

# מדוע עניי עירנו קודמים?

ההעדפה להיטיב עם קרובינו ולעשות חסד עם בני עמנו מגונה בעיני דוברים בשם המוסר האוניברסלי – אבל יש לה בסיס ערכי מוצק: פילוסופי, ערכי ומעשי

הביטוי "עניי עירך קודמים" נפוץ מאוד בשיח הישראלי העכשווי. הוא הופיע בפולמוס הסוער סביב קליטת מסתננים, הוא מוזכר בכל פעם שעולה הצעה לקלוט לישראל פליטים ממדינות אחרות, והוא הוזכר גם בזמן מגפת הקורונה, לנוכח הדרישות לחלוק את מאגר החיסונים של ישראל עם מדינות עניות. מקורו של הביטוי הזה בדין ספציפי בהלכות צדקה, אך בצדק רואים בו ביטוי לתפיסת עולם רחבה יותר, האופיינית לחשיבה המוסרית היהודית. במאמר הזה אנסה לנסח מצע רעיוני שיסביר את ההיגיון הערכי מאחורי הכלל הנודע הזה: מדוע עניי עירנו קודמים.

## "עניי עירך קודמין"

את העיקרון הזה למדו חז"ל מפסוק בפרשת משפטים (שמות כ"ב, כד):

"אם כָּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֶנִי עִמָּךְ... עֲנִיךָ וְעֲנֵי עִירְךָ – עֲנִיךָ קוֹדְמִין. עֲנֵי עִירְךָ וְעֲנֵי עִיר אַחֶרֶת – עֲנֵי עִירְךָ קוֹדְמִין". (בבא מציעא ע"א)

מהמילה "עמך" דייקו חז"ל שחובת העזרה לעני מוגדרת במעגלים קונצנטריים, מעגלים מתרחבים המקיפים זה את זה; מעגל חיצוני יותר מקבל עדיפות נמוכה יותר. כמובן, יש לאדם חובות מוסריות ומשפטיות גם כלפי אנשים שאינם ממקורביו (כולל טיפול ב"שור איבך" ו"חמור שנאך", כמודגש באותה פרשה בתורה), אך מוטלות עליו חובות מיוחדות כלפי המעגלים הקרובים אליו יותר. כך ניסח זאת הרמב"ם, בעת דיונו ב'מורה הנבוכים' במצוות הירושה, המעדיפה את הקרובים:

על פי המידה הזאת נוהגת התורה הצודקת הזאת ומדגישה אותה מאוד מאוד, כלומר: להתחשב בקרובים ולנהוג בהם ברוב חסד ... התורה לימדה אותנו בדבר מידה זאת הפלגה רבה, והיא שראוי לאדם לדאוג לקרובו ולהעדיף את בני משפחתו מאוד.<sup>1</sup>

הרמב"ם מנחה את האדם "להעדיף את בני משפחתו מאוד". הרמב"ם אינו מתכוון למה שאנו מכנים פרוטקציה, למשל: מינוי קרובים שאינם ראויים למשרות שיש בהן שררה על הציבור. כוונתו להעדפה של חסד ועזרה אישית. את אלו צריך האדם להפנות קודם כול אל הקרובים אליו.

## בין יהדות לנצרות

שתי מסורות הגותיות גדולות מציבות אתגר בפני הגישה היהודית שתיארנו. הראשונה היא הנצרות. הרב האיטלקי אליהו בן אמוזג היה פילוסוף ומקובל, בן המאה התשע-עשרה. במשך חמישים שנה היה רב העיר ליבורנו, ושם כתב בעברית, באיטלקית ובצרפתית חיבורים מקוריים מאוד על היהדות והתרבות הכללית. הוא תיאר בשפה חריפה פער גדול בין היהדות לנצרות בדיוק בנוגע לנקודה הזו: האם עניי עירנו אכן קודמים.

בעוד שהעבריות ... העניקה מקום לגיטימי לכל הקבוצות, לכל המרכזים ולכל הקיבוצים האנושיים המשניים: הפרט, המשפחה, העיר, ובמיוחד המולדת, לפני שהגיעה אל פסגת כל האהבות, ולחסד היותר כללי והיותר מקיף; הנצרות מצידה דילגה על כל המדרגות, ביטלה את כל חוליות הביניים ואת כל שלבי המעבר, תוך שהיא ממוססת סדרים רבי עוצמה אלו שהיהדות כיבדה וקידשה, ומתיכה את הכול: את היחיד, את המשפחה, את העיר ובמיוחד את המולדת, לתוך אותו קיבוץ גדול לאין שיעור, לתוך אותו חסד מופשט לחלוטין, לתוך אותו אוקיינוס נרחב ולתוך אותה תהום בה הכול אובד והכל מתערבב, הנקראים עולם, אנושות, או כנסייה.<sup>2</sup>

ואכן, מראשית ימיה של הנצרות אפשר למצוא בה הסתייגות מהמסירות למעגל המשפחתי הקרוב. ישו הצהיר בפני תלמידיו: "כי יבוא אלי איש ולא ישנא את אביו ואת אמו ואת אשתו ואת בניו ואת אחיו ואת אחיותיו, ואף גם את נפשו – לא יוכל להיות תלמידו" (לוקס י"ד, 26); "כי באתי להפריד בין איש לאביו, בין בת לאמה ובין כלה לחמותה" (מתי י', 35). ייתכן שנוכל למצוא בה גם התנגדות מפורשת לקביעה היהודית "עניי עירך קודמים". כך נאמר בברית החדשה:

כי תעשה משתה בצהריים או בערב לא תקרא לאוהביך, לאחיך ולקרוביך, או לשכניך העשירים, כי גם הם יקראוך למשתיהם, והיה לך תשלום גמול. אבל כי תעשה משתה קרא לעניים ולנדכאים, לפסחים ולעיוורים. (לוקס י"ב, 14)

הברית החדשה רואה את העדפת הקרובים כמעין עסקה משתלמת של קח ותן, ולכן קוראת להימנע ממנה. אכן, גם בין הנוצרים יש בזה קולות שונים. גדול הפילוסופים הנוצרים היה כנראה תומס אקווינס (1225–1274). בכתביו ניסה לשלב את הגותו של אריסטו בתוך אמונותיו הדתיות, ובניסיון זה השתמש גם בהגותו של הרמב"ם. יצירתו הגדולה ביותר הייתה Summa Theologica ("מכלול התיאולוגיה"). תומס דן בה



ב-631 שאלות. אחת מהן היא: האם עלינו לעשות טוב לאלו אשר קרובים אלינו יותר? תומס התלבט בזה, ובעקבות אוגוסטינוס הגיע למסקנה שעלינו להעדיף בנסיבות מסוימות את קרובינו; את הדרישה "לא תקרא לאוהביך, לאחיך ולקרוביך" הוא מפרש כהסתייגות מיחסים תועלתניים של תגמול הדדי, ולא כהסתייגות מיחסי קרבה.<sup>3</sup>

ובכל זאת, לא בכדי דיבר הרב בן אמוזג על הכנסייה הקתולית אשר "ביטלה את כל חוליות הביניים". המילה "קתולית" פירושה "כללית", ואחד מעיקריה של הכנסייה הקתולית הוא היומרה שלה לאוניברסליות מוחלטת. הרב בן אמוזג דיבר בעיקר על מחיקת המולדת. ואכן, כאשר מלומדים מערביים טוענים שהלאומיות היא תופעה חדשה, שצמחה רק במאה השמונה-עשרה, אחת התשובות לטענתם היא שכך הוא רק בנוגע לאירופה הנוצרית, שם הכנסייה הקתולית ערערה בימי הביניים באופן עמוק את האפשרות לכונן זהות לאומית נבדלת. העיקרון של "עניי עירך קודמים" מתייחס באהדה למעגלי הזהות הלא אוניברסליים שבהם שותף האדם, ואלו שאינם אוהדים את מעגלי הזהות הללו נוטים להסתייג מן העיקרון הזה.

### האתגר של קאנט

ראינו טענה נוצרית אפשרית נגד העיקרון של "עניי עירך קודמים": צריך לעזור דווקא לזרים, כדי שהעזרה לא תהיה פעולה אנוכית, אלא להפך – תהיה כרוכה בביטול עצמי. ראינו שגטישה כזאת יכולה להיות כרוכה בטשטוש מסוים של מעגלי הזהות שאינם אוניברסליים.

