

"הרצחת וגם ירשת?"

(מלכים א כא, יט)

על הרווח וההפסד שבביסוס שיח זכויות האדם על המקרא

גילי זיוון

מאמר זה מוקדש לזכרו המבורך של מורי וחברי, יוסף אחיטוב ז"ל, הוגה דעות אמיץ ולוחם זכויות החלשים בחברה, שטרח וקרא את מאמרי חמישה שבועות לפני פטירתו ממחלת הסרטן, והספיק להעיר לי הערות חשובות ולהשפיע עליי משפע ידיעותיו ותבונותיו. מי ייתן ורוחו אוהבת האדם של יוסף אחיטוב ז"ל תיתן לנו את הכוח להיאבק למען אלו שקולם לא נשמע בחברה הישראלית.

השאלה שבה עוסק מאמר זה היא: האם כדאי (ואפשר) לבסס את שיח זכויות האדם על תפיסות מקראיות ועל המסורת הפרשנית לדורותיה? במבט ראשון דומה שאין טוב מלבסס טענה מתחום שיח הזכויות החילוני הליברלי על בסיס היגדים עתיקים בעלי תוקף דתי: הנה, אפילו אלוהים דואג לזכויות החלשים ולכבודם. אנשים מאמינים בוודאי ישמחו לבסס את שיח הזכויות המודרני על מסורת דתית מחייבת, ואף מי שאינם מאמינים עשויים לרצות לתת תוקף רחב יותר לטענותיהם בתחום שיח הזכויות ההומני ולהראות שיש להן ביסוס עתיק יומין בתפיסות מסורתיות מקראיות.¹ ואולם

ד"ר גילי זיוון
מנחה ומרצה
במרכז יעקב
הרצוג ללימודי
יהדות ובמכון
מנדל, ספרה "דת
ללא אשליה" יצא
ב־2005

* המאמר נכתב במסגרת הפרויקט 'זכויות אדם ודת' של המכון הישראלי לדמוקרטיה. הוא יתפרסם, בשפה האנגלית, בספר Hanoch Dagan, Shahr Lifshitz and Yedidia Stern (eds.), *Role of Religion in Human Rights Discourse*, שעתידי לצאת בהוצאה לאור של המכון הישראלי לדמוקרטיה.

1 זו כמובן שאלה רחבה יותר שנוגעת לשאלה אם כדאי לבסס מוסר מודרני על הדת. במאמר זה אתמקד במקרא משום שברוב המקראי - לעומת טקסטים קנוניים מאוחרים יותר - ניכרים ביתר יוצמה היתרונות והחסרונות שנתקל בהם מי שמבקש למצוא במסורת בסיס לשיח זכויות האדם, כפי

בדיקה חוזרת של הסוגיה מעלה שאלות קשות בעניין, הן מצד מגני זכויות האדם והן מצד המאמינים התופסים את המקרא כדבר האל.

בפתיחת דבריי אבקש להדגים את סוד קסמו של המהלך (לביסוס שיח הזכויות על המקרא) באמצעות הצצה לסיפור כרם נבות שבמלכים א, פרק כא, ומיד לאחר מכן אעלה את השאלות הקשות שהשימוש התמים בסיפור זה ובדומיו חושף. אף שניתוח ספרותי זה מסיט את הקוראים מהדיון המרכזי בשאלת היחס שבין השיח הדתי לשיח זכויות האדם, אני רואה בו חשיבות רבה מכיוון שיש בהתעכבות זו הדגמה טובה מאוד לעוצמתו של הטקסט המקראי ולכוח השפעתו על קוראים בני זמננו.

בחלק השני של המאמר אציג שלוש גישות עקרוניות אפשריות לשאלת היחס בין שיח זכויות האדם לבין הטקסט המקראי. אדחה את שתי הראשונות, המבקשות להפריד בין השניים, ואמליץ לקבל את הדרך השלישית, שבה ראוי להבנות לילך בהקשר הנידון – הן מן הבחינה הדתית והן מן הבחינה המוסרית ובהתבסס על מסורות פרשניות עתיקות וחדשות.

א. "הרצחת וגם ירשת?!!" או "וישחטם שם" ?

1. עיון בסיפור כרם נבות כאב־טיפוס לסיפור מקראי שעל בסיסו אפשר לבנות שיח זכויות אדם

הסיפור המפורסם על כרם נבות מדגים היטב את השימוש שאפשר לעשות בסיפור שהוא במקורו בעל מסר דתי מובהק (האל המונותאיסטי ברא את כל בני האדם, וכברואים הם כפופים לחוק האל. אין יצור נברא שמעמדו מעל לדבר האל. לכן גם המלך החזק אינו יכול לפעול בניגוד לחוק האלוהי, ואם הוא עושה כך, הרי הנביא הפועל בשם אלוהי הצדק יבוא, יוכיח אותו ויעניש אותו ללא מורא²). עם זאת הוא ניתן להעברה בקלות לשדה שיח הזכויות הליברלי. על פי סיפור זה כוחו של המלך מוגבל, הוא נתון לביקורת, והאל בכבודו ובעצמו יוצא להגנת האזרח הבודד שזכויותיו נרמסו. כמו כן באים בו לידי ביטוי רעיונות דמוקרטיים מודרניים, כמו הפרדת רשויות וביקורת הממשל.

אכן, שאלת התרגום משפה דתית לשפה חילונית של שיח זכויות מתקיימת כמובן גם ביחס לצווים מקראיים היוצאים להגנת האלמנה, היתום והגר וביחס לדברי נביאים הזועקים על עוולות חברתיות ועל ניצול החלשים בחברה. מחאות כמו זו של אוגוסט 2011 הולידו שוב שימוש נרחב בדברי הנביאים לצורך הגנה על תפיסות של צדק חברתי והקשבה למצוקות הקיום של מגזרים רבים בחברה הישראלית.³ על כן, סיפור כרם נבות שבספר מלכים א' יכול לשמש דוגמה המלמדת על הכלל.⁵

שאררה בהמשך.

2 כפי שעשה נתן הנביא לדוד, כמסופר בשמואל ב, יב.
 3 ראו דבריו של יובל שרלו, 'שימוש בנביאים כמעצבי ההתייחסות למהפכה החברתית – מניפולציה או תורת אמת?' דעות, 53 (אוקטובר 2011), עמ' 10-12, ועוד אזכירים בסיום דבריי.
 4 ראו גם מלכים ב, פרק ח, שבו נזכר סיפורנו כהסבר להכרתת ושושלת בית עמרי (אחאב).
 5 בחתרי דווקא בסוגה הספרותית מפני שהשפעתו של 'סיפור טוב' חזקה מזו של כל ניסוח משפטי של

(א) ויהי אחר הדברים האלה כרם היה לנבות היזרעאלי אשר ביזרעאל אצל היכל אחאב מלך שמרון: (ב) וידבר אחאב אל נבות לאמר תנה לי את כרמך ויהי לי לגן ירק כי הוא קרוב אצל ביתי ואתנה לך תחתיו כרם טוב ממנו אם טוב בעיניך אתנה לך כסף מחיר זה: (ג) ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מה' מתתי את נחלת אבתי לך: (ד) ויבא אחאב אל ביתו סר וזעף על הדבר אשר דבר אליו נבות היזרעאלי ויאמר לא אתן לך את נחלת אבתי וישכב על משתו ויטב את פניו ולא אכל לחם: (ה) ותבא אליו איזבל אשתו ותדבר אליו מה זה רוחך סרה ואינה אכל לחם: (ו) וידבר אליה כי אדבר אל נבות היזרעאלי ואמר לו תנה לי את כרמך בכסף או אם חפץ אתה אתנה לך כרם תחתיו ויאמר לא אתן לך את כרמי: (ז) ותאמר אליו איזבל אשתו עתה תעשה מלוכה על ישראל קום אכל לחם ויטב לבך אני אתן לך את כרם נבות היזרעאלי:

(ח) ותכתב ספרים בשם אחאב ותחתם בחתמו ותשלח הספרים (ספרים) אל הזקנים ואל החרים אשר בעירו הישבים את נבות: (ט) ותכתב בספרים לאמר קראו צום והשיבו את נבות בראש העם: (י) והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעדהו לאמר ברכת אלהים ומלך והוציאהו וסקלהו וימת: (יא) ויעשו אנשי עירו הזקנים והחרים אשר הישבים בעירו כאשר שלחה אליהם איזבל כאשר כתוב בספרים אשר שלחה אליהם: (יב) קראו צום והשיבו את נבות בראש העם: (יג) ויבאו שני האנשים בני בליעל וישבו נגדו ויעדהו אנשי הבליעל את נבות נגד העם לאמר ברה נבות אלהים ומלך ויצאהו מחוץ לעיר ויסקלהו באבנים וימת: (יד) וישלחו אל איזבל לאמר סקל נבות וימת:

(טו) ויהי כשמע איזבל כי סקל נבות וימת ותאמר איזבל אל אחאב קום רש את כרם נבות היזרעאלי אשר מאן לתת לך בכסף כי אין נבות חי פי מת: (טז) ויהי כשמע אחאב כי מת נבות ויקם אחאב לרדת אל כרם נבות היזרעאלי לרשתו: (יז) ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר: (יח) קום רד לקראת אחאב מלך ישראל אשר בשמרון הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו: (יט) ודברת אליו לאמר כה אמר ה' הרצחת וגם ירשת ודברת אליו לאמר כה אמר ה' במקום אשר לקחו הפלבים את דם נבות ילקו הפלבים את דמך גם אתה: (כ) ויאמר אחאב אל אליהו המצאתני איבי ויאמר מצאתי יען התמכרך לעשות הרע בעיני ה': (כא) הנני מבי (מביא) אליך רעה ...

הפרשנות והמחקר עסקו הרבה בסיפור זה בהקשריו ההיסטוריים, הספרותיים, התאולוגיים והמוסריים.⁶ במאמר זה איני באה אלא להדגים בקצרה כיצד אפשר לבסס את שיח זכויות האדם על הסיפור המכונן הזה, העוסק בחמסנות זכויותיו של היחיד מצד שלטון חמדן ובמחיר שהיה על השליט לשלם על מעשהו. לשם כך יש לשים לב לכמה דיאלוגים מעניינים בפרק.

אסור ומותר. דברי אליהו הנביא לאחאב "הרצחת וגם ירשת" עדיין מהדהדים בדבריהם של שופטים, מחנכים ומנהיגים גם בימינו אנו (ראו להלן, הערה 28).

6 ראו למשל אלכסנדר רופא, 'מקור הסיפור ומגמתו', בית מקרא, ד (תמוז-אלול תשמ"ח), עמ' 432-446, המביא סקירה מחקרית נרחבת בנושא; י' אנגלרד, 'מעשה נבות היזרעאלי', משפטים, יד (תשמ"ה), עמ' 521-526. וכן ראו הרצאתו של פרופ' סימון, המשווה בין חטא דוד לחטא אחאב ועומד על כוחה המשחית של השררה: <http://mikravideo.cet.ac.il/movieDetails.aspx?nItemID=154&nSection=2>

הדיאלוג הראשון מתנהל בין אחאב לנבות (פסוקים ב-ג). המקרא מסביר לנו את הרקע לבקשת אחאב (פסוק א). כרמו של הנתין נבות צמוד היה להיכל (כנראה היכל החורף) של המלך אחאב ביזרעאל, ובשל כך ביקש לו המלך אחאב לרוכשו ולהפכו לגינת ירק המניבה ירקות טריים מדי יום. כבר ראשיתו של הסיפור מעוררת השתאות נוכח הידוע לנו על הממלכות השכנות באותם הימים.⁷ מלך בשלטון מלוכני מובהק של המאה התשיעית לפני הספירה מבקש מהנתין רשות לקנות את כרמו - זו דוגמה לשמירה על זכויותיו של הנתין (זכות הירושה - "נַחֲלַת אֲבֹתַי", והזכות לקיום חוקי הדת - "חֲלִילָה לִי מֵה'") ולריסון כוחו של המלך.

