אין הוא מתנגד באופן פעיל או מתקומם בגלוי כנגד מנהגם של חכמים. הוא נוהג כמנהגו ואחרים נוהגים כמנהגם, דהיינו שני הצדדים פועלים במנותק זה מזה; המחלוקת ממשיכה להתקיים.

לעומתו, ר' עקיבא מבטא בגלוי ואף במידה מסוימת של חוצפה את התנגדותו לעמדת רבן גמליאל. ר' עקיבא מתעקש לזקוף את המנורה בנוכחותו של רבן גמליאל ולהביע באופן פומבי את עמדתו המקלה. האם ר' עקיבא נהג כשורה? האם ראוי להביע כך את התנגדותו לרבן גמליאל, לנשיא? מה ניסה ר' עקיבא לומר לרבן גמליאל בזקיפת המנורה – כמעט בהתרסה?

לפני שנענה על שאלות אלה, נבחן את התגובה של רבן גמליאל: "עקיבא מה לך, אתה מכניס ראשך בין המחלוקות?" נראה, שרבן גמליאל תמה על כך שר' עקיבא מערער את הסטטוס קוו, לפיו כל אחד נוהג כמנהגו בלא מפריע. רבן גמליאל מופתע ואולי אפילו מזועזע מעצם העובדה שר' עקיבא מעז לפעול בניגוד לדעתו (של רבן גמליאל). ההתעלמות של ר' עקיבא מהמחלוקת היא זו שמפתיעה את רבן גמליאל, כי מבחינת רבן גמליאל **המחלוקת חיה וקיימת**, כל צד דבק בדרכו באין מפריע; ואילו לדידו של ר' עקיבא **המחלוקת תמה** ברגע שהרוב קבע את עמדתו. ר' עקיבא "קובע עובדה בשטח" כדי להבהיר לרבן גמליאל שצריכה להיות אחידות, והמחלוקת היא רק אמצעי להגיע להסכמה ולא מטרה בפני עצמה. לאחר דיון וויכוח מגיע השלב, לפי ר' עקיבא, שצריך להניח את העמדה האישית בצד ולנהוג על פי עמדת הרוב. אמנם פשוט יותר להחמיר ולפסוק כבית שמאי, כפי שעשה רבן גמליאל, מכיוון שכך יוצא אתה ידי חובת כל הדעות, אולם רבי עקיבא מייצג קול אחר, הקורא לנקיטת עמדה, לקביעת הלכה אחידה.

בנוסף לכך, ייתכן שר' עקיבא מנסה להעביר לרבן גמליאל את המסר, שלמרות היותו נשיא אין לו סמכות לנהוג בניגוד לדעת הרוב. אין כאן בכלל עיסוק בשאלה: מי צודק? האמירה של ר' עקיבא היא, שבכל מקרה יש לנהוג על-פי הכרעת הרוב, וזאת מבלי לבטל את דעת המיעוט או להתייחס אליה כנחותה או פחות אמיתית. דעת המיעוט קיימת גם אם לא פועלים על-פיה. אולם ר' עקיבא

מדגיש בפני רבן גמליאל, שלא ניתן להתעלם מדעת הרוב. יתרה מזו, מבחינת ר' עקיבא, גם המנהיג – ואולי במיוחד המנהיג – צריך לפעול כך, אף על פי שזאת לא עמדתו האישית, **מכיוון שכך הכריע הרוב.**

הסיפור מראה כי אפריורית אין עדיפות לדעה אחת על פני אחרת, אלא כל עמדה נבחנת לגופה, ומרגע שהרוב מכריע לכאן או לכאן, אזי הכרעה זו מחייבת את הכול, גם את המתנגדים ואפילו הם מנהיגים.

לסוגיה ההלכתית הנידונה (האם מותר לבנות מחדש את המנורה או לא) יש גם משמעות סמלית. המנורה מסמלת את עם ישראל. ר' עקיבא איננו מעוניין להשאיר את המנורה מפורקת ושבורה לחלקים שונים. המנורה הבנויה מסמלת את האחדות של עם ישראל. אם המנורה עומדת על תילה, ניתן גם להדליק אותה (שהרי מדובר ביום טוב), והיא אף מפיצה אור. אולם רבן גמליאל מעדיף להשאיר את המנורה שבורה, כאשר חלקיה השונים מפוזרים ולא מאוחדים. רבן גמליאל מקדש את המחלוקת יותר מההכרעה בה, ומתקשה להשלים עם כך, שלעיתים דעתו אינו מתקבלת ועליו לנהוג כעמדת הרוב.

### לגופו של עניין

#### **1. פנים לכאן ולכאן (עמ' 44)**

ידוע כי לתורה – על חוקיה וסיפוריה – ישנה חשיבות ראשונה במעלה במסורת היהודית. ספר התורה הוא טקסט קאנוני וקדוש, שתוכנו מחייב כל אדם מישראל, מתוך אמונה שהתורה נמסרה למשה מפי ה' במעמד הר סיני. אולם ההכרעות המעשיות אינן כתובות בתורה, דבר המציב לכאורה בעיה בפני אדם הרוצה לקיים אותה. כנגד טיעון זה אומר ר' ינאי, שהתורה אינה 'חתוכה' במתכוון ויש לכך סיבה. לו יצויר שכל ההלכות היו כתובות בתורה "לא היתה לרגל עמידה", כלומר לא היה ניתן להתקיים ולחיות על-פי התורה. זאת מתוך הנחה, שהחוק חייב להיות דינמי ולהתאים את עצמו למציאות המשתנה. אם בתורה היו כתובים מראש כל החוקים, לא הייתה מתאפשרת גמישות במצב שבו קיום חוק זה או אחר הוא בגדר אבסורד. לדוגמא, אם כיום החוק קובע שאסור לרכב לעבור באור אדום, האם יש לשמור על החוק גם כשמדובר באמבולנס? האם בשם השמירה על החוק יש לעצור באור אדום וחס וחלילה לגרום למותו של אדם בעקבות זאת? זאת דוגמא לחוק שלא ניתן לקיים, מתוך הנחה שבתנאים מסוימים החוק צריך להשתנות.

עיקרון הכרעת הרוב הוא עיקרון בסיסי בהלכה, מכיוון שזהו הכלי המרכזי שבאמצעותו ניתן להגיע להכרעה מעשית המתאימה לנסיבות הקיימות. אם התורה עצמה מאפשרת ריבוי דעות ופרשנויות, אזי מתפקידו של הרוב לקבוע מה ראוי בהתאם למציאות. במובן זה, הכרעת הרוב מכוננת את הראוי. אולם יש לזכור, שעיקרון ההכרעה על-פי הרוב טומן בחובו גם את האפשרות, שהמיעוט יכול – בהתאם לנסיבות המשתנות, אם המיעוט יהפוך לרוב – לקבוע את ההלכה.

#### **2. יוצאים מן הכלל! (עמ' 45)**

תקנות בעולם היהודי התקבלו על פי החלטת הרוב, והתקנות הללו שאבו את כוחם מהעובדה שכולם – גם בעלי דעת המיעוט – היו מחויבים לנהוג על פיהן. הלוא אם כל אדם שמתנגד לתקנה יכול לנהוג אחרת מכפי שהוחלט, אין משמעות להחלטה כלל. דהיינו, אם הרוב החליט על משהו אין למיעוט זכות לערער על החלטה זו ולשנות אותה. היציבות של החברה תלויה ביכולת שלה

להכריע הכרעות בתחומים שונים, ואסור שיחידים בחברה יערערו כל העת את יציבות החברה על ידי סטייה מההחלטות שהתקבלו.

### **3. כיצד נולדה הדמוקרטיה? (עמ' 46)**

לפי דברי פרוטגורס, בתחילה בני האדם היו יצורים שלא הייתה בידם "האמנות המדינית" (כלומר הידע והמיומנויות הדרושים על מנת להקים חברה מאורגנת וצודקת), ורק בדיעבד – לאחר שנהגו באי-צדק אחד כלפי השני, ובנו חברה שנעשות בה עוולות, מה שהביא להרס החברה – קיבלו בני האדם את הכלים הללו מהאל זאוס. אולם, לפי פרוטגורס, לא את האמנות המדינית עצמה הקנה זאוס לבני האדם, אלא שתי תכונות או חכמות, שמובילות את האדם אל אותה אמנות, והן: צדק ובושה. הרי אם בני האדם חשים בושה בעת עשיית מעשה שפוגע בזולתם (ברמת הפרט), ואם יש להם חוש צדק, כלומר הם מסוגלים לחשוב כיצד ראוי שהחברה תתנהל (ברמת הכלל), אזי בני האדם יצליחו לבנות מדינה בת-קיימא שאין בה עוולות, לפי פרוטגורס.

היכולת לבנות מדינה ניתנה לכל בני האדם, לפי פרוטגורס, ולכן דעתו של כל אדם שווה בבואנו לדון בשאלות מדיניות, וכל אדם יכול ליעץ עצה ולחוות דעתו בנושא. ישנו הבדל, אם כן, בין מיומנות מדינית לבין מיומנות בתחומים אחרים כגון נגרות ופיסול, שכן רק מעטים מוכשרים באותן מלאכות, ולכן אנו פונים לאותם בעלי מלאכה מעטים על מנת לקבל עצה ולשמוע את חוות דעתם בתחומים אלה. לעומת זאת, טוען פרוטגורס, כל אחד מאיתנו ניחן ביכולת להבין ולנתח מצבים מדיניים-חברתיים, ולכן דעתו של כל אחד איתנו שווה-ערך לזו של זולתנו. ובמילים של פרוטגורס: "אבל בלכתם להתייעצות על הסגולה המדינית הטובה... מובן שיסבלו דעתו של כל איש ואיש. כיוון שכל אחד מגיע לו חלק בסגולה הטובה הזאת, וְלא – לא תהיינה מדינות."

ניתן לטעון כנגד פרוטגורס, שהמציאות מוכיחה כי לא כל אדם ניחן באותה יכולת ניתוח והבנה של תהליכים מדיניים, ושאינן שוויון מוחלט מבחינת המיומנויות והיכולות הנדרשות. אולם ברמה העקרונית ברור כי גישתו של פרוטגורס, המבוססת על עיקרון השוויון בין בני אדם, מדגישה כי לכל אדם באשר הוא יש זכות ויכולת לבטא את מאווייו וצרכיו, ולטעון כיצד החברה צריכה לתפקד על מנת להעניק לו ולאחרים את צרכיהם. מובן, שלא כל אדם מוכשר להיות פוליטיקאי או מנהיג, אבל לכל אדם יש ללא ספק הזכות והיכולת לנקיטת עמדה לגבי חייו ומצב החברה שהוא חי בה. כך למשל אנו נוהגים בשאלת ההורות – המדינה אינה מתנה את ההולדה בידע אודות גידול ילדים. כלומר ישנם תחומים שבהם האינטואיציה האנושית היא גורם מכריע.

### **4. עקרון הכרעת הרוב וטבע האדם (עמ' 47)**

עיקרון הכרעת הרוב, לפי שפינוזה, הוא שיטת השלטון שיש בה הכי מעט נזקים. טבע האדם, לפי דעתו, הוא הרצון לריבוי דעות מחד, וההכרה בכך שיש להגיע להכרעה מאידך. ההכרעה על פי הרוב מאפשרת לאנשים לבטל אותה אם ימצא פיתרון טוב יותר בעתיד. בני אדם רוצים להרגיש שקולם נשמע ושיש להם שליטה בחייהם ובגורלם, והם מוכנים לקבל על עצמם לנהוג על-פי החלטה מסוימת שאיננה לרוחם, כל עוד הם חשים שהיא ניתנת לשינוי ועמדתם יכולה גם כן להתקבל.

גם הרא"ש מתייחס לעיקרון הכרעת הרוב כשיטה הטובה ביותר לאפשר ריבוי דעות תוך שמירה על יציבות החברה.

#### 5. רוב ללא מיעוט (עמ' 47)

תשובתו של הרב בנימין אריה וייס מתייחסת לאבסורד שבהלכה, לפיה אם כל הסנהדרין הסכימו פה אחד להרשיע אדם ולגזור לו דין מוות, הוא דווקא יוצא זכאי (ראו סנהדרין יז ע"א, ורמב"ם, יד חזקה, הלכות סנהדרין ט, א)

האבסורד בהלכה זו הוא, שמוסכם על הכול שאותו אדם העומד לדין הנו אשם ודינו דין מוות, ודווקא כאשר יש על כך הסכמה פה אחד, אותו אדם יוצא זכאי. היינו מצפים שבמקרה שאין הסכמה, וחלק מהדיינים אומרים שהאיש זכאי, אז – מהספק שאולי אותם דיינים אכן צודקים – האיש ישוחרר ולא ייענש.

ובכן, מה ההיגיון העומד מאחורי הלכה זו? לפי הרב וייס, מצב של אחידות טוטאלית והסכמה פה אחד הוא מצב בעייתי ומסוכן, וזה המסר שמועבר לנו דרך הלכה זו. לפי דעתו, תמימות דעים איננה משקפת את האמת, דהיינו גם אם כולם מסכימים, אין הכרח שכולם צודקים, אלא דווקא **המחלוקת** שבין דעת הרוב לדעת המיעוט הוא "הויכוח הנדרש ובירור הדעות הנחוץ להשגת האמת." הסכמה פה אחד נתפסת כמסוכנת, כי ייתכן שהיא משקפת חוסר חשיבה או טעות. כל אדם עלול לטעות, ואף קבוצה של אנשים – אפילו דיינים רמי מעלה – עלולה לטעות. אם כן, יש להיזהר מן האחידות. ברגע שיש עמדה נגדית, היא מאתגרת את עמדת הרוב, היא דורשת מהרוב לבסס את עמדתו, לנמק אותה, להביא טענות והוכחות לכך שהיא אכן נכונה וטובה. רק אחרי תהליך של ליבון ושכנוע ניתן באמת ובתמים להכריע ולומר על אותה עמדה שהיא הטובה ביותר או העדיפה בנסיבות הקיימות.

דברי הרב וייס עולים בקנה אחד עם האימרה: "אין סכין מתחדדת אלא בירך של חבירתה, כך אין תלמיד חכם מתחדד אלא בחבירו" (בראשית רבה (וילנא) פרשה סט ד"ה ב רבי חמא). המסר הוא: המימד החברתי-קבוצתי בחייו של היחיד משמעותית וחיונית כי היא מאפשרת לו לממש את עצמו, להתפתח. הזולת מאתגר אותי ולכן משפר אותי, מוציא מהכוח אל הפועל את הכוחות הטמונים בי.

## חלק שני – פרק ב' – זכויות המיעוט

### סיפור פותח – אחרי רבים להטות (עמ' 50–51)

בסיפור התלמודי שלפנינו מתוארת התנגשות בין הרוב למיעוט, כאשר יחסם של החכמים (הרוב) מתאפיין באי-קבלה מוחלטת של רבי אליעזר (דעת היחיד, המיעוט). המחלוקת בין הרוב למיעוט מסתיימת בנידוי, בהוצאת רבי אליעזר מקרב החברה, בהקעת עמדת המיעוט, בשלילה מוחלטת של זכותו לחופש הביטוי.

אמנם במהלך הסיפור ניסיונותיו של ר' אליעזר להוכיח את צדקתו אינם עולים יפה, וכך גם מסכמים דברי יהושע בסוף הסיפור – "לאבשמים היא!" – את המסר של התקרית המתוארת (ועל כך נדון בהמשך), אולם הסיפור נותן ביטוי גם לתסכולו של רבי אליעזר נוכח היחס שקיבל מחכמים, וטמונה בכך ביקורת על התנהגותם. כתוב שרבי אליעזר "לא כעס אלא על-ידי ששרפו טהרותיו בפניו". היה זה ודאי מעמד משפיל ומבזה כאשר חכמים החליטו להראות לרבי אליעזר בצורה מוחשית כל כך עד כמה דעתו אינה מקובלת עליהם. האופן שבו ביטאו את התנגדותם היה מזלזל, והיה בכך פגיעה הן ברמה האישית – בכבודו העצמי של רבי אליעזר – והן ברמה העקרונית – בזכותו להחזיק בעמדה שאיננה עמדת הרוב. צורת ההתמודדות של חכמים עם קיומו של מיעוט המתנגד לדעתם היא ביטול מוחלט, נידוי, השפלה. רבי אליעזר מראה לחכמים כי פגיעה כזו במיעוט עלולה להיות לא רק מבזה עבור המיעוט אלא גם מסוכנת עבור הרוב. כעסו ותסכולו של רבי אליעזר גורמים לו להרוס, לעקור, לייבש. לפתע רבי אליעזר ניחן ביכולת למוטט את בית המדרש, את המקום שבו חכמים דנים ומכריעים, את אותו מקום שבו פסקו נגד עמדת רבי אליעזר. שעה לפני הנידוי רבי אליעזר ישב שם יחד עם שאר החכמים, למד איתם, התווכח איתם. בית המדרש היה בשבילו בית, מקום שהכיל אותו, והוא מצידו אף תרם שם את חלקו. אך כעת הוא מגורש משם. העובדה שרבי אליעזר מנודה מבית המדרש גורמת לו להסתכל עליו מבחוץ, לראות בו לא בית אלא מטרה שיש לפגוע בה. אם כן, כאשר הרוב מפנה עורף למיעוט ומזלזל בזכויותיו ובעמדתו, המיעוט בתגובה עלול לפגוע ברוב ולנהוג כלפיו באלימות. אם מבטלים כליל את המיעוט, הוא יחדל להתייחס לרוב כשותף ואף עלול לראות בו אויב.

ברם, הביקורת על האופן שבו בחרו חכמים להתייחס לרבי אליעזר אינה משנה במאום את המסר הברור לגבי הדרך שבה יש לפסוק הלכה. לאחר שרבי אליעזר מקבל את ההודעה על נידויו, הוא פונה להראות קבל עם ועדה שעמדתו ההלכתית היא הנכונה, ולא זו של חכמים. כוחו של רבי אליעזר לשנות סדרי בראשית – לעקור את החרוב ממקומו ולהחזירו, לייבש צמחים במבטו, לגרום לעמודי בית המדרש להתמוטט – נובע מהעובדה שהוא אכן מחזיק בִּאֵמַת, והלוא אפילו בת קול יצאה ואמרה שהלכה כרבי אליעזר. אולם בכל זאת ההלכה לא נקבעה על-פיו אלא על-פי עמדת חכמים, דהיינו לא תמיד העמדה ה"נכונה" או ה"אמיתית" היא זו שמתקבלת להלכה, מכיוון שההלכה נקבעת על-פי שני עקרונות: "אחרי רבים להטות" (הכרעת הרוב) ו"לא בשמים היא". עיקרון זה פירושו, שאמת המידה לקביעת ההלכה היא האם ההלכה היא מציאותית, האם היא ברת-ביצוע. ההלכה צריכה להיות פרקטית, ואין גוזרין על הציבור גזירה שאין יכולים לעמוד בה.

## לגופו של עניין

### 1. עקרון גם וגם (עמ' 52)

הדמוקרטיה מושתתת גם על עיקרון שלטון הרוב, וגם על שמירה על ערכים בסיסיים ועל זכויות המיעוט. אמנם ההכרעות בחברה דמוקרטית נעשות באמצעות החלטת הרוב, אך עם זאת זכויות המיעוט נשאות בעינין. חלק מתפקידה של הדמוקרטיה הוא להגן על המיעוט מפני פגיעה על-ידי הרוב. בדמוקרטיה לרוב יש כוח רב אך לא כוח אבסולוטי, והוא לא יכול לכפות את עמדתו על המיעוט באופן גורף.

ברגע שהרוב כופה את דעתו על האחרים ובכך שולל את זכויות המיעוט, זאת דיקטטורה ולא דמוקרטיה. אם כן, עיקרון הכרעת הרוב אינו מספיק כדי להגיע לדמוקרטיה. עיקרון שמירת זכויות המיעוט הוא מה שהופך את הכרעת הרוב לדמוקרטית, ולכן הוא עיקרון חשוב יותר בדמוקרטיה. לדוגמא, אם הרוב מקבל החלטה שמשקפת תפיסה גזענית, הדמוקרטיה מאפשרת למיעוט להתקומם נגד החלטה זו ואף לפעול על מנת לשנות אותה.

### 2. זה לא פייר! (עמ' 53-54)

בשו"ת שלפנינו מתואר מצב של קהילה, הנדרשת להעביר לשלטונות סכום מסוים של מיסים, ועל כן גובה מכל חבריה סכום אחד של כסף למען מטרה זו. התלונה של ראובן הייתה, שאין בידו לשלם את הסכום שנקבע, והוא מבקש שיתחשבו במצבו הכלכלי הדל. אולם הקהילה בכל זאת דרשה ממנו לשלם את מלוא הסכום, ובעקבות זאת נציגי המלך נכנסו לביתו ולקחו ממנו חפץ יקר שאינו שלו במקום הכסף שלא היה בידו לשלם.

מה שעומד מאחורי החלטת הקהילה לגבות סכום זהה מכל חבריה, הוא מתן יחס שווה לכל אדם בקהילה. המיסים הנם עבור הקהילה כולה, ולכן באופן עקרוני הסכום צריך להתחלק שווה בשווה בין כל חברי הקהילה.

אולם מתשובת הרבנים לתלונתו של ראובן אנו רואים שהדין איתנו. לפי דבריהם, הרוב רשאי לאלץ את המיעוט לקיים דרישה מסוימת רק אם המיעוט יכול לעמוד בה. במקרה של ראובן, ברור כי הוא אינו מסוגל לשלם כפי שדרשו ממנו, והדבר אפילו הגיע לידי גניבה ממש מכיוון שראובן נאלץ לשלם בחפץ שאינו שלו. אין בעיה עקרונית בכך שהקהילה קובעת תקנות וכללים וחבריה נדרשים לעמוד בהם, אבל תפקידה של הקהילה הוא גם לבדוק, שכל דרישה שלה היא סבירה ומציאותית.

### 3. שלטון הפשרות (עמ' 54-55)

לפי קלזן, יחסי הגומלין שבין הרוב והמיעוט הנם חיוניים לקיומה של הדמוקרטיה, משום שהרוב שואב את כוחו ויכולתו מהמיעוט. כיצד? לא על ידי כפיית עמדתו על המיעוט, דבר שרק יביא עם הזמן לכך שהמיעוט יפסיק להיות מעורב ולתרום את חלקו לקהילה; דיקטטורה של הרוב על המיעוט רק תוביל לכך שהרוב יחדל להתקיים ככזה, מכיוון שללא מיעוט אין הוא יכול להיחשב רוב. אלא, הרוב צריך לקבל החלטה מתוך שיח ודיאלוג עם עמדת המיעוט, וממילא ההכרעה שתקבל על ידו תכלול משהו מעמדת המיעוט.

אם כן, לפי קלזן, הפשרה המושגת בין הרוב למיעוט צריכה לשקף את רצונו המשותף של כל הציבור. בדמוקרטיה מכריעים אמנם על-פי עמדת הרוב, אך הדבר צריך להיעשות תוך התחשבות



בדעת המיעוט. כוחו של המיעוט אפוא הוא בהשפעה על החלטת הרוב כך שההכרעה הסופית תיתן ביטוי גם לעמדת המיעוט.

לאור תפיסה זו קלזן מציע במקום המונח השגור 'עיקרון (הכרעת) הרוב' את המונח 'עיקרון רוב-מיעוט', מכיוון שהוא משקף נאמנה את המציאות בחברה דמוקרטית. במציאות דמוקרטית בריאה ההחלטות משקפות לא רק את הרוב, אלא גם את המיעוט, משום שהן התקבלו מתוך שיח משותף.

על מנת להמחיש זאת, ניתן להביא הדגמה לכך מחיי בית הספר. במועצת התלמידים דנים בנושא התלבשות האחידה. מתקיים ויכוח בין התלמידים אם כמועצת תלמידים הם צריכים ליזום מהלך, שבסופו התלמידים יחויבו להגיע לבית הספר בתלבושת אחידה. המצדדים – שהם גם הרוב – טוענים שהדבר יתרום לאווירה של שוויון בבית הספר ולמניעת מתחים על רקע פערים ביכולת הכלכלית של ההורים לקנות לילדיהם ממיטב המותגים. המתנגדים טוענים, שיש בכך פגיעה ביכולתו של כל תלמיד לבטא את עצמו ואת ייחודו באמצעות הבגדים שהוא בוחר ללבוש לבית הספר. בסופו של דבר התקבלה החלטה על-פי עמדת הרוב, שמעתה תונהג בבית הספר תלבושת אחידה, אך בימי שישי התלמידים יוכלו להגיע ללא תלבושת וזאת כדי לאפשר בכל זאת ביטוי אישי. אם כן, המקרה הזה מראה שהוויכוח והדיאלוג בין הרוב למיעוט גורמים לכך שההכרעה הסופית – שהיא אמנם משקפת את דעת הרוב – מכילה בתוכה משהו מרצון המיעוט.

#### **קצת אחרת (עמ' 55)**

להלן נציע עמדות אפשריות בנושאים שונים, כאשר הפשרה משקפת את עמדת הרוב והמיעוט גם יחד.

