



כבוד האדם וצלם אלוהים שוויון ושוני

אליעזר חדד



עיון



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

כבוד האדם וצלם אלוהים - שוויון ושוני

אליעזר חדד

Human Dignity and the Divine Image:
Equality and Difference
Eliezer Hadad

עריכת הטקסט: יהושע גרינברג
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו תמר בר-דיין
ביצוע גרפי: אירית נחום
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

על העטיפה: מתן בן-טוליליה | עפ"פון מס' 1 | שמן על בד | 280*200 ס"מ | 2017

מסת"ב 978-965-519-266-7 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), 2019
נרפס בישראל, תש"ף/2019

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800; פקס: 02-5300867

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א-מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, לזיום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

לְנוֹה, דַּגָּן וְעֵבֶרִי, נִכְדִּינוּ הָאֱהוּבִים,
כְּדֹמוֹתֵם בְּצִלְמֵם יַעֲשׂוּ אֹר
בְּלִבְבָנוּ כְּלֵהָבוֹת וְאֲשִׁים

תוכן העניינים

9	הקדמה כבוד האדם וצלם אלוהים
17	פרק ראשון כבוד האדם ושוויון
25	פרק שני צלם אלוהים
41	פרק שלישי ערך האדם
79	פרק רביעי צלם אלוהים וכבוד
99	פרק חמישי צלם אלוהים ושוויון
111	פרק שישי שוויון ושוני
157	פרק שביעי כבוד האדם וחירות
169	פרק שמיני צלם אלוהים וצדק
199	פרק תשיעי צלם אלוהים ועבודת

239	פרק עשירי כבוד האדם וגבולות החירות
255	פרק אחד עשר צלם אלוהים וחירות פוליטית
269	פרק שנים עשר צלם אלוהים וחירות
315	רשימת המקורות
iii	Introduction: Human Dignity and the Divine Image

הקדמה: כבוד האדם וצלם אלוהים

—

כבוד האדם (dignity) עומד בבסיס תפיסת זכויות האדם בדורות האחרונים. מושג זה ניצב בבסיס "ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" של האו"ם משנת 1948. "הכבוד המהותי והזכויות השוות שאין להפקיען של כל בני משפחת האדם" (the inherent **dignity** and of the equal and inalienable rights of all members of the human family) עומדים בבסיס מגילת הזכויות.

כבוד האדם יונק את משמעותו משתי מסורות גדולות של התרבות המערבית: המסורת המקראית של בריאת האדם "בצלם אלוהים" ותפיסת האדם שרווחה בפילוסופיה של הנאורות במאות השבע עשרה והשמונה עשרה, במיוחד בפילוסופיה הביקורתית של קאנט, המחייבת להתייחס אל האדם כתכלית ולא כאמצעי בלבד. הצד השווה בשתי מסורות אלו הוא התפיסה האוניברסלית של האדם, החרגתו מכל היצורים האחרים עלי אדמות וקביעת מעמדו כשונה באופן מהותי בטבעו.

מושג זה לא קפא על שמריו. הוא התפתח והשתכלל במסורת ההומניסטית והליברלית הן בשיח הפילוסופי הן בשיח המשפטי. בעוד "צ'לם אלוהים" במסורת המקראית ו"כבוד האדם" באתיקה הקאנטיאנית עמדו על המצווה ועל החובה (בהתאמה), "כבוד האדם" משמש בדורות האחרונים יסוד לקביעת זכויות. אם בתפיסה המקראית אלוהים משתקף בכבודו של האדם ובתפיסתו של קאנט נזכרים "צ'ללי האלוהים" המשתקפים במעמדה המוחלט של התבונה, במגילת הזכויות משקף "כבוד האדם" תפיסה חילונית הנשענת ביסודה על ההיסטוריה האכזרית של המאה העשרים.¹

בסעיף הראשון של "ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" נכתב ש"כל בני האדם נולדו בני חורין ושווים בערכם (בכבודם) ובזכויותיהם" ("All human beings are born free and equal in dignity and rights"). בניגוד לכך, בהכרזה העצמאות של ארצות הברית ניכרת עדיין השפעתו של התנ"ך. שם נכתב: "אנו סבורים שאמיתות אלה ברורות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם, ביניהן: חיים, חירות והחתירה אחר האושר" ("We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness"). ההבדל בין הניסוח "נולדו" לבין הניסוח "נבראו" משקף את ההבדל בין התפיסה החילונית של מגילת הזכויות לבין התפיסה הדתית העומדת בבסיס הכרזת העצמאות האמריקאית.²

יהושע אריאלי ראה במיזוגה של הנצרות עם המשפט הרומי לכלל ציוויליזציה אחת צומת דרכים חשוב שאפשר את האוטונומיה של הספרה הפוליטית החילונית בתרבות המערבית. בתחילה הייתה הפרדה בין המשפט הרומי החלוני לבין הספרה הדתית של הכנסייה, אבל עם חילונה של החברה הפך חוק הטבע בסיס לניסוחן של זכויות האדם. אולם בניגוד לנצרות הקתולית, שקיבלה את החלוקה

1 ראו אריאלי, כבוד, ובייחוד עמ' 227-228.

2 למובאות המדגישות את יניקת המסורת האמריקאית מן המקרא ראו זקס, פסח, עמ' 199-209.

האוגוסטינית בין רשות הכנסייה לבין רשותה של הקיסרות, ביהדות ובאסלאם, ההלכה והשריעה מסדירות את כל תחומי החיים, וחלוקה זו לא התקיימה.³

ייתכן שהשפעת התפיסה המקראית הובילה לכך שמדינת ישראל צעדה בין התפיסות השונות כשניסחה את "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו". בסעיף הראשון של החוק, הקובע ש"זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן-חורין", יש דההוד רב יותר של התפיסה המקראית, במיוחד בניסוח המתייחס ל"קדושת" חיי האדם. בהמשך נאמר שזכויות היסוד "יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל". הדברים רומזים לדברי הפתיחה במגילת העצמאות, ש"מדינת ישראל [...] תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל".⁴ כפי שנראה להלן, גם בהקדמת החיים לחירות משתקפת תפיסה מקראית.

ברצוני לבחון את היחס בין המושג "כבוד האדם" במסורת ההומניסטית לבין המושג "צלם אלוהים" בתפיסה המקראית על השתמעויותיהם השונות בהקשר לערכי השוויון והחירות. השאלה הרובצת לפתחי היא אפוא כיצד נגזרים ערכי השוויון והחירות מ"כבוד האדם" ו"מצלם אלוהים". האם יש הבדל באופן הבנת השוויון והחירות אם הם נגזרים מ"כבוד האדם" או אם הם נגזרים מ"צלם אלוהים"? האם הבדלי התפיסה בין כבוד האדם לצלם אלוהים יכולים להעשיר את עולמנו המוסרי כאשר להבנת השוויון והחירות ולאופני החלתם? לא אדון בהשלכותיהן של תפיסות אלו על חוק יסוד כבוד האדם וחירותו. ניתוח החוק ומשמעותו זכו לדיונים רבים.

אינני מתיימר לבנות שיטה שלמה המבוססת על המושג צלם אלוהים בהקבלה למושג כבוד האדם ובניגוד לו, אלא לעמוד על מאפיינים הנראים לי מהותיים לשתי התפיסות ולהציע השתמעויות אפשריות הנובעות מהן. קשה להקיף את כל המקורות היונקים משני מושגי יסוד אלו, וגם לכך אינני מתיימר. ספר זה מתייחס בעיקר למקרא, לחז"ל ולרמב"ם, אף שיש הבדל בין המקרא לבין הרמב"ם בתפיסת הרעיון של צלם אלוהים. אני מנסה להצביע על קו רציף שנראה לי

3 ראו אריאלי, כבוד, עמ' 232-233.

4 ראו שם, עמ' 226.

מאפיין דומיננטי במקורות היהודיים, המתגבר את תפיסת כבוד האדם כפי שהובן במסורת הליברלית ומאפשר דיאלוג פורה עמו.

אין ספק בכך שהעשרת הרעיון של צלם אלוהים במשמעויות נוספות התאפשרה רק הודות להתפתחות ההבנה במושג כבוד האדם בעולם המערבי. עקרונות של שוויון וחירות שהובהרו וחודדו בעולם המערבי אפשרו למעוניינים בכך לחשוף יסודות דומים הנובעים מהתפיסה המקראית של צלם אלוהים. עם זאת, ברור שצמיחתם של יסודות אלו בערוגת המסורת היהודית הייחודית העניקה להם גוון שונה.

ישנה נטייה לטשטש את ההבחנות בין כבוד האדם לצלם אלוהים, מתוך מגמה ראויה של מציאת המכנה המשותף בין הקבוצות החברתיות השונות הדרות יחדיו במדינת ישראל. מגמה זו משתקפת בין השאר בהסתפקות במונח "צלם" כדי לתאר את כבוד האדם או בשימוש ביציר הכלאיים הלשוני "צלם אנוש"⁵. מובן ששימוש זה מצביע על הריקות ההגיונית שבמונח "צלם" ללא עיגונו במשהו הנמצא מעבר לו. שהרי צלם מבטא דמיון של משהו המתייחס למשהו אחר. עם זאת, שימוש זה נועד להטעין את כבוד האדם בערך רב היונק מן המסורת המקראית על כל האסוציאציות התרבותיות המתלוות לו.⁶

שימוש במונחים מסורתיים במדינת ישראל מאפשר שיח ציבורי משותף לכל הקבוצות התרבותיות במדינה.⁷ במידה מסוימת של צדק אפשר כאמור גם להצביע על העובדה ההיסטורית שהמונח "כבוד האדם" התפתח מן המונח "צלם אלוהים" כבסיס לרציפות בין המונחים. בכל זאת, ההבדל בין מבני העומק של שניהם בסיסי כל כך, שקשה לראות כיצד לא נובעות מהם הבנות שונות בנוגע לערכי השוויון והחירות.

5 ברק, כבוד, עמ' 274; קרפ, כבוד, עמ' 143, הערה 57; בלידשטיין, כבוד הבריות, עמ' 99. הלוגו של תנועת "בצלם" מרמז על מקורו המקראי גם בכך שהוא משמר את הסימנים של טעמי המקרא על המילה.

6 ראו סטטמן, כבוד, עמ' 555, הערה 50.

7 אפשר לתמוך מגמה מטשטשת זו בתפיסתו של ג'ון רולס בנוגע לערכה של "ההסכמה שבחפיפה" בביסוס יציבותה של המדינה הליברלית. ראו רולס, צדק כהוגנות, עמ' 335-355.

מאמץ לעמוד על הבדלי היסוד בין שני המושגים יכול להפרות את המחשבה, לתרום להעמקת הצד המשותף ביניהם ואולי לסייע בפתיחת כיווני חשיבה מורכבים ועמוקים יותר. השפעות השיח הדתי על כבוד האדם ניכרות בשימוש במונחים כמו "קדושת החיים" או "נברא" כדי להבהיר את משמעותו. אבל ישנה גם השפעה ברורה של השיח הליברלי על אופן הבנת "צלם אלוהים". עצם השימוש במונחים זכויות, שוויון וחירות כדי להבהיר מונח זה ובירור מונחי הכבוד השונים הקשורים לצלם אלוהים די בהם כדי להצביע על השפעה הרדית זו.⁸

ארבעה הבדלים יש כמדומני בין התפיסה הקאנטיאנית של כבוד האדם לבין התפיסה המקראית של צלם אלוהים.

(א) ערכו של כבוד האדם מוחלט כיוון שערך זה נטוע בעצמיותו של האדם, ואילו ערכו של האדם כצלם אלוהים אינו מוחלט. הוא נובע מן האל המוחלט המהדהד בו, לכן הוא חורג מכל יצורי הטבע, אבל אין לו ערך מוחלט.

(ב) האדם של כבוד האדם הקאנטיאני הוא יצור מופשט, אחדות של תבונה וחירות, ואילו האדם של צלם אלוהים הוא יצור קונקרטי, אחדות של גוף ונפש הכוללת תבונה, רצון, רגשות ותכונות אופי אישיות המשתקפות אף בגופו.

(ג) האדם של כבוד האדם הוא יצור אוטונומי הנדון כיחידה סגורה הבאה באמנה חברתית עם יחידות אוטונומיות אחרות, ואילו האדם של צלם אלוהים הוא יצור דיאלוגי, אשר קשריו האישיים העמוקים עם הזולת מכוננים מרכיב עמוק בזהותו העצמית.

(ד) הערך המרכזי של כבוד האדם הוא חירותו האוטונומית של האדם, ואילו הערך המרכזי של האדם שנברא בצלם אלוהים הוא חייו.

להבדלים אלו כמה השלכות הנוגעות לערכי השוויון, הצדק והחירות.

משתי התפיסות נגזר שוויון בין כל בני האדם ללא הבדל מין, גזע, לאום, דת ומעמד, אבל בעוד השוויון הקאנטיאני מונח בבסיסה של כל התקשרות אנושית וישנה תביעה מהפכנית להחלתו המוחלטת והמיידית, השוויון של צלם אלוהים

הוא אידיאל מכוון המאפשר את החלתו החלקית בצירוף תביעה מתמדת להרחבתו בהדרגתיות.

השוויון הקאנטיאני אוניברסלי ומוחלט ולכן אוסר כל העדפה ואינו מכיר בערכם המוסרי של יחסים אישיים המערבים רגשות. התביעה המוסרית מתווכת על ידי חוק אוניברסלי ולכן חלה על מעשים בלבד. בכך נוצרת השטחה של היחסים המוסריים מצד אחד, אבל תביעה להחלתם על הכול מצד שני. תפיסה זו אינה מאפשרת כינון של מערכות יחסים מוסריות במעגלים פרטיקולריים. התביעה להחלה שוויונית מוחלטת מתקשה למצוא קטגוריה שתעניק ערך מוסרי ליחסים אישיים.

לעומת זאת, בתפיסה של צלם אלוהים, השוויון האוניברסלי הוא אידיאל שהאל מייצג. האידיאל האלוהי תובע את כל עומקם של היחסים ואת כל היקפם, אבל מותרת לאדם הגשמת אידיאל זה בהתאם לכוחותיו. לכן האדם כצלם אלוהים קונקרטי פותח ביחסים אישיים עמוקים עם זולתו הקרוב, אבל נתבע להרחיבם למעגלים נוספים כפי כוחו. התביעה להעמקת היחסים מכוננת מעגלי יחס פרטיקולריים, אבל האידיאל האוניברסלי של צלם אלוהים תובע הרחבה מתמדת שלהם.

הבדלי יסוד אלה מכוננים גם הבחנות בנוגע לתפיסת הצדק בתחום החברתי-כלכלי ובתפיסת החירות הנגזרת מהם. הערך המרכזי הנגזר מכבוד האדם הוא חירותו. האדם נתפס כיצור אוטונומי הקודם לחברה ומכונן אותה בבואו באמנה עם שותפים אוטונומיים אחרים. אמנה זו מאפשרת שיתוף פעולה הוגן המחלק באופן שוויוני את החירויות, אבל זהותם הפרטית של השותפים נותרת מחוץ לאמנה זו. האמנה החברתית תובעת צדק חלוקתי של החירויות. לכן נתבעת העברת אמצעים מאדם לזולתו כדי לאפשר חירות שווה לכול. בכך מתערבת המדינה באופן ניכר בנכסי שותפיה, אבל ניטרלית בנוגע לחירותם לקבוע את זהותם ואת אופן חייהם. כיוון שלחברה בכללותה אין טוב משותף, החלוקה הצודקת של החירויות קובעת את זהותה.

הערך המרכזי הנגזר מצלם אלוהים הוא החיים האנושיים. חיים אלו מתבטאים במאפיינים הייחודיים של כל אדם. צלם אלוהים ניכר דווקא בייחודיותו הפרטית של האדם, אבל הוא יצור דיאלוגי הפתוח לשיח עמוק עם זולתו. בהכרתו בצלם

אלוהים של זולתו הוא נתבע לנהוג בו בצדק, לכבדו ולא לפגוע בו, אבל הקשר העמוק תובע גם יחסי חסד, הנענים לצרכיו הייחודיים מתוך הכרתו העמוקה של האדם עם עצמו. אבל גם כאן, כפי שיראה הניתוח המוצג בספר, אלוהים תובע את הרחבתם של מעגלי החסד מעבר לגבולם התחום בסמנו יעד אוניברסלי.

לפי תפיסה זו, האדם אינו יצור אוטונומי הקודם לחברה אלא הוא נולד לתוך שפה, מסורת ותרבות המעמיקות את ייחודיותו ומקנות לו כשרים פנימיים לממש את בחירותיו. כפרט ייחודי הוא בא בברית עם זולתו לא רק כדי לשמר את ייחודיותו אלא גם כדי לכוון זהות משותפת וערכות הדדית. לכן המדינה אינה ניטרלית בנוגע לזהותה. היא יונקת מן המסורת המשותפת ועליה לפתח שיח מתמיד בהתחדשותה של זהות זו.

תפיסה זו מעוררת חשש מפני פגיעה בחירותם של הפרטים ומפני פגיעה במיעוטים לאומיים ותרבותיים. אולם הכרה בשוויון הבסיסי הטמון בתפיסת האדם כצלם אלוהים והטמעת ערך החירות המודרני לתוכו מביאות לריכוכה של ברית זו. לכן תובעת ברית זו כינון של תרבות ציבורית המסוגלת להכיל את הוויכוח, לנהל דיון פתוח וקשוב לעמדות שונות ולא להימנע ממנו. עם זאת, החברה נתבעת לא פעם לקבל הכרעות הנוגעות לזהותה ולערכיה המשותפים.

תודות

אני מודה לפרופ' ידידיה שטרן על תמיכתו בי לאורך הכתיבה, גם ברגעים שבהם לא הייתי בטוח שאצליח לסיים את המלאכה, על עצתו הנבונה כשמצאתי עצמי לא פעם במבוי סתום ועל אורך הרוח והסבלנות שגילה בהמתנה לסיימה. תודה רבה לד"ר דנה בלאנדר על קריאתה המדוקדקת ועל הערותיה המפורטות, שאילצו אותי להבהיר את עמדותיי והביאו לשיפור של ממש בחיבור זה. כן אני מודה ליהושע גרינברג על העריכה הלשונית; ולצוות ההוצאה לאור של המכון הישראלי לדמוקרטיה על הפקת הספר. כיוון שלא הערכתני נכונה את כוחי ואת הזמן שיידרש לי לסיימו נמצאו גם בני משפחתי נפסדים ממעשה כתיבה זה. אני מודה להם ובעיקר לאשתי בת בריתי עלי ארץ על אורך רוחם ועל תמיכתם.

פרק שישי

שוויון ושוני

—

קְדָשִׁים תִּהְיוּ
כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם
(ויקרא יט, ב)

השוויון עומד בבסיס הצו הקטגורי של קאנט. על האדם לבצע פעולה כלפי הזולת רק אם הוא יכול לרצות במקביל לפעול כך כלפי כל אדם, כולל הוא עצמו. צו זה מזכיר את הציווי בתורה "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח), התובע מאדם לאהוב את זולתו כפי שהוא אוהב את עצמו. הבנת הציווי באופן זה מציבה את השוויון בבסיסו. על האדם להתייחס לזולתו כאילו היה הוא עצמו, ובהכללה, יש להתייחס לכל זולת בצורה שווה, כאשר המתייחס עצמו משמש קנה מידה ליחס זה.

הציוויים אינם זהים לחלוטין, אבל גם קאנט התייחס לציווי "ואהבת לרעך כמוך" כביטוי דומה לרעיון הצו הקטגורי, ופירשו ברוח שיטתו.¹ ברצוני להבליט דווקא

1 את דיונו של קאנט ראו לקמן.

את ההבדל בין הציווי המקראי לבין הצו הקטגורי של קאנט ולטעון שהבדל זה נובע מן ההבדל בין כבוד האדם הקאנטיאני לצלם אלוהים המקראי.

ראינו לעיל שיש קשר בין הצו הקטגורי בנוסחו הראשון (אפשרות הפיכת הפעולה לחוק כללי) לבין תפיסת כבוד האדם המתבטאת בנוסח השני של הצו (האדם כתכלית). היחס אל האדם כתכלית מתבצע באמצעות הכללת הפעולה לכדי חוק כללי. בכך ניתן כבוד לאוטונומיה של כל המעורבים.² אבל האם יש קשר בין הציווי "ואהבת לרעך כמוך" השוויוני לבין התפיסה האוניברסלית של האדם כצלם אלוהים? האם ציווי זה אכן נובע באופן כלשהו מן התפיסה שכל בני האדם הוכרו כצלם אלוהים, או שיסודו בשורשים אחרים?

שאלת מפתח בעניין זה היא מיהו "רעך" המוזכר בציווי: האם הוא אדם מישראל דווקא, או שביטוי זה מתייחס לכל אדם? אם הוא מתייחס לאדם מישראל דווקא, קשה לכאורה לראות בו יישום של צלם אלוהים האוניברסלי והשוויוני. בדברים הבאים אצביע על הקשר בין הציווי "ואהבת לרעך כמוך" לבין הגדרת האדם כצלם אלוהים. קשר זה יובן בתיווך הציווי הכללי יותר: "קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב). תפיסת האדם כצלם אלוהים תובעת ממנו להתקדש כיוון שאלוהים קדוש, ומתביעה זו להתקדש נגזר הציווי הפרטי "ואהבת לרעך כמוך". מודל זה, כפי שאראה בהמשך, יוצר את ההבדל בין התביעה המוסרית של הצו הקטגורי לבין הציווי המקראי.

"ואהבת לרעך כמוך"
 רבים התקשו בהבנתו המדויקת של הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" הן מבחינה לשונית הן מבחינת תוכנו. מבחינת התוכן, התביעה לאהוב, המתייחסת לרגש, נתפסה כמופרזת ואולי אף כבלתי אפשרית. ודאי אם תביעה זו מרחיקת לכת עד כדי אהבת הזולת במידה שאדם אוהב את עצמו ("כמוך"), קל וחומר אם תביעה זו מכוונת כלפי רגש האהבה, שלכאורה אינו מתעורר על פי ציווי.

בנוגע לביטוי "רעך" עולה השאלה עד היכן מתרחב המעגל האנושי הכלול בו: האם הוא כולל רק את "בני עמך" (כנאמר בפסוק הקודם), או שהוא מתייחס לכל אדם באשר הוא? לשון אחר, האם יש כאן דרישה לשוויון פנים לאומי תחום, או לשוויון אוניברסלי הפורץ את גבולות הלאום? מבחינת הלשון עולה השאלה מדוע הציב הכתוב את הרע כמושא עקיף ("לרעך") ולא כמושא ישיר ("את רעך").³

בנוגע לביטוי "כמוך" עלתה השאלה אם הוא מבטא את מידת האהבה הנתבעת, או שהוא משמש נימוק לתביעה זו. "ואהבת לרעך" כיוון שהוא "כמוך", או "ואהבת לרעך" באותה מידה שבה אתה אוהב את עצמך?

בעיות אלו אפשרו לפרשנים רבים לצמצם תביעה זו בדרכים שונות. דומה שהמניע לצמצומים אלו היה הקושי לקבל תביעה מפליגה זו כפשוטה. במקום לראות בביטוי "ואהבת ל..." תביעת רגש ראו בה תביעה לפעולה בלבד,⁴ במקום לראות במילה "רעך" התייחסות לכל האדם צמצמו יחס זה לקבוצות חלקיות בלבד,⁵ ובמקום לראות במילה "כמוך" תיאור מידת האהבה ראו בה הנמקה בלבד ("ואהבת לרעך" בגלל שהוא "כמוך").

המצמצמים לא אחזו כמובן בכל הצמצומים בו בזמן. יש שצמצמו את עומק התביעה ויש שצמצמו את היקפה, צמצמו במקום אחד והרחיבו במקום אחר. תחילה אנסה לעמוד על משמעות הביטוי לפי פשוטו של מקרא, ולאחר מכן אצביע על מגמות שונות בפרשנותו במרוצת הדורות.

באשר למשמעותו המדויקת של הביטוי "ואהבת לרעך": יש שהבינו שהוא מושא ישיר של האהבה (כאילו כתוב "ואהבת את רעך") כיוון שבשום מקום במקרא אין

3 ראב"ע ורמב"ן, על אתר; בובר, ואהבת, עמ' 103.

4 ראב"ע, ויקרא יט, יז, ד"ה "ואהבת לרעך": "כמשמעו, שיאהב הטוב לחבירו כמו לנפשו", וכן קאנט, החבונה המעשית, עמ' 81, כיוון ש"אין ברשותו של שום אדם לאהוב את מישהו רק על-פי פקודה. לפיכך הרי זו אהבה מעשית בלבד, שאותו גרעין של החוקים מכונן אליה".

5 רשב"ם על אתר.

לפועל "אהב" מושא עקיף.⁶ לפיכך, עיקרו של הציווי מתייחס לרגש ותובע את אהבת הזולת. יש שהבינו שהביטוי "אהב ל...", החורג מן הביטוי המקובל "אהב את", מצביע על כך שאין הכוונה להתייחסות רגשית אלא בעיקר לפעולה מעשית. "ואהבת לרעך כמוך" משמעו אפוא: עשה למענו את שהיית עושה למען עצמך.⁷

בנוגע לביטוי "כמוך", ר' נפתלי הרץ וייזל, שהתקשה בדרישה זו מן הסיבות שהוזכרו לעיל, הציע באחד מפירושיו שהמילה "כמוך" לא באה לתאר את מידת האהבה הנדרשת אלא משמשת נימוק: "ואהבת לרעך" כיוון שהוא "כמוך", "שווה לך ודומה לך, שנברא בצלם אלוהים והרי הוא אדם כמוך".⁸ מתוך כך הוא מרחיב את משמעות הביטוי "רעך". לדעתו, ציווי זה אינו מכונן כלפי אדם מישראל אלא כלפי כל בני האדם, כיוון שכולם נבראו בצלם.