בניסוח הרדיקלי של הגישה האוניברסלית הזו, אין היא מסתפקת בהתעלמות ממעגלי הקרבה הפרטיים שלנו, אלא היא קוראת למחוק אותם. כבר אפלטון חתר לבטל את מוסד המשפחה, כדי להרבות את האחדות במדינה. פילוסופים פרוגרסיביים במאה השמונה-עשרה חזרו והעלו את הטענה הזו, תוך דגש שונה מעט מזה של אפלטון. ריצ'רד פרייס טען שאין שום צורך באהבת הורים לילדיהם, ודי בכך שאנשים יכירו באופן רציונלי בחובות הנדרשות מהם. ויליאם גודוויין טען בספרו *An Enquiry Concerning Political Justice* ("מחקר בנוגע לצדק פוליטי") בזכות תיאוריה מוסרית אובייקטיבית לחלוטין: הוא טען שאם שני אנשים לכודים בבניין בוער, אחד מהם פילוסוף חשוב והשני אביך, עליך להציל את הפילוסוף, שיביא לאנושות כולה תועלת רבה, ולהותיר את אביך להישרף חי.

גודוויין טען גם שאם יבוטלו המשפחות, המסיטות בני אדם מחובותיהם האוניברסליות, הם יקדישו עצמם לאנושות כולה. הוא הוסיף שאם יבוטל מוסד הנישואין, "הנתעב שבמוסדות האנושיים", יהיו בני האדם רציונליים וחופשיים בכל רגע של חייהם. במהדורות מאוחרות יותר של ספרו ריכך גודוויין את התבטאויותיו נגד הנישואין; היה זה אחרי שהתאהב בסופרת הפמיניסטית מרי וולסטונקראפט ונישא לה.<sup>4</sup>

עמדה מתונה יותר תאמר שאין צורך לבטל את מעגלי השייכות הפרטיים, אבל צריך להתעלם מהם בכל הנוגע לחובות המוסר. חובת העזרה לעני צריכה להיות עיוורת לחלוטין לקרבה של העני אלינו: לא צריך להעדיף את קרובינו, וגם לא את הרחוקים מאתנו, אלא צריך לחלק את העזרה לפי רמת הצורך של העני, בין אם הוא קרוב ובין אם הוא רחוק.

לשיא בשלותה הגיעה הגישה הזו בפילוסופיה המוסרית של עמנואל קאנט. הוא לא דרש להרחיב לכל המין האנושי את רגשות הרחמים והחמלה, אלא דחה באופן גורף את הרגשות הללו מתחום השיפוט המוסרי. התנהגות מוסרית נשפטת לפי המוטיבציה של העושה, והמוטיבציה הראויה מבחינה מוסרית היא דווקא כזו שנובעת מהכרה בחובה. אם אדם נתן צדקה לעני רק משום שרחמיו נכמרו עליו – אין זה מעשה מוסרי; לתואר הזה זכאי רק אדם שנתן צדקה לעני משום שהבין שזה מה שצריך לעשות. חמלה אינה פוסלת את המעשה, בתנאי שהיא רק נלווית אליו, ולא היא המניע לעשייתו:

יש נפשות רבות המותאמות כל כך לחוש אהדה כלפי זולתן, עד שגם בלי מניע אחר של גבהות לב או של תועלת עצמית הן נהנות הנאה פנימית להפיץ שמחה סביבן... אני טוען שפעולה כזאת במקרה כזה, ותהיה זו תואמת את החובה וראויה לחיבה ככל שתהיה, בכל זאת אין לה שום ערך מוסרי אמיתי, והיא שווה בערכה לנטיית לב אחרות, למשל לנטיית הלב לרדוף אחר הכבוד... אין מדובר כאן בפעולות שאינן מתוך נטיית לב אלא מתוך חובה.<sup>5</sup>

החובה עצמה היא אובייקטיבית, ואינה נותנת מקום להעדפות שלכאורה אינן רציונליות. הפילוסוף היהודי-גרמני הרמן כהן אמר שתורת המוסר של קאנט ודומיו אינה יכולה להשלים אפילו עם הציווי "כָּבֵד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ", שהרי הציווי הזה מפלה בין אדם לאדם וקובע יחס מיוחד לאנשים מסוימים. ציווי כזה יכול למצוא מקום רק בחשיבה דתית.<sup>6</sup> כהן עמד על כך שהאתיקה המופשטת מגלה הוקרה לאדם בגלל אנושיותו הכללית; הדת מוסיפה עליה את החמלה והאהבה לאנשים קונקרטיים.<sup>7</sup>

אנו מוצאים פער ניכר בין החשיבה היהודית הנוטה ל"עניי עירך", לבין המוסריות הקאנטיאנית המוחלטת, הדוחה כליל סוג כזה של מוסריות ומזלזלת בו. זו המסורת האינטלקטואלית השנייה הקוראת תיגר על האתיקה היהודית של "עניי עירך קודמים". איך יכולה הגישה היהודית להצדיק את עצמה אל מול הביקורת הרציונלית הנוקבת הזאת?

הוגים שמרנים דיברו על התועלת החברתית שיש במערך של מעגלי זהות מתרחבים. אדמונד ברק כתב: "אהבה למחלקה הקטנה שאליה אנו משתייכים בחברה, היא העיקרון הראשון (הזרע כביכול) לרגשי חיבה בתחום הציבורי. זו החוליה הראשונה בשרשרת המציעה אותנו אל האהבה למולדתנו ולכלל האדם".<sup>8</sup> אלקסיס דה-טוקוויל

כתב כי "כל זמן שנשמר הרגש המשפחתי, מעולם לא היה המתנגד לעריצות בודד לנפשו".<sup>9</sup> הם ראו בבהירות שמשפחות חזקות וקהילות חזקות אינן מחלישות את הנאמנות לחברה כולה, אלא מחזקות אותה.

אך ענייננו כאן איננו במחשבה מדינית וחברתית, אלא במחשבה המוסרית. מבחינה אתית, איך אפשר להצדיק מחויבות מוסרית שאינה אובייקטיבית? איך אפשר לכונן תורת מוסר אשר מעדיפה את הקרובים על פני הרחוקים? כמענה נציג שלוש גישות פילוסופיות המציבות חלופה רבת עוצמה לעמדתו של קאנט – כל אחת בדרכה שלה. ננסה להציג אותן בסדר עולה מבחינת הרלוונטיות שלהן לענייננו, ולבאר את ההצדקה הרעיונית העולה מהן לעיקרון "עניי עירך קודמים".

### סעד פילוסופי ראשון: עמנואל לוינס

הפילוסוף עמנואל לוינס נולד ב-1906 בליטא, ואחרי לימודיו התיכוניים עבר לצרפת. הוא גויס לצבא הצרפתי במלחמת העולם השנייה, נשבה בידי הנאצים, ובמשך חמש שנים היה כלוא במחנה שבויים. בכתביו ההגותית פרץ לוינס נתיבים חדשים, הן בפילוסופיה הכללית הן בהגות היהודית. הוא טען שהאתיקה קודמת לכל ענף פילוסופי אחר; שהבסיס לכל הגות עמוקה הוא התהייה המוסרית. הצו המוסרי הראשוני, לדעת לוינס, נולד מתוך העמידה מול פניו של אדם אחר:

הידיעה מגלה, מכנה בשם, ובעצם המעשה הזה – ממיינת ... הפנים, לעומת זאת, אינם ניתנים לחילול... הזולת הוא היצור היחיד שעשוי אתה להתפתות לרוצחו. הפיתוי הזה לרצוח ואי-האפשרות הזאת לרצוח מהווים את עצם ראיית הפנים. ראיית הפנים הרי זו כבר שמיעת 'לא תרצח'. ושמיעת 'לא תרצח' הרי זו שמיעת 'צדק חברתי'. וכל מה שיש לי לשמוע מאלוהים ואל אלוהים שהוא בלתי נראה, אמור להגיע אליי דרך אותו קול, יחידי וייחודי.<sup>10</sup>

הפילוסופיה המערבית מנסה מאז ומתמיד להבין את העולם עד תום. אך היומרה להבין את האחר היא למעשה סיפוח שלו, הפיכה שלו למעין הרחבה מיותרת שלי עצמי. "ראיית פנים" היא עמידה לנוכח המסתורין של אדם אחר שנותר באחרותו, שאינך יכול להבין אותו עד תום, שאתה מכבד את אחרותו. האחרות הזו יכולה לעורר בך רגשות שליליים, ואפילו דחף לרצוח; אך היא עצמה זו שמטילה עליך את הצו לכבד את קיומו האחר של האדם השני, ולהימנע מלפגוע בו. קאנט דיבר על מוסר אוטונומי, הנובע אך ורק מהכרתו הפנימית של האדם. לוינס טען את ההפך הגמור: המוסר הוא תביעה שמוטלת על האדם מבחוץ, "החיים המוסריים עצמם פירושה הוא הטרונומיה מן הקצה לקצה".<sup>11</sup>

