

מיכאל אברהם

### הכרת טובה: בין מוסר לאונטולוגיה

בעל חובות הלבבות, כמו גם כמה הוגי דעות נוספים, מסביר את יסוד עבודת ה' כמבוסס על הכרת הטוב כלפי הקב"ה.<sup>1</sup> הרב עמיטל,<sup>2</sup> מעלה קושיה נוקבת על גישה זו:

האמנם יהודי שאיבד את אשתו וילדיו מסוגל לעבוד את ה' על בסיס הכרת הטוב? האם יהודי שתפקידו היה הוצאת גופות שרופות מכבשניה של אושוויץ יכול לעבוד את ה' כשההכרה העומדת בבסיס העבודה היא הכרת הטוב? בשום פנים ואופן – לא!<sup>3</sup>

לאחר מכן הוא מביא את דברי ר' יהושע בן לוי בסוגיית יומא סט ע"ב:

דאמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה – שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר (דברים י) האל הגדל הגבר והנורא, אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו – שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות? ורבנן היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה! אמר רבי אלעזר: מתוך שיודעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו. ומתוכם הוא לומד את היסוד הבא:

עבודת ה' חייבת להיות בנויה על אמת, לא על כזב וחנופה. לכן, נביאים שלא חשו שביטויים כמו "הגדול", "הגיבור", "הנורא", מתארים את

- 1 ראו ב"שער הבחינה" ובתחילת "שער העבודה" ועוד להלן.
- 2 י' עמיטל, "אף על פי שמיצר ומימר ליי", בתוך: עולם בניו וחרב ובניו, מ' מיה (עורך), אלון שבות תשס"ב, עמ' 118.
- 3 למעשה חבויות כאן שתי שאלות. השאלה הראשונה היא מהותית: לאדם המתואר אין חובת הכרת הטוב כלפי הבורא. השאלה השנייה היא פסיכולוגית: גם אם תאורטית יש חובה כזו, כיצד מי שעבר מאורעות כמו הוצאת גוויות מכבשני אושוויץ יכול להיות בפועל בתודעה כזו? במאמרנו אנו עוסקים בעיקר בשאלה הראשונה, אך ההשלכות של גישתנו בהחלט נוגעות גם לזו השנייה.

הקב"ה – נמנעו מלעשות שימוש בביטויים אלה, למרות שכך שינו לשונם מלשון תורה ומנוסח שתיקן משה רבנו.

כך גם בענייננו. אי אפשר לבסס את עבודת ה' שלנו על יסוד של 'הכרת הטוב' בתקופה שבה אירע החורבן הגדול ביותר בתולדות העם היהודי.

המוצא היחיד האפשרי עבור אדם כזה, לדעת הרב עמיטל, הוא עבודה המבוססת על אמונה. גם יסוד זה מבוסס על דברי בעל חובות הלבבות:

כמו שנאמר על אחד מן החסידים שהיה קם בלילה ואמר: אלהי הרעבתני ועירום עזבתני, ובמחשכי הלילה הושבתני, ועוזך וגדלך הוריתני. אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך. דומה למה שאמר (איוב יג, טו): "הן יקטלני לא [לו קרי] אייחל". ואל העניין הזה רמז החכם באמרו (שיה"ש א, יג): "צרור המור דודי לי בין שדי ילין", ואמרו חז"ל על דרך הדרש (שבת פח ע"ב): "אף על פי שמיצר ומימר לי דודי – בין שדי ילין" (פרק א, שער אהבת ה').

אמנם לא ברור לגמרי מדוע האמונה מהווה תחליף לעבודה מתוך הכרת טובה, ובאיזה מובן? אם אכן הבסיס הרגיל לעבודת ה' הוא הכרת טובה, כי אז כשאין סיבה להכיר טובה לכאורה נעלמת גם הסיבה לעבודת ה' בכלל. מדוע אמונה, שביסודה היא התייחסות לעובדה (שיש אלהים או שהוא ברא אותי ואת העולם) מהווה סיבה כלשהי לעבוד אותו? הכרת הטוב היא נורמה מוסרית, וככזו היא יכולה להוות בסיס למחויבות לעבודת השם. אבל עובדה שבה אני מאמין אינה אלא עובדה. כיצד עובדה יכולה להוות בסיס למחויבות נורמטיבית?

נעיר גם כי הכרת טובה כבסיס לעבודת ה' היא תזה בעייתית, אפילו ללא הקשיים שמעלה הרב עמיטל (ועוד כאלו שיעלו להלן). קשה מאוד לבסס את המחויבות הגורפת כלפי הקב"ה ותורתו, שיכולה להגיע בנסיבות מסוימות עד חובה למסור את הנפש, על החובה המוסרית להכיר טובה. לו רק בשל העובדה שבדרך כלל החובה להכיר טובה נתפסת כחלשה יותר מן החובה לעבוד את ה' (ואולי אף כנגזרת שלה).

אך דומה שמוסכם על הכול כי יש חובה להכיר טובה לקב"ה, גם אם זה אינו הבסיס הבלעדי לעבודת ה' (ראו להלן). והנה דבריו של הרב עמיטל אינם שוללים רק את האפשרות לבסס את עבודת ה' על הכרת טובה אלא גם את עצם האפשרות להכיר טובה לקב"ה. מטעונו עולה כי אדם בדורנו כלל אינו יכול

להכיר לו טובה. זוהי כמובן מסקנה קשה יותר מזו המפורשת בדבריו, וגם בעייתית הרבה יותר. האמנם אנו פטורים מהחובה להכיר טובה לקב"ה? האם חובה זו היא מצווה שהזמן גרמא? האם היא אינה חלק מנצחיות התורה? ועוד, האם טענה זו נכונה רק לאלו שעברו בעצמם את התופת? לשון אחר: לא ברור אם הרב עמיטל מתכוון לפטור את האדם רק מחמת קושי נפשי או שמא טענה עקרונית יש כאן: לאור האירועים הללו כבר "לא מגיעה" לקב"ה הכרת הטוב מאתנו.

יש שהציעו הסברים המאפשרים להמשיך ולהכיר טובה לקב"ה על אף המאורעות הנוראים הללו. אפילו הרב עמיטל עצמו מספר על שיחה שניהל עם אבא קובנר שבה הוא טוען כנגדו שהאמונה באדם ספגה מן האירועים הללו מכה קשה יותר מאשר האמונה בקב"ה. אם נמשיך את הדברים צעד אחד הלאה, נוכל לטעון כי האירועים הללו הם מעשי ידי אדם, והקב"ה שמסר את עולמו לשומרים, כלומר לנו, אינו אחראי למה שבני אדם מעוללים לזולתם מבחירתם שלהם.<sup>4</sup>

במאמר זה ברצוני להציע כיוון שונה. מתוך בחינה של מושגי הכרת הטוב בכלל והכרת הטוב ביחס לקב"ה בפרט עולה תפיסה שונה של החובה הזו. בדרך כלל אנו מבינים את החובה להכיר טובה כנורמה שנגזרת מן העובדה שנגמלה לנו טובה. התפיסה שנציע כאן מנתקת את הכרת הטוב מן הבסיס הרגיל של ההדדיות. נכנה זאת "הכרת טובה פילוסופית".<sup>5</sup>

#### א. החובה להכיר טובה לקב"ה

##### החובה הפשוטה: הכרת הטוב המוסרית

כפי שכבר הזכרנו, בעל חובות הלבבות מעמיד את החובה לעבוד את הקב"ה על החובה להכיר לה' טובה. הוא מקדיש לכך את כל שער הבחינה וחלק ניכר משער העבודה. תורף דבריו הוא שהקב"ה דואג לכל מחסורנו, הגשמי והרוחני,

4 ראו על כך בספרי שתי עגלות וכדור פורח, כפר חסידיים תשס"ז, עמ' 485. כך גם עולה מדברי הר"ח בסוגיית חגיגה ה' ע"א. הגמרא שם עוסקת בשאלה אם יש נספה בלא משפט. הר"ח על אתר מבאר כי מצב כזה קיים רק באדם הרוצח את חברו. כלומר מעשה כזה הוא מעשה של האדם הרוצח ולא גלגול אירועים מלמעלה. ראו על כך במאמרו של הרב מרדכי גודמן, "היש נספה בלא משפט?", צהר יא (2002), עמ' 39.

5 יש להעיר כי במישור הפסיכולוגי קשה להכיר טובה למי שלא גמל לנו טובה. אך טענתנו היא שבמישור הפילוסופי נורמה כזו אכן קיימת. כבר הערנו לעיל שענייננו כאן הוא במישור הפילוסופי ולא בזה הפסיכולוגי.

והוא עושה זאת עבורנו במכוון (ולא במקרה או כלאחר יד). מכיוון שכך, מוטלת עלינו חובה מוסרית להכיר לו טובה על כך, כמו גם כלפי כל מי שגומל עמנו טובה. זוהי הכרת טובה שעיקרה הוא הדדיות ומחויבות כלפי מי שנותן לנו דבר מה ופועל למעננו.

גם הרב דסלר כותב:<sup>6</sup>

עבודת האל בנויה על יסוד הכרת הטוב. הלוא כה מפורש הוא בכל ספרי הקודש, אשר על האדם להודות לה' הטוב על כל הטובות אשר יעשה לו, וכי בשבילם עליו לקיים את כל המצוות והחוקים והתורות. נעיר כי ניתן לראות בדברי הרב דסלר גם את שני היסודות שהבחנו למעלה ביניהם: החובה להכיר טובה לקב"ה, והיותה של חובה זו בסיס למחויבות לעבודת השם בכלל.

היסוד של חובת הכרת הטוב כלפי הקב"ה מצוי בפסוק מפורש בתורה (דברים לב, ו): "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך". משה רבנו עצמו בהמשך הפרק מפרט את הטובות הרבות שהקב"ה עשה עמנו (שנשא אותנו על כנפי נשרים וכדומה), כבסיס לתביעתו זו.<sup>7</sup> גם הפיוט "נשמת כל חי" מוקדש רובו ככולו לעניין זה: "ואילו פינו מלא שירה כים ולשונו רינה כהמון גליו אין אנחנו מספיקים להודות ולהלל ולשבח".

