

## כבוד האדם יסוד מוסד במקרא – מדוע?\*

### יאירה אמית\*\*

#### דברי פתיחה

- פרק א: על שתי דרכים בפירוש הכתובים  
פרק ב: על העדר הצירוף "כבוד האדם" במקרא  
פרק ג: עקרון כבוד האדם במקרא והבהרתו  
פרק ד: המשתמע מעקרון כבוד האדם במקרא  
פרק ה: מימוש עקרון כבוד האדם במקרא  
סיכום

#### דברי פתיחה

אפתח בכמה מילים שיבהירו מה אני – נטע זר בין משפטנים – עושה במסגרת זו. אילה ואנוכי למדנו יחד בבית-הספר התיכון, ובשעות הפנאי למדנו ובילינו יחדיו בתנועת-נוער סוציאליסטית, שחינכה אותנו להיות רגישים לערכים של כבוד האדם, שוויון וחירות, להתבונן על מצבו של הפרט בחברה ולהכיר בצורך לתרום לחברה.

הכנס שלכבודו נכתבו דברים אלה הוא שיר הלל לתרומתה המפוארת ורבת השנים של אילה, ואני שמחה שהתבקשתי להוסיף מעין משיכת מכחול דקה, שאומנם תעביר אותנו מתחום המשפט אל תחום המקרא, שהוא תחום עיסוקי, אולם תאיר בכך את אחד המעיינות שהשקו גם את אילה.

אנחנו שייכות לאותו דור, שגדל על ספרות המקרא והבין את שפת המקרא. למדנו ב"עירונית ה" אצל אותם מורים, שחינכו אותנו לראות במקרא תשתית של התרבות היהודית וגורם מעצב ראשון במעלה של זהות יהודית-ישראלית ושל התמודדות עם ערכים אוניוורסליים. לכן, כאשר עסקתי בסוגיית השבת במקרא, קראתי גם את פסיקתה

---

\* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנישאה בכנס שנערך במרכז הבינתחומי הרצליה ביום 29.5.2012 לכבודה של השופטת (בדימוס) אילה פרוקצ'יה.

\*\* פרופסור אמריטה, החוג ללימודי התרבות העברית, מגמת מקרא, אוניברסיטת תל-אביב, וכן המסלול להוראת מקרא, בית-הספר לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב.

של אילה בנושא, משום התייחסותה לערך המנוחה בשבת בהיבט החברתי והלאומי, תוך שימוש בכתובים מן המקרא.<sup>1</sup> הייתי גאה לצטט מדבריה בהרצאותי ולהמחיש באמצעותם לתלמידי את הרלוונטיות של הנושא.

במקרה אחר נזקקתי לעזרתה של אילה בסוגיית השומרונים, שכבר ספרות המקרא מציגה כמה נרטיבים בעניינם, המעידים על פולמוס ועמדות שונות.<sup>2</sup> בשנת 1992 נעשה ניסיון לשנות את מדיניות הממשלה כלפי השומרונים, להציגם כבני דת אחרת ולא כיהודים, וכך ליטול מהם את זכויותיהם לפי חוק השבות. השומרונים עתרו לבית-המשפט הגבוה לצדק,<sup>3</sup> והממשלה חזרה בה וקיבלה את עמדתם. אני התעניינתי אז בחוות-הדעת המקצועית של המומחים, אשר עמדה לפני שופטי בית-המשפט הגבוה לצדק ושימשה בסיס להכרעתם, וזאת משום שרציתי להראות לתלמידי ולשומעיי עד כמה פולמוס מקראי, מן המחצית הראשונה של האלף הראשון לפני הספירה, רלוונטי ומשמעותי לימינו-אנו. אילה, אשר אין עוררין על רגישותה לסוגיות של דת ומדינה, לא חסכה בזמן ובמאמץ כדי לספק לי את החומרים הנדרשים, ואף יצרה את הקשר ביני לבין פרופ' מיכאל קוריןאלדי, אשר שימש באותה עת עורך-הדין שייצג את השומרונים.<sup>4</sup> זו ההזדמנות לחזור ולומר לאילה תודה!

כבוד האדם הוא חלק מחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו, והוא חלק בלתי-נפרד מעולמה ומאישיותה של אילה. מטבע הדברים, אתייחס לכבוד האדם במקרא.<sup>5</sup>

- 1 בפסק-דינה בת"פ (מקומיים י"ם) 3471/87 **מדינת ישראל נ' קפלן**, פ"מ התשמ"ח(2) 265 (1987), קבעה השופטת אילה פרוקצ'יה כי מכיוון שייעודם של חוקי-העזר הדנים בפתיחה ובסגירה של בתי-עסק הוא לדאוג לחיי עיר תקינים של הציבור הדתי והציבור החילוני כאחד, יש לבטל את חוק-העזר שעניינו פתיחה וסגירה של בתי-עסק בשבת, הפוגע בזכויותיו של הציבור החילוני ובאופן שבו הוא מעוניין לעצב את חייו. חודשים מספר לאחר פסיקתה של השופטת פרוקצ'יה יזמה הממשלה הצעת חוק שעלתה לדיון בכנסת, שבו נאבקו מגיני הסטטוס-קו עם המתנגדים לכפייה דתית. המשך התאור של השתלשלות המאבק חורג ממסגרתו של מאמר זה, אך אדגיש שוב כי ראשיתו והישגיו מבחינת הציבור החילוני טמונים בפסיקתה של השופטת פרוקצ'יה בעניין **קפלן**, שם.
- 2 על הנרטיבים השונים בפולמוס הדין במקומם של השומרונים בחברה הישראלית של ראשית ימי הבית השני, ראו: Yairah Amit, *The Samaritans – Biblical Positions in the Service of Modern Politics*, in SAMARITANS: PAST AND PRESENT 247 (Menachem Mor & Friedrich V. Reiterer eds., 2010); Yairah Amit, *The Samaritans: Biblical Considerations in the Solution of a Political Problem*, in SECULARISM AND BIBLICAL STUDIES 192 (Roland Boer ed., 2010).
- 3 בג"ץ 4200/93 **ועד הקהילה השומרנית בחולון נ' ראש ממשלת ישראל** (לא פורסם).
- 4 הפרק השביעי בספרו של פרופ' קוריןאלדי מוקדש לדיון בשומרונים. ראו מיכאל קוריןאלדי **חידת הזהות היהודית – חוק השבות הלכה למעשה** 123 (2001). ראו גם את חוות-דעתו של פרופ' שמריהו טלמון בעניין השומרונים – שם, בעמ' 235.
- 5 נוסח קרוב וקצר ראה אור לראשונה במאמרי יאירה אמית "כבוד האדם במקרא" חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל **כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל** 32 (1995). להרחבה ראו יאירה אמית