(ב) וַיִּדְבֹר אַחָאב אֶל נְבוֹת לֵאמֹר תִּנֶּה לִּי אֶת פְּרֻמָּה וַיְהִי לִּי לְגַן יֶרֶק כִּי הוּא קְרוֹב אֶצֶל בֵּיתִי וְאֶתְנָה לָּךְ תַּחֲתָיו כָּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְנָה לָּךְ כֶּסֶף מַחִיר זֶה: (ג) וַיֹּאמֶר נְבוֹת אֶל אַחָאב חֲלִילָה לִי מֵה' מִתַּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי לָּךְ:

הכתוב מדגיש שזו בקשה ולא פקודה - "תִּנֶּה לִּי" ולא "תֵּן"! - ולא זו בלבד אלא שהמלך אף מנמק את בקשתו: "וַיְהִי לִּי לְגַן יֶרֶק כִּי הוּא קְרוֹב אֶצֶל בֵּיתִי". זו מחווה מיותרת בעולם שבו המלך הוא שליט אדיר כוח שאינו נצרך לסיבה כדי לקחת את אשר יחפוץ בו. זאת ועוד, אחאב, שיכול היה לפי המקובל בממלכות של אותם זמנים לקחת את כרם נבות ללא כל בקשה וללא כל נימוק, מגדיל לעשות ומציע לנתין תמורה לכרמו: "וְאֶתְנָה לָּךְ תַּחֲתָיו כָּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְנָה לָּךְ כֶּסֶף מַחִיר זֶה". אחאב מגלה בדברים אלו התחשבות יוצאת דופן בצרכיו של האזרח נבות בעולם שבו לא הייתה לאזרחים כל זכות נוכח דרישת המלך.

תשובת נבות גם היא מפתיעה. נבות אומר "לא" למלך הניצב לפניו ו"כן" למלך מלכי המלכים, האל, המצווה עליו לשמור על נחלתו ואוסר עליו להעבירה מרשותו⁸ כאות לכרית שכרת האל עם כל אחד מבני עמו עם כניסתם לארץ. ואולם שיאה של ההפתעה מגיע בסופו של הקטע הזה. אחאב שומע את סירובו של הנתין נבות ואינו מצווה על חייליו לאוסרו, להורגו או לקחת ממנו בכוח את השדה, אלא מקבל את תשובתו ושב לביתו בלא כלום.

וכאן מופיע הדיאלוג השני, המתנהל בין איזבל לאחאב:

(ה) וַתָּבֵא אֵלָיו אִיזָבֵל אֲשֶׁתוֹ וַתְּדַבֵּר אֵלָיו מֵה זֶה רִיחַף סָרָה וַאֲיִנָּה אֵכֵל לָחֶם: (ו) וַיִּדְבֹר אֵלֶיהָ כִּי אֲדַבֵּר אֶל נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וְאֹמֵר לוֹ תִּנֶּה לִּי אֶת פְּרֻמָּה בְּכֶסֶף אוֹ אִם חָפֵץ אַתָּה אֶתְנָה לָּךְ כָּרֶם תַּחֲתָיו וַיֹּאמֶר לֹא אֶתֵּן לָּךְ אֶת פְּרֻמִּי: (ז) וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזָבֵל אֲשֶׁתוֹ אַתָּה עֲשֵׂה תַעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל קוּם אֵכֵל לָחֶם וַיֵּטֵב לָבָד אֲנִי אֶתֵּן לָּךְ אֶת כָּרֶם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי:

איזבל אינה מבינה את תבוסתנותו של המלך אחאב לנוכח סירובו של נבות (ואכן, אחאב לא דיווח לה על תשובת נבות במלואה והשמיט את נימוקיו, ואולי יש בכך עדות למרחק התרבותי שבין איזבל לאחאב). היא רואה בכניעתו של המלך לנתין חולשה

7 ראו F.I. Andersen, 'The Socio-Judicial Background of the Naboth Incident', *JBL*, 85 (1966), pp. 46-57, המשווה את החוק כפי שהוא מתגלה בסיפור כרם נבות לחוק האוגריתי והמסופוטמי.

8 כמבואר: "ולא תסב נחלה לבני ישראל ממשך אל מטה כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל" (במדבר לו, ט).

שיש בה סכנה של ממש לממלכת ישראל ומפצירה באחאב לממש את מלכותו: "אֶתָּה עֵתָּה תַעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל". איזבל מייצגת תפיסת מלוכה שונה לחלוטין מזו של אחאב, וכדבריו של עדין שטיינזולץ:

איזבל פועלת לא למען עצמה. היא בת של מלך צידון - אבל אינה פועלת לטובת צידון. היא עושה מה שהיא עושה בהתאם למה שהיא רואה כטובת המלוכה בישראל. היא מנסה לחזק את מעמד המלך... ובשום שלב היא אינה מסוגלת להבין את ייחודם של הדברים, את הצירוף, את המעמד המיוחד והמוזר כל כך באותם זמנים, של מעין "מלך קונסטיטוציוני", מלך המוגבל על ידי חוקה וחוק, על ידי המסגרות הפורמליות של הרשות המשפטית, ולא פחות מזה - מלך המוגבל על ידי בחינה מסוימת של מוסריות. איזבל מבטאה תפיסת עולם נכרית של מלך שהוא יותר מאשר שליט אבסולוטי, תפיסת עולם שבה המלך הוא גם (למחצה, לשליש, לרביע) - אל. מלך שרצונו אינו רק החוק - אלא גם המוסר.⁹

איזבל מצווה על אחאב לקום ממיטתו ולאכול ("קום אֶכֶל לֶחֶם") כי האכילה היא סממן לשלטון ואולי גם ביטוי לתפיסה של שליט האוכל את נתיניו.¹⁰ רפיסותו של אחאב ועצימת עיניו למעשיה של איזבל, המכריזה "אֲנִי אֶתֵּן לָךְ אֶת פָּרִם נְבוֹת הַיְזוּעָאֵלִי", גורמות לה ליוזם משפט מבויס שבסופו ייהרג נבות היזרעאלי בשם החוק. איזבל מבינה שבממלכה המוזרה שאליה נקלעה יש צורך בסיבה ראויה כדי להוציא להורג אדם ושיש לעשות זאת בדרך חוקית וכשרה. היא מכריזה על צום ציבורי בשל חומרת "חטאו"¹¹ של נבות, ש"בַּרְךְ נְבוֹת אֱלֹהִים וּמְלֶךְ", כלומר קילל אלוהים ומלך (כמה ציניות יש בכך שנבות, שזעק "חֲלִילָה לִי מִה' מִתֵּתִי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי לָךְ", מואשם בקללת אלוהים דווקא) ומכינה בכך את השטח לקראת הרשעתו על ידי בית המשפט העירוני השומע את עדותם של שני העדים.¹² המעשה בוצע כרת וכדין, ואיזבל מודיעה לאחאב שכל שנותר לו הוא לרדת לכרם נבות לרשתו. כרמו של נבות מוכרז מעתה כרמו של המורד במלכות ולפיכך הוא הופך באחת לרכושו של המלך.¹³

9 עדין שטיינזולץ, נשים במקרא, מהדרה שלישית, תל אביב 1987, פרק י: 'איזבל - המלכה הגדולה', עמ' 73. ההדגשה שלי. על פערי התפיסות והוויכוח המחקרי בסוגיה זו ראו אנדרסון (לעיל, הערה 7).

10 מחזהו הנפלא של יעקב שבתי 'אוכלים', שנכתב ב-1977 ועוסק בשחיתות שלטונית או והיום, מתרחש בארמון המלך אחאב בעת הסעודה המלכותית, והשחקנים אוכלים על הבמה לאורך המחזה כולו. בכך נגע המחזאי בעומק יסוד האכילה בסיפור המקראי, תוך שהוא מעניק לאכילה משמעות סימבולית של שלטון האוכל את אזרחיו ואת חוקיו שלו ומביא כליה אף על עצמו. ראו יעקב שבתי, 'אוכלים', כתר בראש ואחרים, תל אביב 1995, עמ' 78-104.

11 ראו דבריו של רופא: "מדוע מצווה איזבל לקרוא צום בעירו של נבות? תשובה לכך תמצא, לדעתי, בצרכיה של המלכה. היא זקוקה לפרוצדורה מיוחדת ומזורזת, שלא תותיר לנבות פנאי לארגן את הגנתו. צום, שנקרא בעקבות משבר לאומי, הוא ההזדמנות שבה העם מחפש חוטאים שגרמו לצרה. מקרים דומים הם פרשת עכן (יהושע ז'), ומשפט שמואל את אנשי המצפה כיום צום (שמ"א ז', 1)... לפיכך, כאשר איזבל מצווה להכריז צום בשם המלך, להושיב את נבות בראש האסיפה ואחר-כך להאשימו בקללת אלהים ומלך, הרי שהיא מסדירה פרוצדורה מיוחדת המאפשרת הרשעה מהירה והוצאה מיידית להורג" (רופא [לעיל הערה 6, עמ' 447]).

12 גם כאן יש לשים לב לעיצוב דמותה של איזבל כמי שמקפידה על חוקי המקרא המחייבים שני עדים, ככתוב "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט, טו).

13 כדברי רד"ק במקום: "מקלל אלהים ומלך חייב מיתה ומי שנחייב מיתה למלכות - נכסיו למלך". רש"י במקום מעיר: "יש מחכמו האומרים הרוגי מלכות נכסיהם למלך ויש אומרים בן אחי אביו היה

הדיאלוג השלישי שיש לשים לב אליו הוא כמובן הדיאלוג בין אליהו לאחאב.

(יז) וַיְהִי דָבָר ה' אֶל אֱלִיָּהוּ הַתְּשֻׁבִי לְאָמֶר: (יח) קוּם רֵד לְקִרְאֵת אַחְאָב מִלְּךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן הִנֵּה בְּכֶרֶם נְבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ: (יט) וּדְבַרְתָּ אֵלָיו לְאָמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרִצְחָתָּ וְגַם יָרַשְׁתָּ וּדְבַרְתָּ אֵלָיו לְאָמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לָקַדְתָּ הַכְּלָבִים אֵת דָּם נְבוֹת יִלְקוּ הַכְּלָבִים אֵת דָּמָךְ גַּם אֶתָּה: (כ) וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֶל אֱלִיָּהוּ הַמְצַאֲתָנִי אִיבִי וַיֹּאמֶר מְצַאֲתִי יַעַן הִתְמַכְּרָה לְעֵשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי ה': (כא) הַנְּנִי מִבִּי (מְבִיא) אֵלַיְךָ רָעָה ...

