

ופניהם איש אל אחיו

הכרובים פורשי כנפים

בעזרהיית

תורת האדם לאדם

קובץ תורני במצוות שבין אדם לחבירו

קובץ ג'

יוצא לאור עי"י
מכון תורת האדם לאדם
עיה"ק צפת ת"ו - תשנ"ט



מכון לחקר הלכות שבין אדם לחבירו והשפעתן

חכמות בחוץ תרונה

נשמח לפרסם בעז"ה חידושי תורה בהלכה ובאגדה בנושאים של "בין אדם לחבירו" בקבצים הבאים שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים, רבנן.

מכתבים למערכת מתקבלים בדואר ובפקס הרשום מטה. הרוצים לפרסם מאמרים יצרפו תמצית בתחילת המאמר וכותרות משנה לפרקים. הכותבים מתבקשים לשלוח ד"ת בדיסקט מחשב במידת האפשר. אורך המאמר לא יעלה על 6 עמודים נדפסים בקובץ (בערך שלשת אלפים מילים).

כתובת המערכת:

מכון "תורת האדם לאדם"
מאור חיים 4/69, צפת 13440
טלפקס: 06-6924610

© 1999

כל הזכויות שמורות
לעמותת "תורת האדם לאדם"

לעילוי נשמת

ר' אברהם ברוך ב"ר גדליהו שטערן ז"ל

נלב"ע עש"ק ח"י סיון ה'תשנ"ח

ולזכר עולם

אביו: ר' גדליהו ב"ר משה ז"ל

ואחיותיו: חוה יזטא, גיטל, געלא זפעסיל

בנות ר' גדליהו ע"ה

שנעקד"ש בשנות השואה " סיון ה'תש"ד

ה' יקום דמם

* * *

לעילוי נשמת

ר' מנחם זאב ב"ר חנניה יו"ט ליפא פרידמן ז"ל

נלב"ע ט"ז טבת ה'תשנ"ח

ולזכר עולם

אחיו: שלמה הי"ד שנעקד"ש בשנות השואה

יוסף זדוד שנלב"ע חשון ה'תרע"ז

ואחותו: שרה

בני ר' חנניה יו"ט ליפא ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

♦ תוכן הענינים ♦

♦ עד שיִרְצֶה / מדור מיוחד בעניני מחילה ופיוס

11 הרב יצחק זילברשטיין	שאלה ותשובה
12 הרב זלמן נחמיה גולדברג	בענין חיוב פיוס לחבירו בערב יוה"כ
16 הרב מיכל זילבר	בענין תשובה על עבירות שבין אדם לחבירו
23 הרב משה מרדכי קארפ	בחובת הפיוס בערב יוה"כ"פ
27 הרב בן ציון קוק	ביאור בדין ג' פעמים בבקשת המחילה
29 הרב יהושע עדס	בקשת מחילה כשלא נגרם לו צער או נזק
35 הרב שמעון ליכט	בדין מחילה אי בעי בפה או בלב
37 הרב מרדכי קרלבוך	בגדרי מחילה ובעבירות שבין אדם לחבירו

מפי כתבם / ליקוטים ומשא ומתן בעניני פיוס ומחילה

52 הרב בנימין זילבר	בדין בקשת מחילה אז נדברו
55 הרב משה שטרנבוך	חובת פיוס וריצוי בעיוה"כ"פ מועדים וזמנים
58 הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל	אם בקשת המחילה מעכבת דבר יהושע
59 הרב צבי שפירא	בקשת מחילה ובדין ג' פעמים צביון העמודים
62	ליקוט בדין פיוס ומחילה

♦ תנו רבנן / ביאורים ועיונים בהלכה

67 הרב יצחק זילברשטיין	נקיטת תגמול במי שלא השתתף בשמחתו
69 הרב אשר וייס	בענין לא תשנא את אחיך בלבבך
73 הרב אלחנן פרץ	הערות בענינים שבין אדם לחבירו
76 הרב יחיאל נוימן	קונטרס בלאו דלא תטור
96 הרב דוד אריאב	קונטרס לא תחמוד
124 הרב יצחק חיים פוס	לדון לכף זכות והאיסור לחשוד בכשרים
142 הרב מרדכי פליגלמן	ביאור מצות ואהבת לרעך כמוך
150 הר' פרץ מנחם גרבר	כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש

♦ אגדה ומוסר

155 האדמו"ר מביאלא, רמת אהרן	שנראה כל אחד מעלת חבירו
158 האדמו"ר רבי יהודה הלוי אשלג זצ"ל	מאמר מתן תורה
165 הרב יהושע השיל אייכנשטיין	בין אדם לחבירו
168 הרב מאיר קסלר	לא תשנא את אחיך בלבבך
170 הרב אפרים ז. שחור	המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו
173	מחלוקת בזמן הזה

♦ מתורת המכוון

177	נקימה ונטירה לתועלת
205	היחס בין איסור נטירה למצות מחילה
217	וצריך עיון / קושיות
220	מספקא לן / ספקות בדיני נקימה ונטירה
225	שקלא וטריא / תשובות למכתבים
233	תגובות לקובץ ב'

בשער

בתלתא זמני הוה חזקה. קובץ "תורת האדם לאדם" מופיע זה ג' פעמים, וזוכה להכות שרשים בעולם התורה, שבה לבורא עולם. התגובות החמות ומכתבי אהדה המרובים מעידים כמאה עדים ויותר על נחיצות בקובץ מסוג זה, ושהעמל המושקע בו אינו לריק.

אע"פ שקובץ זה תליתאי הוא, ראש וראשון הוא בצורתו וביעודו המיוחד. קובץ "תורת האדם לאדם" המקורי נוסד כקובץ כללי במטרה לשרת את כלל היהדות החרדית על כל חוגיה וגווניה, וכמין אוצר בלול מכל טוב וכל אחד אוכל ממה שערב להיכו ומניח השאר. אולם בעקבות פניות רבות ושונות חילקנו הקובץ לשנים.

א סדרת קבצים מיוחדת לבני ישיבות הקדושות המיוסדות על עיון והעמקה, בירור הלכה, פלפול וכו' ואף ליבון סוגיות והארות באגדה מוסר והסידות, בכל המצוות שבין אדם לחבירו. "תורת האדם לאדם" עדיין שמו של קובץ זה והרי הוא מונח לפניכם.

ב סדרת קבצים שווים לכל נפש המקיפים את יסודות המצוות בהלכה ובאגדה, וחושפים את האור הגנוז לציבור הרחב הצמא לדבר ה' ומגלה ענין במצוות אלו.

* * *

עובדה היא שכמה מצוות שבין אדם לחבירו קמות ומתנערות מעפרן בדורנו. הלכות רבות שלא היו שגורות פעם אלא בפי ת"ח גדולים שגורות היום בפי "עמד", אנשים נשים ומף, יום יום. אין הכוונה שהומות השנאה העבות שנבנו בעמל בין ציבורים ובין יחידים מישראל, נופלות באחת, לא היא! יש ואפילו בונים היום הומות חדשות במרץ רב... ובכל זאת בסתר הלב מורגש היום יותר מאי פעם, שהחומות הללו אינן חומות אמיתיות אלא מסכי עשן כלה, הומות שקופות דמיוניות, הנבנות לצורך אינטרסים רגועים ושמהיים בלבד.

עדיין מדברים הרבה לשה"ר! אבל התחושה בעת הדיבור השתנתה ללא היכר. הצורך להצטדק, נקיפת המצפון, הבושה והתחושה כגנב בלילה, נותנים אותם במספרי לשה"ר דהיום. לא עוד העוז, הראש המורם והלעג למוכיח שהיינו רגילים בהם פעם כשנעשה לנו הדבר כהיתר גמור. כללו של דבר, ההרגשה שעוברים עבירה כשמדברים לשה"ר ורכילות, כששונאים, כשמאנים חבר ופוגעים ברגשותיו וכו'. בנוסף על ההרגשה המביכה של חוסר אנושיות, **מרגישים שעוברים בלאו! עוברים בעשה!** זהו הישג גדול וחשוב.

כח התורה האדיר שהביאו לעולם הגר"י סלנטר זצ"ל ה"חפץ חיים" זצ"ל וגדולים וצדיקים נוספים, מחלחל ללבנו באימיות ובעקביות, ואלה הן הפירות, או הנבטים הדקים שצמחו במשך כשתי דורות. עדיין מוטל עלינו להשקות את הנבטים הללו ולטפחם להביאם לידי פריחה והבשלת פירות מתוקים.

אולם כל מהפכה רוחנית אמיתית בעם ישראל וכל שינוי לטובה ברת קיימא, מקורה בדרך כלל בבית המדרש ובת"ח הלנים שם דוקא, ולא ברחוב. דברי ימינו במשך הדורות יוכיחו שרק שינויים לגרועותא הורתם ולידתם ברחוב, מצד פשוטי העם. כל שינוי לטובה שמקורה בבית המדרש – חוסנה של תורה יש בה, פנימיות ונשמה יש בה. וכך מאריכה ימים וסופה להתקיים.

צא וראה מהו דעתו של הכהן הגדול ממחוללי המהפכה הקדושה במצוות שבין אדם לחבירו. הלא כה דבריו כנחלי אש וכך כותב בעירוב ימיו:

"...וסבור הייתי בימי נעורי שכאשר יחובר איזה חיבור ויבואר בו כלליו ופרטיו והלכותיו השייכים לענין איסור לשה"ר ורכילות וקבלת לשה"ר, יועיל בענין זה. ועורני ה' יתברך ועשיתיו והדפסתיו, וב"ה החיבור מצא חן בעיני ישראל ושמו נקרא "חפץ חיים", ומכל מקום למעשה עוד לא זכיתי שיועילו דברי הרבה, והנה יעצו יודעי ומכירי לטכס עצה בדבר הזה, דהיינו להעתיק בקיצור על טבלה אחת איזה מאמרי חז"ל המפליגים בגודל שכר השומר פיו ולשוננו, ולהפיץ אותו בין יחידים* ויהיה נגד עיניהם תמיד, אולי יתן ה' שיועיל קצת...".

ובהג"ה שם כותב ה"חפץ חיים": *יחידים, במסכתא תענית דף י. מאן יחידים, תלמידי חכמים. **שבאמת כל דבר הצריך תיקון תלוי רק בתלמידי חכמים, ובפרט לתקן כח הדיבור שלא יהיה דבר ה' הפקר, תלוי העיקר בת"ח, כי מי יוכל לתקן החטא הזה, האדם הפשוט בודאי לא יוכל לשמור הענין כהלכה אחרי שאינו יודע מה הוא רכילות ומה הוא לשה"ר ואיזה דבר נכנס בכללם, ועיקר התיקון תלוי רק במי שהוא בן תורה, הוא יכול להתבונן בהלכותיו ולהזהר לקיימן".**

קונטרס "כבוד שמים" (בסוף הפתיחה)

"ועיקר התיקון תלוי רק במי שהוא בן תורה", דברים כדרבונות! וכולי האי ואולי יתפשט אח"כ התיקון לכל שכבות העם ויתקיים בידם ימים רבים.

הלא גם הגר"י סלנטר ז"ל עצמו – בדבריו המפורסמים והשגורים בפי כל בן ישיבה – עומד ומכריז:

“...הנשגב והעיקר בשימוש רפואות התורה לתחלואי היצר הוא ללמוד בעזו ועיון עמוק היטב דיני העבירה עצמה, ההלכה עם כל סעיפיה...
...וזאת הלא ידוע, כי השתנות הטבע תולד רק מלימוד והרגל רב. ולכן, היסוד העיקרי והעמוד הנכון, להכין את עצמו לשמירה מעבירות ועשיית המצות, הוא רק הלימוד הרב בהלכה זו, הנוגעת לעבירה זו או למצוה זו, ובפרט בעיון, הדק היטב, כי זה הלימוד עושה קנין חזק בנפש, להיות העבירה מרוחקת ממנו בטבע”
אגרת המוסר

אמור מעתה אפוא תמצא ה"עיון עמוק היטב" וה"לימוד הרב" בפרטי ההלכות של כל מצוה, האם ברחוב? או בבית המדרש ובישיבה, מקום שתלמידי חכמים ממויתים עצמם ולנים בעמקו של כל דין ודין? ברור שמשם יתד ופינה לכל מהפכה רוחנית, ומשם צריך שתצא תורת בין אדם לחבירו על כל הדרה לתפוצות ישראל, ורק כך מובטחת ההצלחה.

מכאן חשיבותו הרבה של קובץ מסוג "תורת האדם לאדם" שלפניכם, ששם לו למטרה את הישיבות הקדושות ובתי המדרש מבצרי התורה דוקא, לעורר ציבור הלומדים להעמקה ולעיון הדק היטב בכל הנוגע למצוות יקרות אלו. ובפרט מיועד הקובץ לשמש כבמה נכבדת לפירסום פרי עמלם והידושי תורתם של ראשי ישיבות ותלמידיהם, בחורי ישיבות ואברכי כוללים, רבנים ויושבי על מדין. ברכה רבה יש בכך ועידוד להתמסר יותר לעיון בחלק זה שבתורה.

והרי "עיקר התיקון תלוי רק במי שהוא בן תורה".

יה"ר שתתקבל תפלתינו התמידית "ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל דברי תלמוד תורתך", והתלמוד יביא בעז"ה לידי מעשה וכחבטת הגר"ם זצ"ל.

* * *

ברכה מיוחדת והכרת הטוב להאברך כמדרשו, בן תורה במלוא מובן המילה, הרב שמעון ליכט הי"ו. אילולי יוזמתו, מסירותו ועמלו הרב לרכו את דברי התורה שלפנינו לא היה קובץ מיוחד זה רואה אור. יברך ה' חילו לאורייתא ולאילנא רברבא יתעביד.

מכון תורת האדם לאדם

אלול תשנ"ט, עיה"ק צפת ת"ו

צבי וינברגר ברוך חפץ

עד שירצה

מדור מיוחד בעניני פיוס ומחילה

הרב יצחק זילברשטיין
 רב רמת אלחנן, ב"ב
 ראש כולל "בית דוד", חולון

שאלה בדין בקשת מחילה

בס"ד, י"ז בתמוז תשנ"ט

בדבר שאלתו בראובן שהכה את שמעון, ושמעון חזר והכה את ראובן כפל וד' וה' וריצן עצמותיו, האם חייב ראובן לבקש כעת אחרי שנתמרקו עצמותיו מחילה משמעון.

נלענ"ד דחייב לבקש מחילה, ולא נתכפר חטאו בזה שקבל מנה אחת אפיים משמעון, מכות אלו אין בכחם למחוק את עון ראובן שהכה את שמעון, ואדרבא אולי ראובן יתבע בדין שמים גם על כך שגרם לשמעון להכותו מכות נאמנות, גם על כך צריך לבקש מחילתו... על עון לפני עור שגרם ראובן לשמעון, וכמובא בקידושין ל"ב, ובמו"ק י"ז, דהמכה בנו גדול עובר משום לפני עור לא תתן מכשול, ופרש"י דכיון דגדול הוא שמא מבעט באביו והו"ל איהו מכשילו. ולכן נראה פשוט שעל ראובן לבקש מחילה משמעון.

1. הערת המערכת: נידון דומה מצינו בתשובות "זכרון יהודה" ח"א סימן ר"א להג"ר יהודה גרינוולד ז"ל אב"ד סאטמר, ונעתיק כאן לשונו:

"... ומה ששאלת הלכה למעשה בענין משאז"ל ביומא פו ע"א אמר רב יצחק כל המקניט את חבריו אפילו בדברים צריך לפייסו ויליף ליה מקרא, והכי פסק הרמב"ם ז"ל פ"ב מה' תשובה ובשו"ע או"ח סי' תר"ו, ונסתפקת אם מחוייב לפייס את חבריו גם באופן שחבירו השיב אותו בבחו חרפה וקלון וחבירו קטן ממנו הרבה בשנים, דאפשר דלא אמרו שמחוייב לפייס וכו' אלא אם חבירו היה מהנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתו ואינם משיבים ועונים, ולעומת זה יש לומר דאמרינן דאילו לא שהקניטו הוא תחילה לא היה חבירו מבזה אותו, והוא גרם לו את כל זאת מה שחבירו ביזהו.

הנה לסברא זאת האחרונה מצינו סברא כזו ביש"ש ב"ק פ' המניח [צ"ל החובל סי' מ"ב] הובא קצת ממנו בפ"ת שו"ע חו"מ סי' תכ"א אות ג' ח"ל: אם אחד חירף את חבריו בשם רע וחזר זה והכהו, אף שעבר בלאו דלא יוסיף פן יוסיף וצריך כפרה, מ"מ אין עליו דין רשע כלל אלא אמרינן לביה רתח ואין אדם עומד על צערו שהרי יש בוטה כמדקרות חרב דאין בושה גדולה מהוצאת ש"ר, ואינו משלם אלא נזק צער וריפוי ושבת. וכתב עוד שם היש"ש: ורואין ג"כ במה שזה קינתר אותו בגירוי מדון אפילו לא אמר עליו שם רע מ"מ הצית בו את האש, יע"ש. ומשמע מזה בהדיא דיש לתלות מה שהשיבו חבריו בדברי בו מפני שהיה מצית בו המקניט הראשון את האש ולא היה מעצור לבזותו וממילא שב המקניט הראשון להיות מחוייב לפייס את חבריו, ועוד מכש"כ כיון שהביאו לחטוא ואז"ל המחטיאו קשה מן ההורגו ר"ל.

אמנם קשה לכאורה על זה ממאי דאי בגמ' יומא הנ"ל דר' ירמיה הו"ל מילתא לר' אבא בהדיא ופירש"י ז"ל שר' ירמיה חטא על ר' אבא, אזל ר"י כו', אמר עשאוני כאשפה, שמע ר"א כו', א"ל השתא צריכנא למיפק אדעתך דכתיב לך התרפס ע"כ. ולכאורה משמע דר' ירמיה כבר פטור מלפייס את ר"א כיון דלדעתיה עשאוהו מביתו של ר"א כאשפה, ורק השתא אדרבא ר' אבא צריך למיפק מדעתיה. אמנם לענ"ד הכוונה של ר"א כך הוא, השתא צריכנא ר"ל "גם אנכי" "למיפק מדעתך", אבל ר"י באמת לא היה פטור עדיין מלפייס את ר"א אפילו אם בכיוון היו שופכים עליו מביתו של ר"א. כנלענ"ד ודו"ק.

ואחתום בברכה נאמנה,

יצחק זילברשטיין

הרב זלמן נחמיה גולדברג
בית הדין ירושלים
ראש כולל "דעת משה"

בענין חיוב פיוס לחבירו בערב יוה"כ

א

בשו"ע או"ח סי' תר"ו ס"א: "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו ואפילו לא הקניטו אלא בדברים חייב לפייסו ואם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שניה ושלישית ובכל פעם יקח עמו שלושה אנשים ואם אינו מתפייס בשלושה פעמים אינו זקוק לו מיהו יאמר אח"כ לפני עשרה שביקש ממנו מחילה וכו'", עכ"ל.

והנה מקור הדברים הוא ממה ששנינו ביומא פ"ה, ב, את זו דרש ר' אלעזר בן עזריה לפני ד' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו. היינו שדריש לפני ד' תטהרו שרק מעבירות שלפני ד' מטהר יום הכיפורים. ויש לעיין א"כ למה שנינו בב"ק צ"ב, א, אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת האיש וגו'. וקשה למה לא למדים מקרא שדרש ר' אלעזר בן עזריה. ונראה שבב"ק נתחדש שגם אם שילם החובל עדיין לא נמחל לו, שלא נאמר שכבר תיקן מה שקלקל משא"כ במשנה יומא שם מדובר שחטא לחבירו ולא הפסידו ממון שנמצא שלא תיקן מה שחטא לחבירו.

ב

והנה מזה שלא אמרה המשנה שהמזיק לחבירו אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש, לכאורה יש להוכיח שרק בחובל בחבירו אינו נמחל אף שנתן לו משא"כ מזיק נמחל לו גם בלי שיבקש ממנו. וטעם הדבר יש לומר שבמזיק כששילם תיקן מה שקלקל לגמרי, אבל חובל בחבירו שאין התשלום מתקן שהרי אין כסף מתקן את הגוף. ואף שאינו מוכרח כ"כ שיש לומר שהמשנה כתבה כן לאחר שלמדנו דיני מזיקין ודיני חובל שנה המשנה שאע"פ שנתן לו אינו נמחל והכוונה גם למזיק וגם לחובל, אבל מפורש ברמב"ם פ"ה מחובל ומזיק ה"ט וז"ל: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שחייב לשלם נתכפר אבל חבל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אינו מתכפר לו ואפילו הביא כל אילי נביות אינו מתכפר לו ואינו נמחל עווננו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו", עכ"ל. הרי מפורש החילוק שכתבנו בין חובל למזיק, ועיין בלחם משנה מה שכתב לתרץ שבהלכות תשובה פ"ה ה"ט כתב רבינו שהגוזל את חבירו אינו מתכפר לו אלא אם ירצה לנגזל ויפייס אותו אע"פ שהשיב לו הגזילה, יש לומר דשאני גזלן שנהנה מעבירה, ועוד שציער הרבה לנגזל, אבל מזיק

הַמְמוֹן שֶׁלֹּא נִהְנֶה מֵעֲבִירָה אֵלָּא שֶׁהִזִּיק לוֹ דִּי בִּכְךָ וּלְכֵן כָּתַב רַבֵּינוּ שְׁנַתְכַפֵּר לוֹ מִיָּד, מִשְׁאֵ"פּ גִּזְלָן, עִכ"ל.

ג

וְנִרְאֶה שֶׁמָּה שֶׁכָּתַב הַרְמַב"ם בְּפ"א מִתְּשׁוּבַה ה"א וז"ל: "וְכֵן הַחֹבֵל בַּחֲבִירוֹ וְהַמְזִיק מִמֶּנּוּ אֵע"פּ שִׁשִּׁילָם לוֹ מָה שֶׁחַיִּיב לוֹ אֵינוֹ מִתְּכַפֵּר עַד שִׁתּוּדָה וְיִשׁוּב מִלַּעֲשׂוֹת כֹּזֵה לַעֲוֹלָם שְׁנֹאמַר מְכַל חֲטָאת הָאָדָם", נִרְאֶה שֶׁבֵּא לֹאמֵר שֶׁלֹּא נִחְשָׁב שֶׁעֲבִירוֹת שֶׁבֵּינָן אֵדָם לַחֲבִירוֹ אֵינוֹ צָרִיךְ וְיִדְוִי לַשָּׁמַיִם אֵלָּא רַק לְרִצּוֹת חֲבִירוֹ, קמ"ל שְׁגַם חַיִּיב לְהַתּוֹדוֹת עֲלֵיהֶן שֶׁהֵן גַּם עֲבִירוֹת שֶׁבֵּינָן אֵדָם לְמַקּוֹם.

וְהִנֵּה יֵשׁ לְדוֹן אִם זֶה שֶׁצָּרִיךְ לְפִיּוֹס אֶת חֲבִירוֹ בְּעֶרְבַּ יוֹם הַכִּיפּוּרִים הֵינּוּ חַיּוֹב אוֹ שֶׁאֵינוֹ אֵלָּא עֵצָה שִׁפְיִיס אֶת חֲבִירוֹ וְכֹל זְמַן שֶׁלֹּא פִּיּוֹס אֵינוֹ מִתְּכַפֵּר לוֹ בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים. וְהִנֵּה בְּשׁו"ע או"ח שֶׁהִבְאֵנוּ וּמִלְשׁוֹן הַרְמַב"ם שֶׁהִבְאֵנוּ אֵינוֹ מְזוּכָר בְּלִשׁוֹן חַיּוֹב שֶׁחַיִּיב לְפִיּוֹס אֶת חֲבִירוֹ אֵלָּא כְּתוּב בְּלִשׁוֹן מֵאַחַר שִׁוּם הַכִּיפּוּרִים אֵינוֹ מְכַפֵּר עַל עֲבִירוֹת שֶׁבֵּינָן אֵדָם לַחֲבִירוֹ לְכֵן יֵשׁ לְפִיּוֹס וְכֵן בְּרַמְב"ם כָּתַב שֶׁאֵינוֹ מִתְּכַפֵּר לוֹ עַד שִׁירְצָה, וְכֵן לְשׁוֹן הַמְּשֻׁנָּה ב"ק אֵע"פּ שְׁנַתָּן לוֹ אֵינוֹ מִתְּכַפֵּר לֹא כְּתוּב בְּלִשׁוֹן חַיּוֹב.

ד

אֲכֵן יֵשׁ לֹאמֵר שִׁישׁ גַּם חַיּוֹב מִכַּח מִצְוַת תְּשׁוּבָה שְׁגַם פִּיּוֹס לַחֲבִירוֹ נִכְלָל בְּמִצְוַת תְּשׁוּבָה, וְזֶה מָה שֶׁהוֹסִיף הַרְמַב"ם "מְכַל חֲטָאת הָאָדָם" שְׁגַם בְּקִשְׁתּוֹ מַחִילָה שֶׁל עֲבִירוֹת שֶׁבֵּינָן אֵדָם לַחֲבִירוֹ הוּא בְּכֹלל מִצְוַת תְּשׁוּבָה, אִף שֶׁהִקְרָא "מְכַל חֲטָאת הָאָדָם" מְדַבֵּר עַל וְיִדְוִי עַל עֲבִירוֹת אֵלוֹ וְכִמוֹ שֶׁכָּתַבְנוּ בְּאוֹת ג' שְׁגַם עַל עֲבִירוֹת שֶׁבֵּינָן אֵדָם לַחֲבִירוֹ חַיִּיב לְהַתּוֹדוֹת, וּמַעֲתָה גַם לְדַעַת הַמִּנְח"ח מִצְוָה שֶׁס"ד שֶׁאֵין תְּשׁוּבָה מִצְוָה אֵלָּא הַמִּצְוָה כְּשֶׁשֶׁב יִתּוּדָה עַל עֲבִירוֹתָיו, א"כ גַּם לְרִצּוֹת אֶת חֲבִירוֹ אֵינוֹ מִצְוָה אֵלָּא כְּשֶׁבֵּא לְחַזּוֹר בְּתְּשׁוּבָה יֵשׁ לְהַתּוֹדוֹת וּמֵהִי חֲזֵרָה בְּתְּשׁוּבָה בְּעֲבִירוֹת שֶׁבֵּינָן אֵדָם לַחֲבִירוֹ הוּא בְּקִשְׁתּוֹ הַמַּחִילָה וְכִש"ב. וְמָה שֶׁכָּתַב הַב"ח וְהַמְּג"א בְּסִימָן תר"ו שֶׁבִּשְׁעַת בְּקִשְׁתּוֹ מַחִילָה צָרִיךְ לְפָרֵט הַחֲטָא שֶׁחֲטָא לַחֲבִירוֹ וְלִמַּד זֹאת מִיִּדְוִי וְהִנֵּה מִזֶּה שֶׁבְּקִשְׁתּוֹ מַחִילָה הוּא מַעִין וְיִדְוִי.

וְנִרְאֶה לְהִבְיֵא רֵאִיָּה שֶׁפִּיּוֹס חֲבִירוֹ שֶׁחֲטָא כִּנְגְדוֹ הוּא חַיּוֹב וְלֹא רַק עֵצָה טוֹבָה מִמָּה שֶׁכָּתַב הַר"ף פֶּרֶק הַחֹבֵל וְהִרְא"ש שֶׁשׁ מִנְהֵג שְׁתֵּי יְשִׁיבוֹת שֶׁאֵע"פּ שֶׁאֵין גּוֹבֵינָן קִנְס בְּכֹלל מִנְדִּין אוֹתוֹ עַד דְּמַפְיִיס לִיָּה לְבַעַל דִּינִיָּה וְכֵד יִהְיֶה לִיָּה שִׁיעוֹר מֵאֵי דְחִזִּי לִיָּה לְמִיתֵב שְׁרוּ לִיָּה לְאַלְתֵּר בֵּין אִיפְיִיס מֵאֵרִי דִּינִיָּה וּבֵין דְּלֹא אִפְיִיס, וּבִרְא"ש שֶׁשׁ סִימָן ב' כָּתַב עַל זֶה: וְאִפְשֵׁר שֶׁתְּקַנְתָּ גְאוּנִים הִיא אֲבָל מִדִּינָא דְּגַמְרָא לֹא מִשְׁמַע הַכִּי דֵּא"כ אֵין לָךְ גְּבִיָּה גְדוּלָה מְזוֹ כִּיּוֹן שֶׁמִּשְׁמַתִּין לִיָּה דְּנִקְטִינָא בְּכּוּבְסִיא עַד דְּלִישְׁבָּקִיָּה לְגַלִּימִיָּה, עִכ"ל.

ה

ונראה לומר שגם מהדין ניתן לשמתו שהרי כופין על המצוות וא"כ יש לכוף על מצות תשובה וכיון שבעבירות שבין אדם לחבירו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו יש לכופו שיפיסנו כדי שיקיים מצות תשובה. ואף שאם מבקש מחבירו ואף שאם ביקש ממנו ג' פעמים ולא רצה למחול שוב אינו חייב יותר ולא מצינו שיצטרך לפייסו בממון, יש לומר שזה שכתבה המשנה שדי בבקשת מחילה ג' פעמים מדובר בחובל בחבירו ושילם לו דמי חבלתו ואעפ"כ חייב גם בבקשת מחילה וכמו שכתבנו שאינו תיקון גמור, ולכן המזיק ממון חבירו ושילם אינו חייב לבקש מחילה, אבל כל שהזיק ואינו משלם בזה נראה שבדאי חייב לבקש מחילה שהרי לא שילם ולא תיקן מה שקלקל. ונראה עוד שאף שבחובל ושילם וביקש ממנו חייב למחול לו מ"מ כשהזיקו ואינו משלם משום שאין גובין קנס בבבל בזה אינו חייב למחול לו כל זמן שאינו משלם ואין מתכפר למזיק כדין עבירות שבין אדם לחבירו שאין יום הכפורים מכפר עד שירצה חבירו, וכיון שאינו משלם היזקו הרי זה כאילו לא הרצה לו חבירו ולכן כופין אותו שירצהו בממון שכופין על המצוות וכופין גם על התשובה. ומה שכתב הרא"ש ואפשר שתקנת חכמים אבל מדינא דגמרא לא משמע הכי דא"כ אין לך גביה גדולה מזו וכו', נראה שאין טעמו של הרא"ש שסובר שחייב למחול לו בחינם, אלא סובר שאין לכוף על מצות תשובה שא"כ בהכרח צריכים לדון דיני ממונות והרי אין דנים אלא בסמוכין ולכן בהכרח שאין לכוף על בקשת מחילה ושישלם עד שימחול, אבל זה שאינו חייב למחול כל שאינו משלם דמים זה נכון גם לדעת הרא"ש.

ו

והנה בקצה"ח סימן א' סק"ז ז"ל: "דע שבשו"ע כאן אינו מחלק בין דיני קנסות ממש ושאר גזילות וחבלות וכל מילי דלא שכיחי ולית ביה חסרון כיס, אבל ההבדל מבואר דממון ממש אע"ג דלא דינין ליה בזה"ז כיון דלא שכיחא ולית ביה חסרון כיס מ"מ לצאת ידי שמים הוא בעצמו צריך לשלם וגזלן הוא אם אינו משלם, אבל קנס ממש לא שייך בהו דינא דשמיא דכל הקנסות אין הדבר תלוי רק אשר ירשיעון אלקים ואם אין הב"ד דנין אותו לא שייך בהו דינא דשמים וכו', אבל גבי ממון אע"ג דלא שכיחי ולית ביה חסרון כיס דאין הב"ד דנים עכשו אבל הוא גזלן אם אינו משלם דלא אברי סהדי אלא לשקרי וב"ד אין צריך אלא להציל עשוק מיד עושקו", עכ"ל.

ולענ"ד נראה גם שנפסל לעדות זה שחובל בחבירו וזה דנין גם בזה"ז, ואף שלא דנין לחייב את החובל ממון אבל דנין את החובל שפסול הוא לעדות, והרי זה כלוה שמעיד על המלוה שהלוהו ברבית שלדעת הריב"ש שהביא הש"ך בסימן ל"ד סקכ"ח שפלגינן דיבורא ומקבלין עדותו לפוסלו לעדות, וא"כ גם לדונו שפסול לעדות מי שחבל בחבירו דנין בזה"ז ופלגינן שפוסלין אותו לעדות ואין מחייבין אותו לשלם. אכן אם הוא חבל בחבירו בשוגג שלא ניתן לפוסלו לעדות מחמת שחבל ועבר לאו דלא יוסיף או שחבל במזיד במי שאינו עושה מעשה עמך שלא נפסל מחמת החבלה שמקשינן הכאה לקללה ובעינן עושה מעשה עמך, ומ"מ חייב לשלם, אם אינו משלם ניתן לפוסלו משום שגוזל ממון שחייב ואינו משלם. ואף שהכופר במלוה אינו פסול לעדות ורק כופר בפקדון והטעם משום שאישתמוטי משתמט, אכן נראה שכל זה בלוה שכפר במלוה תולין באישתמוטי אבל אילו ידעינן שאין ברצונו לשלם לעולם ולא רק לדחות התשלום, היה נפסל לעדות שעובר לא תעשוק. ולפי"ז נראה אם חזינן שחבל בחבירו במזיד ניתן לפוסלו לעדות על זה שאינו משלם ואין לתלות באישתמוטי, שרק בלוה וקיבל המעות בהיתר והיה

בדעתו לשלם ורק כעת אינו משלם תולין שאינו מתכוון שלא לשלם לעולם אלא לדחות הפרעון, אבל כשחובל בחבירו מה מקום לתלות שבדעתו לשלם לאחר זמן, אכן בחובל בחבירו בשוגג בזו יש לומר שאולי דעתו לשלם לאחר זמן, אבל לפי"ז המזיק ממון חבירו ניתן לפוסלו לעדות מכח שיש לתלות שאין בדעתו לשלם ועבר בלא תעשוק וכל זה דנין בזה"ז.

ז

והנה אף שדנין לפוסלו לעדות מ"מ אין כופין אותו לשלם כדי לקיים מצות עשה של תשובה אף שלפי דרכנו אינו חייב למחול לו עד שישלם וא"כ נכופו לשלם כדי שיתכפר לו עבירה שעבר. ויתכן שגם הרא"ש מודה בזה שכופין אותו לפי"ס את חבירו ע"י שמנדין אותו עד שיפייס, ועד כאן לא אמר הרא"ש שאינו מן הדין אלא בקנס שפטור מן הדין בזה חייב למחול לו גם אם לא ישלם הקנס שהרי פטור הוא. אכן נראה שמה שכתב על קנס כוונתו על חובל בחבירו ולדעת הרמב"ם דינו כקנס ממש ולשאר הראשונים רק נקרא קנס מחמת שאין דנין בזה"ז אבל אינו קנס גמור ואם דעת הרא"ש כהרמב"ם נמצא שמדבר על קנס אבל אם דעת הרא"ש כהתוס' והראב"ד א"כ מדבר הרא"ש אף על חיובים שבאמת חייבים ואעפ"כ סובר שאין כופין מן הדין לפייסו בממון. וצריך לומר שהטעם הוא שזה גופא שאמרה תורה שצריך סמוכים מלמד שלא לכוף אותו לפייסו בממון, ויותר נראה שגם כשאין חיוב לשלם וכגון חבלה לדעת הרמב"ם מ"מ מסברא נראה שאינו חייב למחול כל שאינו משלם לו דמי חבלתו.

ועוד נראה שאפילו הזיקו בגרמא שפשוט שצריך לבקש ממנו שימחול לו שהרי לא גרע ממקלל חבירו שצריך לבקש ממנו וירצהו וכמו שכתב הרמב"ם פ"ב מתשובה ה"ט, והרי מזיק בגרמא אינו מצערו פחות ממקללו והרי גם גרמא גורם צער ואם גורם אינו בכלל עבירות שבין אדם לחבירו מקלל ג"כ גרמא וכמו ביישו בדברים שפטור מטעם גרמא והרי דבר דברים שמצערם לחבירו. ונראה שגם כן אינו חייב למחול לו עד שישלם לו ובפרט שחייב לשלם בדיני שמים.

הרב מיכל זילבר
ראש ישיבת זוועהיל

בענין תשובה על עבירות שבין אדם לחבירו

- א -

א] כתב הרמב"ם פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ט, אינו דומה מזיק חבירו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חבל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו, ועיין בלח"מ שהק' דבהל' תשובה פ"ב ה"ט כתב הרמב"ם דהגוזל את חבירו אינו מתכפר לו אלא אם ירצה לנגזל ויפייס אותו אע"פ שהשיב את הגזילה, עיי"ש שמתרץ בדוחק דשאני גזלן שנהנה מאותה עבירה, ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו עיי"ש.

והנה בהלכה יו"ד כתב הרמב"ם ואסור להיות אכזרי ולא ימחול אין זו דרך זרע ישראל, אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו, ועיי' סמ"ע חו"מ סי' תכ"ב דאף דבהל' תשובה כתב הרמב"ם דחייב לפייסו עד ג' פעמים זה מיירי מהמפייס, שאם לא נתפייס בשני פעמים ילך אצלו גם פעם שלישית, אבל כאן למדונו שזה שמפייסין אותו יהיה רחמן ולא ימתין עד שיבא בשלישית אלא ימחול לו בראשונה או בשני' עכ"ל הסמ"ע.

אלא דאכתי צ"ע דלפי"ד הסמ"ע לא הזכיר הרמב"ם כלל מהך דינא שכתב בהל' תשובה שאם לא נתפייס בג' פעמים מניחו והולך לו, דמש"כ כיון שביקש ממנו פעם ראשונה ושני' הוא דין על מי שמפייסין אותו שצריך למחול אחר שביקש פעם ראשונה ושניה, ואדרבא מרהיטות לשון הרמב"ם בהל' חובל ומזיק "ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנמחל וימחול לו" משמע דלא סגי במה שביקש ממנו אפי' מאה פעמים עד שימחול, וצ"ע דבהל' תשובה כתב דמניחו והולך לו וא"צ לבקש ממנו מחילה עוד אלא א"כ הוא רבו, וביותר צ"ע לד' הפר"ח סי' תר"ו דלהרמב"ם אסור לבקש ממנו יותר מג' פעמים [ולדעת הטור אינו חייב אלא אם רצה מבקש עוד עיי"ש], ואין לומר שהרמב"ם סמך על מש"כ בהל' תשובה דסגי בג' פעמים, דא"כ למה כתב את ההלכה שהמפייס אסור להיות אכזרי אע"פ שכבר כתב דין זה בהל' תשובה שם וצ"ע.

ב] והנה מה דאין יוה"כ מכפר על עבירות שבין אדם לחבירו, מבואר במשנה דסוף יומא דילפי' לה מקרא "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, ואילו המשנה בב"ק דף צ"ב יליף לה מקרא דאברהם "אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל עד

שיבקש ממנו, שנאמר ועתה השב וגו', ומבואר מזה דהם ב' דינים נפרדים הנלמדים ממקראות אחרים וצ"ע מה הם הנך ב' דינים.

עוד יש לעיין דבמשנה דיומא דורש ר"ע לקרא דמכל חטאתיכם וכו' לאשריכם ישראל, ועיי' בס' תוס' יוה"כ שהביא מספר מאור עינים דר"ע חולק על ראב"ע וס"ל דיוה"כ מכפר על עבירות שבין אדם לחבירו אף אם אינו מרצה את חבירו עיי"ש שכ' ע"ז דלא מחזור עיי"ש, וצ"ע אטו יחלוק ר"ע גם במשנה דב"ק הנשנית סתמא דאע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו, ויסבור דבהשבת הגזילה או תשלום הנזק כבר נמחל לו בלא שירצה את חבירו וצ"ע.

הן אמנם דחזיתי לרש"י על המשנה דב"ק דמפרש "סתמא היא ולא ר"ע קאמר לה" ובפשוט דסיפא דמשנה שקדמה ר"ע קאמר לה ומפרש רש"י דהך משנה סתמא היא, אלא דלא איתברר לן למה הוצרך רש"י לכך פשיטא דהך משנה סתמא היא ולא מצאתי מי שעמד בזה, ואולי דס"ל לרש"י כדעת "מאור עינים" דלר"ע יוה"כ מכפר אף אם לא ריצה את חבירו ומש"כ מפרש דהך משנה לא ר"ע קאמר לה, דלר"ע א"צ לבקש מחילה ומתכפר לו כהשבת הגזילה ותשלום הנזק אף בלא בקשת מחילה וכמו דיוה"כ מכפר אף אם אינו מרצה את חבירו וצ"ע.

ג] והנה בגוף הדין המבואר ברמב"ם דאם ביקש ג' פעמים ע"י ג' שורות בנ"א ולא מחל מניחו והולך לו והוא מהסוגיא דיומא שם, וצ"ע מה מועיל שכבר ביקש ג' פעמים שימחול לו הרי סוף סוף עדיין לא מחל לו, ואף שנקרא חוטא ואכזרי משום שאינו מוחל כמבואר ברמב"ם שם אבל עכ"פ עדיין לא מחל לו חבירו, הן אמנם הפר"ח או"ח סי' תר"ו דייק לה דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, משמע דסגי במה שהוא מרצה את חבירו וילפי' מקרא דשיעור הרצוי ג' פעמים עיי"ש, אלא דזה גופא צ"ע גדר הדין הזה דמשמע דיש תנאי בכפרת העבירות שבין אדם לחבירו דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו ולא בעינן כלל שחבירו יתרצה ויתפייס, [ועיי' בתוס' יוה"כ על המשנה ביומא שם דס"ל דמרצה היינו שחבירו מתרצה ודלא כהפרי חדש עיי"ש היטב], וצ"ע.

עוד צ"ע המעשה דר' ירמיה בגמ' יומא שם דה"ל מילתא לר' אבא בהדי' וברש"י ר' אבא היה לו להתרעם על ר' ירמיה שחטא לו, אזל איתיב אדשא דר' אבא בהדי דשדי אמת' מיא מטי זרזיפא דמיא ארישי אמר עשאוני כאשפה קרא אנפשי' מאשפות ירים אביון, ובפיר"ח גרס אמר עשאוני כאשפה תוב לא מחייבנא, וצ"ע הרי ר' אבא עדיין לא מחל לו, ומה בזה דנתבזה ע"י אמת' דר' אבא [אמנם ברש"י שם הביא דגם היה צריך לפייסו אח"כ עיי"ש], אבל מפיר"ח מבואר דשוב לא היה מחוייב לפייסו מאחר שנתבזה וצ"ע.

עוד צ"ע המעשה דר' זירא בגמ' שם שאם משהוא חטא נגדו, הוי חליף ותני לקמי' ומציא ל' כי היכי שניתי וניפוק ל' מדעת', ופרש"י מציא נפשי' לפני מי שחטא לו אולי יבקש ממנו מחילה ומחול לו, וצ"ע הרי ר' זירא ה' יכול לישב בביתו ולמחול למי שחטא נגדו, ולמה הוצרך לילך לחבירו כדי שיבקש ממנו מחילה, וביותר צ"ע גירסת ר"ח הוי חליף ואתי קמי' כי היכי דנשתעי בהדי', ומשמע דלא בעי כלל לגדר של מחילה וסגי במה שמשמע בהדי' וצ"ע.

- ב -

ד] ואיכא לעיוני בהדין המבואר במשנה ב"ק שם מנין שאם לא מחל נקרא אכזרי שנא' ויתפלל אברהם וירפא אלקים את אבימלך, וצ"ע דבגמ' יומא במעשה דרבי חנינא לא נתפייס מרב הקשו בגמ' ור"ח היכי עביד הכי והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, וצ"ע למה לא הקשו מהמשנה ב"ק דנקרא אכזרי, ומצאתי בהג' מהר"י בכרך שם שהקשה כן והשאיר בצ"ע, עיי"ש שהאריך בזה וכתב לפרש אליבא דהרמ"א או"ח סי' תר"ז דהיכא שהוא לטובת המבקש מחילה שלא למחול אין צורך למחול, ומפרש דתירוץ הגמרא היה שזה לטובתו של רב עיי"ש היטב.

וביותר צ"ע דלכאורה תירוץ הגמרא דר"ח חזא בחלמי' שרב יהיה ראש הישיבה, יועיל רק לתרץ הקושיא למה לא העביר על מדותיו שזה לפני משורת הדין ולא היה ר' חנינא חייב לנהוג לפני משורת הדין ולמחול לרב כדי שילך לבבל ולא ימות רב חנינא, אבל הדין של המשנה דב"ק הוא בפשטות משורת הדין שצריך למחול ואם אינו מוחל נקרא אכזרי וא"כ אכתי תקשי על ר' חנינא האיך לא מחל, ואפשר דכיון דחייש שיצטרך למות לא היה חייב למחול אפילו אם משורת הדין מי שאינו מוחל נקרא אכזרי וצ"ע בזה.

ה] והנה לדעת הרמב"ם דגרס רבו שאני, וחייב לבקש מרבו אפילו אלף פעמים עד שימחול לו, יש לעיין אם הרב נקרא אכזרי אם אינו מוחל אלא להתלמיד חייב לבקש מחילה מרבו אע"ג שרבו נקרא אכזרי במה שאינו מוחל לו, או אפשר דאין הרב מחוייב למחול משורת הדין ואינו נקרא כלל אכזרי, וכמו שבכל אדם אינו נקרא אכזרי אלא אחר שביקש ממנו ג' פעמים כך הרב אינו חייב למחול להתלמיד משורת הדין ואינו נקרא אכזרי אפילו אחר ג' פעמים, והיה נראה דמשו"כ לא הקשה הגמרא מהמשנה ב"ק, דר"ח שהיה רבו לא היה חייב למחול משורת הדין וגם אינו נקרא אכזרי רק הקשו ממה שהמעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שזה שייך גם ברבו שראוי שימחול משום האי טעמא.

אלא דהוא דחוק קצת, שהרמב"ם הביא הדין של המשנה ב"ק בפ"ו מהל' דעות ה"ו וז"ל כשיחטא איש לאיש וכו' ואם חזר וביקש ממנו למחול לו צריך למחול, ולא יהא המוחל אכזרי שנא' ויתפלל אברהם אל האלקים, ולא חילק הרמב"ם בין מי שחטא לרבו או לשאר בני אדם ולא הזכיר רב שאני שאינו חייב למחול ושם לא מחל אינו נקרא אכזרי, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה אמאי לא הקשו מהמשנה דב"ק דנקרא אכזרי וצ"ע, וביותר צ"ע לפירש"י דרב שאני מחמיר על עצמו היה ולא נחית לחלק בין רבו לשאר בני"א, א"כ צ"ע למה לא הקשו מהמשנה דב"ק וצ"ע.

[ו] והנה הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה סוף ה"א כתב וז"ל 'וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנא' מכל חטאות האדם', [עיי"ש בכס"מ דנדחק מאד במקור ד' הרמב"ם ובס' תוס' יוה"כ אסבר לדברי הכס"מ בדוחק רב עיי"ש, אמנם בהערות שבסוף הרמב"ם בשם טורי אבן שהוא בילקוט פרשת נשא בשם ספרי זוטא, וכ"כ הרמב"ם בסה"מ עשין ע"ג ממכילתא עיי"ש], וצ"ע דהרי

צריך גם לרצות את חבריו, ובלא זה אין תשובה מכפרת כמש"כ הרמב"ם בפ"ב תשובה ה"ט, והאיך כתב כאן דע"י וידוי ותשובה מתכפר חטא שבין אדם לחבירו וצ"ע.

הן אמנם דמש"כ הרמב"ם שאף תשובה אינה מכפרת על עבירות שבין אדם לחבירו, לא ידעתי מקור דבריו, שהרי מקרא דביום הזה יכפר מיירי מכפרת יוה"כ, ואין לומר משום דקיי"ל דאין יוה"כ מכפר אלא עם התשובה ודלא כרבי כמו שפסק בפ"א ה"ג, וממילא מיירי עם תשובה ואפ"ה אינו מכפר וע"כ דתשובה אינה מכפרת, דהא תינח במי שחטא לחבירו ועבר על מצות ל"ת דאינו מתכפר ע"י תשובה בלבד וכגון לא תגזול וכדו', ומאחר שעל עבירת לא תעשה בעינן כפרת יוה"כ היכא דהוא עבירת ל"ת שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו, אבל אם על עבר מ"ע דתשובה עצמה מכפרת מנ"ל דאף במ"ע שבין אדם לחבירו כגון ואהבת לרעך כמוך דאין תשובה עצמה מכפרת אף בלא ריצוי.

גם נראה פשוט דאף לרבי דעצומו של יום מכפר אף לשאינם שבים, אינו מכפר על עבירות שבין אדם לחבירו בלא שירצהו, וכ"כ המנ"ח סוף מ' שס"ד ועיי"ש דאף מיתה אינה מכפרת על עבירות שבין אדם לחבירו בלא ריצוי, עיי"ש היטב דהוא דין בכל הארבעה חילוקי כפרה דעל חטא שבין אדם לחבירו בעינן שירצהו, וכן מבואר בפ"י המשניות להרמב"ם דאף שיעיר המשתלח אינו מכפר על עבירות שבין אדם לחבירו בלא שירצה את חברו, אף שמועיל לכפר על הקלות אפילו בלא תשובה וצ"ע.

- ג -

ז' ועיי' בהערות בני בנימין שבסוף הרמב"ם להגאון האדר"ת ז"ל בשם תולדות אדם מהגאון ר' זעלמאלע וילנער זצ"ל, שבכל חטא שבין אדם לחבירו יש בו גם חטא שבין אדם למקום, שהרי במה שחטא לחבירו כגון גזילה וכדומה, עבר על צווי התורה והוא גם עבירה למקום, נמצא דבכל חטא שבין אדם לחבירו יש בו ב' חטאים חדא למקום וחדא לחבירו, ובפ"א מיירי מתשובה על חלק העבירה שבין אדם למקום, ובזה סגי בוידוי ותשובה כמו בכל העבירות שבין אדם למקום, ובפ"ב ה"ט מיירי הרמב"ם מהתשובה על חלק העבירה שבין אדם לחבירו שבזה צריך לרצות את חברו ולפייסו.

ויסוד זה מבואר בפרי חדש סי' תר"ו בשם הר"ש גרמיזאן ז"ל שעבירה שבין אדם לחבירו יש בה חלק למקום כגון אם ביזהו בדברים הרי עבר על ואהבת לרעך כמוך וכיוצא, וכל זמן שלא הרצה את חברו אפילו מה שבין אדם למקום אינו מכפר עכ"ל, ומבואר להדיא דבלא שירצה את חברו גם החלק שבין אדם למקום לא נתכפר, ואכתי תיקשי מה שלא הזכיר הרמב"ם בפ"א מענין הריצוי והפיוס לחבירו דמשמע דבתשובה ובוידוי סגי להתכפר גם על עבירות שבין אדם לחבירו וצ"ע.

ובמנ"ח סוף מצוה שס"ד כתב וז"ל ואם החזיר הגזילה ופייס חברו מ"מ צריך להתודות ולעשות תשובה לפני השי"ת כמבואר בר"מ כאן פ"א ה"א, כי שתיים רעות עושה אם חוטא לחבירו דעושה לחבירו וגם המרה פי אלקיו ית' על כן צריך לתשובה כאן, אך התשובה אינה מועלת כל זמן שהחטא שחטא לחבירו לא נתקן, ונראה דכל זמן שלא ריצה את חברו אף חלק שמים לא נמחל לו, דלא מהני כלל תשובה כל זמן שיש בידו החטא שחטא לחבירו, רק לאחר שנתפייס מחבירו צריך לעשות תשובה לחלק השמים עכ"ל, ולדבריו יש לפרש דברי הרמב"ם

פ"א אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, דמיירי אחר שכבר פייס את חבריו ונתרצה דאפ"ה צריך לשוב ולהתודות על חלק העבירה שבין אדם למקום ועיין.

ח] ובוזה יתבאר לנו היטב הסוגיא ביומא, דסגי במה שעושה כל ההשתדלות לפייס את חבריו אף דחבירו עדיין לא מחל לו בפועל, משום דמיירי לענין תשובה על החלק של החטא למקום שיש בכל עבירה שבין אדם לחבירו, דבוזה הקב"ה צריך למחול ולא חבירו וא"צ שחבירו יתרצה ויתפייס למחול לו, אלא דיש תנאי שאין לו כפרה בוידוי ותשובה או אפי' יוה"כ מיתה ושעיר המשתלח אלא א"כ יפייס את חבריו, ולמדו בזה חז"ל מפסוקים מהו שיעור הפיוס שחייב והוא ג' פעמים בג' שורות אנשים, ומאחר וקיים התנאי שפייס את חבריו מתכפר לו חלק העבירה שבין אדם למקום אפילו אם חבריו לא נתפייס למחול לו.

ובאמת הוא גמרא מפורשת שם דדרשינן לקרא "אם יחטא איש לאיש ופללו אלקים", ומסיק אם יחטא איש לאיש ופללו לחבירו וריצהו האלקים ימחול לו, הרי להדיא דהקב"ה מוחל לו אם ריצה את חבריו, ומש"כ לא איכפת לן במה שהשני עדיין לא מחל, דלכפרת חלק החטא שבינו למקום מאחר שהוא כבר ריצה אותו כשיעור הריצוי והפיוס הראוי וכמושנ"ת.

ובזה יש לבאר המשך הגמ' יומא שם אמר ר' יוסי ב"ר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים וכו' ואם מת מביא עשרה בני אדם ומעמיד אותם על קברו ואומר חטאתי לד' א' ישראל ולפלוני שחבלתי בו, עיין פר"ח סי' תר"ו שהטעם שצריך עשרה דכיון שמזכיר לומר חטאתי לד' א' ישראל לאו אורח ארעא בפחות מעשרה, או משום שהם כנגד ג' שורות בני אדם, וצ"ע הרי סוף סוף המת עדיין לא מחל לו, והט"ז סי' תר"ו סק"ג כתב שהוא אומדנא דאם חי וקיים מסתמא היה מוחל לו עי"ש, ולהמבואר בדברינו י"ל דמש"כ אומר חטאתי לד' א' ישראל ולפלוני שמתודה על חלק העבירה שבינו למקום שאינו מתכפר עד שפייס את חבריו, ומש"כ במה שעמד על קברו להתודות על מעשיו סגי בזה לכפרת החטא.

- ד -

ט] ובוזה נראה לבאר הא דילפינן להך דינא דצריך לרצות את חבריו מב' פסוקים, ומשום דתרתו נאמרו בה במה שאין מתכפר לו עד שירצה את חבריו, חדא לענין שאינו מתכפר מה שחטא לחבירו בלא שיפייס אותו ויבקש שימחול לו וילפינן לה מקרא האמור אצל אברהם, והוא הדין המבואר במשנה דב"ק אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל עד שיבקש ממנו, שנאמר ועתה השב, ועוד ילפינן דגם חלק העבירה למקום שיש בכל העבירות שבין אדם לחבירו שגם אינו מתכפר בלא ריצוי ופיוס לחבירו וזה ילפי' מקרא כי ביום הזה וגו' מכל חטאתיכם לפני ד' תטהרו דאין יוה"כ מכפר על מה שחטא למקום רק בעבירות שבין אדם למקום, אבל עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר אפילו חלק המקום ואינו נטהר לפני ד' עד שירצה את חבריו.

ולפי"ז נראה דמש"כ הרמב"ם בהל' חובל ומזיק לחלק בין נזקי הגוף לנזקי ממוץ לענין בקשת המחילה אי"ז לענין חלק העבירה למקום דבוזה אף בגזילה אינו נמחל עד שירצה את חבריו כמבואר בהל' תשובה, אלא מיירי בחלק העבירה שחטא כלפי חבריו דבוזה חבירו הוא הבע"ד על כפרתו אם למחול לו או לא כיון שחטא כלפיו, וס"ל לרמב"ם דדין זה שהוא הבעלים על

מחילת החטא אי"ז רק בנוקי הגוף אבל לא בנוקי ממון, דבנוקי ממון סגי במה שמשלם הנזק כדי לכפר על מה שחטא כלפי חבריו דאין לחבירו עליו אלא תביעת ממון ומאחר ששילם לו שוב אינו צריך למחילתו, רק לחלק העבירה שחטא כלפי המקום אין הקב"ה מכפר עד שירצה את חבריו.

ומיושב בפשיטות קושיית הלח"מ דבהל' חובל ומזיק לא הביא דין גולן דבנוקי ממון סגי במה שמשלם כדי להתכפר במה שחטא לחבירו, רק בהל' תשובה דמיירי במה שחטא נגד המקום במה גדול מחבירו בזה יש תנאי שיפייס את חבריו, ומבואר מה שהקשינו שבהל' חובל ומזיק לא הביא הרמב"ם הדין דאחר ג' פעמים מניחו והולך לו, דשם מיירי בכפרת החטא שחטא כלפי חבריו דבזה חבריו הוא בעלים על מחילת החטא צריך שיבקש עד שימחול דוקא, ולא אמרו דסגי במה שביקש ג' פעמים רק לכפר על חלק המקום שיש בעבירה שבין אדם לחבירו שאין הריצוי אלא תנאי וסגי במה שמפייס אף שחבירו לא מחל וכמושנ"ת.

י' ונראה דגם באופן הריצוי וההתפייסות חלוקים הם ביסוד דינם, דלשון המשנה בבא קמא אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו ולא נזכר במשנה שצריך לרצות אותו ולפייסו, וכן הוא לשון הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל ומחל לו ולא הזכיר ריצוי ופיוס, וגם מה שאסור לנחבל להיות אכזרי היינו אם אינו מוחל וכלשון הרמב"ם ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא למחול לו, ולא הוזכר מה הדין אם הנחבל מוחל אבל אינו מתפייס ומשמע דכיון שמחל שוב אינו אכזרי אפילו אם לא נתפייס, ומשום דמיירי מכפרת חלק העבירה שחטא כלפי חבריו וסגי בזה במחילה אפילו אם לא נתפייס, כמו מי שמוחל על חוב ממון אבל עדיין אינו מתפייס עם חבריו דמצד תביעות חבריו סגי במחילה.

אבל בהל' תשובה כתב הרמב"ם צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו הוסיף הרמב"ם שצריך לרצותו ולא רק לבקש שימחול לו, וכן כתב שם שאסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות, הוסיף הרמב"ם שגם אם לא נתפייס נקרא אכזרי ומשום דבהל' תשובה מיירי מחלק החטא כלפי המקום שאין מתכפר לו עד שירצה את חבריו, עיקר התנאי הוא הריצוי והפיוס וכלשון המשנה אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבריו.

ולפי"ז אפשר דמקרא דאברהם ילפי' במשנה דב"ק רק שצריך למחול ולא נזכר במשנה שצריך להתפייס, וכל מה דצריך להתפייס אפשר דהוא רק משום מעביר על מדותיו שראוי והגון כן לזרע ישראל ולבם הנכון כלשון הרמב"ם בהל' תשובה, ומשו"כ אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכוונס עיי"ש ברמב"ם, ומיושב היטב מה שלא הקשו בגמ' על ר' חנינא מהמשנה דב"ק דלא מיירי כלל מהתפייסות מי שחטאו נגדו, ועל מה שר"ח לא רצה להתפייס כמבואר שם בגמ' ל"ש כלל להקשות מהמשנה דב"ק רק מדברי רבא שכל המעביר על מדותיו מעבירין על פשעיו ודו"ק.

יא] וכיון שנתבאר דהרצוי ובקשת המחילה לכפרת העבירה שחטא כלפי המקום אינם אלא תנאי שהקב"ה ימחל לו, אפשר ס"ל לר' ירמי' דאי"ז בכלל דין של חבריו אלא חלק מדרכי התשובה והכפרה שצריך שישפיל עצמו, וכלשון המדרש תנחומא המובא באור זרוע לגבי מי

שחבירו אינו רוצה להתפייס "כיון שרואה הקב"ה שהשפיל עצמו מרחם עליו" עיי"ש, ומשו"כ כיון דנתבזה ע"י זרזיפא דמי' שהטילה עליו אמת' דר' אבא סבר דסגי בהכי.

ומשו"כ רצה ר' זירא שמי שחטא נגדו יבקש ממנו מחילה ולא מחל מעצמו בלי שיבקש ממנו, דהן אמנם סגי במה שמוחל מעצמו לכפר על חלק העבירה שחטא כלפיו שעל זה הוא הבע"ד למחול, וכמו שמצינו במגילה כ"ח א' דמר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שארי ליה מאריה לכל מאן דצערן, הרי שהיה מוחל מעצמו בלא שחבירו יבקש ממנו מחילה, אבל לכפרת מה שחטא כלפי המקום לא סגי בכך שהרי הוא מדרכי התשובה ותנאי בכפרה בקשת המחילה והריצוי שמרצה את חבירו כי היכי דישפיל עצמו דזה מתנאי הכפרה

ועיין כפות תמרים שכתב שמה שנוהגים בזמנינו זה כי יחטא איש לאיש והקניטו בדברים נכנס אמצעי ביניהם לתווך השלום הוי מנהג בטעות, אלא שהעולב ילך מעצמו לפני העלוב ויאמר לו סלחתי ודקדק כן מהירושלמי, ועיין פר"ח סי' תר"ו שחלק עליו דכיון דסוף סוף הולך לפייסו אם העלוב מתפייס מה בכך אם עבר זר בתוכם עכ"ל הפר"ח, ונראה דדעת הכפות תמרים דבזה ששולח שליח לפייס את חבירו לא סגי לכפרת חלק החטא כלפי המקום שהרי צריך שישפיל עצמו בבקשת המחילה וזה דוקא אם הוא הולך בעצמו לבקש מחילה, ואפשר דגם הפר"ח לא פליג אלא משום דס"ל דגם במה ששולח שליח מתקיים התנאי של ירצה את חבירו ועיין, השי"ת ישים לבנו מן השבים אליו בלב שלם ובנפש חפצה.

הרב משה מרדכי קארפ
מו"צ בקרית ספר
מח"ס הלכות חג בחג ועו"ס

בחובת הפיוס בערב יוהכ"פ

א

כתב בטור ושוע"ע סי' תר"ו שיש לכל א' לפייס חבריו בערב יוהכ"פ הואיל ועבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבריו. וכ"פ הרא"ש ביומא פז: ממעשה דרב שהלך לפייס את ר' חנינא תליסר מעלי יומא דכפורים. וכ"פ המרדכי בסוף יומא שהמנהג לבקש מחילה בערב יוהכ"פ, וכ"פ כל הפוסקים.

ומעודי תמהתי למה משהין הדבר עד ערב יוהכ"פ, הלא הגזר דין נכתב ונחתם לרשעים ולצדיקים כבר בראש השנה ומי יחזיק עצמו בבינוני. ועוד שאף לבינונים נכתבין ברה"ש, ואטו כתיבה מילתא זוטרא היא, וא"כ היה לנו לבקש מחילה כבר מערב ראש השנה. [וע' בב"ח שכ' שכל השנה אפשר להשהות ליום אחר ולמחר, חוץ מערב יוהכ"פ שאסור להשהות]. שהרי העבירה במקומה, ונמנית עם שאר העבירות כל זמן שלא ביקש מחילה. ומצאתי בקיצור שו"ע שכ' באמת להקדים מערב ר"ה, אך הוא יחידא בד"ז ושאר כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל לא הביאו. ולא עוד אלא שדברי הרא"ש והטוב צ"ב שבתחילה פתח דמה שצריך לבקש מחילה הוא מפני שעבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבריו, ובהמשך דבריו כ' דהטעם שמבקשין בערב יוהכ"פ הוא ע"פ המדרש דכיון שהמלאכים רואים שעם ישראל חיים בשלום ובאחדות ואחזה אין יכולים לקטרג עליהם [וכדביאר בב"י שם], וקשה טובה מה הוצרך לטעם בזה תיפו"ל מהא גופא שכתב בתחילה שאין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבריו, על כרחך מוכרח הוא לבקש מחילה בערב יוהכ"פ. וכ"ז צלע"ט.

וברמב"ם ז"ל פ"א מתשובה ה"ו: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים וכו', אין התשובה ולא יוהכ"פ מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום וכו'". ובפרק ב' ה"ג: "בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל א' מבאי עולם עם זכיותיו ביו"ט של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה". עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו שחיוב התשובה ליוהכ"פ ודין רה"ש אינם תלויים זה בזה, דיוהכ"פ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים ועל כולם מוטל החיוב לעשות תשובה, ואילו תקנת התשובה [בר"ה] להועיל לדינו אינה אלא לבינוני ולא לכולם. ולא עוד אלא שיוהכ"פ הוא "קץ מחילה וסליחה לכל ישראל", והיינו שבעצם המחילה מועיל הוא לכולם לצדיקים ולרשעים כאחד, אך לענין להועיל בדין לזכות לחיים בשנה זו על ידה זהו רק לבינונים. וזה שהקדים הרמב"ם חיוב

זה של תשובה ביוהכ"פ, לדין זה של חשבון העוונות בראש השנה לומר שאינם תלויים זה בזה וב' ענינים נפרדים המה.

ולפי"ז נראה שדין זה של חיוב בקשת המחילה מחבירו אינו נוגע כלל ליום הדין של רה"ש. רק יסודו מהל' תשובה, שיש חיוב תשובה ביוהכ"פ שהוא קץ מחילה וסליחה לכל ישראל. דכשם שמוזהר על העבירה שלא לעשותה כך מחוייב הוא בתשובה על כל עבירה ועבירה למוחקה ולקבל עליה סליחה, וחיוב זה דאורייתא מ'זהתודו את חטאתם' ע"ש בר"מ ריש הל' תשובה. ולכן התשובה בעבירות אלו שהיא ע"י בקשת מחילה וריצוי לחבירו צריכה להקדים את כניסת היום, שזהו מחיוב התשובה ביום זה כבר מערבית שמתודה, או ממנחה מדרבנן, ולרמב"ן מכניסת היום מה"ת וכבר אז חייב לשוב על עבירות אלו אחר שריצה לחבירו.