## פרק א: על שתי דרכים בפירוש הכתובים

"כבוד האדם" או "כבוד האדם וחירותו" הם מסוג הצירופים אשר בשעה שמשמיעים אותם באוזניו של בן דורנו, הם מעלים מייד מגוון של אסוציאציות והקשרים. השומע עשוי להתייחס למגוון מאבקים, שראשיתם בתנועות חברתיות ובתמורות תרבותיות דוגמת הרנסנס, ההומניזם, הרפורמציה ודומיהם; הוא עשוי להיזכר בערכי המהפכה הצרפתית – חירות, שוויון ואחווה – אשר נועדו להגן על כבוד האדם והטביעו את חותמם על העולם המערבי כולו; והוא עשוי להיות רגיש לשיח היומיומי הרווח במקומנו, אשר מעלה צירופים אלה בזיקה לחקירות השב"כ, להמתות-חסד, לחדירה לרשות הפרט, לשמירה על קניינו ועוד.<sup>6</sup>

אסוציאציות מעין אלה עלולות להיות אבן-נגף במפגש עם מקורות עתיקים, ובמיוחד עם כתובים שיש להם משקל מכריע בעיצוב הזהות והחיים של החברה. זאת, משום הציפייה למצוא במקור הקדום את המטען המודרני, וכך להעניק לו ראשוניות ולהציגו כמקור סמכות. ציפייה מוכרת זו הולידה שתי דרכים להתמודדות:

**הדרך האחת** היא להאיר ולהבליט את הקרבה והדמיון שבין המקור הקדום לבין עולמו של הקורא המאוחר. בהקשרנו הכוונה היא לחיפוש אחר קטעים, פסוקים ואפילו שברי פסוקים במקרא שיסברו את אוזניו של בעל הציפיות בכל הקשור לערך כבוד האדם, תוך הסתייגות מנתונים אחרים, שיכולים להאיר את ספרות המקרא כמציגה גם השקפות שונות, אשר נתפסות אצל האדם המודרני כנאורות פחות. פרשנות מסוג זה נוקטת דרכים מגוונות של הרמוניזציה, שינוי פרופורציות, ניתוק מן ההקשר וכדומה, וכל זאת כדי להתאים את המקור הקדום לצרכיו של המשתמש המודרני. לבוחרים בדרך פרשנית זו קל להגיע למסקנה שכבוד האדם הוא ערך עליון בספרות המקרא.

**הדרך האחרת** היא לא להניח מראש את מרפזיות הנושא וחיבתו ולחפש אחר ראיות לאישושן, אלא לחקור ולבדוק אם אכן יש לאדם כבוד במקרא, ואם כן אזי מדוע, וכן באיזה סוג של כבוד מדובר – למשל, אם מדובר בכבוד לאדם באשר הוא אדם או רק לאדם שמשתייך לקבוצה חברתית מסוימת. ההולך בדרך זו עשוי להגיע לתוצאות שונות מאלה של הפרשן הראשון, ובכך לאכזב או לשמח את קהל שומעיו, בהתאם לציפיותיהם.

שתי הדרכים שהצגתי לעיל מכוננות במסורת הפרשנות היהודית "פשט" ו"דרש". הדרשן "נותן בכתוב שהוא מפרשו מכוונתו שלו וממחשבות לבו, פעמים – מדעת, ופעמים – שלא מדעת. במילים אחרות: הדרשן – סובייקטיבי בפירושו"; ואילו "הפשטן

<sup>6</sup> "כבוד האדם במקרא" שאלה של כבוד – כבוד האדם כערך מוסרי עליון בתורה המודרנית 13 (יוסף דוד עורך, 2006).

6 מנחם אלון "כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל" כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל, שם, בעמ' 15.