#### הכרת טובה על עצם הבריאה

יש הרואים גם חובה לאדם להכיר טובה לקב"ה על עצם בריאתו (ולא רק על הטובות שהקב"ה גמל וגומל עמו). למעשה הדברים מפורשים בפסוק עצמו: "הוא עשך ויכוננך". התביעה בפסוק זה להכיר טובה לקב"ה מבוססת על שני יסודות: הוא עשה אותך, והוא גם כונן אותך. הדברים מופיעים לרוב גם בספרי הגות שונים, ונביא כאן רק שתי דוגמות. הרמב"ן (דברים שם) כותב:

הלא האל הוא אביך – כי הולידך וגדלך, והוא קנך – ששמך קנין, כי הוציאך מאין והיית יש, וכל יש יש לו קנין כענין שנאמר ה' קנני ראשית דרכו (משלי ח, כב), וכן קונה שמים וארץ (בראשית יד, יט) כאשר פירשתי, והוא צור עשך ויכוננך - כלשון ויכוננו ברחם אחד (איוב לא, טו).

6 א' דסלר, מכתב מאליהו, א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 50.

7 ראו גם בדברי המפרשים על אתר.

הרמב"ן עומד על היסוד שהקב"ה עשה אותנו יש מאין כאחד מהבסיסים לחובת הכרת הטוב כלפיו. הוא אף מרחיק לכת וטוען כי העובדה שה' עשנו יוצרת קניין כלשהו שלו בנו. נראה זאת ביתר פירוט להלן. מרחיב בזה יותר בעל תולדות יצחק (דודו המאמץ של ר' יוסף קארו), בפירושו לפסוק<sup>8</sup>:

הלא הוא אביך קנך הוא עשך, לפי שאומר החכם שהאב הוא סיבה מקרית לבן לזה אמר הלא הוא אביך העצמי, וכיון שאתה מכבד לאב החומרי שהוא מקרי, כל שכן להשי"ת שהוא סיבה עצמית, וזהו שאמר ויכוונך, שהאב מקרי אינו סיבת קיום הבן, אלא סיבת יציאתו לאויר העולם, או סיבת הולדתו אבל הקב"ה הוא סיבת קיומו.

התולדות יצחק עומד על כך שהקב"ה הוא הסיבה המהותית והיסודית לקיומנו, וזה גופא מחייב אותנו להכיר טובה כלפיו יותר מאשר כלפי הורינו הביולוגיים.

### ב. הקשיים העקרוניים ביחס להכרת הטוב כלפי הקב"ה

הרב יואל שוורץ, בספרו הכרת הטוב<sup>9</sup>, מאריך בענייני הכרת טובה מבחינה מחשבתית והלכתית, והוא עוסק לא מעט גם בחובה להכיר טובה לקב"ה. אך משום מה הוא אינו נזקק כלל לשורה ארוכה של קשיים לא פשוטים שחובה זו מעוררת. תופעה זו מאפיינת את כל המקורות המוכרים לי שעוסקים בנושא זה, שמניחים כמובנת מאליה את החובה להכיר טובה לקב"ה. ככל הנראה הדבר נובע מחוסר הנוחות להיראות ככופר בטובתו של מקום. ובכל זאת דווקא לאור הקשיים שמעלה הרב עמיטל, וקשיים נוספים שהעלו בפניי כמה וכמה תלמידים לאורך השנים, מצאתי לנכון לדון בשאלות הקשות שגישה זו מעוררת. נחלק את הקשיים הללו לשני סוגים עקרוניים: המוסרי והלוגי-פילוסופי. חלוקה זו תחדד את הבסיס של ההצעה שתוצג בדברים שלהלן.

#### הקשיים המוסריים

יש לא מעט רוע וסבל בעולם גם בימים כתיקונם. האם נכון שכל יהודי קיבל מהקב"ה יותר טוב מאשר רע? האם נכון שכל אחד מאתנו אמור להודות לקב"ה על כך שברא אותנו? אני כלל לא בטוח שכל יהודי יענה על שאלה זו בחיוב, גם

8 תולדות יצחק, מהדורת וגשל, ירושלים תשנ"ד.

9 י" שוורץ, הכרת הטוב, ירושלים תש"ד.

אם הוא עצמו לא עבר את השואה, וגם אם השואה כלל לא היתה מתרחשת מעולם. וכבר נמנו בית הלל ובית שמאי וגמרו (עירובין יג ע"ב):

תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא - יפשפש במעשיו. ואמרי לה: ימשמש במעשיו.

גם בימים כתיקונם המאזן של האדם הסביר נוטה לטובת הרע והסבל, ולכן שאלת הכרת הטוב כלפי מי שברא אותנו אינה כה פשוטה.

יתר על כן, עצם ההשוואה שעורך בעל חובות הלבבות בין החובה להכיר טובה לאדם שגמל לנו טוב ובין חובתנו להכיר טובה לקב"ה היא בעייתית. האם גמילות החסד של הקב"ה כלפינו כרוכה במאמץ כלשהו מצדו? ניתן היה לומר שגם טובה שניתנת ללא השקעת מאמץ מחייבת הכרת טובה כלשהי, אבל קשה יהיה לחלץ מכאן מחויבות עד כדי מסירת הנפש על קיום מצוותיו של הקב"ה. ניתן להמשיך ולהקשות יותר מכך. הרי כל הטוב שהקב"ה גומל עמנו נדרש לנו רק מפני שיש לנו חוסרים וצרכים, שגם אותם הוא ברא בנו. האוויר לנשימה נדרש לנו רק מפני שנבראנו באופן שבלא אוויר לא נוכל לחיות. לגבי הצלה ממחלה ודאי עולה הקושי ביתר עצמה: הרי גם את המחלה נתן לנו הקב"ה, ורק אחר כך הוא הציל אותנו ממנה. הוא הדין לגבי תאוונות דרכים וסכנות אחרות.

#### הקשיים הלוגיים-פילוסופיים

עד כאן עסקנו בקשיים שמצויים בספירה המוסרית. כעת נוכל להמשיך ולהקשות בספירה הלוגית-פילוסופית: האם בכלל ניתן להגדיר חובה להכיר טובה כלפי מי שברא אותנו? לו הוא לא היה בורא אותנו, לא היו לנו צרכים, וממילא גם לא היתה משמעות לקשיים או לתועלות שקיבלנו ממנו.<sup>10</sup> נוסף על כך (וזאת שוב בספירה המוסרית), עצם העובדה שהוא ברא אותנו מחייבת אותו מבחינה מוסרית לדאוג לנו. כיצד נתייחס למי שיוצר יצור כלשהו ולא דואג לו? האם זו אינה תוצאה מוסרית אלמנטרית של עצם היותו בוראנו ושנחנו ברואיו?<sup>11</sup>

10 ודוק, אין הכוונה לקושי המוסרי שעמדנו עליו לעיל. זהו קושי שיסודו לוגי.

11 נקודה זו מחדדת את העובדה שחלק מהקשיים הללו עולים גם ביחס לחובת הכרת הטוב של ילדים להוריהם.

לעיל ראינו שיש המציינים את החובה להכיר טובה לקב"ה על עצם בריאתנו. האם ניתן בכלל לדבר על חובה להכיר טובה על עצם בריאתנו? האלטרנטיבה הייתה שאנחנו לא היינו קיימים. הכרת טובה כלפי אדם מוגדרת בדרך כלל מתוך השוואה בין המצב הקשה שהיה מצוי בו בלא הנתנה שלו ובין המצב הטוב יותר שבו המקבל מצוי אחרי הנתנה. אך הבריאה אינה מאפשרת השוואה כזו. לו לא היינו נבראים, אזי כלל לא היינו קיימים. אם כן, כיצד ניתן להגדיר חובה להכיר טובה על עצם הבריאה, ובפרט על רקע קביעת חז"ל בסוגיית עירובין הנ"ל שמוטב לאדם שלא נברא משנברא.<sup>12</sup>

#### אנלוגיה להבהרה: בעיית ההולדה בעוולה

בעולם המשפט מגדירים עילה לתביעות נזיקין כ"הולדה בעוולה" (או "חיים בעוולה").<sup>13</sup> עילה זו נוגעת לתביעות שמגיש יילוד (בדרך כלל באמצעות הוריו) כנגד רופא, או כל גורם אחר, שגרם ברשלנות לכך שאותו וולד ייוולד על אף שהיו צפויים לו פגמים מולדים. בעולם המשפט הדעות חלוקות ביחס לשאלה האם ניתן להגיש תביעה כזו. עיקר המחלוקת נעוץ בשאלה אם ניתן לתבוע גורם כלשהו על כך שגרם לילד להיוולד, ולטעון שעדיף היה לו שלא להיוולד (בבחינת "מוטב לאדם שלא נברא"). לבעיה זו יש היבטים שונים, משפטיים, לוגיים-פילוסופיים, פסיכולוגיים ואתיים. כאן נתמקד בהיבט הפילוסופי-לוגי, שכן כפי שנראה הוא קשור בטבורו לבעיה שאנו עוסקים בה כאן.

הבעיה המשפטית הבסיסית בתביעות נזיקין על "חיים בעוולה", היא שלילד התובע לא הייתה אפשרות להיות אדם בריא. לכל היותר הוריו יכלו שלא להביאו לעולם. מקובל שמטרתה של תביעת נזיקין היא להשיב את המצב שלאחר הנזק לקדמותו. כאשר אדם מחסיר איבר מאדם אחר, אמנם בדרך כלל אין אפשרות להשיב את הנזק באופן פיזי, אך הפיצוי אמור לעשות את המיטב

12 אמנם גם הקביעה הזו עצמה בעייתית מאותו טעם. אם לא ניתן להשוות את מצבו של אדם שנברא למצבו אילו לא היה נברא, אזי מה משמעותה של הקביעה התמוהה הזו? באיזה מובן עדיף לא להיברא מאשר להיברא? ודוק, הקושי אינו נובע מהערכת הסבל מול הטוב שבחיינו, אלא מחוסר היכולת להשוות בין שני המצבים.