**הפשרה:** החלטה להוסיף לסל הבריאות סכום כסף שיכסה חלק ניכר מהתרופות המצילות חיים  
**עמדת האוצר (עמדת הרוב):** יש להוסיף לסל הבריאות סכום כסף שיכסה חלק קטן מהתרופות המצילות חיים.

**עמדת קופות החולים (עמדת המיעוט):** יש להוסיף לסל הבריאות סכום כסף שיכסה את העלות של כל התרופות המצילות חיים.

**עמדת ארגוני החולים (עמדת מיעוט):** יש להוסיף לסל הבריאות סכום כסף שיכסה את העלות של כל התרופות המצילות חיים.

**הפשרה:** החלטה לאפשר פתיחת מרכזי בילוי ותרבות ותחבורה ציבורית בשבת ולאסור על מסחר בשבת.

**עמדת החילוניים (עמדת הרוב):** יש לאפשר פתיחת מרכזי בילוי ותרבות ותחבורה ציבורית בשבת וגם להתיר את המסחר בשבת.

**עמדת החרדים (עמדת המיעוט):** אסור לאפשר פתיחת מרכזי בילוי ותרבות ותחבורה ציבורית בשבת, ויש לאסור גם על מסחר בשבת.

**עמדת הציונים הדתיים (עמדת המיעוט):** יש לאפשר פתיחת מרכזי בילוי ותרבות ולהתיר על מסחר בשבת, אך לאסור תחבורה ציבורית בשבת.

#### 4. סמיכה קצרה (עמ' 56)

בטקסט שלפנינו מופיעה התגובה של רבי לוי בן חביב, רבה של ירושלים, למעשה של רבני צפת, אשר החליטו על דעת עצמם לחדש את הסמיכה בארץ ישראל. לדעת רבי לוי בן חביב, אין תוקף להחלטתם של רבני צפת מכיוון שהיא לא התקבלה בעקבות משא ומתן ותהליך של בירור מול המיעוט. החלטת הרוב, לפי דעתו, מחייבת רק בתנאי שהיא מושגת אחרי התייעצות עם המיעוט, אחרת אין זו הכרעה הבאה כתוצאה מהתחבטות, אלא החלטה שהתקבלה אפריורית ובאופן בלעדי על-ידי הרוב. לרוב אין זכות לקבוע מראש דבר זה או אחר עבור המיעוט.

רבי לוי בן חביב מדגיש, כי המשא ומתן כה חשוב מכיוון שטמון בו הסיכוי שעמדת הרוב תשתנה. ייתכן שהמיעוט יגרום לרוב להרהר בעמדתו ואף לשנות אותה, ולכן ההידברות בין שתי הקבוצות – הרוב והמיעוט – כה חשובה. עמדת הרוב שואבת את כוחה מכך שהיא התקבלה **בגלל או למרות** עמדת המיעוט. כלומר, הרוב מקבל את ההחלטה הסופית בעקבות שמיעת דברי המיעוט, ואם בכל זאת הרוב מחליט לדבוק בעמדתו – כך יהיה בפועל, אך אז תהיה זאת החלטה מושכלת, המתחשבת בכל הגורמים הנוגעים בדבר ולוקחת בחשבון את העמדות השונות הקיימות בנושא. או אז החלטה זו מחייבת את כולם, גם את המיעוט.

#### 5. חוקי יסוד הם חוקי פשרה (עמ' 57)

לפי ברק, המטרה הבסיסית של חברה דמוקרטית היא ההגנה על זכויות הפרט, וכל פעולותיה וחוקיה של המדינה צריכים לשקף מטרה יסודית זו. ואכן, העבודה שקיימים במדינה חוקי יסוד בנושא כבוד האדם מעגנת את השמירה על זכויות הפרט וכבודו בתוך החוק. אולם, לצד השמירה על זכויות הפרט וכבוד האדם, ישנה חשיבות גם לשמירה על שלטון המדינה ויציבות החברה, מכיוון ששלטון המדינה הוא מה שמאפשר בסופו של דבר גם את השמירה על זכויות הפרט.

אם כן, לפי ברק, ישנה חשיבות ראשונה במעלה גם לשמירה על זכויות הפרט וגם לשמירה על שלטון המדינה, כאשר שני הדברים הללו כרוכים זה בזה. לכן, חוקי יסוד בנושא כבוד האדם משקפים פשרה בין כוח המדינה לבין זכות הפרט. מכך גם נובעת האפשרות לפגיעה בחוק כבוד האדם, לפי ברק. פגיעה כזו אפשרית רק בתנאי שההגנה על זכויות האדם היא מטרה העומדת ביסוד המטרות הלאומיות וביסוד השלטון. דהיינו, אם חברה/מדינה מצהירה על ערך כבוד האדם כערך יסודי, וערך זה אכן עומד לנגד עיניה בכל פעולה שהיא מבצעת, ישנה הצדקה לפגיעה בזכויות הפרט במקרים מסוימים. המדינה שואפת כל העת להגן על הפרטים שבה, ולכן במקרים של פגיעה בה וביכולתה להגן על פרטיה – המדינה רשאית לפעול נגד אותם פוגעים, גם במחיר של הפרת זכויותיהם.

דוגמא מובהקת להתנגשות בין כוח המדינה לכבוד האדם היא כאשר מחבל מאיים לרצוח אזרחים והמדינה יכולה לשלול ממנו את זכויותיו על מנת להגן על עצמה ועל שאר תושביה.

**משימות סיכום (עמ' 58)**

פגיעה בזכויות המיעוט	נימוקי הרשות המשיבה	נימוקי העותרת/ת	המקרה
<p>נפגעה זכותה של אליס מילר לבחור את המסלול המועדף עליה בצה"ל, לשרת כטייסת בחיל האוויר, בגלל היותה אישה. הפגיעה היא מהותית משום שנפגעה זכותה של אליס מילר לשרת כטייסת בחיל האוויר בשל היותה אישה. פגיעה בעקרון השוויון בין המינים היא פגיעה מהותית.</p>	<p>בקורס טייס יש דרישות גבוהות מאוד, שמותאמות לגברים ולא לנשים. ידוע כי נשים פחות חזקות מגברים מבחינה פיזית, ולכן אין זה מתאים שאישה תשתתף בקורס. גם הדרישות מהטייסים (אחרי סיום הקורס) אינם מתאימות לאישה. במהלך הקורס עלולות להיווצר בעיות רבות סביב שילובה של אישה בקורס שכולו גברים (למשל: חדר נפרד), וצה"ל אינו ערוך לכך.</p>	<p>מבחינת הנתונים שלי, אני מסוגלת להיות טייסת טובה ומקצועית, בדיוק כמו טייס גבר. הסיבה שלא קיבלו אותי לקורס טייס אינה קשורה לנתונים האובייקטיביים שלי, אלא לעובדה שאני אישה. יש לי מוטיבציה גבוהה, ואני רואה בשירות כטייסת אפשרות לתרום למדינה את המקסימום.</p>	<p><b>מלש"בית עתרה לבג"ץ</b></p>
<p>נפגעה הזכות של אותן תלמידות לחינוך בבחירת בית הספר הרצוי. אם מראש הגבילו ב"בית יעקב" את מספר התלמידות המזרחיות, לא כל מי שרוצה ללמוד שם תוכל. יש כאן פגיעה מהותית מכיוון שנשללת מהבנות המזרחיות הזכות ללמוד בבית הספר, למרות העובדה שבית הספר אינו נדרש להשקיע משאבים מיוחדים על מנת לאפשר להן ללמוד שם.</p>	<p>המטרה של הגבלת אחוז הבנות המזרחיות היא לשמור על הצביון (האשכנזי) של בית הספר. בעדות השונות יש מנהגים שונים לחלוטין, ולכן יש רצון לשמור על הפרדה. ישנו חשש שהבנות האשכנזיות תושפענה לרעה מהבנות המזרחיות, שבביתן נוהגים להקל בעניינים שאשכנזים מחמירים. כמו כן, לפי צוות בית הספר הרמה של הבנות המזרחיות היא ירודה וזה עלול לפגוע באיכות ההוראה ובשם הטוב של בית הספר.</p>	<p>הבנות מופלות על רקע עדתי. הגבלה אפריורית של מספר המקומות לתלמידות מזרחיות מעיד על כך, שאין התייחסות ליכולת של כל תלמידה ולמידת ההתאמה שלה לבית הספר מבחינה לימודית, אלא ההחלטה נקבעת בהתאם לעדה של התלמידה.</p>	<p><b>בנות מזרחיות לא בבית ספרנו</b></p>
<p>יש כאן פגיעה בחופש התנועה של הנכים, בזכותם להיכנס למקומות ציבוריים, בזכותם ללמוד כמו כולם, לבלות. הפגיעה בחופש התנועה במקרה הזה גם מובילה לפגיעה בצרכים בסיסיים ביותר, כגון הליכה לשירותים. זוהי פגיעה מהותית כי נשללת</p>	<p>המדינה צריכה להשקיע כסף רב בבניית תשתיות חדשות כדי לתת מענה לצרכים שלך ושל נכים אחרים. אין לכך תקציב הולם, ולכן אנו מתקשים לעזור לך. הנכים הם קבוצת מיעוט ולכן אנו קודם כל דואגים למלא את צרכיהם של רוב האוכלוסייה, ורק</p>	<p>אני אזרח במדינה ולכן המדינה חייבת לדאוג לי ולמלא את צרכי הבסיסיים. אני מייצג אחוז מסוים באוכלוסייה, אנשים בעלי מוגבלות וצרכים מיוחדים, שזקוקים לתנאים מסוימים על מנת לחיות את חייהם ברוחה ובביטחון. לא ייתכן שהמדינה</p>	<p><b>אין כניסה לנכים ולכיסאות גלגלים</b></p>

<p>מהנכה זכות בסיסית שאינה עומדת באופן שווה אל מול טענות אחרות. לא ניתן לטעון כנגד נכה שאינו יכול לנסוע באוטובוס שהעלות הכספית של התאמת התנאים לנסיעתו גדולה. הטיעון של היעילות הוא בעל משקל סגולי (כלומר מהותי) נחות ביחס לטענת של זכות הנכה לנסיעה או לדברים בסיסיים אחרים.</p>	<p>אחר כך יכולים להתייחס לצרכי המיעוט.</p>	<p>אינה דואגת לכלל תושביה, אלא רק לבריאים בגופם. ככל האזרחים, זכותי ללמוד בבית ספר רגיל ולהגיע למקומות ציבוריים, וכעת ישנה פגיעה בזכויותיי אלה בגלל היותי נכה, שמוגבל לתנועה בכסא גלגלים.</p>	
---	--	---	--

### ביבליוגרפיה נבחרת

כהן אלמגור רפאל (עורך), סוגיות יסוד בדמוקרטיה הישראלית, ספרית הפועלים 1999

## חלק שני – פרק ג' – אי-ציות

### סיפור פותח (עמ' 60–61)

הסיפור על עקביא בן מהללאל הוא סיפור על אדם שביקש לחיות את חייו על-פי מצפונו, מתוך יושרה פנימית גדולה. עקביא בן מהללאל הלך בעקבות רבותיו ואימץ את גישתם בארבעה נושאים, ומהסיפור ניכר כי אימוץ זה לא נעשה אלא מתוך מחשבה עמוקה וקבלה אמיתית של דבריהם. אשר על כן, כשהציעו לעקביא בן מהללאל לחזור בו מדברים אלה, לקבל על עצמו את עמדת הרוב, את העמדה המקובלת, ובתמורה אף להתמנות לאב בית הדין – עקביא בן מהללאל לא היה מסוגל להסכים לכך. מבחינתו, שינוי גישתו העקרונית בסוגיות הנידונות יהיה בגדר רשעות, כפי שהוא מסביר לחכמים שפנו אליו: "מוטב לי להקרא שוטה כל ימי, ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום". אנו מבינים מדבריו עד כמה חשוב לו להישאר נאמן לערכיו. והוא אף מוסיף, "שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו", כלומר הוא מודע לכך שישנם אנשים שעבור כבוד ומעמד היו בוגדים בערכים ובאמת הפנימית שלהם, אך הוא אינו כזה ואינו רוצה להיחשב כזה בעיני הציבור.

עקביא בן מהללאל שילם מחיר כבד ביותר על סירובו לשנות את עמדותיו ולכופף את עצמו מול החכמים, מול הרוב. הוא נודה ולא זכה לעולם לביטול הנידוי. עבור החכמים, הנידוי מבטא את המסר, שכל עוד עקביא בן מהללאל מתעקש לשמור על דעותיו השנויות במחלוקת ולא להשתלב בציבור, הציבור מצידו אינו יכול להכיל אותו. החכמים שנידו את עקביא בן מהללאל מייצגים את המסגרת החברתית והדתית, ובפעולת הנידוי הם מבהירים לו, שכל זמן שהפרט אינו מקבל על עצמו את המסגרת הקולקטיבית, המסגרת מצידה איננה יכולה להמשיך ולקבל אותו כחלק מהחברה.

ההצעה של עקביא בן מהללאל לבנו לכאורה עומדת בסתירה לכל מה שסופר עליו עד כה. עקביא בן מהללאל מצטייר כאדם בעל יושרה פנימית, אדם שאינו מוכן בעד כל הון שבעולם להתפשר על ערכיו ועמדותיו. והנה על ערש דווי הוא אומר לבנו לבגוד, כביכול, בכל מה שחשוב לו ולהפנות עורף לדברים שכה התעקש עליהם בחייו, ואף שילם על כך מחיר כה כבד. ובכן, מה עומד מאחורי בקשתו של עקביא בן מהללאל מבנו? עמידתו האיתנה של עקביא בן מהללאל אל מול החכמים – גם במחיר של נידוי – נבעה מתוך הכרה בחשיבותה של ההמשכיות ושל ההליכה אחרי המסורת ההלכתית. עקביא בן מהללאל מבין, שבמאבק שלו אל מול החכמים שנידו אותו הוא מייצג לא רק את עצמו אלא גם את רבותיו, שמהם קיבל את אותן הלכות; הוא מייצג קבוצה. ואילו בנו חי במציאות אחרת, מציאות שבה דעתו של עקביא בן מהללאל היא דעת יחיד, ואין מאחוריה קבוצה של אנשים. אשר על כן, בנו של עקביא בן מהללאל רשאי **וצריך** לפעול באופן שונה מאביו. עליו להימנות כחלק הציבור ולא לנתק עצמו מהם, מכיוון שכעת אין מדובר בשתי קבוצות המתפלמסות זו עם זו, אלא ברוב מול יחיד. עקביא בן מהללאל מכיר בחשיבות ההליכה אחר הרוב ואינו מקדש את המרידה בחכמים כערך: "מוטב להניח דברי היחיד, ולאחוז בדברי המרבין". הוא חש כי למאבק הפרטי שלו הייתה משמעות רחבה יותר כי היא ייצגה קבוצה גדולה יותר, אבל עבור בנו אין הדבר כך. אי-ציות אינו ערך. אי-ציות הוא הברירה היחידה שיש בידך, במידה ומציבים בפניך את הבחירה בין ערכיך לבין דעה שאיננה מקובלת עליך מבחינה ערכית ואידיאולוגית.

**1. זקן ממרא (עמ' 62–63)**

"זקן ממרא" הוא המונח שחז"ל השתמשו בו להגדיר מנהיג דתי (רב, דיין, מורה הוראה) שאיננו מקבל על עצמו את הכרעת הסנהדרין. הבעייתיות במעשהו של אותו זקן ממרא היא, שהוא מסרב להכיר בכוחה הבלעדי של הסנהדרין להכריע בסופו של דבר כיצד יש לנהוג, ובזה הוא אף מחליש את כוחה. לסנהדרין אין שיקול דעת בנושא זה, ואין אפשרות למחול לאותו אדם על האי-ציות שלו, מכיוון שכל כוחה ומעמדה של סנהדרין נובעים מיכולתה להנהיג מנהג אחיד בציבור ו"לומר את המילה האחרונה". כבוד בית הדין הוא כלי לשמירה על יציבות החברה ועל הסדר בה, ולכן אסור לפגוע בו.

על-פי דברי הרמב"ם אנו רואים, שעקביא בן מהללאל לא היה זקן ממרא, מכיוון שבעת הויכוח הוא התעקש על כך שהוא מייצג לא רק את עצמו אלא עמדה של קבוצה גדולה יותר. ברגע שהבין שזאת עמדת יחיד הורה לבנו שלא לנהוג כמוהו ולנהוג כעמדת הרוב.

חז"ל מתארים את השפיטה של זקן ממרא כתהליך רב-שלבי, ולא כפעולה אחת נקודתית. בכל שלב ניתנת לאותו זקן ממרא אפשרות לחזור בו ולהכיר בכך שעמדתו אינה מקובלת על בית הדין. בתהליך זה הזקן הממרא נדרש להגיע לבתי דין בדרגות שונות, עד ההגעה לבית הדין הגדול, לסנהדרין; ולהלן שלבי התהליך:

(1) החכם שפסק בניגוד לעמדת הרוב והחולקים עליו עולים לירושלים ובאים לבית הדין שבפתח הר הבית, שם מבהירים לו כיצד פסק בית הדין הגדול. אם הוא מקבל את פסיקת בית הדין, התהליך נגמר כאן.

(2) אם הוא מסרב לקבל את דעת בית הדין, עולים כולם לבית הדין שבפתח העזרה וגם שם מבהירים לו כיצד פסק בית הדין הגדול. אם הוא מקבל את פסיקת בית הדין, התהליך נגמר כאן.

(3) אם הוא עדיין מסרב לקבל את דעת בית הדין, עולים כולם לבית הדין הגדול בלשכת הגזית, שם פוסקים את הדין וכולם יוצאים.

(4) אותו חכם חוזר למקומו. אם שם הוא המשיך ללמוד על-פי אותה עמדה שהחזיק בה קודם, אך הורה לאחרים לנהוג על פי פסיקת בית הדין – הוא פטור. אולם אם נהג או הורה לנהוג בניגוד להחלטת בית הדין – הוא חייב מיתה.

לאור התיאור הנ"ל אנו יכולים לראות, שחוקי זקן ממרא דורשים מרב/דיין/מורה לייצג מול הציבור את פסיקת בית הדין הגדול, גם אם פסיקה זו היא בניגוד לדעתו. חכמי הסנהדרין אינם יכולים לכפות על אותו חכם את דעתם ולכן הם מאפשרים לו להמשיך לדבוק בעמדתו, אבל הם כן דורשים שהלכה למעשה הוא ינהג בהתאם לפסיקותם, ויורה גם לציבור לפעול כך. יש בזה הגבלה של חופש הדיבור, מכיוון שהזקן הממרא אינו יכול להביע בפומבי את עמדותיו, אך המטרה היא לשמור על הסדר והאחידות בקרב הציבור.

דוגמא דומה לזה מהחיים המודרניים היא היחס לאנשים המסיתים אחרים נגד המדינה. בחוק אין אפשרות להעמיד אדם לדין רק בגלל דעותיו. אותו אדם יכול להמשיך לדבוק בדעותיו כל עוד

הוא שומר אותן לעצמו, אולם הסתה – גם אם אין בה קריאה ישירה לפעולה מעשית – היא בגדר עבירה על החוק והיא מלווה בעונשים.

## **2. החוק מעל לכול (עמ' 63)**

בבואו לדון בזכותו של האדם למחות על המתרחש במדינתו, שפינוזה מתייחס למניעים המביאים את האדם להביע את התנגדותו לחוק זה או אחר במדינה. אם מניעיו טהורים, והוא עושה זאת על מנת לשפר את המדינה ואת חוקיה לרווחת הכלל, אזי טוב הוא עושה בהביעו את התנגדותו לחוק הנדון. למשל, אם אדם סבור כי חוק מסוים נוגד את ההיגיון, לפי שפינוזה, אותו אדם רשאי לבטא את דעתו בגלוי ואף לפעול באופן אקטיבי על מנת לשנות את החוק. אך לפי שעה עליו להמשיך ולקיים את החוק כפי שהוא, למרות התנגדותו. אזרח כזה, לפי שפינוזה, לא זו בלבד שאינו מזיק למדינה אלא הוא מועיל לה בכך שהוא פועל לשיפורה.

אולם, אדם אשר מניעיו אינם טהורים, ומטרת התנגדותו לחוק היא הסתת אחרים נגד המדינה ומרידה בסמכותה – אדם כזה הנו מחולל מהומות ומורד. צורת מחאה כזו איננה מקובלת על דעתו של שפינוזה.

קבלת עול הרשויות, לפי שפינוזה, אינה מתנגשת בתבונתו ובמצפונו של האדם מכיוון שהוא קיבל על עצמו – בהחלטה תבונית – להשתייך למדינה ולהעביר את זכויותיו לרשות העליונה. כלומר, האדם **בחר** להשתייך למדינה, למסגרת חברתית כוללת. בכך הוא קיבל על עצמו מראש את האפשרות, שלא כל החלטה שתתקבל במדינה תהיה לרוחו, אבל הוא בכל זאת מחויב לנהוג על פי החלטותיה ולקיים את חוקיה.

דברים אלו דומים לעמדת הפילוסוף האנגלי הובס, שפיתח בספרו "לווייתן" את הרעיון של ויתור מצד הפרט על חירותו (במידה מסוימת) על מנת לזכות בהגנה וביתרונות שהמדינה מעניקה לפרטיה. לפי דעתו, מצבו הטבעי של האדם הוא מלחמת כל בכל, והוא מתאר את התפתחות החברה האנושית כהתאגדות שונות של בני אדם לצורך הגנה הדדית.

ניתן לראות כי שפינוזה בהחלט מקבל את חוקי זקן ממרא, שדורשים מן הפרט להמשיך ולציית לחוקים שנקבעו עד אשר יוחלט אחרת, גם אם החוק מנוגד לתפיסתו. אין מניעה שהאדם יפעל על מנת לשכנע את הרשויות שיכריעו על-פי עמדתו, אבל כל עוד פסיקתם עומדת בעינה – עליו לציית לה. גם זקן ממרא מקבל הזדמנות להציג את תפיסתו ועמדתו, אולם בית הדין לא חייב לקבל אותה, וברגע שהם מודיעים לו את פסיקתם – הוא מחויב לנהוג על-פיה.

## **3. החוק איננו מעל לכול (עמ' 64)**

לפי מרטין לותר קינג, על מנת לקבוע אם חוקים הם צודקים אם לאו, יש לבחון אותם מול חוקי המוסר או החוק האלוהי. לפי דעתו, חוק שאיננו מוסרי – חוק המשפיל את האדם ורומס את כבודו, חוק שהרוב כופה על המיעוט ולא מקיים בעצמו – הוא חוק בלתי צודק.

קינג סבור, שבאופן עקרוני יש לשמור על החוק ולכבד אותו, אולם אם אדם חש שחוק מסוים הנו בלתי-צודק, חובה עליו להביע את מחאתו בגלוי. למחאה זו יש כמובן מחיר, אולם אדם בעל מצפון צריך להיות מוכן לשלם את המחיר הזה. בעצם ישיבתו בכלא – כעונש על מחאתו הגלויה – מעורר אותו אדם את מצפונו של הציבור, מזכיר להם את העוולות שנעשות בחברה ואת אי-הצדק השורר בה. מבחינה זו המחאה דווקא מבטאת כבוד לחוק. החוק מעגן בתוכו את האפשרות

להתנגד ולמחות – אם כי לא בלי השלכות – ואדם שמשמש בזכותו למחות מעניק לחוק את עוצמתו וכוחו. כל עוד יש דיון ציבורי על החוקים במדינה ובחינה מעמיקה של טיבם – האם הם מוסריים? האם הם ממלאים את תפקידם בהגנה על זכויות הפרט ועל כבודו? האם אין בהם אפליה? – הדמוקרטיה מתקיימת. ברגע שאין אפשרות למחות ולהתנגד לחוקים, הדמוקרטיה חדלה להתקיים, ובמובן זה האדם שמשמיע את מחאתו בגלוי מבטא למעשה את מרב הכבוד לחוק.

גם שפינוזה וגם קינג רואים במדינה אמצעי לשמירה על זכויות הפרט ובמחאה – כלי לביטוי עמדותיו של הפרט. ההבדל ביניהם הוא שלפי שפינוזה רק אדם שמנסה לשנות את החוק באמצעים המקובלים הוא אזרח טוב ומועיל. שפינוזה מתנגד למחאה פומבית החורגת מגבולות החוק, ורואה בה חוסר כבוד למערכת שהאדם בחר להשתייך אליה. לפי דעתו, רק הרשויות מוסמכות לחולל שינויים בחוק, והאדם נדרש להמתין בסבלנות עד שיוחלט – אם יוחלט – לשנות את החוק כך שיתאים לתפיסת עולמו האישית. קינג, לעומת זאת, רואה במחאה הגלויה והציבורית את התגלמותה של האזרחות הטובה, דווקא בגלל ההליכה החזיתית נגד החוק. אדם שבשם המוסר והערכים שלו מוכן אפילו לשבת בבית הכלא על כך שהביע את עמדותיו ומחה בפומבי הוא אדם בעל מצפון, לפי קינג, שאף ממלא תפקיד חשוב בלעורר את מצפוננו של הציבור. דווקא פעולה מרדנית היא פעולה שמחזקת את הדמוקרטיה, לפי קינג, כי היא משקפת את יכולתו של הפרט לעמוד על דעותיו וערכיו, והיא מבטאת את האפשרות לביקורת מוסרית וערכית, ביקורת שהדמוקרטיה מושתתת עליה.