משתדל להגיע לכוונתם ולמשמעותם של הדברים כפי שיצאו מפי אומרם ובשעה שאמרם... והפשטן משתדל להיות אובייקטיבי".<sup>7</sup>

נוסף על בעיית הדרך הפרשנית הננקטת, ראוי להביא בחשבון נתון נוסף שצריך ללוות בדיקה של כל נושא בספרות המקרא. המקרא, על כ"ד ספריו, אינו ספרות שנכתבה על-ידי אדם אחד ובתקופה אחת. זוהי ספרות ששותפים לה כותבים ועורכים רבים, ואשר משך כתיבתה הוא לדעת הממעיטים כשש מאות שנה ואף פחות, ולדעת המרבים – כשמונה מאות עד אלף שנה. ספרות זו מייצגת אם כן פרק-זמן ממושך וחוגי מחשבה שהשתנו בעקבות תמורות שחלו בנסיבות הזמן והמקום. לשון אחר, ברוב הנושאים הנידונים בה אין לצפות לדעה אחת, אחידה ומגובשת.<sup>8</sup>

כמי שאמונה על דרך הפשט, איני מבטיחה לקורא גן של ורדים, דהיינו, לא אנקוט דרכים שונות על-מנת להציג את המקרא כספרות שמרכז עניינה הוא העיסוק בכבוד האדם, ובוודאי איני מבטיחה משנה סדורה ואחידה בנושא.<sup>9</sup> המסגרת הנוכחית לא תאפשר לי אלא להאיר זוויות שונות של הנושא כפי שהן עולות מן הספרות המקראית. יתרה מזו, אני מגבילה את עצמי לנושא כבוד האדם – משמע, להכרה של ספרות המקרא בערכו, בייחודו ובחשיבותו – ואגע על קצה המזלג בלבד בנושאים נלווים, כגון החירות וקדושת החיים.

### פרק ב: על העדר הצירוף "כבוד האדם" במקרא

נתון שנראה לי משמעותי מאוד לדיון בנושא "כבוד האדם במקרא" הוא עובדת העדרו של הצירוף מספרות המקרא. כנגד זה שכיחים צירופים כגון "כבוד אלהים" (משלי כה 2), "כבוד אל" (תהלים יט 2), "כבוד יהוה" (שמות טז 7), "כבוד שמו" (דברי הימים א, טז 29), "כבוד אלהי ישראל" (יחזקאל ח 4), וכן "אל הכבוד" (תהלים כט 3).<sup>10</sup> קיום של מונח, צירוף או ביטוי לשוני כלשהם הוא עדות מכרעת, אם כי לא בלבדית, לעיסוק

7 לציטוטים אלה ולהרחבה נוספת על ההבחנה בין פשט ודרש ראו עזרא-ציון מלמד **מפרשי המקרא – דרכיהם ושיטותיהם** כרך א 5–6 (1978).

8 על תפיסת ספרות המקרא כמעשה עריכה ראו יאירה אמית **ספר שופטים – אמנות העריכה** 3–24 (1992).

9 בפתח-דבר לספרו מציין ליכט כי "כל העוסק באמונות ובדעות הבאות לידי ביטוי במקרא, נתקל בקושי של העדר חשיבה מופשטת ושיטתית. בכל נושא העומד לבירור נאלץ המעיין ללקט לו את ההיגדים הפזורים במקרא לשיטה משלו, ואין הוא יכול להשתחרר מראייתו האישית או מן המסורת הפרשנית שממנה ינק, שכן אין הכתובים עצמם מצטרפים להיגד כולל ומפורש די צרכו". ראו יעקב ליכט **הניסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני** 7 (1973).

10 הסתפקתי בהבאת מראה-מקום אחד לכל צירוף. לדוגמאות נוספות ראו **קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים** 519–520 (אברהם אבן-שושן עורך, 1993).

בנושא ולמחשבה שהוקדשה לו. לכן אין להתעלם מן העובדה הבסיסית שהצירוף "כבוד האדם" פשוט אינו מופיע במקרא.

יתרה מזו, לבד מריבויים של הצירופים הדנים בכבוד האל, יש מקום להתייחס להיבטים נוספים. למשל:

- יש שהשימוש במונח "כבוד" מופיע כתחליף לאלוהות עצמה. כך, למשל, כאשר יחזקאל אומר "כבוד אֲשֶׁר רָאִיתִי עַל נְהַר פְּבַר" (יחזקאל ג 23), כוונתו לדמות האל שראה שם; וכאשר משורר תהלים אומר "הֲנָה אֶהְבֵּתִי מְעוֹן בֵּיתְךָ וּמְקוֹם מְשַׁכַּן כְּבוֹדְךָ" (תהלים כו 8), הוא מתייחס לכבוד כאל ישות אלוהית, שהמשכן מגוריה.
- יש שהאל מתואר כמלך הכבוד: "שָׂאוּ שְׁעָרִים רְאִשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְגָבַא מְלֶךְ הַכְּבוֹד. מִי הוּא זֶה מְלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מְלֶךְ הַכְּבוֹד סְלָה" (תהלים כד 9–10).
- יש שסביבתו הקרובה של האל מתוארת במונחים של כבוד – למשל, "כבוד ביתו" (תהלים מט 17), "כבוד מלכותך" (תהלים קמה 11), "כבוד הדר מלכותו" (תהלים קמה 12) ועוד.
- לבסוף, אזכיר את הקריאה החוזרת ונשנית לתת לאל כבוד: "הבו לה' כבוד..." (תהלים כט 1, 2; תהלים צו 7. ראו גם שמואל א, ו 5; ירמיהו יג 16).

איני באה לטעון שהמונח "כבוד" אינו נזכר בהקשרים אנושיים או שהוא שייך לספרה האלוהית בלבד. כך, למשל, האל מבטיח לשלמה "עשר ונכסים וכבוד" (דברי הימים ב, א 12), ולענייננו אין זה משנה אם הכבוד נרדף לעושר ולנכסים או שהוא תוצאה שלהם; ותושבי יהודה וירושלים חלקו לחזקיהו כבוד במותו, ככתוב: "וְכָבוֹד עָשׂוּ לוֹ בְּמוֹתוֹ כֹּל יְהוּדָה וַיִּשְׁבִּי יְרוּשָׁלַם" (דברי הימים ב, לב 33).

