



הומניזם, דמוקרטיה וזכויות אדם במשנתו של הרב אהרן ליכטנשטיין

אביעד הכהן | אליעזר חדד

אקדמות מילין

הרב אהרון ליכטנשטיין היה דמות יוצאת דופן: ראש אחת הישיבות הגדולות בישראל ובעל תואר דוקטור לספרות אנגלית מאוניברסיטת הרווארד; איש הלכה מובהק ודרשן מחונן; אדם צנוע ועניו ששימש מקור השראה, מורה דרך ומנהיג רוחני לאלפים ורבבות; תלמיד חכמים מן המעלה הראשונה ודמות מוסרית שְׁקוּלָה נשמע גם מחוץ לבית המדרש.

מסכת חייו, כמו גם משנתו והגותו, צמחו מתוך בית המדרש, ובלימוד התורה והוראתה לרבים ראה את מרכז חייו. עם זאת, עולמו הרוחני לא הצטמצם בהווית דאביי ורבה ובסוגיות התלמוד על פרשניו, אלא כלל – כחלק אורגני – מרחבי הגות ותרבות גדולים ביותר בד בבד עם עיון ועיסוק מתמידים בסוגיות מוסריות, חינוכיות וציבוריות.

לא אחת הוא השמיע את עמדתו גם בציבור. בעשותו כן לא ניסה "לייפות" את המקורות או להתאימם לרוחות השעה אלא בחנם בקפידה, כמות שהם, ובהם ומתוכם חצב את יסודות משנתו, שאופיינה בשילוב נדיר של אמונה והומניזם, הלכה ומוסר.

כל ימיו נרתע הרב ליכטנשטיין מראייה שטחית ופשטנית של המציאות. מבחינתו העולם הוא מגוון מורכב, ומשכך, גם התשובות על השאלות המנסרות בחללו לא יכולות להיות החלטיות וחד-ממדיות. לכל סוגיה פנים אחדות, וראוי להכיר בכך ולעמוד על גוניהן. גישת יסוד זו בהגותו משתקפת היטב גם ביחסו להומניזם, לדמוקרטיה, לזכויות אדם ולתפיסת העולם הליברלית.

בדברים הבאים ביקשנו לדלות ערכים מתורתו המשקפים מקצת מפניה המרובות של משנתו בנושאים אלה. באו כאן אמרות והגינות, קטעים ולקוטות שיש בהם כדי להאיר את עולמו.

יתרונה של מלאכה זו הוא גם חסרונה. הדברים מובאים בקצירת האומר, מוצאים מן ההקשר המקורי שבו נאמרו ונעקרים משורשם וממקור חיותם. אין כאן יומרה להקיף את כל משנתו של הרב ליכטנשטיין בסוגיות אלה ובוודאי לא למצות את מלוא עומקה ומשמעותה. המבקש לטעום טעמה המקורי יש לו לילך אל מקורה הראשון ולראותה בהקשרה.

יש ליתן את הדעת גם לכך שהרב ליכטנשטיין לא עסק בנושאים הנדונים כאן כמשנה סדורה. לבד חלק ממאמריו (כגון "מה אנוש" או "כבוד הבריות"), המתמקדים במקצת הנושאים שלפנינו, רבים מן הציטוטים המובאים כאן לקוחים מדברים – בכתב ובעל פה – שנאמרו בהקשרים רחבים יותר, שונים זה מזה במהותם. חיבור זה יפתח בתיאור קצר של פרקי חייו של הרב ליכטנשטיין. לאחריו נציג את משנתו בשלושה פרקים: הראשון יעסוק במקורות ההשראה שלו – המקורות היהודיים וכתבי התרבות הכללית; השני, בעקרונות היסוד של מחשבתו על אודות האדם; והשלישי, בהשלכותיהם של עקרונות אלו על ערכיו ההומניסטיים.

חובה נעימה היא לנו להודות לפרופ' ידידיה צ' שטרן, סגן נשיא המכון הישראלי לדמוקרטיה, שיזם הוצאת חוברת זו לאור, קרא והעיד; לרב ראובן (רוני) ציגלר, נאמן ביתו של הרב ליכטנשטיין, ולג'סי למפל, שסייעו לנו באיתור מקורות שונים, וכן לכל מי שעשה במלאכת הפקתה של חוברת זו.

אביעד הכהן ואליעזר חדר
ירושלים, אייר תשע"ו, מאי 2016

א. הרב אהרן ליכטנשטיין: פרקי חיים

הרב ד"ר **אהרן ליכטנשטיין** [כ"ח באייר ה'תרצ"ג, 23 במאי 1933, צרפת – א' באייר ה'תשע"ה, 20 באפריל 2015, ישראל], ראש ישיבת "הר עציון" באלון שבות, חתן פרס ישראל לספרות תורנית ודוקטור לספרות אנגלית. הרב ליכטנשטיין נמנה עם מנהיגיה הבולטים של האורתודוקסיה המודרנית בישראל ובארצות הברית. השקפת עולמו משלבת את ערכי לימוד התורה וההלכה בצורתו המסורתית עם הומניזם מודרני וליברליות; דרכו הלימודית קרובה לשיטת בריסק (שיטה אנליטית ללימוד גמרא, החותרת להגדרה מופשטת של מושגי היסוד שלה).

לאחר כיבוש צרפת בידי הנאצים הצליחה משפחתו לברוח לארצות הברית. תחילה למד בישיבת רבנו חיים ברלין החרדית, אצל הרבנים יצחק הוטנר ואהרן סולובייצ'יק, ולאחר מכן בישיבה־אוניברסיטה (YU), אצל הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק. הוא נהפך לאחד מתלמידיו המובהקים, ולימים נשא לאישה את בתו, ד"ר טובה ליכטנשטיין. בהמלצת הרב עבר לבוסטון כדי ללמוד באוניברסיטת הרווארד ולמד שם ספרות אנגלית בד בבד עם לימודיו עם באי ביתו של הרב סולובייצ'יק. בשנת 1957 הגיש את עבודת הדוקטור שלו, על הגותו של התאולוג האנגלי הנרי מור, ובשנת 1959 הוסמך לרבנות.

בארצות הברית כיהן כמרצה לספרות אנגלית במכללת שטרן לנשים שעל יד ישיבה־אוניברסיטה וכראש ה"כולל" בישיבת רבנו יצחק אלחנן שליד ישיבה־אוניברסיטה. בשנת 1970 הזמין אותו הרב יהודה עמיטל לשמש לצדו ראש ישיבת הר עציון. הוא קיבל את התפקיד ועלה ארצה עם משפחתו בשנת תשל"א-1971.

הרב ליכטנשטיין פרסם מאמרים רבים בענייני תלמוד, הלכה והשקפת עולם. במאמרו "זאת תורת ההסדר" הוא הציב תשתית הלכתית ורעיונית לשילוב תורה ושירות צבאי במסגרת ישיבות ההסדר.

שיעוריו קובצו בשמונה כרכים הנושאים את הכותרת "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין", על מסכתות מהתלמוד הבבלי. בשנת תשס"ו-2006 יצא לאור הספר **באור פניך יהלכון**, המקבץ שיחות המייצגות את תפיסת עולמו. בשנת תשע"א-2011 יצא לאור הספר **מבקשי פניך**, המבוסס על שיחות שהרב חיים סבתו ניהל עם הרב ליכטנשטיין בנושאי השקפה ויהדות. בשנת תשע"ד-2014 יצא לאור ספרו **מנחת אביב: חידושים ועיונים בש"ס**, שבו מקובצים עשרות מאמרים תורניים פרי עטו. בשנת תשע"ו-2016 יצא לאור ספרו **מוסר אביב**, שבו מאמרים על מוסר, על אמונה, על מצוות ועל חברה.

בשנת תשע"ג-2013 זכה בפרס הרב קוק לספרות תורנית על ספריו על התלמוד, ובשנת תשע"ד-2014 – בפרס ישראל לספרות תורנית.

בצד פעילותו התורנית באוהלה של תורה לא נמנע הרב מלהביע את עמדותיו בענייני ציבור מרכזיים. כך למשל, לאחר הטבח במחנות הפליטים סברה ושתילה

בלבנון התבטא בפומבי, עם עמיתו הרב עמיטל, בדבר חובתה של ממשלת ישראל לקבל על עצמה אחריות על חלקה באי־מניעת הטבח. כך גם התבטא בחריפות נגד מעשה הרצח של ברוך גולדשטיין במערת המכפלה ודיבר על הקרקע החברתית והתורנית שאפשרה אותו. לאחר רצח רבין נשא דברים נוקבים נגד האווירה בציבור הדתי־לאומי בתקופה שקדמה לרצח. בהקשר אחר, התנגד הרב בתוקף לסרבנות מצפון וראה בה פתח לאנרכיה שלטונית.

תפיסתו העצמית של הרב בנוגע לפעילותו הציבורית בוטאה על ידו במילים הבאות, הנוגעות ללב:

אני חש תסכול בנוגע למעמדי במרחב הציבורי בישראל. הייתי פעיל במידה מסוימת בזירה הפוליטית, אך בהצלחה מועטה. אני חושב כי קולי היה קול ממתן, ובמובנים מסוימים קול חיובי; אך באופן כללי, אני חושב כי אנשים בעלי סדרי עדיפויות שגויים השתלטו, מבחינת פוליטית וסוציולוגית, על הציבור הדתי לאומי, וזו אינה הרגשה טובה. ראשית, מבחינה פוליטית אני כמעט זאב בודד. שנית, זה מצער אותי, לא עבור עצמי – אני איני מתאים לכהן בכנסת, בכל מקרה – אך אני מיצר עבור הקהילה שלנו. איבדנו כל כך הרבה ילדים ערכיים ואידיאליסטים. הם לא הפנימו את מלוא היקפה של העצה שמתיו ארנולד ציטט בשם הבישוף וילסון; הוא אמר, "ראשית, אל תלכו בניגוד לאור הטוב ביותר שיש בידכם. שנית, שימו לב שהאור שבידכם אינו חשכה". ישנם ילדים חדורי אידיאליזם, אך מפנים אותם ליישום אידיאליים שגויים, סדרי עדיפויות מעוותים.

"חינוכי ושאפותי"

ב. מקורות לגישת הרא"ל: תורת ישראל ומקורות כלליים

עיון במסכת חיייו של הרב ליכטנשטיין מלמד שבצד עיסוקו, רוב ימיו ושנותיו, בלימוד תורה מתוך התמקדות בלימוד התלמוד ומפרשיו הראשונים, לא משך ידו גם מעיסוק אינטנסיבי במקרא ומפרשיו ובעיון מתמיד במדרשי הלכה ואגדה ובספרי הגות יהודיים. בד בבד, הרחיב אופקיו בספרות אנגלית ובפילוסופיה כללית ושילבן תדיר בדבריו, שבכתב ובעל פה. כך אפשר למצוא בכתביו אזכורים של דברי פרוסט ומילטון, שייקספיר ודוסטויבסקי, לוק ומונטסקייה, קירקגור וקאנט בצד המקורות היהודיים לדורותיהם.

ביטוי לעמדתו החותרת לשילוב תורה עם תרבות כללית אפשר למצוא בהרהורי האוטוביוגרפיים:

התקשיתי במידה מסוימת לעצב אנשים ללכת בדרך זו במלואה, להפוך לאנשים המושרשים לעומק בעולם התורה ובעולם הלמדנות, ובו זמנית, מבינים ומעריכים את התרבות הכללית. ישנם אנשים רבים שאינם מעיזים לקפוץ למים, או שהם מועדים, ובהשיגם את התרבות הכללית, הם מאבדים משהו מהחדות, הלהט הסוער, המחויבות הפנימית, לתלמוד תורה. זהו תסכול.

