

## ואהבת לרעך כמוך

### מבוא

במאמר זה אנסה לברר מה תובע מאתנו הציווי "ואהבת לרעך כמוך". קשיים רבים עולים בעקבות האופן שבו בחרה התורה לנסח ציווי חשוב זה. האם אדם מחויב לאהוב את חברו בדיוק כפי שהוא אוהב את עצמו? האם התורה מצווה אותנו לאלטרואיזם חסר גבולות? תשובה חיובית לשאלות הללו, תציב בפנינו משימה שנראית כבלתי ניתנת לקיום.

על פניו, כל אפשרות שננסה ללכת בה, תהיה לוקה בחסר: אם נפרש שכוונת התורה היא לציווי יותר מצומצם, יהיה קשה מדוע התורה בחרה להשמיע לנו ציווי מצומצם זה באופן קיצוני. מאידך, והיה ונפרש את הציווי כפשוטו, יהיה קשה כיצד ליישם זאת בפועל. לאור זאת, אבקש להציע פירוש שישלב בין שתי הפרשנויות, וינסה לגשר על המתח ביניהן.

### הצגת הקשיים

ואהבת לרעך כמוך - ר' עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה<sup>1</sup>.

כולנו מכירים את דברי ר' עקיבא. לכולנו ברור שהאהבה בין איש לרעהו הינה מידה בעלת חשיבות עצמית; לא רק בזכות ההשלכות החיוביות שיכולות להיות לאהבה זו, אלא שמצד האמת ראוי שכל אחד מאתנו יאהב כל אדם מישראל. כמו כן, מובן לכל מדוע חוסר אהבה בין איש לרעהו הינו מצב פגום, גם אם חוסר האהבה שבלב פנימה אינו יורד לפסים מעשיים. אך עם כל החשיבות שבדבר, תמיהות רבות עולות מציווי זה:

ראשונה לכל השאלות היא השאלה העקרונית - כיצד בכלל ניתן לצוות על דברים שבלב. בפשטות, אין לאדם שליטה על מה שהוא חש בליבו פנימה. כיצד, אם כן, יכול האדם לגרום לעצמו לאהוב מישהו כאשר הוא אינו מרגיש כלפיו שום רגש של חיבה?

---

<sup>1</sup> ירושלמי נדרים ט', ד.

שתי שאלות נוספות, בהן עסקו הפרשנים השונים ואשר עשויות להניב הבנות שונות בגדרי הציווי, נובעות מהאופן הקיצוני בו בחרה התורה לנסח את הדברים. השאלה הראשונה היא שקיום הציווי כפי שהתורה מנסחת אותו הוא דבר נמנע<sup>2</sup>; כיצד אדם יכול לאהוב את חברו כפי שהוא אוהב את עצמו? השאלה השנייה היא שציווי זה, שעליו הכריז ר' עקיבא "זהו כלל גדול בתורה", עומד בסתירה גמורה לכלל הלכתי אחר, אשר גם אותו קבע ר' עקיבא: "חייך קודמים לחיי חברך". על פניו, שתי הקביעות הללו אינן יכולות לעלות בקנה אחד, שהרי אם עלי לאהוב את חברי כגופי, איני יכול להעדיף את חיי על חיי של חברי. כאמור, שני הקשיים הללו מתעוררים לאור העובדה שהתורה ניסחה את הציווי באופן חריף. לולא אמרה התורה "כמוך", הקשיים הללו כלל לא היו מתעוררים. אדם יכול לאהוב את חברו, אך בד בבד יהיו מצבים בהם חיי יהיו עדיפים. הבעיה מתחילה מהציווי, "ואהבת לרעך כמוך".

בבואנו לעסוק בשאלות הנ"ל, נפריד בין השאלה הראשונה, המתמודדת עם עצם הציווי מתשתיתו, ללא קשר לניסוח כזה או אחר, לבין השאלות האחרות הנובעות מאותו ניסוח מיוחד, 'כמוך'.

## ציווי על הלב

מי ששאל במפורש את השאלה הראשונה, על עצם הציווי, הוא המלבי"ם:

וגם אין לצוות על אהבה או שנאה, שאין אדם מושל עליהם.

שאלה דומה ניסח ספר החינוך, בנוגע לאיסור "לא תתאוה" המופיע בעשרת הדיברות שבספר דברים (חינוך, מצווה טז):

ולאו זה דלא תתאוה ימנענו אפילו התאוה בו בתוך לבנו... ואל תתמה לומר ואיך יהיה בידו של אדם למנוע לבבו מהתאוות אל אוצר כל כלי חמדה שיראה ברשות חבריו והוא מכולם ריק וריקם, ואיך תבוא מניעה בתורה במה שאי אפשר לו לאדם לעמוד עליו. שזה הדבר אינו כן, ולא יאמרו אותו זולתי הטפשים הרעים והחטאים בנפשותם, כי האמנם ביד האדם למנוע עצמו ומחשבותיו ותאוותיו מכל מה שירצה, וברשותו ודעתו להרחיק ולקרב חפצו בכל הדברים כרצונו. ולבו מסור בידו, על כל אשר יחפוץ יטנו, וה' אשר לפניו נגלו כל תעלומות חופש כל חדרי בטן רואה כליות ולב, אין אחת קטנה או גדולה

<sup>2</sup> יש מי שרצה לייחס לתוספות הבנה הרואה את הציווי כפשוטו, כפי שהוא מנוסח בפסוק. מחמת קוצר היריעה לא ארחיב בשיטה זו. בשיטה זו הרחיב הגר"י פערלא מ"ע י"ט, ועיין עוד על כך בספר "מצוות המלך".

טובה או רעה מכל מחשבות האדם נעלמת ממנו ולא נסתרת מנגד עיניו, ישיב נקם לעוברי רצונו בלבבם, ונוצר חסד לאלפים לאוהביו המפנים לעבודתו מחשבותם.

אמנם דבריו מתייחסים באופן ממוקד לשליטה במידת התאוה, אך מדבריו למדנו כי התורה מתייחסת ללב כאל איבר הנתון לשליטת האדם, "לבו מסור בידו". בעקבות ההנחה שהלב מסור לידי האדם, אומר ה"חינוך" שהתורה אינה רק מצווה אותנו על הלב, אלא אף מענישה אותנו על מחשבותיו השליליות.

דברים דומים אנו מוצאים גם בדברי רבינו בחיי, על הפסוק "כי בשרירות לבי אלך" (דברים, כט, יח):

ואף אם אינו מוציא (הרשע) מחשבתו לפועל הנה הוא נענש על המחשבה בלב, ולזה כוון שלמה ע"ה במה שאמר: (משלי טו, יג) "לב שמח ייטיב פנים ובעצבת לב רוח נכאה", באר: שלא יקל בעיני האדם ענין המחשבה, שהרי שמחת הגוף ועצבונו תלויים במחשבה, ואם כן הרי המחשבה שהיא מן הלב יוצאה לפועל ומתגלית בגוף האדם. ומעתה יתבונן האדם בעצמו גודל שכרו אם ישמח במצות, וגודל עונשו אם ישמח בעבירה, וכן במדת העצבון גדול שכרו ועונשו.

מדבריו שמענו חידוש נוסף: לא לחינם דורשת מאתנו התורה לשלוט בלב. ישנה חשיבות רבה לשליטה זו. סוף סוף מחשבות הלב נותנות את אותותיהן בגוף - "המחשבה שהיא מן הלב יוצאה לפועל ומתגלית בגוף האדם".

בנוגע ליכולת האדם לשלוט בליבו, אומר המדרש (אסתר רבה פרשה י):

הרשעים ברשות לבם... אבל הצדיקים לבם ברשותם.

הצדיק במעשיו, יכול לשלוט גם בליבו. אדם העובד את ה' על ידי פעולותיו, יקבל עזרה מלמעלה לעבוד את ה' גם בקרבו פנימה.