#### **4. סמוך עלי! (עמ' 64-65)**

רבי יהודה בן בבא מוכן למסור את נפשו ולהקריב את עצמו למען ערך של המשכיות המסורת היהודית. מבחינתו, הסמכה לרבנות היא הפעולה המבטאת המשכיות זו, ולכן הוא חש חובה לעשות זאת. אולם הרומאים קבעו שעיר שסומכים בה – תיחרב. לכן רבי יהודה בן בבא הסמיך בין שני הרים ובין שתי עיירות, כדי שהתושבים לא יצטרכו לשלם את המחיר על המעשה שלו. הוא היה מוכן להקריב את עצמו למען ערכיו, אבל לא רצה לסכן אחרים, ולפיכך גם אמר לחכמים לברוח כשהרומאים הגיעו למקום.

מהסיפור ניכר, כי רבי יהודה בן בבא היה מוכן לשלם מחיר אישי כבד – ואף למסור את נפשו – על מנת לשמר את התרבות היהודית. חוקי הרומאים פגעו גם בזכויותיהם של היהודים לחיות על-פי אמונתם וגם בהמשכיותה של המסורת היהודית, ורבי יהודה בן בבא מחה בגלוי על כך. בדומה לדברי מרתין לותר קינג, יש כאן מחאה גלויה נגד חוקים הפוגעים בזכויותיהם של בני אדם, כאשר למחאה זו ישנן גם השלכות חמורות. אולם כפי שמעיד עצם קיומו של הטקסט שלפנינו, התרומה של רבי יהודה בן בבא הוערכה על-ידי בני דורו ואף לא נעלמה מהדורות הבאים. בכך ממלאת דמותו של רבי יהודה בן בבא תפקיד חשוב כדוגמא לאדם שלא נכנע לחוקים שהיו מנוגדים לתפיסת עולמו, ואף פעל נגדם בגלוי, למרות העונש הצפוי לו.

#### **5. להיות קודם כל בני אדם (עמ' 65)**

לפי תיורו, מצפוננו של האדם הוא הדבר היחיד שצריך להנחות אותו בהכרעותיו ובהתנהגותו. האדם צריך כל העת לשאול את עצמו אם הוא פועל על-פי מה שראוי, כאשר ה"ראוי" הוא כמובן



סובייקטיבי, וכל אדם מגדיר אותו באופן שונה – על פי מצפונו. תיורו מבקר את העובדה, שבני אדם נוטים לקבל את החוק ולפעול על-פיו ללא ביקורת או חשיבה. לדעתו, הסכנה בציות מוחלט לחוק היא, שבשם החוק ובשם הציות/הכבוד לחוק נעשות עוולות רבות. לכן, בני אדם חייבים לפנות בכל עת למצפונם ולהפעיל שיקול דעת מוסרי בבואם לקיים את החוק. השקפתו של תיורו מעמידה במרכז את מצפונו של הפרט, את היותו "בן אדם", ואילו את הציות לחוק, את היותו "נתין" הוא רואה כדבר משני.

הסכנה הגדולה בתפיסה מעין זו היא הסובייקטיביות שבמצפון. תיורו מודע לכך שהגדרת ה"ראוי" משתנה מאדם לאדם, ובכל זאת הוא קורא לבני האדם לפעול על פי מצפונם האישי. נראה שההנחה של תיורו היא, שמצפונו של כל אדם תוביל אותו לעשיית צדק, להתנהגות מוסרית ולהתקוממות נגד עוולות. אולם, המציאות מוכיחה כי אנשים רבים הפועלים על-פי שיקול דעתם דווקא מבצעים עוולות וגורמים לאי-צדק. פעמים רבות **החוק** הוא דווקא מה שמונע מעוולות להתרחש, ולא מצפונו של הפרט.

### **משימת סיכום – פקודה בלתי חוקית בעליל (עמ' 66–67)**

להלן הצעות לתגובותיהם המשוערות של האישים שפגשנו בפרק זה לפסק הדין הנוגע ל"פקודה בלתי חוקית בעליל":

<p>הפקודה שניתנה לחיילים הייתה פקודה בלתי צודקת, שהם היו צריכים להתנגד לה בכל תוקף ולמחות עליה בגלוי. זאת פקודה שאיננה עולה בקנה אחד עם המוסר, כי "כל חוק המשפיל את אישיותו של האדם הוא בלתי צודק." פסק הדין מבטא את אחריות החיילים למעשה, ואת העובדה שהיה בידם למחות ולא עשו זאת. מן הראוי היה שיסרבו למלא את הפקודה, תוך נכונות לשלם על כך את המחיר של כניסה לבית הכלא, ובלבד שלא יבצעו מעשה שאיננו מוסרי.</p>	<p><b>מרתין לותר קינג</b></p>
<p>"עלינו להיות בני אדם ונתינים לאחר מכן... ההתחייבות היחידה, שיש לי הזכות לקבל על עצמי, היא ההתחייבות לעשות בכל עת ובכל שעה את הראוי, לדעתי." המעשה שנעשה בכפר קאסם נוגד את המצפון, ולכן כל אדם שהיה שם היה צריך להתנגד לכך. ממקרה זה אנו רואים בבירור, כי אנשים נוטים לציית לחוק בלי הפעלת שיקול דעת מוסרי, "ובכוח יחס הכבוד של הבריות לחוק אפילו שוחרי הטוב שביניהם נעשים יום יום שלוחיו של העוול." העוול הנורא שהתרחש שם יח יכול להימנע אילו הקשיבו החיילים למצפונם במקום לציית לפקודות.</p>	<p><b>הנרי דיוויד ת'ורו</b></p>
<p>אדם צריך לחיות מתוך יושרה, ואף להיות מוכן לשלם מחיר אישי כבד למען ערכיו, למען האמת הפנימית שלו. אותם חיילים שהרגו אנשים חפים מפשע היו צריכים לנהוג על פי הערכים שהאמינו בהם, ולא להישמע לפקודה המנוגדת למצפונם, גם במחיר של הורדה בדרגה או כל עונש אחר. הם גם היו צריכים לשאוב כוח מהידיעה, שעומדים מאחוריהם רבים אחרים, אשר לא מצודדים בהרג כזה. הקוד האתי של צה"ל הנו הצהרה קולקטיבית, המחייבת כל חייל ומפקד. אותם מפקדים וחיילים שהועמדו</p>	<p><b>עקביא בן מהללאל</b></p>

<p>לדין משלמים על כך, שלא השכילו להבין את העיוות של עמדתם ושל התנהגותם, ואת חריגות המעשה שלהם. ובסופו של דבר, מעשיו של האדם הם הקובעים את גורלו: "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".</p>	
<p>החיילים פעלו בהתאם לחוקי הצבא, המחייבים אותם להישמע להוראות מפקדיהם בכל עת. בזמן אמת לא יכלו החיילים להתנגד לפקודה שניתנה להם, ורק לאחר מעשה היה ניתן לקבול על פקודה זו ולערער עליה בדרכים המקובלות. "דרך משל, אם יראה האדם, שחוק מן החוקים סותר את התבונה הבריאה ומשום כך יציע לבטל את החוק ההוא, וכאחת יגיש את דעתו לשיפוטה של הרשות העליונה (שהיא בלבד מוסמכת לחוקק חוקים ולבטלם), ובינתיים לא יעשה דבר כנגד מצוות החוק ההוא...". אי-ציות לפקודות הוא בגדר מרד והתקוממות, והאדם אינו רשאי "לקחת את החוק לידיים". בסופו של דבר רק לרשויות יש יכולת לשנות את החוקים, ולכן אין לשפוט את החיילים על מעשיהם, כי לא הייתה להם ברירה אלא למלא אחר הפקודות שניתנו להם.</p>	<p><b>שפינוזה</b></p>
<p>במציאות נכפית עלינו לעיתים התנהגות שאיננה מתיישבת עם ערכינו, עם תפיסת עולמנו, אבל אנו בני חורין להחליט כיצד להגיב לכפייה זו. מתוך צורך פנימי עז להתנגד למה שנכפה עלינו, נמצא את הכוחות לעמוד איתנים מול המציאות, גם במחיר חיינו. החיילים פעלו על פי הפקודה שניתנה להם אף על פי שפקודה זו עמדה בסתירה גמורה לערכי צה"ל וערכי המוסר. היה עליהם להתנגד, תוך נכונות לשלם על כך מחיר אישי כבד.</p>	<p><b>יהודה בן בבא</b></p>
<p>מפקד בצה"ל נדרש לפעול על-פי הקוד האתי של צה"ל, לפיו אין לפגוע באוכלוסיה אזרחית. גם אם ישנם מפקדים שאינם מסכימים עם מדיניות זו, עליהם לפעול כך בכל מצב. אסור למפקד להחליט על דעת עצמו, שמותר להרוג אנשים חפים מפשע. מקרה זה הוא אנלוגי למקרה שהסנהדרין יחליטו על חובה לעבוד עבודה זרה: במקרה זה אסור לשמוע להם.</p>	<p><b>רמב"ם</b></p>

### משימת סיכום חלק שני (עמ' 68)

כל האירועים המובאים במשימה זו עוסקים בדילמה שנוצרת כאשר צריך להכריע בין עמדת המיעוט לבין רצון הרוב. אם ננתח את **אירוע א** לדוגמא, נראה שיש שני צדדים למצב המתואר. מצד אחד, זכויותיו של יואל נפגעות, שכן כאדם שומר מצוות הוא אינו יכול לעבוד בחנות הספרים שעבד בה עד כה. ברור כי מעסיקו של יואל מרוצה מעבודתו ואינו מעוניין בפיטוריו, אך הנסיבות החדשות שנוצרו עם פתיחת הקניון בשבת גרמו לבעל החנות להציב ליואל תנאי, שכאדם דתי אינו יכול לעמוד בו. יואל עלול לאבד את מקום עבודתו ומקור פרנסתו משום שבעל החנות יעדיף, מן הסתם, להעסיק אדם חילוני שיכול לעבוד גם בשבתות, ולא את יואל. יש כאן פגיעה בזכותו של יואל לעבוד על רקע דתי. מצד שני, אם המעסיק (וכמוהו כל בעלי החנויות בקניון המדובר) מוכן לעבוד בשבת ואינו רואה בזה פגיעה בו – להיפך, הדבר עשוי לתרום להגדלת הרווחים של כל בעלי העסקים בקניון – זכותו לפתוח את החנות בשבת. לצורך זה יידרשו כמובן עובדים שיעבדו גם

בשבתות, ורק טבעי הוא שבעל חנות הספרים יימנע מלהעסיק אדם שומר מצוות, שמוגבל מבחינת ימי העבודה שלו. יש לזכור כי הדתיים הם מיעוט במדינת ישראל ועל כן פתיחת מרכזי קניות בשבת משרתת את רוב האוכלוסייה.

כדי להגיע לפיתרון ניתן להציע פשרה, ובמקום לחוקק חוק שיאסור העסקת עובדים בשבת, כל בעל עסק שחנותו פתוחה בשבת יתחייב לא להפלות אדם שומר מצוות המעוניין לעבוד אצלו. אדם דתי המעוניין בכך יוכל לעבוד בשאר ימות השבוע ולקבל תנאים זהים לשאר העובדים. בעל עסק שיימנע מהעסקת דתיים יועמד לדין.

#### **ביבליורפיה נבחרת**

כשר אסא, אי-ציות אזרחי, דמוקרטיה ואתיקה צבאית ביטחון לאומי 3-2 תשס"ג 2003 עמ'

137-145

תורו הנרי, אי ציות אזרחי בתוך: אי ציות ודמוקרטיה הוצאת שלם, 1998

חלק שלישי – פרק א' – סובלנות

להלן קישורים בנושא סובלנות:

- באתר ביה"ס בוייאר ([www.orianit.edu-negev.gov.il/myboyerjer](http://www.orianit.edu-negev.gov.il/myboyerjer)) בתוך הקישור "אקלים מיטבי".
- חובה דמוקרטית לחוסר-סובלנות כלפי פעולות אנטי-דמוקרטיות/ ישי מנוחין, באתר "הגדה השמאלית" ([www.hagada.org.il](http://www.hagada.org.il)).

### **סיפור פותח (עמ' 72–73)**

בסיפור שלפנינו מקבל רבה בר שילא הצצה נדירה אל תוך בית המדרש השמימי, ומבין שהקב"ה לומד את דבריהם של כל החכמים למעט דברי רבי מאיר, משום שלמד תורה מפי 'אחר' (אלישע בן אבויה; ראו הסבר בשולי הדף). אם כן, רבי מאיר נחשב בעיני האל כמוקצה מחמת מיאוס בגלל שלמד תורה מפי כופר, ולכן לא ראוי ללמוד את דבריו.

רבה בר שילא מתקשה להסתיר את מורת רוחו מהתנהגות זו של הקב"ה, והוא שואל את אליהו: "ומה בכך? רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק!". הרימון בדבריו הוא משל לאופי הקשר בין רבי מאיר לרבו. רבה בר שילא טוען כנגד הקב"ה, שרבי מאיר לא אימץ באופן מוחלט את דרכו של 'אחר' ולא כפר ביהדות, אלא ידע לקחת מרבו את התוכן הראוי, את החלק המשובח שבתורתו, את העיקר. תוכו של הרימון הוא העיקר והוא גם החלק האכיל והמזין, ואילו קליפתו של הרימון נזרקה. אם כן, רבי מאיר אמנם למד תורה מפי 'אחר' אבל השכיל להבחין בין עיקר לטפל, בין מותר לאסור, בין מה שראוי לבין מה שאינו ראוי.

מה שהקב"ה לומד הוא, שאפשר לסבול את 'אחר' למרות שתורתו טעות. אפשר לסבול את קיומו, ומכאן שאפשר לקבל את רבי מאיר שלמד תורה עם אלישע בן אבויה. גם רבי מאיר לא מקבל או לומד מאלישע, אלא הוא לוקח את ההכרחי בלי לקבל את תורתו החדשה של 'אחר'. וכך גם עושה הקב"ה בעקבותיו: הוא אינו מסכים עם גישת אלישע בן אבויה ולכן אינו מקבל את 'אחר', אלא מגלה סובלנות כלפיו ומאפשר את קיומו.

### **לגופו של עניין**

#### **1. הפרדוקס הסובלני (עמ' 74–75)**

סובלנות פירושה לשאת את קיומה של עמדה, שאיננו מסכימים איתה. אם כן, הפרדוקס הטמון בעמדה הסובלנית הוא, שמצד אחד אנו דוחים עמדה מסוימת ומצד שני אנו מוכנים לסבול אותה, לאפשר את קיומה.

לפי שגיאי, תנאי הכרחי לסובלנות הוא אי-הסכמה עם העמדה הנסבלת. הסובלן סבור שהאמת איתו ושהעמדה הנסבלת איננה בעלת ערך עצמי או פנימי, אולם הוא מוכן לשאת את קיומה של אותה עמדה מכיוון שהוא מכבד את זולתו ומאפשר לו את חירות המחשבה. אם כן, עיקרון החירות קשור קשר הדוק לעיקרון הסובלנות, כי רק אדם הדוגל בחירות הפרט יהיה מוכן לרסן את עצמו נוכח עמדה שסותרת את תפיסת עולמו; רק מי שמאפשר לזולתו את חירות המחשבה והפעולה לא ינסה לכפות את דעתו על זולתו, גם אם הוא סבור שהוא – ולא הזולת – מחזיק באמת.

בתמונה שבעמוד זה אנו רואים זוג דתי המקיים בראש השנה את המנהג של "תשליך", שבו זורקים באופן סמלי את החטאים אל הים (או גוף מים אחר). זוג זה עומד נוכח רוחצים בים, צעירים תל-אביביים המשחקים "מטקות". תמונה זו מבטאת סובלנות דו-כיוונית: הרוחצים החילוניים מאפשרים לדתיים לקיים את הטקס הדתי ביום חג, והדתיים מצידם אינם כופים את עמדתם על החילוניים ומאפשרים להם לבלות את יום החג באופן הנראה להם, אף על פי שמבחינת הדתיים לא כך יש לחגוג את ראש השנה.

בעמוד הקודם (עמ' 74) מופיעה תמונה נוספת, של צעדה צבאית בירושלים, כאשר בתמונה מוצגות דווקא החיילות שעוברות ליד שני אנשים חרדים. שני החרדים בוחרים להפנות את גבם לצעדה, ועל כך ניתן להעלות לדיון את השאלה: האם יש בכך פעולה של סובלנות? כדי לענות על שאלה זו ניתן גם לחשוב יחד מהן האפשרויות האחרות העומדות בפני החרדים הללו? ניתן לשער שאותם חרדים מתנגדים לקיומה של מדינת ישראל, כולל קיומו של הצבא, ודווקא בגלל זה בהחלט ניתן להצביע על הסובלנות שמתבטאת בהפניית הגב. הם אמנם מתנגדים לצעדה זו ולערכים שעומדים מאחוריה, אך הם אינם פועלים באופן אקטיבי – ודאי לא באלימות – נגד הצועדים. בכך הם מגלים סובלנות לעמדת האחר.

### **2. מפני דרכי שלום (עמ' 76)**

לפי דברי התוספתא, ישנם כמה עניינים שבהם הגויים והיהודים מקבלים יחס שווה: גביית מיסים, מתן צדקה וסיוע לעניים, קבורה והספדים, ניחום אבלים. הנימוק המובא לכך הוא "מפני דרכי שלום", כלומר יש לנהוג כך על מנת למנוע מריבות ולשמור על יחסים תקינים בחברה. השיקול "מפני דרכי שלום" נמצא בהקשר של אוכלוסיות שונות, שלעיתים קיימת בינן לבין החכמים עוינות תהומית. בהקשר זה המוכנות ליסובל' את האוכלוסיות הללו ולשתף עימן פעולה היא ביטוי של סובלנות. יש לזכור ש"מפני דרכי שלום" הוא שיקול מטא-הלכתי הגובר על ההלכה האוסרת מגע עם גויים, ובוודאי שהוא משקף סובלנות והתייחסות הומניסטית אל הגויים.

### **3. ברכה לבטלה (עמ' 77)**

לפי המשנה, מביאים גם את דעת המיעוט משתי סיבות: (1) הדרך הבאת עמדת המיעוט המשנה מעבירה מסר ערכי, שצריך תמיד להישאר פתוחים לקבל גם דעה אחרת, ולא רק להתעקש על עמדתך. הלל ושמאי, לפי המשנה, היו תמיד פתוחים לקבל גם את הדעה ההפוכה; (2) כדי שאם בעתיד בית דין ירצה לפסוק כך, יהיה לו על מי לסמוך.

ניתן לומר, שהדיון ההלכתי הנו סובלני מכיוון שהוא מוכן לשאת את קיומן של דעות שונות המנוגדות לעמדת הרוב. המשנה מעניקה משמעות ערכית לשימור עמדת המיעוט במובן זה יש כאן קריאה לסובלנות כלפי עמדות אחרות.

### **נסבלים, בלתי נסבלים ומה שביניהם (עמ' 77)**

וולצר מתאר ארבע עמדות של סובלנות:

(1) השלמה בשתיקה עם השוני, למען דרכי שלום. סובלנות מעין זו איננה בגדר ערך, שלכתחילה החברה קובעת שהוא חשוב, אלא היא מצב של בדיעבד, בלית ברירה. למשל, לאחר שנים רבות של מלחמות בין פרוטסטנטים וקתולים, אנשים נהיו מותשים

מלהיבאבק זה בזה, ואת הרגע הזה של "הפסקת האש" בין שני הצדדים מכנים סובלנות. אבל סובלנות זו באה לאחר שנים רבות של חוסר סובלנות וכתוצאה מתשישות ורפיון, ומטרתה של סובלנות מעין זו היא הישרדות במובן הבסיסי ביותר, מניעת שפיכות דמים, והיא איננה נובעת מעמדה ערכית.

(2) אדישות סבילה, הרואה בשונות בין בני אדם מצב נתון וחיובי. בניגוד לסוג הקודם, סובלנות כזו מבטאת פתיחות מסוימת לגישות שונות ולסוגים שונים של אנשים, אך גם סובלנות זו איננה נובעת מתפיסה מוסרית מעמיקה.

(3) סובלנות הנובעת מההכרה בזכויות הזולת, גם אם הוא בוחר לממש אותן בדרכים שאינן נראות לנו. סובלנות מסוג זה משקפת עמדה מוסרית, המעמידה את הפרט ואת שיקול דעתו במרכז, והמעניקה לכל אדם את החירות לחיות על-פי שיקול דעתו.

(4) פתיחות וסקרנות כלפי הזולת, יחס של כבוד לעמדות שונות ונכונות להקשיב וללמוד על השונה. סובלנות זו היא סובלנות אקטיבית, הרואה בריבוי דעות דבר חיובי ומעשיר. סובלנות מעין זו מעודדת את האדם להכיר דעות שונות ולפעול על מנת להיחשף לאחר.

דוגמאות מהמציאות הפוליטית בימינו לכל אחת מעמדות אלה:

1. החרדים והחילוניים לגבי אורחות חיים; הימין הישראלי וערביי ישראל: סטטוס קוו של אין ברירה צריך לסבול אלו את אלו.
2. יחס ארגוני צדק לתפיסה הקפיטליסטית הרדיקלית; יחס תושבי הנגב ברובם לבדואים.
3. חוקי יסוד בנושאי כבוד האדם וחירותו.
4. ארגונים בעלי גישה פלורליסטית: מכון שלום הרטמן, התנועה ליהדות מתקדמת, ארגונים לדו קיום יהודי ערבי, צו פיוס וכד'.

#### **4. סכנת האחידות (עמ' 78)**

בוני מגדל בבל, לפי הנצי"ב מוולוז'ין, נענשו כי לא היה בהם שמץ של סובלנות כלפי דעות שונות משלהם. אדם שלא חשב כמו כולם – דינו היה שריפה. לפי הנצי"ב, גם החשש שלהם מפני הפיזור היה קשור לחוסר סובלנות. הם לא רצו לצאת מד' אמותיהם כדי שהם לא יהיו מושפעים מדעותיהם של אנשים אחרים במקומות אחרים. אם כן, החטא שלהם על פי הנצי"ב לא היה בניית המגדל כמו היות כל הארץ "שפה אחת ודברים אחדים", כלומר שהייתה בה אחידות. בניית המגדל רק שיקפה את החטא שלהם של חוסר סובלנות.

גישתו של הנצי"ב עולה בקנה אחד עם הסוג הרביעי של הסובלנות בדברי וולצר. דרך ניתוחו את סיפור מגדל בבל, אנו רואים כי הנצי"ב מתנגד להתבצרות פנימה ללא רצון להקשיב, ללא רצון להיות מושפע מהסביבה ומעמדות של אחרים. בסוג הרביעי של הסובלנות, וולצר מדבר על ראיית השונה כמי שיכול להעשיר אותי, כמי שאני צריך לרצות להיחשף אליו, מתוך הכרה ביכולת של הזולת לתרום לי. ובוני מגדל בבל, על-פי הנצי"ב, עשו בדיוק להיפך.

#### **5. איזהו גיבור? (עמ' 79)**

המהר"ל מתייחס בדבריו לתופעה – המוכרת לנו גם כיום – של צנזורה או 'סתירת פיות' כאשר מדובר ברעיונות הסותרים את הדת. המהר"ל יוצא נגד נטייה זו, וטוען כי יש דווקא לתת מקום – ואף מקום נכבד – לדעות הסותרות את הדת ומתנגדות לה. לפי המהר"ל מפראג ישנה אמת אחת, ומי שמחזיק בה אינו צריך לחשוש להתעמת עם עמדות המנוגדות לה ולנהל שיח עימן. כוחה האמיתי של הדת יתגלה, לפי המהר"ל, דווקא מתוך עימות זה, משום שרק כך יוכח מעל לכל ספק שהדת נכונה ורק בה טמונה האמת. אם הדת יכולה להתמודד גם עם הטענות הכי קשות והכי נוקבות כנגדה, או אז הוכח שהיא נכונה ואמיתית. לכן, מציע המהר"ל, יש דווקא לעודד את קיומו של הדיאלוג והויכוח בין העמדות השונות, כדי לחזק עוד יותר את מעמדה של האמת הדתית. ללא עימות בין הדת לעמדות מנוגדות עלול להיווצר הרושם, שהדת לא מסוגלת להתמודד עם הטענות נגדה וממילא הדבר גורם להחלשת הדת.

### **משימת סיכום (עמ' 80)**

משימת הסיכום לפרק על ערך הסובלנות בוחנת את ההתמודדות עם ערך זה מהזווית של חופש ההתאגדות.