"חינוכי ושאיפותיי"

בטבעו היה הרב ליכטנשטיין שמרן. הוא לא מיהר להיגרר אחר "רוחות שעה" חולפות ולא נטה לתמוך אוטומטית בתפיסות הדמוקרטיות והליברליות השולטות בכיפה בעולם המערבי במאתיים השנים האחרונות, כשאלה איימו, לדעתו, להציג גישה שונה בתכלית מזו של תורת ישראל. הוא לא הרגיש חובה לנקוט עמדה בנוגע ל"תורת ההתקדמות של העולם ושל החברה, האמונה שבמידה רבה דרבנה והמריצה את כל המאה התשע-עשרה" [מבקשי פניך, עמ' 67]. עם זאת, סבר שהיהדות עצמה הומניסטית, מצא ממנה ובה "ערכים דמוקרטיים" ושאיף לפרשה ברוח זו.

אף שבתחומים מסוימים, גם כאלה שיש להם השלכות הלכתיות מובהקות כגון לימוד תורה לנשים, היה הרב פורץ דרך בזמנו, גישתו במקרים אלו לא נבעה רק ממקורות "דמוקרטיים" או מגישות ליברליות בנות ימינו אלא גם, ואולי בעיקר, מניתוחו את מקורות ההלכה הקדומים ותוך כדי שמירה קפדנית על המסורת. בד בבד, העיד על עצמו שהוא חותר לעתים ליישר קו בין פרשנות אפשרית של הנאמר במקורות לבין הנוהג המקובל היום כאשר הדבר מסתבר בעיניו מבחינה מוסרית.

אשר על כן, גם כשנקט עמדות שנראו לכאורה "דמוקרטיות", "הומניות", "פמיניסטיות" או "ליברליות", כגון בנושא מעמד האישה או היחס למי שאינו יהודי, לא נבע הדבר בהכרח מאימוצו את הגישות הרווחות בעולם הכללי, אלא מגישתו לעולמה של תורה ומניתוחו שלו את המקורות ההלכתיים הניצבים לפניו ומתוך רגישות אנושית. ראוי לתת כל העת את הדעת לעניין זה.

יתר על כן, הרב ליכטנשטיין הכיר במורכבות ובגיוון המשתקפים בעולמה של תורה – בסוגיות רבות אין עמדה אחת אחידה אלא ביטוי למגמות ולדעות שונות. בצד ההכרה במורכבות ובגיוון אלו תבע הרב ליכטנשטיין מתלמידיו שלא ללכת שבי אחר מקורות "נוחים" להם אגב עמעום, טשטוש ואולי אפילו "העלמת" מקורות אחרים שאינם מתיישבים עם עמדתם בסוגיה זו או אחרת. כך אמר:

יש אנשים שבוחרים לעצמם מחז"ל כרצונם. עולמם של חז"ל עולם מגוון הוא. ניתן למצוא בו דברים הרבה ככיוונים שונים. יכול אדם ל"התלבש" על מאמר אחד או שניים ולכנות את עולמו על מה

היהדות היא הומניסטית

שמוצא חן בעינינו באותם מאמרים, גם כשהוא יודע את האמת שרוב מאמרי חז"ל, אין רוחם נוחה ממה שכתוב באותם מאמרים הנושאים חן בעינינו, או למצער אינם מביעים זאת. לא כך יש לנהוג.

מבקשי פניך, עמ' 60

מערכת מוסרית כגורם מנחה ולעתים אף מחייב

1. מוסר והלכה

הרב ליכטנשטיין עסק ביחס שבין ההלכה, המוסר והמשפט בהקשרים שונים. נקודת המוצא שלו הייתה שמבחינה נורמטיבית ועובדתית כאחת מתקיימת בצד ההלכה מערכת מוסרית כגורם מנחה ולפעמים אף מחייב. לשיטתו:

מצד אחד, אדם מאמין ורגיש מתקשה לקבל כי ההבדל היחיד בין נשיקת תינוק לרציחתו קשור בעובדה שבמקרה הקדוש ברוך הוא בוחר בזו ובוחל בזו; מאידך, הוא סולד מלראות את ריבון העולמים כמופעל, מושפע, וממילא גם כבול, כביכול, בכל צורה שהיא.

"הלכה והלכים", עמ' 14

למרות הקושי הגלום בדילמה זו הוא הכריע בה חד־משמעית:

ליהדות דעה נחרצת בנידון, והיא נקבעה בשחר טל ילדותה על ידי אבי כנסת ישראל. בראשית המשא ומתן אודות סדום, פונה אברהם אבינו אל הקדוש ברוך הוא וקובע: "חללה לך מעשת דכר הזה, להמית צדיק עם רשע, והיה כצדיק כרשע; חללה לך, השפט כל הארץ לא יעשה משפט?!". (בראשית יח, כה). התביעה הטמונה בחובה של השאלה הרטורית - שניתן לצפות, ואולי אף לדרוש, שהקדוש ברוך הוא ינהג לפי אמות מידה של צדק מחייב - משמשת בהמשך, בתנ"ך ובחז"ל, כיסוד הזיקה לתופעת "צדיק ורע לו רשע וטוב לו".

"מוסר והלכה"

לדעת הרב יש אפוא מוסר אובייקטיבי שאינו תלוי בצו האל או ברצונו, והוא מתבטא במצוותיו. מוסר אובייקטיבי זה משתקף במקורות היהדות בשבע מצוות בני נח, המחייבות כל אדם באשר הוא אדם ואת היהודי בכללם. החובות היהודיות הפרטיקולריות לא שללו את החובות האנושיות האוניברסליות אלא נקבעו על גביהן:

כל מה שנתבע מאתנו כחלק מכנסת ישראל אינו שולל את מה שנתבע מאתנו כבני אדם ברמה אוניברסלית, אלא בא בנוסף לו [...].

בפרשת נח ישנה הוראה כללית לכלל האנושות: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט, ו). ואולם ממקרא אחד בפרשת משפטים נראה שיהודי יתחייב מיתה רק אם ירצח יהודי אחר. כיצד עלינו להבין זאת?

איסי בן עקיבא אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים. לאחר מתן תורה, תחת שהוחמרו הוקלו?!

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנויקין משפטים, פרשה ד (מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 263)

איסי בן עקיבא אינו מסוגל להעלות בדעתו שהתורה תתיר לעם ישראל דבר שנאסר בזמנו על כלל האנושות. הגמרא מפעילה היגיון זה ביחס למספר דינים, כאשר היא שואלת בפשטות: "מי איכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור"? (תרגום: האם ישנו משהו שלישראל מותר ולעובד כוכבים אסור?) (עיין למשל: חולין לג ע"א; סנהדרין נט ע"א).

העיקרון המתבאר על ידי איסי בן עקיבא אינו שולל בהכרח את האפשרות שהברית העכשווית מבטלת את הברית הבסיסית. יכול אדם לטעון שהברית העכשווית אכן מחליפה את הברית הבסיסית, ושגישתו של היהודי אל ה' עוברת דווקא דרך קשרי הברית שבין הקב"ה וכנסת ישראל; אלא שמבחינת התוכן, הברית העכשווית חייבת להיות תובענית יותר מן הישנה.

[...] כל מה שנדרש מן האדם ברמה האוניברסלית נתבע אפרוירית גם מן היהודי; מוסר התורה אינו פחות קפדני מהמוסר הכללי. [...]

לפיכך, מחויבותנו היהודית הפרטית מיוסדת על גבי מחויבותנו האוניברסלית, ואין האדם יכול להתייחס רק ליסודות היהודיים הפרטיים ולהתעלם לחלוטין מאלה הכלליים והאוניברסליים. מכאן שבסרטוט יעדיו של בן תורה, רמת השאיפה הראשונית היא בעלת אופי כללי: להיות "מענטש" (בן אדם), להיאחז בערכים אוניברסליים בסיסיים, ולעמוד בדרישות הציווי האוניברסלי.

באור פניך, עמ' 40-44

כל מה שנתבע מאתנו כחלק מכנסת ישראל אינו שולל את מה שנתבע מאתנו כבני אדם ברמה אוניברסלית

2. סובלנות ופולורליזם

הרב ליכטנשטיין לא ראה את תפיסת עולמה של ההלכה היהודית כמנותקת מעולם הדתות בכלל. בצד מאפייניה הייחודיים הפרטיקולריים, היהדות שותפה למקורות יסוד, כגון התנ"ך, ולעקרונות יסוד, כגון מרכזיותו של האל והיות האדם נברא "בצלמו כדמותו", הנמצאים גם בדתות אחרות. אלו ניצבים לעתים כנגד תפיסות עולם הרווחות בעולם הליברלי החילוני הלא־דתי. מתוך כך, בדרך ניתוחו את הסוגיות למיניהן הוא בחן לעתים את העמדה הדתית אל מול העמדה החילונית ורק לאחר מכן ניגש לניתוח פנים־דתי מתוך השוואה בין הגישה היהודית לגישה הלא־יהודית (בדרך כלל הנוצרית).

במישור העקרוני, הרב ליכטנשטיין הכיר בערכם של הסובלנות והפולורליזם. עם זאת, כהוגים דתיים אחרים לא יכול לקבלם כמות שהם נתפסים בתרבות המערבית בהיקפם הרחב.¹ בין השאר ביקר את תפיסותיהם של הוגים ליברלים ודמוקרטים; כך למשל, כינה את תפיסתו של ג'ון לוק על הסובלנות "tepid latitudinarianism" – "רוחב דעת חיוור ופוסר".²

כאשר נשאל באחת ההזדמנויות: "האם היהדות היא הדת האמיתית היחידה, או אחת מתוך כמה דתות אמיתיות?", השיב:

בתוך המסגרת של האמונה הטהורה באֵל אחד, אנו מאמינים שיש לעולם הלא־יהודי את הזכות, ואף החובה, לפתח דרכי הבעה אמיתיות ובעלות תוקף בענייני דת: למשל, למסד דרכים לתפילה, לנסח תפיסות עולם דתיות, לחפש כלים שיקרבו את האדם לאביו שבשמים וגם, אם רצונו בכך, להעניק לכלים אלה ביטוי ציבורי. על כן, המבט שלנו על היחסים בין העולם היהודי לזה הלא־יהודי לגבי המשטר ההלכתי שונה מאוד מזה הקיים לגבי מונותאיזם. גם אם הודענו לעולם את מושג האל האחד, ברור שהוא מחייב באופן אוניברסאלי. לא זו בלבד שאומות העולם יכלו להכיר אמונה זאת מתוך התבוננות בנו, אנו משוכנעים שהן היו חייבות לאמץ אותה בעקבותינו. לעומת זאת המשמעת ההלכתית היא יהודית במובהק ואין בה שום התייחסות מחייבת עבור מי שאיננו יהודי.

מוסר אביב, עמ' 117 [ההדגשות במקור]

3. ספרות העולם והמקרא

לדעת הרב ליכטנשטיין, אנשים ויצירות נבחרים על פי ערכם המוסרי והאנושי. לפיכך ראוי ללמוד גם מיצירותיהם של לא־יהודים, המצטיינות במוסריותן ומיטיבות לתאר הלכי נפש אנושיים עמוקים:

1 לעניין זה ראו מאמרו "הפרמטרים של הסובלנות".
2 ראו אצל שלמה פיישר, "ההומניזם הדתי של הרב ליכטנשטיין", ליד הערה 19.