13 ראו בספרו של שי ילינק, הולדה בעוולה – זכויות תביעה ופיצויים, ירושלים תשנ"ז. ובאנציקלופדיה יהודית באתר "דעת" באינטרנט, בערך "הולדה בעוולה", שגם אותו כתב ילינק. ראו גם במאמרו של ע' שפירא, "הזכות לא להיוולד בפגם: פלוגתות של לוגיקה, ערכים ומדיניות משפטית", בתוך דילמות באתיקה רפואית, רפאל כהן-אלמגור (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 239–254.

כדי להשוות עד כמה שניתן את מצבו הנוכחי למצב שלפני הנזק. אם כן, תביעת נזיקין רגילה מבוססת על השוואה בין שני מצבים: האדם/הרכוש שלפני הנזק ושללאחר הנזק. עצם שינוי המצב לרעה הוא העילה לתביעה, ושומת הפיצוי נגזרת מהערכה אודות ההפרש בין הערכים הכספיים (עד כמה שניתן להעריכם) של שני המצבים. ברם במקרה של הולדה בעוולה הילד יכול היה להיוולד במומו או לא להיוולד כלל. אין אפשרות להוליד אותו בריא. השאלה היא אם ניתן להגיש תביעה מכוח ההשוואה בין שני המצבים הללו, כאשר באחד מהם התובע כלל אינו קיים בעולם.

יש המתייחסים לבעיה זו במישור של השומה. כיצד עלינו לשום את הנזק, כאשר השומה אמורה להיות ההפרש בין ערכיהם הכספיים של שני המצבים, אך באחד מהמצבים הללו התובע כלל אינו קיים, ולכן לא ניתן להצמיד למצב זה ערך כלשהו. השאלה מהו ההפרש בין הערכים של שני המצבים הללו היא כמעט חסרת מובן.

אולם, קל לראות כי הבעיה אינה רק במישור של השומה. אדם אינו יכול לתבוע תביעת נזיקין כאשר במצב שלולא הנזק הוא כלל לא היה קיים בעולם. הנזק לא הרע את מצבו ואף אחד לא פגע בו. פגיעה באדם היא פגיעה כלשהי במצבו, כלומר הוא עומד בריא ושלים ובא מישהו ופוגע בו. אך כאן המצב האלטרנטיבי הוא שאותו אדם כלל אינו קיים. כלומר לפני המעשה כלל לא היה כאן נפגע. אם כן, הבעיה אינה רק בעיה של שומה, אלא עצם הטענה שהיה כאן נזק היא בעייתית מאוד.

באנגליה וברוב מדינות ארה"ב מערכת המשפט אינה מכירה באפשרות להגיש תביעות כאלו, אך בישראל הכיר בית המשפט העליון, לפחות ביחס להיבטים מסוימים, בלגיטימיות של תביעה כזו, בפרשת זייצוב.<sup>14</sup> נעיר כי אמנם היתה מחלוקת בין השופטים שקיבלו את הלגיטימיות של התביעה. שניים מהם טענו שלא ניתן להשוות את ערכיהם של שני המצבים הנ"ל (שבאחד מהם הוא אינו קיים), כלומר את ערך אי החיים (=היתרון באי קיום כשהקיום הוא פגום), ובוודאי כאשר מנגד עומד ערך החיים (גם אם פגומים) או הקיום, שמקובל כי לא ניתן לכמתו (האם מישהו יתיר להרוג אדם פגום כי ערך חייו שלילי לעומת אי קיומו?) מסיבה זו קבעו צמד השופטים כי יש להשוות את ערך החיים

14 שם נתבע יועץ גנטי על ידי מי שנולד פגום על רשלנות בחוות הדעת המדעית שנתן להורים, ראו ע"א 540,518/82, זייצוב נ' כ"ץ, פד"י מ (2) 96.



הפגומים לערכם של חיים פיקטיביים שמוגדרים לצורך הדיון, כלומר ערך החיים של אדם מקביל, שהוא במצב סביר ובריא. שניים מן השופטים האחרים טענו כי על אף הבעייתיות אין מנוס מהשוואה בין הערכים של קיום פגום מול אי קיום. בכל אופן, רוב השופטים הכריעו, כל אחד מסיבותיו, שהעילה הזו היא קבילה.

כפי שהעיר דוד הד,<sup>15</sup> שני סוגי הטענות הם בעייתיים, ואכן רוב הגישות המשפטיות בעולם אינן מקבלות את הטענות (ראו שם הצעה חילופית, הגיונית יותר, לפתור את הבעיות המשפטיות הכרוכות בסוגיה זו).

ניתן אולי להוסיף נקודה בעייתית ויסודית יותר ביחס לעצם מהות התביעה: לא ניתן לתבוע מישהו על מעשה שרק בגינו התובע קיים. אם המעשה (=ההולדה) לא היה נעשה, אזי התובע כלל לא היה בעולם. כלומר האפשרות שלו לתבוע את הוריו היא עצמה מבוססת על ביצוע המעשה נשוא התביעה. משל יפה לסוג השיקול הזה מופיע במאמרו של הלוגיקן היהודי-אמריקאי, ריימונד סמוליאן, "האם אלהים טאוואיסט",<sup>16</sup> שם מתואר דיאלוג דמיוני שעורך האדם עם האלהים, ודורש ליטול ממנו בחזרה את הרצון החופשי שלו. במהלך ההתדיינות המשעשעת ביניהם, האלהים עונה לו שרק קיומו של הרצון החופשי שלו מאפשר לו להעלות את התביעה הזו.<sup>17</sup>

והנה מעבר לבעיה הכללית של הולדה בעולה, יש תביעה בעייתית הרבה יותר, כאשר היילוד מפנה את תביעתו כלפי הוריו על שהולידו אותו. כאן הנתבע אינו גורם שלישי (כמו רופא או יועץ) אלא ההורים עצמם. הסיבה לתביעה יכולה להיות ממזרות (שזהו פגם שהם גרמו ממש), או פגם אחר שהם אמנם לא גרמו

15 ד' הד, "הזכות לא להיוולד בפגם?", בתוך: דילמות באתיקה רפואית (לעיל הערה 13).

16 ר' סמוליאן, שתיקת הטאו, תרגם: עופר שור, תל אביב 1997. המאמר בנוסחו האנגלי מופיע גם באסופת המאמרים המופלאה של דוגלס הופשטרטר ודניאל דנט, The Mind's I, 1981.

17 בשני המקרים אין בעיה לוגית במובן הפורמלי החמור. ניתן לבקש ליטול את הרצון החופשי גם אם את הבקשה הזו לא ניתן היה להעלות לו לא היה ניתן לנו רצון חופשי. כמו כן, במישור הלוגי גרידא, ניתן לתבוע את ההורים על המעשה שבזכותו התובע עצמו קיים. זהו מצב שבו לאחר העלייה בסולם אנו זורקים אותו (או רוצים לזרוק אותו). ובכל זאת יש תחושה חזקה שיש כאן בעייתיות, גם אם היא מצויה מעבר למישור הלוגי.

באופן ישיר, אך הבן תובע אותם על כך שהם לא מנעו את הלידה, וממילא גם את הסבל הנובע ממנה.<sup>18</sup>

הספרות המשפטית והאתית מתייחסת גם לבעיה זו, ובדרך כלל גם אלו שמכירים בלגיטימיות של תביעה על "חיים בעולה" כלפי יועץ או גורם שלישי, אינם מוכנים לקבל תביעה כזו כלפי ההורים.<sup>19</sup> אמנם ברוב המקרים הנימוק הוא בעל אופי טכני, כגון בעייתיות שתתעורר ביחס בין הורים וילדיהם, או בעייתיות בהנחה הסמויה כאילו ההורים נדרשים לוותר על ילדם אם ידוע להם שהוא ייוולד פגום (כלומר לכאורה עולה מכאן חובה להפיל עוברים פגומים).

לכן טענתו של ילינק היא שמבחינה לוגית-משפטית אין להבחין בין המקרים הללו, והוא גורס כי אם המשפט בן ימינו מכיר בלגיטימיות של תביעה כנגד גורם שלישי, אזי הוא צריך גם להכיר בלגיטימיות של תביעה כנגד ההורים, לפחות במקרים מסוימים.<sup>20</sup> באמת הנימוקים שהעלינו למעלה רלוונטיים ביחס לתביעה כנגד צד שלישי (היועץ) כמו גם בתביעה נגד ההורים. ובכל זאת תחושת הלב אומרת שיש גם הבדל מהותי בין שני המצבים, ולהלן נפרט זאת יותר.

כאן המקום להעיר על אנלוגיה בין הבעיה המשפטית-אתית הזו לבין הסוגיה שבה אנו עוסקים כאן. למעשה לפי הרב עמיטל אנחנו "תובעים" את הקב"ה על כך שהוא הביא אותנו לעולם שבו חיינו מלאי סבל. לכל הפחות אנחנו נוטלים לעצמנו את הזכות שלא להכיר לו טובה על כך שהביא אותנו לכאן, ולוותר על המחויבות שלנו כלפיו.<sup>21</sup> אנו נשוב ונזדקק לשאלה זו להלן.

18 פגם רגיל שההורים גרמו לבנם מחמת חוסר זהירות, כמו שימוש של האם בסמים בעת ההיריון וכדומה, אינו נוגע לנדון דידן, שכן זו תביעת נזיקין רגילה. אנו עוסקים בתביעה שדורשת מההורים לא להביא את התובע לעולם, או שתובעת מהם פיצוי על כך שהם כן הביאו אותו לעולם.