לפי לוינס, האחריות והחובה המוסרית אינן נגזרות מכללים מופשטים ומוחלטים, אך גם אינן תוצאה של בחירה חופשית של האדם, הסכמה מודעת וחוזית שלו. בכך

סוטה לוינס ממסורת החשיבה הליברלית של המערב המודרני. האדם מחויב לאנשים שסביבו, בלי שבחר ביחסים איתם או אפילו הסכים להם. לדעתו, האחריות והחובה נוצרות מתוך עצם העמידה מול אנשים אחרים. החובה המוסרית הזו היא נתון ראשוני של המציאות, ולא נגזרת מיסודות אחרים:

בפיכחנו הקר של קין, נתפסת האחריות כיוצאת מן החירות או מן המושג חוזה. אבל האחריות כלפי האחר מגיעה ממה שקודם לחירותי ... האחריות אינה יוצאת מן האחוה. האחוה היא שם אחר לאחריות כלפי הזולת ... אחריות כלפי הזולת – בעבור מצוקתו וחירותו – שאינה נובעת משום מחויבות, יוזמה או גילוי של הנחת יסוד, שבה עומד היחיד בפני עצמו לפני עמידתו כבעל חוב.<sup>12</sup>

המפגש הזה אינו נותר רק ברמה האינטימית האישית:

האהבה עצמה דורשת צדק, ויחסי עם רעי לא יוכלו להישאר חיצוניים ליחסים שהרע הזה מקיים עם השלישי. גם השלישי הוא רעי.<sup>13</sup>

המחויבות המוסרית של האדם אינה מצטמצמת למעגל הראשון של מקורביו ומכיריו, אך ממנו היא יוצאת, מן האנושי ומן הממשי, ולא מן הכללי והמופשט. היא יוצאת מ"אחריות שאי אפשר לדחותה", ומי שמערער עליה אולי "אינו מודה ביחס המיוחד של היהדות לאמת, הוא לא מוכן לקבל את הפרטיקולריזם היהודי מול האמת ... הוא אירופי".<sup>14</sup>

אינני לוקח מהגותו של לוינס הצדקה מפורטת לעיקרון של "עניי עירך קודמים", אלא את היסוד הבסיסי הנחוץ להצדקה כזו: הכרה בכך שהמחויבות המוסרית אינה רק תוצר של כללים מופשטים, אלא קודם כול תוצר של עמידה מול אנשים ממשיים, בתוך מערכות יחסים מוחשיות.

## סעד פילוסופי שני: קהילתנות

מקור פילוסופי שני להעדפת קרובינו אפשר למצוא בעמדה הקהילתנית. הליברליזם הקלאסי נוטה להתייחס לקיום האנושי כאל אוסף של אינדיבידואלים יחידים שצפים לבדם בחלל. בניגוד אליו קמו בשנות השמונים כמה הוגים בולטים וטענו שיחידת הקיום הבסיסית של בני האדם היא הקהילה. הם הכירו בכך שקהילות אינן תופעה מסדר שני – מעין הסכמה חוזית של הרבה בני אדם יחידים – אלא חלק מההגדרה היסודית של הקיום האנושי.

מייקל סנדל, מלומד יהודי אמריקני ואחד מהבולטים שבהוגים הקהילתנים, תיאר כך את ההבדל בין ההגות הליברלית האינדיבידואליסטית לבין ההגות הקהילתנית: לפי הליברלים, יש לאדם שני סוגים של מחויבויות. הראשונות הן מחויבויות טבעיות כלליות המכוונות לכל באי עולם ואינן תלויות בהסכמתו של האדם המחויב. למשל:

לא לרצוח. האחרונות הן מחויבויות חוזיות שהוא נטל על עצמו מרצונו כלפי אדם מסוים, למשל: לשפץ את ביתו של לקוח ספציפי, שחתם איתו על חוזה. הקהילתנים מוסיפים סוג שלישי של מחויבויות, שהן מצד אחד ספציפיות, מופנות לאדם מסוים ולא לכל באי עולם, ומצד שני אינן חוזיות ואינן תלויות בהסכמה. למשל: מחויבות למשפחה, לקהילה ולעם שבהם נולדתי.<sup>15</sup>

כדוגמה לחשיבה הזו הביא סנדל את התנהגותה של מדינת ישראל בזמן הרעב והבצורת באתיופיה בשנות השמונים. ישראל נחלצה לשורה של מבצעים נועזים, והעלתה לארץ את יהודי אתיופיה. האם מבחינה מוסרית הייתה צריכה להעלות את האתיופים הרעבים ביותר, יהיו דתם ועמם מה שיהיו? ואולי הייתה צריכה ישראל לערוך הגרלה בין כל האתיופים? האין זו הפליה לא הגונה?

שמעון פרס, שהיה אז ראש ממשלת ישראל, אמר אז: "לא ננוח עד שכל אחינו ואחיותינו מאתיופיה יחזרו בשלום לביתם". סנדל רואה זאת כקביעה מוסרית לגיטימית ואף מתבקשת. ליהודים יש מחויבות ספציפית, שלא בחרו בה, כלפי בני עמם.<sup>16</sup>

כמה הוגים הוסיפו כאן עוד נדבך. צ'רלס טיילור אמר שאין זאת רק שמעגלי השייכות שלנו מוסיפים לנו חובות מוסריות מסוימות, אלא שהם הרקע לכל השפה המוסרית שלנו. בני אדם אינם רוכשים תובנות מוסריות מתוך עיון פילוסופי מופשט, אלא מתוך הקהילה שבתוכה גדלו.<sup>17</sup> הם יכולים למרוד בקהילה הזו ובנורמות שלה או לנסות לנסח אותן מחדש, אך הללו תמיד יהיו הרקע הבסיסי להתפתחותם המוסרית. כמו שאדם רוכש שפה רק מתוך שייכות לקהילה מסוימת, ורק לאחר מכן יכול הוא ללמוד גם שפות אחרות, כך גם בנוגע לכללי המוסר.

כך כתב הפילוסוף החשוב אלסדייר מקינטאיר:

לעולם איני מסוגל לבקש את הטוב או לממש את המידות הטובות כיחיד בלבד ... החיים הטובים למצביא אתונאי מהמאה החמישית לפנה"ס לא יהיו דומים למה שהיו החיים הטובים לנזירה בימי הביניים או לאיכר בן המאה השבע-עשרה...

סיפור חיי תמיד משובץ בתוך סיפורן של הקהילות שמהן אני שואב את זהותי. אני נולד עם עבר; והניסיון להתנתק מאותו עבר, בדרך האינדיבידואליסטית, משמעו לעוות את מערכות היחסים הנוכחיות שלי...

לעולם אי אפשר פשוט לשכוח את הייחודיות או למחוק אותה. הרעיון לברוח ממנה אל ממלכה שכולה כללים אוניברסליים, החלים על האדם באשר הוא אדם, בין אם בצורה הקנטיאנית מן המאה השמונה-עשרה ובין אם בגרסה מודרנית של כמה פילוסופיות אנליטיות של המוסר, הוא אשליה, ואף אשליה שיש לה כמה השלכות מכאיבות.<sup>18</sup>



מקינטאיר מדגיש שהחשיבה שלו אינה רלטיביסטית. אין הוא טוען שלכל חברה יש המוסר שלה, ושאי אפשר להשוות צורות התנהגות שרווחות בחברות שונות. הוא מעלה טענה אחרת: אי אפשר לשפוט כראוי מבחינה מוסרית פעולה מבודדת של אדם יחיד, בלי לראות אותה בתוך ההקשר הקהילתי הרחב שלה.

נניח שמישהו רואה יהודי שמקיים את מנהג הכפרות בערב יום הכיפורים בעזרת תרנגול: הוא מסובב את התרנגול מעל ראשו, ואומר כמה פסוקים, ואז שוחט אותו. אי אפשר להעריך מבחינה מוסרית את המעשה הזה בלי להכיר את מרקם החיים שבתוכו הוא משתלב: את הרעיונות של חטא, תשובה וכפרה, את מושג הקורבן ומשמעותו בתורת ישראל ובמסורת היהודית, את אוירת הימים הנוראים ואת קדושתם, את הסיפורים והזיכרונות מבית אבא, על כל הנלווה אליהם. ייתכן שגם אחרי היכרות עמוקה כזו הצופה השיפוטי עדיין יכריע כנגד מנהג הכפרות בגרסתו זו; אך ודאי יקשה עליו לבטל אותו מכול וכול.