יש אנשים, גם גויים, ששליחותם בהיסטוריה היא שליחות של יצירה. יצירה ספרותית, יצירה מוסרית. אנשים שאתה רואה בהם גדלות, גדלות הנפש, גדלות מוסרית. איך אפשר שלא להתפעל מסמואל ג'ונסון? אדם שהתחיל ברפס הלונדוני, והגיע לרמה של גמילות חסדים, שהלואי ואני הייתי מגיע אליה. וכי עלי להתעלם מכך רק בגלל שהוא גוי?

כמה שיחות מוסר גלומות בסיום שירו של רוברט פרוסט על אודות עובר אורח העוצר ליד יער בערב מושלג³ [...] ובאיזה ריכוז ועצמת שלוה! איזה שגב, איזו יראת שמים והתמסרות משתקפים בשורה הנפלאה החותמת את הסונטה של מילטון על עיוורונו! מדוע עלי להתעלם מכך?

מבקשי פניך, עמ' 85

יתר על כן, יצירותיהם של לא־יהודים יכולות להאיר את דרכם של יהודים בהבנתם את תורתם שלהם. הן יכולות "להפנות זרם רענן וחופשי של מחשבות על סוגיות ורעיונות נדושים"⁴. אופיים הרוחני האוניברסלי של בני האדם וזיקתם לבוראם יכולים לשמש בסיס לשיח אנושי משותף:

מן הספרות הכללית ניתן ללמוד על אופיו הרוחני של אדם, על זיקתו לבוראו, על תפקידו בעולם. יש דברים שנכתבו על ידי לא יהודים, שיש בהם כדי לחדד את הבנתנו בתורה עצמה. מי שקורא את דברי סרן קירקגור על עקרת יצחק, אפילו לא יסכים, כמוני, לכל הנכתב שם, יודה שיש בתיאוריו ראייה חדה ומעמיקה בשאלות יסוד. מי שיקרא את פירושו של אוגוסטין לתהלים ימצא שם דברים נפלאים. הכול נתפס אמנם דרך עיניים נוצריות, אבל זהו מפגש מרתק של נשמה גדולה עם קדושתו של ספר תהלים. דומני שמי שקורא את "המלך ליר" של שייקספיר, אם הוא אדם רגיש, צריך להגיע לכדי דמעות. הוא מוצא שם כיבוד אב ואם, פערי דורות, יחסי הורים ובנים. יש כאן אמירה המכוונת כלפי הלב וההיגיון גם יחד. אדם אינו חייב להיות שותף להשקפת עולמו של דוסטויבסקי כדי להפיק תועלת מראייתו הנוקבת את נפש האדם ב"החטא ועונשו".

מבקשי פניך, עמ' 90

דומה שפתיחותו לספרות העולם ורגישותו ההומניסטית התבטאו בין השאר בהתנגדותו לאידאליזציה של אישי המקרא. הצגתם כדמויות על־אנושיות,

3 ראו הרב אהרן ליכטנשטיין, "ריב של אוהבים עם העולם", אתר ישיבת הר עציון.
4 פיישר, לעיל הערה 2, עמ' 5, הערה 28.

יש דברים
שנכתבו
על ידי לא
יהודים, שיש
בהם כדי
לחדד את
הבנתנו בתורה
עצמה

עקרות מבחינה רגשית ולפיכך נטולות לבטים וספקות, מביאה לדה־הומניזציה שלהן. כך אמר בהקשר זה:

דה־הומניזציה הזו [של אישי המקרא] מסוכנת משתי בחינות. ראשית, היא מסלפת את האנשים. תיאורים של גדולי עולם, כדוגמת משה רבנו כפי שחז"ל ראו אותו – הם מוחקים תיאורים אלה. ומה שיותר גרוע בעיני הוא הטעם: מדוע הם כל כך מתנגדים לראות צד רגשי אצל משה רבנו או אצל אברהם אבינו? מפני שהם מתנגדים לרגשות!

לשיטתם, רגש הוא דבר פסול. רק ליצורים תת־תורניים יש רגשות. לאדם גדול?! מה פתאום שיהיה לו רגש? הם יכולים לראות את אברהם אבינו בא לעקדה כמי שבא לחתונה [...] אבל איך אפשר להתעלם משלושת ימי ההתלבטות הרוחנית של אברהם אבינו, כאילו לא היו?! איך אפשר לבטל את ההיאבקות ואת ההתמודדות, כאילו הן מעידות על חיסרון ביראת שמים או על רדידות רוחנית?! [...]

אנחנו זקוקים לשיטה בלימוד תנ"ך שהיא גם הומניסטית וגם דתית. שיטה שיוודעת מצד אחד לרומם על נס את משה רבנו כמשה רבנו. לדעת שהוא אינו כמוני וכמוך, הוא ברמה אחרת, בכמה מובנים, אבל סוף סוף הוא חי בעולם שבו רגש הוא לגיטימי, כפי שחז"ל הבינו.

מבקשי פניך, עמ' 200-201

כפועל יוצא מתפיסתו ההומניסטית לא שלל אפוא הרב ליכטנשטיין את העיסוק בניתוח הפן האנושי של דמויות המקרא, שכבר ראשונים עסקו בו. כך כתב:

כלל גדול בדינינו מפי בן עזאי: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א) – זה כלל גדול בתורה (בראשית רבה כד, ז), וחז"ל ראו גם את התורה כנכתבת "בלשון בני אדם".

גישה שאיננה רואה את גיבורי המקרא כבעלי תכונות אנושיות בולמת כל אפשרות לקרוא ולהבין את "תולדות האדם" שלהם כבני אדם אשר בשפתם (לפי דעה מרכזית בחז"ל ובראשונים) דיברה תורה. גישה זו מרוקנת מן התנ"ך את הפן האנושי בכלל ואת המורכבות האנושית בפרט. העלאתם של גיבורי התנ"ך למדרגת מלאכים מנמיכה את קומתם כבני אדם.

התורה שבכתב מתארת חיים אנושיים שלמים ומורכבים, מלאי ניסיונות ומאבקים שאין להמירם בתיאור חד ממדי וחד ערכי מתוך

"גישה שאיננה רואה את גיבורי המקרא כבעלי תכונות אנושיות בולמת כל אפשרות לקרוא ולהבין את 'תולדות האדם' שלהם כבני אדם"

התכחשות לאנושיות ולרגש האנושי הטבעי וזלזול מופגן בהם. גיבורי התנ"ך, שלא כמשתמע מחלק מן הפרשנויות בנות זמננו, לא ישבו רק בכית המדרש אלא היו מעורבים בשדה הפעילות האנושית על כלל מרכיביו ומורכבותו.

"תורת חיים", עמ' 21

מתוך גישה זו התייחס הרב ליכטנשטיין – בעיקר בעל פה – בהזדמנויות שונות לפן האנושי של גיבורי המקרא על מורכבותו ועל רכיביו. כך סיכם במשפט אחד את שלמד באוניברסיטה:

אם ילחצו עלי לסכם את מה שהפקתי מלימודי המתקדמים, תשובתי תהיה: מורכבות החוויה. ואידך פירושא הוא, זיל גמור.

באור פניך, עמ' 246

ג. עקרונות

1. האדם לפני האל

נקודת מוצא יסודית בתפיסת האדם של הרב ליכטנשטיין מושתתת על הבנתו כעומד לפני האלוקים ולא כעומד בפני עצמו. על האדם בפני עצמו, באשר הוא חלק מן הטבע, אפשר לומר את דברי קהלת (ג, יט): "וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אֵין, כִּי הִפֵּל הַבָּל". אך דווקא עמידתו לפני האלוקים מעניקה לו ערך ייחודי. היא מעניקה לחייו משמעות רוחנית כפולה; הן כנברא בכלל שאר הנבראים הן כנברא ייחודי:

בחירותיו של האדם עושות אותו לייחודי לא רק כמושא פסיכי של ההשגחה אלא כיצור רוחני ויצירתי. בכל תחומי פעילותו הוא מגשים את עצמו כבן אנוש ולא כפרט העומד בפני עצמו. אף כנפרד מזיקתו הדתית, במובנה הצר, חייו מקבלים ממד משמעותי אמיתי. עם זאת, רק באמצעות זיקה זו מתפתח צביונו המיוחד. על האדם כשהוא לעצמו אין אלא לומר, "וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אֵין, כִּי הִפֵּל הַבָּל".

"מה אנוש", עמ' 7 (התרגום שלנו)

עם זאת, דווקא עמידתו של האדם לפני האל מעצימה את הפער העצום בין לבין בוראו. מצד אחד, עמידתו לפני האל מעניקה לחייו ערך ייחודי; מצד שני, רק בעמידה זו מתחווה לו דלות ערכו. דומה שסתירה זו משמשת הבנת יסוד וחווית יסוד בהגותו של הרב ליכטנשטיין. הוא ראה בתהלים (ת, ד-י) ביטוי עמוק לחוויה זו:

כִּי אֶרְאֶה שְׁמִיךְ, מַעֲשֵׂה אֲצַבְעֹתַיִךְ, יָרַח וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר בּוֹנְנָתָה.
מָה אָנוּשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקֹדְנוּ?
וְתַחֲסֶרְהוּ מֵעַט מְאֹלֵהִים וְכְבוֹד וְהָדָר תִּעֲשֶׂרְהוּ.
תִּמְשִׁלְהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדְיךָ, כֹּל שִׁתָּה תַחַת רַגְלָיו.
צִנָּה וְאֵלֶכֶם כָּלֶם וְגַם בְּהֵמוֹת שְׂדֵי. צְפוּר שְׁמַיִם וְדַגֵּי הַיָּם עֵבֶר אֶרְחוֹת יָמַיִם.
ה' אֲדַיְנֶנּוּ, מָה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכֹל הָאָרֶץ.

האדם חש בקטנותו נוכח ה' ובריאתו האדירה, והוא תמה על התייחסותו הייחודית של האל אליו. תמיהה זו, הדגיש הרב ליכטנשטיין, רצופה ואינה מתייחסת רק לדלות ערכו כנברא אלא גם לכבוד, להדר ולשלטון שהוענקו לו בידי בוראו. לכן האדם – הניצב במרכז הבריאה כשליט – מכופף עצמו לפני בוראו. ביטוי נוקב לכך נתן הרב ליכטנשטיין בדברים שנשא על פה, שבהם ביקש לחדד את ההבדל בין יהדות ויוונות:

היהדות רואה את האדם במרכז הבריאה וכשולט עליה, אבל – שניהם כאחד הם כאין וכאפס לפני הקב"ה ועולמותיו, לפני המציאות הנסתרת והסודית, הנעלמת מעינינו.

רגש של ענוה וקטנות בפני הבריאה וגדולתה וקטנות דקויותיה היא המאפיינת את האדם הדתי. הרמב"ם מדריך אותנו לאהבת ה' וליראתו תוך הסתכלות בבריאה, ואין זה תכסיס גרידא אלא שאלת ההבטה וההשגה בעולם; הרגשת שלטון ואדנות על הכל, או – קטן ומבודד בעולם כולו ואפוף פליאה על המסתורין שמעבר לכוחו [...].

המגמה היננית והתרבותית אינה רעה כשלעצמה, אלא בעניין העמדת סדר הערכים בצורתו הנכונה [...] טוינבי העמיד את החטא המרכזי של היוונים בהומניזם, בהעמדת האדם כיחיד וכמרכזי בבריאה, כאלוהי העולם.

