

מושגים:

בין אהבת תכונה לאהבת אדם
האם יש מצוות שנשואן הוא הרגש?
האם ההלכה ממכנת את הרגשות?
היחס ההלכתי בין הרגש לבין הפעולות שנגזרות ממנו.
אהבה ותאוה.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות אהבת הגר. מתוך השוואה לאיסור לאונות את הגר (שלפי **החינוך** אלו שתי פנים ש לאותה מטבע) אנו רואים שתי הנמקות שעולות ביחס למצוות אלו, ובראשונים הן מופיעות יחדיו: הרחמנות על הגר כאומלל, והאהבה אליו כמו שהקב"ה אוהב אותו.

אנו עומדים על כמה קשיים שנוגעים למצוות אהבת הגר: כיצד ניתן לצוות על רגשות? האם התורה אכן עושה זאת? מדוע ישנה כפילות בין מצוות אהבת הגר לבין מצוות אהבת הריע?
אנו מציגים הסבר של ר' יצחק הוטנר אשר מגדיר את מצוות האהבה ההלכתיות ככוללות גם את הסיבה לאהבה כחלק מגדר המצווה. אנו מצוויים לאהוב את הגר בגלל היותו גר ולא רק לאהוב אותו כאדם. וכן לגבי אדם מישראל וכדו'.

אנו מסיימים בדיון לא ממצה אודות היחס בין אהבה לתאוה. האהבה היא מצב פעיל והתאוה היא מצב סביל. התורה מצווה עלינו להיות פעילים, ואילו רגשות הם מצבים סבילים, ולכן סביר שהתורה אינה מצווה אותנו לגביהם. אנו טוענים כי באהבה ישנם ממדים קוגניטיביים, ולא רק אמוציונליים-אינסטינקטיביים.

בסוף דברינו אנו מעירים על היחס בין ההלכה כמערכת נורמטיבית, אשר לכאורה 'ממכנת' את הרגשות שלנו, לבין אורח החיים של יהודי שחי על פי ההלכה. יהודי כזה פועל גם במישורים אחרים, אלא שאלו אינם עניינה של ההלכה.

בעניין אהבת הגר מבט על אהבה ורגשות בהלכה ובכלל

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בשאלת הפורמליזם ההלכתי מפר מיוחד שלה. אנו נראה את ההבחנה בין ההלכות המורות לנו על אהבה לאנשים שונים, לבין הרעיונות המוסריים שחבויים מאחוריהם. ישנן כמה וכמה מצוות שעוסקות ברגשות (אהבה, שנאה, חמדה וכדו'). סוגיא זו נותנת לנו פתח לבחון את היחס בין המצוות לבין הרגשות שלנו, שכן קשה להבין כיצד ניתן לצוות אותנו על רגשות, שהם לכאורה אינסטינקטים.

אנו נשאל את עצמנו האם אכן אנו מצווים על מצב רגשי? אם כן, אז כלפי מי, או מה? ואולי יש כאן רק מצוות טכניות שמורות לנו על התנהגות מעשית ולא על מצבים רגשיים?

א. מצוות אהבת הגר והאיסור לאונות אותו

פרשת אהבת הגר

במהלך נאומו של משה רבנו ישנו קטע בפרשתנו, אשר בו ישנן כמה אמירות כלליות אודות הטוב שעשה עמנו ה', והמחוייבות שלנו אליו. במהלך הקטע מופיעה פתאום מצווה אחת, והיא אהבת הגר (דברים י, יב-כב):

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מַה יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ שְׂאֵל מֵעַמְךָ כִּי אִם לִירְאָה אֶת יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל דְרָכֶיךָ וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וּלְעַבֵּד אֶת יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְקוֹק וְאֶת חֻקֵּיךָ אֲשֶׁר אֲנִי מֵצוּךְ הַיּוֹם לְטוֹב לְךָ: הֲוֵן לִיקוֹק אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ: רַק בְּאַבְתֵּיךָ חִשֵּׁק יְקוֹק לְאַהֲבָה אוֹתָם וּיְבַחֵר בְּזָרְעָם אַחֲרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים כִּיֹּם הַזֶּה: וּמִלֵּתָם אֶת עַרְלַת לְבַבְכֶם וְעַרְפְּכֶם לֹא תִקְשׁוּ עוֹד: כִּי יְקוֹק אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנָיו וְלֹא יִקַּח שָׁחַד: עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה וְאַהֲבֵה גֵר לְתַת לוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה: וְאַהֲבַתְּ אֶת הָגֵר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: אֶת יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ תִירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וְבוֹ תִדְבַק וּבְשִׁמּוֹ תִשָּׁבַע: הוּא תְהַלְתֶּךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶתְךָ אֶת הַגְּדֹלָת וְאֶת הַנּוֹרָא הָאֵל אֲשֶׁר דָּאוּ עֵינֶיךָ: בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרַיִם וְעַתָּה שְׂמַךְ יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב:

מאד מפתיע לגלות באמצע קטע כללי כזה אשר מדבר על המחוייבות העקרונית שלנו לקב"ה ועל החסדים שהוא עשה עמנו, שני פסוקים שמדברים על כך שהקב"ה עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר, ומייד אח"כ ציווי עלינו לאהוב את הגר. משמע שהעובדה שהקב"ה אוהב את הגר מהווה נימוק לחובה לאהוב את הגר, ובנוסף ישנו נימוק נוסף שגם אנחנו היינו גרים במצרים.

ציווי דומה בפרשת משפטים

גם במהלך פרשת משפטים ישנו ציווי מקביל (שמות כב, כ):

וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

ציווי זה אינו עוסק באהבת הגר אלא בחובה לא לצער אותו, או לא לגזול אותו (ישנם עוד כמה פירושים שמובאים אצל מפרשי התורה). יש לציין שחובות אלו נתלות כאן רק בכך שגם אנחנו היינו גרים בארץ מצרים, ולא בכך שהקב"ה אוהב את הגרים כמו בפרשתנו. רש"י והרמב"ן אצלנו מקשרים את החובה לאהוב את הגר להיותנו גרים במצרים (כך גם מופיע בפסוק), ומוסיפים את ההנחייה: "מום שבך אל תאמר לחברך".

היחס בין הפרשיות ובין הנימוקים

מדוע באמת יש הבדל בין הנימוקים אותם מביאה התורה בשני ההקשרים?¹ כדי להבין זאת עלינו לזכור כי המונח 'גר' בפרשת משפטים מדבר על מי שתלוש ממקומו, ולא דווקא על גר הלכתי, וכן כתב רש"י שם:

כָּל לְשׁוֹן גֵר, אָדָם שֶׁלֹא נִוְלַד בְּאוֹתָהּ מְדִינָה, אֲלֵא בְּאֵל מְדִינָה אַחֶרֶת לְגוֹר שָׁם:

כך גם מוכח מן ההשוואה לגרות במצרים, שודאי לא היתה גרות במובן ההלכתי. לעומת זאת, אצלנו ודאי מדובר על גוי שהתגייר והפך ליהודי (ראה בחינוך מצווה תלא, ולהלן). אם כן, ברור שלא ניתן להביא למצוות אהבת הגר נימוק מן הגרות במצרים בלבד, ולכן נדרשת התוספת שהקב"ה עצמו אוהב את הגרים. מאידך, הנימוק שהקב"ה אוהב את הגרים מהווה נימוק למצווה לאהוב את מי שהתגייר, ולא כל זר.

¹ אמנם בפרשתנו זה לא מוצג ממש כנימוק, אך סמיכות הפסוקים רמזת לכך. וראה בסוף מצווה סג בחינוך שכתב כן.

נראה כי ההבדל בין הנימוקים נעוץ גם בתכני הציוויים. בפרשת משפטים מדובר על איסור לצער גר (במובן של אדם שתלוש ממקומו, זר), ויסודו הטבעי של זה הוא הגרות שלנו במצרים. לעומת זאת, אצלנו מדובר על חובה לאהוב את הגר (ההלכתי), ולזה מובא גם הנימוק שהקב"ה אוהב את הגרים. ובאמת בפסוק שבפרשתנו ישנה התייחסות שונה ליתום ולא למנה מול הגר. היתום והאלמנה מוצגים כמי שהקב"ה עושה את משפטם. לעומת זאת, הגר מוצג כמי שה' אוהב אותו. על כן סביר לראות בהתייחסות זו נימוק לחובה לאהוב את הגר ולא רק לא לצער אותו (ראה גם בדיון של ר' יצחק הוטנר להלן).