כך הוא גם בנוגע למנהגים ולמסורות מקובלים יותר: היחס לזקני הקהילה, כיבוד הורים, הכנסת אורחים – כולם מקבלים ערך ומשמעות מתוך מרקם החיים והמסורת שהאדם חי בתוכו. ואם נחזור לענייננו כאן, ההגות הקהילתנית, בחלק מגרסאותיה, נראית כהולמת מאוד את החשיבה המוסרית של היהדות, המצדדת בהיגיון של "עניי עירך קודמים". המוסר הצומח בתוך מסגרת קהילתית מניח את המחויבות לקהילה הקרובה כעובדת יסוד ערכית.<sup>19</sup>

מה החשיבה הקהילתנית תורמת לענייננו במאמר זה? נדמה לי שהיא מוסיפה את ממד הזהות. ההגות הקהילתנית מערערת על ההתייחסות לאדם כאל אינדיבידואל בודד, הצף לבדו בחלל ובוחר מתוך ניתוק עילאי את בחירותיו המוסריות. האדם הוא תמיד חלק ממרקם קהילתי רחב, וההתייחסות אליו כאל אטום הצף לבדו בחלל היא הפשטה מסולפת ומזיקה. הקביעה "עניי עירך קודמים" מניחה ש"עירך" במשמעותה הסמלית – משפחתך, קהילתך, בני עירך, עמך – אינה עובדה אקראית, אלא היא מכוננת את זהותנו, בכל רמות הקיום. מכאן נובעת המחויבות העמוקה והמיוחדת שלנו לשותפינו למעגלי הקרבה הללו.

על הצהרתו של דיוגנס, "אני אזרח העולם", שפילוסופים רבים חזרו עליה, השיב הפילוסוף הקהילתני מייקל וולצר תשובה ניצחת: "למיטב ידיעתי, אין עולם מסוג זה שאפשר להיות אזרח שלו. אף אחד מעולם לא הציע לי אזרחות כזו."<sup>20</sup>

## סעד פילוסופי שלישי: אתיקה של דאגה

עמדה שלישית היכולה לתרום להבנתנו היא גישתה של ההוגה הפמיניסטית קרול גיליגן. גיליגן הייתה תלמידתו של הפסיכולוג לורנס קולברג, שבדק את שלבי ההתפתחות המוסרית של ילדים וצעירים. אחת המסקנות של קולברג הייתה שנשים

נמצאות באופן עקבי במקום נמוך יותר בממוצע על סולם ההתפתחות המוסרית מאשר גברים. גיליגן טענה נגדו, בספרה הקלאסי בקול שונה, שאין זאת שנשים פחות מוסריות, אלא שהמוסריות שלהן שונה: הן לא חושבות במונחים מוחלטים של חובות מוסריות אבסולוטיות, אלא במונחים של מערכות יחסים.

גיליגן מספרת על שני ילדים בני אחת-עשרה, אמי וג'ק, שלמדו באותו בית ספר בכיתה ו', והשתתפו במחקר על תפיסה מוסרית ותפיסה עצמית. הוצגה בפניהם דילמה מוסרית: אשתו של היינץ חולה מאוד, וכדי שתינצל היא צריכה תרופה יקרה. להיינץ אין כסף, והרוקח מסרב לתת לו את התרופה חינם. האם עליו לגנוב את התרופה? ג'ק קבע בנחרצות: "חיי אדם שווים יותר מכסף". היכולת שלו לחשוב במונחים מוסריים כלליים ומופשטים הניבה לו ציון גבוה בסולם המוסרי של קולברג.

לעומתו, בת גילו אמי התקשתה לנסח מענה נחרץ, ולבסוף הציעה: "הם באמת צריכים רק לשוחח על זה ולחפש איזו דרך אחרת להשיג את הכסף". בסולם המוסרי של קולברג היא השיגה ציון נמוך יותר, אך גיליגן התעקשה שאין כאן רמה מוסרית פחותה, אלא כיוון מוסרי אחר ושונה:

אמי אינה רואה את הדילמה כבעיה מתמטית שנתונה הם בני אדם, אלא כסיפור של מערכת יחסים נמשכת ... היא מבקשת אפוא תשובה שתיתן מענה הולם לכל הצדדים, כולל הרוקח, באופן שישמר את הקשרים במקום לנתקם ... היא רואה את העולם כמעשה מרכבה של מערכות יחסים יותר מאשר כעולם של פרטים, שבו כל אחד עומד בפני עצמו; עולם שמתלכד באמצעות הקשר האנושי יותר מאשר באמצעות מערכת חוקים.<sup>21</sup>

הגישה של גיליגן מכונה "פמיניזם תרבותי", והעמדה המוסרית שהיא תיארה כנשית מכונה "אתיקה של דאגה". העמדה הזו צמחה מתוך החשיבה הפמיניסטית, ובהחלט ייתכן שהיא אופיינית יותר לנשים, אבל מחקרים רבים מערערים על הטענה שהעמדה הזו מאפיינת אך ורק נשים.<sup>22</sup> אפשר למצוא לא מעט הוגים גברים המצדדים בגישה זו ומקדמים אותה.<sup>23</sup> אם הם למדו אותה מנשים – גם זה מצוין; כך או כך, מוטב להתייחס לעמדה כשלעצמה.

אתיקה של דאגה מניחה שמערכות יחסים מטילות מחויבות מוסרית. לדוגמה, וירג'יניה קֶלֶד ציינה שהחובה לכבד הורים אינה תלויה בכלל מופשט כלשהו, אלא בעמידה של אדם מסוים לנוכח הוריו, שגידלו אותו במשך כל כך הרבה שנים.<sup>24</sup>

מבחינה מציאותית, אתיקה של דאגה מניחה שבני אדם אינם יצורים רציונליים ואוטונומיים שרוצים בעיקר שיעזבו אותם לנפשם, אלא יצורים פגיעים הזקוקים לתמיכה ותלויים זה בזה. מערכת מוסרית המבוססת על אתיקה של דאגה יוצאת מתוך מערכות היחסים שלנו, רואה אותן כמטילות עלינו חובות מוסריות מיוחדות, ושואפת לטפח יותר מערכות יחסים משמעותיות כאלו. ההוגים וההוגות המצדדים בגישה כזו מדברים גם על חובתו של האדם לטפח בתוכו באופנים שונים תחושה

של דאגה לאחרים, לעתים במונחים המזכירים מאוד את הגישה היהודית הקלאסית שביטא ספר החינוך: "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" (מצווה טז). בדרך כלל אין רואים את האתיקה של הדאגה כעמדה מוסרית בלעדית, שהרי יש לנו גם חובות מוסריות מוחלטות כלפי אנשים שאין לנו שום קשר איתם; אך אתיקת הדאגה היא מערך מוסרי חשוב ומרכזי בחיינו ובהשקפתנו.<sup>25</sup>

\*

אנסה לסכם בקצרה את ההצדקה הפילוסופית שאני מוצא לעיקרון של "עניי עירך קודמים", מתוך שלוש מערכות ההגות שהזכרנו: יש לנו חובות מוסריות כלליות ומופשטות, אך יש לנו גם חובות נוספות, הנגזרות ממעגלי הקרבה הממשיים שלנו. גם את החובות הללו אפשר להצדיק מתוך כלל עקרוני, ברמת הפשטה גבוהה יותר. הכלל הזה יאמר שיש לנו חובות מיוחדות כלפי אנשים שתלויים בנו במיוחד, וכלפי אנשים שגמלו איתנו טוב מיוחד. האנשים הקרובים אלינו עונים כמעט תמיד על אחת ההגדרות הללו, ובדרך כלל על שתיהן. לפי תפיסה זו, מהכלל העקרוני הזה נגזרות חובות מסוימות ואישיות מאוד, התלויות ברמת הקרבה.

על כך נוכל להוסיף שייתכן שיש כאן גם הכרה במגבלותיה של ההכרה האנושית, ובכך שלא תמיד נוכל לנסח באופן לוגי וקוהרנטי את כל העקרונות המוסריים המנחים אותנו. מתוך הכלל המופשט שהזכרתי אני יכול להפיק מסקנה שתטיל עליי מחויבות מוסרית מיוחדת כלפי הוריי. אך לעיתים קרובות החובה הערכית שאנו חשים כלפי הורינו עמוקה יותר ממה שאוכל להפיק מאותו כלל מופשט, ואני בוטח בתחושה הזו. א-לוהים יודע לנסח כללים מופשטים ומוחלטים, אך בני תמותה צריכים לפעמים לבטוח באינטואיציה המוסרית שלהם, התופסת רק קטעים בודדים מהאמת המוסרית הגדולה הזו. המחויבות שלנו לקרובינו היא פיסה מאותה אמת מוסרית, ואנו תופסים אותה כמחייבת אותנו עמוקות. התכחשות לתחושה הזו היא במקרים רבים התכחשות לעצם אנושיותנו.