גישה זו הרואה בלב כלי המסור בידי האדם, רווחת בתורתם של חכמי המוסר. כדוגמא ניתן לראות את דברי בעל חובות הלבבות (שער ה - שער יהוד המעשה, פרק ו):

אבל הזהירות במחשבה ושמירתה, ראוי לך שלא תתעלם לפקד מחשבתך ורעיוניך ושרעפי לבך, כי רוב ההפסד והתקון במעשים לא יהיה כי אם מחמתם, כפי תקונם והפסדם, כמו שאמר הכתוב: מכל משמר נצר לבך, כי ממנו תוצאות חיים.

לא דבר נדיר הוא למצוא הדרכות מעשיות בספרי המוסר, המלמדות את האדם כיצד לשלוט במחשבות ליבו. ידועים דברי הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות:

ודע, כי אלו המעלות והפחיתויות אשר למידות, אמנם יקנו ויתישבו בנפש, בחזרה על הפעולות ההוות מזו המידה פעמים רבות בזמן ארוך, והתרגלנו אליהן.

לפי הרמב"ם, האדם יכול לקבוע בליבו מידה מסוימת על ידי כך שיחזור ויתמיד בפעולות המעשיות הקשורות לאותה המידה. במורה נבוכים<sup>3</sup> מוסיף הרמב"ם וכותב כי מטרת רוב המצוות היא להביא את האדם לידי "שלמות המעלות המידתיות".

רעיון דומה מביע ספר החינוך במספר מקומות בתתו הסבר וטעם לכמה מן המצוות. על בסיס דבריו נחקק בלשוננו הפתגם הידוע 'אחר המעשים נמשכים הלבבות'. כדוגמא נביא את דבריו בנוגע למצוות קרבן פסח (מצוה טז):

ואל תחשוב בני לתפוש על דברי ולומר, ולמה זה יצוה אותנו השם יתברך לעשות כל אלה לזכרון אותו הנס... דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצוות, אם אולי יעסק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל אדם נפעל כפי פעולותיו, כמו שאמרנו. ועל כן אמרו חכמים זכרונם לברכה 'רצה המקום לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות', כדי להתפיס בהן כל מחשבותינו ולהיות בהן כל עסקינו, להטיב לנו באחריתנו, כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד.

לדבריו, המעשים משפיעים על הלב בצורה כל כך משמעותית, עד שאפילו אם אדם יעשה את אותם המעשים בעל כרחו, כמי שכפאו שד, עדיין מעשים אלו ישפיעו על ליבו. לכן, לדבריו, ניתנו לנו המצוות אשר בעזרתן "אנו נפעלים להיות טובים", כלשוננו.

### סקירת השיטות השונות לצמצום הציווי

כאמור לעיל, לא זהו הקושי המרכזי שהטריד את רבותינו. מה שהטריד את רוב רובם של פרשני המקרא ומוני המצוות הראשונים, הוא העובדה שהתורה מצווה דבר שבמבט פשוט נראה נמנע, והעובדה שציווי זה סותר את הכלל "חייך קודמים לחיי חברך".

הקשיים הללו הובילו קבוצה גדולה מאוד של פרשנים, ראשונים ואחרונים כאחד, לפרש את הפסוק בדרכים שונות. המשותף לפירושים הללו, הוא, שהם מגמדים מאוד את האמירה

<sup>3</sup> חלק ג, פרק נ"ד.

הנחרצת שנשמעת מניסוח התורה כמות שהוא. עם כל זה, ישנו הבדל בין פירוש לפירוש, וכל פירוש מצמצם את הפסוק באופן אחר.

### מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך

סיעה מרכזית של פרשנים צמצמה את הציווי באופן משמעותי, עד כדי כך שלשיטתם הפסוק כלל אינו מצווה על אהבה, אלא רק על הימנעות מעשיית מעשים השנואים על החבר. כך כתב התרגום יונתן (תרגום יונתן שם):

ויתרחמי לחברך דמן אנת סני לך לא תעביד ליה.

כך גם ניסח הסמ"ג את המצווה (עשין, סימן ט):

ואהבת לרעך כמוך, כללו של דבר דעלך סאני לחברך לא תעביד

יש מי שמוזהה הבנה זו בפסוק עם דעתו של הלל הזקן (שבת לא ע"א):

שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד [מה ששנוא עליך לחברך לא תעשה] - זו היא כל התורה כולה, ואידך [כל שאר התורה] - פירושה הוא, זיל גמור [לך ולמד].

הלל אינו מזכיר בפירוש את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", אך המהרש"א מסביר כי לפסוק זה הוא התכוון<sup>4</sup>. עוגן לפירוש זה הוא מוצא על ידי הסתכלות על כלל הפסוק:

אמאי שינה לומר לו בלשון שלילה דעלך סני כו', דתרגום מלישנא דקרא הוי ליה למימר 'ויתרחמיה לחברך כוותך' כתרגום אונקלוס? ו"ל דמשמע ליה דקרא לא איירי אלא בכי האי גוונא, בל"ת, דגביה לא תקום ולא תטור כתיב, ועלה קאי ואהבת לרעך וגו', שלא תעשה לו רעה מכל דסני לך כו', אבל לגבי לעשות לו טובה לא קאמר ואהבת לרעך כמוך, כדאמרינן חייך קודמין לחיי אחיך.

מקשה המהרש"א: מדוע שינה הלל מלשון הכתוב? לכאורה, כדי להישאר נאמן ללשון הפסוק, היה עליו לתרגמו בלשון חיובית ולא בלשון שלילית. מסביר המהרש"א כי הלל הסתכל על כל הפסוק; מהסמיכות למצוות לא תעשה, 'לא תקום ולא תטור את בני עמך

<sup>4</sup> רש"י שם בסוגיה מעלה שני פירושים: לפירושו הראשון, כוונת הלל היא למצוות שבין אדם למקום, דהיינו שהקב"ה הוא כרע שלנו, ולפיכך לא ראוי לעבור על דבריו. לפי הפירוש השני של רש"י, כוונת הלל אכן למצוות שבין אדם לחברו, אך אין הוא מזכיר במפורש את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", מה שמצביע על כך שהוא הבין את הפסוק אחרת, ואילו המשפט "דעלך סאני לחברך לא תעביד" איננו תרגום של הציווי.

ואהבת לרעך כמוך, הוא הבין שכוונת הפסוק בצוותו "ואהבת לרעך" הינה על צד השלילה. גישה זו צמצמה את משמעות הפסוק בשני מובנים: ראשית, היא לקחה את הציווי החיובי לכאורה, והפכה אותו לפסוק שבסך הכל מורה ממה להימנע. היא לקחה את הפסוק החיובי "תאהב לחברך", ונתנה לו פירוש שלילי - "מה שאתה שונא שעושים לך, לא תעשה לו". שנית, לפי גישה זו הפסוק אינו עוסק במידות הנפש, אלא אך ורק בדברים מעשיים - לא לעשות דבר ששונא על החבר. בכך נפתרו שני הקשיים גם יחד. התורה אינה מצווה דבר בלתי אפשרי, וכן אין התנגשות בין הציווי ובין הכלל "חייך קודמים לחיי חברך".

#### הדרכה מעשית

סיעה אחרת של פרשנים צמצמה את הפסוק באופן עדין יותר. היא השאירה את הפסוק במובנו החיובי, אך הורידה אותו לרבדים מעשיים. לשיטתם, הציווי אינו עוסק במידה שיש לקבוע בנפש, אלא כוונתו לצוות על מעשים המבטאים אהבה. כך משמע מלשונו של הרמב"ם (אבל, יד, א):

כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיק בתורה ובמצות.<sup>5</sup>

וכן מדברי החזקוני (חזקוני ויקרא יט, יח):

ואהבת לעשות לו טובה, כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך.

#### ואהבת את הטוב לרעך

סיעה נוספת של פרשנים השאירה את המצווה ברובד הנפשי, אך הצליחה לסייג את דרישת התורה על ידי מתן פירוש אחר למילה "לרעך", או לחילופין למילה "כמוך". בתוך סיעה זו ניתן למצוא את האבן עזרא, שמצד אחד כותב (ויקרא יט, יז): והנה אלה המצות<sup>6</sup> כולם נטועות בלב.