היהדות תובעת את הגרות בארץ. המציאות המרכזית היא הקב"ה ואנו משמשים אותו יתברך, תלויים בו יתברך, טפלים לו יתברך, אין לנו קיום בלעדיו יתברך, וכל שלטוננו על הבריאה למענו הוא, ומאתו יתברך כל חיינו וכל כוחנו.

"יהדות ויוונות"

חשוב להדגיש שחוויות יסוד זו של עמידת האדם לפני האל עומדת, לדעת הרב ליכטנשטיין, בבסיס המהות האנושית, ואין בה הבחנה בין יהודי למי שאינו יהודי.

2. האדם כמצווה

הזיקה הבסיסית ביותר הנובעת מעמידתו של האדם לפני האל היא היותו מצווה, ולכן דווקא החובות המוטלות עליו הן המעניקות לו את ערכו המיוחד. משום כך הדגיש הרב ליכטנשטיין את תחולתן של חובות אלו על כל אדם באשר הוא:

היהדות עומדת על ראיית האדם כקרוא, כמצווה, כמחויב, לא כיצור חופשי. תפיסה זאת ביסודה נוגעת לא רק לנו, אלא גם לאומות העולם. חז"ל עמדו על כך, כאשר דיברו על מעמדו המוסרי של בן־נח ועל מצוותיו. אנחנו משתמשים במונח "מצווה" כשם נרדף לדבר חיובי ורצוי. אולם במונח המדויק של המילה, מצווה היא ציווי של הקב"ה. שבע מצוות בני־נח הן ציווי, פשוטו כמשמעו: "ויצו ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם". גם מעמדו של בן־נח הוא כמצווה, כקולט מסר מאת הקב"ה, כמי שעל כתפיו מוטלת משימה לעבוד את הקב"ה. ההיקף אמנם שונה – לא רק מבחינה מספרית, אלא אולי אף מבחינה איכותית. אמנם לבני־ישראל הדגש הוא על עשיית הטוב, ולבני־נח – יותר על "סור מרע", אבל עצם מימד הציווי בהחלט קיים.

"היחס לגוי"

כך תיאר את מעמדו המיוחד של האדם בתפיסת עולמו, המעצימה את היחיד:

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

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

"אם כבנים"

על פי תפיסתו, פעולה הנעשית מתוך ציווי נעלה על פעולה הנעשית מתוך רצונו של האדם. עצם הגדרת הפעולה כמימושה של חובה מעניק לה ערך מוסף:

מושג ה"מצווה", עמידתנו פנים אל פנים מול ריבוננו של עולם כיצורים מצווים, הן כבנים הן כעבדים, עומד במוקד קיומנו היהודי. אנו מהללים את הכניעה לצווים האלוהיים, ולא זו בלבד אלא שאנו, בעקבות חז"ל ובניגוד למוסריות האינטואיטיבית הפשוטה, מקבלים בכל לב את

גם מעמדו
של בן־נח הוא
כמצווה, כקולט
מסר מאת
הקב"ה

הסברה שפעולה הנעשית כתגובה לצייווי הלכתי נעלה יותר מאותה פעולה הנעשית מרצון - "גדול המצווה ועושה" (קידושין לא, ע"א).

"ממשל קהילתי"

תודעת חובה זו אופפת את כל החיים ומעניקה משמעות לכל פעולות האדם בכל מישורי חייו:

יהודי החי חיי תורה חש בכל שעה ובכל עת את כובד אחריותו כמצווה. תודעה תמידית זו היא ייחודית לדת היהודית ולכנסת ישראל: ישנן דתות רבות שבהם האדם חווה את אלוהיו כבורא, כגואל, כבעל הכוחות כולם וכמקור החסד; אולם האדם היהודי חווה את הקב"ה על כל צעד ושעל בעיקר כמצווה.

אדם החי חיי תורה מכלכל את כל חייו בהתאם לתודעה מתמדת זו: כשהוא קם ממיטתו, כשהוא הולך לעבודת יומו, כשהוא אוכל ואפילו כשהוא מתכוונן לנום את שנתו - האדם אינו עושה ולו את הצעד הקטן והיומיומי ביותר בלי לבחון את עמדת השולחן-ערוך ביחס אליו.

"תורת חיים וחיי תורה"

מכוחה של תפיסת עולם זו של "האדם כמצווה" בחן הרב ליכטנשטיין גם את היחס בין התורה ובין החיים. מבחינה זו, חובות האדם הן תכלית קיומו ולא ההפך. כך אמר במקום אחד:

"אם אין קמח אין תורה; אם אין תורה אין קמח" (אבות ג, יז). חשוב להרגיש שמשמעותה של משנה זו אינה ששני התחומים עומדים ברמה זהה של חשיבות. האדם לא נוצר כדי לטחון קמח או כדי למלא את כריסו בלחם, אלא כדי לעבוד את הקב"ה - ובכלל זה לעסוק בתורה, "שלכך נוצרת".

ברומה לקביעתו הידועה של המחזאי הצרפתי מולייר, שטען ש"צריך לאכול כדי לחיות, ולא לחיות כדי לאכול", נטען אנו שצריך לעבוד ולאכול כדי לעסוק בתורה, ולא לעסוק בתורה כדי לאכול.

"תורת חיים וחיי תורה" (ההדגשה שלנו)

תפיסה זו עלולה ליצור את הרושם שעל האדם לחיות חיים של ציות שאין בהם שמחה. הרב ליכטנשטיין התנגד לכך. בשונה מתפיסת החובות היוצרת קרע בנפשו של האדם סבר הוא שחובות האדם יכולות ועשויות להזדהות עם מימושו העצמי. אדרבה, אשרי מי שמצליח להפנים את חובותיו ולשמוח בהן אף על פי שחובות אלו הטרנומיות:

קאנט האמין שאדם פועל באופן מוסרי רק כאשר הוא פועל נגד נטיות לכו. אנו איננו תומכים בגישה זו. היהדות אינה מבקשת שהאדם ירגיש כל חייו כמו "שמאטע" (סחבה), שיהיה במלחמה מתמדת עם ה"אני" שלו, כאילו מהות הרוחניות מתגלמת במתח ובמאבק פנימי.

כמובן עדיף לאדם – הן מבחינה פסיכולוגית, הן מבחינה דתית – שימצא אך טוב, שמחה ומימוש עצמי במה שיעשה. אך זאת רק בתנאי אחד: שתוכן אותו מימוש עצמי והמניע שלו, לא יתחילו ב"אני" שבו. נקודת המוצא צריכה להיות רצון ה' יתברך, ולאחר תהליך ארוך, ויש להודות – גם קשה, עליך להיות מסוגל, בהדרגה, לעצב את ישותך הרוחנית הפנימית בדרך כזו שתביא עמה הרמוניה והתאמה בין רצון ה' לבין רצונך שלך.

רוברט פרוסט כתב פעם:

רצוני לאחד בימי חיי
את תחביבי עם מקצועי
כאיחוד ראיית שתי עיניי.

My object in living is to unite
My avocation and my vocation
As my two eyes make one in sight

(Two Tramps in Mud Time, 1934)

אני מסכים שעל אדם לשאוף להגשמת מטרה זו – עליו ליהנות מעבודתו כאילו הייתה תחביבו. על דרך ההשאלה, אדם צריך ליהנות מעבודת ה' שלו, ולהרגיש סיפוק הימנה, אך לא בשל העובדה שעבודה זו נבעה מלכתחילה מתאוותיו וממאווייו. העבודה מתחילה מרצון ה', שעליך למלא אחריו. אבל עיצבת את עצמך בדרך כזו שהנך מוצא שמחה בציות למצוות. במציאות כזו, מימושך העצמי בא כאחד עם חיך כמצווה ותואם אותם, ואינו דומה לזה של אותו אדם שמונחה אך ורק על ידי תחושותיו הפנימיות והעצמיות.

באור פניך, עמ' 79-80

3. צלם אלוקים והומניזם דתי

בבסיס ההומניזם הדתי של הרב ליכטנשטיין עומדת ההכרה באדם כ"צלם אלוקים". משמעותה העיקרית של תפיסה זו היא שהאלוהי משתקף באנושי.

—
"עליו ליהנות
מעבודתו
כאילו הייתה
תחביבו"
—

יסודה של הרגישות ההומניסטית היא אפוא בזיהוי השתקפותו של האלוהי בפני הזולת:

עמוד התווך של העולם ההומניסטי המערבי־דתי הוא הפסוק: "כי בצלם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" [...]

הרעיון שהאדם נברא בצלם אלוקים הוא העיקר, והוא החידוש המרכזי. הוא תפארת האדם. כשאנשים שעוסקים בספרות אנגלית רוצים לתת דוגמה לזה, יש באנגלית מה שנקרא "Miltonic construction", זה מושג ברקדוק שיש שם עצם באמצע, ולפניו ואחריו שם תואר. כשמילטון התעוורר הוא התאונן, בתחילת הספר השלישי של *Paradise Lost*, הוא מבכה את מר גורלו. הוא אינו רואה שקיעה, הוא אינו רואה זריחה, והוא אינו רואה עץ מלבלב. את הרשימה הזאת הוא מסיים בציינו כשיא כל מה שחסר לו: "human face divine"; זוהי התמצית של דורות של תרבות – הפנים האנושיים האֱלוהיים.

מבקשי פניך, עמ' 136 [ההדגשה במקור]

הכרה בהדהודו של האלוהי בתוך האנושי מובילה לאמון באדם ולאהבת האדם, וזהו הבסיס להומניזם של הרב ליכטנשטיין. האמון באדם מתבטא בהכרה בערכו ובמוסריותו הבסיסית, ואהבת האדם מתבטאת בדאגה לרווחתו ולצרכיו ובמתן מקום לשאיפותיו:

הומניזם פירושו הערכה לגבי טיבו, אופיו ויכולתו של האדם. הנחה שהאדם איננו בהכרח מושחת, וגם הערכה לגבי המקום שהאדם תופס ביקום. כסופו של דבר, בתפיסה שהייתה דומיננטית תקופה ארוכה בעולם המערבי, שראתה את האדם כמרכז היקום, יש משהו.

מבחינה אחרת, יש בהומניזם, לא רק הערכה לגבי האדם, אלא גם פיתוח אתוס ופיתוח עולם מחשבתי המעמיד את הדאגה לאדם ולרווחתו במקום דומיננטי אף אם לא מרכזי. הדאגה הזאת היא בכמה כיוונים. דאגה לרווחתו הפיזית הקיומית, דאגה לעולמו התרבותי, וגם דאגה למצבו הדתי, כולל את המחשבה כיצד ניתן לקרב את האדם אל הקדוש ברוך הוא, על כל המשתמע מכך. [...]

תנועת המוסר עם כל הביקורת שיש לה על האדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש, האדירה את האדם. [...]

פרט לתנועת המוסר שהזכרתי כרגע, ניקח אדם שלא בא מבית מדרשנו, אלא מן העולם היהודי הכללי. השל לא היה הומניסט? בוכר לא היה הומניסט? אלה אנשים שאינם מבית מדרשנו, אבל הטביעו

חותם על עולם היהדות. אי אפשר לומר שהם לא נשמו את רוח היהדות. הם נשמו. [...]