## ההיבט המעשי: למי אנחנו דואגים?

מעבר לשיקולים הפילוסופיים, הקביעה "עניי עירך קודמים" נסמכת גם על שיקול מעשי. פראנס דה-ואל הוא מהזואולוגים הנודעים בעולם. מחקריו מתמקדים בקופי אדם, והוא איתר אצל שימפנזים התנהגויות מורכבות המשקפות תכנון, אמפתיה ואפילו "פוליטיקה מקיאווולית". לצד זאת, דה-ואל יצא נגד פילוסופים הדורשים מאיתנו להעניק זכויות אנושיות לבעלי חיים. הטיעון שלו נגד הדרישה הזו אינו דתי או פילוסופי, אלא מעשי. מתוך היכרותו עם טבעם של בעלי חיים בכלל, ועם טבע האדם בפרט, דה-ואל טען שמוסריות מופיעה אך ורק במסגרת מעגלי קרבה מתרחבים והולכים:

האלטרואיזם תחום בגבולות האפשר. מעגל המוסריות הולך ומתרחב, ומגיע למרחק רב יותר ויותר, רק אם מובטחים בריאותם והישרדותם של הנמצאים במעגלים הפנימיים יותר ... האידיאל של אחווה עולמית איננו מעשי, מאחר שאינו מבחין בין המעגלים הפנימיים והחיצוניים ביותר של ההתחייבות ... כפי שהבחין האנרכיסט הצרפתי פייר ז'וזף פרודון לפני יותר ממאה שנה: "אם כל אחד הוא אחי, אין לי אחים".<sup>26</sup>

בני אדם נדרשים לגלות אחריות גם כלפי בעלי חיים; אך כל ניסיון למחוק את ההבדל בין מינים שונים סותר את ההיבטים העמוקים ביותר של טבענו ושל אורח חשיבתנו. זה נכון גם בנוגע לניסיונות לטשטש את מעגלי הקרבה השונים שמקיימים ביניהם בני אדם, בתוך החברה האנושית.

רבים לפניו עמדו על קו האופי הזה של בני אנוש, ביניהם הפילוסוף והכלכלן הסקוטי אדם סמית. סמית נודע בייחוד בשל תרומתו לרעיון השוק החופשי. אך עוד לפני שניסח את הרעיונות הכלכליים הללו, נודע כפילוסוף של המוסר. כשתיאר סמית את רגשותיו המוסריים של האדם, תיאר באופן ציורי גם את היקפם המוגבל:

נניח שממלכת סין הגדולה, על כל רבבות תושביה, תיבלע פתאום ברעידת אדמה, ונחשוב איך יגיב אדם בעל רגש אנושי באירופה, שלא היה לו שום קשר לאותו חלק של העולם, כאשר ייודע לו על האסון האיום הזה. אני משער בנפשי, שקודם כל יביע בצורה נמרצת מאוד את צערו על הצרה שבאה על אותו עם אומלל, ישמיע הרבה הרהורים עגומים בדבר רפיסותם של חיי אנוש, וההבל של כל יגיעות אנוש, שככה הן יכולות להיכחד בן-רגע. ואם איש חוקר ודורש יהיה, אולי גם יעסוק בניתוחים רבים הנוגעים בתוצאות שפורענות זו עלולה להסב למסחרה של אירופה, ולסחרו ולעסקיו של העולם בכלל. וכתום כל ההגיגים היפים האלה, לאחר שיבוטאו כהלכה כל הרגשות האנושיים האלה, ימשיך בעסקיו או בהנאותיו, ימצא לו את מנוחתו או את שעשועו, והוא שָׁלוֹ ושאנן כאילו לא היו דברים מעולם. צרה של מה בכך אם תתרגש עליו עצמו, תפריע לו יותר. אם מחר יאמרו לקצוץ את אצבעו הקטנה, לא ידע תנומה הלילה; אבל, אם אך לא ראה אותם מעודו, נחור ינחר במנוחה שאין למעלה ממנה על אובדן מאה מיליון מאחיו.<sup>27</sup>

סמית נאבק לנסח את המענה המוסרי והחינוכי הראוי לנטייה הרגשית הזו. אני מציע כאן גישה שונה מזו שניסח הוא, אך מסכים לנקודת המוצא שלו בנוגע למגבלותיו של הרגש המוסרי שלנו. מעבר לטענה העקרונית על מחויבות מיוחדת שלנו לאנשים הקרובים אלינו, הכלל "עניי עירך קודמים" משקף גם אמירה פרקטית. אין בעולם שום אדם שבאמת דואג לעניים בסין הרחוקה כמו שהוא דואג לאחיו, עצמו ובשרו. אם דורשים מהאדם "ליישר קו" בדאגתו לכל עניי העולם, הוא יעשה זאת כלפי מטה ולא כלפי מעלה, כלומר: לא יתחיל לטפל בעניי כל העולם כולו, אלא יתחיל להזניח גם את שכניו. מדינת ישראל הביאה מאתיופיה רק את היהודים, ולא כל מי שסבל מרעב; אך מדינות אחרות לא הביאו משם אף אחד. מדינות אירופה היו נדיבות הרבה

יותר כלפי הפליטים מהפלישה הרוסית לאוקראינה ב-2022, אולי משום שהפליטים היו במידה רבה "עניי עירם": נוצרים אירופים.

זהו נימוק מוסרי בזכות החשיבה של "עניי עירך קודמים", אך לא נימוק מוסרי תיאורטי, אלא נימוק מוסרי מעשי: מי שרוצה להרבות בעולם טוב, צריך לעודד אנשים לדאוג קודם כול לאלו הקרובים אליהם. אם נדרוש מהם לדאוג לקרובים ולרחוקים באותה מידה, התוצאה תהיה עולם שתהיה בו הרבה פחות דאגה והרבה פחות עזרה.

באופן כללי, המדינות הנדיבות ביותר בעולם מקדישות רק כאחוז אחד מההכנסה הלאומית הגולמית שלהן לסיוע חוץ. את סיוע החוץ הנדיב ביותר במספרים מוחלטים מעניקה ארצות הברית, ובשנת 2019 עמד הסיוע הזה על 0.16% מההכנסה הלאומית הגולמית של אמריקה. עמים עוזרים קודם כול לעצמם. "חסד אתנוצנטרי אינטנסיבי", כתב הרב אהרן ליכטנשטיין, "עדיף מגישה אוניברסלית רדודה".<sup>28</sup>

אידיאולוגיות מהפכניות ניסו פעמים רבות להתעמת עם הנטייה האנושית לייחס חשיבות מיוחדת למעגלי הקרבה המצומצמים שלנו. דוגמה בולטת היא הקיבוצים בישראל, בפרט בימיהם הראשונים. האידיאולוגיה הסוציאליסטית-חלוצית ראתה במשפחה גורם מפריע. "קשרי משפחה מבוססים על נאמנות בלעדית ומפלה, המפרידה את בני המשפחה – במידה זו או אחרת – משאר החברים", ועל כן עלולים "לפגום בנאמנות לקיבוץ". בעשורים הראשונים לקיומם של הקיבוצים הם נאבקו באופן פעיל בנטיות המשפחתיות של החברים, ותיארו את המשפחה כמוסד בורגני שעבר זמנו. באותו שלב, מעניין לציין, גם הילודה בקיבוצים הייתה נמוכה מאוד. הדור השני לקיבוצים לא קיבל את המבנה המהפכני הזה. המשפחה הקיבוצית החלה להיות דומה יותר ויותר למשפחה המסורתית.<sup>29</sup>

הפילוסוף פיטר סינגר ציין שההתמקדות במשפחה הקרובה היא נטייה טבעית, אך היא שונה מנטיות אחרות בכך שבני אדם רואים אותה כטובה ולא כרעה; הרי לא כל נטייה טבעית זוכה לאישור חברתי. לדבריו, כמעט כל החברות מביעות הערכה מוסרית גדולה לאנשים הדואגים לבני משפחתם, וזאת משום שיש כאן אינטרס כלל-חברתי: לולא אנשים היו דואגים ומטפלים במסירות גדולה כל כך בבני משפחתם הקרובים, יש להניח שהם לא היו דואגים ומטפלים באף אחד, והחברה כולה הייתה סובלת מכך. סינגר הוסיף וטען שיש לנורמה הזאת לא רק לגיטימציה חברתית, אלא גם הצדקה פילוסופית. באופן עקרוני קשה, לדבריו, להצדיק במונחים מופשטים את העדפת הקרובים אלינו, אך בני אדם ממשיים יזנחו כל תורה מוסרית שתתעלם מההעדפה הזו, ופילוסופים אחראים של תורת המוסר חייבים להתחשב בכך.<sup>30</sup>

\*

השיקול הפרקטי הזה מאפשר ליישם את האתיקה של הדאגה גם בהקשרים שבאופן ברור אין בהם היגיון עקבי. אנסה להבהיר זאת. המצווה "כבד את אביך ואת אמך" אינה קאנטיאנית, אבל בכל זאת יש בה היגיון ברור למדי. הצעתי קודם שתי דרכים לנמק את המחויבות המיוחדת הזאת: מתוך כלל מופשט, המטיל עלינו חובות מיוחדות כלפי אנשים שתלויים בנו וכלפי אנשים שגמלו איתנו טובה; ומתוך אינטואיציה מוסרית, המכירה בכך שהחובה להורינו עמוקה אף יותר ממה שמשמע מהכלל הזה. אך גם האינטואיציה המוסרית הזו אינה סותרת את ההיגיון. אינני יודע לנמק אותה עד תומה, אך היא מתיישבת היטב עם אמיתות מוסריות אחרות שאנו מצדדים בהן, ולפחות אינה סותרת אותן. יתרה מזאת: אם כל אחד יקפיד על הכלל "כבד את אביך ואת אמך", יהיה מי שידאג לרוב גדול של הזקנים בעולם.