19 ראו גם על כך במקורות על אודות "הולדה בעולה", שהובאו לעיל.

20 יש לציין שלאור קביעת בית שמאי ובית הלל לעיל, כל אדם יכול לתבוע את הוריו על שהביאו אותו לעולם, שהרי אצל כל אחד הסבל רב על הטוב והנחת, ומוטב לאדם שלא נברא משנברא.

21 שאלה מעניינת היא אם יש הבדל בין הקב"ה ובין ההורים במקרה של הולדה בעולה. כפי שהזכרנו ההורים לא יכלו להביא את הילד מושלם לעולם, ובוודאי שלא גרמו לו את הפגם. לכל היותר הוא מצפה מהם שלא להביא אותו לעולם במצב כזה. לעומת זאת הקב"ה בעצמו יצר את הפגם, ובוודאי יכול היה להביא אותו בריא ושלם לעולם. אמנם מבחינה פילוסופית ניתן אולי לדון אם כאשר הוא היה נוצר שלם היה זה הוא עצמו במצב בריא, או שמא הפגם הוא חלק מהגדרתו, וללא הפגם היה מדובר באדם אחר. משיקול זה יכול לעלות שאפילו הקב"ה בכבודו ובעצמו לא יכול היה ליצור אלטרנטיבה שלמה שתאפשר לנו כביכול תביעת נזיקין נגדו.

ניתן לראות פן נוסף של האנלוגיה הזו מזווית אחרת. כמו תביעת נזיקין, גם החובה של הכרת טובה היא תוצאה של השוואה בין שני מצבים: לפני קבלת הטובה ולאחריה. תביעת נזיקין נוצרת כאשר הערך האחרון נמוך מהראשון, ונורמה של הכרת טובה נוצרת כאשר הערך האחרון גבוה מהראשון. אולם אם כלל לא ניתן להשוות בין שני המצבים הללו, אזי כמו שלא יכול להיות כאן נזק שיהווה עילה לתביעה נזיקית, כך לא יכול להיות כאן מצב שייצור חובה להכיר טובה. היצירה אינה מוגדרת כטובה עבורנו, שהרי לפני כלל לא היינו קיימים. למי ניתנה הטובה הזו? על כן גם מזווית זו ספק רב הוא אם ניתן לדרוש הכרת טובה על עצם הקיום.

### ג. הכרת טובה פילוסופית

#### שני סוגי הכרת טובה

הקושי לגבי חובת הכרת הטוב על עצם הבריאה מהווה מפתח חשוב להבנת ההצעה שנעלה כעת. החובה להכיר טובה על עצם הקיום ("הוא עשך ויכוננך") פירושה שהכרת הטוב אינה רק תמורה להשקעה או למאמץ כלשהו שנעשו למעננו (שהרי זה לא נעשה למעננו שכן כלל לא היינו קיימים לפני שזה נעשה). יש חובה להכיר טובה כלפי מי שיצר אותי, או מי שבאתי ממנו, על אף שלא קיבלתי ממנו דבר. זוהי הכרת טובה פילוסופית. הכרת טובה כזו אינה נמדדת דווקא לאור המאמץ או ההשקעה. היא גם אינה דורשת שהיוצר יגמול עמי טובה כלשהי. הכרת טובה כזו היא פונקציה של עצם הזיקה האונטולוגית שבין היצור (מכיר הטובה הפוטנציאלי) ויוצרו (הקב"ה או הוריו).

הרמב"ן שדבריו הובאו לעיל דיבר על חובת הכרת הטוב כלפי מי שיצר אותנו יש מאין. למעלה עמדנו על הקשיים שעולים מתפיסת החובה להכיר טובה במובן המקובל על עצם הבריאה שלנו. על כן נראה שכוונת הרמב"ן היא להכרת טובה שונה, שאותה אנו מכנים כאן 'הכרת טובה פילוסופית'. הכרת טובה זו אינה מבוססת על חובה של 'השבה' מוסרית של טובות שניתנו לנו, וכנראה גם לא על השוואה בין מצב רע בלי נתינה לבין מצב טוב שנוצר מהנתינה, ולכן הבעייתיות שאותה הצגנו למעלה אינה קיימת ביחס להכרת טובה זו.

כפי שראינו, בעל תולדות יצחק בדבריו עורך השוואה בין החובה להכיר טובה לקב"ה ובין החובה להכיר טובה להורים. הוא טוען כי החובה כלפי הקב"ה גדולה יותר מפני שהוא הסיבה המהותית לקיומנו, ואילו ההורים הם רק הסיבה המקרית. כל ההשוואה הזו נראית אבסורדית מתוך ההסתכלות

המקובלת על הכרת הטוב. הרי ההורים צריכים להשקיע בנו הרבה יותר מאמץ. הם טיפלו בנו במסירות וגידלו אותנו ונתנו לנו בלי סוף על אף אמצעיהם המוגבלים. מה מקום להשוות את המאמץ הזה לנתינה של הקב"ה אלינו? מדוע ההשוואה הפילוסופית הפורמלית שעורך התולדות יצחק היא רלוונטית בכלל למושגים של הכרת הטוב?

דומה כי מאחורי דבריו עומדת אינטואיציה בדבר חובת הכרת הטוב פילוסופית. זו אינה הכרת הטוב על מאמץ ועל נתינה, אלא תוצאה של זיקה אונטולוגית או אחרת בינינו ובין נשוא הכרת הטוב שלנו. הכרת הטוב הזו אינה פונקציה של נתינה או מאמץ, והיא גם אינה נמדדת מתוך תרומתו של הנותן לשיפור מצבנו (ההשוואה בין המצבים), אלא רק מתוך מידת הזיקה בינינו ובין נשוא ההכרה הזו ("כל יש יש לו קניין", בלשון הרמב"ן לעיל). מכאן מסיק בעל התולדות יצחק שאם הזיקה היא הכרחית ויסודית היא מחייבת יותר הכרת הטוב, ואם היא מקרית היא מחייבת פחות הכרת טובה.

ניתן לראות בסיס לטענה זו במחלוקת רשב"י ור' יהודה המובאת בסוגיית שבת לג ע"ב (בפתיחה למעשה המערה של רשב"י), שם אנחנו מוצאים את הדברים האלו:

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום? דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גביהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי ששתק – יגלה לציפורי, שמעון שגינה – יהרג.

רשב"י טוען שאין חובת הכרת טובה לרומאים, שכן הגשרים, המרחצאות והשווקים, שהם תיקנו נעשו לטובתם. לעומתו ר' יהודה סובר שגם במצב כזה יש עלינו חובה להכיר להם טובה על כך. הרי לנו גישה שרואה חובת הכרת טובה גם במצב שאין השקעה מיוחדת מצד הנותן לטובת המקבל, אלא מעצם העובדה שהוא ניזון ונהנה ממנו הוא חייב לו.

כעת לאחר שהתברר לנו קיומו של חיוב הכרת הטובה הפילוסופית, נוכל להבין שהזיקה הקיימת בין הקב"ה ובינינו, ברואיו, היא כל כך מהותית, ואנחנו

כל כך תלויים בו, עד שהיא יוצרת מחוייבות טוטלית, עד כדי מסירת הנפש, כאשר הדבר נדרש. הדבר אינו נובע מכך שהוא גמל עמנו טובה רבה, אלא מכך שהוא הסיבה הכי יסודית לקיומנו. הוא יצר אותנו והוא מחזיק אותנו. וכמאמר הפסוק: הוא עשנו, והוא גם כונן אותנו. כל מה שיש לנו הוא ממנו, ולכן כל מה שיש לנו כפוף אליו ולקיום רצונותיו.

#### בחזרה להכרת הטוב כבסיס לעבודת השם

הצעה זו לא רק מסבירה את יסודה של חובת הכרת הטוב כלפי הקב"ה, אלא ניתן אולי לראות בה גם בסיס למחויבות לעבוד את השם. כבר לא קיימת כאן בהכרח הבעיה של המידתיות שאותה העלינו לעיל (כיצד ניתן לגזור מחובת הכרת הטוב את החובה לעבוד את השם, שהיא חזקה ממנה ואף קודמת לה). דומה כי על רקע זה מאירים דברי הרמב"ם בתחילת ספרו היד החזקה, באור יקרות:

- א. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.
- ב. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות.
- ג. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם.
- ד. הוא שהנביא אומר וה' אלהים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.
- ה. המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף.
- ו. וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלהיך, וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכופר בעיקר שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו.

הידיעה שהיא יסוד היסודות ועמוד החכמות אינה רק עצם קיומו של הקב"ה, אלא עוד יותר מכך היותו ממציא כל נמצא, ושהכול מצוי מאמתת הימצאו. בהלכה ב אין מדובר רק על ניסוח בדרך השלילה של תוכן הלכה א. יש כאן הבהרה חשובה: זוהי קביעה של הזיקה האונטולוגית. הלכה זו מלמדת אותנו שהתלות אינה רק כרונולוגית (שהוא ברא אותנו בזמן כלשהו בעבר, ואז יצאנו מכוחו), אלא היא סינכרונית (בכל רגע אנחנו תלויים בו, ואם יעלה על הדעת שהוא ייעלם גם אנחנו כן). בהלכה ג מבואר שהתלות היא חד-סיטרית ולא הדדית, כלומר הוא לא תלוי בנו, רק אנחנו תלויים בו. תלות הדדית אינה מחייבת את התלוי כלפי התולה.

אחרי עוד כמה מקורות והבהרות הרמב"ם מסיים "שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו". מדוע באמת הכול תלוי בעיקר זה? לדברינו ההסבר הוא מובן מאלי. זהו הבסיס למחויבות שלנו כלפיו. הזיקה האונטולוגית (התלות) הזו היא היא הבסיס לכל מה שיבוא בהמשך היד החזקה. המחויבות להלכה ולעבודת השם כולה תלויה בעיקר זה.