כמו־כן, רבים ממופעיה של המילה "כבוד" בהקשר של בני-אדם מתייחסים לנטילת הכבוד ממנו. כך, למשל, בחבקוק ב 16: "שִׁבְעַת קְלוֹן מִכְּבוֹד שָׁתָה גַם אֶתָּה וְהֶעֱרַל תִּסּוֹב עֲלֶיךָ פּוֹס יְמִין יְהוָה וְקִיקְלוֹן עַל כְּבוֹדְךָ". ראוי אף להזכיר כי מקום שכבוד אלוהים עלול להיפגע, באו סופרים ותיקנו כך שיהיה ברור כי ההתייחסות היא לאדם, ובלבד שכבוד האל לא ייפגע. כך בירמיהו ב 11: "הֲהִימִיר גּוֹי אֱלֹהִים וְהִמָּה לֹא אֱלֹהִים וְעַמִּי הִמִּיר כְּבוֹדוֹ בְּלוֹא יוֹעִיל". במקור היה כתוב: "ועמי המיר כבודי בלוא יועיל", ומעידים על כך חז"ל והמסרנים, אך הסופרים תיקנו זאת ל"כבודו". כך כבודו של העם נפגע, ולא כבודו של האל. דוגמה נוספת לקוחה מתהלים קו 20, שם כתוב: "וַיִּמְירוּ אֶת כְּבוֹדְךָ בְּתַבְנִית שׁוֹר אֲכַל עֵשֶׂב". ברור שהמשורר מתלונן על כך שהעם המירו את כבוד ה' בתבנית שור, אך היה מי שדאג לכבוד האל ולכן תיקן את התיבה "כבודי" ל"כבודם".

מציאות לשונית-סגנונית זו מלמדת אפוא כי ספרות המקרא מעוניינת בראש ובראשונה בכבוד האל. על רקע זה עולה ביתר שאת השאלה אם לאדם יש כבוד במקרא, ואם כן, מה הסיבה לכבוד זה. על שאלה זו אנסה להשיב באמצעות הצגת העיקרון של כבוד האדם במקרא והבהרתו (פרק ג), בחינת המשתמע ממנו (פרק ד) ועיון קצר בדרכי מימושו (פרק ה).

## פרק ג: עקרון כבוד האדם במקרא והבהרתו

המקרא הוא ספרות תיאוצנטרית, שבמרכזה ניצב האל. עם זאת, לאדם יחד מקום של כבוד בעולם זה. הוא אינו ככל הנבראים, אלא מוצב מעליהם. לפי המסופר בספר בראשית, האדם נברא בצלם אלוהים, ובמטרה לשלוט בנבראים האחרים (בראשית א 26–28). משורר תהלים אף מסכם וטוען: "וַתִּחַסְרְהוּ מְעַט מְאֹלֵהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תִּעֲטָרְהוּ" (תהלים ח 6). לפי כתובים אלה, לאדם יש כבוד, וכבוד זה הוא פועל יוצא מבריא אתו בצלם אלוהים וכעליון על כל הנבראים האחרים.

כיצד יש אפוא להתייחס למענה ה' לאיוב מן הסערה, אשר מערער על עמדת כבוד מדרגית זו שניתנה לאדם? לפי התיאור בספר איוב, הבהמות (= היפופוטם) "הוא ראשית דְרָכֵי אֵל" (איוב מ 19), ואילו את הלווייתן הוא מתאר כמי ש"אֵין עַל עֲפָר מְשָׁלוֹ" (איוב מא 25). בעל מענה האלוהים בספר איוב חולק אפוא כבוד מלכים ליצורים אחרים – לבהמות וללווייתן. אולם בעת ובעונה אחת ראוי לזכור כי המענה ניתן לאיוב בסיטואציה דיאלוגית ששותפים לה אך אל ואדם, ואף לא אחד מן הנבראים האחרים. האל והאדם מתבוננים בצוותא ובמבט על על העולם ויצוריו. נמצא אם כן שגם בספר איוב ההנחה המשתמעת היא כי האדם ניצב בראש מדרג הבריאה, וכי מעמדו המיוחד, שהוא מקור כבודו, הוא בבחינת נתון ראשוני אשר אין עליו עוררין.

השיח של האל עם האדם, אשר מבדיל אותו מן הנבראים האחרים, עולה גם מסיפור הבריאה בספר בראשית. האל מברך את נבראי היום החמישי – ביניהם גם התנינים הגדולים, שהם למעשה הלווייתן – במילים הבאות: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַיָּם בְּפִימִים וְהָעוֹף יִרְבַּ בְּאֶרֶץ" (בראשית א 22). סיטואציה הברכה אינה מתוארת כפנייה ישירה של אלוהים אל הנבראים, אלא כדיווח מטעמו של המספר, המביא את הדברים בשם האל. לעומת זאת, בתיאור הברכה הנמסרת לאדם מודגשת הפנייה הישירה אליו, כי אחרי המילים "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים" מוסיף המספר: "וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים..." (בראשית א 28). האדם, שנברא בצלמו ובדמותו של האל, הוא אפוא בן שיחו, ואיתו הוא מדבר גם על הנבראים האחרים. תופעת הדו־שיח או הציפייה לדו־שיח עולה מכתובים רבים נוספים. אסתפק בהקשר זה בדברי איוב, אשר קורא לאלוהים על-מנת לקיים עימו דיאלוג: "וַיִּקְרָא וְאָנֹכִי אֶעֱנֶה אוֹ אֲדַבֵּר וְהָשִׁיבֵנִי" (איוב יג 22).