אך האתיקה של הדאגה רלוונטית גם בסיטואציות שאי אפשר להרחיב אותן באופן זה על העולם כולו. הגמרא מספרת שרבי יהודה הנשיא סבל שנים רבות מייסורים קשים, ומנמקת גם למה:

עגל אחד היו מביאים אותו לשחיטה, הלך ושם ראשו בבגדו של רבי [יהודה הנשיא] והיה גועה בככי. אמר לו [רבי]: לך, לך נוצרת. אמרו [בשמיים]: הואיל ואינו מרחם – יבואו עליו ייסורים. ועל ידי מעשה הלכו – יום אחד הייתה מטאטאת שפחתו של רבי את הבית, היו שם גורי חולדה ורצתה לטאטא אותם, אמר לה: הניחי להם, שכתוב: וְרַחֲמֵי עַל כָּל מַעֲשָׂיו. אמרו [בשמיים]: הואיל ומרחם – נרחם עליו.<sup>31</sup>

המקובל והפוסק האגדי רבי אליעזר פאפו, ממנהיגי יהדות הבלקן במאה התשע-עשרה, התקשה להבין למה ציפו מרבי יהודה הנשיא שלא לשחוט את העגל המיילל. הרי מותר לשחוט עגלים, ואין בזה איסור. כמענה, הציע הרב פאפו: "כמדומה ההוא עגל היה בו איזו נשמה מגולגלת" (פלא יועץ, ערך רחמנות). אך נראה שהגמרא אינה מתייחסת למקרה נדיר שבו השחיטה אסורה מסיבות מהותיות, וגם אינה מנסה לנסח כאן טיעון עקרוני בזכות הצמחונות.

נראה יותר שהגמרא רוצה לומר שבסיטואציה הספציפית שאירעה לרבי, כשעגל מתייפח ברח אל תחת כנפיו, היה הוא צריך לחרוג מהשיקולים המופשטים והכלליים ולחוס על העגל המסוים הזה. למה? משום שאנחנו מעוניינים לטפח באנשים את רגש הרחמים האישי ואת המחויבות המיוחדת שבאה בעקבותיו. לשם כך אנו מוכנים לחרוג מכללי הצדק המופשטים, ולתבוע מהאדם להיענות לרפלקס המוסרי של דאגה למי ולמה שקרוב אליו.

אין שום היגיון ברחמים רק על עגל מסוים, משום שבמקרה עבר לידנו רגע לפני שחיטתו. אין לנו שום מחויבות כללית אליו, וגם אין לנו שום מערכת יחסים עמוקה איתו, ולפיכך אין לנו שום סיבה לחוס עליו יותר מאשר על כל עגל אחר. העגל הזה פרץ לתוך מעגל הקרבה האישי של רבי יהודה הנשיא, גם אם אין זה מקומו הראוי,

והתעלמות ממנו עלולה להביא לאטימות רגשית גם כלפי בני אדם קרובים. רגש מוסרי אינו יכול לדייק ולהבחין הבחנות דקות בשאלה מי ראוי לרחמים ומי פחות. כדי לטפח את הרגש הזה, על יתרונותיו הרבים, צריך לעודד אי-דיוק מסוים בהבחנות מוסריות כאלו.

ברמה המעשית, שעליה אנחנו מדברים עכשיו, לרגש המוסרי יש תפקיד חיוני בעיצוב התנהגותנו. חוקר המוח אנטוניו דמסיו גילה תופעה מפליאה בפציינטים שסבלו מזקק בחלק ספציפי מאוד של מוחם: יכולת המחשבה שלהם נותרה כשהייתה; הם הצליחו היטב במבדקים פסיכולוגיים המודדים את התודעה המוסרית; אבל הם איבדו את האינסטינקט הרגשי שלהם. הם הביטו בתמונות המשמחות או המזוועות ביותר – ולא חשו דבר. התוצאה הייתה שהם איבדו את היכולת לקבל הכרעה מוסרית, ולפעמים – את היכולת לקבל הכרעה כלשהי. הם התלבטו ארוכות בכל שאלה, גדולה כקטנה, ובסופו של דבר בחרו לעשות דבר מטופש בתכלית – או שלא עשו דבר. משפחותיהם התפרקו, חייהם קרסו. פעם הציע דמסיו לאחד מהמטופלים שלו שני מועדים אפשריים לפגישה הבאה. האיש שלף מחברת, והחל לרשום את היתרונות והחסרונות של כל תאריך, כולל חישוב תנאי מזג האוויר האפשריים. אחרי חצי שעה כזו, דמסיו קטע אותו והחליט במקומו. האיש הודה לו מייד והלך.<sup>32</sup> הרגש המוסרי אינו תמיד מדויק; אך בלעדיו אי אפשר לקיים חיים מוסריים כלשהם.

ייתכן שכבר בתורה עצמה אנו מוצאים את הגישה המוסרית הזו, המטפחת את האינסטינקט המוסרי המייד, גם במקום שאין לו הצדקה תיאורטית עקרונית. דוגמה לכך נמצא באיסור לקחת את הציפור עם גוזליה. לדברי הרמב"ן (בפירושו לדברים כ"ב, ו), טעם המצווה הוא "לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם". הוא הוסיף ופירט:

שלא חס האל על קן צפור, ולא הגיעו רחמיו על אותו ואת בנו, שאין רחמיו מגיעין  
בבעלי הנפש הבהמית, למנוע אותנו מלעשות בהם צרכינו, שאם כן היה אוסר השחיטה.  
אבל טעם המניעה ללמד אותנו מידת הרחמנות ושלא נתאכזר. כי האכזריות תתפשט  
בנפש האדם ... והנה המצוות האלה בבהמה ובעוף אינן רחמנות עליהם, אלא גזירות בנו  
להדריכנו וללמד אותנו המידות הטובות...

הרמב"ן מדגיש: האיסור אינו נובע מבעיה מוסרית אמיתית. ה' התיר לנו לשחוט בהמות ועופות להנאתנו, וזוהי הוכחה מובהקת שמותר לנצל את בעלי החיים למען תועלתנו. טעם האיסור הוא חינוכי: למנוע ממידת האכזריות להתפתח בנפש. לדעתו מדובר במעשה שמבחינה אמיתית אין בו שום פגם מוסרי. אך הרגש, שאבחנותיו המוסריות אינן כה חדות, רואה בו מעשה של אכזריות ואי-מוסריות. ועל כן ציוותה התורה את האדם העומד לנוכח קן ציפור להימנע מלקיחת האם והבנים ביחד, כדי לטפח בנו רגשות של חמלה ולדכא את רגשות האכזריות. האדם צריך להיענות

לאינסטינקט המוסרי שלו כשהוא עומד לנוכח הציפור וגוזליה, כי החלופה המעשית היא טיפוח אופי אכזרי ומנוכר.

התובנה הזו מספקת לכלל "עניי עירך קודמים" הצדקה מעשית פשוטה. האינסטינקט הרגשי שלנו נוטה מאוד כלפי הקרובים אלינו. אין תחליף לאינסטינקט הרגשי הזה ככוח מניע להתנהגות ערכית. הכללות מוסריות גדולות אינן ערובה לרגישות מוסרית אמיתית. הקיסר הרומי הפילוסוף מרקוס אורליוס הרבה לכתוב על קוסמופוליטיות, שוויון ואהבת האדם, אך כפי שציינה סיסלה בוק, זה לא הפריע לו להורות על רדיפה אכזרית של נוצרים מאמינים, שהטיפו לאותם ערכים בדיוק.<sup>33</sup>

ג"ק צ'סטרטון כתב על האינטלקטואלים המודרניים שהם אוהבים את "האנושות", אך שונאים את כל ביטוייה הממשיים בחייהם:

הם שונאים מלכים, הם שונאים כמרים, הם שונאים חיילים, הם שונאים מלחים. הם אינם נותנים אומן באנשי מדע, הם מוקיעים את המעמד הבינוני, הם נואשו כליל מבני מעמד הפועלים – אבל הם מעריצים את האנושות. אלא שהם מדברים בשבחה של האנושות כאילו הייתה אומה זרה ואקזוטית ... האמת היא שאוניברסליות אמיתית נשענת, כמובן, על יחסים טובים עם נציגיה של הסביבה המיידית ... מי שאוהב את האנושות ומקפח את הפטריוטיות מקפח את האנושות.<sup>34</sup>

אהבה אוניברסלית של כל בני האדם היא אוטופיה. אם לא נקדים את עניי עירנו, התוצאה הסבירה תהיה שכל העניים יוותרו רעבים.