דברי הרמב"ן בפרשת משפטים

הרמב"ן בפרשת משפטים מביא כמה פירושים לעניין זה, ודוחה אותם:

כי גרים הייתם בארץ מצרים - לא הוכשרו כל הגרים בעבור היותנו גרים בארץ זמן, ואין טעם שיהיו מובטחים לעולם בעבור כן. ופירש רש"י כי הוא טעם ללא תונו אותו, יזהיר שלא תונה אותו בהונאת דברים, שאם הוניתו אף הוא יכל להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מום שבך אל תאמר לחברך. ור"א אמר זכור כי גרים הייתם כמוהו. ואין בכל זה טעם בעיקר:

הרמב"ן טוען שהעובדה שהיינו גרים במצרים אינה מכשירה את כל הגרים. אמנם רש"י טוען שזו אינה סיבה להתייחס אליהם ככשרים אלא סיבה לאמפתייה, שמהווה את היסוד לאיסור לצער את הגר, ולא דווקא לחובה לאהוב אותו. הכשרות של הגר היא סיבה למצווה לאהוב אותו אך היא אינה נדרשת כיסוד לאיסור לצער אותו. לכן מצוות האהבה חלה רק לגבי גר הלכתי, ואילו האיסור לצער חל על כל גר וזר שגולה ממקומו. זהו כנראה ההסבר בשיטת רש"י.

הרמב"ן מציע פירוש אחר לאיסור לצער גר, ולנימוק של הגרות במצרים:

והנכון בעיני כי יאמר, לא תונה גר ולא תלחצנו ותחשבו שאין לו מציל מידך, כי אתה ידעת שהייתם גרים בארץ מצרים וראיתו את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתכם ועשיתו בהם נקמה, כי אני רואה דמעת העשוקים אשר אין להם מנחם ומיד עושקיהם כח, ואני מציל כל אדם מיד חזק ממנו. וכן האלמנה והיתום לא תענו כי אשמע צעקתם, שכל אלה אינם בוטחים בנפשם, ועלי יבטחו. ובפסוק האחר הוסיף טעם ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים (להלן כג ט). כלומר, ידעתם כי כל גר נפשו שפלה עליו והוא נאנח וצועק ועיניו תמיד אל ה' וירחם עליו כאשר רחם עליכם, כמו שכתוב (לעיל ב כג) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ונתעל שועתם אל האלהים מן העבודה. כלומר לא בזכותם רק שרחם עליהם מן העבודה:

נראה שפירושו של הרמב"ן קושר את שני הנימוקים שהזכרנו זה לזה: אין לצער את הגר מפני שגם אנחנו היינו גרים במצרים. ואם נחשוב שאין לגר מנוס מאיתנו ואין לו מושיע, עלינו לזכור את הגרות שלנו במצרים שהקב"ה הושיענו משם. כלומר גם אהבת הקב"ה לגרים, אשר מוזכרת אצלנו, קשורה לאיסור לאונות גר ולחובה לאהוב אותו. אמנם צע"ק האם הרמב"ן גם קושר את המשמעויות של המונח 'גר' בשתי הפרשיות (כלומר שיש חובה לאהוב כל זר, ולא דווקא גר הלכתי. בדבריו כאן הוא מזכיר רק את האיסור לצער אותו ולא את החובה לאהוב אותו).

השלכה: עבד כנעני

בעל מנ"ח במצווה תלא מתחבט האם מצוות אהבת הגר כוללת גם מצווה לאהוב את העבד (הכנעני). מחד, הוא טוען, העבד קרוי ריע לכל דבר ועניין, כפי שמוכח בסוגיית ב"ק פח ע"א. הוא מוסיף שהעבד הוא בכלל מצווה זו שכן הוא "נכנס לדתי", כמו שכתב בעל החינוך עצמו. מאידך, בעל מנ"ח מעיר כי מהלשון 'גר' לא משמע שזה כולל גם עבד, שכן עבד אינו נחשב ואינו נקרא 'גר'. בפשוט הדבר תלוי בנימוקים שהבאנו לעיל. אם הנימוק לאהבת הגר הוא כניסתו למצוות, אזי אמנם גם העבד נכנס למצוות, אך לא באופן מלא (לכן הוא לא נקרא 'גר'), ויש מקום לדון שהוא אינו נכלל במצווה זו. מאידך, אם הנימוק הוא לאהוב את הזר שגלה ממקומו, כמו ישראל במצרים, אזי נראה שעבד הוא אף יותר מגר, שהרי אנחנו עצמנו היינו עבדים, ועוד שהעבד בדרך כלל הוא במצב קשה יותר מאשר גר.

אמנם יש להעיר לגבי ראיית בעל המנ"ח מסוגיית ב"ק, ששם הדיון הוא האם עבד כלול בכלל 'אחיד', אבל לא דווקא לגבי 'רעד'. המנ"ח כאן מניח ששני אלו הם אותו מושג עצמו (וראה גם במצווה שלח, שם הוא כותב כי עבד הוא בכלל 'עמיתך' – לגבי "לא תונו איש את עמיתו". וכן במצווה סג שלא להונות גר, שם קובע המנ"ח שעבד אינו נכלל בזה, כי הוא אינו גר, אמנם הוא מסתפק האם הוא נכלל בכלל ישראל, שגם אותו יש איסור לאונות), אך יש מהאחרונים שהבחינו ביניהם.

לדוגמא, הפמ"ג או"ח סי' קנו (ביאשל אברהם, ד"ה 'נסתפקתי') מסתפק בזה, ועיין גם באמרי בינה או"ח סי' יג סק"ו, ובשדי חמד, כללים, מערכת ריש"ש, כלל נ. מדוע יש הבדל בין 'אחיד' ועמיתך, שבוה העבד ודאי נכלל, לבין 'רעד', ששם מסתפקים ונחלקים הפוסקים?

כלפי מי נאמר האיסור 'גר לא תונו'

עד כאן הנחנו שהמצווה לא לאונות גר מכוונת כלפי כל מי שזר במקום בו הוא נמצא, ולא דווקא גר במובן ההלכתי. כך גם נראה מהנימוק שהתורה מביאה. אמנם בפרסומים נראה שהחובה הזו מצומצמת כלפי גרים ממש. לדוגמא, החינוך במצווה סג כותב:

שנמנענו מלהונות הגר אפילו בדברים, והוא אחד מן האומות שנתגייר ונכנס בדתינו, שאסור לנו לבזותו אפילו בדברים, שנאמר [שמות כ"ב, כ'] וגר לא תונה.

אם כן, גם מצווה זו נאמרה רק כלפי גרים במובן ההלכתי. גם טעם המצווה שמביא שם החינוך מתאים לתמונה הזו, שכן הוא כותב:

ואף על פי שאנו מוזהרים בזה בישראל, וזה כיון שנכנס בדתינו הרי הוא כישראל, הוסיף הכתוב לנו אזהרה בו, וגם נכפלה האזהרה עליו דכתיב [ויקרא י"ט, ל"ג] לא (תוננו) [תונו אותך] פעם אחרת, לפי שענין האונאה אליו קרובה יותר מבישראל, כי הישראל יש לו גואלים שתובעין עלבונו. ועוד טעם אחר בו, שיש חשש בו שלא יחזור לסורו מכעס הבזיונות. ואמרו בספרא [ויקרא שם] שלא תאמר לו אמש היית עובד עבודה זרה ועכשיו נכנסת תחת כנפי השכינה.

האיסור המיוחד כלפי גר מעבר לאיסור כלפי ישראל רגיל נאמר מפני שגר הוא במצב עדין יותר, שכן הוא בודד. ועוד שמפני העלבונות והצער שמצערים אותו הוא עלול לחזור לסורו. הנימוק השני כמובן אינו רלוונטי לגר' במובן של זר.