דבריו הקשים של אליהו מופיעים בראשונה מפיו של האל ולא מפיו של אליהו. אפשר כמובן להניח שהמקרא לא רצה לחזור על הדברים פעמיים (צו האל לאליהו, ודברי אליהו החוזר על דבר האל לאחאב), אך אפשר להניח גם שהמספר ראה חשיבות בשיוך הדברים הקשים לאל בכבודו ובעצמו מפני שזו בדיוק טענת אחאב: "המצאתני איבִי?" אחאב מבקש להקטין את המסר שבפי אליהו על ידי הפיכת העימות לוויכוח קנטרני בין שני יריבים אישיים. לעומת זאת המקרא מדגיש שלא אליהו הוא הדובר כאן אלא האל הזועם: "הֲרִצְחָתָּ וְגַם יָרַשְׁתָּ?!". אחאב מואשם במישרין שרצח את נבות וירש את חלקתו. האל איננו מוכן לקבל את העובדה שהמעשה האכזרי נעשה בידי איזבל, אשר "הִסְתָּה אֹתוֹ". הרי אחאב הכיר את שיטותיה של איזבל ואת תפיסת עולמה, ובהעלימו עין מדבריה - "אֲנִי אֲתָן לָךְ אֵת כָּרֶם נְבוֹת הַיְזֹרְעָאֵלִי" - הפך לאחראי למעשה. אמנם הפרק מסתיים בחזרתו של אחאב בתשובה ובכניעתו לדבר ה' והעונש עתיד להופיע רק בימי בנו יורם, אך התביעה "הֲרִצְחָתָּ וְגַם יָרַשְׁתָּ?!". תהדהד עד ימינו אנו כדוגמה לשלטון מסואב, המנצל באכזריות את כוחו ורוצח ללא ייסורי מצפון אדם חף מפשע בעבור חלקת אדמה בלבד.

ואכן, אין כמו סיפור זה וסיפור נתן הנביא, המוכיח את דוד על חטאו עם בת שבע ורצח אוריה (שמואל ב יא-יב), כדי לחזק עמדות דמוקרטיות המדגישות את מוגבלותו של הממשל ומקפידות על ביקורת בלתי תלויה של השלטון. אין כמו סיפור זה ודומיו כדי לבטא רגישות ואכפתיות לזכויותיו של האזרח הקטן המשועבד, המנוצל, הנעשק ולעתים אף נרצח. לכאורה צודקים הטוענים שנביאי ישראל, מהראשונים ועד האחרונים, נאבקו למען זכויות החלשים והעשוקים ולא ראו בדת ישראל רק עמדה דתית-פולחנית אלא אף עמדה דתית-מוסרית.¹⁴

ואולם אם נבקש לבסס טענה זו בדבר יסודו המקראי של שיח זכויות האדם ניתקל גם בפסוקים שאי אפשר להכילם כבסיס לשיח הזכויות. ההפך הוא הנכון.

2. האומנם כל הכתוב במקרא הולם את תפיסתנו בדבר זכויות אדם?

שלושה פרקים לפני סיפור כרם נבות מופיע הסיפור על אליהו בהר הכרמל (מלכים א יח). אחרי כישלון נביאי הבעל והצלחת המופע הנסי המרשים של אליהו, אין אליהו מסתפק בקריאת העם "ה' הוא האֱלֹהִים, ה' הוא האֱלֹהִים", אלא קורא לעם לתפוס את

(נבות) ואותו ואת בניו הרג וראוי ליורשו".

14 יקצר המקום מלהפנות לכל הפסוקים שבהם זועקים נביאי ישראל נגד עוולות מוסריות, ואסתפק בכמה דוגמאות מייצגות: עמוס ב, ו; מיכה ג, א-ב; ישעיהו א, ז; ישעיהו נח, ז; ירמיהו ז, ג-טו.

נביאי הבעל. לאחר שנתפסו הוא הורג אותם באכזריות רבה שאפילו המספר המקראי מתקשה לעכל; המקרא משתמש בפועל ”וַיִּשְׁחָטֵם”, השמור על פי רוב להריגת בהמות, כדי לתאר את ההרג הרב:

(לו) וַיְהִי בַעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֱלֹהֵי הַנְּבִיאַ וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם יִצְחָק וַיִּשְׂרָאֵל הַיּוֹם יוֹדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וְאֲנִי עֲבָדָךָ וּבִדְבָרְךָ (וּבִדְבָרְךָ) עָשִׂיתִי אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: (לז) עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וַיִּדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הַסִּבֵּת אֶת לְבָב אַחֲרָנִית: (לח) וַתִּפֹּל אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֵלֶּה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הָעֶפֶר וְאֶת הַמִּים אֲשֶׁר בַּתְּעֵלָה לְחֹכָה: (לט) וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱלֹהִים, ה' הוּא הָאֱלֹהִים: (מ) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי לָהֶם תִּפְּשׂוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אֶל יְמִלְט מֵהֶם וַיִּתְּפְּשׂוּם וַיִּזְרְדֵם אֱלֹהֵי אֵל נָחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם:

ובהמשך: ”וַיִּגְד אַחָב לְאִיזֹבֵל אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהֵי וְאֶת כָּל אֲשֶׁר הָרַג אֶת כָּל הַנְּבִיאִים בְּחָרֵב” (שם יט, א).

היכן זכויות האדם של ארבע מאות נביאי הבעל? האם אחיזתם בעבודת אלילים (הבעל והאשרה) מתירה את דמם? הרי סביר להניח שלכך חונכו וזאת הייתה התרבות הרווחת בסביבה. וגם אם נניח שהם בחרו ביודעין לעזוב את אמונת אלוהי ישראל ולעבוד את הבעל, האם דרכנו להיאבק עם מתנגדינו האידאולוגיים היא באמצעות הריגתם? שאלה זו אינה נשאלת רק כאשר לסיפורי אליהו, אלא היא כמוכן שאלה רחבה ועקרונית הרבה יותר. כידוע, יש הוראות מקראיות שאינן עולות בקנה אחד עם הכרה ב'אחר' ועם שמירה על זכויותיו הבסיסיות ביותר (כמו הזכות לחיים ולחופש הביטוי) ובוודאי לא עם שמירת כבודו.

אחד הקשיים המרכזיים בביסוס שיח הזכויות על אדני הפסוקים המקודשים בלבד הוא העובדה שרבים מן הציוויים המקראיים אינם תומכים בשיח זכויות אדם אלא להפך, הם פוגעים בזכויותיו. דוגמאות לכך הם ציווי ההשמדה של עובדי עבודה זרה, של עמלק ושל שבעת העממים, יחסו של המקרא לאנשים בעלי נטיות הומוסקסואליות וגזירת מיתות שונות כעונש רווח.

את מאמרו 'האם יש לסובלנות שורשים במקרא?' פותח אוריאל סימון במילים האלה: "השם ההולם פרק זה הוא לאמתו של דבר: 'הסובלנות - אין לה (כמעט) שורשים במקרא'. אך מכיוון שאני נרתע מלהכריז על אמת קשה זו בכותרת, נקטתי לשון שאלה"¹⁵. במאמר זה מציין סימון ארבעה מאפיינים של האמונה המקראית "הנוגדים במהותם את מידת הסובלנות"¹⁶, ואפשר לומר שהם מנוגדים בתכלית הניגוד גם לעיקרון של זכויות אדם. המאפיין הראשון הוא אבסולוטיזם - האמונה שמקורה בהתגלות האל אינה משאירה מקום לעמדות הנתפסות כסוטות, וכך מבטא המקרא שלילה מוחלטת של האלילות; המאפיין השני הוא היבדלות מכל תרבויות האזור; המאפיין השלישי הוא אוניפורמיזם - חתירה לאחידות מרבית וסילוק החרגי; והמאפיין הרביעי הוא הבלעדיות (אקסקלוסיביות), ולפיה עם ישראל מצטיין בחוכמתו ותורתו

15 ראו אוריאל סימון, בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה, תל אביב 2002, פרק יג, עמ' 249.

16 שם.

ואין לו מה ללמוד מהגויים אשר סביבותיו.¹⁷ מאפיינים אלו של האמונה המקראית מעמידים בספק רב את אפשרות הכללתו של המקרא כולו בתפיסת שיח זכויות האדם המודרני.

אמנם, כפי שמציין בצדק סימון, בתפיסות תלמודיות מאוחרות יותר יש ריכוך של עמדות קשות אלו של אבסולוטיזם והיברלות. למשל, הציווי של הריגת עמי כנען, "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז),¹⁸ משתנה שינוי דרמטי בזמנם של חכמים על ידי צמצומו והחלתו רק על עובדי עבודה זרה במזיד. גם הדרישה לענישה קולקטיבית עוברת "ריכוך מרחיק לכת" בדברי חכמים, "הן להלכה והן למעשה" (שם, עמ' 259). ובאשר לאוניפורמיזם – צעות עמדות ראשוניות שאפשר לכנותן 'פלורליסטיות', ורעיון האחידות עובר טרנספורמציה מהפכנית בדברי חכמים, המשבחים את המחלוקת ורואים בה ערך.¹⁹

ואולם עיון בטקסט המקראי חושף עמדות חד-משמעיות הרבה יותר בעניין שלילתם של הגויים וקבלת ה'אחר' באשר הוא. כאשר אנו מעיינים במקרא ללא משוא פנים, נתקשה לראות בו הגנה על הזכויות של עבד כנעני, של נשים, של חוטאים, של עובדי עבודה זרה וכיו"ב. זאת ועוד, גם בתלמוד, למרות כל מהלכי הריכוך, עדיין ישנן תפיסות הלכתיות שנוגדות את האינטואיציות הבסיסיות ביותר של שיח זכויות האדם, כגון היחס לנשים, לקטנים, לחירש וללוקה בשכלו, ולא ארחיב בעניין כאן.

כיצד אפשר אפוא להתמודד עם ציוויים כגון אלה שהוזכרו לעיל, שאינם הולמים את שיח הזכויות שבו אנו רוצים לאחוז? האם בשל כך עלינו להתעלם מהיסודות המקראיים הרבים העשויים לבסס אתוס מוסרי שישמש צידוק לשיח הזכויות הליברלי? האם מחיר הוויתור על הרובד המקראי בביסוס שיח הזכויות המודרני אינו יקר מדי? להלן אשרטט שלוש גישות עקרוניות להתמודדות עם שאלות אלו. כאמור, אפסול את שתי הראשונות ואנסה להחזיק בשלישית, שרק בה אפשר לאחוז לדעתי בלי לשלם מחיר יקר מדי הן מבחינה דתית והן מבחינה מוסרית. עוד אבקש להוכיח שגישה שלישית זו ראויה מבחינה ערכית, ולא עוד אלא שהיא גם ניתנת לביסוס סביר מהבחינה המקראית, ואף נשענת על מסורות פרשניות עתיקות וחדשות.

17 ראו אברהם מלמד, **רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות**, ירושלים 2010, הדין במיתוס שמקור החוכמות כולן הוא בתורה, והעמים האחרים למדו את החוכמה מעם ישראל (תורה ליוסק'ה אחיטוב ז"ל שהפנה אותי לספר זה).