לשיח שבין מטה ומעלה אין מקום אם לשותפיו אין מערכת של ציפיות זה כלפי זה. גם עובדה זו מלמדת על מקומו וחיבתו של האדם במקרא. על תופעת הדו־שיח במקרא בין אלוהים והאדם כבר עמד הפילוסוף מרטין בובר, שכתב:

"צא וראה מה בין כתבי הקודש של ישראל לכל אותם הספרים הקדושים של האומות, שקרקע גידולם מחוץ לתחום השפעתו של התנ"ך. אין לך בכל הספרים הללו שום ספר כמותו של המקרא, שהדו־שיח בין השמים והארץ ממלא את כל חללו. הוא מספר לנו על אלוהים הקורא אל האדם וחוזר וקורא אליו, ועל

האדם הקורא אל האלוהים וחוזר וקורא אליו... חיינו הם שיחה שבין מעלה ומטה.<sup>11</sup>

אני מדגישה את נושא השיח כי גם הוא, בדומה לבריאה בצלם, מבהיר את עקרונות כבוד האדם מול אלוהיו בספרות המקרא, אשר נושאת כאמור אופי תיאוצנטרי מובהק. והנה ספרות זו מדגישה כי מכל הנבראים, רק עם האדם, שנברא בצלמו, האל מנהל דו-שיח מתמשך.

נוכל אפוא לסכם כי אף שהמונח "כבוד האדם" נעדר מן המקרא, וניתן למצוא בו בעיקר צירופים הקשורים לכבוד האל, תפיסת האדם במקרא כמי שרק עימו האל מקיים דיאלוג מתמשך מצביעה על התייחסות האל לאדם כאל מי שראוי לכבוד. לא כמו במיתוס המסופוטמי, למשל, שלפיו האדם נברא כדי לשרת את האלים וכדי שהם יוכלו לנח, האדם ה"מקראי" הוא איש-שיחו של האל.<sup>12</sup>

### פרק ד: המשתמע מעקרון כבוד האדם במקרא

תפיסת האדם כיצור בעל ערך מיוחד, אשר "חפה יתירה נודעת לו שנברא בצלם" (משנה, אבות ג, יד), מולידה ערכים בסיסיים נוספים. להלן אתייחס בקצרה לשלושה מהם:

- הערך הראשון הוא **קדושת חייו של האדם**. כבראשית ט 6 כתוב: "שִׁפְךָ דָם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְּצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם". דברים אלה אינם מתייחסים לאדם מישראל בלבד, אלא לכל אדם באשר הוא אדם, שהרי הם נאמרים מתוך זיקה לברית שנכרתה בימי נח, עוד לפני שהעולם נחלק לעמים וללאומים, ולפני שאברהם הופיע על במת ההיסטוריה.
- ערך נוסף העולה מתפיסת כבוד האדם הוא **השוויון הבסיסי של בני-האדם לפני קונם**. תיאור תולדות האנושות כהשתלשלות של זוג אחד – אב אחד ואם אחת לכל בני-האדם – מדגישה את תפיסת השוויון הראשוני והבסיסי החלה על המין האנושי. בני-האדם נבראו שווים, ללא הבדל דת, גזע או מעמד. מן המסופר בהמשך על דור הפלגה ומפרשת מגדל בבל (בראשית יא) עולה כי ההבדלים השונים הם תוצאה של ענישה, התפלגות והשתלשלות, או במילים אחרות: אבולוציה, תנאים ונסיבות.
- ערך משתמע נוסף הוא **שכל אדם יכול להתקרב אל הישות הנבדלת של האל**, דהיינו, להתקרב למידת קדושתו. קרבה זו מושגת באמצעות הציות לצווי האל והבחירה בדרך הרצויה בעיניו. אדם הראשון הפר את הצו האלוהי ואכל מפרי העץ האסור,

11 מרכזי מרטין בובר **במשבר הרוח – שלושה נאומים על היהדות מה-נט (התשי"ג)**.

12 השוו לסיפור הבריאה הבבלי "אנומה אליש". ראו ש' שפרה ויעקב קליין **בימים הרחוקים ההם – אנתולוגיה משירת המזרח הקדום** 39, שורות 6-8 (1996) ("אעשה יצור, 'אדם' יהי שמו, אברא יצור אדם, לו יושע עליו עמל האלים, והמה לו ינוחו").

ולפיכך הורחק מגן עדן (בראשית ב-ג). קין גורש ונהפך לנע ונד משום שנכנע ליצריו: "הָלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לְפָתַח חַטָּאת רִבֵּץ וְאֶלֶיךָ תִּשְׁקָטוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בוֹ" (בראשית ד 7).<sup>13</sup> אולם כאשר מדובר בישראל, נעלם הניסוח שמשמעת ממנו בחירה חופשית, ואת מקומו תופס ניסוח מחייב וחד-משמעי: "קְדוּשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט 2). פרק יט בספר ויקרא מבהיר כי האמצעי להשגת הקרבה אל הישות הנבדלת של האל הוא קיום מכלול של חוקים ומצוות המקיפים את כל חיי האדם.<sup>14</sup> הקדושה, המקרבת אל האל, מושגת אפוא על-ידי קיום מצוות. ישראל אומנם חייבים בכך, אך הדרך להתקרב אל הישות הנבדלת של האל פתוחה אף לפני מי שאינם ישראל, בתנאי שיקיימו אותן מצוות. כך, למשל, האל בירך את היום השביעי וקידש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו (בראשית ב 1-3). התנהגות זו, של קידוש היום השביעי, פתוחה לפני כל אדם, משום שכל אדם נברא בצלם האל ומשום הרעיון של *Imitatio Dei*, שלפיו האדם שנברא בצלם שואף להידמות לאל. אומנם, סיפור הבריאה אינו מסתיים במצווה על שמירת שבת, אך מן הדיבר הרביעי, שנמסר במעמד הר-סיני, עולה רעיון ההידמות לאל: "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ... כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי..." (שמות כ 8, 11). מכאן שכל אדם הרוצה להידמות לאל צריך לשמור שבת, ואילו ישראל חייבים להתקרב לקדושה האלוהית מכוח הברית, ולכן הם צוו בשמירת שבת עוד לפני שקיבלו את עשרת הדברות (שמות טז).<sup>15</sup> כך אכן פירשו את הסיפור גם חכמי הדתות המונותאיסטיות הגדולות, הנצרות והאסלאם, וחייבו את מאמיניהן לחיות על-פי לוח של שבעה ימים, שבו היום השביעי הוא יום מנוחה, כי זה הלוח שמקרב אל הקדושה האלוהית.