אכן לאחר הפירוט הפילוסופי של עיקר ידיעת השם, שנערך במהלך ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה, הרמב"ם מגיע לתוצאה הבאה של התמונה הזו (הלכות יסודי התורה, פרק ה):

א. כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ב. במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור, במה דברים אמורים בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לבעולה וכיוצא בזה, אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד.

ג. וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים. הדרישה הטוטלית הזו אינה יכולה להיות רק נגזרת של הטובה שהקב"ה גמל עמנו. יש כאן חוסר מידתיות בוטה. הדרך היחידה שהרמב"ם רואה לבסס מחויבות כזו היא על בסיס הזיקה האונטולוגית שאותה הוא תיאר בתחילת דבריו.

#### בחזרה ל"הולדה בעוולה"

כעת נוכל לשוב ולבחון את הדמיון בין הבעיה של הכרת הטוב כלפי היוצר שלי ובין בעיית ההולדה בעוולה. למעלה הצגנו את בעיית ההולדה בעוולה כדוגמה להשוואה בעייתית, בדומה להשוואה שנעשית בהכרת הטוב. אולם ישנו קשר עמוק יותר בין שתי הבעיות. לכאורה הכרת הטוב היא הצד השני של מטבע ההולדה בעוולה. אם אנו מתייחסים לטוב שההורים גומלים עם בנם כמשהו המחייב הכרת טובה, אזי כשהם גומלים עמו רע הדבר יכול להוות עילה לדרישה לפיצוי. אם ההורה יכול להיחשב כנותן לי טוב כלשהו בעצם היצירה שלי, אזי הוא יכול גם להיחשב כנוטל ממני אותו טוב כשיצר אותי בצורה פגומה. לעומת זאת אם אין אפשרות עקרונית להשוות בין שני המצבים (שכן באחד מהם התובע, או מכיר הטובה, אינו קיים), אזי ההורה אינו נחשב כפוגע בי (או נוטל ממני), ולכן לא ניתן לתבוע ממנו פיצוי על הולדה בעוולה. באותו אופן גם לא ניתן לדרוש הכרת טובה כלפי ההורים, שכן לא ניתן לחשוב על כך שהם נותנים לי משהו. בהצגה זו של הקושי סיימנו את הדברים הקודמים.

אולם השוואה זו מבוססת על התפיסה המקובלת של הכרת הטוב, אשר תולה את החובה להכיר טובה בכך שקיבלתי משהו מן הנותן. לא ניתן להתייחס ליצירה שלי כמשהו שקיבלתי, שכן לפני ה"קבלה" כלל לא היה מי שיקבל. הוא נוצר ביחד עם ה"קבלה". לעומת זאת לפי הצעתנו לעיל, הכרת הטוב היא תוצאה של זיקה אונטולוגית. עצם קיומה של זיקה כזו מחייבת אותי כלפי היוצר שלי. כפי שראינו חובה זו אינה תלויה בהכרח בשאלה עד כמה הוא היטיב עמי, וייתכן שהיא קיימת גם אם הוא הרע לי. אם כן מסיבה זו גופא נראה שלא ניתן לתבוע פיצוי על כך שהוא יצר (הוליד) אותי, שכן אני מחויב כלפיו מעצם העובדה שהוא "אבי" במובן כלשהו.

כעת נוכל להבין את הבעייתיות היתרה שרואה עולם המשפט בתביעת בן את הוריו על כך שהביאו אותו לעולם. היילוד מחויב כלפיהם מעצם העובדה שהוא יציר שלהם, ללא תלות בשאלה האם הם הטיבו עמו או הרעו לו. הגרזן אינו יכול להתלונן על החוצב, ומחויבותו אליו היא בלתי תלויה. ממילא ברור שהוא אינו יכול לתבוע אותם על עצם קיומו.<sup>22</sup>

#### סיכום ותהייה

לאור זאת הכרת הטוב הפילוסופית אינה חשופה לשני סוגי הקשיים שעמדנו עליהם לעיל, הן הקושי המוסרי הן הקושי הפילוסופי. דומה כי אם אכן הצעה זו נכונה, אזי היא עומדת אפילו במבחן של קושיותיו הנוקבות של הרב עמיטל. הכרת הטוב הזו, ורק היא, יכולה להוות בסיס אפשרי למחויבות לעבוד את השם ולדרישה הטוטלית לעשות זאת במקרים מסוימים עד מסירת הנפש. אותה נפש שהקב"ה עצמו נתן לנו (או יצר עבורנו), אנחנו מחוייבים להקריב עבורו במקרים שנידרש לכך.

בהחלט ייתכן שזו גופא הייתה כוונתו של הרב עמיטל ואולי גם של בעל חובות הלבבות, בדבריהם על החובה לעבוד את השם מתוך אמונה. למעלה הערנו שתזה זו על פניה אינה מובנת. מדוע אמונה, שאינה אלא הכרה בעובדה, מהווה בסיס למחויבות לעבוד את השם? האם לא דרושה כאן הנחה נוספת, כמו הכרת טובה או משהו מקביל לה (כלומר הנחה שבנורמה בנוסף להנחה שבעובדה)? כעת נוכל להבין שאם יש אמונה שהוא בורא העולם, ובפרט מי שברא אותנו עצמנו, אזי נוצרת כאן זיקה אונטולוגית המחייבת אותנו להכיר לו טובה, לפחות במישור הפילוסופי.

כמובן עלינו לנסות ולהבהיר יותר את משמעותה של החובה המוזרה והמחודשת הזו. סוף סוף עצם קיומה של זיקה אונטולוגית היא עובדה. אך החובה להכיר טובה היא נורמה, או חובה מסוג כלשהו. כיצד ניתן לגזור חובה או נורמה מתוך עובדה? מדוע העובדה שהקב"ה הוא הסיבה היסודית ביותר לקיומנו מוליכה לקיומה של חובה להכיר לו טובה ולעבוד אותו?<sup>23</sup>

22 אין זה אומר שהוא לא יכול לתבוע אותם על היבטים אחרים מלבד עצם הולדתו. אמנם יש מקום לדון גם בכך, ואכ"מ.

23 יש להעיר כי גם החובה להכיר טובה על בסיס נתינה והשקעה (הכרת טובה מוסרית ולא רק פילוסופית) טעונה הצדקה דומה. העובדה שראובן השקיע מאמץ כדי להעניק לי משהו היא עובדה. החובה להכיר לו טובה על כך היא ערך/נורמה. כיצד ניתן לבסס נורמה על



קשה מאוד לענות על שאלות מסוג כזה. קל יותר להצביע על קיומה של אינטואיציה כזו בהקשרים שונים, ודרך הדוגמות לנסות ולהבהיר מעט את פשרה של הזיקה האונטולוגית ושל הכרת הטובה הנגזרת ממנה.<sup>24</sup> ראינו כבר את האינטואיציה המשפטית הרווחת, שלפיה לתביעה כנגד ההורים על "הולדה בעוולה" יש פחות לגיטימציה מאשר לתביעה כנגד צד שלישי. הסברנו שהאינטואיציה הזו קשורה להכרת הטוב הפילוסופית (על אף שההורים לא גמלו עם היילוד טוב כלשהו, לפחות לדעתו). בדברים שלהלן נעמוד על שתי דוגמות נוספות שמדגימות את האינטואיציה הזו.

#### הערה על הקשר למושג "לשמה"

הגענו למסקנה שניתן לבסס את המחויבות לעבודת ה' על גורם שאינו נוגע למחויבות מוסרית. למעשה ייתכן שהמסקנה היא יותר רדיקלית: לא ניתן לבסס את המחויבות הזו על מחויבות מוסרית (ולו רק מפני שזה מעמיד את המחויבות למוסר מעל המחויבות לעבודת ה'). למעשה זהו ביטוי ספציפי לעיקרון כללי יותר, שעליו עמד ידידי נדב שנרב במאמרו.<sup>25</sup> יסוד הדברים בפסקו של הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים ג, ו) הקובע הלכה כרבא (במחלוקתו עם אביי בסוגיית סנהדרין סא):

העובד עבודת כוכבים מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור.

עובדה? זהו הכשל המכונה בפילוסופיה 'הכשל הנטורליסטי' (המיוחס לפילוסוף הסקוטי דויד יום). בלי להיכנס לסבך האנליטי בסוגיה זו, ניתן לומר שיש אינטואיציה המגשרת על הפער הזה שבין העובדות ובין הנורמות. האינטואיציה המוסרית המקובלת מורה לנו שאם מישהו גמל עמנו טובה עלינו להשיב לו טובה. אם כן, אם נראה את קיומה של אינטואיציה דומה גם לגבי הכרת הטוב הפילוסופית, די יהיה בכך כדי לבסס את המחויבות המחודשת הזו.

24 בהערה הקודמת עמדנו על כך שגם בהקשר של הכרת טובה מוסרית אין הסבר משכנע, אך שם האינטואיציה היא מובנת מאליה לאדם הסביר. מטרנתנו כאן היא להראות שאינטואיציה כזו קיימת גם ביחס להכרת הטוב הפילוסופית.  
25 נ' שנרב, "הרהורי עבודה זרה", אקדמות יט (2007), עמ' 47-64.