מצאתי השקפה זו גם אצל גדולי תורה שהייתי במגע איתם. ההומניזם היה בהחלט חלק מהשקפת עולמם ומורשתם. גם אצל הרב סלובייצ'ק, וגם אצל הרב הוטנר. אני יכול לדבר גם על ר' שלמה זלמן אוירבך. [...]

הוא לא היה אדם שנחשף ללימוד שיטתי של פילוסופיה, אבל מיד כשראית אותו, הכרת שהוא גדול בישראל שיש לו אמונה באדם. כשנכנסת אליו, הוא לא שידר שאתה מושחת ומנוול, הוא שידר שאתה חביב. "חביב אדם שנברא בצלם".

מבקשי פניך, עמ' 129-131

ההומניזם של היהדות משתקף בערכיה – חיי האדם הם ערך כמעט מוחלט המעניק מעמד מרכזי לצרכיו ולשאיפותיו. יתר על כן, ערך חיי האדם מודגש ביותר בכך שההיענות לצרכיו ולשאיפותיו מביאה לעתים לסטייה מן ההלכה הנורמטיבית. עם זאת, יש להגביל את ערכו של האדם ואת ההיענות לצרכיו, כדי למנוע זהות בין האנושי לבין האלוהי:

במשמעות מסוימת היהדות היא הומניסטית ביותר. תכונה זו משתקפת לפחות בשלושה תחומים. בראש ובראשונה עומדת הערכתה לבן האנוש, כבודד (כפי שמשתקף בתפיסה של צלם אלוקים) או מבחינת מקומו בסדר הקוסמי. שנית, ההלכה מעניקה מעמד מרכזי לצרכים ולשאיפות אנושיות. לבסוף, הרגישות לרווחת האדם מהווה עילה לסטייה מן ההלכה הבסיסית. כך מסביר הרמב"ם את דין דחיית שבת מפני פיקוח נפש: "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם" (הלכות שבת, פרק ב הלכה ג).

ובכל זאת, אותו הומניזם דתי כרוך בסכנה של פריצת הגבולות, ועל כן יחסנו אליו הוא מסויג. לצד הערכתו, האדם הוא מוצג בחולשתו ובאפסיותו אל מול הדרת ה' וכבודו. היהדות קידמה את הסכנה של זיהוי האדם עם הקב"ה בהטילה איסור על עשיית פסל וכל תמונה. גם הדאגה לשלומו של האדם תמיד מוצגת בהקשר של מעמדו כעובד ה'. כך מציבה היהדות איזון ערכי, וראוי שהדורות הללו יאמצו אותו.⁶

מבקשי פניך, עמ' 140

⁶ "Contemporary Impediments to Yirat Shamayim," *Varieties of Jewish Experience*, 6 Jercey City, 2011 (תרגום: קלמן נוימן).

—
" [...] גדולי
תורה [...] היה
ההומניזם
בהחלט חלק
מהשקפת
עולמם
ומורשתם"
—

מתוך ראייתו את האדם כ"נזר הבריאה" של הרב ליכטנשטיין תפיסות פילוסופיות המגמדות את ערכם של יחידים ושל קבוצות כפועל יוצא של תפיסה כלכלית:

היהדות אינה יכולה לאמץ שיטות פילוסופיות מדיניות שאינן מתייחסות לאדם אלא כ"אדם כלכלי" (*homo economicus*); אלה ששוללות את ערכו המהותי של היחיד; אלה הקוראות תיגר על עצם המושג של צדק חלוקתי; אלה המפלות באופן שרירותי קבוצה חברתית מסוימת לטובת קבוצה אחרת, או אלה המתעלמות מן האחריות של הכלל למצבו של היחיד.

מוסר אביב, עמ' 117

בשל כך ראה הרב ליכטנשטיין – בין שאר הגורמים ה"מאיימים" (כך בלשוננו) על עולמה של תורת ישראל – גם את הליברליזם במשמעות שהעניק לו הקרדינל ניומן, דהיינו, אינדיווידואליזם אינטלקטואלי לא מרוסן.⁷

ה"היהדות"
אינה יכולה
לאמץ שיטות
פילוסופיות
מדיניות שאינן
מתייחסות
לאדם אלא
כ"אדם כלכלי"
(*homo economicus*)

ד. השלכות

1. כבוד האדם

כבוד האדם עומד במוקד התפיסות ההומניסטיות, ונראה שכיוון שהנושא היה קרוב ללבו הרבה הרב ליכטנשטיין להתייחס בהזדמנויות שונות למונח התלמודי המקביל "כבוד הבריות". הוא הדגיש את היקפו הרחב של המונח, המתייחס לכל באי העולם ולא רק ליהודים, ואת כוחו הגדול של ערך יסוד זה בעולמה של הלכה, המתיר סטייה מן הנורמה ההלכתית ("גדול כבוד הבריות, שדוחה לא תעשה שבתורה"). עם זאת עמד על השווה והשונה בינו לבין המונח "כבוד האדם":

המשמעות הבסיסית של ההיגד "גדול כבוד הבריות" היא קביעה ערכית-מחשבתית במהותה. "כבוד הבריות" – מהו? המושג "כבוד הבריות" העומד במרכזו של היגד זה הוא כללי וכוללני. כלליותו מוצאת את ביטוייה בשלושה מובנים: מבחינת היקפו, הרי ש"כבוד הבריות" הוא מושג רחב ביותר. לא מדובר כאן דווקא על אותן בריות עליהן חלה קדושת ישראל, אלא אדרבה: על כלל הבריות בעולמו של הקדוש ברוך הוא [...] ענייננו אינו רק בצרכים פיזיים בסיסיים, אלא

7 ראו מוסר אביב, עמ' 118. בעניין זה הפנה מתרגם המאמר, ד"ר זלמן נוימן, את שימת הלב לנאומו של הקרדינל ניומן לרגל מינויו בשנת 1879, שבו הגדיר את הסכנה של ה"ליברליזם" (בהגדרתו של) לדת. לדבריו, הליברליזם בתחום הדתי הוא הדוקטרינה שהדת אינה מכילה שום אמת מוחלטת ולכל אמונה יש ערך שווה; הדת אינה אמת ועובדה אלא רק הרגשה וטעם.

גם ברגישויות הנוגעות למעמדו האישי והחברתי של האדם. מדובר בתחום רחב ביותר; "כבוד הבריות" הוא מושג רחב מעצם היותו מושג אוניברסאלי. לא רק מבחינה סטטיסטית – שהוא חל על כל באי עולם ולא רק על בני אברהם, יצחק ויעקב, אלא מתוך שהוא ערך שקנה שביטה בעולם כולו, בתרבויות אחרות, ואינו מצוי רק בבית מדרשנו. מושג זה מצא את מקומו במחשבה העולמית כ"כבוד האדם", למן מחשבת העולם העתיק ועד ימינו. ואולם, דווקא משום כך ישנה חשיבות מסוימת לנסות ולהגדיר לעצמנו את חשיבותו המיוחדת של המושג מן הפן הספציפי שלנו.

"כבוד הבריות", עמ' 8-10

כדרכו, הרב לא ראה ב"שיתוף השם" בין המונחים כשלעצמו – בעיקר כשישנה רק קרבה אבל לא זהות – הוכחה לזהות תוכנם:

בתפישה הכללית, מקביל המושג "כבוד הבריות" למושג "כבוד האדם". אמנם, "כבוד הבריות" כפי שאנו מבינים אותו אכן מזוהה עם "כבוד האדם", על ייחודו ומעמדו בתוך הבריאה, ואף על פי כן יש מקום להדגיש ולהבליט – והדבר כרוך בלשונו של המונח – את הפן הספציפי שלו. איננו מדברים רק על "כבוד האדם" – כפי שמקובל לעשות בתרבויות אחרות – אלא על "כבוד הבריות", האדם כנברא, כיציר כפיו של הקדוש ברוך הוא.

"כבוד הבריות", עמ' 10 (ההדגשות במקור)

התבוננות על כבוד האדם דרך תפיסתו כנברא מעניקה לכבוד זה משמעות כפולה. מצד אחד, תפיסתו כנברא בין שאר הנבראים מטביעה חותם על אישיותו ומבחינה אותה מן האישיות האוטונומית הנמצאת בהומניזם החילוני; מצד שני, בתפיסתו כנברא ייחודי החורג מן הנבראים האחרים ("צלם אלוקים") עמונה התפעלות מכישוריו הייחודיים של האדם ומהישגיו, בדומה לגישת ההומניזם החילוני:

בתפישתנו את הבריות, את בני האנוש, מתמזגים שני דברים: מחד – התייחסות לנברא שמקורה בעצם העובדה שיצא מתחת מכבשו של הקב"ה, ומאידך – הערכת אותם תכנים שיוצרים את ייחודו של האדם, את הישגיו, אותם תכנים שהתפעלות מהם משותפת גם לתפיסת עולם חילונית. לגבינו, המשמעות המלאה של "כבוד האדם" נובעת מצירופם של שני הדברים גם יחדיו.

"כבוד הבריות", עמ' 10

**"איננו
מדברים רק
על 'כבוד
האדם' [...]
אלא על 'כבוד
הבריות',
האדם כנברא"**

הרב ליכטנשטיין מחדד את ההבחנה בין הגישה הדתית לגישה החילונית בראיית מעמדו של האדם:

הראייה הדתית, בפרט זו המבוססת על רעיון של "צלם אלוקים", מחדדת את מעמדו של האדם עד כדי ניסוחה של המשנה המפורסמת (אבות ג, יח): "חביב אדם שנברא בצלם". "שנברא בצלם" – זה יסוד החיבה. הבריאה בצלם. ויש להדגיש שלא מדובר כאן רק על זיקה יחסית. המונח "חביב" הוא מושג דו-משמעי. ישנו "חביב" מצד עצמו, אובייקטיבית, ו"חביב" שחיבתו נובעת מיחסם של אחרים אליו. דומני שהמשנה באבות עניינה באותה "חביבות" אובייקטיבית. חיבה פנימית שניתן לייחס לאדם הנובעת מתוך כך שנברא בצלם.

אמנם, מצד שני מצוי הקו המגביל את הממדים שמבקש האדם להעניק לעצמו שהרי תמיד רואים אותו באור הנצח, בפרספקטיבה של הקדוש-ברוך-הוא, המגמדת ומצמצמת את מעמדו של האדם.

מתוך כך קיים הבדל בין המושג של "כבוד האדם" מנקודת הראות שלנו לבין ניסוחיו וגלגוליו השונים בתפישות אחרות.

"כבוד הבריות", עמ' 12 (ההדגשות במקור)

לדעת הרב, שהסתמך בעניין זה גם על דברי חמיו, מורו ורבו הגדול הרב סולובייצ'יק, הגישה השונה מתבטאת גם במונחים השונים: "קדושת האדם" במקום "כבוד האדם". קדושת האדם מחייבת התייחסות גם לכבוד שחייב האדם לנהוג בעצמו (אף כשאינו מצוי במסגרת חברתית) מתוך מחויבותו לקב"ה:

הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק תמיד נוהג להדגיש שבעוד שבמסורת הכללית נוהגים לדבר על "כבוד האדם" (dignity of man), הרי שאצלנו מדברים על "קדושת האדם" (sanctity of man). מימד של קדושה שהוא הבסיס והתשתית, וה"כבוד" כרוך בו.