לסיכום, העיון בכבוד האדם במקרא, על המשתמע ממנו, מלמדנו כי לפנינו עיקרון הקשור לאופייה של דת הייחוד המקראית, אשר העלתה את האדם למדרגת בן-שיחו של האל. מהפך זה הוביל לשורה של ערכים נוספים, כגון קדושת חיי האדם, שוויון בסיסי בין בני-האדם, ומתן האפשרות הבסיסית לכל אדם להתקרב לקדושת האל באמצעות

13 הפרשנים חלוקים בדבר פירוש התיבה "שְׂאֵת": יש המפרשים אותה כפועל מלשון סליחה (תרגום אונקלוס ובעקבותיו רש"י) או כפועל שמשמעו הרמת הפנים בגאווה – היפוכו של "ויפלו פניו" (ראב"ע); אחרים מפרשים אותה כשם-עצם שמשמעו יתרון (רמב"ן); וקיימים גם פירושים נוספים. כך או כך, רוב הפרשנים מסכימים כי מבחינה תחבירית לפנינו שני משפטי תנאי, אשר לקחם הוא שהאדם יכול לשלוט ביצריו. כלשונו של רמב"ן, "הורהו על התשובה שהיא נתונה בידו לשוב בכל עת שירצה ויסלח לו".

14 ראו נחמה ליבוביץ **עיונים חדשים בספר ויקרא – בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים** 300–304 (התשמ"ו), המדגישה את הפן האוניורסליסטי גם כאן. לדבריה, החוקים בפרק זה מקיפים את חיי האדם באשר הוא אדם ומדריכים אותו.

15 לדין מפורט בנושא זה ראו יאירה אמית "הבריאה ולוח הקדושה" **תהלה למשה – מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג** \*13 (אליהו דב אייכלר, יעקב חיים טיגאי ומרדכי כוגן עורכים, 1997).



ההליכה בדרכיו ומילוי אחר דרישותיו, המפורשות והמשתמעות, למן אלה המצופות מכל אדם ועד המצוות המייחדות את ישראל.<sup>16</sup>

ומה אם יבוא השואל וישאל כיצד, למשל, הותר דמם של כנענים והיכן כבודם, שהרי גם הם נבראו בצלם? על כך ניתן להשיב באופן אפולוגטי ולהציג את הכנענים כמי שהתרחקו מקדושת האל ועברו גם על מצוות בני נח, או שיש לראות בהם מקרה חריג. מצד אחר, ניתן גם להשיב כי ספרות המקרא אינה משנה סדורה ואחידה, וקיימים בה גם רבדים קיצוניים, שבהם מקום שכבוד האל עלול להיפגע, כבוד האדם אינו נחשב.<sup>16</sup>

### פרק ה: מימוש עקרון כבוד האדם במקרא

מירב ההתעניינות של הספרות המקראית היא בישראל, ולכן הדוגמאות שאביא למימוש כבוד האדם בחיי היומיום של האדם המקראי יעסקו בהווייתו של האדם מישראל.<sup>17</sup> עם זאת, דוגמאות אלה באות להודיע כי משום שכבוד האדם הוא יסוד מוסד לאורך הספרות המקראית, ומשום שהאדם נתפס כיצור ראוי לכבוד, אשר אין לבזות את צלם האלוהים שבו, ניתן להחיל עיקרון זה על כל אדם.

כך, למשל, מסופר על דוד מלך ישראל, אשר ביתו ומלכותו נענשו משום שפגע באוריה החתי, הן על ידי ניאוף והן בכך שיזם את הריגתו בקרב (שמואל ב, יא–יב). לא זו בלבד שהמספר טורח להדגיש את מוצאו החתי של אוריה, הסיפור אף מבהיר כי הפגיעה בכבוד האדם אינה נסלחת גם כאשר הפוגע הוא מלך והנפגע אינו ישראלי. יתר על כן, סיפור זה, שבמרכזו פגיעה בכבוד האדם, מוצג כסיבה וכמניע לכל האירועים הקשים העתידים לפגוע בדוד ובמשפחתו (אונס תמר, מרד אבשלום ועוד – שמואל ב, ט – מלכים א, ב). באופן דומה, אחאב מלך ישראל נענש כי פגע בנבות הזרעאלי וברכשו (מלכים א, כא). בשני המקרים ההתייחסות אל המלכים אינה כאל מורמים מעם. הם נענשים ככל אדם משום שהם פגעו בכבודו של אדם, בחייו וברכשו.