אך היא גופא צ"ב למה לא יבקש מחילה בערב רה"ש כדי לזכות בדין של רה"ש, ואף שאינו מחמת חיוב התשובה המיוחד לאותו יום, מ"מ אם לא יבקש מחילה אזי יחשבו לו כל עוונות אלו לחשבון.

ואמנם הדבר פשוט, שהרי כשם שאין הוידוי מועיל בלא ריצוי, כך אין הריצוי מועיל בלא וידוי, וכשם שלא מצינו חיוב וידוי מיוחד בערב רה"ש, בין על עבירות של בין אדם למקום בין על עבירות שבין אדם לחבירו, ולא עוד אלא שהזמן המיוחד שנקבע לתשובה שעליו אמרו "דרשו ה' בהמצאו, אלו עשרה ימים שבין רה"ש ליוהכ"פ", שזהו הזמן לכולם אף ליחידים, אבל קודם לכן לא הטילו חכמים חובה על כולם. [מלבד מה שמבואר במדרש שהגדולים נהגו להתענות בערב ראש השנה והבינונים בעשי"ת], דלגבי חשבון הדין של ראש השנה שזהו זמן החתימה לחיים כל א' וא' עיניו בראשו כל השנה להכין עצמו למשפט, ובפרט בחודש אלול כשקרב המשפט החכם מתכוונן למשפט, אך זה לא חייבו חז"ל לכולם והאי עלמא כבי הלולא דמי חטוף ואכול חטוף ושתה, ומי שרוצה לזכות לחיים חייב לחטוף מצוות וישוב קודם רה"ש. וכבר מיד אחרי יוהכ"פ יש עליו בכל רגע ורגע לפחד מהמשפט וכידוע משמיה דהגרי"ס זצ"ל, וכל אחד ואחד בידו בריבוי תפלה וזעקה בכל יום ויום לזכות לחיים טובים ומאושרים ולהציל עצמו מכל פגעי הזמן, הכל כפי בטחונו בהשי"ת. ומה שחייבו חז"ל הוא לא במה שנוגע לזכות לחיים, אלא במה שנוגע ל"חיוב התשובה" המפורש בתורה שיום הכפורים הוא זמן המחילה והסליחה לכל העוונות. וחיוב זה גמור ומוחלט הוא אף לרשע שכבר נחתם דינו למיתה בראש השנה, שבזה חייב למחוק ולכפר על כל עוונותיו שלא יתפס עליהם, וחיוב זה הוא ככל מצוות התורה, דכשם שמוזהר על העבירה לא לעשותה, כך לאחריה מוזהר הוא למחוק את העבירה ע"י התשובה, ולכן כל חיובי התשובה והוידוי שנאמרו לכולם שנתבארו בפוסקים לא נזכרו רק על ערב יוהכ"פ, וכמושנ"ת.

ב

אך אכתי לא נחה דעתי בזה, דאטו משפט דרה"ש מילתא זוטרתא הוא, והרי כל חיי עוה"ז ועוה"ב תלויין בזה, ומי בער וימתין בזה עד ערב יוהכ"פ בדבר שבלא"ה יעשנו. ולמה יפסיד בחינם בדין רה"ש, ומדוע כתבו הפוסקים, ובפרט הב"ח, דכל השנה יכול להשתהות עד ערב יוהכ"פ. וצע"ג.

ובעוהשי"ת היה נראה ליישב, דבהאי דינא דעבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שריצה את חבירו, הרי זה פשוט שזהו רק בחלק שבינו לבין חבירו, אבל בעי' ע"ז תשובה בינו

לבין קונו כשאר עבירות, בחרטה ובקבלה על להבא, וכ"ז מבואר בר"מ פ"א מהל' תשובה. ובזה יש לחקור, כל שעשה התשובה שבינו לבין קונו בלא הריצוי לחבירו האם הוא כטובל ושרץ בידו, ודומיא דוידוי בלא קבלה לעתיד שכתבו הפוסקים שאין כאן תשובה כלל, וכל שבשעת הוידוי לא היה דעתו לשוב להבא לא הועיל, וה"נ כל ביקש מחבירו מחילה ועשה תשובה לאו תשובה היא כלל, או שבאמת ודאי עיקר התשובה אף בעבירות שבין אדם לחבירו היא חרטה והקבלה לעתיד על עצם העבירה שזהו רק בינו לבין קונו, אלא שיש כאן תנאי צדדי שלא תכופר לו העבירה עד שירצה את חבירו, אך אין הכונה שאין החרטה והוידוי כלום בלא שירצה לחבירו, אלא שבאמת הועיל בתשובתו בוידוי וקבלה לעתיד, אלא שכפרתו מילתא תליא וקאי, אם ירצה את חבירו יכופר לו ואם לאו לא יכופר לו.

ונראה לפשוט דבר זה ממש"כ הרמב"ם פרק ה' מחובל ומזיק ה"ט: דהחובל בחבירו "אפילו הקריב כל אילי נביות בעולם אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו". ומבואר מהאי לישנא דהחוטא כבר שב לגמרי בינו לבין קונו ואפ"ה מה שחסר לו זה בקשת המחילה והריצוי לחבירו, וע"ז אמרו שאינו נמחל עד שיבקש ממנו. והיא גמ' בב"ק צב. ומשמע להדיא דכל שביקש ממנו מחילה נמחל לו מיד, והואיל וכבר עשה תשובתו בינו לבין קונו, נמצא שהתשובה שעשה ודאי הועילה לו, רק מה שהיה חסר לו תנאי זה דריצוי לחבירו וזה נתקיים לכשביקש ממנו.

ולפי"ז נראה דבעבירות שבין אדם לחבירו, תשובתו שבינו לבין קונו מיתלא תלי וקאי, ביקש מחילה מחבירו – נמחל לו, לא ביקש מחילה מחבירו – לא נמחל לו. אך אין בקשה זו מעצם חובת התשובה דנימא דכל שלא עשה כן הוא כטובל ושרץ בידו וחסר לו בתשובה עצמה, שא"כ אין מקום בזה לעשות תשובה בינו לבין קונו כל שלא ריצה לחבירו. ולא עוד אלא דפשוט שהעבירה נעקרת בזה למפרע לא רק כשאר התשובה שנעקרת לגמרי, אלא שהוא נחשב ל"בעל תשובה" כבר משעה ששב בינו לבין קונו ודעתו לפייסו, והואיל ונתקיים התנאי חשיב כאילו הוא שב כבר משעת תשובתו וכבר מאז נחשב הוא לבעל תשובה על עבירה זו.

ולפי"ז הרי א"ש היטב מש"כ הפוסקים חובת הפיוס בערב יוהכ"פ אף לענין דין רה"ש, שבכל עבירות שבין אדם לחבירו שעשה קודם רה"ש כפרותו ודינו מילתא תליא וקיימא, אם יפייס חבירו בערב יוהכ"פ יחשב כבר לבעל תשובה למפרע ואינו נחשב לו בעונותיו, לא ביקש מחילה – לא נתרצה ותשובתו לא הועילה לו. נמצא שאף זה נלקח בחשבון הדין של רה"ש, כל מי שיפייס חבירו בערב יוהכ"פ ויקיים חובה זו כדינה, חשיב עבירות דבין אדם לחבירו כמאן דליתא. ושפיר כתבו הפוסקים לפייס בערב יוהכ"פ שאז לב כל אדם נשבר ונוח להתפייס מחמת שדואג על כפרתו שלו, אך עכ"פ גם דינו של רה"ש תלוי בזה וכמשנ"ת.

ג

ובזה זכינו להבין דברי הטור שנתקשינו בהן בתחילה, למאי הוצרך לפרש שטעם בקשת המחילה הוא מפני שהמלאכים רואים שהם באחדות ושלום ואין יכולים לקטרג, תיפו"ל דחייבין לרצות הואיל ואין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו, דבאמת הואיל ונתבאר דתשובתו שפיר מהניא אלא שמתלא תלי וקאי אם יבקש מחבירו מחילה או לאו ואז יכופר לו, א"כ גם כפרת יוהכ"פ היא כן, שהיא תלויה ועומדת אם יבקש אח"כ מחבירו מחילה יכפר לו יוהכ"פ עם המחילה, ואם לא יבקש אין יוהכ"פ מכפר, וזהו דקאמר "אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו", ור"ל שכפרת יוהכ"פ תלויה ועומדת עד שירצה את חבירו, ורק אם ריצה לו

נתכפר ואפילו שריצה אחר יוהכ"פ. ולכן הוצרך הטור לבאר הטעם שמבקשין מחילה בערב יוהכ"פ ע"פ המדרש, דמשום היא דינא דאין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חברו א"צ לרצות דוקא קודם יוהכ"פ דכל שדעתו לפייסו אחר יוהכ"פ שפיר דמי וכמושנ"ת.

ולא תתמה היכן מצינו תשובה וכפרה תלויה ועומדת בדבר שיעשה אח"כ, הרי להדיא אמרו כן על עוון חילול השם שאין תשובה ויוהכ"פ מכפר אלא הן תלויין ועומדין לו עד שימות ורק אז מתכפר בכולן. ובתוס' יוהכ"פ תמה ע"ז שהרי סוף כל אדם למות ומה יסויף במיתתו ולמאי נפקא מיניה שתלוי ועומד עד שימות.

ואמנם הדבר פשוט, דכיון דבעי' לתשובה ויוהכ"פ שהם מכפרים עם המיתה, הרי שבזמן המיתה בעי' שיהא התשובה ויוהכ"פ עליה. נמצא שאם אחר יוהכ"פ חזר לסורו אפילו מחמת תיאבון אף שבתחילה היה להכעיס מ"מ הרי לא שב ואין כאן קבלה לעתיד, הרי אין כאן תשובה וממילא אין כאן כפרת יוהכ"פ שהיא מכפרת לו עם התשובה, וצריכין אנו לחלות של שניהם בזמן המיתה והם הלכו ממנו ולא נמחל לו כלל, משא"כ אם היה תלוי רק ביוהכ"פ ואז שב באמת ולא היה דעתו לשוב לד"ז יותר, כבר נמחל לו ביוהכ"פ, ואם אח"כ חזר לסורו מחמת תיאבון עוון אחר הוא לגמרי וידונו בו כפי חמורתו וקולתו בפנ"ע.

נמצינו למידין, דאף לענין בקשת המחילה דיוהכ"פ אם אין חברו מזומן אצלו קודם יוהכ"פ, יהא בדעתו לפייסו אחר יוהכ"פ לכשיזדמן אליו ואז יבקש ממנו מחילה, ואז תועיל לו כפרת יוהכ"פ למפרע, וכמושנ"ת.

הרב בן ציון הכהן קוק
ירושלים

ביאור דין ג' פעמים בבקשת המחילה

א. חידוש דינו של רבינו בחיי והוכחה מהגמ' כדבריו

כתב רבינו בחיי (בראשית נ י"ז) בענין אחי יוסף וז"ל: והנה אחיו בקשו ממנו מחילה ולא ביאר הכתוב שמחל להם, וכבר ביארו חז"ל שכל מי שחטא לחבירו ועשה תשובה אינו נמחל לעולם עד שירצה את חבירו, ואע"פ שהזכיר הכתוב 'וינחם אותם וידבר על לבם', שנראה בזה שהיה להם ריצוי מיוסף, מכל מקום לא ראינו שהזכיר הכתוב מחילה ביוסף ולא שיודה להם שנשא פשעם וחטאם. ואם כן מתו בעונשם בלא מחילת יוסף וא"א להתכפר עונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיותו כמוס וחתום להפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות, עכ"ל.

ויש להוסיף דאף גם מה שדיבר על לבם 'אתם חשבתם עלי רעה ואלקים חשבה לטובה', בכל זאת לא היה עדיין מחילה מצידו, רק שהקטין את חומר עוונם (עי' באור החיים שם), אבל אליבא דאמת זקוקים הם למחילה, והוא לא מחל להם.

ושמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א להוכיח כדברי רבינו בחיי מהגמרא במס' יומא (פז.) "אריב"ח כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, שנאמר אנא שא נא ועתה שא נא", [ופרש"י: אין נא אלא לשון בקשה]. כלומר ממה שאחי יוסף בקשו רק ג' פעמים מוכח שאין צריך לבקש יותר. ואי נימא דיוסף מחל להם לאחר שבקשוהו ג' פעמים א"כ מה הראיה ש"אל יבקש יותר מג' פעמים", הרי יוסף נתרצה ומחל להם לאחר הג' פעמים ולא הוצרכו לבקש עוד, אבל בעלמא כשעדיין לא נתרצה חבירו, ולא מחל, דלמא צריך לבקש מחילה אפילו מאה פעמים עד שימחול. אלא ע"כ דגם יוסף לא מחל, ואחיו ידעו מכך שאינו מוחל, שהרי לא ביאר להם שהוא מוחל, ואעפ"כ לא בקשו יותר משלש פעמים, ושפיר מוכח ד"אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים", עכת"ד.

והטעם שלא מחל להם אע"ג דקי"ל דהמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול (או"ח סי' תר"ו ס"א), מ"מ ישנן עוונות חמורים שפשעו כנגדו שאין צריך למחול, וכגון מה דאיתא שם ברמ"א שאם הוציאו עליו שם רע, וכך גם י"ל בפשע אחי יוסף שהיה כ"כ חמור כנגדו שאינו חייב למחול.

ב. מחלוקת הפוסקים בדין בקשת ג' פעמים

והנה נחלקו הפוסקים האם גם אסור לבקש יותר מג' פעמים, או רק דאינו חייב לבקש יותר. הב"ח שם כתב דלפנים משורת הדין יכול לפייסו אפילו אלף פעמים וכ"כ המג"א (סק"א) והגר"א וכן פסק ה"משנה ברורה", והפר"ח כתב שאינו רשאי לבקש יותר ומסיק הפר"ח "ודבר ברור הוא דכיון שיותר מג' פעמים אינו זקוק לו עוד לפייסו, שיוה"כ מכפר, והיינו דתנן עבירות

שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו, דאלמא דכל שמרצהו אע"פ שהוא לא נתרצה, יוהכ"פ מכפר, דאל"כ עד שנתרצה חבירו מבעי ליה". כלומר הפר"ח מחדש דלשיטתו דאינו רשאי, א"כ לאחר שבקש ג"פ, יוהכ"פ מכפר, ואע"פ שלא נתרצה חבירו, ולכן אין צריך לבקש יותר. אבל לדעת הב"ח אין יוהכ"פ מכפר בלא שנתרצה חבירו, ולכן יש לו לבקש, לפני משורת הדין, אפילו אלף פעמים עד שיתרצה חבירו.

ג. ראיה לב"ח ודעימיה מדברי רבינו בחיי

ומדברי רבינו בחיי הנ"ל יש להוכיח דלא כהפר"ח, דהא כתב שלא נתכפר להם עוונם מפני שלא מחל להם יוסף וע"כ נענשו בעשרה הרוגי מלכות, ומוכח דאע"פ שבקשו ממנו ג' פעמים כדאיתא בגמרא, עדיין לא נמחל להם עוונם, ולא סגי במה שריצוהו אלא בעינן שיתרצה חבירו. ונאע"פ שאצל יוסף עדיין לא ניתנה תורה ולא נתחדש מחילת יוהכ"פ, מ"מ יום המיתה הוא מכפר טפי מיוהכ"פ כמבואר במתני' יומא (פה:), ואם יוהכ"פ מכפר בלא שנתרצה חבירו, לאחר ג' פעמים, כ"ש שיום המיתה הו"ל לכפר. (ואולי לזה רמז הגר"א בביאורו שכתב: ע' מג"א מ"ש בשם הב"ח והוא גמ' שם אנא שא נא וכו', ומשמע שמביא ראיה למג"א, דלפנים משה"ד יש לבקש יותר, מדברי הגמ', וצ"ב. ולהאמור י"ל שכוונתו להוכיח מהגמ' כדברי רבינו בחיי ומוכח כהמג"א, ודוחק).

ד. ביאור משמעות בקשת ג' פעמים

ויש לעיין למאי נפק"מ אמרו "אל יבקש ממנו יותר מג' פעמים". בשלמא לפר"ח אשמעינן דאיכא איסורא לבקש יותר וכדדייק מלשון הגמרא, אבל לב"ח ודעימיה כיון שמותר לבקש יותר וגם החטא לא נמחל עדיין עד שיתרצה חבירו, א"כ למאי נפק"מ בהנך ג' פעמים. והב"ח כתב: "ודאמר אל יבקש יותר היינו לומר דמן הדין אין לבקש יותר, ואינו מדבר בלפנים משורת הדין", וצ"ב מהו משמעותו של "מן הדין" כיון שלא נמחל לו עדיין.

ואשר מוכח דחיוב בקשת המחילה הוא חיוב בפני עצמו, ואפילו לא הועיל ריצויו ופיוסו ולא נמחל עוונו מ"מ יש חיוב לרצות ולפייס את חבירו, דומיא דמצות תשובה, דאפילו אם לא תתקבל תשובתו בשמים ולא ימחל עוונו, מ"מ יש עליו מצות עשה לעשות תשובה. וכך גם בענין החיוב לרצות את חבירו ולבקש מחילה ממנו, שהרי זהו חיוב מחלקי מצות התשובה, ואע"פ שחבירו לא נתרצה.

והשתא זהו הביאור, דמין הדין אין צריך לבקש יותר מג"פ, כלומר מצד החיוב של בקשת המחילה, דיצא ידי חובה בקשת מחילה בג' פעמים, אלא שעדיין לא נמחל לו העוון עד שחבירו יתרצה.

וזהו גם הביאור במה דאיתא שם דאם הוא רבו צריך לילך אליו כמה פעמים עד שיתפייס, (לשון השו"ע שם והוא מגמ' יומא שם בע"ב לפירוש הר"י"ף), והיינו דכלפי רבו לא יוצא ידי חובת עצם בקשת המחילה עד שרכו יתפייס.

הרב יהושע עדס
 ישיבת "קול יעקב"
 ירושלים

בקשת מחילה מחבירו כשלא נגרם לו צער או נזק

א

בספר אור יחזקאל (להגה"צ ר' יחזקאל לוינשטיין זצוק"ל) בשיחות אלול עמוד ל"ג כתב וז"ל: "אמנם נראה עוד להוסיף בזה ובאמת דברים אלו אינם פשוטים אלא חידוש גדול הוא כי יתכן ויחטא אדם ויזיק לחבירו ואע"פ שאיננו עושה מאומה ואיננו יודע כלל במה חטא, כי רחוקים אנו מאוד מהבנת תורה בעומק חיוב כבוד הבריות ואיננו יודעים ומכירים כלל מהותה. איתא בחז"ל בבוא אדם ליום הדין שואלין אותו המלכת את קונך, המלכת את חברך, וכו' וכשם שלגבי הקב"ה חייב הוא להמליכו ולקבל עליו עול עבדות כן הוא בבין אדם לחבירו שהתביעה אינה רק שלא יפגע ויזלזל בכבוד חבירו אלא פשוטו של מקרא שחייב להמליכו ולחוש עצמו בפני חבירו כעבד לפני המלך", ועיי"ש שהאריך בזה ולבסוף מסיים: "נמצא מעתה שחובתינו לבקש מחילה מאת חברינו על שלא כבדנום כראוי ולא המלכנו אותם עלינו שהרי זהו עצם חובת כבוד הבריות", עכ"ל.

ומבואר בדבריו חידוש גדול שיש דין בקשת מחילה על מה שלא המלכנו את חברינו עלינו אף שבזה שלא המלכנו לא גרמנו לו שום צער ונזק מ"מ צריך לבקש מחילה דכל חטא שבין אדם לחבירו צריך בקשת מחילה מהזולת.

אמנם יש לעיין בזה טובא דהרי לא ציער לחבירו ולא הזיקו א"כ מה שייך כאן בקשת מחילה מחבירו. [אמנם זה פשוט שתשובה צריך לעשות דעל כל חטא של בין אדם לחבירו צריך תשובה למקום דהרי עבר על רצונו יתברך אבל בקשת מחילה מהזולת מאי שייכא הכאן].

ושוב מצאתי בחפץ חיים הלכות לשון הרע סוף כלל ד' בבאר מים חיים אות מ"ח שכתב דיש להסתפק אם דיבר לשון הרע ולא נגרם שום צער לזה שדיברו עליו דלא נודע לו מזה הענין כלום וגם לא נסבב לו שום נזק דאולי לא צריך לבקש ממנו מחילה והניח בצ"ע, ולכאורה זה שורש ספיקו האם בחטא לזולת צריך לבקש מחילה כל שחטא לזולתו, או רק בנסבב מזה צער אז נזק אז צריך לבקש מחילה מחבירו אבל אם לא נסבב שום צער ונזק לחבירו אין צריך לבקש ממנו מחילה.

(ויש לעיין דאולי כל ספיקו משום שעדיין לא נגרם נזק אבל יכול להיות נזק אבל באופן שהוציא מלב השומעים ואין סיכוי שיגרם לו נזק ודאי שלא צריך מחילה וזה כוונתו שם בסוף דבריו כיעו"ש, או שכוונתו שגם באופן זה עדיין יש להסתפק אלא שמספק לכל הפחות יוציא מלב השומעים וכן נראה כוונתו עיי"ש היטב).

ולכאורה מש"כ ב"אור יחזקאל", שצריך בקשת מחילה שלא המליך את חבריו באופן שלא נגרם לו נזק וצער, לפי ה"חפץ חיים" הוי ספק.

אמנם נראה דזה לא שייך להכא, דאף אם נימא שכאן בלשון הרע צריך לבקש מחילה מ"מ בלא המליך את חבריו יש לומר דאין צריך לבקש מחילה, דמספר לשון הרע עשה מעשה נזק כלפי השני שהוא גינה את חבריו ואם נימא שצריך מחילה אפילו שהלה לא יודע א"כ צריך לבקש ע"ז מחילה דהרי חטא כלפי חבריו, אבל בלא המליך את חבריו יש להסתפק דאולי אין זה חטא כלל כלפי השני אלא זה דין בכל איש ישראל שצריך לכבד את חבריו ולהמליכו אבל זה לא דין בזולתו דנימא דשייך לו הכבוד הזה.

וכן לאידך גיסא אי נימא דבלשון הרע לא צריך לבקש מחילה משום שלא נגרם שום נזק לחבריו מ"מ בלא המליך את חבריו יתכן דצריך לבקש מחילה, כלומר דאם ננקוט שזה נחשב חטא כלפי הזולת א"כ באמת מנע מחבריו את המגיע לו ושפיר צריך לבקש ע"ז מחילה, משא"כ בלשון הרע כיון שלמעשה לא נגרם שום נזק לחבריו אין צריך לבקש מחילה.

ונמצא לפי"ז דיש כאן ב' ספיקות א. יש להסתפק בדין שצריך להמליך את חבריו האם זה דין רק בממליך ואין זה חטא כלפי הזולת, או שזה נחשב חטא כלפי הזולת כמו כל בין אדם לחבריו ב. עוד יש להסתפק היכא שברור שהחטא הוא כלפי חבריו כגון לשון הרע [דזה ודאי חטא כלפי חבריו] ולא נגרם מזה שום צער ונזק האם צריך בקשת מחילה מהזולת או לא.

ויעוין שם באור יחזקאל שכתב ב' טעמים ליסוד הדין שצריך להמליך את חבריו וז"ל: "וב' טעמים לדבר חדא שהקב"ה עצמו מכבד את הנבראים וכיון שחייב לכבד את ה' לכך חייב לכבד אף את ברואיו, ונוסף לכך שכבוד הבריות הוא בעצם כבוד שמים וכבוד הבריות הוא מלכות שמים שהרי בצלם אלוקים ברא את האדם וכאשר מכבד את האדם משום שנברא בצלם הרי מכבד הוא את הדמות בעצמו" וכו' עיי"ש היטב.

והנה לטעם השני שאדם נברא בצלם אלוקים וכשמכבד את הצלם הוא מכבד את הדמות בעצמו זה ודאי לא דין בזולת אלא אדרבה זה בין אדם למקום דמה שצריך לכבד את זולתו ולהמליכו משום שבזה נחשב שממליך את הדמות וזה משום שאדם נברא בצלם אלוקים וא"כ ודאי שלא צריך לבקש מחילה מחבריו.

אמנם להטעם הראשון נראה דזה נחשב בין אדם לחבריו דמה שצריך לכבד את הברואים משום שהקב"ה מכבדם, והקב"ה שמכבד זה משום שרוצה בכבוד ברואיו, וזה ודאי כלפי הברואים, ומשום כך אנו צריכים גם לכבדם דזה רצונו שנכבד את ברואיו, ולפי זה ודאי שצריך לבקש מחילה מחבריו. (ויש לדון אם כאן שייך ספיקו של ה"חפץ חיים" אם אדם דיבר לשון הרע ולא נגרם שום נזק, דמצד אחד יש לומר דאף אי נימא שהדין שצריך להמליך הוא דין בזולת מ"מ עדיין שייך להסתפק אם צריך בקשת מחילה כיון שלא נגרם לו שום נזק וצער וכמו שהסתפק החפץ חיים, או דנימא דהחפץ חיים הסתפק רק לגבי לשון הרע דלא נגרע מהאדם כלום אבל כלפי המלכת חבריו כיון שגרע מחבריו את המגיע לו בזה לא יחול ספיקו של החפץ חיים ובודאי שצריך לבקש מחילה מחבריו).

אלא שמכל מקום יתכן דגם לטעם השני דזה מצד שעיי"ז מכבד את הדמות מ"מ אחר שצריך לכבד את הזולת או התורה תלתה את זה בזולת והוא נחשב בעלים על כבוד זה והמחילה תלויה בו.

והדרנא לדברי ה"חפץ חיים" האם צריך לבקש מחילה בדיבר לשון הרע והלה לא נצטער ולא נגרם לו נזק, דלכאורה יש מזה עוד נפק"מ לענין חושד בכשרים דזה דבר מצוי שאדם רואה את חבריו עושה דבר מסוים וחושדו במחשבתו בלבד ואח"כ נוכח לדעת שחבירו צדק במעשיו, האם צריך לבקש מחילה, דלכאורה זה תלוי בספיקו של החפץ חיים היכא דאדם חטא כלפי חבריו ולא נגרם לו נזק האם צריך לבקש מחילה דהרי בחושד בכשרים רק במחשבתו לא נגרם שום צער לחבירו. (ושמעתי מח"א דהכא בחושד בכשרים במחשבתו בלבד ודאי דאין צריך לבקש מחילה מחבירו דכיון שלא עשה שום פעולה ומעשה, וכל החטא היה במחשבה בעלמא והרי עכשיו חזר בו ממחשבתו הרעה אף שכלפי שמיא ודאי דצריך תשובה דהרי עבר עבירה של חושד בכשרים מ"מ כלפי בין אדם לחבירו אפשר דאין צריך בקשת מחילה).

ועוד יש נפק"מ אם חבריו נצטער על ידו ולאחר זמן שכח מזה לגמרי האם צריך לבקש מחילה דלכאורה גם זה תלוי בספיקו של ה"חפץ חיים", דהרי היום למעשה אין לחבירו שום נזק או צער דמה לי אם פייסו ואין לו צער או דשכח מהדבר ואין לו צער, דבשלמא אם גם בלי צער צריך לבקש מחילה א"כ עדיין חסרה כאן בקשת מחילה אבל אי נימא דבלי צער אין צריך לבקש מחילה א"כ גם בנידון דידן ששכח מהצער אין צריך לבקש מחילה.

אמנם נראה דבזה ודאי צריך מחילה דכל ספיקו של החפץ חיים הוא רק שעשה פעולת נזק כלפי חבריו וחבירו לא הוזק, דבזה יתכן דאין צריך לבקש מחילה דלמעשה בסוף התברר שלא עשה כל נזק, ודומה לזורק אבן על כלי של חבריו ולבסוף באה רוח שאינה מצויה והזיזה את הכלי שודאי פטור דלמעשה לא הזיק, וה"נ בלשון הרע כיון דנתברר דלא הזיק אין על מה לבקש מחילה, אבל שציערו ושכח מהענין הרי ודאי הזיקו והדין בקשת מחילה הוא לא רק דין להחזירו למצב שלא יהא מצטער אלא זה דין שאם ציער את זולתו הוי כמו בעל חוב שצריך לבקש מחילתו, ועיין לקמן אות ב' שיבואר באורך אי"ה.

[ובאופן אחר נראה לומר דשורש ספיקו של החפץ חיים הוא לאו דוקא בלשון הרע אלא בכל העבירות שנוגעות לזולת מאימתי חשיבי בין אדם לחבירו האם רק משעה שזה נוגע לשני כגון שציערו או גרם לו הפסד וכדומה אך אם אין לו שום נזק וצער לא חשיב בין אדם לחבירו אלא בין אדם למקום, או דילמא כיון שהעבירה היא קשורה לזולת כבר חשיב בין אדם לחבירו אפילו אם לזולת לא נגרם שום נזק וצער, ולפי"ז ספיקו של החפץ חיים לאו דוקא בלשון הרע אלא ה"ה בהמלכת חבריו ושאר בין אדם לחבירו היכא דאין זה מצערו או גרם לו נזק האם חשיב בין אדם לחבירו או בין אדם למקום, וזה שורש ספיקו של החפץ חיים האם צריך לבקש מחילה מחבירו או לא.

ועוד יש לומר בביאור ספיקו של החפץ חיים דלעולם כל הספק הוא רק לגבי לשון הרע דהנה יש לחקור בגדר האיסור של לשון הרע האם האיסור הוא לגנות את השני ועצם הגנות הוא החפצא של האיסור, ולפי"ז צריך לבקש מחילה אפילו אם לא נגרם לו כל נזק דעצם הדיבור האסור חשיב חטא כלפי חבריו, או דילמא דאין איסור לגנות את השני בסתמא אלא האיסור הוא להזיק או לגרום צער לשני וממילא עד כמה שאין כל גרימת נזק או צער ע"י הדיבור אין בזה איסור, ולכן אין צריך לבקש את מחילת חבריו, ולפי"ז כל הספק הוא רק לגבי לשון הרע מהו גדר האיסור, ועיין חפץ חיים הלכות לשה"ר כלל ח' סעיף ג' ובבאר מים חיים אות ה'].

ב

בדין פיוס ומחילה

והנה כשאדם מצער לחבירו יש מזה ג' תוצאות: א. שחבירו בצער, ב. שנעשה מרחק בליבו מחבירו, ג. שהמצטער מקפיד על זה שציערו, ומחילה פירושו שלא מקפיד על חבירו אבל יתכן שעדיין נשאר לו צער ומרחק מחבירו, וע"ז יש ענין של פיוס. ויש לחקור מה הדין אם מחל ולא פייס האם נתכפר לו וכן להיפך מה הדין בפייס ולא מחל, ואי נימא דסגי בפיוס האם סגי לפייס שלא יהיה מרחק מליבו או שצריך לפייסו לגמרי שלא ירגיש שום צער.

והנה במשנה ביומא דף פ"ה ע"ב "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה עד חבירו" ויש לדקדק דלא הוזכר במשנה בקשת מחילה אלא לרצותו בלבד, אמנם נראה דיתכן שצריך גם מחילה אלא שבדרך כלל מחילה אחרי ריצוי ולכן הוזכר רק ריצוי, ואפשר"ל עוד דלעולם העיקר מחילה בלבד ואין כלל דין ריצוי אלא שעל דרך כלל ריצוי הוא הגורם למחילה ולכן הוזכר ריצוי ולא מחילה, נמצא דמהמשנה אין ראייה דאפשר דסגי בריצוי בלבד בלא מחילה, ואפשר דצריך ריצוי ומחילה, ואפשר דסגי במחילה בלבד בלא ריצוי.

והנה ברמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הלכה ט' כתב וז"ל: "אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", עכ"ל. וממ"ש לרצותו ולשאול ממנו שימחל לו נראה דלא סגי בריצוי בלבד וכן לא סגי במחילה בלבד אלא בעינן תרתי גם ריצוי וגם מחילה, וכן דייק במועדים וזמנים ח"ו סימן כ' מהרמב"ם שחוקן ממחילה צריך גם פיוס.

אמנם ברמב"ם שם בהמשך דבריו כתב וז"ל: "אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו", עכ"ל. ומלשון זה נראה דאין דין פיוס בפני עצמו אלא זה רק היכי תמצוי למחילה, ולכאורה זה סתירה ברמב"ם מיניה וביה, ובע"כ לומר שגם בתחילת דבריו נתכוין שהעיקר הוא מחילה והריצוי הוא רק היכי תמצוי להגיע למחילה, וממילא נראה דזה גם הביאור במשנה "עד שירצה את חבירו" היינו לרצותו למחול לו אבל אם הסכים למחול בלאו הכי גם כן מתכפר לו.

ועיין בספר "פחד יצחק" (להגרי"י הוטנר זצוק"ל) על יום הכיפורים מאמר ל' אות ג' שכתב וז"ל: "אבל במצער את חבירו או שביזהו הרי אף לאחר הפיוס, הצער או הבזיון במקומו הוא עומד אלא שמכיון שהפיוס מועיל הוא להסיר הקפידא שבדבר גם זה תיקון המעוות הוא", ומתוך דבריו נלמד דצריך רק להסיר את הקפידא של חבירו וזה מה שנקרא מחילה וכל ענין הפיוס הוא שיתפייס ויסכים להסיר הקפידא אבל אין הכוונה לפייסו שיפסיק להצטער, ולפיי"ז אם הוא יר"ש ורוצה למחול יש כאן מחילה ואין צריך ריצוי או פיוס, וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ם.

(ובעיקר הדבר שכתב שפיוס הוא בשביל תיקון המעוות יעוין שם שהוכיח את דבריו מרבינו יונה בשערי תשובה שער א' העיקר הט"ז. ויעוין שם עוד שהקשה סתירה ברבינו יונה בשערי תשובה דבמקום אחד כתב שראוי לפייס לפני שמתודה ובמקום אחר כתב שאין יו"כ מכפר בלי שירצה את חבירו הרי משמע דאין זה ענין של ראוי בלבד אלא יו"כ אינו מכפר בלי ריצוי

חִבְרוּ, וְכָתַב לְחַלֵּק בֵּין תְּשׁוּבָה בְּמִשְׁךְ כָּל הַשָּׁנָה לְבֵין מִי שֶׁרוּצָה לְזַכּוֹת לְכַפֵּרֵת יוֹ"כ עֵי"שׁ הֵיטָב).

עַכ"פּ עוֹלָה כֹּאן בְּרוּר שֶׁפִּיּוֹס בְּלִי מַחִילָה לֹא מֵהֵנִי וְאֵדְרָבָה הַפְּשׁוּטוֹת הִיא שֶׁהֵעִיקָר מַחִילָה וְאֵפִילוֹ בְּלִי פִּיּוֹס ג"כ מֵהֵנִי, וְא"כ עוֹלָה דַּמְש"כ לְעִיל בְּשִׁלְהִי אוֹת א' שֶׁאִם חִבְרוּ שִׁכַּח מִמָּה שֶׁחֲטָאוּ כִּלְפִיּוֹ וְהִיּוֹם אֵין לוֹ שׁוּם צַעַר מ"מ צָרִיךְ לְבַקֵּשׁ מַחִילָה דְּבִשְׁלָמָא אִם הִיָּה רַק דִּין פִּיּוֹס א"כ הִרִי נִתְפָּיִס אֲבָל מִכִּיּוֹן שִׁישׁ דִּין מַחִילָה א"כ כָּל שֶׁהוּזָק אֵפִילוֹ שֶׁהִיּוֹם אֵינוֹ מְרַגֵּשׁ מ"מ צָרִיךְ מַחִילָה, אֲלֵא שֶׁלְּפִי מַש"כ שֶׁם הַפַּחַד יִצְחָק דְּעִיקָר הַמַּחִילָה הוּא לְתִיקוֹן הַמַּעֲוּוֹת וּבִיָּאֵר שֶׁם שֶׁעִיקָר הַחֲטָא הוּא מֵהַיָּפֵר אֵת "וְאֵהֲבַת לְרִיעֶךָ כְּמוֹךְ" וְצָרִיךְ לְסַלֵּק חֲסָרוֹן זֶה א"כ כִּשְׁשַׁכְּח לְכַאוּרָה כָּבֵר לֹא צָרִיךְ מַחִילָה, וְלִפִּי"ז יוֹעִיל גַּם פִּיּוֹס גְּמוּר בְּלִי מַחִילָה, אֲבָל בְּפִשׁוּטוֹ זֶה לֹא כֵךְ וְכַדְמוּכָה בְּרַמְב"ם הַנ"ל.

וְכֵן יֵשׁ לְהַבִּיא רְאִיָּה מֵרַבֵּינוּ בַּחֲיֵי פִּרְשֵׁת וִיחֵי פִּרְק נ' פְּסוּק י"ז שֶׁמְבֹאֵר שֶׁם שִׁוּסָף אָמַר לְאַחֵיו שֶׁלֹּא מִקְפִּיד עֲלֵיהֶם וְלַכַּאוּרָה קֶשֶׁה מְאֹד א"כ לְמָה נִהְרָגוּ עֲשֵׂרֶה הַרֹּגֵי מַלְכוּת עַל חֲטָא זֶה הִרִי כָּבֵר לֹא הִקְפִּיד עֲלֵיהֶם, וְכָתַב שֶׁם רַבֵּינוּ בַּחֲיֵי וּז"ל: "וְהֵנָּה אַחֵיו בְּקֶשׁוֹ מִמֶּנּוּ מַחִילָה וְלֹא בִיָּאֵר הַכְּתוּב שֶׁמַּחֵל לָהֶם וְכָבֵר בִּיָּאֵרוֹ רִז"ל שֶׁכָּל מִי שֶׁחֲטָא לְחִבְרוֹ וְעֲשָׂה תְּשׁוּבָה אֵינוֹ נִמְחַל לְעוֹלָם עַד שִׁרְצָה אֵת חִבְרוֹ וְאֵע"פּ שֶׁהִזְכִּיר הַכְּתוּב וַיִּנְחַם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל לִיבָם שֶׁנִּרְאָה בְּזֶה שֶׁהִיָּה לָהֶם רִיצוּי מִיּוֹסָף מְכַל מְקוֹם לֹא רִאֵינוֹ שִׁיזְכִּיר הַכְּתוּב מַחִילָה בִּיּוֹסָף וְלֹא שִׁיּוּדָה לָהֶם שִׁישָׂא פִּשְׁעָם וְחֲטָאתָם וְא"כ מִתּוֹ בְּעִנְשָׁם בְּלֹא מַחִילַת יוֹסָף וְא"א לְהַתְּכַפֵּר עוֹוֹנָם רַק בְּמַחִילַתוֹ וְע"כ הוּצָרֵךְ הָעוֹנֵשׁ לְהִיּוֹתוֹ כְּמוֹס וְחֲתוּם לְהִיפְקֵד אַחַר זְמַן בְּעֲשֵׂרֶה הַרֹּגֵי מַלְכוּת", עַכ"ל.

וְחִזְיִנָּן בְּדַבְּרֵינוּ לְהַדִּיא דַּאֲף שִׁוּסָף נִתְפָּיִס וְלֹא נִצְטַעַר כְּדַמּוּכָה בְּפִסּוּקִים שֶׁאֵמַר הָאֱלוֹקִים חֲשַׁבָה לְטוֹבָה וְדָרֵךְ זֶה זָכָה לְגִדּוּלָה בְּכָל הָעֵינִינִים וְזָכָה לְזַכּוֹת גְּדוּלָה לְהַחֲיוֹת עִם רַב מ"מ כִּיּוֹן שֶׁלֹּא אָמַר שֶׁמּוּחַל לָהֶם נִעֲנָשׁוּ, וְזֶה לִימּוּד גְּדוֹל דֵּהֲרַבָּה פְּעַמִּים הַנִּפְגַּע מִתְּחִזָּק בְּאִמּוּנָה שֶׁהַכֵּל לְטוֹבָתוֹ וּפְעַמִּים שֶׁאֲף רֹאִים אֵיךְ שֶׁנִּסְכַּב מִזֶּה טוֹבָה וְאֵין לוֹ צַעַר וְאֵדְרָבָה שֶׁמַּח הוּא, מ"מ כָּל זְמַן שֶׁלֹּא מוּחַל רְאוּי הַפּוֹגַע לְעוֹנֵשׁ.

וַיַּעֲוִין גַּם בְּשִׁטְמ"ק ב"ק צ"ב ע"א וּז"ל: "וּז"ל הֵרַב הַמַּאֲרִי ז"ל שֶׁנִּאֲמַר בְּאִבְיַמְלֵךְ הַשֵּׁב אֲשֶׁת הָאִישׁ וַיִּתְּפַלֵּל בְּעַדְךָ כְּלוֹמַר תְּבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ עַד שִׁימְחוּל לְךָ בְּלֵב טוֹב כ"כ שִׁיָּהָא מִתְּפַלֵּל בְּעַדְךָ", עַכ"ל. וְחִזְיִנָּן כֹּאן שֶׁהֵעִיקָר מַחִילָה וְגַם מֵהַהוּזָכַר לְבַקֵּשׁ מֵהַנִּפְגַּע שִׁתְּפַלֵּל זֶה רַק סִימָן שֶׁמַּחֵל בְּלֵב שְׁלֵם, וּבְמוֹעֲדִים וְזִמְנִים הַנ"ל בִּיָּאֵר שֶׁדִּין רִיצוּי זֶה דִּין בְּפָנֵי עֲצָמוֹ וְצָרִיךְ לְבַקֵּשׁ שִׁתְּפַלֵּל שׁוֹזֵה גֵדֵר שֶׁנִּתְפָּיִס עַד כְּדֵי שֶׁמּוּכָן לְהַתְּפַלֵּל, וְדַבְּרֵינוּ צָדֵק שֶׁתְּפִילָה זֶה לֹא דִין בְּפָנֵי עֲצָמוֹ אֲלֵא גֵדֵר בְּפִיּוֹס, אֲבָל עֲצָם הַדְּבָר שֶׁכָּתַב שֶׁפִּיּוֹס הוּא דִין בְּפָנֵי עֲצָמוֹ מוּכָח גַּם בְּמַאֲרֵי הַנ"ל דְּזֶה אֵינוֹ אֲלֵא הַכֵּל הוּא כְּדֵי לְהַגִּיעַ לְמַחִילָה בְּלֵב שְׁלֵם. אִמְנָם יַעֲוִין שֶׁם שֶׁצִּיּוּן לִיש"ש שֶׁאֵין הַקְּב"ה מְכַפֵּר כ"כ עַד שִׁתְּפַלֵּל הַמוּחַל עֲצָמוֹ עֲלָיו וְע"כ מִצְוָה לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ שִׁתְּפַלֵּל עַבּוּרוֹ וְכֵן לְמוּחַל יֵשׁ מִצְוָה שִׁיעֲשֵׂה לוֹ רִצּוֹנוֹ לְהַתְּפַלֵּל עֲלָיו.

ג

בְּקֶשֶׁת מַחִילָה בְּמִזִּיק וּגְזוּל

הַרְמַב"ם הִלְכוֹת חוֹבֵל וּמִזִּיק פִּרְק הַהִלְכָה ט כָּתַב וּז"ל: "אֵינוֹ דוֹמָה מִזִּיק חִבְרוֹ בְּגוֹפּוֹ לְמִזִּיק מִמוֹנוֹ, שֶׁהַמִּזִּיק מִמוֹן חִבְרוֹ כִּיּוֹן שֶׁשְׁלֵם מֵהוּא חַיִּיב לְשִׁלֵּם נִתְכַפֵּר לוֹ אֲבָל חוֹבֵל

בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו" עכ"ל. ומבואר כאן חידוש בדברי הרמב"ם שבמזיק ממונו סגי בתשלום ואין צריך בקשת מחילה אף שלכאורה הלה ודאי נצטער (ובמועדים וזמנים הנ"ל הניח בצע"ג מהי סברת הרמב"ם הרי נגרם צער לזולת יעו"ש). והקשה הלח"מ שהרמב"ם סותר משנתו דבהלכות תשובה פרק ב' הלכה ט' כתב שאם גזל מחבירו צריך להחזיר ולבקש ממנו מחילה ומאי נפק"מ בין מזיק לגזלן, ותירץ שגזלן ציערו הרבה משא"כ מזיק, ולכאורה כוונתו משום שגזלן לוקח בכח ובע"כ, ולפי"ז בגניבה אין צריך מחילה דזה כמו מזיק ועיין במועדים וזמנים הנ"ל.

אלא שעדיין יש להקשות דהרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה א' כתב וז"ל: "וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם" עכ"ל ולכאורה מעתה יש סתירה במזיק עצמו אם צריך תשובה.

ונראה דלק"מ כיון שהרי פשוט שבכל חטא שבבין אדם לחבירו יש גם בין אדם למקום שעבר על רצונו ית"ש וא"כ צריך בקשת מחילה מחבירו וגם תשובה למקום, ולפי"ז נראה דגם אם מזיק ממונו אין צריך לבקש ממנו מחילה, מ"מ זה רק כלפי בין אדם לחבירו אבל לגבי בין אדם למקום ודאי דצריך תשובה, וממילא אתי שפיר דהרמב"ם בפ"א מתשובה מיירי על בין אדם למקום ולכן כתב שצריך תשובה במזיק, משא"כ הרמב"ם בחובל ומזיק מיירי כלפי בין אדם לחבירו שאין צריך לבקש ממנו מחילה.

וכן נראין הדברים שהרמב"ם בהל' תשובה מיירי כלפי בין אדם למקום. דהנה הרמב"ם כתב שם שמזיק ממונו צריך גם תשובה שנאמר מכל חטאות האדם, והקשה שם בכס"מ מנ"ל לרמב"ם שמפסוק זה ילפינן תשובה במזיק ממונו, ויותר מזה קשה אמאי הרמב"ם לא הביא את הפסוק האמור בגמ' ב"ק דף צ"ב ועתה השב אשת האיש, דמכאן ילפינן שצריך לבקש מחילה, ועיין בספר "תולדות אדם" פרק ה' שכתב דהגמ' ב"ק מיירי כלפי מחילה מחבירו וזה לומדים מהשב אשת האיש, אבל הרמב"ם מיירי כלפי בין אדם למקום ולכן הביא את הפסוק של מכל חטאות האדם, ומבואר כמ"ש שהרמב"ם מיירי בתשובה שבבין אדם למקום ולא בבין אדם לחבירו.

והנה מלבד דין פיוס ומחילה ובקשה שיתפלל מצינו עוד דבר חדש והוא רק בחושד בכשרים, דהנה בגמ' ברכות ל"א ע"ב איתא וז"ל: "ויען אלי ויאמר לכי לשלום אמר ר' אלעזר מכאן לחושד את חבירו בדבר שאין בו שצריך לפייסו ולא עוד שצריך לברכו שנאמר אלוקי ישראל יתן את שילתך", עכ"ל הגמ'. וחזינן כאן דבר חדש שחושד בכשרים צריך גם לברכו, וצ"ב מה נשתנה חושד בכשרים שצריך גם לברכו ומהו יסוד דבר זה לברך בגלל שחשדו וצ"ע.

הרב שמעון ליכט
 כולל ישיבת "אבן ישראל"
 ירושלים

בדין מחילה אי בעי בפה או בלב

תנן ביומא (פה:): "עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו", וכ"פ בשו"ע או"ח (סי' תר"ו), ויש לדון בכה"ג שהמוחל אומר שהוא מוחל לחבירו שפגע בו, אבל בלבו אינו מוחל לו, אם הוי מחילה או לא. וכן יש לדון בציוור הפוך שמחל בלבו אך לא ביטא זאת בפיו, אי מהני.

א. אי מהני מחילה בפה בלא מחילת הלב

הנה הג"ר ראובן גרוזובסקי בס' הזכרון "אבן ציון" (עמוד תקמ"ב) כתב וז"ל: "וכעין זה שמעתי בשם הגה"צ ר' שמחה זיסל ז"ל שכשיאמר לחבירו שמוחל לו, לא איכפת לן אם אינו מוחל בלבו, והוי דברים שבלב", עכ"ד. הרי לן דס"ל להגרש"ז דלגבי מחילה די שיאמר שהוא מוחל, אף שבלבו אינו מוחל. ויעוין בס' אור ישראל (בנתיבות אור, עמוד 116) שכו' וז"ל: "ע"כ זאת העצה היעוצה למדת הקפדנות אם יחטא איש לאיש בדבור או במעשה ימחול לו תיכף בפה מלא. ואם אח"כ יהיה לו בלבו עליו, יחשוב על נפשו שהוא עוון גדול, וכמו שיתבע חוב מעות מה שכבר מחל לו אשר מוכן לכל כי הוא גזל גמור, כמו כן אם יקפיד על חבירו על איזה חטא שכבר מחל לו", עכת"ד. ולכאור' יל"פ בדבריו, דכוונתו, שמיד כשפגעו בו יאמר שהוא מוחל לחבירו אף שבלבו לא מחל לו, ואחרי שכבר אמר בפה מלא שמוחל לחבירו, שוב אסור לו להקפיד על חבירו, כמו שמצינו לענין מחילת ממון, וכנ"ל, וזהו כדברי הגרש"ז הנ"ל דלגבי מחילה, די שיאמר שהוא מוחל לחבירו, אף שבלבו אינו מוחל לו.

אולם יתכן דכוונת הגר"ס בנתיבות אור שם, שמיד כשפגע בו חבירו, יעבוד ע"ע בכל כוחו שלפחות רגע אחד יהיה מוכן למחול לחבירו ובאותו רגע יאמר לחבירו שהוא מוחל לו. ובכה"ג אפי' שאח"כ חוזר בו ממחילה זו ומקפיד על חבירו, הנה כיוון שכבר מחל לחבירו, שוב אסור לו להקפיד עליו. וזה מדויק בלשונו שכ' "זאת העצה היעוצה למדת הקפדנות אם יחטא איש לאיש בדבור או במעשה ימחול לו תיכף בפה מלא, ואם אח"כ יהיה לו בלבו עליו" - משמע כנ"ל, שבשעת המחילה גם בלבו מחל לחבירו, אלא שאח"כ שוב יש לו בלבו על חבירו. וא"כ י"ל דלעולם דעת הגר"ס שמי שאומר לחבירו שמוחל לו ובלבו אינו מוחל לחבירו, שאין מחילתו מחילה. ודלא כהגרש"ז הנ"ל.

וכ"כ בס' "עלי שור" ח"ב (עמ' רמ - רמא) וז"ל: "מי שלא עקר מלבו לגמרי את הקפידא והטינא אסור לו לומר בפה 'מחול לך מחול לך', כי זוהי גניבת דעת. ואם משהו מבקש מחילה בערב יוה"כ ומוחלים לו בפה אך לא בלב, גוזלים לו את כפרת יוה"כ שלו, הרי עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו (מתני' ביומא פ"ח), ואם חבירו אומר שמוחל לו אך בלבו נשארה הקפידא, הרי אינו מרצה אותו יותר כי הוא סומך על מחילתו, אך מחילתו אינה מחילה והריצוי אינו ריצוי ויוה"כ אינו מכפר...", עכת"ד. הרי שמפורש ה"עלי

שור" שמי שאומר לחבירו שהוא מוחל לו, אך בלבו פנימה נשארה הקפידא, שאין מחילתו מחילה. וכן מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב שליט"א שמחילה בפה צריכה להיות ביחד עם מחילה בלב, אבל אם רק אומר שמוחל לחבירו אך בלבו אינו מוחל לו, לא הוי מחילתו מחילה.

ולכאורה נראה להוכיח כן מתשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"א אה"ע סי' תשל"ט) שדן בענין להשיא הצעיר לפני הגדול וז"ל: "והנה לכאורה נראה שכל הענין שאין להקדימו זהו מפני כבוד אחיו הגדול ולפי"ז אם אחיו ימחול מספיק. אבל נראה שהמחילה אינה בלב שלם אלא רק מפני שאין לו ברירה או מחמת הבושה...". עכ"ל. חזינן מדבריו דס"ל דאם מחל בפה ולא בלב אין מחילתו מחילה, ולכה"פ דאינה מחילה גמורה.

וכן נראה ממש"כ בשו"ת אז נדברו ח"ז (סי' ס"ה) שאין לסמוך על זה שחבירו אומר לפני ק"ש שעל המיטה הנוסח המקובל (מהגמרא) "הריני מוחל וכו'", כיון שרבים אומרים זאת מחמת ההרגל, ולכן צריך ללכת אל חבירו ולבקש ממנו מחילה באופן אישי, ע"ש. ונר' מדבריו דס"ל ג"כ שכשמוחל בפה צריך ג"כ למחול לו בלבו ובלא"ה אינו מחילה. ויש לדחות ולומר דאף לבעל ה"אז נדברו" ס"ל שאף מחילה בפה בלא מחילה בלב ג"כ מועילה, ושאינה התם בנידון דידיה לגבי אמירת רבש"ע הריני מוחל, שכלל "לא מתכוונים" למה שאומרים, ולכן כתב שאין לסמוך על מחילה זו. אולם בכה"ג שחבירו בא לבקש ממנו מחילה ואומר שמוחל לו, אעפ"י שבלבו לא מחל לו, אבל הרי נתכוון "לומר" שמוחל לו. וא"כ אפשר שבכה"ג מודה בעל ה"אז נדברו" שמחילתו היא מחילה.

ב. אם מהני מחילה בלב בלא אמירה

עוד יש לחקור אם יש דין למחול "בפה", או שדי בזה שמוחל לחבירו בלבו. והנה רבינו בחיי בפ' ויחי כ' וז"ל: "והנה אחיו בקשו ממנו מחילה ולא ביאר הכתוב שמחל להם וכבר ביארו רז"ל שכל מי שחטא לחבירו ועשה תשובה אינו נמחל לעולם עד שירצה את חבירו. ואע"פ שהזכיר הכתוב 'וינחם אותם וידבר על ליבם', שנראה בזה שהיה להם רצון מיוסף מ"מ לא ראינו שהזכיר מחילה ביוסף ולא שהודה להם שישא פשעם וחטאתם וא"כ מתו בעונשם בלא מחילה וכו'". עכ"ל. ועיין מש"כ ע"ז הגאון ר"ח פלאג' זצ"ל בשו"ת "חיים ביד" (סי' נ"ז), שהביא דברי רבינו בחיי הנ"ל, וכ' ע"ז: "הנה מבואר מדברי הרב רבינו בחיי ז"ל דמי שחטא כנגד חבירו וביקש ממנו מחילה וסליחה וכפרה וחבירו נתפייס ונתרצה עמו ודיבר על לבו והסביר לו פנים יפות והראה אהבה וחיבה עמו עכ"ז כל שלא אמר מחילה בפ"י מחול לך לא מהני". ושם הק' ע"ז כמה קו', והוכיח שמהני מחילה בלב, אלא שסיים שטוב לבקש מחבירו שימחל לו בפירוש כדי לצאת ידי חובת הרב רבינו בחיי, ע"ש. (ואף דהתם דן בכה"ג שמבטא במעשה את מחילתו ורק שלא אמר כן בפיו, עיי"ש, מ"מ מסוף דבריו שכתב "כי מחילה בלב לבד מהני לכו"ע... וכל שבלבו גמר למחול לו הרי הוא מחול ומהני מחילה בלב לכו"ע... וכ"ש כשנתרצה עמו בדברי ריצויים ופיוסים", נראה להדיא דס"ל דמהני מחילה בלב אף אם לא בטא את מחילתו כלל במעשה).

ולכאור' יש להעיר ע"ז מהא דאיתא במגילה (כח.) "כי הא דמר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שרי ליה לכל מאן דצערן". ולכאור' מזה שהיה אומר שרי ליה לכל מאן דצערן, מוכח שלא די במחילה בלב, אלא צריך ג"כ מחילה בפה, אבל זו אינה ראייה, די"ל שהיה אומר "שרי ליה לכל מאן דצערן" כדי לחזק את מה שהסכים למחול לחבירו בלבו, ע"ד מש"כ המ"ב (סי' קפה

סק"ג) שהקול מעורר את הכוונה, אבל לעולם מעיקר הדין די למחול בלב, אלא שראוי למחול בפה לצאת יד"ח דעת רבינו בחיי הנ"ל.

הרב מרדכי קרליבך
כולל ישיבת מיר
ירושלים

בגדרי מחילה ופיוס חבירו

ובגדרי כמה עבירות שב"א לחבירו אם יסודם לשמים או לחבירו

תמצית המאמר:

א. מוכיח דבמחילת חטא לחבירו איכא תרתי, דמלבד מה שמסיר השנאה יש לו זכות תרעומת על החוטא [כזכות ממון], והמחילה היא מחילת זכות זו, ואם אמר שמחל ולא נתכוין בלבו הוי דבשב"ל וכבמחילת ממון.

ב. בשיטת הרא"ש שהנותן רשות לגנוב מותר, דהאיסור לשמים תלוי בהאיסור לחבירו, ועכ"ז יש חפצא דגניבה לחובת תשלומין ואם אין לו ימכר בגניבתו, אך לא כן דעת בן בג בג דהמעשה אסור אף שלא חיסר ממון, ובדעת הר"מ דבגזילת נכרי אין לאו ובגניבת נכרי עובר בלאו. ובאם עביד איניש דינא לנפשיה לאפרושי מאיסורא.

ג. תשלומי פיתוי לאב משום דהאב בעלים על הביאה שלה כמבואר בירושלמי, ומה"ט האב מוזהר מלמסור בתו לזנות כמבואר בר"מ, ולפי"ז במפותה יתומה דהיא הבעלים אין סיבת חיוב, ומיישב קו' הקצוה"ח במלקות במפתה יתומה דהא ביסודו חייב ממון ורק שמחלה לו כבשבור כדי, ומבאר דמזיק ברשות בעלים חשיב מזיק, משא"כ מפתה יתומה אין סיבת חיוב ממון.

ד. בדעת הרא"ש הנ"ל דאף שיש חפצא דגניבה מ"מ מותר לגנוב כיון שנתן רשות, והוא לפי שיסוד האיסור הוא לחבירו. בגדר ונמכר בגניבתו אם הוא קנס או אופן תשלומי גניבה. ובאיסור גניבה אם הוא איסור חפצא, ואם אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים באיסור גזל.

ה. בדעת הר"מ דאיסור לא יוסיף היינו בדרך נציון, ומבאר דהוא רק לאשוויי שם מכה, ובזה חלוק חבלה דאסור אף בשאינו דרך נציון דבהחפצא הוי מכה, ונפ"מ בהכאה לעצמו או לחבירו ברשות דבחבלה אסור ובפולגת האחרונים בכ"ז. מביא דלאו דלא יוסיף אסור בחובל לעצמו ע"כ דאין האיסור לחבירו, ואם בנתינת רשות פקע חפצא דחבלה ובחיוב תשלומין.

ו. מבאר דהיתר הכאה לאפרושי מאיסורא יסודו דאינו דרך נציון, ולפי"ז אסור לחבול דאיסורו אף בשאינו דרך נציון, ומיישב קושית חי' הרי"ם למ"ל קרא דאדון שחבל בעבדו לאפרושי מאיסורא פטור, ומשום דהתם מירי בחבלה והוא היתר מיוחד לאדון כמבואר בתרוה"ד.

ז. בפלוגתת הר"ן והיראים בגוונא דחבלה מותרת אם פקע מיניה שם חבלה לענין תשלומין, ובדין חבל בחבירו ברשות דחייב משום דלא פקע שם חבלה, ומבאר דאיסור חובל הוא מתרתי, חדא לאו דלא יוסיף, ושנית איסור הנלמד בגוף פרשת חבלות.

ח. בפלוגתת האחרונים אם מקלל עצמו עובר בלא תקלל חרש, ראה מהש"ס והר"מ דיסוד האיסור הוא לחבירו. בפלוגתת האחרונים במקלל חבירו ברשות, ובתמיהת הגרי"פ דאפילו עצמו אסור לקלל, ומיישב דאיסור קללת עצמו אין האיסור מה שאין שומר נפשו אלא מעשה הקללה.

ט. בדעת ר"מ דגזל עומד במקום פיקו"נ, ובדעת רש"י דכ"ה איסור מזיק, מביא מקורות לאיסור מזיק ואף דכולם אין עומדים במקום פיקו"נ עכ"ז נתחדש איסור להזיק מחמת לתא דמזיק כדברי הגר"ח, דן באיסור הזיק שאינו ניכר למ"ד דל"ש הזיק, ובדין ניוול המת להציל חולה שיב"ס.

י. בדברי הר"מ דחובל ובגזול אין מתכפר עד שירצה חבירו והמזיק מתכפר בתשלומים, מבאר איסור חבלה איכא תרתי, חדא לא יוסיף ושנית מפרשת חובל, ומחלק בין איסור מזיק שהאיסור מחמת הממון לאיסור חובל שהאיסור במעשה החבלה לחבירו וע"י הבקשת סליחה מתכפר גוף החטא.

יא. בדברי הפמ"ג דבעבירות שב"א למקום יש חלק שב"א למקום ונפ"מ לענין וידוי ולהכלימו בשעת תוכחה, זולת מקניט חבירו דאי"ב אלא ב"א לחבירו, מביא מקור וביאור לזה. חוקר אם איסור לשה"ר בהדיבור או בהנהגה שאינה נרצית, ונפ"מ בספיקת הח"ח במספר לשה"ר בהיתר והוא לא ידע שמותר, ומוכיח מהספרי שעל לשה"ר חייב וידוי.

יב. בגדרי איסור מקניט חבירו וצער בע"ח ומקורו, ואם איסור צעב"ח חשיב איסור בקו"ע ובפלוגתת הראשונים אם יש מצות פריקה וטעינה ואיסור צעב"ח באדם הטעון משאות.

יג. בגדרי בקשת מחילה ג"פ, שלא כהשפ"א שהוא לכל יכשיל חבירו, אלא דיש קיום בגוף הבקשת סליחה ג"פ, וחשיב וידוי על החטא ולזה צריך לפרט את החטא, מבאר דברי הפמ"ג באות י"א, מיישב קושית הגרי"ל דיסקין במוש"ר על חבירו שאי"צ לבקש יותר מג"פ אך שאין חבירו צריך למחול, ומחלק בין מקניט חבירו שאי"צ וידוי לגזול חבירו שצריך וידוי.

יד. בדין נתכוין לאכול בשר חזיר במצות שב"א לחבירו ובלשה"ר, ובפלוגתת התרומת הכרי והגרי"ז בגדר דין זה שהמתכוין לאכול וגו' צריך סליחה, אם הוא על המחשבה או על המעשה, ובהפיוס והמחילה של אחי יוסף.

א. בגדרי מחילה בחטא שבין אדם לחבירו

שנינו ביומא פז: דרב פגע בר' חנינא, ובא לפייס את ר' חנינא י"ג שנה בעיוה"כ ולא נתפייס, ופריך דהלא כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו, ומשני דר' חנינא אמר לו שאינו מוחל למען ידחה רב ממקומו וילך לבבל ויהא נעשה ראש ישיבה בבבל, ומסוגיא זו הביא הרמ"א בס"י תר"ו ס"א דאמנם אסור להיות אכזרי מלמחול, מ"מ מותר לו למנוע מחילה למען טובת המבקש, [ויעו"ש ברש"י שביאר באופ"א]. ועכ"ז הביא במ"ב שם סק"ח בשם הפמ"ג דאף דמותר לו למנוע סליחתו לטובת המבקש מחילה, מ"מ מחויב להסיר שנאתו מלבו, אחר שביקש ממנו מחילה, וצ"ב דכיון שאין לו בלבו עליו כלום, א"כ מה עוד יש כאן שע"ז נתחדש שאי"צ למחול לו.

ונראה מוכרח דבכל סליחה ומחילה מחבירו איכא תרתי, ואף אחר שכבר אין בלבו טינה על חבירו עדיין מחויב למחול, אא"כ לטובת המבקש דאי"צ למחול רק להסיר השנאה, וע"כ דאיכא בזה תרתי, חדא דכל שחבירו ביקש מחילה חייב להסיר שנאתו, ושנית דאף אחר שהסיר השנאה עדיין יש תורת מחילה, והוא לפי דכל שחבירו הצר לו יש לו זכות טענה על חבירו, כדהוכיח הגר"ס ממשנה ריש הפועלים דיש לו זכות תרעומת על חבירו, וזהו הא דתנן בב"ק צב. דלא יהא אכזרי מלמחול זכות זו, היינו דין מחילה על זכות זו, וזה מה שנתחדש כאן דכל שהוא לטובת המבקש מחילה מותר למנוע סליחתו.

ודבר זה נלמד מדברי הגרש"ז מקלם זצ"ל [הביאו הג"ר ראובן גרוזובסקי זצ"ל בספר זכרון אבן ציון], דמי שחטא לחבירו וחבירו מחל לו ובלבו לא נתכוין למחול הוי מחילה, משום דדברים שבלב אינן דברים, ואינו מובן דהלא מחילה עיקרו בלב, והלא כ' הגרע"א ריש פסחים דהמבטל חמץ ולא נתכוין לכך, אינו ביטול דעיקר ביטול חמץ בלב, אולם למש"נ ניחא דבאמת יש לו על חבירו זכות תרעומת וטענה כדברי הגר"ס, וא"כ המחילה הוא חלות ככל מחילת ממון, ודינו כדין המוחל ממון ואין מתכוין לכך הוי מחילה משום דהוי דברים שבלב. שו"ר שהגר"ר שם כתב כן בקצרה.

והעירוני לדברי הרבינו בחיי סו"פ ויחי, דיוסף דיבר אל לב אחיו וניחמם וריצם, עכ"ז לא הוזכר בכתובים שמחל להם, וכיון שמתו בלא מחילה הושברנו ב' הרוגי מלכות, ואף שלא היה ליוסף קפידא עליהם עכ"ז לא מחל להם יוסף על הזכות טענה שהיה לו עליהם, [ואפשר שהוא דוקא בפה, כענין מחילת ממון שדן בזה בקצוה"ח סי' י"ב סק"א], מעתה באתי לדון בגדרי כמה איסורים ומצוות שבתורה, אם יסודם איסורים שב"א לחבירו, ויש מהם מחמת זכותו של חבירו עליו לבל יעשה לו כן, או דאינם אלא איסורים שב"א למקום.