מבחינה זו ההומאניזם הדתי שלנו שונה מההומאניזם החילוני בשני מישורים. כאן מדובר במחויבות, דאגה לכבוד האדם שאינה מיתרגמת למונחים חברתיים בלבד. לא מדובר כאן רק בחיבה שבין אדם לחברו. בסוגיה בכרכות (יט, ע"ב) המושג מתחלק בחלקו לעניינים ש"בין אדם לחברו" דוגמת כבוד המת, אך במקביל הוא מתייחס גם לצורך לשמור על ניקיון הגוף, כחלק מהשמירה על כבודו העצמי, ולא רק מפני שלא יהא מקובל בחברה אם לא יעשה כן. הווי אומר: האחריות, ביסודה, אינה רק כלפי הזולת, אם כי יישומיה מוחלים לעתים כלפיו. בצד גורם זה קיים המימד הנוסף: אותה אחריות ומחויבות כלפי הקדוש-ברוך-הוא.

"כבוד הבריות", עמ' 13 (ההדגשות במקור)

הרב ליכטנשטיין הצר על כך שלא נעשה שימוש מספיק בערך של "כבוד הבריות" בספרות ההלכתית. הוא שיער שדווקא עוצמתו הרבה של כבוד הבריות כ"מתיר" רחב היקף הרתיעה פוסקים משימוש רווח בו גם במקום שהוא נדרש מבחינה הלכתית. חששם היה ששימוש רחב בכלל הלכתי זה יביא לפגיעה בשמירת איסורים ומצוות אחרות:

במידה מסוימת, ניתן לחשוב שאותו צמצום, אותה שמרנות כביכול, אינה אלה הזייה, אחיזת עיניים. הרב יוסף דב סלובייצ'יק אמר לי פעם, שבהרבה מקרים בהם הוא בא לפסוק, הגורם הבסיסי בעל המשקל הרב ביותר המנחה אותו הוא השיקול של "כבוד הבריות". אמנם, כשהוא בא לנסח את הפסק ולהעלותו על הכתב הוא נתלה בגורמים אחרים. ואני משער, שתופעה זו אינה קיימת רק אצלו, אלא אף אצל פוסקים אחרים.

"כבוד הבריות", עמ' 15

הרב ליכטנשטיין ביקר גם מהלך הלכתי מעין זה, הנמנע מהתייחסות מפורשת לעקרון "כבוד הבריות" אף שהוא משמש גורם סמוי בקביעת ההלכה. לדעתו, השימוש המוגבל שנעשה במונח זה הביא לכך שהוא לא הוטמע דיו בתודעת שומרי ההלכה, וחל אפוא כרסום ב"כבוד האדם" בתודעה הדתית. הוא תבע שימוש מפורש ב"כבוד הבריות", לפחות כאשר אין הוא מתנגש באיסור אחר או במצווה אחרת, כדי להטמיע בציבור את מרכזיותו.

2. זכויות

כנזכר לעיל, מבחינת הרב ליכטנשטיין, ראיית האדם כמצווה עומדת בתשתית תורת ישראל, ולכן התורה מדגישה בראש ובראשונה את **חובות** האדם, לא את **זכויותיו**. שפת השיח היסודית של ההלכה היא שפת המצווה והחובה. לפי גישה זו, האדם ה"מצווה" חב חובות אינספור, ומתוך חובות אלו – כלפי שמים וכלפי אדם – נובעות גם זכויות:

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

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

המונח "זכות" (או ברבים, "זכויות") מופיע בתלמוד, אבל בהשוואה למושגים מקבילים הוא מצוי בכירור בשולי הדיון. הקטיגוריות

הגורם הבסיסי בעל המשקל הרב ביותר הוא השיקול של כבוד הבריות

ההלכתיות המרכזיות, בתחום זה או אחר, הן "מצווה" ו"חיוב", חובות הפרט יותר מאשר זכויותיו.

הגדרת החובות כפונקציה של זכויות או להפך, שאלה חשובה כשלעצמה בהקשרים אחרים, אינה מהותית לענייננו. מה שחשוב הוא העובדה שברמה האישית, לא פחות מאשר ברמה הציבורית, הטון הדומיננטי הוא הנורמה, הצו, החובה, ולא הרשות, המותר או הזכות. לכל המכיר את מחשבת ההלכה ואת ערכיה מסקנה זו ברורה מאליה.⁸

"אם כבנים"

תורת זכויות האדם המודרנית – בוודאי בלבושה ההומניסטי החילוני – מציבה במרכז תפיסתה את האדם כנושא זכויות וכמוגן על ידיהן. חובות האדם נגזרות מן המפגש שלו עם בני אדם אחרים. לעומת זאת, כאמור, לשיטתו של הרב ליכטנשטיין, מורשת ישראל מציבה במרכז ערכיה את האל, ועניינה באדם אחוז בזיקתו לאל וביחסו אליו. לפיכך חובותיו נטועות כבר בזיקה זו וקודמות להיותו חלק מחברה:

מנקודת מבט פילוסופית (ההיבטים האנתרופולוגיים והסוציולוגיים הם עניין אחר), התפישה החילונית רואה את הפרט בראש ובראשונה, באופן אינהרנטי, עטוי רווי בזכויות אינסופיות. רק במישור שני, רואים זכויות אלה כמוגבלות לפרקים כדי להבטיח, כך לפי התיאוריה הסוציולוגית, איזה *modus vivendi*, דרך שתאפשר חיים משותפים עם בני אדם אחרים, כך שתובטחנה זכויותיו של כל פרט ופרט. בניסוח אחר, בתיאוריות אורגניות יותר, הגבלת הזכויות נועדה לפתח ולטפח את פיתוחה ויציבותה של החברה האנושית שהאדרתה וחיזוקה מכוננים אינטרס משותף.

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

"אם כבנים"

למרות הצבת חובות האדם במרכז סבר הרב ליכטנשטיין שהתורה נענית לתפיסת הזכויות במגבלות מסוימות. הוא הבחין בין שני סוגים של זכויות:

[א] אלה היוצרות חובה חברתית וכלכלית כלפי כל אדם כתנאי לעצם קיומו, [ב] ואלה שמקורן בזכותו המשפטית והמוסרית להגשמה עצמית.

"אם כבנים"

8 ראו גם הערתו בראש הדברים, שם: "מבחינת אופיו, עצם ניסוחו של הנושא - זכויות הפרט - אינו הלכתי, ואולי הוא אפילו אנטי הלכתי".

ההלכה מכירה בהרחבה בסוג הראשון של הזכויות, המגנות על קיומו של האדם ועל איכות חייו. היא מכירה בחובות החברתיות והכלכליות הנגזרות מן הזכות לחיים של כל אדם ומזכותו לסיפוק צרכים הכרחיים וכן בזכותו לרמת חיים סבירה ולחיים נוחים:

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

"אם כבנים"

הכרה זו משתקפת בכך שההלכה מוכנה לסטות מן הנורמה ההלכתית למען ערכים כמו חיים, כבוד, שלום ומניעת צער. אולם אין לראות בסטייה זו פגיעה במערכת ההלכתית:

קיימים מצבים בהם גורמים אתיים דוגמת פיקוח נפש, כבוד הבריות, בקשת שלום הציבור או שלום בית, או המתקת חרדה או כאב, כל אלה מתירים ביטולם של דינים ספציפיים אם על ידי מתן זכות קדימה לגורמים האתיים ואם על ידי עבירה בפועל. אולם, גורמים אלה גם הם חלק מן השיקולים ההלכתיים, במובן הטכני ביותר של המילה, וההתחשבות בהם אינה מהווה שלילת המערכת בכללותה.

"מוסר והלכה"

עם זאת, זכותו של הפרט מצטמצמת צמצום של ממש כאשר מדובר בזכות להגשמה עצמית העומדת אל מול ההלכה עצמה. אך שהאיזון בין אינטרסים אינו זר להלכה, האיזון ההלכתי מותיר לפרט פחות חופש מן המקובל בעולם הליברלי, והוא נתבע לכופף את רצונו לרצון בוראו. אמנם ההלכה מכירה בזכותו המוגבלת לפרש את הנורמה ההלכתית באופן שונה מן המקובל, אבל היא אינה מכירה בזכותו של היחיד לדחות את המערכת ההלכתית כולה ואף לא דין מדינה:

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

"אם כבנים"

שילוב ושיזור
האלמנט ההומני
והדתי מביא
להדגשת יתר על
מוטיב החסד,
הן כמדיניות הן
כאורח חיים.

3. חירות

תפיסת האדם כנברא מחד גיסא וכצלם אלוקים מאידך גיסא מביאה להבחנות בין ההומניזם הדתי להומניזם החילוני גם בכל הנוגע לחירות האדם ולאוטונומיה שלו. הרב ליכטנשטיין מטעים שההלכה נשענת על ההנחה בדבר חירותו המטפיזית של האדם **כעובדה** אבל אינה מכירה בה **כזכות**:

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

"אם כבנים"

תפיסת חירות האדם כזכות מנביעה את האוטונומיה שלו, את יכולתו לחוקק את חוקיו בעצמו. לעומת זאת תפיסת האדם כמצווה מניחה את חירותו כעובדה אבל תובעת ממנו להגבילה בשל זיקתו לאלוקים:

מצד אחד, מנקודת הראות החילונית, מאדיר "כבוד האדם" את האדם אל שיא הנמצא הרבה מעבר לזה שניתן למצוא בתפישת העולם הדתית, קל וחומר לזו היהודית. מנקודת המבט החילונית האדם הוא אוטונומי, וקיימת בידו היכולת לחוקק לעצמו חוקים. האדם הוא שמעצב לעצמו את דפוסי ההתנהגות, את דרכו. הוא הקובע בעצמו ולעצמו אורחות מוסר. כמובן, האדרה מעין זו אינה באה כלל בחשבון בעולמנו לא במישור התיאורטי ולא בעולם המעשה.

"כבוד הבריות", עמ' 10-11

זיקת האדם לאל מגבילה את חירותו גם כלפי עצמו, לא רק כלפי זולתו. האדם אינו נתפס כאדון לעצמו אלא כנאמנו של הקב"ה, אפילו כלפי עצמו:

תורת המידות השגרתית כפי שנוסחה על ידי ג'ון סטיוארט מיל במאה שעברה וכיום היא נחלת תינוקות של בית רבן גורסת כי כל אדם רשאי לעשות מה שלבו חפץ כל עוד אינו דורך על בהונות של אדם אחר. לפי גישה זו, כל אדם הוא אדון לעצמו, ומכאן חירותו לעצב ולהגשים את ייעודו העצמי. ההלכה מתנגדת בחריפות לגישה זו.

לפי ההלכה, אפילו ביחס לאישיותו העצמית, האדם משמש כנאמן יותר מאשר כאדון, וכל המחלל את קדושתו וכבודו עובר על הצו האלוני.

לפי ההלכה, אותם דינים האוסרים על אדם לקלל אחרים או לחבול בהם, אוסרים עליו גם לקלל את עצמו או לחבול בגופו שלו. נקודת המוצא של ההלכה בנושא זכויות הפרט שונה אפוא במהותה מהתפישה החילונית.

"אם כבנים"

דומה שהניגוד החריף ביותר בין חירות הפרט הליברלית לבין התפיסה ההלכתית עמוק בהתנגשות בין חירות זו לבין הקהילה והמדינה, אם אלו מייצגות את רצון האל. לפי התפיסה ההלכתית, כאשר החוק מייצג את רצון האל, על היחיד לבנות את רצונו ואת חירותו:

יש כמובן הלכות - בייחוד בכל הנוגע למידת חירות הפרט - הסותרות את התיאוריה הדמוקרטית ואת יישומה; הלכות אלה משקפות את ההיבט התיאוקרטי של ההשקפה שלנו, במיוחד כאשר מופעלת סמכות בידי הממשל בצורה כפייתית ולא בתוך הקשר קהילתי התנדבותי.