נחמה ליבוביץ ביססה את פירוש הפסוק על הציווי המתייחס לגר, המופיע בהמשך הפרק: "וְאֶהְבֶּתָּ לוֹ כְּמוֹךְ, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא יט, לד). אם הביטוי "כמוך" מתפרש כמתאר את מידת האהבה הנתבעת, הנימוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים" אינו מובן. הנימוק תובע מאדם מישראל אמפתיה למצבו של הגר הנוכרי מתוך הזיכרון ההיסטורי של מצבו שלו כגר. לשון אחר, הנימוק תובע לאהוב את הגר משום שהוא כמוך.⁹

6 ראו שורץ, הקדושה, עמ' 320 והערה 86 שם. הוא חולק על מלמט, ואהבת, ש"אהב ל" פירושו הושטת עזרה וסיוע להע בעשייה בלבד. מילגרומ, ויקרא (עברית), עמ' 217, אימץ את עמדת מלמט, כיוון שכל ארבעת המקומות שבהם מופיעה אהבה עם אות היחס "ל" מרמזים לעשייה. עם זאת, שם, עמ' 231, הוא כולל באהבה "לא רק רגש או יחס, אלא גם מעשים", אבל נראה שלדעתו כאן הכוונה רק למעשים או בעיקר למעשים.

7 ראו למשל את רש"י הירש על התורה, כרך ג, על אחר.

8 מובא בידי נחמה ליבוביץ בעיוניה. ראו ליבוביץ, ואהבת, עמ' 302. גם מילגרומ, ויקרא (עברית), עמ' 231-232, מציין את הדעה ש"כמוך" הוא תואר השם, ופירוש הציווי הוא "ואהבת לרעך [מפני שהוא] כמוך" – נברא בידי אלוהים (על פי וייזל) או שהוא בן ישראל (על פי אהרליך).

9 "כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך כך נאמר לגרים ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים. דעו מנפשן של גרים שאף אתם הייתם גרים בארץ מצרים" (ספרא, קדושים ג, ח). אפשר כמובן לפרש שהמילה "כמוך" מתארת את מידת האהבה הדרושה, ואילו הנימוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים" נועד להסביר מדוע דרושה מידה כזו של אהבה. כיוון שבמצרים לא זכו בני ישראל לאהבה במידה הראויה, עליהם לנהוג הפוך מכך כלפי הגרים.

בכל זאת, השיקול הלשוני מכריע שהביטוי "כמוך" הוא תואר הפועל של "ואהבת" ואינו תואר השם "רעך" ("כך הוא בכל מקום, שמלת ההשוואה וכינויה באים אחרי מושא ישיר או עקיף"¹⁰). הוא מתאר את מידת האהבה הנדרשת (במידה שאתה אוהב את עצמך) ואינו מנמק את הציווי לאהוב את רעך (כיוון שהוא כמוך). משמעות הציווי לפיכך היא "ואהבת [את הטוב] לרעך כמו שאתה [אוהב את הטוב ל]עצמך"¹¹. מתוך כך יוצא שמדובר בתביעה מפליגה. התביעה "ואהבת" מתייחסת גם לרגש ולא רק לפעולות מעשיות כלפי "רעך", ומידת האהבה הנתבעת כלפי הזולת היא באותה מידה שאדם אוהב את עצמו ("כמוך").

כדי לעמוד על טיבו המדויק של הציווי לפי פשוטו של מקרא יש להבינו מתוך הקשרו. ציווי זה הוא חלק מסדרת ציוויים המתחלקים ליחידות משנה המסתיימות ברובן בווריאציות שונות של החתימה "אני ה' אלהיכם"¹². היחידה אשר בה מופיע הביטוי "ואהבת לרעך כמוך" כוללת ארבעה ציוויים. ברוך שורץ הציע לארגן ציוויים אלו בשני מבנים המבטאים יחסים שונים בין הציוויים: מבנה מאוזן ומבנה קונצנטרי.¹³

על פי המבנה המאוזן, ארבעת הציוויים מתחלקים לשניים, כאשר כל חלק מכיל מצוות לא־תעשה ומצוות עשה המנוגדת לו. בכל חלק נאמר: לא תעשה זאת אלא זאת, ויש משפט סיום.

10 שורץ, הקדושה, עמ' 320-321, והערה 90 שם.

11 מילגרומ, ויקרא (עברית), עמ' 232.

12 על הניסיונות להציע מבנה ליחידה ספרותית זו ראו הופמן, ויקרא, עמ' כו; שורץ, הקדושה, עמ' 241-281. לדעת שורץ, החתימה "אני ה' אלהיכם" מופיעה כאשר המשפט שלפניה נוקט לשון נוכח (ויקרא יט, ח, יט, כב, כט).

13 שורץ, הקדושה, עמ' 318. לדעתו, המבנה המאוזן משקף את דעת רס"ג, ר' יוסף בכור שור ורוב הפרשנים החדשים, ואילו המבנה הקונצנטרי משקף את דעת הרמב"ן, אבל נראה שזו גם דעתו של ראב"ע (ויקרא יט, ז). הוא רואה באיסור "לא תשנא את אחיך והאבת לרעך". לכן יש לראות בשנאה ובאהבה מסגרת למצוות שבפסוקים יז-יח. המבנה המשוחף למצוות אלו לדעתו הוא היותו "נטועות בלב, ובהשמרם ישבו בארץ" (שורץ, שם). מכאן אולי הסיק את מסקנתו שהביטוי "ואהבת ל..." "משמעו שיאהב הטוב לחבירו כמו לנפשו". הביטוי "אני ה'" החותם יחידה זו משמעו "כי אני אלוה אחד בראתי אתכם". דהיינו, התביעה לשויון האהבה נובעת מהיות כל בני האדם בראיו של ה'.

פסוק יז	פסוק יח
לא זאח	לא תִקַּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ
אלא זאח	וְאֶהְבֶּתָּ לְרַעַךְ כַּמִּוֶּךָ
סיום	וְלֹא תִשָּׂא עָלֶיךָ חָטָא

לכ'ן, כשם ש"הוכח תוכיח את עמיתך" הוא האמצעי לכך ש"לא תשנא את אחיך בלבבך" כך הצי'וי "ואהבת לרעך כמוך" הוא אמצעי לכך ש"לא תקם ולא תטור".

הרצף ההגי'וני של פסוק יז משמעו שיש להוכיח את עמיתך על מעשה רע שעשה לך, כדי שלא תשנא אותו בלבבך. איפוק על עוול שנגרם לך בידי הזולת יביא לשנאתו בלב, שתגרור חטא ממשי כלפיו ("תשא עליו חטא"). הדרך להשתחרר מן השנאה המתעצמת בלב על פגיעת הזולת היא הוכחתו על כך.

במקביל לכך, משמעות הרצף ההגי'וני של פסוק יח היא שאין לנקום במעשה תגמול על פגיעתו של הזולת ולא לנטור לו על כך בלב, אלא יש לנהוג בו כפי שהיה אדם נוהג בעצמו לו היה פוגע בזולתו. רוצה לומר, כשם שאדם "ממהר לשכוח את מעשיו הרעים ואינו מתנקם בעצמו, כך מצווה עליו הכתוב להתנהג עם זולתו שחטא לו".¹⁴ ההתייחסות אל הרע כאילו הוא אתה ("ואהבת לרעך כמוך") תוביל לכך שתוכל לסלוח לו על מעשיו ולא לנקום ולנטור לו עליהם.¹⁵

על פי הסברים אלו, "ואהבת לרעך כמוך" הוא אמצעי תודעתי מוגבל באופן יחסי, שנועד לסייע לאדם להתגבר על רגש הנקמה שבו ולסלוח לזולת על פגיעותיו, או

14 שם, עמ' 321.

15 יעקב מילגרום הצי'ע אפשרות נוספת לפרש את אהבת הרע, הממצה את ההקבלה בין הפסוקים: באמצעות מבנה זה נוצרת הקבלה בין אהבת הרע לבין תוכחתו. בכך נרמזת דרך לממש את אהבת הרע באמצעות התוכחה. אחת הדרכים לאהוב את הרע היא להוכיח אותו על שגיאותיו, בתנאי שהדבר נעשה מתוך אהבה ולא מתוך עוינות. ראו מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1646; הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 229. פירוש זה תואם את פירושו של רש"י יט, טז, שהאיסור "ולא תשא עליו חטא" משמעו "לא תלבין פניו ברבים". דהיינו, האיסור נועד להגדיר את אופן התוכחה הראוי.

אפילו להתגבר על הנטייה לשנוא אותו בגין מעשיו. הדרך לכך עוברת בהעתקת רגשות הסליחה העצמיים של האדם על כשלויו אל הזולת. אהבתו העצמית של האדם ומודעותו לשוויון בינו לבין זולתו מצמיחה רק את הסלחנות כלפי שגיאותיו וחטאיו, אבל אינה משמשת עיקרון מכונן של כל היחסים עם הזולת.

אפשר להציב פסוקים אלו גם במבנה קונצנטרי. על פי המבנה הקונצנטרי, לאהבת הַרְע תפקיד רחב יותר. אין מדובר באמצעי להתמודדות עם רגש הנקמה אלא בפיתוח רגש כללי אל הזולת, המניב התנהגויות ראויות.

כלל	לא תִשְׂנֵא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְךָ
פרטים	הוֹכַחְתָּ הוֹכִיחֵם אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֶטְא. לא תִקַּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמְּךָ
כלל	וְאַהֲבָה לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ
סיום	אֲנִי ה' (ויקרא יט, יז-יח).

מבנה הפסקה הוא "כלל ופרט וכלל". "ואהבת לרעך כמוך" ו"לא תשנא את אחיך בלבבך" הם הכללים המשמשים מסגרת לפרטים המופיעים בתווך. בין איסור השנאה לחובת האהבה מופיעות המצוות הממחישות את עקרונות המסגרת. חובת ההוכחה ואיסור הנקמה והנטירה הם ביטוייהם המעשיים של איסור השנאה ושל חובת האהבה. אומנם "אין בכלל אלא מה שבפרט", ולכן אהבת הַרְע "כמוך" אינה מתפרשת על כל ההתנהגויות האנושיות אלא רק על התנהגויות מעין אלו, אבל בכך מורחבת יריעת האהבה אל מעבר לאמצעי מקומי והופכת להיות כלל מנחה בהתנהגות עם הזולת.¹⁶ על האדם מוטלת החובה להתמודד עם רגש השנאה לזולת המקנן בליבו. עליו להעתיק את רגשות האהבה העצמית שלו אל הזולת ומתוך כך לעצב את כל פעולותיו.

16 לדעת שורץ, הקדושה, עמ' 317-319, אין שתי הצעות המבנה סותרות זו אח זו אלא משלימות.

”קדושים תהיו...
ואהבת לרעך”

השאלה המרכזית לענייננו היא מה היקפו של הביטוי ”רעך”: האם הוא מתייחס לבני ישראל בלבד, או שהוא מתרחב מעבר לאחווה הלאומית אל עבר כל אדם? שהרי בין אם הדרישה היא שוויון באהבה הרגשית לזולת בין אם הדרישה היא שוויון בעשייה למענו, יסוד שתי ההבנות נטוע בהבנה השוויונית בין אדם לזולתו. השאלה היא אפוא אם שוויון זה תחום בלאום היהודי או מתרחב לכל אדם.

כדי לענות על שאלה זו אין די בהתייחסות ליחידה הספרותית המצומצמת אשר בה מופיע הציווי אלא יש להתרחב להבנת מבנה הפרק כולו. פרק יט של ספר ויקרא ניכר כיחידה ספרותית מובחנת הפותחת בציווי הכללי ”קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם” (ויקרא יט, ב). המבנה הפנימי של הפרק מעורר קשיים מרובים, אבל דומה שהצעתו של ברוך שורץ עונה על רובם. לדעתו, הפרק מורכב מחלק עיקרי, התחום בתוך מסגרת של חתימה מעין הפתיחה (פסוקים א-לב), ומנספח (פסוקים לג-לו).¹⁷ החלק העיקרי כולל בין שאר המצוות את מצוות ”ואהבת לרעך כמוך” (פסוק יח), והנספח כולל הרחבה ויישום של מצווה זו לגר:

וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם, לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ.
כְּאֶזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם
וְאָהַבְתָּ לוֹ כְּמוֹךָ כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם,
אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יט, לג-לד).

הזיקה המילולית בין ”ואהבת לרעך כמוך” לבין ”ואהבת לו כמוך” מוכיחה שיש בנספח יישום חדש של המצווה, בנוגע לגר. על פי פשוטו של מקרא, הגר המקראי הוא נוכרי, שאינו מבני ישראל, הבא לגור בקרב עם ישראל, גר המכונה בפי חכמים ”גר תושב”.¹⁸ דומה שהמחלוקת בשאלה אם ”רעך” מתייחס רק לאדם מישראל או כולל כל אדם תלויה בשאלה כיצד יש להבין את היחס בין הנספח ליחידה ספרותית זו.¹⁹

17 פסוקים ג-ד מקבילים לפסוקים ל-לב, ובכך יש מסגרת לפרק. ראו שם, עמ' 278-279.

18 ראו ”גר”, אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, טור 546. שמות כב, כ, רש"י ד"ה כ"י גרים": "כל לשון גר, אדם שלא נולד באוהה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור שם".

19 ראו שורץ, הקדושה, עמ' 278, 358-364.

ברוך שורץ סבור שהזיקה המילולית בין "ואהבת לרעך כמוך" לבין "ואהבת לו כמוך" מוכיחה שזהו יישום המצווה בנוגע לגר. יישום זה מתייחס לאיסור הונאה הנוגע במיוחד למי שמעמדו נחות, ולכן דווקא בנוגע אליו נאמר שהוא "כמוך".²⁰ יש להבין נספח זה כמפרש בדיעבד את משמעות הציווי "ואהבת לרעך כמוך". לכן יוצא שאכן ציווי זה אוניברסלי ומתייחס לכל אדם. ערך השוויון בולט בתחילת הפסוק, בתביעה להשוות בין האזרח לבין הגר ("כאזרח מכם"), עד ההפלגה לאהוב אותו "כמוך" מתוך אמפתיה למצבו, "כי גרים הייתם בארץ מצרים".

שורץ סבור שהביטוי "רעך" מציין את הזולת באופן כללי. לדעתו, כל כינויי הזולת בפסוקים יא-יח (עמיתך, רעך, עמך, בני עמך ואחידך) מציינים את הזולת באופן כללי. מספרם בפסוקים הולך ומתרבה: תחילה "עמיתך" (יא-יב), לאחר מכן "רעך" (יג-יד), לאחר מכן "עמיתך" ו"רעך" (טו-טז), ולבסוף "אחידך", "עמיתך", "בני עמך" ו"רעך" (יז-יח). המילה "אחידך", שנוספה בתחילת הרצף האחרון, באה לבטא את הקרבה הרבה לזולת.²¹ התרחבות סגנונית זו משקפת את הרחבת האהבה התוכנית.

מילגרומ, לעומת זאת, סבור שהבחנה זו בין ה"גר" המוזכר בנספח, ומתייחס לנוכרי, לבין "רעך" המוזכר בגוף הפרק, מוכיחה ש"רעך" מתייחס לבן ישראל בלבד.²² הביטוי "אחידך" בפסוק הקודם אינו מוגבל לבני המשפחה בלבד, אבל

20 שם, עמ' 358-359. שורץ מוסיף שבמקורות הלא-כהנניים מוזכר הגר במצוות המחייבות את ישראל (לאהוב אותו ולא לפגוע בו וכדומה) בניסוח אפודיקטי. במקורות הכהנניים מוזכר הגר כמי שמחויב במצוות ובר עונשין כמו ישראל, בניסוח קזואיסטי, והוא מוזכר בנספח לעיקר הפרשייה. רק במקורות הכהנניים מוזכר שהוא "כמוך". אצלנו יש מיזוג של המקורות: מצד תוכנו מחייב הציווי את ישראל כמו במקורות הלא-כהנניים, ומצד צורתו הוא תואם את המקור הכהני (קזואיסטי, נספח ו"כמוך"). הציווי פונה לישראל: "כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם". זו נוסחה הממירה את הנוסחה הכהנית "חקה אחת" ו"משפט אחד". גם איסור ההונאה במסחר מתייחס אל הגר, לדעת שורץ. כיוון שהוא אינו מכיר את מידות הארץ הוא מועד לניצול בתחום זה. הסיום המזכיר את יציאת מצרים ואת היותו גרים שם, ומחזק פרשנות זו. ראו שם, עמ' 360-363.

21 שם, עמ' 321-322.

22 מילגרומ, ויקרא ב, עמ' 1164-1165. על כך בונה גם משר, בדמותו, עמ' 275-279, את שיטתו. גם לדעתו יש להבחין בין גוף הכתובים, המתייחס לאדם מישראל, לבין הנספח, המוסיף את הגר.

אינו מתרחב מעבר לגבולות עם ישראל. כך, הביטוי "בני עמך" ודאי מתייחס לישראל, ולכן מתייחס גם הביטוי "רעך" בפסוק הבא לבן ישראל בלבד.²³ למרות זאת, הנספח מוסיף שהאהבה השוויונית ("כמוך") צריכה לחול גם על הגר, שאינו מִיִּשְׂרָאֵל. מסקנת הכתובים במלואם (החלק העיקרי והנספח יחדיו) היא שהציווי "וְאֶהְבֶּתָּ לּוֹ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, לד), המתייחס לגר, מבטא את התביעה האוניברסלית להרחיב את האהבה מעבר לחוג הלאומי הטבעי.

בכל אופן, התביעה לאהבה מעוצבת בפרק זה במעגלים מתרחבים. היא פותחת באהבת העצמי, ותובעת את החלטה במידה שווה גם על הזולת הקרוב. מתוך תביעה בסיסית זו נתבע האדם להרחיב נוספת של מעגל האהבה השוויונית אל הגר הנוכרי, הנמצא מעבר לגבול הלאום. אין פה תביעה להחלה אוניברסלית של האהבה השוויונית על הכול אלא תביעה להרחבה הדרגתית של האהבה במעגלים מתרחבים.

כאמור, כל המצוות בפרק זה עומדות תחת הציווי הכללי "קְדוּשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב) ומשמשות פירוט לו. נוסחה זו מזכירה את תפיסת האדם כצלם אלוהים, שכן היא משווה בין קדושתו של האל לבין קדושת האדם. אבל במקום לקבוע את הדמיון בין האדם לאל כעובדה (כפי שמשמע מן הביטוי "צלם אלוהים") היא מנסחת דמיון זה כתביעה ("קדושים תהיו!"). בכך מתורגם השוויון האוניברסלי העומד בבסיס הרעיון של צלם אלוהים לאידיאל המדריך את האדם במעשיו באמצעות התביעה ממנו להתקדש.²⁴

23 מילגרומ, ויקרא ב, עמ' 1654; הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 229.

24 ישנה זיקה עמוקה בין ספר ויקרא כולו לבין בראשית פרק א, אשר בו מוזכר האדם כצלם אלוהים. ביקורת המקרא קובעת ששניהם שייכים למקורות הכוהניים. אני מעדיף כאמור את דרכו של מו"ר הרב ברויאר, שייסד על גבי ביקורת זו את "שיטת הבחינות". בין כך ובין כך, ויקרא יט, אשר בו מופיע הציווי "ואהבת לרעך כמוך", שייך ל"בחינת הקדושה" היונקת מ"תורת כהנים". יתר על כן, ייתכן שישנה זיקה מיוחדת בין ויקרא יט לבין בראשית א ושבבסיס מקורות אלו עומד אכן רעיון משותף. יאירה אמית סבורה שגם פרק א בבראשית שייך בעיקרו ל"תורת הקדושה", בניגוד לתפיסה הרווחת, שהוא שייך ל"תורת כהנים". ראו אמית, השבת. אימץ את עמדתה מישר, בדמותו. ראו את דינונו – מתוך הנחות היסטוריות שונות – שם, עמ' 297-308.

אם כן, כשם שהאל קדוש כך מצווה האדם להיות קדוש, או ליתר דיוק, כיוון שהאל קדוש, על האדם להתקדש – לפעול כדי להתקרב אל הקדושה. משמעות הקדושה בפסוק זה היא "נבחר, מובדל, מופרש, מיוחד".²⁵ קדושת האל "היא תכונתו המהותית, אך קדושת האדם או החפץ היא לעולם תכונה נרכשת".²⁶ על האדם לפעול אפוא כדי לרכוש את הקדושה.

כיצד אפוא מנביעה חובת התקדשות האדם מתוך הידמותו לקדושת האל (imitatio Dei) את המצווה לאהוב את רעך ואת הגר כמוך? לדעת שורץ, נבדלותו של ה' מן העולם תובעת מישראל להיבדל במעשיהם מן האומות, וכל המצוות המופיעות בפרק נגזרות מהיבדלות זו. הוא שולל את הפרשנות הרואה בפסוק זה ביטוי להליכה בדרכי האל או הידמות לו, כיוון שאין ציוויים אלו שייכים באל. פירוש המבוסס על ההידמות לאל צומח לדעתו מהדגשת המצוות המוסריות שבפרק תוך התעלמות מן המצוות הפולחניות שבו, ולכן, הצד השווה בין ה' לכריותיו הוא ההיבדלות בלבד. כשם שה' נבדל מן העולם הנברא ותכונה זו נקראת קדושה, כך על עם ישראל להיבדל מאומות העולם במעשיו ותכונה זו תיקרא קדושה.²⁷ רוצה לומר, השוואת הקדושה בין ישראל לאלוהים היא בשיתוף השם בלבד ואין בה דמיון מהותי.

מילגרום חולק על שורץ. לדעתו, גם אם תכלית הקדושה היא ההיבדלות מאומות העולם, יש להבינה כהיבדלות מעובדי אלילים. הציפייה שבני ישראל יחיו על פי אמות מידה מחמירות יותר מעובדי האלילים נבעה מכך שפולחן עבודת האלילים

25 שורץ, הקדושה, עמ' 256.

26 שם, עמ' 258 (ההדגשות במקור). בספר דברים, הקדושה היא הבחירה בעם ישראל, והמצוות מתחייבות ממנה. בספרות הכוהנית אין קדושה לישראל אלא למשכן, לכליו ולכוהניו, באמצעות קידושם, אבל בתורת הקדושה יש קדושה לישראל, וה' מקדשם בהווה באמצעות השראת שכנתו בחוכם בדומה למשכן. עם זאת, יש בחור זו משמעות נוספת של קדושה, שאותה מייצר עם ישראל באמצעות מעשיו (שם, עמ' 260-263).

27 שם, עמ' 264-265. בשיחה עם אביה הכהן הוא הציע לראות במצוות פרק יט שאינן מסתיימות בחתימה "אני ה'" קטעים השייכים ל"בחינה" אחרת. לכן יוצא שהמצוות הפולחניות אינן חלק אינטגרלי של הפרק. מכאן, לדעתו, מרכז הפרק הוא איסור עבודה זרה ומצוות בין אדם לחברו.

עצמו נתפס כבלתי מוסרי.²⁸ לכן הוא רואה בתביעה להתקדשות הידמות לאל. לטענתו, אם ההידמות לאל לא תיתפס כפשוטה, אבל לעומת זאת הכתובים עצמם ייקראו כפשוטם, התביעה להתקדשות בפסוק "קדושים תהיו" תתפרש כהתקרבות לקדושתו של האל. לכן פירוש הכתובים הוא תביעה לחיות חיים אלוהיים.²⁹

לדעתי אכן קשה לקבל את פירושו של שורץ, ופסוק זה מגלם בתוכו את רעיון ההידמות לאל באמצעות ההתקדשות. הציווי היסודי "קדושים תהיו" תובע מן האדם להידמות לקדושתו של האל. תביעה זו מכילה גם ממד מוסרי התובע מן האדם להרחיב את אהבתו העצמית אל הזולת. הרחבה זו אינה מסתפקת בזולת הנתון בתוך המעגל הלאומי, אלא עליה להתרחב אל הגר.

האידיאה המרכזית של ספר ויקרא היא שלמרות היות האל נבדל מן המציאות (קדוש) הוא יכול לשכון במקדש אם תיעשנה הפעולות הראויות על ידי עם ישראל. רעיון האל הנבדל מתבטא כבראשית פרק א, שם הוא בורא את העולם במאמר בגלל ריחוקו מן המציאות. בכל זאת, כבוד ה' יורד לארץ וממלא את המשכן אחרי שהוא נבנה בתבנית המדויקת שנמסרה למשה בהר סיני.³⁰ אידיאה זו מפותחת בחלקו הראשון של ספר ויקרא בנוגע לתורת הקורבנות, ומתרחבת בחלק השני של הספר ("תורת הקדושה"). בחלק זה מצוין שהאל אינו שוכן רק במקדש אלא מרחיב את משכנו לכל תחומי ארץ ישראל. גם כאן, שכינתו של האל בארץ תלויה בכך שבני האדם השוכנים בה יתקדשו במעשיהם.³¹

הרחבת שכינתו של ה' לכל הארץ מרחיבה את המעשים הנתבעים מן האדם כדי שהיא לא תסתלק ממנה. לא רק פגמים בתחומי הפולחן והמקדש עלולים

28 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 109.

29 מילגרום, ויקרא א, עמ' 1604-1605; הנ"ל, ויקרא (עברית), עמ' 107. משמעו מוסרית ניתנת גם לאיסורים פולחניים כמו דיני כשרות. גם רימון כשר התקשה לקבל את עמדתו של שורץ, והוא מצדד בעמדת מילגרום מכיוון שרעיון חיקוי האל אינו מחייב זהות אלא הקבלה קרובה בלבד. ראו כשר, חיקוי האל, עמ' 43-44.

30 שכינתו במקדש משתקפה בשמות פרק מ. הקבלות לשוניות רבות מצביעות על הקשר הפנימי בין בראשית א לבין שמות מ. ראו ליבוביץ, כלה, עמ' 487; ברויאר, מועדות, כרך א, עמ' 33-43.

31 ראו מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 175.

לסלק את השכינה; גם מעשים לא ראויים בכל תחומי החיים עלולים לגרום לכך. התביעה להיזהר בדיני המקדש מתרחבת לתביעת זהירות גם בתחומי המוסר. מעתה, הקדושה אינה חלה רק בתחומי המקדש אלא מתרחבת לכל תחומי החיים והחברה.