18 וזו הדוגמה שמביא סימון: "דאמר רבי שמואל: שלוש פרסטיגיות [איגרות] שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ: מי שהוא רוצה להפנות – יפנה, להשלים – ישלים, לעשות מלחמה – יעשה" (ירושלמי, שביעית ו, א). ראו סימון (לעיל, הערה 15), עמ' 258.

19 ראו ספרו של אבי שגיא, אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב 1996, העוסק במרכזיותה של תופעת המחלוקת ובמשמעותה בשיח התלמודי והבתר-תלמודי, ובייחוד פרק ד.

ב. שלוש גישות ליחס שבין המקרא (והדת ככלל) לשיח זכויות האדם

1. הפרדה מוחלטת בין השיח המקראי (והדתי בכלל) לבין שיח זכויות אדם

גישה זו פותרת את הבעיה שהעלינו על ידי שהיא מבקשת לנתק לחלוטין בין שתי השפות: הדתית והמוסרית-חברתית. היא מעמידה את הטקסט המקראי רק על משמעותו התאולוגית ולפיכך אינה מוכנה לראות בו בסיס לטענות חילוניות מוסריות על זכויות היחיד או הקהילה. גישה זו שוללת כל ניסיון לכיסוס שיח זכויות אדם על יסודות דתיים מקראיים. אין לדידה מקום לתרגום ‘משחק שפה’ אחד (במובן הוויטגנשטיאני²⁰) למשנהו. מידור זה יוצר הפרדה מוחלטת בין התחומים עד שאין רשות אחת נוגעת בחברתה. כמובן, בתפיסה דיכוטומית כזו אין אפשרות לבסס את השיח המוסרי על אדני השיח המקראי ואין אפשרות לבקר את השיח הדתי על ידי הרגישות החברתית-מוסרית; הנתק הוא מוחלט.

הפרדה מוחלטת זו נוגעת לשאלת מקור המחויבות כלפי נורמות מוסריות: האם הן מבוססות על צו מצפוני של האדם או על הציות לדבר האל? כך למשל, האדם המקבל עליו את איסור “לא תגנוב” עושה זאת, על פי תפיסה זו, לא בשל ההכרה בבעלות הזולת על רכושו אלא בשל ההכרה שזהו צו האל. זו אכן דרישה דתית שהיא גם דרישה מוסרית, אך המוטיבציה של המאמין לקיימה תהיה דתית ולא מוסרית. לפי תפיסה זו דרישות האל יכולות באופן עקרוני גם לחרוג מהנורמות המוסריות, כפי שעולה למשל מצו העקרה.

לטהרנות זו יש יתרון בולט – היא מגנה הן על השיח המקראי-דתי והן על השיח המוסרי-חילוני מפני רדידות ומפני העמדתם זה מעל גבי זה מבחינת חשיבותם. שיח זכויות האדם בנוי על אדני התפיסה החילונית-ליברלית ואילו השיח הדתי מכוון כולו לסוגיית האדם הראוי בעיני האל. אך להפרדה זו יש גם מחיר גבוה:

א. הטקסט המקראי מנותק מהוויית החיים האזרחיים-החילוניים ואינו רלוונטי לה.
ב. העמדת שיח זכויות האדם רק על בסיס המחשבה הליברלית משטיחה את השיח ואינה מאפשרת לו לבסס את טיעונו (לפחות חלקית) על מסורת דתית עתיקת יומין.

ג. והעיקר: גישה כזו עושה עוול לטקסט המקראי עצמו. תפיסה שאינה מכירה ביסוד המוסרי של המקרא מעוותת את רוח המקרא גופו. היא מעמידה את המקרא רק על יסודותיו הדתיים ומתעלמת מפסוקי תורה רבים המצווים על הדאגה לחלש, מסיפורי מקרא המוחים נגד עוולות (כמו הסיפור שפתחנו בו) ומהתרת הנביאים נגד העמדת הצו הדתי על בסיס הפולחן בלבד והתעלמות מהצו המוסרי. למשל, מה מקומו של פרק יח בספר בראשית שבו מתריס אברהם כלפי שמיא ומבקש מהאל לבחון שוב אם לא שגה בהחלטתו להרוס את סדום? איך אפשר להבין את תביעת אברהם להצלת אנשי סדום – “חַלְלָה לָךְ מַעֲשֵׂת פְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק

20 להבהרת המושג ושימושו כאן ראו ספרי דת ללא אשליה, תל אביב 2005, עמ' 39-40.

עם רשע והיה כצדיק פֶּרֶשֶׁע חֲלָלָה לָךְ הַשֵּׁפֶט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט" (שם, כה) - על פי תפיסה שמנתקת לחלוטין בין דבר האל למוסר? איך אפשר להבין את הדרישה החוזרת ונשנית בכל ספרי התורה: "לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט גַּר יְתוֹם וְלֹא תִחַבֵּל בְּגֵד אֶלְמָנָה" (דברים כד, יז)? כיצד אפשר להבין את זעקת ירמיהו: "הֲגִנֵּב רֶצֶחַ וְנָאֵף וְהִשְׁבַּע לְשֹׁקֵר... וּבִאתֶם וְעַמְדַתֶם לִפְנֵי בַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו וְאַמַּרְתֶּם נִצְלָנוּ לְמַעַן עֲשׂוֹת אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה. הַמְעַרְתַּת פְּרָצִים הִיָּה הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם" (ירמיהו ז, ט-יא)? הרי מי שמנסה להציג את המקרא ללא יסודותיו המוסריים והחברתיים מעוות אותו.

ד. זאת ועוד, לאורך המסורת התלמודית והבתר-תלמודית מעניקים חכמים מקום מרכזי לבחינה המוסרית של הלכות מקראיות שונות, והם גם נוקטים גישה פרשנית אקטיבית כדי לשלול את פירושו הבלתי מוסרי של הפסוק ולהעמידו על יסודות מוסריים.²¹ תפיסת הציוויים הדתיים כמנותקים מכל שיקול מוסרי, כפי שטען ישעיהו ליבוביץ,²² יוצאת כנגד מסורת הפרשנות היהודית לדורותיה. זו קריאה המסלפת את המסורת המקראית, התלמודית וההלכתית אשר הכירה ומכירה בנימוקים המוסריים כבעלי משקל משמעותי בשיח ההלכתי.²³ כאמור, מי שמייצג עמדה טהרנית זו הוא ישעיהו ליבוביץ, שברבים מכתביו יצא כנגד ביסוס השיח המוסרי על המקרא בפרט ועל הדת בכלל, תוך שהוא מעמיד את צו העקרה כפרדיגמה לקיום הדתי²⁴ ורואה בהכנסת שיקולים מוסריים לשיח הדתי ביטוי לעבודת האדם את עצמו - ולא לעבודת האל:

ברתיות זו (המכניסה שיקולים מוסריים לדת) עניין מעמדו של האדם לפני ה' ("אתה הברדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך" [תפילת נעילה]) נדחה בפני עניין מעמדו של האדם בעולמו. נמצא, שבעל תפיסה זו - לא את ה' הוא מתכוון לעבוד, אלא עבודת ה' היא לו אמצעי לצרכי עצמו (כיחיד או כחלק של קולקטיב); היא משרתת אותו גם בכך שהיא פוטרת אותו מלהתחבט בנקיטת עמדה לגבי בעיות הנובעות מערכים אנושיים גרידא ולא ממגמת עבודת ה'. זוהי הסקולאריזאציה של הדת - הפיכתה לשיטת מוסר לתיקון האדם והחברה: ראיית הדת כדרך להגשמת ערכים אנושיים, אשר גם האתיאיסט בעל נפש ומצפון שואף אליהם, זוהי הפיכת הדת להומניזם.²⁵

בהמשך המאמר מתבטא ליבוביץ בחריפות ומוסיף וטוען:

- 21 ראו דיון נרחב במגמה זו בספרו של משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז, ובייחוד עמ' 63-64, 185-186, 190-193.
- 22 ראו למשל ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב, תשל"ט, עמ' 311-314. ביקורת על הפרדת המוסר מהדת בהגותו של ליבוביץ והעמדת ההלכה בהקשר של עבודת האל בלבד יוכלו הקוראים למצוא בדבריו של אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים, הגות יהודית בעבר ובהווה, בעריכת דני סטטמן ואבי שגיא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 294-305.
- 23 על מקומם של שיקולים מוסריים וחברתיים בפסיקת ההלכה ראו לדוגמה מאמרו של מנחם אלון, 'עקרונות מוסריים כנורמה הלכתית', דעות, כ (תשכ"ב), עמ' 62-67, שבו הוא מדגים כיצד העיקרון של "דרכיה דרכי נעם" הופך לגורם קובע בדיונים הלכתיים.
- 24 ראו ליבוביץ, יהדות (לעיל, הערה 22), עמ' 31-36; ישעיהו ליבוביץ, אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב.
- עמ' 31-33, 57-60.
- 25 ליבוביץ, יהדות (לעיל, הערה 22), עמ' 312.

שמה אין אתיקה ודת אלא תרתי דסתרי: האתיקה - כביטוי לראיית האדם כערך, ומשום כך - לראיית המעמד כלפי האדם היחיד או כלפי החברה האנושית כבעיה המרכזית של האדם; לעומת זה הדת - כביטוי לראיית האדם כ”הבל” מצד עצמו וכחסר מותר מן הבהמה, וראיית הערך לא באדם עצמו אלא במעמדו של האדם לפני ה’.²⁶

מגמתו של ליבווביץ, שיש בה כדי לבודד ולטהר את המעשה הדתי מכל שיקול זר ובכלל זה השיקול המוסרי, גם אם היא מפתה בנחרצותה וטהרנותה אין היא הולמת לא את המסורת הפרשנית ולא את המקרא עצמו. וכבר כתב אליעזר גולדמן על מגמה זו: תהא זו טעות להסיק כי הקשר זה [הקשר של עבודת הבורא] הוא היחיד הרלוונטי להבנתה או ליישומה של נורמה הלכתית. ישנן נורמות ואף ענפי הלכה שלמים השייכים גם להקשרים אחרים... אם תיקנו חז”ל תקנות מפני ”תיקון העולם” או ”תקנת הלוויים” או ”פסידא דלקוחות”, משמע כי ההלכה שייכת להקשרים השונים אותם מבקשים לתקן... אם ”התורה חסה על ממונם של ישראל” פירוש הדבר כי שיקול השייך להקשר הכלכלי משפיע על הכרעות בדיני מנחות, שופר וכו’, ובצורת הטיפול המיוחד במקרים של הפסד מרובה גם על הוראה בענייני איסור והיתר.²⁷

אין זה המקום להרחיב את הדיון בסוגיית דת ומוסר שעסקו בה רבים לפניי,²⁸ אך אין כל ספק שבהכרעה שלא לבסס כלל ועיקר את שיח זכויות האדם על המקרא ולתחום את המקרא רק להקשר הדתי יש עיוות של רוח המקרא ושל הדת וההלכה היהודית לדורותיה. יש לכך גם השלכות קשות ומכאיבות לגבי אופייה של דת ישראל, וארחיב טענה זו בדיון המסכם.

2. הכלה: זהות מוחלטת בין השפה הדתית־מקראית ובין שיח זכויות האדם

גישה זו ניצבת בקצה השני של הסקאלה, והיא עושה רדוקציה מוחלטת של ערכים דתיים מונותאיסטיים לערכים של זכויות אדם. גם גישה זו סובלת לדעתי ממספר כשלים חמורים.