הדילמה העומדת בפנינו במשימה זאת היא כיצד לנהוג כאשר ערך דמוקרטי מרכזי - חופש ההתאגדות - נמצא בסתירה למערכת הערכים שלנו (כמובן שמי שתומך במפלגת עלה ירוק וערכיה אין בפניו דילמה).

על פי מה נקבע קריטריונים לפיהם נקבע מה נוכל לסבול ומה לא? מהם גבולות חופש ההתאגדות?

נוכל להסתמך בתשובתנו על דבריו של אבי שגיא לפיהם סובלנות בעיקרה היא פרדוקסאלית ולכן הדילמה קימת תמיד תמיד יהיה קושי לסבול דעות המנוגדות לנו. ניתן לחילופין לבחון את הדילמה דרך הפרספקטיבות השונות שמציג וולצר.

סוגיה נוספת העולה מהמקור מתייחסת לשיקול הדעת של מנהלי בתי הספר: האם בעל תפקיד ממלכתי במערכת החינוך יכול שלא "לסבול" מפלגה שאושרה כחוק ולהפלות אותה כלפי מפלגות אחרות.

שאלה זאת נשאר פתוחה לתפיסתכם הדמוקרטית והחינוכית.

### **ביבליוגרפיה נבחרת**

- מייקל וולצר, על הסובלנות, משרד הביטחון 1999  
שגיא, אברהם, הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם, עיון מד ניסן תשנ"ה 1995 עמ' 175-200  
סובלנות חופש ביטוי והסתה - פנים לכאן ולכאן 1996  
לוק, אגרות על הסובלנות, מגנס ירושלים 1990

## חלק שלישי – פרק ב' – פלורליזם

### להלן קישורים בנושא פלורליזם:

- מאמרו של מנחם אלון על פלורליזם בהלכה באתר "דעת" ([www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)) בתוך "משפט עברי".
- פעילות בנושא פלורליזם באתר של נוער תל"ם ([www.noartelem.org.il](http://www.noartelem.org.il))

### סיפור פותח – אלו ואלו (עמ' 82–83)

הסיפור שלפנינו מתאר מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל: "שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: הלכה כמותנו!" והללו אומרים: הלכה כמותנו! ". הסגנון הסתמי "הלכה כמותנו" מלמד שהמחלוקת אינה נוגעת לדין מסוים אלא להכרעה כללית של ההלכה. יש להניח שהמחלוקת המתוארת שיקפה מאמץ לקביעה גורפת וכללית: כל אחד מהבתים טען שההלכה בכללותה היא כמותו. מחלוקת זו היא אפוא מחלוקת על המחלוקות, תופעה נדירה ביותר בספרות התלמודית, העמוסה מחלוקות.

הפתיחה של הסיפור יוצאת מנקודת ההנחה שרק צד אחד בוויכוח יכול להיות צודק. מבחינה דתית זהו מצב בעייתי ביותר, שכן המחלוקת מעוררת את השאלה איזו אסכולה מבין השתיים מייצגת את רצון האל "המקורי", שעל פיו יש לנהוג?

הימשכות המחלוקת שלוש שנים, כך לפי הסיפור, מדגישה שמצב זה של אי-ודאות ומבוכה נמשך זמן רב. בסופו של דבר מתערבים מן השמים כדי לפתור מחלוקת עקרונית זו: "יצתה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהי חיים הם, והלכה כבית הלל". הפתרון שמציעה בת הקול מערער למעשה את נקודת המוצא של הסיפור, כי המשמעות היא שבוויכוח העיוני-תאורטי שבין הבתים, שניהם מייצגים אמת האלוהית – "אלו ואלו דברי אלוהים חיים הם". אמרה זו היא ביטוי לעמדה הפלורליסטית שתיתכן מציאות שבה ניצבות זו לצד זו אמיתות דתיות שונות. אולם, בסוף דבריה אמרה בת הקול "והלכה כבית הלל". לכאורה זוהי סתירה, שכן אם שתי העמדות אמיתיות וראויות, מדוע מכריעים לטובת אחד מהצדדים? השאלה אכן נשאלת על ידי התלמוד: "וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, מפני מה נקבעה הלכה כבית הלל?" ומשיבים: "מפני שנוחים ועלובים היו, ושונים דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן".

הסוגיה מונה שלושה גורמים שבגללם זכו בית הלל שההלכה תיקבע על-פיהם:

(1) "שהיו נוחין ועלובין" – כלומר סובלניים כלפי מתנגדיהם.

(2) "שונים דבריהם ודברי בית שמאי" – כשהיו לומדים הלכה היו מלמדים גם את

העמדה ההלכתית השונה, של בית שמאי. רש"י מסביר שכוונת הגמרא לומר שכשהיו בית שמאי מביאים ראיה לדבריהם מהתורה ובית הלל מביאים ראיה לדבריהם מהתורה, היו בית הלל דורשים את הפסוק שהביאו בית שמאי ומסבירים מה בא ללמד. כלומר, בית הלל לא הסתפקו בדחיית עמדתם של בית שמאי על ידי הבאת ראיה מן התורה לשיטתם, אלא היו מעיינים גם בראיה של בית שמאי ומסבירים מדוע אין היא נכונה. כלומר, בית הלל לא ביטלו את העמדה



הנגדית, אלא למדו אותה על מנת להרחיב את דעתם. החשיפה לזולת מאפשרת הרחבה של הגדרת העצמי כיאה לפלורליזם.

(3) "היו מקדימים דברי בית שמאי לדבריהם" – בית הלל אף נתנו כבוד לעמדה הנגדית. כשהיו מביאים את שתי הדעות, דעת בית שמאי ודעתם שלהם, היו מצטטים תחילה את הלכת בית שמאי ורק אחר כך מביאים את דעתם.

פרשנים רבים שאלו על הקשר התמוה בין ייחוס מידות נעלות לבית הלל לבין ההכרעה שיש לפסוק הלכה כמותם. אפשר להסביר את הזיקה בין הנימוקים המוסריים-חברתיים לפסיקת הלכה כבית הלל מהטעם שמאחר שבית הלל התייחסו בכובד ראש לדברי בית שמאי ושנו את משנתם, הרי בדרך זו או אחרת הם מכילים בשיטתם גם את דעת בית שמאי, מה שאין כן אצל בית שמאי, שהיו דוחים על הסף את דברי בית הלל ורואים כלגיטימית את שיטתם ההלכתית לבדה.

ניתן לראות כי לא מוזכרת כאן כלל העובדה, שקביעת ההלכה על-פי בית הלל נבעה מכך שהייתה זו עמדת הרוב. לפי הנאמר כאן, בית הלל זכו שעמדתם תיקבע להלכה מכיוון שנהגו בכבוד ויצאו מעמדה פלורליסטית כלפי העמדה הנגדית, עמדת בית שמאי. בית הלל כנראה השכילו להבין את מה שבת הקול אמרה באוזני כל, שאין אמת אחת ויחידה, אלא ריבוי אמיתות. נקודת המבט האלוהית מכילה זו לצד זו השקפות מנוגדות, מכאן שזאת תפיסה פלורליסטית.

אם כן, את המשפט "אלו ואלו דברי אלהים חיים הן" ניתן להבין כביטוי לגישה פלורליסטית. בניגוד לעיקרון הסובלנות, לפיו אנו מוכנים לאפשר את קיומן של דעות המנוגדות לשלנו למרות שאנו משוכנעים כי הן שקריות, גישה פלורליסטית אינה מבוססת על תפיסה, שיש אמת אחת נכונה וראויה. פלורליזם היא ההבנה שיש יותר מאמת אחת, שאנשים הם שונים וייחודיים, ולכן קיימות גם תפיסות עולם שונות ומגוונות, שכל אחת מהן לגיטימית וראויה. בת הקול, באומרה "אלו ואלו", מבטאת רעיון זה, ששתי הדעות טובות וראויות באותה מידה. גם אם יש צורך טכני, פרקטי, לפסוק הלכה, הכרעה זו לא נעשית על סמך מידת אמיתותה של דעת בית הלל, אלא על סמך שיקולים אחרים. העובדה, שדעה אחת מתקבלת הלכה למעשה איננה מעיבה על אמיתותה של הדעה הנגדית, ועל כך שגם היא מייצגת אמת אלוהית כלשהי.

גישה פלורליסטית טומנת בחובה בעייתיות גדולה, שהרי תיתכנה עמדות לא מוסריות, אנטי דמוקרטיות, אנטי פלורליסטיות, וביחס אליהן יש להתמודד עם שאלת גבולות הפלורליזם: האם ישנן עמדות שאינן לגיטימיות, גם בחברה פלורליסטית, הפתוחה לכל הדעות ורואה בכל אחת אמת משלה? האם גם עמדה, הקוראת לבניית חברה אנטי פלורליסטית יכולה להתקבל על-ידי הפלורליסט כלגיטימית?

## לגופו של עניין

### **1. בשם הרציונאליות (עמ' 84)**

פופר מדבר על הדרך הטובה ביותר להגיע אל האמת, לברר מי צודק ומי טועה. לפי דעתו, ריבוי דעות תורם למימוש מטרה זו, מכיוון שדרך דיאלוג בני אדם יכולים ללבן סוגיות חשובות ולהגיע להסכמה. דיאלוג רציונאלי מבוסס על ההנחה, שיתכן שאני טועה והאחר צודק, ולכן אני גם מוכן

להקשיב לטיעונים של האחר וללמוד מהם. זהו דיון שיכול להסתיים בפשרה צודקת, שתהיה קבילה וטובה בעיני כל הצדדים.

גישתו של פופר איננה גישה פלורליסטית טהורה, משום שיש בה חתירה אל אמת מסוימת, אל עמדה אחת שהנה "צודקת". אך בניגוד לעמדה סובלנית פופר רואה חשיבות בלימוד עמדה אחרת והוא מעוניין בפשרה. לפי פופר האמת קיימת, והתהליך הפלורליסטי הוא טקטי בחתירה להשגתה. ניתן לומר, אם כן, שעמדתו של פופר היא עמדת ביניים בין סובלנות לפלורליזם, מעין פלורליזם טקטי, שגם הוא סוג של פלורליזם. פופר מתווכח בסמוי עם גישה פלורליסטית שמשקפת רלטוויזם רעיוני וערכי, ומדגיש שישנה אמת אם כי הדרך להשגתה היא בתהליך ממשוך ומורכב.

## **2. פלורליזם הוא הומניזם (עמ' 84-85)**

ברלין מבקר את המוניזם, את האמונה שישנה אמת אחת. זאת אמונה דוגמטית, לדעתו, שמנוגדת לתפיסה שבני אדם הנם יצורים חופשיים בעלי דעות ומטרות שונות ואף מתנגשות. לפי ברלין, הסכנה בעמדות המאמינות באמת אחת היא שהן מדרגות את שאר העמדות על-פי עמדתן, שהנה לדידם וודאית ובלתי-ניתנת לערעור. ברלין טוען כי במהלך ההיסטוריה רבים שילמו את המחיר על האמונה באמת אחת, מכיוון שהיא מובילה לרודנות ולמעשים קיצוניים ואכזריים. האמונה באמת אחת מצדיקה את כפייתה על כולם, ללא התייחסות לשונות בין בני אדם וליחסיות של עקרונותיהם. לפי ברלין יש להכיר בכך, שערכים שונים מתאימים לבני אדם שונים בתקופות שונות. עקרונותיו של אדם או חברה, לפי ברלין, הם זמניים ויחסיים, ודווקא מכאן נובע כוחם וערכם, מכיוון שהם מותאמים לנסיבות. הדינמיות והגיוון שבערכים האנושיים הם המבדלים את האדם מן הפרא, לפי דעתו.

הפלורליזם הוא אידיאל הומני ונכון יותר, לפי ברלין, משום שהוא מבוסס על העיקרון של חופש המחשבה והפעולה. גישה פלורליסטית מקבלת את העובדה, שבני האדם אינם מסכימים זה עם זה בנושאים ערכיים ושאינן לכל בני האדם מטרות משותפות. לא כל הערכים האנושיים חייבים לעלות בקנה אחד. לפי הגישה הפלורליסטית לא ניתן לדרג עמדה אחת כטובה יותר מעמדה אחרת, ולכן גישה זו משקפת את היותם של בני אדם יצורים חופשיים, הבוחרים מהי האמת שלהם ופועלים על-פיה.

### **דוגמאות לקבוצות בחברה הישראלית בעלות אמת אחת:**

- החרדים מוכנים לקבל רק אמת אחת בנושא היהודי.
- צמרת האוצר רואה בגישה כלכלית קפיטליסטית אמת מדעית ממש ואין בילתה
- "אנרכיסטים נגד הגדר" – קבוצת אנרכיסטים הנאבקת נגד גדר ההפרדה

### **דוגמאות לקבוצות בחברה הישראלית בעלות גישה פלורליסטית:**

- מכון הרטמן, התנועה ליהדות מתקדמת רואים בריבוי הקולות היהודיים ברכה.
- "פנים" – ארגון על של ארגונים מסוגים שונים העוסקים בחינוך יהודי.

### 3. דעת יחיד (עמ' 86)

המדרש שלפנינו נפתח בברכה הנאמרת כשאדם רואה קבוצה גדולה של אנשים: "ברוך חכם הרזים". מדוע נאמרת ברכה זו בעת ראיית המון, ולמה הכוונה ב'חכם הרזים'? לפי רש"י הכוונה לשבח את האל שיודע מה בליבו של כל אחד ואחד. אם כן הברכה מהווה הזדמנות עבור המדרש לעסוק בשונות של בני האדם ובתכונה הנדרשת מהמנהיג לסבול את כולם.

נפנה כעת להמשך המדרש, שם מובאת בקשתו של משה לקב"ה לפני מותו, שימנה במקומו מנהיג "שיהא סובל לכל אחד ואחד לפי דעתו." ניכר מהשימוש בשורש סב"ל שאין המדובר כאן בפלורליזם אלא בסובלנות מצד המנהיג. המנהיג צריך להבין שיש דעות שונות בעם ולגלות סובלנות כלפיהן, אך אין פירוש הדבר שכל הדעות נכונות או טובות באותה מידה בעיניו. (במילה 'דעה' הכוונה למה שהיינו מכנים היום אופי - תכונות ועמדות גם יחד).

כעת נוכל להבין את הרישא של המדרש, המבטא את ערך הפלורליזם. בעוד שהמנהיג עצמו הוא סבלן כלפי דעות שונות, סובלנותו מאפשרת את קיומה של קהילה פלורליסטית. המנהיג אינו נדרש להסכים עם כל הדעות, אלא רק לתת להם מקום ולאפשר את קיומן, וממילא החברה שהוא עומד בראשה תהיה מורכבת מדעות רבות ומגוונות. אם כן, התכונות הנדרשות ממנהיג במציאות פלורליסטית הן: סובלנות, פתיחות, יכולת ורצון לקבל ביקורת על עמדותיו, רצון לשמר את הדעות השונות בקרב הציבור ולא לבטל אותן בד בבד עם יכולת להנהיג ציבור מגוון למטרות משותפות.

ברלין מדבר על ריבוי הדעות והמטרות שיש בקרב בני האדם, כאשר כל אחד מנסה להראות שדעתו טובה יותר או נכונה יותר, אף על פי שבפועל אין דעה אחת טובה מרעותה. בניגוד לדברי ברלין, המקור במדרש תנחומא אינו מציין את התחרות בין העמדות השונות שבחברה. לפי מדרש תנחומא, למנהיג יש בכל זאת כוח להשליט את עמדתו על הציבור, מתוך הנחה שישנה דעה אחת נכונה, אבל דווקא בגלל זה מבקש משה שיהא זה מנהיג שלמרות כוחו יהיה רגיש גם לקיומן של דעות אחרות ויידע להתמודד איתן.

### 4. חדרי חדרים (עמ' 86)

בתוספתא עולה שאלה לגבי משמעות לימוד התורה, אם מניחים שיש מקום לריבוי דעות. ריבוי הדעות וקבלת כולן כנכונות, כלגיטימיות, עלול להביא את האדם לספק ביחס ללימוד התורה. אם כל הדעות נכונות אזי אף דעה לא באמת נכונה. ועל זה עונים, שהאדם צריך לנהוג כמו הקב"ה, שהוא אמנם יחיד והוא נתן את התורה כולה, אך הוא מסוגל להכיל גם ניגודים וריבוי דעות. האדם, לפי דברי התוספתא, צריך למצוא את הדרך להאמין בכך שיש מקור אחד בלבד לתורה – ה' – אבל עם זאת יש מקום לפרשנויות רבות ומגוונות, ואף סותרות.

עשיית חדרי חדרים מבטאת גדולה אלוהית ממש, חריגה מהאנושיות שלנו, הנוטה לקבל רק דעה אחת כנכונה. אבל ניתן לראות בזה זלזול בדעת השונות כי אף אחת מהן לא נכונה באמת. כתיבת שתי דעות אינה בהכרח מעידה על עשיית חדר חדרים. עשיית חדרי חדרים איננה פעולה טכנית בלבד, אלא הבנה עמוקה ביותר, שכל עמדה מגלמת את האמת האלוהית מזווית אחרת שלה.

בית הלל בסיפור הפותח נהגו ללמוד ולהביא את דברי בית שמאי, אפילו לפני דבריהם. על סמך זה ניתן להסיק שהם אכן עשו חדרי חדרים. הם עשו זאת מתוך תחושה שגם עמדת בית שמאי מייצגת אמת מסוימת, ולכן אסור לבטל אותה ויש לכבד אותה.

#### 5. להיות ממלכתי בארצנו (עמ' 87)

בן גוריון טוען כי קיומה של המדינה, השמירה על יציבותה, והעשייה למען בנייתה ופיתוחה – כל אלה תלויים בשני דברים. הדבר הראשון הוא המסגרת החיצונית של המדינה, הכוללת את ההיבטים החוקיים והרשמיים שלה, דהיינו קיומו של שלטון, שבכוחו לכפות על העם את החוקים והפועל על פי העיקרון של הכרעת הרוב. אלה עקרונות חיוניים לקיומה של כל מדינה באשר היא, אולם בן גוריון טוען, שאין מדינה יכולה להתקיים אך ורק בכוח דברים אלה. חשוב גם רצונו הכללי של העם, דהיינו המטרות המשותפות של העם כולו, שהן לפי בן גוריון: קיבוץ גלויות, הפרחת השממה וכינון ביטחון. הממלכתיות היא אותה אחריות הדדית, אחדות פנימית, הדבק הפנימי המלכד את העם ומאפשר לו לממש את מטרותיו המשותפות. המדינה תמשיך להתקיים ולהתפתח, לפי דעתו, אם תהיה מבוססת על אמון וכבוד הדדי שהפרט רוחש לכלל, והכלל – לפרט. הרצון הכללי מגשר, לפי בן גוריון, על ההבדלים וההתנגשויות שבין האנשים בעם. ההתגברות על אותם חילוקי דעות היא המפתח לבניית המדינה, לפי דעתו, והתגברות זו דורשת מאמץ מתמיד של כל התושבים כולם. כלומר, ישנה חשיבות ראשונה במעלה לממלכתיות, לשימת דגש על המטרות המשותפות, על הרצון הכללי, וזאת על מנת להבטיח את קיומה האיתן של המדינה ואת מימוש אותו רצון כללי של העם כולו.

התפיסה הממלכתית מגבילה את הפלורליזם, מכיוון שהיא דורשת התגברות על ההבדלים בין הפרטים למען מטרה משותפת, אתוס משותף, ובכך היא למעשה מבטלת את קיומן של דעות שונות ומגוונות בחברה – לפחות באופן זמני. אולם ניתן לראות בהגבלה זו דבר חיובי, כי אלמלא הרצון הכללי, המשותף, ואלמלא התגברות כלשהי על ההבדלים בין הפרטים, המדינה לא הייתה קמה והיא לא הייתה מצליחה להמשיך להתקיים ולהתפתח. למרות ההבדלים האידיאולוגיים הרבים שיש בין תושבי המדינה, ישנו בכל זאת רעיון שמאחד אותם ומניע את כולם. במובן זה, הגישה הממלכתית אינה קוראת לביטול ההבדלים בין הפרטים, אלא להתגברות על ההבדלים אלו מתוך הצבת מטרות משותפות, שעל מנת לממשן נדרשת הירתמות של כולם. אם כן, בן גוריון מדבר על אתוס משותף, שבלעדיו משמעות הפלורליזם היא פירוק החברה. יש כאן הצעה לקומת הבסיס של חברה שממנה ואחריה אפשר לדבר על פלורליזם. כך, למשל, רק לאחר כור ההיתוך בא השלב של הלגיטימציה לגיוון התרבותי בישראל.

כנראה שכן גוריון לא יסכים ש"אלו ואלו דברי אלהים חיים" בכל מצב. ישנם מקרים כמו במציאות של התהוות מדינת ישראל שריכוזיות היא תנאי הכרחי בבניית החברה.

- **ריבוי מפלגות** – קיומן של מפלגות רבות, בעלות מצעים שונים ולעיתים אף סותרים, מבטא פלורליזם. ריבוי מפלגות משקף את ההבנה, שקיימות עמדות שונות ומגוונות בחברה, וכל אדם רשאי לייצוג עמדתו בפרלמנט. אין שאיפה לביטול ההבדלים בין המפלגות אלא דווקא לשימורם. ריבוי מפלגות מעודד ריבוי דעות.
- **קיום בחירות שבהן מתמודדות כמה מפלגות** – כל מפלגה מייצגת עמדה אחרת, אבל אין לעמדה אחת עדיפות על חברתה. כל מפלגה יכולה להתמודד בבחירות, מכיוון שכל דעה היא לגיטימית, והציבור יכריע איזו מפלגה תעלה לשלטון. אין קביעה אפריורית שמפלגה זו או אחרת היא בעלת עדיפות או עליונות על האחרות.
- **הפרדה בין רשויות השלטון** – עקרון ההפרדה בין הרשויות הוא עקרון בסיסי בדמוקרטיה, והוא נבנה גם על עקרון הפלורליזם מכיוון שהוא מבוסס על ההנחה, שיש מקום להשמעת דעות שונות ומגוונות. הפרדת הרשויות מונעת מצב של כפיית דעה אחת על הכלל ומאפשרת מרחב פעולה לכל אחד מהגורמים, כראות עיניו ועל-פי תפיסת עולמו. במשטר שאין בו הפרדת רשויות עלולה להיות כפייה של עמדת השלטון על כלל התושבים, ללא מתן אפשרות לקיומן של דעות אחרות.
- **ביקורת של הרשות המחוקקת על הרשות המבצעת** – הרשות המבצעת נמצאת כל העת תחת ביקורתה של הרשות השופטת (שעל-פי עקרון הפרדת רשויות איננה מוגבלת על-ידה), וביקורת זו מבוססת על עקרון הפלורליזם. ההנחה היא, שהרשות המבצעת עלולה להשתמש בכוחה הרב נגד מתנגדיה. אשר על כן, על מנת להבטיח את ריבוי הדעות במדינה ואת השמירה על זכויות הפרט לצד זכויות הקבוצות המגוונות שבה, קיים מנגנון של ביקורת במדינה. משמעות הביקורת היא, שכל אדם יכול לקבול על הממשלה דרך בית המשפט, דהיינו יש מקום לעמדתו הפרטית של כל אדם, גם ביחס לממשלה.
- **אפשרות לחוקק חוקים ולבטל חוקים ברוב רגיל בפרלמנט** – כל חוק שמתקבל אמור לשקף את הציבור, והוא מתקבל על-פי הכרעת הרוב. הבסיס לכך הוא בתפיסה הפלורליסטית, הרואה כל עמדה כטובה ונכונה, ואם הרוב רוצים לאמץ אותה, אזי ניתן לעשות זאת על-ידי חקיקה. באופן עקרוני, אין עמדה שהיא פסולה מראש, והחקיקה צריכה להיות שיקוף של רצון הציבור.
- **עקרון חופש הביטוי** – תפיסה פלורליסטית מבוססת על הנחה, שכל אדם בן-חורין ורשאי להחזיק בכל דעה שהיא ולבטא אותה. לכן, עקרון חופש הביטוי עולה בקנה אחד עם הפלורליזם.
- **המשטר פרלמנטרי, והממשלה מורכבת מנציגי מפלגות** – משטר פרלמנטרי אמור לייצג בצורה הטובה ביותר את עמדותיהם של כלל התושבים במדינה, מתוך תפיסה פלורליסטית הרואה כל עמדה כעמדה לגיטימית ומברכת על הגיוון והעושר שבחברה. הפרלמנט אמור להיות מיקרוקוסמוס לחברה כולה.