ב. בלאו דגניבה אם הוי ב"א לחבירו

שנינו בקידושין סט. שר' שמלאי השיא עצה למזמר שישא שפחה ויטהרו בניו, והשיאו שיגנוב ולא יהא לו לשלם וימכר בגניבתו ויהא מותר בשפחה, והקשו הראשונים שם דהאיך השיאו עצה לילך ולגנוב, הלא איסורא הוא, וכתב בתורא"ש וז"ל ואפשר שימצא אדם שימחול לו העון ובלבד שיהא עליו דין חיוב מכירה כדי לטהר בניו, וכוונתו שימצא אדם שימחול לו איסור גניבה, וא"כ אין בזה איסורא כלל, ועכ"ז מחויב בתשלומי גניבה.

והנה לכאורה צ"ע דאמנם אין בזה עוון שב"א לחבירו כיון שחבירו הנגנב נתן לו רשות, מ"מ הלא מעשה גניבה אסור אף משום ב"א למקום, וא"כ למה יהא מותר לגנוב, אשר מוכרח דדעת הרא"ש דכל האיסור שב"א למקום אינו אלא מחמת העוון שב"א לחבירו, וכל שנתן לו רשות שוב אין כאן עוון לשמים.

אולם יעוין בב"ק כז: דדעת בן בג בג דאסור ליכנס לתוך ביתו של חבירו ליטול דבר שלו בדרך גניבה, ובמנח"ח מצוה רכ"ד סק"ב הביא דדעת הסמ"ג דהוא אסור מדאורייתא, [וכ"כ הגר"פ ל"ת צ"א בשם הרי"ף], ומבואר דאף דליכא חיסרון ממון לחבירו דשוב אין כאן עוון לחבירו, עכ"ז גוף המעשה גניבה אסור שהוא איסור לשמים, ואף דהר"מ השמיט הך דינא דבן בג בג משום שהוא יחידאה, עדיין י"ל דהוא משום דהלוקח דבר שלו אין כאן מעשה גניבה כלל, אך מ"מ גוף האיסור הוא מעשה גניבה, כפי שנראה כן בר"נ סנהדרין נז. דדעת הר"מ דאף דהגוזל

נכרי אינו בלאו, מ"מ הגונב מנכרי עובר בלא תגנובו, והביאור בזה דאיסור גניבה אינו מחמת לתא דחבירו אלא במעשה הגניבה, אולם מדברי הרא"ש מוכרח לא כן, אלא כל שנותן לו רשות ליכא איסור גניבה ויל"פ.

[ויעוין בב"ק שם שנחלקו אם עביד איניש דינא לנפשיה, והקשו האחרונים דהלא מבואר שם כח. דמותר לכ"א להפריש את חבירו מאיסור, וא"כ למה לא נימא דעביד איניש דינא לנפשיה להפרישו מאיסור גזל, ובקוב"ש ח"ב ב"ק סק"ג כתב לבאר דהלא יכול להפריש את הגזלן מהאיסור בזה שיהא מוחל לו על הגזילה, אלא דתמוה לומר שיהא מחויב למחול על הגזילה יעווי"ש, ולמש"נ יש להוסיף דאמנם ודאי אי"צ למחול על הממון, מ"מ יכול למחול על העון, ולזה א"י לכפותו מדין לא תגזול, ויעוין בשע"י ש"ה פ"ב].

ג. בגדרי מזיק ותשלומי פיתוי ובזכות האב בקידושי ביאה

והנה תנן במכות דהבא על אחותו נערה לוקה, ובכתובות לב: פריך דכיון שחייב קנס מחמת מפתה למה זה לוקה, והלא אין אדם לוקה ומשלם, ומשני דמיירי שפיתה אחותו [יתומה] ומחלה לו, דבזה ליכא חיוב קנס כיון שמחלה, ובקצוה"ח סי' תכ"ד סק"א הקשה דמ"מ נימא קלב"מ ויהא פטור ממלקות, דהלא באמת חייב לשלם לה ורק דפטור מאחר שמחלה לו, א"כ הוי כאילו שילם דודאי אינו חוזר ולוקה.

והוסיף דבתוס' בכתובות נו: ביארו בדין האומר שבור את כדי ע"מ לפטור דפטור, דהוי כאומר לו שימחל לו מה שיתחייב מדין מזיק, אך אילו יאמר ע"מ שאין לך דין מזיק חייב המזיק דהוי כמתנה על מה שכתוב בתורה, וא"כ ע"כ דמה שהיתומה מוחלת לו היינו דמוחלת הממון שהמפתה חייב לה, אך אין כאן מחילה בהחפצא שלא יהא חובת תשלומי פיתוי, וכיון שביסודו חייב ממון רק שמחלה לו הממון, ודאי הוא דבדין הוא שאינו לוקה מדין קלב"מ וצ"ע.

ונראה לדון בהקדם דברי הירושלמי [הביאו תוס' קידושין ג:] דהאב זכאי בבתו בקידושי ביאה, לענין זה שיכול לקצוץ מעות עבור מסירתה לביאה, ואינו מובן דמה זכות הוא בגוף הביאה לזה שיכול לקצוץ, והלא ודאי דיכול למנוע בתו בידו עד שיהא אחד נותן כל הון שבעולם, וביאר בברכת שמואל דהיינו דהביאה מחייבת את הבעל כפי שקצצו ביניהם, ומשום דבאמת האב בעלים על קידושי בתו, ויכול לקצוץ ע"ז מעות כדין כל שימוש בחפציו.

וביותר נראה דא"י רק זכות שזכאי בקידושין, אלא דהאב בעלים על גוף הזכות ביאה בבתו, כדמוכרח בירושלמי שם דמפרש הזכות שיש להאב בביאה, וזהו משום שיכול לקצוץ עבור הביאה בבתו, ודבר זה מוכרח בסנהדרין עו. דהאב המוסר את בתו לזנות עובר בלאו דאל תחלל את בתך להזנותה, וביאר הר"מ בספה"מ לאוין שנ"ה ובפ"ב נערה בתולה הי"ז דהוצרך הכתוב להזהיר האב משום שביאות הבת המה מזכויותיו, והיינו משום דבאמת יש כאן חפצא של מסירה לזנות מאחר שהוא מזכויותיו של האב.

מענה נראה דהנה יל"ע בעיקר חיוב קנס דמפתה, דודאי אין החיוב מחמת המעשה פיתוי, אלא החיוב על המעשה ביאה דרך פיתוי, [כדמוכרח ממה דתשלום כתובה נלמד מתשלום פיתוי], ומאחר שכן צ"ע דכיון שהמפותה נתרצתה למעשה הביאה למה יהא חייב על מעשה הביאה, אולם למש"נ ניחא, דמאחר שאין הבת בעלים על הביאה אלא הוא מזכויותיו של אב, א"כ לא איכפ"ל במה שנתרצתה המפותה, אלא דכ"ז דוקא ביש אב שחייב המפתה על מעשה הביאה

שהוא שייך לאב, אך ביתומה שאין אב והיא בעלים על ביאתה, אזי כל שנתרצתה במעשה הביאה אין שום סיבת חיוב תשלומי פיתוי.

לא כן הוא דין המזיק את חברו, דאמנם איסור [שב"א לחבירו] ליכא בשנתן לו רשות להזיק [עחו"י סי' קס"ג], מ"מ חלות שם מזיק איכא, דנראה דאף המזיק נכסי הפקר חשיב מזיק, כדתנן בב"ק ט: דהמזיק נכסים שאינן מיוחדין פטור, ופרש"י דאם הזיק הפקר פטור, ואמנם הש"ס שם דף יג: פריך ע"ז דא"כ פשיטא דפטור דמאן תבע ליה, [וכבר עמדו בזה בתו"ט ובמרו"ש], מ"מ כל הפטור אינו אלא לפי שאין תובע, דמשמע שיש לזה שם מזיק [וכ"מ בפורת יוסף], [ודוקא מזיק ברשות פקע מפרשת מזיק, ולא משום שרשותו להזיק, אלא לפי דהוי כהוזק ממילא ואכ"מ].

מענה ניחא קושית הקצוה"ח, דבאומר שבור כדי ע"מ לפטור יש חלות שם מזיק, וכל מה דפטור אינו רק משום מחילת הממון, אך באמר ע"מ שלא יהא דין מזיק הוי מתנה עמשב"ת, לא כן בפיתוי דמאחר שאין לה אב והיא מסכמת למעשה הביאה אין שום סיבת חיוב ממון, וממילא ניחא מה דלוקה בפיתוי אחותו יתומה. [ועמהרי"ק סי' קכ"ט שאם נתרצתה המפותה בתנאי ולא נתקיים התנאי אי"ח תשלומי פיתוי, דאינו דומה מחילה זו לשאר מחילות לדון בדין מחילה בטעות, ולמש"נ דבריו מבואר דאי"ז מחילת ממון אלא מחילה על גוף המעשה שאין כאן לקיחת ביאה כלל כמש"נ, ואף דהטעתה מ"מ אין סיבת חיוב, ויעוין בדברי יחזקאל סכ"ד ובטבעה"ח לא הבינו, ולמש"נ הכל מבואר].

ד. עוד בענין גניבה

מענה שמצינו חילוקי דינים בגדרי המחילה, דבמזיק ע"י המחילה עדיין נחשב חפצא של מזיק, ולענין פיתוי מצינו דאחר המחילה אין כאן חפצא של פיתוי נערה כלל, מענה יל"ע בנתינת רשות לגנוב אם פקע ממנו כל החפצא של הגניבה, דהנה לדעת הסמ"ג דאיסור מעשה גניבה הוא גוף המעשה, א"כ לא יושיענו מה שיתן לו רשות לגנוב, אא"כ נימא דבנתינת רשות פקע כל החפצא של שם גניבה, אך בתורא"ש מוכרח לא כן, שכתב דאף שחבירו נתן רשות לגנוב מ"מ עדיין חייב בתשלומין ואם אין לו ימכר בגניבתו, דמוכרח דאף אחר נתינת רשות ואף שמותר לגנוב עדיין יש חפצא דגניבה.

באופן דמבואר מכ"ז דאף שיש חפצא דגניבה מ"מ מותר לגנוב, וזהו לפי דכל שנתן לו רשות מותר מאחר שהאיסור הוא ב"א לחבירו, ומאחר דמ"מ הוי חפצא דגניבה חייב בתשלומין ואם אין לו ימכר בגניבתו, דחובת מכירה אינו קנס אלא אופן תשלומי גניבתו, וכל שחייב בתשלומי גניבה אזי אם אין לו ימכר, [ועספה"מ מצוה רל"ט דמכירת הגנב הוא קנס על הגניבה, ויל"ע ממכות ב: דצריך קרא דאין ע"ז נמכרין בע"ע, וע' ח"י הגרש"ר ובאבה"ז פ"ג גניבה הי"ד].

ואף דכל האיסור הוא לחבירו, עכ"ז לא יועיל רשות הנגנב להפקיע החפצא דגניבה, והרי"ז כענין היתר היוצאין למלחמה לאכול קדלי דחזירא, דאף דהוי חפצא דאיסורא מותר, ועמנח"ח מצוה תקט"ז לדון דאף דהכובש נבואתו חייב מיתה, מ"מ אין איסור בדבר יעו"ש, וא"כ ה"נ אף דמותר לגנוב מ"מ חייב בתשלומין, ואם אין לו ימכר בגניבתו מאחר שהוא חפצא דגניבה. [ועי' בגיטין ז. דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים באכילת איסור, ובתוס' שם דבאכילה ביוה"כ ולפני הבדלה דאינו אכילה אסורה לא נאמר כלל זה, והמהרשד"ם ח"ב קכ"ט הקשה

ממה דפריך במדרש למה הוצרך אליעזר לזמום גמליו הלא ודאי לא יבוא לידי גזל, ועקוב"ש פסחים כו. שהביא בזה מחלוקת הראשונים].

ה. באיסור חבלת והכאת חבירו אם הוא ב"א לחבירו

דכוותה יש לחקור באיסור חובל בחבירו, אם יסודו איסור לחבירו או לשמים, ונפ"מ אם מועיל נתינת רשות, ואף גם זאת אי מהני נתינת רשות יש לחקור אם פקע כל החפצא מיניה שם חבלה, או דאינו אלא היתר על המעשה חבלה, ונפ"מ בזה אף לענין תשלומי חבלה כפי שיבואר.

הנה כתב הר"מ בפ"ה חובל ה"א אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישאל וכו' דרך נציון [וי"ג דרך בזיון] הרי"ז עובר בל"ת, ודייק המהרלב"ח בקו' הסמיכה דהאיסור חבלה הוא דוקא בהכאה דרך נציון, ועפי"ז חידש דמותר לחבול בחבירו אם נתן לו רשות לכך, דכל שנתן לו רשות אין כאן הכאה דרך נציון ובזיון, וכ"כ לדינא במנח"ח מצוה מ"ח סק"ג ובטו"א מגילה כח. [דלא כדעת שו"ע הרב הלכות נזקי גוף ס"ד דאסור להכות את חבירו אף בנתן לו רשות, ומשום שאין האדם בעלים על עצמו].

ובפי' הגרי"פ בספה"מ לרס"ג ל"ת מ"ז תמה ע"ד המהרלב"ח, דהלא כתב הר"מ דאסור לחבול בעצמו וא"כ האיך יועיל רשותו להתיר לחבול בו, ועוד תמה מסנהדרין פד: דמי שנתכוין להוציא לחבירו קוץ והוציא לו דם הרי"ז שגגת איסור, הרי להדיא דאף שנתן לו רשות עובר בלא יוסיף, וכן תמה מהא דמספק"ל בסנהדרין שם אם מותר לו להקזי דם לאביו, ולמה לא יועיל מחילת האב בתחילה כיון דאינו דרך נציון וצ"ע, [ועמש"כ באגרו"מ יו"ד ח"ג סל"ג], וביותר צ"ע מדברי הר"מ שם משמע דאף החובל בעצמו עובר בלא יוסיף [וכדהוכיח באבי עזרי פ"ג דעות], ובזה מה שייך כלל דרך נציון ובזיון וצ"ע.

ונראה בזה דהנה במעשה רוקח דייק מדברי הר"מ שם דחלוק חבלה מהכאה, דמותר לאדם להכות את עצמו, אך אסור לו לחבול בעצמו, והביאור בזה נראה דמה דהתנה הר"מ שכל הלאו דלא יוסיף אינו אלא בחובל דרך נציון, אי"ז משום דכל האיסור הוא רק באופן זה, אלא שהוא תנאי לאשוויי שם הכאה, דכל שאינו מכה את חבירו דרך נציון אין לזה שם הכאה כלל, ולכן מותר לאדם להכות עצמו דאי"ז הכאה כלל, אולם חלוק מעשה חבלה והוצאת דם היא בעצמה מעשה הכאה, ואף ברשות אסור כיון דבהחפצא חשיב מכה, ודכוותה אסור לאדם לחבול בעצמו בהוצאת דם אף דאינו דרך נציון, דמ"מ יש לזה שם מכה ואסור, ויעוין באגרו"מ חו"מ ח"ב סי' ס"ו ס"ה שהוכיח מסנהדרין פט: שמותר לחבול בעצמו, ולמש"נ ניחא דסוגיא דהתם מיירי להדיא בהכאה בעלמא, אשר בזה באמת מותר שאינו דרך נציון כמש"נ.

מעתה ניחא לדינא דברי המהרלב"ח שהתיר להכות את חבירו אם נתן לו רשות לכך, [שם האריך לענין להלקות את מי שרוצה לקבל מלקות], והוא משום דלענין הכאה מותר כל שאינו דרך נציון, ומיושב סוגיא דסנהדרין שם דאם הוציא לחבירו דם הוי שגגת איסור לאו, הגם דהוציא הדם דרך רפואה ולא דרך נציון, מ"מ הוצאת דם מכה היא ועובר בכל יוסיף אף בשאינו דרך נציון, וכן היא דהקזת דם לאביו, דאסור אף שאינו דרך נציון, ואף גם מה שחבירו ואביו נותנים לו רשות לכך לא מהני, דהלא אסור לחבול בעצמו דרך חבלה והוצאת דם, וא"כ ודאי שאינו יכול ליתן רשות לחבירו לכך, [וזהו דלא כדעת המנח"ח והטו"א הנ"ל דאף על חבלה מהני נתינת רשות].

ומבואר מכ"ז דאיסור לא יוסיף אינו מחמת לתא דחבירו, דהלא אסור לאדם לחבול בעצמו, ובאבי עזרי שם כתב דהוא עובר בלאו דלא יוסיף, ומה דמהני נתינת רשות לדעת המהרלב"ח, הוא לפי דשוב אין כאן שם מכה כלל כיון שאינו דרך נציון, והנה מבואר בב"ק צג. דהאומר לחבירו הכני חייב [אם לא אמר לו ע"מ לפטור], הרי מבואר מזה דאף דמותר להכות את חבירו אם נתן לו רשות [לדעת המהרלב"ח והמנח"ח והטו"א], מ"מ מחויב בתשלומי חבלה, דמבואר דאף דליכא מעשה הכאה כלל דאינו דרך נציון, מ"מ יש כאן מעשה חבלה בפרשת תשלומי חבלה.

ו. בהיתר הכאה באפרושי מאיסורא

והנה תניא בב"ק כח. נרצע שכלו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה פטור דכתיב לא תקחו כופר לשוב ודריש לא תקחו כופר לשוב, ומוקים לה רנב"י בשמסר לו רבו שפחה כנענית וכלו ימיו וחבל בו רבו לאפרושי מאיסור שפחה, ובזה תניא דפטור מתשלומי חבלה, ובפשוטו מבואר דמותר לאדם להכות את חבירו למען הפרישו מאיסור, ובתרוה"ד [ברמ"א חו"מ תכ"א סי"ג] הוכיח מסוגין דמותר להכות אשתו ועבדו שהן ברשותו לאפרושי מאיסורא, הנה מדברי התרוה"ד מבואר דההיתר להכות הוא רק באשתו ובנרצע שהם תחת רשותו, ובאמר"ב דיינים ס"ט צידד עוד לחלק דדוקא אדון יכול להכות עבדו להפרישו מהשפחה שמסר לו, מאחר שאיסור זה שעבדו נושא שפחה בא מחמתו שמסר לו שפחתו.

אולם הביא דביש"ש הוכיח מסוגין דיכול כ"א להפריש מאיסור אף בהכאה, וכ"ה בנתיה"מ ובמש"ב ס"ג, ובשו"ע שם כתב דמותר להכות למי שמכה חבירו להפרישו מאיסור, והגר"א הערה מקורו מערכין טו: וברש"י דמותר להכות חבירו להוכיחו, מעתה צ"ע למ"ל קרא לפטור האדון שחבל בעבדו להפרישו מאיסור, הלא מותר להכותו [כדיליף מקרא בערכין שם כדהערה הגר"א מקורו], וביותר צ"ע לשון הש"ס דפטור מלשלם, דמשמע קצת דהחבלה אסורה, וכבר עמד בזה בקצרה בחידושי הרי"ם חו"מ ס"ד יעו"ש וצ"ע.

ולמש"נ ניחא מאד, די"ל דכל היתר הכאה לאפרושי מאיסורא דשנינו בערכין, היינו דוקא בהכאה, דנתחדש דההכאה מותרת מאחר שאי"ז הכאה דרך נציון [ומה שהותר להכות עד שתצא נפשו, באמת לא נאמר זה אלא בבי"ד ולא ביחיד, לדעת המשובב שם], לא כן בב"ק שם לענין החובל בעבדו הא מיירי בחבלה וחבורה דבהחפצא מעשה הכאה היא, אשר לכן אסור אף דאינו דרך נציון, ועיש"ש בב"ק שם דלא הותר להכות להפריש מאיסור אלא לשם שמים, והבי' דהיתר הכאה הוא רק משום דשוב אין לזה שם הכאה דרך נציון, אשר זהו דוקא אם מכה לשם שמים, וא"כ לחבול באמת אסור אף לאפרושי מאיסורא, מעתה ניחא מה דדריש מקרא דאדון מותר לחבול בעבדו לאפרושי מאיסורא, וזהו דחלוק הוא האדון שהותר לו לחבול משום שהעבד ברשותו, וכדברי התרוה"ד דהיתר מסוים הוא לכל שברשותו שעליו להפרישו מאיסור ואף ע"י חבלה.

והנה ראיתי להעיר על שיטת הר"מ דאינו עובר בלאו דלא יוסיף אא"כ הכהו דרך נציון, והלא עיקר קרא דלא יוסיף להכותו כתיב לענין שליח בי"ד המכה את המחויב מלקות, ולכאורה כיון שנותן המכות בתורת חיוב מלקות, אין בזה דרך נציון כלל, [ואמנם למש"נ ניחא, דכל מה שצריך דרך נציון הוא רק לאשווי שם מכה, וא"כ בנותן בתורת מלקות אין לך תורת מכה גדולה מזה], ונראה ליישב עפ"י"מ שכתב בכתבי הגר"ח סי' ש"ט בשם הגר"י, דמדברי הר"מ בפט"ז

סנהדרין הי"ב מוכרח דאיסור הכאה להכות את המחויב מלקות הוא איסור מסוים להוסיף במלקות, ואף אם הוא עדיין רשע דאין איסור לחבול בו מ"מ אסור להוסיף על המלקות, ורק דמזה למדנו גם דאסור לחבול בחבירו.

ז. חבלה והכאה בשאינו עושה מעשה עמך ובחייב תשלומין

והנה דעת הר"נ סנהדרין פה. דאף דמותר לחבול במי שאינו עושה מעשה עמך, מ"מ אם חבל בו מחויב בתשלומי חבלה, אולם דעת היראים מצוה רי"ז דהחובל במי שאינו עושה מעשה עמך פטור מתשלומין, וכתב בקוב"ש ח"א ב"ק אות ק"ו דדעת היראים דתשלומי חבלה תלוי בהאיסור חבלה, וכיון דמותר לחבול פטור ודלא כדעת הר"נ, נוכעי"ז נחלקו החת"ס בשו"ע או"ח סי' קס"ט והערוה"ש יובל ס"מ סי"ב, במה דאיתא בב"מ עג: דמותר להשתעבד במי שאינו נוהג כשורה, אם צריך לשלם. אלא דדעת היראים צ"ע דהלא נתבאר למעלה דתשלומי חבלה אי"ש ללא דלא יוסיף, דהלא לא יוסיף הוא אינו כלל מחמת לתא דחבירו [דאף החובל בעצמו עובר], ואף בנתינת רשות דמותר להכותו עכ"ז חייב בתשלומין.

ונראה דבאמת איסור חבלה אית ביה תרתי, חדא דין איסור הנלמד מדכתיב לא יוסיף, ודין זה אינו איסור לחבירו אלא בגוף מעשה ההכאה כמש"נ, ושנית איסור לחבירו שאסור לאדם לחבול בחבירו, ודין זה נלמד מגוף תשלומי חבלה, דהנה כתוב בכתבי הגר"ח סי' רט"ו דמי שלא שמר בהמתו והזיקה הוי איסור לשמים, והוכיח לזה מלא ישמרנו דכתיב בשור שנגח דהוי איסור וראיה מזה דחייב כופר, וא"כ ה"נ ממה שהחובל חייב בתשלומי חבלה ראייה דאסור לחבול, דהנה כתב בחי' ר"ח הלוי בפ"ה טוען דתשלום ה' דברים אינו דמי ההיזק אלא חיובו בגוף התשלומין, ויסודו דין כופר על ראשי אברים, ועמנח"ח מצוה מ"ט סקכ"ה בדעת הר"מ דדמי חבלות הוי קנס, ועי' בחי' הגר"פ ח"ג פ' כ"ט שהביא דעת ר"א דעיקר החיוב הוא יד תחת יד, ורק אם רוצה יכול ליתן כופר ראשי אברים, וא"כ מוכרח דיש איסור מחמת לתא דחובל בחבירו.

מענה י"ל דדעת היראים דכל גוונא שמותר לחבול, ע"כ דמלבד מה דאין איסור לא יוסיף, גם אין האיסור חבלה בחבירו שיסודו איסור שב"א לחבירו, וכיון שאין איסור של חבלה נחא מה שאי"ח בתשלומי חבלה, לא כן אם חבירו נתן רשות לחבול בו, דאף לדעת האחרונים דמותר לחבול מ"מ יש חפצא של חבלה, לזה חייב בתשלומין, [ועי' אחיעזר ח"א סכ"א סק"ז דלא יוסיף נחשב כלאו הניתן לתשלומין, ואכ"מ], ואמנם מותר לחבול אם נתן רשות היינו משום שהאיסור הוא לחבירו, אך מ"מ יש חפצא של חבלה וחייב בתשלומי קנס דחבלה, כמש"נ בדברי הרא"ש לענין גניבה.

ח. גדר איסור קללת חבירו וקללת עצמו

דכוותה יש לחקור בהך איסור שנצטוינו לבל נקלל אחד מזולתינו, מדכתיב לא תקלל חרש, אם יסוד האיסור הוא מחמת לתא דחבירו, והוא מכלל מצוות שבין אדם לחבירו, או דהוא איסור לשמים בגוף מעשה הקללה.

והנה כתב הר"מ בפכ"ו סנהדרין ה"ג המקלל עצמו לוקה כמי שקלל אחרים שנאמר השמר נפשך ושמור נפשך מאד, והרשב"ץ בזהר הרקיע לאוין קצ"א הביין דדעת הר"מ דהמקלל עצמו עובר בלאו דלא תקלל חרש. אולם הגרי"פ ח"ב ל"ת מ"ז תמה עליו דודאי דעת הר"מ דאין עובר בלאו דלא תקלל חרש, וכדבריו שם דעובר בלאו דשמור נפשך מאד יעו"ש, וא"כ לדעת הרשב"ץ בדעת הר"מ מוכרח דלאו דלא תקלל חרש אינו לאו שב"א לחבירו, דהלא אף את עצמו מוזהר לקלל, אולם לדעת הגרי"פ בדעת הר"מ שפיר י"ל דאיסור קללה הוא איסור שב"א לחבירו.

אולם נראה ראייה מדברי הר"מ בפ"ב תשובה ה"ט שכתב דאין התשובה ויוה"כ מכפרין על עבירות שב"א לחבירו כגון החובל בחבירו או המקלל חבירו, הרי להדיא מדברי הר"מ דלאו דקללת חבירו הוא מחמת לתא דחבירו, [דאם נימא דמה שצריך לבקש מחילה הוא רק מחמת שהקניט חבירו ע"י הקללה, הלא דעת הפמ"ג דאין חיוב וידוי לשמים במקניט את חבירו, והובא לקמן בארוכה], ונראה דכן מוכרח בתמורה ג. דהמקלל את חבירו בש"ש חמור יותר ממוציא ש"ש לבטלה משום שגם מצער חבירו, ופריך שם דאפשר לא סגי במלקות כיון דחמור יותר, הרי דמה שמצער חבירו הוא חומר בגוף הלאו דלא תקלל חרש.

והנה כתב הר"מ בפכ"ו סנהדרין ה"ו שהמקלל את חבירו חייב מלקות, ואף שמחל על קללתו שכבר חטא ונתחייב, וכתב במנח"ח מצוה מ"ח סק"ג דמבואר מדברי הר"מ דכל מה דלא מהני מחילה לפטור את המקלל, הוא רק משום שכבר חטא ונתחייב, אולם אם חבירו נתן לו רשות לקללו אינו לוקה, [ואינו אסור אלא משום שמוציא ש"ש לבטלה], ויעוין היטב בדברי הריב"ש סי' תפ"ד. ובביאור הגרי"פ על הרס"ג חלק הלאוין [ע' מ"ה] תמה מאד על שיטת המנח"ח, דהלא אסור לאדם לקלל את עצמו, והאיך ס"ד שיועיל נתינת רשות לחבירו שיהא מותר לקללו.

אמנם בזה נראה ליישב שיטת המנח"ח בפשוטו, דהלא הגרי"פ עצמו כתב דדעת הר"מ דאיסור קללת עצמו אינו מלאו דלא תקלל חרש, אלא לאו מחודש מדכתיב שמור נפשך, וא"כ לאו דלא תקלל חרש יסודו איסור לחבירו, ושפיר מועיל נתינת רשות, ורק עדיין י"ל דבנתינת רשות יעבור בלאו דשמור נפשך בזה שלא שמר נפשו מקללה, אולם נראה פשוט דלאו דשמור נפשך אינו משום שלא שמר נפשו מסכנה, אלא דהוא ילפותא על איסור קללת עצמו, [ועמנח"ח תקמ"ו סק"א שהקשה ע"ד הר"מ דהנכנס לסכנה עובר בעשה דשמור נפשך, ואם קלל עצמו עובר בלאו דשמור נפשך], וא"כ שפיר י"ל דמותר ליתן רשות לקלל עצמו כיון דכל האיסור הוא במעשה קללת עצמו, אשר ז"א אם חבירו מקללו ברשותו.

ט. להציל עצמו בממון חבירו ובענין איסור מזיק

והנה בב"ק ס: נתספק דוד אם מותר לשרוף גדישים של ישראל למען הצל את עצמו, ומסיק דאסור להציל עצמו בממון חבירו, ודעת תוס' דאיסורא ודאי ליכא דהלא אין לך דבר העומד בפני פיקו"נ, ורק דמחויב לשלם, וכ"ה בשו"ע חו"מ סי' שנ"ט ס"ד דמותר להציל אלא דמחויב לשלם, אולם בפרשת דרכים דרוש י"ט הביא דעת רש"י דאסור לשרוף, [ובמהרצ"ח כ' דכ"ה בירושלמי], וצ"ע דהלא אין לך דבר העומד בפני פיקו"נ, ובמרכה"מ פ"ד מאכא"ס הי"ז כתב דע"כ ההיא מעשה דדוד באמת לא היה ממש פיקו"נ, ויעוין ברמב"ן ובריטב"א וברא"ה בכתובות יט. שהביאו ברייתא חיצונית דדעת ר"מ דעל גזל יהרג ועל יעבור, ולזה ס"ד דאף לענין חתימת עדות שקר יהרג ואל יעבור, ויעוין בבנין ציון סי' קס"ח ובאור גדול ס"א [ע' כ"א].

ובפשוטו ביאור דעת ר"מ הוא, דכל המצוות המוטלות על הגברא מחמת מעלתו וחובתו, בזה הוא דשנינו דלא ניתנו לו במקום פיקוח נפשו, לא כן בלאו דגזל דיסודו מחמת זכות ממון של חברו, בזה אין היתר מחמת שנפשו עומדת בסכנה, [ויעוין בבנין ציון שחידש עפ"י רש"י הנ"ל דאיסור גזל עומד בפני פיקו"נ, דה"נ אסור להוציא אבר מאדם שמת להציל בה חולה שיש בו סכנה, דאין היתר לנוול מת זה ולהפקיע כבודו של מת אף במקום פיקו"נ, ודברים מחודשים הם דלא כדעת הנו"ב יעו"ש], וכע"ז מצינו במשנת הגרש"ש בחידושו לנדרים ס"א, באחד שאין לו מצה לאכול בליל פסח, דודאי לא אתי עשה דמצה ודוחה ל"ת דלא תגנוב יעו"ש, וכע"ז באתו"ד סי"ג דאונס במצוות שבין אדם למקום אינו חיוב כלל, וגדר האונס בבין אדם לחברו אינו הפקעה אלא שהוא גדר אונס.

אולם עדיין צ"ע דעת רש"י דאף להזיק אסור במקום פיקו"נ, והלא מקור איסור מזיק כתב הרמ"ה בב"ב פ"ב אות ק"ז שהוא מדכתיב לא תוכל להתעלם או מדכתיב לפנ"ע לא תתן מכשול, וודאי הוא דפיקו"נ דוחה הנך שני איסורין, דהלא לא מצינו דמצות השבת אבידה דוחה פיקו"נ, ולדעת הרבינו יונה ריש אבות דמזיק עובר בלאו דלא תגזול ניחא, דכיון דלאו דלא תגזול עומד במקום פיקו"נ, ה"נ איסור מזיק עומד במקום פיקו"נ, [ולכאורה כן דעת הרא"ש בתמיד ובמידות לפי גירסת הדב"א ח"א ס"ט"ז סק"ד, שהקשה הרא"ש הא"ך מותר לשרוף הבגד של השומר שישן על משמרתו, הלא הוא לא תגזול]. ולכאורה כן דעת הפוסקים דהמזיק פסול לעדות [ועפ"י שלהי הכונס], וכ"מ בטור חושן משפט סימן שפ"ט וסי' שע"ח יעו"ש, אולם יעוין ברש"י גיטין נג: ובחת"ס שם דלכאורה נראה קצת מזה דדעת רש"י דאין איסור לא תגזול ויש לפלפל.

והנראה עפ"י הגר"ח הביאו בברכ"ש ס"ב דדין ולא ישמרנו בשור הנוגח אינו רק חיוב תשלומי כופר אלא גם איסור כלפי שמיא, דהלא חייב כופר וכופרא כפרה, [ואף למ"ד כופרא ממזון מ"מ הא כתיב בקרא דחייב מיתה ביד"ש], ודכוותה לא ישמרנו דמזיק הוא איסור יעו"ש, והיינו דהאיסור מחמת לתא דהלכות מזיק חברו, [ויל"פ וכבר האריכו בזה בב"ק ב: בסוגית תולדותיהן כיוצ"ב לענין הך איסורא דמזיק], מעתה שוב ניחא שיטת רש"י דכמו דגזל אינו נדחה מפני פיקו"נ לדעת ר"מ, משום דיסודו מחמת זכותו של חברו, ה"נ מזיק דיסוד האיסור הוא מחמת הזכות ממון של חברו.

ויעוין ברש"י גיטין נג: דמבואר דהמזיק את חברו בהזיק שאינו ניכר תלוי בפלוגתא שם, דלמ"ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק הוא איסור תורה, ולמ"ד דלאו שמיה אינו אסור מה"ת, ובקה"ב ב"ק ס"א כתב לבאר דברי רש"י דהאיסור תורה הוא מחמת לתא דהשבת אבידה, וצ"ע מה נפקותא יש אם שמיה היזק אם לאו, הלא ודאי דהרואה שרץ שעומד ליפול על טהרותיו של חברו מחויב להצילם מפרשת השבת אבידה, וכבר עמד בחת"ס שם על דברי רש"י.

ולמש"נ ניחא דכיון דכל האיסור הוא מחמת לתא דמזיק, א"כ ודאי דכל האיסור אינו אלא אם באמת שם מזיק הוא מה"ת, אך למ"ד דהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק אין כאן איסור מזיק מה"ת, [אלא דעדיין צ"ת למה אין אסור מה"ת מחמת פרשת השבת אבידה, וצ"ל דאין החפץ נחשב כאבוד מן הבעלים, ואמנם כן דאחר הרואה חברו הולך להזיק את השני מחויב מחמת השבת אבידה, ויל"ד והדבר זר].

י. בדין פיוס וריצוי חברו במזיק וגזילה

מאחר כ"ז נראה לדון בדיני פיוס וריצוי חבירו בעיניו אלו. הנה כתב הר"מ בפ"ה מזיק ה"ט אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו ה' דברים אין מתכפר לו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו, הנה בפשוטו מיירי הר"מ לענין הכפרה על הלאו דלא יוסיף להכותו, דכל שלא מחל לו חבירו אין נמחל עווננו, אשר לכאורה צ"ע דהר"מ בהלכות אלו בא לומר החומר שיש בחבלות יותר מאשר מנזקי ממון חבירו, ומה ענין לכאן איסור לא יוסיף שאינו שייך כלל לפרשת חבלה, דהלא אף החובל בעצמו עובר בלאו זה כמש"נ בדעת הר"מ. ובעיקר דברי הר"מ שהמזיק חבירו אי"צ לפייסו, כבר הקשה הלח"מ מדברי הר"מ פ"ב תשובה ה"ו דהגזול חבירו אין נמחל עד שיפייסנו וירצנו, [ביותר צ"ע לדעת הרבינו יונה ריש אבות דאיסור מזיק נלמד מקרא דלא תגזול].

באופן דנראה כמש"נ, דהר"מ בחילוקי כפרה בין מזיק ממון חבירו לחובל בגופו, לא דיבר באיסור חובל הנלמד מלא יוסיף ואיסור מזיק דלא תגזול, אלא דיבר בהאיסורים שנתחדשו בפרשת חובל ומזיק עצמו, דאיסור חובל בחבירו נלמד מחמת לתא דפרשת חבלות, וכן איסור מזיק שנלמד מחמת לתא דפרשת מזיק כמש"נ, ובזה חידש הר"מ דחלוק איסור דחבלה דלא נתכפר לו עד שירצה את חבירו כדתנן בב"ק צב., דגוף האיסור הוא לחבירו עצמו, לא כן איסור דמזיק דיסודו רק מחמת ממונו של חבירו, לזה כל שפרע דמי ההיזק נתכפר. ובזה חלוק לאו דגניבה דכיון דיש מעשה איסור לחבירו במעשה הגניבה, א"כ לא נתכפר הלאו עצמו עד שירצה חבירו, וכפי שיבואר לקמן בארוכה דמעשה הפיוס לחבירו הוא מעשה כפרה על גוף הלאו עצמו, [ואף דמזיק אסור בלא תגזול, מ"מ ודאי דאין מעשה גניבה אלא יסוד האיסור נלמד מלאו דגניבה ופשוט].

יא. בדין וידוי לשמים בעבירות שב"א לחבירו ובמקניט חבירו ובלשה"ר

ויסוד לזה [אם כי דלא השוו כל השיטות בזה], דהנה איתא ביומא פז., אהא דכתיב אם יחטא איש לאיש ופללו אלוקים, דהיינו שאם אחד יחטא לחבירו ופייסו לחבירו וריצוהו אזי האלוקים ימחול לו, אבל בעבירות שב"א למקום מי יתפלל בעדו אם לא יעשה תשובה ומעשים טובים, ומשמע מזה דיש קולא בעבירות שב"א לחבירו דסגי בזה שמרצה חבירו ואי"צ תשובה לפני המקום וצ"ע, ובאמת כ"כ בפמ"ג באו"ח סי' תר"ו בא"א סק"א והניף ידו שנית בסי' תר"ז במ"ז סק"א, אהא דאיתא בספרי ובר"מ שהגונב ושב בתשובה חייב להתודות, דהוא משום דמלבד האיסור שב"א לחבירו שיש במעשה גניבה יש גם איסור לשמים, אך במקניט חבירו אי"צ להתודות דאין בזה איסור לשמים אלא רק איסור שב"א לחבירו, [ומשמע שמיישב בזה הא דיומא פז: דמצוה שב"א למקום אסור לפרסמו ועבירות שב"א לחבירו מצוה לפרסמו, והוא בגוונא דמקניט חבירו דאי"ב אלא איסור לחבירו ולא לשמים].

וכ"כ הפמ"ג בסי' קנ"ו בא"א סק"ב דהך דינא דהמוכיח חבירו בעבירה שב"א למקום מותר להכלימו, ואילו בעבירו שב"א לחבירו אסור להכלימו, ולמה לא יהא יכול להכלימו מחמת חלק האיסור שב"א למקום, וע"כ דאיסור מקניט חבירו אינו אלא איסור לחבירו, וראיתי בקונטרס התשובה למור"ר הגאון ר' ברוך ויסבקר שליט"א [שעוררני לקצת מש"כ באות זה], דאף דהמקניט חבירו עובר בלאו דלא תונו [ובספה"מ לאו רנ"א], עכ"ז יסוד האיסור אינו במעשה ההקנטה, אלא שלא זו מחייב הנהגה מסוימת לחבירו לבל יהא חבירו נקנט מדבריו, ולכן כל

שפייס חבירו אי"צ וידוי לשמים, משא"כ גניבה וגזילה שהוא מעשה איסור, לזה אף שהחזיר הממון ופייסו צריך להתודות לשמים, יעוי"ש בטוטו"ד.

אלא דבזה נתחדש חידוש דין בגדרי לשון הרע, דהלא להדיא בספר"ז ובר"מ דאף על לשה"ר צריך להתודות, נמצא דלדברי הפמ"ג חלוק איסור מקניט חבירו דאין האיסור במעשה ההקנטה, ואילו לשה"ר יסודו במעשה הלשה"ר, ויעוין בח"ח כלל ד' בבא"ח סקמ"ו שנסתפק בדין המדבר לשה"ר ואח"כ נתברר שהיה לו היתר לדבר, וצידד דעבר על לאו דלשה"ר מאחר שנתכוין להאיסור, כדאי' בב"מ נח: דאסור לכנות שם לחבירו לבזותו אף שכבר דשו בו רבים בשם זה, ופרש"י אף שלא נתבייש חבירו אסור כיון שנתכוין לביישו, הרי דתלוי בכוננת המבייש ובכוננת המספר לשה"ר עכ"ד.

ולכאורה תלוי במש"נ, דאם האיסור במכנה שם הוא כאיסור מקניט חבירו לדעת הפמ"ג דהוא דין הנהגה לכל יוזק חבירו, א"כ בזה שלא נתבייש חבירו לכאורה יהא מותר, ולענין לשה"ר הדין להיפוך, דכיון שבאמת חבירו ניזוק מדבריו, אף שנתברר שהיה היתר מ"מ הלא לא התנהג באופן שלא יזוק חבירו, אך אם איסור לשה"ר הוא מעשה הדיבור לשה"ר, א"כ בזה שנתברר שאינו לשה"ר לא עשה איסור דאי"ז תורת לשה"ר, [זולת מה שצריך סליחה כענין נתכוין לאכול בשר חזיר, ועמש"נ בזה באות י"ד].

יב. בגדרי צעב"ח ומקורו וכדין צעב"ח באדם

ובקונטרס התשובה הנ"ל בכתבו דאין האיסור בגוף מעשה ההקנטה, אלא דהוא חובת הנהגה מסוימת, לכל יוגרם ממעשיו שיוקנט חבירו, הביא דוגמא לזאת מאיסור צער בע"ח, דאף למ"ד דצעב"ח דאורייתא אין המעשה של צעב"ח מעשה איסור, אלא דהדין הוא הנהגה מסוימת עם הבע"ח לכל יצא ממעשיו צער לבע"ח.²

2. ואמור"ר הגאון ר' משה קרל"ב שליט"א כתב [בהגהותיו לשו"ת חדשות להגרע"א סוכה כג.], דהנה קי"ל דהעולה לאילן בשבת חייב לירד, ונסתפק הגרע"א אם חייב לירד מחמת צער בע"ח או מחמת שבות דשבת, ונפ"מ באם ישב בסוכה שע"ג הבהמה, דאם חייב לירד מדין איסור שבות הוי מצוה הבב"ע, ואם חייב לירד רק מדין צעב"ח אינו מצוה הבב"ע, וצ"ע למה איסור צעב"ח לא משוי לי כמצוה הבב"ע, וביאר אמור"ר עפי"ד הלבוש א"ח ש"ה סקי"ח דמקור איסור צעב"ח מדכתיב עזוב תעזוב כדפרש"י בשבת קכח: נמצא דאין איסור במעשה הצבע"ח, אלא דמבטל מצות עזוב תעזוב, והעושה מצוה ע"י ביטול עשה אי"ז מצהב"ע, ועפי"ז כ' דלכאורה מיושב קושית התוס' בע"ז יג. למ"ד צעב"ח דאורייתא האיך תיקנו חכמים לעקר סוסים, והלא אין כח ביד חכמים לעקר ד"ת בקום ועשה, ולחנ"ל דאין בזה אלא ביטול עשה חשיב עקירה בשב וא"ת, עכ"ד.

ובדעת התוס' שלא תירצו כאמור"ר יל"ד דס"ל כהשיטמ"ק בב"מ לב: דאיסור צעב"ח נלמד מאיסור לא תחסום שור בדישו, וא"כ גוף המעשה צעב"ח הוי איסור והוי איסור בקום ועשה, אולם אף בזה יש ליישב כעין הנ"ל דהמצער בע"ח אינו מעשה חסימה, ורק דנלמד מלאו דחסימה דכן הוא דין ההנהגה לכל תצטער בע"ח ממעשינו, וא"כ כשהתירו חכמים צעב"ח אי"ז היתר במעשה איסור אלא בביטול חיוב הנהגה נרצית זו. ונהנה להשיטמ"ק מוכרח דאיסור לא תחסום יסודו מחמת צעב"ח, ויעוין בב"מ צ. דמספק"ל אם מוזהר לחסום בהמה המתרות, ולכאורה מספק"ל אם האיסור הוא מחמת צעב"ח או דין סיפוק מזונות, וא"כ למסקנה הוא דין סיפוק מזונות, וכן משמע בב"מ צא. דהשוכר בהמה חייב במשפטי הממון ד' קבין שיעור שאוכלת בשעת עבודתה ואכ"מ].

אלא דלפי"ז הדברים מחודשים, דהמקניט חבירו אי"צ להתודות דאינו איסור לשמים, והמצער בע"ח צריך להתודות דבזה ודאי האיסור לשמים ולא לבע"ח עצמו, וכן נקט בקונטרס שם וצ"ת. ביותר צ"ע לדעת שו"ת הרשב"א סי' רנ"ב וסי' רנ"ז דמצות עזוב תעזוב לפרוק ולטעון נהג אף באדם הטעון משאות ק"ו מבהמה, וא"כ מוכרח דאיסור צעבע"ח נהג באדם, דהלא מקור איסור צעב"ח נלמד מעזוב תעזוב, ועי' בר"ג ערכין ז. דאיסור עינוי הדין במחויב מיתה הוא משום צעב"ח.

ויעוין ברדב"ז סי' תשכ"ח שאין מצות פריקה באדם הטעון משאות, דלא הו"ל להטעין עצמו כ"כ עכ"ד, אך הא מיהא דבמקניט חבירו דאי"ש סברת הרדב"ז יהא אסור ק"ו מבהמה, אולם יעוין בחו"י סי' קצ"א שכתב מסברא דאין איסור צעב"ח באדם דיש לו לאדם לקבל כל צערו באהבה, ולדבריו שפיר י"ל דצעב"ח איסור לשמים ומקניט חבירו אין איסורו אלא לחבירו, ויעוין בנמוק"י ב"מ ל: דהיתר זקן ואינו לפי כבודו בפריקה וטעינה הוא אף למ"ד צעב"ח דאורייתא, משום דכל שהוא לצורך האדם אי"ב צעב"ח, וא"כ ה"ה להתעלם מצערה מפני כבוד הבריות, ולמש"נ הוא מובן יותר ואכ"מ.

יג. גדר מעשה פיוס שהוא כפרת החטא

אולם עיקר דברי הפמ"ג דהמקניט חבירו אי"צ להתודות עדיין צ"ב, ולמה לא יצטרך להתודות על לאו דלא תוננו, והנראה לחדש בהקדם חובת פיוס חבירו, דאי"ז רק הכ"ת למען יהא חבירו מתפייס, אלא דיש קיום דין בגוף בקשת הסליחה כפי שיבואר, הנה כתב בפר"ח סי' תר"ו דאמנם אין יוה"כ מכפר על עבירות שב"א לחבירו, מ"מ אם פייס חבירו ג"פ אף שלא מחלו עכ"ז יוה"כ מכפר, ובפשוטו כוונתו דבאמת אין מתכפר לו רק החלק שב"א למקום, ורק דכ"ז שלא פייס חבירו אין מתכפר לו כלל דהוי כטובל ושרץ בידו, אך כיון שהשתדל לפייס חבירו שוב אין השרץ בידו ומתכפר לו החלק שב"א למקום.

אולם בתנחומא שהביא המהרי"ל [ועיקרו ברמ"א סי' תר"ו ס"א] איתא דהחוטא לחבירו ופייסו ג"פ ואין רוצה להתפייס, יביא י' בנ"א ויעמידם שורה א' לפניו ויאמר בפניהם חטאתי לפלוני ואין רוצה למחול לי, והקב"ה רואה שהוא השפיל עצמו לפניו ומרחם ומחל וסולח לו, וכע"ז בר"מ פ"ב תשובה ה"ט דאם לא מחל לו אחר ג"פ מניחו והולך לו, וצ"ב האיך יניחו וילך אחר שאין לו כפרה על האיסור שבן אדם לחבירו. ויעוין בשפ"א יומא פז: דשיעור פיוס ג"פ הוא משום שהוא חזקה ששוב לא יתפייס, ולזה אסור לפייסו שוב שמכשילו להיות אכזרי למחול, אולם נראה לא כן מדברי הגר"א [הו"ד לק"ן] דאף אצל הקב"ה יש ענין לפייסו ג"פ, וכ"מ מדברי הישעו"י [הו"ד לק"ן] דאף בגוונא שאין חבירו חייב למחול [כגון במוש"ר] עכ"ז אי"צ לבקש יותר מג"פ, וגם דבתנחומא הנ"ל מבואר דנמחל לו העוון, ולא רק דאסור לפייסו אחר ג"פ.

והנה איתא בירושלמי שלהי יומא הדין דחטא לחבירו צריך למימר סרחית עלך, והביאו בד"מ ובב"ח או"ח סי' תר"ז ובמ"ב סי' תר"ו סק"ג דמבואר מזה שמי שבא לפייס חבירו צריך לפרט את החטא, וכדאיתא ביומא פז: דבחטא שב"א לחבירו המכסה פשעיו לא יצליח, אשר לכאורה

צ"ב בהך דינא, הלא כל שחבירו נתפייס ומחל לו סגי, וראיתי בשם היפה מראה בירושלמי שעמד בזה.

וראיתי בשם הגר"י בלזר זצ"ל דיסוד דין בקשת מחילה הוא תנאי בכפרה שיהא מתבייש ונכלם, [וה"ר מיומא פז. שהאמוראים ממצייאם עצמם לחוטאים כנגדם למען יבקשו מחילה, ולא מחלו להם בלא זה, אולם יל"ד עפ"י ד הר"מ סוף הל' ת"ת דת"ח אסור למחול בלא בקשת מחילה], ולדבריו ניחא דין פירוט החטא שיסודו למען יבוש ויכלם כדהביא במ"ב סי' תר"ז סק"ח, ועקרי"ס סוף הל' תשובה שאם מת ילך החוטא לקברו ויאמר חטאתי וכו', כדי שיכנע לבו, ויהא הליכתו לקברו כאילו הלך לביתו עכ"ד, ומבואר שיש קיום דין בגוף ההליכה לבית חבירו לפייסו דעי"ז נכנע לבו, אולם באמת עיקר הך דינא שיהא בוש ונכלם מחבירו צ"ע, למה לא יהא יכול למחול לו על חטאו בלא שיתבייש, וכמו שיכול למחול לו כל חיוב ממון.

והנראה מכ"ז דמה שצריך לרצות את חבירו אינו רק מחמת התביעה והטענה שיש לחבירו עליו, אלא אית ביה אף כפרת הלאו עצמו שחטא לחבירו, דמאחר דגוף הלאו הוא לאו לחבירו, כמש"נ בארוכה דלא דלא תגנובו הוא לאו לחבירו [כדמוכרח בדברי הרא"ש דאם נתן לו חבירו רשות לגנוב מותר כמש"נ], לזה קיום דין וידוי על האיסור שחטא לחבירו מתקיים בזה שבא אצל חבירו ונכלם ומתבייש ומבקש ממנו סליחה ומחילה, [וזהו הא דשנינו ביומא פז. דאומר לחבירו חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי], מעתה עיקר הדין הוא שיהא אדם מתודה בפני חבירו ומפרט החטא למען יכלם, לא כן אם לא ביקש סליחת חבירו, אזי מלבד מה שעדיין עומד לפניו מה שחטא לשמים שעבר על מצות התורה, עדיין לא נתכפר גוף הלאו שחטא לחבירו.

והנה תנן בבב"ק צב. דהמוחל לא יהא אכזרי מלמחול, ובירושלמי שם איתא [והביאו הרמ"א תר"ו ס"א] דאם חבירו הוציא עליו ש"ר אי"צ למחול לו, ועכ"ז חידש בישועו"י דאם ביקש מחילה ג"פ שוב אינו צריך לפייסו, [ודבריו נסתרים מדברי הרבינו בחיי הנ"ל], ובפשוטו צ"ע דכיון שאין חבירו מחויב למחול לו, א"כ שוב אין יוה"כ מכפר על שירצה את חבירו, ויעוין בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א אות פ"ב שהכריע כדברי הישועו"י אלא שסיים דהדבר זר, וצ"ע.

אולם למש"נ ניחא דכל מה שאין הקב"ה מכפר על עבירות שב"א לחבירו, הוא לפי דגוף הלאו הוא לאו לחבירו ועליו הדבר מוטל, אשר לכן ניחא דברי הישועו"י מה שנתכפר לו החטא, דאף שאי"צ למחול על הוצאת ש"ר, היינו שאי"צ לסלק התרעומת שיש לו [וזכות תרעומת לא יפקע ביוה"כ], אך מ"מ גוף הלאו נתכפר, דכל שעשה מעשה פיוס ג"פ ובוש ונכלם ממילא נתכפר לו גוף החטא, אף דעדיין יש לחבירו זכות עליו מ"מ הא אין השרץ בידו, ויעוין בביאור הגר"א או"ח סי' תר"ב סק"ו דמה שנהגו לומר ג"פ וידוי בהסליחות הוא מהך דינא לפייס ג"פ, ומבואר דאף אצל הקב"ה שייך ענין פיוס ג"פ, והביאור דפיוס ג"פ הוא מעשה הכנעה וידוי, ועכס"מ פ"א תשובה ה"א ואכ"מ].

ובזה חלוק גניבה וגזילה ממקניט חבירו, דגניבה וגזילה יש מעשה איסור לשמים, לזה חייב להתודות גם לשמים, משא"כ מקניט חבירו שכל האיסור אינו אלא לחבירו, אזי באמת מתקיים דין הוידוי במה שמתודה לחבירו, והנה נתבאר בדברי הרא"ש הנ"ל דיכול הנגנב ליתן רשות לגנוב, היינו משום שכל האיסור הוא מחמת לתא לחבירו, אך מ"מ מזה דאף בנתנת רשות עדיין יש חפצא דגניבה כדמוכרח ברא"ש, אזי מעשה איסור הוא אף לשמים וצריך להתודות, כמבואר בר"מ פ"א תשובה ה"א דעל גניבה צריך להתודות, לא כן מקניט דכל שנתן לו רשות

לכאורה אין כלל חפצא דהקנטה, ולזה אין בזה תורת וידוי לשמים, [ויל"ע מהא דב"מ נח: ויל"ד], ואם כי עבר על הלאו, מ"מ יתכפר בהוידוי לחבירו כמש"נ.

יד. בהפיוס והמחילה של אחי יוסף

ובדרך אפשר יש לבאר כן הא דכתיב במעשה דאחי יוסף כשבאו לפייס את יוסף, אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך, ועתה שא נא לפשע עבדי אלוקי אביך, וכבר עמד בזה הרבינו בחיי על כפילות הכתובים, ולמש"נ יל"ד דבאמת בהריצוי אית ביה תרתי, חדא פיוס על הקפידה והטענה שיש ליוסף עליהם, וזהו פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך, ושנית וידוי על גוף החטא עצמו, וזהו פשע עבדי אלוקי אביך.

והנה כתיב בבראשית פ"ג פ"כ ואתכם חשבתם עלי רעה אלוקים חשבה לטובה וגו', וכתב האוה"ח דהרי"ז כמתכוין להשקות חבירו סם מות ונמצא מים דפטור מכלום וזכאי בדין שמים, ועמד בכל"ח ס"ג דהלא המתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר כבש צריך סליחה.

ונראה דהנה בעיקר מה דמתכוין לאכול בשר חזיר וכו' צריך סליחה, נראה דנחלקו בזה האחרונים, דהתורה"כ בהקדמות סק"ח כתב דהעונש על המחשבה, דאמנם איתא בקידושין מ. דאין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, זהו דוקא בשלא עשה מעשה, משום דמחשבה קלושה היא ומסתמא ימלך ויחזור בו, לא כן בעשה דלא חזר ממחשבתו ועשה מעשה צריך סליחה אף דנתברר שאכל בשר כבש.

אולם מדברי הגרי"ז בנוזר כג. מתבאר דהאיסור הוא בגוף המעשה אכילה, והוא משום שבמעשה אכילה זו עבר אמימרא דרחמנא, והביא שם דלולי שנתחדש בקרא שצריך סליחה, הו"א דלוקה משום לתא דאכילת חזיר, וכן נראה מדברי פסקי תוס' מו"ק יב: שהעושה דבר וכסבור שהוא דבר איסור ונמצא היתר הרי"ז עבריין, דמשמע קצת דהוא עבריין במעשיו.

מעתי"ל לשיטת הגרי"ז דדוקא באיסור לשמים צריך סליחה, ומשום דעבר אמימרא דרחמנא, לא כן בעבירה שב"א לחבירו דיסודו מה שחבירו נפגע, בזה כל שלא עשה כלום לחבירו אי"צ כלום, [ועדיין יל"ד במשלו של האוה"ח לענין רציחה], אלא דבאמת עיקר דברי האוה"ח שאין אחי יוסף צריכים סליחה צ"ע, דהלא מחמת מעשה מכירת יוסף הושברנו בהריגת י' הרוגי מלכות.

אך למש"נ ניחא דבאמת מכירת יוסף היתה גם איסור לשמים, מחמת לתא דגונב נפש ומכרו, ועל חטא זה באמת צריכים סליחה ככל מתכוין לאכול בשר חזיר וכו', וכל דברי האוה"ח שיוסף אמר לאחיו שאי"צ סליחה, היינו רק כלפי האיסור שב"א לחבירו, [והלא אף לדברי הרבינו בחיי מתבאר שיוסף ניחמם ולא מחל ולא נתכפרו], ויעוין בח"ח כלל ד' בבאמ"ח סקמ"ו דהמדבר לשה"ר ונמצא שהיה מותר צריך סליחה כמתכוין לאכול בשר חזיר, דמ"מ נראה שאי"צ סליחת זה שדיבר עליו, ועמש"נ לעיל אות י"א.

קונטרס "מפי כתבם"

ליקוטים ומשא ומתן בעניני פיוס ומחילה מספרים שנדפסו

הרב בנימין זילבר
מח"ס אז נדברו, ברית עולם ועו"ס

בדין בקשת מחילה

שאלה: ער"ה תשכ"ו פה ישיבת מנשסתר יצ"ו

...הנה נסתפקתי בהא דאיתא דעבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו, אם זה קאי אפילו אם הקניט את חבירו וציערו אלא שחבירו כבר נתפייס ואין לו עליו כלום, אם בכה"ג נמי צריך לבקש מחילתו. כי מלשון הגמ' "צריך לפייס את חבירו" משמע די ש חבירו תרעומת וממילא צריך לפייסו כדי לעשות שלום עמו.

תשובה: מה ששאל אם יש חיוב בקשת מחילה כשיודעים ברור שחבירו כבר נתפייס מעצמו, נראה פשוט שחיוב בקשת המחילה הוא לא רק בשביל לפייס, אלא זה תנאי בתשובה בדברים שבין אדם לחבירו, אף שיש דין עד שיתפייס זה רק שיעור בחיוב בקשת המחילה.

וזה מבואר בב"ח בסימן תר"ו וז"ל: "המבקש מחילה שפשע כנגדו וצריך לפרש בשעת המחילה אותה פשיעה וכו', ודע דבספר עין יעקב דקדק מלשון הירושלמי הנז' שהחוטא ילך לכתחילה מעצמו לבקש מחילה ואי לא קבלו אז יביא עמו אנשים וחוזר לבקש ממנו בפניהם דלא כמו שנוהגין מקצת אנשים וכו'", (ועי' מזה במשנה ברורה). ועיין בקונטרס הוידוי פרק ו' דין גדול מזה אם זה משום פיוס או זה מגדרי התשובה כמו במצוות שבין אדם למקום.

אמנם מה שנוגע לענין שלנו, אפילו אם נאמר שזה משום פיוס צריך לבקש ממנו מחילה, שיתכן שלא מחל לו על בקשת המחילה. וע"פ רוב המתבייש מעוניין בבקשת המחילה כדי שהמבייש יכיר חטאו ויזהר על להבא. אבל אם אמר מפורש בין בפניו ובין שלא בפניו ולא התנה בזה שום תנאי שיבקש ממנו מחילה, מסתבר דמהני.

והנה ביומא פז. איתא רב הו"ל מילתא בהדי טבחא וכו', ולכאורה יש להביא ראיה משם שאפילו אם אמר מפורש שהוא מוחל נמי לא מהני, שהרי בטח רב אמר שמחל לו ולמה המציא את עצמו לו שיבקש ממנו מחילה. ואינו קשה כלל, דשאני התם שהשני החזיק במחלוקת, ומה מהני המחילה שהרי הוא כחוזר בכל רגע על סורו לבזות את רב.

לכן למעשה, בסתמא אף שמתנהג בידירות צריך בקשת מחילה, ואם מחל מפורש, מסתמא דמהני גם על בקשת המחילה, שהרי אין ממי לבקש מחילה שכבר מחל לו, אבל אם אמר מפורש שעל בקשת המחילה אינו מוחל לו, מסתברא דהחיוב לא נפקע.

"אז נדברו" ח"ב סימן ס"ה

שאלה : בס"ד ח"י טבת תשל"ה

...יש לי הערה על מש"כ בספרו "אז נדברו" ח"ב סימן ס"ה שאם יודע שחבירו מחל לו לגמרי אינו צריך לבקש ממנו מחילה, ודחה הראיה מיומא דף פז – דראיתי בספר "פלא יועץ" מערכת תשובה, שכתב מפורש שאף אם מחלו, עדיין צריך לבקש ממנו והביא ראיה מאותה גמרא ביומא. וכן בספר "מועדים וזמנים" להגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"א סימן נ"ד הביא בשם הגה"צ ר' איצלי פעטערבורגר ז"ל ג"כ לבקש מחילה, והביא ג"כ הראיה מיומא דף פ"ז.

תשובה : בס"ד יום א' בשלח ז שבט התשל"ה.

אודות השאלה לענין אם חבירו אמר בפה שהוא מוחל לו אם מהני שא"צ בקשת המחילה. עיינתי בתשובה הנ"ל, ולמרות שכתבתי בימים שאין בדרך כלל ספרים תח"י, אבל ראיתי שהדברים נכונים, ומה שמביא הגר"מ שליט"א ממרן הגה"ח הרב יצחק בלזר זצ"ל, עלי רק להצטער אבל א"א לזוז מצעד האמת שמהגמ' הנ"ל אין שום ראיה, שלא רק בקשת המחילה שזה רק תנאי בתשובה חסר שם, אלא חסר עצם התשובה, ומאי מהני שאומר שמוחל לו כיון שעדיין מתריז כנגדו, ובפרט שנוגע לכבוד התורה שעל בזיונו אינו מועיל מחילה, אבל המדברים כדרך רעים ואומר מפורש שמחל לו אפילו אם נאמר שבקשת המחילה הוא משום תשובה שצריך להכניע עצמו, אבל הרי אין ממי לבקש מחילה שכבר מחל לו.

ולכאורה מיומא הוי ראיה להיפך, דלשון הגמרא שהלך לפייסו הוא כפשוטו, לפייס הטבח לא דעתו, שרב צריך לפייס אותו, ואם הטבח לא היה מעיז כנגדו היה עולה בטוב אף שהטבח לא היה מבקש ממנו מחילה קודם.

והתקשרתי עם הגר"מ שטרנבוך שליט"א בקשר לדברי הגרי"פ זצ"ל ואמר לי שזה מבואר ב"אור ישראל" והכוונה למה שמצטט הגמרא ב"כוכבי אור" מאמר ה'. ואינו מובן כלל דהגרי"פ אינו מדבר כלל מזה, ואין לדייק ממנו יותר ממה שיש ראיה מהגמרא, ורק מוסיף שם העיקר כמוש"כ המהרש"א קודם דהחטא הוא במה שלא פייסיה לרב ולא כמוש"כ המהרש"א בגלל שקרא לרב בשמו וזילזל בו, אבל אפילו לפ"ז אין משם ראיה משום שחסר שם עצם התשובה והחרטה ולא רק בקשת המחילה, וכן יוצא מהמשך המאמר שם.

ועי' במגילה דף כ"ח א' מימי לא עלתה על מטתי קללת חברי, ומובא באחרונים [בשו"ע או"ח] בסימן רל"ט, וע"ז נוסד מש"כ החיי אדם בתפילת זכה, ופלא שלא העירו מזה, ואפשר שהבינו שזה רק להסיר מהלב הטינא, אבל אין זה במקום בקשת המחילה, ופשטות הדברים אינו כן, אמנם למעשה צ"ע אם לסמוך ע"ז ובפרט כהיום שאומרים זה מחמת הרגל.

ומה דמסיק שם ב"מועדים וזמנים" שהכנעה לבקש מחילה היא מגוף הכפרה, וכן משמע מדברי התנחומא מובא בביאור הגר"א (סימן תר"ו) 'ואם הלך לרצותו ולא קיבל עליו מה יעשה אמר רבי יוסי דורמסקית סימן זה יהיה מסור בידך כל הימים שאתה מרחם על חבירך יש לך רחמים, ואם אינך מרחם על חבירך וכו', והלכתי לרצות ולא קיבל עליו והקב"ה רואה שהשפיל עצמו ומרחם עליו, ומשמע דהכפרה מפני שהשפיל עצמו ובלא זה לא נתכפר, עכ"ל. ואינו ראיה מכאן דהיכא דלא קיבל בקשת מחילתו הוי שאני, דלכה"פ צריך להראות שהשפיל עצמו ומעלה עליו כאילו מחל לו ממש, אבל אם באמת מחל לו אפשר דדי בזה, כלשון המשנה סוף יומא "עד שירצה את חבירו" זה העיקר הקובע.