גם הרמב"ם (לאו רנב ועשה רז), הסמ"ג (לפי גירסתו בבכורות ל ע"ב) והיראים (קעט, וראה סי' ריג) הולכים בשיטת החינוך, שהאיסור הזה נאמר רק ביחס לגר במובן ההלכתי. הסמ"ג מביא גם דרשה לתמוך בעמדה זו: "בזמן שקיבל עליו כל התורה כולה כאחד מכם לא תונו אותו". וכן מצינו בב"מ נט ע"א:

"לא תונו איש את עמיתו" – עם שאתך בתורה לא תונהו.

משמע שאין איסור אונאה אלא כלפי מי שאיתך בתומ"צ, כלומר רק בגר (וראה גם בהגהות הרמ"א חו"מ סי' רכח ה"א). אך זו אינה ראייה גמורה, שכן הגמרא עוסקת באיסור לאונות ישראל, ולא באיסור לאונות גר. ובאמת המנ"ח מצווה סג סק"ב קובע כי הסייג הזה קיים רק לגבי האיסור לאונות ישראל, אך לא באיסור לאונות גר.

אמנם יש כמה מקורות שמרחיבים את התמונה, וקובעים שיש איסור גם ביחס לגר תושב (=גוי שקיבל על עצמו בפני שלושה לקיים את שבע מצוות בני נוח). לדוגמא, הירושלמי במסכת פ"ח ה"א, ובמסכת גרים פ"ג ה"ב:

תנן: גר תושב ישנו ב"בל תונו".

וכן הביא ר' גרשם מאור הגולה, בערכין כט ע"א. ולכאורה זוהי התפיסה המרחיבה שרואה את האיסור בעצם העובדה שהוא זר, ללא תלות במחוייבות למצוות. אמנם יש להעיר שהגוי הרגיל לכל הדעות יצא מכלל האיסור, אך זה אינו מעיד מאומה, שכן הגוי שאינו גר תושב אינו בכלל 'אדם', וכל חיובי היחס ההגון אינם חלים כלפיו. כלומר החובה כלפי גר תושב אינה מפני שהוא כיהודי, אלא שזהו הגוי היחיד שניתן להחיל כלפיו איסור אונאה (כמובן אנו עוסקים כאן רק באונאת דברים). אם כן, הסוברים שאיסור זה חל גם על גר תושב למעשה רואים בו איסור כולל, שחל גם ביחס לגויים. וזה תואם לנימוק העולה מפשט לשון התורה, וכנ"ל.

היחס בין האיסור למצווה

החינוך במצווה תלא (=מצוות אהבת הגרים) כותב:

ועובר עליה ומצער אותם או שמתרשל בהצלתם או בהצללת ממונם או שמקל בכבודם מצד שהם גרים ואין להם עוזר באומה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד, שהרי בכמה מקומות הזהירה תורה עליהם. ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינחו על ראשנו. והכתוב רמז טעם הציווי באמרו כי גרים הייתם בארץ מצרים, הזכיר לנו שכבר נכוינו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן.

לכאורה היה עליו לדבר על מי שאינו אוהב את הגר, ולא על מי שמצער אותו, שכן זה שייך ללאו ולא לעשה. מדברי החינוך עולה כי שתי המצוות הללו הן ניגודים מקבילים: מי שעובר על הלאו גם מבטל את העשה, ולהיפך (בתחילת המצווה הוא מפרש שאהבת הגר היא לא לצער אותם ולגמול עימהם חסד). כך גם עולה מהמקור שהוא מביא, "כי גרים הייתם בארץ מצרים", שנאמר על הלאו ולא על העשה.²

מניסוח המצווה נראה שבעל החינוך רואה את המצווה כמצווה שמורה לנו על התנהגות ולא על רגש כלשהו. גם מצוות העשה לא מורה לנו על רגש של אהבה, אלא על איסור לצער וחובה לגמול

² ראה תופעה דומה בספרא קדושים ג, פרק ח.

חסד. הדבר מזכיר לנו את ההוראה של הלל הזקן (ראה גם בבבלי שבת לא ע"א, שם לא מופיע הפסוק):

ואהבת לרעך כמוך. מכאן אמרו הלל הזקן דעלך סאני לחברך לא תעביד. אני ה'. כל דבר המסור ללב נאמר בו אני ה':

גם הוראה זו היא תרגום מעשי של מצווה שנראית פונה אל הרגש. מאידך, הסיומת של המדרש מראה שמדובר על מצווה המסורה ללב.

ניתן להבין מכאן שהמצווה היא אכן חובת הלבבות (=כלומר מצווה שמוטלת על הרגש), אך אנו מחוייבים גם להשלכות המעשיות שנגזרות מהרגש הראוי, והפוסקים דרכם לעסוק במעשים ולא ברגשות ובתחושות. מכאן ייתכן שגם החינוך בקטע הקודם אינו מתכוין לומר שאין חובה לאהוב את הגר בלבנו, אלא רק להגדיר את ההשלכות המעשיות של החובה הזו.

דוגמא דומה מהרמב"ם בהל' אבל³

תופעה דומה אנו מוצאים בתחילת פי"ד מהל' אבל ברמב"ם:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם 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 לאחריך בתורה ובמצות.

בדברי הרמב"ם הללו קיימת לכאורה סתירה: מחד, הוא קובע שכל המצוות המעשיות הן מדברי סופרים. מאידך, הוא אומר שמצוות אלו הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", שהיא מצווה מן התורה. דומה כי ההסבר לכך הוא שהחובה הבסיסית היא לאהוב את הרע בלב, אך חכמים חייבו אותנו לגזור מכך השלכות מעשיות: ללוות את המת, להכניס כלה וכדו'. מי שיכניס כלה ולא יאהב אותה בלבו, לא קיים את העשה דאורייתא אלא רק את המצווה דרבנן. אך מי שיכניס אותה ויאהב אותה בלבו יקיים את שתי המצוות גם יחד.

הרובד הרגשי שבלאו

ראינו שבבסיס החובות המעשיות שנכללות בעשה לאהוב את הגר (לגמול עמו חסד וכדו'), מצווה מצווה שמוטלת על הלב (=לאהוב אותו). מה בדבר מצוות הל"ת, שלא לאנות אותו? האם גם בבסיסה עומד רובד רגשי-מידותי שמוטל על הלב? לכאורה זהו איסור לשנוא אותו, אך התורה אינה מגדירה זאת כך. אין איסור לשנוא גר, אלא רק מצוות עשה לאהוב אותו. נראה שגם ההשלכות השליליות (האיסורים) נגזרים מאותו רובד מידותי חיובי: החובה לאהוב את הגר מכילה חיובים משני סוגים: חובה לסייע לו, שהיא מצוות עשה, ואיסור לאנות אותו, שהוא לאו. אך אם באמת המצווה הבסיסית היא חובת הלבבות ולא המצווה המעשית, אזי לא ברור מדוע מי שמצער את הגר עובר על לאו? לכאורה הוא רק מבטל עשה?

יתר על כן, בניגוד למה שראינו בהל' אבל שחכמים הם אלו שלמדו את החובות המעשיות והטילו אותן עלינו, כאן התורה עצמה דורשת זאת מאיתנו. אין ברמב"ם ניסוח שהחובות הללו הן 'מדברי סופרים'. משמע שהחובות הללו הן פירוש החובה מן התורה עצמה.

אם כן, נראה כי משני הקשיים הללו עולה כי התמונה לגבי החובות שלנו כלפי הגר היא שונה. אכן החובה שבלב (לאהוב אותו) אינה מצווה של ממש. המצוות הפורמליות הן הלאו והעשה המעשיים. החובה שבלב היא כעין טעמא דקרא, כלומר מטרתן של שתי המצוות הללו, והיא אכן משותפת לשתייהן.