ומצד שני, הוא מצמצם את הדרישה הנפשית:

<sup>5</sup> בהמשך המאמר ארחיב בשיטת הרמב"ם לאור מקומות אחרים מהם משמע אחרת.

<sup>6</sup> מצוות "לא תשנא את אחיק בלבבך" ומצוות "ואהבת לרעך כמוך".

ואהבת לרעך, על דעת רבים שהלמ"ד נוסף, כלמ"ד לאבנר. ועל דעתי שהוא כמשמעו שיאהב הטוב לחבירו כמו לנפשו.

בלשונו הקצרה, הראב"ע גם שולל את הפירוש הרווח וגם נותן פירוש אחר. הוא שולל את הפירוש שלפיו כביכול כתוב "ואהבת [את] רעך כמוך", קרי שעלי לאהוב ממש את עצמיותו של חברי, כמו שאני אוהב את עצמי.<sup>7</sup> הפירוש שהראב"ע עצמו נותן סתום במקצת, אך נראה לפרש שלפיו עלי לרצות שיהיה לחברי טוב.<sup>8</sup>

אם כן, לשיטתו, אכן מדובר על קניית מידה בנפש, אך אין מדובר על אהבה כללית בלתי מוגדרת. אין הכוונה שעלי לאהוב את חברי כמו שאני אוהב את עצמי, אלא שעלי לאהוב את הטוב של חברי, שארצה שיהיה לו טוב. כשאראה שטוב לו, אשמח בכך. זהו כבר רצון שאפשר להגיע אליו.

כך משמע מדברי הרמב"ן:

אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ויתכן בעבור שלא אמר "ואהבת את רעך כמוך", והשווה אותם במלת "לרעך"...שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ודעת ובחכמה, ולא שישווה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה.

הרמב"ן פתח אף הוא בקושיה כיצד אדם יכול לאהוב את רעהו כנפשו, ובציטוט לפנינו הוא מיישב אותה: כוונת התורה היא שאדם ירצה שיהיה טוב לחברו, וזהו דבר אפשרי. אין פה ציווי על עצם האהבה, על כך שאדם חייב לאהוב את עצמיותו של חברו. אולם הציווי הוא עדיין על רצון האדם, עליו לרצות טוב לחברו כמו שהוא היה חפץ שיהיה לו.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> אולי מהסיבה שזהו דבר שאינו בר ביצוע, וכפי שהקשו רוב המפרשים.

<sup>8</sup> לפי פירוש זה, הלמ"ד במילה "לרעך" מתפרשת כלמ"ד הקניין, והמילה "כמוך" מתפרשת כצירוף של "כמו" ו-"לך": ואהבת את ששייך לרעך, אהוב את הטוב של רעך כמו שלך. (הערה שהופיעה בחומש "תורת חיים")

<sup>9</sup> בהערות על הרמב"ן בהוצאת מוסד הרב קוק, נטען שכוונת הרמב"ן לפרש כי המצווה מדברת ממש על מעשים ולא על מידה שבלב, וכך ראיתי שהבין גם מחבר הספר "מצוות המלך". להבנה זו, הרמב"ן שייך לסיעת הפרשנים שמפרשים את הפסוק כציווי מעשי חיובי.

נראה שמה שהביא להבנה זו בדברי הרמב"ן, היא העובדה שלכאורה כל הבנה אחרת בדברי הרמב"ן, לא יהיה בה מתן תשובה על קושייתו. הרמב"ן הקשה כי הציווי כפשוטו אינו מתקבל על הדעת משום שהוא אינו ניתן ליישום. ההנחה עליה מושתתת הנחה זו היא שכל עוד הציווי נשאר ברמת רצון האדם, זהו דבר בלתי ניתן לקיום. לא יכול להיות שאדם ירצה לחברו בדיוק מה שירצה לעצמו. אם כן, לא נותר אלא להסביר את

כך גם משמע מדברי הספורנו, שניסח את הדרישה בתמציתיות:

אהוב בעד רעך מה שהיית אוהב בעדך אם היית מגיע למקומו.

הדרישה איננה שאוהב את חברי כמוני, אלא שאוהב וארצה לחברי, מה שהייתי רוצה לעצמי, לו הייתי במקומו. לדבריו, המילה "כמוך" מבטאת את ההשוואה הנדרשת בין האדם לבין חברו – עליו לחשוב מה הוא עצמו היה רוצה, ובמידה זו לנהוג כלפי חברו. כל הפירושים הללו, העוקרים את פירוש הפסוק ממובנו הפשוט, אמנם התמודדו בהצלחה עם הקשיים אותם הזכרנו, אך הם קשים מצד אחר – סוף סוף התורה מתנסחת באופן חריף, שאינו משתמע לשני פנים. כיצד, אם כן, ניתן לומר כי כוונת התורה היא לדרישה פחותה בהרבה?

### **'ואהבת לרעך כמוך' כאמירה מהותית**

אשר על כן, נראה לי להציע דרך שונה להבנת הדברים. פירוש שמצד אחד לא יוציא את הפסוק ממשמעותו הפשוטה, אך מאידך גיסא יענה על הקשיים דלעיל.

#### **עיון במצוות אחרות המסורות ללב**

הרעיון שברצוני להציע, שאוב מדברי הרב סולובייצ'יק שמחלק בין שני סוגי מצוות. הסוג האחד, כולל בתוכו את כל המצוות שבהן "קיום המצווה" ו"פעולת המצווה" אחד הוא, כגון מצוות לולב. התורה אומרת 'ולקחתם לכם', וכאשר לוקחים את הלולב מבצעים את פעולת הלקיחה ואף מקיימים את המצווה. אולם, ישנו סוג נוסף של מצוות. ישנן מצוות שבהן "פעולת המצווה" ו"קיום המצווה" אינם זהים. אנו יכולים לראות זאת במצוות שקיומן מסור ללב; פעולת המצווה אמנם מתקיימת בשעת אמירה או עשייה מסוימת, אך בכך לא נתקיימה עדיין המצווה משום שהקיום תלוי ברגש כלשהו, במצב רוח מסוים. דוגמא לדבר ניתן למצוא בדיני אבלות: המשנה קובעת כי 'אין אנינות אלא בלב', אולם אין היא חולקת על כך שישנן פעולות של אבלות כגון איסורי נעילת הסנדל, סיכה ורחיצה, אלא שקיום המצווה אינו אלא בלב.

הרב סולובייצ'יק מבאר בספרו 'על התשובה' את היסוד הנ"ל בהרחבה בנוגע למצוות

---

הרמב"ן כמפרש את "ואהבת לרעך כמוך" כמצווה מעשית. לענ"ד אין הדבר מוכרח וכפי שכתבתי בגוף המאמר.



### התשובה ומצוות התפילה. ביחס למצוות התפילה כותב הרב סולובייצ'יק:

עבודה שבלב לפי הרמב"ם מקיפה אפוא את כל האדם וקיומה של התפילה אינו באמירת התפילה אלא בלב. כמובן ש"עבודה" מחייבת מעשים ופעולות. "כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תפילה קרויה עבודה". כעבודת המזבח כך עבודת התפילה - אי אפשר לקיימה בלב בלבד בלא מעשה. אך מעשה התפילה אינו יכול למצות את כל שכלול בעבודה שבלב המקיפה את כל האדם, על כל מצביו ואפשרויותיו, בשונו וביגונו, באבלו ובשמחתו. התפילה מבטאת חלק, חלק קטן בלבד, מ"כלליות" זו שבעבודה שבלב. היא צומחת מתוך הנבכים הבלתי נמדדים של העבודה שבלב. כל אימת שיהודי מתפלל, הריהו מקיים, לפי הרמב"ם, מצווה דאורייתא. התפילה היא פעולת המצווה, אך קיומה בלב.