"ממשל קהילתי", עמ' 184

עם זאת, הרב ליכטנשטיין מדגיש שכפיית ההלכה על רצון האדם עומדת נגד מושג האדם עצמו ופוגעת בקדושת האדם, המתבטאת בחירותו. יתר על כן, היא פוגעת בברכה שההלכה רואה בגיוון האנושי:

מה שהקב"ה "מחפש" הוא אותו אלמנט של חופש המצוי בתוככי מחוייבותו של אדם. וזהו, בוודאות, גם מה שהאדם צריך.

לציתו של אדם יש משמעות רוחנית רק כל עוד מבטא הוא את אישיותו; כמובן זה הוא חייב להתבסס על יכולת בחירה חופשית. השתת איסורים כפויה, שלא מרצון, מציגה בעיה רצינית ביותר, באופן בסיסי היא כרוכה בהתנגשות בין ערכים יהודיים נוגדים. עד כדי כך שכפיה עשויה להיות דה־הומאנית - שהרי היא מתיחסת לאדם באופן כללי כאוביקט ולא כנושא ופוגעת פגיעה קשה בקדושת אנושיותו של האדם. קדושה זו הינה יסוד מוסד במסורת ישראל ומעניקה לפרט ערך גדול יותר מכל ערך אפשרי אחר שמעניקה לו תפישה חילונית. יתר על כן: כפיה זו מונעת ועוצרת בעד אותה מידה של העשרה וגיוון חברתי - שלדעת הכל מוגבלת על ידי ערכי החברה המערבית בת זמננו - שערכה הברור משתקף יפה בהלכה שקובעת: "הרואה אוכלוסין אומר ברוך חכם הרזים, כשם שאין פרצופיהן דומים זה לזה כך אין דעותיהם שוות זו לזו".

"אם כבנים"

"אפילו ביחס לאישיותו העצמית האדם משמש כנאמן יותר מאשר כאדון"

הדיאלקטיקה שבין היות מצווה לבין היות חופשי שואפת להפנמת הציווי אל תוך האישיות, אבל חייבת להיזהר מפני פגיעה בקדושת האישיות החופשית עצמה.

4. שוויון

כאמור לעיל, גם השוויון – ערך יסוד הוא בעולמה של תורה. עם זאת, יש הלכות רבות שמנציחות את הפער בין בני האדם על רקע מגדר, דת וגזע. הגם שברבות השנים עשו חכמי ההלכה ניסיונות לצמצם פער זה בהקשרים מסוימים (בדיני ירושה, הלכות עדות, כשירות למשרות שיש בהן שררה וכיוצא באלה), לא תמיד אפשר לגשר עליו. בנושא זה יש כמובן להבחין בין סוגים שונים של שוויון: שוויון בזכויות, שוויון בחובות, שוויון חברתי, צדק חלוקתי, ועוד.

ההכרה באנושיותם של כל בני האדם היא יסוד השוויון ביניהם. כל בני האדם אינם חפצים. כולם יצורים אלוקיים, לכולם צלם אלוקים וכולם ניצבים לפני האל. דווקא מתוך ההכרה בערכם של לא־יהודים הקפיד הרב ליכטנשטיין לפתוח בחובותיהם האנושיות ולא בזכויותיהם. מבחינה זו אין כל הבדל בין יהודי למי שאינו יהודי: שניהם עומדים כמצויים נוכח האל, וערכם נקבע מכוחה של עמידה זו:

נקודת המוצא לכל תפיסה יהודית ראויה לשמה באשר ליחס לבני־נח היא הידיעה וההכרה, שהמדובר כאן בבני־אדם ולא בחפצים, על כל המשתמע והמתחייב מזה. על בן־נח חלים כל אותם נתונים ותכונות, שחכמי המוסר כתבו עליהם כאשר כתבו על אדם.

[...] מדובר על יצור אלוקי, על נשמה. כל מה שנאמר בפרק ח' בתהילים – "מה אנוש כי תזכרנו" – נאמר גם על גוי ולא רק על אדם מישראל. צריכה להיות הכרה באישיות הזאת כישות מטפיזית, מוסרית, אנושית. מודעות הומניסטית, ואל נתבייש במונח הזה, ראייה הומניסטית, שרואה את גדלות האדם כמובן העל־טבעי, הקוסמי, המוסרי, היא נקודת־מוצא ותשתית לכל שאלה של זיקה, לא רק לעצמנו, אלא גם לבני נח.

מי הוא אותו גוי העומד לנגד עינינו? אנחנו יודעים שהנימה הבסיסית הרווחת כיום בחלק מהציבור היא נימה של בוז וביזיון. כאילו שמדובר על יצורים, שנמצאים אי־שם בין האנושיות לבהמיות. שורשיה של הנימה הזו – בעולם האירופאי, שפיתח תחושת עליונות רוחנית ברורה של היהודי.

האומנם זאת הראייה הנכונה? האם כך צריך בן־נח להצטייר בעינינו? התשובה המוסרית וההלכתית הברוקה היא בהחלט שלילית! האדם בכלליותו נוצר למען מטרה אחת – לעבוד את הקב"ה, ודבר זה נאמר ביחס לגוי לא פחות מאשר ליהודי. הצורה שונה, אבל היעוד הבסיסי קיים כיעוד אוניברסלי, וההיבטים הספציפיים של עבודת ה' קיימים בעולמו של בן־נח כפי שהם קיימים – בצורה שונה, בהיקף שונה – בעולמו אנו.

"היחס לגוי"

**"מודעות
הומניסטית
היא [...] נקודת־מוצא
ותשתית לכל
שאלה של
זיקה, לא רק
לעצמנו, אלא
גם לבני נח"**

הערכתו של הרב ליכטנשטיין לשוויון החברתי משתקפת בדבריו על מאפייניה של החברה בישראל בניגוד למאפייני החברה האמריקאית:

באמצע תש"ל באתי לארץ לביקור לכמה שבועות. מטרתי הייתה לברוק את השטח. לבחון אם אנחנו יכולים להסתדר כאן. כשחזרתי שוחחתי עם תלמידי בשיבה־אוניברסיטה (YU). אמרתי להם: אני מבקש לתת לכם דו"ח מארץ הקודש. הדו"ח התחיל מנקודה אחת: מה מצאתי בארץ ישראל.

אמרתי: שני דברים מצאתי בארץ. אידיאליזם ושוויון.

מצאתי כאן יותר אידיאליזם, יותר נכונות לתת, לעשות למען משהו גדול יותר ממני ועוד מצאתי, שהחברה בארץ היא חברה שוויונית. לצערי הרב, מאז עלייתי ארצה יש שחיקה בשני הדברים. מבחינת האידיאליזם, היום החברה הישראלית נראית כחברה שכל אחד דואג בה לעתידו, לקריירה שלו וכדומה. גם הפערים הכלכליים והחברתיים היום גדולים הרבה יותר מאשר שהיו אז. אבל באותה תקופה שעליתי, מצאתי שהערכים האלה של האידיאליזם והשוויון החברתי מדברים אליי. כמובן, מלבד כל המעלות האחרות לכל מה שקשור בארץ הקודש, ההיסטוריה והעתיד.

מבקשי פניו, עמ' 94

5. זכות הקניין: בין חירות לשוויון

במשפט זכויות האדם המודרני הזכות לקניין נחשבת זכות יסוד חוקתית. לא כן במשפט העברי. הפסוק המופיע בתהלים (כד, א): "לה' הארץ ומלוואה", מבטא בעיני אנשי הגות יהודים רבים את התפיסה שאין לאדם קניין ממשי בכסף או בנכסים, והם נמצאים בידו "בהשאלה" בלבד. עם זאת, גם לדידם בוודאי יש בעלות על נכסים שאין לפגוע בה ללא צידוק. כמו בסוגיות אחרות, גם כאן הבחין הרב בין המצב האידיאלי לבין המציאות:

האמת הפשוטה ניתנת להיאמר: הכפייה על מידת סרום⁹ נוגדת לחלוטין את האידיאה הרווחת, שהאדם הוא השליט העליון על רכושו, שנכסיו בידו כחומר ביד היוצר, וככל שאינו מזיק לזולתו באורח ישיר יעשה בהם כרצונו באין מפריע. [...]

אמת, אין זיקת האישיות לבעלות זרה להלכה. חז"ל הכירו את רגש האדם, כי "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חברו" (בבא מציעא

9 עיקרון הלכתי־מוסרי האומר שאפשר לכפות אדם לעשות מעשה מסוים כאשר אין הוא טובל בשל כך נזק ממוני או אחר ("זה נהנה וזה לא חסר").

לח ע"א), ואף הודו בערכו; אך מקור השקפתם שונה. במשנתו של הגל, רווי מושג זה תוכן מטפיזי, ההופך את הבעלות לזכות פחות או יותר מוחלטת, שאינה ניתנת להידחות אלא לצורך המדינה בכללותה. העיקר כאן אינה התועלת המופקת מן הנכס אלא מעמד האדנות כשלעצמו. "אם הדגש מונח בצרכי", כותב הגל, "אזי בעלות על נכסים נראית כאמצעי להשבעתם. אך השיטה האמתית היא, כי מנקודת מבט החירות, בעלות היא הגשמת החירות הראשונה, ובכך מגמה מהותית לעצמה". ברם, בתפיסת היהדות, ערכה של הגשמת האישיות שבקניין מהווה רק אספקט אחד של קטגוריה חברתית יסודית. היא עלולה להידחות לנוכח גורמים מוסריים שונים – וטובת הזולת ביניהם. ואשר להערכת הרכוש בכלל, הדגש אמנם מונח דווקא בהשבעת צרכי האדם – "לכם יהיה לאכלה" (בראשית א, כט). אין במסגרת ההלכה, כמעט, זכר לאותה סלידה לגבי קניין פרטי הרווחת אצל כמה מאבות הכנסייה. המושג תופס מקום חשוב, אף מרכזי, בכמה וכמה תחומים – מקידושין ועד קודשים, מהבאת ביכורים ועד נטילת לולב, בייחוד ומדרס כבעירובי תחומין, מבלי להזכיר, כמובן, דיני ממונות ממש. אך מעולם לא האלילה ההלכה מושג זה, ודרישות מוסריות אחרות עלולות להסב את צמצומו. אם רחוקה ההלכה ביותר מהכרזתו של פרודון, כי "הבעלות היא גזלה", הרי שמאידך גיסא היא מסרבת אף להסכים עם האמרה העממית, כי "בית האנגלי הוא מבצרו".

במידה ידועה, צמצום זה דווקא תואם את התפתחות חיי החברה בימינו. סיסמת המהפכה הצרפתית צירפה את יסודות השוויון, החופש והאחוה, והעלתם בר בבר בקנה אחד. אמנם, עובדה מרה היא כי מבחינה חברתית-כלכלית (בניגוד לבחינה המשפטית), נוטים יסודי השוויון והחופש לסתור האחד את רעהו; ותהליך מאת השנים האחרונות מעיד על התגברות הראשון על חשבון השני. כיוון זה מתבלט בעיקר בנטייה להגביל את זכויות הבעלות למען הגשמת זכויות אישיות; ובכך הקבלה להלך רוח הלכתנו. ברם, אין להפליג בנקודה זו, ובוודאי שאין לנקוט באפולוגטיקה הבאה להציג כפייה על מידת סדום כתופעה חרישה. ולאמתו של דבר, בתחומה המצומצם של "זה נהנה וזה לא חסר", עדיין הלכה זו מרחיקה לכת. ראשית, כפי שראינו, אין כוונתה להישגים חברתיים גרידא, אלא אף לזיכוך היחיד; בלשון הרא"ש, "וכופין אותו להתרחק מן המידות הרעות ולעשות חסד עם חברו". שנית, היקפה רחב יותר. בעיקרו של דבר – ונקודה זו קשורה אולי לראשונה – החקיקה המודרנית המצמצמת את זכות הבעלות דנה, דרך כלל, במסחר ובתעשייה כתופעות בלתי-אישיות. הכפייה על מידת סדום נוגעת אף בנקודה עדינה יותר – ביחסים שבין אדם לחברו ממש.