דוגמא לדבר הבאנו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, בפרק ד בדוגמא של מצוות צדקה. הרמב"ם בלאו רלב (שלא לקפוץ את ידינו מאביון שמבקש) מביא שעניינה של המצווה היא שלא נקנה את מידת הכילות. לעומת זאת, בעשה קצה הרמב"ם כותב שהמצווה היא למען העני, שירחב לו. אם כן, בצדקה ישנה כפילות דומה בין הלאו לבין העשה, ושם הרמב"ם עצמו מבחין שהלאו הוא חובת הלבבות (כלומר מצווה שפונה לרגש ומטרתה היא תיקון המידות) והעשה הוא מצווה מעשית. יש לציין כי שם הרובד הרגשי הוא שלילי (אנו לא מצוויים להיות רחבי לב, אלא יש איסור להיות כילי), ואילו במקרה שלנו נראה שהוא חיובי (יש חובה לאהוב אותו ולא איסור לשנוא אותו, וכנ"ל). אם כן, ייתכן שגם כאן ניתן להסביר באופן דומה, שאחת המצוות היא ביטוי לחובה לאהוב, והשנייה היא מצווה מעשית. אמנם בגלל ההבחנה עליה עמדנו כאן (=אופי הרובד הרגשי של המצווה) נראה שכאן היחס הוא הפוך: העשה הוא ביטוי לחובת הלבבות, והלאו הוא מצווה מעשית.

ועדיין הדברים צל"ע.

סתירה לכאורה בדברי ה'חינוך'

³ ראה על כך במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז. שם עמדנו על דברי הרמב"ם מבחינת היחס בין דרבנן לדאורייתא דרך סוגים שונים של קשרי הסמכה משפטיים.

בהמשך הקטע שהבאנו למעלה, החינוך מסביר שיש ללמוד מכאן לא לצער אף אדם שאינו בעיר מולדתו, ולכאורה נראה כי הוא מדבר על כל אדם. דברים אלו לכאורה סותרים את דבריו לעיל (באותה מצווה עצמה) שהאיסור הוא רק כלפי גר ממש. אך כבר המנ"ח על אתר מעיר כי ברור שאין כוונתו לאמירה הלכתית, אלא רק להדרכה מוסרית. המצווה חלה רק על גר במובן ההלכתי, והחינוך לא מתכוין להרחיב אותה ברמה ההלכתית אלא רק לומר מה ראוי ללמוד מכאן.

כפילויות במצוות אלו

ראינו בחינוך שהמצווה מוטלת על הלב, לאהוב את הגר, וממנה נגזרות השלכות מעשיות לשני הכיוונים: מצוות עשה לסייע לו לגמול עמו חסד, ולאן שלא לצער ולאנות אותו. כבר הערנו כי מהגדרותיו של בעל החינוך עולה שישנה כפילות בין העשה לבין הלאו. התוכן המעשי שלהם הוא חופף.

אמנם כפילות זו אינה נראית בעייתית, שכן הרמב"ם קובע בשורש השישי שאנו מונים לאו ועשה גם אם התכנים המעשיים שלהם חופפים (ראה על כך במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז). אך הכפילות בין העשה לגבי כלל ישראל והעשה לגבי הגרים אומר דרשני, ואנו נעסוק בזה בפרק הבא.

ב. על מהותן של מצוות האהבה בהלכה

אהבת הגר ואהבת הריע

הזכרנו שהחינוך במצוות סג ותל"א מקשה מדוע נדרשת מצווה מיוחדת לאהבת הגר, או איסור מיוחד לאונות גר, בעוד שמצוות אלו נכללות במצוות המקבילות לגבי כל ישראל? לדוגמא, החובה לאהוב כל אדם מישראל כוללת גם את החובה לאהוב את הגר.

נעיר כי קושיא זו עולה אך ורק לשיטת החינוך וסיעתו, לפיה הגר' האמור באיסור לאונות הוא אותו גר שנאמר בחובה לאהוב. לשאר השיטות כמובן לא קשה מאומה, שכן אין כפילות בין המצוות. גם לפי הערת המנ"ח שהובאה לעיל, לפיה החלוקה בין אדם שמקיים מצוות לאדם שאינו מקיים אותן קיימת רק ביחס לאיסור לאונות ישראל אך לא ביחס לאיסור לאונות גר, לכאורה מתיישב הקושי (שכן האיסור לאונות גר נדרש כדי ללמד שיש איסור גם בגר שאינו מקיים מצוות). אך דווקא מכאן נראה להוכיח מלשון החינוך שהוא כנראה לא סובר כך.⁴

ראינו שהחינוך מביא שני הסברים, שהצד השווה לשניהם הוא שיש עניין מיוחד באהבת הגר ובעייה מיוחדת באונותו. הסברים אלו אמנם מנמקים מדוע חשוב להדגיש את החובות הללו ביחס לגרים, אך בהחלט לא עונים על הקושי המהותי. עדיין המצוות הללו כלולות במצוות של אהבת ואונות יהודי רגיל, ואין בתוכן משהו ייחודי שמצדיק לקבוע אותן כמצוות נפרדות. לאור הסבריו של החינוך היינו מצפים שהתורה תדגיש את חשיבותן של החובות הללו ביחס לגרים, אך אין בכך כדי לבאר מדוע מוני המצוות רואים בהן שתי מצוות עצמאיות.

קושיית בעל ה'פחד יצחק'

ר' יצחק הוטנר (=רי"ה), בספרו פחד יצחק על פסח (סי' כט), מקשה את הקושיא הזו, והוא מציע לה יישוב מעניין מאד. הוא פותח בציטוט מהרמב"ם, הלי' דעות פ"ו ה"ג-ד:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבח ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא.

אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצות עשה, אחת מפני שהוא בכלל ריעים ואחת מפני שהוא גר והתורה אמרה ואהבתם את הגר, צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת עצמו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, הקב"ה עצמו אוהב גרים שנאמר ואוהב גר.

הרמב"ם בה"ד מעיר במפורש על הכפילות הזו, אך בעינינו זו אינה קושיא אלא קביעה פשוטה. רי"ה מעיר שהרמב"ם מוסיף את ההשוואה לאהבת עצמו רק ביחס לגרים ולא ביחס לאהבת הריע. וכן התוספת שהקב"ה עצמו אוהב את הגר, שלא נאמרה לגבי אהבת ישראל הרגילה.

בסק"ד שם הוא מוסיף להקשות מכוח מה שכתב הרמב"ם בלי"ת קע, לגבי אזהרה מלקיחת חלק בבזיה, שנאמרה על שבט לוי ועל הכהנים, שגם הם נכללים בשבט לוי. על כך כותב הרמב"ם שם:

ואולי אתה תחשוב שאלו השני לאוין הנזכרים בכהנים שתי מצות ולפיכך ראוי למנותם, דע כי כשבאה האזהרה בכלל לכל שבט לוי הנה כבר נכנסו הכהנים בכלל ואמנם נכלל בכהנים לחזוק. וכן כל מה שדומה לזה מן הכלל והפרט אמנם נכלל לחזוק (עי' עמ' קנג

⁴ אמנם זו אינה ראייה חד משמעית, שכן החינוך לא מתחשב בפרטי המצווה אלא קובע באופן כללי שיש כאן כפילות. יתר על כן, ייתכן שדווקא בגלל מה שהחינוך קובע שם, שיש צורך באיסור מיוחד על גרים, שכן הם יותרו אומללים או שיש חשש שהם ישובו לסורם, משם גופא נובע החילוק שאיסור זה קיים גם כאשר הגר אינו מקיים מצוות.