רעיון יסודי זה מתבטא בחתימה הקבועה "אני ה' אלהיכם" לכל גווינה, החזרת ונשנית בכל יחידת מצוות בפרק יט. חתימה זו משקפת הן בסגנונה הן בתוכנה את נוכחותו המתמדת של האל במציאות ואת קדושתו התובעת התקדשות בכל מרחבי החיים. ישנה הקבלה בין עשרת הדיברות לבין המצוות המופיעות בויקרא יט.³² רעיון הקדושה מחדש את הטענה שציווי הפולחן והמוסר שווים ושניהם מכונים "קדושה". ייתכן שבגלל תפיסה זו מוצבים הדיברות הרביעי (שמירת השבת) והחמישי (כיבוד הורים) בראש רשימת הציוויים של פרק יט: כדי ללמד שהמוסר והפולחן שווי ערך.³³

יתר על כן, בניגוד לעשרת הדיברות, הקובעים שיסוד החיוב לעשייתם נעוץ בכך שה' הוציא את ישראל ממצרים, מבית עבדים, ולכן רק ישראל מחויבים כלפיו כאדונם וכמושיעם, הקדושה בויקרא יט ובספר ויקרא מחייבת את כל יושבי הארץ. נוכחותו של ה' בארץ מחייבת את כל היושבים בה ללא ההבחנה בין אזרחים לגרים. כל הנמצאים בה הם בכחינת גרים היושבים על אדמת ה'.³⁴ גם הגר הגר בארץ, גם התושב היושב עליה ובוודאי האזרח הנטוע בה מחויבים כולם במצוות מכוח שכינתו של הקב"ה בארץ. חובותיהם שוות ויש גם לגר "זכויות אזרחיות שוות".³⁵ לפיכך מתרחבת החובה "ואהבת לרעך כמוך" לכל יושבי הארץ.

32 ראו ויקרא רבה, קדושים כד (מהדורת מרגליות, עמ' תקנז-תקנח).

33 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 214.

34 "כִּי לִי הָאָרֶץ, כִּי גְרִים וְחֹשְׁבִים אִתָּם עִמָּדִי" (ויקרא כה, כג).

35 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 175. לסיכום תפיסה זו ראו חדד, מיעוטים, עמ' 20-17. לפיכך יש להשיב את הקרקע לבעליה הראשונים ביובל ולשחרר עבדים, וגם הגרים היושבים בארץ זכאים להגנת ה'. ראו מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 177-178.

ביטוי רגיש לכך מופיע בפרשנותו של בוכר. לדעתו אין כאן ציווי המוגבל לבן הלאום, מחד גיסא, ואין מדובר בציווי אוניברסלי המתייחס אל כל אדם מאידך גיסא. הציווי הוא: "האר פניך באהבה אל בני־האדם אשר כפעם־בפעם אתה בא במגע אתם בדרכי חיך".³⁶ אין כאן הפשטה של האדם ולכן אין מדובר בהתייחסות כוללת לכל אדם, אלא ביחס אל האדם הקונקרטי, "רעך" שעימו אתה נפגש ביחס ישיר והדדי. עם זאת, אין כאן צמצום האהבה לאדם מישראל דווקא. אהבה זו מתרחבת מעבר לתחומי הלאום גם אל הגר, הזר והנוכרי, אבל מדובר בנוכרי הנמצא בקרבך, שעימו אתה בא במגע ממשי, ולא באדם המופשט באשר הוא.

מי שפיתח תפיסה זו באופן מושגי לכלל שיטה פילוסופית היה הרמן כהן, ונראה שבובר צעד כאן בעקבותיו. בפרק הבא אתאר את פירושו הפילוסופי של הרמן כהן לסוגיה זו מתוך הנגדתה לתפיסת כבוד האדם של קאנט.

הצו הקטגורי מול
"ואהבת לרעך"

הרמן יחזקאל כהן (גרמניה, 1842–1918), מייסד האסכולה הניאו־קאנטיאנית, ראה בציווי "קדושים תהיו פי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב) את הביטוי היסודי ביותר לאתיקה של "דת התבונה ממקורות היהדות".³⁷ הוא אכן פירש ציווי זה כתביעה מן האדם להידמות לאל, אבל עמד על כך שהידמות זו אינה תובעת מן האדם הזדהות עם אלוהים אלא רק התקרבות אליו. אין בציווי זה תביעה מן האדם להיות קדוש אלא רק להתקדש. ההבחנה בין הציווי להיות קדוש לבין הציווי להתקדש עומדת לדעתו בבסיס ההבדל בין האתיקה האידיאליסטית של קאנט לבין האתיקה של דת התבונה היהודית למרות הדמיון הרב שהוא מוצא בין שתייהן.

הדמיון בין האתיקה של קאנט לבין דת התבונה טמון בכך שבשתייהן נתבע האדם להתגבר על נטיותיו הטבעיות ולפעול מתוך אידיאה אפרירית הקודמת למציאות הטבעית. כאמור, קאנט זיהה אידיאה זו עם התבונה הכללית. לפי קאנט, חובתו

36 בוכר, ואהבת, עמ' 103–104.

37 כהן, דת התבונה, עמ' 198.

המוסרית של האדם תובעת ממנו לפעול מתוך החוק הכללי של התבונה הטהורה הקודמת לניסיון החושני. חוק זה, שהוא חוקק בתבונתו האוטונומית, מחייב אותו לפעול מתוכו ולהתגבר על נטיות ליבו. חוק התבונה, המאופיין בכלליותו המוחלטת, שונה מן המציאות המתבטאת בפרטיות החושנית על כל הטיותיה והטעיותיה.

בדומה לכך, התביעה מן האדם להידמות לאל וללכת בדרכיו בדת התבונה מקבילה לדעתו לתביעה באתיקה של קאנט לפעול מתוך צו אפריורי. ייחודו של האל, מושג "הראשית" של דת התבונה, מקביל לדעתו של כהן לתבונה האפריורית בכך שהוא נתפס כנבדל מן המציאות החושנית. קדושתו של האל מציינת את נבדלותו מן העולם החושני. לכן, התביעה מן האדם להתקדש משמעה שעליו להתגבר על נטיותיו הטבעיות ולפעול מתוך האידיאה של קדושת האל. כהן מפרש את התביעה להתקדש כתביעה מן האדם להידמות לנבדלותו של האל ולפעול מתוך נבדלות זו.³⁸

עד כאן הדמיון בין האתיקה הקאנטיאנית לדת התבונה היהודית. כהן, כאמור, זיהה בשנותיו האחרונות את ההבדל העמוק בין האתיקה האידיאליסטית הקאנטיאנית לבין דת התבונה. האתיקה מתייחסת לכל בני האדם בשוויון מוחלט ובכך מוחקת את ההבדלים האישיים ביניהם. ערכה של הפעולה המוסרית טמון דווקא בכך שהיא אינה מפלה בין אדם לאדם, אבל מחירה של אי-אפליה זו היא מחיקת זהותו הייחודית של כל אדם. את האדם של האתיקה אפשר לאפיין באמצעות הגוף הדקדוקי השלישי "הוא". בניגוד לכך, דת התבונה גילתה את קלסתר פניו של היחיד על מאפייניו הייחודיים ומצאה דרך להתייחס לבני האדם גם בכחינת "אתה". מה אפוא יסודו של הברזל זה?³⁹

38 שם, עמ' 133. כהן פירש בעקבות קאנט את הקדושה כטהרה מוסרית שאינה מערבת נטיות ואינטרסים ברצון הטהור. ראו קאנט, התבונה המעשית, עמ' 122-125, והנ"ל, הנחת יסוד, עמ' 63. כהן עקב אחר הביטוי "קדושה" במקורותיה ההיסטוריים של הדת והצביע על כך ש"הוראת-ראשית" של הקדושה הייתה הפרשה והבדלה והיא נותרה בעינה גם לאחר שהתווספה לה משמעות מוסרית (כהן, דת התבונה, עמ' 133). קאנט, לעומת זאת, פירש אפריורית את הקדושה כמוטר (קאנט, הנחת יסוד, עמ' 51). ראו גם הרביץ, על הקדושה, עמ' 142-145.

39 בדברים הבאים אני משתמש בדברים המובאים בספרי חדד, אהבת הַעַל, עמ' 81-98.

כהן ממקד הבדל זה בשוני הקיים בזיהוי מהותו של האפריורי בדת התבונה ובאתיקה. בעוד האתיקה של קאנט מזהה את האפריורי עם התבונה האנושית, דת התבונה מזהה אותו עם ייחודו של האל. הבדל זה מכונן לדעת כהן שוני עמוק בין שתי התפיסות. כיוון שהאתיקה מזהה את התבונה עם האנושיות היא תובעת מכל אדם לנהוג באופן אנושי ולהזדהות עם הכלליות התבונית באופן מוחלט. התביעה המוסרית היא תביעה בלתי מתפשרת מן האדם לפעול מתוך הכלליות המוחלטת. מנגד, כיוון שדת התבונה מזהה את הקדושה עם האל היא אינה תובעת מן האדם הזדהות עם הקדושה אלא רק התקרבות אליה. כיוון שהאדם אינו אלוהי אלא אנושי הוא אינו יכול להיות קדוש ואינו נדרש להיות קדוש, אלא רק להתקדש.

בניסוח התואם את הדיון בספר זה אפשר לומר שהבדל זה משקף את ההבדל בין כבוד האדם לצלם אלוהים. בעוד כבוד האדם מבטא עמדה דאונטולוגית המעניקה ערך מוחלט לאדם, וליתר דיוק, לחירותו ולתבונתו, צלם אלוהים מבטא עמדה מתונה יותר, הרואה באל הנמצא מעבר לאדם את המוחלט, אבל סבורה שמוחלט זה מהדהד באישיות האנושית אם כי אינו זהה לה. לכן אין האדם נתבע להזדהות עם המוחלט אלא רק להתקרב אליו.

להבדל זה השלכות של ממש בנוגע לשוויון הנתבע מבני האדם. לפי קאנט, האדם נתבע ליחס שוויוני מוחלט. עליו לפעול כך שפעולתו תשקף חוק כללי שאינו נושא פנים לאיש. אסור שפעולתו תפלה לרעה מישהו מבני האדם או תישא פנים לטובתו, אלא עליה להיות שוויונית לחלוטין. בניגוד לכך, דת התבונה מכירה בכך שיחס שוויוני מוחלט לכל בני האדם הוא יחס אלוהי. לכן נתבע האדם רק לשאוף ליחס שוויוני, אבל אינו נתבע לממשו במלואו.

לכל אחת משיטות אלו חיסרון מובנה. השיטה הקאנטיאנית מעקרת למעשה פעולה מוכוונת מטרה חלקית במציאות. יתר על כן, התפיסה הדאונטולוגית מתעלמת כליל מתכליתיה של הפעולה. כל פעולה חלקית הנוטה חסד לאדם אחד ומעדיפה אותו על פני משנהו חוטאת לרעיון היסודי של השוויון המוחלט בין בני האדם. היא כמוכחן אוסרת על הפליית אנשים לרעה על פני אחרים, וודאי אוסרת על אדם להעדיף את עצמו על פני אחרים. אבל בד בבד עם כך נגזרת ממנה תביעה בלתי מתפשרת לשוויון, שאינה מאפשרת יחס ייחודי על כל עומקו ולולת מסוים. התביעה המוסרית להתיר רק יחסים שאפשר להכלילם כלפי כולם

בשווה מחייבת השטחה של יחסים אלו. לכן מצווה השוויון המוחלט רק על פעולות מעשיות ומוציא את הרגשות מן התחום המוסרי, מצווה רק מעשים השווים לכל נפש ולכן יש בהם שוויון נפש.

קאנט עצמו הבחין בין רצון קדוש המיוחס לאל לבין רצון אנושי של בעל תבונה: "החוק המוסרי הריהו לגבי הרצון של יש השלם מכל הבחינות חוק של קדושה, ואילו לגבי הרצון של כל יש תבוני סופי הוא חוק של חובה, של אילוץ מוסרי ושל קביעת פעולותיו על-ידי רחישת כבוד כלפי החוק ומתוך יראת-כבוד בפני חובתו".⁴⁰ האל מקיים את החוק המוסרי בחפץ לב מתוך הזדהות מלאה. האדם לעומת זאת צריך לכפות את נטיותיו ולקיים את חובתו התבונית. האדם אינו רשאי ללכת אחר רגשותיו, כיוון שהם אינם מקור החובה המוסרית אף שלפעמים הם יכולים לפעול בהתאם לה.

לפי קאנט אין הבדל בין האל לבין האדם באשר לתוכן החובה המוסרית. ההבדל ביניהם הוא רק במידת ההזדהות עם חובה זו. מקור החובה המוסרית הוא בתבונה, ועל האדם לפעול מתוך חובה זו בלי להסתמך על רגשותיו. לכן מפרש קאנט שהציווי "ואהבת לרעך כמוך" משמעו לאהוב [לעשות] לרעך כמוך. דהיינו, "לקיים כל חובה כלפיו בחפץ-לב".⁴¹ מקור החובה בתבונה, וחובה זו אינה רגשית אלא מעשית – לעשות לרעך כמוך. הצו הקטגורי זהה לצמד המילים "לרעך כמוך", שפירושו: "עשה לרעך כפי שהיית רוצה שיעשו לך!". הציווי המקראי מוסיף לדעת קאנט לחובה זו את הדרישה לאהבת חובה זו, לקיימה בחפץ לב. ודוק, הציווי המקראי לפי קאנט אינו תובע לאהוב את הזולת אלא לאהוב את החובה, שהרי יחס רגשי לזולת נמצא לדעתו מחוץ לתחומי האתיקה.

לפיכך, הנוסח המלא של "ואהבת לרעך כמוך" הוא: "ואהבת [את החובה] [לעשות] לרעך כמוך (כפי שהיית רוצה שיעשו לך)". גם את האהבה לחובה יש להמיר בדרישה לחפון בה, כדי לא לערב חלילה רגשות באתיקה. דרישת המקרא, לפי הסברו של קאנט, אינה לאהוב את הרע, אלא לחפון בחובה המעשית כלפיו. אין אפשרות שהאדם יזדהה עם החובה, בגלל נטיותיו. לכן יש לפרש ציווי זה כך

40 קאנט, התבונה המעשית, עמ' 80 (ההדגשות במקור).

41 שם, עמ' 81 (ההדגשות במקור).

שעל האדם לשאוף לעשות את חובותיו בחפץ לב. תוכן הציווי המוסרי מוחלט, ועל האדם לקיימו במלואו בדיוק כמו ש"רצון קדוש" היה פועל. הפער בין האל לאדם משתקף רק בכך שהאדם, בגלל היותו נתון בידי נטיותיו הטבעיות, אינו נתבע להזדהות מוחלטת עם הציווי אלא נתבע רק לשאיפה לכך. הנוסח הסופי הוא אפוא: "שאף לקיים ברצון את החובה 'עשה לרעך את שהיית רוצה שיעשו לך'".

פירושו של קאנט נובע באופן ברור משיטתו הכללית. האהבה לרע היא נטייה השייכת לעולם הטבעי. היא חלק מן האדם באשר הוא יצור מיצורי הטבע הנתון תחת חוקיותו הסיבתית. לכן אין (ולא יכול להיות) לאהבת הרע ערך מוסרי, באשר אין זו פעולה של חירות אלא היפעלות של הרגש. האהבה אינה נובעת ואינה יכולה לנבוע מן התבונה האפריורית. לכן, אף אם נתיר את האהבה לרע אין להעריך אדם בגללה. אפשר להעריך אדם רק בשל פעולותיו החופשיות הנובעות באופן ישיר מן התבונה ללא תיווכו של הרגש. אם אפשרית היא האהבה, יש להבינה כהזדהות עם החובה. עשייתה של החובה בחפץ לב ומתוך הזדהות היא ה"רגש" היחידי שאפשר להעריכו.

קאנט התיר פעולות חלקיות המתייחסות לאדם מסוים ואף ראה בהן פעולות ראויות מבחינה מוסרית. לפעולות אלו קרא חובות "בלתי שלמות". הוא הדגים את האופן שבו אפשר לגזור חובות "בלתי שלמות", דהיינו, "מצוות עשה", באמצעות החובה לסייע לזולת השרוי במצוקה.⁴² לטענתו, אי-אפשר מבחינה מוסרית לאחוז בעמדה השוללת סיוע לזולת הנמצא במצוקה, משום שאי-אפשר לרצות שעיקרון זה יהפוך חוק טבע כללי. רצון כזה היה נוגד את עצמו. הכללת הרצון לא לסייע לזולת במצוקתו תמנע מהרוצה בכך כל תקווה לסיוע מידי אחרים במצוקתו. לפי קאנט אין להבין זאת כחישוב תועלתני עתידי, אלא רצייה מסוג זה מתנגדת לעצמה.

אבל יש לדייק: ערכה של העזרה לזולת נובע רק מכך שהיא נעשית מתוך הכלל המוסרי. אף שאדם רשאי לעזור לחברו מתוך אהבה, רחמים או חמלה, כיוון שעזרה זו אינה נוגדת את הצו המוסרי אין לה כל ערך מוסרי. רגש האהבה ורגשות

אחרים אינם בעלי ערך מוסרי, כיוון שהם ביטוי לנטיותיו של האדם בלבד. ערכה המוסרי של הפעולה נובע רק מכך שהיא נעשית כפעולה חופשית, דהיינו, מכך שהיא נגזרת מן החוק של התבונה. תיווך הפעולה דרך החוק הכללי מוחק את ההבחנות בין בני האדם, ולכן, העובדה שאני מסייע לחבר קרוב או לאדם שאינני מכיר אינה מעלה או מורידה. אהבת הזולת ושנאתו אינן מעלות או מורידות דבר בנוגע לערכה של הפעולה מבחינה מוסרית.

הרמן כהן, כאמור, הצביע על כך שהמודל המקראי מבדיל בין קדושתו של אלוהים לבין התביעה המוסרית מן האדם להתקדש. בניגוד לקאנט הוא לא ייחס הבדל זה רק לרמת ההזדהות עם החובה המוסרית אלא גם לתוכנה של החובה עצמה. אלוהים מייצג את האידאיה של היחס השוויוני לכל בני האדם לכל עומקו, אבל רק אלוהים יכול לאהוב את כל בני האדם בשווה.⁴³ דהיינו, רק אלוהים יכול להתייחס לכל בני האדם בשוויון מוחלט וכך בכך להעמיק יחס זה לכדי אהבה. האדם, המוגבל בטבעו, אינו יכול לאהוב את כל בני האדם בכל עומק רגשותיו בשוויון מוחלט.

לכן לכאורה פרוטות בפני האדם הסופי והמוגבל בכוחותיו שתי דרכים: להעדיף את השוויון המוחלט לכל בני האדם ובכך לוותר על עומקו של היחס, או להעדיף את היחס העמוק ולוותר על השוויון המוחלט. קאנט בחר באפשרות הראשונה, המעדיפה את השוויון לכול, ומצא שהמקרא גם תובע מן האדם לשאוף להזדהות עם חובתו; כהן סבר שדת התבונה בדרך השנייה, המעדיפה את היחס העמוק לחלק מבני האדם, ובכל זאת לא ויתרה על השאיפה לשוויון.⁴⁴

קדושתו של אלוהים מייצגת כאמור את האידאה המוסרית התובעת מן האדם להתרומם מעבר לנטיותיו החומריות השרירותיות ולפעול מתוך החוק התבוני האפריורי. אולם דת התבונה מכירה במגבלותיו של האדם ולכן תובעת ממנו רק להתקדש ולא להיות קדוש. כהן פירש זאת כאישור לפעולה אנושית חלקית

43 כהן, דת התבונה, עמ' 186.

44 גם מיל התייחס לציווי "ואהבת לרעך כמוך" (מיל, התועלחיות, עמ' 42-43), וראה בו את "פסגת השלמות של המוסר התועלתי". מדבריו עולה שציווי זה בנוי על הזדהותו של הפרט עם הכלל, הגורמת לכך שהגדלת האושר הכללי מוסיפה גם לאושרו של הפרט.

המוותרת על היקפה הכמותי של הפעולה לטובת איכותה. האל המוחלט, המתייחס באופן עמוק לכל היקפה של האנושות באופן זהה, מאפשר בטובו לאדם לפעול פעולה חלקית המתייחסת לחלק מן האנושות בלבד, שכן רק כך ייווצר יחס עמוק. בלשונו של כהן: "אין המעשה האנושי יכול להיות שלם לעולם, אין הוא יכול לעמוד אלא ברחיפה זו של המטלה"⁴⁵.

הבעיה העולה מאישור פעולה חלקית מבחינה מוסרית היא האפליה הבסיסית הטמונה בה. בניגוד לתביעה האתית השוויונית לא לשאת פנים לאיש, דת התבונה מתירה לכאורה הפליית אנשים מסוימים. היתר זה עלול להידרדר במהרה לפעולה מפלה של האדם למען קרוביו תוך הזנחת והתנכרות אלו שמעבר לחוגו הפרטי. לכן אי־אפשר לסמוך על האהבה הרגשית, הנוטה להעדפת הקרובים, ויש צורך בטיהורה.

בניגוד לקאנט, שסבר שהאהבה היא נטייה טבעית ולכן על התבונה להנחות את האדם לפעולה מתוך ניתוק ממנה, סבר כהן שדת התבונה אינה אוסרת פעולה מתוך אהבה אלא אדרבה, תובעת את שיתוף האהבה בפעולה המוסרית אבל תובעת את טיהורה מיסודותיה החושניים והאנוכיים. הפעולה המוסרית אינה צריכה להסתפק בתבונה כמניע הבלעדי שלה; על האדם לפעול מתוך אחדותה של כל האישיות, הכוללת גם רגשות. אחדות התבונה והרגש תוביל לכך שמצד אחד הפעולה המוסרית תיעשה באהבה לכל עומקה, ומצד שני היא לא תוגבל להפליית חוג מקורבים בלבד. כיצד?

הציווי "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב) נועד להתמודד עם בעיה זו. המונח המציין את אחדותה של התודעה המוסרית בדת התבונה, לדעת כהן, הוא "רוח הקודש". רוח הקודש היא רוחו האחדותית של האדם,⁴⁶ המתכוונת כלפי הקדושה האלוהית. הקדושה האלוהית מייצגת את התביעה המוסרית השוויונית והאוניברסלית בעוד הרוח האנושית החלקית נתבעת להתקדש תדיר. לכן נתבעת הרוח האנושית לא להסתפק באהבת הקרובים אלא להרחיב אהבה זו

45 כהן, דת התבונה, עמ' 149.

46 בניגוד לנצרות, המייחסת את רוח הקודש לאל, במקרא רוח הקודש היא רוחו של האדם.

תדיר לאור תביעת הקדושה. דת התבונה מכירה בחלקיותה של הפעולה האנושית בתנאי שהיא מוכוונת כלפי הקדושה ושואפת להתרחב מעבר לאופקיה הצרים כמידת יכולתה.

האדם אכן פותח באהבה הטבעית של קרוביו, אבל נתבע להרחיב אהבה זו לאור קדושתו המוחלטת של האל. מיוזגה של האהבה בתביעה המוחלטת של התבונה מטהרת אותה והופכת את האהבה מהיפעלות טבעית לכוח מוסרי פועל. לכן עומד הציווי הכולל "קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שם) בבסיס הציווי "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה'" (שם יא, יח). התביעה להתקדשות עומדת בבסיס התביעה להעמיק את היחס לרעך הקרוב עד כדי אהבתו כמוך, אבל עם זאת, הצבת קדושתו של האל כמודל תובעת להרחיב אהבה זו ולא להסתפק בחוג מקורבים. השויון האוניברסלי הוא אידיאל המציין את המגמה אבל אינו תובע את מימושו המוחלט בהווה.

האדם נתבע להרחיב את האהבה מעבר לחוגו המצומצם. עם זאת, דת התבונה מכירה במגבלות כוחו של האדם ואינה תובעת הרחבה אוניברסלית מוחלטת. השויון האוניברסלי אינו "צו קטגורי" כי אם תביעה מדריכה להרחבה מתמדת של היחס המוסרי בלא לאבד את עומקו הרגשי. כדבריו היפים של בוכר שצוטטו לעיל: "האר פניך באהבה אל בני־האדם אשר כפעם־בפעם אתה בא במגע אתם בדרכי חייך".⁴⁷ הארת פנים זו כוללת גם את אלה הנמצאים מעבר למעגל הלאומי אבל נתונים בתוך התחום הממשי של החיים.

כהן מצא ביטוי למהלך זה בבקשת משורר תהילים "לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נְכוֹן חֲדָשׁ בְּקִרְבִּי" (תהלים נא, יב).⁴⁸ כהן פירש את הבריאה כפעולה מוסרית מתמדת של האל, המאשר את העולם החלקי מחד גיסא ותובע את התרחבותו מאידך גיסא ("המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"). לכן מקבילה הבקשה לבריאת לב טהור לבקשה לחידוש הרוח האנושית, היא רוח הקודש שעליה מבקש המשורר "וְרוּחַ קְדֹשׁךָ אֵל תִּקַּח מִמֶּנִּי" (שם, יג). הרצון להתחדשות

47 בובר, ואהבת, עמ' 103-104.

48 כהן, דת התבונה, עמ' 139-140.

מתמדת של רוח הקודש תוך כדי טיהור הלב היא התביעה המוסרית של דת התבונה: להעמיק את היחס המוסרי תוך הרחבתו למעגלים אנושיים נוספים.

אצל קאנט, האדם נתבע לחצות את אישיותו. התבונה כופה עצמה על רצונו ותובעת ממנו להתעלם מן החלקים הנמוכים של אישיותו, הווי אומר, נטיותיו הטבעיות, שהאבה בכללן. תפיסה זו תואמת את הדואליזם של גוף-נפש שבמחשבה היוונית. בתפיסה המקראית של אחדות האישיות על האדם לעצב את הנטיות האנושיות בהתאם למוסר ולא לדכאן או להיות אדיש כלפיהן. הפעולה הראויה איננה חירות תבונית המנוכרת לאישיות החיה, אלא חירות תבונית המטהרת את האישיות החיה על כל כוחותיה. ההתרחבות הדרגתית של האישיות והשתכללותה נעשות באמצעות טיהור ממדיה הנמוכים ולא באמצעות הדרתם מתחום המוסר.