א. על פי גישה זו הדת מאבדת את קיומה העצמאי כמשקפת יחס אל המוחלט, אל האל הטרוסצנדרנטי, שאינו תלוי ברציונליזציה אתית, והופכת לתורה מוסרית אנושית שאין בה מקום לצו האל כלל וכלל. לדידם של חסידי הגישה הזאת המקרא אינו אלא סרח עודף של עולם הולך ונעלם שנתן בעבר ביטוי לרעיונות מוסריים כגון זכויות אדם בעזרת השפה הדתית וצו האל, אך עתה אפשר לוותר עליו ולהעמיד את השיח על יסודותיו ההומניסטיים בלבד.

26 שם, עמ’ 313.

27 גולדמן (לעיל, הערה 22), עמ’ 305.

28 ראו אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998. בספר זה דן שגיא במעמד המוסר במסורת היהודית, ולאחר מחקר מקיף ומפורט הוא קובע שבמסורת היהודית מהמקרא ואילך ”האל אינו מחוקק שרירותי, ריבון רבי־כוח המחייב את נתיניו לצייתנות... האל והאדם שותפים בקהילה המוסרית, שניהם כפופים למוסריות במידה שווה” (עמ’ 14).

ב. לא רק שבעקבות רדוקציה חילונית-מוסרית זו לא נשאר מקום למושג האל המצווה, אלא שמגמה זו גם סותרת את פשט המקרא ואת המסורת הפרשנית של המקרא לדורותיה. פרשני המקרא לדורותיהם פענחו את המקרא כדבר האל ונביאיו, ולא פעם הם ניצבו נוכח צו שאינו ניתן לרציונליזציה מוסרית אנושית והודו בכך במפורש. מגמה זו ניכרת למשל במדרש על מצוות פרה אדומה. על דברי הפסוק "זאת חקת התורה" (במדבר יט, ב) אומר רש"י בעקבות המדרש: "לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה"²⁹. דברים דומים אומר רש"י גם באשר למצוות כלאים ומאכלות אסורים: "רבי אלעזר בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשרי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשרי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שתהא הבדלתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים"³⁰.

אין ספק שלצד הדרישות המוסריות המנומקות מצויה מגמה ברורה במסורת היהודית, מהמקרא ועד ימינו, הרואה בקיום הצו הדתי אות לצינות מצד המאמין ולקבלת "עול מצוות". זאת ועוד, הרי מצוות רבות אינן שייכות לתחום המוסרי, מהנחת תפילין ועד קריאת 'שמע ישראל' ואינן ניתנות לרציונליזציה אתית. ולפיכך העמדת המקרא רק על יסודו המוסרי-חברתי היא בראש וראשונה עיוות של רוח המקרא עצמו.³¹

ג. לבסוף, יש להוסיף את השיקול הפוליטי-חינוכי. עמדה רדוקצינית זו מאבדת בסופו של דבר את השפה הדתית לחלוטין ומפסידה את האיזון החשוב שבין שתי השפות: המוסרית והדתית. היא מחמיצה את העומק והתוקף שעשויה השפה הדתית-מקראית להעניק לשיח זכויות האדם המודרני. בפתח המאמר ציינתי את הרווח הערכי (גם כלפי אנשים חילונים וגם כלפי אנשים דתיים) שבהעמדת פסוקים עתיקים ומקודשים כבסיס לשיח הזכויות האנושי החילוני. אם ננקוט את הגישה המבטלת את הממד הדתי שבטקסט המקראי, או, במילים אחרות, פועלת לחילוני של המקרא - לא רק שנחטא לאופיו המורכב של המקרא אלא אף נפסיד קהל גדול של מאמינים (דתיים ומסורתיים) שאינם מעוניינים בדיכוטומיה קשה כל כך בין עולמם האמוני לעולמם האזרחי-חברתי, ושהיו שמחים להעמיד את ערכי הדמוקרטיה המודרנית ואת שיח זכויות האדם החילוני על אדני מסורתם הדתית.

אפשר לסכם ולומר שהעמדת השיח הדתי על הבסיס המוסרי בלבד מסלפת את המקרא ואת רוחו כמו הגישה הראשונה, שיש בה עיוות של יסודותיו המוסריים הרבים של המקרא. אם הגישה הראשונה עקרה את היסוד המוסרי מן המקרא הרי הגישה השנייה מבקשת לעקור מן המקרא את הצווים הדתיים שאינם הולמים את שיח זכויות האדם, ובכך היא עושה עוול לרוח המקרא שאינה רק הצו ההומני אלא היא כוללת גם את

29 ראו תנחומא חוקת, ו.

30 רש"י לפסוק "והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (ויקרא כ, כו).

31 ואולי מדויק יותר לטעון שזהו מאפיין של כל הדתות, כפי שהציג אוטו רודולף, הקדושה: על הלא-רציונלי באידאת האל ויחסו לרציונלי, תרגמה מגרמנית מרים רון, ירושלים 1999. על התנ"ך במיוחד ראו עמ' 83-91.

דרישות האל שאינן זוכות לרציונליזציה מוסרית בכל מקום. עמדות דיכוטומיות אלו (הכול דת, או הכול מוסר) אינן הולמות את הכתובים ולא עוד אלא שהן אינן הולמות את הנטייה הטבעית של רוב בני האדם לקיים שילוב מרבי בין עולמות השיח השונים של חייהם ומערכות הערכים הראויים, ובמקרה שלנו – בין העולם הדתי לעולם האזרחי-חילוני. ארחיב על כך בסיכום המאמר.

3. ביסוס שיח הזכויות על המקרא

מתוך מודעות למהלך הפרשני, לבחירת המקורות המקראיים ולדחיקתם של מקורות אחרים לשוליים

גישה זו עומדת מחד גיסא על התרומה החשובה שתורמת התשתית המקראית לביסוס שיח זכויות האדם, אולם אינה מתעלמת מן הקשיים שבאימוץ שיח תאולוגי מקראי כבסיס לשיח הליברלי על זכויות האדם.

התפיסה הזאת מכירה ביסוד הדתי של הטקסט המקראי אבל מבקשת ביועין להעבירו (בחלקו) גם למרחב של שיח זכויות האדם, מתוך מודעות למחיר של המהלך ומתוך הכרה באי־מושלמותו ולעתים אף בחוסר עקביותו. תפיסה כזו מכירה בכך שבני האדם בונים את עולמם הערכי על בסיס שדות שיח רבים, ושהעמדה של השיח הדתי על יסוד אחד בלבד אינה הולמת את המקרא ואף לא את החוויה הדתית של רוב המאמינים.

יתרה מזו, בחינתו של הטקסט המקראי כמות שהוא מלמדת בבירור על הדומיננטיות של התביעה המוסרית מהאדם. לצדם של הציוויים המעטים יחסית שאנו מתקשים לקבל לאור תפיסותינו המוסריות, קיימים מאות ציוויים שמדברים בשבחו של הצדק החברתי, תובעים מאתנו להקפיד על זכויותיו של הזולת ודורשים מן המאמינים לדאוג לחלש ולנרדף לפני שהם באים לעבוד את האל. תקצר היריעה מלפרט את השפע העצום של פסוקי התורה והנביאים הקוראים לעשיית צדקה וחסד, אך דומני שכל מי שמתבונן ביושר במקרא נוכח בעוצמת האתוס המוסרי בכל פרקיו. ואכן, דרישות מקראיות אלו, וכמותן זעקתם של נביאים למען נידחי החברה, שימשו השראה להרבה מהדרישות ההומניות בשיח הזכויות המודרני.³²

32 אציין רק דוגמה אחת מרכבות דוגמאות (בבית המשפט בישראל ובארצות אחרות) שנוגעת לקריאתו של אליהו ”הרצחת וגם ירשת”, שבה פתחנו את עיוננו המקראי. בפסק דין שניתן בתיק של ערעור אזרחי לבית המשפט העליון בדבר תביעתו של העותר לקבל את בנו התינוק לאימוץ במשפחתו חשוכת הילדים (לאחר שקיים יחסים במרמה עם אמו הביולוגית כדי לזכות בפרי בטנה), התנגד השופט חשין בכל תוקף לערעור וקבע בהסתמך על סיפורי המקרא: ”הרצחת וגם ירשת?... תחושה חריפה של עוול מוסרי אשר נעול – לנערה־האם, למשפחתה, לבני החברה שבה אנו חיים ולנו עצמנו – אם אך ניעתר למערער וניתן את בנו בידו. והקושי הוא בכך, שאם ניתן את הילד בידו של המערער – עלי־אף קריאות הייאוש של הנערה־האם – נזכה עוול בפרי עוללתו, לקלוננו ולקלון החברה שבה אנו חיים. ’הרצחת וגם־ירשת’, כך הורה ה’ את אליהו התשבי כי יזעק נוכח פני אחאב על דבר נבות היזרעאלי. כך אמנם זעק אליהו, וכך נקצב עונשם של אחאב ושל איזבל אשתו...” (ערעור אזרחי מס’ 3798/94, פלוני נגד פלונית, בית המשפט העליון, 3.10.96). כאן הולך השופט חשין ומאריך בציטוט הסיפור המקראי ומסיים בהוראה שדבר אליהו הפך לבסיס למוסר ומשפט: ”לא יקום ולא יהיה, שאדם ירצה ויירש את קורבנו. וציווי מוסרי זה הפך מכבד לציווי משפטי מן המניין. וכבר היו דברים מימו של אדם הראשון. קין רצח את הבל, ואולם גם בהיותו לבדו לא זכה קין בכרכת ה’ אשר ניתנה אך להבל. ובדומה לו מעשה דויד, בת־שבע ואוריה החתי... כשם שמלך ישראל לא זכה בילדו, כן לא יזכה המערער בילדו שלו. הרצחת וגם ירשת? לא יהיה כן

חשוב לציין שאותם מקומות שאינם הולמים את תפיסותינו המוסריות הם זניחים יחסית לשלל הציוויים המוסריים. אבל כמובן אין להתעלם מהם אם ברצוננו להסתמך על המקרא לשם ביסוס שיח הזכויות ההומני המודרני.

לאור כל זאת אבקש לטעון שרק פרשנות מודעת, שמכירה בהעברה החלקית והמורכבת מהשיח הדתי לשיח הזכויות החילוני ולהפך, תוכל להתמודד עם הקשיים שהקריאה השנייה מעלה, ועם זאת להרוויח את ההעשרה ההדרתית בין משחקי השפה הדתי והחילוני שהגישה הראשונה מפסידה.

כיצד אפשר אפוא לבסס את שיח זכויות האדם על אדני המקרא (והדת בכלל) בלי להתעלם מאותם צווים וסיפורים מקראיים שאינם עולים בקנה אחד עם תפיסותינו המוסריות? אבקש להציע דרך להתמודדות עם שאלה זו בעזרת דבריהם של שני חוקרים: חוקר מקרא וחוקר תלמוד שרואים עצמם מחויבים לשיח זכויות האדם ולמקורות העתיקים כאחד.