הרב סולובייצ'יק נסמך בדבריו על הרמב"ם אשר ניסח את המצווה באופנים שונים. את הלכות תפילה הוא פותח במילים "מצוות עשה להתפלל בכל יום", ואילו בכותרת להלכות תפילה הוא מגדיר את המצווה אחרת: "לעבוד את ה' בכל יום בתפילה". הסיבה לשוני היא שבכל פעם הרמב"ם עוסק בפן אחר של המצווה. בהלכות תפילה הרמב"ם דן ב"פעולת המצווה" - כאן אין זה מעניינו לעסוק במצבו הנפשי של האדם, בתיאור המתרחש בלב פנימה, אלא רק ב"פעולה". ברם, בכותרת להלכות תפילה, דן הרמב"ם בקיום המצווה "עבודה שבלב", שהתפילה היא אחד מגילוייה. העיקר, התמצית, תוך תוכה של המצווה, הוא העבודה שבלב; התפילה היא אחד מביטוייה.

כך גם במצוות התשובה. זו מצווה שעיקרה אינו במעשים ובפעולות, אלא בתהליך נפשי ארוך שתחילתו ברגשי אשמה וסופו ברצון לשוב אל ה'. תהליך זה משנה את האדם מבפנים והוא הוא "קיום המצווה". בסופו של תהליך זה מגיע "מעשה המצווה", הוודוי. בהלכות תשובה, הרמב"ם מדבר על מעשה המצווה - "כיצד מתוודין וכו'", אך בכותרת, בהגדרת המצווה, הוא מתייחס לשינוי הפנימי שהאדם צריך לעבור - "שישוב החוטא מחטאו".

מהו היחס בין "פעולת המצווה" ל"קיום המצווה"? מדברי הרב סולובייצ'יק שהובאו למעלה משמע ש"קיום המצווה" כולל בתוכו את קיום המצווה במלוא משמעותה, ואילו "פעולת המצווה" היא ביטוי קטן וחלקי לאותה מצווה עצומה. אמנם, מדברי הרב כפי שנוסחו בספר 'על התפילה' (אשר נערך בידי תלמיד אחר), משמע ש"פעולת המצווה" הינה כלי אשר אמור להוביל ל"קיום המצווה", היינו קיום המצווה באופן המלא ביותר. במבט פשוט, שני הניסוחים נראים דומים זה לזה, אך בהמשך נעמוד על ההבדל ביניהם.

בסוף דבריו, מתייחס הרב סולובייצ'יק במשפט אחד למצווה דגן וכה דבריו:

גם זו היא מצווה הכרוכה בשורה של מעשים, של חסד, עזרה לריע וכו' - אך מהותה באהבה עצמה, ברגש, בלב.

במילים ספורות אלו רומז הרב סולובייצ'יק לכך שגם למצוות אהבת הרע שני פנים - הפן המהותי והפן המעשי. ברצוני לקחת רעיון זה ולהרחיבו ובכך ליישב את הקשיים הפרשניים שהוצגו לעיל.

#### המצוות כמערכת עקרונית

ביסוד הפירוש שברצוני להציע, עומדת ההנחה כי התורה איננה עוד ספר חוקים ככל ספר חוקים אחר; היא שונה באופן מהותי מכל מערכת משפט רגילה. תפקידה של התורה איננו מתמצה בחקיקת מערכת חוקים מעשיים; גם אם נאמר שחוקים מעשיים אלו הינם חוקים אלוקים יש בכך כדי לצמצם אותה. התורה בראש ובראשונה אומרת אמירות מהותיות, ערכיות ועקרוניות, אשר אינן קשורות ישירות למעשה זה או אחר. ולראייה, אף מערכת משפט רגילה לא הייתה דורשת "לא תשנא את אחיך בלבבך"<sup>10</sup>, שהרי אין זה מעשה ממשי המתבצע במציאות. השאלה מה כל אחד חושב ומרגיש כלל איננה רלוונטית, העיקר הוא שהוא לא יפעל על פי מחשבותיו הרעות.

אכן, יכול להיות שגם למערכת משפט נורמטיבית תהיינה אמירות ערכיות, אך זה יהיה פועל יוצא מחוק מעשי מסוים, ובסופו של דבר השאלה שתיבחן תהיה האם החוק קיים או לא. השאלה האם האמירה הערכית התממשה בקיום החוק, לא תעלה כלל על שולחן הדיונים, בעוד שבתורה שאלה זו חשובה לא פחות.

כל הציוויים המעשיים שבתורה הינם בגדר התפרטות, או אם נרצה - ביטוי מעשי, של אותם רעיונות נשגבים, אותן אמירות ערכיות, שאינן מצומצמות למעשה מסוים. פעמים שאותם הרעיונות כתובים באופן מפורש, ופעמים שרק הביטוי המעשי מופיע, ועלינו לנסות ולהבין מהו רצון התורה העומד מאחורי אותם ציוויים מעשיים. גם כשעוסקים במצוות המעשיות, חשוב לזכור מהי תכליתן, מהי האמירה העומדת מאחוריהן.

דוגמא פשוטה לכך היא איסור מאכלות אסורות. אדם יכול לחשוב שדי בכך שהוא אינו אוכל מאכלות אסורות, בעוד שהוא אינו מבין שמטרת האיסורים הללו היא "קדושים תהיו", על כל המשתמע מכך. התעלמות ממה שהתורה רוצה להשיג באיסור זה, היינו הקדושה, היא שתגרום לו לבסוף להיות "נבל ברשות התורה"<sup>11</sup>. אמירה שכזו מציבה את התורה

<sup>10</sup> גם בנוגע לאזהרה זו, ישנם פרשנים שפירשו איסור זה כחטיבה אחת עם מה שנאמר בהמשך הפסוק: "הוכח תוכיח את עמיתך". האיסור הוא רק במעשה, לא לדבר חלקלקות ולהיראות לפניו כאוהב בעוד שישנה שנאה בלב. אם קיימת שנאה בלב פנימה, חובה להודיע זאת לחבר ולהוכיחו על כך.

<sup>11</sup> עיין רמב"ן ויקרא יט, ב.

במקום אחר לחלוטין – אין תכליתה כתכליתו של כל ספר האוגד בתוכו מקבץ של חוקים. כשהתורה מצווה "ואהבת לרעך כמוך", צריך לפרש ציווי זה כפשוטו. אכן ישנה פה אמירה בנוגע לקביעת המידה בנפש, אלא שהתורה מדברת על מהות הדברים, זוהי מהותה של המצווה. המהות של הדבר אינה קשורה למעשה כזה או אחר. התורה דנה פה ב"קיום המצווה" כלשונו של הרב סולובייצ'יק. בציווי זה התורה קובעת את האמירה הערכית על עצם האהבה: ברחשי הלב, על כל אדם לאהוב כל אחד ואחד מישראל כגופו. מצווה זו נאמרת כחלק מעולמה הערכי של התורה, ולא כחלק מהעולם ההלכתי הרגיל. אין זה אומר שאיננו חייבים לקיים מצווה זו; חייבים גם חייבים, אלא שהדברים נמדדים בדרך שונה, וכפי שאפרט בהמשך.

עם כל זה, התורה היא תורת חיים. האידיאלים והרעיונות הגדולים הגנוזים בה צריכים לרדת ולבוא לידי מימוש מעשי. לא יכול להיות שהאהבה הגדולה תישאר לוטה בערפל, בלתי מוגדרת באופן מעשי. לשם כך באים מוני המצוות ומגדירים את אמירתה המהותית של התורה. הגילוי המעשי של אותה אהבה יהיה על ידי עשיית חסד, אי עשיית דברים שיזיקו וכן על זו הדרך. חובות אלו כבר מצויות בעולם ההלכתי הרגיל. אלו הן "פעולות המצווה" כהגדרתו של הרב סולובייצ'יק.