המודל המקראי של הפעולה המוסרית קרוב ברוחו לתפיסת תיקון המידות האריסטוטלית, כפי שאכן סבר הרמב"ם. בניגוד לתפיסה הקאנטיאנית, שפעולה ראויה היא פעולה הנעשית מתוך ניכורו של האדם לרגשות המלווים אותה כיוון שעליה להיעשות מתוך התבונה בלבד, לפי אריסטו, על הפעולה המוסרית הראויה להיעשות מתוך הזדהות רגשית מלאה. "כפי שלא ייקרא צדיק מי שאינו שמח בעשותו מעשי צדק, ולא נדיב, מי שפועל בנדיבות ולא אגב שמחה; וכיוצא בזה לגבי שאר הסגולות".⁴⁹

הרמב"ם, בעקבות אריסטו, סבר שאף שראוי להעריך את "המושל בנפשו", דהיינו, את הכופה עצמו לעשות את המעשים הראויים אף אם אינו מזדהה עימם, בכל זאת, בתחום האתיקה הוא העדיף את "המעולה", ה"נמשך במעשהו אחר מה שיעירוהו אליו תאוותו ותכונתו, ויעשה הטובות והוא מתאוה ומשתוקק להן".⁵⁰ לכן יש צורך בחינוך עצמי לעשיית המעשה הראוי עד אשר ייקבע כתבונה באישיות עצמה. רק אז מגיע האדם למעלה המוסרית הראויה. כל האישיות נתבעת להשתתף במעשה הראוי. לכן מציין הרמב"ם את הפסוק

49 אריסטו, אתיקה, עמ' 29 (ההדגשות שלי).

50 רמב"ם, הקדמות, עמ' רמד.

המהדהד את דברי אריסטו לעיל: "שִׁמְחָה לְצַדִּיק עֲשׂוֹת מְשֻׁפֵּט וּמַחְתָּה לְפַעֲלֵי אָוֶן" (משלי כא, טו). הרמן כהן אימץ את תורת המידות של הרמב"ם והעניק לה נופך קאנטיאני, אבל ראה בה אתיקה מקראית עצמאית בכך שהיא מאחדת בין האהבה לדעת.⁵¹

מיקוד צלם אלוהים בגוף האדם אינו מנתקו מהממדים הנפשיים, הרוחניים והתבוניים של האדם אלא רואה באישיות האחדותית ביטוי שלם לצלם אלוהים. הגוף האנושי משקף ומבטא את האישיות כולה. כבוד האדם הקאנטיאני תובע כבוד לתבונת האדם ולחירותו תוך התנכרות למרכיבים האחרים של האישיות הכוללים את הרגש והיצר. המקרא, לעומת זאת, תובע מן האדם לטהר את כל אישיותו על כל מרכיביה. זאת ועוד: התבונה כיסוד החובה המוסרית של כבוד האדם תובעת החלה מוחלטת של השויון, ואילו הצבת קדושת האל כמודל מוסרי קובעת את השויון כיעד אידיאלי תוך הכנת המגבלות האנושיות.

לכן אין המקרא מסתפק ביחסים מעשיים עם הזולת אלא תובע את העמקתם לכדי אהבה. עם זאת הוא אינו תובע החלה מוחלטת וישירה של האהבה על הכול בשווה אלא מתיר לאדם להעמיק את יחסיו עם זולתו הקרוב, אבל תובע ממנו להרחיב את תחולתה של האהבה באופן מתמיד למעגלים נוספים. הפער בין האדם כצלם אלוהים לקדושת האל מביא את האדם להכרה בכך שהשויון העמוק והמוחלט נמצא בחיקו של אלוהים בלבד.⁵² האדם נתבע אפוא לפתוח ביחסים העמוקים במעגל הקרוב ולהרחיבם למעגלים נוספים.

51 כהן, חורח המידות, עמ' 40-41.

52 הגל, המשפט, סעיפים 5, 13, ראה בתפיסה של קאנט החלה ישירה של השויון, המובילה לריסוק המציאות המורכבת והבנויה מהבניות חלקיות. גם אדמונד ברק טען שהחלת זכויות טבעיות רציונליות לכאורה ואוניברסליות תביא למאבק אלים בנוגע לשאלת הרציונליות וטיבה, כיוון שאין קריטריון אובייקטיבי לקביעתה. הוא צפה שהמהפכה הצרפתית תהיה רוויית דם משום שיסודה בטיעונים מסוג זה. לדעתו, שינויים אפשריים בזכויות היסטוריות, כיוון שאלו ניתנים לבחינה ובירור. ראו אינרי, רשות הרבים, עמ' 128-135. להלן אצביע על הקרבה בין התפיסה המקראית לבין תפיסתם של הגל ושל הקהילתנים שצעדו בעקבותיו.

”כלל גדול בתורה” ספר ויקרא נמצא באמצע חמשת חומשי התורה. פרק יט נמצא במרכזו של ספר ויקרא. המבנה הכיאסטי של הספר מאשש את מרכזיותו של פרק זה.⁵³ הציווי ”ואהבת לרעך כמוך” נמצא במרכזו של פרק יט. אם כן, ציווי זה הוא מרכזה של התורה.

אולי בשל כך קבע הלל שציווי זה בניסוחו השליילי (”מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך”) הוא ”כל התורה כולה” והשאר הוא פירושה.⁵⁴ רבי עקיבא המשיך את תפיסתו של הלל בנוגע לצלם אלוהים⁵⁵ והמשיך את דרכו גם בקביעתו ש”וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ” (ויקרא יט, יח) הוא ”כלל גדול בתורה” (ספרא, קדושים ב, ד). הראיתי לעיל שהחיבור בין שני רעיונות אלו יוצר תפיסה מובחנת מן הצו הקטגורי הקאנטיאני, והוא משתקף גם בפשוטו של מקרא. בדברים הבאים אצביע על המשך פיתוחם של רעיונות אלו בתפיסתו של רבי עקיבא ובפרשנותם בהגות היהודית בעת החדשה.

בן עזאי חלק על רבי עקיבא והציע כתוב אחר המייצג לדעתו את ”הכלל הגדול בתורה”:

”ואהבת לרעך כמוך” (ויקרא יט, יח): רבי עקיבא אומר, זה כלל גדול בתורה.

בן עזאי אומר: ”זה ספר תולדות אדם” (בראשית ה, א) – זה כלל גדול מזה (ספרא, קדושים ב, ד).⁵⁶

רבים נטו לפרש מחלוקת זו כמחלוקת בין התפיסה האוניברסלית, המיוצגת בידי בן עזאי, לבין התפיסה הפרטיקולרית, המיוצגת בידי רבי עקיבא. על פי פרשנות, זו הכלל הגדול בתורה נוגע רק ל”רעך” המובן כאדם מישראל, ולכן חולק בן עזאי על רבי עקיבא ומציב את האדם ביסוד הכלל הגדול ביותר בתורה.

53 מילגרום, ויקרא (עברית), עמ' 175.

54 בבלי, שבת לא ע”א.

55 ראו לעיל פרק שלישי, התחפרק ”צלם אלוהים בדברי חז”ל”.

56 וכן ירושלמי, נדרים ט, ד.

פרשנות זו הובנה בשני גוונים, שתפסו את דברי בן עזאי באופן שונה. לפי גוון אחד, הפסוק "זה ספר תולדות אדם" שמביא בן עזאי משמעו "שכל בני אדם באים מאב אחד".⁵⁷ לכן לפי בן עזאי יש עדיפות להבנה אוניברסלית זו, המשווה בין כל בני האדם באשר כולם בני אדם הראשון ("תולדות אדם" הן צאצאי אדם), על פני התפיסה הפרטיקולרית של רבי עקיבא. לפי ההבנה השנייה, בן עזאי מכוון לסוף הפסוק: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם, בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (בראשית ה, א). בן עזאי לא נשען על הטענה שכל בני האדם הם בניו של האדם הראשון אלא על התפיסה שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. בגלל תפיסה זו "ראוי שיזהר בכבוד אדם חבירו".⁵⁸

על פי הבנות אלו, "ואהבת לרעך כמוך" הוא ציווי פרטיקולרי העומד בניגוד לתפיסת צלם אלוהים. הוא תובע שוויון בתוך עם ישראל, ואין זה שוויון אוניברסלי. במקורות קדומים יותר רווח פירוש נוסף, שאינו תולה את מחלוקתם של רבי עקיבא ובן עזאי בהעדפת הפרטיקולרי או האוניברסלי אלא בשאלה אם קנה המידה ליחס לאחר צריך להיות סובייקטיבי או אובייקטיבי. תפיסת ר' עקיבא מציבה קנה מידה סובייקטיבי ליחס לאחר: עשה לרעך את שהיית רוצה שיעשו לך. בן עזאי, לעומת זאת, סובר שעל קנה המידה להיות אובייקטיבי, מחשש להחלת תכונות מגונות שיש לאדם, על הזולת:

שלא תאמר: הואיל וניתבזיתי יתבזה חבירי עמי [הואיל ונתקללתי יתקלל חבירי עמי].
א"ר תנחומא: אם עשית כן, דע למי אתה מבזה – "בדמות אלהים עשה אותו" (בראשית רבה כד, ז [מהדרות תיאודור – אלבק, עמ' 237]).⁵⁹

57 פירושו הראשון של קורבן העדה בירושלמי, שם.

58 פירושו השני של קורבן העדה, שם.

59 וכן פירש הראב"ד על ספרא, קדושים ב, יב (תורת כהנים עם פירושי רבוחינו הראשונים הראב"ד והר"ש משאנץ, ירושלים: ספרא, תשי"ט, פט ע"ב). וכך מציין ר' חיים פלטיאל בפירושו על ויקרא יט, יח בשם הר"ר יעקב מאורליינ"ש. ראו גם שרלו, בצלמו, עמ' 116.

לדעת בן עזאי, קנה המידה לפגיעה בכלל אדם אינו תלוי בתפיסותיו הסובייקטיביות של הפוגע וברגשותיו כפי המשתמע מעמדת ר' עקיבא. כיוון שכל פגיעה באדם פוגעת גם באלוהים, קנה המידה לפגיעה באדם תלוי בשאלה מהי פגיעה באלוהים. כנראה שמשום שאין משמעות לפגיעה ממשית באל מתמקד הדיון בפגיעה בכבודו ובכיוויו. פגיעה בכבוד האדם מבזה את אלוהים משום שהוא נושא את צלמו. כבוד האדם מקבל לפי פרשנות זו משמעות אובייקטיבית ואינו תלוי בנסיבות משתנות ובמשתנים האישיותיים.⁶⁰

רד"ץ הופמן (גרמניה, 1843-1921) אחז בפירוש זה.⁶¹ לדעתו, בן עזאי חלק על ר' עקיבא רק בנוגע לאופן הראוי לקבוע את אמות המידה של היחס (אובייקטיבי או סובייקטיבי), אבל שניהם הסכימו על כך שציווי זה חל על כל בני האדם. לדעתו, "רעך" בציווי "ואהבת לרעך כמוך" מתייחס לכל בני האדם, וכולם נחשבים רעים אלו לאלו.⁶² המחלוקת ביניהם נסבה רק על שאלת הדרך הראויה לקבוע את היחס אל הזולת האוניברסלי. לדעת ר' עקיבא, הסתמכות על רגש האהבה העצמית של האדם מבטיחה יותר מאשר הסתמכות על ההבנה המופשטת שכל אדם נברא בצלם אלוהים, ואילו בן עזאי סבר הפוך.⁶³

לורברבוים הציע להבין את דברי בן עזאי מתוך התמקדות בשבר הפסוק שהוא מצטט ולא מהמשכו. הדגש בפסוק "זה ספר תולדות אדם" הוא על יכולתו של האדם להעמיד "תולדות". לכן אפשר לומר שבן עזאי ראה בפרייה וברבייה את הפעולה האנושית המהותית ביותר, כיוון שהרחבת המין האנושי מביאה להעצמת נוכחותו של אלוהים בעולם. רבי עקיבא, לעומת זאת, ראה בהתייחסות ראויה לאדם הקיים בשל היותו צלם אלוהים את הכלל הגדול בתורה. בן עזאי

60 ראו רות, התנודה.

61 הופמן, ויקרא, עמ' לו-לז, הערה 8.

62 לראיה ציין את הפסוק בשמות יא, ב ("וַיִּשְׁאַלְוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעִיהָ כְּלִי כְּסָף וְכְלִי זָהָב"), המוכיח שגם אדם שאינו מישראל נקרא בתורה רֵע. בהמשך אדון בשאלה זו על פי פרשני הפשט.

63 גם הרמן כהן אחז בעמדה פרשנית זו. לדעתו, המונח "רעך" מתייחס לכל אדם. הוא טען שהתביעה לראות ברעך "כמוך" מבוססת על הנחת השוויון בין כל בני האדם. ראו כהן, דת התבונה, עמ' 156-157.

סבור שכלל גדול ממנו הוא הרחבת והעצמת צלם אלוהים באמצעות הרחבת האנושות.⁶⁴

לפי שני הפירושים האחרונים, רבי עקיבא לא חלק באופן עקרוני על בן עזאי בנוגע לצלם אלוהים וגם הוא אחז בעמדה אוניברסלית, אלא שתבע להעמיק באיכותו של היחס האנושי על חשבון הכמות. לפי הפירוש הראשון, רבי עקיבא העדיף להסתמך על רגש האהבה הממשי על פני ההפשטה של צלם אלוהים ביחסי בני האדם, ולפי הפירוש השני הוא העדיף את אהבת האדם התובעת יחס עמוק לאדם על פני הוספה כמותית של בני אדם ללא הערכת היחסים ביניהם.

כפי שראינו, רבי עקיבא היה ממשיכו של הלל. שניהם ראו באדם הממשי את גילומו של צלם אלוהים ושניהם הציבו את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" כמוקד התורה. הלל אחז בתפיסה הרואה בגוף האדם את צלם אלוהים, אבל גזר מכך שעל האדם לנהוג כבוד בגופו שלו והסיק שאסור לאדם לבזות את עצמו. רבי עקיבא קישר בין הרעיון של צלם אלוהים הנוכח באדם לבין הכלל "ואהבת לרעך כמוך" והסיק מכך שיחס האדם לעצמו צריך לשמש אמת מידה ליחסו לחברו.⁶⁵

תפיסתו של רבי עקיבא, שהאישיות הקונקרטית מבטאת את צלם אלוהים, כל אדם ביחידותו, היא שהובילה אותו להפוך את החוויה הקיומית של האדם לבסיס להתייחסותו אל הזולת. ברקע מהדהדת ההבנה שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. הוויכוח בינו לבן עזאי עמד על שאלת הדרך הראויה להתייחסות אל הזולת. בן עזאי סבר שיש לעצב יחס זה באופן ישיר מההבנה המופשטת והשוויונית שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים. רבי עקיבא סבר שיש לתווך יחס זה בחוויה הקיומית האישית. עם זאת, ברור שאת יחסו של האדם לעצמו עליו לעצב מההכרה בכך שהוא עצמו צלם אלוהים.

השפעתו של קאנט הובילה כמה מחכמי התורה במאה התשע עשרה לפרש את הציווי המקראי לאהוב את הרע ברוחו. עם זאת, ההבדל בין הצו הקטגורי לבין הציווי המקראי לא אפשר למחוק כליל את מאפייניו הייחודיים. רש"ר הירש

64 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 397-405.

65 ראו שם, עמ' 397.

(גרמניה, 1808–1888), שצעד בדרכו של קאנט, ביטל לגמרי את המחלוקת בין ר' עקיבא לבן עזאי. בפירושו לתורה תלה את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" בהכרה בצלם האלוהים שבו:

אדם שלם מבחינה רוחנית ומוסרית לא יבדיל בין שלום רעהו לבין שלום עצמו; כי הסיבה המביאתהו לדרוש את שלום עצמו היא גם המביאתהו לדרוש את שלום רעהו. כי גם אהבתו את עצמו איננה אלא הכרת חובה; הוא רואה בעצמו רק את יציר כפיו של ה'; וה' הפקיד את צלמו בידיו; ועליו להביא אותו לאותה שלמות גופנית, רוחנית ומוסרית, שה' הועיד לו כרצונו; למען אותה שלמות ה' הביאו לחיי חלדו ונתן לו הוראות בתורתו. ומתוך אותה הכרת חובה הוא אוהב את שלום רעהו; הוא אוהב בו את יציר כפיו של ה', שנברא כמוהו בצלם אלהים; ובאהבתו לבריות הוא מבטא את אהבתו למקום: "אוהב את המקום ואוהב את הבריות" (אבות ו, א).⁶⁶

הביטוי "אני ה'" החותם את הציווי מצביע לדעת הרש"ר הירש על כך שמקור חובת האהבה הוא היות כל בני האדם נבראים בצלם אלוהים. דרישת שלום הזולת נובעת מחובת טיפוח צלם האלוהים הנמצא בכל אדם. ברור שלדעתו "רעך" כולל את כל בני האדם וברור שהוא מחבר בפירושו את דעת ר' עקיבא עם דעת בן עזאי. עם זאת, הוא פירש את הציווי המקראי באופן עדין, המשלב בין אהבה רגשית לבין חובה מעשית. מצד אחד טען ש" 'לרעך' איננו אישיותו של השני, אלא כל המגיע אל אישיותו: כל התנאים הקובעים את מעמד חיי – לטוב או למוטב";⁶⁷ מצד שני, תבע שהמגיע אל אישיותו של הזולת יכול גם יחס רגשי:

לאלה נכוון את אהבתנו; נדרוש שלומו וטובתו, כדרך שאנחנו דורשים את טובת עצמנו; נשמח באושרו ונתעצב בצער, כאילו אירעו הדברים לנו; בשמחה נתרום לשלומו כאילו היה מדובר בשלומנו; נרחיק מעליו צער, כאילו נשקפה סכנה לנו (השווה פי'

66 רש"ר הירש על התורה, כרך ג, ויקרא יט, יח.

בראשית נ, יז). זו דרישה, שנוכל לקיים אותה ביחס לכל אדם – אפילו אין כל קירבת נפש בינו לביננו. שהרי אותה מצוות אהבה מתעלמת לחלוטין מאישיותו של האחר; אין היא מושתתת על אחת מתכונותיו; אלא טעמה: "אני ה'"; בשם ה' היא מוטלת עלינו ביחס לכל הבריות.⁶⁸

המלבי"ם (ר' מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל וייזר, אוקראינה, פולין ופרוסיה, 1809-1879) הגדיל לעשות והעניק למחלוקת ר' עקיבא ובן עזאי נופך קאנטיאני. לדעתו, קביעת רבי עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא "כלל גדול בתורה" מטרימה את הצו הקטגורי של קאנט בנוסחו הראשון:

וכבר בארו הפילוסופים שהחק הראשי שהוא שורש לחכמת המדות הוא שירצה שכל מה שיעשה יהיה חק כולל. ר"ל שבאם ירצה שיגיע רע לחברו במקום שעל ידו יקבל הוא תועלת, ימדוד אם רוצה שזה יהיה חק כולל, שאז יהיה החק הזה לכולם להפסיד לחבריהם בשיגיע להם מזה תועלת. וזה ודאי לא יכון בעיניו, שיגיע איש אליו הפסד בעבור תועלת עצמו, ובזה ימנע גם הוא מעשות לחברו. וכן אם יש בידו להועיל לחברו וימנע מזה, ימדוד אם רוצה שיהיה זה חק כולל, שאז גם כל האנשים ימנעו מהועיל לו. וזה שאמר ר' עקיבא שזה כלל גדול בתורה.⁶⁹

קביעת רבי עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא "כלל גדול בתורה" נועדה לתבוע, בדומה לקאנט, שהכללה (אוניברסליזציה) תשמש קנה מידה למעשה הראוי. ר' עקיבא תבע שלפני שאדם יעשה לרעהו מעשה כלשהו יבחן אם הוא רוצה בכך שמעשה זה יהפוך חוק כללי. אולם תביעה זו, כמוכח, אינה זהה לצו הקטגורי של קאנט, כיוון שהכללה זו נשענת עדיין על רצונו הפרטי של האדם. לכן הוא ממשיך ורואה בבן עזאי כמי שהגיע לעמדת קאנט (כמעט):

68 שם.

69 מלבי"ם על החורה, ויקרא יט, יח, בחוספת פיסוק.

אולם הפילוסופים המעיינים שאלו על זה הכלל, שחק זה הוא ערן בלתי כולל, כי לפי זה יעשה הכל בסבת תועלת עצמו, וראוי שיעשה כל מעשיו בעבור חוקי התבונה העליונה הכוללות, מבלי יערב עמה תועלת עצמו. ומטעם זה העלה בן עזאי את הכלל לענין נשגב יותר, שסמך על "זה ספר תולדות אדם" שכל בני אדם קשורים כגוף אחד וכולם נבראו בצלם אלקים להשלים הצלם ודמות העליון שכולל כל נפשות בני אדם כולם, שכולם כאיש אחד וכגוף אחד המורכב מאיברים שונים, שהראש יאהב את היד כמו את עצמו.⁷⁰

בן עזאי רומם את "הצו הקטגורי" הסובייקטיבי של ר' עקיבא מעבר לנקודת המבט הפרטית אל מבטה של התבונה העליונה שאינה מערבת את התועלת העצמית בשיקוליה. בשלב זה נפרד המלבי"ם מקאנט, ובמקום לתבוע הכללה שאין בה סתירה פנימית עבר לתפיסה אורגנית, הרואה את האנושות כאחדות אחת. לדעתו, בן עזאי סבור שהכלל הגדול שבתורה הוא תפיסת כל האנושות כיחידה אורגנית המגלמת את צלם אלוהים. ראייה זו תוביל את האדם הן להבנה שפגיעה בזולת היא פגיעה בצלם אלוהים הן להבנה שהיא פגיעה עצמית. תפיסה זו לא הובילה אותו לתפיסה שוויוניות אלא לסולידריות אנושית. השותפות האנושית אינה מונעת הבחנות היררכיות בתוכה אלא מובילה להבנת הערך שיש בכל מרכיביה.

בסוף דבריו רומז המלבי"ם לאפשרות שרבי עקיבא ממשיך בקביעתו את שיטתו שלו, שחיייו של אדם קודמים לחיי חברו, בנוגע להצלה ממוות, ואילו בן עזאי ממשיך את שיטתו של בן פטורי, שהשווה את ערך החיים של כולם ללא הבחנה:

"וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו) – זו דרש בן פטורי:
שנים שהיו הולכים במדבר ואין ביד אחד אלא קיתון של מים,
אם שותהו אחד מגיע ליישוב ואם שותים אותו שנים שניהם
מתים.

דרש בן פטורי: ישתו שתיהם וימותו, שנאמר: "וחי אחיך עמך".

אמר לו ר' ע: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חבירך
(ספרא, בהר ה, ג).

תפיסת ר' עקיבא מעוגנת בקדימות חוויית הקיום העצמית והאישית של האדם, ואילו בן פטורי – כבן עזאי – מבטל את נקודת המבט האישית. לשיטתו, השוויון המוחלט הנגזר מצלם אלוהים שבאדם אינו מאפשר יצירת דירוגים בין בני האדם. רבי עקיבא, האוחז כאמור בצלם אלוהים של האדם במשמעותו הקונקרטי, סבור שיש להקדים את חוויית הקיום האישית וממנה להתרחב לעבר היחס אל הזולת. לכן פותח הציור "ואהבת לרעך כמוך" באהבה העצמית ומצווה להפנות אותה אל הזולת, אבל במקום שבו חיי עומדים מול חיי חברו, חיי קודמים.

הפסוק "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ" (ויקרא כה, לו) משמש יסוד לדרשות השניים. פשוטו של הפסוק מחייב את האדם לסייע לחברו, שירד מכנסיו ואיבד את רכושו, להתקיים. לכן נראה שהוא בא להדגיש את התביעה להחיותו: "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ". עם זאת, ברור שאין בו דרישה לחלק את הנכסים שווה בשווה עם החבר, ומוכן מאליו שעל האדם לסייע לו מתוך מצבו האיתן. נראה שמכאן למד רבי עקיבא ש"חייך קודמים לחיי חברך", ולדעתו יש להדגיש את סוף הפסוק: "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ". אחיך יחיה רק אחרי שאתה תחיה. נראה שבן פטורי הדגיש את הסימטריה בין האדם לבין אחיו שבפסוק "וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ" כך: אתה תחיה רק כאשר אחיך יחיה עימך ואתה תחיה עם אחיך. שניכם תוכלו להמשיך לחיות כל עוד שניכם חיים ואסור ש"יראה אחד מהם במיתתו של חברו" (בבלי, בבא מציעא סב ע"א). בכך הוא יוצר שוויון מוחלט המבטל את נקודת המבט האישית. לכן הוא גם אינו מאפשר פתרון שיש בו משום ויתור של האדם לחברו על המים או עריכת הגרלה.⁷¹ תביעתו הדאונטולוגית של בן פטורי ניכרת מכך שלא התייחס לתוצאות.

לדעת ר' עקיבא, אף שצלם אלוהים מציין את המשותף לכל האנושות הוא משתקף במציאות באישיות הקונקרטי לכל עומקה. אף שכל בני האדם נבראו בחותמו של האדם הראשון הם שונים זה מזה וכל אחד יכול לומר "בשבילי נברא העולם". האישיות האנושית הממשית איננה הפשטה מושגית, וכל אדם חווה את עצמו

71 ראו את דיונו של הד, החיים קודמים, עמ' 82-88, שם פירש את דרשותיהם על הפסוק בדרך שונה.