גם בדיקת חוקים שונים במקרא מלמדת כי יש שהמניע המסתתר מאחוריהם הוא כבוד האדם. כך, למשל, כאשר שור נוגח אדם למוות, דין הבהמה סקילה, ובשרה אינו נאכל (שמות כא 28). זאת, ללמדנו כי כל הפוגע באדם נענש, אף אם מדובר בשור, ולכן

16 קו מגמה זה עולה במיוחד מן החוקה של ספר דברים. השוו, למשל, לדבריו של אלכסנדר רופא "מחקר המשפט המקראי לאור השיטה הפילולוגית-היסטורית" משפטים יג(3) 477, 481 (1984): "סעיף זה מבטא אידיאולוגיה ולא משפט: האידיאולוגיה הקיצונית והמחמירה של ספר דברים, הדורשת דין מוות לכל הכנענים, לכל עובדי אלילים בישראל, לזקן ממרה, לנביא שקר, לבן סורר ומורה, ואפילו לנערה לא מאורסה שאולי נאנסה ושתקה מחמת הבושה. זוהי אידיאולוגיה ולא משפט."

17 ראוי עם זאת לשים לב כי המשותף לפרקים הראשונים של ספר בראשית (א–יא), לספרות החוכמה (משלי, איוב וקהלת) וכן למזמורים אחדים בתהלים ולכמה קטעים בספרי מקרא נוספים) הוא דווקא האופק האוניוורסלי.

בשרו אינו מותר בהנאה. במילים אחרות, על חיה שהרגה אדם – משמע, השחיתה צלם אלוהים – לתת את הדין. המשכו של חוק זה דן בשור מועד שהורג אדם. במקרה כזה גם השור וגם הבעלים חייבים מיתה. אולם משום שהבעלים לא המית במו ידיו, משמע לא רצח, ניתנת האפשרות לשקול את פדיון נפשו בממון: "אם פָּרַח יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָּן נִפְשׁוֹ כָּל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו" (שמות כא 30). בחוקי המזרח הקדום הנטייה במקרים אלה היא להסתפק בעונש כספי בלבד. יתר על כן, מקובלים בהם הסכמי פשרה בין הרוצח לבין משפחת הנרצח. החוק המקראי, לעומת זאת, חוזר ומדגיש כי חטא דמים אינו מתכפר בממון, ומי שפגע בצלם אלוהים – ייענש: "וְלֹא תִקְחוּ כֶּפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת" (במדבר לה 31).<sup>18</sup>

דוגמה נוספת למימוש כבוד האדם לקוחה מדיני מלקות. החוק בדברים כה 3 מורה: "אֲרָבָעִים יִכּוּ לֹא יִסֵּף פֶּן יִסֵּף לְהַפְתּוֹ עַל אֱלֹהֵי מִכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אַחֲרָיו לְעֵינָיו". החוטה נענש על רשעתו, אך המחוקק אינו מאפשר למעניש להתעלל בו, כדי למנוע את "ונקלה אחיך לעיניך", כלומר, כדי לשמור על כבוד הנענש.

מעניין שהתבוננות דיאכרונית – קרי, התבוננות המתקדמת מן הקדום אל המאוחר בתוך ספרות המקרא – מעידה על רצון הולך וגובר לממש את כבוד האדם וחירותו. אסתפק בשתי דוגמאות.

**האחת** מתייחסת לגורלם של העבד או האמה על־פי קובצי חוקים שונים בתורה. בפרשת משפטים שבספר שמות – המכונה גם "ספר הברית" (שמות כ 22 – כג 33), שהוא קובץ חוקים הנחשב לקדום יחסית – בולט הפיחות בכבוד האדם כאשר מדובר בעבד או באמה, כי אלה נתפסים כרכוש בלבד, ככתוב: "כִּי כֶסֶף הוּא" (שמות כא 20–21). כך, לצד הקביעה כי שור שפגע באדם דינו סקילה, נקבע כי במקרה של שור שנגח למוות עבד או אמה, שהינם רכוש האדון, יש מחיר קבוע וברור: "אם עֲבַד יִגַח הַשּׂוֹר או אֶמָּה כֶּסֶף שְׁלֵשִׁים שֶׁקֶלִים יִתֵּן לְאֲדֹנָיו וְהַשּׂוֹר יִסְקָל" (שמות כא 32). בחקיקה מאוחרת יותר, זו שבספר דברים, נמצא הסתייגות מיחס זה לעבד ולאמה. החוק בדברים טו 12–18 מדגיש כי העבד אינו רכוש, אלא מי שעבד את אדוניו "מִשְׁנֵה שְׂכָר שְׂכִיר" (השוו גם לירמיהו לד 8–22). בספר ויקרא כה (39–43), שמשקף שלב חקיקה מאוחר אף יותר, נמצא התייחסות מכובדת יותר למי שמקובל לראות בו עבד עברי: "וְכִי יִמּוֹךְ אַחֲרָיו עֲמָךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבַדְתָּ עֲבָד. כְּשִׂכָר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ... כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנְךָ עֲבָד. לֹא תִרְדֶּה בּוֹ כְּפָרְךָ וְיִרְאֶתָּ מֵאֲלֹהֶיךָ". המחוקק המאוחר של ספר הקדושה (ויקרא יז–כו) מבטא מגמה נועזת וחדשנית השואפת למנוע מצב של עבדות בישראל.<sup>19</sup> מדוגמה זו ניתן ללמוד כי ביחס לעבד מישראל ספרות התורה מממשת באופן הדרגתי את העיקרון של כבוד האדם וחירותו.