הרב ליכטנשטיין סבר שעמידתו של האדם לפני האל מכוננת את זהותו האנושית. חוויית היסוד הנגזרת מן העמידה לפני האל היא "היותו מצווה" – חוויה המשותפת לכלל המין האנושי. היא מעניקה לאדם ערך ייחודי, והיא היסוד לשוויון העמוק בין כל בני האדם. לפיכך האדם ביסודו הוא בר חיוב הנושא בעול של חובות מרובות. מבחינה זו יש סתירה בין התפיסה הדתית, המתמקדת בחובות, לבין הגישה ההומניסטית, הרואה באדם אישיות עטורת זכויות.

אבל הרב ליכטנשטיין הטעים שהאדם הוא גם "צלם אלוקים". מבחינה זו, לאדם ערך פנימי המתבטא בתכונותיו האנושיות הייחודיות. אף שערך זה נובע מהשתקפותו של האלוהי בתוך האנושי, הוא מכונן ערך פנימי. לכן יש ערך עצמי לחייו של האדם ולצרכיו, לכבודו, לחירותו ולשאיפותיו. קביעה זו נותנת מקום לזכויות האדם ויוצרת חובה להיענות להן. ביסוד תפיסה ההומניסטית זו דומה שקיים מתח בין ערכו הראשוני של הציות לאל, המתבטא בחובותיו, לבין ערכו הפנימי של האדם, התובע את זכויותיו.

הרב ליכטנשטיין לא היה איש של מתחים וסתירות. לרוב הוא פירק את המתחים באמצעות הבחנות אנליטיות עדינות. הספרות העולמית סייעה לו לעמוד על מורכבותה של החוויה האנושית, ומסורת החשיבה הבריסקאית סייעה לו להגדיר את רכיביה. הגדרת המורכבות מביאה לצמצום הניגודים ומאפשרת יצירת פסיפס הרמוני של איזונים. איזון בין מצוות למוסר, בין חובות לזכויות ובין ציות לחירות.

כך, בד בבד עם חובת האדם לכופף קומתו לפני מצוות האל, הרב ליכטנשטיין הדגיש שמצוות אלו תואמות מוסר אובייקטיבי הנתפס בידי האדם ומשתקף בתודעתו. מצוות התורה מוסיפות קומה על גבי מוסר זה ואין בהן כדי לבטלו. מכאן נובעת החובה לפרש את הציווי האלוקי מתוך תודעה מוסרית. אמונתו בוטחת בכך שהמצוות מהדהדות בתוך האנושי ואינן עומדות בניגוד לו.

"צלם אלוקים", כאמור, הוא יסוד ההכרה בכבוד האדם וזכויותיו. לכן התורה נותנת אמון במוסריות האדם ונענית לצרכיו ולשאיפותיו. הרב ליכטנשטיין גרס שההיענות לצרכיו של האדם משתקפת בנורמות היסודיות ביותר של התורה ו"כבוד הבריות" עומד בבסיס הלכות רבות. ההלכה אף מתירה לעתים סטייה מנורמה מחייבת, לשם שמירה על חיי האדם, על כבודו ועל רווחתו. עם זאת, הוא עמד על ההבדל בין "כבוד הבריות" הדתי, שיסודו בקדושת האדם, ל"כבוד האדם" ההומניסטי, שיסודו בחברה.

חירות האדם מוצאת אף היא את מקומה בהומניזם הדתי של הרב ליכטנשטיין באמצעות ההבחנה בין זכות לעובדה. התורה אינה מכירה בחירות האדם כזכות המאפשרת חקיקה אוטונומית, אבל היא מכירה בה כעובדה. אמנם ההלכה מצמצמת את חירות האדם, אבל כפיית חובות פוגעת בקדושת האישיות. לכן, אף שהאדם ביסודו הוא נאמן של חובות, המהלך הנפשי הראוי הוא הפנמת החובות אל תוך האישיות מתוך חירות ובחירה. האיזון בין החירות לחובה משתקף גם בהגבלת זכות הקניין. זכות זו, המבטאת במידה מסוימת את החירות האנושית ולא רק את צורכי האדם, מצמצמת לעתים לנוכח חובת החסד והשוויון.

העמידה לפני האלוקים בכפל הפנים שלה תובעת איזון מתמיד.

מתח בין ערכו
הראשוני של
הציות לאל,
המתבטא
בחובותיו, לבין
ערכו הפנימי
של האדם,
התובע את
זכויותיו

”אם כבנים” – ”אם כבנים, אם כעבדים: זכויות הפרט לאור ההלכה” (דברים שנאמרו ברב־שיח שהתקיים בארצות הברית בשנת תשל”ז-1977. הופיעו במקורם האנגלי בכתב העת *Congress Monthly* (גיליון מרץ-אפריל, 1978) ותורגמו לעברית בידי אביעד הכהן).

באור פניך – **באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה’**, שיחות מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2012 [מהדורה ראשונה: תבונות, תשס”ו].

”היחס לגוי” – ”היחס לגוי בתפיסה היהודית”, **דף קשר**, גיליון 134, ישיבת הר עציון אלון שבות, תשמ”ח.
 ”הלכה והלכים” – ”הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים”, בתוך: אלי בלום ואחרים (עורכים), **ערכים במבחן מלחמה: מוסר ומלחמה בראי היהדות**, ירושלים: המשפחה, תשמ”ה, עמ’ 13-24.

”הפרמטרים של הטובלנות” – *The Parameters of Tolerance*, in: *Leaves of Faith*, Vol. 2, Jersey City, NJ: KTAV Publishing – House, pp. 85–116

”חינוכי ושאִיפוטני” – ”חינוכי ושאִיפוטני: הרהורים אוטוביוגרפיים” (המאמר עובד משיחה שהועברה באנגלית בחורף תשס”ז [2007] לתלמידי חו”ל בישיבת הר עציון בידי ראובן ציגלר ויוסף בלון מתוך תמליל שהכינו מרק הרמן ודב קורל. תרגום: חנה גלזנר; עריכה: דוד פוקס).

”יהדות ויונות” – ”יהדות ויונות”, **דף קשר**, גיליון 24, ישיבת הר עציון אלון שבות, תשמ”ו.
 ”כבוד הבריות” – ”כבוד הבריות”, **מחניים** 5 (תשנ”ג), עמ’ 8-15.

”כופין על מידת סדום” – ”לבידור כופין על מידת סדום”, בתוך: מנחם זהרי, אריה טרטקובר וחיים אורמיאן (עורכים), **הגות עברית באמריקה**, תל אביב: ברית עברית עולמית ע”י הוצאת יבנה, תשל”ב, עמ’ 362-382.

מבקשי פניך – חיים סבתו, **מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרון ליכטנשטיין**, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשע”א.
 ”מה אנוש” – *Torah u-Madda: Reflections on the Relation between Judaism and Humanism*, *Journal* 14 (2006–2007), pp. 1–61

מוסר אביב – **מוסר אביב: על מוסר, אמונה, מצוות וחברה**, אביעד הכהן וראובן ציגלר (עורכים), ירושלים: מגיד וישיבת הר עציון, תשע”ו.

”מוסר והלכה” – ”מוסר והלכה במסורת היהודית: האם המסורת היהודית מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?”, **דעות** מו (תשל”ז), עמ’ 5-20.

”ממשל קהילתי” – ”ממשל קהילתי, אזרחי ורבני: סקירה כללית”, בתוך: ידידיה צ’ שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), **רבנות: האתגר**, א, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד, תשע”א, עמ’ 171-202.

”תורת חיים” – ”תורת חיים”, בתוך: הרב יהושע רייס (עורך), **היא שיחת: על דרך לימוד התנ”ך**, ירושלים: ישיבת הר עציון, תשע”ג, עמ’ 17-30.

”תורת חיים וחיי תורה” – ”על תורת חיים וחיי תורה”, **דף קשר** 820 (דברים על פה, סוכנו בידי יצחק ברטל).

לעיון נוסף

יהודה ברנדס, **יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע”ג.
 אביעד הכהן, **על לב אהרן: אמרים וליקוטים ממשנתו של הרב אהרון ליכטנשטיין**, אלון שבות וירושלים: [חמו”ל], תשס”ג.
 אליעזר חודד, **מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים**, מחקר מדיניות 80, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תש”ע.
 חיים נבון, ”הלכה ומוסר בהגותו של הרב ליכטנשטיין”, בתוך: יצחק רקנטי ושאלו ברט (עורכים), **מה אהבתי תורתך: מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ”ה שנים להיווסדה**, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע”ד, עמ’ טז-שכט.
 שלמה פישר, ”ההומניזם הדתי של הרב אהרון ליכטנשטיין”, בתוך: משה חלמיש ודב שוורץ (עורכים), **עדות לאהרן** [= **דעת** 76], רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2014, עמ’ 57-67.

פרופ' אביעד הכהן הוא דיקן בית הספר למשפטים והמרכז האקדמי שערי מדע ומשפט.

ד"ר אליעזר חדד הוא חוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה ומרצה במכללת הרצוג.

החוברת רואה אור במסגרת המרכז "לאום, דת ומדינה", בראשות **פרופ' ידידיה צ' שטרן** ובניהולו של **ד"ר שוקי פרידמן**.

התצלום על העטיפה: הרב אהרן ליכטנשטיין
צילם: גרשון אלינסון, כ"ט בתשרי ה'תשס"ט

עיצוב הסדרה: סטפני ורותי עיצוב
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ה), תשע"ו
נדפס בישראל, 2016

הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון, נמנה עם ענקי הרוח של דורנו. בדמותו הייחודית ובמחשבתו המקורית הוא ביטא שילוב נדיר של הכרה עמוקה ובלתי אמצעית של התורה על כל מרחביה לצד ידע רחב והבנה של התרבות המערבית ומקורותיה. במרכז תפיסתו הייחודית הציב הרב ליכטנשטיין את החוויה הקיומית המשותפת לכל המין האנושי - העמידה לפני האל כמצווה ובריאתו בצלם אלוהים. הבריאה בצלם היא היסוד לשוויון העמוק בין כל בני האדם, וערכו של כל אדם - חיון, צרכיו, כבודו, חירותו ושאיפותיו - נובע ממנה.

הבחנה זו היא ההנמקה העיקרית לזכויות האדם, והיא היוצרת את החובה להיענות להן. החיבור הקצר שלפנינו מביא מקצת מן העושר שבהגותו ההומניסטית של הרב ליכטנשטיין ומציב עוד נדבך בְּדוֹשֵׁיחַ ההגותי והערכי בין היהדות לבין תורת זכויות האדם והדמוקרטיה.

מסות"ב: 8-186-519-965-978

www.idi.org.il