חוקר המקרא אוריאל סימון מעיד על מגמת דבריו בגילוי לב בפתח ספרו בקש שלום ורדפהו: "מטרתו הראשונה של הספר הזה היא לערער את האחיזה החזקה שיש לדתיות הלוחמנית בתודעה הציבורית על ידי הצגת תפיסה חלופית, אותנטית ומשכנעת כאחד, של ערכיה של אמונת ישראל כפי שהם עולים מן המקרא"³³. ואולם מה יעשה הקורא לנוכח פסוקים שאינם הולמים את תפיסתו הדתית והמוסרית? סימון מציע לאמץ גישה היסטורית-התפתחותית ביחס לציוויים שאין אנו יכולים לאמץ לאור תובנותינו הערכיות המודרניות, ואלו דבריו:

לפי מיטב הבנתי והכרתי, אין לנו בררה אלא לאמץ גישה היסטורית התפתחותית. רק גישה כזו בכוחה לחלץ אותנו מהמצוקה הנובעת מכך שערכי המקרא בתחום הזה מקודשים עלינו מצד אחד, ואינם מתיישבים עם הכרתנו הדתית מצד שני. מה שהיה נחוץ ומוצדק בעידן הראשית של שתילת המונותאיזם בעולם פוליתאיסטי מובהק, מה שהיה נחוץ ומוצדק בתקופת הנעורים של עם ישראל, כאשר התורה עדיין לא הייתה מושרשת בקרבנו והוא עדיין לא התגבר על היצר של עבודה זרה (מה שהושג רק עם השיבה מבבל) - אינו נחוץ ואינו מוצדק בעולם שהוא מונותאיסטי-אגנוסטי בעיקרו, בתום המאה העשרים העקובה מדם, בתקופה שבה מזוהה אי-סובלנות עם משטרי הרשע הפשיסטיים והקומוניסטיים. יתר על כן, הפלורליזם הנו כיום בגדר עובדה פסיכולוגית וסוציולוגית איתנה... הוא הדין לגבי האינדיווידואליזם (שגם שעתו לא הגיעה בתקופת המקרא) ולגבי הפתיחות לחכמת העמים, שהם בחזקת הכרח קיומי למדינת ישראל וצורך אינטלקטואלי לרוב אזרחיה (ככימי הרמב"ם וממשיכי דרכו).³⁴

במקומנו, שאדם ירצה וירש את קורבנו, ולא נקבל - על דרך העיקרון - שאדם יעול ויימצא נשכר בעולתו". כל ההדגשות שלי. בסוף דבריו חוזר השופט חשין ומזכיר את הבסיס המקראי לפסיקתו: "אבותינו סיפרו לנו בילדותנו מעשי קדם אלה, ולימים קראנו אותם בספרנו, ספר התנ"ך. בנינו עצמנו עליהם. מורשתנו הם. מוסרם הוא מוסרנו, והם עמוד האש ועמוד הענן שיליכינו הדרך" (תורה לד"ר חיים שפירא שהפנה את תשומת לבי לפסק דין זה).

סימון (לעיל, הערה 15), עמ' 15.

שם, עמ' 259-260. ההדגשה שלי.

על השאלה אם עמדה כזו היא לגיטימית מבחינה דתית, הוא עונה:

ברם היש לגיטימיות דתית לתפיסה היסטורית-התפתחותית מעין זו? כידוע מרבית היהודים הדתיים, וכל שכן החרדים, חוששים מאוד מן המושג 'התפתחות', שכמוהו כערעור על מוחלטותה של האמת האלוהית ונצחיותה. ואכן את נצחיותו של דבר ה' אפשר להבין בשני אופנים שונים: נצחיות סטטית שאינה סובלת כל שינוי (וזהו סימן ההיכר המובהק של התפיסה הפונדמנטליסטית), או נצחיות דינמית שפירושה: שדבר ה' שומר על גרעינו המוחלט תוך התאמתו לצרכים המשתנים של כל דור ודור (על דרך שתקנת הפרוזבול מאפשרת להפקיע את חובת שמיטת הכספים כדי לקיים את עיקר הדין - מתן הלוואה לעניים).³⁵

כאמור, סימון אינו כותב את הדברים כחוקר מקרא בלבד, אלא גם כאדם שומר מצוות שמבקש לראות במקרא המקודש בעיניו השראה לתפיסת עולמו המוסרית-הומנית. הוא אינו מוכן לוותר על התשתית המקראית אך מודה שחלקים ממנה "אינם מתיישבים עם הכרתנו הדתית" המודרנית. סימון בוחר ללכת בדרך שהלכו בה לפניו פרשני המשנה והתלמוד ומבקש להסביר את הציוויים "האנטי-מוסריים" על רקע תקופת היווצרותה של האמונה המונותאיסטית, ועתה מש"פסק יצר עבודה זרה" (יומא סט ע"ב) אפשר לשחרר את ההוראה מפירושה המילולי ולקיים רק את גרעינה העקרוני.

חוקר התלמוד דניאל בויארין מבקש לעשות מהלך דומה כאשר לטקסט התלמודי.³⁶ הוא מבקש לראות בחלקים בתלמוד מקור השראה לעשיית צדק חברתי ובעיקר בסוגיית שוויון הזדמנויות לנשים, אך אינו מוכן לקדש את כל דברי התלמוד הנוגעים לנשים. את אלו שאין הוא יכול להתאים לתפיסת עולמו הוא מבקש להבין על רקע זמנם ההיסטורי. כמו סימון, אף בויארין מחויב לעקרונותיו המוסריים המושפעים מהלכי הרוח המודרניים והפוסט-מודרניים, ועם זאת אין הוא מוכן לוותר על הטקסט היהודי הקדום כבסיס לעמדתו המוסרית. הוא מנסח עמדה דיאלקטית זו במילים ברורות:

איזו טובה יכולה לצמוח לעולם מיוסר מלימוד טקסטים עתיקים? אני מעוניין במחויבות המוסרית שיש לנו כלפי המתים, כלפי אלה שייצרו את הטקסטים ושעיצבו אותנו לטוב ולרע, כפי שאנו מבינים זאת כיום, וכן במחויבות המוסרית שלנו כלפי החיים, היום ושלעתיד לבוא, כלומר, המחויבות להשתמש בטקסט כדי להוביל בני-אדם לחיים עשירים וחופשיים יותר.³⁷

ובכן, ושאל בויארין, כיצד אפשר להחזיק בחבל בשני קצותיו? לדידי, השאלה שעל הפרק היא, כיצד ניתן לפתח ביקורת של תרבות העבר, ובמיוחד של אותה תרבות שאני מזדהה אתה? במלים אחרות, כיצד אוכל להגן על התרבות שלי בלי לחטוא "לאמת ההיסטורית" מצד אחד ולמחויבות המוסרית שלי לשנות את דפוסי-היחסים בין המינים בתרבות זו?³⁸

35 שם, עמ' 260. ההדגשות שלי.

36 ראו דניאל בויארין, 'בעלים, נשים ושיח מיני: התלמוד קורא את פוקו', תאוריה וביקורת, 4 (סתיו 1993), עמ' 161-178.

37 שם, עמ' 161. כל ההדגשות ממראה מקום זה הן שלי, אלא אם כן צוין אחרת.

38 שם.

על כך עונה בוֹיאָרין בכנות בניסוח חד ובהיר שעשוי לשמש בסיס לכל מי שמבקש לאחוז במחויבות לשני העולמות, המסורתי והעכשווי, ומפני חשיבותו הארכתית מעט בציטוט:

אני מניח שאין ביכולתנו לשנות את העבר כפי שהיה למעשה. אבל שינויים באופן הבנתנו את העבר עשויים לשנות את ההווה והעתיד. מי שאינו חווה את העבר כמזעקה שראוי להיפטר ממנה (כפי שאכן חווים אותו רבים), יראה את העמדה המפתחת תפישה שלילית מונוליתית של העבר ומטפחת כעס כלפיו כעמדה בלתי־יעילה המחלישה את הכוח לשנות. למשל, מי שמוצא בעבר רק שנאת נשים, משכפל שנאת נשים; מי שמוצא רק את העדרם של כוח, אוטונומיה ויצירתיות נשית, מעצים את הפסיכיות של האשה ואת עמדתה כקורבן. בניגוד לכך, הניסיון לחלץ מן העבר את אותם כוחות שהתנגדו לאנדרוצנטריזם השליט עשוי לסייע להעלות אותנו על מסלול של התחזקות לקראת שינוי, ויחד עם זה לעגן את המסלול הזה בקרקע העשירה של אותו עבר עצמו... על כן, ביקורת תרבות כרוכה, לדעתי, ביכולת להבין מתוך ההקשר ומוזות־ראייה היסטורית את דפוסי־הפעולה של ה"אחר" מן העבר – שהוא אנחנו עצמנו – באופן שבו התרבות הנחקרת תיטיב לשמש אותנו בכואנו להבנות את דפוסי המעשה החברתי שלנו: היא תספק את העושר הנובע מן השייכות אל העבר בלי להגביל אותנו בניסיוננו לעצב דפוסי־פעולה חופשיים ושוויוניים יותר בהווה.³⁹

בוֹיאָרין מגייס למהלך מורכב זה של מחויבות לעבר ולהווה, למתים ולחיים, את התובנה שהתפיסה הפוסט־מודרנית הנחילה לנו בבואה לדבר על ה"אחר". הוא נזהר מהתנשאות כלפי ה"אחר" שחי בזמנים ובתרבויות שונות משלו, ומנסה להקשיב לקולו מתוך אמפתיה ומתוך הבנה ומודעות לשינויים שחלו בתפיסה האנושית מאז דבריו של אותו "אחר".

אני מבקש לכנות את סוג הביקורת התרבותית הזאת "ביקורת נדיבה". ביקורת כזו מבקשת לבחון את דפוסי־המעשה של האחר מנקודת־המבט של מאוויי הזמן והמקום וצורכיהם, בלי לקבע את האחר כחפץ וכלי להתנשא מעליו או מעליה כדי לשפוט אותו/ה בזמנו/ה ובמקומו/ה... אני מתכוון לאופן ניתוח שאיננו אפולוגטי ויחד עם זאת משביח את הבנתנו לצרכים ולמניעים שהניעו קבוצה מסוימת של בני־אדם לקבל את ההחלטות התרבותיות שקיבלו. מחקר הקשרי זה מסוגל לאפשר לנו בעת ובעונה אחת לקיים זיקה אל העבר בלי להיות קשורים אליו או לכודים בו.⁴⁰

בשפה המסורתית אפשר לקרוא לקריאה ההיסטורית הזאת של טקסטים שמתאימים ל"מאוויי הזמן והמקום" – "דיברה התורה בלשון בני אדם". כלומר, הציווי צריך להיות מותאם לאנשים שחיים בזמן ובמקום ספציפיים ויכולים לפענחו בהקשר של עולמם התרבותי. בוֹיאָרין נזהר הן מהתנשאות כלפי העבר והן מאפולוגטיקה⁴¹ באשר לטקסטים

39 שם, עמ' 161–162.

40 שם, עמ' 162.

41 וראו דבריו החריפים: "שלושה דברים הופכים את הביקורת להתנצלות: גישה פוזיטיביסטית, נטייה

קדומים ומקודשים. ולא עוד אלא שהוא מציב בפנינו אתגר חדש: האתגר של חיפוש ומציאה של קולות שוליים במסורת היהודית (המקראית או הבת־מקראית) שהולמים את הבנתנו המוסרית, והפיכתם של קולות פריפריאליים אלו לקולות מרכזיים.