## סכנת האנוכיות

ג'ונתן היידט הוא פרופסור לפסיכולוגיה באוניברסיטת ניו יורק. ספרו The Righteous Mind ("תודעת המצפון") זכה לפרסום רב ולהשפעה גדולה. היידט היהודי-אמריקני כתב שם שבתור ליברל ואיש שמאל הוא נוכח לדעת שהשיח המוסרי הליברלי והפרוגרסיבי הוא דל באופן יחסי, בעוד השיח השמרני פורט על הרבה יותר נימות של הרגישות המוסרית האנושית. בין היתר, היידט כתב בספרו בשבח הרגשות הקהילתיים והקבוצתיים שלנו, ובגנות האינדיבידואליזם המופרז. אך הוא העלה שאלה קשה בנוגע לגישתו שלו: האם ההתאגדויות הללו אינן עלולות לבוא על חשבון דאגתנו לאלו שמחוץ לקבוצה? תשובתו הייתה שהסכנה הזו בהחלט קיימת, אך התועלת עולה כאן בהרבה על הנוק:

הקבוצות המגובשות עלולות לדאוג לזרים פחות ממה שעשו לפני התאגדותן ... האם זה באמת נורא כל כך, בהתחשב בכך שדאגתנו לזרים היא מראש כה רדודה?<sup>35</sup>

זוהי תשובה שבעיניי אינה מספקת. ההנחה שמראש לא מאוד אכפת לנו מזרים, ולכן לא נורא אם נדאג להם עוד פחות, מכוננת חברה מדאיבת לב ועגומה. נדמה לי



שיש מקום לחלוק על הנחתו של היידט, ולהראות שתודעה קבוצתית חזקה יכולה בהקשרים מסוימים דווקא להעצים את המחויבות המוסרית לזרים.

סמואל ופרל אולינר ראינו באריכות יותר מארבע מאות חסידי אומות העולם, שהצילו יהודים בזמן השואה. בכל המקרים שתיארו, הגורם לפעולת ההצלה היה מפגש פנים אל פנים עם יהודי רדוף. העקרונות המופשטים כשלו, אך העמידה האישית מול פני הסבל עוררה לפעולה. כמובן, רבים אחרים פגשו יהודים נרדפים – והתעלמו מהם, או אף הסגירום לרודפיהם. מה ייחד את המצילים הנאצלים הללו? בין היתר, הם העידו שהיו קרובים מאוד להוריהם, ושהיו להם רגשות משפחתיים חמים.<sup>36</sup>

לדאבון הלב, לא תמיד זה עובד כך. בפרקים הקודמים תיארונו שפע שמתפשט החוצה, במעגלים הולכים ומתרחבים. אך די בקלות אותה תפיסה יכולה להתהפך, ולהפוך להתכווצות מוסרית, ההולכת ומתכנסת פנימה. הלגיטימציה שהענקנו לאדם להעדיף את עצמו ואת סביבתו הקרובה עלולה להיות עיר מקלט מוסרית לאנוכיים. רגשות האהדה והחמלה ילכו ויצטמצמו, ילכו ויתכווצו, עד שיתפוגגו כליל. אני מאמין שבאופן טבעי רגשות אהבה וחמלה כלפי האנשים הקרובים אליי יולגו גם לאנשים קרובים פחות, כפי שקרה לאותם חסידי אומות העולם. אך לא תמיד זה מה שקורה. לקראת סיום דיוננו, ברצוני לעסוק בקצרה במנגנונים שהציבה היהדות כדי לקדם את הדרך המוסרית הראויה: כדי להבטיח שאהבת הקרובים תתרחב לאהדת הרחוקים, ולא תהפוך חלילה לשנאתם.

הסייג הראשון הוא איסור גמור ומוחלט על שנאת זרים, וניסיון מתמיד לעקור את השנאה ככוח פעיל בחיי היחיד והקבוצה. התורה מורה לאדם שחובת העזרה לאחר חלה גם כשמדובר בשונאים מובהקים:

כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֵיבֶךָ או חָמְרוֹ תַעֲה, הָשֵׁב תִּשְׁיָבֵנוּ לוֹ. כִּי תִרְאֶה חָמוֹר שֶׁנֶּאֱרַךְ רִבֵּץ תַּחַת מְשָׁאוֹ, וְחִדְלָתָ מֵעֵיב לֹ? עֵזֵב תַּעֲזֹב עִמּוֹ! (שמות כ"ג, ד-ה)

הפסוק הזה קצת מבלבל, כי "לעזוב" כאן פירושו "לעזור". הכתוב אומר כך: האם משום שמדובר בשונאך, לא תעזור לו? חלילה; עזור תעזור. חז"ל הוסיפו וקבעו שאם עומדים לפני אדם שניים שצריכים עזרה דחופה, האחד אוהבו שצריך סיוע לפרוק את חמורו, והשני שונאו שצריך סיוע לטעון את חמורו, עליו לתת קדימות דווקא לשונא, "כדי לכוף את יצרו" (בבא מציעא לב ע"ב), כלומר: כדי להשתחרר מרגש השנאה הממאיר.

סדר העדיפויות הזה אינו סותר את הכלל העקרוני "עניי עירך קודמים". הדרישה להעדיף את הרחוק על פני הקרוב אינה מתייחסת לסתם זר שאין לי כלפיו יחס מיוחד, אלא לשונא, שאני מטפח כלפיו טינה אסורה. יחסי שנאה אינם לגיטימיים, והתורה דורשת מאיתנו לעקור אותם.

השנאה נשללת אפילו כשמדובר בעמים נוכריים, שעוללו עוולות לעם ישראל: "לא תתעב אדמי, כי אחיך הוא. לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו" (דברים כ"ג, ח). המצרים התעללו בעם ישראל ושעבדו אותו, אך התורה מעדיפה להדגיש את התקופה שבה אירחו בנדיבות את היהודים בארצם. כל זה כדי לשלול את הלגיטימיות של השנאה המרעילה.

אך בזה אין די. גם בלי שאשנא זרים, אני עלול פשוט להתעלם מהם. עלינו לבדוק איך מבטיחה היהדות שההתכנסות בתוך מעגלי זהות קרובים לא תהפוך למבצר של אנוכיות, אלא למעיין של אהדה. נדמה לי שהמענה היהודי הוא הרעיון של "צלם אלוהים". הקביעה הזו מופיעה כבר בדבריו של רבי עקיבא:

הוא היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: "בְּצֶלֶם אֱ-לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם". חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חיבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר: "בְּנִים אַתֶּם לְה' אֱ-לֹהֵיכֶם". (משנה, אבות ג', יד).

המעמד המשפחתי המיוחד של עם ישראל – כל היהודים אחים, כולם בנים למקום – אינו מוביל לשנאת זרים, משום שקודם לו הרעיון שכל אדם נברא בצלם. בניגוד למעמדם של בני ישראל, המתואר במונחים משפחתיים, צלם אלוהים הוא תכונה אישית, אינדיבידואלית, של כל אדם. אין כאן אמירה על זיקה מיוחדת אלינו, אלא על המהות האנושית באשר היא. כל אדם, גם אם הוא רחוק מאיתנו, נברא בצלם אלוהים; ודי בעובדה הזו כדי להצדיק "חיבה יתרה" כלפיו מצד אלוהים, וממילא גם יחס אוהד מצדנו.

האופי המשפחתי של עם ישראל אינו מכחיש את הזיקה האוניברסלית של צלם אלוהים, וגם ההפך הוא הנכון. אברבנאל מראה איך הנביא מלאכי דוחה בבוז את טענתם של הכהנים שנשאו נשים נוכריות: "הָלוֹא אָב אֶחָד לְקַלְנוּ הָלוֹא אֵל אֶחָד בְּרָאנוּ" (מלאכי ב', י): "התשוו ענייניכם לעניין אדם הראשון, בהיות אחד בעולם?!" (אברבנאל שם, טו). האנושות התפצלה לעמים ולמשפחות, וההכרה במקורה האוניברסלי לא יכולה לפגוע בנאמנות האדם למשפחתו ולעמו. אך ההכרה הזו חשובה כדי שנאמנותו לעמו ולמקורביו לא תהפוך לאנוכיות קנאית.