"אז נדברו" ח"ז סימן ס"ה

בענין הנ"ל: אודות בקשת המחילה אם יודע שע"י בקשת המחילה יצטרך לפרט החטא ויגרום בושה ועגמת נפש להשני, אם יש היתר שלא לבקש מחילה, ומה שכבודו הזכיר שכאילו ר' ישראל פוסק ההיפך מה"משנה ברורה" אינו מדוקדק, שהרי המ"ב אינו מחדש כאן חומרא, להיפך מכריע לקולא שא"צ לפרט החטא, ובקשת המחילה על בין אדם לחבירו זה ש"ס ופוסקים ולא רק מהמ"ב, אלא שיש לומר דכ"ז כשמפורסם אצל חבירו מה שחטא כנגדו וע"י בקשת המחילה אינו גורם בושה ועגמת נפש לחבירו, ואם חבירו אינו יודע באיזה חטא חטא כנגדו, ע"ז דנו האחרונים והמ"ב, אבל כשאינו יודע כלל שחטא כנגדו וע"י שיודיעו יגרום בושה לחבירו, ע"ז אינו דן המ"ב.

אמנם הדבר מקובל בקשר לספר "חפץ חיים" על לה"ר שהביא את זה לר' ישראל וביקש ממנו להשאיר אצלו ולאחר כן אמר לו ר' ישראל הנך קובע בחבורך כי מי שסיפר לה"ר על חבירו חייב לפייס ולבקש מחילתו, אינני מבין איפוא, אם רצונך לחזור בתשובה איך יורשה לך לצער את חברך. וענה לו הח"ח שהסתמך על רבינו יונה בשע"ת. והוא בספרו ח"ח כלל ד' סעיף י"ב דכתב וז"ל: אבל אם חבירו נתגנה ע"י הרי הוא ככל עונות שבין אדם לחבירו שאפילו יוהכ"פ ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חבירו, ואפילו אם חבירו אינו יודע עדיין כלל מזה צריך לגלות לו מה שעשה כנגדו ולבקש ממנו ע"ז כיון שעל ידו נסבב לו דבר זה, עכ"ד. ודבריו נובעין מדברי ר"י בשע"ת ח"ג מאמר ר"ז ושם בשע"ת לא בא לפרש הפרטים של דיני מחילה ומקומו בסוף שער ד' ושם סתם הדברים, ור"ל דשם בא לומר בעיקר חומר של לשה"ר דקשה לתקן החטא שיתבייש לגלות את אונס, אבל אם למעשה מותר לגלות אף שיתבייש, מנ"ל זה.

והנה המדובר שם בח"ח שכבר נסבב רעה או צער לחבירו, דאם יש לחוש שרק ברבות הזמן יגרם ע"י היזק או צער נשאר שם בבמ"ח בצ"ע, וא"כ המדובר שכבר יודע לו שסיפרו עליו וכבר נגרם לו הצער, אבל אינו יודע ע"י מי, אבל הגע בעצמך אם אחד סיפר על חבירו לשה"ר שלא נגרם לו היזק ובושה ורק אם היה נודע לו היה לו מזה צער, ולולא בקשת המחילה לעולם לא היה נודע לו, ועכשיו ע"י בקשת המחילה נתברר לו שסיפרו לו ונגרם לו ע"י צער, לכאורה פשוט כמו שאמר הגאון והקדוש רבי ישראל זצ"ל דאין צריך לבקש ממנו מחילה, ותורת אמת היתה בפיהו כי מלאך ד' צבקות הוא. ולאחר העיון שם בח"ח כמדומה לי שגם הח"ח מודה בזה ואין כאן פלוגתא, ואין לזה סתירה מהשע"ת.

ובספר "מועדים וזמנים" (ח"א סימן נד) ראיתי נוסחא אחרת בשם הגר"א דסלר זצ"ל ששמע בשם הגאון והצדיק ר"י זצ"ל (שאינו לזה קשר להח"ח כלל) על דרך שביארנו ומסיק: וע"כ דעת ר"י זצ"ל שכה"ג ראוי לסתום כשמבקש מחילה שאם פגם מבקש על הכל סליחה ודי בכך, ועי"ש שמבאר בזה בטטו"ד הא דנפסק בסימן תר"ו החיוב של בקשת מחילה בערב יוה"כ דאז לא יצטער כיון שכולם מבקשין מחילה על ספק נדנוד פגם.

ונראה עיקר כמוש"כ קודם דבכה"ג שעדיין לא נגרם צער והיזק לחבירו וע"י שיבקש ממנו מחילה יגרום לו עכשיו צער, שפטור לגמרי מבקשת המחילה, אבל היכא שכן נגרם לו צער או היזק, בזה מספיק בקשת המחילה סתם בערב יוה"כ כמבואר בספר הנ"ל בשם הגר"א דסלר בשם ר"י ס.

ולכאורה דמה שמבואר בס' הנ"ל אין זה חידוש כלל שזה כבר מבואר במ"ב שאין צריך לפרט החטא אם יודעים שיתבייש אם יפרט החטא, אבל יש חילוק דבמ"ב מבואר רק להקל בפירוט החטא אבל צריך לבקש מחילה בלשון שמתוודה שחטא כנגדו, אבל בהנ"ל מבואר שגם בקשת המחילה יכול לסתום ולומר בלשון ספק שאם פגם מבקש על הכל מחילה (ועי"ש בספר הנ"ל בהערה אות א').

"אז נדברו" ח"ז סימן ס"ו

הרב משה שטרנבוך
 סגן נשיא העדה החרדית
 מח"ס מועדים וזמנים, תשובות והנהגות ועו"ס

חובת פיוס וריצוי בערב יוה"כ

במשנה יומא (פה.) איתא "עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו. דרש רבי אלעזר בן עזריה מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו", ע"ש. וכן איתא בשו"ע ר"ס תר"ו דבערב יוה"כ צריך לפייס חברו שהקניט, ואם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שניה ושלישית, ובכל פעם יקח עמו ג' אנשים, ואם גם אז אינו מתפייס אינו זקוק לו, ע"ש.

ויש לתמוה דלכאורה משמע דהאי חיובא לפייס חברו שהקניט מצותה בערב יוה"כ דוקא, וקשה היאך שרינן ליה להמתין עד אז, והא לכאורה מחוייב תיכף לפייסו ולא לאחר אפילו עד ערב ראש השנה וכ"ש עד ערב יוה"כ, ולמה תלינן האי חיובא בערב יוה"כ דוקא. ומצאתי שכבר הרגיש בזה המשנה ברורה שם (ר"ס תר"ו) ומביא בשם א"ז הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל (מטה אפרים שם) שאין הכי נמי החיוב כל השנה, רק אם אין לו פנאי ממתין, משא"כ בערב יוה"כ מחוייב לתקן ולטהר עצמו מפשעיו, וע"כ מחפש חברו לבקש ממנו מחילה ע"ש היטב. ולפי דבריו אין החיוב דוקא בערב יוה"כ רק חל כבר מקודם, אבל משמעות השו"ע ומפרשים שחיוב מיוחד בערב יוה"כ דוקא, וצ"ע בטעם הדבר, והא לכאורה החיוב נמי כל השנה כולה.

ונוכל ליישב ע"פ מה ששמעתי (מהגר"א דסלר זצ"ל) על הגאון והצדיק רבי ישראל סלנטר זצ"ל שביאר דלפעמים במה שמבקש מחבירו מחילה, בזה גופא עובר עבירה, שמצער בזה חברו, דכל זמן שאין הלה יודע שחבירו ביזה אותו ודיבר עליו לשון הרע וכדומה, אינו מצטער כלל, ועכשיו כשחבירו מבקש ממנו מחילה ומפרט מה שעשה, בזה גופא נודע לו, וע"כ מצטער ונגרם לו צער ועגמת נפש. וע"כ דעת הגאון ר' ישראל זצ"ל שכה"ג ראוי לסתום כשמבקש מחילה שאם פגם מבקש על הכל סליחה ודי בכך ע"כ. ולפי זה אולי תתיישב קושייתנו, דבכל השנה כשלא נודע לחבירו כלום, אם מבקש פתאום מחילה הלה מרגיש שפגם לו ומצטער, אבל בערב יוה"כ כל אחד מבקש מחילה על ספק נדנוד פגם, וע"כ אינו מצטער כלל כשחבירו מבקש ממנו מחילה. וכה"ג ערב יוה"כ לבד הוא זמן הכושר וראוי לבקשת מחילה, וא"ש הא דמבואר בשו"ע לבקש מחילה בערב יוה"כ דוקא, דמיירי בכה"ג, ודו"ק היטב.

אמנם כשנתבונן בגמ' סוף יומא (פז.) נראה דאם חטא או ציער לחבירו לא סגי במה שאינו מקפיד עוד עליו ומוחל לו, רק חברו [- הפוגע] לא נתכפר אלא אם ביזה עצמו לבוא ולבקש מחילה. דבמה שמכניע ומבייש עצמו לבקש מחילה היא גופא חלק מכפרתו שמעכב. דבגמ' שם איתא דרב רצה דוקא שהטבח יבקש מחילה והמתין כל היום עד שמת הטבח ע"ש היטב, ולא הסתפק במה שהסכים למחול, שהטבח לא נתכפר אלא אם הכניע עצמו לבקש מחילה. וכן

שמעתי שהגאון רבי יצחק בלזר זצ"ל הכריע מגמרא הנ"ל האי יסוד, דרק כשמבקש מחילה מתכפר בזה שמבזה עצמו.

ונראה להוסיף דלא נוכל לדחות הראי' ונימא דלהכי ל"מ מחילת רב מבלי שהטבח יבקש, דאמרינן בקידושין (מא:): "... ומה מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה אמרה תורה צריך כפרה וסליחה, מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה", ע"ש. וא"כ הכא נמי אף דרב מחל לא מהני כיון שהטבח לא ידע ונתכוון לעבירה, צריך כפרה. אבל הראיה מוכרחת דרב לא נצטרך לזה להמציא עצמו שיבקש ממנו מחילה, רק יודיעו וסגי שלא מתכוון עוד לעבירה. אלא ע"כ רק אם מכניע עצמו ומבקש מתכפר.

אמנם אולי נוכל לדחות שהמבזה ת"ח שאני שאין רפואה למכתו, אבל המבזה חבירו, אם מחל לו סגי ואין צריך דוקא להכניע עצמו לבקש מחילה.

אבל נראה עיקר שההכנעה לבקש מחילה היא מגוף הכפרה. וכן משמע מדברי התנחומא מובא בביאור הגר"א (סימן תר"ו) "ואם הלך לרצותו ולא קיבל עליו מה יעשה, אמר רבי יוסי בן דורמסקית סימן זה יהיה מסור בידך כל הימים שאתה מרחם על חבירך יש לך מרחמים, ואם אינך מרחם על חבירך אין לך מרחמים, מה יעשה, אמר ר' שמואל יביא עשרה בני אדם ויעשה שורה אחת ויאמר להם קטטה היתה ביני ובין חבירי והלכתי לרצותו ולא קיבל עליו, והקב"ה רואה שהשפיל עצמו ומרחם עליו". ומשמע דהכפרה היא מפני שהשפיל עצמו ובלא זה לא נתכפר, וא"ש לדברינו הנ"ל.

ולפי זה דברי הגאון רבי ישראל סלנטר זצ"ל הם קולא גדולה, דאי אין צריך לפרט שפגם נגדו רק סותם שאם פגם פעם מבקש מחילה, אינו מתבייש כלל ולא משפיל עצמו כ"כ וחסר עיקר כפרתו. רק דעת הגאון הנ"ל דמ"מ אין לו היתר לגרום צער לחבירו כדי שהוא יקבל כפרתו. וצ"ע בדעת שאר הפוסקים בכ"ז, שאולי אם אינו מתכוון לגרום צער רק אדרבא רצונו לרצות את חבירו בזה אין איסור, דלא מיקרי בזה מבזה חבירו ומחויב להתבזות ולגלות כדי להתכפר, ואין בידי כעת הפוסקים לעיין אם גילו דעתם בזה³

3. ובמגן אברהם ר"ס תר"ו איתא בשם הב"ח שצריך לפרט החטא שחטא לחבירו, וע"ש בביאור הגר"א שבעצם היא גמרא מפורשת, ומוסיף המ"א: ונ"ל דאם חבירו מתבייש מזה לא יפרוט אותו, ע"ש. וא"כ לכאורה דברי הגאון רבי ישראל סלנטר זצ"ל מפורשים כבר במ"א, רק המ"א מתיר במקום בושה שלא לפרט והגאון רבי ישראל זצ"ל מתיר במקום צער שכן מסתברא שאין לחלק ביניהם. אבל לענ"ד חידש בזה דבר גדול, שהמ"א מיירי שחבירו יודע רק מתבייש כשמוכירין אותו עוד פעם מהענין, ובוה לדעת המ"א כיון שהמבקש הכניע עצמו סגי, אבל הגאון רבי ישראל זצ"ל מחדש שאפילו חבירו אינו יודע כלום שביזהו ועל מה מבקש מחילה, וכד"ג המבקש לא מתבוה ולא הכניע עצמו ולכאורה חסר בעיקר כפרתו, מ"מ דעת הגאון רבי ישראל זצ"ל דמונעין ממנו כפרתו ובלבד שלא יגרום לחבירו עגמת נפש, ואף שמתפייס תיכף, מ"מ אית ליה צערא בשעתיה כששומע, ואין לו היתר לצער חבירו אפילו לרגע כדי שיתכפר כראוי.

ולענ"ד נראה דאפילו אי אפשר לו לפרט לחבירו מה שחטא, שמתבייש או מצער אותו בזה, מ"מ אם אפשר מחוייב לומר לו חטאתי לך, ולא סגי בבקשת מחילה בלבד, וכן מפורש בירושלמי סוף יומא "הדין דחטא על חבריה צריך מימר עליה סרחית עלך", ע"ש. וב"מחצית השקל" ר"ס תר"ו מפרש הירושלמי שאין צריך לפרט דמיירי במתבייש, ומשמע דעכ"פ צריך לומר לו חטאתי לך, ורק אם מתבייש גם מזה, פטור לגמרי להודיעו, אבל אם אפשר ראוי ליהזר לומר לו עכ"פ חטאתי לך, ואם אפשר לפרט חייב לעשות כן, שכל זה בכלל כפרתו כמ"ש.

אמנם עיקר קושיא דילן על השו"ע למה צריך לרצות בערב יוה"כ דוקא ולא קודם, נראה ליישב, דמי שמקניט את חבירו ומצער עובר על ל"ת דאונאת דברים וקיי"ל דמי שעבר על ל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר כמבואר בסוף יומא, וכיון שרק ביוה"כ נגמר הכפרה, ראוי להתבזות ולבקש מחילה כדי לגמור בזה כפרתו ביוה"כ. והיינו מפני שמירי שחבירו אינו מקפיד והם עכשיו בלאו הכי בשלום זה עם זה, ערב יוה"כ מבה עצמו לבקש מחילה, אבל אם הקניט את חבירו והלה מקפיד, צריך לילך מיד לבקש מחילה ואסור לאחר עד ערב יוה"כ, ובהא לא מיירי השו"ע כלל. ודו"ק היטב בזה כי נכון הוא.

ובגמרא יומא (פו.) איתא דהקרא "מכסה פשעיו לא יצליח" מיירי בעבירות שבין אדם לחבירו שצריך לפרט החטא, והיינו טעמא דבמה שמתבייש מתכפר כמבואר בהשגת הראב"ד פ"ב דתשובה, ומוכח שהבושה מעיקר הכפרה, וע"כ בעבירות שבין אדם לחבירו מכניע עצמו ומבקש מחילה וזה כפרתו.

אמנם כל זה בריצוי אם פגם בחבירו, מה שמתבייש לבקש מחילה היא כפרתו, ובעבירות שבין אדם למקום אם מתודה לקיים מצות תשובה נראה נמי מלשון הרמב"ם שהבושה היא בכלל עיקר חיוב התשובה. וז"ל ריש הלכות תשובה "כל מצות שבתורה בין עשה ובין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וכו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים, ודוי זה מצות עשה. כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין הרי זה משובח". הרי שעיקר התשובה היא עזיבת החטא וקבלה להבא, וכולל בעיקר הוידוי "נחמתי ובושתי במעשי", הרי שכולל הבושה בעיקר חיוב התשובה, ובלא זה לא קיים המצוה כלל ע"ש היטב לשונו.

והרמב"ם בספר המצות (ע"ג) סתם הדברים ופירש "וזהו הוידוי שיאמר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי ועשיתי כך וכך ויאריך המאמר ויבקש המחילה בזה הענין לפי צחית לשונו", והשמיט היסוד דבעינן נמי לקיום המצוה שיתבייש מחטאו. אבל אין זה ראייה שגם הקבלה להבא שהוא יסוד ועיקר התשובה לא הזכיר כאן, וע"כ לא נחית לפרש כל גדרי התשובה בספר המצות.

ובברכות (יב:) איתא "העושה דבר ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו", ומבואר שזהו מדריגה גדולה וע"כ מוחלין לו כל עונותיו, אבל אין זה תנאי לתשובה דבלא זה נשאר עליו החטא שא"כ זהו מחובת התשובה, אבל אין ראייה דהתם לא מיירי מעבירה דוקא, רק "העושה דבר ומתבייש בו", אבל אם חטא אז הבושה מעיקר חובת המצוה. אבל בשערי תשובה לרבנו יונה מונה עשרים עיקרים לתשובה, אבל אלו הם רק מדרגות לתשובה ע"ש, אבל לעיקר המצוה דעתו דסגי בחרטה ועזיבת החטא, אבל צ"ע לשיטת הרמב"ם אי הבושה מעיקר מצות תשובה כמשמעות לשונו או לא, דאולי אם מתחרט אף שלא הגיע למדרגת הבושה קיים עיקר המצוה מה"ת, וצ"ע שם.

מועדים וזמנים ח"א יוה"כ פ סימן נד

הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל
 אב"ד תל אביב
 מספרו "דבר יהושע" ח"ד סי' כ'

אי מהני מחילה על צער מבלי שיבקש מחבירו

...בדבר שאלתו אי מהני מחילה על צער מבלי שיבקש מחבירו שימחול לו או בעיני דוקא עד שיבקש מחבירו שימחול כלשון המשנה בב"ק צ"ב הא במחל לו חבירו מבלי שיבקשו אכתי לא נמחל לו מהשמים.

יש לפשוט מהאי עובדא דירושלמי פ"ד דשבועות סוף ה"ב שהשומרין שהכו את ר' טרפון בקשו ממנו שימחול להם השיב להם ר"ט יבוא עלי אם לא כל מקל ומקל שירד עלי הייתי מוחל להם מקודם, משמע שתשובתו היתה שלא היו צריכין לבקש ממנו מחילה עכשיו לפי שכבר מחל להם קודם שהכוהו, ואי נימא דבלא בקשה לא מהני המחילה מה הועיל במה שאמר להם שמחל להם מקודם הא מ"מ היו צריכין לבוא לבקש ממנו מחילה מאחר שמחילה הקודמת היתה בלא בקשה.

ואין לומר דה"ק להו דכיון שעוד קודם שהכיתם מחלתי לכם נמצא שלא פעלתם שום עון ואינכם צריכין מחילה מן השמים ז"א, דהא מ"מ [דמי] לנתכוין לאכול חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך סליחה וכפרה כדאיתא בנוזר כ"ג ועי' כיוצ"ב בתוס' קידושין ל"ב א' ד"ה דמחיל ל"י ליקרי' וא"כ אם נאמר שהבקשה מעכבת הכפרה על הצער אע"פ שכבר מחל לו גם בנידון דר"ט היו צריכין לבקש מחילתו אע"פ שכבר מחל להם קודם שציערוהו אלא ודאי דאם מחל להם בין קודם שציערוהו בין לאחר שציערוהו אע"פ שהמכה לא בקש ממנו שימחול מהני גם לענין שיהי' לו גם מחילה מן השמים על ידי תשובה תפילה וצדקה וכן אנו אומרים בתפילה זכה וכן יש בסידורי האר"י ז"ל לומר בשעת ק"ש שעל המטה הריני מוחל לכל מי שהכעיס והקניט אותי וכו' ולא יענש שום אדם בסיבתי אלמא דמהני מחילתו בלא בקשת מחילה.

והנה, במה שכתבתי דדמי לנתכוין לאכול חזיר לכאורה יש לחלק דשאני הכא דכל המעשה הי' בשוגג ולא היתה כוונתם לאיסור דחשבו שמוותר להם להלקותו מכיון שבא לאכול שלא בטובה ולא הוי ידעי שהוא ר"ט בעל השדה ולפיכך אפילו לא הי' מוחל להם ר"ט מקודם היו נחשבי' כשוגגין וממילא הוי כמעשה איסור בלא כוונה לאיסורא וכיון שנתגלה דר"ט מחל להם ולא הי' גם מעשה איסור נמצא דאין כאן לא מעשה ולא כוונה דאיסורא וא"צ כפרה כלל.

אך זה אינו דלגבי כפרת שוגג חשבינן המעשה דשוגג כאילו היה בכוונה לאיסורא, אלא מכיון שהיתה כוונת האיסור בשוגג אינו חייב אלא קרבן, אבל לעולם החיוב קרבן הוא משום דנתכוין לאכול דבר שהתורה אסרה אלא שהוא לא ידע, כדמוכח במנחות ס"ד א' דקאמר ל"י רבינא לר"א נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים מהו בתר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קמכוין. ואע"פ שרש"י ז"ל מפרש דהאי לאיסורא קמכוין לאו דווקא דהא שוגג סבור מותר לעשות הואיל משל ציבור הוא אלא לשחיטה איכוין עכ"ל, מ"מ חזינן דהיכא דלשחיטה קמכוין הו"ל כמו מכוון לאיסורא וחייב קרבן על הכוונה למ"ד בתר מחשבתו אזלינן ולא מיקרי כאילו היה המעשה בלא כוונה. וה"נ נהי דהיו שוגגין מ"מ להלקאה דאיסורא נתכוונו והי' צריכין כפרה ואי לאו משום דמחיל ודו"ק.

הרב צבי שפירא
מספרו "צביון העמודים" על הסמ"ק

בדין בקשת מחילה, ובדין ג' פעמים

[תנן ב]משנה בב"ק דף צב. "אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו כו", עיי"ש. וכן הוא בברייתא שם. ואיכא לפרושי דהדין הוא רק שצריך לבקש, ושוב אינו תלוי אם הלה מחל לו או לא. ומאי דאם לא מחל לו הוא אכזרי כדקאמר במשנה שם, לא תליא בצורכו של המבקש לעצם המחילה, לומר דכיון דאינו נמחל לו עד שהוא ימחול לו הוי אכזריות מצדו שאינו מוחל, אלא דאפילו אין המבקש צריך לזה, אבל כיון שמבקשין ממנו הרי הוא צריך לענות, וכשאינו עונה יש בזה משום אכזריות. ולפי"ז גם לשון המשנה ביומא דף פה ע"ב: אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו" עיי"ש, ג"כ מתפרש על זו הכוונה, דר"ל עד שיעשה מצדו פעולת ריצוי, דהיינו לבקש מחבירו מחילה, ותו לא איכפת לו אם חברו יתפייס לו או לא. וכ"כ הפר"ח או"ח סי' תר"ו סעיף א', ודייק לה מדקאמר עד שירצה את חברו ולא קאמר עד שיתרצה חברו, עיי"ש.

אמנם ב"כפות תמרים" חלק "תוס' יוה"כ" ליומא כתב לפרש לשון המשנה דיומא שם, דקאמר עד שירצה את חברו, דר"ל עד שיתרצה חברו, ומשנה דב"ק לא הזכיר כלל, עיי"ש בארוכה. ואף שאין זה מוכרח, וגם הוא עצמו ז"ל לא כתב שום הכרח לפירוש זה, עיי"ש, מ"מ אפילו אם נסכים לזה דזה פירושא דעד שירצה את חברו, דר"ל עד שחבירו יתרצה לו, מ"מ הרי במשנה דב"ק וכן בברייתא שם איתא רק עד שיבקש, ובפשוטו פירושו דתליא רק בבקשה, וכשמ"נ.

ומתוך כך היה נראה לכאורה, דבאמת שני דינים נפרדים הם, דמשנה דב"ק ומשנה דיומא תרי מילי קאמרי, וכדיתבאר. דהנה בכל עבירה שבין אדם לחבירו הרי יש בה שתי עבירות, א' כלפי חברו, ב' כלפי שמים, וכ"כ בפר"ח שם בשם מוהר"ש גרמיוזאן ז"ל עיי"ש, וצריך ע"ז שתי מחילות לכל עבירה לחוד, א' מהקב"ה וא' מחבירו. ובוה מתבאר לשון המשנה דב"ק, דקאמר אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו, ור"ל דאע"פ שהוא משלם לו הממון, אבל הרי עדיין איכא בעבירה כלפיו, וצריך לבקש ממנו מחילה, וע"ז רק דינא דבקשה הוא דאיכא, דחייב התשלומין שהתורה הטילה על המזיק כלפי הניזק, כולל גם בקשת מחילה, אבל רק עצם הבקשה ולא יותר. אבל ביומא שם מיירי בחלק העבירה שכלפי שמים, ובוה דינא הוא דלא סגי בבקשה גרידא, אלא בעינן גם עד שיתרצה לו חברו. ומש"ה דייק התנא שם עד שירצה את חברו, ולא קאמר עד שיבקש כדתני במשנה דב"ק.

אולם כ"ז אי נימא דפירושא דעד שיבקש דקתני התנא דב"ק הוא כפשוטו רק בקשה ולא יותר וכדכתיבנא. אך הנה בחידושי הראב"ד ז"ל לב"ק והובא בשטמ"ק לב"ק אהך דאינו נמחל לו עד שיבקש ממנו כתב וז"ל: "אינו יוצא ידי שמים עד שיפייס את חברו והוא יבקש עליו רחמים וכו", עיי"ש. וכ"כ המאירי ז"ל והובא ג"כ בשטמ"ק שם וז"ל: "כלומר שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כל כך שיהא מתפלל בעדך", עיי"ש. ומבואר להדיא דמפרשי לשון עד שיבקש דלא סגי בבקשה גרידא, אלא בעינן גם עד שיתרצה לו חברו. אולם קשה לי מהא דקאמר ביומא שם בגמ' אמר ר' יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר מג'

פעמים וכו', עיי"ש. [ועי' מש"כ בס"ד להלן אות כ"ג]. ואי דינא הוא דלא סגי בבקשה גרידא אלא בענין עד שחבירו יתפייס לו, וכך פסיק התנא במשנה, א"כ איך אתי אמורא ריב"ח לאפלוגי ופסק דלא יבקש יותר מג"פ, והכי פסקו כל הפוסקים ז"ל.

והנה הרמב"ם ז"ל פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ט כתב וז"ל: "אינו מתכפר לו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו", עיי"ש. ומבואר ג"כ דס"ל דבענין גם למחילת המתבקש. וכ"ה הלשון בשו"ע חו"מ שם. ובטור דייק וכתב עד שיבקש מן הנחבל שימחול לו, עיי"ש, וזה מתבאר בפשוטו דרק בבקשה סגי, אבל הרמב"ם ז"ל שכתב וימחול לו, היינו דבענין גם להמחילה. וכ"כ בהל' תשובה פ"ב ה"ט וז"ל: "צריך לפייס ולפגע בו עד שימחול לו", עיי"ש, והיינו ג"כ דבענין לעצם המחילה ומש"ה צריך לפגע עד שימחול ממש. אך קשה לי מהך דינא דאל יבקש יותר מג' פעמים דמוכח דדין הוא רק בבקשה ולא יותר, וכמו שהקשנו על הראב"ד והמאירי ז"ל, ויותר קשה שהרמב"ם ז"ל עצמו הביא לזה בהל' תשובה שם באותה הלכה עיי"ש. וא"כ הרי יש בזה סתירה מיניה וביה ולא ראיתי מי שהעיר בזה.

וראיתי בהוצאה ירושלמית של הל' תשובה להרמב"ם ז"ל (פאגי תש"ד) הובא נוסח מכת"י התימנים דבמקום 'עד שימחול' כתבו שם 'כדי שימחול', וא"כ מתבאר דבאמת דין הוא רק בבקשה. ולפ"ז גם בהל' חו"מ שם צ"ל כן 'כדי שימחול'. אמנם הרי נוסח שלפנינו עד שימחול ג"כ הרי שיטת הראשונים ז"ל היא, הראב"ד והמאירי ז"ל שהבאנו, וא"כ קשה ע"ז מהך דינא דיותר מג"פ אל יבקש דמשמע דבבקשה סגי ולא בענין להמחילה דוקא. ושוב ראיתי ביש"ש ב"ק פ' החובל סי' מ"ט שכתב בזה"ל: "שאינן זה המחילה תלוי הכל בדעת הנמחל [אולי צ"ל המוחל] דהא כשהעמיד עליו ג' שורות בני אדם ואינו מוחל לו שזהו פשוט שכבר יצא אפילו ידי שמים, אלמא כשעשה המבייש לפי דינו המוטל עליו יצא וכו'", עיי"ש. הרי דהוכיח מהך דינא דיותר מג"פ אל יבקש, דלא תליא במחילת המתבקש, וא"כ קשה על הראב"ד והמאירי והרמב"ם ז"ל לפי הנוסח שלפנינו דלא חיישי לזה וכמש"כ.

והנראה בס"ד, ע"פ ביאור כל עיקר ענין שיעורא דג' פעמים. ונראה דהוא ע"פ מש"כ הרמב"ם ז"ל בהל' חו"מ שם וז"ל: "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול אין זה דרך זרע ישראל אלא כיון שביקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה, וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו, ימחול לו וכו', עיי"ש. וכ"כ בטור ושו"ע שם, ונדחק הב"ח שם לפרש, דמש"כ ראשונה ושניה היינו ראשונה בכל אדם ושניה ברב לתלמיד, עכ"ד עיי"ש. והסמ"ע שם ס"ק ה' כתב דר"ל או בראשונה או בשניה ולמעוטי שלא ימתין עד שיבקשו פעם שלישית, עכ"ד עיי"ש.

ועוד נראה, דר"ל דהדבר ניתן ביד האדם המתבקש, להבחין אם המבקש שב מחטאו וניחם על רעתו, דאם לא שב מחטאו אין חיוב למחול לו, כמבואר בהל' דעות פ"ו ה"ט, עיי"ש, אבל מדינא אין צריך למוחלו. ונמסר הדבר לידי המתבקש להבחין בדבר, ולפעמים מתברר לו מיד כשהלה מבקשו, ולפעמים אינו מתברר אלא ע"י כפילות הבקשה אם מתכוין בכל לבו. וזה שכתב הרמב"ם ז"ל פעם ראשונה ושניה, ור"ל שאם מבחין בפעם ראשונה שהמבקש מתכוין בכל לבו, צריך למחול לו מיד, ואם עדיין לא הבחין בזה רשאי שלא למחול לו עד שהלה יחזור ויבקשו שנית, ועי"ז יתברר לו כוונת המבקש.

ובזה יתיישב משה"ק בפרישה שם, אהא דכתב הטור שם כלשון הרמב"ם ז"ל פעם ראשונה ושניה, ובאו"ח סי' תר"ו כתב הטור שלש פעמים, ותירץ דבאו"ח מיירי לענין המבקש שצריך לבקש ג"כ עד ג' פעמים, ובחו"מ מיירי לענין המתבקש שאין לו להמתין עד שיבקשו ג"פ,

עכ"ד עיי"ש. ועדיין צ"ב, למה צריך המתבקש להמתין עד ב' פעמים, אבל למש"כ יתבאר שפיר, דהא כל עיקר מאי דצריך להכפיל את הבקשה, הוא משום דשמא עדיין לא הבחין המתבקש אם המבקש מתכוין בכל לבו, וכמש"נ. וה"נ עדיין יש לחוש שמא עדיין לא הבחין המתבקש גם בפעם שניה ולכן לא מחל לו, בכדי שהמבקש יחזור ויבקשנו פעם שלישית ועיי"ז יתברר לו כוונת המבקש. אבל זה פשוט דבשלש פעמים מתברר לכל, ושוב אין לחוש שמא עדיין לא הבחין בדבר, ומש"ה חייבוהו לבקש עד ג"פ שמא עדיין לא הבחין המתבקש, ויותר לא יבקש דשוב אין לחוש לזה. אבל בחו"מ איירי בסתמא דמלתא שמתברר בשני פעמים, ומיד כשמבחין צריך למחול לו.

ואולי בזה יתבאר מאי דאיכא דמידק, בהא דקאמר ביומא שם דאחי יוסף בקשו מחילה מיוסף ג' פעמים, מדכתיב ג"פ נא בפסוק, אנא שא נא ועתה שא נא, עי' בהגהת הר"ף ז"ל כאן אות ה', ובמש"כ בס"ד להלן אות כ"ג. וצ"ב במה נקרא הך דאחי יוסף ג' פעמים והרי אמרו כל שלשת הלשונות נא ביחד, ואמאי לא נימא דבכה"ג מקרי רק פעם אחת, ואיך למידין מזה דיותר מג"פ אל יבקש. ובשלמא אי כל עיקר הבקשה היה רק דין של בקשה ולא תליא במחילת המתבקש, היה אפשר לומר בפשיטות דתו לא קפדינן אימת ובאיזה אופן היו שלשת הבקשות. אולם כבר נתבאר בס"ד לעיל דדין הבקשה תליא במחילת המוחל, עיי"ש, וא"כ מסתברא לכאורה דאחרי כל בקשה צריך לראות אם המתבקש נתרצה לו או לא. וא"כ איך קרינן להך דאחי יוסף שלשה פעמים.

אבל לפמש"נ כאן בס"ד י"ל, דכיון דכל עיקר יסוד שלשת הבקשות, הוא בכדי שיתברר להמתבקש כוונת המבקש שהוא מתחרט באמת על חטאו כלפיו, ויש שזה מתברר בפעם אחת, ויש שמתברר בב' פעמים, ויש שלא מתברר לו עד ג"פ, ומש"ה תו לא איכפת לן אם שלשת הפעמים היו בבת אחת, כל שהשתדל בכל לבו להראות שהוא באמת נחם על הרעה.

ועפ"ז נראה, דבאמת מעיקר הדבר ליכא דין בקשה אלא רק פעם א', וכל עיקר מאי דבעינן ג"פ הוא רק מפני שעיי"ז יתברר להמתבקש כל לבו של המבקש, שבאמת הוא נחם על הרעה, וכמש"נ. ולפ"ז י"ל דבאמת כל עיקר מאי דכתבו הראב"ד והמאירי ז"ל שם, דבעינן גם למחילת המתבקש, אין הכוונה דצריך להרבות בבקשותיו עד שיתרצה לו חבירו, אלא צריך להשתדל בבקשתו להראות את כל לבו, בכדי שחבירו יראה ויתרצה לו. אמנם אם זה לא הועיל, הרי הוי הריעותא מצד חבירו, וכדקאמר התנא במשנה דב"ק שם ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר כו', עיי"ש, והיינו דלולא זה היה אפשר אולי לומר דיוסיף לבקש לו עוד שמא לא הבחין הלה בדבר אם באמת זה נחם על הרעה, ולזה אתי התנא לאשמועינן דתו הר"ז בגדר אכזריות, דסתמא דמילתא לא בעינן יותר מג"פ לקבוע אם הלה מתכוין באמת. ואם בכ"ז אינו מוחל לו הוי אכזריות, ושוב אין המבקש מחויב יותר, וכמש"נ.

ומצינו גם שלא במקום אכזריות שמותר שלא למחול, וכגון כשזה לטובת המבקש, ולדעת כמה פוסקים גם כשזה לטובת המתבקש, עי' במפרשי הטור ושו"ע או"ח שם, וכיון דאיכא טעמא למילתא במה שאינו מחויב למחול, י"ל דתו ממילא נפקע מהמבקש דין בקשה עוד. וזה ג"כ תלוי בשלש פעמים, שעיי"ז מתברר להמתבקש כי המבקש כוונתו בכל לבו להיות נחם על הרעה, ושוב יש לו לדון אם ראוי לו למחול להמבקש. ורק אם עושה כן שלא למחול מבלי כל טעם, הוא דהוי אכזריות, אבל כל שיש לו טעם לדבר שפיר דמי.

”צביון העמודים” סמ"ק סימן ח' אות כ"א

ליקוט בדיני פיוס ומחילה

א. האם עדיף שהפוגע ילך בעצמו לרצות את הנפגע, ולמה

(א) ב"פירוש הכותב" בעין יעקב (ר' יעקב בן חביב), על דברי הירושלמי (יומא פ"ח) שמואל אמר הדין דחטא על חבריה צריך למימר ליה סרחית עלך:

"מכאן נראה שהוא מנהג של טעות מה שנוהגים בזמננו אם יחטא איש לאיש והקניטו בדברים נכנס ביניהם אמצעי עושה שלום ומדבר עם העלוב שירצה לקבל פיוס העולב ואחר זאת ההקדמה יבוא העולב לבקש מחילה ממנו, ואין זאת כוונת שמואל, אלא שהעולב ילך מעצמו לפני העלוב ויאמר לו סרחתי עלך, ואם לא קבלו אז יביא אנשים עמו וחוזר לחלות פניו בפניהם שימחול לו, וכן יורה דקדוק לשון שמואל. ועוד יגיד עליו רעו שאמר ואי מיית צריך למיזל על קבריה וכו', וראוי שנאמר שההליכה לפייס לפני החי והמת אין בהם הקדמה בידיעה רק שהעולב ילך מעצמו לפייס העלוב, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר חטא לחבירו אפילו לא הקניטו אלא בדברים".

(ב) אבל עיין ב"יפה מראה" (לר' שמואל יפה אשכנזי) שכתב על דבריו:

"ולא מצאתי הכרח למש"כ שצריך שהעולב ילך מעצמו, דכיון דסוף סוף הולך לפייסו מה לי כן או כן מאחר שהעלוב מתפייס בכך, ואפילו אם העלוב מתפייס מבלי שילך העולב אצלו כלל שפיר דמי, ומה צורך לבושה ובזיון לכפר עליו מאחר שהעלוב מוחל לו בלא"ה ובדידיה תליא מילתא".

(ג) ולהלכה כתב ה"משנה ברורה" (סי' תר"ו סק"ב):

"ונכון שילך בעצמו אליו ולא ישלח תחילה אמצעי שירצה לקבל פיוסים, ואם קשה עליו לילך בעצמו תחילה או שיודע שיותר קרוב הפיוס ע"י איש אמצעי שיתווך ביניהם, יכול לעשות ע"י אמצעי".

ב. כשאין לו ממון לשלם לנפגע, מה עליו לעשות להשלים תשובתו

(א) ב"חיבור התשובה" למאירי, (פי"א) בביאור דין השבת הגזלה והחמס כתב:

"...ובכלל ריצוי חבירו שישב לו את אשר חמסו, או שירצהו עד שימחול לו הממון, שאם מחלו אצלו הרי הוא כמי שהחזירו... ושם (ב"ק צה.) התבאר גם כן במי שמת פתאום ולא הספיק להחזיר, שאין השבתו מעכבת תשובתו אחר שהיתה התשובה עם כל גדריה בלבו ושהיה בלבו להחזיר. והוא שאמרו שם בקצת דברים שהיורש חייב להחזירם משום כבוד אביו, ופרשנוה שם בשעשה האב תשובה אלא שלא הספיק להחזיר, וכל שכן במי שאין לו די השיב לנגזליו ונחמסיו, אחר שהתשובה גמורה בלבו ושהוא מתאונן ונשבר על זה ומוצא בדעתו שכבר היה משיב להם אם היתה ידו משגת, וכן שהוא גומר בדעתו להשיב להם כשתשיג ידו, שאין השבתו מעכבת התשובה אחר שיהא שלימה בגדריה ותנאיה".

(ב) ובשו"ת שאילת יעבץ חלק א סימן עט:

"...וכן אני אומר גם בגזל שאם אי אפשר לו לשלם שאין לו, והבטיח להשיב לנגזל כשתשיג ידו, ונתחייב בשטר לפרוע, ופייס לחבירו, הרי עושה מה שביכלתו, ואל חנון ורחום הוא יתברך ונחם על הרעה וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח. וכן יש להוכיח עוד מאותה שאמרו על מנת שאני צדיק גמור. אע"פ שהי' רשע גמור כל ימיו מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבן, ומדפסיק ותני אע"פ שהוא רשע גמור ולא מפליג, משמע אף שגנב וגזל ועבר כל העבירות שבתורה, מיד שמהרהר בלבו לשוב, הרי דינו כצדיק גמור, ומי לא עסקינן דלית ליה לשלומי, ואפ"ה הוי צדיק משעה שהסכים לעשות תשובה שלמה, וגמור בדעתו לפרוע ולצאת ידי חובתו, ככל אשר תמצא ידו, דמחשבה טובא הקב"ה מצרפה למעשה, ואם אח"כ נאנס ולא עשאה, מעלין עליו כאלו עשאה.

מ"מ אין הדברים אמורים אלא בעושה המוטל עליו, והאפשרי בחקו להשלים חוקו בתשובתו לעשותו משלם, והעיקר להוציא גזלה מתחת ידו, ואם אי אפשר להוציאה בפועל אנוס הוא. אבל אם יש לו ואינו רוצה לשלם לנגזל, פשיטא דאין בתשובתו כלום, והרי הוא כטובל ושרץ בידו, שעבירות שבין אדם לחבירו אינן מתכפרין לו עד שירצה את חבירו במה שבידו לעשותו, אם בממון שנתחייב לו, אם בבקשת מטו ומחילה כדבעי. א"כ זה האיש העובר את כל אלה עשה, וגם תובעין ממנו ממון הגזלה שתחת ידו, אם לא מחל לו הנגזל על זה קודם מיתתו, ודאי שאין לו כפרה עד שישלם ליורשיו כדתנן בהגזול, ויבקש מחילה מן המת כדינו, בשורה של עשרה בני אדם על קברו דוקא, זולת אם מפני האונס, יעשה כן ע"י שלוחו, ויפייס ליורשי המת ומשפחתו אשר נגע בכבודם ויתרצה להם בכל כחו. כה משפטו בענין העבירות שבינו לחבירו.

וכל זמן שמתרשל בכך, צריכא למימר דאין לו כפרה אפי' בתשובה שיעשה על מה שהכעיס בדברים שבינו למקום, כ"ש בהיותו עומד במשובה, ומצואתו לא רוחץ כל עיקר כמו שבא בשאלה, ואינו מקיים נדרו אשר נדר להשי"ת, הוכיח סופו על תחלתו שחרטתו ותשובתו קשת רמיה לצוד את הבריות ואינה כלום כי אין התשובה תלויה בדבור בלבד, אלא המעשה הוא העיקר..."

ג) וכן כתב בספר "עיר הצדק": (ביאור על קיצור סמ"ג עשה טז):

"ודע כי עבירה שבין אדם לחבירו אינו נמחל לו לעולם עד שישלם לו, ע"כ [לשון קיצור סמ"ג], ונראה דזה דוקא ביש לו מה לשלם בו, אבל באין לו, לא גרע מרוצח שנטל נפשו, כיון שאין בידו לתקן מה שעיוות, ואפ"ה במיתתו ע"י ב"ד אחרי הוידוי, מתכפר עונו, ואע"פ ש"ל שזה שהומת שאני מהגונב והגזול שלא יענש בעונש הגוף דלא נתכפר עונו כל שלא שילם להנגזל או הניזוק זה הנראה בעיני דתשובה מועלת לכל כיון שעושה כל מה שביכלתו לעשותו".

ג. בנוסח הבקשה, (למה מקדים את ה' קודם הנפגע)

כתב ב"ים של שלמה" (ב"ק פ"ח סי' מ"ט, וחזר עליו בשו"ת מהרש"ל סימן קא):
 "...ויאמר בבית הכנסת ביום הכניסה ראשונה קודם הוצאת ס"ת מן הארון, בלשון הזה:
 'שמעו רבותי כי חטאתי לה' אלהי ולכמ"ר ראובן שפשעתי וסרחתי נגדו, כי כל אותן הדברים שדברתי על ר' ראובן הם שקר וכזב ומרוב כעסי דברתי כדי להכעיסו, ע"כ אני

מבקש סליחה ומחילה וכפרה מה' אלהי ישראל ואח"כ מפלוני שימחול לי על כל מה שפשעתי נגדו, ודיו.

ואף שלכאורה היה ראוי להקדים האדם הנמחל לה', דאי אתה מקדים ה' הוה מחזי כתפילת שוא לפי שכל עבירות שבין אדם למקום הקב"ה מוחל חוץ ממה שבין אדם לחבירו אלא א"כ כבר בקש מחילה ופיוס מחבירו, א"כ משום זה היה ראוי להפך נוסח המחילה ולומר חטאתי לפלוני ולה' אלהי ישראל כו' ע"כ מבקש אני מחילה מפלוני ומה' אלהי ישראל כו'.

אבל מ"מ בכל הנוסחאות שראיתי בסיפרי הפוסקים לא מצאתי אלא כמו שכתבתי, ואין זה כתפילת שוא מאחר שאין זה המחילה תלוי הכל בדעת הנמחל, דהא כשהעמיד עליו ג' שורות בני אדם ואינו מוחל לו שזהו פשוט שכבר יצא אפי' ידי שמים, אלמא כשעשה המבייש לפי דינו המוטל עליו יצא היכא שמכין עצמו לכך לבקש את חבירו ולפייסו מיד הקב"ה מוחל לו אפי' אי חבירו לא מחל לו.

ועוד נוכל לומר דלב ב"ד יודע שכל בר ישראל מוזהר על זה שיזכור להקב"ה וימחול על כבודו ותולה הכל בהקב"ה שאם הקב"ה ימחול לו ק"ו אני עבד משועבד לה"י איך לא אמחול ומ"ה אין לשנות נוסח המחילה כלל בא וראה מנבוכדנצר שהיה עולה לגדולה בעבור שהיה מוחה מלהקדים חזקיה מלך ישראל להקב"ה כדאיתא (סנהדרין צ"ו) וא"כ איך ח"ו נוכל להקדים חול לקודש...".

ד. איזה חטא בין אדם לחבירו יפרסם

איתא ביומא פו: "א"ר יהודה, רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, וכתוב מכסה פשעיו לא יצליח... רב זוטרא בן טוביה אמר רב נחמן כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום".

וברבנו יהונתן הכהן מלוניל שם פירש:

"בעבירות שבין אדם למקום אסור להודיעם למי שאינו יודעם, שאין כבודו של מקום כשארם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז (כי הוא) עובר לפני מצותו, אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון שחבירו קובל עליו ברבים, ראוי לו שיודה לו, ויאמר לכל אמת הוא והנחש השיאני, ואם און פעלתי לא אוסיף, ואפרענו כאשר תשיג ידי... ויפייס לרבים שיבקשו מן העשוק שימחול לו, וזהו דרך כבוד של מעלה כשמבקש מחילה ברבים לחבירו, וכל ישראל ילמדו ממנו לעשות כן".

מקומות נוספים בקובץ זה הדנים בענין פיוס ומחילה:

במדור מתורת המכון:

המאמר "היחס בין איסור נטירה למצות מחילה" עמ' 205

וצריך עיון, קושיא א' וב' עמ' 217

מספקא לן, ספק ד' עמ' 220

תנו רבנו

ביאורים ועיונים בהלכה

הרב יצחק זילברשטיין
 רב רמת אלחנן, ב"ב
 ראש כולל "בית דוד", חולון

נקיטת תגמול במי שלא השתתף בשמחתו

שאלה:

אדם קיבל משכנו הזמנה להשתתף בחגיגת בר-מצוה של בנו. תחילה עלה בדעתו לא להיענות לכך כתגמול שהלה לא לקח חבל בשמחתו שלו כשהוזמן לבר-מצוה של בנו. אך העירו לו שבהימנעות זו עובר על איסור "לא תיקום". האם נכון הדבר?

שאלה דומה התעוררה אצלו כשקיבל הזמנה מקרוב משפחה שלא השתתף בשמחתו, וגם אביו מסרב להשתתף בשמחתו של אותו קרוב ברצותו להביע בכך את מורת רוחו על הימנעות אותו אדם מלהשתתף בשמחת השואל. האם גם עליו עלול לחול איסור "לא תיקום"?

תשובה:

א. אם ראובן לא השתתף בשמחתו של שמעון, אסור להשיב לו כגמולו ולהמנע מלהשתתף בשמחתו ויש בדבר זה משום איסור "לא תיקום" (ויקרא יט, יח).

אמנם ישנם מקצת מן הפוסקים הסוברים שאיסור נקימה נאמר רק בענייני ממונות, כגון: אמר לו ראובן לשמעון "השאלני קרדומך", אמר לו "איני משאילך", למחר כשהוצרך שמעון לשאול קרדום מראובן אמר לו ראובן "איני משאילך כדרך שלא השאלתני", הרי זה נוקם. (רמב"ם הלכות דעות פ"ז ה"ז). אבל אם נוקם על צער, כגון שביזהו חבירו או שקללו, אין בזה משום איסור נקימה. אבל הכרעת ה"חפץ חיים" הלכה למעשה היא כדעת הפוסקים המחמירים גם בזה (חפץ חיים, פתיחה לאוין ח-ט).

ב. יתירה מזו – גם אם ילך שמעון לשמחתו של ראובן, אלא שיזכיר לו "איני כמותך שלא הופעת בשמחתי", הריהו עובר באיסור "לא תיטור". ההלכה מחייבת ש"ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו, שכל זמן שהוא נוטר הדבר וזוכרו שמא יבוא לנקום, לפיכך הקפידה התורה על הנטירה עד שימחה העוון מלבו ולא יזכרנו כלל, וזו היא הדעה הנכונה שאפשר שיתקיים בה יישוב הארץ ומשאם ומתנם של בני אדם זה עם זה". (לשון הרמב"ם פ"ז מהלכות דעות).

ג. גם אביו של שמעון הנמנע מלהשתתף בשמחת קרובו הנ"ל בשל הזלזול בכבוד בנו, עובר באיסור "לא תיקום".

אמנם בספר "ישראל הקדושים" מסתפק אם אדם זר שאינו קרוב משפחה נוקם על בזיון חבירו האם עובר באיסור "לא תיקום", אולם כאשר אב נוקם על כבוד בנו הרי שבעקיפין נוקם הוא על כבוד עצמו ובודאי שייך בזה איסור נקימה.

ד. אולם כל זה רק כאשר ההמנעות היא כתגמול על מעשהו של פלוני. אולם אם מדובר באדם עסוק מאד שקשה עליו ההשתתפות בשמחות ואפילו של קרוביו, אלא שאם ראובן היה משתתף בשמחת שמעון היה נאלץ שמעון גם להשתתף בשמחתו למרות הקושי שבדבר, כדי שלא להיות כפוי טובה, ברם עתה כשנוצר מצב שראובן לא בא לשמחת שמעון, שמעון אינו חש

מחוייבות להשתתף בשמחת ראובן, אך אין המנעות זו נובעת מתוך הקפדה או שמירת טינה, אלא מחוסר זמן - אינו עובר בכך על איסור נקימה. אלא שבמקרה זה חייב שמעון לבדוק היטב בחדרי לבו מהי סיבת ההימנעות, אם היא מחוסר זמן או שחוסר הזמן מהווה רק עילה להימנעות מתוך רגשות נקימה.

ה. אכן דברים אלו אמורים מצד הדין, אולם נאה וראוי לחכנס לפניו משורת הדין ולמחול לרעהו מכל וכל. שאיפתו של כל אדם מישראל צריכה להיות כנאמר בתפילה "ונפשי כעפר לכל תהיה". וכבר כתב הרמב"ם בפרק ז' הלכה ז' מהל' דעות, "ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם, שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינן כדאי לנקום עליהם"

אמר רב פפא לית דעניא מכלבא ולית דעתיר מחזירא

שבת קנה:

ושמעתי מהמגיד משרים המפורסם בשם טוב מו"ה צבי הירש ע"ה שמנוחתו כבוד בק"ק נדבורנא יצ"ו, [בעל "צמח ה' לצבי"] שאמר בדרך הלצה, כמדומה בשם העולם, [על מה שאמרו חז"ל] הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל, דהיינו שיש מצוה שמזלה גדולה, שנתפשטה בעם בני ישראל, שקבלוה בשמחה ובאהבה יתירה לדקדק בה, ויש מצוה שאין מודקדקים בה כל כך, ואמר דרך הלצה, [במה שאמרו חז"ל לית עתיר מחזירא ולית כפין מכלבא], לית עתיר מחזירא, דהיינו שהמצוה של איסור [אכילת] חזיר, היא עשירה ונתקבלה לנכון בעם בני ישראל, עד שבזה קבוע כעין הבדלה גמורה קבועה ומפורסמת בין עם בני ישראל לאומות העולם, ולית כפין מכלבא, דהיינו [איסור] לשון הרע שהוא כעין כלב נובח, הוא קל בעיני הבריות, שהרי כולם באבק לשון הרע, הרי שאיסור זה [של לשון הרע] עני בהתפשטות קיומו. ואמר אז בדרך הלצה, [מה שאמר הכתוב] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו, דהיינו שלא היה לשון דעם בני ישראל חרוץ ככלב הנובח, והיינו שלא היה בהם פגם הדיבור. מעין זה שמעתי מפיו הקדוש.

צריך להבין מאי מספר לנו זאת, וי"ל כי באמת כל התורה מפי הגבורה שמענו ועכ"ז אנחנו רואים כי כל הלאוין שבתורה אינם שוים, כי יש לאוין שהעולם נוהר בהם עד מאד, כגון "ואת החזיר לא תאכלו" אם רואה א' בחבירו שאוכל חזיר יפרוש ממנו ולא ירצה להתחתן עמו, ויש לאו חמור מזה הרבה וקל הוא בעיני האדם וכצחוק נחשב הוא בעיניהם כגון לדבר לשון הרע או יאמר מה זאת, ובדרך רמז כי הלאו של "חזיר" הוא לאו עשיר, כי הכל יראים ממנו, והלאו דלשון הרע הוא לאו עני שאין מי שירא ממנו, והנה ארז"ל במס' פסחים כל המספר לה"ר ראוי להשליכו לכלבים, והטעם כי גם הוא דרכו תמיד לנבוח ככלב. וז"ש רב פפא "לית דעני מכלבא" ר"ל לית לאו עני מלשון הרע, "ולית דעתיר מחזירא" מהלאו "ואת החזיר לא תאכלו" הכל יראים ממנו.

"ברכת דוד" קי"ט ל', עמ' תקל"א
להרב מבוטשוטש זצ"ל, בעל "דעת קדושים"
תלמיד האדמו"ר בעל "צמח ה' לצבי" זצ"

בשם הגר"א מוילנא זצ"ל
"דברי אליהו" שבת קנה:

הרב אשר וייס
ראש ישיבת "חוג חתם סופר" ב"ב
ורב דקהילת טשכנוב רמות ג' ירושלים

בענין לא תשנא את אחיך בלבבך

תמצית המאמר:

לא תשנא את אחיך בלבבך וגו' (ויקרא יט ג).

הנה בלאו זה נחלקו הראשונים ונראה דג' מחלוקות בדבר.

א' שיטת הרמב"ם דאינו עובר בלאו זה אלא על שנאה שבלב אבל אם ביטא שנאתו בדיבור או במעשה אינו עובר בלאו זה. כך מבואר ב"סו"ט ל"ב ובהלכות דעות פ"ו ה"ה.

ב' שיטת הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשתנו דעובר בין בשנאה שבלב ובין אם מבטא שנאתו בכל דרך שהוא, וכ"כ בשאילתות סי' כ"ז וסי' קל"א.

ג' דעת המאירי ביומא עה. ד"הנמנע מלהיטיב לחבירו מתוך שנאה עובר בלאו זה", ומשמע מדבריו דעל עצם השנאה הכבושה בלבו אינו עובר, אלא כאשר השנאה מביאה אותו להמנע מלהיטיב לזולתו עובר בלאו עיי"ש. ונבאר בעזרי"ת פרטי השיטות והענינים בסוגיא זו.

א.

כתב הרמב"ם ב"סו"ט ל"ב: "ולשון ספרא, לא אמרתי אלא שנאה שהיא בלב אמנם כשהראה לו השנאה והודיע שהוא שונאו אינו עובר על זה הלאו אבל הוא עובר על לא תקום ולא תטור וכו'". ובפ"ו מהלכות דעות ה"ה כתב עוד: "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלאו שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך, ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה, ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חבירו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא". ומבואר מדבריו דאינו עובר אלא על שנאה מוסתרת בלב, אבל אם הודיע שנאתו לשנאו עליו, אינו עובר. ובעלי המוסר הסבירו שיטה זו בכך דכאשר הוא מודיע לזולתו, יודע השנא להשמר מאיבת השונא, משא"כ בכובש שנאתו אין ביד השנא לשמור עצמו שלא יפגע משנאתו, עיין בהקדמת החפץ חיים לאוין ז'.

אך לענ"ד, רוח אחרת היתה בקרבן, ואין כוונתו להקל במי שמודיע איבתו לשנאו עליו, ואין השונא ניצל כלל מעבירה כאשר יודיע שנאתו, דבאמת כתב הרמב"ם שם ב"סו"ט דאם

מודיע לו שנאתו אף שאינו עובר על לא תשנא, מ"מ עובר בלא תקום ולא תטור, ויסוד שיטתו דלעולם יש חטא בשנאת חנם, אלא שעבירה זו מתחלפת, דעל שנאה מוסתרת בלב עובר בלא תשנא, ואם הודיע לו איבתו עובר בלא תקום וכו', ואם הכהו מתוך שנאתו עובר על לא יוסיף וכדו', אבל לא בא הרמב"ם להקל על שנאת חנם על ידי הודעתו לחבירו שהוא שונאו. (ודוגמא רחוקה לדבר זה לא תגזול ולא תגנוב, דבמק"א ביארתי דלא תגזול הוא לאו כולל לכל אופני הנזק וההפסד שאדם עושה לחבירו וכמבואר ברבינו יונה ריש אבות, ולא דגניבה נאמר על אופן מסוים של גזילה. וכ"כ החזו"א בב"ק סי' ט"ז אות ז' לגבי גונב מן הגנב, שאינו גנב מגזייה"כ מ"מ עובר על לאו דגזילה, אך מ"מ פשוט דאין הגנב עובר על שני לאוין, דגניבה וגזילה, דגזילה מסוימת זו גניבה היא. וכך במודיע שנאתו לחבירו, שנאה מסוימת זו לאו דנקימה יש בה. אמנם מלשון הרמב"ם שם משמע דבשנאת הלב יש חומרא יתירא דכתב "אבל שנאת הלב הוא חטא יותר חזק מן הכל", וכ"מ ברש"י בראשית לו, ג', ולא יכלו דברו לשלום, למדנו שבחם שלא דברו אחד בפה ואחד בלב, אך אפשר דכוונתו רק לאסור לאדם "לדבר שלום" ולהחניף כששנאה בלבו, אך אין בהכרח ענין לגלות שנאתו. וע"ע ברש"י במדבר יב, ט' "ק"ו לבשר ודם שלא יכעוס על חבירו עד שיודיענו סרחונו", אך אפשר דכוונתו כעין דברי הרמב"ן והרמב"ם המובאים לקמן אות ג' עיי"ש, שמצוה להוכיחו אולי יתברר צדקתו ויבטל שנאתו, ודו"ק).

אך צ"ע במש"כ הרמב"ם דהמודיע שנאתו לחבירו עובר בלא תקום ולא תטור דהלא ביומא כג אמרו חז"ל: איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני מגלך א"ל לאו למחר א"ל השאילני קרדומך א"ל איני משאילך כדרך שלא השאלתני וכו', ואיזו היא נטירה וכו' א"ל הילך איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה". וכ"כ הרמב"ם בסהמ"צ ל"ת ש"ד ש"ה, ומשמע דאינו עובר בלאו אלא בכה"ג שהוא משיב לחבירו רעה תחת רעה או שמזכיר לו רעתו כשהוא מטיב עמו ומשיב טובה תחת רעה, ולא בכל המודיע לחבירו שהוא שונאו. ונמצא שהרמב"ם סתר דבריו, ואפשר שזה כוונת הרמב"ם בסוף מצוה ש"ד שם שהוסיף: "ועל זה הדמיון הקש בכל הענינים". הרי שהוסיף שלא רק באופן מסוים זה עובר בלא תקום, אך יותר נראה דאין כוונתו להוסיף מעשה שונה לגמרי אלא לבאר דלא רק בהשאלת כלים כגון קרדום ומגל שנקטו חז"ל עובר בלאוין אלו אלא בכל ענין שהוא משיב רעה תחת רעה וכדו', וא"כ אכתי צ"ע בדברי הרמב"ם. ואפשר דכוונתו דבדרך כלל אין אדם שונא חבירו בכדי אלא משום שחבירו חטא כנגדו לדעתו וא"כ כשהוא מודיעו שנאתו עובר בלא תטור, וצ"ע עדיין.

ב.

אמנם הכסף משנה בפ"ו מדעות שם הבין את שיטת הרמב"ם בדרך אחר, דכתב שם: "אבל המכה את חבירו וכו' אע"פ שאינו רשאי מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו אינו עובר משום לא תשנא". הרי לן שאם היה מכהו מתוך שנאה באמת היה עובר בלא תשנא אלא שאינו מכהו מתוך שנאתו, ואינו עובר בלאו דלא יוסיף. (וצ"ע לכאורה דהלא בפ"ה ה"א מהל' חובל ומזיק כתב הרמב"ם דלא עובר בלאו דלא יוסיף אלא "דרך נציון" והיינו דרך ריב, וא"כ ממ"נ אם אין הכאה זו מתוך שנאה אינו דרך נציון וגם בלא יוסיף אינו עובר ואם הוא מכה דרך ריב עובר גם בלא תשנא. וצ"ל דמכה דרך נציון אבל לא מתוך שנאה וכגון בשליח לדבר עבירה להכות חבירו שאינו שונאו אבל מ"מ מכהו ומחרפו דרך נציון, או באנשים המתאבקים זב"ז דרך תחרות וכדו').

ומ"מ מבואר בדברי הכס"מ בדעת הרמב"ם דאף בשנאה שאינה עצורה בלב, אלא מודיעה לשנאה, על ידה עובר בלא תשנא. וראיתי בביאור הגרי"פ פרלא לסהמ"צ לרס"ג ח"א עשה י"ט שכתב דהרמב"ם חזר בו ממש"כ בסהמ"צ, ואף שאין זה נראה כ"כ מ"מ חידוש שהמשנה ברורה בסי' קנ"ו סתם כפשטות כוונת הרמב"ם, וכ"כ בהקדמה לספר חפץ חיים חלק לאוין סי' ז' והתעלם משיטת הכסף משנה. ועוד יש להעיר על המשנה ברורה מדברי הראשונים שחלקו על הרמב"ם כפי שיבואר להלן.

ג.

ובשאלות דר' אחאי סי' כ"ז נראה דעובר בלא תשנא לא "רק" בשנאה שבלב אלא "אף" בשנאה שבלב, וק"ו כשהכהו או צערו. וז"ל "יכול לא יכנו ולא יקללנו כו" ת"ל בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר", ועיין בכל דבריו דמשמע דרבותא קמ"ל דעובר אף על שנאת הלב. ויש לשניהם, הרמב"ם והשאלות, בית אב בדברי חז"ל. בלשון הספרא משמע כפשטות שיטת הרמב"ם, דשם אמרו: "לא אמרתי אלא בשנאה שבלב", אבל בערכין ט"ז ע"ב אמרו: "בשנאה שבלב הכתוב מדבר", ולשון זה אינו שולל שנאה שמוצאת ביטוי חיצוני, ואפשר לפרש דכוונתם לחדש דאף בשנאה שבלב הכתוב מדבר ולא רק בשנאה שבלב.

והנה בדברי הרמב"ן עה"ת בפרשת קדושים מבואר כשיטת השאלות, דשני פירושים כתב הרמב"ן בפסוק זה ד"לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך", פירוש א' דמה דכתוב בלבבך דרך הווה דבר הכתוב דבדרך כלל דרך השנאה לעצור השנאה בלב, ולפי פ' זה כתב הרמב"ן דהוכח תוכיח מילתא אחריתא היא ומצותו להוכיח לעוברי עבירה ולהפרישם מן החטא. ושוב כתב הרמב"ן לפרש כונת הכתוב, לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא תוכיחנו ותביע לפנינו את התרעומת שבלבך שמא מתוך כך יווכח שאין סיבה לשנאה ותתרבה אהבה. (לפי"ז לא מדובר במצות תוכחה לעוברי עבירה אלא להוכיח על ענינים שבינו לבינו, ועיין בדברי הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ר"ה שכתב דמצות התוכחה כוללת גם ענין זה עיי"ש). ולשני הפירושים שבדברי הרמב"ן פשוט דזה שמודיע שנאתו לחבירו עובר בלאו זה וז"ב לכל מעיין.

ד.

ובחידושי המאירי ביומא ע"ה ע"א כתב "לעולם לא תהא שנאת אדם מונעתו מלהטיב לחבירו בכל מה שאפשר לו להטיב, והוא שנאמר 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". ומתבאר מדבריו דאינו עובר בלאו על עצם השנאה שבלבו אלא א"כ נמנע מלהטיב לזולתו מחמת שנאתו, ומשמע דנקט דאין הלאו על המחשבה והרגשת הלב אלא על הנהגה של שנאה ורק כאשר הביאתו שנאתו לזולתו למנוע ממנו טובה שהיה עושה לו לולי שנאה שבלבו עובר בלאו. וזו שיטה מחודשת.

ונראה להביא ראיה לשטיה זו מדברי הגמרא בקידושין מ"א ע"א דאסור לקדש אשה עד שיראנה שמא ימצא בה דבר מגונה ויעבור על ואהבת לרעך כמוך, וכעיי"ז אמרו בנדה י"ז עיי"ש. ולכאורה קשה דלמה לא אמרו שיעבור על לא תשנא את אחיך בלבבך דהוי ל"ת דחמור מעשה דואהבת. ואין נראה לחלק ולומר דיש דרגה של העדר אהבה שיש בו ביטול מצוה האהבה אבל אין בו עדיין עבירת השנאה, וחששו חכמים שיגיע למדרגה זו בצמצום, דכי אפשר לצמצם, ולדברי המאירי ניחא דעל שנאה שבלב אינו עובר בלב אף מ"מ מבטל מ"ע דואהבת. (ולדברי שאר הראשונים שלא חלקו בכך צ"ל כנ"ל, דבעל שמצא באשתו דבר מגונה ימנע ממנו

עיי"כ מלאהוב אותה אך לא חששו שישנאנה ואף שעובר על ואהבת לרעך כמוך לא חששו שיעבור על לא תשנא).