וש"ג) או להשלים הדין (ערמב"ן ל"ת שח וש"ג) כשלא יהיה הדין שלם מן האזהרה האחת. ואלו מנינו אמרו לאהרן בארצם לא תנחל ונחלה לא יהיה לך בתוכם תוספת על אמרו לא יהיה לכהנים הלויים וכו' הנה היה מתחייב גם כן לפי זה ההקש בעצמו שנמנה איסור הגרושה והחללה והזונה על כהן גדול בשלשה לאוין חוץ מהשלשה לאוין (קנח - ט) שבאו בכל כהן בכלל בין גדול בין הדיוט. ואם יאמר אומר כי כן גם כן יהיה ראוי שימנו, הנה נאמר לו כי בהכרח יהיה כהן גדול בגרושה חייב שתיים, אחת משום שהוא כהן והגרושה אסורה עליו ושנית משום שהוא כהן גדול והיא גם כן אסורה עליו בלאו אחר, וכבר התבאר בגמר קדושין (עז א) שאינו חייב אלא אחת. הנה כבר התאמת שהאזהרה שהיא בכלל לבד היא שתמנה ומה שיבא באותו הענין בעצמו אזהרה אחרת על הייחוד אמנם הוא ללמד משפט מן המשפטים או להשלים הדין כמו שבארנו במצות קס"ה מאלו המצוות. ומזה המין בעצמו האזהרה שהזהיר הכהנים (ר"פ אמור) לא יקרוח קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטה. ואלו השלשה לאוין בעצמם כבר קדמו לכל ישראל בכלל ואמר (קדושים יט) לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת (ראה יד), ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם (קדושים יט). ואולם נכפלו בכהנים להשלים הדין לבד כמו שהתבאר בסוף מכות (כ א) כשבארו משפטי אלו השלש מצוות. ואילו היו לאוין מיוחדים בכהנים ולא יהיו להשלים דין אבל מצוות בעצמן היה הכהן חייב על כל מעשה מהם שתי מלקיות, מצד שהוא ישראל ומצד שהוא כהן, ואין הענין כן, אבל מלקות אחד לבד כשאר ישראל כמו שהתבאר במקומו (על"ת מד - ה ולק' קעא). והבין זה השרש ושמרהו:

הרמב"ם מאריך לבאר שכאשר קיימות שתי אזהרות או מצוות שהאחת נאמרה לקבוצה כלשהי והשנייה לתת-קבוצה שלה, אין למנות את שתיהן, שכן השנייה נכללת בראשונה. אם כן, גם בנדון דידן היינו מצפים שלא תימנה מצוות אהבת הגר.

הקדמה: מהות מצוות האהבה

ועל כך עונה רי"ה בהקדמה לגבי מהות מצוות האהבה בהלכה:

ובכדי להסביר דבר זה נחזה אנן אותו הציור בצד האהבה. דהיינו דראובן אוהב את שמעון ושמעון באמת בן ברית [=יהודי], אלא שראובן טועה בו וחושבו לאינו בן ברית. האם נימא דראובן קיים ע"י זה מצוות אהבת רעים? בודאי שאין הדבר כן. מפני שכל אהבה יש לה טעם, וגם הטעם של האהבה נכנס בכלל המצווה של אהבת רעים. כלומר דאין המצווה של אהבת רעים מתפרשת שיאהב אדם שהוא מישראל, אלא שיאהב אדם מישראל מפני שהוא ישראל. דגם טעם האהבה נכנס בכלל המצווה. פירוש הכתוב "ואהבת לרעך" הוא שתאהב אותו דווקא בשביל שהוא רעך.

וממילא נמצא לפי זה דאם ראובן אוהב אדם מישראל ואינו מכיר בו שהוא ישראל הרי סיבת אהבה זו אינה בהישראליות של הנאהב דהוי אהבה סתם מבלי הטעם הנדרש במצווה זו, וממילא אין מצוות אהבת רעים מתקיימת ע"י אהבה זו. והוא הדין גם לאידך גיסא, בצד השנאה...

רי"ה מסביר שאין מצווה לאהוב אדם מישראל, אלא המצווה היא לאהוב אותו מפני שהוא מישראל. במצוות האהבה, טעם המצווה הוא חלק מגדר המצווה עצמה. מי שאהב את ראובן בלי שהוא יודע שהוא מישראל, לא קיים מצוות אהבת ישראל בימתעסקי, אלא הוא כלל לא קיים אותה.

המשנה במסכת אבות (ה, טו) אומרת:

כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם איזו היא אהבה התלויה בדבר זו אהבת אמנון ותמר ושאינה תלויה בדבר זו אהבת דוד ויהונתן:

למעשה, במונחי המשנה הזו מצוות האהבה דורשות אהבה שהיא תלויה בדבר, בתכונה כלשהי של הנאהב. בדרך כלל, באהבה כזו אם בטל דבר בטלה אהבה. אמנם היותו של מישהו גר או יהודי אינה יכולה להתבטל, אבל עדיין במישור המהותי מדובר כאן באהבה שהיא תלויה בדבר.

הסבר הכפילות

כעת נוכל להבין את הכפילות במצוות האהבה שעליה העיר רי"ה, ואת שאר הערותיו בלשון הרמב"ם. המצווה לאהוב אדם מישראל היא מפני שהוא מישראל. המצווה לאהוב את הגר היא מפני שהוא נכנס תחת כנפי השכינה, כלומר מפני שהוא התגייר. אם כן, אין כאן כפילות כלל ועיקר. מי שיאהב גר מפני שהוא אדם מישראל קיים רק את מצוות אהבת ישראל אך לא את מצוות אהבת הגר. ולהיפך, מי שאהב אותו מפני שהוא גר, לא בהכרח קיים את המצווה של אהבת ישראל.

כעת רי"ה מוסיף ואומר שאמנם במקרים רבים התורה נוהגת לחבר את הגר ליתום ולאלמנה, שכן כולם גלמודים ומסכנים. אך לגבי מצוות האהבה אין חיבור כזה, שכן אהבת הגר היא מפני שהוא גר ונכנס תחת כנפי השכינה, וזה לא שייך ביתום ואלמנה. ולעיל דייקנו זאת מלשון הפסוק עצמו

(שלגבי יתום ואלמנה ציווה ציווי מעשי, ולגבי הגר ציווה על אהבתו. וכן ביחס של הקב"ה אליהם, שלגבי יתום ואלמנה כתוב שהוא עושה את משפטם, ולגבי גר כתוב שהוא אוהב אותם).
בכך מסביר רי"ה את התוספת ברמב"ם שדווקא לגבי אהבת הגר הוא מוסיף שהקב"ה אוהב אותו, ולא רק עושה לו משפט, ובה הוא חלוק מיתום ואלמנה (שלגביהם מדובר על אהבת האומלל והמסכן ולא על אהבת המעלה). והוא גם מוסיף שיש לאהוב אותו כמו את הקב"ה עצמו, שכן כמו שאהבת ה' היא אהבת המעלה - הוא הדין לאהבת הגר צריכה להיות מחמת מעלתו.

הבעייתיות שבמצוות כאלו

יש לציין כי מדברי רי"ה עולה בבירור שמצוות האהבה הן חובות הלבבות ולא מצוות על צורות התנהגות (=חובות האיברים) שמבטאות רגשות. אם המצווה היתה רק במישור המעשי: לסייע ולא לצער בלבד, אזי שוב לא היה מקום להבחין בין אהבת הגר שבאה משום שהוא גר לבין אהבת הרע שבאה משום שהוא רענו. הסבר זה מניח שבמצוות האהבה החובה היא על הלב, בדיוק כפי שראינו לעיל.

מאידך, דווקא לאור הדברים הללו עולה קושי אחר. רבים הקשו כיצד ניתן לצוות על רגשות, כמו אהבה? לכאורה הרגש הוא אינסטינקט, והוא אינו מסור בידינו. יש שביארו בזה את הניסוח של הלל הזקן שמפרש את המצווה לאהוב את הרע כאיסור לעשות לו מה שלא הייתי רוצה שיעשו לי. הוא מתרגם את חובת הלב לחובות האיברים. אך מסקנתנו כאן היא שהאהבה המצווה היא חובת הלבבות, ועל כן הקושי מתעצם.

התמונה שהוצגה כאן מציעה לכאורה פתרון לקושי הזה. מן התמונה שהוצגה למעלה עולה כי מי שאהב את ראובן בלי מודעות לכך שהוא מישראל, לא קיים את מצוות אהבת הרע. מדוע לא? כנראה שזה פשוט מפני שהוא לא אהב את האובייקט הנכון. המצווה היא לאהוב את הישראליות שבראובן ולא אותו עצמו.

כעת הקושי שהעלינו מתכהה מאד. החובה היא לאהוב ערך ולא לאהוב אדם. המצווה מחייבת אותנו לאמץ ערכים ושיוכים ולא אנשים. קשה לאהוב אדם שאיני אוהב, אבל לאהוב אדם מפאת ישראליותו זהו ציווי מובן יותר. אמנם עדיין קשה לקיים אותו, אך ניתן להבין שהדבר אפשרי, ולכן גם בר ציווי.