#### היחס שבין האמירה המהותית לביטוי המעשי

לאחר שהבנו שציווי התורה "ואהבת לרעך כמוך" הוא האמירה המהותית, בעוד ששאר המצוות שבין אדם לחברו הן הביטוי המעשי של אמירה זו, עלינו לברר מהו היחס בין האמירה המהותית ובין הביטוי המעשי. לאור דברי הרב סולובייצ'יק שהובאו לעיל, ניתן להציע שתי הסתכלויות הפוכות על היחס שבין הדברים ושתיהן נכונות וראויות:

#### "פעולות המצווה" ככלי להגיע ל"קיום המצווה":

האמירה המהותית של התורה היא מעין קריאת כיוון, זו הפסגה שאליה יש לשאוף. לעומת זאת, כל אותן המצוות המעשיות שבין אדם לחברו, ובתוכן החובות המעשיות שמוני המצוות הצמידו לפסוק "ואהבת לרעך כמוך", הן בגדר אמצעי לכיבוש פסגה זו. תכלית המצוות המעשיות היא להוביל אותנו אט אט אל אותה נקודה גבוהה אותה הציבה התורה, אל קביעת אותה אהבה בלב. כאן אנו חוזרים אל מה שאמרנו לעיל: בכוחם של המעשים להשפיע על הלב. אדם שיקפיד על שמירת הלאווים שבין אדם לחברו, ישקול תמיד את התנהגותו בפלס ובנוסף יקפיד על החובות החיוביות, כגון ביקור חולים, עזרה לזולת ועוד, ודאי יזכה להגיע למדרגה גבוהה של אהבת הרע. ההתמדה בקיום מעשים אלו היא שתביא

לקביעת אהבה זו בלב.

האמירה "ואהבת לרעך כמוך" איננה "מצווה" במובנה הפשוט, אלא תיאור סופו של התהליך, המקום שאליו נגיע על ידי התמדה במצוות שבין אדם לחברו. כרגע, אין דרישה מאתנו להגיע לרמה כזו של אהבה. נכון לתחילתו של התהליך, החובה היא רק לקיים את הפרטים המעשיים, משם מתחיל התהליך. על האדם להתמיד בקיום המצוות המעשיות ולהשקיע בהן את תמצית כוחותיו. הפועל היוצא מהתמדה זו יהיה קביעת האהבה בלב. עדות לדברינו ניתן אולי למצוא במיקום של מצווה זו בתוך הפרק שבתורה. מצווה זו חותמת את חטיבת המצוות של פרשיית "קדושים תהיו", העוסקת בעיקר במצוות שבין אדם לחברו. ניתן לומר שמצווה זו ממוקמת בסוף משום שכל המצוות שהופיעו לפנייה, מהותן להוביל אותנו לקביעת מידה זו בנפש<sup>12</sup>.

**"פעולות המצווה" כביטוי חלקי ל"קיום המצווה":**

האמירה המהותית של התורה היא התשתית לכל המצוות שבין אדם לחברו. כל המצוות המעשיות הן פועל יוצא של אמירה זו. כלומר, כאשר התורה מצווה "ואהבת לרעך כמוך" מטרתה להציב את המצווה במלוא עוצמתה, זו היא המצווה בשלמותה. לעומת זאת, כל המצוות המעשיות, "פעולות המצווה", הן רק חלק מסוים מהקיום המלא של מצווה זו וביטוי חלקי של אותה דרישה עצומה. התחושה שאמורה ללוות את האדם היא שעליו למלא את המצווה במלוא משמעותה, היינו לאהוב את חברו כגופו. אין להסתפק רק בקיום המעשי של המצווה.

מטרת התורה בצוותה "ואהבת לרעך כמוך" היא להציב את המצווה במלוא עוצמתה; זו המצווה בשלמותה. האדם צריך להתמקד במימוש מצווה זו, בקביעת אהבה חזקה זו בלב.

<sup>12</sup> מעניין להשוות זאת למקומות אחרים בהם מוזכרים פרטים רבים ובסופם כלל. אנו מוצאים זאת לדוגמה בפרשת מאכלות אסורות: התורה רושמת את כל הפרטים בנוגע למה שמותר ומה שאסור לאכול, ולבסוף חותמת באמירה - "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים, והייתם קדושים כי קדוש אני". ר' בחיי על אתר (ויקרא יא, מד) מסביר כי מניעת המאכלות האסורות היא זו שתביא את האדם למדרגת הקדושה. אדם שימנע עצמו מאכילת מאכלות אסורות, יחליש את כוח התאוה שלו ובכך "יתגבר כוח השכל" כלשונו, וכך יוכל האדם להיות קדוש. פירוש זה תואם את הסברנו הנוכחי. בהמשך דבריו, מביא ר' בחיי פירוש הפוך במשמעו מהפירוש הראשון. אם בפירוש הראשון איסור המאכלות האסורות היה האמצעי בכדי להגיע למדרגת הקדושה, הרי שבפירוש השני אומר רבנו בחיי כי המניעה מלאכול מאכלות אסורות, היא חלק מהביטוי במציאות לדרישה "קדושים תהיו". מניעה זו היא עצמה חלק מקיום דרישה זו, בדיוק כפי שהפרישה מדיבור שאינו ראוי היא ביטוי חלקי לקיומה. אך אין במניעות הללו אלא ביטוי חלקי לאותה דרישה עצומה - "קדושים תהיו".

אלא שזהו תהליך נפשי ארוך, הדורש עבודה מרובה, אולי אפילו במשך כל ימי חייו של האדם. ושמא גם כל ימי חייו לא יספיקו כדי לקיים את האמירה הערכית הזו באופן מלא. דרישה זו איננה נכנסת לגדרים ההלכתיים הרגילים.

כלומר, גם בהסתכלות זו, ההבנה היא שהתהליך שאמור לחול בלב הינו ארוך ומתמשך. אי אפשר מיד להגיע לאהבה עזה כל כך כלפי החבר. לעומת זאת, הגילויים המעשיים של אותה מצווה ניתנים ליישום ללא שום תהליך מקדים.

כשאדם יימנע מלהזיק לחברו, עליו לעשות זאת לא רק מתוך הבנה שיש בכך משום בעיה משפטית של פלישה לרשות חברו, ואף לא משום הבנה עניינית של האיסור עצמו, קרי, שיש בעיה בעצם ההיזק לחבר, אלא עליו לראות איסור זה כפועל יוצא מאותה אמירה מהותית חריפה. אל לו להסתפק בכך שהוא אינו מזיק לחברו בפועל, אלא לראות את אי עשיית הנזק כביטוי חלקי של אהבת חברו כנפשו. אדם שאיננו מזיק לחברו, אך בתוך תוכו הוא משתוקק לעשות זאת, החטיא את "קיום המצווה" באופן המלא.

דברים ברוח דומה ניתן למצוא בדבריו של ספר החינוך (מצווה רמג):

ואמרו בספרי, אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, כלומר שהרבה מצוות שבתורה תלויין בכך, שהאוהב חבירו כנפשו לא יגנוב ממונו ולא ינאף את אשתו ולא יונהג בממון ולא בדברים ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד. וכן כמה מצוות אחרות תלויות בזה, ידוע הדבר לכל בן דעת.

בעל ספר החינוך רואה במצווה זו תשתית לקיום שאר המצוות. המצוות שבין אדם לחברו אינן כלי עזר כדי להגיע לאהבה גמורה בלב, אלא להיפך - הן הביטוי לכך שאהבה זו קיימת.<sup>13</sup>

לפי שתי ההסתכלויות, האמירה "ואהבת לרעך כמוך" איננה "מצווה" במובנה הפשוט, פעולה כלשהי שצריך לקיים, אלא אמירה ערכית הדורשת מאיתנו לעבור תהליך נפשי משמעותי על ידי עבודה מרובה היכולה להימשך על פני כל שנות חייו של אדם. בלעדי תהליך זה, אין ביכולת האדם לקיים את האמירה הערכית של התורה. נקודת המוצא היא שאדם אינו נמצא במדרגה גבוהה זו. כל ההבדל בין הסתכלויות אלו, הוא כיצד לראות את המצוות המעשיות שבין אדם לחברו, את "פעולות המצווה": האם "פעולות" אלו הן כלי להגיע לקיום המלא של אמירה ערכית זו בשלב מאוחר יותר, או שמא הן עצמן ביטוי

<sup>13</sup> ושמא זו הסיבה שמצווה זו נכתבה בסוף הפירוט של המצוות שבין אדם לחברו, מפני שהיא התשתית והמצע שמכוחם מגיע החיוב להתנהג בפועל כפי דרישת התורה בכל המצוות המעשיות שבין אדם לחברו. ועיין בהערה 22 לעיל.