ועוד יש ליישב לפי דברי המאירי קושית מהרי"ל דיסקין בכתבים סי' כ' במה שנחלקו תנאים בסנהדרין דף כ"ז ע"א אם שונא פסול לעדות דלר' יהודה פסול מגזירת הכתוב ולחכמים כשר, וקשה דתיפ"ל דפסול משום שעבר על לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך, ואין לדחות דאינו נפסל אלא בלאו שיש בו מלקות ואין לוקין על לאו דלא תשנא משום דהוי לאו שאין בו מעשה, דלר' יהודה לשיטתו דס"ל דלוקין על לאו שאין בו מעשה, קשה למה לי קרא לפסול שונא לעדות. (ועיין בתומים סי' ז' ס"ק י' שכבר העיר בקושיא זו).

ובמה שכתב שם מהר"ל דלאו שכל כולו חובת הלבבות אין לוקין עליו אפילו למ"ד לוקין על לאו שאב"מ, יש להעיר מדברי הרמב"ם שכתב דאין לוקין על לאו זה דלא תשנא משום שאין בו מעשה, אך באמת אין מזה קושיא דאפשר דעדיפא מינה נקט, דכיון דקי"ל דלא שאב"מ אין לוקין עליו נקט הרמב"ם טעם זה הפשוט, אבל אפשר דאפי' למ"ד לאו שאב"מ לוקין עליו אין לוקין על לאו דלא תשנא שכולו בלב, וז"פ.

ולדברי המאירי אתי שפיר דאינו עובר בלאו אלא כשהשנאה שבלבו מביאתו להמנע מלהטיב לחבירו, אבל מה ששונא פסול לעדות נאמר בכל שונא שלא דבר עם חבירו שלשה ימים מחמת שנאתו אף שלא מנע ממנו כל טובה. (ועיי"ש מש"כ המהר"ל דיסקין ביישוב קושיתו ואכמ"ל).

ה.

והנה לכאורה קשה לשיטת הרמב"ם מהמשנה בנדרים ס"ה ע"ב: "ועוד אמר ר' מאיר פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרין לו אילו היית יודע שאתה עובר על לא תקום ולא תטור ועל לא תשנא את אחיך בלבבך וכו'", ומשמע דעובר על לאוין אלה בחדא מחתא, והרי לשיטת הרמב"ם בכל ענין שעובר על לא תקום ולא תטור אינו עובר על לא תשנא, דאם הודיעו שנאתו שוב אינו עובר על לא תשנא. אך ראיתי שם בפירושו הרא"ש שכתב לפרש דברי המשנה לצדדין, דאם נדר שלא להשאיל לו כלי וכדו' עובר בלא תקום, ואם נדר שלא לשאול בשלומו עבר על לא תשנא, והדברים מתיישבים לפי שיטת הרמב"ם. (ויש לדקדק לכאורה מדברי הרא"ש דשיעור השנאה לעבור על לא תשנא הוא כגון שאינו שואל שלומו מתוך שנאתו וכמו שאמרו בגמ' סנהדרין כ"ז ע"ב לענין פסול שונא לעדות וכמ"ש מהרי"ל דיסקין שם דשיעור אחד יש לשני ענינים אלו, ודו"ק).

ו.

הגרש"ז אורבך זצ"ל כתב במנחת שלמה סי' ל"ה אות א' דיש להקל ולכבד בזמן הזה לפועל או מבקר בבית לשתות או לאכול אף שמסתמא לא יברך, ואף שמבואר בשו"ע או"ח סי' קס"ט סעיף ב' דאסור ליתן אוכל לאדם כה"ג משום שמכשילו ועובר בלפני עור, מ"מ כיון דבזמן הזה קרוב הדבר שאם לא ינהג בנימוס המקובל הרי יכשלונו לעבור על לא תשנא את אחיך בלבבך שחמור טפי מאיסור דרבנן של ברכת הנהנין, נמצא שמצילו מן החטא ויש כאן הצלה ולא הכשלה. וכ"כ בספר פאר הדור ח"ג עמ' 121 בשם החזון איש עיי"ש. ואף שהערת בכתובים לדון בכמה צדדים בחידוש זה, מ"מ יש בו לימוד גדול בתורת המדות ובגודל החיוב לקדש שם שמים בכל מעשינו שיהיה שם שמים מתאהב על ידינו וכדברי חז"ל ביומא פ"ז ע"א.

הרב אלחנן פרץ
 ר"מ בישיבת רינת ישראל, ירושלים

הערות בענינים שונים שבין אדם לחבירו

הערכה רבה יש בחוגים רחבים לפעלכם הטוב בחיזוק הלימוד של הלכות בין אדם לחבירו, וכבר לימדנו הגר"י מסלנט באגרת המוסר שלו: "הנשגב והעיקר בשימוש רפואות התורה לתחלואי היצר הוא ללמוד בעוז ובעיון עמוק היטב דיני העבירה עצמה ההלכה עם כל סעיפיה, כי זה הלימוד עושה קנין חזק בנפש להיות העבירה מרוחקת ממנו".

וידועני, שהעושים במלאכה היקרה הזו, ראשי המכון הרבנים הגאונים שליט"א, ראויים הם לענינים אלו בהיותם יקרי רוח מאד מסבירי פנים... יתן ה' ופעלכם הטוב ישא פירות ויתן בכל הארץ שרשיו, וענפיו למרחק יגיעו.

ואבקש מהלומד הנכבד לראות בדברים את הלימוד שבהם בלבד כי לא להלכה נכתבו ובפרט שבחפזי לא השכלתי דיי לכתוב את הדברים בעיון הנצרך.

.א.

שמיעת לשון הרע כשאי אפשר להימלט

החפץ חיים הל' לשה"ר כלל ו' סק"ב כתב, שהנמצא בחבורת אנשים מספרי לשון הרע, צריך לסוד מיד מאהלי האנשים הרשעים, אפס אם אינו יכול ללכת, וכגון שבזיון גדול להיפרד מהם, יוכל להישאר, ברם לא יטה אוזן לדבריהם, לא יסכים עם מעשיהם לא בדיבור ולא ברמז.

ומקורו טהור כמבואר שם, מהגמ' פסחים כה: לענין לא אפשר ולא מיכוין דמותר. ואף נד"ד הא לא אפשר לו ללכת מהם וגם לא מיכוין ולכן מותר. זת"ד.

והנה החזו"א זללה"ה או"ח ס"ז סק"ו, ביאר בזה, דאמנם קימ"ל דאינו מתכוין ופסיק רישיה אסור בכה"ת כולה, ובגמ' זו אמנם אינו מתכוין אבל הרי עובר את האיסור, ולמשל אף שאינו מתכוין לריח ע"ז מ"מ סו"ס הרי מריח, בכל זאת מותר, כי איסור הנאה בעי כונה, וללא כונה אין זה נחשב הנאה, וכעין דברי הראשונים בנדרים, דאין פסיק רישיה בהנאה, א"כ איפה, דבר התלוי בהנאה או בניחותא, הוא אשר נאמר בו דין זה דלא אפשר ולא מיכוין מותר.

ומעתה, לכאורה פסק החפץ חיים לא יכון לדברי החזו"א הנזכרים, שהרי לשון הרע בפשוטו אינו איסור הנאה, הגע עצמך אם שומע לשה"ר ולא נהנה כלל וכי היתר יש בדבר, וממילא באין הנאה, אין פטור לא אפשר ולא מיכוין לחזו"א, וא"כ מדוע לא יסור השומע לשון הרע מן המקום ההוא, בטרם יחשכו כוכבי נשפו.

אמנם, החפץ חיים, אפשר דס"ל בביאור דברי הגמ' האלו, כמש"כ הפני יהושע שביאר דאמנם כל איסור שנעשה גם באי אפשר אסור, מ"מ איסור שנעשה מאליו ולא במעשה האדם, כמו קול

מראה וריח, אין בו איסור אם לא אפשר ולא מכויץ. ולפי סברא זו גם השומע לשוה"ר, הרי אינו עושה מעשה, ולכן בלא אפשר ולא מכויץ מותר. נמצא פסקו של החפץ חיים במחלוקת שנויה.

אולם מצאנו חבל ראשונים שהביאו גדר אחר בענין, ראה חידושי רבנו דוד, ובריטב"א ובעיקר בתוס' רי"ד בסוגיא דהתם, ותורף דבריהם ז"ל, ד"מכויץ" של הגמ' היינו ששמח מזה, אבל לא עושה את הפעולה עבור כונה זו. וכונתם ז"ל, דהנה כתב הקובץ שיעורים פסחים קט"ז, דבאינו מתכוין אין הפעולה מתחייבת לעושה, והארכתי בזה בספרי חוקי דעה, ובנד"ד, גם אם נהנה מן האיסור, כיון דלא עושה כן מרצונו, שהרי לא אפשר, וגם אינו מכיון להנות ממנו אין איסור בזה. ולפי"ז בנד"ד לא יהא איסור. ומ"מ לביאור החזו"א ז"ל לכאורה יש מקום להחמיר בזה היכא דאפשר.

ב.

הלבנת פנים באינו מתכוין

מעשה שהיה בבית מדרשו של מו"ר הגר"ח פ' שיינברג שליט"א, שהקורא בתורה לא יכל לבטאות מילה אחת כתקנה, והחזירוהו כמה פעמים והיה הקורא נכלם, והורה הגר"ח פ' שליט"א להמשיך בקריאה. [ואפשר שסמך על זה שישלימו בסוף את הפסוק החסר עם אחד לפניו ואחד לאחוריו כמבואר באו"ח סי' רפ"ד יעו"ש].

אולם כשדיברתי עמו בנידון ההלכתי אמר לי שאין לכאורה לחוש להלבנת פנים אם יש צורך בזה, וסימן לדבר מה שאנו מורידים שליח ציבור שנשתתק בכל ענין, וראה חו"מ סימן צ"א לענין חשוד על השבועה שאין משביעין אותו ומבואר שם שאם לא ברור החשד, אפשר ללכת לבית הכנסת ולהחריס בפרהסיא אם יש עדים שיודעים על החשד שיבואו ויעידו, והרי הוא בזיון גדול, ובהכרח דכל היכא דאין כונה לבזות אלא להעמיד הדת על תלה גם אם יש הלבנת פנים אין לחוש. אמנם אין למהר בדברים אלו, וצריך זהירות גדולה. ובאמת גם סתימת ההלכה לענין הקורא בתורה שמחזירין אותו מראה דאין לחוש לבזיונו. וראה מש"כ הגר"א או"ח תר"ח דאיסור לא תונו שנעשה שלא בכונה כמו האומר ממזר ופגע באבי הבן, אפשר דאין צריך לבקש מחילה על זה.

ג.

מתבזה להצלת חבירו

הנה ר"י בשערי תשובה שער ג' סובר דיש למסור נפשו אם מחייבים אותו להלכין פני חבירו, שהרי זו כרציחה ואביזרייה, והתוס' חולקים בזה כמפורסם.

והנה לא הבנתי, אם הלבנת פנים ובזיון נחשבים כפיקוח נפש, א"כ מה נענה ביום שידובר בנידון הלובש כלאים שצריך לפשוט בגדיו אפילו בשוק, והא יש בזה הלבנת פנים לעצמו והוא בזיון גדול מאד, ואיך ימית עצמו על מצותה של תורה.

עוד מצאנו בהלכות צדקה שמאכילין הרעב ואח"כ מלבישים את הערום, אף שלפעמים בזיון הערום נורא ואיום, מ"מ מזונות עדיף שהם חיי נפש. ולרבנו יונה הרי בזיון של ערום גדול מאד הוא וכעין פיקוח נפש.

וצריך לומר, דאין העושה מצוה בהיותו ערום נחשב כמו מי שמבזה חבירו ברכים, וההבדל בתרתי, א' המבזה עביד מעשה. ב' המבזה מבזה בחינם ולא קעביד מצוה אשר הבזיון גדול.

ד.

”די מחסורו” בילדים

הנה מחויבים לתת לעני די מחסורו, אשה ובית וכו' כמבואר בשו”ע יו”ד סי' ר”נ. ומסתבר מאד שגם אם מחסורו של העני באיזה דבר פינוק קצת, צריך לתת לו, אם ידוע לנו שהוא צורך נפשי עמוק אצלו, ולא בעינין דוקא שהיה רגיל כן מקודם כמעשה דהלל הזקן, וסגי אם הוא צורך גדול מאד.

אשר על כן, לפעמים בנו של אדם צריך מאד לנפשו ולשמחתו דבר קטן או גדול, ויצא זה מגדר פינוק ונכנס לכלל צורך חשוב. והיות ויסד הט”ז (רמ”ט סק”א) דהנותן פרנסה לבניו הקטנים הרי הוא עושה צדקה בכל עת א”כ גם המה בכלל צדקה, וקרוב קודם לכולם, ומפורש דכופין קרוב לזון את קרובו. וא”כ לכאורה מחויב האב מצד הלכות צדקה לתת לבנו די מחסורו ומדין צדקה.

ה.

בל תאחר בענינים ובני ביתו

מפורסם דהחפץ חיים אמר דאם באו עניים להתארח אצלו מן הראוי שיזרו בעשיית הקידוש, ואת אמירת שלום עליכם יאמר אחר הקידוש [כמדומה שכן סיפר בנו ר' לייב ז”ל]. והוסיף החפץ חיים דאפשר ויש בזה חשש בל תאחר, דהרי קימ”ל דבענינים בל תאחר מיד, ולא בג' רגלים. ורמז לזה המשנה ברורה בסימן רע”א וגם בהלכות סוכה בסימן תרל”ט ביתר פירושו לענין גשם בסוכה והזמין עניים.

ובדבר אברהם ח”ב, העיר על דבריו, דאפשר ואין בזה בל תאחר, כיון שאם הזמין עניים הרי הזמינם על דעתו, ודעתו לאכול מאוחר וכו'.

ודברתי בזה עם מו”ר הגר”ח פ”ש שיינברג שליט”א ואמר לי דלדעתו תלוי הענין בדרך הכלל, ואם הזמין עניים ובדרך כלל זמן האוכל הוא עוד זמן, אין בזה בל תאחר, אבל בענין הסוכה והגשם, התם יש בל תאחר, ומשום דכיון שהעניים רצו לאכול מיד, והוא מעכבם זמן רב יש בזה בל תאחר.

וראה בחזו”א הל' צדקה שהסתפק אם יש בל תאחר אם מתעכב לצורך נחוץ.

ורציתי להוסיף בכל זה, דכיון דמזון בניו נחשב נדר, אם אמר שסעודת שבת בשעה זו וזו, והוא מאחר, כגון שמדבר ד”ת עם רעיו וכו', אפשר שלהנ”ל הרי זה בל תאחר, שהרי נדר לאכול ולהאכיל בזמן מסוים, ואינו עומד בזמן זה.

הרב יחיאל נוימן
ירושלים

קונטרס "לא תטור"

ת מ צ י ת:

א. מהות הנטירה

אם עוברים דוקא ע"י דיבור או אף ע"י נטירת הלב איתא בגמ' יומא כג, א: "...אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה". ומשמע ביראים, סמ"ק ומסילת ישרים שאינו עובר אלא בדיבור, אבל ברמב"ם, שערי תשובה וחינוך, וברש"י ורשב"ם ורמב"ן פרשת קדושים מבואר שעובר בנטירה בלב גם בלי דיבור.

אם עובר ע"י זכירה בלא שנאה

בקצת ראשונים משמע שאינו עובר אלא בנטירה של איבה, אבל הרמב"ן שם כתב שאפילו בלי שנאה עובר, וכן משמע ברוב ראשונים. ומ"מ נראה שאינו מחוייב לשכוח את המעשה לגמרי, שזה אינו ביד האדם, אלא די במה שאינו משתדל כלל לזכרה, ויתכן גם שצריך שתהיה אהבתו אליו רבה כמו מקודם.

מדוע המוכיח את חברו, על מה שחטא לו, אינו עובר בלא תטור נראה שכיון שרוצה עי"ז שחבירו יחזור בו וממילא יישכח הדבר אין זה נטירה.

ב. נטירה בצער הגוף – שיטת היראים וסייעתו

ובגמ' יומא שם מבואר שהאיסורים של לא תקום ולא תטור לא נאמרו אלא בדבר שבממון כגון מניעת השאלת כלים, אבל על צער הגוף כגון חירופים מותר לנקום ולנטור, וכן פסקו הראשונים, חוץ מהרמב"ם וחינוך. ובטעם הדבר כתב היראים שהוא דבר הלמד מענינו.

בסברת החילוק בין דבר שבממון לצער הגוף אפשר לענ"ד לומר ששה דרכים:

א. מלשון היראים משמע שהמיעוט של צער הגוף קאי על מעשה הנקימה. וא"כ י"ל שהקפדת התורה אינה על עצם המדה של נקימה אלא שכאשר נטיב זה לזה בממון תהיה ההטבה שלימה בלי תערובת של נקימה ונטירה. אמנם החפץ חיים כתב שאין כוונת היראים כן, וכן ברבינו יונה ובמאירי משמע להדיא שהמיעוט קאי רק על הדבר שנוקמים עליו.

ב. בחפץ חיים כתב שהרמב"ם והחינוך מודים שהמשיב לחירופים בשעת מעשה אינו עובר, משום שאין בטבע האדם להיות כאבן. וי"ל דלשאר ראשונים לא אסרה תורה אף לאחר זמן כדי שלא ליתן איסור לחצאין.

ג. משום שבצער הגוף נעשה חבירו רשע, שהרי עבר על לא תונו, ולכן מותר לנקום, אבל במניעת השאלת כלים לא נעשה רשע.

ד. הרמב"ן כתב שלא שייך איסור לא תקום בדבר שיש חיוב תשלומין וכדומה. וי"ל שגם על צער הגוף יש היתר תרעומת ומשמע מדברי הגר"י סלנטר שזה דין כמו תביעת ממון.

ה. ביד הקטנה כתב שהתורה לא אסרה את הנקימה על דבר של איסור, רק על דבר שאין חבירו חייב בו אסרה הנקימה והנטירה כדי שלא יהיו כל ימיהם בקטטה.

ו. באור שמח כתב שהתורה לא עשתה מצוה אלא בדבר השווה בכל, ונקימה על צער הגוף אינה שווה בכל שהרי מלך ותלמיד חכם חייבים לנקום על כבודם.

ג. נטירה בצער הגוף – שיטת הרמב"ם והחינוך

לרמב"ם וחינוך אף בצער הגוף אסור לנטור

והחפץ חיים כתב שהרמב"ם והחינוך סוברים שאף על צער הגוף אסור לנקום ולנטור. ובדעת החינוך הוא מחלק בין שעת המעשה לאח"כ, וכנ"ל.

ובישוב הגמ' יומא לדעת הרמב"ם והחינוך נאמרו כמה דרכים: א. הגמרא במסקנה חזרה בה לענין לא תקום. ב. הגמרא חזרה בה גם לענין לא תטור, וההיתר לנקוט בלבו הוא רק בתלמיד חכם משום כבוד התורה. ג. לרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמרא. ד. לעולם הרמב"ם מחלק בין דבר שבממון לצער הגוף וכדרך ד' למעלה. ה. כל הסוגיא מדברת רק על ת"ח.

האם איסור נטירה מחייב למחול

ויש שהקשה על הרמב"ם מהמשנה ב"ק צב, א שלמדו מאברהם שהנחבל חייב למחול לחובל ולא למדוהו מלא תטור. ומצאתי בריטב"א ר"ה יז, א שאין לא תטור מחייב למחול מחילת שמים, ולפ"ז מיושב.

א. מהות הנטירה

אם עוברים דוקא ע"י דיבור או אף ע"י נטירה בלב:

איתא בגמ' יומא כג, א, : "ואיזו היא נטירה, א"ל השאילני קרדומך, אמר ליה לא, למחר א"ל השאילני חלוקך, אמר לו הילך, איני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה". וכן מובא בשינויים קלים בתורת כהנים קדושים פרק ד' הי"א (ומתחיל שם "עד היכן כחה של נטירה"), ובכל הראשונים. ויש לעיין, אם הכוונה בדוקא שאומר לו איני כמותך וכו', או שאפילו בלא דיבור עובר.

והנה ביראים ס"י קצ"ז [וביראים הישן ס"י מ'] כתב: "...וגם מוזהרים שלא להזכיר ולומר להם אע"פ שלא עשית עמי אעשה עמך, שזו היא נטירה". ומשמע מכפילות לשונו "להזכיר ולומר" דס"ל שדוקא באמירה עובר. וכן משמע קצת בסמ"ק, שכתב איסור נטירה בסי' קל"א סמוך לאיסור נקימה בתוך מצוות התלויות בפה, ולא כתבו אצל לא תשנא בתוך מצוות התלויות בלב. וכ"כ במסילת ישרים פרק י"א: "ונטירה, להזכיר בעת שהוא מטיב למי שהרע לו איזה זכרון מן הרעה שעשה לו". (ומ"ש המס"י בהמשך דבריו "ולפי שהיצר הולך ומרתח את הלב ומבקש תמיד להניח לפחות איזה רושם או איזה זכרון מן הדבר, ואם לא יוכל להשאיר זכרון גדול ישתדל להשאיר זכרון מועט, יאמר דרך משל... לא תתנהו בסבר פנים יפות, או... לא תשוב להתחבר עמו ולהיות לו לרע... לא תראה לו כל כך חבה גדולה כבראשונה... על כן באה התורה וכללה כלל שהכל נכלל בו, ואהבת לרעך כמוך", דמבואר שאסור לנטור גם בלי דיבור, הרי מסיום דבריו משמע שהאזהרה על זה אינה אלא מ"ואהבת לרעך כמוך" ולא מלא תטור). וכן

ראיתי בגבורת ארי יומא כג, א שהזכיר באמצע דבריו שי"ל סברא כזו, שנטירה בלב בלי דיבור מותר, ליישב מה שהקשה, מדוע צריך קרא דלא תקום, הלא הוא בכלל לא תטור. (אך מסיק שם תירוץ אחר, ע"ש. וביד הקטנה הל' דעות פ"ז אות י"ט כתב שלא תקום בא רק לעבור בשני לאוין. וראה עוד ביאורי מהרש"ל לסמ"ג לאוין י"ב).

ולעומת זה, בשערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות ל"ח כתב: "...ואין העונש בזה על הדיבור אלא על נטירת הלב", ומבואר שגם בלי דיבור עובר. וכן משמע ברמב"ם סוף הל' דעות (פ"ז ה"ח), שכתב: "...העושה כן עובר בלא תטור, אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום, לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרנו כלל". ומשמע שכל שלא מחה הדבר מלבו עובר בלא תטור. (וכן דייק הרי"פ פרלא בביאורו לסה"מ לרס"ג מל"ת נ"ג דף נב, ג-ד מספר המצות להרמב"ם ל"ת ש"ה, שכתב: "הזהירנו שלא לנטור ואע"פ שלא נשלם לו גמול, והוא שנוכח לו העון שחטא החוטא", דמדלא אמר "שנוכיר" אלא "שנוכח" משמע שהאיסור הוא הזכירה שבלב. אמנם בסה"מ מהדורת הרב העליר כתב: "והוא שנוכח העון שחטא לנו החוטא ונזכרהו לו", א"כ משמע להיפך, שרק אם מזכיר לו העון בדיבור הוא שעובר). וכן מפורש בחינוך מצוה רמ"ב: "שלא לנטור, כלומר שנמנענו מלנטור בלבינו מה שהרע לנו אחד מישראל, ואע"פ שנסכים בנפשתינו שלא לשלם לו גמול על מעשיו, אפילו בזכירת חטאו בלב בלבד נמנענו". וכן ברמב"ן על התורה ויקרא יט, יח: "ואחרי כן יזהיר שלא תנקום ממנו ולא תטור בלבבך מה שעשה לך כי יתכן שלא ישנא אותו אבל יזכור החטא בלבו ולפיכך יזהירנו שימחה פשע אחיו וחסאתו מלבו".

וברשב"ם עה"ת שם: "ולא תטור אפילו בלבבך אלא עובר על מדתך". וברש"י עה"ת שם: "...אמר לו הא לך ואיני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה שנוטר האיבה בלבו אע"פ שאינו נוקם". וברש"י יומא כג, א: "איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה שהדבר שמור בלבו ולא הסיחו מדעתו".

והוא דנקט בברייתא הציור שאמר לו איני כמותך, אולי י"ל שאינו עובר אלא כשמשותף לשמור הדבר ולזכרו בלבו, שהרי פירוש המלים "לא תטור" הוא "לא תשמור בלבבך", וכמו שנכתוב בס"ד להלן, וא"כ י"ל שאם עולה זכרון הדבר בלבו מאליו בלי שיעשה שום השתדלות לזכור אותו אינו עובר, ולכן נקט הציור של אמירה שבזה תמיד עובר שהרי על ידי האמירה ודאי מחזק הוא את הזכרון בלבו. עוד יש לומר שהברייתא באה להשמיענו רבותא, דהוה אמינא דהאמירה מותרת היא משום מצות תוכחה, וראה בזה להלן. וביד הקטנה הל' דעות פ"ז אות י"ח כתב, שהברייתא נקטה אמירה משום שהנטירה בלב בלי אמירה אסורה בלא"ה משום לא תשנא את אחיך בלבבך, ראה להלן בסמוך, והיינו לשיטת הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ה שבשנאה גלויה אינו עובר על לא תשנא].

אם עובר ע"י זכירה בלי שנאה:

ואכתי יש לחקור לשיטה זו, אם עובר על ידי זכירה בלב אפילו בלי שנאה, או שאינו עובר אלא בזכירה שיש עמה שנאה. וברש"י הנ"ל שכתב "שנוטר האיבה בלבו" משמע שדוקא בשנאה עובר. (וגם ברש"י יומא שם כתב על מ"ש בגמ' שם "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם": "ונוטר איבה כנחש בלבו"). וכן משמע בתרגום אונקלוס שם שתירגם "ולא תטר דבבו" שפירושו שלא תשמור איבה. וכן בתרגום יונתן שם: "ולא נטרין דבבו". ובבכור

שור שם "שלא תשנאנו על שלו ולא תטור לו איבה". אבל בכל שאר הראשונים שהובאו לעיל משמע שעובר אפילו בזכירה גרידא בלי שנאה. ובדברי הרמב"ן שהבאנו מפורש כן להדיא, שהרי כתב: "כי יתכן שלא ישנא אותו אבל יזכור החטא בלבד". וכוונתו ליישב הקושיא, מדוע צריך לאו דלא תטור, תיפוק ליה משום לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. (ולסברת היראים הנ"ל שלא תטור הוא דוקא בדיבור, פשוט דלק"מ. וכן לשיטת הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ה שבשנאה גלויה אינו עובר על לא תשנא, לק"מ, שהרי מפורש בתו"כ הנ"ל שעובר בלא תטור אף כשמגלה הדבר לחבירו).

והנה ראיתי להגר"י הוטנר זצ"ל בפחד יצחק יוה"כ מאמר כ' אות ו' שכתב דסתמא דמילתא של תרעומת שלא כדין הרי זה גם נטירה וגם שנאה, ובדברי הרמב"ן דמשכחת נטירה בלא שנאה טעונים הסבר, ע"כ דבריו. ונראה כוונתו, שבדאי על ידי זכירה גרידא בלי שום הקפדה אינו עובר, דלא יתכן שהתורה חייבה שישכח את החטא פשוטו כמשמעו, שהרי זה אינו ביד האדם, ואם כן צריך הסבר מה האופן של נטירה בלי שנאה שיש בה איסור.

ולכאורה י"ל בפשיטות, שנטירה פירושו ששומר הדבר בזכרונו, כמו "ואביו שמר את הדבר" [בראשית לז, יא] שתרגומו "ואבוהי נטר ית פתגמא", וכן "ומילתא בלבי נטרתי" [דניאל ז, כח]), וכן כתב רש"י יומא שם: "זו היא נטירה, שהדבר שמור בלבד ולא הסיחו מדעתו". והכוונה, שאף שאינו חייב לשכוח לגמרי, מכל מקום אסור לו להשתדל לזכרו, וכגון לחשוב עליו במתכוין או לכותבו בפנקסו וכדומה, אף בלי שנאה. ואף שכתב הרמב"ם בסוף הל' דעות "אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום, לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרנו כלל", י"ל שאין כוונתו שעצם המצוה היא שלא יזכור, אלא המצוה היא שלא יטור, ועל ידי זה ממילא יימחה הדבר מלבו.

ומצאתי עוד אופן של נטירה בלי שנאה, בספר "סדר משנה" על הרמב"ם סוף הל' דעות. והוא, כגון שקודם לכן היה אוהב את ראובן באהבה יתירה, ועכשיו סירב ראובן להשאל לו כליו, ואף שאינו שונא את ראובן בגלל זה מכל מקום על ידי שזוכר את הדבר אינו אוהב את ראובן כל כך כמו מקודם, ולזה אמרה תורה לא תטור, שלא יזכור כלל את הדבר אלא יהיה אוהבו כמו בתחלה.

ולענ"ד יש מקום לומר שבזה גופא מיירי התורה כהנים הנ"ל. דהנה בר"ש על התו"כ שם כתב: "תימא שלא כתיב לאו על הראשון שהתחיל בתקלה ולא השאילו קודם. וי"ל משום שלא עשה מחמת שנאה אלא שלא יאבד חפצו או יפגום או יכפור, אבל השני גילה שהוא מחמת נקימה. אבל אם גם הראשון עשה מחמת שנאה, כ"ש שעובר משום לא תשנא את אחיך ומשום נקימה". וכ"כ בראב"ד על התו"כ שם, וכע"ז בבכור שור עה"ת שם: "...שאותו לא הניח בשנאה אלא שחביבה עליו מגלו... אבל לך שקרדומך עשוי להשאיל שהרי היית משאל לו לולי הנקימה וא"כ משנאה ומרוע לב אתה מניח להשאיל, ואומר לך הקב"ה תנצח האהבה שיש לך עמי את השנאה שיש לך עמו ותשאיל לו...". ובפירוש הטור עה"ת שם: "...ומתמצים כי הראשון שלא רצה להשאיל מחמת צרות עין שבו לא הקפידה תורה... אבל השני שאינו מניח מלהשאיל בשביל צרות עין אלא מחמת שנאה שהוא נוקם, על זה הקפידה תורה. ויש מפרשים שהראשון ענשו מרובה ואין צריך להזהיר עליו כדאמר (יומא יא, ב) דנגעים באים על צרי העין".

ועל פי דרכם אפשר לענ"ד להוסיף על דבריהם ולומר, שהתו"כ מיירי גם כשהשני מקפיד על חפציו ורק מחמת אהבתו הגדולה לראשון היה רגיל להשאיל לו, ועכשיו כיון שהראשון סירב להשאיל לו לכן אף הוא רוצה להתנהג אל הראשון כמו אל כל אדם ולא כאהבתו הקודמת, וגם

על זה אמרה תורה לא תקום ולא תטור. (ובמסילת ישרים פי"א הנ"ל כתב ג"כ שחייב להראות לו חיבה כבראשונה, אך נראה מדבריו שלא למד זה מ"לא תטור" אלא מ"ואהבת לרעך כמוך", ולשיטתו דס"ל כהיראים שאיסור לא תטור הוא רק בדיבור).

השונא חבירו בלי סיבה, אם עובר על לא תטור:

והנה ממ"ש הר"ש על התו"כ שם: "אבל אם גם הראשון עשה מחמת שנאה כ"ש שעובר משום לא תשנא את אחיך ומשום נקימה", וכ"כ הראב"ד שם: "ואם הראשון מנעו ממנו משום איבה כל שכן שהוא עובר משום לא תשנא את אחיך ומשום לא תקום ואע"פ שלא הזכיר הנקימה בפיו, כי הקב"ה בוחן לב חוקר כליות", משמע קצת שעוברים על לא תקום גם אם עושה מחמת שנאת חנם, ולא רק כשעושה מחמת תגמול. וכן כתב בחקרי לב יו"ד ח"ג סי' פ' (לסי' רל"ו) עמ' סא בדעת הרמב"ם שכתב בספר המצות ל"ת ש"ב: "לא תשנא את אחיך בלבבך, ולשון ספרי לא אמרתי אלא שנאה שבלב, אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו אבל הוא עובר על לא תקום ולא תטור, ועובר על עשה והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך". ולפ"ז יש לעיין אם גם על לא תטור עוברים אפילו בשנאת חנם. וכן צידד בקהלות יעקב מכות סי' ט"ז (ובדפוס חדש ערכין סי' ד') קרוב לסופו, ע"ש. אך באמת נראה שכל זה אינו מוכרח, די"ל דהראשונים הנ"ל נקטו לצדדים, שאם שונאו מחמת איזה דבר שעשה לו עובר משום לא תקום ולא תטור, ואם שונאו שנאת חנם עובר משום לא תשנא או משום ואהבת לרעך כמוך.

מדוע המוכיח את חבירו אינו עובר בלא תטור:

והנה יש לכאורה להקשות בעצם האיסור של נטירה, שהרי ברמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ו כתב: "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק... אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך". ולכאורה קשה, היאך מותר לומר לו כך, והלא עובר על לא תטור. ובשלמא להראשונים שנביא בס"ד להלן שסוברים שאין איסור לא תקום אלא בדבר שבממון יש להעמיד ההלכה הזאת בצער הגוף, אך לפי מה שנביא להלן שהרמב"ם אינו מחלק בזה, קשה.

והנה בספר המצות עשה ר"ה כתב הרמב"ם: "היא שצונו להוכיח החוטא... ונכנס בציווי הזה שנוכיח קצתנו לקצתנו (בתרגום הרב קאפח: "שנתרעם זה על זה") כשיחטא איש ממנו לאיש, ולא נטור בלבבנו ולא נחשוב לו עון, אבל נצטוינו להוכיחו במאמר עד שלא ישאר דבר בנפש (קאפח: להתרעם עליו בדברים כדי שלא ישאר מאומה בלב). ומבואר דס"ל שכאשר מוכיח את חבירו באופן זה אינו עובר בלא תטור, ואדרבה על ידי זה ניצל מאיסור לא תטור. ונראה לומר הסברא בזה, שלא תטור פירושו שנוטר ושומר הדבר בלב, ואם כן כאשר עושה פעולה כדי להשקיט את הריב ולעשות שלום אינו עובר, שהרי אינו רוצה לשמור את הדבר בלב, אלא אדרבה לסלק אותו לגמרי. אי נמי יש לומר, על פי מ"ש הרמב"ם סוף הל' דעות "שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום, לפיכך הקפידה תורה על הנטירה". וברור שהתוכחה שאנו מצווים בה במצות הוכח תוכיח היינו תוכחה שמטרתה שהשני ישוב מדרכיו ויתנצל ויבקש מחילה ושעל ידי זה ישוב השלום ביניהם, ולכן לא שייך בזה לא תטור.

(וראה יד הקטנה הל' דעות פ"ז ס"ק ט"ז, שכתב שגם בציוור של הברייתא שאומר "הא לך איני כמותך שלא השאלת לי קרדומך", אם אומר כן דרך תוכחה מותר. אך שם ס"ק י"ז כתב שאין זה

מותר אלא כשאינו מקפיד כלל בלבו, אבל אם מקפיד בלבו ולכן מוכיחו כדי שיתנצל אסור, ולא דומה למצות תוכחה דמיירי כשעשה חבירו דבר איסור שמותר לשנאתו עליו. והוא אזיל לשיטתו דס"ל שאין איסור לא תטור אלא בדבר שבממון דהיינו מניעת חסד וכדומה שאינו איסור ממש, וכמו שנביא להלן בס"ד. אבל להסוברים שאיסור לא תטור הוא גם בשאר דברים אין לומר כדבריו, וצ"ל כמ"ש. ובאמת מלשון הרמב"ם אין משמע כהיד הקטנה, דמשמע מלשונו שנצטוינו להוכיח כדי שלא נעבור על איסורי שנאה ונטירה, אם כן מיירי בדברים שאסור לנטור ולשנוא (עבורם).

ב. נטירה בצער הגוף - שיטת היראים וסיעתו

מקור ההבדל בין דבר שבממון לצער הגוף:

איתא בגמ' יומא כג, א: "ואמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם. והכתיב לא תקום ולא תטור, ההוא בממון הוא דכתיב, דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה א"ל השאילני קרדומך אמר ליה לא, למחר א"ל השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה. וצערא דגופא לא, והתניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, לעולם הנקיט ליה בליביה. והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, דמפייסו ליה ומפייס".

ומבואר שהאיסורים של לא תקום ולא תטור לא נאמרו אלא בדבר שבממון כגון הא דהשאילני קרדומך, אבל לא בצער גוף כגון עלבונות וחירופים. וכן פסקו היראים סי' קצ"ז [מ'], סמ"ג ל"ת י"ב, סמ"ק סי' קל"א, שערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות ל"ח, ומאירי יומא שם. וצריך לבאר מה טעם החילוק בזה.

והנה ביראים שם כתב: "ומנלן דבממון משתעי קרא ולא בדברים, צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מעניינו, במה הכתוב מדבר בממון, פעולת שכר שכיר עושק גזל לקט ופרט כיחש ממון ושיקר. ולא דוקא שאילת כלים, דלאו כלים כתיבי בקראי, אלא אפילו שאר ממון דלאו כלים. למדנו שמוזהרים ישראל שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשאוהו עמו בהיותו צריך, שזו נקימה היא. וגם מוזהרים שלא להזכיר ולומר להם אע"פ שלא עשית עמי אעשה עמך, שזו היא נטירה". ומבואר דס"ל דגזירת הכתוב היא שדוקא בדבר שבממון עובר, ונלמד מענין הפסוקים הסמוכים לו. וכ"כ ברלב"ג על הפסוק לא תקום: "באור אלו האזהרות למד מענינו שהוא במה שבין בני אדם מהעזר קצתם בקצתם בדברים שדרך השכנים להעזר קצתם בקצתם". (וצ"ע הא בפסוקים הסמוכים ממש כתובים רק דברים של צער הגוף: "לא תלך רכיל בעמך לא תעמד על דם רעך אני ד', לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא, לא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ד', את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים...").

והנה אף לדברי היראים גזירת הכתוב היא דלא תקום ולא תטור נאמרו בדבר שבממון דוקא, מכל מקום בודאי צריך איזה סברה לחלק בין דבר שבממון לצער הגוף, דאל"כ לילף צער הגוף מדבר שבממון. ועוד, מדברי היראים משמע ש"דבר שבממון" היינו "צדקה וגמילות חסדים בממון", ומשמע שאם גזל ממנו או הזיק את ממנו אין זה נקרא "דבר שבממון" לענין זה ומותר לנקום על זה. וזה ודאי טעמא בעי. ומצאתי לעצמי ששה דרכים להסביר ענין זה.

הסברת ההבדל הנ"ל - דרך א':

הדרך הראשון, שמלשון היראים "שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשאוהו עמו" משמע שדוקא לנקום בממון למי שסירב להטיבו בממון אסור, אבל אם עשה צער הגוף למי שסירב להטיבו בממון אינו עובר על לא תקום. ולפי זה יש לומר שהקפדת התורה אינה על עצם המדה של נקימה, אלא שהתורה רצתה שכאשר ניטיב זה לזה בממון תהיה ההטבה שלימה בלי תערובת של נקימה ונטירה, וכדוגמת מה שציוותה תורה "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו". [ולפי זה י"ל שגם על צער הגוף אסור לנקום בדבר שבממון, וצ"ע].

ודרך זה הוא דלא כהחפץ חיים שכתב בפתיחה לאוין ח'-ט' שהמספר לשון הרע על מי שסירב להטיבו בממון עובר בלא תקום, דאילו לפי הדרך הזה אין כאן לא תקום, שהרי לשון הרע אינו דבר שבממון. והחפץ חיים בעצמו בבאר מים חיים שם הקשה על דבריו מלשון היראים הנ"ל, ותירץ, דעל כרחך לא נתכוין היראים לומר שהנקימה עצמה היא דוקא בדבר שבממון, דהא משמע בגמרא יומא שם שצער הגוף חמור מממון, ואם כן כיון שאסרה תורה לנקום בממון ק"ו שאסור בצער הגוף. וכתב עוד ראייה, שהרי נטירה אפילו בלב אסור כמ"ש הרמב"ם ושאר ראשונים, וכשנוקם בצער הגוף הרי הוא נוטר בלב. אך נראה פשוט שראייתו השניה אינה ראייה לפי שיטת היראים עצמו דס"ל שנטירה היא דוקא בדיבור כמו שביארנו לעיל, דלשיטתו י"ל שפיר שאין עובר על לא תטור אלא כשמזכיר חטאו בשעה שמטיבו בממון. וגם ראייתו הראשונה נראה שיש לדחות, דכשנוקם בצער הגוף הרי הוא עובר על איסורים אחרים, כגון על לא תוננו, וא"כ אינו מוכח שעובר גם על לא תקום, דיי"ל שלא תקום הוא איסור מיוחד לנקימה שאין עליה לאו אחר. והגע בעצמך, הרי בודאי רציחה יותר חמורה מגזל, ואעפ"כ אין אומרים שהרוצח את חבירו עובר גם על לא תגזול מקל וחומר, ועל כרחך כיון שיש עליו איסור אחר אין לומדים מקל וחומר לעשותו כעובר על איסור נוסף.

אמנם לשיטת רבינו יונה שאיסור נטירה הוא אפילו בלב, הרי קמה וניצבה ראייתו השניה של החפץ חיים. וגם בלשונו של רבינו יונה מבואר להדיא שמה שמיעטו חז"ל צער הגוף קאי על הדבר שנוקמים עליו ולא על הנקימה עצמה, וז"ל (בשע"ת שער ג' אות ל"ח): "ואמרו רז"ל כי אזהרת הנטירה על דבר שבממון, אבל על דברי גאווה וכוז ודרישת רעה מותר לשום הדברים על לבו". וגם במאירי יומא כג, א מבואר כן, וז"ל: "אבל כל שציער את חבירו בגופו הן בהכאה הן בקללה הן באיזה צד של קלון... ואם הלה אינו מפייסו מותר לו בנקימה כל שרואה בה מקום".

דרך ב':

וי"ל דרך שני, על פי מ"ש החפץ חיים שם בפתיחה לאוין ח'-ט' בשיטת החינוך, דאף שהחינוך סובר שאיסור נקימה ונטירה הוא אפילו על צער הגוף (וכמו שיובא להלן בס"ד), מכל מקום בשעת מעשה מותר להשיב על חירופים מן הדין, ורק מדה טובה יש להיות מן השומעים חרפתם ואין משיבים, כמ"ש החינוך במצוה של"ח, עכת"ד. ובחינוך שם מיירי לענין אונאת

דברים, וכתב: "ואולם לפי הדומה אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לו הופכים... ויש לנו ללמוד דבר זה שמותר לנו לענות כסיל לפי הדומה מאשר התירה התורה הבא במחלת להקדים ולהרגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו כי יש לו רשות להנצל מיד, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו".

ובחפץ חיים שם כתב על דברי החינוך: "וסברא נכונה היא דבעת מעשה החירוף אי אפשר בטבע האדם להיות כאבן שאין לה הופכין אם לא מי שברכו ד' במדות קדושות וכמ"ש החינוך במצוה של"ח ע"ש, אבל אח"כ שכבר נח רוגזו אסרה התורה להעיר רוחו ולנקום ממנו, ואפילו רק לנטור השנאה בלב אסור, אלא בהרחב זמן מעט אח"כ צריך לשכוח הדבר מלבו. וכהאי גוונא איתא בחו"מ בסימן תכ"א סי"ג בהגה"ה במ"ש וכן הוא לענין גידופים וביושים המתחיל פורע הקנס, שמדמה דין זה לדין הנזכר שם במחבר, וע"ש בסמ"ע שהוא ממש כסברתינו הנ"ל". והיינו דבסמ"ע שם ס"ק כ"ד ביאר לענין הדין שבשו"ע שם שהוא בשנים שהכו זה את זה, שאם ראובן הכה את שמעון ומיד אחר שפסק להכותו חזר שמעון והכהו, הרי שמעון פטור, והיינו משום שהיה בעודו בחמימותו. והיינו מ"ש הח"ח שאין בטבע האדם שלא להשיב בכה"ג. וע"ש בסמ"ע שיש עוד סברה, שרק אם הכה שמעון את ראובן כדי להציל את עצמו הוא דפטור, אבל אם הכה אותו אחר שפסק ראובן מלהכותו חייב, והיינו כסברא השניה שכתב החינוך הנ"ל שמותר לאדם להציל את עצמו].

וי"ל שגם היראים וסיעתו סוברים כך, ומשום כך ס"ל שבצער הגוף אין איסור נקימה ונטירה, וכן גם בגזילה ובמזיק ממונו במזיד, שעל כל אלה אין טבע האדם לשתוק, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. ואף שלפי הסברה הזאת אין ראוי להתיר אלא כשנוקם ונוטר מיד בעודו בחימומו [ולסברה האחרת הנ"ל, כשעדיין שייך להציל את עצמו], ואילו מסתימת דברי היראים וסייעתו משמע שגם לאחר זמן אינו עובר, יש לומר דמגו דפטור מיד פטור נמי לאחר זמן, שלא רצתה התורה ליתן איסור לחצאין. וזה נלמד מדכתבה תורה לאיסור זה גבי איסורי ממון, דשמעינן מזה דבצער הגוף לא אסרה תורה כלל אפילו לאחר זמן.

דרך ג':

דרך שלישי יש לומר, שהיראים לשיטתו בסי' ק"פ [נ"א] גבי אונאת דברים, שכתב: "ותניא בהזהב (ב"מ נט, א) לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו, למדנו שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא ליראי ד', אבל אם עברייך במזיד הוא אפילו בדבר אחד ולא עשה תשובה רשאי להנאותו בדברים... והיינו דאשכחן במדרש מנין ההונה אותך שאתה רשאי להנאותו ת"ל עמיתו, פי' כיון שהונה אותך הרי הוא עברייך ואינו אתך בתורה ובמצות".

ולפי זה י"ל דהוא הדין לענין נקימה ונטירה שאם הוא עברייך מותר. וי"ל שמי שציערו צער הגוף הוא ממילא עברייך שהרי עבר על איסור, ולכן לא שייך איסור נקימה ונטירה אלא בדבר שבממון כגון מניעת חסד, שמחמת מניעת חסד בעלמא אינו נקרא עברייך. ואם תאמר אם כן מדוע הוצרך היראים ללמוד ממדת "דבר הלמד מענינו" שאין איסור נקימה ונטירה אלא בדבר שבממון, תיפוק ליה משום דבענין אחר לא הוי בכלל עמיתך, יש לומר דבנקימה ונטירה לא כתיב "עמיתך" רק "בני עמך", וי"ל שגם עברייך הוא בכלל בני עמך, ולכן הוצרך היראים ללימוד אחר, אך י"ל שהסברא אחת היא ורק הלימוד מתחלף. (אי נמי י"ל, דנפקא מינה

בעברייך על מצות אחרות, די"ל דלא התירה תורה נקימה ונטירה אלא בעברייך שחטא לזה האיש עצמו שרוצה לנקום ממנו).

דרך ד':

דרך רביעי יש לומר, על פי מ"ש ברמב"ן עה"ת (ויקרא יט, יז, אחר ביאורו לואהבת לרעך כמוך): "וענין הנקימה והנטירה כבר פירושו רבותינו שהוא בדבר שאין בו חיוב ממון, השאילני מגלך השאילני קרדומך, כי בדבר שנתחייב לו חברו ממון כגון בניזיקין וכיוצא בהן אינו מחוייב להניח לו אבל יתבענו בב"ד וישולם ממנו מפסוק כאשר עשה כן יעשה לו, והוא מעצמו חייב לשלם כאשר ישלם מה שלוח או מה שגזל, וכל שכן בענין נפש שיהיה נוקם ונוטר לו עד שיגאל דמי אחיו מידו על פי ב"ד המורים במשפטי התורה". וכע"ז כתב הרלב"ג שם. ועל פי דברים אלה מובן היטב מדוע כתב היראים שנקימה אסורה רק בצדקה וגמילות חסדים ולא בניזיקין, והיינו משום דבניזיקין התורה חייבתו לשלם והתירה הנקימה.

אך לכאורה סברה זו אינה מספיקה לענין צער הגוף, שהרי עיקר צער הגוף דמיירי בה בגמ' יומא שם היינו חירופין, וכדמייתי עלה הא דשומעין חרפתן ואין משיבין, והרי אמרו בב"ק צא, א שהמבייש את חברו בדברים פטור. אך י"ל בזה ע"פ מ"ש בנתיבות אור (שבספר אור ישראל) עמ' נח (ובדפוס אחר דף קה-ו) בשם הגר"י סלנטר: "בש"ס איתא בכמה מקומות אין לו עליו אלא תרעומות... ענין תרעומות הוא קפידא וטינא בלב, והנה עבירות שבין אדם לחבירו, אם יחטא איש לאיש, אפילו לא הקניטו אלא בדברים, צריך לרצות אותו ולפייסו, וכמבואר בגמ' יומא (דף פז, א), וכל זמן שלא פייסו הנה על פי דין רשאי להיות עליו תרעומות וקפידא, רק אם חברו פייסו לא יהא המוחל אכזרי מלמחול, וכן אם יחטא איש לחבירו בדברים שבממון ע"י גרמא... אולם שיהיה לאדם על חברו תרעומות וקפידא על חנם הוא עון גדול מאד. ועכ"פ כמו שתביעת ממון הוא דין אם על פי משפטי התורה חייב לשלם, כמו כן תביעת תרעומות גם כן הוא דין אם רשאי להיות לו עליו תרעומות על פי דין". והיינו, שמי שהקניטו חברו בדברים יש לו דין זכות שרשאי להתרעם עליו. ולפי דבריו יוצא, שלפי מ"ש הרמב"ן הנ"ל שכל שחייב לו מצד הדין אין שייך על זה איסור נקימה, א"כ אף כאן כיון שיש לו זכות מן הדין להתרעם לא שייך על זה איסור נקימה. (וקרוב לזה י"ל על פי המשנה ב"ק צב, א לענין חובל בחבירו: "אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו", ובגמ' יומא פז, א: "אמר ר' יצחק כל המקניט את חברו אפילו בדברים צריך לפייסו", הרי שיש לנפגע זכות שהפוגע יפייס אותו, וממילא ע"פ הרמב"ן הנ"ל לא שייך על זה איסור נקימה כשתובע מחבירו שיפייסנו. ועפ"ז מובן החילוק בין דבר שבממון לצער הגוף, שהרי במזיק ממון חברו כיון ששילם מה שהזיקו אינו צריך לבקש ממנו מחילה וכמ"ש הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט).

והנה הגר"י הוטנר זצ"ל בפחד יצחק יוה"כ מאמר כ' אות ז' פירש את ענין היתר התרעומות, שלגבי הענין הפרטי הזה שעשה חברו נגדו נחשב חברו כ"אינו עושה מעשה עמך", ולכן מותר לשנאתו ולנטור לו על זה ואינו עובר על לא תשנא ועל לא תטור, אע"פ שלשאר התורה נחשב כיהודי כשר. והביא דוגמא לזה מהא דב"מ מח, ב שמקללים במי שפרע לאיש שאינו עומד בדיבורו, ואמרו בגמרא שם שלא שייך בזה איסור קללה משום שאינו עושה מעשה עמך, ומבואר בתוס' שם ד"ה בעושה, שרק לקללו על ענין זה בלבד הוא דמותר. ולפי הסבר זה, הרי הדרך הרביעית הזאת שכתבנו היא הדרך השלישית שכתבנו לעיל.

אך לענ"ד אף שדברי הגר"י הוטנר מצד עצמם מאירים וראוים הם למי שאמרם, אך מדברי הגר"ס עצמו משמע שלא הבין את הענין כך, שהרי בנתיבות אור שם ממשך בשם הגר"ס, שעל פי דבריו יש עצה למי שרוצה לשמור את עצמו ממדת הקפדנות, שאם חטא אדם נגדו תיכף ימחול לו בפה מלא, דכמו שמחילה מועילה בתביעת ממון כך היא מועילה בדין תרעומות, וממילא אחר המחילה אין לו שום היתר להתרעם עליו. ואילו לפי ההסבר של הגר"י הוטנר נראה פשוט שאין שום הבדל אם מחל לו, דהא אכתי לא עשה חבירו תשובה ולא פייסו, ואף את"ל שמחילתו פוטרת את חבירו מחובת פיוס, מ"מ פשיטא שאינה פוטרת אותו מחובת תשובה על העבירה שעשה, וכל זמן שלא עשה תשובה הרי הוא עדיין בכלל "אינו עושה מעשה עמך" ומותר להתרעם עליו. אלא נראה שהגר"ס הבין, שדין תרעומות הוא דין וזכות שיש לו על חבירו שהרע לו, שכך קבעו חז"ל שהעושה כך וכך דינו הוא שרשאי חבירו להתרעם עליו, ושייך על זה מחילה ככל הזכויות והדינים שיש לאדם על חבירו.

(ובאמת לולא דמסתפינא הייתי אומר שבדין תרעומות לא הותר כלל הטינא והשנאה בלב, ורק מותר לו להתרעם בפיו ולתבוע מחבירו שיפייסנו, והיינו דאף דאין פיוס זה בר גבייה בבית דין, מכל מקום קבעו חז"ל שיכול להשתדל לעשות דין לנפשו ע"י תרעומות, אך שנאה בלב מאן דכר שמיא, ודלא כהגר"י הוטנר שם דפשיטא ליה שהותרה בזה השנאה. אך נקימה ונטירה ודאי יש כאן, שהרי מזכיר חטאו ומתרעם עליו, והותרו על פי הרמב"ן הנ"ל).

והנה לכאורה סברת הרמב"ן אינה צריכה לימוד מיוחד, שהרי עצם הדבר שהתורה חייבה למזיק לשלם והתירה לניזק לתבוע ממנו היא היא היתר איסור נקימה. ואם כן לכאורה צ"ע לפי המהלך הזה, מדוע הוצרך היראים ללימוד מיוחד מסמיכות הפסוקים. אך יש לומר שהיראים סובר שלולי הלימוד מהסמיכות היינו אומרים דלעולם לא הותרו הנקימה והנטירה גם בעניני ניזיקין, ואסור לתבוע הזיקו בכוונת נקימה רק בכוונת השלמת הפסדו. ועל זה בא הלימוד מהסמיכות, שמותר לכוין גם לנקימה.

דרך ה':

ודרך חמישי מצאתי בספר יד הקטנה הל' דעות פ"ז אות י', שכתב על פי הרמב"ן הנ"ל ועל פי הרלב"ג, שכל ענין אזהרות הנקימה והנטירה הוא רק בדבר שלא חייבה התורה בו את בני אדם, כגון שאילת כלים, והסביר הטעם בזה, כי אם יקשה בעיניו ויהיה שונא לו על דבר הבל כזה, כבר יהיו בני אדם כל ימיהם בשנאה וקטנות. ועל פי זה כתב שם באות כ': "כבר ביארנו אשר אזהרות הנקימה והנטירה היא רק בדבר שלא הקפידה התורה עליו, אבל על דברי גאווה ובוז ודרישת רעה ושאר צערא דגופא אם הוא תלמיד חכם מותר לנדות לכבודו". ומבואר שלדבריו אין הדבר תלוי בחיוב תשלומין וכדומה כמו שכתבנו בדרך הקודם, אלא אפילו אם אין המצער חייב לו כלום מכל מקום כיון שעבר על מצות התורה במה שציערו לא אסרה תורה את הנקימה והנטירה ממנו. (ואין זה שוה לדרך השלישי דלעיל, או לדברי הגר"י הוטנר שהובאו בדרך הרביעי דלעיל, דשם הוא דין כללי בכמה מצות שאינן נוהגות במי שיצא מכלל עמיתך או מכלל עושה מעשה עמך, ואילו כאן הוא דין מסויים במצות לא תקום ולא תטור).

והיד הקטנה שם באות כ"ב הקשה על עצמו, שהרי גם השאלת כלים יש בה חיוב, וכמו שאמרו בערכין טז, א: "על שבעה דברים נגעים באין... ועל צרות העין דכתיב ובא אשר לו הבית ותנא דבי ר' ישמעאל מי שמיחד ביתו לו", ופירש"י: "צרות עין שצרה עינו באחרים ואינו מהנה שכנו מכלו ע"י שאלה... שייחד ביתו כלי תשמישו שלא השאילם לאחרים". והאריך היד

הקטנה ביישוב קושיא זאת, וסיום דבריו שם באות ל"ה, אשר זאת המצוה של שאילת כלים היא מן המצוות אשר נצטוינו על ענינם על דרך כלל, כמו מצות הקדושה ועוד הרבה מצוות, אשר אין כל בני אדם מתחייבים בהם באופן שוה, אלא כל אחד חייב כפי טבעו וכפי מצבו באותו זמן, ולכן יש אופנים שמותר לימנע משאילת כליו, כגון שיהיה היזק על ידי זה או כגון שהוא צריך לכלי זה וכדומה, ואי אפשר לאדם לדעת על חבירו אם היה מחוייב להשאילו או לא, ולכן נאסרה הנקימה והנטירה בענין זה לגמרי.

דרך ו':

דרך ששי ראיתי באור שמח ה' תלמוד תורה פ"א ד"ה ביומא: "דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה, דתורה אחת יהיה לכם כתיב, וחיוב המצוה גבול יש לה, כמו נטילת אתרוג בניענוע בעלמא יצא רק המדקדקים נושאים אותו כל היום וכיו"ב, ולכך לא כתבה התורה מדות רק ברמז, דלמשל מדת הנקמה, כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר, ומלך שמחל כו', ולכך אין זה חוק בפרט, שווה לכלל הישראלי, רק כל אחד לפי ערכו, רק נקימה דממון זה שווה לכולם".

ביאור דבריו, שהתורה לא עשתה מצוה אלא בדבר השווה לכל ישראל, ואילו נקימה בדבר שבגוף אינה שווה לכל ישראל, דתלמיד חכם חייב לנקום כמ"ש בגמ' ביומא, והיינו מפני כבוד תורתו, וכן מלך חייב להקפיד על כבודו, וכמ"ש ביומא כב, ב: "מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו שנאמר ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזוהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש וכתוב ויעל נחש העמוני וכו'", ופירש"י "ומסקנא דמילתא שאמרו ישראל מי האומר שאול ימלוך עלינו בתמיהה תנו האנשים ונמיתם והוא אמר לא יומת איש היום הזה", הרי שנענש על שלא נקם. ורק בדבר שבממון עשתה התורה מצוה מפני שזה שווה לכל. ונראה דס"ל שבדבר שבממון אין שייך פגיעה בכבוד התורה וכבוד מלכות. (וצע"ק דלכאורה אם המלך מבקש מאדם לשאול ממנו איזה חפץ והלה מסרב הרי זה ודאי פגיעה בכבוד המלך).

ג. נטירה בצער הגוף - שיטת הרמב"ם והחינוך

לרמב"ם וחינוך אף בצער הגוף אסור לנטור:

הרמב"ם והחינוך לא הזכירו כלל שיש איזה חילוק לענין נקימה ונטירה בין צער הגוף לדבר שבממון. וז"ל הרמב"ם בספר המצות (מהדורת הרב העליר) ל"ת ש"ד: "שהזהירנו שלא לנקום קצתנו מקצתנו, והוא שעשה לו מעשה אחד ולא יסור מלחפש אחריו עד שיגמלהו כמעשהו הרע או יכאיבהו כמו שהכאיבו", ובל"ת ש"ה: "שהזהירנו שלא לנטור... והוא שנזכור העון שחטא לנו החוטא ונזכירהו לו". ומשמע להדיא שהאזהרות שייכות על כל דבר ולא רק על דבר שבממון. ובחקרי לב יו"ד ח"ג סי' פ' (להל' שבועות סי' רל"ו) עמ' סא הביא מספר המצות ל"ת ש"ב (לא תשנא את אחיך בלבבך): "אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו אבל הוא עובר על לא תקום ולא תטור", משמע שעל כל שנאה גלויה עובר בלא תקום ולא תטור אפילו אם סיבת השנאה היא מחמת שציערו בצער הגוף.

ובחינוך מצוה רמ"א כתב: "שלא לנקום... והענין הוא כגון ישראל שהרע או ציער לחבירו באחד מכל הדברים...". וכן בשאר דבריו שם ובמצוה רמ"ב (לא תטור) לא חילק בין דבר שבממון לצער הגוף. וגם בריטב"א ר"ה יז, א ד"ה אמר רבא מוכח דס"ל דלא תקום ולא תטור שייך גם בצער הגוף, ונביא דבריו בס"ד להלן. והרי"פ פרלא בכיאורו לסה"מ לרס"ג עשה י"ט דף קלד, ד כתב שכן מוכח גם מדברי הרמב"ן עה"ת על הפסוק לא תקום [שהובאו לעיל בשיטת היראים בדרך הרביעי] שכתב שבענין הנפש לא שייך לא תקום בגאולת הדם על פי בית דין, משמע דשלא על פי בית דין שייך לא תקום אף בצער הגוף.

הבדל בין שעת המעשה לאח"כ:

החפץ חיים בפתיחה לאוין ח-ט הביא דברי החינוך וכתב עליהם: "מכל אלו מוכח דעת החינוך דמן התורה אסור לנקום ולנטור בכל גווי אחר כך, רק בשעת מעשה מותר להשיב על חירופין מן הדין, רק משום מצוה ומדה טובה בעלמא אמרו הנעלבים וכו' שומעין חרפתן ואין משיבין וכו' וכל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו כמ"ש החינוך במצוה של"ח ע"ש. וסברא נכונה היא..." (המשך דבריו הובאו לעיל בשיטת היראים בדרך השני, ע"ש).

והנה בדברי החינוך במצוה רמ"א ומצוה רמ"ב אין מפורש החילוק הזה בין אחר המעשה לשעת המעשה, רק במצוה של"ח לענין לא תונו כתב החילוק הזה (והובאו דבריו לעיל שם), והחפץ חיים למד משם לענין לא תקום ולא תטור. ונראה שכן משמע גם בדברי החינוך במצוה רמ"א, שכתב: "ונוהג רוב בני אדם שבעולם הוא שלא יסורו מלחפש אחרי מי שהרע להן עד שיגמלוהו כמעשהו הרע או יכאיבוהו כמו שהכאיבם, ומזה הענין מנענו השם ברוך הוא באומרו לא תקום... ועובר עליה וקבע בלבו לשנוא חבירו על שהרע לו עד שיגמלוהו כרעתו עבר על לאו זה..." ומשמע שאינו עובר אלא כשמחפש אחר הנקמה וקובע בלבו השנאה. וא"כ י"ל שהמשיב למחרפו בשעת מעשה אינו עובר, שהרי תגובתו באה מאליה בלי חיפוש ובלי קביעת השנאה, שכך טבע האדם שמשיב למחרפו באופן ספונטני בלי מחשבה תחלה.

(ומשמע עוד שהמחפש נקמה עובר על לא תקום אפילו כשלא נקם בפועל, ולפי זה גם לא תקום הוא מצוה שבלב, וזה חידוש גדול. ולפ"ז החילוק בין לא תקום ללא תטור הוא, שעל לא תטור עוברים גם כשזוכרים את המעשה בלי מחשבת נקימה, וכמ"ש החינוך במצוה רמ"ב: "שלא לנטור, כלומר שנמנענו מלנטור בלבבנו מה שהרע לנו אחד מישראל ואע"פ שנסכים בנפשותינו שלא לשלם לו גמול על מעשיו").

ונראה שהחילוק הזה בין שעת מעשה לאח"כ מוכרח הוא להחינוך לשיטתו דס"ל שגם בצער הגוף עובר על לא תקום. דהרי בברייתא אמרו "הנעלבים ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושיין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", ומשמע שאין זה אלא מדת חסידות, ומוכח שהמשיב על חירופין אינו עובר על לא תקום, ועל כרחך היינו משום שהוא שעת מעשה. אבל לשיטת ראשונים אחרים שבצער הגוף וחירופין לא נאמר לא תקום, י"ל שטעם הברייתא שאינו עובר על לא תקום הוא משום שחירופין הן צער הגוף, אבל בדברים ששייך בהם לא תקום האיסור הוא אפילו בשעת מעשה, ואם סירב חבירו להשאל לו כליו אסור לו לנקום ולנטור אפילו בשעת מעשה, אלא צריך לדון את חבירו מיד לכף זכות ולא לכעוס עליו כלל. [מיהו לענין לא תטור יש לעיין, שהרי פירוש המלים "לא תטור" הוא "לא תשמור בלבך", וי"ל שכל שהדבר נמצא מאליה בתוך לבו בלי שיעשה פעולת

שמירה אינו עובר, וא"כ בשעת מעשה אינו עובר ורק אחרי המעשה אם שומר על הזכרון ונזהר מלשכוח אותו אז עובר].

ישוב הסוגיא דיומא לדעת הרמב"ם: דרך א' (הגמרא חזרה בה לענין לא תקום):

ובהמשך דבריו כתב החפץ חיים שם על דברי החינוך: "אבל צ"ע מה יעשה בגמרא יומא הנ"ל שמחלק בין צער הגוף לדבר שבממון, וגם על הרמב"ם יש תימה שלא העתיק דבר זה להלכה משמע שגם הוא ס"ל כהחינוך דאסור בכל גוונא, מה יעשה בגמ' הנ"ל. ואולי דסברת הרמב"ם והחינוך דהא דמתיר הגמרא בצערא דגופא נדחה בקושיית והא תניא הנעלבין וכו', והא דקמשי במסקנא דנקט ליה בלביה לא קאי רק על ת"ח משום דחרפו בפרהסיא ואיכא בזיון התורה וכמ"ש בסוף ה' ת"ח, ועיין בלח"מ שם ובסמ"ג במצוה זו". ביאור דבריו, שמקשה על הרמב"ם והחינוך מהגמ' יומא שם: "ואמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם. והכתיב לא תקום ולא תטור, ההוא בממון הוא דכתיב", דמבואר שדוקא בדבר שבממון עוברים. (וכן הקשה במנחת חינוך על החינוך שם, ועוד אחרונים). ומתרץ החפץ חיים, שהגמרא דחתה חילוק זה בהמשך דבריה שם: "וצערא דגופא לא, והתניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, לעולם דנקיט ליה בליביה". (והמשך דברי החפץ חיים יתבארו להלן בדרך ב').