על פניהם הדברים תמוהים מאוד. מדוע עבודה מאהבה או מיראה אינה עבודה זרה? מהי האלטרנטיבה שכן תיחשב כעבודה זרה? האם נדרשת דווקא עבודה שלא לשמה? הרמב"ם עצמו מגדיר כאן בדבריו את האלטרנטיבה: "אם קיבלה עליו באלוה". הרמב"ם מגדיר קבלת אלוה כאנטי-תזה לעבודה מאהבה ומיראה, וככל הנראה הסיבה לכך היא שעבודה מאהבה ומיראה היא עבודה ממניעים הנוגעים אליו עצמו. עבודה שיסודה הוא בסיפוק רצונות ומאוויים שלו, ואפילו מוסריים וחיוביים ככל שיהיו, אינם בגדר עבודה לשמה. מעבודה זרה נלמד לעבודת ה'. גם עבודת ה' מאהבה או מיראה אינה עבודה לשמה. עבודה שיסודה הוא מוטיבציות שלי, אינה עבודה שהיא בגדר לשמה. אם כן, גם עבודה שיסודה הוא במחויבות של הכרת טובה אינה עבודה לשמה, ולכן הכרת טובה אינה יכולה להוות בסיס לעבודת ה', כמו שאהבת ה' או יראתו אינם יכולים להוות בסיס כזה. אמנם יש מקורות שלכאורה סותרים את העיקרון הזה (גם בכתבי רמב"ם עצמו), ואין כאן המקום לפרט בזה יותר.

#### ד. אשא עיני אל ההרים – ההורים<sup>26</sup>

##### ילדים שלא קיבלו מאומה מהוריהם

דוגמה טובה לבחון את האינטואיציות שלנו תהיה ביחס להורים ולילדיהם. גם יש חובה מוסכמת וברורה להכיר טובה, וגם שם יש מקום להתלבט באשר למקורה: האם זוהי חובה המבוססת על ההענקה של ההורים או על עצם הזיקה האונטולוגית שיש בין הילד והוריו. ההשלכה תהיה למצבים שבהם ההורים אינם מטפלים בילד כראוי, בזדון או בשוגג, או במצב קיצוני שבו הם מביאים לעולם ילד ונוטשים אותו. האם במצבים כאלה נכיר בזכות שיש להם על ילדם? האם יש חובה של הכרת טובה כלפיהם במצבים כאלו? הגישה המקובלת היא שגם אם ההורה לא העניק מאומה לילדו, עדיין באופן בסיסי יש לו זכויות לגביו. כדאי לדון בכך דווקא במקרה שהנתק התרחש בעל כרחם של ההורים, שכן אם הם עצמם היו אשמים בו יש נטייה להשליך עליהם אשמה, ויהיו שיצדדו בנטילת הזכויות המגיעות להם בדין כסוג של סנקציה. על כן ניטול כדוגמה מקרה כמו ילדי תימן. דומה כי אף אחד לא יטען ביחס לילדי תימן הנעדרים בעל כורחם של הוריהם, שלהורים אין כל זכויות לגביהם

26 ראו במדרש בראשית רבה, פרשה סח, ד"ה "רבי שמואל בר נחמן", שם דורשים את הפסוק "אשא עיני אל ההרים" (תהלים קכא, א) – "אל ההורים".

כי הם לא גידלו אותם. השאלה היא מה בדבר חובת הילדים כלפי הוריהם (הכרת הטוב כלפיהם)? מסתבר שאותם ילדים גם יהיו חייבים משהו להוריהם, על אף שלא קיבלו מהם מאומה מלבד חייהם. הזיקה האונטולוגית שקיימת בין ההורים וילדיהם מספיקה כדי ליצור מחויבות ברמה כלשהי. לדוגמה, האם לגבי החלטות ביחס לטיפול באותם הורים או לגבי המחויבות לדאוג להם או נתייחס לילדים אלו בדיוק כמו לכל אדם אחר? האם אני, כאדם זר, אהיה חייב לדאוג להורים אלו, ואהיה רשאי לקבל החלטות לגביהם, בדיוק כמו ילדיהם הביולוגיים? מסתבר שלא. אם כן, ישנה אינטואיציה שמתייחסת לעצם הזיקה האונטולוגית כמשמעותית במישור הנורמטיבי-ערכי. וכך אנו מוצאים בספר החינוך מצווה לג:

משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלמות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא.

#### יוצרים כהורים

דוגמה מפתיעה נוספת למשמעותה של הזיקה האונטולוגית אנו מוצאים בדיון משפטי על אודות זכויות יוצרים. לא נאריך בזה כאן, ורק נעיר לגבי האספקטים הנוגעים לנדון דידן, שכן יש בהם כדי להבהיר את התזה העקרונית שלנו.

במחשבה המשפטית יש שני כיוונים עיקריים לתפוס את זכויות היוצר על יצירתו:<sup>27</sup> (1) התיאוריה התועלתית-חברתית; (2) תיאוריית הקניין. הכיוון

27 ראו על כך במאמרי "משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט", שנות חיים, פתח תקווה תשס"ח, עמ' 13-38, ובמקורות המובאים שם; ראו גם במאמרי, "גניבת דעת וקניין רוחני", תחומין כה (תשס"ה), עמ' 350-366.

הראשון רואה את זכויות היוצר על יצירתו כקונונוציה שמטרתה לקדם מטרות חברתיות ותהליכי יצירה. לעומת זאת הכיוון השני רואה את זכויות היוצר כמשהו שמגיע לו בדין, ויסודו בדיני הקניין. זוהי תפיסה שהיצירה היא קניינו של היוצר.

התפיסה של היצירה כקניינו של היוצר רצופה קשיים לא פשוטים. מבחינה הלכתית מקובל שאין לאדם בעלות על יישויות מופשטות שאין בהן ממש (למעשה זהו ההיבט היסודי ביותר המעורר את עיקר הקושי ביחס לזכויות יוצרים בהלכה). גם מבחינה משפטית קשה להצביע על שורש ברור לזכויות קנייניות של יוצר ביצירתו. מתוך הקשיים הללו נוצרו במחשבה המשפטית ובמחשבה ההלכתית תפיסות הרואות את זכויות היוצר ביצירתו כנגזרת של ראיית היצירה כתולדה של היוצר.

אבי גישת הקניין במשפט הכללי הוא הפילוסוף ג'ון לוק. לוק פותח את דינו במה שהוא מכנה "תורת העבודה" (שמכוחה הוא גוזר את זכות היוצרים) בטענה שהארץ ניתנה לבני האדם על ידי האל, והוא אשר נתן לאדם בעלות גם על יצירי גופו ורוחו. זוהי בעלות מסוג שונה מהרגיל. יסודה הוא בעצם העובדה שהיצירה הורתה ולידתה ברוחו של היוצר. הוא לא קנה אותה ואין בה ממש, אבל היא חלק ממנו ועצם מעצמיו, ודי בזה כדי להגדיר אותו כבעלים לגביה. מקור מעניין לנושא זה מצוי בספרו של אפלטון, המשתה.<sup>28</sup> שם בין היתר הוא כותב כך על "ילדי רוחו" של היוצר:<sup>29</sup>

וכל אדם יעדיף לעצמו ילדים כאלה על פני ילדי בשר-ודם, שהרי ישווה לנגד עיניו את הומירוס והיסיאודוס ושאר המשוררים הטובים ויקנא בהם על הצאצאים שהם משאירים לעצמם [...] וגם סולון מכובד אצלכם בשל הולדת החוקים.

גם בהלכה מצאנו גישות הנוקטות בתפיסה דומה. לדוגמה בספר הרביעי בסדרת עמק המשפט, להרב יעקב אברהם הכהן, הנקרא זכויות יוצרים, טוען המחבר שיסוד הזכות של היוצר ביצירתו הוא מכוח ההולדה של היצירה במוחו של היוצר, כלומר מעצם העובדה שהם "פירות מוחו וליבו".<sup>30</sup>

28 מהדורת ליבס, עמ' 137–138.

29 תודתי לידידי ר' מנחם טייטלבוים על המקור הזה ועל הפניות נוספות.

30 ראו שם בסוף סימן טו ובעיקר לאורך סימן טז. וכן בסימן כג, לח ועוד הרבה. זוהי התזה העיקרית שלו בביסוס הדעה שיש בעלות על זכויות יוצרים.

מקור הדברים בשו"ת צמח צדק (שער המילואים, ד, סימן קמב, אות ט), הרואה את החידושים הנוצרים במוחו של החכם כתבואה שגדלה בשדהו. מכאן יוצא המחבר להשוות זאת לדין שאדם נעשה בעלים על ממון שנוצר מתוך ממונו (כמו תבואה שגדלה בשדהו או פרתו שילדת), גם ללא כל מעשה קניין. הוא ממשיך ומביא כמה וכמה מקורות הלכתיים לכך שיצירתו של האדם קנויה לו מעצם העובדה שהיא נוצרה, או נולדה על ידו.

באות קע"ה שם הוא מביא מבעל שו"ת צפנת פענח (סימן רמט), שביאר את דעת תוספות בסנהדרין (סח ע"ב) שגם קטן קונה את יצירתו באופן כזה מן התורה, אף שבדרך כלל לקטן אין כל אפשרות לבצע מעשי קניין. זה קנוי לו מעצם היותו חלק ממנו עצמו, גם בלי צורך במעשה קניין כלשהו. ברור שהזכות הזו היא תוצאה של הזיקה האונטולוגית גרדא. אין כאן שום שיקול הנוגע לשאלה עד כמה יגע היוצר ביצירתו, ובכמה עמל זה עלה לו. עצם העובדה שאלו יצירי רוחו או ילדי לבבו מקנה לו זכויות לגביהם, וכלשון הרמב"ן הנ"ל: "כל יש יש לו קניין". ההשלכה לנדון דידן עולה באופן טבעי. והנה הוא עצמו באות קעד מביא לדבריו מקור מדברי רש"י בפירושו לבראשית, אשר מפרש את המילים "קונה שמים וארץ" (בראשית יא, יט): "קונה שמים וארץ, כמו עושה שמים וארץ. על ידי עשיתו קנאן להיות שלו".