לקיום אמירה עוצמתית זו – כבר בשעת קיומן.

#### יישוב הקשיים

בכך באו על יישובם הקשיים שעסקנו בהם לעיל:

התורה אכן עוסקת בדברים שבלב, אך לא מדובר פה ב"מצווה רגילה" אלא בהצבת אמירה ערכית, מתוך הבנה שקיום הדבר דורש תהליך נפשי ארוך. מכיוון שאמירת התורה איננה נכנסת לעולם ההלכתי-מעשי הרגיל, לא ניתן לומר שזהו ציווי על דברים שבלב, שהרי אין כאן כלל "ציווי"; "ציוויים" שייכים רק בנוגע לפעולות המעשיות.

גם שאלת הניסוח הקיצוני של התורה נפתרה בעקבות דברינו: התורה הציבה את האמירה המהותית, ואכן משמעות האמירה היא קביעת יסוד קיצוני בלב. אך זהו חלק מעולמה הערכי של התורה, הדורש תהליך ארוך כדי להגיע לקיומו. כאשר נבוא לעסוק בעולם ההלכתי הרגיל, נמצא חובות מעשיות שאין מן הנמנע לקיימן גם ללא כל תהליך מקדים.

#### מצוות "לא ראיות"

כמדומני שלאור הסבר זה, ניתן לענות תשובה נוספת לקושי זה. לשם כך נעיין תחילה בדברי הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות ("שמונה פרקים").

בהקדמה זו, מרחיב הרמב"ם רבות בעניין מבנה הנפש וכוחותיה ובעניין תחלואי הנפש וריפוייה. לשיטתו, המידות הנכונות שאותן אדם צריך לקבוע בנפשו, הן המידות שבדרך האמצע. לדוגמא, בתחום הצדקה לעניים ישנו קצה אחד של פזרנות גמורה, ומנגד ישנו קצה אחר של קמצנות, וביניהם עומדת דרך האמצע שזו העין היפה, הנדיבות. על האדם לשאוף ללכת בדרך האמצע, בעוד שבשני הקצוות נמצאות מידות שאין ראוי לדבוק בהן.

מוסיף הרמב"ם כי כאשר אדם אינו נמצא בדרך האמצע, אלא נוטה יותר לאחד הקצוות, עליו לנטות לכיוון הקצה ההפוך כדי לקבוע בליבו את דרך האמצע. לדוגמא, אדם הנוטה יותר לקמצנות, צריך להשתדל לנטות לקצה השני, קרי לכיוון הפזרנות, ועל ידי התמדה במידה זו – שגם היא, כאמור, אינה ראויה – הוא יקבע בליבו את המידה הנעלה של עין יפה. כאשר אדם יוצא מן האיזון, עליו לנהוג בחוסר איזון לצד ההפוך, וכך בסופו של דבר הוא יגיע לאמצע. אמנם, מדגיש הרמב"ם, לאחר שאדם הצליח על ידי הנטייה לאחד הקצוות לחזור אל השינוי, אל דרך האמצע, עליו להפסיק מלנטות לאחד הקצוות, ולחזור להתנהג בפועל אך ורק בדרך האמצע.

כדי להבהיר את הדברים, מביא הרמב"ם משל מעולם הרפואה. כאשר נתגלה חולי אצל

האדם הוא אינו נמצא בנקודת האמצע. כדי לשוב לנקודת האמצע, עליו לקחת תרופות שתקנה אותו באופן קיצוני לצד ההפוך. לאחר שהאדם יתמיד בלקיחת התרופות הללו, גופו יחזור לקו הבריאות, וכיוון שכך, הוא יפסיק ליטול את אותן התרופות אשר לכשעצמן הן מזיקות.

לטענת הרמב"ם, גם התורה פועלת באופן זה (הקדמה למסכת אבות, פרק רביעי):

וזה, שהתורה אומנם אסרה מה שאסרה וציוותה מה שציוותה... כדי שנתרחק מן הקצה האחד יותר על צד ההרגל. שאיסור המאכלות האסורות כולם, ואיסור הביאות האסורות... הנה זה כולו אומנם חייבו ה' כדי שנתרחק מן הקצה הרע מרחק רב ונצא מן המיצוע, אל קצה העדר ההרגשה בהנאה מעט, כדי שתיקבע בנפשותינו מידת הזהירות. וכן כל מה שבא בתורה מנתינת המעשרות והלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות... אומנם זה כולו קרוב לפזרנות, כדי שנתרחק מקצה הכילות מרחק רב, ונתקרב לקצה הפזרנות, כדי שתיקבע בנו הנדיבות. ובזאת הבחינה בחן רוב המצוות, ותמצאן כולן מרגילות כוחות הנפש.

דברי הרמב"ם מהווים חידוש גדול: מצוות התורה נאמרו בכוונה תחילה באופן שנוטה מדרך האמצע לכיוון אחד מן הקצוות, כדי שבפועל, מי שאינו נמצא בקו האיזון יקבע בנפשו את המידה הראויה. הפרשת תרומות ומעשרות, למשל, אינה ראויה כשלעצמה מפני שהיא קרובה מדי לצד הפזרנות, אך התורה ציוותה על כך כדי שתיקבע בנו מידת הנדיבות.

לאור דברי הרמב"ם, ניתן לומר שגם המצווה שבה אנו עוסקים נוטה מדרך האמצע, והתורה ציוותה כך כדי שתיקבע בליבנו האהבה הראויה הנמצאת בדרך האמצע.<sup>14</sup>

אמנם, אין בכך כדי לפתור את הבעיה. כל המצוות שהרמב"ם הביא, כדוגמת תרומות ומעשרות שראינו לעיל, הן מצוות שניתנות לקיום. עניינה של התורה הוא שנקיים בפועל את המצווה שאיננה ראויה, כדי לקנות בלב את המידה הראויה. לעומת זאת, המצווה "ואהבת לרעך כמוך" לכאורה איננה ניתנת לקיום, אז מה הטעם לצוות עליה? גם אם יש עניין בציווי החורג מהדרך הממוצעת, מדוע שיהיה זה ציווי שנבצר מאתנו לקיימו?

כמדומה שלאור דברינו לעיל, צריך ללכת צעד נוסף בעקבות דברי הרמב"ם. אכן, פעמים שהתורה חורגת מדרך האמצע, כדי שבסופו של דבר - לאחר קיום המצווה - תיקבע בנו

<sup>14</sup> הרמב"ם מביא רשימה של מצוות כדוגמה למצוות שנוטות מדרך האמצע. מפתיע לראות שהוא מביא לדוגמה את מצוות כיבוד הורים, כמצווה שאינה ראויה בפני עצמה וכל עניינה לקבוע בנו את מידת בושת הפנים. מצוות אהבת הרע אינה מוזכרת ברשימה זו, אך לענ"ד הדברים קל וחומר - אם הרמב"ם כלל בין הדוגמאות מצוות שבפשוט אינן נראות כנוטות לאחד הקצוות, ק"ו שיסכים לכך שהמצווה דנן, שבאופן מפורש מנוסחת בצורה חריגה, נועדה כדי לקבוע בנו אהבה ראויה.

המידה הראויה. אך לעיתים, כפי האמור לעיל, התורה מציבה ישירות את האמירות הערכיות, ואיננה עוברת דרך מעשה כזה או אחר. אשר על כן, במקום לצוותנו על מעשה "לא ראוי" כדי שתיקבע בנו המידה הראויה, היא נותנת לנו אמירה ערכית "לא ראוי", כדי שבפועל התוצאה תהיה קביעת המידה הראויה. ברגע שאמירה מהותית חריפה כל כך תעמוד ברקע, ותהווה את השאיפה שאליה אנו נושאים את עינינו, בסופו של דבר - אע"פ שלא נצליח לעמוד בדרישה העוצמתית הזו במלואה - נצליח על כל פנים להגיע למידת האהבה הראויה.