והנה כעין תירוץ זה כבר כתב בחקרי לב יו"ד ח"ג סי' פ' (להל' שבועות סי' רל"ו) עמ' סג, וז"ל: "שי"ל דס"ל להר"ם והחינוך דהך שינויא דשני ההוא בממון כתיב לא קאי לפי האמת, שהרי הקשו עלה מדתניא הנעלבין ואינן עולבין והיינו דס"ל שגם צערא דגופא קאי בלא תקום, ותיצרו דנקט ליה בלביה, ולפ"ז גם אי לא תקום איירי בכל גוונא לא קשה לרבי יוחנן". אך לכאורה קשה על דבריו ועל דברי החפץ חיים, דהיאך הוכיחה הגמ' מהא דהנעלבין וכו' דשייך לא תקום גם בצער הגוף, הא ההוא דהנעלבין משמע שאינו אלא מדת חסידות. (וכן הקשה הרי"פ פרלא בביאורו לסה"מ לרס"ג עשה י"ט דף קלד, ד. ועוד הקשה שם, מדוע הוצרכה הברייתא להביא הפסוק "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", תיפוק ליה משום לא תקום ולא תטור. אך זה לא קשה כ"כ, די"ל שבא להשמיענו מתן שכרן של מצוות אלו). ועוד קשה על החקרי לב, שתירוצו אינו שייך אלא לענין לא תקום, אבל לענין לא תטור הרי אדרבה מסקנת הגמ' היא "לעולם דנקיט ליה בליביה" ומוכח דבצער הגוף מותר לנטור. (ובחקרי לב שם באמת מיירי רק לענין לא תקום, אך מ"מ דברי הרמב"ם צריכים יישוב).

ויתכן ליישב דברי החקרי לב על פי מ"ש בספר מצות הלבבות הלכות נקימה ונטירה סק"ד, וז"ל: "דהנה הגמ'... משני ההוא בממון הוא דכתיב וכו', וקשה מנ"ל דהאי לא תקום הוא בממון והלא סתמא כתיב, וי"ל דס"ל להתנא דבצער הגוף א"א לו לאדם בטבע אנושי להעביר מלבו ולכן לא הזהירה התורה. וכעת מקשה שפיר והא תניא הנעלבים ואינם עולבים כו' אף דתימא זה ממדות טובות עכ"ז כיון דחזינן דאפשר בכח אנושי למחול א"כ שוב יוכל להיות אשר הלא תקום כו' קאי גם על צערא דגופא. ומשני לעולם דנקיט בליביה כו', והשתא יש חילוק בין נקימה לנטירה, דאה"נ על נטירה לא הוזהרנו כלל על צער הגוף יען שאין זה בטבע אנושי, אכן על נקימה הוזהרנו מה"ת יען שזה אפשר לו לאדם שיתאפק".

ונה סברת המצות הלבבות לחלק בין נקימה לנטירה היא כמעט מפורש בשערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות ל"ח (שהובא במצות הלבבות שם), שכתב: "לא תקום ולא תטור... ואמרו רז"ל כי אזהרת הנטירה על דבר שבממון, אבל על דברי גאווה ובוז ודרישת רעה מותר לשום הדברים על לבו. וארז"ל על זה כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם". ומדאמר "אזהרת הנטירה על דבר שבממון" ולא אמר "אזהרת הנקימה והנטירה" משמע שרק בענין נטירה חילקו בין דבר שבממון לצער הגוף. (ומ"ש "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש" צ"ל דהיינו כמו שפירש רש"י על הגמ' שם: "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק", וס"ל שעל נקמה כזאת הנעשית ע"י אחרים אינו עובר בלא תקום).

אולם במצות הלבבות שם כתב שכן גם שיטת הרמב"ם והחינוך, וזה דחוק, שהרי הם לא רמזו כלל שיש חילוק בין נקימה לנטירה, ואדרבה בחינוך מצוה רמ"ב כתב: "שלא לנטור, כלומר שנמנעו מלנטור בלבבנו מה שהרע לנו אחד מישראל... כל ענין מצוה זו כמצות הנקימה הקודמת".

דרך ב' (הגמרא חזרה בה גם לענין נטירה, ות"ח שאני משום כבוד התורה):

ובחפץ חיים שם בוודאי נקט שאין חילוק להרמב"ם והחינוך בין נקימה לנטירה, ולכן כתב: "והא דקמשני במסקנא דנקט ליה בלביה לא קאי רק על ת"ח משום דחרפו בפרהסיא ואיכא בזיון התורה וכמ"ש בסוף הל' ת"ת ועיין בלח"מ שם". ביאור דבריו, שהוקשה לו מה שהקשינו לעיל שבמסקנת הגמ' "דנקיט ליה בלביה" משמע דאין איסור נטירה בצער הגוף, ותירץ, דהיינו דוקא בתלמיד חכם ומשום בזיון התורה, וכמ"ש ברמב"ם סוף הל' תלמוד תורה: "אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו אינו שבח לתלמיד חכם להנהיג עצמו בדבר זה אלא מעלים אזניו... וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין ולא עוד אלא שמוחלים... במה דברים אמורים כשבוזו או חרפהו בסתר, אבל תלמיד חכם שבזוהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש, שזה בזיון תורה, אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו".

ונלע"ד שלדרכו של החפץ חיים קושית הגמרא מהא דהנעלבין לא היתה על עצם התירוץ דבצער הגוף לא שייך לא תקום, שעל זה לא הקשה כלום מהא דהנעלבין דאינו אלא מדת חסידות. אלא דקים ליה להגמ' דהא דהנעלבין מיירי אפילו בתלמידי חכמים, ומקשה מזה על רבי יוחנן דאמר שת"ח צריך להיות נוקם ונוטר. ומתרצת הגמ' שהמדת חסידות לת"ח אינה אלא שלא ישיב בדיבור למחרפיו, אבל בלבו יש לו לנקוט להם כשחרפו אותו בפרהסיא משום בזיון התורה. וממילא שוב לא צריך לתירוץ הקודם דצער הגוף שאני, די"ל דלעולם לא תקום ולא תטור שייכים גם בצער הגוף אלא דלתלמיד חכם מותר משום בזיון התורה.

אך בספר ארך אפים (להרב אברהם יעלין) סי' א' ס"ק כ"ב דף יג, ב כתב שתירוץו של החפץ חיים לא מסתבר כלל, דלדבריו עיקר התירוץ על הא דלא תקום חסר מן הגמרא, שהרי הגמ' לא הזכירה כלל שיש חילוק בין תלמיד חכם לעם הארץ ובין צנעא לפרהסיא משום בזיון התורה. (ועוד הקשה שם, שהתירוץ הזה דשאני בזיון התורה מספיק ליישב גם הקושיא מהא דהנעלבין, ומדוע הוצרכה הגמרא לתרץ דנקיט ליה בלביה. אך לפמ"ש לעיל דקים ליה דהברייתא נאמרה גם בתלמידי חכמים נראה דלא קשה זה. וראה ארך אפים שם מ"ש לפרש הגמ' אליבא דהרמב"ם, ע"פ מה שכתוב בספרים [ראה איי הים מובא בענף יוסף שבעין יעקב שם] ש"נוקם ונוטר כנחש" פירושו שאינו עושה להנאת עצמו, וכמו נחש שאינו נהנה מנשיכתו כמ"ש בגמ'.

תענית ח, א, וקושיית הגמ' מ"לא תקום" היא משום דנראה כנוקם, ע"ש, ודבריו דחוקים לענ"ד. ובענין מדוע נקטה הגמ' "כנחש", ראה מאירי וריטב"א ומהרש"א שם).

דרך ג' (לרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמרא):

והרי"פ פרלא בביאורו לסה"מ לרס"ג ל"ת נ"ג דף נב כתב ישוב אחר לדברי הרמב"ם, שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמרא, וכדמשמע בספר מעשה נסים לרבינו אברהם בן הרמב"ם סי' י"ג שכתב: "אמרו כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, וכאשר הקשו מהכתוב לא תקום ולא תטור היתה התשובה לא קשיא הא במילי דאורייתא הא במילי דעלמא". (וכע"ז מצאתי בספרו ספר המספיק לעובדי השם עמ' מז: "...וכשהקשו על זה מהפסוק לא תקום ולא תטור היה התירוץ לא קשיא הא במילי דעלמא הא במילי דשמיא". וגם בריטב"א ר"ה יז, א ד"ה אמר רבא כל המעביר משמע שגרס כן, וז"ל: "והא דאמרינן בפרק שני דיומא כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, אוקמינא בדלא מפייסי ליה, דאיבעי ליה למנקט ליה בלביה, ואע"ג דכתיב לא תקום ולא תטור, התם במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא איבעיא ליה להיות נוקם ונוטר, (ובמילי דעלמא) [ואפילו במילי דשמיא איבעי ליה להיות] עלוב לסבול (ולהיות עלוב) כדתניא הנעלבין ואינן עולבין, אבל מ"מ דנקיט ליה בלביה").

וכתב הרי"פ פרלא, שלגירסא זו נכונים דברי הרמב"ם, דבמילי דעלמא קאי בלא תקום בכל ענין, ובמילי דאורייתא כבר הביא בסוף הל' תלמוד תורה שצריך לנקום. וכתב הרי"פ פרלא, שבוזה ניחא מה שחילק הרמב"ם בהל' ת"ת שם בין צנעא לפרהסיא, דפרהסיא דיש בזיון התורה הוי מילי דאורייתא, אבל בצנעא הוי מילי דעלמא.

ולענ"ד דברי הרי"פ פרלא צ"ע, דהא ברמב"ם הל' ת"ת שם מבואר דגם בצנעא אינו אלא מדת חסידות למנוע מנקימה, וא"כ ע"כ גם בצנעא נחשב מילי דאורייתא, ומנין להרמב"ם לחלק בין צנעא לפרהסיא. (וחשבתי לומר שגם בהמשך הגמרא היתה להרמב"ם גירסא אחרת, וגרס בתירוץ הגמרא (במקום "לעולם דנקיט ליה בליביה") "הא בצנעא והא בפרהסיא", ור"ל שבצנעא יש מדת חסידות של "הנעלבין ואינן עולבין" ובפרהסיא צריך להיות נוקם ונוטר כנחש, וכמו שפסק הרמב"ם כל זה להדיא שם. אך לא מצאתי שום מקור לגירסא זאת).

ועוד קשה על דברי הרי"פ פרלא, שלדבריו שהרמב"ם גרס בגמרא "הא במילי דאורייתא הא במילי דעלמא", משמע שבמילי דאורייתא מותר לכל אדם לנקום ולנטור, ואילו הרמב"ם כתב רק שלתלמיד חכם מותר לנקום על בזיונו, והיה להרמב"ם להעתיק החילוק של הגמרא להדיא, ולא להמציא חילוק אחר.

ולכן נלענ"ד דלעולם הרמב"ם גרס בגמרא כמו הגירסא שלנו. ובאמת גם על הר"א בן הרמב"ם והריטב"א קשה לומר שהיתה להם גירסא אחרת בגמרא, שהרי בכתבי יד של הגמרא ובפירושי ר"ח ובשאר ראשונים (גם בריטב"א יומא שם) אין זכר לגירסא זאת. ולכן נראה שהר"א והריטב"א לא התכוונו להעתיק לשון הגמרא אלא רק לכתוב כוונת הגמרא, והם פירשו מ"ש בגמרא "ההוא בממון הוא דכתיב", שכוונת הגמרא לחלק בין מילי דשמיא למילי דעלמא, וכמו שנבאר בס"ד בסמוך. (א"נ שהר"א פירש כך את מ"ש בגמ' "לעולם דנקיט ליה בליביה", וכדברי החפץ חיים הנ"ל).

דרך ד' (לעולם הרמב"ם מחלק בין דבר שבממון לצער הגוף):

ובביאור דברי הגמרא להרמב"ם אפשר לענ"ד לומר שני מהלכים. מהלך אחד, שלעולם הרמב"ם מחלק בין דבר שבממון לצער הגוף, והא דלא ביאר חילוק זה בהלכות דעות היינו משום שהוא דבר פשוט ומבואר במקומות אחרים ברמב"ם. די"ל שהרמב"ם סובר כמו הדרך הרביעי שכתבנו למעלה בהסברת שיטת היראים, שדבר פשוט הוא שכאשר יש לו איזה תביעה על חבירו לא שייך איסור נקימה ונטירה, ולכן בצער הגוף מותר לנקום ולנטור, ואף שהמבייש את חבירו בדברים פטור מלשלם מכל מקום חייב לפייסו ולבקש ממנו מחילה, וכל זמן שלא עשה כן מותר לחבירו להתרעם עליו עד שיפייסנו כראוי.

וזה מבואר ברמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ט וה"י, שכתב: "אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים צריך לפייסו... אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהיה נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול, מוחל בלב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזה הוא דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון", דמשמע להדיא שכל זמן שלא פייסו אינו חייב להתפייס לו ואינו אסור לנקום ולנטור. (ומ"ש הגמרא במסקנה "והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, דמפייסו ליה ומפייס", דמשמע דאף אחר שפייסו אין כאן אלא מדת חסידות למחול, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם שהבאנו, י"ל דמיירי שלא פייסו אלא פיוס מועט, ומצד הדין היה מותר לדרוש פיוס גדול כראוי). ורק בדבר שבממון אסור לנקום ולנטור, וכמ"ש בגמרא "ההוא בממון הוא דכתיב", שבדבר שבממון אין חיוב לפייס את חבירו, וכמ"ש הרמב"ם בל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו... עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

ולכאורה קשה על זה, שבסמ"ג עשין ע' (דף קמז, ד): כתב: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק בממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, ומכל מקום מצוה לשאול ממנו מחילה כאשר ביארנו במצות הוידוי", אלמא גם במזיק ממונו צריך לבקש מחילה משום מצוה, ומשמע שזה גם דעת הרמב"ם, שהרי בשו"ת שתי הלחם ס"ו ט"ו כתב שהסמ"ג כתב כן ליישב הסתירה ברמב"ם בין מ"ש בהל' חובל ומזיק שם למ"ש בהל' תשובה שם פ"ב ה"ט: "עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", דמבואר שאף הגוזל מחבירו צריך לבקש ממנו מחילה (וראה גם ספר קובץ על הרמב"ם הל' תשובה שם ומעשה ורקח על הרמב"ם ריש הל' תשובה).

אך נראה דלק"מ, דיש לומר דכיון שבמזיק ממונו אינו אלא מצוה בעלמא לבקש ממנו מחילה, לכן אין לחבירו זכות לתבוע ממנו ולהתרעם עליו כדי שיפייסנו, ושפיר שייך איסורי נקימה ונטירה. ועוד, שבאמת נלענ"ד שהסמ"ג לא בא לפרש דברי הרמב"ם אלא לחלוק עליו, שמדברי הסמ"ג משמע שבמזיק ממון חבירו אין בקשת המחילה מעכבת את הכפרה, וכן משמע בסמ"ג עשין ט"ז דף צט, ג שכתב: "אינו נמחל לו לעולם עד שישלם לו מה שחייב לו וגם צריך שירצהו", דמדכתב "וגם צריך שירצהו" ושינה מלשון הרמב"ם שכתב "וירצהו", משמע שהריצוי הוא חיוב בעלמא ואינו מעכב את המחילה, ואילו מהרמב"ם הל' תשובה שם שכתב "וירצהו" משמע שבגזול חבירו הריצוי מעכבת את הכפרה. ובענין הסתירה ברמב"ם, כבר כתבו כמה אחרונים לחלק בין גזול לשאר מזיק ממון, ראה לחם משנה הל' חובל ומזיק שם ותוספת יו"כ (נדפס עם כפות תמרים ויום תרועה) יומא פד, ב. וא"כ י"ל שבגמ' יומא מיירי בשאר דבר שבממון. [וי"ל שמ"ש בהל' חובל ומזיק "מזיק ממונו", וכן מ"ש בגמ' יומא "ההוא

בממוץ", היינו בלי שום תערוכת של צער הגוף, ואילו סתם גזל שלקח ממנו בחזקה יש בו צער הגוף].

דרך ה' (כל הסוגיא מדברת רק על ת"ח):

והמהלך השני שנלע"ד ביישוב הסוגיא דיומא לדעת הרמב"ם, שהגמרא ידעה גם בהתחלה שיש סברא לחלק בין תלמיד חכם הנוקם על כבוד תורתו לבין שאר נקמות, אך הגמרא הקשתה "והכתיב לא תקום ולא תטור", כלומר שהפסוק כתוב סתמא ומשמע שכל נקימה ונטירה אסורה ואפילו של תלמיד חכם, ואין לנו להתיר לא תעשה מפורש בשביל כבוד התורה. והגמרא תירצה "ההוא בממוץ הוא דכתיב, דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה" וכו', כלומר, שעיקר הפסוק מיירי בדבר שבממוץ וכמו שמפורש בבבב"א, ואף שגם בצער הגוף אסור לנקום ולנטור, היינו משום שאין לחלק בין דבר שבממוץ לצער הגוף (ולא ס"ל לרמב"ם את החילוקים שכתבנו למעלה בדעת היראים וסייעתו. וי"ל שפירש שבדבר שבממוץ נכלל גם גזל וכדומה, דאף שיותר לתבוע תשלומין מ"מ אסור לעשות זה במחשבת נקמה רק למלא הפסדו, וממילא נסותרו דרכים ג' ד' וה' שכתבנו בדעת היראים, ואת הדרכים א' ב' ו' לא ס"ל כלל). אבל בתלמיד חכם שיש סברא טובה לחלק, שהרי בדבר שבממוץ אין ענין של כבוד התורה וחכמיה משא"כ בצער הגוף דהיינו חירופים, יש לומר שפיר שלא אסרה תורה בצער הגוף, ודרשינן מה דבר שבממוץ שאין בו ענין של כבוד התורה וחכמיה אף צער הגוף אינו אסור לנקום עליו אלא כשאין בו ענין של כבוד התורה וחכמיה, לאפוקי צער הגוף של תלמיד חכם שיותר לנקום עליו.

ונמצא שלרמב"ם החילוק בין דבר שבממוץ לצער הגוף הוא רק בתלמיד חכם. ואף שהרמב"ם לא כתב חילוק זה להדיא, מכל מקום הרי הוא יוצא ממילא מתוך דבריו, שהרי בסוף הלכות דעות אסר הנקימה והנטירה סתם ומשמע בכל אדם, ובסוף הל' תלמוד תורה שהתיר לתלמיד חכם לנקום ולנטור הרי מוסבים כל דבריו על מה שהתחיל "אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו" דהיינו דוקא דבר שיש בו משום פגיעה בכבודו של החכם ולא דבר שבממוץ, וכן בהמשך דבריו שם מדבר תמיד על עלבונות וחירופים ובזיונות. (ואף שגם בדבר שבממוץ יתכן שתהיה פגיעה בכבוד החכם, וכגון שמסרב להשאל לו כליו ומתוך סירובו נשמע שהחכם בזוי בעיניו, אך הרי אם היה מסרב בלשון של התנצלות וכבוד לא היתה שום פגיעה בכבוד החכם, ונמצא שהפגיעה היא על ידי הדיבורים של הסירוב ולא על ידי עצם הדבר שבממוץ).

וכל זה מיירי לענ"ד אפילו בבזיון שבצנעא, שהרי הרמב"ם כתב להדיא שאין איסור לת"ח לנקום על דברים שבצנעא אלא מחמת מדת החסידות, וכמו שכתבנו למעלה [בדרך ב']. ומה שחילק הרמב"ם בין צנעא לפרהסיא וכתב שהחייב להיות נוקם ונוטר הוא דוקא בפרהסיא, אין מקורו מן הסוגיא ביומא, אלא מקורו מבואר ברמב"ם עצמו בהל' ת"ת שם, שכתב: "וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין, ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו, וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא חתרימוהו לכבודן, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה, במה דברים אמורים כשבוהו או חרפהו בסתר...". ומבואר שמקור הרמב"ם היא ממה שהביא שחכמים גדולים היו משתבחים לומר שמעולם לא נידו אדם לכבודם, והוא בירושלמי המובא בכסף משנה שם. והיינו כמ"ש בכסף משנה שם שהוקשה לרמב"ם שהירושלמי הזה סותר את הגמרא ביומא שמוכח שהחכם צריך להיות דוקא נוקם ונוטר, וליישב את זה חידש הרמב"ם שיש חילוק בין צנעא לפרהסיא, דבפרהסיא יש בזיון התורה אם ימחול משא"כ בצנעא שאין שם אלא ענין של העמדת כבוד החכם, והגמרא ביומא מיירי דוקא בפרהסיא. (וזה אינו תלוי כלל בשיטת

הרמב"ם לענין לא תקום בצער הגוף, ואכן בסמ"ג ל"ב כתב כרמב"ם לענין החילוק בין צנעא לפרהסיא וכשאר ראשונים לענין היתר נקימה בצער הגוף).

מדוע לא חילקה הגמרא בין צנעא לפרהסיא:

ואכתי צריך ביאור (לשני המהלכים האחרונים שכתבנו ברמב"ם) המשך דברי הגמרא "וצערא דגופא לא, והתניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, לעולם דנקיט ליה בליביה, והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, דמפייסו ליה ומפייס". ובלחם משנה סוף הל' תלמוד תורה הקשה, דלרמב"ם אמאי לא תירצה הגמרא התם בצנעא והכא בפרהסיא. ותירץ, דבלאו הכי משני שפיר. וזה ודאי דוחק גדול, דמדוע מחדשת הגמרא דין חדש כשאפשר ליישב הקושיא גם בלעדיו. אך נלענ"ד דבלא"ה לק"מ, די"ל שקושית הגמרא היתה, דמהברייתא משמע שאוהבי השי"ת אינם עולבים ואינם משיבים על חרפתם כלל בשום מצב, דמי שלפעמים משיב ופעמים אינו משיב בודאי אינו זוכה לשכר גדול כזה, ואם כן משמע שאפילו כשבזוהו בפרהסיא אינו משיב. וכן מדברי רבא משמע שצריך תמיד לעבור על מדותיו, שמי שלפעמים מעביר ולפעמים אינו מעביר ודאי אינו זוכה שיעבירו לו על כל פשעיו, אלא לפעמים יעברו ולפעמים לא יעברו מדה כנגד מדה, ואף אם עושה מחמת כבוד התורה מכל מקום את המעלה של מעביר על מדותיו אין לו. ומתרצת הגמרא, דמפייסו ליה ומפייס, ואף הוא כאשר הוא מפייס את הקב"ה יעביר לו על כל פשעיו.

היכן פסק הרמב"ם מ"ש בגמרא "דנקיט ליה בליביה":

אך מה שקשה לכאורה על הרמב"ם הוא, דלכאורה הרמב"ם השמיט את התירוץ של הגמרא "לעולם דנקיט ליה בליביה". והנה על תירוץ זה יש כמה פירושים. רש"י פירש: "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק", דהיינו שהוא לא ישיב כלל למחרפיו ולא יעשה להם כלום רק יטור בלבו, ומכל מקום שייך בזה לומר "נוקם ונוטר כנחש" משום שאם יבא אחר וינקום בשבילו ישתוק ונמצא כאילו הוא עצמו נקם. ובריטב"א פירש, שמניח עלבוננו למקום, וכ"פ רבינו אליקים והמאירי. והמהרש"א פירש, שבשעת מעשה אינו משיב אך נוקט אז בלבו כדי שאחר כך ינקום. והרמב"ם לכאורה לא כתב שום אחד מהפירושים, שהרי מסתימת לשונו בסוף הל' ת"ת משמע שעל בזיון בפרהסיא יש לחכם לנדות לכבודו, ולא חילק בין הוא עצמו לאחרים ובין מיד לאחר כך.

אך מצאתי ישוב על זה בב"ח יו"ד סוף סי' של"ד. ודבריו תלויים בדקדוק לשונו של הרמב"ם שם, ולכן אעתיק את לשון הרמב"ם: "אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו, אינו שבח לתלמיד חכם להנהיג עצמו בדבר זה, אלא מעלים אזניו מדברי עם הארץ ולא ישית לבו להן, כענין שאמר שלמה בחכמתו גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך, וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין, ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו, וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודן, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה. במה דברים אמורים כשבזוהו או חרפהו בסתר, אבל תלמיד חכם שבזוהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש, שזה בזיון תורה, אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו". וכל לשון זה הועתק בטור יו"ד שם.

וכתב עליו הב"ח: "והאי במה דברים אמורים לא קאי אלא אמה שכתב בסמוך ולא עוד אלא שמוחלין וכו', והכי קאמר במה דברים אמורים שמוחלין מעצמן לגמרי כשבזוהו בסתר... אבל תלמיד חכם שבזוהו בפרהסיא אסור לו למחול וכו', וזהו מ"ש תחלה דלא ישית לבו להם, כלומר אלא שותק ונקיט ליה בליביה ואינו מוחל, והכי מוקי לה תלמודא ביומא...".

ונראה ביאור דבריו, שהרמב"ם כתב שני דברים ממדת חסידות, אחד "שומעים חרפתם ואינן משיבין", והשני "ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו". ומה שכתב "במה דברים אמורים כשבזוהו או חרפהו בסתר" קאי על הענין השני, אבל הענין הראשון נוהג גם בפרהסיא, והיינו שגם בפרהסיא יש לו להיות שומע חרפתו ואינו משיב, ורק שלא ימחול לו בלבו, וכמ"ש בגמרא דנקיט ליה בליביה. ובאמת נראה שכן מדוייק גם בהמשך לשון הרמב"ם "אבל תלמיד חכם שבזוהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו", דמשמע שרק למחול אסור אבל לשתוק אינו אסור, וממילא יש לשתוק מחמת מדת חסידות של "שומעים חרפתם ואינן משיבין". ונראה דלפי זה דברי הגמרא מתפרשים כפי פירוש המהרש"א, שבשעת מעשה יש לו לשתוק, אך ינקוט אז בלבו ולא ימחול, ואחר כך ינדה אותו לכבודו וינקום ויטור עד שיבקש ממנו מחילה. וכ"כ בספר קובץ על הרמב"ם שם, שאפשר שהרמב"ם מפרש כמהרש"א.

אם איסור נטירה מחייב למחול:

והנה בספר מצות הלבבות הלכות נקימה ונטירה סק"ד הקשה על השיטה שאינה מחלקת בין דבר שבממוץ לצער הגוף, מהמשנה ב"ק צב, א לענין החובל בחבירו: "אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגו', ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו'". ואם איתא שגם על צער הגוף שייך איסור נטירה, למה לו להביא מן האסמכתא דאברהם, הלא פשוט שמחוייב למחול מחמת לאו דלא תטור. ומחמת זה כתב דלכו"ע לא שייך לא תטור בצער הגוף, רק לא תקום שייך, וכמו שהבאנו לעיל. וכבר כתבנו שדבריו דחוקים, וא"כ נשאר קושייתו. ויש להוסיף על קושייתו, שמהמשנה משמע שאינו מחוייב למחול עד שיבקש ממנו, ואילו בגמ' יומא הנ"ל מוכח דלא תטור שייך אפילו קודם שפייסו, שהרי מקשה על המימרא "כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח" מדכתיב לא תקום ולא תטור, ואין שום סברא לומר דהא דת"ח מחוייב לנקום ולנטור מיירי אחר שפייסו חבירו, ועוד מדאמר בסוף הגמ' דמפייסי ליה ומפייס מכלל שבגמרא לפני זה מיירי קודם פיוס.

והנה הענין הזה נפסק להלכה ברמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ה ה"י וז"ל: "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו ואין זו דרך ישראל, אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו, וכל הממהר למחול הרי זה משובח ורוח חכמים נוחה הימנו". וכ"כ בהל' דעות פ"ו ה"ו: "ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול, ולא יהא המוחל אכזרי, שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים". ובהל' תשובה פ"ב ה"י: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפיעה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינן כן אלא ועברתן שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו והגבעונים לא מבני ישראל המה". ומבואר מכל זה כנ"ל שאינו חייב למחול קודם פיוס, וגם לא כתב שאם לא מחל עבר בלא תטור. (ומה שהזכיר בהל' תשובה לא יקום ולא יטור, נראה שאין כוונתו לפסוק "לא תקום ולא תטור", אלא ר"ל שאפילו אם הצר לו הרבה וקשה לו למחול מכל מקום לכל

הפחות לא יקום ולא יטור, והכל מחמת דרכם של ישראל). וצ"ע כנ"ל מדוע אינו חייב למחול לו גם קודם שיבקש ממנו משום לא תטור, כיון דס"ל להרמב"ם ששייך לא תטור גם בצער הגוף.

ומצאתי ישוב לזה בריטב"א ראש השנה יז סוף ע"א וז"ל: "ומיהו ק"ל הא דאמרינן במס' מגילה (כח, א) עליה דרב פפא (שם: מר זוטרא) דכל רמשא אמר שרי ליה ומחיל ליה למאן דמצערן, היכי דמי, אי במילי דידיה מאי רבותיה, הא כתיב לא תקום ולא תטור, ואי במילי דשמיא כיון דלא מפייסי ליה אמאי אינו נוקם ונוטר כנחש. וי"ל דלעולם במילי דידיה, ודקאמרת מאי רבותיה, הא ודאי רבותא רבה איכא, דנהי דאמרה תורה לא תקום ולא תטור לגמול לו כרעתו, מ"מ לא אמרה למחול לו מחילת שמים, וזה מוחל לו לגמרי". (מה שחילק הריטב"א בין מילי דשמיא למילי דעלמא הוא לשיטתו שהבאנו לעיל, וכ"כ על קושיא זו בחידושו ביומא שם ומגילה שם, אך חסר שם המשך הדברים דמאי רבותיה וכו'. ועל עצם הקושיא מיומא למגילה ראה ר"ן על הרי"ף ר"ה שם ד, ב מדפי הרי"ף ד"ה ומיהו, דמוקי להא דמגילה במצערן ליה ולא מבזו ליה א"נ דמבזו ליה בצנעא דליכא בזיון התורה. וראה עוד מהרש"א יומא שם ואוצר בלום על העין יעקב שם. ועל קושיית הריטב"א דא"כ מאי רבותיה, לכאורה י"ל לפמ"ש הרמב"ם שגם בצנעא מותר לו לנדות לכבודו, א"נ י"ל כמ"ש תוס' חולין לז, ב ד"ה שלא, שגם בדבר של איסור נחשב רבותא אם שומר עצמו מדבר שרגילים להכשל בו).

ועכ"פ מבואר דס"ל להריטב"א שאיסור לא תטור אינו מחייב שימחול מחילת שמים למי שציער אותו. וי"ל שכך סובר גם הרמב"ם, ומיושבות הקושיות הנ"ל. ואף לפי מ"ש בחינוך מצוה רמ"ב "שנמנענו מלנטור... ואע"פ שנסכים בנפשותינו שלא לשלם לו גמול על מעשיו, אפילו בזכירת חטאו בלב בלבד נמנענו", דמבואר שאפילו כשאינו חושב לשלם לו גמול מ"מ עובר על לא תטור בזכירת חטאו גרידא, וכן משמע פשוט דברי הרמב"ם בסוף הל' דעות, וא"כ כאשר מבקש שמן השמים יענשוהו בודאי עובר על לא תטור שהרי זוכר חטאו, יש לומר שיתכן שאינו זוכר חטאו ואינו מבקש שמן השמים יענשוהו, אך מכל מקום אינו מוחל בקום ועשה ואינו מבקש שמן השמים לא יענשוהו, אלא מניח הדבר ביד הקב"ה אם יעניש או לא. ואילו דין מחילה הוא שיבקש שהקב"ה לא יעניש, וכעובדא דאברהם שהתפלל לרפואת אבימלך.

והנה לפי זה לכאורה יש לחזור ולהעמיד את דברי החקרי לב והחפץ חיים שהגמרא בתירוצה השני חזרה בה מן התירוץ הראשון, דכיון דאוקמה בדנקיט ליה בליביה שפירושה אליבא דרש"י וריטב"א שינקמו אחרים או הקב"ה והוא ישתוק, שוב לא שייך בזה כלל איסור נטירה, וא"צ לתירוץ הראשון של הגמ' דההוא בדבר שבממון. ולפ"ז מדוייק לשון הגמ' "דנקיט ליה בליביה" ולא "דנטר ליה בליביה". אך מ"מ ברמב"ם עצמו אי אפשר לענ"ד לפרש כן בגמרא, דא"כ נמצא שלחכם עצמו אסור מדאורייתא לנדות לכבודו ואין מותר אלא שאחרים ינדו לכבודו והוא ישתוק, ואילו הרמב"ם פסק בהל' ת"ת פ"ו הי"ב ופ"ז הי"ג שיש רשות לחכם עצמו לנדות לכבודו.

הרב דוד אריאב
ירושלים

קונטרס "לא תחמוד"

קונטרס זה דן באיסור התורה "לא תחמוד". איסור זה הוא אחד מעשרת הדברות, האחרון שבהם. וכתבו הקדמונים שלכן הוא כולל את כל עשרת הדברות. ואת כל התורה!

ופירושו הוא שבאיסור זה טמון יסוד גדול ומרכזי בתורה, והוא האמונה שכל הנעשה בעולם הוא בהשגחה גמורה, ואדם שאמונה זו מושרשת היטב בליבו לא יבוא להתאות בשל אחרים.

יש לידע שמצוה זו מצויה מאוד, וכל אדם עלול להתקל בה בחיי היום יום. וכמו בכל המצוות, הלימוד מביא ידי מעשה, ולכן מי שלא לומד עלול לכשלון.

להלן מספר דוגמאות לכך:

- ראובן לוחץ על חברו למכור לו את מכוניתו, עובר בלא תחמוד, אף אם משלם מחיר מלא והוגן.
- שמעון מנסה לשכנע את חברו שימכור לו את דירתו, וכדי לשכנעו למכור, הוא מעלה את המחיר עוד ועוד, עד שלבסוף חברו מסכים למכור במחיר כ"כ גבוה. בכ"ז עבר שמעון בלא תחמוד.
- מנהל מפעל המבקש מאחד העובדים שימכור לו דבר מה, באופן שהעובד ירא לסרב מחשש שיפוט, יש בבקשה זו משום לא תחמוד.
- רב בקהילה המבקש מאחד מבני הקהילה שהוא בעל חנות, שימכור לו איזה רהיט במחיר מוזל, ובעל החנות בוש לסרב לו, עובר הרב בלא תחמוד.

ונסיים בדברי הגאון ר' ישראל סלנטר זצ"ל שכתב בסוף אגרת המוסר, שהעיקר בשמוש רפואת התורה הוא הלימוד בעוז ועיון ההלכות השייכות לדיני העבירה, ההלכה על כל סעיפיה, האסור והמותר, לידע איך להשמר ממנה, ורב כוחה להשריש לאט לאט קנין רב בנפש, עד אשר יהיה שוה בעיניו שאלות איסור והיתר שדרכו להשמר מהם, כשאלות הלכה זו שהיה נכשל בה. עכת"ד.

תוכן הענינים

99	פרק א: האיסורים שבלב ושבמעשה.....
99	לא תתאוה.....
99	כשאינן בדעתו להפציר בחבירו.....
100	לא תחמוד.....
100	המברר אם עומד למכירה ואינו מפציר.....
100	שילם מחיר מלא.....
101	עבירת לא תחמוד בדבור פיו.....
101	מחויב לבזבז כל ממונו.....
102	החמדה בתורת לאו ובתורת מדה רעה.....
103	פרק ב: דברים אותם אסור לחמוד.....
103	חמדה בחפץ בעל ערך נמוך.....
103	חמדה בחפץ המצוי.....
104	חמדה בחפץ שאינו מסויים.....
104	החומד בחפץ של מצוה והחומד את התורה.....
105	חמדה בחכמה של אחר.....
106	חמדה בחפץ שאינו בשימוש.....
106	חמדה במשרה של אחר.....
106	חמדת בתים וקרקעות.....
107	החומד בחפצי הקדש.....
107	פרק ג: חמדה אצל שותפים.....
107	החומד עבור הציבור.....
107	החומד ברכוש השותפים.....
107	שותף החומד ברכוש המשותף.....
108	שותף התובע פירוק השותפות.....
108	פרק ד: חמדה המצויה במקח ובממכר.....
108	חפץ העומד למכירה.....
109	המרבה בדמים.....
109	הצעה לחברו קנה את שלי או אקנה את שלך.....
109	סחורה שאינה עומדת למכירה אלא לאחר זמן.....
110	חמדה בכספו של הקונה.....

פרק ה: אופני חמדה שונים..... 111

- 111 החומד שיתנו לו מתנה
- 111 חמדה בפקדון ושאלה
- 112 החומד שיהיה לו כשל חברו
- 113 איש נכבד המבקש בלי הפצרה
- 113 המפציר שיעשו עמו חסד
- 114 חמדה המצויה בין אחים
- 114 המשקר או מחניף מתוך חמדה
- 115 הדובר ל"שואה" או רכילות מתוך חמדה
- 115 יועץ עצה שאינה הוגנת
- 115 המרבה בתפילה מתוך חמדה
- 116 פניה לפועל המועסק אצל אחרים
- 116 החומד עבור אחרים
- 117 הנהגת האדם שהפצירו בו שימכור חפציו
- 118 לא תחמוד בשכירות ובשאלה
- 119 המזיק נכסי אחרים
- 119 בני נח
- 119 החומד בשל עכו"ם
- 119 לא תחמוד אשת רעך
- 120 המקשט עצמו בחוצות
- 120 המשבח אישה זרה
- 121 המפציר בהורי החתן שיסכימו לשידוך

פרק ו: חומר איסור החמדה, עונשו ותיקונו..... 121

- 121 כל העברות באות מחמדה
- 1122 הנותן עיניו במה שאינו שלו
- 122 כל ימיו מכאובים
- 122 החמדה היא ההפך מ"ואהבת לרעך כמוך"
- 122 הנשמר מאיסור החמדה
- 123 אופן התשובה לאיסור החמדה

פרק א: האיסורים שבלב ושבמעשה

שני לאוים נאמרו באיסור החמדה "לא תתאוה" ו"לא תחמוד". לא תתאוה הוא במחשבת הלב לבדה, ולא תחמוד הוא במעשה, כשמוציא מחשבתו אל הפועל וקונה את החפץ אליו התאוה.

לא תתאוה

א. כתב הרמב"ם: "כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו, כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר, עבר בלא תעשה שנאמר לא תתאוה ואין תאוה אלא בלב בלבד"^א, הרי שעובר על לאו זה במחשבת הלב לבדה.

כשאין בדעתו להפציר בחבירו

ב. האיסור להתאוות נאמר רק אם גמר בלבו והחליט שיעשה השתדלות גדולה והפצרה מרובה להשיג החפץ, משא"כ אם מחליט שלא יפציר אלא רק ישאל פעם אחת, מותר. ולכן הרואה אצל חברו כלי יקר והתאוה תאוה בליבו שהיה רוצה הכלי הזה אך לא גמר בלבו לעשות השתדלות גדולה לקחתו אינו עובר בלא תתאוה.^ב

א. לשון הרמב"ם בפ"א מגזילה ה"י וכן דעת החינוך, והוא מבואר במכילתא (פ' יתרו) לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החימוד בפני עצמו, דאיתא התם שאם התאוה סופו לחמוד ע"כ. וכן בזהר ואתחנן רסא א מבואר שהם שני לאוים. דעת הרא"ש בתשובה כלל צ"ה סי' א במחשבתו עושה איסור וכנ"ל, ובדיבור עושה איסור נוסף שמדבר אילו ממון זה היה שלו, וכשלוקח הממון עושה איסור נוסף. וע"ע בסמ"ג ל"ת קנ"ח וביראים רנ"ד ובסמ"ק י"ט דס"ל דרק בעושה מעשה עובר.

ב. כן מוכיח בספר יהודה יעלה חו"מ ס' לג, עפ"י ספר חרדים במצוות התלויות בלב פרק כא דכל שלא גמר בליבו להשתדל בכל עוז לקנותו אינו עובר על לא תתאוה, וכן משמע ברמב"ם פ"א מהלכות גולה הלכה י' ובטור ושו"ע ס' שנ"ט שהביא לשונו. וז"ל הרמב"ם שם: "כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר עבר בלא תתאוה". והטור השמיט תיבות "ונפתה בלבו בדבר", ונראה דתיבות אלו אינן אלא לתוספת הסבר, ואין המובן משתנה בהשמטתן, דנפתה לבו בדבר פירושו שנפתה לבו לעשות את אותן השתדלויות והפצרות. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ג, מג, י), וכן מדויק בלשון הגר"ז (הל' גזילה) דשינה סדר הלשון וכ' וז"ל "משעה שנפתה בלבו וחשב היאך יקנה חפץ זה עבר בלא תתאוה" עכ"ל, שמובנו פשוט שהפיתוי הוא המחשבה היאך יקנה החפץ. ולפי"ז אין לפרש ולדחוק שאיסור התאוה הוא תאוה לחפץ, ושיעורה הוא עד כדי שיחשוב כיצד יקנה, דלעולם עצם תאוותו לחפץ מבלי שיחשוב כיצד יקנה אינה אסורה אף בתורת חצי שיעור, דכל עצמות האיסור היא רק המחשבה כיצד יקנה דבר זה. (וע' הגהות והערות לטור החדש (מכון ירושלים) אות סא שנסתפק בזה. ושם כתבו שמדברי הפרישה שם

ג. אולם ממידת חסידות יש להמנע גם מזה, אם עושה זאת מתוך קנאה ואינו נצרך באמת לחפץ זה.

לא תחמוד

ד. כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמדי.

המברר אם עומד למכירה ואינו מפציר

ה. איסור החמדה הוא רק אם מפציר ודוחק בבעל החפץ למכור. ולכן מותר לו לאדם לשאול את חברו אם הוא מעונין למכור לו את החפץ שברשותו ואין בזה משום לא תחמוד וכש"כ שאם החפץ עומד למכירה שמותר לחמוד אותו ולקנותו.

משמע ג"כ כהנ"ל). וכ"כ ברב ברכות דף צא ע"א. וכ"כ ב"מקדש מלך" על הזוהר ואתחנן ודיין לה מהזוהר שם.

וכל זה דלא כפי מה שרצה לדייק בספר יהודה יעלה שם בלשון הרמב"ם בשה"מ לאוין רס"ו והחינוך מצוה תט"ז ומלשון הרלב"ג, וכן הבין בפלא יועץ ערך חמדה, וכ"כ מהר"ם חגיז בספר ואלה המצות ס' תט"ז, שעובר בחומד בלבו מבלי שיחשוב כיצד יקננו - דליתא. ועיין בכל זה בשד"ח שם סוף כלל ק"ל. ומדברי האבן עזרא (יתרו) שכ' וז"ל: אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו עכ"ל ותירץ עפ"י משל הכפרי שלא יחמוד בבת המלך, ומשמע לכאורה דס"ל דהחמדה האסורה היא אף בלא גומר בלבו כיצד יקננה, דאל"כ קל הוא להנצל מחמדה זו.

ג. ערוה"ש ס' שנט"ט ח'. ומה שכתבתי שרק אם עושה זאת מתוך קנאה ע' לקמן בסעיף ל"ו ובהערה שם.

ד. לשון הרמב"ם פ"א מגזילה ה"ט. ועי"ש שדעת הראב"ד שאם הסכים המוכר למכירה ואמר רוצה אני אינו עובר. אולם דעת הרמב"ם היא שעובר בכל גווני כיון שבא אחרי הפצרה. והשו"ע הביא את לשון הרמב"ם (סי' שנט"ט ס"י) וגם בדאו' יש להחמיר. וע' הערה ז באורך לגבי שיטות הראשונים בזה.

ה. כן מבואר ברמב"ם (א גזילה ט) שכ' "הכביד עליו רעים והפציר בו", משמע שבבקשה פ"א שרי. וכן בשה"מ צ (ל"ת רס"ו) שכתב הכביד עליו והערים עד שלקחו וכו'. וכן בשע"ת (ג מג), ובחרדים (ל"ת מה"ת התלויות בלב), ובספר ואלה המצוות (מצוה ת), ובספר תולדות שמואל (מצוה לח סי' א אות ב), ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מג), וכ' שם שלבקש פעם שניה ג"כ שרי, שהמבקש שני פעמים בודאי אינו עדיין בכלל מפציר כדמוכח ממש"כ הסמ"ע (סי' רכח סק"ח) ע"ש ע"כ. וכן הוכיח בהשמטות דג"פ הוי בכלל מפציר מהא דאיתא בנדרים טז. ושבועות כ. הוי מסרבין (פרש"י מפצירין) בו לאכול וכו' אמר לא אכילנא לא אכילנא ותו אמר שבועה שאוכל דלא אכילנא קאמר ע"כ, הרי בג"פ הוי בכלל מפצירין. וכן במבקש מחילה (שו"ע סי' תר"ו) אמרו שיקבש ג"פ דמשמע שהוא מטעם הפצרה. ובערוה"ש שנט"ט יג כ' שזוהר מלקנות שלא אצל חנווני אם לא שהמוכר מבקש ממנו שיקנה ע"כ. והוא חומרא יתירא, דלהמתבאר שרי לשאול פעם או פעמיים.

ו. ולכן אם חשב לבקש פעם אחת מבלי להפציר אין בו משום לאו דלא תתאוה ו.

שילם מחיר מלא

ז. גם אם נתן דמים ושילם מחיר מלא עבור החפץ אותו חמד, עובר בלא תחמוד מהתורה.

בספר הדברה העשירית (אות ז') כתב דהעושה שליח להפציר עובר בלא תחמוד ולא אמרינן כיון דאין שליח לדבר עבירה, גזה גופא מה שעושה שלא להפציר נקרא מעשה עבירה וא"צ "שליחות" למעשה ההפצרה. והוא פשוט דזהו מש"כ הרמב"ם הכביד עליו רעים.

ו. כ"כ בחרדים שם וז"ל על לאו דלא תתאוה: משגמר והסכים בליבו להשתדל בכל עוז מלקנותו ממנו מיד עבר עכ"ל, משמע שרק בגומר בליבו להשתדל בכל עוז, אבל לבקש פ"א או פעמיים שרי. וכן משמעות הרמב"ם והרמב"ן כפי שהוכיח בשו"ת בצל החכמה מדבריהם שם.

ז. לענין החמסן שלוקח חפץ בעל כרחו של הבעלים ונותן דמיו, אם נפסל הוא לעדות משום עבירת לא תחמוד, אמרו בגמ' (ב"מ ה"ב) "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו" וג' שיטות בראשונים מצינו בענין זה.

א) לכמה מהראשונים אין עובר בלא תחמוד אלא כשלקח החפץ בלא נתינת דמים. דאם נתן דמיו אינו עובר בלאו זה לדעתם כ"כ התוס' בסנהדרין כה: בתירוץ הראשון. ותוס' ב"מ ה: ד"ה בלא דמי כפי שפירשום המהרש"א ומהר"ם שיף והנחל"ד והסמ"ג לאוין קנח והר"ש בספר הכריתות ש"ג סי' קמד. ומה שאמרו שלא תחמוד בלא דמי משמע להו לאינשי, כן הוא האמת כפי דמשמע להני אינשי.

ב) ואולם רוב הראשונים סוברים שגם בנתן דמים עובר בלא תחמוד. ומה שאמרו דלא תחמוד בלא דמי משמע להו לאינשי, רק לאינשי משמע כך, ולכן לא נפסלים לעדות, אך אין זה האמת, אלא באמת אף בנתן דמים עובר. כ"כ התוס' בסנהדרין שם בתירוץ השני. ותוס' באיזהו נשך דף עב סוף ד"ה שטר ותוס' בהמניח ל: ד"ה וחכמים ובב"ק סב: ד"ה חמסן. וכן דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות גזילה ה"ט ובהגהות מימוניות שם, ובראב"ד בהשגות שם, דלא פליג על הרמב"ם בענין זה ומסכים שגם בנותן דמים עובר ובסה"מ ל"ת רסה. ובחנוך מצוה לח ובמנ"ח סק"ב וביראים סי' רנד ובשע"ת ש"ג אות מג וכ"פ בטור ובשו"ע סי' שנט סע' ט, י, יא. ובסמ"ע ס"ק יד. ובב"ש אהע"ז סי' כח סק"ב (וע"ע בכס"מ פ"י מהלכות עדות ובסמ"ע סי' לד ס"ק לב).

ג) אותם ראשונים הסוברים שגם בנתנת דמים עובר בלא תחמוד (כדלעיל אות ב) נחלקו לב' סיעות. יש מהם הסוברים שזהו דוקא כשהמוכר לא הסכים למכירה. דאילו הסכים ואמר: "רוצה אני" לא עובר הקונה בלא תחמוד. ויש מהם הסוברים שאף באמר המוכר רוצה אני והסכים למכירה, עבר הקונה בלא תחמוד כיון שסו"ס הסכמה זו באה אחרי הפצרה מרובה ואינה נחשבת כהסכמה בלב שלם. הסוברים שגם בהסכים ואמר רוצה אני עובר בלאו, הם הרמב"ם מסתימת דבריו וכן כתבו המ"מ והרעק"א (על ב"מ שם) בדעתו, והמנ"ח (מצוה לח אות יב ד"ה ודעת), (ובמנ"ח שם ד"ה עוד כ' שלרמב"ם עובר אף בהסכים בלב שלם כיון שהאיסור הוא ההפצרה). וכ"מ בשע"ת שם. והסוברים שאם אמר רוצה אני אינו עובר הוא הרמב"ם בהשגות שם וכ"כ המנ"ח בדעת החינוך, וכ"מ בתוס' הרא"ש ב"מ ה: ובתוס' סנהדרין שם בתירוץ השני. להלכה נראה דיש לנקוט לחומרא כהרמב"ם, וכן בשו"ע (סי' שנט) הביא לשונו וכן נקטו כמה מהאחרונים ע' ערוה"ש (שנט יג) וחרדים (פכ"א).

בבאור המחלוקת כ' בברכת פרץ פרשת יתרו וז"ל: "לרמב"ם עיקר העבירה הוא החימוד שבלב, שהוא ענין תשוקה ורצון. רק ששיעור החמדה שיש בו אזהרה הוא חמדה כזו שהביאה לידי תוצאה של השגת הדבר. ונמצא שאין ההשתדלות עצמה מעשה של עצם האיסור אלא החמדה המשפיעה על ההשתדלות היא האיסור, ומעשה ההשתדלות אינו אלא תנאי בגדר העבירה של החמדה.

ח. וכן אם המוכר הסכים למכירה, עבר הקונה בלא תחמוד, אם בתחילה סירב למכור, ורק אחרי הפצרות הסכים.

עבירת לא תחמוד בדבור פיו

ט. המתאוה בליבו עובר בלא תתאוה, אך אינו עובר בלא תחמוד עד שיעשה מעשה ויקנה את החפץ וכנ"ל. ואולם ישנו אופן שעובר בלא תחמוד גם מבלי שיקנה את החפץ והוא אם מדבר בפיו ומספר לאחרים על רצונו העז ואומר "אלו היה ממון זה שלי", "א שדבור זה עובר עבירת לא תחמוד. ולכן מי שנכשל במחשבת לא תתאוה, ישמור פיו ולא יספר על רצונו לאחרים כדי שלא יוסיף על חטאו את האיסור דלא תחמוד שבדבור.

מחויב לבזבז כל ממונו

י. מחויב האדם לבזבז כל ממונו ובלבד שלא יעבור על לאוים אלו, ככל לא תעשה שבתורה.

הרמב"ם לשטתו שפסק דאפילו אם אחר ההשתדלות אמר בעל החפץ רוצה אני עובר בלא תחמוד. נמצא דעצם הקנין אין בו איסורא דהא כבר נתרצה, אלא ההשתדלות שהשתדל לרצותו הוא האיסור. ולהראב"ד עיקר הלאו הוא נטילת ממונא של חבריו, עכ"ל.

ובקצרה - לראב"ד וסייעתו האיסור הוא כעין אבק גזל שאינו נותן החפץ מרצון. ולרמב"ם וסייעתו הוא התשוקה והרצון רק ששיעורו עד שלקח החפץ.

ומש"כ בשו"ע ס' ל"ד סע' יג שנפסל רק מדבריהם זהו כיון דלא משמע להו לאינשי לאיסורא אלא בדיהיב דמי, ואף דטעו אינשי, סו"ס אין לפוסלם מה"ת כיון שלא חושבים שעושים איסור. כ"כ בתומים ס"ק יג, וב"ש אהע"ז ס' כ"ח ס"ק ב, שד"ח מערכת הלמ"ד כלל קל ד"ה הא.

והנה ראיתי בספר לקוטי שפת אמת (לבעל השפת אמת בסי' יז) שכתב וז"ל דעת רוב הפוסקים, וכן נראה עיקר לפע"ד, דכל שעושה תחבולה לכוף אותו ממש, כגון שמעמיד עליו שר ומלך לבקשו באופן שיודע שלא יוכל כלל לומר אינו רוצה ובע"כ ישמע לדבריו בכה"ג אסור. וכה"ג כתב בשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל (שער השלישי אות מג) שכל שיודע שלא יוכל למאן בבקשתו אסור לבקשו למכור לו, כשיודע שעכשיו אינו רוצה וגם אח"כ לא ירצה בטוב לבבו ע"ש, עכ"ל. וצ"ע בדבריו, דמש"כ שדעת השע"ת שעובר דוקא כשלא יוכל כלל לומר אינו רוצה, לענ"ד אינו משמע כן בשע"ת דז"ל השע"ת (ש"ג אות מג) "ואם יפציר בו ברוב תחנונים יבוש להשיב פניו" משמע שיכול להשיב פניו ורק בוש לעשות זאת מחמת ריבוי התחנונים, אבל אין זה מצב שלא יוכל כלל לומר אינו רוצה כמעמיד עליו שר ומלך. ואלו רצה השע"ת לומר שעובר דוקא במעמיד עליו שר ומלך היה לו לומר כלשון הגמ' "תליהו חבין". ומשכ"ה השפ"א עוד שרוב הפוסקים סוברים כן, לא מצאתי כעת.

ח. עיין בהערה הקודמת.

ט. ע' בדרישה ס' שע"א שכ' דהרא"ש נקט לשון עבירה ולא לשון לאו, כיון דס"ל דכה"ג אינו לאו גמור אלא עבירה בלבד, בנוסף על לא תתאוה שעבר במחשבתו.

י. בטור חו"מ ס' שע"א כ' בשם הרא"ש בתשובה בכלל צה דג' עבירות הן בגזילת קרקע, הראשונה במחשבה שהתאוה ממון חברו בלבד, והשנית בדבור שדיבר: "אילו היה אותו ממון של זה, שלי", והשלישית זה שמוציא מחשבתו לפועל והולך וגוזל ממון חברו. וביאר בדרישה שם דאף דהלאו דלא תחמוד אינו בדבור מכל מקום עבירה יש לו בדבור יותר ממה שהיתה לו תחילה במחשבה. (ולענ"ד יש לומר שמקורו של הרא"ש לדין זה הוא בכלה רבתי פ"ו: לולי יהיב לי פלוני ממוניה בידי דהא קא חמד ע"כ. דמשמע דיש איסור בדבור).

יא. כ"כ במנ"ח (מצוה לח אות י). אך מפני פיקוח נפש נדחה ככל הלאוים חוץ משלושה.

החמדה בתורת לאו ובתורת מדה רעה

יא. כל האמור בשער זה הוא כלפי החמדה בתורת לאו "לא תחמוד" – ופרט לזה ישנה מדה רעה, שאין להתאות ולחמוד הבלי עוה"ז, ולהסתפק במועט. והיא מדה מוסרית, הנלמדת מלאו זה, אולם אין הכרח שהלקוי בה יעבור בלא תחמוד. דעבירת הלאו היא רק ביחס לממון זולתו וכפי הגדרים שמתבארים כאן.

פרק ב: דברים אותם אסור לחמוד

חמדה בחפץ בעל ערך נמוך

יב. אסור לחמוד אפילו בחפץ בעל ערך נמוך, ואף אם שוויו הוא פחות מפרוטה אסור לחמוד בו.¹

חמדה בחפץ המצוי

יג. גם בחפץ המצוי ויש רבים כמותו בשוק, וכן בממון הזולת, חל האיסור דלא תחמוד. וע' בהערה² דיש חולקים.

יב. במנ"ח (מצוה ל"ח) כ' דאינו עובר בלאו בפחות משו"פ, אלא שאסור משום חצי שיעור מה"ת (וע"ע בדבריו במצוה רכ"ד). ובספר רב ברכות (דף עח) דן בחומד דבר שיש בו שו"פ אבל הוא בשותפות משני בני אדם אם עובר בלאו זה או לא מי אולינן בתר דידיה או בתר הבעלים ע"ש, ונפק"מ מצויה לזה בחומד ממון צבור, כך שאין בו שו"פ לכל אחד מהצבור. ולמש"כ סו"ס אסור מה"ת מדין חצי שיעור מיהא.

יג. בשו"ת ארץ צבי (סי' ד) כ' בשם האדמו"ר מגור דלא תחמוד שייך רק בחפץ שאינו מצוי ע"כ. ולא הביא מקור לכך. וכ"כ הגרי"פ בל"ת רעא ד"ה לכן ח"ל: גולה היא כשבא להרבות הונו בממון חברו, וכשאין כוונתו לגוף החפץ אלא לדמיו, דגם אם היה רואה חפץ אחר אצל חברו ג"כ היה גוזלו וגם הרבה אפשר למצוא כאלה אם היה רוצה לקנות, בזה לא שייך אזהרת לא תתאוה ולא תחמוד עכ"ל.

ולענ"ד יש להוכיח שבכל גווני שייכים לאוים אלו. דבקרא כתיב "כל אשר לרעך" ומשמע דמריבין כל דבר. וכן אמרו בסוטה ט: על בלעם וגחזי דנתנו עיניהם בממון אחרים וממון משמע כל דבר וכן במסכת כלה רבתי פ"ו ת"ש ושמענהו לכולהו לא תחמוד אפילו ממון פלוני לי, ע"כ. ואין נראה לפרש 'ממון' במובן של 'רכוש' והיינו מטלטלים וכד' (ולאו דוקא מעות), דא"כ מה הרבותא, והרי זהו שכ' בפסוק עבדו שורו וחמורו וכל אשר לרעך, ולא זאת הברייתא באה לרבות, וע"כ באה לרבות 'מעות' אף שאינו דבר המסוים ויש רבים כמותו בשוק, וכן בבחיי (יתרו) כ' דלא הוזכר לא תגזול בעשרת הדברות כיון שהוזכרה החמדה, והחמדה כוללת את הגזל, שאין אדם גוזל עד שיחמוד, ע"כ. ומשמע שהוא בכל ענין כך, שחומד ואח"כ גוזל, וא"כ גם בגזל מעות הוא כך. (ועיין ריטב"א בב"מ ל"ד ע"ב לגבי הכופר בפיקדון ואומר שאבד דנשבע שאינה ברשותו שמא עיניו נתן בפיקדון ורוצה לקנותו לעצמו ולשלם תמורתו והוא לאו דלא תחמוד. וכ' הרמב"ם בריש פ"ו דשאלה, ובפיהמ"ש שבועות פ"ו מ"ז ח"ל: אם היה הפיקדון דבר שכל מינו שוה ומצוי בשוק לקנות כמותו כגון פירות או יריעות של צמר או של פשתן השוות בכל ענינם או קורות שאינן מצויות וכל כיוצא בהן הרי זה משלם ואינו נשבע עכ"ל. והיה מקום להבין שבדבר המצוי אין לא תחמוד מדלא נשבע על דבר המצוי, אך נראה שאין זו כוונתו, דאין פירושו שלא עובר

חמדה בחפץ שאינו מסויים

יד. אסור להפציר בחברו שיתן לו בגד או חפץ אחד אף שאינו מייחד בבקשתו איזה בגד או חפץ פלוני, ויש החולקים יד.

החומד בחפץ של מצוה והחומד את התורה

טו. האיסור דלא תתאוה ולא תחמוד נאמר גם בחומד חפץ של מצוה כשופר לולב ומצה, וכן בחפץ של קדושה כס"ת תפילין ומזוזות יט. ברם את התורה מותר לו לאדם לחמוד יט.

בלא תחמוד אם נתן עיניו בהם, אלא שלא חשדינן ליה בכך דלא שביק היתרא לקנות בשוק ועביד איסורא לחומדו ממנו, וכן משמע במ"מ שם).

אמנם נראה שאם המוכר נמנע מלמכור כיון שעכשיו אין לו פנאי לזה, ואחרי ההפצרות נאות למכירה בזה שרי כיון שהחמדה היתה בחפץ המצוי וממילא לא חמד בחפץ זה דוקא, ומה שהוצרך להפציר היה כדי שיתפנה למוכרו לו אבל את עצם החפץ היה מעונין למכור. משא"כ אם הוצרך להפציר כדי שיטכים לעצם המכירה נראה דעובר אף בחפץ המצוי, דסו"ס מכרו שלא בלב שלם ויש בזה אבק גול. כגון במפציר בחברו שימכור לו את עטו, אף שיש עטים רבים כאלו בחנות, ומה שחברו מתנגד למוכרו הוא רק משום שמתעצל לילך לקנותו בחנות, וגם המפציר מפציר בו רק מטעם שמתעצל לילך לחנות, אפי"ה עובר הוא משום לא תחמוד. כן הוא עכ"פ לסוברים דלא תחמוד הוא משום אבק גול, דסו"ס מכירה שלא בלב שלם יש כאן.

משא"כ לסוברים דלא תחמוד הוא רק משום חמדת החפץ המסויים, כאן יתכן דשרי כיון שבעצם אינו חומד חפץ זה דוקא. וגם ברמב"ם בפ"א מגזילה ה"ט כ' דשייך לא תחמוד בכל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו. והרי גם חפץ המצוי אפשר לקנותו וכן אפשר לקנות מעות כגון כסף זוהב, ומעות של ארץ זו במעות של ארץ חברתה. וכן כתב לי מורנו הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א שמסתבר דיש לאו בחומד מעות וחפץ המצוי והביא ראיה ממסכת כלה פ"ו ע"כ. וכן אי נימא דדוקא בחפץ שאינו מצוי עובר, אזי ההגדרה מאוד אינה ברורה מהו מצוי ומהו אינו מצוי, אם יש בשכונה כמותו או סגי בעיר או בכל הארץ. ועד כמה צריך שידמה לו. ואם יש טובים ממנו האם מקרי מצוי. ולכא' בשורו וחמורו תמיד אפשר למצוא טובים יותר וחזקים יותר. ולא מסתבר דקרא איירי דוקא בחומד את החמור הטוב שבעיר.

יד. הבא"ח בספרו רב ברכות דף צג ע"ב כ' וז"ל: המפציר בחברו שיתן לו בגד או חפץ אחד ולא יחד בבקשתו איזה בגד או חפץ פלוני, אינו נכנס בלאוים אלו, דלאוים אלו לא נאמרו אלא במתאוה וחומד חפץ פרטי שראוהו ונכנס יופיו בלבו ורוצה אותו עכ"ל. ואולם עפ"י מש"כ בהערה הקודמת, דגם בממון שייך הלאו דלא תחמוד, ממילא גם בכה"ג יש לאסור, כיון שתמיד החמדה בממון איננה בדבר המסויים. ועי"ש ברב ברכות (דף צד) שנסתפק עוד בחומד בית של קרובו, ואין רצונו בבית זה דוקא, ולא איכפת לו אם יתנו לו בית אחר, ולענ"ד פשיטא דאסור דסו"ס חומד בית זה. והרי כל חומד הוא כך שאם יתנו לו אחר כמותו או טוב ממנו לא איכפת לו.

טו. כן הוכיח בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מג, וראייתו מברכות (יא). בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן וכו' מאי משמע אר"פ כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות. מבואר דאי לאו דכתיב מיעוטא היו מחייבים עוסק במצוה.

ומעתה לענין לא תחמוד ולא תתאוה דלא כתיב מעוטא ע"כ דגם דבר מצוה הוי בכלל האיסור. וכן הוכיח מהמכילתא (יתרו) כלל ופרט וכלל וכו' מה הפרט מפורש בדבר שהוא קונה ומקנה אף כלל מפורש בדבר שהוא קונה ומקנה. ובפ"י מרכבת המשנה על המכילתא כ' לאפוקי חימוד תורה דמה אני בחינם אף אתם בחינם וכן מבואר בזהר ויצא ע"כ. מבואר דדוקא לימוד התורה ממעטינן לפי שצריך ללמדה בחינם ואינו בקונה ומקנה אבל ס"ת תפילין ומזוזות הרי הם בכלל כל אשר לרעך כיון שהם בקונה ומקנה שא"צ ליתנם לחברו בחינם ומכש"כ שופר ולולב ומצה וכה"ג שאפשר להשתמש בהם לצרכי חול. וכן הוכיח מספר החינוך (מצוה תט"ז) שכ' שלא דלא תתאוה נוהג בכל בני העולם לפי שהוא ענין למצות גול וא"כ כשם שאסור לגזול כדי לקיים מצוה כן אסור לחמוד במה שהוא של חברו כדי לקיים בו מצוה. וכן מוכח מדברי שו"ת מחנה חיים

חמדה בחכמה של אחר

טז. אם ראובן יודע איזו חכמה או מלאכה, מותר לשמעון להפציר בו או להרבות עליו רעים עד שילמדנו חכמה או מלאכה זו, ואין בזה משום לא תחמוד, כיון שלא נאמר איסור זה אלא בדבר ששייך שיקנהו מחברו וחברו חסרי.