על כל עושר אישיותו בעומק שאינו ניתן להשוואה לאנשים אחרים. לכן, בעיני הסובייקט חייו שלו אינם בני השוואה לזולתו ועליו להקדימם לחיי אחרים. אין בכך כדי לשלול את השוויון היסודי בין בני האדם כולם באשר הם צלם אלוהים מנקודת מבט מופשטת המתעלמת מן החוויה החזקה של הסובייקט, אבל יש בכך כדי להצדיק את ייחסו הייחודי של האדם לעצמו.⁷²

תפיסה זו מתיישבת היטב עם הבנתו של רבי עקיבא את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" כהרחבת האהבה העצמית אל הזולת ולא כצו קטגורי מופשט. כיוון שרק ביחסים האישיים מתגלה האישיות האנושית לעומקה ומתממש היחס המוסרי במלא עומקו מכיון לפי רבי עקיבא הציווי "ואהבת לרעך כמוך" את האדם להרחיב את היחס של האדם לזולתו מתוך יחסו העמוק אל עצמו. לכן על חווית העומק האישית לשמש יסוד להרחבת היחסים לאחרים במעגלים קונצנטריים הולכים ומתרחבים: תחילה על רעך הקרוב ולאחר מכן לגר הנמצא על מפתנך, כשהאוניברסליות היא יעד אידיאלי.⁷³

יתר על כן, צלם האלוהים שבאדם אמור לכוון גם את יחסו לעצמו. גם לפי רבי עקיבא אין יכול אדם לומר "הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי, הואיל ונתקללתי יתקלל חבירי עמי" (בראשית רבה כד, ז [מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 237]), כיוון שצלם אלוהים המשותף לכל בני האדם אמור לכוון את האדם גם בקביעת

72 ראו דוד הד, שם, עמ' 97-100, המפרש את רבי עקיבא בהשראת ברנרד ויליאמס. ויליאמס טען להעדפת היחסים האישיים על פני מערכת יחסים לא-אישית, והד הרחיב את טענתו של ויליאמס גם בנוגע ליחסו של האדם אל עצמו. ראו בנזימן, למקומו, עמ' 91-96. בנזימן טוקר עמדות שונות הטוענות שיש להעדיף הצלת אנשים מסוימים על פני אחרים, כגון את הארכיבישוף על פני משרתו או את איינשטיין על פני אחרים וכדומה, ומנגיד להם את תפיסת ויליאמס, הטוען לקדימות היחסים האישיים על פני אי-משוא פנים. לכן על אדם להציל את אשתו בגלל היחס העמוק אליה ללא צורך בהנמקות כלליות שהן "מחשבה אחת יותר מדי". שלמה פינס הצביע על כך שהתפיסה שלפיה יש להעדיף הצלת בני אדם מסוימים על פני אחרים בגלל קריטריונים "אובייקטיביים" שונים מופיעה אצל קיקרו. ראו פינס, מהלכין במדבר.

73 הד, החיים קודמים, עמ' 89, מעיר על כך שיש סתירה בין עמדת ר' עקיבא ש"חייך קודמים לחיי חברך" לבין תפיסתו בנוגע ל"ואהבת לרעך כמוך". אבל נראה שהדבר נובע מכך שהוא מבין את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" ברוח שוויונית קאנטיאנית. בהנגדת עמדת רבי עקיבא לזו של בן עזאי מתגלה שגם ציווי זה נתפס בידי רבי עקיבא כמתרחב מן האישי אל הזולת, וכאמור, בהסתברו מוצא המלבי"ם קשר בין שתי העמדות.

יחסו לעצמו. לכן יכול רבי עקיבא להשתמש במדרד האישי כדי להעמיק את היחס אל הזולת. על האדם לבנות את היחס לעצמו באופן ראוי, וממנו ללמוד על אופן החלתו בנוגע לזולתו.⁷⁴ אדם אינו רשאי להתאבד ואינו רשאי לחבול בעצמו, ומהלל למדנו שהוא גם אינו רשאי לבזות את עצמו, שהרי מצווה עליו לכבד אף את גופו. לכן, מתוך הבנה נכונה של יחסו העמוק לעצמו עליו להעמיק את יחסו לזולתו.⁷⁵

ברוח זו ביקר יותם בנזימן את תפיסת האדם של קאנט, המתאפיינת בהפשטתם של האנשים מתכונותיהם האישיות. מהלך זה מאפיין את היחס המוסרי השוויוני כהתייחסות ללא משוא פנים. יחס זה מתעלם מן הפנים הייחודיות של כל אדם, אינו נושא פנים לייחודיות האנושית ומתייחס רק לתכונות האוניברסליות של בני האדם. יחס זה עומד בבסיס תפיסת כבוד האדם הקאנטיאנית, שהפכה יסוד לשוויון הזכויות האוניברסליות בהצהרות השונות.

בנזימן עומד על כך שיחסים מוסריים כוללים גם יחסים אישיים שיש בהם משוא פנים, דהיינו, התייחסות מעמיקה להבדלים בין בני האדם ולא רק לזהותם המשותפת. לכן "קיים מתח בלתי נמנע בין עקרונות של אי-משוא פנים לבין עקרונות של יחסים אישיים".⁷⁶

74 רונן, כיבוד זכויות, עמ' 223, מצטט את זאב פלק בטענה המרכזית שהאבה לזולת אינה נוגדת את האהבה העצמית. אדרבה, האהבה מתפשטת במעגלים קונצנטריים מן "הקרוב לרחוק ומן הטבעי לנורמטיבי". זוהי משמעות הציווי "ואהבת לרעך כמוך", "הדורש לבנות תחילה את היחס לעצמך ועל פיו להרחיב את האהבה שתתייחס לרעך". לטענת יאיר רונן, פסיכולוגים כאריך פרום וכאריק אריקסון תמכו בגישה זו. שם, עמ' 224, הוא מעיר שהתנגדותן של חברות מסורתיות לאוניברסליזם של זכויות האדם נובעת מחשש שההכרה בזכויות האדם תעודד היווצרות עולם חברתי תחרותי שהפרט עומד בו בבדידותו.

75 נראה שתחום הכבוד האישי אינו מוחלט כמו הפגיעה בחיים והחבלה בגוף, כיוון שלפעמים רצונו של אדם הוא כבודו. הרגישות הנתבעת בתחום הכבוד היא להבחין ברצונו המיוחד של כל אדם, אבל ודאי יש גבולות לרצון זה בדברים שיש בהם פגיעה אובייקטיבית בכבוד. כך ירושלמי, פאה א, א, בנוגע לאימו של רבי ישמעאל, שרצתה לשחות את המים שבהם רחצה את רגליו. ראו ברנדס, יהדות וזכויות, עמ' 114, וכן הבחנת הרמב"ם בין מלאכה בזויה, שאסור להטילה על עבד, אבל מותר להטילה על בן חורין (בדרך כלל לשכור או חו לשם כך).

76 בנזימן, למקומו, עמ' 87.

בנזימן מצביע על החיסרון שיש בתפיסות של אי־משוא פנים, אבל דומה שהוא מרחיק לכת בטענתו שכל ניסיון להצדיק יחס אישי על בסיס הכללה ומתוך בחינתו לאור עקרונות פוגם "בייחודיותו של הקשר [האישי] ובערכו".⁷⁷ כל ההכללה והשימוש בהצדקות חיצוניות "מחללים" לדעתו את "קדושתו" של היחס האישי, והוא מכנה זאת בעקבות ברנרד ויליאמס "מחשבה אחת יותר מדי".⁷⁸ אבל קשה לדבר על יחס מוסרי שאין בו הפשטות והכללות הנוגעות להיבט השוויוני בין בני האדם, ש"הרי הפשטה מסויימת של תכונות אינדיווידואליות היא תנאי לעצם האפשרות של מתן טעמים בשיח מוסרי רציונאלי".⁷⁹

תפיסת צלם אלוהים במקרא ובספרות חז"ל מאופיינת בדיוק במתח בין תפיסת השוויון הנגזרת מן האוניברסליות של הקביעה שכל בני האדם הוכתרו בצלם אלוהים לבין הטענה שצלם זה מתבטא גם בהיבטים הפרטיקולריים של כל אדם. תפיסה זו יוצרת מעגלי קרבה שאפשר להמשיגם ברמות שונות ובהיבטים שונים. מעגלים אלו מכוננים יחסי עומק שונים, אבל אינם סטטיים. המעגל הרחב של האנושות התובע שוויון פועל גם הוא להרחבה מתמדת של כל מעגל מצומצם.

מעגלי התייחסות

רבי עקיבא יצר כאמור מעגלי קדימות הפותחים באישי ביותר ומתרחבים במעגלים קונצנטריים,

אבל ודאי אין בדבריו היתר לרצוח את החבר כדי להציל את העצמי אלא רק היתר להעדיף את הצלת העצמי על פני הצלת אחרים. צלם האלוהים האוניברסלי האוסר שפיכות דמים ("שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם, דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" [בראשית ט, ו]) מגביל את צלם האלוהים הקונקרטי. אף שחיים עמוקים הם תמיד חיים פרטיקולריים הקשורים במערכות יחסים אישיות, יש להטיל על חיים אלו את המגבלה האוניברסלית. פניה האוניברסלית של התביעה

77 שם, עמ' 97.

78 שם, עמ' 96.

79 הד, פנים, עמ' 221. ראו גם אגס־סגל, משוא פנים, ובנזימן, תגובה, עמ' 237. בנזימן מודה במקצת להד, אבל טוען שהקשר האישי מתכוון באמצעות הציפיות ההדדיות ולא באמצעות "הקטגוריה הכללית ידיד". התגובה מצביעה על מגבלות ההכללה אבל אינה מבטלת אותה.

לשוויון היחס אינם יכולים לכלול את מלוא העומק החיובי של היחס האנושי, אבל עליהם להגביל יחס זה באמצעות כללים אוניברסליים.

ייתכן שזו הסיבה לכך שהלל ניסח את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" בלשון שלילית. אמירתו זו מופיעה בתלמוד הבבלי במסגרת סיפור על נוכרי שבא להתגייר וביקש מהלל "ללמוד את כל התורה כולה" כשהוא "עומד על רגל אחת" (שבת לא ע"א). הלל ניסח את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" בלשון שלילית, וענה לו: "דעלך סני, לחברך לא תעביד" (מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך).⁸⁰ בתשובתו קבע הלל שכלל זה הוא "כל התורה כולה" וכל שאר הדברים הכתובים בה הם פירוש לו. דומני שאם נתייחס לקונטקסט שבו נאמרו דברי הלל נראה שהנוכרי הבין את דבריו באופן אוניברסלי.⁸¹

ייתכן אפוא שיש להבין את הניסוח השלילי של הלל כמכוון להצביע על היסוד האוניברסלי. בעוד "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך" משקף את התפיסה האוניברסלית המינימליסטית, "ואהבת לרעך כמוך" מבטא דרישה להעמיק את היחסים במעגל מצומצם יותר ולהרחיבו אט אט למעגלים רחבים יותר. ככל המעגלים יש לראות ביעד האוניברסלי אידיאל מצד אחד ומגבלה מצד שני.

כזכור, הלל היה בין מכוני התפיסה הרואה באדם צלם אלוהים והוא שקבע שאיסור השנאה השוויוני הוא "כל התורה כולה". ברומה לכך, רבי עקיבא, שהיה ממשיכו בפיתוח ראיית האדם כצלם אלוהים, קבע שציווי האהבה השוויוני הוא "כלל גדול בתורה". נראה ששניהם קישרו בין שני הרעיונות, אבל הלל תרגם את הציווי החיובי לציווי שלילי, וייתכן שבגלל זה ראה בו את כל התורה ולא רק כלל גדול בה. המעבר מתביעת האהבה לשלילת השנאה מצווה על הימנעות מפגיעה ולא על מעשה אקטיבי. נוסף על כך הוא עובר מעולם הרגשות לתחום המעשים.

80 בבלי, שבת לא ע"א. ראו טנדל, צדק, עמ' 141, המנגיד את הצו הקטגורי לכלל של הלל כיוון שלדעתו, אצל הלל יש רק קנה מידה נסיבתי ולא קנה מידה כללי, אבל כאמור, נראה שגם הלל ראה בצלם אלוהים את יסוד שיטתו.

81 הרב עמיאל פירש מעבר זה כמעבר מן "הצדק המוסרי" אל "הצדק המשפטי". בתחילה הדרך עם הגר יש לנקוט את הצדק המשפטי, הנוגע למעשים, ורק אחר כך להתרומם לצדק המוסרי (עמיאל, הצדק, עמ' 20-22), וכן יש להתחיל מ"סור מרע" ורק לאחר מכן להגיע ל"עשה טוב" (שם, עמ' 32).

השווי'ון האוניברסלי בין בני האדם אוסר את הפגיעה בזולת, והקריטריון לפגיעה נקבע על פי הניסיון האישי הסובייקטיבי. הניסוח השלילי הופך את דרישת האהבה הטעונה רגשות לדרישה להימנעות מפעולה מעשית העלולה לעורר רגשות שליליים, ולכן הוא יכול לחול על הכול בשווה.

קאנט, כידוע, הבחין בין חובות שלמות לחובות לא שלמות. חובה שלמה היא "חובה שאינה מתירה שום יוצא מן הכלל לטובת הנטייה"⁸², וחובה לא שלמה היא חובה המתירה יוצא מן הכלל לטובת נטייה כלשהי. דומה שהבחנה זו חופפת את ההבחנה בין חובות שנועדו למנוע פעולה ("מצוות לא תעשה") לבין חובות שנועדו לחייב עשיית פעולה ("מצוות עשה"). בדוגמאותיו לחובות שלמות ציין את האיסור להתאבד (חובה כלפי עצמך) ואת האיסור להפר הבטחה (חובה כלפי הזולת), ובדוגמאותיו לחובות לא שלמות ציין את חובת המימוש העצמי (כלפי עצמך) ואת חובת העזרה לזולת.⁸³

קאנט הצביע על ההבדל באופן הסקת החובות השלמות והחובות הלא שלמות מן הצד הקטגורי. בחובות שלמות, ההכללה של מעשה לא ראוי תביא לסתירה פנימית שאינה מאפשרת מבחינה לוגית את ניסוח הכלל עצמו. בניגוד לכך, בחובות לא שלמות, ההכללה של פעולה לא ראויה תביא רק לידי כך שיהיה בה ניגוד בתוך רצונו של האדם אף שמבחינה הגיונית כלל זה אפשרי.⁸⁴ איסור הריגת כל אדם ואיסור הפרת ההבטחה הן "חובות חמורות" ומוחלטות ללא יוצא מן הכלל. בניגוד לכך, חובת המימוש העצמי והסיוע לזולת אינן מוחלטות: אדם יכול לנוח מעט מחובתו לממש את עצמו, והוא אינו חייב לסייע לזולת בכל עת.

הבחנה זו מחלישה כמוכן את טיעונו בנוגע לגזירת החובה המוסרית מן התבונה בלבד, כיוון שבנוגע לחובות לא שלמות הוא נזקק לקבוע את רצונו (הסובייקטיבי לכאורה) של האדם כדי להגיע לניגוד בתוך רצונו. ברור לו שאין אדם שאינו רוצה "בהתפתחות כל היכולות שבו" וברור לו שאין אדם שאינו "זקוק לאהבה ולהשתתפות מצד אחרים".⁸⁵ בכך נראה שהוא יצק תוכן לנטיותיו של האדם

82 קאנט, הנחה יסוד, עמ' 79.

83 שם, עמ' 79-83.

84 שם, עמ' 84.

85 שם, עמ' 82, 83.

בקביעת המעשים הראויים ולא גזרם באופן ישיר מן התכונה הצורנית. דומה שהעמקת היחס החיובי לזולת מחייבת התייחסות להיבטים קונקרטיים ושקאנט הודה במקצת לתפיסת רבי עקיבא, האוחזת בכלל "ואהבת לרעך כמוך".⁸⁶

לכן, תפיסת האישיות האחדותית כצלם אלוהים על היבטיה המופשטים והייחודיים מובילה מצד אחד להגבלות אוניברסליות המנוסחות בכלל השלילי של הלל "מה ששנא עליך אל תעשה לחברך", ומצד שני תובעת העמקה חיובית של היחס האישי במעגלים מתרחבים על פי הציווי "ואהבת לרעך כמוך".

גם הרב קוק, הרב הראשי הראשון לארץ ישראל (לטביה וישראל, 1865-1935), סבר שיש מעגלי יחס, אבל תיארום בסדר מתכנס המתחיל מן המעגל הרחב ביותר אל המצומצם. סדר הקדימויות שתיאר פתח באהבת כל היצורים, עבר לאהבת כל האדם, ומשם התכנס לאהבת ישראל. יש לאהוב את כל הבריות, את כל האדם, את כל העמים, ולרצות בטובתם, להיטיב להם, "לשפר את קניניהם, לאשר את חייהם". יסוד האהבה תלוי בהכרה בצלם אלוהים "שנחנן בו האדם בכללו, וחוננו בו כל עם ולשון, כל אחד לפי ערכו".⁸⁷

הרב קוק היה מודע לסכנות הטמונות בתפיסת המעגלים הקונצנטריים והיה מודע לכך שהיא עלולה להביא לשנאת האחר הנמצא מחוץ למעגל הקרוב. יתר על כן, הוא העיר על כך שלפעמים אפשר למצוא ביסוס לכאורה לשנאת האחר ב"רמזי השנאה" המופיעים במקורות היהודיים.⁸⁸ לכן יש לעבוד נגד השטחיות שאינה מצליחה להביא לאהבת כל האדם. שטחיות זו קשורה הן בהעדפות הטבעיות הן בהבנה מילולית של התורה הן במוסר הנוהג. ויש להתמודד איתה באמצעות

86 ראו שדמי, החובה. היא מצביעה על בובר ועל לוינס כמי שייצרו שיח שראה במערכת היחסים הבינאישיים יסוד לאחריות כלפי הזולת. יחסים משתנים ומתחלפים מייצרים חובות מתחלפות ללא הבחנה בין חובות שלמות ולא שלמות, ולכן גם הצדקה המממשת את הצדק אינה יוצאת מחוץ לחובה אלא היא חובה מסוג מסוים. אבל היסוד המשותף להן הוא הנבעת החובות מתוך מערכות יחסים קונקרטיות.

87 ראי"ה, מוסר אביך, עמ' צג, ב; צד, ה. ראו הרב שג"ר, כלים שבורים, עמ' 78 והלאה. הוא מפרש את הרב קוק כך שהאוניברסלי קודם לפרטיקולרי והתורה היא הלבוש הלאומי (משה) של האוניברסלי (אדם).

88 "רמזי השנאה" הם הפסוקים המחייבים את שנאת הרשעים, כמו למשל "מְשַׁנְאֵיךָ ה' אֲשַׁנְא" (תהלים קלט, כא) וכדומה.

העמקת ההבחנה בין הרשעה לבין צלם אלוהים הנמצא בכל אדם. במקום להבחין בין קבוצות בקרב בני האדם יש להבחין בין מרכיבים בתוך האדם עצמו. ראוי לשנוא אדם מושחת רק מצד חסרונותיו, אבל מצד צלם אלוהים שלו ראוי להוקירו באהבה. יתר על כן, יש לדעת שחסרונותיו מקריים בהשוואה לערכו העצמי. צלם אלוהים שבאדם אינו ניתן להכחדה ולהכחשה, והוא מהותי לו יותר מההיבטים המושחתים.⁸⁹

האהבה צריכה להתפשט על פני כל בני האדם "למרות כל שינויי דעות דתות ואמונות, ולמרות כל החילוקים של הגזעים והאקלימים". יש לרדת לסוף דעתם של העמים השונים וללמוד את אופיים ואת תכונותיהם כדי לבסס את האהבה גם באופן מעשי. כאשר צומחת אהבה לאומית הבנויה על ניגוד לעמים אחרים זו צרות עין, ו"היא מהמחשכים הנוראים שגורמים הריסה כללית לכל בנין הטוב הרוחני, שכל נפש עדינה מצפה לאורו".⁹⁰ נראה שהרב קוק סבר שהאהבה האוניברסלית לכול קודמת לאהבת הקונקרטי, אלא שעוצמת האהבה הקונקרטית וחולשתה של האוניברסלית מובילות את האדם להכיר רק באהבה הקונקרטית ולא להבחין בזה האוניברסלית. ההכרה בכך שהאהבה הקונקרטית היא ביטוי מועצם לאהבת הכול תביא לשינוי יחסו של האדם גם למעגלים הרחבים. מעגלים אלו אינם עומדים בניגוד למעגל הקרוב אלא נמצאים ברצף אחד עימו.

"ואהבת לרעך כמוך" למרות כל האמור לעיל, ההלכה פירשה את מצוות
 "ואהבת לרעך כמוך" כמתייחסת לישראל בלבד,
 ואת מצוות "ואהבת לו כמוך", כמצווה המכוונת
 כלפי גר צדק שהפך ליהודי ולא כלפי גר תושב שנותר באמונתו.⁹¹ לדעתי, כפי

89 ראי"ה, מוסר אביר, עמ' צה, ט. יש לראות את יסודו של רעיון זה בדברי חז"ל לעיל, שיחסו צלם אלוהים גם לפושע החייב מיתה.

90 שם, עמ' צה, ו; צו, י. רונן, כיבוד זכויות, עמ' 210, מפרש את דברי הרב קוק ש"יש צורך בהתעלות מגישה אתנוצנטרית כדי לאהוב את מי ש'מחוץ לגבול'", וזו אינה התנהגות הצפויה מאדם רגיל.

91 ספרא, קדושים ג, ח; רמב"ם, ספר המצוות, עשה רז; הנ"ל, הלכות דעות ו, ד.

שאבאר להלן, יש לפרש צמצום זה מתוך הגישה הפותחת בקונקרטי ומתרחבת לעבר האוניברסלי:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו,
 שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח),
 לפיכך צריך שיספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על
 ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו,
 והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא (רמב"ם, הלכות
 דעות ו, ג).

הרמב"ם פירש את המצווה מן התורה כתביעה לעמדה נפשית כלפי הזולת ולא רק למעשים. החובות לספר בשבחו של אדם, לחוס על ממונו ולרצות בכבודו אינן מסתכמות בציוויים מעשיים אלא מפתחות עמדה נפשית כלפי הזולת. חכמים פרטו מצווה זו לסעיפי משנה רבים:

מצות עשה שלדבריהם [של חכמים] לבקר חולים ולנחם אבלים
 ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים
 ולעסוק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו,
 ולספור ולחפור ולקבור.
 וכן לשמח החתן והכלה ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות
 חסדים שבגופו, שאין להם שיעור.
 אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל "ואהבת
 לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח).
 כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אותם
 אתה לאחריך בתורה ובמצוות (רמב"ם, הלכות אבל יד, א).

הפירוט המעשי שקבעו חכמים ליישום מצווה זו רצוף מצוות עשה רבות התובעות מן האדם להשתתף בגופו בצרות רעהו ובשמחותיו. בכך מתבטאת באופן מוחשי התביעה מן האדם להרחיב את יחסו האישי לעצמו ולהחילו גם על זולתו הקרוב. תביעות יתרות אלו פותחות בחווייה האישית של האדם ("רוצה שיעשו אותם לך אחרים") ומסיימות בתביעה להחילן על הזולת הקרוב ("עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצוות"). עם זאת, מצוות אלו אינן מסתפקות במעשי צדק כלפי הזולת אלא תובעות גם מעשי חסד כלפיו.

הבחנה זו משקפת את מעגלי הקרבה והריחוק ואת ההדרגתיות בתביעות הנוגעות אליהם. הרמב"ן משתמש בקריטריון זה כדי להגדיר את ההבדל בין רמת התביעה האוניברסלית של ההלכה לבין רמת התביעה הנוגעת למעגל הקרוב של העם. התורה התירה להלוות לנוכרי בריבית, אבל אסרה זאת בנוגע לישראל. הרמב"ן טוען שהלוואה בריבית היא נורמה אוניברסלית צודקת כיוון שהיא נובעת מהסכמת שני הצדדים. בכל זאת היא נאסרה לישראל מצד "ואהבת לרעך כמוך", התובע חסד:

וביאר בכאן שיהיה רבית הנכרי מותר, ולא הזכיר כן בגזל ובגנבה, כמו שאמרו "גזל גוי אסור" (בבלי, בבא קמא ק"ג ע"ב). אבל הרבית, שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחוה והחסד, כמו שצוה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), וכמו שאמר "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" (דברים טו, ט) וגו', ועל כן אמר "למען יברכה ה' אלהיך" (דברים כג, כא) – כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוננו בלא רבית ותחשב לו לצדקה. וכן השמיטה חסד באחים, לכך אמר "את הנכרי תגוש" (דברים טו, ג), וקבע לו ברכה, כי הכתוב לא יזכיר הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל ובגנבה ובאונאה (רמב"ן, דברים כג, כ-כא).

הרמב"ן מבחין בין דרישות הצדק האוניברסליות לבין דרישות החסד הלאומיות. לדעתו, הציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא תביעה להעמקת היחס מעבר לצדק האוניברסלי. כפי שאראה להלן, אפשר לראות ברעיון הברית את הבסיס לתביעה להעמקת היחסים למישור החסד. הברית יוצרת שותפות המחייבת את הצדדים להרחיבה מעבר להגדרות המשפטיות. החסד הוא המרכיב הדינמי של הברית המחייבת את השותפים להעמיק את היחסים ולא להסתפק ב"לגליון צר".⁹²

תפיסת המעגלים הקונצנטריים המתרחבים מופיעה גם במעגל הלאומי המצומצם ומשתקפת בתפיסת חכמים הקובעת שבמעשה הצדקה יש להקדים את הקרובים על פני הרחוקים:

92 אלעזר, הברית, עמ' 244, 262. ראו להלן את השלכות שיטתו בנוגע לשווי'ון הפוליטי.

ענייך ועניי עירך – ענייך קודמין לעניי עירך;
עניי עירך ועניי עיר אחרת – עניי עירך קודמין,
שנאמר: "את העני עמך" (שמות כב, כד) (מכילתא דרבי
ישמעאל משפטים, מסכתא דכספא יט [מהדורת הורביץ-רבין,
עמ' 315]).

אין בקביעה זו שלילת היחס למעגלים הרחוקים אלא קביעת סדר קדימויות בלבד
מתוך הבנת המוגבלות האנושית בד בבד עם התביעה להעמיק את היחס האנושי
ולא לרדדו לשוויון מופשט בלבד.