## **ביבליוגרפיה נבחרת**

שביד אליעזר, פלורליזם כהסכמה חברתית וכהשקפת עולם אישית גשר 133 תשנו 1997 עמ' 29-

37

יונה יוסי, פלורליזם תרבותי לעומת אינטגרציה תרבותית והשלכותיהם על תחום החינוך

מגמות לד, 1 תשנב 1991 עמ' 122-138

לם צבי, פלורליזם תרבותי כאידאולוגיה, בתוך: עיצוב ושיקום תשנ"ז

## חלק שלישי – פרק ג' – היחס לאחר

### סיפור פותח – יש גבול! (עמ' 90-91)

בסיפור שלפנינו מסופר על רבן גמליאל, שאינו נמנע מרחצה בבית מרחץ של אפרודיטי. חשוב לציין, כי בתקופתו של רבן גמליאל עצם המפגש בין חכם יהודי וגוי נתפס כעבודה זרה. לכן, התנהגות זו של רבן גמליאל מתמיהה את פרוקלוס בן פלוספוס, היודע היטב כי הפולחן לאפרודיטי אסור מכל וכל על-פי התורה. הוא אף מצטט פסוק, שפירושו: כל מגע עם עבודה זרה – אסור, דהיינו לא רק השתתפות פעילה בפולחן אסורה, אלא גם ביקור במקום עבודה זרה. שאלתו של פרוקלוס היא למעשה גם השאלה העולה אצל הקורא, כשהוא נחשף לראשונה להתנהגותו של רבן גמליאל: האם יעלה על הדעת שרבן גמליאל, נשיא ישראל, בנו של רבי יהודה הנשיא, חוטא בעבודה זרה? כיצד ייתכן שהוא מבקר תכופות בבית מרחץ המיועד בפירוש לעבודה זרה, לפולחן אפרודיטי?

כאשר פונה אליו פרוקלוס בן פלוספוס כדי ללבן שאלה זו, רבן גמליאל אומר כי אינו מוכן לדון בענייני תורה בין כותלי בית המרחץ. מהמשך הסיפור ברור, שרבן גמליאל אינו רואה את עצמו כחוטא בעבודה זרה כלל. ביקורו של רבן גמליאל בבית המרחץ נעשה למטרות רחצה בלבד, ובית מרחץ אינו מקום נאה לדברי תורה – ללא קשר לעבודה זרה או פסלה של אפרודיטי. רבן גמליאל אומר: "אני לא באתי בגבולה, היא באה בגבולי", כלומר בית המרחץ מיעוד בראש ובראשונה לרחצה, וזה התפקיד שהמקום ממלא עבור רבן גמליאל. אם ישנם אנשים שרוצים לקשט את בית המרחץ בפסלים, אומר רבן גמליאל, אין הדבר פוגע ביכולתי להמשיך ולהתרחץ שם. הרומאים רשאים להעמיד שם פסל, ואני רשאי להמשיך להתרחץ שם, תוך התעלמות מהמשמעות שיש לפסל זה עבור עובדי עבודה זרה.

אם כן, רבן גמליאל מבטא עמדה פלורליסטית, שאיננה מבטלת את עמדת האחר ורואה בה דווקא עמדה שהיא טובה ונכונה עבור האחר, במקרה זה עבור עובדי עבודה זרה. אולם בד בבד הוא אינו מבטל את עמדתו האישית לנוכח הנסיבות, אלא ממשיך לדבוק באמונתו. לצידו של רבן גמליאל מתקיימת תרבות אחרת עם אמונות אחרות משלו ואף מנוגדות לתפיסת עולמו. אולם הדעות אינן מבטלות אחת את השנייה או נלחמות זו בזו, אלא חיות זו לצד זו ללא הפרעה.

עבור אותו פרוקלוס בן פלוספוס הפסל של אפרודיטי כמובן איננו דבר שולי אשר משמש רק אמצעי קישוט ונוי לבית המרחץ. הפסל הוא מה שמעניק לבית המרחץ משמעות דתית עבורו. לכן הוא וודאי יאמר "נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי" ולא כדברי רבן גמליאל "נעשה אפרודיטי נוי למרחץ". רבן גמליאל מודע לסובייקטיביות הכרוכה בחיים, והוא מגלה יכולת להפריד בין אמונתו שלו לאמונת האחר. הוא אינו מנתק בינו לבין האחר בחיים היומיומיים, הוא אינו מסתגר מפניהם או רואה בהם איום. דווקא על-ידי יצירת נתק בין תפיסת עולמו הערכית והדתית לבין התנהלותו בעולם כחלק מחברה גדולה יותר הוא מונע נתק בין אנשים שונים בחברה. כך יכול רבן גמליאל להיפגש עם רומאי פגאני בבית המרחץ (או בשוק, או בכל מקום אחר), וזאת למרות ההבדלים ביניהם בהשקפת עולמם הדתית.

לקריאה נוספת: מאמרו של עמנואל פרידהיים בקתדרא "מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו – עיון בריאליה ארץ ישראלית", המוכיח כי בתי המרחץ בתקופה זו נתפסו באופן מובהק כעבודה זרה.

### לגופו של עניין

## 1. יחי ההבדל הקטן (עמ' 92–93)

טיילור מבחין בין פוליטיקה של שוויון לבין פוליטיקה של הכרה. פוליטיקה של שוויון פירושה שוויון בפני החוק, המקנה לכל האנשים אותן זכויות וחסינויות ללא אפליה. פוליטיקה זו מבוססת על ערך שוויון כבוד האדם, כלומר כל בני האדם שווים וראויים לכבוד באותה מידה. יש כאן דגש על הצד השווה בכל בני האדם. לעומת זאת, פוליטיקה של הכרה פירושה הכרה דווקא בהבדלים שבין בני האדם – כפרטים וכקבוצות. לפי טיילור, הדמינה צריכה להכיר בקבוצות השונות שבה ואף לפעול על מנת לקדם את הצרכים השונים של כל קבוצה וקבוצה. לפי זה, המדינה צריכה לא רק לכבד את התרבויות השונות שבה אלא גם לקדם את שונותן.

<u>פוליטיקה של שוויון</u>	<u>פוליטיקה של הכרה</u>
1. בבית הספר כולם מתפללים בנוסח אחיד על-פי הנוסח המקובל על רוב ההורים.	2. בגיץ לא אישר ליהודי לקנות קרקע בישוב המיועד לבדווים בדרום.
3. בצה"ל שומרים על כשרות אחידה של הרבנות הראשית.	4. הוחלט לשלב בתוכנית הלימודים את סיפור העלייה לארץ של כל עדה ועדה.
7. כל הילדים, כולל ילדי העובדים הזרים הלא חוקיים, זכאים לחינוך על חשבון המדינה.	5. יום המימונה, חגה של יהדות מרוקו, התקבל כיום בחירה (שאפשר לקחת בו חופש) בשרות המדינה.
8. מדינת ישראל התחייבה לשמור על מקומות קדושים לכל הדתות.	6. יום המנוחה של הנוצרים במדינת ישראל הוא יום ראשון.

יש הרואים בפוליטיקה של ההכרה פגיעה חמורה בשוויון, משום שהיא קוראת למתן יחס שונה לכל קבוצה וקבוצה בחברה, תוך התייחסות לצרכים השונים שלה. אולם כנגד עמדה זו ניתן לטעון, שהפוליטיקה של ההכרה דווקא מממשת את השוויון, מכיוון שהיא מעניקה לכל אדם באשר הוא את הזכות לשמור על ייחודיותו, על תרבותו ומנהגיו, על אמונתו וערכיו. מדינה שאיננה פועלת על פי הפוליטיקה של ההכרה מבטלת בשם השוויון את השונות בין פרטיה ובזה פוגעת בזכויותיהם הבסיסיות, בראש ובראשונה בכבודם ובחירותם לבחור את אורח חייהם ואת דעותיהם.

## מסכת גרים

### 2. ואהבת לו כמוך! (עמ' 94)

לפני העיון בפסוקי המקרא העוסקים בגר, יש לציין שפירוש המונח 'גר' במקרא הוא זר היושב בקרב בני ישראל, בדומה לפועלים הזרים בימינו. רק בספרות חז"ל ואילך מונח זה בא במשמעות של אדם שנתגייר ובחר לקבל על עצמו אורח חיים יהודי.

במקרא ישנה קריאה להתייחס לגר כפי שמתייחסים לכל אדם מישראל, לא לרמות אותו בגלל היותו זר ולא להפלות אותו על רקע שונותו. בפסוקים הללו אף מופיע ציווי "ואהבת לו כמוך", המזכיר את הציווי "ואהבת לרעך כמוך", לאמור הנך מחויב באהבת הזולת באשר הוא, לא רק מי שהוא רעך. הנימוק והמניע לדרישות אלה ביחס לגר הוא זיכרון מצרים, שם עם ישראל חווה על



בשרו גרות מהי. עם ישראל יודע כיצד מרגיש אדם בסביבה הזרה לו, בסביבה המתייחסת אליו בניכור ואף מנצלת את זרותו וחולשתו, ולכן מצווה לנהוג אחרת בגר.

### **3. עמד ישב (עמ' 94)**

במקרא כתוב, כי הגר רשאי לגור בקרב אוכלוסיית הרוב, במקום שהוא בוחר לעצמו על-פי רצונו וצרכיו האישיים. במסכת גרים מוסיפים על הפסוק ואומרים, שיש לוודא שהגר יחיה במקום יפה וטוב, באזור מרכזי ולא נידח, במקום שמאפשר לו להתפרנס בכבוד. אפליה מתקנת זו באה על מנת להבטיח, שהגר ייחנה ממלוא זכויותיו. לפי מסכת גרים, לא מספיק לאפשר לגר לחיות בקרב אוכלוסיית הרוב, אלא צריך באופן אקטיבי לדאוג לרווחתו, מכיוון שהוא מועד לקיפוח. מעמדו ההתחלתי בחברה הנו נמוך יותר, ומתוקף היותו גר, זר, לא בהכרח יש בידו אמצעים, קשרי משפחה או תשתית כלכלית על מנת להתקיים בכבוד. לכן, החברה צריכה לדאוג לו יותר ממה שהיא דואגת לאדם אחר, כלומר זאת פוליטיקה של הכרה. יש כאן הכרה בשונות של הגר, בצרכים המיוחדים שלו ובמגבלות הספציפיות שלו. יש כאן גם הכרה בנטייה של החברה להונות את המיעוט, את החלש, את הגר, בגלל שונותו, ולכן – כדי לאזן את המצב – ישנה קריאה לעשות בדיוק את ההיפך.

### **4. מוס שבך (עמ' 95)**

רבי אליעזר הגדול מתייחס לקלות שבה אנשים נוטים לפגוע בחלש, באחר. בגלל נטייה זו התורה חוזרת חזור והדגש, שאסור לפגוע בגר. אם הכוונה של "סורו רע" כאן הייתה שטבעו רע, היה ניתן לכתוב בתורה שאסור לפגוע בגר פעמים מעטות בלבד, תוך ציון חומרת המעשה בצירוף עונש כבד על הפרת ציווי זה. אולם, החזרה באה כתזכורת מתמדת, שעלינו לפעול כנגד נטייתנו הטבעית, היומיומית, האנושית. דווקא בני ישראל, שהיו בעצמם גרים ועבדים במצרים, צריכים לגלות הבנה למצבו של הגר, שכעת נמצא במצב דומה. אולם דברי רבי נתן מעידים על הקושי הגדול הכרוך בזה. הוא מתייחס לנטייה הטבעית של בני אדם, לזלזל בזולת דווקא במה שהם עצמם חלשים בו. גם בני ישראל, שחוו גרות במצרים, אינם חסינים בני נטייה זו ואלי אף עלולים יותר מאחרים לפגוע בגרים, ולכן יש להבליט את האיסור ולחזור עליו שוב ושוב. לגבי יחסנו לעולים חדשים, נוכל לאמץ מהתלמוד את ההבנה, ש"כולנו באותה הסירה", שבמובן מסוים כל מי שחי בארץ הוא – או אבותיו – הם עולים חדשים. הבנה זו צריכה לגרום לנו לאמפתיה, להבנת האחר ואת מצוקותיו, ולא חלילה לתחושת עליונות ופגיעה בו.

### **5. על האחריות כיסוד האתי (עמ' 95–96)**

האחריות, על-פי לוינס, היא יחסי כלפי האחר, כלפי מה שחיצוני לי, כלפי סובייקט. כל דבר שאיננו אני הוא מושא לאחריות. אם כן, לפי לוינס, הקשר בין האדם ל'אחר' כרוך באחריות ומוגדר באמצעות האחריות, בין אם האדם מקבל על עצמו – או מסוגל לקבל על עצמו – אחריות זו ובין אם לאו, בין אם האדם עושה משהו בפועל למען האחר ובין אם לאו. תפיסתו של לוינס מכילה גם את תפיסת המקרא (לא לפגוע באופן אקטיבי בגר) וגם את תפיסת מסכת גרים (לדאוג באופן אקטיבי לגר), מכיוון שבכל מקרה האחריות היא המגדירה את הקשר

בין האדם ל'אחר', במקרה זה הגר. אחריות זו היא בגדר מצב נתון, שהאדם יכול לממש באופנים שונים וברמות שונות, אבל בכל מקרה היא קיימת בהגדרה. יש כמובן גבולות לאחריות שכזאת כאשר האחר רוצה לפגוע בך. אם הוא עצמו מצהיר על היותו אויבך – ולא רק על פי תפיסתך – לא תוכל להתקיים אחריות שכזאת.

#### 6. אנחנו, היהודים הציונים והאחר (עמ' 96)

לפי הרטמן, העם היהודי היושב בארצו ניצב בפני אתגר, שהוא לא היה צריך להתמודד איתו בגולה. קהילה יהודית בגולה יכולה להיבדל מהסביבה הנוכרית ולהגדיר את עצמה, בלי צורך להתעמת עם תפיסות עולם שונות ועם נקודות מבט אחרות. להיפך, "זוהי הזדמנות תרבותית וחברתית להגדרה עצמית, בה מאשרת סביבתנו המיידית את שפתנו הקהילתית הפנימית". כלומר, בגולה ההגדרה העצמית הייתה פשוטה משום שהיו חומות – פיסיות או אחרות – בין יהודים לזרים, וההגדרה נבעה מתוך בני הקהילה בלבד. אם כן, לפי הרטמן, המפגש עם ה'אחר' בגולה גורם להיבדלות, ליצירת הגדרה עצמית עצמאית, המנותקת במידה רבה מן המציאות הסובבת ומן הקבוצות התרבותיות האחרות הקיימות בחברה.

לעומת זאת, טוען הרטמן, חייו של העם היהודי במדינת ישראל מורכבים יותר כי ההגדרה העצמית מושפעת מה'אחר' ונוצרת מתוך דיאלוג איתו. היהודי חייב להתייחס ל'אחר' – בין אם יחליט לאמץ בסופו של דבר גישה פלורליסטית, גישה מתבדלת, או כל גישה אחרת – מכיוון שה'אחר' חודר לעצם ההגדרה העצמית שלנו. בשונה מהחיים בגולה, יהודי שחי בארץ אינו יכול לנתק עצמו מהסביבה שבה הוא חי, דווקא משום שזהו ביתו, ולכן הוא נאלץ להתמודד עם הקבוצות התרבותיות האחרות שקיימות בישראל.

הרטמן מתייחס למפגשים שונים עם 'אחרות', למשל בניית אוניברסיטה על-ידי הכנסייה המורמונית בירושלים. להלן כמה אפשרויות תגובה לפעולה זאת:

- לא לאפשר בניה של האוניברסיטה המורמונית.
  - לשים מקלות בגלגלי הבניה.
  - לאפשר את הבניה, אך לא להכיר, ללמוד, או לבקר באוניברסיטה אחרי הקמתה.
  - לסייע בבניית האוניברסיטה.
  - לבקר, לראות וללמוד באוניברסיטה כיחידים.
  - להכניס לתוכנית הלימודים הממלכתית ביקור באוניברסיטה.
- סביר להניח שלוינס היה בוחר באפשרות של סיוע, שנובעת מאחריות. לעומת זאת, הרטמן היה בוחר באפשרות של ללמוד ולהכיר, הנובעת מדיאלוג מעצב זהות.

ראינו שגם רבן גמליאל מעצב את זהותו במפגש עם ה'אחר' בארץ ישראל. ההבדל המהותי בין התמודדותו של רבן גמליאל למצב במדינת ישראל כיום הוא, שרבן גמליאל היה מיעוט בארץ שהשלטון בה היה פגאני ולעומת זאת במדינת ישראל היהודים הם הרוב. ובכל זאת נראה שישנו דמיון בין התמודדותו עם מפגש זה להתמודדות של מדינת ישראל עם ה'אחר' שבקרבה. כפי שנהג רבן גמליאל בעת שביקר בבית המרחץ, גם מדינת ישראל מקבלת את קיומן של קבוצות דתיות שונות – יהודים, נוצרים, מוסלמים, דרוזים, ועוד – ובאופן עקרוני מאפשרת לכל אזרח לבקר

במקומות ציבוריים, לרבות האתרים הקדושים לדתות השונות. יתרה מזו, המדינה מכילה בתוכה אפילו מגזרים קיצוניים שאינם מקבלים את קיומה (כמו הלאומנים הערביים והחרדים הרדיקאליים).

### משימת סיכום (עמ' 97)

פעמים רבות, ה'אחר' מעורר אצלנו פחדים וחששות, ומכאן נובע יחסנו אליו. לדוגמא, היחסים בין דתיים וחילוניים מהולים לעיתים קרובות בחששות, שמא האחד ישפיע על השני. אם ננסח זאת בצורה מאוד מכלילה: הדתי מפחד מחזרה שאלה והחילוני – מחזרה בתשובה. השיר של סחרוף עוסק במפגש האישי של אדם עם רעהו, שלמעשה מאפשר לו מפגש אמיתי יותר גם עם עצמו. לכן קשה ליישם את רוח השיר גם בחיי קהילה ומדינה, כי לא מדובר על מפגש בין תרבויות או קבוצות, אלא מפגש בין יחידים, בין שני בני אדם; והמפגש הזה מוביל להפגת תחושת הבדידות הבסיסית של הפרט. אולם ניתן לשער, שאם פרטים רבים בתוך החברה יעברו תהליך מעין זה שמתואר בשיר, יש תקווה גם למפגש בין קבוצה שלמה ל'אחר' שלה.

להלן תשובות אפשריות למשימה של חיבור בין האיורים לשיר:

- **תמונה מס' 1 ("מלצר, יש חרד בקולה שלי...")** – האדם בתמונה מתייחס לחרדי כיצור, כגורם מפריע שיש להעלימו. הוא לא רואה ב'אחר' בן-שיח או אפילו אדם, אלא מטרד, כמו זבוב. הוא מפנה את מבטו מהחרדי, ואף מביע כעס על עצם קיומו. ציטוט מהשיר: "אז אל תפחד ואל תביט מהצד... עם הפנים אל האחר..."
- **תמונה מס' 2 ("לה מגיע יותר כי היא כבר ותיקה בארץ")** – גם כאן, מבטו של הפקיד מופנה לאישה ולא לעולה החדש, ה'אחר'. הוא מראש מפלה את העולה החדש בגלל שיוכו החברתי, ואינו טורח לדבר איתו, לדרוש בשלומו, לראות מהן מצוקותיו. מראש הוא מעדיף את האישה, שהנה ותיקה בארץ כמוהו, ומיטיב עמה. ציטוט מהשיר: "עם הפנים אל האחר שלא ידעת"
- **תמונה מס' 3 ("הערבים אוהבים לאכול חומס וכו'")** – האב בתמונה מסביר בצורה מלומדת לבנו על התרבות הערבית ועל הערבים, כאשר ניתן לשער שסמוך לביתו או במרחק די קצר ממנו חיים ערבים, שניתן לדבר איתם ולהכיר אותם פנים אל פנים. במקום יצירת קשר ושיח עם ערבים, האב בוחר לדבר עליהם, ללמוד עליהם מבחוץ. ציטוט מהשיר: "עם הפנים אל האחר... האויב הוא חבר שזנחת."

### משימת סיכום חלק שלישי (עמ' 98)

כאן חשוב לפתח דיון עם התלמידים סביב התרבויות השונות המוצגות כאן, ולשאול איזה יחס עלינו לפתח לכל תרבות ותרבות.

**תרבות של כבוד ללא סוף** – כלפי תרבות זו יהיה קשה מאוד לנהוג בסובלנות. כמי שדוגל בדמוקרטיה לא נוכל להסכים לתפיסת עולם, לפיה מותר לרצוח בני אדם בגלל קשר מיני אסור.

**תרבות החכמה הבלתי מוגבלת** – תרבות זו למעשה פוגעת בזכותם של הילדים לחופש, ולכן בדומה לדוגמא הקודמת לא נוכל לגלות סובלנות כלפיהם.

**תרבות ההתרבות** – עם תרבות זו ניתן לכונן פדרציה דמוקרטית, מכיוון שאין בתרבות זו פגיעה בזכויות הפרט.

**תרבות האני** – עם תרבות זו לא ניתן לקיים חברה דמוקרטית או פלורליסטית מכיוון שאין בה שמץ של קהילתיות או ערבות הדדית, אבל אפשר לנהוג כלפיה בסובלנות.

#### **ביבליוגרפיה נבחרת**

רונן יאיר, כיבוד זכויות אדם ומחויבות כלפי האחר, ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל

תשס"ה 2005 עמ' 205-230

אלון מנחם, ה"אחר" במשפט העברי ובפסיקת בית-המשפט העליון, מדעי היהדות 42 תשס"ג-

תשס"ד 2004 עמ' 31-94

רבינוביץ דני, דמוקרטיה והפוליטיקה של זהויות בישראל זהויות קולקטיביות, אזרחות וזירה

ציבורית תשנ"ט 1999 עמ' 74-81

## חלק רביעי – פרק א' – הזכות לחיים בכבוד

### סיפר פותח – תנו לחיות לחיות (עמ' 102–103)

בסיפור שלפנינו מתואר מצב קשה ביותר ששרר בארץ ישראל בשנת בצורת, כאשר הבצורת עצמה אינה עומדת במוקד הסיפור אלא ההשלכות החברתיות שהיו לה. לפי המסופר, המחסור באוכל הוביל לחלוקת מזון בלתי שוויונית בין האנשים. רבי יהודה הנשיא, מנהיג הישוב היהודי דאז שהיה גם אדם עשיר מאוד, קבע קריטריון ברור לחלוקת המזון. לפי החלטתו, רק אדם השייך למגזר של תלמידי החכמים רשאי לקבל מזון, וזאת למרות העובדה שהצורך לאכול הוא אחד הצרכים הבסיסיים ביותר; זהו צורך שקיים אצל כל אדם באשר הוא ללא קשר להשתייכותו המגזרית או הסקטוראלית. החלטה מזעזעת זו של מתן קדימות לאנשים ממגזר מסוים בחברה היהודית משקפת התנשאות וחוסר כבוד משווע לאדם באשר הוא וחוסר רגישות לצרכיו הבסיסיים. רבי יהודה הנשיא רואה לנגד עיניו רק את המגזר שאליו משתייך אותו אדם. ראוי לציין את צורך הרקע להחלטתו של רבי: בתקופתו שררה עוינות הדדית עמוקה בין שני המגזרים - החכמים ועמי הארצות - ולכן לא ייפלא הדבר שכך בוחר רבי להתנהג.

החלטתו של רבי יהודה הנשיא מעוררת מורת רוח בליבו של תלמידו, רבי יונתן בן עמרם, והוא פועל לשנות את הגזירה הקשה שגזר רבי על הציבור. הוא ניגש לרבי יהודה הנשיא ומבקש ממנו אוכל, כאשר כל העת רבי יונתן בן עמרם מעמיד פני בור ועם הארץ, שלא למד מקרא או משנה מימיו. הטיעון שמכניע בסופו של דבר את רבי יהודה הנשיא הוא "פרנסני ככלב וכעורב", דהיינו רק כשרבי יונתן בן עמרם מוריד מערכו ומשווה עצמו לחיה - רבי מוכן לתת לו מהמזון שבמחסני החירום. אם כן, כדי לזכות במעט מזון נאלץ רבי יונתן בן עמרם להשפיל את עצמו ולהתייחס לעצמו כחיה, שדואגת רק להישרדותה ולצרכיה הבסיסיים, מה שמעמיד את רבי יהודה הנשיא באור שלילי ביותר, אבל לפחות בשלב זה מתקבל הרושם, שרבי עמד על טעותו. נראה שהוא הבין, שהצורך לאכול קיים אפילו אצל חיות, קל וחומר אצל בני אדם, ואנו מצפים שכעת הוא יחזור בו ויצהיר על ביטול המדיניות המפלה שהכריז עליה בתחילה.

אולם מיד לאחר מתן האוכל לרבי יונתן בן עמרם, מתחרט רבי על מעשיו ואומר: "אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ!". בשלב זה רבי יהודה הנשיא מצטייר בכל אנוכיותו, התנשאותו ואטימותו. ראשית, הוא מתייחס למזון שחילק כשייך לו ("פתי"). גם אם רבי אכן פתח אוצרות שהיו מכספו הפרטי, כמנהיג היה עליו לפתוח אותם לכול. כמנהיג, עליו לדאוג לכל העם, לכל האוכלוסייה ולא רק לתלמידי החכמים. יתרה מזו, רבי בוכה ומצטער דווקא על כך שעשה בסופו של דבר את המעשה הראוי והמוסרי ביותר, ולא מנע מאדם אוכל על רקע מעמדו או השכלתו. אין הוא אומר רק "אוי לי שנתתי פתי!", אלא "אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ!". הרושם המתקבל מקריאת שורות אלה הוא שרבי לא הבין כראוי את תפקידו כמנהיג ואת אחריותו כלפי הציבור כולו.