(ח"ב או"ח סי' לב). ודלא כדברי התולדות שמואל (מצוה לח סי' א אות ו) ודחה שם דבריו. הרבינו בחיי (שמות כ י"ז) כ' דשרי לחמוד את התורה והמצות וכמו שאמרו קנאת סופרים תרבה חכמה עכ"ד. וע' לקמן, וודאי כונתו שחומד לקיים התורה והמצוות אך לא חומד חפץ של מצוה. וע"ע בספר רב ברכות להבא"ח דף צב שכ' דהחומד בספר כדי ללמוד בו וכן החומד ביתו לעשותו בית כנסת, ואינו רוצה אותו לצורכו כלל דמותר עכ"ד. ע"כ מיירי שאינו רוצה שהספר יהיה קנינו כלל, ורק יקרא בו ויחזירנו. וכן החומד ביתו לעשותו בית כנסת מיירי שמיד יקדישנו ולא יהיה קנינו רגע אחד דאל"כ נראה דעובר וככל הנ"ל.

ואם בעל החפץ מחויב עפ"י דין למכור החפץ לחבירו, כגון שלזה יש מצה שמורה יותר מכדי צרכו ולזה אין, כ' בשו"ת בצל החכמה שם שמסתבר שאין בזה איסור, כיון דגם בלי הפצרתו מחויב הלה ליתנה לו (וכפרק ה' סעי' ל"ה).

וכ' במנ"ח (מצוה לח אות ד) דאם קנה חפץ באופן האסור ועבר בלא תחמוד, יכול לקיים בו מצוה ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה כיון שקדם הקנין למצוה, וכהתוס' בסוכה דף ל ד"ה הא. עכ"ד. ולענין ברכה צל"ע אי שרי לברוכי (ע' באו"ח סי' תרמט במ"ב ס"ק ו).

טז. זוה"ק (יתרו צג:): וז"ל: אף הכי לא תחמוד לא פסיקא טעמא כלל, ואי תימא אפילו חמודא דאורייתא אסור כיון דלא פסקא, ת"ח, בכלהו עבדות אורייתא כללא ובהאי עבדת פרטא בית רעך שדהו ועבדו וגו' בכל מילי דעלמא, אבל אורייתא איהי חמודת תדיר שעשועים גנוי דהיי ארכא דיומין בעלמא דין ובעלמא דאתי, עכ"ל. וכן מוכח מפירוש המרכבת המשנה למכילתא שם דבאה לאפוקי חימוד של תורה דשרי.

בספר דרך פיקודין (מצוה ל"ח חלק הדיבור אות ב) כתב דחימוד התורה דשרי היינו כגון שרואה בחברו שידע איזה מסכת וחומד שידע גם הוא כמוהו. ועי"ש שהוציא מזה דלא תחמוד במילי דעלמא דאסיר הוא אף באופן שאינו לוקח דבר מה מחבירו שהרי בתורה הידיעה נשארת גם אצל חבירו, ולכן אף בחומד שיהיה לו כשל חבירו במילי דעלמא אסור עכ"ד. אולם נלע"ד דאפשר להעמיד את דברי הזוהר בכגון שרואה אצל חבירו ספר נדיר וחומד אותו כדי ללמוד ממנו דהוא חמודא דאורייתא דשרי (ואינו מעונין בספר זה שיהיה שלו לצורכי אספנות וכד' אלא רק בשואלו ממנו) או שרואה שחברו או רבו יודע מסכת או נושא מסוים בתורה ומפציר בו שילמדנו ענין זה אף שע"כ הוא גוזל את הזמן של רבו. ואף שבזמן זה גם רבו מקיים מצוות ת"ת אולם רבו איננו מעונין לעסוק בזה עכשיו, ועכ"פ יש לרבו ירידה באיכות הלימוד בעיסוקו בכך, והוא בכ"ז מפציר בו שילמדנו, ובאופן זה יש נטילה של דבר מה מרבו, ובכ"ז שרי כיון שהוא חימודא דאורייתא. אבל לחמוד שיהיו לו ידיעות כשל רבו, זה פשיטא דשרי אף במילי דעלמא. וע' ערוה"ש (שנ"ט י) שדייק מהמכילתא והרמב"ם והשו"ע במה שכתבו שעובר בלא תחמוד בכל דבר שאפשר שיקנהו ממנו, שבא לומר שאינו עובר אלא בדבר דשייך בו קנין, אבל באמנות או חכמה שמפציר בו שילמדנו אינו בלא תחמוד. ולפי"ז א"א לומר שחמודא דאו' דשרי שהוא בכ"ז כיון שגם במילי דעלמא שרי בכ"ז.

יז. כבסוף ההערה הקודמת.

חמדה בחפץ שאינו בשימוש

יז. גם בחפץ שאינו בשימוש אצל המוכר אסור לחמוד. ולכן כשאחד רואה אצל חברו חפץ שאינו משתמש בו, ועומד אצלו כאבן שאין לה הופכין, והלה מפציר בו שימכרנו לו או שיתננו לו כשאצלו השימוש נצרך לו ביותר יש בזה משום לא תחמוד. דוגמא: אדם שרואה אצל איש פשוט ספר נדיר ומפציר בו שימכרנו לו, והמפציר הוא אדם שהספר נצרך לו ביותר, עושה הוא איסור בכך^{יז}.

חמדה במשרה של אחר

יח. אסור לו לאדם לחמוד במשרה ותפקיד של חברו^{יח} ולכן מורה המלמד בתלמוד תורה הלוטש עיניו בחברו שקיבל ללמד כתה גבוהה יותר, אסור לו לחמוד בו ולהפציר בו ולהכביד עליו רעים, או לפנות למנהל כדי שיתן לו את תפקידו. השתדלות זו אסורה אפילו אם חברו לא ינוק על ידו אלא יקבל תפקיד גבוה יותר^{יח}, אם אמנם בהתחלה חברו סירב, כיון שדבר זה דומה למרבה לו דמים כדי שיסכים.

יט. וכן תלמיד בישיבה שקיבל תפקיד לסדר את הספרים באוצר הספרים שבישיבה, אסור לתלמיד אחר לחמוד בתפקידו ולהפציר בו שיוותר על תפקידו עבורו.

חמדת בתים וקרקות

כ. החומד בית חברו או שדהו עובר בלא תתאוה ובלא תחמוד כמפורש בפסוקים "ביתו שדהו וכו"^{כא} אף שהם דברים שאי אפשר לגזולם^{כב}.

יח. ואף שאצל הת"ח הוא צורך מצוה, כבר כתבתי בסע' טו שגם לצורך מצוה יש לא תחמוד, אכן אם מנסה לשכנעו שכנעו של אמת שבשבילו כסף עדיף, זוהי באמת טובתו, וגם מכוון לטובה זו, אזי אי ל"ת הוא משום אבק גזל, צ"ל מותר. וגם אם האיסור הוא משום חמדה הרעה, אזי בכה"ג שמכווין באמת לטובתו צ"ל מותר. אולם למעשה עפ"ר קשה לכווין כן.

יט. הראיה מקורח שאמרו עליו בגמרא (סוטה ט). שנתן עיניו במה שאינו ראוי לו ופי' רש"י דקאי על הכהונה, והמאירי פי' דקאי על הנשיאות, והסמ"ק הביא גמרא זו לענין לאו דלא תחמוד, ומוכח דס"ל דשייך איסור זה גם בחומד שררה של חברו. וכ"כ באורחות חיים לר"א מלוניל סי' מג, וכן פי' רש"י שם לגבי אחיתופל שנתן וכו' וכן אחיתופל פי' רש"י שם שנתן עיניו במלוכה ואבשלום חמד במלכות (מאירי) ועוזיהו בכהונה.

כ. אכן אם האיסור משום אבק גזל שאין המוכר מסכים בלב שלם, אזי היה צ"ל מותר כיון שסו"ס לבסוף מסכים בלב שלם. אולם אם האיסור הוא משום ההשתדלות הרבה, אזי גם זה אסור, דאסור לעשות השתדלות רבה כ"כ. (וע' הערה לה).

כא. בכלי יקר על פרשת יתרו כ' דלא כתיב "שדהו" ללמדנו דאין עובר בלא תחמוד משום דקרקע אינה גזולת ורק בלא תתאוה עובר כדכתיב בפרשת ואתחנן "שדהו". וע' במנחת סולת על החינוך שהאריך לדחותו דאין לחלק בין בית לשדה דהלא בבית מפורש בקרא דעובר. ומביא גם ראיה מלשון המכילתא "וחמדו שדות וגזלו", ושם איירי בלאו דלא תחמוד.

כב. שהרי עבדים וקרקות התמעטו מגזל מכלל ופרט וכלל (ב"מ נו ע"ב) ואולם כמה אחרונים למדו מהסיפרי שקרקע לא התמעטה מהלאו של לא תגזול אלא רק מהתשלומין (ע' אצ"ת ע' גזל). דכן איתא בספרי פרשת שופטים על הפסוק "לא תשיג גבול רעך" (ו' יד): "והלא כבר נאמר לא תגזול ומאי תלמוד לאמר לא תשיג, מלמד שכל העוקר תחומו של חברו עובר בשני לאוים."

החומד בחפצי הקדש

כא. החומד בחפצי הקדש, כגון בחפצי בית הכנסת, ומפציר בגבאי למוכרם לו ונתרצה לו הגבאי ומכרם, אין בו משום לא תחמוד.^כ

פרק ג: חמדה אצל שותפים

החומד ברכוש השותפים

כב. גם החומד ברכוש השותפים עובר בלא תחמוד^כ ולכן גם החומד ברכוש הציבור עובר בלאו זה^כ.

כג. יש להסתפק בחומד עבור הצבור, כגון עסקן ציבורי החומד בית מסוים לקנותו עבור הצבור^כ. ואם חומד בו על מנת להקדישו לבית כנסת ע"י בהערה טו.

שותף החומד ברכוש המשותף

כד. שותף החומד ברכוש המשותף עובר בלא תחמוד. וכגון שאחד השכנים בבית משותף חמד לעצמו חלק מקרקע הבנין והפציר בשאר הדיירים שימכרו לו קרקע זו, ועיין בהערה שיש מי שנסתפק בזה^כ.

כג. הפמ"ג (או"ח סי' תרד משב"ז סוסק"א) נסתפק אי שייך לא תחמוד בשל עכו"ם, וכ' בשו"ת בצל החכמה (ג מח אות ט) דמספק"ל לפמ"ג אי ממעטינן עכו"ם מתיבת רעך, אך זה פשיטא דממעטינן הקדש.

כד. עפ"י המבואר בשו"ת שבו"י (ח"א סו"ס קס"ו) דאע"ג דכתיב לא תעשוק את רעך ולא תגזול, לא דרשינן רעך דיחיד אין דרבים לא, דאדרבא אמרינן חמור עושק וגזל דרבים משל יחיד, וא"כ ה"ה לנד"ד, כ"כ בשו"ת בצל החכמה (ג, מו), ועי"ש שכ' דלרבנן דרב אילעי (בחולין קלה-קלו) כל מקום שדברה תורה בלשון יחיד לא ממעטינן שותפות, דכל ישראל נקראים בלשון יחיד. וע' מש"כ שם לצדד כשאחד מהשותפים הוא עכו"ם, עי"ש.

כה. כבהערה הקודמת. וכ"מ ברבינו בחיי שהביא ראיה מעכ"מ כדוגמא לאיסור החמדה, והרי עכ"מ חמד בשל הצבור כמ"ש ואראה בשלל וכ'.

כו. דשמא כיון שאין כאן בעלים מיוחדים הזוכים בבית אין בזה איסור (הדברה העשירית ס"ק ב). אך מאידך י"ל כיון שהמפציר הוא חלק מהצבור והוי כשותף החומד עבור השותפות, דעובר. ובפרט אי הוי כענף מגזל אין סברה להתיר בכה"ג.

כז. בשו"ת משפטים ישרים (ח"א סי' טט) נסתפק בשותף התובע דינא דגוד או אגוד אם עובר על לא תחמוד וכ' דנראה שאינו עובר דחז"ל לא יחזיקו ידי עוברי עבירה, ויש לחלק בין אם תובע משום נחת רוח לשפות שלום או מחמדה וקרוב לי שלעולם אינו עובר, וממילא נראה לי בקרקע של שותפים והשתדל השותף לקחת חלק השותף דאין בו לא תחמוד כלל וצל"ע כעת, עכ"ל. וכ' בשו"ת בצל החכמה (ג, מז) דהסברא להקל היא די"ל דלא שייך לא תחמוד אלא בחומד דבר השייך לחבירו ולו אין חלק בו, אבל יש לו חלק בו כשותף לא, כי אז אין הוא חומד ומתאוה אלא את שלו, שהרי בכל משהו שבאותו חפץ יש לו חלק וקנין ורק רוצה שיהיה שייך לו לבדו. ואולם כ' להוכיח משו"ת בית שלמה (חיו"ד ח"ב סו"י ר"ט) בהגה"ה מבן המחבר שכ' להוכיח מגמ' בחולין לט: דלא שייך לא תחמוד בנכרי, ושם מיירי בשותף נכרי, ואי בחומד אחד מן השותפים בחלק חברו לא שייך לא תחמוד, אין ראיה משם דל"ש לא תחמוד בשל נכרי כיון דבשותפים מיירי דאפילו בשל ישראל ל"ש בהו לא תחמוד, איז דלא עלה על דעתו כלל לפטור שותף החומד בחלק שותפו ע"כ.

כה. אחד הדיירים בבית משותף המעונין לבנות מרפסת תלויה, ומבקש את רשות הדיירים, ואחד הדיירים מתנגד. נראה דמותר להפציר בו ולהרבות רעים עד שיסכים^כ.

שותף התובע פירוק השותפות

כו. שני בני אדם השותפים בקרקע קטנה או בחפץ שא"א לחלקו, כגון מכונית, יכול אחד השותפים לתבוע את פירוק השותפות, והיינו, שימכור לו את חלקו או שיקנה הלה את חלקו ממנו. ומותר אף להפציר בו שיסכים. ואף לתובעו בב"ד לכך. ברם נראה שאם עושה זאת מתוך חמדה בחלק חברו, ויודע שחברו לא יקנה את חלקו ממנו אלא יאלץ חברו למכור לו את חלקו, בכזה"ג עובר הוא בלא תחמוד, והכל תלוי בכוונת הלב^{כז}.

פרק ד: חמדה המצויה במקח ובממכר

חפץ העומד למכירה

כז. חפץ המוצע למכירה מותר לחמוד בו ולקנותו, ואף מותר לעמוד על המקח ולהפציר במוכר שיוזיל במחירו. ברם להכביד עליו רעים ולהפציר בו רבות שיוזיל במחיר כל כך עד שניכרים הדברים שבאופן זה איננו מעונין למוכרו נראה דאסור^ל.

ונראה שכן עיקר, שהרי ודאי שייך איסור גזל בשותף הגזול את חלק שותפו, וה"ה לא תחמוד. ועוד דספיקא דאורייתא לחומרא. ועוד יש להעיר שאם המצב הוא בגוונא דכופין על מדת סדום, דזה נהנה וזה לא חסר, מסתבר שאינו אסור. וכן אם התנגדות השכן היא רק בגלל רעש ולכלוך שבשעת הבניה נראה דשרי לשכנעו שהדבר ייעשה באופן נאות עד שיסכים.

כח. כיון שאין הוא חומד בקרקע של הרכוש המשותף. ולכל היותר הוא עומד לעשות מעשה שיגרום לנזק לשכן, כגון שיוסיף לו צל או רעש, ובהיזק לחברו אין לא תחמוד כמ"ש הגרי"פ פערלא שם, דאין הוא לוקח משל חברו לעצמו.

כט. בשו"ת משפטים ישרים (ח"א סי' טט) נסתפק בשותף התובע דינא דגוד או אגוד אם עובר על לא תחמוד, וכ' דנראה שאינו עובר דחו"ל לא יחזיקו ידי עוברי עבירה, ועוד כ' דיש לחלק בין אם תובע משום נחת רוח ולשפות שלום (או מאיזה טעם אחר) או מחמדה, עכ"ד. וכך סתמתי דדבר המסתבר הוא. ואף דסיים שם דקרויב הוא שלעולם אינו עובר וצ"ע ע"כ, דבריו הראשונים יותר נראים. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ג מז) מה שדייק מדברי שו"ת בית שלמה (יור"ד ח"ב סו"ס רט) ג"כ דשייך לא תחמוד בשותפים.

ל. כן נראה בסברא דסו"ס באופן זה איננו מעונין למכור ורק משום ההפצרה נאות למכור. ושו"ר שכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' שכ"ט). מקרה זה שייך גם באיש נכבד (עיין פרק ה סעיף מ) שמציע מחיר נמוך מאד לחפץ העומד למכירה, והמוכר מסכים רק בגלל שהוא איש נכבד ולולא זאת לא היה מוכר במחיר כזה כלל, נראה דעובר בלא תחמוד.

וכן מצוי מנהג בין סוחרים שאינם משיבים ריקם את הקונה הראשון ביום, ובכל ענין רוצים שהעסקה עמו תתבצע (כיון שסוברים שסימנא מלתא ויצליחו יותר באותו יום), ולכן קונה המנצל זאת ועומד על המקח ומוזיל הרבה עד שעור שבעה"ב מפסיד בעסקא זו, יתכן ועובר בלא תחמוד, וצ"ע, דיתכן שאין זה נחשב להפצרה, אלא ניצול מצב, וכמו הקונה מאדם הזקוק למזומנים.

המרבה בדמים

כח. חפץ שבעליו אינו מעונין למוכרו, אסור להרבות לו דמים ולהעלות במחיר וע"י כך לשכנעו שיסכים למכרו^א.

כט. ברם אם כששאלו האם מעונין למכור הלה שותק יכול המציע לחשוב שהלה מעונין למכור אלא שלא נתרצה למחיר שהציע ויכול להרבות במחיר עד שהבעלים יגיב בחיוב או בשלילה^ב.

לא. ישנה לכאורה אפשרות לחמוד בשל חבירו בדרך של היתר, הכיצד - תחילה ישאלנו אם החפץ עומד למכירה, ואם יענה בשלילה, יציע לו לקנותו במחיר מסוים, גבוה מהרגיל. ואם גם לזה יענה בשלילה, יציע מחיר גבוה יותר, וכן יעלה את גובה ההצעה עוד ועוד עד שיסכים למוכרו. והיה נראה שבאופן זה אינו נקרא מפציר או מכביד ברעים אלא נחשב שרק שואלו האם עומד למכירה במחיר שמציע. וכשלבסוף המוכר מסכים למחיר הגבוה נחשב הדבר שהסכים מיד למכירה במחיר זה.

אך בברכת פרץ (פר' יתרו) כ' דבכה"ג אסור "שנתן לו דמים הרבה ועי"ז פעל שנתרצה", וכן בחרדים (שם) כ' שאם הרבה לו דמים דאסור. ונראה שמקורו בלשון הרמב"ם פ"א מגזילה הי"א "אע"פ שהרבה להם בדמים", דמשמע שריבוי הדמים הוא אופן מסוים של הפצרה. ונ' דזה תלוי במחלוקת ראשונים. דאם איסור החמדה הוא משום חמדת הלב (אלא ששיעורה הוא עד כדי שקנאו ממנו) אזי אמנם יש לאסור אף בהרבה לו דמים, אבל אם אסור חמדה הוא משום אבק גזל, דהמוכר לא מוכר לו בלב שלם, אזי נראה שהוא דוקא כשמפציר בו או מרבה עליו רעים, שדוקא אז אינו מתרצה למכור בלב שלם ורק מטעמים חיצוניים מתרצה למכור, אבל אם מרבה לו דמים, יתכן שמותר לשיטת אלו, כיון שכה"ג מתרצה למכור בלב שלם. למעשה לכאורה יש להחמיר בדיון זה. (וכן פשוט שלראב"ד דבאמר רוצה אני אין לא תחמוד, שבכה"ג ג"כ אין איסור כיון שלבסוף הסכים). שאלתי את מורנו הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א וענה לי "שכן משמע הלשון (של החרדים והברכת פרץ) וצ"ע".

ולפ"ז ההצעה הראשונה צריכה להיות בסגנון של "האם אתה מוכן למכור" בלבד, ולא לשאול "האם אתה מוכן למכור בכך וכך" באופן שהצעת המחיר היא גבוהה במיוחד ויש בה משום לחץ והפצרה למכור. ושמה י"ל שכיון שהמציע מסופק אם הבעלים מעונין למכור, אזי שרי לפתוח בהצעה במחיר גבוה, כיון שאם מעונין למכור ודאי דשרי להציע מחיר גבוה. ונראה לדון זאת כספיקא בדאורייתא ולחומרא, ואין לפתוח במחיר מופרז שיש בו משום לחץ.

לב. בהא דכ' החרדים והברכת פרץ שלהרבות דמים יש בזה משום לא תחמוד, יש להתבונן במעשה דרב ספרא במה שאמרו במכות (כד). דובר אמת בלבבו כגון רב ספרא, והובא ברש"י מהשאלות (ויחי, לו) דהכי הוה עובדא דרב ספרא היה לו חפץ אחד למכור ובא אדם אחד לפניו בשעה שהיה קורא ק"ש ואמר לו תן לי החפץ בכך וכך דמים ולא ענהו מפני שהיה קורא ק"ש כסבור זה שלא היה רוצה ליתנו בדמים הללו והוסיף ואמר תנהו לי בכך יותר לאחר שסיים ק"ש אמר לו טול החפץ בדמים שאמרת בראשונה שבאותם דמים דעתי ליתנם לך ע"כ.

ואם נימא כהחרדים שיש בהוספת דמים משום לא תחמוד אזי היה רב ספרא צריך להמנע מליתנם לו במחיר הגבוה כדי למנוע ממנו מלעבור על לא תחמוד ויש בזה משום לפנ"ע, (ואף שרב ספרא הסכים בלבו למוכרו בפחות, אך הקונה לא ידע, ויש בזה משום מתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, וגם על זה יש לפנ"ע כבתוס' קידושין ל"ב), וא"כ אין ראייה שיש לו מעלת דובר אמת בלבבו. ויש מכאן לכא' ראייה שע"כ אין בהוספת דמים משום ל"ת. אלא דאיכא למדחי כהסוברים דאין לפנ"ע בלא תחמוד. ועי"ל דכיון דלא היה ברור שרב ספרא לא היה מעונין למכור, אלא יתכן שמעונין אלא שלא נתרצה במחיר הנמוך אין בזה לא תחמוד וכן עיקר.

ולפ"ז נראה שאם אדם מבקש מחברו שימכור לו חפץ בכך וכך, והלה שותק, יכול המציע לחשוב שהלה מעונין למכור אלא שלא נתרצה למחיר שהציע, ומותר לו להעלות ולהוסיף במחיר עד שיתרצה, ואין זה נחשב שמפציר בו למכור כיון שלא גילה את דעתו להדיא שאינו מעונין למכור, ולכן העלאת המחיר אינה נחשבת להפצרה נגד רצונו מדלא גילה את רצונו, (ואף דיש לדחות את הראיה ממעשה דרב ספרא וכנ"ל אך עצם הדין נראה כך בסברא).

ל. אם כששואלו האם מעוניין למכור ענה לו "תלוי במחיר" פשוט שמותר להרבות לו דמים עד שיתרצה למחיר שהציע.^ג

הצעה לחברו קנה את שלי או אקנה את שלך

לא. שני בני אדם העוסקים לפרנסתם באותו ענף, ומתפרנסים בצמצום. והגיע אחד מהם למסקנה שיותר כדאי הוא שיקנה האחד את חלק חברו והשני יפנה לעיסוק אחר. יכול הוא לבוא בהצעה כזו אל חברו או קנה את שלי או מכור לי את שלך, ואף להפציר בו שיסכים, ואין בזה משום לא תחמוד, ובלבד שאכן עושה הוא זאת מתוך הכוונות הנ"ל. אולם אם עושה הוא זאת מתוך חמדה בחלק חברו ויודע שחברו לא יקנה את שלו, אלא יאלץ חברו מתוך לחציו והפצרותיו למכור לו את שלו, בכה"ג נראה שעובר הוא בלא תחמוד, והכל תלוי בכוונת לבול.^ד

סחורה שאינה עומדת למכירה אלא לאחר זמן

לב. סוחר שיש לו סחורה שצריך למוכרה, אלא שעכשיו אינו רוצה למכור מאיזה טעם, אסור להפציר בו שימכרנה, והעושה כן עובר בלא תחמוד ועיין בהערה^ה.

ג. כיון שהמוכר מלכתחילה מוכן למכור במחיר מסוים שעולה על ליבו אלא שלא נקב בו עד אשר המציע אומר בעצמו. ופשוט.

ד. כן נראה לענ"ד בסברא. ומשי"כ בשו"ת בצל החכמה (ג מז) ו"ל: דכיון שהוא אינו רוצה דוקא לקנות את של חברו, אלא או לקנות את של חברו או למכור את שלו, אין בזה שמץ של לא תחמוד ולא תנאווה וזה דין דגוד או אגוד שהיתרו ברור, עכ"ל. לענ"ד הוא תמוה, דאין זה דין דגוד או אגוד, דשם הוא זכותו של כל אחד לדרוש חלוקה. עוד נראה שזהו דוקא באם ההצעה וההפצרה לא באה מתוך חמדה וכנ"ל. דהגע עצמך דאם החפץ שבידו הוא גרוע וחומד בחפץ יפה שביד חברו ומפציר בו שיקנה ממנו או שימכור לו את החפץ היפה שביד חברו והוא יודע שמסתמא חברו לא ירצה לקנות את הגרוע שבידו, וממילא עיקר ההפצרות הם בעצם שימכור לו את שבידו, וכי דבר זה יהיה מותר.

ה. כ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ה בקונטרס המצות ס' י"ט. ונלע"ד דתלוי מאיזה טעם איננו רוצה למכור עכשיו. דאם איננו רוצה למכור בעצם, דהמכירה עכשיו לא כדאית דשמא יעלו המחירים או שאיננו רוצה להחזיק עכשיו בכסף מזומן ושאר סיבות שאיננו רוצה את המכירה, אזי אכן המפציר בו עובר בלא תחמוד. אבל אם יש סיבה חיצונית שאיננו רוצה למכור עכשיו, כגון שאין לו זמן פנוי עכשיו לעסוק במכירה זו, או שמצב רוחו איננו כפי טוב, או שהוא עייף, והלה הפציר בו עד שנאות למכור, אזי נראה שאין בזה משום לא תחמוד, כיון שלעצם מכירת החפץ הוא מוכן וההפצרה היתה שיותר על הסיבה החיצונית שהיתה לו. ולכן נראה שמותר להפציר במוכר שזה הרגע סגר את החנות שיחזור ויפתחנה כדי שימכור לו, ואף שעכשיו הוא איננו רוצה למכור, אך זהו מסיבה חיצונית, דמתעצל לחזור ולפותחה או שממהר לביתו, אך לאחר שנתרצה לפתוח, ודאי שמעוניין בעצם המכירה.

חמדה בכספו של הקונה

לג. כשם שלקונה אסור לחמוד בחפצו של המוכר, כן אסור למוכר לחמוד בכספו של הקונה. ולכן סוכן מכירות המחזר על הפתחים מותר לו להציג את מרכולתו בפני האנשים ולהציעה למכירה, ואף לפרט ולהאריך בשבח מעלותיה. אולם אם ניכרים הדברים שבעל הבית איננו מעוניין כלל בקניה (ואינו מדחהו רק כדי שיוזיל במחיר) אסור לו לסוכן להפציר בבעל הבית כדי שיקנה ממנו, ואם עושה כן עובר הוא בלא תחמוד^ל, כיון שהוא חומד בכספו של בעה"ב.

פרק ה: אופני חמדה שונים

החומד שיתנו לו מתנה

לד. גם המפציר בחברו שיתן לו מתנה עובר בלא תחמוד^ל.
 לה. ומצוי הוא שהחתן מכביד על חותנו קודם החתונה שיתן לו דבר פלוני ופלוני, מה שלא התנו על זה בשעת כתיבת ה'תנאים', ואע"פ שחותנו ממלא מבוקשו אעפ"כ עובר החתן על לאו זה דלא תחמוד^ל.
 לו. ואולם בשעת המשא ומתן על ה'תנאים' יכול כל צד ללחוץ ולשכנע בדרך כל משא ומתן^ט.
 לז. עני הנצרך לצדקה מותר לו להפציר ולהתחנן שיתנו לו מתת כיון שהנותן לו מקיים בזה מצוה שהוא חייב בה^י.

לו. כן נראה לענ"ד כיון שחומד הוא בכספו של בעל הבית, וגם בכסף חל איסור זה כבפרק ב סעיף יג.

לז. בשע"ת (ג, מג) כתב גבי איש נכבד החומד לקחת כל חפץ שאסור לו לשאול מעם רעהו מקח או מתת בלתי אם ידע כי נתון ינתן לו בנפש חפצה ולא ירע לבבו בתתו לו ע"כ. הרי שהזכיר מתנה. וכן בסמ"ג מצוה קנח מבואר שעובר גם במפציר שיתן לו מתנה. וכן הוכיח בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' שע"ט). וכ"כ בשו"ת ארץ צבי (ג, ו). ובספר המצוות הקצר להח"ח (ל"ת מ) קורא תגר על חתן המכביד על חותנו קודם החתונה שיתן לו דבר פלוני מה שלא התנה ע"ז בשעת כתיבת התנאים ואע"פ שחותנו ממלא מבוקשו אעפ"כ עובר החתן על לאו זה דלא תחמוד, מוכח דס"ל דגם במתנה שייך לא תחמוד, וכ"כ ברב ברכות דף צג, וכ"כ בפלא יועץ ערך דבור. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מד) כ' להוכיח כן אף מדברי מרכבת המשנה שביאר את המכילתא דבאה לאפוקי רק חימוד של תורה דהוא בחינם ולא שייך ביה קונה ומקנה הא במתנה דאפשר בקונה ומקנה אסור. וכן הוכיח מדברי הסמ"ג (ל"ת קנ"ח) דס"ל דלא תחמוד הוא בלא דמי דוקא, ולא בדרך גזל קאמר דא"כ תפוק"ל מלא תגזול, אלא ע"כ דעיקר הלאו קאי בחומד בחפץ חברו ומפציר בו ברעים ומבקש ממנו ליתנו לו בלא דמי במתנה מרצונו הטוב ע"ש. וע"ע בשו"ת ארץ צבי שכ' בשם האדמו"ר מגור זצ"ל דס"ל שהוא רק מידת חסידות ע"ש. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ג סי' תעה.

לח. דברי הח"ח כבהערה לעיל.

לט. פשוט, וכ"כ החפץ חיים בסו"ס שמירת הלשון.

מ. כ"כ בשו"ת ארץ צבי שם כיון שהנותן מקיים בזה מצוה. וכופין על הצדקה, וכתוב ולא ירע לבבך בתתך לו, דמשמע שאף אם נתן ברוע לב לוקחים ולא חוששים. וכ"כ הח"ח בסו"ס שמייה"ל בחתימת הספר שהמפציר שיתנו לו צדקה שרי. ולפי"ז אם המבקש צדקה איננו עני,

חמדה בפקדון ובהלוואה

לח. החומד בפקדון שהופקד אצלו, וכובשו תחת ידו ואינו מחזירו לבעלים, עובר בלא תחמוד^{מא}

החומד שיהיה לו כשל חברו

לט. מותר לו לאדם לחמוד ולהתאוות שיהיה לו חפץ כשל חברו, ואף לילך לחנות ולקנות חפץ כזה, ואין בזה משום לא תחמוד, כיון שלא חומד את החפץ המסוים של חברו.

מ. ברם מידת חסידות היא^{מב} שלא לחמוד מתוך קנאה כלל^{מג}.

מא. אכן נראה שאם האדם מתיישב בדעתו שהחפץ נצרך לו לשימוש ולתועלתו, ומעונין להשיג חפץ כזה, שלא מתוך קנאה בחברו, הדבר מותר לחלוטין^{מד}.

באופן שהנותן לו אינו מקיים מצוה, עובר המבקש בלא תחמוד. דבר זה מצוי בקבצנים שאינם עניים ומטילים עצמם על הצבור.

מא. כן מפורש בגמ' ב"מ דף ה': ובספר מנחה חדשה על החינוך נסתפק בעושה את חבירו, וכן בהלוואה ובפקדון אם עובר כשאין רוצה להחזיר, דאפשר דבעינן דמתחילה שיחמוד ואח"כ יקח החפץ, אבל כאן החפץ בא לידו בהיתר, עכ"ל. ותימא שנסתפק בפקדון דמפורש בגמ' שם לאיסורא. ובספר הדברה העשירית (אות ח') כתב דאין להביא ראיה מפקדון להלוואה דבפקדון הוא ברשות הבעלים וכשהחליט ליקח אותו לעצמו היה לאחר החמדה וזה לא שייך בהלוואה.

מב. במכילתא דרשב"י (יתרו) קתני יכול לא יאמר לואי עיני כעיני לואי שערי כשערו ת"ל שורו וחמורו עבדו ואמתו ביתו ושדהו, מה אלו מיוחדים דברים שאפשר להן לבא תחת ירך וחברך חסירן, אף אין לי אלא דבר שאפשר לו לבא תחת ירך וחברך חסירן ע"כ. וכן ברמב"ם כ' "עד שלקחו ממנו" והוא לשונו בשו"ע, והוא פשוט. וז"ל רבנו אברהם בן הרמב"ם עה"ת (יתרו): והבן שאזהרה זו (דלא תחמוד) על איזה חפץ שיש ברשותו של חברו לא על מה שדומה לאותו החפץ. המשל בזה ראובן יש ברשותו בית נאה אסור על שמעון להתאוות שאותו בית גופו יהיה שלו לא שאסור לו להתאוות לו דוגמתו או דומה לו עכ"ל. ומש"כ במלבי"ם (יתרו) שבדברות אחרונות הוסיף על התאוה שיהיה עשיר כמוהו ע"כ, ודאי לא דק וכוונתו שיקח לעצמו את העושר של חברו דזה נהנה וזה חסר. ומש"כ בס' דרך פקודיך (מצוה ל"ח חלק הדבור אות ב') לאסור בנ"ד צ"ל שהוא ע"ד החסידות. וע' בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מ"ט), וכן בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' שע"ט) כ' להתיר בנ"ד.

מג. עפ"י הדרך פקודיך שם. גם מהאבן עזרא על התורה (יתרו) משמע קצת לאסור החמדה שבלב שיהיה לו כשל חברו, דז"ל אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בליבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו עכ"ל. ומתוך במשל הכפרי שלא חומד בבת המלך ככה כל משכיל צריך שידע כי אשה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו השם ע"כ. ומעצם שאלתו משמע שיש לאסור אף את חמדת הלב בלבד שרוצה שגם לו יהיה כזה, דאם כשאר הפוסקים הסוברים שהתאוה והחמדה האסורה היא רק במחשב ומתכנן כיצד ישיג את הדבר של חברו, הרי מוזאת קל להשמר. אכן מכל הפוסקים דלעיל מוכח דזה שרי מדינא. ושנינו באבות הקנאה וכו' מוציאין את האדם מן העולם, לכן כתבתי שלא לחמוד מתוך קנאה. וכן ברבנו בחיי (יתרו) משמע דדוקא חמדת התורה והמצוות מותרת ואמרו קנאת סופרים תרבה חכמה, הא קנאה אחרת לא, ואף שהיא רק קנאה בעלמא. וכן בשו"ת שבט הקהתי שם כ' ששמע לחלק שאם אינו צריך את החפץ שרואה אצל חברו, ורק משום שיש לחברו חפץ כזה רוצה גם הוא, שהיא חמדה הבאה מתוך קנאה, או יש לאסור, שהרי רוצה את החפץ רק משום שיש לחברו חפץ כזה עכ"ל. (אלא דשם כ' דיתכן שהוא לאו גמור, ולענ"ד אינו אלא מדה רעה).

איש נכבד המבקש בלי הפצרה

מב. החומד לקחת חפץ מסוים והוא איש נכבד, שאם יבקש יתבייש הנשאל לסרב לבקשתו אסור לו לבקש מרעהו שימכור לו חפץ זה, או יתנו לו במתנה, אא"כ ברור הדבר שיתנו לו בלב שלם ולא ירע לבבו בתנו לו^{מא}.

מג. ולכן רב, מורה, מנהל וכד', המבקשים מהאנשים שתחת מרותם לקנות מהם דבר מה, או שמבקשים שיתנו להם מתנה, יעשו זאת רק אם הם בטוחים שהנותן יתן להם זאת בלב שלם.

מד. כל הנ"ל שייך אף כשהורים מבקשים זאת מבניהם^{מי}.

המפציר שיעשו עמו חסד

מה. מותר לו לאדם לכוף את חברו בדברים ולהפציר בו כדי שיעשה עימו חסד כיון שחברו מקיים בכך מצוה שהוא חייב בה^{מב}, ולכן -

- מותר להפציר בבעל רכב שיקחנו ברכבו למקום נסיעתו^{מג}.
- אדם הנתון במצוקה כלכלית יכול לפנות לחברו או לגבאי גמ"ח ולהפציר בו ולהתחנן שילוהו לו מעות.

יש איפוא להבדיל בין אם החומד רוצה לקיים מצוה בחפץ שחומד לבין אם החומד מפציר בחברו וחברו מקיים מצוה שחייב בה בנותנו לו את החפץ שחמד שבאופן הראשון הדבר אסור כבסעיף טו. ובאופן השני הדבר מותר כבסעיף לו.

מד. כן היה נראה בסברא. ואח"כ ראיתי בשו"ת שבט הקהתי שם שאם צריך את החפץ ורק שלא ידע עד עכשיו דיש חפץ כזה ועכשיו נתוודע לו כשראהו אצל חברו, שאז ליכא איסורא כלל.

מה. רבנו יונה בשע"ת (ג, מג), אורחות חיים לר"א מלוניל סי' מ"ג. ובשו"ת בצל החכמה (ג, מד) הסתפק דשמא הוא רק מידת חסידות עי"ש. אולם אינו נראה כן, דזיל בתר טעמא, דכללא כייל השע"ת בריש דבריו דכל שחברו מוכר החפץ ואין את נפשו למוכרו, כי זה כמו הכרח ואונס, אם כן גם באיש נכבד שמבקש והנותן נותן שלא בנפש חפצה ולבבו רע בתיתו לו הרי"ז בכלל הלאו. ומה לי אם מפציר בו ומכביד עליו רעים ומה לי אם הוא בעצמו גורם למצב הזה מכח עצם מעמדו. ודבר זה מצוי ברב נכבד או איש ציבור וכדומה. (ושמא זוהי הרבותא ד"לא חמור אחד מהם נשאתי", דמתבישים לסרב ולכן לא השתמש בעזרת האחרים כלל), וכ"כ בספר רב ברכות (דף צב) שאצל אדם גדול בקשה וביאה לביתו היא כהפצרה, וראייתו מכתובות דף נג ע"א עי"ש.

מו. נראה שזהו דוקא בדברים שאין הבן מקיים מצות כיבוד הורים כשמסכים לבקשה. דכשמקיים כיבוד הורים נראה שאין לא תחמוד כיון שמקיים אז מצוה, כדלעיל פרק ב סעיף טו.

מז. כבפרק ה סעיף לו.

מח. בגוונא שבעל הרכב חייב משום חסד ליקחנו עמו, כגון במקום שאין תחבורה ציבורית וכיו"ב (ואכמ"ל בנידון זה).

חמדה המצויה בין אחים

מו. חמדה המצויה בין אחים היא כגון שאחד הבנים רואה דבר שאחיו קיבל ומבקש מהאבא שיאמר לאחיו ליתנו לו, והבן לא יכול לסרב לאביו ונותן שלא מרצונו הגמור, ונמצא האח שביקש זאת עובר בלא תחמוד. ואפילו כשהטענה שלו צודקת, אין זה מתיר לו את הלאו. ולדוגמא בן אחד שרואה שאחיו קיבל מנה גדולה של אוכל והוא קיבל מנה קטנה, ומבקש מאביו שיאמר לאחיו ליתן לו חלק ממנתו וכך ישתוו במנות^{מט}.

המשקר או מחניף מתוך חמדה

מז. החומד בחפץ של חברו, וכדי להשיג את מבוקשו מחניף לו או אומר דבר שקר, נראה דעובר בלא תחמוד, אפילו שלא הוצרך להפציר בו ולא הרבה עליו רעים.

מח. ולדוגמא - המחניף לרשע ואומר לו כמה נאים מעשיך ומתוקנים דרכיך. ועשה זאת כדי למצא חן בעיניו, ובכך יתבייש הלה ויחזור בו מסרובו למכור לו את החפץ בו חמד, עובר בלא תחמוד.

מט. וכן החומד בחפץ של חברו וכדי להשפיע עליו שיחזור בו מסרובו למכור אומר לו דבר שקר - שהחפץ נצרך לו באופן דחוף או שנצרך לרב גדול ומפורסם, ובכך נוצר עליו לחץ למכור שלא מרצונו נראה דעובר בלא תחמוד^{יא}.

מט. ונראה דזהו דוקא בבנים גדולים, או דוקא באין סמוכים על שולחן אביהם, שאם לא כן הכל שייך לאבא וצ"ע. וכגון אילו היו מבקשים אחי יוסף מיעקב שיאמר ליוסף שיתן להם את כתונת הפסים ולחלקה ביניהם אף שטענתם היתה צודקת שהרי אין לשנות בן בין הבנים, אפי"ה נראה שהיה בזה משום לא תחמוד.

ג. הרמב"ם כתב שהגזול עובר גם בלא תחמוד. וגזל הוי גם אם הגזילה נעשתה בלי טורח והשתדלות רבה, ומכאן נראה להוכיח דההשתדלות הרבה האסורה איננה תלויה בגודל המאמץ והטורח בלבד, אלא תלויה גם בסוג ההשתדלות. דיש השתדלות שהיא במאמץ קל אך היא מסוג שנחשב להשתדלות רבה כיון שאינה כלל מהסוג המותר. וכגון גזל וכנ"ל. דעצם העובדה שמלאו ליבו לעשות איסור ולעבור על רצון קונו ובלבד להשיג חפצו, דבר זה נחשב להשתדלות רבה והעושה כן עובר בלא תחמוד. ונראה שגם נתינת "שוחד", אף שיתכן שהיא השתדלות קלה, אך אף היא מהסוג האסור ותמיד נחשבת להשתדלות רבה. וכן חנופה, דפרט לאיסור החנופה שבה (ע' ח"ח בפתיחה לאו טז), נראה שהמשתמש בחנופה כדי להשיג את מבוקשו עובר בלא תחמוד אף שלא טרח רבות בהשתדלות זו כיון שהוא גונב את דעתו ואף במקום שהחנופה מותרת, כגון שמחניף לרשע כדי שלא יזיקנו (ע' שע"ת ש"ג אות קצ"ט) אך כאן עושה זאת לכוונת חמדה. לכן פרט לאיסור השקר שבו, נראה שהמשתמש בו להשיג מבוקשו עובר בלא תחמוד, דכל השתדלות הכרוכה באיסור, נחשבת להשתדלות רבה, אף שלא היתה כרוכה בהפצרה ובטורח רב. ובשע"ת לר' יונה ש"ג אות מג כ' וז"ל: לא תחמוד וכו' הוזהרנו בזה שלא להתעולל עלילות ברשע לקחת שדה וזרע וכו' עכ"ל, ומשמע שכל עלילות רשע אסורות. וגם ברמב"ם בסה"מ כ' שאם "הערים וכו'", דכל הערמה אסורה, וכל אלו הם הערמות ועלילות רשע.

נא. ואף אם הדברים הנ"ל הם אמת, שבאמת החפץ נצרך לו באופן דחוף, והמוכר מוכר שלא מרצונו אף בזה נראה דעובר בלא תחמוד, וגם אם באמת הוא נצרך לרב גדול ומפורסם וכנ"ל. אלא שאם הרב הנ"ל אהוב על המוכר, ומוכר החפץ בלב שלם ונפש חפצה אזי לא עובר המשתדל בלא תחמוד ובפרט שהוא חומד זאת עבור אחרים (ע' סעיף נד). אולם אם זהו דבר

הדובר לשוה"ר או רכילות מתוך חמדה

נ. וכן הדובר לשוה"ר או רכילות בכדי להשיג את מבוקשו, שבכך רוצה להשפיע על המוכר שיחזור בו מסירובו למכור את החפץ לא ניקה מאיסור החמדה^{נב}.

יועץ עצה שאינה הוגנת

נא. החומד בחפץ של חברו וכדי להשפיע עליו שימכור יעץ לו עצה שאינה הוגנת, הרי פרט לאיסור דלפני עוור לא תתן מכשול שעבר בכך שיעץ לו עצה רעה, הרי זה עבר באיסור חמור דלא תחמוד^{נב}.

המרבה בתפילה מתוך חמדה

נב. אדם החושק בדבר מה של חברו, ולצורך זה מרבה בתפילה ומפציר לפני קונו שיתן לו את אותו חפץ, אינו עובר בלא תתאוה, ואם לבסוף קנה את החפץ מבלי להפציר במוכר אינו עובר בלא תחמוד^{נב}.

שקר, אזי האומר כן עובר בלא תחמוד, כיון שדבר זה נחשב כהשתדלות בלתי ראויה וכמפציר בו דיינינן ליה וכנ"ל.

נב. הראיה מדואג, שאמרו בגמ' סוטה ט: שנתן עיניו במה שאינו ראוי לו, מה שביקש לא ניתן לו ומה שבידו ניטל ממנו, ופי' רש"י דדואג אביר הרועים (אשר לשאול) וגדול שבתלמידים היה ונתקנא בדוד שראהו נבון דבר ואיש תואר ומראה פנים בהלכה, ובפרק חלק (צג:): אמרו דאמר דואג לשוה"ר, שהיה מספר בשבחו של דוד כדי שיקנא בו שאול ויהרגהו, וכל זאת לא באתהו אלא משום שנתן עיניו במה שאינו ראוי לו. ומוכח שאף באבק לשוה"ר שייך לעבור על איסור החמדה, כיון דדואג לא דיבר אלא אבק לשוה"ר כיון דאמר על דוד דברי שבח בלבד אלא שמתוכם נתגלגל לו נזק (כמבואר בח"ח ריש כלל ט). והסמ"ק (סי' יט) הביא גמ' זו לענין הלאו דלא תחמוד (וצ"ב אמא הח"ח לא הביא לאו זה בפתיחה). ברם נראה שרק אם דיבר לשוה"ר במזיד, רק אז עובר בלא תחמוד, כיון שמלאו ליבו לעבור על איסור תורה, ודבר זה נחשב להשתדלות רבה להשגת מבוקשו, שהיה כדאי לו להמרות רצון קונו ובלבד להשיג חפצו. וכן זהו בכלל עלילות רשע ותחבולות, שהעושה אותם להשיג מבוקשו עובר בלא תחמוד. אבל אם דיבר לשוה"ר בשוגג מסתבר שאינו עובר בלא תחמוד כיון שמבחינתו לא עשה השתדלות רבה דלא הפציר ולא הכביד ברעים ודבור הרע היה קל בעיניו כדברים המתורים.

נג. ואפילו שעשה זאת מבלי להפציר בו ובלי טורח רב, וכדלעיל בהערה מו. ולדוגמא, ראובן חמד בדירת שמעון, ושאלו אם הדירה עומדת למכירה וענה שמעון בשלילה. וכדי להשפיע על שמעון שימכור אמר לו ראובן שצפויה ירידה גדולה במחירי הדירות וכדאי לו למכור עכשיו ומהר, וראובן אף הטעים את דבריו וביססם בראיות. כבר בשלב שהעלה ראובן בדעתו ליתן עצה זו לשמעון עבר בלאו דלא תתאוה. וכשנתן העצה עבר בלפני עוור לא תתן מכשול, והתחיל בהאיסור דלא תחמוד, וכשמעון הושפע למכור נגמר האיסור דלא תחמוד. וכן עפ"י מש"כ הרמב"ם בסה"מ והשע"ת שאין להערים ולהתעולל עלילות ברשע וכו' כאן זוהי הערמה ועלילות ברשע.

נד. כן כתב לי הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א והוסיף דצ"ע ממס' כלה רבתי פ"ו וי"ל עכ"ד. והנה לשיטות שלא תחמוד הוא כעין אבק גזל שלבסוף לא מוכר בלב שלם י"ל שגם בכה"ג שמא תפילתו תפעל שימכור לו שלא בלב שלם, שהרי בתחילה סירב למכור. אך יותר נראה שאין להתחשב בכך, וכיון שהסכים למכור, דיינינן ליה כהסכמה גמורה ובלב שלם. אבל לשיטות שהאיסור הוא עצם ההפצרה והבעת הרצון העז להשיג את מבוקשו (ושיעורו הוא עד שיקנה מחבירו את הדבר) היה אפשר לומר שגם ריבוי התפילה הוא בבחינת הפצרה והשתדלות רבה כדי שיעבור בלא תתאוה. וקצת ראייה יש ממשכת כלה רבתי פ"ו וז"ל: ממון לי כפלונני ודאי אסור מבעי אנפשיה עכ"ל, דלכא' פירושו שאסור לאדם לשאוף ולהתפלל על זאת. ושם במס' כלה

פניה לפועל המועסק אצל אחרים

נג. אף כי טוב להמנע מלפנות לפועל המועסק אצל אחרים ולהציע לו תעסוקה בתנאים מועדפים (ע' חו"מ סו"ס רלו) אולם אין בפניה כזו משום לא תתאוה ולא תחמודי.

נד. פועל המועסק עפ"י חוזה עבודה נוקשה שאינו מאפשר לו לפרוש מעבודתו אלא בתשלום קנס גבוה וכד', פניה למעסיקו והפצרה בו שיוותר לו על הקנס ויאפשר לו לעבוד במקום אחר יש בה משום לא תתאוה ולא תחמודי.

החומד עבור אחרים

נה. הרואה חפץ נאה אצל חברו ורצונו לקנותו כדי ליתנו במתנה לאביו או לרבו או לאחד מאוהביו, ובעל החפץ אין רצונו למכור לו, ומפציר בו ומרבה עליו רעים כדי שימכרו לו עובר המפציר באיסור דלא תתאוה ולא תחמוד אעפ"י שאינו חומד אותו לעצמו, כיון שבנתיים החפץ יהיה שלו ולשימוש.

נו. אבל אדם המשתדל ומפציר בראובן שימכור ביתו לשמעון מממונו של שמעון אינו עוברי, כיון שאינו חומד אותו לעצמו כלל. ובלבד שיעשה כן מעצמו שלא בשליחותו של שמעון.

בהמשך חז"ל לולי יהיב לי פלוני ממוניה בידי דהא קא חמד עכ"ל. ונ' דצ"ל לואי יהיב לי פלוני ממוניה בידי, והיינו שמתפלל על זאת, ואסור משום לא תחמוד. אך י"ל דפרשו הוא עפ"י מש"ב בשו"ת הרא"ש כלל צ"ה הובא בטור סי' שע"א שאם מתאוה בליבו עובר בלא תתאוה ואם מוסיף לספר זאת לחבריו עובר באיסור נוסף של לא תחמוד שבדיבור, (וע' מש"כ בפרק א סעיף ט), אך זהו דוקא כשעובר בלא תתאוה והיינו שמתכנן כיצד ישיג זאת בהפצרה ואז דוקא תוספת הדיבור בפיו מוסיפה לו איסור משא"כ בנידוננו שכל מחשבתו היא כיצד להשיג זאת בדרך היתר ועל זאת מפציר בתפילה, לית לן בה.

נה. עפ"י המכילתא הנ"ל בהערה כ: "אין לי אלא דבר שאי אפשר לבוא ברשותך אלא ברצון בעלים", וכיון דקיי"ל דפועל חוזר בו אפילו בחצי היום נמצא שהדבר תלוי ברצון הפועל ולא ברצון הבעלים.

נו. כן נ' עפ"י המכילתא הנ"ל, כיון שפרישתו ללא תשלום הקנס היא רק ברצון הבעלים. **נו.** עפ"י מש"כ בספר החינוך (תטו) דלאו דלא תתאוה נהגת בכל בני העולם לפי שהוא ענין למצוות גזל שהיא אחת משבע מצוות שנצטוו עליהן כל בני העולם, א"כ כשם שאסור לגזול בשביל אחרים כך אסור לחמוד בשביל אחרים. ועוד, דסו"ס החפץ נקנה בנתיים לעצמו ומה לנו ולכונותיו ליתנו לאחרים, ועוד שהחומד חפץ לעשות בו שימוש חד פעמי בודאי עובר בלא תחמוד, וא"כ כל חומד בחפץ כדי ליתנו לחברו הוי חומד בו בשביל עצמו לשימוש חד פעמי דהיינו כדי ליתנו לחברו, כ"כ בשו"ת בצל החכמה (ג, מה). ומש"כ הגרי"פ פערלא על הרס"ג (ל"ת רע"א ד"ה וא"כ מצד) דכה"ג לא שייכא אזהרת לא תחמוד אינו מובן מהני טעמי. ומש"כ שם בשו"ת בצל החכמה שאין לאו דלא תתאוה במתאוה ע"מ ליתנו לאחרים, אינו נראה, דבמעין החכמה (על תרי"ג מצות דף יב ד"ה זה גורלך) כתב כן לגבי לאו דאשת רעך ומשתדל עבור חברו, ובזה דוקא אין לא תתאוה כיון דאין כונתו לקחנו לעצמו אפילו רגע אחד, משא"כ בחומד חפץ שנקנה לעצמו לזמן מה וכנ"ל.

נח. כ"כ בספר בן יהוידע לקידושין דף נט ד"ה השתא, וחקר בזה בספרו רב ברכות דף צב, וראייתו מגמ' קידושין שם דהשתדל רבי יצחק לדבר עם רבי אבא שיתרצה למכור הקרקע לרב גידל אע"פ שאינה עומדת למכירה ע"כ. ולענ"ד אינה ראייה דשאני התם שרב גידל היתה לו זכות ראשונים בקרקע מדין עני המהפך בחררה, והראיה שהוא בעצמו טרח שימכרוה לו ובדאי שלא

הנהגת האדם שהפצירו בו שימכור חפציו

נז. אדם שהפצירו בו שימכור חפץ שברשותו, ובתחילה סירב למכור, ולבסוף מרגיש שלבו נכנע ללחצים ונוטה להסכים למכירה, מותר לו להסכים ולמכור החפץ, ואין לו לחוש שמכשיל את הקונה בלאו דלא תחמודיט.
נח. ומן הראוי שכיון שהסכים למכירה שיפעל בלבו להסכים למכירה בלב שלם לגמריס וכן יאמר לקונה שהוא מסכים בלב שלםסא.

עבר בלא תחמוד. אך הדין נראה אמת בסברא דסו"ס לא חומד לעצמו כלל וכלל. ומש"כ שאם עושה כן בשליחותו של שמעון אסור, זה פשוט, דכל הכבדת רעים היא כן. ונראה דהורי החתן המפצירים בבעל דירה שימכור דירתו עבור בנם עושים איסור אפילו אם כל הכסף הוא של החתן או של הורי הכלה, כיון שדבר זה הוא בשליחות החתן, ואפילו אם לא אמר להם להדיא כן.

נט. בשו"ת שערי דעה (א קמט) נסתפק האם המוכר שנתרצה למכור אחרי הפצרה רבה עובר בלפני"ע לא תתן מכשול, כיון דגמר האיסור הוא דוקא אם ימכור לו, ואם לא ימכור ימנע ממנו את גמר האיסור, ונמצא שבהסכמתו למכור מכשילו באיסור דלא תחמוד. ובשו"ת בצל החכמה (ג נ) כ' שעפ"י דברי שו"ת זקן אהרן (סי' פח) דכ' דל"ש לפני"ע רק קודם החטא אבל בעבר כבר או עובר ועושה לא, א"כ בנ"ד בשעה שמפציר בו עושה ג"כ איסור כמפורש במ"מ (פ"א מגזילה ה"ט) שכ' דהשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בשעת המקח, וכ"כ בסמ"ק (סי' יט) שאף בלב אסור אך אינו נגמר להתחייב עד שיעשה מעשה, א"כ ל"ש לפני"ע במכשיל חברו בל"ת כיון שכבר עובר ועושה את תחילת האיסור. וכן בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' שכט) כ' שמדברי המנ"ח (מצוה ל"ח סק"ב) משמע דס"ל דאין המוכר עושה איסור אם נתרצה. (וע"ע בנתיבות סי' רה ס"ק א שכ' דאף לרמב"ם האיסור הוא החימוד שקודם המכירה אבל בשעת מכירה שוב ליכא עבירה כלל כשאמר רוצה אני ע"כ. וצ"ע כיון שלרמב"ם הרי עובר רק כשעשה מעשה וקנה החפץ, וגם כשאמר רוצה אני, א"כ מדוע ליכא עבירה כלל. אא"כ הנתיבות מיירי בהסכים בלב שלם וס"ל בדעת הרמב"ם שאינו עובר בהסכים בלב שלם ובעלמא שעובר אף באומר רוצה אני מיירי במסכים שלא בלב שלם).

ועי"ל שאין לפני"ע כיון שהקונה יש לו ראשונים המתירים שעליהם הוא יכול לסמוך להקל, וכל שיש פוסקים המקילים שעליהם סומך העוור, אין המכשיל עובר בכה"ג בלפני"ע אף שהוא סובר כהמחמירים. וכמש"כ כן המבי"ט בתשובה. ובנ"ד יכול הקונה לסמוך על הראב"ד או הראשונים דס"ל דלא תחמוד הוא רק בלא דמי. ואולם יתכן שזהו דוקא כשהעוור יודע מפוסקים אלו וסומך עליהם ולא כשהוא נוהג כסומא בארובה. ועוד בנ"ד צ"ע אם טעם זה נכון כיון דהשו"ע פסק כהרמב"ם. וגם בספק של תורה אזלינן לחומרא, א"כ לכא' אין מקום לסמוך על המקילים.

ס. משמעות השע"ת (ג, מג) שאם המוכר מסכים בלב שלם למכירה לא עבר המפציר בלא תחמוד. מדכתב שההסכמה היא "כמו הכרח ואונס", משמע שאם ההסכמה תהיה בלב שלם וגמור לא יעבור. (וע"כ דלשיטתו האיסור הוא כעין אבק גזל, שמוכר בעל כרחו, וקרוב לשיטת הראב"ד הסובר שהאיסור הוא רק בלא הסכים כלל). ולכן אם יפעל בלבו להסכים בלב שלם נראה שיציל את הקונה מאבק גזל זה. ואף שהחומד כבר התחיל באיסור בזה שהתאוה והחל להפציר, אולם גמר האיסור הוא בלקיחת החפץ כשאין הסכמה מלאה מצד המוכר, ובוזה שהוא מסכים בלב שלם הוא מונע ממנו חלק זה של האיסור.

ואולם מסתימת הרמב"ם והשו"ע משמע שאף אם הסכים המוכר בלב שלם עבר הקונה בלא תחמוד. כיון שהאיסור לדעתם הוא ההפצרה המרובה (עד כדי לקיחת החפץ), וזאת הוא עשה גם כשהסכים המוכר בלב שלם. וכן משמע במנ"ח (מצוה לח ד"ה והנה הלאו) במש"כ "ואפשר שהמוכר נתרצה למכור בלב שלם", ומיירי שם שהקונה עובר בלא תחמוד גם בכה"ג, עי"ש.

וכ"מ בחרדים ובברכת פרץ (ע' סעיף כז) שסוברים שגם במרבה לו דמים עד שנתרצה עובר בלא תחמוד, ובפשטות המוכר מסכים בלב שלם למכירה אחרי שמרבה לו בדמים. וא"כ לשיטת אלו אין נפק"מ בין מסכים בלב שלם, למסכים שלא בלב שלם.

סא. דאף שמסכים בלב שלם, אם הקונה לא יודע זאת הרי הוא עובר ב"נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה", (אם הקונה הוא מזיד בהאיסור דלא תחמוד, דאילו אם הוא שוגג, נראה

לא תחמוד בשכירות ובשאלה

נט. גם בשכירות שייך הלאו דלא תחמוד. דין זה יצויר בכמה אפנים:
 (א) מפציר בבעה"ב שדירתו אינה עומדת להשכרה, שיאות ויסכים להשכירה לו.^ס
 (ב) מפציר בשוכר הגר בדירה שכורה, שיאות ויסכים לפנות את הדירה כדי שהוא ישכרנה וידור בה.^ס
 (ג) ואולם המפציר בשוכר הגר בדירה שכורה שחווה שכירותו פג זמנו, או שחווה שכירותו מאפשר לבעה"ב להוציאו בכל זמן. והשוכר מעונין להמשיך את השכירות. והמפציר דוחק בו שיפנה את הדירה על מנת שישכרנה הוא

דאין איסור דנתכוון בשוגג ואכמ"ל), ולכן אם מודיע לו שנתרצה בלב שלם הרי מנע ממנו גם איסור זה.

סב. בשו"ת נדיב לב חו"מ סי' כ (הו"ד בשד"ח שם דף נב ע"ד) כ' דאין בשכירות ל"ת, דלא אסר רחמנא אלא במכר דכתיב בית רעך שורו וחמורו שחומד ומפציר בו לקנותו ולא משתמיט שום פוסק לומר שגם בבית השכורה איכא לא תחמוד, והטעם הוא משום דלא אסר הכתוב אלא דומיא דאשה דלא שייך בה שכירות אלא קנין. עכ"ד. (וכן בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' שעט) כ' עפ"י דבריו שאין לא תחמוד בשאלה.)

דבריו גם הובאו בהגהת ר' מרדכי לוריא, מהדיר שו"ת הרשב"א (קושטא רע"ו) חלק ז' סי' שפ"א, ועיקר ראייתו היא ממה דס"ל לכמה פוסקים (תוס' נמוק"י) דלא תחמוד הוא דוקא בלא דמי, וממילא בשכירות ויהיב דמי אין לא תחמוד. ולפי"ז לסוברים דגם ביהיב דמי יש לא תחמוד (וכן עיקר להלכה) ממילא אודא ראייתם. וע' בשד"ח מערכת למ"ד כלל קל ד"ה וחיידש.

אולם אני מסופק בזה, דשכירות הוא ממכר ליומיה, ומדוע לא יהיה בזה הלאו דלא תחמוד. ועוד, לחינוך שכ' במצוה תטז דלא תחמוד הוא ענף מגול, והרי התוקף בית ושדה של חברו ודר שם, אף דקרקע אינה נגזלת, אבל סו"ס עובר הגזול בלא תעשה של לא תגזול, (רמב"ם גנבה פ"ז הי"א וע"ע תוס' ב"מ סא א ד"ה אלא ופנ"י שם), ואם לא תחמוד הוא ענף מגול, הרי י"ל שכל מקום דשייך גזל שייך גם לא תחמוד. וע' בליקוטי שפת אמת (לבעל השפת אמת) סי' י"ז כ' להסתפק אם יש לא תחמוד בשכירות וסיים דאין יכולים לסמוך להקל בלא ראייה.

וכן לראב"ד דס"ל דלא תחמוד הוא דוקא בלוקח נגד רצונו, והרי לא תחמוד נאמר גם בבית ושדה, והרי קרקע אינה נגזלת, וע"כ שא"צ לקנין גזילה כדי לעבור בלא תחמוד, אלא עצם העובדה שיושב בקרקע נגד רצונו יש בו משום לא תחמוד, ולפי"ז י"ל שגם בשכירות יש לא תחמוד, דגזל לזמן הוי גזל. ועוד, במשך חכמה דברים (ה, יז) כתב דשדה הנוכר בלאו זה הוא להורות שאף בזמן שהיובל נוהג ותחזור לבעליה ביובל לא תחמוד לקחת בדמים עכ"ד ולכא' לקחת שדה ביובל היא כעין שכירות. וכן כתב לי הגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א דמסתבר לו דיש לא תחמוד בשכירות ובשאלה.

סג. בגוונא שהשוכר הראשון שכרה לזמן ואין לבעה"ב רשות להוציאו טרם זמנו, דאילו יש לו רשות להוציאו אין לא תחמוד כדלקמן אות ג' (ובגוונא שבעה"ב מסכים שהשוכר יפנה את הדירה עבור שוכר אחר). ובטעם הדבר ע' בהערה הקודמת, דהסברות דשם שייכות גם כאן, דהשוכר הראשון יש לו זכות השתמשות בבית, והשוכר השני חומד אותה. ואף דבחומד לשכור מבעה"ב לכאן' חמור טפי, כיון שיש לבעה"ב בעלות גמורה, וכאן בחומד לשכור מהשוכר יש לו רק זכות השתמשות, לדינא אין נראה לחלק.

וע' בשו"ת מהרש"ך ח"ב סי' קמט שאסר בכה"ג, ובמשל"מ פ"א מהלכות גזילה ס"ק ט שחלק עליו וכ' דלא מצינו שנקרא רשע במי ששכר בית ובא אחר ולקחה. ובמחנה חיים סי' לב (ד"ה מצאתי) ובשד"ח שם.

מבעה"ב, אין בזה משום לא תחמוד. כיון שביד בעה"ב להוציאו מדירתו בעל כרחו, ואין ההסכמה תלויה ביד השוכר הראשון^{סד}.
ס. וכן בשאלה יש לא תחמוד, דהיינו שמפציר בבעל החפץ שישאיל לו את החפץ^{סה}.
סא. וכש"כ שהשואל שלא מדעת עובר בלא תחמוד, פרט לאיסור הגזל שבוי^{סז}.

המזיק נכסי אחרים

סב. המזיק נכסי אחרים אינו עובר בלא תחמוד^{סז}.

בני נח

סג. גם בני נח מצווים על האיסור דלא תתאוה ולא תחמוד^{סח}.
סד. ולכן יש להזהר מלהכשיל גויים באיסור זה משום "ולפני עוור לא תתן מכשול".

החומד בשל עכו"ם

סה. ישראל החומד בחפץ של עכו"ם אינו עובר בלא תחמוד דאמרה תורה "לא תחמוד בית רעך ועכו"ם אינו בכלל רעך^{סט}."