למרות זאת, גם החסד לא נותר בתוך המעגל הלאומי. רעיון ההתקדשות מתוך
ההתדמות לקדושת האל תובע גם הרחבה של החסד ולא רק העמקה שלו. דומה
שתביעה זו להרחבה מתמדת של החסד מעבר למעגל הלאומי המצומצם משתקפת
בדברי הרמב"ם בנוגע לגר תושב שאינו מישראל, הוא הגר המקראי:

וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ ובגמילות
חסדים כישראל,
שהרי אנו מצווין להחיותם, שנאמר "לגר אשר בשעריך
תתננה ואכלה" (דברים יד, כא).
וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום, בגויים, לא בגר
תושב (רמב"ם, הלכות מלכים י, יב).

נראה אפוא שהרמב"ם אומנם פסק שהציווי "ואהבת לרעך כמוך" אינו כולל
מבחינה הלכתית אדם שאינו מישראל כיוון שהוא מצווה על חסד ולא על צדק,
אבל בכל זאת ישנה תביעה ליחס שוויוני של חסד גם כלפי גר תושב כפי שנוהגים
בישראל. נראה שתביעה זו אינה מעוגנת בציווי אלא בהבנה מוסרית שכך ראוי.
הדבר נובע מכך שלדעת הרמב"ם, המצוות החקוקות מתייחסות רק למי שנכלל
בברית המחייבת של תורת משה. גר תושב אינו חייב בתורת משה ולכן אינו חלק
מן מחובות החסד של התורה, אבל הוא חלק מהציוויים הבסיסיים של תורת נח,
האוניברסלית.⁹³

בהמשך דברי הרמב"ם מתברר שמעגל החסד מתרחב אף לגויים עובדי עבודה זרה ולא רק לגר תושב המקיים את מצוות בני נח:

אפילו הגויים צוו חכמים לבקר חוליהם
ולקבור מתייהם עם מתי ישראל
ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל,
מפני דרכי שלום. הרי נאמר: "טוב ה' לכל ורחמיו על כל
מעשיו" (תהלים קמה, ט),
ונאמר: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז)
(רמב"ם, הלכות מלכים י, יב).

כשם שחז"ל פירטו חובות מסוימות (ביקור חולים, קבורת מתים ופרנסת עניים) כהרחבה למצוות התורה "ואהבת לרעך כמוך" כך הם פירטו חובות דומות בנוגע לגויים. הנמקות הרמב"ם לכך אינן תועלתיות אלא נסמכות על ערכי השלום והרחמים המעוגנים במפגש הבינאישי עם בני אדם זרים החיים בקרב עם ישראל. למרות המחלוקת העמוקה בנוגע לעבודה זרה יש להשתית את היחסים האנושיים על דרכי שלום. הפסוק "דְרָכֶיךָ דַרְכֵי נֵעַם וְכָל נְתִיבוֹתֶיךָ שְׁלוֹם" (משלי ג, יז) מאפיין את דרכי התורה, והרמב"ם מתבסס על פסוק זה כדי לקבוע את השלום כתכלית התורה, "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" (רמב"ם, הלכות מגילה ד, יד).⁹⁴

כאן משתקף נימוק נוסף לשוויון: אף שהחסד והצדקה הם התייחסויות עומק הנוגעות למעגל הקרוב של הלאום יש חובה להחילם גם על אנשים הנמצאים מחוץ למעגל זה אבל נמצאים ביחסים ממשיים עם ישראל, "משום דרכי שלום". אף שהצדק אינו תובע זאת, התייחסות מפלה הנוגת חסד כלפי אחד וצדק כלפי משנהו יוצרת איבה ומונעת שלום. הציפייה ליחס שוויוני של חסד מצד הזר והנוכרי מחייבת היענות גם לה בגלל ערך השלום.⁹⁵

94 אור שמח על הרמב"ם מציין את הגמרא בבבלי, גיטין נט ע"ב כמקור דברי הרמב"ם (הכהן, אור שמח, הלכות מגילה ד, יג). רב יוסף קובע שם שתקנות הקריאה בתורה הן "דאורייתא ומשום דרכי שלום" כיוון ש"כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום", ומסתמך בדבריו על הפסוק ממשלי.

95 לפיתוחו של טיעון זה ראו רביצקי, דרכי שלום; חדד, מיעוטים, עמ' 66-70.

דומני שאפשר למצוא מהלך דומה של הרחבת המעגלים מן המרכז הלאומי אל המרחב האוניברסלי גם בנוגע לערך החיים עצמם. אף שאיסור הרצח הוא איסור אוניברסלי, עולה מדברי חז"ל שרק פיקוח נפש של חיי ישראל דוחה את השבת, ולא פיקוח נפשו של גוי.⁹⁶ אבל אם צלם אלוהים מבטא את ערכו האוניברסלי של האדם, לכאורה גם חילול שבת לשם הצלת גוי צריך להיות מותר משום פיקוח נפש. מובן שיש להבחין בין האיסור האוניברסלי לרצוח (חובה שלמה), החל באופן גורף על כל בני האדם, לבין הציווי להציל אדם (חובה לא שלמה), השייך למצוות עשה. בכל זאת, מה שעשוי היה להיתפס בהבנה בעולם העתיק נתפס כאפליה לא מוסרית בעליל בזמננו.

תחילה יש להעיר שהנהוג המעשי בדורות האחרונים היה להציל גויים בשבת ואף לרפאם ללא הבחנה, אף שלא תמיד נמצאה לכך הנמקה הלכתית ברורה.⁹⁷ דומה שאי-אפשר להסביר זאת אלא בכך שהרעיון הרחב של צלם אלוהים שבכל אדם גבר בתודעתם של רבים על דרכי ההיסק שיוכלו להצדיק זאת מבחינה הלכתית.⁹⁸ בדורות האחרונים הרבו פוסקי הלכה לחפש דרכים הלכתיות לנמק את ההיתר לחלל שבת כדי להציל גויים ולרפאם. הנימוקים שהובאו בדרך כלל להתיר הצלת גוי היו תועלתניים ונשענו על החשש "מפני איבה" העלולה להתעורר אם לא יטפלו בגויים בשבת.⁹⁹

ייתכן שגם כאן יפה עדותו של הרב ליכטנשטיין בנוגע ל"כבוד הבריות": הרב סולובייצ'יק אמר לו שרוב הפסיקות בתחום שבין אדם לחברו נובעות מכבוד

96 בבלי, יומא פד ע"ב.

97 ראו את התרעמותו של בעל המשנה ברורה על כך ש"הרופאים בזמנינו אפילו היותר כשרים אינם נזהרים בזה כלל, דמעשים בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים וכותבין ושוחקין סממנים בעצמן ואין להם על מה שיסמכו" (משנה ברורה של, י).

98 לוויתור בעניין בין הרב אביחי רונצקי לבין יוסקה אחיטוב מן הקיבוץ הדתי ראו אחיטוב ורונצקי, הצלח גוי.

99 ראו ולדינברג, ציץ אליעזר ח, טו. הוא מתיר זאת משום "מלאכה שאין צריך לגופה", על ידי כוונת הרופא להציל את עצמו. הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, ח, אורח חיים לח, מגיע למסקנה דומה, ומוסיף שאם אפשר, את המלאכות האסורות מן התורה יעשו שניים יחדיו.

הבריות אף שהנימוקים המפורשים אינם מזכירים קטגוריה זו.¹⁰⁰ ייתכן שגם בתחום זה, ערך האדם באשר הוא צלם אלוהים עומד בבסיס החיפוש אחר היתרים להציל גוי בשבת אף שהפוסקים מנמקים את ההיתר בנימוקים אחרים. גם כאן פועלת המגמה להרחיב את מעגל ההצלה את פעולתה.

בין האחרונים בולטת תפיסתו של הרב הראשי האשכנזי השני למדינת ישראל, איסר יהודה אונטרמן (רוסיה, אנגליה, ישראל, 1886-1976), שניסה לטעון את הנימוקים התועלתניים שהובאו להצלת גוי בשבת במטענים ערכיים.¹⁰¹ לדעתו, גם התקנות שהתירו להציל גוי בשבת "משום איבה" לא נקבעו לתכליות תועלתניות אלא "לטפח רגשות שלום וידידות בין בני אדם".¹⁰² ההיתר לא נועד להגן על היהודים מאיבת הגויים אלא למנוע איבה בין בני אדם באשר הם.

ככיוון דומה צעד הרב אהרן ליכטנשטיין. הוא העלה את הטענה שאפשר להחיל את אחד מנימוקי הרמב"ם להתיר חילול שבת משום פיקוח נפש גם על גויים.¹⁰³ אחרי שהרמב"ם מדגיש בדרכים שונות את החובה לחלל שבת משום פיקוח נפש, הוא מסכם:

ואסור להתמהמה בחלול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר: "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה) – ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם. ואלו המינים שאומרים שזה חלול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: "וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (יחזקאל כ, כה) (רמב"ם, הלכות שבת ב, ג).

הרב ליכטנשטיין סבר שנימוק זה יכול לכלול גם לא־יהודים בחובה להציל מפני פיקוח נפש. כיוון שמצוות התורה, כולל השבת, ניתנו ל"רחמים, חסד ושלום

100 ליכטנשטיין, כבוד הבריות, עמ' 14-15.

101 אונטרמן, דרכי שלום.

102 שם, עמ' רצו.

103 ליכטנשטיין, מה אנוש, עמ' 29.

בעולם", לא ייתכן שבני אדם ימותו בשל השמירה עליהן. הפסוק המציין שהאדם יחיה בגלל מצוות אלו כולל לפי תפיסה זו את כל בני האדם.

כאמור, אפשר להסביר מהלך זה כחלק מגישת המעגלים המתרחבים. הסתירה בין העמקת היחס למעגל פרטיקולרי לבין התביעה להרחבה השוויונית של צלם האלוהים האוניברסלי מביאה להתרחבות התביעה, המעמיקה למעגלים נוספים. עקרון השלום הוא העיקרון המאפשר את ההרחבה מתוך שמירה על ההבחנות בין המעגלים השונים. הרחבת מעגל ההתייחסות מיהודי לגר תושב מופיעה במפורש בדברי הרמב"ן:

שנצטוינו להחיות גר תושב להציל לו מרעתו, שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל, שבכל כחנו נטרח בהצלתו, ואם היה חולה נתעסק ברפואתו, וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה, והוא בהם פקוח נפש שדוחה שבת, והוא אמרו ית' [ברך]: "וכי ימוך אחיך, ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה) (השגות רמב"ן לספר המצוות, מצווה טז).

הרב מנחם המאירי (קטלוניה, 1249-1315) הרחיב התייחסות זו לכל "הגויים הגדורים בדרכי הדתות והנימוסים" שחיו בימיו. הוא טען שהלכות רבות שנאמרו בדברי חז"ל בנוגע לגויים התייחסו לעובדי עבודה זרה שהיו בימיהם ולא לגויים שבימיו, כיוון שאמונתם באלוהות משגיחה מובילה להתנהגות מוסרית.¹⁰⁴ מדבריו נראה שהוא התיר לכתחילה לחלל שבת כדי להציל אותם בלי להיזקק לנימוקים תועלתניים.¹⁰⁵

הרב הראשי לארץ ישראל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, קבע "שהעיקר הוא כדעת המאירי שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו

104 בנוגע לפרשנות לעמדתו הסובלנית של המאירי ראו את המחלוקת בין כץ, המאירי; אורבך, המאירי; כץ, עוד; בלידשטיין, המאירי; הלברטל, המאירי.

105 המאירי, יומא, ירושלים תשל"ה, עמ' ריב. המאירי, בית הבחירה, סנהדרין לז.

הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם" ¹⁰⁶ אף שקשה למצוא אצלו ביטוי הלכתי לקביעה זו. הרב חיים דוד הלוי (ישראל, 1924-1998) אימץ את גישת המאירי והפך אותה לבסיס העיקרי לגישה ההלכתית לנוכרים בימינו. ¹⁰⁷ הרב יהודה גרשוני (בלרוס, ישראל, 1912-2000) והרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת מעלה אדומים (קנדה, ישראל, נולד 1928), אף פסקו להלכה מתוך גישה הלכתית דומה שמותר לכתחילה לחלל את השבת בימינו כדי להציל את מי שאינם יהודים. ¹⁰⁸

106 ראי"ה, איגרות, חלק א, איגרת פט, עמ' צט.

107 הלוי, דרכי שלום.

108 רבינוביץ, מלומדי מלחמה, עמ' 144-147. ראו חדד מיעוטים, עמ' 52-53. בלידשטיין, הלכה ודמוקרטיה, עמ' 38, מעיד שהרב סולובייצ'יק טען שהנימוק "משום איבה" אינו נוח לו מבחינה מוסרית, והציע שהרמה המוסרית של החברה תקבע את הסטטוס ההלכתי שלה, בדומה לגישת המאירי.

רשימת המקורות

–

אביב"י, האר"י = יוסף אביב"י, **קבלת האר"י**, כרכים א-ג, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ח.

אבינר, לגיטימציה = הרב אלישע אבינר, "לימוד זכות, סובלנות, לגיטימציה: על היחס ליחילונים", **צהר ג** (תש"ס), עמ' 170-188.

אבינרי, רשות הרבים = שלמה אבינרי, **רשות הרבים: שיחות על מחשבה מדינית**, תל אביב: ספריית פועלים, 1986.

אגס-סגל, משוא פנים = רשף אגס-סגל, "בין אי-משוא פנים ליחסים אישיים: מתח בין עקרונות ומתח בין אנשים", **עיון** (תשס"ה), עמ' 223-232.

אהוביה, בצלם = אברהם אהוביה, "בצלם אלהים ברא אותו", **בית מקרא** 30 (ג) (תשמ"ה), עמ' 361-369.

אהוביה, הונאה = אברהם אהוביה, "מה היא 'הונאה'?", **בית מקרא** יח (תשל"ג), עמ' 51-57.

אונטרמן, דרכי שלום = הרב איסר יהודה אונטרמן, "דרכי שלום והגדרתם", שבת מיהודה, חלק ג: חקרי הלכה, הערות והארות בענינים שונים, ירושלים: אריאל, תשנ"ד, עמ' רצג-רצט.

אופנהיימר, שבת = בנימין אופנהיימר, "שבת - שמיטה - יובל", בית מקרא 30 (א) (תשמ"ה), עמ' 28-40.

אורבך, המאירי = אפרים אלימלך אורבך, "שיטת הסובלנות של רבי מנחם המאירי: מקורה ומגבלותיה", בתוך: עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על-ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' לד-מד.

אורבך, חז"ל = אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג.

אורבך, נפש אחת = אפרים אלימלך אורבך, "יכל המקיים נפש אחת...": גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", תרביץ מ (ג) (תשל"א), עמ' 268-284.

אורבך, עבדות = אפרים אלימלך אורבך, "הלכות עבדים כמקור להסטוריה החברתית בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד", ציון כה (ג-ד) (תש"ך), עמ' 141-189.

אורבך, צדקה = אפרים אלימלך אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 97-124.

אחיטוב ורונצקי, הצלת גוי = יוסף אחיטוב והרב אביחי רונצקי, "חילול שבת כדי להציל גוי", עיטורי כהנים 180 (כסלו תש"ס), עמ' 26-41.

אידל, נשמת אלוה = משה אידל, "נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו", בתוך: שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 338-380.

אייזנמן, רלב"ג = אסתר אייזנמן, "עקרונות חברתיים ומדיניים במשנתו של רלב"ג", **על דעת הקהל** א (תשע"ב), עמ' 319-347.

איפרגן, מבוא = פיני איפרגן, "מבוא", בתוך: גיאורג וילהלם פרידריך הגל, **פילוסופיה של המשפט: קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט, או: מתווה למשפט הטבע ולמדע המדינה**, עורך: פיני איפרגן, תרגום: גדי גולדברג, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' ז-סא.

איש-שלום, חירות = בנימין איש-שלום, "דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק", בתוך: בנימין איש-שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ה, עמ' 295-329.

אלטמן, מטפיזיקה = Alexander Altmann, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics," *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur judischen Geistesgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, pp. 60-129.

אלעזר, הברית = דניאל י' אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", בתוך: בני פורת (עורך), **מחשבות על דמוקרטיה יהודית**, ירושלים: עם עובד והמכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע, עמ' 243-267.

אלשך ואח', שוויון = יהונתן אלשך, דני פילק, נווה פרומר ואיתי שניר, "שוויון", **מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 6 (2013), עמ' 77-110.

אמית, השבת = יאירה אמית, "השבת ולוח הקדושה", בתוך: אליהו דב אייכלר, יעקב חיים טיגאי ומרדכי כוגן (עורכים), **תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג**, וינונה לייק, אינדיאנה: אייזנבראונס, תשנ"ז, עמ' 13* - 29*.

אמית, כבוד = יאירה אמית, "כבוד האדם במקרא", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחבר המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאנגס, 2006, עמ' 13-25.

אנקר, רצח מתוך הכרח = אהרון אנקר, "רצח מתוך הכרח וצורך במשפט העברי", **שנחון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי** ב (תשל"ה), עמ' 154-174.

אפשטיין, מבוא לנוסח = יעקב נחום הלוי אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוסי ר' יו"ט ליפמן הלר (בעל תוי"ט), חלק א, ירושלים: מאגנס, תש"ס.**

אריאלי, כבוד = יהושע אריאלי, "על התנאים הנחוצים לגיבושה של תורת כבוד האדם וזכויותיו", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 219-243.

אריסטו, אתיקה = אריסטו, **אתיקה: מהדורת ניקומאכוס**, תרגום: יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1985.

אריסטו, הפוליטיקה = אריסטו, **הפוליטיקה**, תרגום: חיים יהודה רות, כרכים א-ב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.

באב"ד, מנחת חינוך = רבי יוסף באב"ד, **מנחת חינוך** (ספר החינוך עם מקורות וביאורים), נתניה: מפעל תורת חכמי פולין – מכון ירושלים, תשמ"ח-תשנ"א.

בובר, ואהבת = מרדכי מרטין בובר, "ואהבת לרעך כמוך", **דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 103-105.

בלידשטיין, גדול כבוד = יעקב בלידשטיין, " 'גדול כבוד הבריות': עיונים בגלגולה של הלכה", **שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי ט-י** (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 127-185.

בלידשטיין, הלכה ודמוקרטיה = יעקב בלידשטיין, "הלכה ודמוקרטיה", **תרבות דמוקרטית 2** (1999), עמ' 9-40.

בלידשטיין, המאירי = יעקב בלידשטיין, "ייחסו של מנחם המאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", **ציון נא** (ב) (תשמ"ג), עמ' 153-166.

בלידשטיין, כבוד הבריות = יעקב בלידשטיין, " 'כבוד הבריות' ו'כבוד האדם'", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 97-138.

בלידשטיין, מדיניים = יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א (מהדורה שנייה).

בלידשטיין, סמכות = יעקב בלידשטיין, **סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב.

בן־דור, חינוך = יהודה בן־דור, "עיון בחינוך למסורתיות בעולם מודרני: בעקבות קריאה בוויטגנשטיין המאוחר", בתוך: יונתן כהן ואלני הולצר (עורכים), **דפוסים בתרגום חינוכי**, ירושלים: מאגנס, תשס"ט, עמ' יט-סא.

בן־מנחם, המחלוקת = חנינה בן־מנחם, נתן הכט ושי ווזנר (עורכים), **המחלוקת בהלכה: מקורות ופירושים**, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשס"ג.

בן־נאה, עבדות = ירון בן־נאה, "ויהיתה לך שפחת עולם": עבדות ועבדים בחברה היהודית־העותומנית", **המזרח החדש נ** (תשע"א), עמ' 66-90.

בן נון, העברים = יואל בן נון, "העברים וארץ העברים", **מגדים טו** (תשנ"ב), עמ' 9-26.

בן שלמה, כבוד האדם = אליעזר בן שלמה, "כבוד האדם מול שלום הציבור בהשפלת אסיר", **תחומין יז** (תשנ"ז), עמ' 136-144.

בנזימן, למקומו = יותם בנזימן, **עד שתגיע למקומו: אתיקה, אי־משוא פנים ויחסים אישיים**, ירושלים: מאגנס, תשס"ה.

בנזימן, חגובה = יותם בנזימן, "ישוני בין אנשים ושוני בין השוואות" - חגובה לדוד הד ולרשף אגם־סגל", **עיון נד** (ניסן תשס"ה), עמ' 233-243.

בנתהם, עקרונות = Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner, 1963.

בראון, חזון איש = בנימין בראון, **החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית**, ירושלים: מאגנס, תשע"א.

ברויאר, בראשית = הרב מרדכי ברויאר, **פרקי בראשית**, חלק א, אלון שבות: תבונות, תשנ"ט.

ברויאר, מועדות = הרב מרדכי ברויאר, **פרקי מועדות**, כרכים א-ב, ירושלים: חורב, תשנ"ג.

ברויאר, סכנות וסיכויים = הרב מרדכי ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא: סכנות וסיכויים", בתוך: אוריאל סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, תל אביב: המכון ליהדות ולמחשבה יהודית בת־זמננו ודביר, תשל"ט, עמ' 153–171.

בריל, מבוא המשנה = יעקב בריל, **מבוא המשנה, חלק א: תולדות גדולי תורה מימות עזרא ועד סוף המשנה ודרכי לימודיהם**, פרנקפורט על נהר מיינ: א' ברילל ואלימלך סלאבאצקי, תרל"ו.

ברלין, בול עץ = ישעיהו ברלין, **האנושות – בול עץ עיקש: פרקים בהיסטוריה של הרעיונות**, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ה.

ברלין, חירות = ישעיהו ברלין, **ארבע מסות על חירות**, תרגום: יעקב שרת, בן־שמן: מודן, 1969.

ברמן, נבראו שווים = יהושע ברמן, **נבראו שווים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה**, תל אביב: משכל, 2013.

ברנד, כבוד האל = Itzhak Brand, "The Glory of God and Human Dignity: Between Dialogue and Dialectics," in: Hanoch Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern (eds.), *Religion and the Discourse of Human Rights*, Jerusalem: The Israel Democracy Institute, 2014, pp. 192–217.

ברנד, כבוד הבריות = יצחק ברנד, "גדול כבוד הבריות", **סידרא** (תשס"ו), עמ' 34–5.

ברנד, חילוני = יצחק ברנד, **מיהו חילוני? קריאות הלכתיות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב.

ברנד, משפט המלך = יצחק ברנד, "משפט המלך שבדרשת הר"ן: הגות, הלכה ופולמוס", **ציון עה** (תש"ע), עמ' 393–425.

ברנדס, חשו"בים = יהודה ברנדס, "האנשים החשו"בים שבינינו: צלם אלוהים של חירש, שוטה ובעל מוגבלות", בתוך: בנימין לאו (עורך), "ואין הדעות שוות": **על מעמדו של אדם עם מוגבלות שכלית והתפתחותית בעולמה של מסורת ישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016, עמ' 32–56.

ברנדס, יהדות וזכויות = יהודה ברנדס, **יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ג.

ברנדס, עבד עברי = יהודה ברנדס, "עבד עברי ודיני עבודה: פרק בהתחדשות ההלכה", **אקדמות כח** (תשנ"ג), עמ' 138-155.

ברק, כבוד = אהרן ברק, "כבוד האדם כזכות חוקתית", **הפרקליט** מא (ג) (תשנ"ד), עמ' 271-290.

ברק, מחשבות = אדמנד ברק, **מחשבות על המהפכה בצרפת**, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשנ"ט.

גביזון, אחרית דבר = רות גביזון, "אחרית דבר", בתוך: הרברט א"ל הארט, **חוק, חירות ומוסר**, תרגום: אליה גילדין, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2006, עמ' 123-149.

גביזון, אכיפת מוסר = רות גביזון, "אכיפת המוסר ומעמדו של עיקרון החירות", **עיון כז** (1976-1977), עמ' 274-294.

גביזון, תגובה = רות גביזון, "היבטים של אכיפת מוסר בחברה המודרנית: תגובה למאמרו של שלף", **עיון** (תשל"ט), עמ' 284-291.

גביזון-מדן, אמנה = יואב ארציאלי, **אמנת גביזון-מדן: עיקרים ועקרונות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ואבי חי, תשס"ג.

גולדברג, כבוד = הרווי גולדברג, "כבוד האדם בראי האנתרופולוגיה", בתוך: אלוף הראבן וחו ברם (עורכים), **כבוד האדם או השפלתו? מתח כבוד האדם בישראל**, ירושלים: מכון ון ליר, תש"ס, עמ' 44-48.

גולדמן, העבודה = אליעזר גולדמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות", בתוך: אליעזר גולדמן, דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 60-86.

גולדמן, מדינית = אליעזר גולדמן, "פילוסופיה מדינית ומשפטית ב'מורה נבוכים'", בתוך: אליעזר גולדמן, דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 131-137.

Alon Goshen Gottstein, "The Body as Image of = הגוף =
 God in Rabbinic Literature," *The Harvard Theological Review* 87
 (2) (1994), pp. 171-195.

גיליגן, בקול שונה = קרול גיליגן, **בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה**, תרגום: נעמי בן-חיים, תל אביב: ספריית פועלים, תשנ"ו.

גילת, התראה = ישראל צבי גילת, "לתוקפה של חובת ההתראה במשפט העונשין העברי", **מחקרי משפט ו (תשמ"ח)**, עמ' 217-259.

גרובר, צלם = מאיר גרובר, " 'בצלם אלהים' - מהו?", בתוך: ציפורה טלשיר, שמיר יונה ודניאל סיון (עורכים), **תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2001, עמ' 81-87.

גרוסמן, אשכנז = אברהם גרוסמן, **חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרחוקה, מראשית יישובם ועד לגזירות תתנ"ו, 1096**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ט (מהדורה שנייה).

גרוסמן, גופו קנוי = מנחם גרוסמן, "עבד עברי גופו קנוי?", **מעליות יג (תשנ"ג)**, עמ' 83-101.

גרוסמן, ימשול = אברהם גרוסמן, **והוא ימשול בך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א.