הפירוש שמחקר כזה מציע הוא גנאלוגיה היסטוריציסטית המבקשת לגלות קולות אחרים בחיק העבר, כוחות חולקים וביקורתיים שהיו חלק מן השיח והטקסטים (הקנוניים). הגנאלוגיה הזאת עשויה לספק ערוץ רב-עוצמה להזדהות עם קודמינו ויחד עם זה לשמור על היכולת לחלוק על אותו חלק בעולם המעשה שלהם שעלינו לדחותו כדי “לקדם את המפעל המשותף שלנו” – משותף, כך אני מבקש להבין זאת, לנו ולהם.⁴²

נחזור לסוגיה שלנו, ונשאל שוב: האם אפשר לבסס שיח זכויות אדם על אדני המקרא, שיש בו גם כתובים המכחישים את תפיסותינו בדבר זכויות אדם?

אם נאמץ את גישת סימון וביארין, נענה לשאלה הזאת בחיוב ונטען שבעבור מי שמזדהים עם התרבות העתיקה, ורואים בה מקור להזדהות ושייכות ואולי אפילו טקסט מקודש, הצורך במציאת הד לתפיסותינו המודרניות והליברליות במקרא הוא לגיטימי וחיוני ביותר. את המקורות המעודדים את שיח הזכויות המוסרי המודרני יש להעצים, להאיר אותם ולהשתמש בהם כפי שעשינו בפתיחת המאמר באשר לסיפור כרם נבות המקראי.

לעומת זאת, את המקורות הסותרים את תפיסתנו הערכית-מוסרית יש להסביר על רקע “מאוויי הזמן והמקום וצורכיהם”, בניסוחו של בויארין. אין לטשטש את הכתובים הללו ואין לאלץ אותם כך שיתאימו לתפיסה המוסרית של הקוראים. עלינו להכיר שיש בתרבותנו גם קולות כאלה ושתפקידנו להסבירם בהקשרם ולא לראות בהם קולות שקושרים אותנו ולוכדים את פעולותינו למען צדק חברתי וזכויות אדם. זאת ועוד, עלינו להביא אל מרכז השיח גם קולות שהיו בשעתו שוליים אם יש בהם כדי לחזק את העשייה שלנו כיום למען עולם טוב יותר.

כמו כן, עלינו אף להיות מודעים לכך שלעתים אנו משתמשים בפסוקים מקראיים שנכתבו מתוך תפיסה תאולוגית מונותאיסטית, ואנו משתמשים בהם ביודעין לצורך חיזוק תפיסות ליברליות חילוניות. כאלה הם הרעיון של שוויון בפני החוק או הפרדת רשויות, שבמקרא הם נובעים מתפיסה תאולוגית מובהקת בדבר האל הריבון היחיד, ואילו בדמוקרטיה המודרנית הם מושגים על הערכים ההומניסטיים, ולא התאולוגיים. הביקורת העצמית והמודעות של הפרשן אינן מותירות מקום לאשליה שקולנו הוא קולו האוטנטי של הטקסט. עם זאת, הן מאפשרות לנו להמשיך בדרכם של הדרשנים, לנבון באוצרות העבר היקר לנו (או, אם תרצו, המקודש לנו) ולבחור (במודע!) מביין כל הקולות המצויים במקרא את הקול התואם את ערכינו המוסריים, החברתיים והדתיים. במקרה הזה נישאר נאמנים לרוח המקרא. כאמור, מי שמתחנך על ברכי המקרא אינו יכול שלא להכיר בבולטותם של הצווים המוסריים ובמקום המרכזי שהמקרא נותן לנאבקים למען הצדק (אברהם ומשה בנאומיהם המפורסמים) ולדאגה לחלשים (בחמשת חומשי התורה, בסיפורי ספר שמואל ומלכים, בנבואות ישעיהו, מיכה, עמוס,

⁴² לטייח וניסיון ליצור תחושת ניצחון של תרבות אחת על תרבויות אחרות” (שם, עמ' 163).

ירמיהו ועוד). רוחו של המקרא ופרשנותם של חז"ל לאורך הדורות מחייבות אותנו להתרעע על ציוויים שאינם מוסריים, כדברי התלמוד הבבלי: "מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו" (יומא סט ע"א). כלומר המסורת המקראית, ובעיקר המסורת הפרשנית-תלמודית, מעודדות אותנו לבקר את הצווים שאינם מוסריים בעינינו ולהסביר אותם באופן שיהלמו את רגישותנו המוסרית.

קריאה זו במקורותינו כאמור אינה חדשה, ורבות נכתב על דרכי הפרשנות היצירתיות של חכמי התלמוד. אנו לומדים מחכמי התלמוד להוסיף את השאלות שלא נשאלו, לבקר את צו האל ולא לשתוק נוכח העוולות שאנו מזהים גם בכתבי הקודש. כך למשל, כאשר חכמים מוטרדים מהציווי "לֶךְ וְהִכִּיתָ אֶת עַמְלֶק וְהַחֲרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תַחַמַּל עָלָיו וְהַמָּתָה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְלָל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוּר וְעַד שֶׁהַמְּגַמֵּל וְעַד חֲמוֹר" (שמואל א טו, ב-ד), שנצטווה בו שאול המלך על ידי שמואל, הם שמים כפי שאול את השאלה המוסרית:

"וירב בנחל", אמר רבי מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול: "לך והכית את עמלק", אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא - בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו - קטנים מה חטאו? (יומא כב ע"ב)

בעקבות דברים אלו עולה כמובן השאלה על גבולותיה של הפרשנות. האם כטענת התאורטיקנים של ההרמנויטיקה הדקונסטרוקטיבית אין כאן בכלל טקסט מחייב והכול פרשנות? סוגיה זו פותחת דיון בפני עצמו שלא כאן מקומו,⁴³ אך פטור בלא כלום אי אפשר ואציין בקצרה את מסגרת התאוריה הפרשנית ההולמת את פרשנותם של חכמי התלמוד וממשיכי דרכם - דרך שאני מציעה גם לבני דורנו לילך בה.

דומה שיותר משקרובה הפרשנות המסורתית, ובכללה זו שאנו עוסקים בה, לגישת הדקונסטרוקציה הרדיקלית, היא משקפת תודעה הרמנויטית שקרובה לתאוריות מן הסוג שמציע הנס גאורג גדמר.⁴⁴ כאמור, גדמר שולל את שתי הטענות ההרמנויטיות הקיצוניות והמקוטבות: א. את הטענה שתפקידו של הקורא להגיע אל כוונת המחבר (טענת פרידריך שליירמכר);⁴⁵ ב. את התפיסה הרדיקלית שרואה בקורא את היוצר הבלעדי של הטקסט (כדברי ז'אק דרידה). גדמר טוען שהקורא מבין את הטקסט מתוך מושגיו שלו, אך עם זאת אין הטקסט נמחק לחלוטין. עמדה זו אינה מתעלמת מאמירתו של הטקסט ומן המסורות הפרשניות המלוות אותו, כפי שאין היא מתעלמת מתפקידו של הפרשן, שאף הוא נתון בתוך מסורת פרשנית ספציפית אשר דרכה הוא קורא את הטקסט. משמעותו של טקסט נוצרת אפוא מ"מיזוג האופקים" בין עולמו של הקורא לעולם המסורת והתרבות שמייצג הטקסט.

43 ראו דיון נרחב בעניין זה אצל זיוון (לעיל, הערה 20), חלק שני, פרק שישי.
 44 Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, tr. Garrett Barden and John Cumming, New York 1988, pp. 245-274, 333-380.
 45 ראו זאב לוי, הרמנויטיקה, תל אביב 1986, עמ' 87-88.

בדבריי אלו אני מבקשת להצטרף לכמה חוקרים, ובהם משה הלברטל,⁴⁶ אבי שגיא⁴⁷ ומרטין יפה (Jaffee),⁴⁸ שעמדו על הפוריות של ההרמנויטיקה הגדמית בהבנת היחסים בין המסורת לפרשנותה. כיוון שאי אפשר להקיף בכמה משפטים את מכלול מורכבותה של ההרמנויטיקה הגדמית, רצוני להצביע רק על מספר עקרונות הרמנויטיים השאובים ממשנתו, שיש בהם כמדומני כדי להאיר ולהבהיר את המהלך הפרשני המוצע.

גדמר מגדיר את פעולת הפרשנות כיצירה הנובעת מ”מיוזג האופקים” של המחבר והקורא. היינו, הבנת טקסט, על פי גדמר, לעולם אינה שיבה אל כוונתו המקורית של המחבר. ”הבנה”, טוען גדמר, ”היא תמיד פרשנות”.⁴⁹ כדי להבין את משמעות הטקסט אנחנו מוכרחים לפרשו, לתרגמו, לשפה שלנו. הבנה מתחילה תמיד ”במשפט הקדום” (דעה קדומה) של הפרשן, שהוא עצמו תוצר של המסורת המסוימת שהפרשן חי בה ושמעצבת את הדעות הקדומות שלו.

בריוק בנקודה זו יצא גדמר כנגד ההשכלה אשר ביקשה לשחרר את האדם מכבלי המסורת והדעות הקדומות.⁵⁰ לדעתו אי אפשר להשתחרר מן המסורת ומן הדעות הקדומות שהיא מכתיבה, ולא זו בלבד אלא שללא המסורת הספרותית, הדתית, ההיסטורית, המשפטית, המדעית ועוד אי אפשר כלל לגשת להבנת טקסט באחד התחומים הללו. יתרה מזו – אילולא הייתה לקורא דעה קדומה ביחס לטקסט, היה הטקסט חסר משמעות בעבורו. הטקסט אמור לגעת בשאלות שהן רלוונטיות לקורא. ”הבנה מתחילה... כשמשוה פונה אלינו (address us)”, אומר גדמר, ”זהו תנאי הרמנויטי מוקדם”.⁵¹ אין אנו יכולים לקרוא את הטקסט ב”אופן אובייקטיבי”, נקי, מתוך עולם מושגיו של הכותב. לעולם ניגש הפרשן אל הטקסט כשהוא מצויד במטען מסוים של ערכים וידע, המעוצב על ידי אופקיו המסורתיים והתרבותיים. במקרה הנידון, אנו ניגשים אל הטקסט מלווים ברגישות המוסרית שהמסורת היהודית יצרה בנו ובמסורת ההומנית-חילונית.

עם זאת, ההכרה באופקיו של הקורא אין פירושה ביטול מוחלט של הטקסט בפני הפרשן, כמו שסוברים תאורטיקנים דקונסטרוקציוניסטיים. הפרשן אינו יכול להשליך את עולמו שלו על הטקסט ללא ביקורת, מכיוון שהוא פועל בתוך מסגרת פרשנית מסורתית, הקובעת אמות מידה להתקבלותה או לדחייתה של פרשנות. אכן, כל פרשנות של טקסט מסורתי יוצרת משהו חדש, המתהווה מן המפגש בין הקורא לטקסט. ואולם גם פרשנות זו מושפעת מן המסורת שעיצבה את הדעה הקדומה שלנו. זהו ”המעגל ההרמנויטי”, על פי גדמר. הפירוש הנוכחי, שמבטא את ”מיוזג האופקים” של הפרשן והטקסט, כולל בתוכו את שרשרת הפרשנויות המסורתיות שעיצבה את אופקיו של הפרשן, וכדברי גדמר, ”אנו מצויים תמיד בתוך מסורת”.⁵² במילים אחרות, התנועה

46 משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ”ז, עמ’ 40, 193-203.