ועדיין אהבה לאדם

אמנם יש לדון לפי זה במי שאוהב את הישראליות של ראובן, אבל את ראובן כאדם הוא אינו אוהב כלל. האם הוא קיים מצוות אהבת ישראל, או שמא האהבה בסופו של דבר צריכה להסתיים באהבה לאדם? מכמה וכמה מקורות עולה בבירור שהחובה לאהוב את הרע מתייחסת לאנשים, ולא רק לרעיונות וערכים. לכן, בפשטות, מסתבר יותר כאופן השני⁵ אם כן, כיצד נכנסת הסיבה של האהבה לגדרי המצווה עצמה? אם המצווה היא לאהוב את ראובן עצמו, ורק הסיבה היא שהוא מישראל, אז לכאורה זהו רק טעמא דקרא.

דומה כי כוונת רי"ה היא לומר שמצווה זו עוסקת בתהליך כולו. גם הסיבה לאהבה היא חלק מהגדרת המצווה עצמה. כלומר המצווה היא לאהוב את ראובן מפני שהוא מישראל. התהליך מסתיים באהבה לאדם, אך הסיבה לאהבה נכללת גם היא בקיום המצווה. ומה קורה כאשר יש לו אישיות מושחתת שאינה ראויה לאהבה? או שסתם אין בליבי אהבה אליו כאדם? לכאורה עלי להתגבר על הנטייה הזו, ובכל זאת לאהוב אותו. אלא שהאהבה הזו אינה צריכה לכסות על הפשעים (בבחינת "על כל פשעים תכסה אהבה"), אלא היא צריכה להתרחש על אף המודעות לפשעים, בגלל שהוא מישראל. זו תמצית ראיית המצווה הזו כמצווה על התהליך כולו.

ואולי יש כאן גם פתרון לבעייה כיצד ניתן לצוות על אהבה לאדם. זו אינה רק אהבת ערך, כפי שרצינו לומר למעלה. זוהי אהבה לאדם. אולם הקושי לאהוב בדרך כלל נובע מתכונות שליליות שונות שקיימות בו, ועל אלו אנו מצווים להתגבר בשם שיוכו לכלל ישראל. זהו לא רק גדר המצווה, אלא זוהי גם הדרך להצליח לבצע את החובה הנפשית הקשה הזו.

ג. אהבה - בין רגש לשכל

מבוא

מצוות הנוגעות לאהבה, כמו גם למצבים ופונקציות נפשיות אחרות, מעוררות את השאלה האם אכן הציווי מופנה אל הרגש או אל השכל. גם אם ענינו על הקושי שעלה בפרק הקודם, כיצד ניתן באופן מעשי לצוות ולשלוט על רגשות, נותרת השאלה האם אכן יש לתורה עניין בציווי על רגשות. האם התורה רוצה מאיתנו שתהיינה לנו תחושות כלשהן? הרי רגשות אינם אלא מצב נפשי. בפשטות נראה שהתורה אמורה לצוות אותנו על מעשים ועל ערכים, ולא על רגשות. על כן, היינו

⁵ ידועה ההלצה על מי שאוהב את כלל ישראל אהבת נפש, ורק עם הפרטים יש לו בעיות, ואכ"מ.

מצפים שהתורה תצווה אותנו על הכרה בערך של ישראל שנובע ממעלתם, כלומר במובן שכלי כלשהו למונח 'אהבה', ולא על רגש האהבה עצמו.

ומכיוון נוסף, דומה כי הציווי שמורה לנו לאהוב אינו פונה רק לרגש. האפשרות שלנו לקיים ציווי על אהבה נובעת מן העובדה שמעורבות כאן גם פונקציות נפשיות אחרות, מעבר לרגש. מידת השליטה שלנו ברגש נובעת מכך שהשכל והרצון שולטים ומכוונים את הרגשות שלנו, ולכן סביר כי הציווי ההלכתי פונה בעיקר אליהם.⁶

דוגמא אחרת שתחדד את נושא הדיון, ותראה שהוא לא נוגע רק במצוות האהבה, אלא יש לו אופי כללי יותר, היא חובת הביטחון בקב"ה. לא ניכנס כאן למקורה של החובה הזו, וגם לא לגדריה (הסבוכים מאד),⁷ אלא רק נעלה הרהור לגבי אופייה. מקובל שחובת הביטחון תלויה בדרגתו הרוחנית של האדם. ככל שהוא ברמה רוחנית גבוהה יותר, כך נדרש ממנו ביטחון חזק ומקיף יותר בקב"ה. אחת ההשלכות היא האם על יהודי מאמין שחלה ללכת לרופא, או שמא עליו לסמוך על הקב"ה ולהשאיר בידינו את רפואתו. טענה רווחת היא שאם אכן הוא מאמין בכך שהקב"ה הוא המרפא אותו, אזי מותר לו, ואולי אף חובה עליו (יש ניסוחים שונים בראשונים ובאחרונים בשאלה זו), לסמוך על רפואת ה'. השאלה היא מה לגבי יהודי שמאמין באמונה שלמה בכך שהקב"ה הוא רופא כל בשר, אבל הוא לא מפנים זאת ברמה הרגשית-חנאית, האם הוא אמור לנהוג כבעל ביטחון גמור (על אף הפרפורים והחששות שישררו בלבו, עליו להשליט את השכל על הרגש), או שמא הגדר תלוי במצבו הנפשי ולא ברמת ועוצמת אמונתו השכלית. ייתכן שאדם שמאמין בקב"ה בשכלו עדיין חש פחד מהתנהגות שנמנעת מהליכה לרופא. האם יהודי כזה נחשב כמאמין גמור ושלם ולכן עליו להתגבר ולא ללכת לרופא, או שמא החובה הזו תלויה במישור החנאית ולא במישור השכלי?

עד כאן שאלנו למה מכוונת המצווה: לשכל או לרגש? אך ניתן לשאול יותר מכך: האם המצב הנפשי של אהבה בעצמו הוא אכן רגש גרידא? האם אין גם ממדים נפשיים נוספים מעורבים בו? בפרק זה ננסה לבחון, בקצרה ובאופן לא ממצה, את השאלה הזו לגבי מצוות האהבה, ולראות כמה מהשלכותיה.

אהבת יעקב לרחל

ישנו פסוק אשר מתאר את אהבתו של יעקב אבינו לרחל. לאחר שנגזר עליו לעבוד עוד שבע שנים נוספות כדי לזכות לשאת אותה לאישה, מתארת התורה את תחושותיו (בראשית, כט, כ):

וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחֵל שֶׁבַע שָׁנִים וַיְהִי בְעֵינָיו כִּימִים אֶחָדִים בְּאַהֲבַתוֹ אֶתָּה:

הדבר המפתיע ביותר ביחס לפסוק הזה הוא שמפרשי המקרא הקדמונים אינם מעירים עליו. נראה כי הוא מתקבל אצלם בשוויון נפש. לעומת זאת, לגבי קורא בן זמננו הוא נראה תמוה מאד, ודורש הסבר. אם אכן יעקב כל כך אוהב את רחל, מדוע עבודה של שבע שנים נראית בעיניו כימים אחדים? אנחנו מכירים תופעה הפוכה: מי שאוהב מישהי ומחכה שנים כדי לשאת אותה, כל יום נראה בעיניו כמו נצח.

תשובה ידועה לשאלה זו,⁸ היא שאנחנו כנראה מכירים בעיקר אנשים שאוהבים את עצמם, ולא את זולתם. כאשר גבר רוצה לשאת אישה, והוא אינו יכול לחכות להתגשמות מאווייו, הדבר קורה בגלל שהוא בעצם רוצה אותה לעצמו. הוא עצמו מצוי במרכז, והתאוה לממש את רצונותיו היא אשר ממריצה אותו, ונוטלת ממנו את הסבלנות. אולם יעקב אבינו אהב את רחל, ולא את עצמו. מבחינתו, אם זהו הדבר הנכון, אז לא בוער לו כלום. הוא עובד עבורה, ושבע השנים נראות בעיניו כימים אחדים.⁹

אצל הפרשנים הקדומים הדבר הזה נראה ברור. הם לא שואלים מאומה על הפסוק הזה, שכן הם תופסים את מושג האהבה כך באופן פשוט וטבעי. אנחנו רגילים למושג אחר, ובטעות אנחנו מחליפים אותו עם אהבה, ולכן התיאור הזה לא נראה בעינינו הולם. אנחנו מדברים על תאוה, על רצון השתלטות וכיבוש (לאו דווקא במובן הכוחני, אלא יותר במובן של בעלות), ולא על אהבה. הרצון להשתלט אינו נותן לנו מנוח, ואין לנו סבלנות לחכות למימוש. זוהי דרכו של יצר. אולם האהבה הטהורה היא משהו שהוא לא רק יצרי, אלא גם שכלי-רצוני. זהו כוח מתון ושליט יותר, ולכן הוא ניחן גם במידה רבה יותר של סבלנות.