גרינברג, החוק הפלילי = משה גרינברג, "הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא", בתוך: משה גרינברג, יוחנן מופס וגרשון דוד כהן, **תורה נדרשת: חיבורים בשאלות-יסוד בעולמו של המקרא (בעריכת אברהם שפירא)**, תל אביב: עם עובד, 1984, עמ' 13-37.

גרינברג, עברים = משה גרינברג, "ח'ברו (ח'פרו) - עברים", **האבות והשופטים: דברי ימי ישראל מראשיתם עד כינון המלוכה (ההיסטוריה של עם ישראל, סדרה א, כרך ב, בעריכת בנימין מזר)**, ירושלים ורמת גן: מסדה והחברה להוצאת ההיסטוריה של עם ישראל, 1967, עמ' 95-102.

גרינברג, ערך האדם = משה גרינברג, "ערך האדם במקרא" **על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים (בעריכת אברהם שפירא)**, תל אביב: עם עובד, תשמ"ו, עמ' 13-23.

דהאן, אחרית דבר = יוסי דהאן, "אחרית דבר" בתוך: ג'ון רולס, **צדק כהוגנות: הצגה מחודשת**, תרגום: דפי אגס-סגל, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2010, עמ' 363-394.

דורפמן, כיבוד = אביחי דורפמן, "כיבוד האדם והמשפט החוקתי הישראלי", **עיוני משפט** לו (2013), עמ' 111-161.

האייק, חירות = פרידריך האייק, **חוקת החירות**, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשע"ג.

הארט, חירות = הרברט א"ל הארט, **חוק, חירות ומוסר**, תרגום: אליה גילדין, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2006.

הגל, המשפט = Georg W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trans. and notes: Thomas Malcolm Knox, Oxford: Clarendon, 1949.

הד, החיים קודמים = דוד הד, "החיים קודמים למוסר", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 81-103.

הד, פנים = דוד הד, "מוסר נושא פנים", **עיון** נד (תשס"ה), עמ' 213-222.

הופמן, ויקרא = הרב דוד צבי הופמן, **ספר ויקרא**, כרך ב, תרגום: צבי הרשפר ואהרן ליברמן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד.

הופמן, מלמד להועיל = הרב דוד צבי הופמן, **מלמד להועיל**, ירושלים: [חמו"ל], תש"ע.

הורביץ, על הקדושה = רבקה הורביץ, "על הקדושה במחשבה היהודית החדשה", בתוך: משה אידל, **דבורה דימנט ושלוש רוזנברג** (עורכים), **מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד, עמ' 135-154.

הימלפרב, החירות = גרטרוד הימלפרב, "החירות: 'עיקרון אחד פשוט מאוד?'", **משפט ההיסטוריה: מבחר מאמרים** (בעריכת עשהאל אבלמן), תרגום: צור ארליך, ירושלים: שלם, תשע"ח, עמ' 144-174.

הימלפרב, היהודי כוויקטוריאני = גרטרוד הימלפרב, "היהודי כוויקטוריאני",
משפט ההיסטוריה: מבחר מאמרים (בעריכת עשהאל אבלמן), תרגום: צור ארליך,
 ירושלים: שלם, תשע"ח, עמ' 193-208.

הכהן, אור שמח = הרב מאיר שמחה הכהן, **אור שמח: חובר [...] על [...] משנה**
תורה, לרבינו משה ב"ר מיימון, ירושלים: מכון מסורת ישראל, תשס"ב.

הכהן, משך חכמה = הרב מאיר שמחה הכהן, **פירוש משך חכמה על התורה: באורים**
ופירושים, רעיונים ודרושים, הערות וחדושים על חמשה חמשי תורה, ירושלים:
 יהודה קופרמן, תשס"ב.

הלברטל, דרך האמת = משה הלברטל, **על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של**
מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו.

הלברטל, המאירי = משה הלברטל, "ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה", **תרביץ**
 סג (א) (תשנ"ד), עמ' 63-118.

הלברטל, מהפכות = משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים**
פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.

הלוי, דרכי שלום = הרב חיים דוד הלוי, "דרכי שלום ביחסים שבין יהודים
 לשאינם יהודים", **תחומין ט** (תשמ"ח), עמ' 71-81.

הלוי, עשה לך רב = הרב חיים דוד הלוי, **עשה לך רב, חלק ג, תל אביב: [חמו"ל],**
 [חש"ד].

הלוי, תורת חיים = הרב חיים דוד הלוי, **תורת חיים, ויקרא, עמ' קיד-קכג,**
 תל אביב: הועדה להוצאת כתבי הגר"ד הלוי, תשנ"ג.

הלינגר, יחיד וחברה = משה הלינגר, "יחיד וחברה, לאום ואנושות: עיון משווה
 במשנתם החברתית-מדינית של הרב משה אביגדור עמיאל והרב בן ציון חי מאיר
 עוזיאל", בתוך: אבי שגיא ודב שורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, כרך א:
אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 97-142.

הנשקה, בצלם דמות = דוד הנשקה, " 'בצלם דמות תבניתו': ברכה כמדרש (ומשהו
 לשאלת האנתרופומורפיזם בתלמוד)", **סידרא כד-כה** (תש"ע), עמ' 123-145.

הנשקה, קללת אלוהים = דוד הנשקה, "לתולדות מדרש הכתובים 'קללת אלהים תלוי': בין הלכה כתחית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא", **תרביץ** סט (ד) (תש"ס), עמ' 507-537.

הרוי, כיצד = זאב הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את 'מורה נבוכים' ח"א פ"א", **דעת** 20 (תשמ"ח), עמ' 5-23.

הרוי, צדק = זאב הרוי, "צדק וזכויות במשנת הרמב"ם", בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 137-143.

ווד, קאנט = אלן ווד, **עמנואל קאנט**, תרגום: דבי אילון, תל אביב: רסלינג, 2006.

ויטגנשטיין, הרצאה = לודוויג ויטגנשטיין, "הרצאה על האתיקה", בתוך: אסף שגיב (עורך), **חקירות ודרישות: מאמרי מופת על חברה, אמונה ומצב האדם**, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן ודביר, תשע"א, עמ' 208-221.

ויטגנשטיין, חקירות = לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תרגום: עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה.

ויטגנשטיין, מחקרים = לודוויג ויטגנשטיין, "מחקרים פילוסופיים", **פרקים באסתטיקה**, תרגום: דפנה לוי ועדי צמח, תל אביב: הקיבוץ המאוחד-ספרית פועלים, 1987, עמ' 75-131.

ויטמן, השמיטה = זאב ויטמן, "השמיטה והשביתה", **המעין** כ (א) (תשמ"ח), עמ' 30-37.

ויינפלד, האל הבורא = משה ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", **תרביץ** לז (א) (תשכ"ח), עמ' 105-132.

ויינפלד, לתפיסת החוק = משה ויינפלד, "לתפיסת החוק בישראל ומחוצה לו", **בית מקרא** ח (א-ב) (תשכ"ד), עמ' 58-63.

ויינפלד, משפט וצדקה = משה ויינפלד, **משפט וצדקה בישראל ובעמים: שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה.

וילפנד, צרכים = יעל וילפנד, " 'אפילו טוס ואפילו עבד?' צרכים אישיים מול קריטריונים אחידים במתן צדקה", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 369–399.

וינריב, שוויון = אליעזר וינריב, **על שוויון ואישוויון: מבט פילוסופי**, חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס, תשס"ז.

ולדינברג, ציץ אליעזר = הרב אליעזר יהודה ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

ולמן, הזכות להתאבד = "A Right of Self-Termination?", *Ethics* 109 (3) (1999), pp. 606–628.

ונהם, בראשית = Gordon J. Wenham, *World Biblical Commentary: Genesis 1–15*, Nashville TN: Thomas Nelson, 1987.

וסטרמן, בראשית = Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, trans.: John J. Scullion, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

זליגמן, יסודות = יצחק אריה זליגמן, "יסודות אטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית", בתוך: אבי הורביץ, עמנואל טוב ושרה יפת (עורכים), **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 11–45 (מופיע גם בכתב העת **ציון** כו (תשכ"א), עמ' 141–169).

זקס, השותפות = הרב יונתן זקס, **השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר משמעות**, ירושלים: קורן, 2013.

זקס, פסח = הרב יונתן זקס, **פסח על שום מה?**, ירושלים: קורן, 2015.

חדד, אהבת ה' = אליעזר חדד, **אהבת הרע בשיטתו של הרמן כהן: עיון בספר דת התבונה ממקורות היהדות**, אלון שבות: תבונות, תשע"א.

חדד, המעשה = אליעזר חדד, "המעשה כמעצב תודעה: הערות 'ויטגנשטייניוח' על שיטת הרמב"ם", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), **הלכה כהתרחשות**, ירושלים: מכון ון ליר ומאגנס, 2016, עמ' 256–294.

חדד, השווה הכתוב = אליעזר חדד, "השווה הכתוב אישה לאיש": על מעמדן של נשים בבתי הדין הרבניים, מחקר מדיניות 100, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ג.

חדד, התורה והטבע = אליעזר חדד, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים: מאגנס, תשע"א.

חדד, לא תרצח = אליעזר חדד, "לא תרצח בכתבי הרמב"ם: בין אתיקה לפוליטיקה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כד (תשע"ה), עמ' 87-119.

חדד, מיעוטים = אליעזר חדד, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים, מחקר מדיניות 80, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע.

טברסקי, מבוא = יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום: מירון ביאליק לרנר, ירושלים: מאגנס, תשס"א.

טווין, הקלברי פין = מרק טווין, הרפתקאותיו של האקלברי פין, הספר המוער הערות: מייקל פטריק הרן, תרגום: יניב פרקש, תל אביב: א' ניר, תשס"ה.

טיילור, חירות שלילית = Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in: Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 175-193.

טיילור, מועקת המודרניות = צ'רלס טיילור, מועקת המודרניות, תרגום: פנינה זייץ, ירושלים: שלם, תשע"א.

יהושע, קין = אברהם ב' יהושע, "מהו בעצם עונשו של הרוצח הראשון? סיפור קין והבל במקרא", כוחה הנורא של אשמה קטנה: ההקשר המוסרי של הטקסט הספרותי, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 31-43.

יוסף, יביע אומר = הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים: (חמו"ל) (חלקים א, ג, תשל"ד; חלק ה: תשכ"ד; חלק ח: תשנ"ה).

יפת, בצלם = שרה יפת, "בצלם אלוהים או מצלע האדם?", בתוך: רותי רביצקי (עורכת), קוראות מבראשית: נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 29-37.

יפת, עבדים = שרה יפת, "חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה", מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון (תשל"ח), עמ' 231-249.

ירדן, שירי הקודש = דב ירדן, שירי הקדש לרבי יהודה הלוי: על פי כתיב יד ודפוסים, עם פרוש, מקורות ומקבילות, מבוא, מפתחות, מלון וביבליוגרפיה, כרך ג, ירושלים: המגמה לאמנויות הדפוס, קרית נוער, תשמ"ו.

ישראלי, עמוד הימיני = הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני: כולל בירורי הלכה בעניני מדינה, שו"ת וביאורי סוגיות בכמה מקצועות התורה, ירושלים: ארץ חמדה, תשנ"ב.

כהן, דת התבונה = הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ב.

כהן, זכויות = חיים ה' כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"ח.

כהן, תורת המידות = הרמן כהן, "אופיה של תורת המידות לרמב"ם", עיונים ביהדות ובבעיות הדור, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 17-59.

כהנא, מכילות עמלק = מנחם יצחק כהנא, המכילות לפרשת עמלק: לראשונות של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בן יוחי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.

כסלו, הארץ המובטחת = איתמר כסלו, על סף הארץ המובטחת: תיאור ההכנות לכניסה לארץ ומקומו בהתהוות התורה, ירושלים: מאגנס, תשע"ג.

כץ, המאירי = יעקב כץ, "סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה", ציון יח (תשי"ג), עמ' 15-30.

כץ, עוד = יעקב כץ, "עוד על 'סובלנותו' הדתית של ר' מנחם המאירי", ציון מו (תשמ"א), עמ' 243-246.

כרמי, עבד = Shalom Carmy, "Why Should a Slave Want Freedom? A Literary and Theological Reflection on *Gittin* 12b-13a," in: Yamin Levy (ed.), *Mishpetei Shalom: A Jubilee Volume*, Riverdale, New York : Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School, 2010, pp. 111-126.

כשר, חיקוי האל = רימון כשר, "חיקוי־האל (Imitatio Dei) ושיקוף־האל (Reflection, Mirroring) בספרות המקראית", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כא (תשע"ב), עמ' 29-68.

כשר, נקרת הצור = חנה כשר, "פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור", דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 29-66.

כשר, צלמים = חנה כשר, "על צורתם של ה'צלמים' (הבהרות נוספות למורה הנבוכים א א)", דעת 53 (תשס"ד), עמ' 31-42.

לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף = יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.

לוי־פלדבלום, עבד עברי = אילה לוי־פלדבלום, "דין עבד עברי: הבדלי סגנון ומשמעות", לחקר המקרא ועולמו כא (ד) (תשמ"ו), עמ' 348-359.

לוק, המסכת הראשונה = ג'ון לוק, המסכת הראשונה על הממשל המדיני, תרגום: שונמית ליפשיץ, תל אביב: רסלינג, 2008.

לורברבוים, דמות = יאיר לורברבוים, "אדם, דם, דמות: על מיתת ההרג בספרות התנאים", מחקרי משפט טו (תש"ס 2000), עמ' 429-456.

לורברבוים, הרמב"ם על צלם = יאיר לורברבוים, "הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה - עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות", תרביץ סח (ד) (תשנ"ט), עמ' 533-556.

לורברבוים, מלך אביון = יאיר לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ח.

לורברבוים, צלם אלוהים = יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן, תשס"ד.

לורברבוים, קבלת רמב"ן = יאיר לורברבוים, "קבלת רמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים", קבלה ה (תש"ס), עמ' 287-326.

לוריא, כבוד = יובל לוריא, "עניין של כבוד", בתוך: אסא כשר ואהרון נמדר (עורכים), מידות ורגשות, רמת גן: חושן למשפט, תשנ"ה, עמ' 159-181.

ליבוביץ, דרור = נחמה ליבוביץ, "דרור", **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ג, עמ' 415-419.

ליבוביץ, ואהבת = נחמה ליבוביץ, "ואהבת לרעך כמוך", **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ג, עמ' 300-304.

ליבוביץ, כלתה = נחמה ליבוביץ, "כלתה מלאכת המשכן", **עיונים חדשים בספר שמות**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ז, עמ' 486-494.

ליונשטט, חביב אדם = שמואל אפרים ליונשטט, "חביב אדם שנברא בצלם", **תרביץ כז (א) (תשי"ח)**, עמ' 1-2.

ליונשטט, ניאוף = שמואל אפרים ליונשטט, "דין הניאוף ודין הרצח במשפט המקרא ובמשפט המסופוטמי", **בית מקרא ז (א) (תשכ"ב)**, עמ' 55-59.

ליכטנשטיין, דת ומדינה = הרב אהרן ליכטנשטיין, "דת ומדינה: בזכות האינטראקציה", בתוך: אביעד הכהן וראובן ציגלר (עורכים), **מוסר אביב: על מוסר, אמונה וחברה**, ירושלים: קורן, תשע"ו, עמ' 217-245.

ליכטנשטיין, הפלות = הרב אהרן ליכטנשטיין, "הפלות מלאכותיות – היבטי הלכה", **תחומין כא (תשס"א)**, עמ' 93-99.

ליכטנשטיין, כבוד הבריות = הרב אהרון ליכטנשטיין, "כבוד הבריות", **מחנים 5 (תשנ"ג)**, עמ' 8-15.

Rabbi Aharon Lichtenstein, "Mah Enosh": מה אנוש = 'Mah Enosh', *The Reflections on the Relation between Judaism and Humanism*, *The Torah u-Madda Journal* (2006-2007), pp. 1-61.

לינדנברגר, מְשָׁנָה = How Much for a Hebrew Slave? The Meaning of Mišneh in Deut 15:18, *Journal of Biblical Literature* 110 (3) (Autumn 1991), pp. 479-482.

ליפשיץ, זכות הקניין = יוסף ליפשיץ, "על מקורות זכות הקניין בהלכה", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 497-527.

Menachem Mautner, "Religion in Politics: = דת בפוליטיקה Rawls and Habermas on Deliberation and Justification," in: Hanoch Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern (eds.), *Religion and the Discourse of Human Rights*, Jerusalem: The Israeli Democracy Institute, 2014, pp. 68-98.

מאיר, עגלת נכים = הרב יאיר מאיר, "עגלת נכים חשמלית בשבת", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 37-48.

מהר"ל, באר הגולה = ר' יהודה ליואי בן בצלאל, ספר באר הגולה, ירושלים: יהדות, תשל"א.

Johannes C. de Moor, "The Duality in God and Man: = מור, שניות Gen 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account," in: idem (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel* (Oudtestamentische studien, 40), Leiden, Boston, and Cologne: Brill, 1998, pp. 112-125.

מיל, החירות = ג'ון ס' מיל, על החירות, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ז.

מיל, התועלתיות = ג'ון ס' מיל, התועלתיות, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד.

מילגרום, ויקרא (עברית) = יעקב מילגרום, ויקרא: ספר הפולחן והמוסר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ד.

Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* (Anchor Bible, 3), = מילגרום, ויקרא א, New York: Doubleday, 1991.

Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22* (Anchor Bible, = מילגרום, ויקרא ב 3a), New York: Doubleday, 2000.

Theological Dictionary of the Old Testament, vol. = מילון תיאולוגי XII, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry (eds.), Grand Rapids MI: William B. Eerdmans, 2012.

מישר, בדמותו = יורם מישר, בדמותו: רעיון השוויון מעזרא עד ניטשה, ירושלים: כרמל, תשס"ז.

מלבי"ם על התורה = חמישה חומשי תורה עם פירוש מלבי"ם, בני ברק: מכון שעל יד מוסדות אלכסנדר, תש"ס.

מלול, קובצי הדינים = מאיר מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה: פרדס, תש"ע.

מלכיאל, כוונה = אליעזר מלכיאל, כוונה, תחושה ורגש: סובייקטיביות ודרכי הבהרתה הפילוסופית, ירושלים: מאגנס, תשס"א.

מלכיאל, מבוא = אליעזר מלכיאל, "מבוא", בתוך: צ'רלס טיילור, מועקת המודרניות, תרגום: פנינה זייץ, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' ז-נט.

מלמט, ואהבת = "You Shall Love Your Neighbor as Yourself": A Case of Misinterpretation," in: Erhard Blum, Cristian Macholz, and Ekkehard W. Stegemann (eds.), *Die Hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, pp. 111-116.

מקינטייר, מידה טובה = אלסדייר מקינטייר, מעבר למידה הטובה, תרגום: יונתן לוי, ירושלים: שלם, תשס"ו.

נאמן, אמר ואש = אהוד נאמן, אמר ואש: שערים להגותו ולחיו של פרנץ רוזנצווייג, אלון שבות: תבונות, תשע"ו.

נהוראי, כפייה דתית = מיכאל צבי נהוראי, "האם אפשר לכפות על מעשה דתי?", דעת 14 (תשמ"ה), עמ' 21-34.

נריה, ערבות = הרב משה צבי נריה, "תורת הערבות", צניף מלוכה: בירורי הלכות ועיוני הליכות (עם תקומת מדינת ישראל בארץ-ישראל), כפר הרוואה: חי ראי, תשנ"ב, עמ' 56-74.

סבג, צדק חלוקתי = קלרה סבג, "מן הראוי אל המצוי: טקסונומיה של תיאוריות של צדק חלוקתי", מגמות מא (3) (תשס"ב), עמ' 424-451.

סבתו, אגדה במשנה = דוד סבתו, "הלכה ואגדה במשנה: תפקידן של החתימות האגדיות במשנה", **נטועים יח** (תשע"ג), עמ' 39-68.

סולובייצ'יק, איש האמונה = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **איש האמונה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב.

סולובייצ'יק, ימי זיכרון = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **ימי זיכרון**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, 1996.

סטטמן, כבוד = דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", **עיוני משפט** כד (2001), עמ' 541-603.

סטטמן, מוסר והלכה = דני סטטמן, "מוסר והלכה: כמה הערות מתודולוגיות", **מחקרי משפט** כו (תש"ע), עמ' 9-27.

סיגד, מנדלסון = רן סיגד, "משה מנדלסון: יהדות, פוליטיקה אלוהית ומדינת ישראל", **דעת** (תשמ"א), עמ' 93-103.

סמט, נזיקין = אלחנן סמט, "דיני נזיקין - מגילת זכויות האדם", **עיונים בפרשת השבוע**, מעלה אדומים: מעליות (מקוון): ללא ציון תאריך).

סמט, עבדות = אלחנן סמט, "עבדות", **עיונים בפרשת השבוע: סדרה שניה**, כרך א, מעלה אדומים: מעליות, תשס"ד, עמ' 327-347.

סנדל, צדק = מייקל סנדל, **צדק: מהו המעשה הנכון שעלינו לעשות? תרגום: גיא הרלינג**, אור יהודה: דביר, 2012.

עופר, הבחינות = יוסף עופר (עורך), "שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר: **קובץ מאמרים ותגובות**, אלון שבות: תבונות, תשס"ה.

עטלינגר, בניין ציון = הרב יעקב עטלינגר, שו"ת בנין ציון החדשות, ניו-יארק: דפוס י. א. גראס, תשכ"ח.

עמיאל, הצדק = הרב משה אביגדור עמיאל, "הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו", בתוך: הרב משה אביגדור עמיאל, רבי זלמן ברוך רבינקוב, הרב אליהו יונג, **בין אדם לחברו: מסכת יחסי אנוש ביהדות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה, עמ' 3-83.

עמיטל, החילוני בימינו = הרב יהודה עמיטל, "על מעמדו של היהודי החילוני בימינו וההתייחסות אליו" (מקוון; ללא ציון תאריך).

פורת, החקיקה = בנימין פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה: עקרונות יסוד", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 274-317.

פורת, יובל = בנימין פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזדמנות החוזרת", **אקדמות יג (תשס"ג)**, עמ' 77-101.

פיינשטיין, דיברות משה = הרב משה פיינשטיין, **דברות משה: על מסכתא יבמות [...]**, חלק א, בני ברק: ישיבת אהל יוסף, תשל"ט.

פינס, גבולות = Shlomo Pines, "The Limitation of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides," in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979, pp. 89-102.

פינס, מהלכין במדבר = שלמה פינס, "שניים שהיו מהלכין במדבר...", בין **מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 9-11.

פינס, מקורות = שלמה פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין **מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 105-173.

פלו, סדום = אנטוני פלו, "מיטת סדום האידיאלית: שוויון מול חירות", בתוך: **אסא כשר (עורך), מוסר והשכל: מאמרים בפילוסופיה של המוסר והחברה**, תל אביב: יחדיו, תשמ"ה, עמ' 81-96.

פלטשר, כבוד = ג'ורג' פלטשר, "כבוד האדם כערך חוקתי", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 51-70.

- פסטרנק ודה־שליט, רולס והביקורת = אביה פסטרנק ואבנר דה־שליט, "רולס והביקורת הקהילתנית", בתוך: דניאל אטאס ודוד הד (עורכים), **מורה צדק: עיונים בתורתו של ג'ון רולס**, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 166–187.
- פרוש, אכיפת מוסר = עדי פרוש, "החוק ככלי לאכיפת מוסר", **עיון כו (תשל"ה)**, עמ' 146–164.
- פרנקל, האגדה = יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, כרכים א–ב, תל אביב: יד לתלמוד, 1996.
- פרנקל, עולמו הרוחני = יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א.
- צדיק, הבחירה = שלום צדיק, "מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם", *AJS Review* 38 (2014), עמ' א–יח.
- צדיק, הפרדת רשויות = שלום צדיק, "הרקע ההגותי להפרדת הרשויות בדרשות הר"ן", **דיני ישראל לא (תשע"ז)**, עמ' 65–84.
- צדיק, מהות הבחירה = שלום צדיק, **מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: מכון ון ליר ומאגנס, 2017.
- קאנט, הנחת יסוד = עמנואל קאנט, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות**, תרגום: משה שפי, ירושלים: מאגנס, תשמ"א.
- קאנט, התבונה המעשית = עמנואל קאנט, **בקורת התבונה המעשית**, תרגום, מבוא והערות: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג.
- קאנט, נאורות = עמנואל קאנט, **מהי נאורות? מאמרים פוליטיים**, תרגום: יפתח הלרמן־כרמל, תל אביב: רסלינג, 2009.
- קאס, ראשית חוכמה = ליאון קאס, **ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית**, תרגום: מנשה ארבל, ירושלים: שלם, תש"ע.
- קאסוטו, בראשית = משה דוד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית: סדר בראשית**, סדר נח וחלק מסדר **לך לך**, ירושלים: מאגנס, תשכ"ט.

קויפמן, תולדות = יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני**, כרך א, ספר ב, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ודביר, תשל"ב.

קורן, חירות = יצחק קורן, "מסורת פוגשת מודרנה: על חירות והלכה", בתוך: שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), **ע[ו]לל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפולורליזם**, ירושלים: מכון ון ליר, תשס"ח, עמ' 197-218.

קורן, צלם = יצחק קורן, "צלם אלוהים כגשר בין האחד לאחר", בתוך: חיים דויטש ומנחם בן ששון (עורכים), **האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו – אסופת מאמרים לזכרו של דודי דויטש ז"ל**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001, עמ' 157-179.

קירשנבאום, תיאוקרטיה = אהרון קירשנבאום, "פרק בתורת המדינה ההלכתית: תיאוקרטיה לעומת מונרכיה דתית", **שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי כו (תשס"ט-תשע"א)**, עמ' 395-415.

קליין-ברסלבי, בריאת העולם = שרה קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם**, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ח (מהדורה שנייה).

קליינס, צלם = David J. A. Clines, "The Image of God in Man," *Tyndale Bulletin* 19 (1968), pp. 53-103.