אולם אז שואל אותו רבי שמעון בנו שמא אותו אדם הוא תלמידו רבי יונתן בן עמרם, שידוע בצניעותו, בחוסר רצונו ליהנות מכבוד התורה. ואכן, לאחר בירור מסתבר לרבי שאכן היה זה תלמידו. רק אז מתחולל בקרבו השינוי, והוא משנה את החלטתו ואומר: "יכנסו הכל".

אם כן, מה הוביל לשינוי התפיסתי אצל רבי? מה רבי יונתן בן עמרם לימד את רבו? ומדוע רבי לא היה מסוגל ללמוד זאת אלא ממנו? ובכן, במעשה שעשה, רבי יונתן בן עמרם הראה לרבי את הפרצוף שמאחורי המצוקה, את האדם שמאחורי התארים והכתרות. רבי יונתן בן עמרם

התלמיד של רבי הוא אותו רבי יונתן בן עמרם שבא לבקש אוכל, אך רבי לא הבחין בזה. כך לימד רבי יונתן בן עמרם את רבו, שהאדם נשאר אדם בכל מצב בחייו, ללא קשר למגזר שהוא משתייך אליו או למעמדו בעיני החברה. ורבי שפט את האנשים על-פי השתייכותם או אי-השתייכותם לקבוצת תלמידי החכמים, ולא ראה מבעד זה את פנימיותם ואנושיותם. רבי חשב שתלמידי חכמים קודמים, מתוך ראייה צרה של החברה ממרום מעמדו. ברגע שרבי יונתן בן עמרם – שהוא עבור רבי "אחד משלנו" – נקלע למצב של מצוקה והשפלה, רק אז מבין רבי יהודה הנשיא את גודל טעותו. רבי יונתן בן עמרם עזר לו לראות מבעד לתווית החברתית את האדם עצמו. הוא עזר לרבי להעמיד את עצמו בנעליו של אדם עם הארץ, שנתקל בסירוב כאשר הוא מבקש אוכל, כי הוא הראה לו, שגם ל"אחד משלנו" זה יכול לקרות.

### לגופו של עניין

#### **1. מתוך ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של האומות המאוחדות (עמ' 104)**

על פי ההכרזה, הזכויות לחיים בכבוד הן: רמת חיים נאותה, בריאות, רווחה, כלומר: מזון, לבוש, שיכון, טיפול רפואי שירותים סוציאליים, ביטחון והגנה. ברור, כי לא כל מדינה מסוגלת לממש את הכתוב בהכרזה. מימוש ההכרזה תלוי בעיקר במצבה הכלכלי של המדינה אך גם ביכולתה לרתום את אזרחיה לתרומה לחלשים. ישנה התייחסות מיוחדת דווקא לאמהות, כמי שזכאיות לסיוע מיוחד, מכיוון שלעיתים רבות הן דואגות לילדים ומפרנסות אותם, ולא האבות.

#### **2. צדק הוא קודם כל מניעת עוני (עמ' 104-105)**

זכויות הפרט עומדות במוקד הדמוקרטיה, ולכן מטרתו של שלטון דמוקרטי היא בראש ובראשונה ההגנה על הפרט והדאגה למימוש זכויות היסוד שלו. במדינה דמוקרטית אמורה להיות לכל האזרחים יכולת שווה להשפיע על אופי המדינה, חוקיה והחלטותיה. קיימים בדמוקרטיה מנגנונים שונים, דרכם האזרח הקטן יכול להביע את עמדתו ולקחת חלק בקבלת החלטות, החל מהזכות לבחור ולהיבחר וכלה בזכות להתאגד ולמחות.

מרקל טוען כי העוני מהווה מכשול וסכנה לדמוקרטיה, משום שהוא מונע מחלק מהאזרחים לממש את מכלול זכויותיהם. בגלל העוני, רבים אינם אוטונומיים ואינם יכולים לנצל את היכולות האישיות שלהם. לפיכך הם גם אינם מעורבים בחברה, והם אינם יכולים אפילו לנצל את הגישה השווה לחינוך. במובן זה, הזכות שלא לחיות בעוני בחברה המערבית הפכה לזכות יסוד שאין להפקיעה. לפי מרקל, כדי שהדמוקרטיה המערבית אכן תצדיק את שמה, יש לפעול על-פי הצדק החלוקתי ולמנוע את העוני.

דמוקרטיים ליברליים טוענים שהחירות היא הערך המרכזי בדמוקרטיה ושאר הערכים כפופים לו, לפיכך הטלת מיסים היא פגיעה בזכות לחירות. לעומת זאת מרקל טוען שללא חלוקה צודקת בסיסית של העושר הקולקטיבי לא תיתכן חירות, שכן מי שרעב לחם אינו בן חורין. לפי דעתו, ערך השוויון בדמוקרטיה חשוב לא פחות מערך החירות, וכל עוד אין שוויון ברמה המאפשרת לכולם לקחת חלק פעיל בדמוקרטיה החברה נדרשת לפגוע בחירות הפרטים שבה במידה מסוימת, למשל בגביית מיסים.

#### **3. חמש פעמים מ"ם (עמ' 105)**

לפי ז'בוטינסקי, המינימום הנדרש לאדם כלול בחמשת המי"מים: מזון (אוכל), מעון (שיכון), מלבוש (בגדים), מורה (חינוך) ומרפא (בריאות). לדעתו, כל אדם שמבקש את חמשת המי"מים – צריך לקבל אותן, ועל כן המדינה צריכה להיות מסוגלת להעניק לו אותן. לצורך זה תגבה המדינה כסף מן הציבור וכך תבטיח שכל אזרח במדינה יקבל לפחות את המינימום הנדרש לו.

הגדרתו של ז'בוטינסקי את המינימום הנדרש לאדם שונה מההגדרה המצויה בהכרזת האו"ם וגם מהגדרתו של מרקל. לפי הכרזת האו"ם, אדם זכאי גם לשירותים סוציאליים ולביטחון במקרה של אבטלה, מחלה או כל גורם אחר (שאינו תלוי בו) המביא למחסור. כמו כן, הוא זכאי לרמת חיים נאותה, לרווחה, ולא רק לתנאים בסיסיים ביותר של קיום. כך גם לפי מרקל, הסבור כי אחת מזכויות היסוד של האדם בחברה המערבית המודרנית היא הזכות שלא לחיות בעוני. גם אם יש לאדם את המינימום הנדרש כדי לשרוד, טוען מרקל, וגם אם באופן עקרוני המדינה מספקת לו שירותי חינוך ובריאות (שוב, ברמה הבסיסית, המינימלית), העובדה שהאדם הנו עני אינה מאפשרת לו לממש את כל זכויותיו, ובמובן זה הן למעשה נשללות ממנו.

בנוגע לקיומם של חוק בריאות וחוק חינוך בישראל, חוקים החלים על עשירים ועניים כאחד, ז'בוטינסקי היה ודאי מסתייג. לכאורה, היה עליו לברך על קיומם מכיוון שחוקים אלה משקפים את דאגתה של המדינה למינימום הנדרש בנוגע לבריאות וחינוך, כך שכל אזרח בישראל נהנה משני דברים אלו. אולם, לפי תפיסתו המדינה נדרשת לספק את הדברים הללו (יחד עם הצרכים הבסיסיים האחרים: אוכל, לבוש, שיכון) רק למי שמבקש אותם ממנה. אדם, שמסוגל לדאוג לפרנסתו ולמחייתו – אין המדינה מחויבת, לפי ז'בוטינסקי, לסייע לו בכך. רק האדם הנזקק, שאינו יכול להבטיח לעצמו את אותן חמש מי"מים – המדינה תדאג להבטיח לו אותן.

#### **4. מתנות עניים (עמ' 106)**

בעולם המקראי, שבו הכלכלה מבוססת בעיקר על חקלאות, החוקים מתייחסים לאיכר ולאופן שבו הוא צריך לתרום מיבולו לנזקקים. האיכר היהודי נדרש להשאיר בפינת שדהו מעט מהיבול עבור העניים (פאה); להשאיר את השיבולים הנושרות בשעת הקציר לאביונים (לקט); לא לאסוף את התבואה או הפירות שנשכחו בשדה, אלא להשאירם לעניים (שכחה). במובן מסוים, זהו מס לצרכים חברתיים שהאיכר משלם על מנת להיטיב עם החלשים והעניים, שאינם בעלי קרקעות ומתקשים להתפרנס באופן עצמאי. האיכר מחויב לתת מיבולו לאחרים; אין כאן התבססות על טוב ליבו או על רצונו הטוב של האיכר. כלומר לפנינו מנגנון קדום ביותר של מעין מיסוי חובה, בניגוד לצדקה שהיא שרירותית.

#### **5. שיעור חופשי (עמ' 107)**

הדברים המוזכרים בתוספתא, שאין להם מידה או גבול הם: פאה (הקצאת פינה בשדה לטובת העניים), ביכורים (הבאת הפירות הראשונים למקדש), ראיון (עלייה לירושלים, לבית המקדש), גמילות חסדים ותלמוד תורה. כל אלה דברים, שאמנם מנוסחים בצורת חיוב, מצווה, אולם האדם יכול לקבוע את המידה שבה הוא בוחר לעשותם. ניתן לעשות את המינימום כדי "לצאת ידי חובה", וניתן לעשות יותר, כל אדם על-פי יכולתו ובחירתו.

הסיבה לקביעת גבול תחתון לפאה, להגדרת המינימום הנדרש מהאיכר, היא כדי למנוע מצב של התחמקות מחובה זו. אם הנתנה תלויה אך ורק ברצונו ובטוב ליבו של האדם, אזי רבים עלולים

להימנע מהנתינה, באמתלה זו או אחרת. לכן, התוספתא קובעת את המינימום הנדרש, על מנת לוודא שהדבר יבוצע ברמה הבסיסית. אך הגבול העליון לא נקבע על מנת לאפשר לכל אדם לתרום כאוות נפשו מעבר לחובתו כאיכר. המסר הוא, שכל המרבה הרי זה משובח, שהרי אין חשש שאיכר יתרום מעבר ליכולתו הכלכלית או בצורה מוגזמת.

הפאה היא סוג של מס חברתי, מכיוון שהיא מעגנת בחוק את חובת כל האזרחים לדאוג לחלשים ולעניים. כך העני אינו נתון לחסדיהם של האחרים, אלא הדאגה לרווחת העני ולפרנסתו היא חלק מחובות החברה ככלל.

#### **6. מדרגות מס (עמ' 107)**

אדם שמתיישב בעיר מסוימת נדרש, על-פי הרמב"ם, להשתתף במתן צדקה לעניי העיר, מכיוון שהוא נחשב כחלק מהציבור. היותו חלק מהציבור כרוך הן בזכויות הן בחובות, ולפיכך הוא מחויב ליטול חלק בקידום החברה ולתרום מכספו לנזקקים. ההנחה שעומדת מאחורי התהליך ההדרגתי שהרמב"ם מתאר בגביית הצדקה היא, שככל שהזמן עובר האדם הופך למעורה יותר בעיר ומרגיש יותר ויותר חלק ממנה, וכך גם החברה מצידה מתייחסת אליו. ככל שזמן שהותו בעיר מתארך ניכרת יותר ויותר נכונותו להישאר בעיר ולהפוך חלק ממנה. לכן, באופן הדרגתי הוא משתתף ביותר ויותר חובות של הציבור: לאחר חודש הוא נדרש לתרום לקופת הצדקה הציבורית, בתום שלושה חודשים – לשלם מס לצורך חלוקת מזון לנזקקים, אם עברו שישה חודשים הוא חייב לתת צדקה לקניית בגדים לעניים, ובתום תשעה חודשים הוא כבר נחשב חלק בלתי נפרד מהעיר ועליו לתת צדקה לצורך קבורת העניים.

הצדקה המתוארת בדברי הרמב"ם איננה מתנה לעניים, אלא בגדר מס הנגבה על-ידי הקהילה, וכל אחד מתושבי העיר חייב לשלם אותו. בדומה לחוקי מתנות עניים במקרא, גם כאן אנו קוראים על חוקים, שמטרתם לספק אוכל לעניים באופן קבוע ומחייב, ולא בהסתמך על טוב ליבם של אנשים. אולם בשונה מחוקי המקרא, הרמב"ם מזכיר גם דאגה לצרכים נוספים מעבר למזון: לבוש ואף קבורה. יש כאן דאגה לצרכים שהם מעבר לצרכים הכי ראשוניים של העני, והתייחסות לזכותו של העני להיקבר בכבוד. זאת בניגוד לעמדתו של ז'בוטינסקי, הסבור כי המדינה מחויבת לדאוג רק למינימום שהאדם זקוק לו כדי לחיות. לאחר מותו, כביכול החברה מתנערת ממנו ואינה דואגת לקבור אותו בכבוד.

האם כפיית מתן צדקה תואמת את ההכרזה של האו"ם? לפי הכרזת האו"ם, אין מניעה שבעלי יכולת כלכלית ידאגו לחלשים. המטרה היא שכל אזרחי המדינה יקבלו את הנדרש להם על מנת להתקיים בכבוד. לצורך מימוש מטרה זו המדינה רשאית לגבות כסף מבעלי יכולת כלכלית, כל עוד היא איננה פוגעת בזכותם גם כן להתקיים בכבוד. אדם בעל הון או אפילו אדם אמיד שהנו אזרח במדינה נהנה מזכויות רבות מתוקף היותו אזרח, אולם חלות עליו גם חובות, בין השאר הדאגה לחלשים בחברה. אין הוא יכול להתנער מאחריותו לדאוג לאנשים במדינתו, כפי שהמדינה דואגת גם לזכויותיו, ובמקרה שירד מנכסיו – גם הוא יקבל סיוע כלכלי מהמדינה.

#### **7. לא צריך טובות (עמ' 108)**

במקביל לחובת הקהילה לדאוג לענייה, מציב הרמב"ם את חובת האדם לדאוג לעצמו. האדם צריך לחיות על-פי רמת ההכנסה שלו, להצטמצם בהוצאותיו ולא להרבות במותרות על מנת



להבטיח את עצמאותו הכלכלית. האדם צריך להימנע ככל יכולתו מיצירת תלות בציבור. הרמב"ם אף מצטט מדברי חז"ל (ר' עקיבא), שהאדם יכול לקיים את השבת בצנעה (מבחינת מאכל ומשתה) ולבד שלא יזדקק לעזרה מהציבור. כלומר, עדיף שאדם לא יוציא כסף רב על קניית אוכל מיוחד לשבת, אלא יאכל בשבת כפי שהוא אוכל ביום חול, וכל זה על מנת לשמור על מצב כלכלי מאוזן ויציב.

הרמב"ם מתייחס למקרה ספציפי של אדם שירד מנכסיו, וחל שינוי במעמדו הכלכלי. אסור לאותו אדם לבחול בשום אמצעי, לפי הרמב"ם, על מנת להבטיח את קיומו העצמאי, ואפילו עליו לעסוק במלאכה בזויה. אדם צריך לעשות הכול כדי להימנע ממצב של תלות, וכל חכמתו ומעמדו לא יועילו לו אם הוא לא מסוגל להתפרנס. חכמים רבים שימשו דוגמא אישית בעניין זה ועבדו במלאכות שונות, וזאת בכדי למנוע מצב שהציבור נדרש לממן אותם ולתמוך בהם כלכלית. בכך מבטאים חכמים אלו ערכים רבים. ראשית, הם מהווים דוגמא אישית. הם מראים לציבור שאין מלאכה המבזה את בעליה, ושיש לעבוד על מנת לא להיות נטל על הציבור. יתרה מזו, כמנהיגים הם יכלו לנצל את מעמדם על מנת לדרוש מהציבור שיפרנס אותם, אין הם עושים זאת. בכך הם מהווים לא רק דוגמא אישית, אלא גם פועלים על-פי ערך השוויון. הם מתייחסים לעצמם כשווים לציבור, ואין הם מנצלים את מעמדם כדי לזכות בהטבות והקלות. ערך נוסף המתבטא בדרכם של החכמים המוזכרים הוא ערך העמל. הם היו אנשים קשיי יום שעמלו לפרנסתם, ובזה ביטאו את חשיבותה של העבודה הקשה, ההשקעה, ההתמדה חרף המכשולים, העמידה בפני הקשיים וההתמודדות איתם. המסר שמעבירים החכמים הוא, שכל אדם מסוגל להתגבר על הקשיים בחייו, אך לא בלי השקעת מאמצים. ערך נוסף הבא לידי ביטוי אצל החכמים הוא ערך העצמאות. הם מחנכים את הציבור לכך, שהאדם צריך לחיות את חייו באופן עצמאי, ולא להיות נטל על הציבור.

אנשים רבים אינם מצליחים להתפרנס מסיבות שונות ומגוונות. ישנם אנשים שאינם מסוגלים לדאוג לעצמם מסיבות פיסיות או בריאותיות (כגון חולים או נכים). כמו כן, ישנם אנשים שיכולתם לפרנס את משפחתם מוגבלת, למשל, אם חד-הורית שצריכה לפרנס בכוחות עצמה משפחה של חמש נפשות, או אדם שנקרא לתקופה ארוכה למילואים ואינו יכול לספק את צרכי משפחתו.

#### **8. מתוך חוק הבטחת הכנסה, התשמ"א-1-1980 (עמ' 109)**

הקריטריונים לקבלת גמלה להבטחת הכנסה הם:

- מלאו לאדם עשרים וחמש שנה או הגיע לגיל פרישה
- אין לו יכולת להתפרנס
- הוא דיווח על היותו מובטל בלשכת שירות התעסוקה ולא נמצאה לו עבודה
- הוא עובד בעבודה, שאינה מאפשרת לו להתפרנס, ולכן זקוק לגמלה
- האדם הנו הורה יחיד לילד מתחת לגיל שנתיים, הנמצא עמו
- עיקר זמנו של מוקדש לטיפול בבן זוגו או בילדו החולה, הזקוקים להשגחה תמידית

כללו של עניין, אדם רשאי להבטחת הכנסה, כאשר באמת ובתמים אין ביכולתו לפרנס את עצמו ולחיות בכבוד. חוק הבטחת הכנסה מבטיח, שהאדם יקבל את המינימום הנדרש לו כדי להתקיים.

הקריטריונים המצוינים בחוק תואמים את גישתו של הרמב"ם, הסבור כי כל אדם צריך להשקיע מאמץ רב על מנת שלא להגיע למצב של תלות בחברה, אולם משעשה את כל שביכולתו כדי להתפרנס ולא עלה בידו – אזי החברה מחויבת לדאוג לו.

ז'בוטינסקי, לעומת זאת, על-פי הקטע המובא כאן, סבור כי כל אדם הדורש מהמדינה את חמש המ"מים – צריך לקבל אותן. הוא אינו מגדיר קריטריונים לבדיקת זכאותו של אותו מבקש, ואינו מעלה ספק באשר למניעיו, אלא קורא למדינה להעניק לכל אדם את המינימום הנדרש (לדעתו) כדי להתקיים, ללא התייחסות למצבו, עברו או מאמציו של אותו אדם – אם היו – לפרנס את עצמו באופן עצמאי.

מתוך חוק הבטחת הכנסה ניתן בהחלט להסיק, שמדינת ישראל מעניקה זכויות חברתיות. מטרתה לאפשר לכל אדם לתפקד כחלק מהחברה, תוך דאגה למצבו ולרווחתו. זכויות חברתיות מאפשרות לאדם לחיות בכבוד מתוך ביטחון כלכלי בסיסי, המעניק לו גישה לשירותי דיור, בריאות וחינוך בסיסיים.

### **משימת סיכום (עמ' 110)**

בסיפור שמספר אדם ברוך, מתואר מקרה מצער של אישה זקנה וענייה, שלא היה בידה לפרנס את עצמה. אותה אישה נאלצה ללקט – כפי שלקטו העניים מהשדות על-פי חוקי המקרא – מצרכי יסוד על מנת להתקיים. והנה, שתי החנויות שנהגה ללקט מהן נסגרו ובמקומן הוקם מרכול, שבעליו אינו מכיר את אותה אישה ואף אינו מחויב בדין להשאיר לה מהסחורה שלו.

זכותה של אותה אישה להתקיים בכבוד, דהיינו לא רק שיהיה לה אוכל בסיסי כדי להתקיים, אלא גם שהאוכל יינתן לה בחשאיות, וכך כבודה נשמר. זכותו של בעל המרכול להתפרנס למחייתו הוא ואף להרוויח מעסקיו, ואין זו חובתו לפרנס את אותה אישה, ודאי אם הוא משלם מיסים או נותן צדקה בדרכים אחרות, לפי בחירתו.

הצעה לסוף הסיפור: אותה אישה אוזרת אומץ ופונה אל בעל החנות הישנה ומבקשת ממנו שידבר בשמה עם בעל המרכול. בעל המרכול אכן נענה לבקשתה ונהג להשאיר לה מידי יום כמה מצרכים ללקט.

### **ביבליוגרפיה נבחרת**

ויגודה מיכאל, בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי זכויות כלכליות,

חברתיות ותרבותיות בישראל תשס"ה 2004 עמ' 233-296

מדינה ברק, חובתה של המדינה לספק צרכים בסיסיים: מ"שיח של זכויות" ל"תיאוריה של

מימון ציבורי", זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל תשס"ה 2004 עמ' 131-194

מרקל וולפגנג, צדק חברתי וסוציאל דמוקרטיה, בתוך: מפנה 39 2002

**סיפור פותח – המירוץ אחר הגלימה (עמ' 112–113)**

בסיפור שלפנינו מתואר מקרה שבו פועלים שוברים חבית יין בעת עבודתם. בעקבות זאת, מעסיקים – רבה בר בר חנן – אינו מוכן לשלם להם את שכרם על עבודתם ואף לוקח מהם את בגדיהם כפיצוי על הנזק שגרמו לו. מצד אחד, רבה בר חנן צודק, מכיוון שהפועלים אכן גרמו לו נזק כספי, ומן הדין הוא שישלמו לו על כך ויפצו אותו. רבה בר בר חנן שוכר את שירותיהם של פְּתָפִים (סבלים), שתפקידם להעביר חפצים ממקום אחד למקום אחר. מבחינתו, עליהם לעשות את מלאכתם על הצד הטוב ביותר, ולא – הוא רשאי לבקש מהם פיצוי, כמי שמעסיק אותם עבור שירותיהם. במובן זה, נהג רבה בר בר חנן על-פי הדין כאשר לקח את בגדיהם של הסבלים. אותם פועלים ששכר שברו לו חבית של יין, ועל כן הם צריכים לשלם, לפצות אותו בדרך כשלהי. במקרה זה, החליט רבה בר בר חנן לקחת את גלימותיהם כפיצוי כספי. מצד שני, הפועלים הללו הנם אנשים קשיי יום, העובדים למחייתם וזקוקים לכל פרוטה משכרם על מנת לחיות. יתרה מזו, הנזק שגרמו לו לא נעשה בזדון, אלא בטעות. אם כן, המעסיק המתואר בסיפור שלפנינו, רבה בר חנן, הוא אדם שפועל על-פי הכללים, על-פי הדין, ואינו מגלה רגישות כלפי עובדיו.

הסבלים פונים לרב ומספרים לו על האירוע שפקד אותם, והוא מחייב את רבה בר בר חנן להחזיר להם את בגדיהם. והוא – כמי שהדין חשוב לו, ולא בני האדם שהוא עובד איתם או שעובדים עבורו – שואל אם כך הוא הדין. ורב עונה לו שכך הדין, תוך הבאת ציטוט מספר משלי: לְמַעַן תִּלְךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים. המסר שרב מנסה להעביר לרבה בר בר חנן הוא, שלא רק הדין מנחה אותנו בקבלת החלטות, וכשעומדים מולנו בני אדם עלינו לנהוג בהם בדרך הטובה, הראויה, ולא תמיד לחשוב רק על "החוק היבש". החוק היבש אינו תמיד מתחשב בפרט כי הוא מנוסח לכלל, יש בו התייחסות כללית לכל המקרים באשר הם, בלי לרדת לפרטים. לעומת זאת, הדרך הישרה היא יותר ערכית, רגישה לפרט, מתייחסת לנסיבות המיוחדות של כל מקרה. ניתן לראות בהבדל בין החוק לדרך הישרה כמצוי לעומת ראוי.