18 להרחבה בנושאים אלה ראו משה גרינברג "הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא" **תורה נדרשת – חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא** 13 (אברהם שפירא עורך, 1984). השוו גם משה גרינברג "ערך החיים במקרא" **קדושת החיים וחירות הנפש – קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל** 35 (ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי עורכים, 1992).

19 לגישה הביקורתית בחקר המקרא, המצביעה על קדום ומאוחר בתורה בכלל ובקובצי החוקים השונים

**הדוגמה האחרת** מתייחסת לגר, אשר התורה מתרה לא להונות אותו ומצווה עשרות פעמים לנקוט כלפיו יחס של אהבה. גם במקרה זה, אם נתייחס למערכת החוק המקראי בסדר הדיאכרוני שהוצג בדוגמה הקודמת (ספר הברית קדום, ספר דברים מאוחר לו, וספר הקדושה מאוחר לשניהם), נראה כי ההתחשבות בגר הולכת וגוברת. בפרשת משפטים הוא נזכר שלוש פעמים (שמות כג 9, כב 20–23, כג 12), ופעמיים אף מובאת הנמקה: "וְאִתְּם יְדַעְתֶּם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות כג 9). בחוקי ספר דברים הגר הוא חלק בלתי-נפרד מן השכבות המקופחות, ולכן הוא נזכר פעמים הרבה לצד העבד, האמה, הלוי, היתום והאלמנה: "וְשָׂמַחְתָּ בְּחֶגְדָּךְ אִתָּהּ וּבְכַף וּבְתֶדֶךְ וּבְעֶבְדְּךָ וּבְאִמְתְּךָ וְהַלְוֵי וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ" (דברים טז 14; וראו גם דברים יד 29, טז 11, כד 17, כו 12–13, כז 19 ועוד; השוו גם לירמיהו ז 6). בכתובים מאוחרים, כגון ויקרא יט 34, ההתייחסות אל הגר היא שוויונית, ומודגש שהגר הוא כמוך: "כְּאֶזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם וְאֶהְבֶּתְּ לּוֹ כְּמוֹךָ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם". סביר להניח שניתן לנמק תהליך הדרגתי ומתפתח זה במונחים היסטוריים-פונקציונליים,<sup>20</sup> אך ברצוני להסתפק במסגרת זו בהדגשת מגמת השוויוניות ההולכת וגוברת: מגר, שאינו אלא זר, לאזרח כמוך.

שתי הדוגמאות האחרונות לימדונו כי החשיבות המיוחסת לכבוד האדם מותנית גם בזמנם של הכתובים. תופעה זו בולטת במעבר מספרות המקרא לספרות חז"ל. טלו, למשל, את פירושו הפסוק "וְאֶהְבֶּתְּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט 18). לפי פשוטו והקשרו, כפי שניתן ללמוד מהתקבולת, כוונת הפסוק היא לאדם מישראל: "לֹא תִקֵּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ וְאֶהְבֶּתְּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְהוָה". אולם רבי עקיבא אמר על ציווי זה: "זה כלל גדול בתורה. שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי. הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי". ואמר והוסיף רבי תנחומא: "אם עשית כן, דע למי אתה מבזה. בדמות אלוהים עשה אותו" (בראשית רבה כד, ז). חז"ל פירשו אפוא את התיבה "רַעְךָ" כמתייחסת לכל אדם, וכך נהגו בעקבותיהם רוב הפרשנים.<sup>21</sup>

של התורה בפרט, ראו, למשל, רופא, לעיל ה"ש 16, בעמ' 477–479. עליו מקובלת הגישה שמאחרת את ספר הקדושה (H=) (אשר ויקרא יט הוא חלק ממנו), ואשר רואה באסכולת הקדושה שלב מאוחר למקור הכהני ולאסכולה שעיצבה אותו (P=). ראו ישראל קנהל **מקדש הדממה – עיון ברובדי היצירה הכהנית שבתורה** (1992).

20 להתייחסות לפן הפונקציונלי של היחס לעבדות ראו יאירה אמית **גלוי ונסתר במקרא – פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים** 33–39 (2003).

21 השוו דיונו של אפרים א' אורבך "כל המקיים נפש אחת... – גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים" **תרביץ** מ 268 (1971). לפי אורבך, התורה עצמה מטעימה את העיקרון האוניוורסלי של קדושת חיי האדם, וכך גם חז"ל (משנה, סנהדרין ד, ה). לדבריו, רק השימוש בעיקרון זה לצרכים משפטיים קונקרטיים יצר את הגרסה בעלת האופי הלאומי-הפרטיקולרי, שנוספה בה התיבה "מישראל", וגם זאת רק בחלק קטן מן המהדורות.

## סיכום

ראינו אפוא כי ההכרה בכבוד האדם היא חלק בלתי-נפרד מעולם האמונות והדעות של המקרא, וזאת למרות היות המקרא ספרות תיאוצנטרית. הכרה זו היא בלתי-נמנעת משום שספרות זו, על כל סוגיה, מקיימת דיאלוג מתמשך בין האל והאדם. כמו-כן ראינו כי התבוננות דיאכרונית מצביעה אף על העצמת ההכרה בכבוד האדם ברבדים המאוחרים של הספרות המקראית. אך טבעי הוא, לפיכך, שהכרה זו ממשיכה לשמש נר לרגליהם של חז"ל, ושלאורה נחקקים עד ימינו-אנו חוקי-יסוד במדינת-ישראל.

לסיים, אני גאה בחברתי אילה, אשר בפסיקותיה מהווה מופת למימוש עיקרון זה, ומקווה שתלמידיה ילכו בדרכה, ושממשלת ישראל וכנסת ישראל לא יחפשו דרכי עקיפה.