קלנר, דת האמת = Menachem Kellner, "Maimonides' 'True Religion': For Jews or All Humanity?," *Meorot* 7 (1) (2008), pp. 1-28.

קמיר, כבוד = אורית קמיר, **כבוד אדם וחווה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי**, ירושלים: כרמל, תשס"ז.

קמיר, מדוע = אורית קמיר, "מדוע עדיף (שוויון) כבוד האדם על שוויון החירות?", **המשפט** 23 (מרץ 2007), עמ' 33-44.

קמיר, פמיניזם = אורית קמיר, **פמיניזם, זכויות ומשפט**, ירושלים: משרד הביטחון, תשס"ב.

קמיר, שאלה = אורית קמיר, **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים: כרמל, תשס"ה.

קמיר, תפיסות = אורית קמיר, "תפיסות של שוויון: משוויון כמושתת על דמיון לשוויון כמושתת על כבוד האדם", בתוך: אורי רם וניצה ברקוביץ (עורכים), **אי/שוויון**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006, עמ' 15-30.

קנוהל, אמונות = ישראל קנוהל, **אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית**, ירושלים: מאגנס, תשס"ז.

קנוהל, בעקבות המשיח = ישראל קנוהל, **בעקבות המשיח**, תל אביב: שוקן, תש"ס.

קנוהל, מקדש הדממה = ישראל קנוהל, **מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג.

קנרפוגל, בעלי התוספות = אפרים קנרפוגל, "האמנם היו בעלי התוספות מגשימים?", בתוך: אברהם (רמי) ריינר, משה אידל, משה הוברטל, יוסף הקר, אפרים קנרפוגל ואלחנן ריינר (עורכים), **תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מי תא-שמע**, כרך ב, אלון שבות: תבונות, תשע"ב, עמ' 671-703.

קריב, עמודי התנ"ך = אברהם קריב, "שבעת עמודי התנ"ך", **מאזנים** ב (ה) (תשט"ז), עמ' 287-291 (הודפס שוב, בשינויים, בספרו **שבעת עמודי התנ"ך**, תל אביב: עם עובד, תשל"א, עמ' 169-192).

קרליץ, חזון איש, חושן משפט = הרב אברהם ישעיהו קרליץ, **חזון איש: חושן משפט**, בני ברק: דפוס ליפא פרידמן, תשכ"ו.

קרליץ, חזון איש, יורה דעה = הרב אברהם ישעיהו קרליץ, **חזון איש: יורה דעה**, בני ברק: [חמו"ל], תשל"ג.

קרמניצר, כבוד = מרדכי קרמניצר, "כבוד האדם: זכות עליונה ומוחלטת?", בתוך: מרדכי קרמניצר ומיכל קרמר, **כבוד האדם כערך חוקתי עליון ומוחלט במשפט הגרמני - האם גם בישראל?** מחקר מדיניות 85, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"א, עמ' 127-167.

קרמניצר, עונשין = מרדכי קרמניצר, "כבוד האדם בדיני העונשין", בתוך: יוסף דוד (עורך), **שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, 2006, עמ' 81-93.

קרמר, כבוד = מיכל קרמר, "כבוד האדם במשפט הגרמני", בחור: מרדכי קרמניצר ומיכל קרמר, **כבוד האדם כערך חוקתי עליון ומוחלט במשפט הגרמני - האם גם בישראל?** מחקר מדיניות 85, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ' 17-125.

קרפ, כבוד = יהודית קרפ, "מקצת שאלות על כבוד האדם לפי חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", **משפטים** כה (תשנ"ה), עמ' 129-159.

ראזין, צפנת פענח = הרב יוסף ראזין, **צפנת פענח למסכת סנהדרין: בבלי, ירושלמי ותוספתא** [...] (בעריכת מנחם מ' כשר), ירושלים: מכון צפנת פענח, תשכ"ג.

ראי"ה, אורות הקודש = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש: עשרה מאמרות ושבעה שערים** (בעריכת הרב דוד כהן), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח.

ראי"ה, איגרות = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **איגרות ראייה**, חלקים א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב.

ראי"ה, דעת כהן = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **דעת כהן: תשובות בהלכות שולחן ערוך יורה דעה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט.

ראי"ה, מוסר אביך = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **מוסר אביך**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א.

ראי"ה, עולת ראייה = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **סדר תפילה עם פירוש עולת ראייה**, כרכים א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח.

רבינוביץ, מלומדי מלחמה = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, **מלומדי מלחמה: שו"ת בעניני צבא ובטחון**, מעלה אדומים: מעליות, תשס"ד.

רבינוביץ, מסילות = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, **מסילות בלבנס: פרקי הגות**, מעלה אדומים: מעליות, תשע"ה.

רבינוביץ, מצוות = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, "תפקידן של מצוות", **דרכה של תורה: פרקים במחשבת ההלכה ובאקטואליה**, ירושלים: מעליות, תשנ"ט, עמ' 11-39.

רביצקי, דרכי שלום = אביעזר רביצקי, " 'דרכי שלום' ומעמדם של גויים לפי הרמב"ם: חליפת מכתבים עם הרב ח"ד הלוי", **עיונים מימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתיבי הרמב"ם ותלמידיו**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"ו, עמ' 248-275.

רביצקי, משפט המלך = אביעזר רביצקי, "משפט המלך: הגות פוליטית בשלהי ימי הביניים", **על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה**, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 105-125.

רביצקי, סובלנות = אביעזר רביצקי, "שאלת הסובלנות: בין פולרליזם לפטרנליזם", **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב: עם עובד, תש"ס, עמ' 114-138.

רביצקי, עגלה = אביעזר רביצקי, "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית", **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב: עם עובד, תש"ס, עמ' 222-257.

רביצקי, עיונים = אביעזר רביצקי, **עיונים מימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתיבי הרמב"ם ותלמידיו**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"ו.

רובינשטיין, אכיפת מוסר = אמנון רובינשטיין, **אכיפת מוסר בחברה מתירנית**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה.

רוזנברג ווייס, יובל = יעקב רוזנברג ואבי וייס, "ריכוזיות במקרקעין, יעילות, עבדות ושנת היובל", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 563-579.

רוזנצווייג, אנתרופומורפיזם = פרנץ רוזנצווייג, "על האנתרופומורפיזם", **נהריים: מבחר כתבים**, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 34-40.

רוזנצווייג, כוכב = פרנץ רוזנצווייג, **כוכב הגאולה**, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תשנ"ג.

רולס, צדק כהוגנות = ג'ון רולס, **צדק כהוגנות: הצגה מחודשת**, תרגום: דפי אגס-סגל, תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2010.

רולס, שיקול הדעת = ג'ון רולס, "עיון חוזר ברעיון שיקול הדעת הציבורי", חוק
 העמים, תרגום: שחר פלד, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 207–270.

רולס, תיאוריה של צדק = John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge
 MA: Harvard University Press, 1971.

רונון, כיבוד זכויות = יאיר רונון, "כיבוד זכויות אדם ומחויבות כלפי האחר",
 בתוך: רבקה הורביץ, משה דוד הר, יוחנן דוד סילמן ומיכאל קוריןלדי (עורכים),
ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק ז"ל: מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה,
 ירושלים: משרים, תשס"ה, עמ' 205–230.

רות, התנודה = חיים יהודה רות, "התנודה המוסרית באתיקה היהודית", **הדת
 וערכי האדם: מבחר מאמרים**, ירושלים: מאגנס, תשל"ג, עמ' 95–98.

ריפשטיין, כפייה וחירות = Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard
 University Press, 2009.

רכניץ, חירות = עדו רכניץ, "חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית", בתוך: חנוך
 דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**,
 ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 611–629.

רמב"ם, הקדמות = **הקדמות הרמב"ם למשנה** (מהדורת שילת), ירושלים: מעליות,
 תשנ"ב.

רמב"ם, מורה נבוכים = **מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון**, תרגום מערבית
 והוסיף הערות, נספחים ומפתחות: מיכאל שורץ, כרכים א–ב, תל אביב:
 אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.

רמב"ם, ספר המצוות = **ספר המצוות לרמב"ם** (מהדורת חיים העליר), ירושלים:
 מוסד הרב קוק, תש"ו.

רמב"ם, פירוש המשנה = **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון** (מהדורת הרב
 קאפח), כרך ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה.

רמב"ן, כתבי = **כתבי רמב"ן א–ב** (מהדורת שעוועל), ירושלים: מוסד הרב קוק,
 תשכ"ד.

רמח"ל, דעת תבונות = רבי משה חיים לוצאטו, **דעת תבונות וספר הכללים** (מהדורת פרידלנדר), בני ברק: ספרייתי - גיטלר, תשנ"ח.

רמח"ל, דרך ה' = רבי משה חיים לוצאטו, **דרך ה': עם מאמר העקרים**, ירושלים: פלדהיים, תשמ"א.

רצון, אנטי-מלוכנות = מנחם רצון, "אנטי-מלוכנות במשנתו המדינית של אברבנאל: בין תיאוקרטיה להומניזם", בתוך: שמואל ויגודה, אסתי אייזנמן, ארי אקרמן ואבירם רביצקי (עורכים), **אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת 100 שבעים**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 366-414.

רקובר, כבוד = נחום רקובר, **גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך על**, ירושלים: ספריית המשפט העברי, משרד המשפטים ומורשת המשפט בישראל, תשנ"ט.

רש"ר הירש על התורה = **חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"ר הירש**, כרכים א-ה, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשל"ז.

שביב, כפייה = הרב יהודה שביב, "כפייה על המצוות", **תחומין יח** (תשנ"ח), עמ' 190-196.

שביד, כבוד האדם = אליעזר שביד, "כבוד האדם: אחריותו או אנוכיותו (יחוק כבוד האדם וחירותו) והסולידריות החברתית-לאומית במדינת ישראל", בתוך: רבקה הורביץ, משה דוד הר, יוחנן דוד סילמן ומיכאל קוריןלדי (עורכים), **ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק ז"ל: מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה**, ירושלים: מישרים, תשס"ה, עמ' 393-400.

שביד, טובלנות = אליעזר שביד, "תורת הסובלנות של משה מנדלסון", **מאזנים ג** (5-6) (תש"ם), עמ' 355-359.

שגיא, טובלנות = אבי שגיא, "הדת היהודית: טובלנות ואפשרות הפלורליזם", **עיון מד** (תשנ"ה), עמ' 175-200.

שג"ר, כלים שבורים = הרב שג"ר (שמשון גרשון רוזנברג), **כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסטמודרנית** (בעריכת הרב אודיה צוריאלי), אפרת: שיח יצחק, תשס"ד.

שדמי, החובה = תומר שדמי, "החובה כקופסה שחורה של שיח הזכויות, או כיצד יכולים בובר ולוינס לסייע בהתאמת שיח זכויות האדם למאה העשרים ואחת", **בכלל ובפרט: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם 1 (2015)**, עמ' 126-174.

שוחטמן, מרדות = אליאב שוחטמן, "מכת מרדות בשיטת הרמב"ם: גישה חדשה לסוגיית ההשמטות במשנה תורה לרמב"ם", בתוך: משה בר (עורך), **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 91-119.

שורץ, הקדושה = ברוך יעקב שורץ, **תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבחורה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט**.

שטופלר, גבולות = גילה שטופלר, "גבולות השוויון: הרהורים בשולי ספרה של רות הלפרין-קדרי Women in Israel - A State of Their Own", **משפט וממשל ח (תשס"ה)**, עמ' 391-428.

שטרן, החומר והצורה = יוסף שטרן, **החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם**, תרגום: יורם נבון, ירושלים ובני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ז.

שילה, נפש מפני נפש = שמואל שילה, "דחיית נפש מפני נפש: מקרי גבול על פי ההלכה", **מולד ח (תש"ס)**, עמ' 205-212.

שיק, שו"ת מהר"ם שיק = הרב משה שיק, שו"ת מהר"ם שיק, חלק אורח חיים, מונקטש: [חמו"ל], 1880 (דפוס צילום, ניו יורק: גראסמאן, תשכ"א).

שירמן, השירה העברית = חיים שירמן, **השירה העברית בספרד ובפרובאנס: מבחר שירים וסיפורים מחורזים**, ספר ראשון, חלק ב, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ודביר, תשל"א.

שלום, פרקי יסוד = גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, תרגום: יוסף בן-שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז.

שלומוביץ, סובלנות = פיטר שלומוביץ, "מנדלסון ולוק: על הסובלנות", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל: ספר היובל לשלמה פינס ט (תש"ן)**, עמ' 345-360.

שלף, מוסר = Leon S. Sheleff, "Morality, Criminal Law and Politics," *Studies in Law* 2 (1976), pp. 190-228.

שמש, עונשים = אהרון שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים:
מאגנס, תשס"ג.

שפירא, דמוקרטיה = אמנון שפירא, דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים
של ערכים דמוקרטיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ט.

שרלו, בצלמו = הרב יובל שרלו, בצלמו: האדם הנברא בצלם, ירושלים: ראובן
מס, תשס"ט.

תא-שמע, הספרות הפרשנית = ישראל מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד
באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, כרך ב, ירושלים תש"ס
(מהדורה שנייה).

תשב"י, משנת הזוהר = ישעיהו תשב"י, משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר, ירושלים:
מוסד ביאליק, תשל"ה.



**Human Dignity
and the Divine Image**
Equality and Difference

Eliezer Hadad

Text Editor (Hebrew): Yehoshua Greenberg
Series & Cover Design: Studio Tamar Bar Dayan
Typesetting: Irit Nachum
Printed by Graphos print, Jerusalem

Cover illustration: Matan Ben-Tolila | Kite no.1 | oil on canvas | 280*200 cm | 2017

ISBN 978-965-519-266-7

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2019 by the Israel Democracy Institute (RA)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute

4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Tel: (972)-2-5300-888

Website: en.idi.org.il

To order books:

Online Book Store: en.idi.org.il/publications

E-mail: orders@idi.org.il

Tel: (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

The views expressed in this book do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.

Introduction

Human Dignity and the Divine Image

In recent generations, human dignity has served as the foundation of the concept of human rights. The term is the keystone of the 1948 UN Universal Declaration of Human Rights (UDHR), whose preamble states that “recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice, and peace in the world.”

Human dignity derives its meaning from two major threads of Western civilization: the biblical tradition that human beings are created in the “image of God,” and the conception of humankind that prevailed in the Enlightenment thought of the seventeenth and eighteenth centuries, and especially in Kant’s critical philosophy, which demands that a person be treated as an end and not only as a means. What the two traditions share is the universal view of human beings, their uniqueness among all other living beings, and the postulate that their status is essentially different.

This idea did not stagnate. It developed and became more sophisticated in the tradition of liberal humanism, in both the philosophical discourse and the legal discourse. Whereas the “divine image” of the Bible and the “human dignity” of Kantian ethics refer, respectively, to a precept and a duty, in recent generations “human dignity” has become the basis for the definition of rights. For the biblical tradition, God is reflected in human dignity, while one can discern “God’s shadow” in the absolute status that Kant ascribes to reason. By contrast, in the UDHR “human dignity”

reflects a secular approach that is ultimately based on the cruel history of the twentieth century.

According to Article 1 of the UDHR, “All human beings are born free and equal in dignity and rights.” By contrast, the influence of the Bible is still evident in the American Declaration of Independence: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.” The difference between “born” and “created” reflects the difference between the secular approach of the UDHR and the religious underpinning of the Declaration of Independence.

Yehoshua Arieli saw the fusion of Christianity and Roman law into a single civilization as an important turning point that made the autonomy of the secular political sphere in Western culture possible. After the initial separation between secular Roman law and the religious sphere of the Church, the secularization of society turned natural law into the basis for the concept of human rights. But in contrast to Catholicism, which accepted the Augustinian distinction between the authority of the Church and that of the political power, this distinction did not exist in Judaism and Islam, where Halakhah and Shari’a regulate all aspects of life.

The influence of the biblical concept may be what led the State of Israel to straddle these two traditions in the Basic Law: Human Dignity and Liberty. The biblical notion resounds more loudly in that law’s first section, which declares that “Fundamental human rights in Israel are founded upon recognition of the value of the human being, the sanctity of human life, and the principle that all persons are free” — especially in the reference to the “sanctity” of human life. The end of that same section stipulates that “these rights shall be upheld in the spirit of the principles set forth in the Declaration of the Establishment of the State of Israel.”

This alludes to the statement in the latter document that “the State of Israel [...] will be based on freedom, justice and peace as envisaged by the prophets of Israel.” As we shall see, this placement of human life before freedom also reflects the biblical outlook.

In this book, I examine the relationship between the concept of “human dignity” in the humanistic tradition and that of the “divine image” in the biblical tradition, and their different implications for the principles of equality and liberty. The question to be addressed is how these principles are derived from “human dignity” and “the divine image.” Is there a difference in how equality and liberty are understood if they are derived from “human dignity” rather than from the “divine image”? Can the differences between the human dignity concept and the divine image concept enrich our moral world with regard to the meaning of equality and liberty and their application? I will not discuss the ramifications of these approaches for the Basic Law: Human Dignity and Liberty, because there have already been many analyses and discussions of the law and its meaning.

I do not presume to erect a complete system based on the concept of divine image, parallel to and contrasting with the concept of human dignity, but rather to highlight certain characteristics that strike me as essential to the two approaches and to propose their possible implications. It is difficult to cover all the texts that draw on these two core concepts, and I do not claim to have done so. This book refers mainly to the Bible, the talmudic corpus, and Maimonides, although there is a difference in how the Bible and Maimonides conceive of the divine image. I attempt to draw attention to a continuum that I believe is a dominant line in the Jewish sources, one that challenges the notion of human dignity as understood in the liberal tradition and permits a fertile dialogue with it.

There is no doubt that it is only thanks to the evolution of the understanding of the concept of human dignity in the Western world

that it became possible to enhance the concept of the divine image with additional meanings. Principles of equality and liberty that were clarified and refined in the Western world enabled those interested to identify similar elements that derive from the biblical concept of the divine image. It is clear, however, that the growth of these elements on the unique soil of Jewish tradition endowed them with a different hue.

There is a tendency to blur the distinctions between human dignity and the divine image, due to a worthy tendency to find the common denominator of the various social groups that live together in the State of Israel. This tendency is reflected, *inter alia*, in the use of “image” to refer to human dignity or of the linguistic hybrid “human image.” It is understood that the latter exposes the logical vacuity of an “image” that is anchored in something beyond it, because an image implies a resemblance between two different things. However, this usage is meant to charge human dignity with the significant value of the biblical tradition, with all the cultural associations that accompany it.

The use of traditional terminology in Israel permits all the cultural groups in the country to engage in a shared public discourse. With some justice, it is possible, as noted, to invoke the historical fact that the term “human dignity” evolved from the term “divine image” and establish a continuity between them. Nevertheless, the difference between the deep structures of the two terms is so fundamental that it is hard to see how they do not lead to different senses of the principles of equality and liberty.

An effort to focus on the fundamental differences between the two concepts can stimulate broader thinking, enhance our appreciation of what the two concepts have in common, and perhaps facilitate the development of deeper and more complex directions of thought. The religious discourse’s influence on the concept of human dignity is evident in the use of terms such as “the sanctity of life” and “created” to clarify its meaning. But the liberal discourse has also had clear influence

on how “divine image” is understood. The very use of the terms “rights,” “equality,” and “liberty” to shed light on the term “divine image,” and the clarification of the various other facets of “dignity” that are related to the divine image suffice to reveal this mutual influence.

I believe there are four differences between the Kantian notion of human dignity and the biblical notion of the divine image.

(1) Human dignity is an absolute, because it is rooted in human autonomy. By contrast, the individual in the divine image is not an absolute. Rather, his or her value derives from God, Who is absolute and resonates within the individual. Human beings differ in this way from all other living creatures, but they do not have an absolute value.

(2) The individual of Kantian human dignity is an abstract creature, a conglomerate of reason and freedom. By contrast, the individual seen as the divine image is a concrete creature, a union of body and soul that includes reason, will, feelings, and personality traits that are reflected in the individual’s body as well.

(3) The person of human dignity is an autonomous creature, judged as a closed unit that enters into a social contract with other autonomous units. The person in the divine image is a dialogical creature, whose strong human bonds with others establish a deep element of his or her self-identity.

(4) The highest sense of human dignity is individuals’ autonomy and freedom, whereas the supreme value of individuals as created in the divine image is their life.

These differences have a number of ramifications for the principles of equality, justice, and liberty.

Both concepts imply equality among all human beings, irrespective of sex, race, nationality, religion, and class. But whereas Kantian equality lies at the basis of every human relationship and makes a revolutionary

demand for its absolute and immediate application, the equality of the divine image is a guiding ideal that allows for its partial application, along with a constant demand for its gradual expansion.

Kantian equality is universal and absolute; consequently it forbids all preferences and does not recognize the moral value of interpersonal relations that involve emotions. The moral imperative is mediated by a universal law and accordingly applies only to actions. This leads to a flattening of moral relations, on the one hand, but also to a demand that they apply to everyone, on the other hand. This idea does not permit the constitution of moral relations that apply only to specific circles. The demand for absolutely equal implementation is hard pressed to find a category that can endow interpersonal relations with a moral value.

For humans in the divine image, however, universal equality is an ideal represented by God. The divine ideal calls for deep and broad relationships, but individuals are allowed to implement this ideal in accordance with their abilities. Men and women as concrete instances of the divine image may develop deep interpersonal relationships with those who are closest to them, but are also obligated to expand these relationships to wider circles to their utmost ability. The demand for greater intensity leads to the establishment of more restricted circles, but the universal ideal of the divine image demands their constant expansion.

These fundamental differences also lead to distinctions in the concept of socioeconomic justice and in the notion of freedom that derives from it. Freedom is the most important corollary of human dignity. The individual is perceived as an autonomous creature who precedes society and who then creates it by drawing up a social contract with other autonomous partners. This contract enables fair cooperation that allocates freedoms on an equal basis, but the personal identities of the partners to the contract remain outside the contract. The social contract demands distributive justice with regard to freedoms. Thus it requires

the transfer of means from one person to another in order to permit all to enjoy liberty equally. Accordingly, the state may assert a right to its members' assets, but is neutral regarding their freedom to determine their identity and lifestyle. Because society as a whole has no common good, the just distribution of freedoms determines its identity.

Human life is the most precious value that derives from the divine image and finds expression in the unique traits of each and every individual. The divine image is manifest in the individual's unique person; but each person is a dialogical creature who is open to a deep discourse with others. When we recognize the divine image in the Other, we are called upon to treat the Other justly, to respect and not harm the Other; but the deep relationship also demands relations of kindness and compassion, which reflect the Other's unique needs, based on the individual's profound self-recognition. But here too, as the analysis presented in the book will show, God demands, as a universal objective, that the circles of care and concern be expanded beyond their inherent boundaries.

According to this idea, individuals are not autonomous creatures who precede society, but rather are born into a language, tradition, and culture that enhance their uniqueness and provide them with an inner capacity to implement their choices. As unique individuals, they enter into a covenant with others not only to maintain their uniqueness but also to establish a shared identity and mutual responsibility. Thus the state is not neutral regarding its own identity. Instead, the state draws on the common tradition and must develop a continual discourse about the revitalization of this identity.

This approach may spawn concern about infringements of individual liberty and about harm to national and cultural minorities. However, recognition of the basic equality implied by the notion of the individual as created in the divine image and its assimilation of the modern principle of freedom make this covenant more flexible. This covenant demands

Acknowledgements

the establishment of a public culture that can accept differences of opinion, conduct an open debate that listens to other positions, and not shy away from disagreements. Despite this tolerance, however, society must often come to a final decision about its shared identity and values.

I would like to thank Prof. Yedidia Stern, who supported and encouraged me throughout the period when I was writing this book, even when I was not sure I could complete the job. His sage advice when I found myself at a dead end and his immense patience while waiting for me to finish the task were essential. I am grateful to Dr. Dana Blander for her close reading of the text and detailed comments, which forced me to clarify my positions and led to major improvements in this book. I would also like to thank the book's language editor, Yehoshua Greenberg; and the staff of the Publications Department of the Israel Democracy Institute for the production of the book. Because I failed to properly assess my abilities and the time it would take to finish the book, my family, too, paid a price. I thank them, and especially my wife and life's partner, for their patience and support.

אלוהים?" האם הבדלי התפיסה בין כבוד האדם לצלם אלוהים יכולים להעשיר את עולמנו המוסרי באשר להבנת השוויון והחירות ולדרכי החלתם? האם מאמץ לעמוד על הבדלי היסוד בין שני המושגים יכול להפרות את המחשבה ולתרום להעמקת הצד המשותף ביניהם או שהוא עלול להוביל לקיטוב יתר בתוך החברה הישראלית?

ד"ר אליעזר חרד, חוקר לשעבר במכון הישראלי לדמוקרטיה, הוא מרצה בכיר בחוג למחשבת ישראל ומְרַכֵּז לימודי התואר השני בתנ"ך במכללת הרצוג; מרצה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. תחום מומחיותו הוא הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ובעיקר היחס בין אתיקה והלכה.

ספר זה בוחן את היחס בין המושג "כבוד האדם" במסורת ההומניסטית לבין המושג "צלם אלוהים" בתפיסה המקראית, על השתמעויותיהם השונות בהקשר של ערכי השוויון והחירות.

הנטייה לטשטש את ההבחנות בין כבוד האדם לצלם אלוהים נובעת ממגמה ראויה - מציאת המכנה המשותף בין הקבוצות החברתיות השונות הדרות יחדיו במדינת ישראל. ואולם ההבדל בין מבני העומק של שני המושגים בסיסי כל כך, שקשה לראות כיצד אין נוצרות מהם הבנות שונות של ערכי השוויון והחירות.

כיצד נגזרים ערכי השוויון והחירות מ"כבוד האדם" ו"מצלם אלוהים"? האם יש הבדל באופן הבנת השוויון והחירות אם הם נגזרים מ"כבוד האדם" או אם הם נגזרים מ"צלם

מחיר מומלץ: 82 ש"ח

דצמבר 2019

מסת"ב: 7-266-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001242 4

דאנאקוד 450-1242