הרי לנו שלמי שעושה או יוצר את הדבר, יש זכויות או בעלות עליו. מעניין שהראיה היא מתוך היחס של הקב"ה לבריאתו, שהיא בדיוק הנושא שלנו כאן. אם כן, גם לקב"ה יש 'זכויות' עלינו מכוח העובדה שהוא עשה אותנו, גם אם הוא לא יגע ולא עמל לשם כך מאומה.<sup>31</sup> חשוב להדגיש שהטיעון הזה מראה כי הזכויות הללו מעוגנות היטב באינטואיציה האנושית והמשפטית הרגילה, ואינן בגדר 'גזירת הכתוב' כלשהי, שהרי אין לכך כל מקור הלכתי קאנוני מעבר לסברת הפוסקים הללו. זה מצטרף היטב לדוגמה שראינו למעלה ביחס של הורים לילדיהם. אמנם יש נקודה חשובה נוספת שאותה יש לברר בהקשר זה, שאם לא כן נמצא הטיעון חסר.

31 הוא מביא שם מבעל שו"ת טוב טעם ודעת, מהדו"ק סימן קפא, שמשביר כך את הדין שאומן קונה בשבח כלי. וראו שם באות קעו גם את דברי הגי"ר שמעון שקאפ, מה שהביא בחידושו לגיטין סימן ד, ד"ה "ואם" (לח בדפי הספר), בשם הגר"ח מבריסק.

**מזכויות להכרת טובה**

בעיית זכויות היוצרים אינה עוסקת בחובות של היצירה עצמה כלפי יוצרה, אלא בזכויות של היוצר ביצירתו. זכויות אלו אינן אמורות ביחס ליצירה. לא היא עצמה חייבת משהו ליוצרה, אלא ביחס לכל גורם שלישי (שאינו לו זכות לפגוע בזכויות היוצר על יצירתו). לעומת זאת הדיון שלנו עוסק בחובות של הנוצר עצמו כפי יוצרו. האם ניתן לגזור את השנייה מהראשונה או לפחות לדמות ביניהן?

הנחתנו היא שאם לראובן יש זכויות בשמעון מפני שהוא ילד אותו, אזי מי שמחויב לכבד אותן הוא לא רק הגורם השלישי אלא גם שמעון עצמו. פירוש הקביעה שיש לראובן זכויות הוא ששמעון חייב משהו לראובן (לפחות את מימוש הזכויות הללו עצמן).

יתר על כן, מתוך השוואה בין שתי הסוגיות ניתן לטעון כי כמו שההולדה יוצרת זכויות למוליד/יוצר, היא גם יוצרת מחויבות של הנולד כלפי מולידו. בשני המקרים מדובר בזיקה נורמטיבית (חובות משפטיות, או מוסריות) הנגזרת מזיקה אונטולוגית ותו לא. כלומר עצם העובדה שניתן לגזור זיקה נורמטיבית מתוך זיקה אונטולוגית ודאי מקבלת כאן תימוכין.

ומה באשר להכרת טובה? כאן עלינו לחשוף עוד רובד בטיעון הזה. מדוע באמת יש זכויות למוליד אצל הוולד? מסתבר שזה מפני שמהו מן המוליד קיים אצל ילדו (בלשון חז"ל: "ברא כרעא דאבוה"<sup>32</sup>), ומשהו מן היוצר אצל יצירתו. אם כן, היצירה חייבת הכרת טוב כלפי יוצרה, על כך שמהו ממנו מצוי אצלה.<sup>33</sup>

**משמעותה של הזיקה: פסיכולוגיה ואונטולוגיה**

לא נוכל כאן להיכנס בפירוט לטיעון שלהלן, ולכן נסתפק בהצגה קצרה שלו לצרכינו כאן. אם אכן אנו מוכנים להגדיר הכרת טובה פילוסופית, המבוססת על עצם קיומה של זיקה אונטולוגית בין הבורא/מוליד לבין הנברא/וולד, אזי יש מקום לטעון שאין אפשרות לתבוע את ההורים מפני שאני איני אלא כרע שלהם (בפרפרזה על מימרת חז"ל: "ברא כרעא דאבוה"). במצב כזה אין כאן תובע

32 עיקרון דומה הוא "עובר ירך אמו". אמנם בשני המקרים מדובר על כך שהעובר/הצאצא הוא חלק מההורה ולא להפך.

33 או מפני שהוא נתן לה את הדברים הללו, ועל כך יש חובת הכרת טובה, או מפני עצם העובדה שמצוי אצלה משהו משלו, או משהו ממנו עצמו.

ונתבע, ושני גורמים כאלו אינם יכולים לעמוד זה מול זה,<sup>34</sup> לפחות בהיבטים שנוגעים לעצם הזיקה.<sup>35</sup> הסיבה שאני חייב להורי הכרת הטוב אינה רק בשל הטוב שהם גמלו עמי, אלא גם על עצם היותי תוצר שלהם. יש משהו מהם בתוכי, והתובע כאן הוא עצם מעצמם. אך סיבה זו גופא היא המונעת ממני לתבוע אותם במקרה של הולדה בעוולה על עצם קיומי.

אמנם היה מקום לטעון שלפי זה אינני יכול לתבוע את הורי בשום עילה משפטית שהיא, ולא דווקא על "חיים בעולה". אך מסקנה זו אינה הכרחית (אם כי אפשרית). ייתכן שהכרת הטוב הזו אינה גורפת ויש עילות תביעה שניתן להעלות גם כלפי ההורים. עצם קיומי אינו יכול להוות עילה לתביעה שכן בקיום זה יש פיזית רכיב מההורים, אך ביחס לעילות אחרות המצב בהחלט יכול להיות שונה.

ביסוד דברינו עומדת הנחה שהקשר בין הורים ובניהם אינו מצוי רק ברובד הפסיכולוגי, אלא יש לו היבט אונטולוגי. יש בן משהו מהוריו, והוא נתפס כהמשך והרחבה שלהם עצמם. הטענה שיחס כלשהו, אשר נתפס אצלנו כשייך לספירה הפסיכולוגית מקבל משמעות אונטולוגית, יש לה השלכות ודוגמות רבות. נביא כאן רק אחת להדגמה ולחידוד.

כאשר אדם זוכר מישהו אנחנו מתייחסים לכך כאירוע מנטלי. אך בלשון המקרא השורש זכ"ר מציין גם היבט אונטולוגי. התורה מצווה אותנו "תמחה את זכר עמלק". מה פרוש "זכר" בהקשר זה? האם הכוונה למחות אותו מזיכרוננו? הרי יש מצווה מן התורה לזכור ולהזכיר את מעשה עמלק. ברור שמשמעות הביטוי הזה היא למחות כל שארית מעמלק, במובן הפיזי.<sup>36</sup>

34 טיעון דומה עולה במאמרי "האם ההלכה היא משפט העברי", אקדמות טו (2004), עמ' 141–163, שם הבאתי משו"ת הריטב"א הסבר לפסול קרובים לעדות. לטענתו, יסוד הפסול דומה להסבר הרשב"ם ביחס לפסול של עד שהופך להיות דיין. לפי הסברים אלו אין לערבב שתי פונקציות שונות בבית הדין, ולכן התובע והנתבע אינם יכולים להיות יישות אחת, כמו שעד ודיין אינם יכולים להחליף תפקידים. אם כן, כמו שאדם אינו יכול לתבוע את עצמו, כך ילד אינו יכול לתבוע את הוריו. מאותה סיבה עצמה, לפי הריטב"א, הילד גם אינו יכול להיות עד כלפי הוריו (ועל כך אמרו חז"ל: "לא יומתו אבות על בנים" – לא יומתו אבות בעדות בנים). היחס בין אבות ובנים הוא הפרדיגמה לזיקה האונטולוגית שקיימת בין כל הקרובים, ומכוח זיקה זו כולם נפסלים לעדות על קרוביהם.

35 ברור שבן יכול לתבוע את הוריו על נזק שגרמו לו בחייו, כמו כל גורם אחר. ענייננו כאן הוא בתביעות הנוגעות לעצם יצירת הזיקה ביניהם (ההולדה).

36 איני נדרש כאן לדרשות חסידיות-מוסריות על אודות מחיית העמלק שבלבנו.

אם כן, "זכר" עמלק הוא חלק או קצה של עמלק. ממילא מתברר כי לזכור מישהו פירושו להעלות חלק ממנו אצלנו בתודעה. משהו ממנו קיים אצלנו. הזיכרון, שנתפס אצלנו כתהליך מנטלי, מקבל כאן משמעות אונטולוגית.<sup>37</sup>

#### ה. היחס בין שני סוגי הכרת הטוב

הבחנו בין שני סוגים של הכרת טובה: (1) הכרת טובה מוסרית, שיסודה הוא בחסד או טובה שראובן גומל עם שמעון. גמילה זו מולידה חובה של הכרת טובה אצל שמעון כלפי ראובן; (2) הכרת טובה פילוסופית, שיסודה הוא בזיקה אונטולוגית, כלומר בעצם העובדה שראובן ילד/יצר את שמעון. מדוע לשני הדברים הללו אנו מתייחסים כהכרת טובה? האם החובה הפילוסופית בכלל ראויה לכינוי "הכרת טובה"? מה טיבה של החובה הזו? מה היא דורשת ממני? שאלה זו דורשת עיון מפורט בנפרד, וכאן רק נציע כיווני חשיבה ראשוניים.

#### שתי החובות הן דומות, רק הסיבות להן שונות

בנוסח אחר ניתן להציג את הקושי שהעלינו למעלה כך: האם להכרת הטוב הלוגית יש תוכן מוסרי? היא אינה אלא נגזרת של עובדה (שראובן יצר או הוליד את שמעון). אולם ברור שהיא אינה לוגיקה צרופה, שהרי היחס האונטולוגי הוא עובדה, והחובה להכיר טובה היא נורמה/ערך. כפי שכבר הערנו, באופן לוגי צרוף, נורמה אינה יכולה להיגזר מעובדה. על כן נראה שההבחנה בין שני הסוגים הללו אינה בין שני סוגי חובות של הכרת טובה, אלא בין שתי סיבות שונות (אונטולוגית ומוסרית) להכרת טובה.