גם אחרי שהחזיר להם את בגדיהם, הסבלים עדיין טוענים כנגד רבה בר בר חנן, שהוא חייב לשלם להם את משכורתם. הם עניים ורעבים, ולמרות המקרה שקרה הם עבדו כל היום ועל כך מגיע להם שכרם. רבה בר בר חנן עדיין דבק בעמדתו, ולאחר שרב אומר לו לשלם הוא שוב שואל אותו אם כך הדין. בתגובה מצטט לו רב את המשך הפסוק ממשלי: וְאֶרְחוֹת צִדִּיקִים תִּשְׁמֹר. כלומר, הצדיק אינו נמדד בדבקותו בחוק, בדין, אלא ביכולתו להתייחס לאדם שמולו – גם כאשר מדובר בעובד, פועל, אדם שנותן שירות – ודאגתו לצרכיו, לזכויותיו כאדם.

לסיכום, רב מייצג גישה הרואה בעובד קודם כל אדם. כאדם, הוא רשאי לקבל את משכורתו וכך לממש את זכותו להתפרנס בכבוד. כאדם, הוא רשאי לטעות, והמעביד צריך לקחת בחשבון שישנן תקלות, טעויות אנוש שקורות שלא במתכוון, והמעביד אינו רשאי לקפח את משכורתו של העובד בגללן. מתן השכר על העבודה איננו נתון לבחירתו של המעביד, ומרגע שביצעו הפועלים את עבודתם – מגיע להם תשלום על כך. לפי רב, ודאי שאין המעסיק רשאי לגזול מעובדיו את חפציהם האישיים כפיצוי על נזק שנגרם לו בטעות תוך כדי ביצוע העבודה. רב קורא לרבה בר בר חנן לגלות הבנה ורגישות כלפי הסבלים, ולראות בהם קודם כל בני אדם. כמעביד, יש לרבה בר בר חנן אחריות על עובדיו, ואין הוא יכול להתנער ממנה, גם אם הם גרמו לו נזק והפסד כלכלי.

צריך להדגיש כאן את המתח שבין שני ערכים ראויים: הציות לחוק והשמירה על כבוד וזכויות העובד. הסיפור הזה מעניין במיוחד מפני שהוא מעמת שני ערכים חשובים וראויים. מכאן הדין באיזו מידה החוק משקף צדק ומה קורה כשיש סתירה ביניהם.

## לגופו של עניין

### 1. מתוך ההכרה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של האומות המאוחדות (עמ' 114)

ניתן לחלק את הזכויות שבהצהרה לשלוש קבוצות, כדלהלן:

(א) זכויות כלליות הקשורות לעבודה: עצם הזכות לעבוד, הזכות לבחור עבודה, והזכות להגנה מפני אבטלה.

(ב) זכויות הקשורות לתנאי עבודה (שכר ועומס): הזכות לשכר הוגן, אשר יבטיח קיום ראוי; הזכות לקבל שכר שווה בעד עבודה שווה; הזכות למנוחה ופנאי: הגבלת שעות העבודה, והזכות לחופשה בשכר לעיתים מזומנות.

(ג) זכויות עובדים כקבוצה: הזכות ליצור אגודות מקצועיות, והזכות של עובד להצטרף לאגודות כדי להגן על זכויותיו האחרות.

ניתן לטעון כי היה ראוי שתת-סעיף (2) יופיע בערך שוויון ולא בערך עבודה. מצד אחד, נכון שתת-סעיף זה עוסק בשוויון, אך מצד שני מדובר כאן באופן ספציפי לשוויון בעבודה. דהיינו, מוצג כאן ביטוי לערך השוויון בתוך ההקשר של עבודה. כשעוסקים בנושא של עבודה וזכויות הקשורות לתחום זה, חשוב מאוד לציין את ערך השוויון, משום שלעיתים קיימת במציאות אפליה על רקע זה או אחר, ושני עובדים המבצעים את אותה עבודה אינם מקבלים שכר זהה.

ניתן לראות בתת-סעיף (1) התת-סעיף החשוב ביותר, מכיוון שהוא כולל בתוכו את רוב התת-סעיפים האחרים. מופיעות בו הזכויות הבסיסיות ביותר הקשורות לעבודה, בראש ובראשונה עצם הזכות לעבוד, וגם הזכות לתנאי עבודה צודקים והוגנים (הכוללת את הזכות לשכר הוגן והזכות למנוחה ופנאי).

תת-סעיף (4) דן בזכות להתאגדות מקצועית, וחשיבותן אגודות מקצועיות – בנוסף לזכות הכללית להתאגדות – היא בהתייחסות לצרכים הספציפיים של קבוצת עובדים מסוימת. דהיינו, עובד ראוי להיות חלק מקבוצה, אשר נותנת מענה דווקא לענייניו ובעיותיו, הקשורים קשר הדוק למקצועו ועיסוקו. זכות ההתאגדות הכללית אינה מתייחסת למקצועו של אדם, אלא מבטאת את יכולתם של האזרחים להתאגד ולעמוד על זכויותיהם האזרחיות. מטרתה של אגודה מקצועית היא להתייחס ספציפית לפלח מסוים באוכלוסייה.

בסיפור הפותח ראינו כמה מן העקרונות המובאים מתוך הכרזת האו"ם. הסבלים דורשים מרבה בר בר חנן את שכרם על יום העבודה, בהתאם לכתוב בתת-סעיף (3), העוסק בשכר הולם, שמבטיח קיום ראוי. היכולת של הסבלים לפנות יחד, כקבוצה, אל רב על מנת לקבל הגנה מפני מעבידם מבטאת את הנאמר בתת-סעיף (4).

### 2. העבודה היא חיינו (עמ' 115)

לפי מרקל, אבטלה איננה בעיה כלכלית אלא בעיה מוסרית, משום שהיא פוגעת באוטונומיה של הפרט ובכבודו העצמי. במצב של אבטלה, הפרט בדרך כלל מאבד את יכולתו להגשים את עצמו, ולמעשה נשללות ממנו זכויות יסוד כגון הזכות לכבוד, זכות הבחירה, הזכות לאושר ועוד. מרקל

טוען, שבחברה המערבית האדם נמדד על-פי עבודתו ומשכורתו, ולכן אדם מובטל איננו זוכה למעמד, אין לו כבוד עצמי, והעמדה החברתית שלו נחלשת. למעשה, אדם מובטל מאבד את כבודו וחדל להיות מעורב בחיים החברתיים. לכן, טוען מרקל, החברה צריכה להעמיד את נושא העבודה בראש סדר העדיפויות הפוליטיות במדינה.

מרקל מציג בדבריו את טענתו של אמרטיה סן, שלאבטלה – תוצאות שליליות רבות, החורגות מהבעיה הכלכלית. היות האדם מובטל מוביל בראש ובראשונה לשינוי דרמטי בביטחון העצמי שלו ובכבודו. סן מונה השלכות נוספות הקשורות לזכויות יסוד, כגון: אובדן חופש הבחירה, סבל פסיכולוגי, שיעורי תחלואה ותמותה גבוהים יותר. בנוסף, האבטלה עלולה לגרום לאיבוד כישורים ומיומנויות קוגניטיביות, איבוד קשרים חברתיים ואיבוד הלכידות המשפחתית, ואף אובדן ערכים חברתיים ואחריות. סן אף מדגיש כי כתוצאה מהאבטלה ישנה החמרה משמעותית של אי-השוויון. אם כן, לפי סן (המבסס את טיעונו על נתונים אמפיריים), הרווח של מניעת אבטלה ומתן עבודה לכל דורש אינו מסתכם רק בשמירה על כבוד האדם – שהוא ערך חשוב בפני עצמו. חברה הפועלת לצמצום האבטלה היא חברה יציבה יותר, כי ככל שיהיו פחות מובטלים בחברה, כך יהיו יותר אנשים בריאים, מעורבים ופעילים בחברה. כלומר, מתן עבודה למעשה מונע מצב של התפוררות החברה, בד בבד עם השמירה על כבודם של הפרטים שבה.

#### קצת אחרת (עמ' 116)

- **אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות (מסכת אבות)** – לפי אמרה זו האדם צריך לאהוב לעבוד, ולא בשביל המעמד או הכסף, אלא כערך בפני עצמו. המשנה מעמתת בין עבודה שיש בה עשייה ויצירה לבין עסקנות. מרקל (בפיסקה הראשונה) מתייחס לחשיבות העבודה כגורם מכונן במעמדו, כבודו ודימויו העצמי של האדם, ולכן אמרה זו תואמת את גישתו.
- **אדם הראשון לא טעם כלום עד שעשה מלאכה (אבות דרבי נתן)** – אמרה זו תואמת את גישתו של מרקל, כי היא מתייחסת לעבודה כחלק בסיסי וחיוני באנושיותו של האדם, הקודם אפילו לצורך של האדם לאכול.
- **פנאי הוא אם הפילוסופיה (הובס)** – לפי אמרה זו, אדם שיש לו פנאי – כלומר שאיננו עסוק רק בהישרדות – מסוגל להתרומם מעבר לכאן ולעכשיו ולממש את החלקים הרוחניים והשכליים של אישיותו. לכן אמרה זו תואמת את גישת מרקל, לפיה אדם שעובד הוא בעל ביטחון עצמי גבוה יותר, ולכן גם זוכה לממש את עצמו. לעומת זאת, אדם מובטל שרוי במצוקה פיזית ונפשית גם יחד, ולכן אינו מסוגל להתעלות מעל חיי היומיום האפורים ולעסוק בערכים, לחשוב, להרהר ולפתח מודעות לסביבה. אולם, ניתן גם לטעון שאמרה זו סותרת את גישת מרקל מכיוון שהיא מציגה את העבודה כמטרד ואת הפנאי כתנאי לרוחניות האדם. במובן זה היא אינה עולה בקנה אחד עם דברי מרקל, לפיהם העבודה היא חלק מהותי, חיוני וחיובי באנושיותו של כל אדם.
- **כי אדם לעמל יולד (איוב, פרק ה פסוק ז)** – לפי פסוק זה העמל הוא מהותי לאדם. האדם מממש את עצמו ואת אנושיותו כאשר הוא עובד, גישה התואמת את דברי מרקל.

- **בזיעת אפיך תאכל לחם (בראשית, פרק ג פסוק יט) – פסוק זה מתאר את עונשו של אדם לאחר שהוא ואשתו אכלו מעץ הדעת. לפי הפסוק, מחטא האכילה מעץ הדעת והלאה לאורך האנושות כולה, האדם נדרש לעבוד קשה על מנת להרוויח את לחמו. גם לפי גישתו של מרקל כל אדם צריך וזכאי לעבוד על מנת להרוויח את לחמו. אך בניגוד לפסוק זה הרואה בעבודה עונש, מרקל רואה בה זכות, ולכן הפסוק סותר את גישתו.**
- **גדול הנהנה מיגיעו יותר יראת שמים (תלמוד בבלי, מסכת ברכות) – אמרה זו עולה בקנה אחד עם גישתו של מרקל, משום שהיא מציבה במוקד את היכולת של האדם לעבוד ואף ליהנות מתוצאותיה של העבודה הקשה שלו. עד כדי כך, שההנאה מיגיע כפיך נחשבת טובה יותר מיראת שמים. כמו בדברי מרקל, לזכות לעבוד יש קדימות על-פני מאפיינים מרכזיים אחרים של האדם, למשל הרגש הדתי שלו או האמונה שלו.**
- **העבודה היא הביטוי היותר חשוב של עצמיות האדם (יוסף חיים ברנר) – ברנר טוען כי האוטונומיה של האדם באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בעבודה, כפי שגם טוען מרקל.**
- **גדולה מלאכה שמחממת [ומבריאה] את בעליה (תלמוד בבלי, מסכת גיטין) – באמרה זו ישנה התייחסות לכך, שמטרתה של העבודה היא לדאוג לצרכיו הבסיסיים של האדם, אולם עבודה שיש בה גם ערך מוסף היא טובה יותר. האדם יכול לעבוד כדי לשרוד, אבל הוא יכול גם לממש את עצמו דרך עבודתו. גם מרקל טוען, שלעבודה יש ערך מעבר לעניין הפרנסה, והרי גם דמי אבטלה יכולים לספק לאדם את צרכיו הבסיסיים ביותר. אך ללא עבודה, האשם מאבד את תחושת הערך העצמי שלו ואת כבודו.**
- **האיש אשר עבד שלוש שנים באמונה חינוכו יפה לכל ימי חייו (תאודור הרצל) – באמרה זו הרצל מבטא את התפיסה, שעצם העבודה חשובה לבניית אישיותו של האדם. בכוחה של עבודה קשה – אף אם היא לתקופה קצרה – להעניק משמעות לחיים שלמים. מרקל היה מתקשה להסכים עם קביעה כזו, מכיוון שלדעתו האדם צריך וזכאי לעבוד כל חייו, כל הזמן, כל עוד הוא כשיר לכך. העבודה היא מרכיב תמידי בחיים בעלי משמעות, לפי מרקל, וכשהאדם חדל לעבוד הוא מתחיל להתייחס אל עצמו כמי שאין לו כבוד וערך.**
- **העבודה היא קללת העולם ואיש אינו יכול לעסוק בה מבלי להיעשות בהדרגה ברוטלי יותר (נתנאל הותהורן) – באמרה זו הותהורן טוען, שהעבודה היא אמנם הכרחית לקיומו של האדם ולקיומו של העולם, אך ככל שעובר הזמן היא גורמת לבני האדם להיות ברוטליים יותר ויותר. מנגד, מרקל טוען כי העבודה מעניקה לאדם ביטחון וכבוד עצמי, וממילא גם תפקיד ומקום בחברה. דווקא המובטל, לפי מרקל, עשוי להתנכר לסובבים אותו ולחברה כולה, ולהפנות עורף לערכים שהחזיק בהם קודם.**

- **כשם שנצטוו ישראל על מצוות עשה של שבת, כך נצטוו על מלאכה בששת ימים (מכילתא דרשב"י) – לפי אמרה זו, מה שמאפשר לבני ישראל להגדיר את השבת כיום מנוחה ולשבות בה בהתאם לציווי האלוהי היא העובדה שבשאר ימות השבוע הם עוסקים במלאכה. אין לשביתה משמעות ללא עבודה, והמצב הרגיל, היומיומי של האדם צריך להיות עבודה. לפיכך, אמרה זו עולה בקנה אחד עם דברי מרקל, הטוען שהעבודה היא חלק חיוני ובסיסי באדם, וגזילת היכולת לעבוד גוזלת מניה וביה מן האדם את היכולת שלו לנוח. אדם ללא ששת ימי מלאכה – אין לו גם שבת.**
- **כל מי שאינו מלמד בנו אומנות כאילו לימוד ליסטות (תלמוד בבלי, מסכת קידושין) – לפי אמרה זו, הורה חייב ללמד את ילדיו מקצוע, מלאכה (או בימינו – לדאוג שילמדו). הורה שאינו ממלא אחריות זו למעשה משאיר בידי ילדיו ברירה אחת בלבד והיא לעסוק בפשע. מאחורי אמרה זו עומדת תפיסה, שאין "ואקום" ערכי, כלומר ברגע שההורה לא לימד את ילדיו כיצד להרוויח את לחמם ביושר על-ידי עבודה ועמל, הם באופן אוטומטי יפנו לדרכים אחרות כדי להתפרנס. ניתן גם לפרש זאת אחרת, שבהעדר מסגרת חברתית וכלכלית, בהעדר מקצוע ויכולת להיות עצמאי, האדם נוטה ללכת לאיבוד, להידרדר לפשע, כלומר למצוא את עצמו מחוץ למסגרת החברתית ואף לפעול נגדה. בין אם נפרש זאת כך או אחרת, אמרה זו תואמת להפליא את דברי מרקל, בשני היבטים. ההיבט האחד הוא ההכרה בצורך של האדם לדאוג לעצמו, להיות יצור אוטונומי. לאדם יש צורך להיות עסוק במשהו, ואם צורך זה לא מתממש בדרכיו קונסטרוקטיביות, הכוחות הפנימיים הללו מופנים לאפיקים אחרים, לרוב שליליים. היבט נוסף המשותף לאמרה זו ולמרקל הוא ההתייחסות לאבטלה, לחוסר עבודה, לא רק כההפך מעבודה במובן הכלכלי גרידא. באמרה זו, כמו בדברי מרקל, מודגשת העובדה, שישנן השלכות חברתיות וערכיות חמורות – ולא רק כלכליות – לכך שהאדם אינו עובד. חברה שאיננה דואגת להעניק לפרטיה עבודה, עלולה לשלם על כך מחיר גבוה ביותר.**

### 3. שבת, שב! (עמ' 117)

בעשרת הדיברות בני ישראל מצווים, בין השאר, על השבת. הציווי הוא לקדש את השבת, להבדיל אותה משאר ימות השבוע. במשך שישה ימים האדם עסוק בפרנסתו ודאגה למחייתו, "ויום השביעי – שבת לה' אלהיך". בשבת אסור לעשות מלאכה, ואיסור זה חל על כל אחד ואחד, ללא הבדל: מבוגרים וילדים, נשים וגברים, עבדים ובני-חורין, בני אדם ובהמות, אוכלוסיית הרוב ואוכלוסיית המיעוט (גרים).

הנימוק לשביתה מוחלטת מעבודה בשבת הוא: למען ינוח עבדך ואמתך **כמוך**. ההנחה המועלית כאן היא, שאדם שהנו בן-חורין יכול לקבוע לעצמו זמני מנוחה ושביתה גם במהלך השבוע. אולם השבת – מטרתה לדאוג דווקא לאלה, שאינם עצמאיים ביומיום, שנאלצים לעבוד לפי תנאי המעביד או האדון שלהם, לחלשים. בשבת ישנו שוויון מוחלט בין אדון לעבד ולמעשה בין כל האנשים (ואפילו הבהמות). בשבת כל אחד זכאי לממש את זכותו למנוחה. ההכרזה לכל באי עולם ינקת מעשרת הדיברות את הזכות למנוחה ופנאי כזכות יסוד של האדם.

זכרון העבדות במצרים מובא כאן כחיזוק לציווי על חובת השביתה בשבת, וזאת משום שבני ישראל חוו במצרים את חוסר היכולת לשבות, לנוח. כמי שיודע טעמה של עבדות מהי, מצווה הקב"ה על ישראל להתייחס לעבדיהם ולאמותיהם כבני אדם, שגם כן רשאים לנוח מעבודתם הקשה.

#### **4. פיצויי פיטורין (עמ' 117)**

בחוקי עבד עברי במקרא מתבטאת תפיסה ייחודית במזרח הקדום, לפיה העבד איננו משולל זכויות לחלוטין. עבד אמנם נמצא ברשות אדונו ועובד עבורו, ואף נחשב לחלק מרכושו של האדון, אך בכל זאת ישנן הגבלות מסוימות על עבדותו. העבד העברי דומה לשכיר בזה שהוא עובד את אדונו רק לפרק זמן מוגבל – שש שנים, ואז הוא חופשי לעזוב את אדונו ולהתחיל את חייו מחדש במקום אחר, לפי בחירתו. אם כן, ניתנת לעבד העברי הזדמנות לשקם את עצמו ואת חייו, ולא להידרדר שוב למצב שבו הוא נאלץ למכור את עצמו לעבדות. כמו כן, העבד אינו עוזב את אדונו בידיים ריקות, אלא האדון נדרש לגלות אחריות כלכלית ולדאוג לאותו עבד בשעה שהוא יוצא לחופשי ומתחיל מחדש את חייו. דהיינו, גם כאשר מדובר באדם שמכר את עצמו לעבדות, עדיין יש דרישה לשמור על זכויותיו ולעזור לו להשתקם ולחזור לתפקד כחלק מהחברה. ניתן לראות כאן התחלה של פיצויי פיטורין, אף על פי שאין המדובר בפיטורין אלא בסיום חוזה עבודה. על כל פנים, המסר לאדון (המעביד) הוא, שאין הוא יכול להתנער מאחריות ברגע שהעבד (העובד) עוזב את עבודתו, אלא עליו לדאוג לו לצידה לדרך, להעניק לו את הבסיס שעליו יוכל לבנות את עמו מחדש ולעמוד על רגליו כעצמאי.

#### **5. הלנת שכר (עמ' 117)**

הלנת שכר היא עושק השכיר. השכיר רשאי לקבל את שכרו בתום יום העבודה, ולפי חוקי המקרא אסור למעסיק לדחות את נתינת השכר ולו ביום אחד. וכל כך למה? משום שאותו שכיר תלוי בשכרו כדי להתקיים – גם פיסית וגם נפשית. את כל כוחו ומרצו הוא משקיע על מנת להרוויח את השכר המועט שהוא יכול, ובסוף יום של עבודה קשה השכיר מתנחם בכסף שהוא מרוויח. לכן אסור להלין את שכרו. חוק זה תקף גם לגבי "אחיך" וגם לגבי גרים, כך שבימינו משמעות הדבר היא, שיש לדאוג גם לזכויותיהם של העובדים הזרים במדינה ולא להלין את שכרם.

#### **6. "ואליו הוא נושא את נפשו" (עמ' 118)**

לפי פשט הכתובים מספר דברים, הסיבה שיש לשלם לשכיר מיידית בתום יום העבודה היא משום ש"אליו [=אל השכר] הוא [=השכיר העני] נושא את נפשו". במדרש ספרי דברים מופיעים פירושים אחרים לפסוק זה, המעניקים משמעות חדשה לכתובים. ההסבר הראשון לפסוק "ואליו הוא נושא את נפשו" הוא, שהעובד מסכן את נפשו בעבודתו ולכן יש להעניק לו את שכרו במועד. לפי הסבר זה, עובד שמוכן לסכן את עצמו במהלך העבודה למען עבודתו, ודאי שאין להלין את שכרו ולו ביום אחד. יש לשלם לו – ובזמן! – על נכוניתו הרבה, כהערכה על פעולתו. אולם יש בהסבר זה צמצום של החוק לגבי הלנת שכיר רק למקצועות שיש בהם סיכון. ועל כך אכן מקשים: מה לגבי מקצועות שאין בהם סיכון, כגון אריגה וסריקה? האם חוקי הלנת שכר אינם תקפים לגבי אדם העובד במלאכות אלה?



אז מביא המדרש את ההסבר השני, ההופך את משמעות הפסוק "ואליו הוא נושא את נפשו" לפסוק המתייחס לא לעובד אלא למעביד. לפי הסבר זה, מעביד החוטא בהלנת שכר כאילו נוטל את נפשו של העובד. דהיינו, מבחינה מוסרית הלנת שכר כמוה כרצח. זאת אמירה מרחיקת לכת על חשיבות הדאגה לשכיר וזכויותיו. פרשנות זו לפסוק מספר דברים מתייחסת למציאות של עובד-מעביד. במונח מסוים, חייו של העובד נמצאים בידי של המעביד, מכיוון שהוא תלוי בעבודתו כדי להתקיים. חוקי המקרא קוראים למעבידים לא לנצל את כוחם זה ולגלות רגישות כלפי העובדים, שהמוטיבציה שלהם להמשיך ולעבוד תלויה בקבלת השכר. המדרש לוקח את הרעיון המובע בחוקי המקרא ומקצין אותו: המעביד צריך להבין, שחיי העובד תלויים בו לא רק ברמה הכלכלית, אלא ברמה המוסרית. כלומר, אסור למעביד לזלזל באחריות הרבה שמונחת על כתפיו בהתייחס לעובדיו, ועליו לזכור שמדובר בראש ובראשונה בבני אדם, שיש להם זכויות בסיסיות. בראש זכויות אלה מונחת הזכות לחיים, לחיים בכבוד.

#### **7. דמי אבטלה (עמ' 118)**

לפי הרמב"ם, מעביד חייב לספק לעובדיו מלאכה ולשלם את שכרם על מלאכה זו. אם המלאכה מסתיימת בטרם עת, המעביד יכול לבקש מעובדיו לבצע מלאכה רק אם היא באותה רמת קושי או קלה יותר מהמלאכה שהם סיימו זה מכבר. כלומר, גם אם ההספק של העובדים היה מוצלח, ונותר למעביד זמן שבו הם כביכול לרשותו, אסור למעביד לדרוש מעובדיו לעבוד במלאכה קשה מהרגיל. כמו כן, במידה ולא הצליח למצוא לעובדיו תעסוקה בזמן שהתפנה, בכל זאת עליו לשלם להם על יום העבודה, כולל על הזמן שבו הם בטלים. הבטלה לא נגרמה בכוונה על-ידי העובדים, ולכן הם אינם צריכים לשלם על כך, אלא המעביד צריך לספוג זאת. הוא נדרש לשלם להם שכר של "פועל בטל" שהוא נמוך אמנם מהשכר הרגיל, אבל בכל זאת הם מקבלים שכר על זמנם. במקרה של חופרים ועובדי האדמה – אנשים שזקוקים למאמץ הפיסי ונגרם להם נזק כאשר הם אינם פעילים, כי בטלנותם גורמת לכך שהם מאבדים חלק מכושר העבודה שלהם – המעביד צריך לשלם להם את שכרם במלואו אם לא מצא להם תעסוקה. דהיינו המעביד נותן לעובד את שכרו המלא כפיצוי על הנזק שנגרם לו בבטלנותו.