אילו היינו נשארים בהבנה שהתורה מצווה פה ציווי רגיל לחלוטין השייך לעולם ההלכתי הרגיל, לא היה ניתן לומר זאת. קשה לומר שהתורה מצווה משהו, כאשר מראש היא יודעת שלא נעמוד בזה. אך מכיוון שלטענתנו התורה לא מצווה פה משהו רגיל, אלא קובעת אמירה ערכית ומהותית, ניתן אכן לומר שהאמירה המהותית נאמרה בכוונה באופן חריף.

ההבנה המוצעת לעיל, מתרצת גם את הקושיה על ההתנגשות לכאורה מול קביעתו של ר' עקיבא - "חייך קודמים לחיי חברך". האמירה "ואהבת לרעך כמוך" הינה אמירה ערכית עקרונית, ואילו הכלל "חייך קודמים לחיי חברך" הינו הדרכה מעשית. במקרה מציאותי שבו צריך לבחור בין השניים, יש ללכת על פי העולם ההלכתי הרגיל.

### הסבר שיטת הרמב"ם

בשיטת הרמב"ם מצינו הבדלים בין אופן הגדרת המצווה כפי שהיא מנוסחת בספר המצוות, ובין ניסוחה בהלכות עצמן.

בספר המצוות כותב הרמב"ם (עשה ר):

והמצוה הר"ו היא שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי, בממונו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה אותו, וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו. והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך.

בניסוחו של הרמב"ם למצווה - "לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו", אין שום סיוג למשמעותו הפשוטה של הפסוק.

לעומת זאת, בהלכות אבל כותב הרמב"ם (פרק יד הלכה א):

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך



כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחייך בתורה ובמצות.

כאן הרמב"ם מגדיר את המצווה כמעשית יותר. מלשונו משמע שאין צורך לקבוע אהבה עזה בלב, כל העניין הוא שאדם ינהג בפועל בחברו כפי שהיה רוצה שינהגו בו - "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחייך". על פניו, אין שום ציווי על המתרחש בלב.

נראה להסביר בדברי הרמב"ם שהשוני אינו מקרי. ניתן לומר שתפישתו את המצווה הינה כפי שכתבנו לעיל: מצד אחד עומדת מהות המצווה, כפי שהיא מנוסחת בתורה, ועניינה הוא ציווי על הלב. מאידך גיסא עומדים הפרטים המעשיים של המצווה. בספר המצוות הרמב"ם מנסח את מהותה של המצווה, שהרי זהו עניינו של ספר המצוות - הגדרת מהות המצווה, ועיסוק בקיום המצווה במלא משמעותה. לעומת זאת, בהלכות עצמן, תפקידו של הרמב"ם הוא לתת לנו הדרכות מעשיות, להגדיר בצורה מדוקדקת את ההנחיה בפועל. אם נרצה - ספר המצוות עוסק באמירה הערכית של המצווה, ואילו ההלכות עוסקות ביישומן בפועל.

כל העניינים שעליהם דיבר הרמב"ם בספר המצוות, הינם עניינים הקשורים בנפש - לאהוב, לחמול, לרצות ולשנוא. לעומת זאת, בהלכות הרמב"ם דיבר אך ורק על דברים שבמעשה - לבקר, ללוות, להוציא וכו'. כמו כן, גם בהגדרה של המצווה כפי שהיא מנוסחת בהלכות הוא דיבר על מעשה - "עשה אתה אותן לאחייך".

#### נפקא - מינה: אהבה כלפי רשעים

בדרך זו, ניתן לפתור מתח נוסף העולה מן הפסוקים. בפשטות, התורה מצווה לאהוב כל אחד ואחד, ללא כל קשר לשאלה האם הוא צדיק או רשע - "ואהבת לרעך". אולם כבר במדרש מצינו לכך הגבלה (אבות דר' נתן פרק ט"ז):

הלא הוא אומר ואהבת לרעך כמוך אני ה'. מה טעם? [מה הטעם שכתוב "אני ה'"] כי אני בראתי ואם עושה מעשה עמך אתה אוהבו ואם לאו אי אתה אוהבו.

בעל התורה תמימה מביא את הדרשה בניסוח מעט שונה (ויקרא, י"ט, י"ח):

אני ה' - מה טעם ואהבת לרעך כמוך - אני ה', אני ה' בראתי לכבודי, לפיכך אם עושה מעשה צדק ויושר אתה אוהבו ואם לאו אי אתה אוהבו.

הרשב"ם אימץ את הצמצום זה, ועיגן אותו בפסוק, ע"י הבנת המילה "רעך":

אם רעך, אם טוב הוא, אבל (לא) אם הוא רשע כדכתיב יראת ה' שנאת רע.

נחמה ליבוביץ', בספרה "עיונים חדשים בספר ויקרא", מתקשה בדברי הרשב"ם. לדבריה, כאשר בוחנים את המילה "רעך" בהקשרים אחרים, רואים שהיא מתייחסת לרשעים וצדיקים כאחד, כמו לדוגמא הפסוק "וישאלו איש מאת רעהו ואישה מאת רעותה כלי כסף וכו'", ושם הרעים הם כמוכן המצרים והמצריות<sup>15</sup>.

על פי הכיוון בו הלכנו, הדברים ברורים. התורה הציגה את מהותה של המצווה, וברמה המהותית עלינו לאהוב כל אחד ואחד מישראל. גם אם הוא רשע, עלינו לאהוב אותו מכוח העובדה שגם הוא נכלל בגדר "רעך", גם הוא חלק מכלל ישראל. זהו הרגש אותו אנו אמורים לקבוע בליבנו<sup>16</sup>. עם זאת, ברמת המעשה, מצווה עלינו לשנאתו ולהוכיחו. אמנם בתוך ליבנו אנו אמורים למצוא את הנקודה הטובה שעלינו לאהוב בו, אך בפועל חובה עלינו לנקוט צעדים מעשיים כנגד מציאות פגומה זו. מבחינה מעשית, אסור להישאר אדישים למציאות המקולקלת הזו.

בתורת החסידות ניתן למצוא בנקל דגש על מהותה הפנימית של המצווה, על כך שברחשי הלב עלינו לאהוב כל אחד ואחד, גם אם הוא רשע. כך למשל כותב ר' נחום טברסקי, שהיה מתלמידי הבעש"ט והמגיד ממזריטש<sup>17</sup> (מאור עיניים, פרשת חוקת, עמוד קסא, א):

ואף אם רואה בחברו שום דבר רע, ישנא הרע שבו, אך החלק הקדוש יאהבנו מאוד כנפשו... וזהו "ואהבת לרעך כמוך", פירוש "כמוך" - כמו שאם יודע האדם שום רע בקרבו, משום הא אינו שונא את עצמו, אף ששונא הרע שבקרבו, כך גם כן על חברו. כי באמת הכל אחד כי הלא גם לחברו יש גם כן חלק אלוך ממעל כמוהו ויש לו אות בתורה.

עלינו לעשות הפרדה בין עצמיותו של האדם לבין מעשיו. עלינו לאהוב את עצמותו של הרשע, שהרי יש בו חלק אלוך ממעל, ואילו את מעשיו עלינו לשנוא. כך הוא פירוש הפסוק: "כמוך" - כמו שאתה מסוגל להפריד בתוכך עצמך, בין מעשים רעים שעשית שיש לבערם ובין עצמך המקורי שאותו הנך אוהב, כך נהג גם ביחס לחברך<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> ועיין ברמ"ה סנהדרין נב, ב שכתב שבכל מקום שבו כתוב "רעך" משמע ישראל ואפילו רשע, ובכך מסביר מדוע הגמרא דרשה שם את הפסוק לעניין הקלת עונשם של רשעים.