מהו היחס בין תוכן הכרת הטוב בשני המקרים? מה הכרת הטובה הזו מחייבת בכל אחד משניהם? ניתן להעלות כמה כיוונים ביחס להבדל התוכני בין שתי החובות הללו. לדוגמה, יש מקום לתפוס שהכרת טובה פילוסופית מחייבת ציות (כמו לקב"ה או להורים), כלומר לעשות את מה שהמוליד רוצה. אם הוא יצר אותי יש לו גם את המנדט לומר לי לשם מה הוא עשה זאת, ואולי אף לדרוש ממני לקיים את הנחיותיו. לעומת זאת איני מחויב לציית לכל הוראותיו של מי שהיטיב עמי. לכל היותר מוטל עליי להשיב לו טובה, בפרופורציה כלשהי למה שהוא גמל עמדי.

37 דוגמה לטיעון דומה ניתן למצוא בספרי שתי עגלות וכדור פורח (לעיל הערה 4), בדיון על היחס בין הפרט לקולקטיב. שם עמדנו על כך שהעמדת הפרט במרכז במובן הערכי היא נגזרת של תפיסה אונטולוגית, וכן לגבי העמדת הקולקטיב במרכז.



לעומת זאת אפשר אולי לראות זאת כהבדל שבעצמה, כמות ולא איכות. הכרת הטובה על עצם הקיום מחייבת יותר, ולכן נגזרת ממנה גם חובת ציות. הכרת טובה מוסרית רגילה היא תוצאה של גמילות חסד כלשהי, ולכן היא מחייבת פחות. אם כן, יש מקום להתייחס אל שתי החובות הללו כדומות אך שונות בעצמה ובמינון.

מדוע בכל זאת הכרת טובה פילוסופית גוזרת מחויבות מוסרית מהנחה עובדתית (אונטולוגית)? אם אכן יש רובד משותף לשני סוגי הכרת הטוב, אזי ניתן לראות את הכרת הטוב המוסרית כהרחבה של הכרת הטוב הפילוסופית. כאשר ראובן מיטיב עם שמעון הוא משקע בתוכו משהו ממנו עצמו. כביכול הוא יצר בו משהו (בבחינת "קא משתרשי ליה"). לכן נוצרת כאן חובה להכיר טובה. לפי זה יוצא שככל שהמיטיב משקיע מאמץ רב יותר או נותן לי יותר, החלק ממנו שמצוי אצלי הוא גדול יותר, ולכן חובת הכרת הטוב שלי כלפיו חזקה יותר. לעומת זאת בהכרת טובה הניתנת על עצם ההולדה אין משמעות למידת ההטבה והמאמץ, שהרי כל כולו של היילוד בא מהמוליד/יוצר.

#### תקדים הלכתי לתפיסה פילוסופית של הכרת טובה<sup>38</sup>

בספרו של ר' יצחק הוטנר, פחד יצחק – ראש השנה, במאמר ג, אנו מוצאים תפיסה דומה של הכרת טובה. ראשית, הוא מעלה קושי בהבנה המקובלת של יסוד החובה להכיר טובה. בתפיסה המקובלת נוטים לראות את הכרת הטוב כנגזרת של העניין לא לקבל מתנת חנם ("שונא מתנות יחיה"). כדי שהמתנה לא תהיה בחינם, יש להכיר טובה לנותן. הוא מוכיח הלכתית שלא זוהי התפיסה, ואלו דבריו שם:<sup>39</sup>

מי שזכה לשמש חכמים אמיתיים יודע כמה חמורה היתה הקפדתם בענין הכרת טובה. אדם שהרגישו בטבעו כפיות טובה כמעט שנעשה בעיניהם למופרך בכלל. כשאנו באים למצוא שרשים לענין זה של הכרת טובה, התפיסה הראשונה בזה היא שמידת הכרת טובה היא פרט של המידה הכללית של שונא מתנות. שונא מתנות יחיה, ועל ידי תשלומין של טובה תחת טובה נפחתה תכונת המתנה של הטובה הראשונה, והאדם הכפוי טובה מראה שנוח לו בנהמא דכיסופא [=לחם חסד].

38 נושא זה נדון בהרחבה בספרי אנוש כחציר, כפר חסידים, בשער השישי, פרק ב.  
39 נוסח נוסף חזק יותר של הטיעון הזה מצוי באיגרותיו של הרב הוטנר, איגרת טו.

אבל עדיין אין זה ממצה את תוכנה של מידת הכרת טובה. ויש לנו דוגמא המבליטה כי יש לה למידת הכרת טובה שרשים בתחום אחר נוסף על שרשיה בתחומה של שנאת מתנות. והנה היא הדוגמא: שני בני אדם מבקשים עזרה, ואין בידו של אדם שלישי לעזור לשניהם, לאחד מן הזקוקים יש דין קדימה על פי ההלכות דסוף הוריות, אלא שלגבי השני יש לו לאדם השלישי חובת הכרת טובה, מי מהם קודם?

אבידת אביו ואבידת רבו [=כששניהם איבדו משהו ובאפשרותו להחזיר רק אחת משתי האבידות] אבידת רבו קודמת. ונפסק בשולחן ערוך: במה דברים אמורים בשאין האב נותן שכר לרב, אבל אם נותן שכר, אבידת האב קודמת.

והרי פשוט דלענין הנוגע לכבוד גרידא, כבוד הרב גדול גם באופן שהאב משלם שכר. ורק בנוגע לגמילות חסד של השבת אבידה אביו קודם כשהוא משלם את השכר. ומה תלוי זה בנתינת שכר?

ומוכרח מזה דהך דרבו מביאו לחיי העולם הבא תרווייהו איתנייהו ביה: חובת הכבוד לרב וחובת הכרת טובה לרב. ועל ידי תשלום של האב נסתלקה חובת הכרת הטובה כלפי הרב, אף על פי שאין זה תלוי בכבוד הרב כלל. ומכיון דחזינן דמשום דהכרת טובה מגעת להאב אבידתו קודמת לאבידת רבו, הרי משמע מזה דחובת הכרת טובה דוחה דין קדימה בסדר המצוה דגמילות חסדים.

ואין לזה שום ביאור מלבד דנימא דהכרת טובה היא ממש שעבוד של חסד, דהיינו שקבלת טובה משעבדת את מקבל הטובה לשלם במעשי חסד כנגדה. ורק מצד זה אפשר כי שעבוד של חסד הוא קודם למצוה של חסד. וברי שהמידה הכללית של שנאת מתנות אינה מספיקה להעלות את הכרת הטובה עד לידי חוזק של שעבוד של חסד ממש.

ר' יצחק הוטנר מוכיח שהחובה להכיר טובה היא סוג של שעבוד, ומראה כי תפיסה זו נלקחת בחשבון גם במישור ההלכתי. תורף הטיעון שלו הוא שאם הכרת טובה היתה נגזרת מתוך העניין שלא לקבל מתנות חנם, אזי זו היתה חובתו של מכיר הטובה, ולא זכות של המיטיב. אך אם אכן זוהי חובה של המכיר, ברור שלעניין השבת אבדה עדיין היה עליו להעדיף את מי שהוא חייב בכבודו (או מי שדיני הקדימה מחייבים אותו להקדימו), שכן החובות שלו אינן יכולות להתקיים על חשבון זכויות של האחר. ומכאן שאם הכרת הטובה בכל

זאת משנה את דיני הקדימה, מוכח שהכרת טובה מוגדרת גם כזכות (ככל הנראה לא משפטית אלא מוסרית) של גומל הטובה ולא כחובה של המוטב. במצב כזה הזכות של אביו יכולה לגרום לשינוי הקדימות שלו מול רבו (כמו שעבוד קרקעות שמקדים את זכויות המלווה ביחס לזכויותיו של קונה הקרקע המשועבדת). יש למיטיב זכות שמקדימה אותו לזכויותיו של עמיתו, ומחייבת את מכיר הטובה להשיב את אבידתו קודם.

אמנם די ברור שאין חובה הלכתית פורמלית להכיר טובה. זהו עיקרון מוסרי, וככזה היינו מצפים שהוא לא יוצג כזכות של המוכר אלא כחובה של המכיר. מסתבר שהרב הוטנר גורס שיש למוכר זכויות אצל המכיר, שכן הטובה שהוא גמל עמו יוצרת שעבוד אצל זה שקיבל אותה. כביכול חלק ממנו מצוי אצל המוטב, וזה יוצר שעבוד להשיב לו טובה (כביכול לפצות אותו על החלק של הנותן שמצוי אצלו, בדומה למקרה של פיצוי מול הכרת טובה על "הולדה בעוולה"). אמנם ברור שזהו חוב או שעבוד מוסרי ולא משפטי או הלכתי.<sup>40</sup>

מכאן עולה שבתפיסה ההלכתית דווקא היסוד האונטולוגי-פילוסופי של הכרת הטוב הוא החשוב והיסודי יותר, ולא היסוד המוסרי. היסוד המוסרי מוגדר כחובה של המקבל ולא כזכות של הנותן (אף אחד לא יאמר שיש זכות למיטיב לדרוש מהמוטב הכרת טובה). לעומת זאת היסוד האונטולוגי יכול לבוא לידי ביטוי כסוג של חוב או כזכות של נותן הטובה אצל המקבל: "כל יש יש לו קניין". כך מתבססת החובה המוסרית להכיר טובה על הזיקה האונטולוגית. לפי גישה זו הכרת הטוב האונטולוגית היא היסודית יותר, והיא אשר עומדת גם בבסיס הכרת הטוב המוסרית.

40 לעניין זה ראו גם בספרו של י' הוטנר, פחד יצחק – חנוכה, ברוקליין תשכ"ד, מאמר ב, אות ה. שם הוא עומד על כפל המשמעות של הודאה, שכל תודה יש בה הכרה (הודאת בע"ד) בשעבוד של המקבל לנותן. נעיר כי מקור הדברים בפירוש הראי"ה בסידורו עולת ראי"ה על "מודה אני לפניך" (כידוע, הרב הוטנר למד אצל הראי"ה בצעירותו בירושלים).