תאוה ואהבה

⁶ ניתן אולי לנסח זאת כך: הציווי אמור לפנות למנגנוני השינוי, כאשר מגמת הציווי היא רגש האהבה עצמו. זוהי מטרת הציווי, אך לא הגדר ההלכתי שלו. וראה במאמרנו לפרשת בראשית, תשסו, בדיון על טעמא דקרא.

⁷ נעיר כאן כי עצם ההנחה שחלק מהביטחון הוא שהקב"ה אמור לרפא אותנו ולא הרופא, היא עצמה בעייתית מאד. אנו מניחים את ההנחה הזו כאן רק לצורך ההדגמה של הדילמה השכלי-רגשית. ראה לעניין זה הערה במאמרנו לפרשת פנחס, תשסז, ואכ"מ.

⁸ היא מסתובבת ב'עולם', אולם מקורה אינו ידוע לנו.

⁹ קשה להימלט מהאסוציאציה למערכון של 'הגשם החיוור', שם שואל מישהו: דייג אוהב דגים? אם כן, אז למה הוא אוכל אותם? התשובה הברורה לכך היא: הוא אולי תאב לדגים, אולם הוא אוהב אך ורק את עצמו.

מושג האהבה נדון אצל כמה וכמה פילוסופים,¹⁰ ולא נעסוק בו כאן בפירוט. עיקר הטענה שמקובלת על רובם היא שהאהבה היא היפוך של התאוה. האהבה מעמידה את הנאהב במרכז (זהו תהליך צנטריפוגלי), והכל נעשה עבורו. והתאוה היא העמדת עצמי במרכז (תהליך צנטריפטלי), והכל נעשה עבורי. הפעילות עבורי היא יצר, בעוד שהפעילות עבור מישהו אחר אינה יכולה לבוא מיצר גרידא (על כך אמרו חז"ל: "אין אדם חוטא ולא לו"), והיא כנראה באה גם ממקור אחר, גבוה יותר.

מכאן ניתן לגזור הבדל נוסף. תאוה היא אינסטינקט. רגש שמתעורר בנו על ידי השפעה מבחוץ (המטפורה המיתולוגית על חיצי של קופידון מתארת זאת היטב. אנו נפעלים מבחוץ, על ידי מישהו שיורה בנו חץ ומעורר אותנו). לעומת זאת, אהבה היא הכרעה של האדם האוהב. אמנם היא קשורה גם לאובייקט חיצוני, אולם היא לא נפעלת על ידו. יש לה נשוא, שכלפיו היא פונה, אולם הפועל כאן הוא האוהב ולא הנאהב. הוא אקטיבי ולא פסיבי. אם כן, ישנו רכיב הדומה להכרעה, או לשיקול דעת, שמעורב בתהליך הזה. זה אינו אינסטינקט גרידא.

אולי בזה נוכל להבין מדוע ניתן בתרבות שלנו (על אף שהמקורות לכך הם בעיקר נוצריים) ערך כה נשגב וייחודי לאהבה ולהגשמתה. הן באהבת איש ואישה, הן באהבת הורים לילדיהם, והן באהבה בין שני חברים (ערך החברות). אם היה מדובר כאן באינסטינקט גרידא, התופעה הזו היתה בלתי מובנת לחלוטין. ברור שאנו רואים כאן ערך כלשהו, כעין מימוש צו שמוטל עלינו. לגבי תאוה הדבר כלל לא ניתן להיאמר. שם זהו אינסטינקט, שאמנם התעורר בנו בצורה כלשהי, אולם הוא לא שונה מהותית מתאוה לממון. מדוע לא נראה ערך במימוש התאוה לממון? התשובה היא לא רק מפני שהתוכן הוא שלילי, אלא גם מפני שזהו יצר, או אינסטינקט.

זוהי גם הסיבה לכך שהתורה מצווה אותנו מצוות שונות על אהבה. זוהי פעילות שיש בה מימד קוגניטיבי, ושיקול דעת. כוח הבחירה רלוונטי לגביה, ולכן יש טעם לצוות עליה. אם כן, אהבה (ובפרט אהבת ה') קשורה לרצון ולחכמה.

בין הוליווד לבעל 'התניא' (להבדיל)

אמנם ישנה אצלנו תחושה שהאהבה אינה תלויה בנו. זהו מין זיק, או ניצוץ, שפוגע בנו ומעורר אותנו בעל כורחנו. תפיסה זו היא תוצאה של הרבה שטיפת מוח הוליוודית, שהיא הרסנית ומעוותת בכמה היבטים. למעשה, זוהי תאוה ולא אהבה. אמנם, ההבחנה בין המושגים והתהליכים היא קשה, בעיקר מפני שחלק חיוני וחשוב באהבה (לפחות בין איש ואישה) הוא הרכיב הגופני יותר, היצרי, שקשור גם לתאוה. אולם חשוב לעשות את ההבחנה וההיררכיה בין הרכיבים השונים. באדם בו שלטת הנפש האלוקית (במונחי בעל 'התניא'), התאוה היא מכשיר שנועד לשרת את האהבה, ולא להיפך. באדם (או עולם) שנשלט על ידי נפש חיונית-בהמית, המצב הוא הפוך.

באהבה שמתרחשת לא על רקע זוגי, כמו אהבת הורים לבניהם, או אהבת האלוקים, כלל אין רכיב של תאוה. אמנם, גם בדוגמאות האלו ישנם לעיתים רכיבים יצריים-אינסטינקטיביים מסוימים, אך הם אינם ממצים את האהבה כולה. בעל 'התניא' כותב בכמה מקומות שאהבה אמיתית (לפחות ביחס לקב"ה) מורכבת מרכיבי מוח ורכיבי לב גם יחד.

אהבת ה'

והנה אנו מוצאים ברמב"ם, הל' תשובה (פ"י, ה"ג), את התיאור הבא:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאד. עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד. בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציוונו: 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. והוא ששלמה אומר דרך משל 'כי חולת אהבה אני'. וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.¹¹

הרמב"ם דורש מכל מי שעובד את ה', ומקיים את מצות אהבת ה', לשגות באהבתו תמיד, כמו באהבת איש לאישה. לכאורה, נראה מדברי הרמב"ם הללו שהאופי של האהבה, לקב"ה כמו לאישה, הוא רגשי, כפי שתיארנו למעלה לגבי התאוה. הוא מתאר זאת כרגש שאינו עוזב אותנו. האם הרמב"ם אינו מקבל את ההבחנה המוצעת כאן?

אם נשים לב, נראה שהרמב"ם מדבר על אהבה כלפי מושא כזה (אלוקים) שלגביו האהבה לעולם לא תוכל להתממש. הדרישה שלו אינה שנתאחד עמו (כביטויים של כמה מיסטיקנים), אלא 'שנשגה באהבתו תמיד', כלומר שהפעולות שלנו כולן ייעשו למענו. זהו כבר תיאור שמתאים מאד למה שראינו אצל יעקב אבינו ביחס לרחל. פעולותיו נעשו תמיד עבורה, מתוך אהבה לה, אולם לא היתה כרוכה בכך תאוה שמצפה בקוצר רוח למימוש בפועל, להשתלטות. אם כן, התיאור של הרמב"ם אינו סותר את ההבחנה שנעשתה כאן.

¹⁰ ראה לדוגמה, דון יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, תרגום: מנחם דורמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ג. וכן מסות על אהבה, חוסה אורטגה אי גאסט, תרגום: יודם ברונובסקי, כתר, ירושלים 1985.