<sup>16</sup> ועיין בחזון איש י"ד סי' ב' אות כ"ח שכתב שהמצווה לשנוא רשעים היא רק ביחס לרשע שלא קיבל תוכחה, אך רשע שלא הוכיחו אותו - מצווה עלינו לאהוב אותו. ובזמן הזה שאיננו יודעים להוכיח, כל רשע הוא בגדר רשע קודם תוכחה. וכן כתב רבנו יהונתן בקונטרס המובא בסוף "אהבת חסד" לחפץ-חיים.

<sup>17</sup> ההפניה למקור זה היא על פי מאמרו של הרב גרשון קיציס, "ואהבת לרעך כמוך" במשנת החסידות, שמעתין י"ז.

<sup>18</sup> ידוע לשון הפסוק "יראת ה' שנאת רע" (משלי ח, יג) ולא "שנאת רשע". כמו כן, ידועים דברי ברוריה "יתמו

דברים אלו של ר' נחום טברסקי, עולים בקנה אחד עם דברינו לעיל. מצד האהבה בלב, עלינו לאהוב אף את הרשע, ובכך עוסק הפסוק 'ואהבת לרעך כמוך'; אך כאשר הדבר מגיע למעשים, עלינו לשנוא את מעשיו ולבערם. רק בעולם המעשה נכנס לתוקפו צמצומה של המילה "רעך".

נראה שיש בדברי הרמב"ם ביסוס לאמור לעיל. בספר המצוות, שם כאמור מגדיר הרמב"ם את מהות המצווה כמות שהיא ולא דווקא את העניינים המעשיים, הרמב"ם לא מחלק בין רשעים לצדיקים. לעומת זאת, בהלכות אבל, שם הרמב"ם עוסק בעניינים המעשיים, פסק הרמב"ם: "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות".

לדברים אלו ישנן השלכות מעשיות - ראשית כל, היוצא מדברים אלו הוא שאנו מחויבים בלב לאהוב כל אחד מישראל, גם רשעים. השלכה נוספת, קשורה להלכה מסוימת הנלמדת ממצווה זו:

אחד מהדינים שלומדת הגמרא מהפסוק 'ואהבת לרעך כמוך' היא "ברור לו מיתה יפה"<sup>19</sup>. בית הדין מחויב להמית את מי שנתחייב מיתה באופן ראוי ולא מבזה. מכך נלמדות הלכות שונות בנוגע לדרך בה ממיתים במיתות ביי"ד.

השאלה שנשאלה ע"י רבים מהפרשנים היא מה עניין מצוות 'ואהבת לרעך כמוך' אצל חייבי מיתות רשעים, והרי רשע מצווה לשנאתו. מתרץ שאלה זו הגר"י פערלא, ואומר כי המצווה לשנוא את הרשע היא רק בעודו בחיים, וזאת משום מצוות התוכחה שאולי על ידי יחזור למוטב. אולם כאשר הוא הולך למות ולקבל את עונשו, אפשר שהזהיר עליו הכתוב להתנהג עמו יפה ולברור לו מיתה יפה.

ועדיין יש להקשות, מה נשתנה הרשע ההולך לקבל את עונשו, הרי מכל מקום הוא בגדר רשע? הסבר לדבר זה מצאתי בספר "מצוות המלך"<sup>20</sup>, מאת הרב עזריאל צימנט, על ספר המצוות לרמב"ם. הסברו של הרב צימנט מבוסס על ההבנה לפיה גם ביחס לרשע קיימת מצוות עשה של 'ואהבת לרעך כמוך', וכל המצווה לשנוא אינה אלא מדין תוכחה. כחלק ממצוות התוכחה, צריך כל אדם להתנהג אליו כאילו הוא שונא לו ולהימנע מלהיטיב לו, כדי שיחזור בתשובה; אך בלב, חייב כל אדם באהבתו ככל שאר ישראל.

הרב צימנט מביא מספר ראיות לכך שהמצווה לשנוא את הרשע היא רק מדין תוכחה:

חטאים ולא חוטאים" (ברכות י, א).

<sup>19</sup> סנהדרין מה, א.

<sup>20</sup> מצווה ר"ו.

א. לפי רב נחמן בר יצחק<sup>21</sup>, לא רק שמותר לשנוא רשעים, אלא אף מצווה לשנאתם. לכאורה דבריו תמוהים, שהרי מובן מדוע ביחס לרשע לא חל הציווי "לא תשנא את אחיך בלבבך", אך מניין לו שישנה מצווה? נראה שמצווה זו היא מדין תוכחה, דהיינו שעל ידי שנאה זו הרשע יחזור בו.

ב. בספר החינוך (מצווה רל"ח) נאמר כי המצווה לשנוא רשעים חלה רק לאחר שהוכיחו אותם ולא הסכימו לחזור בהם. לכאורה דבר זה תמוה, שהרי לא מצינו בשאר הדינים המתייחסים לעוברי עבירות שיקדם להם בהכרח דין תוכחה, ובמה שונה מצוות שנאת רשעים? על כך נשיב כי המצווה לשנוא רשעים היא רק מדין תוכחה, ולכן קודם כל יש לקיים את התוכחה הבסיסית, ורק אם היא לא הועילה - יש לעבור לשלב השני של התוכחה, היינו השנאה, כדי שאולי בעקבותיה ישוב הרשע מדרכו.

ג. רעיון זה רמוז אולי כבר בדברי הרמב"ם (רוצח יג, יד):

השונא שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך? אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשנאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו.

המילים "עד שיעשה תשובה" נראות לכאורה מיותרות. וכי יעלה על הדעת שלאחר שעשה תשובה עדיין תחול המצווה לשנאתו? נראה שהרמב"ם לא בא להורות את שיעור המצווה, עד היכן המצווה נוהגת, אלא כוונת הרמב"ם להורות את יסוד המצווה של שנאת הרשע. לכן הוא כותב "עד שיעשה תשובה" - דהיינו שתכלית המצווה היא לשנאתו כדי שישוּב, משום שהחיוב לשנאתו הינו מדין תוכחה.

לאור דברים אלו, ברור מדוע נשתנה דינו של אותו רשע ההולך למות. כאשר הולך אותו רשע לקבל את עונשו, כבר לא שייך להוכיחו וממילא כבר לא שייך לשנאתו. אי לכך, אותה אהבה בלב, שעד כה נאסר להוציאה לפועל מדין תוכחה, מקבלת משמעות, וגורמת לכך שנמיתהו במיתה יפה.

יוצא, אם כן, שישנו חילוק במצוות "ואהבת" בין מי שהוא "אחיך בתורה ומצוות" לבין מי שאינו כן. כלפי שניהם קיימת המצווה בלב, דהיינו עצם האהבה, לאהוב אותו כגופו, משום שלעניין זה נכללו כולם בפסוק "ואהבת לרעך כמוך". מכל מקום, לעניין ההטבה המעשית לחברו, ישנו חילוק משום שלרשע אסור להיטיב מדין תוכחה, על מנת שיעשה

<sup>21</sup> פסחים קיג, ב.

תשובה.

### סיכום

מצוות אהבת הרע מעוררת תהיות ומחשבות רבות בנוגע לאופן קיומה, ולא לגמרי ברור מה היא מחייבת אותנו. הצגנו את השיטות השונות להבנתה, ולבסוף הצענו הבנה שמחלקת בין עצמות האהבה בלב, ובין הפרטים המעשיים המתחייבים מכוח אהבה זו. יסודה של הבנה זו הינו תפיסת הציווי כאמירה ערכית, ולא כמצווה רגילה כשאר המצוות. יישום אמירה עקרונית זו, היינו קביעת עצם האהבה בלב, דורש תהליך ארוך, וסביר להניח שהוא יימשך כל חיינו. כמובן שמעבר לאמירה זו, המשתייכת לעולמה הערכי של התורה, ישנם גם פרטי דינים המצויים בעולם ההלכתי הרגיל, ואותם עלינו לקיים בדקדוק רב ככל מצווה אחרת. חובתנו אפוא היא לא להסתפק אך ורק במעשים הקשורים לאהבה, אלא לשאוף להגיע לידי קיומה המלא של המצווה בלב.