ניקולא שובין היה חייל נאמן בצבאו של נפוליאון. הוא התפרסם בקנאותו הלאומנית, ונפצע 17 פעמים בקרבות למען צרפת. לימים נגזר משמו המושג "שוביניזם", שתיאר במקורו לאומניות קנאית ותוקפנית. בשנות השישים של המאה העשרים החלו פמיניסטיות לדבר על "שוביניזם גברי", מעין קנאות קיבוצית של גברים למעמדם, והמשמעות הזו דחקה את ההקשר המקורי של המושג. תהא המילה שנשתמש בה אשר תהא, עלינו להודות שאפשר לסלף את התודעה הלאומית ולהפוך אותה למבצר של שנאה וקנאות. כנגד הסכנה הזו עומד תמיד הרעיון המזהיר של "צלם אלוהים".

בתרבויות המזרח הקדום אפשר למצוא סיפורי בריאה המזכירים במובנים מסוימים את הרעיון היהודי של "צלם אלוהים". כך במיתוס הבריאה "אתרחסיס" ממסופוטמיה ובמקורות נוספים. אך מהמקורות הללו משתמע שרק סוג אחד של בני אדם נבראו בצלם אלוהים: המלכים והשליטים. המיתוסים הקדומים מתארים לפעמים בריאה כפולה: בריאתם של בני האדם הרגילים, ולאחריהם בריאתו של המלך, שהוא בן האלוהים, צלמו או נציגו. ספר תהילים, לעומת זאת, מצהיר שאלוהים העניק לכל אדם מעמד מלכותי: "וַתַּחַסְרֵהוּ מֵעֵט מַאֲ-לֵהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ. תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיְךָ כֹּל שֵׁתָהּ תַּחַת רַגְלָיו" (תהילים ח', ו-1). הרעיון שהאדם, כל אדם, נברא בצלם אלוהים, הוא חידוש מהפכני של תורת ישראל.<sup>37</sup>

כל אדם נושא בתוכו את צלם האלוהים, וההכרה הזאת מערערת כל חומה נוקשה שאנו מנסים להציב בינינו לבין העולם. עניי עירנו קודמים לעניי העולם הגדול, אבל אין הם חוסמים את העולם מפנינו או אותנו מפניו. מי שמתבצר במעגלי הקרבה שלו מפני אלו שמחוץ להם מחמיץ את צלם האלוהים המתגלם באותם זרים. רעיון צלם אלוהים הוא מגנט רגשי, הקובע שכיוון הזרימה של הרגש יהיה שפיעה כלפי חוץ, ולא התכווצות כלפי פנים. עניי עירנו קודמים – אך גם עניי העולם כולו נמצאים על המפה המוסרית שלנו.

1. מורה הנבוכים, חלק ג, מב, מערבית: מיכאל שוורץ, אוניברסיטת תל-אביב: תשס"ג.
2. הרב אליהו בן-אמוג, מוסרי יהודי לעומת מוסר נוצרי, מאיטלקית הרב אליהו רחמים זיינר, חיפה: ישיבת אור וישועה (אין ציון שנה), עמ' 163. ועיינו עוד שם, עמ' 121.
3. *Summa Theologica*, The Second part of The Second Part, Question 31
4. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Vintage Books, New York Peter Singer, *The Expanding Circle*, Princeton University Press, New Jersey 1981, pp. 151.
5. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, מגרמנית: חנן אלשטיין, תל-אביב: ספרי עליית הגג ומשכל, 2010, עמ' 50.
6. שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה: שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ט, עמוד 186.
7. יוסף בן שלמה, "פילוסופיית הדת ותפיסת היהדות של כהן", נדפס בסוף ספרו של הרמן כהן, דת התבונה
- ממקורות היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ב, עמודים 487-486
8. אדמנד ברק, מחשבות על המהפכה בצרפת, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשנ"ט, עמ' 62.
9. אלקסיס דה-טוקוויל, הדמוקרטיה באמריקה, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ח, עמ' 331.
10. עמנואל לוינס, חירות קשה, מצרפתית: עידו בסוק, תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 69.
11. עמנואל לוינס, קריאות תלמודיות חדשות, מצרפתית: דניאל אפשטיין, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"ה, עמ' 94.
12. עמנואל לוינס, אלוהים והפילוסופיה, מצרפתית: דניאל אפשטיין ועמית עיס, תל-אביב: רסלינג, תשס"ד, עמ' 69-74.
13. לוינס, חירות קשה, עמ' 80.
14. עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, מצרפתית: דניאל אפשטיין, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"א, עמ' 54.
15. מייקל סנדל, צדק, מאנגלית: גיא הרלינג, אורי-יהודה: כנרת זמורה ביתן דביר, תשע"ב, עמ' 248.

16. שם, עמ' 251-252.
17. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard: 1989-90, pp. 72.
18. אלסדייר מקינטאיר, **מעבר למידה הטובה**, מאנגלית: יונתן לוי, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 242-244.
19. כוונתי בעיקר להוגים קהילתנים המדגישים גם את הקהילה הלאומית המאוחדת, שהיא התשתית של מדינת הלאום. על סוגים שונים של קהילתנות בהקשר זה עיין בספרי **מדינה קטנה לעם גדול**, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2021, עמ' 152-153.
20. Michael Walzer, "Spheres of Affection", in Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 1996, p. 125.
21. קרול גיליג, **בקול שונה**, מאנגלית: נעמי בן-חיים, תל-אביב: ספרית פועלים, תשנ"ו, עמ' 53.
22. סטיבן פינקר, **הלוח החלק: על הכחשת טבעו המולד של האדם בימינו**, מאנגלית: עמנואל לוטם, תל-אביב: מטר, תשס"ה, עמ' 358.
23. ראו למשל Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London: Routledge, 2007, p. 3.
24. Virginia Held, *The Ethics of care*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 79-80.
25. Stephanie Collins, "Care Ethics: The Four Key Claims", in David Morrow (ed.), *Moral Reasoning: A Text and Reader on Ethics and Contemporary Moral Issues*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 192-204. נציין שיש הוגים, כמו מייקל סלוט בספרו *The Ethics of Care and Empathy*, המנסים להרחיב את האתיקה של הדאגה לכדי מערכת מוסרית בלעדית.
26. פראנס דה-ואל, **טובים מטבעם**, מאנגלית: תמר רון, תל-אביב: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, תשנ"ט, עמ' 188-189.
27. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics,
233. pp. 1976-234; על פי תרגומו של אהרן אמיר, בתוך: תומס סואל, **עימות בין השקפות**, ירושלים: שלם, תשס"א, עמ' 13.
28. הרב אהרן ליכטנשטיין, **רוח אביב**, ירושלים: קורן, תשפ"ב, עמ' 151.
29. יונינה טלמון-גרבר, **יחיד וחברה בקיבוץ**, ירושלים: מאגנס, תש"ל, עמ' 12-23.
30. Peter Singer, *The Expanding Circle*, Princeton University Press, New Jersey 1981-1973, pp. 36, 118, 152.
31. בבא מציעה פה ע"א. תרגום מארמית. במקור: "דההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אול תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם - ליתו עליה יסורין. ועל ידי מעשה הלכו - יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא קא כנשא להו, אמר לה: שבקינהו, כתיב ורחמיו על כל מעשיו. אמרו: הואיל ומרחם - נרחם עליה".
32. אנטוניו דמסיו, **השגיאה של דקארט**, מאנגלית: דפנה בנאי, תל-אביב: כנרת, 1998, עמ' 55-75, 242.
33. Sissela Bok, "From Part to Whole", in Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 1996, p. 40.
34. גילברט קיט' צ'סטרטון, **אדם בלתי מעשי**, מאנגלית: עודד וולקשטיין, ירושלים: שלם, תשע"ד, עמ' 19.
35. Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Vintage Books, New York 2012, p. 181.
36. ג'יימס ק' וילסון, **החוש המוסרי**, מאנגלית: ימימה עברון, תל-אביב: ספריית שיבולת, תשפ"א, עמ' 67-69, 153-152.
37. הרב יונתן זקס, **שיג ושיח**, א, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: מגיד, 2017, עמ' 8-9; יהושע ברמן, **נבראו שווים**, מאנגלית: צור ארליך, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 35-50; אקרט אוטו, "זכויות אדם" כמוסד משפטי: השפעתו של המקרא", בתוך יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, תשס"ו, עמ' 30-38.