¹¹ ראה לעניין זה את הפתיחה של הרב סולובייצ'יק למאמרו וביקשתם משם.

נציין שבהלכה א-ב שם, הרמב"ם קושר בפירוש את האהבה עם השכל והחכמה (לעומת היראה, שמבוססת על פחד, והיא בבחינת יראה רגשית-יצרית, בעלת ערך נמוך יותר):¹²

אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא.
אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.
העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה. אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בכלל.

בקטע זה ישנו גם תיאור של האהבה כמצב נפשי שאינו מותנה בדבר, כלומר עשיית המצוות שלא מפני שום סיבה חיצונית להן עצמן. הרמב"ם רואה את האהבה כפעולה ללא סיבה. האהבה הוא פועל, ולא נפעל, וזאת בניגוד לתאב, בדיוק כפי שתיארנו לעיל.

לכאורה הרמב"ם מתאר כאן אהבה שאינה תלויה בדבר, בעוד שלמעלה תיארו את מצוות האהבה ההלכתיות כאהבה התלויה בדבר (בתכונות מסויימות של האובייקט הנאהב: יהדותו, היותו גר, אלוקים). אך ברור שאין הכוונה כאן לאהבה לשם אינטרס. האהבה אינה ליישות מצד עצמה אלא מצד היותה בעלת התכונה הראויה לאהבה. זה אינו אינטרס אלא שינוי המוטיבציה לאהבה ואולי אף נשוא האהבה (ראה בדיון לעיל, בשאלה האם בכלל יש חובה לאהוב את האובייקט עצמו או רק את התכונות הללו שלו).

הערה על פורמליזם הלכתי

הדברים הללו מעוררים קושי בעיני קורא בן זמננו. נראה שיש כאן מכניזציה של רגשות. התורה מצווה אותנו את מה ואת מי לאהוב, ולמעשה כמעט מרוקנת מתוכן את המושג 'אהבה' במשמעותו המקובלת במחזורתינו. אנו אמורים לאהוב תכונות ראויות ולא אנשים. האם אין כאן העתקה של הדיון למישורים טכניים מנותקים, במקום להשאיר אותו במישור האנושי האמוציונלי?

ראשית, עלינו לזכור שההלכה היא מערכת נורמטיבית. עניינה הוא חיובים ואיסורים, ולא חוויות וכדו'. על כן, אך טבעי הוא שהיא תתמקד בהטלת חובות טכניות. בשאלה האם אנחנו מותירים את החובות הללו במישור הטכני בלבד, או מרחיבים אותם גם למישורים חווייתיים, היא שאלה שאינה קשורה להלכה עצמה. ההלכה היא פורמליסטית מעצם הגדרתה, אך זה אינו אומר שהתורה היא פורמליסטית (כלומר עוסקת רק במישור הטכני הפורמלי).

יתר על כן, ראינו שאמנם ההתייחסות ההלכתית היבשה מוליכה אותנו להגדרת מצוות האהבה כחובות לאהוב תכונות ולא אנשים, אך לבסוף שללנו את ההגדרה הזו והגענו למסקנה שהיא בלתי סבירה. בסופו של דבר ההגדרה למצוות האהבה היתה חובה לאהוב אדם, או יישות, בגלל תכונה או מאפיין שלה. כל השרשרת (מהסיבה לאהבה אל המצב הנפשי כלפי האדם או היש המדובר) מהווה את קיום המצווה הזו. אם כן, גם בהלכה עצמה ישנם ממדים שאינם פורמליים בלבד. ובכל זאת, נושבת כאן רוח קרה משהו. אהבת ישראל, אהבת הגר ואהבת ה' הופכות להיות ערכים ומגמות במקום מצבים נפשיים ורגשיים...

הבחנה בין 'הלכה' לבין 'תורה'

אפשרות נוספת היא להבחין בין ההלכה לבין התורה. ההלכה כמערכת נורמטיבית קובעת את המסד היסודי שמחייב מבחינה פורמלית, ולכן היא בעלת אופי פורמלי. מעבר לה יכולים להיות מישורי התייחסות נוספים, מהם בעלי אופי רגשי או אחר. לדוגמא, ישעיהו לייבוביץ טען שמצוות תפילה היא לומר את המילים בלי כוונה (שהרי לשם רפואה עלינו ללכת לקופ"ח ולא לפנות לקב"ה), ולהתכוין לצאת ידי חובה ותו לא. כנגדו עולות טענות שרואות את התפילה כעבודה שבלב (ראה מאמרנו לפרשת, תשסז), כלומר שתפילה פורמלית היא חסרת ערך – "מצוות אנשים מלומדה". האמת היא הצירוף של שתי הגישות: המסד הבסיסי הוא התפילה מתוך מחויבות עם כוונה לצאת ידי חובה, וזהו היסוד המחייב. מעבר לו יכולים להופיע מישורי התייחסות נוספים, רגשיים ואחרים, אלא שהם שייכים ליקומה ב'.

¹² וראה עוד התייחסויות כאלו של הרמב"ם בפ"י, ה"ו מהלכות תשובה, ובהלכות יסודי התורה פ"ב, ה"ב ופ"ד, ה"ב, וכן במורה הנבוכים ח"ג, פנ"א. בכל המקומות הללו הרמב"ם מתאר את אהבת ה' כהכרה שכלית, או כנגזרת מהכרה שכלית. לעומת זאת, ישנם מקורות שבהם הרמב"ם מדבר על מקור שונה לאהבת ה', אף הוא שכלי: הכרת התורה ועקרונותיה. ראה בספר המצוות, עשה ג, וראה במורה הנבוכים בהמשך אותו פרק (דף תיא במהדורת הרב קפאח).

לדיון בשיטת הרמב"ם בנושא אהבת ה', ראה מאמרו של הרב שלמה אבינר, 'האם לימוד מדעי הטבע מביא לאהבת ה'?', בתוך צהר א, סתיו תש"ס, ובתגובות אליו בגיליון ב, חורף תש"ס. לעניין הקשר למדעי הטבע, ראה גם מאמרו של דרור פיקסלר ותגובת מ. אברהם, צהר ו, תשס"א.

דוגמא נוספת היא דברי בעל אגלי טל בהקדמתו, שם הוא שולל את העמדה שגורסת כי לימוד תורה מתוך הנאה אינו קיום של מצווה לשמה ולכן הוא חסר ערך. הוא טוען שבתפילה בכל בוקר אנחנו מבקשים מהקב"ה "והערב נא...את דברי תורתך בפינו", כלומר שיש לנו עניין בהנאה מהלימוד. לכן הוא מסביר שהנאה לא רק שאינה סותרת את מצוות תלמוד תורה אלא היא חלק ממצוות הלימוד עצמה. אבל יש גם המשך לדבריו. בהמשך הוא מסביר שבאמת מי שלומד מתוך הרצון ליהנות, כלומר שבלי ההנאה הוא לא היה לומד, אכן אינו מקיים מצווה לשמה. כלומר יש אמת גם בדעה שהוא שלל. האמת היא שתי קומות: ראשית, לימוד מתוך מחוייבות, בלי תלות בהנאה. ובקומה ב יש לימוד שמלווה בהנאה (אך לא מתוך ההנאה כמוטיבציה יחידה). בדומה לשתי הדוגמאות הללו, ייתכן שגם מצוות האהבה הן כאלה: יש חובה פורמלית לאהוב ערכם מסויימים, וזאת אפילו בלי תחושות כלפי האדם שנושא אותם. בקומה ב יש עניין שנרחוש גם אהבה לאדם עצמו, ולא רק לערכים. אך הקומות העליונות, שהן יותר רגשיות באופיין, לא תמיד כלולות ב'הלכה' (שהיא המסד הפורמלי הבסיסי), אלא רק ב'תורה'.

עוד על היחס בין רגש ושכל, ועל הדומיננטיות המתגברת של הרגש בעולם בן ימינו, ראה בספר השלישי בקוורטט של מ. אברהם, **אנוש כחציר**, שעומד לצאת לאור בקרוב בהוצאתנו, ואכ"מ.