#### **8. זכויות העובד (עמ' 118–119)**

במקור שלפנינו מתאר הרמב"ם (בהתבסס על התלמוד, ששם נידונו הפרטים הללו בהרחבה) את היחסים הראויים בין מעביד לעובדיו, כאשר מי שנדרש לגלות גמישות הוא דווקא המעביד ולא העובדים. זכותם של הפועלים לעבוד כפי שהם רגילים, והמעביד אינו יכול לשנות את תנאי העבודה שלהם. אסור למעביד לכפות על הפועלים שינוי בשעות העבודה שלהם. אם הפועלים רגילים להתחיל ולסיים את עבודתם בשעות מסוימות, המעביד צריך לסגל את עצמו לשעות הללו, אלא אם כן הם מצידם מוכנים להתגמש. כמו כן, המעביד צריך לספק לעובדיו אוכל על-פי המקובל באותה מדינה או עיר. אם באותו מקום מקובל לא לספק לפועלים מזון כלל – אין הוא מחויב לעשות כן, אבל אם ישנם מאכלים ספציפיים שמקובל לתת לפועלים – עליו לנהוג כך, בהתאם למקובל.

ההלכה קובעת שהמעביד כפוף לנורמות של המקום כדי למנוע מצב של אי-שוויון בין מעבידים. זכותו של הפועל ליהנות מתנאים מינימליים – על-פי מה שמוגדר באותו מקום כמינימום – ואף

לדעת שאצל כל מעביד הוא רשאי לקבל תנאים אלו. השוויון בין המעבידים בנוגע לתנאי העבודה הבסיסיים יוצר שוויון בקרב הפועלים ומונע מצב שחלק מהם אינם מקבלים אפילו אוכל בסיסי בזמן שאחרים – כחלק מתנאי העבודה שלהם, ולא כתוספת – כן מקבלים אוכל. הבחירה של הפועל היכן לעבוד צריכה להיות על בסיס רצונו החופשי, ולא על-פי שיקולים של כדאיות מבחינת תנאי העבודה.

הכרזת האו"ם אמורה להנהיג את 'מנהג המקום', את הנורמה בנוגע לזכויות אדם וזכויות עובדים, ולכן היא מחייבת אותנו – וכל מדינה מתוקנת – כבסיס וכמורה דרך בנושא זכויות אדם.

### 9. יום-שבע-השעות (עמ' 119)

זכויות העובדים, על-פי הרצל הן:

- א. הגבלת שעות העבודה
- ב. הקצאת שעות מנוחה
- ג. הזכות לעבוד שעות נוספות תמורת תוספת שכר
- ד. התחשבות במי שאינו יכול לעבוד במשך כל שבע השעות
- ה. תמיכה סוציאלית למי שאינו כשיר לעבודה
- ו. התחשבות במצבן הפיסי של הנשים, לרבות נשים הרות הפטורות מכל עבודה

לפי הרצל, תנאי עבודה אלה יבטיחו עובדים בעלי מרץ ומוטיבציה, וממילא גם בעלי תפוקה מקסימלית, שיוכלו לתרום לבניית המדינה. לפי דעתו, בניית מדינה יהודית תתאפשר רק בתנאי שאנשים יבחרו לבוא אליה, שהיא תהיה עבורם 'ארץ בחירה'. לכן, טוען הרצל, יש להציע לאנשים תנאי עבודה אטרקטיביים, וכך למשוך אותם אל ארץ ישראל.

הערכים הדמוקרטיים הבאים לידי ביטוי בקטעים הללו מ'מדינת היהודים' הם: ערך כבוד האדם, שהרי יום-שבע-השעות שומר על רווחת העובד ודואג לסיפוק צרכיו השונים (כולל מרגוע, זמן עם משפחתו, למידה והתפתחות אישית); ערך החירות, המתבטא בהכרתו של הרצל בכך, שאנשים יבחרו אם להגיע לארץ ישראל או לא, בהתאם לנסיבות ולתנאים שיציעו להם. הדבר לא ייעשה בכפייה; ערך השוויון, לפיו כל אדם רשאי לעבוד ואף ליהנות מאותם תנאי עבודה. יש כאן מדיניות אחידה לגבי העובדים כולם, תוך התחשבות בצרכיהם המיוחדים של קבוצות שונות (בלתי-כשירים, נשים). בכך מתבטאות גם זכויות המיעוט.

### משימת סיכום (עמ' 120)

קו העוני/ יענקלה רוטבליט	משפטים של סן (המובאים על-ידי מרקל)
המדפים מתפוצצים משפע/ הם בשבילו גבוהים יותר מידי/ כי לשלם מזמן אין לו מאיפה חסר אונים יושב פורש ידיים	הדרה חברתית ואובדן דרמטי של חופש הבחירה
הוא מסתובב לו כבר הרבה זמן ככה/ הוא לא יוצא יותר לעבודה... ...באנשים שאין להם מחר	איבוד כישורים, מיומנויות קוגניטיביות ומוטיבציה

קשה לחיות בלי פרנסה מובטחת... עיניו כבויות והוא נושך שפתיים/ מה יעשה שהוא עוד לא עשה/ ידיים חזקות מלאות בושה/ הוי כמה סבל עוד יכול לשאת/ בן אדם כמוני...	סבל פסיכולוגי בשל אפליה חברתית
והאישה לוחשת היא מודאגת/ שהקטנה צריכה חלב טרי	שיעורי תחלואה ותמותה גבוהים יותר
הוא לא יוצא יותר לעבודה... והאישה לוחשת...	איבוד קשרים חברתיים ואיבוד הלכידות המשפחתית
המדפים מתפוצצים מול חסר אונים יושב.. זהו ההבדל בין מי שיש לו... פשוט אמרו לו...	החמרת אי-השוויון העדתי והמגדרי
	אובדן ערכים חברתיים ואחריות

כדי לפתור את הבעיה המתוארת בשיר, ניתן להיעזר בדבריו של מרקל על מניעת אבטלה והצבת מתן העבודה לכול בראש סדר העדיפויות במדינה.

#### **ביבליוגרפיה**

סטרוצקי הראלה, עובדים זרים או עבדים, בתוך: נשיונאל ישראל 64, 2003

## חלק רביעי – פרק ג' – הזכות לחינוך

### סיפור פותח – שומרי העיר (עמ' 122–123)

בסיפור שלפנינו נשלחים רבי חיא, רבי אסי ורבי אמי למנות בכל עיר מורים, שיהיו אחראיים על לימודי המקרא והמשנה במקום. מהסיפור אנו מבינים, שלפי תפיסת הרבנים הללו – ותפיסת רבי יודן נשיאה, ששלח אותם – החינוך והלמידה הנם חיוניים לקיומו של העם. תפקיד המשלחת הזו איננה להכשיר אנשים שיהיו סופרים ומשנים (מורים; מלשון שינון, למידה), אלא לוודא שהסופרים והמשנים בכל עיר ועיר יהיו בעלי עמדה של השפעה והנהגה על בני העיר.

רבי חיא, רבי אסי ורבי אמי עוברים בעיר מסוימת ואינם מוצאים מורים. בעקבות זאת, הם מחליטים לעשות לבני העיר "תרגיל", פעולה חינוכית שתעביר את המסר שלהם בצורה הברורה והמוחשית ביותר. לפיכך הם מבקשים מתושבי המקום להביא להם את "שומרי העיר". אלה מבינים את "שומרי העיר" כפשוטו, ומביאים לפניהם את שומרי החומות, חיילים המגנים על בטחונה (הצבאי) של העיר. כאן מעמידים הרבנים את התושבים על טעותם. לפי דעתם של הרבנים "אין אלו אלא מחריבי העיר", כלומר דווקא מי שתפקידו המוצהר הוא הגנה על העיר ממלא תפקיד הפוך ומחריב את העיר, לא מבחינה פיסית – שהרי החיילים אכן מגנים על התושבים מפני אויבים ומזיקים – אלא מבחינה ערכית. עיר ששמה בטחונה רק בחיילים ובמשמר צבאי מחריבה עצמה לדעת כיוון שהבטחון האמיתי מושג באמצעות החינוך. ההנחה שעומדת מאחורי דבריהם הבוטים של רבי חיא, רבי אסי ורבי אמי היא, שהדגש צריך להיות בראש ובראשונה על החינוך. מי שמשקיע בחינוך ומעמיד אותו בראש סדר העדיפויות רואה לנגד עיניו את העתיד. לעומת זאת, השקעת עיקר המשאבים לצורכי ביטחון מבטאת ראייה צרה של המציאות, התמקדות רק בצרכים המידיים ולא במטרות ארוכות-טווח. במובן זה, שוטרי העיר הם מחריביה, מכיוון שהם מסבים את תשומת הלב הציבורית מהעיקר, מהעתיד, מהערכים החברתיים והתרבותיים, ושמים את מרכז הכובד בתחום הביטחון המידי. חברה שרק דואגת להישרדותה ואינה משקיעה משאבים בחינוך ובתהליכים ארוכי טווח עלולה, על-פי תפיסת רבי חיא, רבי אסי ורבי אמי, למצוא את עצמה במצב של חורבן פיסי ותרבותי כאחד.

הסיפור משקף את המתח בין יכולתה ונטייתה של כל עיר ועיר לפעול על-פי סדר העדיפויות שהיא מגדירה, לבין סולם הערכים שהמנהיג – במקרה זה רבי יודן נשיאה – מנסה להכתיב לכלל הציבור. נראה שישנו פיקוח על הנעשה בכל הערים, ולשם זה נשלחו רבי חיא, רבי אסי ורבי אמי לבדוק מה נעשה בשטח, אולם ניכר הפער בין מדיניותו של רבי יודן נשיאה לבין מה שהיה נהוג לפחות באותה עיר, שלא היו בה סופרים ומשנים כלל. מהסיפור עולה מסר ברור לגבי האחריות לחינוך. היא מוטלת על הציבור, וכל עיר ועיר צריכה לדאוג להצבת החינוך ברש סדר העדיפויות על מנת לשמור על ה"ביטחון" הערכי והתרבותי.

### לגופו של עניין

#### 1. חשיבותו של החינוך הבסיסי (עמ' 124)

לפי סן, החינוך כה חשוב כי בכוחו להפוך את עולמנו למקום בטוח והוגן יותר. לפי דעתו, חוסר ידע ובערות גורמים קודם כל לחוסר ביטחון. אדם שאיננו משכיל – אינו יודע קרוא וכתוב, מוגבל מבחינת יכולתו לחשב או לתקשר – הוא אדם בעל חסך עצום. חוסר הביטחון שלו עלול ליצור

אצלו אדישות וחוסר יכולת לשנות את המצב. עד כאן ברמה האישית. ברמה החברתית-פוליטית, לבערות יש גם השפעה רעה על הדמוקרטיה. אדם חסר-ידע מוגבל ביכולת שלו להשתתף בחיים הפוליטיים. האפשרויות העומדות בפניו של האדם הלא-משכיל הן מעטות יותר, מכיוון שקשה לו יותר לבטא את דרישותיו בצורה אפקטיבית.

כמו כן, צמצום הפערים בחינוך ומניעת ההבדלים בנגישות לחינוך, לפי סן, הם מפתח גם לפיתרון בעיות בריאות. חברה שיש בה חינוך בסיסי יכולה להגיע בנקל להסכמה חברתית, וכלי זה הנו מועיל ביותר למניעת מגפות.

אם כן, העובדה שחלקים גדולים מאוכלוסיית העולם אינם מקבלים שום חינוך פורמלי תוביל, לפי סן, לפגיעה בדמוקרטיה וממילא לכך שהעולם יהיה מקום פחות צודק ופחות בטוח.

## 2. על מה אבדה הארץ? (עמ' 125)

רבי שמעון בר יוחאי היה עד לחורבנם של יישובים יהודים רבים בתקופת מרד בר כוכבא. לפי דעתו, הסיבה לחורבנם נעוצה בזה "שלא החזיקו בשכר סופרים ומשנים". מהלשון "החזיקו" אנו מבינים, שלפי תפיסתו הציבור כולו אחראי על מימון מערכת החינוך. לדעתו, כאשר אין מערכת חינוך ציבורית, הציבור עוזב את התורה. בדבריו משתקפת גישה הרואה בחינוך יסוד ובסיס לקיומו של העם, משום שהחוסן הלאומי נבנה מהשותפות והמעורבות של הציבור. באמצעות החינוך התרבות מועברת מדור לדור, והמשכיות זו מבטיחה את עתידו של העם. אם כן, מערכת חינוך ציבורית חשובה מאוד משום שהיא מבטיחה שותפות ואחדות של העם, ודואגת לשימור התרבות והמסורת בכל שכבות האוכלוסייה. אם החינוך אינו ציבורי ורק יחיד סגולה יכולים להרשות לעצמם ללמוד תורה ומשנה, כלומר להכיר את המסורת שלהם, את השורשים התרבותיים שלהם – אין לעם עתיד, טוען רבי שמעון בר יוחאי. עם ללא לכידות וללא שורשים חזקים – אין לו קיום, והוא חשוף לסכנה ולחורבן.

## 3. לידתו של בית הספר (עמ' 126)

תיאור המצב	הבעיה הנוצרת	על מי מוטלת האחריות לחינוך?
כל אב מלמד את בנו	מי שאין לו אב אינו לומד תורה.	ההורים (אב)
הושיבו מלמדי תינוקות בירושלים	מי שיש לו אב – אביו מביאו ללמוד בירושלים, אך מי שאין לו אב אין איש המביאו ללמוד שם.	ההורים (אב)
הושיבו מלמדים בכל מחוז ומחוז, והלימודים התחילו בגיל 16-17	הרב (המלמד) רשאי להוציא תלמיד שכעס עליו, וכך נמנעת ממנו האפשרות ללמוד.	התלמידים (כנערים בוגרים)
הושיבו מלמדים בכל מדינה ובכל עיר, והלימודים התחילו בגיל 6-7		הציבור

המהפכה שחולל יהושע בן גמלא בחינוך, שבזכותה הוא זכור לטוב, קשורה לשאלת האחריות על חינוך הילדים. המציאות שהייתה קיימת לפני תקנת רבי יהושע בן גמלא הייתה מציאות של חוסר שוויון, מציאות שבה רק מי שהיה לו אב – למד תורה. בתגובה לאי-השוויון שנוצר ממצב זה,

הוחלט להקים מעין בית ספר מרכזי בירושלים, לשם יוכל להגיע כל מאן דבעי. אולם, תקנה זו לא פתרה כלל את הבעיה, מכיוון שעדיין רק מי שהיה לו אב זכה להגיע לירושלים וללמוד. לכן, התקבלה החלטה חדשה, והיא להקים בתי ספר רבים יותר, בכל מחוז ומחוז. כך, גם ילד שאין לו אב יוכל להגיע בכוחות עצמו וללמוד. ואכן, במצב החדש גם האחריות על ההגעה לבית הספר וגם האחריות הבלעדית על הלמידה שם הייתה מוטלת על כתפי התלמיד. כנער בוגר, המערכת ציפתה מהתלמיד להתנהגות מסוימת, ומי שלא עמד בכללים – הוצא מבית הספר בבעיטה. אם כן, הבעייתיות בפיתרון הזה היא, שהציבור – והרב כנציג הציבור – עדיין אינו לוקח אחריות מלאה על החינוך. חוסר השוויון ממשיך להתקיים, רק מסיבות שונות. אם בתחילה מי שלא היה לו אב – לא למד, כעת מי שלא השתלב בכיתה והתקשה לשמור על יחסים תקינים עם הרב – נפלט מן המערכת. רק כשבא רבי יהושע בן גמלא וקבע שיש להגדיל עוד יותר את מספר בתי הספר כדי לאפשר נגישות יתר, ובד בבד יש להקטין את גיל התלמידים – רק אז התחולל השינוי. זאת משום שהמערכת לקחה אחריות מלאה על החינוך, וכעת לא רק ההורים והילדים צריכים לדאוג לחינוך, אלא ישנה אמירה ערכית מצד הציבור, שהוא דואג לכך שיהיה חינוך שווה לכל. האחריות אמנם לא מוסרת לגמרי מההורים, אולם הציבור כגוף נדרש להיות מעורב ופעיל גם ביצירת מערכת חינוך הפתוחה לכל וגם בשמירה עליה.

מבחינת גיל התלמידים, גם כיום ילדים בני שש מתחילים את לימודיהם בבית הספר, אולם מבחינת תוכנית הלימודים ודאי ישנם הבדלים בין החינוך היהודי דאז לחינוך. היום תפקידו של בית הספר הוא להכשיר את התלמיד להשתלב בחברה – תרבותית ומקצועית – בעוד שבית הספר של תקופת התלמוד תפקידו היה שימור לימוד התורה ויצירת תשתית לאליטה של תלמידי חכמים. אז למדו התלמידים תורה ומשנה בלבד, ואילו כיום מרבית התלמידים לומדים גם לימודי קודש וגם לימודי חול. כמו כן, במקור שלפנינו מדובר כל העת רק על תלמידים (בנים), וגם מי שמוצג תחילה כאחראי על החינוך הוא האב (ולא האם או שני ההורים גם יחד). כיום ישנה מערכת חינוך הפתוחה גם לבנים וגם לבנות (בכל המגזרים, גם אם בחלקם הלימודים מתנהלים בנפרד), ומקובל לראות בשני ההורים שותפים לאחריות על ילדיהם, ולא שהאחריות על ההשכלה – או על כל היבט אחר בחייהם – מוטלת רק על האב. כך גם ציבור המורים, שבתקופת רבי יהושע בן גמלא היה מורכב מגברים בלבד, מורכב כיום ממורים ומורות כאחד.

#### **4. בשבח האינטגרציה (עמ' 126–127)**

רבא קובע את מספר המורים על-פי מספר התלמידים, כאשר על מורה אחד מוטלת האחריות ללמד קבוצה של עשרים וחמישה תלמידים. בהתאם לכלל זה, על קבוצה של חמישים תלמידים יהיו שני מורים. ההתמודדות עם מקרה הביניים של ארבעים תלמידים משקפת את תפיסתו החינוכית של רבא. לפי דעתו, הציבור צריך לממן עוזר הוראה שיסייע למורה במקרה שיש לו ארבעים תלמידים. אם רק השיקול הכלכלי היה מנחה את רבא, הוא היה פוסק שעל קבוצה של פחות מחמישים תלמידים אין צורך במורה נוסף. אך מכיוון שהשיקול החינוכי הוא השיקול המנחה אותו, רבא סבור כי יש לממן מקופת העיר את שכרו של אותו עוזר הוראה כדי להקל על עבודתו של המורה ולהבטיח שכל תלמיד בקבוצה יקבל את מלוא תשומת הלב.

על סמך השימוש של התלמוד בלשון רבים – "יהו מושיבין" – מסיק רבי מאיר אבולעפיה – פרשן שחי מאות שנים אחרי רבא – שהציבור אחראי לממן את המורים. כך נמנע מצב של חוסר שוויון

על רקע פערים כלכליים, משום שתלמידים עשירים ועניים יוכלו ללמוד. מימוש הזכות לחינוך, לפי דעתו של רבי מאיר אבולעפיה, לא צריך להיות תלוי במעמד כלכלי.

**5. מתוך ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של האומות המאוחדות (עמ' 127)**

לפי ההכרזה לכל באי עולם מטרת החינוך הן: פיתוח האישיות של התלמיד; טיפוח יחס כבוד לזכויות האדם ולחירויות היסודיות; טיפוח הבנה, סובלנות וידידות בין כל העמים והקבוצות השונות באנושות; סיוע בקיום השלום. תקנת רבי יהושע בן גמלא יוצרת מערכת חינוכית שהיא פתוחה לכל, ואף ממומנת על-ידי הציבור, ובמובן זה היא עולה בקנה אחד עם ההכרזה לכל באי עולם, אף על פי שהתכנים הנלמדים ודאי שונים כיום.

**6. מתוך חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953 (עמ' 128)**

**מטרות התואמות להכרזה לכל באי עולם:**

הכרזת האו"ם	חוק חינוך ממלכתי
(1) כל אדם זכאי לחינוך. החינוך יינתן חינם, לפחות בשלבים הראשוניים והיסודיים. החינוך בשלב הראשון הוא חובה. החינוך הטכני והמקצועי יהיה מצוי לכל, והחינוך הגבוה יהיה פתוח לכל במידה שווה ועל יסוד הכשרון.	(8) להעניק שוויון הזדמנויות לכל ילד וילדה, לאפשר להם להתפתח על פי דרכם...
(2) החינוך יכוון... לטיפוח יחס כבוד לזכויות האדם ולחירויות היסודיות. החינוך יטפח הבנה, סובלנות וידידות בין כל העמים והקיבוצים הדתיים והגזעיים, ויסייע למאמץ של האומות המאוחדות לקיים את השלום	(1) לחנך אדם להיות אוהב אדם... (2) לפתח יחס של כבוד לזכויות האדם, לחירויות היסוד, לערכים דמוקרטיים, לשמירת החוק, לתרבותו ולהשקפותיו של הזולת, וכן לחנך לחתירה לשלום ולסובלנות ביחסים בין בני אדם ובין עמים.
(2) החינוך יכוון לפיתוחה המלא של האישיות...	(5) לפתח את אישיות הילד והילדה, את יצירתיותם ואת כשרונותיהם השונים, למיצוי מלוא יכולתם כבני אדם החיים חיים של איכות ושל משמעות;

**מטרות ייחודיות למדינת ישראל:**

- (1) לחנך אדם להיות... אוהב עמו ואוהב ארצו, אזרח נאמן למדינת ישראל, המכבד את הוריו ואת משפחתו, את מורשתו, את זהותו התרבותית ואת לשונו.
- (2) להנחיל את העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל ואת ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית...
- (3) ללמד את תולדות ארץ ישראל ומדינת ישראל;

- (4) ללמד את תורת ישראל, תולדות העם היהודי, מורשת ישראל והמסורת היהודית, להנחיל את תודעת זכר השואה והגבורה, ולחנך לכבדם ;
- (5) לבסס את ידיעותיהם של הילד והילדה בתחומי הדעת והמדע השונים, ביצירה האנושית לסוגיה ולדורותיה, ובמיומנויות היסוד שיידרשו להם בחייהם כבני אדם בוגרים בחברה חופשית, ולעודד פעילות גופנית ותרבות פנאי ;
- (7) לחזק את כוח השיפוט והביקורת, לטפח סקרנות אינטלקטואלית, מחשבה עצמאית ויוזמה, ולפתח מודעות וערנות לתמורות ולחידושים ;
- (8) ...לאפשר להם להתפתח על פי דרכם וליצור אווירה המעוררת את השונה והתומכת בו ;
- (9) לטפח מעורבות בחיי החברה הישראלית, נכונות לקבל תפקידים ולמלאם מתוך מסירות ואחריות, רצון לעזרה הדדית, תרומה לקהילה, התנדבות וחתימה לצדק חברתי במדינת ישראל ;
- (10) לפתח יחס של כבוד ואחריות לסביבה הטבעית וזיקה לארץ, לנופיה, לחי ולצומח ;
- (11) להכיר את השפה, התרבות, ההיסטוריה, המורשת והמסורת הייחודית של האוכלוסיה הערבית ושל קבוצות אוכלוסיה אחרות במדינת ישראל, ולהכיר בזכויות השוות של כל אזרחי ישראל.

#### **מטרות התואמות לגישתו של בר יוחאי :**

- (1) לחנך אדם להיות... אוהב עמו ואוהב ארצו... המכבד את... מורשתו, את זהותו התרבותית ואת לשונו.
- (4) ללמד את תורת ישראל, תולדות העם היהודי, מורשת ישראל והמסורת היהודית...
- (8) להעניק שוויון הזדמנויות לכל ילד וילדה... [על-ידי יצירת מערכת חינוך ציבורית]

חלק מהמטרות המצויות בחוק חינוך ממלכתי נטוע במסורת היהודית, המדגישה את חשיבות ההיכרות עם המסורת ויצירת המשכיות תרבותית מדור לדור. חוק חינוך ממלכתי קורא לטיפוח התרבות היהודית והכרות מעמיקה עם ההיסטוריה של עם ישראל בעבר הרחוק והקרוב. גם המטרות הקשורות לסובלנות ולטיפוח יחס של כבוד כלפי כל אדם באשר הוא נטועות במסורת היהודית, הרואה כל אדם כנברא בצלם אלוהים. כמו כן, הרצון לטפח מעורבות בקהילה, עזרה הדדית, התנדבות וכו' הנו חלק מהותי במסורת היהודית, לפיה יש לעזור לחלשים, לתרום לקהילה ולעסוק בנתינה.

אולם חלק מהמטרות בחוק זה מעוגן בחיים המודרניים, כגון: השאיפה לבסס את הידע של התלמידים בתחומי הדעת והמדע השונים, חיזוק כוח השיפוט והביקורת, טיפוח סקרנות אינטלקטואלית, מחשבה עצמאית ויוזמה, ופיתוח מודעות וערנות לתמורות ולחידושים.

#### **ביבליוגרפיה**

רבין יורם, הזכות לקבל חינוך : מעמדה והיקפה בישראל, זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל תשס"ה 2004 עמ' 618-567