47 אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, תל אביב תשס”ג, פרק א, ובעיקר עמ’ 18-19.

48 Martin S. Jaffee, 'Halakhah as Primordial Tradition: A Gadamerian Dialogue with Early Rabbinic Memory and Jurisprudence', Steven Kepnes (ed.), *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York and London 1996, pp. 85-94.

49 גדמר (לעיל הערה 44), עמ’ 357.

50 שם, עמ’ 269-274.

51 שם, עמ’ 266.

52 שם, עמ’ 250.

(הפרשנית) מן ההווה לעבר משולבת בתנועה (של כינון המסורת) מן העבר להווה, שכן גם ההווה של הפרשן (שממנו הוא משקיף על העבר) מעוצב על ידי העבר. אם נחזור לבחון את הפרשנות המוסרית-ערכית שהצענו בעקבות בויארין וסימון לדרישות המקראיות שאינן הולמות את תוכנותינו המוסריות, נוכל לומר שאנו אכן קוראים את הטקסטים המוסרתיים בעיניים של פרשנים עכשוויים, בעלי תוכנות מודרניות ופוסט-מודרניות, מתוך רגישות לשיח זכויות האדם הליברלי, ועם זאת הקריאה נעשית מתוך עולם מסורתי שהוא עצמו מכונן קריאות חדשניות לטקסטים הקנוניים. פרשנות זו, גם הרדיקלית ביותר, אינה חורגת מהדיאלוג המכונן את המסורת: הדיאלוג האינסופי בין אופקיו של הפרשן בהווה ובין אופקיו של הטקסט המסורתי. גישה זו, שהולמת את דרכי הדרשנות הקלאסית במסורת היהודית, תופסת את הטקסט התורני כטקסט פתוח, דינמי ומתחדש. הטקסט המקודש נתפס כנושא בחובו אפשרויות פרשניות רבות שיצירתן תלויה במפגש הדינמי בין הפרשן לטקסט. וכדברי דוד הרטמן: “השפה הדתית תלויה בהקשר... אתה יכול להמשיך את השפה הדתית רק אם תיתן לה תוכן שמשקף את עולמך... תוכן, שנולד מתוך המציאות שהוא [הפרשן] חי בתוכה”.⁵³

דברים אישיים במקום סיכום

מדוע יש הכרח לדעתי לנקוט את הגישה השלישית, המורכבת, הדיאלקטית, המבקשת לבסס את שיח זכויות האדם גם על המקרא ועל המקורות היהודיים הבת-מקראיים? במהלך המאמר רמזתי שלא רק שיש בגישות הדיכטומיות עיוות של המסורת היהודית לדורותיה, אלא יש בהן אף שתי חולשות פוליטיות-חינוכיות מטרידות. החולשה הראשונה היא חיים בסתירה עצמית: האדם המאמין חי בנתק מתמיד בין זהויותיו השונות. אין דתיותו נוגעת בחייו כאזרח פעיל הדואג לזכויות האדם שנרמסות סביבו, ואין רגישותו המוסרית מתחברת לפסוקים ולהלכות שעניינם שמירת זכויות החלשים בחברה. הוא חי בקרע פנימי כמעט בלתי אפשרי, משום שכאמור בני אדם אינם אמורים לחיות בפיצול אישיות בין עולמם הדתי, המקצועי, המוסרי ועוד. היטיב לבטא זאת אליעזר גולדמן ביוצאו כנגד עמדותיו המוצהרות של ליבוביץ, שביקש להציג תפיסה מידורית.⁵⁴ גולדמן טען כנגד טענותיו של ליבוביץ שאי אפשר להבין את תפיסתו הדתית בלי להכיר את עולמו המדעי ושצורות חשיבה וערכים מתחום אחד משפיעים על עמדות בתחום אחר:

תרבויות אינן מערכות סגורות הרמטית. תרבות אחת מופרית מהשנייה... רק הודות לפתיחות יחסית של תרבויות זו בפני זו, פתיחות בגוון הפנימי של כל אחת מהן, מתאפשרת אישיות רבת-תרבותית קוהרנטית.⁵⁵

החולשה השנייה, החמורה יותר והמדאיגה יותר, היא הנתק בין השיח הדתי לשיח המוסרי. הבחנה כזו בין השיח המוסרי לדתי עלולה להצמיח גידולי פרא משום שמנגנון הביקורת המוסרית ששמר על היהדות אלפי שנים מפרשנות פונדמנטליסטית פשטנית

53 דוד הרטמן, 'אלוהי קהילות ישראל', יזהר הס ואלעזר שטרום (עורכים), שאלות על אלוהים: דיאלוגים, אור יהודה תשנ"ח, עמ' 17-18.

54 דברי גולדמן מובאים אצל זיוון (לעיל, הערה 20), עמ' 299-301.

55 שם, עמ' 299.

וקיצונית (כמו בדוגמה הקלסית של ”עין תחת עין“) ייעלם אם תישמר הדיכוטומיה הקיצונית שבין דת למוסר (הגישה הראשונה). במילים אחרות: דת המתפקדת במציאות משתנה, ללא מנגנוני ביקורת מוסריים, צפויה להרס עצמי (וכאמור מסלפת את מורשתה שלה); ותורת מוסר שאינה נטועה בתרבות שבה היא פועלת עלולה להיות עקרה ונטולת אנרגיות למימושה.

על הסכנה שבעמדות כמו אלו שהוצגו בגישה הראשונה והשנייה מלין פנחס שיפמן בביקורת נוקבת שהוא מעלה כנגד השיח הדיכוטומי (דת או מוסר) בחברה הישראלית. בייחוד הוא מכוון את חצי ביקורתו כלפי המהלך שביצע ליבוביץ בהפרדה החדה בין דת למוסר, ואשר בלא יודעין פעל נגד תורתו המוסרית שלו.⁵⁶ דאגתו הכנה מפני הפיכת הדת היהודית לשפה א־מוסרית וחרדתו מפני האי־רלוונטיות של הדת היהודית בשיח המוסרי חשובות מאוד בהקשר של מאמר זה והביקורת שהשמעתי כנגד התפיסה הראשונה, שביקשה לנתק לחלוטין בין שתי השפות – המוסרית והדתית:

אף שליבוביץ עצמו משתמש בשיקולים מוסריים בשאלות הלכתיות... ממשיכה המסקנה הפשטנית והנחרצת להופיע בעקביות בכתביו: מכיוון שהמוסר הוא קטגוריה אתאיסטית, אדם דתי איננו יכול להתחשב בשיקולים מוסריים העלולים לשבש את מה שמתחייב משמירה קפדנית על תורה ומצוות. לטענתי, בכך תרם ליבוביץ את חלקו הצנוע לתופעה שלילית ביותר מבחינה נפשית וחינוכית, דהיינו התנערותה של התודעה הדתית, בעיני הציבור ובעיני הנוער, משיקולים מוסריים, ורפיון המעצורים המוסריים בפעולות המקבלות תוקף של חובות דתיות.

החומה הבצורה שהקים ליבוביץ בין דת למוסר נועדה כמובן להשיג את ההפך – היא ביקשה לחזק את התודעה הדתית והמוסרית... הניסיון להפיק מן היהדות ”מוסר“ עלול להשטיח הן את המוסר, בהיותו מתכחש לאופיו האוניברסלי... הן את היהדות, בהיותו מתכחש למשמעותה הדתית.⁵⁷

תפיסת המוסר הקאנטיאנית שאימץ ליבוביץ, ש”מוסריותו של מעשה נקבעת לפי כוונת העושה: אם היא לשם האדם היא מוסרית, ואם היא לשם שמים היא דתית”,⁵⁸ ותפיסת הדת המיוחדת של ליבוביץ, שמדגישה רק את עבודת ה’ ‘לשמה’ (שלא כמסורת חכמים, שהכירה גם בערך הדתי של מצווה שנעשית ‘שלא לשמה’) – כל אלו הביאו את ליבוביץ “להגבהתה של המחיצה המלאכותית שהקים בין דת למוסר, ולהפקעתם של שיקולים מוסריים מן התודעה הדתית. דת ומוסר נעשו זרים זה לזה ועוינים זה את זה”.⁵⁹

אין כמו העת הזאת שבה נכתבים הדברים כדי להורות על הסכנות הללו שבניתוק הדת מן המוסר. החברה הישראלית נחשפת לקולות בלתי מוסריים שהולכים ומתחזקים במגזר הדתי (בסוגיות תג מחיר, הספר תורת המלך, השכרת דירות לערבים בצפת,

56 ראו פנחס שיפמן, שפה אחת ודברים אחרים: עיונים במשפט, הלכה וחברה, ירושלים תשע”ב, פרק שני: ‘הפקעת המוסר מהתודעה הדתית: תרומתו של ישעיהו ליבוביץ לאומנות, לחילון ולהקצנה דתית’, עמ’ 37-65.

57 שם, עמ’ 47-48. ההדגשה שלי.

58 שם, עמ’ 48.

59 שם, עמ’ 49.

הדרת נשים, תמיכת רבנים בנשיא קצב ועוד), ויש בכך כדי להזהיר אותנו מפני הסכנה שבנתק שבין שיח זכויות האדם ובין המקרא, התלמוד ושאר אוצרות הרוח שבארון היהודי הדתי.

אחת הבשורות של החזרת השיח הנבואי למאבקים למען צדק חברתי – כפי שעלה בדברי נואמים רבים בעת המחאה החברתית של קיץ 2011 – היא "שיבת ההדהוד של תוכני הנבואה בתוך עולמנו הדתי", אומר הרב יובל שרלו,⁶⁰ משום

ו[ש]אין הנבואה נושאת פנים לאיש. היא תובעת את הצדק והמוסר גם מגדולי ישראל, ומבקרת אותם קשות בשעה שאין הם הולכים בדרכה; היא מעניקה מעמד מיוחד לעניינים שבין אדם לחברו, ואלה אינם נתפסים בעיניה כבריחה מעבודת ה', כי אם כמהותה של עבודת ה'; היא מציפה את הקולות המושתקים של ההולכים בצדי הדרכים של החברה, ואינה מניחה להתעלם מהם... אין היא מאפשרת התנהגות הסותרת את המוסר ואת הצדק.⁶¹

בעבורי, כיהודייה דתית-ישראלית, ביסוס שיח הזכויות ושיח של צדק חברתי על אדני התרבות היהודית מהווה חיבור עמוק למערכות שונות שאני מחויבת להן ושאני מעצבת את חיי לאורן, וניתוקן זו מזו (אור-או) עלול להיות הרסני לשתיהן. אם פתחתי את מאמרי בשאלה אם כדאי לבסס את שיח הזכויות החילוני על המקרא (או ליתר דיוק, גם על המקרא), הרי אני מסיימת דיון קצר זה בסימן קריאה גדול: כדאי וחינוי לעשות זאת!

60 שרלו (לעיל הערה 3), עמ' 11.

61 שם, עמ' 11-12.