סד. וכמו שאמרו במכילתא (יתרו) דוקא דבר שאין אתה יכול ליקח אלא ברצון הבעלים, יצא שאתה חומד בתו לבנך וכו', ופירושו הואיל וברשותה לקדש עצמה בלי דעת אביה, לכן רשאי לחמוד אותה מאביה. וכמש' בהערה עח דהיינו שההפצרה באביה מותרת כיון שלאמיתו של דבר הוא איננו בעלים על ההחלטה עם מי ביתו (הבוגרת) תנשא. וה"ה בג"ד כיון שיכול לשכור הדירה מהבעלים בלי הסכמת השוכר והשוכר איננו בעלים על ההחלטה למי תושכר הדירה, לכן אין בהפצרה בו משום לא תחמוד. וכ"כ בליקוטי שפת אמת סי' יז, אלא דיש לדון מצד עני המהפך בחררה עי"ש. ושור"ר שכ"כ בברכת הנצי"ב על המכילתא שם.

סה. ככל הנ"ל בהערה הקודמת. ועוד, דלראב"ד דס"ל דלא תחמוד הוא דוקא בלוקח נגד רצונו, לא משכח"ל לא תחמוד דאשת רעך אלא ביחד עם איסור דא"א, וזה הוי כשאלה דאילו אחר שגירשה, הרי גירשה מרצונו.

סו. כבהערות הקודמות, וע' בהערה הבאה.

סז. כ"כ הגרי"פ פערלא בבאורו לרס"ג ל"ת רעא ד"ה וא"כ מצד. והטעם כיון שאינו לוקח הממון לעצמו. אך מש"כ שם ששואל שלא מדעת אינו עובר, ע' בהערות הקודמות. ומש"כ שם שגם בגזל ע"מ ליתן לאחרים אין בו משום לא תחמוד, אינו נראה לענ"ד כיון שבנתיים עד שנתן לאחרים הגזילה שייכת לו ומה לנו מכוונותיו לעשות בחפץ שמוש זה או אחר, (וע' מש"כ בזה בסעיפים נג, נד).

סח. כ"כ החינוך במצוה תטז כיון דהוא ענף מגזל. ולפי"ז יש להזהר מלהכשיל עכו"ם באיסור זה משום לפני עיוור לא תתן מכשול.

סט. הפמ"ג (או"ח סי' תרד משב"ז סוסק"א) הסתפק אם לא תחמוד שייך בשל עכו"ם, ובפת"ש (חו"מ סי' שנט סק"א) הביאו, ואולם כל שאר הפוסקים פשיטא להו דאינו עובר. כן מבואר במנ"ח (מצוה ל"ח בסופו) ושם מצוה תט"ז לענין לא תתאוה, ובמלבי"ם (שמות כ יג-יד), ובגר"ז (או"ח סי' תמ בקונט"א אות יא), ובס' המקנה להגאון בעל הפלאה (קונט"א לסי' כח סע' א ד"ה שם בהגה"ה), ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סוס"י קכו), ובשו"ת בית שלמה (חיו"ד ח"ב סו"ס רט), ובשו"ת מחנה חיים (ח"ב חאו"ח סי' לב), ועי' בכל זה בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מח באורך, ובחתן סופר שער המקנה אות מו, ובדבר משה (למהר"ם תאומים) מהדר"ת סי' צח סק"י.

לא תחמוד אשת רעך

סו. אם נתן עיניו באשת איש אפילו שלא לניאוף, אלא ליקח אותה לו לאישה בהיתר, והשתדל במיני תחבולות עד שגרשה בעלה ולקחה הוא לו לאישה עבר על לא תחמוד, ומשגמר והסכים בליבו לעשות התועבה הזאת, עבר על לא תתאוה. ואמרו בגמרא שעל עוון זה נחתם גזר דינם בבית שני.¹

המקשט עצמו בחוצות

סז. כתבו הראשונים שהצווי לא תחמוד נכתב בתורה בלא האות "ו" בכדי ללמדנו שבכלל האיסור הוא שלא יגרום אדם שיחמדו אותו. וכאילו נכתב "לא תחמד" ופירושו שלא תגרום שיחמדו אותך. ולכן הזהירו שלא ייפה האדם את עצמו ויתקשט כדי שימצא חן עיני אשת רעהו וע"כ יכניס אהבתו ויפיו בליבה².

המשבח אישה זרה

סח. עוד כתבו הראשונים שבכלל האזהרה הוא שלא יגרום לאחרים לחמוד את אשת אחרים וכאילו נכתב "לא תחמיד". ולכן הזהירו שלא ישבח אישה בפני חברו שמא יחמדנה³.

ולענ"ד יש להביא ראייה מאברהם אע"ה שאמר ופגעו לי בעפרון בן צוחר ויתן לי את מערת המכפלה וכו' ולא עבר בלא תחמוד ח"ו וע"כ כי היה גוי. (דאל"ה, הרי שם היתה הפצרה ע"י אחרים וגם אאע"ה נכבד שאור פניו לא יפילון). אח"כ ראיתי שבספר לקוטי יהודה על הפסוק הנ"ל הביא ממדרש רבא (נ"ח, י"ב) "ללמדך שכל מי שמברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות". והקשה כ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל והלא המרבה רעים הוא בכלל לא תחמוד, ותירץ שהשדה היתה כבר של אברהם אע"ה בהבטחתו של הקב"ה ורצה רק לברר הקנין ואין בזה משום לא תחמוד, ועוד דהוי כעין חמדה דאורייתא דשרי, עכת"ד. ולמש"כ שבחמדה מגוי אין איסור ממילא לק"מ.
ע. חרדים פכ"א.

עא. כ"כ בספר חסידים סי' צט, ובספר היראה לרבינו יונה עמ' שט, שאף זהו בכלל הענין של לא תחמוד, שלכן נכתב בלא וא"ו, וכאילו נכתב לא תחמד (במ"ם צרויה), והיינו שלא תגרום לאחרים לחמוד אותך. ואף אם נמצא דיש החולקים על דרשה זו, אבל פשוט דיש להמנע מההנהגה הנ"ל והוא איסור דאורייתא דלפני עוור לא תתן מכשול. ומכשול זה שייך גם אם לא מייפה עצמו בצורתו החיצונית, אלא אף במדבר ודורש לנשים באופנים שמכניס אהבתו וחכמתו בלב הנשים.

ופשוט שבכלל איסור זה אשה המקשטת עצמה ברה"ר באופן יוצא דופן. ונראה שזהו דוקא במכוין לשם כך, אך באינו מכוין, כגון שהוא בעצמו אדם נאה בקלסתר פניו, אינו מחויב להסתגר בביתו, וכהא דיוסף הצדיק דבנות צעדה עלי שור ובודאי לא עשה איסור. וכהא דר' יוסי דמן יוקרת (תענית כד). דאמר על בתו שובי לעפרך כיון שהסתכלו עליה בנ"א, ובודאי שלא כיוונה לשם כך כדמוכח שם, ואין כל אחד יכול לנהוג כר' יוסי דמן יוקרת.

והמייפה עצמו וככל הנ"ל ומכוין ליהנות מכך יתכן דהו בכלל אביזריהו דג"ע והוא ביהרג ואל יעבור, ע' סנהדרין דף עה וצ"ע.

עב. ספר חסידים סי' צט, וספר היראה לרבינו יונה עמ' שט, אורחות חיים לרא"ש אות צח, שאף זהו בכלל לא תחמיד, שלא יגרום לאחרים לחמוד את אשת אחרים (והוא גם בלפנ"ע לא תתן מכשול). בספר חסידים וברבנו יונה ובאורייתא כתבו וז"ל: לא ישבח אישה יפה וכו' עכ"ל. ונראה שזהו לאו דוקא במשבח אישה יפה, אלא כל שמשבח אישה באופן בולט העלול לגרום שאחרים יתנו דעתם עליה גם זה אסור. לכן לא תשבח האישה את חברתה בפני בעלה על כישוריה

המפציר בהורי החתן שיסכימו לשידוך

סט. מותר לו לאדם להרבות רעים ולהפציר בהורי הכלה על מנת שיתנו את בתם לבנו, וכן להפך. וגם החתן בעצמו מותר לו להפציר כן^ע ואין בזה משום לא תתאוה ולא תחמוד^ד כיון שהחתן והכלה יכולים להסכים לשידוך גם שלא ברשות הוריהם, ולכן אין בלחץ על ההורים משום לא תחמוד.

פרק ו: חומר איסור החמדה, עונשו ותיקונו

כל העברות באים מחמדה

ע. כתב הגר"א: "כל העברות והחטאים באים מחמדה, כמו שאמרו, כי "לא תחמוד" כולל כל הדברות וכל התורה; והסתפקות, שהוא ההפוך, הוא יסוד של כל התורה, והוא-אמונה שלימה שלא לדאוג דאגת מחר"^ע.

עא. "החמדה אב הטומאה, כי היא מביאה לשנאה וקנאה ומביאה לידי גזל ושבועת שקר ולידי רציחה. והיא העשירית שבעשרת הדברות שקולה ככולם. ואמרו רבותינו התאוה מוציאה את האדם מן העולם כי מטרידתו מעסק התורה ומקיום מצוותיה. והוא כופר בהשגחה שאינו מאמין שהכל על ידי השגחת השם יתברך" (שערי קדושה לרח"ו)^ע.

המופלגים או מעשיה המיוחדים, כיון שגם זה עלול לגרום שבעלה יתן דעתו עליה. (אא"כ חברתה זקנה כך שאין חשש זה, וע' ע"ז דף כ'). ושור"ש כ"כ במרגניתא טבא אות כה (נדפס בסו"ס אהבת חסד).

עג. כן נראה דמאי שנא מהפצרת הוריו דהאי טעמא שייך גם כאן, אבל שדברו חכמים בהווה. עד. מכילתא (יתרו) מה הפרט מפורש בדבר שאינו בא ברשותך אלא ברצון בעלים אף אין לי אלא דבר שאי אפשר לבוא לרשותך אלא ברצון בעלים יצא שאתה חומד בתו לבנך או בנו לבתך ע"כ. ונ' ביאורו, כיון שהחתן או הכלה יכולים להסכים לשידוך שלא ברצון ההורים (ע' רמ"א יור"ד סוף סימן רמ), וממילא ההורים אינם בעלים בלעדיים להחליט אם ליתן את בנם או בתם. וכ"כ רבנו בחיי עה"ת פרשת שמות (כ, יז). וכ"כ בזית רענן למג"א על ילקוט יתרו סי' רצט אות צה ובמרכבת המשנה על המכילתא. ובמסכת כלה פ"ו איתא בת פלוני ודאי מותר פשיטא ע"כ, (ושם אבעיא אם אמר אקדשת ואמרה לא) וע' במילואים סי' א'. ואם החתן או הכלה כבר עוסקים בשידוכים, ודאי דשרי דדמי לחפץ העומד למכירה. וצ"ע בבת קטנה שהיא ברשות אביה בלבד להשיאה למי שירצה, דלכא' יש בזה משום לא תחמוד, אך מסתימת המכילתא משמע דשרי וצ"ע. ונראה עוד להעיר שאם ההפצרה שיסכימו לשידוך נובעת מחמדה בממון הורי הכלה, בבחינת הנושא אישה לשום ממון, הרי זה דומה למפציר שיתנו לו מתנה ועובר בלא תחמוד. ואף שהפצרתו אינה ישירה שיתנו לו הממון, לא גרע מכל מערים להשיג ממון אחרים בדרכים עקיפות ובהפצרה מרובה. וצ"ע.

עה. כ"כ בלקוטיו לרבב"ח בביאור לסבי דבי אתונא סוף ד"ה אייתי בודיא. ובאבן שלמה פ"ג. עו. ח"ב ש"ד. ובפלא יועץ ערך חמדה. וכן הוא בווהר אחרי מות דף עח ע"ב וז"ל: ותניא מלה בתראה דעשר אמירן דאורייתא לא תחמוד אשת רעך בגין דהאי כללא דכולהו ומאן דחמיד אתתא אחרא כאלו אעבר על אורייתא כלא (אכן משם אין ראייה לענין שאר דברים, די"ל דדוקא באתתא אחרא כאלו עבר על כה"ת). וכן בפסיקתא רבתי פס' עשרת הדברות י"ז: העובר על לא תחמוד כאלו עובר על עשרת הדברות ע"כ, ובווהר חדש פרשת כי תשא: האי אמירה בתראה דאיהו כללא בתראה דאורייתא ומאן דעבר על האי כאלו עבר על כל אורייתא, וכן בווהר תוריע נא ע"א אמרו על גחזי שחמד ועבר על כל התורה. וכ"כ בסמ"ק (יט) שהחומד עובר בכל.

הנותן עיניו במה שאינו שלו

עב. אמרו חכמים כל הנותן עיניו במה שאינו שלו מה שמבקש אין נותנין לו ומה שבידו נוטלין הימנו^ט.

עג. וכן מצינו בנחש הקדמוני שהיה סבור להיות מלך על כל החיות והבהמות ועכשיו ארור מכל הבהמה. היה סבור ללכת בקומה זקופה ועכשיו על גחונך תלך. היה סבור לאכול מעדנים כאדם ועכשיו עפר תאכל כל ימי חיך. היה סבור להרוג אדם וליקח חוה אשתו ועכשיו ואיבה אשית^ט.

עד. וכן מצינו בקין וקורח ובלעם ודואג ואחיתופל וגחזי ואבשלום ואדוניהו ועוזיהו והמן שנתנו עיניהם במה שאינו ראוי להם, מה שביקשו לא ניתן להם ומה שבידם נטלוהו מהם^ט.

כל ימיו מכאובים

עה. אוי לו לחומד שכל ימיו מכאובים ולא ישמח. והשמח בחלקו שמח הוא לעולם^פ.

החמדה היא ההפך מ"ואהבת לרעך כמוך"

עו. אמרו חז"ל במדרש^{פא} "פרשה זו (קדושים) נאמרה בהקהל מפני שעשרת הדברות כלולין בתוכה... וכנגד לא תחמוד - כתיב הכא ואהבת לרעך כמוך" דהיינו שבפרשת קדושים כתוב ואהבת לרעך כמוך והפכה הוא איסור החמדה. מכאן שבאיסור החמדה אדם עושה מעשה מובהק שהוא ההיפך מאהבת ישראל.

הנשמר מאיסור החמדה

עז. הנשמר מאיסור החמדה הוא בבחינת תלמידו של אברהם אבינו ע"ה, שכן שנינו באבות פ"ה כל מי שיש בידו שלושה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו וכו' עין טובה. ופי' הברטנורה - מסתפק במה שיש לו ואינו חומד ממון אחרים, שכן מצינו באברהם שאמר למלך סדום אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך. ומקורו בתנא דבי אליהו רבה (פרק כו) שמביא ראייה מפסוק זה שקיים אברהם אע"ה "לא תחמוד". ומוכח מכאן שנתנית העין בממון אחרים והעין הרעה והחמדה אחד הם. והפכם הוא העין הטובה.

עז. סוטה ט. בראשית רבה כ.

עה. אדר"נ פ"א, ובסוטה שם בסגנון אחר. והסמ"ק סי' יט והאורחות חיים סי' מג והרבנו בחיי שמות כ, יז הביאו גמ' זו לענין האיסור דלא תחמוד.

עט. סוטה שם ע"ב, ובסמ"ק שם, ובזהר תזריע נא ע"א אמרו על גחזי שחמד.

פ. סמ"ק שם.

פא. ויקר"ר כד ה, ובתנחומא הובא ברמב"ן ריש קדושים. ונראה לומר שכשם שאיסור החמדה הוא כלל הכולל את כל התורה וכדלעיל סעיף סד כן חיוב אהבת ישראל הוא כלל גדול בתורה וכמו שאמר ר"ע בשבת דף לא.

אופן התשובה לאיסור החמדה

עח. אדם שקנה חפץ אחרי הפצרה רבה באופן שעבר בלא תחמוד חייב לעשות תשובה על מעשיו. וטרם כל עליו להחזיר החפץ שחמד ואח"כ יעשה את שאר חלקי התשובה שהם חרטה ווידוי וקבלה לעתיד.

עט. החיוב להשיב הוא רק אם לקח החפץ שלא מרצונו של המוכר, או כשלא היתה הסכמה של המוכר בלב שלם. אולם אם הסכים המוכר בלב שלם למכירה, א"צ להשיב.^{פב}

פב. הראב"ד כ' בפ"א מגזילה דלאו זה אין לוקין עליו משום דניתן להשבון, וכ"כ בחינוך. ובאחיעזר ח"א סי' כב אות ו כתב שאף באמר הקונה בשעת המקח רוצה אני (שאו לראב"ד אינו עובר בלא תחמוד אך לרמב"ם עובר) אפי"ה צריך להחזיר המקח, (וצ"ל כיון דסו"ס מכר אחרי הפצרה רבה אינו מוכר בלב שלם אפילו שאומר רוצה אני).

וכן משמע בהגהות צב"א רב על החינוך מצוה לח שכ' בדעת הרמב"ם והחינוך שגם באמר רוצה אני נקרא שלקחו ממנו דרך הכרח כיון שפיתהו לכך, ולכן ט"ל שגם בכה"ג ניתן לתשלומין. ומשמע שאם לקחו ברצון שלם וגמור אינו עובר בלא תחמוד וגם לא צריך להשיב. אך במ"מ שכ' שאם אמר רוצה אני לא שייך בזה חיוב תשלומין, משמע דס"ל דכשאמר רוצה אני הוא אף באומר כן בלב שלם ובנפש חפצה לגמרי. ולפי"ז י"ל דהאיסור הוא אף באומר כן בלב שלם, אלא שחיוב השבה ליכא כיון דסו"ס רוצה זאת בלב שלם. נמצא דיש ג' חילוקי דינים בחיוב השבה: (א) אם לקחו שלא מרצונו בגולה גמורה פשוט דחייב להשיב, וכן כשהפציר בו והמוכר לא נתרצה ובכ"ז חמס ממנו את החפץ. (ב) אם לקחו אחר הפצרה עד שאמר רוצה אני, חייב להשיב, אם ההסכמה היתה שלא בלב שלם. (ג) אם הסכים ואמר רוצה אני בלב שלם וברצון גמור, אין צריך להשיב.

הרב יצחק חיים פוס
נו"נ בכולל "בית אהרן הכהן"
ירושלים

המצוה לדון לכף זכות והאיסור לחשוד בכשרים

תמצית הפרקים:

- א. אימתי הוי חיוב ואימתי הוי רק מדה טובה בדברי הרמב"ם, רבנו יונה וה"חפץ חיים", החילוק בין מכירו לאינו מכירו, ועוד הערות.
- ב. באיסור החושד בכשרים אי תליא במצוה לדון לכף זכות ג' דרגות יש: לדון לכף זכות, לכף חובה, או להשאיר בספק. יבואר דאיסור "חושד בכשרים" הוא דוקא כשדנו לחובה, וזה שייך אף באינו מכירו. ואי מוקמינן לאדם שאינו מכירו בחזקת כשרות.
- ג. החיוב לדון לכף זכות בתלמיד חכם, ובדברי רבינו יונה והרמב"ם בזה האיסור לחשוד בכשרים הוא משורת הדין והמצוה לדון לזכות הוא הנהגה של לפני משורת הדין. בתלמיד חכם החיוב לדון לזכות הוא מעיקר הדין.
- ד. בהא דת"ח דודאי עשה תשובה – לענין תוכחה ולהכשירו לעדות ביאור דברי ה"חיות יאיר" שלענין להכשירו לעדות אף בת"ח צריך לדעת בודאי שעשה תשובה. ב' פירושים בגמ' ברכות שהוא מקור דין זה.
- ה. ביאור מה שאחז"ל "לעולם יהא כל אדם בעיניך כלסטים", היאך מתיישב עם המצוה לדון לכף זכות והאיסור לחשוד בכשרים ביאור דברי החסיד יעב"ץ, תירוץ החרדים, ועוד הערות.
- ו. ביאור חדש באיסור החושד בכשרים, ובדברי רש"י בחומש אם הטעם שלקה מרע"ה הוא משום שחשד בכשרים או משום לשון הרע, שתי דרכים ליישב ועוד הערות.
- ז. בטעם דהדן את חבירו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות, ואם זה שייך גם בת"ח

א

אימתי הוי חיוב ואימתי הוי רק מדה טובה

בגדרי החיוב לדון לכף זכות, אימתי הוי מצות עשה ואימתי אינו חיוב גמור - נתבארו הדברים בח"ח בפתיחה עשין ג' ובבמ"ח סק"ג, וגם בהל' לשה"ר כלל ג' סע"ז ובבמ"ח שם סק"ט וסק"י. ודבריו מיוסדים בזה עפ"י דברי רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג מאמר רי"ח, וכן עפ"י דבריו בביאורו לאבות פ"א מ"ו, ודברי הרמב"ם בפהמ"ש שם, ובפ"ה מהלכות דעות ה"ז, ובספר המצוות עשה קע"ז. יעוי"ש. והמקור למצות עשה זו הוא בגמ' בשבועות (דף ל.).

והיוצא מדברי רבינו יונה והרמב"ם דהמצוה לדון לכף זכות מתחלקת לפי האנשים, דאדם בינוני אשר נזהר מן החטא ופעמים יכשל בו, אם עשה מעשה אשר אפשר לשפוט אותו לצד הטוב ולצד הזכות או להיפך, ע"ז נאמר החיוב לדונו לכף זכות. ואם המעשה נוטה יותר לכף חובה מ"מ יהיה הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לחובה, ועל האי גוונא כ' הח"ח בכלל ג' במ"ח סק"י דנראה דזהו ממדה טובה ולא מצד הדין. ובאדם ירא אלקים ות"ח, גם אם מעשהו יהיה נוטה יותר לכף חובה כל שיש צד (אפי' רחוק) לדון את מעשהו לזכות נתחייבנו לדונו לכף זכות. ומאידך, באדם רשע שרוב מעשיו לרוע, או שידוע לך כי אין יראת אלקים בלבבו, גם אם מעשהו נוטה יותר לטוב, כל שיש צד לפרש מעשהו לרע נתחייבנו לדונו לכף חובה ולומר שעשה רק לפנינו ואין תוכו כבדו.

אלא דיש להקשות דאיכא בזה סתירה ברמב"ם, וכבר הקשה כן הח"ח עצמו (בפתיחה, בבמ"ח הנ"ל), דהא בספה"מ מפורש ברמב"ם דהוא מ"ע לדון לכף זכות, וכמפורש גם בגמ' בשבועות, ואילו בפ"ה מהל' דעות ה"ז מנה זאת בין הנהגות של תלמיד חכם, אלמא דאין זה חיוב לכל אדם. וגם בפהמ"ש לאבות שם סיים הרמב"ם דבריו דבאדם שאין ידוע אם הוא צדיק או רשע וגם מעשהו בלתי מכריע לא' מן הקצוות צריך בדרך החסידות לדונו לכף זכות. אלמא דאין זה חיוב גמור כ"א מדרכי החסידות.

ותירץ הח"ח תירוץ נפלא, דהרמב"ם בפהמ"ש הרי מיירי בפירוש באדם שאינו מכירו אם הוא צדיק או רשע, ובזה בודאי אין חיוב מה"ת לדונו לכף זכות ואינו אלא מידה טובה בעלמא, והרמב"ם כתב כן בדקדוק הואיל וקאי על המשנה שם דקאמרה "והוי דן את כל האדם לכף זכות", והיינו אפי' אדם שאינו מכירו. וכן מדוקדק היטב ברמב"ם בהל' דעות דכ' כלשון המשנה, ושפיר כ' דזו הנהגה של ת"ח. משא"כ הגמ' בשבועות והרמב"ם בספה"מ נקטו הלשון לדון את "חבירו" (או "חבירך") לכף זכות, דמיירי במכירו שהוא אדם בינוני ואינו רשע, ובזה איכא מצות עשה והוא חיוב גמור. את"ד הח"ח.

ואמנם ניכרים דברי אמת בדעת הרמב"ם לחלק כן. אך בדברי רבינו יונה באבות לכא' נראה דהשוה ב' סוגי הבינוני יחד, וכ' דהמשנה שם ("והוי דן את כל האדם לכף זכות") מדברת באדם שאין יודעין בו אם הוא צדיק ואם הוא רשע, ואם מכירים (כנר' כוונתו - או שמכירים) אותו והוא איש בינוני פעמים עושה רע ופעמים עושה טוב. עכ"ד. אך באמת אין מכאן קושיא על הח"ח, שכן רבינו יונה ממשך שם עוד, דמיירי שאותו אדם עשה מעשה שיש לדונו לכף חובה ויש לדונו לכף זכות בשיקול, או אפי' לפי הנראה נוטה יותר לכף חובה, אם משום צד וענין יכול לדונו לזכות יש לו לומר דלטובה נתכוין. את"ד. ולכאורה יש להקשות עליו, דהא הוא עצמו חילק בשע"ת בין אם המעשה שקול דאז חייב לדונו לכף זכות, לבין אם המעשה נוטה יותר לחובה דאז יהיה הדבר אצלך כמו ספק ולא תכריעהו לכף חובה, ופירש זאת הח"ח (בכלל ג' כנ"ל) דבזה אין חיוב גמור לדונו לכף זכות. וא"כ היאך השוים הכא להדדי. ועל כרחך דרבינו יונה הכא לא בא לחלק אימתי יש חיוב ואימתי הוי מידה טובה, ובפרט משום דהמשנה באבות

א. ואי משום הא, יש ליישב, דבאמת בכל הפרק שם מונה הרמב"ם הנהגות של הת"ח, וכבר הקשה בלח"מ שם בהל' ד', דקצת דינים שבפרק ההוא נוהגים בכל אדם ולא היה ראוי לרמב"ם לכתבם כאן רק בת"ח. ותירץ, דאולי י"ל דכתבם הרמב"ם כאן מפני שת"ח צריך לזהר בהם ביותר.

כללה "והוי דן את כל האדם", ולכן כלל רבינו יונה את כל האופנים בחדא מחתא, דבכולהו יש לדון לכף זכות.

אמנם יש להעיר מדברי ביאורי הגר"א באבות שם, דעל המשנה "והוי דן את כל האדם לכף זכות" כ' הגר"א וז"ל כמ"ש בר"פ שבועת העדות (שבועות ל' א') בצדק תשפוט עמיתך הוי דן כו'. עכ"ל. ולפי הח"ח הרי יש חילוק בין הגמ' בשבועות דקתני "הוי דן את חבריך וכו'" דזה הוי חיוב, לבין המשנה באבות דקתני "והוי דן את כל האדם וכו'", דזה הוי רק מדה טובה. ואולי כוונת הגר"א דמהגמ' בשבועות ילפי' גם להכא.

ואכתי יש להעיר בדברי המחצית השקל, שכן המגן אברהם בסי' קנ"ו סק"ב כ' הוי דן חבריך לכף זכות, וציינ' לגמ' בשבת קכ"ז (בעמ' א' ובעמ' ב') והמשנה ברורה שם הוסיף על דברי המג"א דהוי גם מצות עשה דבצדק תשפוט עמיתך. וזה מדוקדק היטב לפי שיטתו בספר הח"ח דכיון דמיירי ב"חבירך" הוי גם מ"ע. אך המחצית השקל שם הביא על דברי המג"א את דברי הרע"ב באבות דדוקא באדם שאין מעשיו ידועים אם צדיק אם רשע וכו' דמדת חסידות לדונו לכף זכות, אבל אדם שמוחזק ברשע מותר לדונו לכף חובה. את"ד. ולכאורה יש כאן עירוב דברים. וצ"ל דעיקר כוונת המחצהש"ק רק לאפוקי מאדם רשע, ולא נחת הכא לחלק בין "חבירך" לבין אם אינו מכירו, (דזה הוי מצוה וזה הוי מדה טובה). ואולי באמת פליג על הח"ח וס"ל דאין לחלק ביניהם.

ב

באיסור החושד בכשרים אי תליא במצוה לדון לכף זכות

והנה מלבד המצוה והחיוב לדון לכף זכות, דילפי' לה בגמ' בשבועות מהפס' בצדק תשפוט עמיתך, מצינו דין נוסף, שאסור לחשוד בכשרים, ואמרו בגמ' בשבת צו. אמר ריש לקיש החושד בכשרים לוקה בגופו וילפי' לה ממרע"ה שאמר "והן לא יאמינו לי" וא"ל הקב"ה הן מאמינים בני מאמינים וכו', ולקה בגופו שנצטרעה ידו.

ועדיין צ"ב מאין ילפי' שאסור לחשוד בכשרים, ומהו גם גדר האיסור. ובפשטות היה נראה דגדר האיסור הוא מכלל המצוה לדון לכף זכות, וק"ו מיניה, דאי צריך לדון לכף זכות ק"ו שאסור לחשוד שנתכוין לעבירה. ולפ"ז גם ניתן היה להאמר, דכל מי שרואה את חברו עושה מעשה שקול ואינו דן אותו לכף זכות הרי הוא בכלל החושד בכשרים.

אך באמת א"צ לומר כן, דג' דרגות הן היאך לדון מעשה שקול, דאפשר לדונו לכף זכות ולפרש את מעשהו לטובה, ואפשר לדונו לכף חובה ולפרש את מעשהו לרעה, ואפשר להשאיר את מעשהו בספק שקול ולא לשפטו כלל. וחילי בזה ממש"כ רבינו יונה בשע"ת הנ"ל (והביאו הח"ח כנ"ל) דבאדם בינוני ומעשה שאינו שקול אלא נוטה יותר לכף חובה נכון מאד שיהיה הדבר אצלו כמו ספק ואל יכריעהו לחובה, ואילו במעשה שקול יש עליו להטות הספק ולהכריעו לכף זכות. את"ד. ועל כן נראה לי דגם במעשה שקול, אם לא דן לכף זכות אך גם לא הטוה לכף חובה והשאיר את המעשה כספק שקול, באמת לא קיים המצוה לדון לכף זכות אך גם אינו בכלל חושד בכשרים, הואיל ולא חשד בו לרעה. ד"חושד בכשרים" פירושו דוקא כשמפרש את מעשהו ודאי לרע.

וכך נ"ל ביאור דברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות תשובה סוף ה"ד, וז"ל ובחושך בכשרים אומר בלבו שאינו חטא, לפי שהוא אומר מה עשיתי לו וכי יש שם אלא חשד שמא עשה או לא עשה והוא אינו יודע שזה עון שמשים אדם כשר בדעתו כבעל עבירה. עכ"ל. ולכאורה נראה ברמב"ם דביאור ענין "חשד" הוא שחושד "שמא עשה או לא עשה", (היינו שמשאירו בגדר ספק), ולכן הוא חושב בדעתו שאינו חטא כי אינו אומר שבודאי עשה. וא"כ זה ההיפך מדברינו לעיל. אך באמת נ"ל דאדרבה, מסוף דברי הרמב"ם משמע דוקא כדברינו, שכ' שזה עון מפני שמשים אדם כשר "כבעל עבירה", אלמא דמיירי שמשים את הכשר לבעל עבירה בתורת ודאי, ולא רק כספק אם עבר עבירה. ומש"כ הרמב"ם "שמא עשה וכו'" כוונתו הכי, דודאי ענין "חושד בכשרים" שייך רק באופן שחבירו עשה מעשה מסופק שאפשר לפרשו שחטא או שלא חטא, אבל כשאדם ודאי לא עשה כלום וחבירו מעליל עליו בשקר שעשה עבירה זה אינו שייך ל"חושד בכשרים" אלא למעליל עלילות ברשע ובשקר, ומי שעושה כן ודאי יודע בעצמו שהוא חוטא ומשקר. וזהו שאומר הרמב"ם שהחושד בכשרים אומר בלבו שאינו חטא לפי שאומר מה עשיתי לו, שהרי אין כאן אלא "חשד" (ואינו עלילת שקר גמורה), והטעם - שהרי "שמא עשה או לא עשה", דהיינו, כיון שיש באמת ספק אם השני עשה או לא עשה, אע"פ שהראשון חושד בו שודאי עשה אין הוא חושב בלבו שחטא בזה, ואינו יודע שגם זה עון, שמשים אדם כשר כבעל עבירה, דהיינו, שהרי השני לא יצא עדיין מחזקת "כשר" שהרי אין כאן ודאי עבירה. זהו הביאור בדברי הרמב"ם לענ"ד. ודו"ק.

ומכוח סברא זו נ"ל עוד, דגם אם לא היתה מצוה לדון לכף זכות עדיין לא היה היתר לחשוך בכשרים ולפרש מעשה שקול לצד החוב, אלא היה צריך להמנע מלשפוט ולפרש את המעשה. והוא משום דב' ענינים הם, דלדון לכף זכות אף שאין שום ראיה להטות לצד זה, זוהי מצוה מיוחדת להתנהג לפני משורת הדין, ומאידך לדון לכף חובה אף שאין שום ראיה גם לצד זה, זו עבירה, דמהיכ"ת לחשוך באדם ולהטות ענינו לצד הרשע, ללא הוכחה וראיה לזה.

וראיתי ב"שמירת הלשון" ח"ב פי"ג בשם הגאון ר' אליהו שיק ז"ל, שפירש הא דמרע"ה היה נחשב חושד בכשרים במה שאמר "והן לא יאמינו לי", אע"פ שלכאורה צדק בשאלתו, דהא מהיכי תיתי שיאמינו, (וע' מהרש"א בשבת שם), אלא משום שהי' צריך לומר בלשון שאלה "שמא לא יאמינו לי", ולא לומר בלשון ודאי "והן לא יאמינו לי". וזה ראיה לדברינו, שכאשר יש אדם מסופק ומעשה מסופק אמנם מותר לחוש לו בתורת ספק, אך לא לפרשו ולדונו דוקא לצד החובה. ועוד קצת ראיה לדברינו, מהמשנה ביומא פ"א מ"ה דזקני כהונה משביעין את הכהן הגדול שלא ישנה בעבודתו כדרך הצדוקין, ואיתא שם דהוא פורש ובוכה לפי שחשדוהו לצדוקי והם פורשים ובוכים לפי שחשדוהו והחושד בכשרים לוקה בגופו (כמבואר בגמ' שם ט:). ולכאורה יש להקשות, דהא במשנה ג' שם איתא דקורין לפניו בסדר היום ואומרים לו אישי כהן גדול קרא אתה בפין שמא שכחת או שמא לא למדת, ומבואר בגמ' שם (יח.) דזהו דוקא בבית שני שהיו מעמידין כהנים גדולים שאינם מהוגנים. ולכאורה אמאי הכא לא אמרי' שהוא פורש ובוכה והם פורשים ובוכים וכו' שהרי חשדוהו לכהן שאינו מהוגן.

ולדברינו י"ל דהכא דאמרו לו רק בלשון "שמא" זה לא נחשב לחשד, משא"כ התם שהשביעוהו זה קרוב להיות חושד בכשרים שהוא איסור גמור. ובוה יש ליישב ולבאר אמאי באדם שאיני מכירו אם צדיק הוא אם רשע, ועשה מעשה שקול, דפירש הח"ח (כנ"ל באות הקודמת) דאין חיוב מן הדין לדונו לכף זכות והוי רק מדת חסידות, ואמאי הרי סוף סוף אית לכל אדם (שלא הוחזק כרשע) חזקת כשרות וחזקת צדקות. ותו, וכי בגלל שאיני מכירו מותר לי כבר מן הדין לדונו ולפרש מעשיו לרעה, (עד כדי שהח"ח נוקט שזו סברא כ"כ פשוטה, דכ' שם "לזה בודאי אין אני מחוייב וכו'"). ותינח באדם רשע דכתבו רבינו יונה והרמב"ם (באבות) דצריך לעולם לדונו לכף חובה, זהו משום דיצא מכלל כשרות, (וראיתי ברע"ב באבות שם שפירש כן, שלא אמרו אלא החושד בכשרים לוקה בגופו מכלל דהחושד ברשעים אינו לוקה, את"ד), אך הכא שאדם זה לא הוחזק ברשעות, אלא שאין מכירין אותו, אמאי לא נתחייב לדונו לכף זכות, ונוכל לדונו לכף חובה. (וע' בח"ח להלן כלל ו' סעיף י' וכלל ז' במ"ח סק"א שכ' שלא להאמין לסיפור דבר רע על השני משום שיש חזקת כשרות).

אך לדברינו א"ש היטב, דאמנם לדונו לכף חובה איכא איסור גמור, דנחשב בכלל "החושד בכשרים", כיון דסתם אדם הוא בחזקת "כשר" עד שידוע לך שהוא רשע. (וכן אסור לשמוע ולקבל עליו לשה"ר מהאי טעמא). אך החיוב לדון לכף זכות זהו חיוב של לפנים משורת הדין, וחיוב זה בתורת חיוב גמור ומצות עשה נאמר רק במי שידועים בו בודאי שאינו רשע (ודיינו לזה שהוא ידוע כבינוני), אך אם איני מכירו ואולי הוא רשע ליכא חיוב זה, ואינו אלא מידת חסידות.

היוצא מדברינו, דבאדם שאיני מכירו אע"פ שאין חיוב מן הדין לדונו לכף זכות, אך לדונו לכף חובה הוי איסור גמור של חושד בכשרים. וקצת ראייה לזה מהא דמרע"ה, ומכהן גדול ביוה"כ, וכנ"ל, דגם שם היה זה בגדר אדם שאיני מכירו, ומ"מ היה בזה איסור של חושד בכשרים. ואף שמגוף הדין דכהן גדול ליכא ראייה גמורה, דבלאו הכי לא היה זה ממש גדר של "חושד בכשרים" וכמשנ"ת דלא היתה להם עצה אחרת, אך מדברי הרמב"ם שם איכא ראייה טפי, דהרמב"ם בפהמ"ש שם הוסיף וביאר וז"ל והם היו בוכין על שחשדוהו כי אסור בתורתינו לחשוד ולחשוב מחשבה רעה על אדם שענינו מסופק אלא לצורך הכרחי, עכ"ל. וא"כ מוכח ברמב"ם שאסור מן התורה לחשוד באדם שענינו מסופק, והרי לפי הח"ח באדם מסופק אין חיוב מן הדין לדונו לכף זכות ואינו אלא מדת חסידות, אלא משמע כדברינו דמ"מ לחשוד בו ולחשוב עליו מחשבה רעה זה איסור מן הדין.

ב. ואע"ג דגם בזה לא היתה להם עצה אחרת (כמבואר ברמב"ם בפהמ"ש שם ובתוי"ט שם), כבר כ' התפארת ישראל שם אות כ"ו שאמת בכו לכבודו להראותו שנחשד בחנם, אך מ"מ ודאי שצורת חשד עד כדי שבועה נראית יותר כחשד גמור, משא"כ לעיל שרק אמרו לו בלשון שמא.

ג. ואף שבכל דברי הח"ח הכא לא מצאתי שיהא מפורש כדברינו, אך גם אינו מפורש להיפך. דהיינו, בכל דברי הח"ח רק נזכר שבאדם שאיני מכירו אין חיוב לדונו לכף זכות, אך לא נזכר דמותר גם לחשוד בו ולפרש את מעשהו לכף חובה. וגם מדברי הרע"ב באבות שהבאנו לעיל נר' קצת ראייה, שהאיסור של "החושד בכשרים" פקע רק באנשים רשעים, וכמשנ"ת.

ועל כן נראה לומר דגדר האיסור לחשוך בכשרים אינו נובע מכלל המצוה לדון לכף זכות, דכפי שנתבאר הוא דין בפ"ע, והאיסור קיים גם אלמלא המצוה הנ"ל, וגם במקום דליכא המצוה וכגון במי שאיני מכירו, וכמשנ"תי.

וקצת ראייה מהמגן אברהם סי' קנ"ו, דאת האיסור של החושך בכשרים לוקה בגופו כ' שם בריש דבריו, ואת המצוה לדון לכף זכות כ' שם להלן טובא, ונראה שאין קשר ביניהם. אמנם המשנ"ב צירף שניהם יחד.

ג.

החיוב לדון לכף זכות בתלמיד חכם, ובדברי רבינו יונה והרמב"ם בזה

ולפי המתבאר באות הקודמת נראה לומר דגדר האיסור לחשוך בכשרים הוא מצד שורת הדין, שכך היא שורת הדין כשבאים לשפוט אדם זה במעשה זה שאין היתר לדונו לחובה ללא הוכחה וראיה, ואילו המצוה לדון לכף זכות היא בגדר לפני משורת הדין, שכן מצד שורת הדין לא היה מקום לחייב לדונו לזכות ללא הוכחה לצד זה, אלא שהקב"ה ציווה עלינו במצוה מיוחדת לדון לכף זכות, אך גדר המצוה הוא בבחינת לפני משורת הדין. ובוה גם יבואר היטב מה שארז"ל דהדן את חבירו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות, (והובא בשע"ת שם, ובח"ח כלל ג' סע"ז, כשהביאו את המצוה עשה לדון לכף זכות), שכן מה שהקב"ה דן לכף זכות ודאי אין הכוונה לשורת הדין אלא לחסד ד' עם בריותיו לרחם עליהם בדין, ולכן זהו השכר במדה כנגד מדה למי שדן את חבירו לכף זכות, שגם זה נטיה משורת הדין אל לפני משורת הדין. וזהו על דרך שאחז"ל כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו, ב"ה יז.

ולפי"ז נבוא לדון בגדר החיוב לדון לכף זכות שנאמר בת"ח וירא אלוקים ואפילו כשמעשהו נוטה יותר לכף חובה. אך נקדים תחילה קושיא על מש"כ לעיל.

דלכאורה יש להקשות על דברינו באות הקודמת מדברי הרמב"ם בפהמ"ש באבות. דהרמב"ם שם בריש דבריו כתב דבאדם שאין ידוע אם צדיק הוא אם רשע ועשה מעשה שקול יקח אותו על הטוב ולא תחשוב בו רע". ואח"כ גבי אדם שהוא צדיק אפילו עשה מעשה שנוטה יותר לכף חובה, בזה כ' הרמב"ם דצריך לדון אותו לצד הטוב "ואין מותר לך לחשדו ועל זה אמרו כל החושד בכשרים לוקה בגופו". וצ"ב למה דוקא בצדיק קאמר הרמב"ם דע"ז אמרו כל החושד בכשרים וכו', ולעיל גבי אדם מסופק, שגם שם קאמר הרמב"ם שלא תחשוב בו רע, לא קאמר הרמב"ם דע"ז אמרו כל החושד וכו'. ודוחק לומר דכוונת הרמב"ם באמת על שניהם, ולאפוקי רק על אדם רשע שצריך לחשוך בו כהמשך דברי הרמב"ם, דאין זה במשמעות לשונו שם.

ד. אמנם במקום שהמעשה אינו שקול אלא נוטה יותר לכף חובה, שגם בזה כ' הח"ח בכלל ג' דליכא חיוב לדון לכף זכות כ"א מדה טובה בעלמא (וכמו שהבאנו דבריו באות א'), בזה מוכח מהוכחות הח"ח שם דמן הדין שרי אף לפרש את מעשהו לחובה. ואין זה קושיא על דברינו הכא, דשאני התם שהמעשה באמת נוטה לחובה ועל כן מן הדין אין זה נחשב לחושד ב"כשרים". ופשוט.

ואם נאמר דלא כדברינו לעיל, אתי שפיר היטב. שכן מה שאמר הרמב"ם על אדם מסופק "קח אותו על הטוב" הרי מפורש אח"כ בסוף דבריו דזהו רק בדרך החסידות, וא"כ איכא למימר דגם מה שאמר הרמב"ם "ולא תחשוב בו רע", גם זה הוא רק בדרך החסידות, ושפיר לא שייך לומר דעל זה אמרו כל החושד בכשרים לוקה בגופו. משא"כ באדם צדיק שהוא חיוב מן הדין לדונו לכף זכות אפי' במעשה הנוטה יותר לחובה (וכפי שיתבאר להלן), שפיר קאמר הרמב"ם שאם חושד בו הוא בכלל כל החושד בכשרים שלוקה בגופו. וא"כ דברי הרמב"ם מדוקדקים בזה להפליא. אך לפי דברינו באות הקודמת הרי גם באדם מסופק שאין חיוב מן הדין לדונו לכף זכות מ"מ איכא איסור גמור (מן הדין) לחשוד בו, והוי בכלל כל החושד בכשרים, וא"כ לפי דברינו הדרא קושיא לדוכתה.

אלא דלפי דברינו הנ"ל, דחלוק האיסור לחשוד בכשרים שהוא מצד שורת הדין, מהמצוה לדון לכף זכות שהיא רק בגדר של לפני משורת הדין, נראה מסתבר דמה שכתבו הרמב"ם (באבות שם) ורבינו יונה (שם, ובשערי תשובה) דבת"ח וירא אלקים צריך תמיד לדונו לכף זכות ואפילו אם המעשה נוטה יותר לחובה (והרמב"ם הוסיף אפילו אם צד הזכות הוא בדוחק גדול ואפשרות רחוקה), אין זה רק מצד המצוה הרגילה לדון לכף זכות (שהיא חיוב של הנהגה לפני משורת הדין וכו"ל), אלא דזוהי שורת הדין ודרך האמת לומר שלא חטא, והעובר על זה הוא בכלל החושד בכשרים. דאפילו במקום שנראה לומר שחטא, כל שיש צד דחוק ואפשרות רחוקה לפרש מעשהו לזכות זוהי שורת הדין לומר שלא חטא.

שהרי הח"ח (בכלל ג' בבמ"ח סק"ח) כ' דפשוט הוא דמקור דין זה של רבינו יונה הוא מהגמ' בברכות יט. דאם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה, שמא סלקא דעתך, אלא ודאי עשה תשובה. וכן מבואר בפירוש מגן אבות לרשב"ץ על המשנה באבות שם, שזהו מקור הרמב"ם. נמצא דבת"ח זוהי שורת הדין עצמה לומר שלא חטא.

ונראה לי לפרש שזוהי גם כוונת רבינו יונה בשערי תשובה, לכשנדקדק היטב בדבריו. דלגבי ירא אלקים כ' שם וז"ל נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, עכ"ל, ולגבי אדם בינוני (שג"כ יש חיוב מן הדין לדונו לכף זכות) כ' וז"ל יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות כמו שאמרו זכרונם לברכה הדין את חבירו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות, והיא מצות עשה מן התורה וכו'. עכ"ל. ויש לדקדק בזה כמה דקדוקים. (א) מהו שכ' גבי ירא אלקים "על דרך אמת", וכי באדם בינוני אין זה על דרך אמת. (ב) מאידך, מהו שכ' דוקא גבי בינוני שיש עליך "להטות הספק ולהכריעו וכו'", והרי גם בירא אלקים צריך להטות הספק ולהכריע כן, ובפרט

ה. ובאמת מוכח כן בדברי רבינו יונה עצמו באבות שהביא גמ' זו, אלא דהתם נראה שזהו גופא הלימוד זכות עליו בנדון דידן, לומר שאע"פ שאמנם חטא אך שגגה יצאה מלפניו וכבר ניחם ושב בתשובה. אך בשערי תשובה דסתם הדברים שצריך לדונו לכף זכות, וביותר ברמב"ם באבות דמפורש בו שהלימוד זכות הוא לתפוס את אותו צד רחוק לפרש את המעשה לטוב באופן שלא היה כאן חטא כלל, לכאורה ע"ז אין ראיה גמורה מהגמ' בברכות. (ואמנם להלן בהל' לשה"ר כלל ו' סע"ח בהג"ה כתב הח"ח בתוך דבריו על ענינו "והוא כעין מאמר הגמ' בברכות"). אך מ"מ הבין הח"ח דסוף סוף איכא למילף מהתם שלעולם כך צריך לדון ת"ח, בתורת ודאי, שהוא נקי מחטא.

ו. ושו"ר דעמד בזה בספר נתיבות חיים שעל הח"ח בורע חיים בפתיחה עשין ג' בהג"ה. וכ' לומר דגבי ירא שמים החיוב לדונו לכף זכות הוא חיוב להחזיק שכן הוא האמת בתורת ודאי, משא"כ באדם בינוני אינו אלא בתורת הנהגה והכרעת הספק.

כשמעשהו נוטה הרבה יותר לחובה מלזכות. נוגם זה יש ליישב לפי דברי הזרע חיים הנ"ל. אך אנו נבאר זאת בס"ד לפי דרכנו. ג) למה דוקא גבי בינוני כ' השע"ת שהיא מצות עשה מן התורה דבצדק תשפוט עמיתך. ד) ולמה דוקא בבינוני הביא הא דאמרו ז"ל הדין את חבריו וכו' המקום ידינהו וכו'.

ולפי דברינו י"ל דהדברים מדוקדקים היטב, בס"ד. דנתבאר דהמצוה דבצדק תשפוט עמיתך דנתחייבנו לדון לכף זכות, אינה מצד שורת הדין אלא זהו חיוב של לפני משורת הדין, וזהו דוקא באדם בינוני ומעשה שקול, וא"כ גדר החיוב הוא "להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות", דלעולם יש כאן באמת ספק גמור, ומצד שורת הדין זהו ספק שקול שאין לו הכרעה לכאן או לכאן, ומ"מ נתחדשה המצוה להטות הספק ולהכריעו לזכות, משא"כ בת"ח וירא אלוקים שורת הדין עצמה מחייבת לומר שלא חטא כלל, ואין כאן ספק כלל אלא זוהי דרך האמת מצד שורת הדין. וזהו שאמר "נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת", ואין זה גדר של "להטות הספק ולהכריעו". וחיוב זה גם אינו נובע דוקא מהמצוה של בצדק תשפוט עמיתך, וכמשנ"ת, דגם אלמלא מצוה זו היה איסור לחשוך בכשרים שזהו מצד שורת הדין, והכא בת"ח וירא אלוקים החיוב לפרש מעשיו רק לצד הטוב זהו משורת הדין, ומי שאינו עושה כן הוא בכלל החושד בכשרים. ומיושבים היטב דברי השע"ת. וגם חשבתי דיתכן לכאורה לומר לפ"ז דדוקא במי שדן אדם בינוני לכף זכות יש לו השכר שהמקום ידינהו לכף זכות, (וכמו שבארנו בריש אות זו דהוי מדה כנגד מדה, ע"ש), אך במי שדן ת"ח לכף זכות שזוהי שורת הדין ודרך האמת אין שייך אצלו דוקא האי שכר, אלא שכר אחר. ודו"ק. אך להלן אות ז' הדרנא בי בנקודה זו, שכן בגמ' מוכח לא כן. ע"ש.

ובאמת נראה כן גם בדברי רבינו יונה והרמב"ם באבות, דתרווייהו דקדקו לומר שהמשנה שם ("והוי דן את כל האדם לכף זכות") נאמרה דוקא באדם שאיני מכירו וכו' ומעשהו שקול, (והר"י הוסיף גם באדם בינוני ומעשהו שקול), ולא מיירי באדם צדיק וירא אלוקים שצריך תמיד לפרש מעשיו לטוב, וגם לא באדם רשע שצריך תמיד לפרש מעשיו לרע, ע"ש. ולכאורה למה שלא נאמר שהמשנה מיירי גם בצדיק וירא אלוקים שצריך לדונו לכף זכות ובפרט כשמעשהו נוטה יותר לחובה. ומרבינו יונה שם נראה שזהו משום שהדבר פשיטא ואין המשנה צריכה לומר זאת. ולכאור' אמאי הוי כ"כ פשיטא. אמנם לדברינו יש להוסיף דזהו גופא הטעם, שכן בת"ח וירא אלוקים החיוב לדונו לכף זכות הוא פשוט משום שזוהי האמת וזוהי שורת הדין כשם שאסור לחשוך בכשרים, ואין צריך להגיע לחידוש המשנה לדון כל אדם לכף זכות שזה נובע מכח המצוה, והיא מצוה מיוחדת (שגדרה לפני משורת הדין) שנאמרה לגבי אדם בינוני, או באדם שאיני מכירו שאז זה רק מידת חסידות.

ולפ"ז נראה דהן דברי הרמב"ם שם, ולא קשיא מה שהקשינו בריש אות זו. (ע"ש). דגם הרמב"ם שם הרי מפרש שענין המשנה הוא רק באדם שאיני מכירו וכו' וע"ז אומרת המשנה שתקח אותו על צד הטוב ולא תחשוב בו רע, ולא מיירי באדם צדיק ולא באדם רשע. (והרמב"ם ממשיך ומבאר דבצדיק צריך לדונו לכף זכות אפי' באפשרות רחוקה ורחוקה ואין מותר לחשדו וע"ז אמרו כל החושד בכשרים וכו'). ונ"ל דכוונת הרמב"ם בזה היא כמשנ"ת בדברי רבינו יונה, דבצדיק החיוב לדונו לכף זכות הוא מכוח שזוהי האמת ומשום שאסור לחשדו, וכל מי שלא ידון אותו לכף זכות הוא בכלל כל החושד בכשרים, והרמב"ם בא לבאר בזה את גוף דברי המשנה דלכן לא שייך לומר שהמשנה קאי גם על אדם צדיק. משא"כ באדם מסופק ע"ז קאי המשנה שצריך לדונו לכף זכות (והוא חיוב רק מדרך החסידות כדפירש הרמב"ם בסוף דבריו),

והרמב"ם מוסיף דגם אסור לחשוב עליו רע (ולפי דברינו זהו מעיקר הדין). ואף שגם הכא מי שיחשוב עליו רע יהא בכלל כל החושד בכשרים, מ"מ הרמב"ם לא הוצרך לזה הכא שכן זוהי תוספת של הרמב"ם ואינו מעיקר חידוש המשנה, ורק באדם צדיק הוצרך לזה הרמב"ם כדי לפרש ששם עיקר החיוב לדונו לזכות נובע מזה שאסור לחשוד בכשרים הואיל וזוהי שורת הדין ודרך האמת, ולא ע"ז קאי המשנה. ועוד, דבאדם מסופק אם הוא לא יחשוב עליו רע, אך גם לא ידונו לזכות, לא יחשב בכלל החושד בכשרים, משא"כ בצדיק אפי' אם רק לא ידון אותו לטובה ג"כ יחשב בכלל החושד בכשרים. וכך משמע בפירוש מגן אבות (על אבות, שם) לרשב"ץ, בדעת הרמב"ם בזה י.

ואל תתמה על דברינו מלשון הח"ח עצמו בהל' לשה"ר כלל ו' סע"ח שכ' דבאיש ירא אלקים שייך יותר המצות עשה דבצדק תשפוט עמיתך כמבואר ברמב"ם ובשע"ת לרבינו יונה, ע"ש, אלמא דגם בת"ח ישנה למצוה זו מכוח האי קרא, וכן נראה מדבריו בפתיחה עשין ג'. דודאי גם אנו מודים שלאחר פס' זה גם בת"ח ישנו לחיוב זה אף מכוח הפס', אלא דביארנו והוכחנו מרבינו יונה גופא דבת"ח הי' שייך החיוב גם אלמלא פסוק זה. וזהו שכ' הח"ח דבירא אלקים שייך "יותר" האי מצות עשה.

ד.

בהא דת"ח דודאי עשה תשובה – לענין תוכחה ולהכשירו לעדות

והנה מש"כ לומר דהא דבת"ח צריך לדונו לכף זכות זהו משום שורת הדין משום שכך היא האמת שודאי לא חטא, וכפי שהגמ' בברכות יט. אומרת שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה, (ועל כן פרשנו שאין זה רק מכוח המצוה לדון לכף זכות דילפי' מהפס' "בצדק תשפוט עמיתך" אלא מכוח שורת הדין והאמת עצמם כשם שאסור גם לחשוד בכשרים מהאי טעמא), באמת היה מקום לומר שהדבר תלוי במחלוקת היאך לפרש את הגמ' בברכות שם, ואולי נחלקו ביסוד דברינו החוות יאיר והיד הקטנה, וא"כ יש בזה נפק"מ לדינא.

דהנה הח"ח להלן בהל' לשה"ר כלל ד' בבמ"ח סקי"ח הביא דברי החוות יאיר בסימן ס"ב שחידש דת"ח שעבר עבירה שנפסל בה לעדות נשאר בפסלנותו עד שנדע בודאי שעשה תשובה, ואע"פ שארז"ל אל תהרהר אחריו ביום וכו' ואמרו קצת מפרשים דלהדדי קאי אל תהרהר שמא ר"ל שיש ספק רק ודאי, מ"מ היינו רק לדונו לכף זכות משא"כ להכשירו. את"ד. [ובכמה מהדורות חדשות נדפס בדברי הח"ח "דלהדדי קאי" והוא ט"ס וצ"ל "דלהדדי קאי", וכפי שיבואר].

ז. ודע, כי באמת בפהמ"ש דידן איתא ברמב"ם גבי אדם צדיק ד"ראוי שתקח אותו שהוא טוב", ומשמע שאין זה חיוב גמור. אך באמת זה אינו, שהרי ברבינו יונה ובח"ח מבואר להדיא שהוא חיוב. ושור' דבמהדורת פהמ"ש של הר"י קפאח באמת תרגם זאת בלשון חיוב. (וכן להלן ברמב"ם גבי רשע, בספרים דידן כתוב "ראוי להשמר ממנו", ואילו ברבינו יונה שם כתוב "יש לאדם לדונו לכף חובה", ובשע"ת כ' "מצוה וכו'". וגם שם תרגם הר"י קאפח בלשון חובה ולא רשות).

וביאור דברי הקצת מפרשים הוא, דהנה הפשטות בגמ' היא, דאם ראית ת"ח שעבר וכו' אל תהרהר אחריו ביום, ומ"ט - משום דשמא עשה תשובה. ומקשה הגמ' שמא ס"ד, אלא ודאי עשה תשובה, דהיינו, דצריך לשנות הגירסא מעיקרא ולומר דאל תהרהר אחריו ביום [מ"ט, כין ודאי עשה תשובה. אך הקצת מפרשים הנ"ל לא ניח"ל לומר שהגמ' משנה את הגירסא, ועוד דהול"ל אלא "אימא" ודאי עשה תשובה, ולפיכך פירשו דהגמ' מתרצת דהכי קאמר, אם ראית וכו' אל תהרהר אחריו ביום [שרק] שמא עשה תשובה, (אלא תהרהר שודאי עשה תשובה). וזה הפירוש "דלהדדי קאי", שכל המימרא היא דבר אחד כהדדי, ולא ב' דברים, (הדין "אל תהרהר וכו'", והטעם "שמא עשה תשובה"). וחפשי ומצאתי פירוש זה בפירוש הרי"ף הנדפס בעין יעקב. [ואינו מהאלפסי]. אמנם הפירוש הפשוט הנ"ל מפורש ברבינו חננאל, והובא בערוך ערך אחר. (והובא בקצרה במסורת הש"ס שם). וכן מפורש בתר"י שם (אך תימה שהביא רק את הס"ד ולא את המסקנא), ובשטמ"ק שם. וכן הוא ברבינו יונה עצמו בביאורו למשלי (כ"ד, כ"ח) וז"ל אם ראית ת"ח וכו' אל תהרהר אחריו ביום כי בודאי עשה תשובה. עכ"ל. [ולהלן נביא מדברי ר' יונה בשע"ת במאמר רט"ו דנראה קצת כהפירוש השני, ע"ש]. וכן נראה מהרא"ש (סי' ח', מדאמר רק דאמרינן אל תהרהר אחריו ביום, ולא כ' את ההמשך), וכן הוא בפירוש מגן אבות לרשב"ץ על המשנה באבות (דהוי דין את כל האדם וכו').

וההבדל בין ב' הפירושים הוא דלפירוש הפשוט יוצא (כדברינו לעיל) דיש לנו הנחה מוקדמת וברורה שת"ח ודאי מנקה עצמו מן החטא ואם הוא חוטא הוא בודאי עושה תשובה, ובגלל זה נולדה המימרא בגמ' דאם ראית ת"ח וכו' אל תהרהר אחריו. משא"כ לפירוש הקצת מפרשים זוהי רק הוראה של הגמ' היאך צריך להרהר ולחשוב, שאם ראית ת"ח וכו' תהרהר שודאי עשה תשובה. וא"כ לפירוש זה יתכן שזהו רק הוראה הנובעת מהמצוה לדון לכף זכות שהיא לפנים משורת הדין, ואין זה מצד שורת הדין והאמת ממש. (משא"כ לפירוש הפשוט משמע שזו מציאות קיימת וברורה וידועה, שהיא קודמת למימרא שבגמ', ואדרבה, המימרא היא תוצאה ממנה. ופשוט).

ובזה מדוקדק היטב למה החו"י הביא דוקא פירוש הקצת מפרשים שהוא פירוש מחודש, והרי גם לפי הפירוש הפשוט שפירשו הראשונים איכא למימר כדבריו דהגמ' קמייירי רק לעניין לדונו לכף זכות משא"כ להכשירו לעדות. [והרי גם מלשונו שנקט "קצת מפרשים" משמע ש"רוב המפרשים" אינם מפרשים כן]. אלא משום דלפי הפירוש הפשוט נראה שזו ודאות גמורה שעשה תשובה, ואין זה רק הוראה היאך להרהר ולדון אותו, (אלא אדרבה, ההוראה היאך להרהר היא תוצאה מודאית זו), וא"כ לפי הפירוש הפשוט באמת היה מסתבר לומר שודאות זו מועילה אפי' להכשירו. ולכן הוצרך החו"י להביא את הפירוש השני, דלפ"ז שפיר איכא למימר דזו היא רק הוראה היאך לדונו לכף זכות משא"כ להכשירו. וגם מדוקדק בזה טפי לשון החו"י ודלא

ח. הערת המערכת: יש לעיין בדברי החו"י שלא משמע כן בדבריו. שכאן מבאר שהחו"י מביא פי' קצת מפרשים כדי לבסס עליו את מה שפוסק שעדיין פסול לעדות, ואילו בחו"י בפנים משמע לכאורה שמה שפוסק שפסול לעדות הוא לכו"ע, ולא מתבסס רק על פי' מקצת מהמפרשים, ורק סק"ד אמינא דלפי' הקצת מפרשים אינו כן [דהיינו להיפך ממ"ש כאן]. שזה ברור שלרוב מפרשים עדיין פסול לעדות, רק סד"א שלמקצת מפרשים לא יפסל, קמ"ל דגם לשיטתם פסול.

ואולי הפי' בחו"י הוא שניתן לפרש "אל תהרהר" שהוא ודאי בעל עבירה "שמא עשה תשובה" וע"ז קשה לגמ' הרי ברגע שיש ספק צריך לנטות לצד זכות, וס"ל לגמ' דספק דעשה תשובה בת"ח לא גריע מספק עבר עבירה בביונו, ולכן אומרת הגמ' שהכוונה שמכח השמא באמת תדון שודאי

כדברינו לעיל, דהחוי"י נקט "היינו רק לדונו לכף זכות", ולדברינו, בת"ח אין זה רק דין של "לדונו לכף זכות" (דמשמעו מכח המצוה לדון כל אדם לכף זכות), אלא זהו חיוב מעיקר שורת הדין והעובר ע"ז הוא בכלל החושד בכשרים.

ומכל זה לכאורה נראה דהחוי"י אמנם נוקט דלא כדברינו לעיל, אלא דגם בת"ח אין זו ודאות מוחלטת מצד דרך האמת לומר שעשה תשובה, ואין זה אלא הוראה היאך לדונו לכף זכות, וא"כ לדבריו יש לומר דזהו מכלל המצוה לדון לכף זכות שנאמרה בכל אדם, שאין זה מצד שורת הדין כ"א חיוב שגדרו לפנים משורת הדין.

ומאידך, הנה הח"ח בכמ"ח שם הביא דברי היד הקטנה שכ' שאם ראית ת"ח שעבר עבירה אסור להוכיחו אפי' בינו לבין עצמו אפילו בדרך תוכחת מוסר, מפני שודאי עשה תשובה. וע"ז כ' הח"ח דצ"ע"ג אם הלכה כדבריו, דנראה דדין הגמרא הוא רק לענין לימוד זכות אבל לא להפטר ע"י זה ממצות עשה של הוכח תוכיח, והביא סייעתא לזה מדברי החוי"י הנ"ל, שהם כעין זה, וסיים הח"ח דה"ה בענייננו אין אומרים דבר זה לקולא להפטר מלהוכיח, והגמ' לא איירי במי שרוצה להוכיחו אלא באיש בעלמא שמהרהר על הת"ח. וצ"ע. את"ד.

ולכאור' היד הקטנה ודאי ס"ל כדברינו דהא דאמרי' ודאי עשה תשובה אין זה רק הוראה בגמ' היאך להרהר ולדון אלא זו מציאות גמורה שכך דרכו של ת"ח, וזה מועיל לכל מילי. ומדוקדק בזה, דדברי הח"ח שם לבאר שיטת היד הקטנה, מוכח שהפשט בגמ' בברכות למסקנא הוא כהפירוש הפשוט בראשונים לעיל, ולא כהקצת מפרשים הנ"ל. וזהו משום שהיד הקטנה ודאי מפרש כפירושם. וא"כ לכאורה נראה דביסוד דברינו פליגי החוי"י והיד הקטנה, ואולי פליגי גם בב' הפירושים בגמ' בברכות הנ"ל.

אמנם באמת נראה דכל זה הוא רק לכאורה ולחידודא. (א) דודאי גם החוי"י לא נטה לגמרי מהפירוש הראשון בגמ' בברכות, שהוא הפירוש הפשוט ונקטוהו גם הראשונים. (ב) הרי הח"ח עצמו שנוטה לחלוק שם על היד הקטנה, וסומך בדבריו על החוי"י, הוא עצמו מפרש שם להדיא (בסוף סע' ד') כפירוש הפשוט בגמ' בברכות. (ג) ומאידך, החוי"י עצמו אינו סומך על סברתו זו לגמרי (לומר דמשו"ה לא מהני הסברא דודאי עשה תשובה להכשירו לעדות), אלא מצרף לזה עוד סברא דאין לנו דין ת"ח בזמן הזה. על כן בודאי נראה דלעולם החוי"י (והח"ח) מודו דזה הפשוט הפשוט בגמ' דנקטי' לסברא מוקדמת בתורת ודאי דת"ח ודאי אינו עומד בחטא, ועושה תשובה, אלא דהחוי"י מחדש דיש מקום לחלק דסמכינן על ודאות זו רק לענין הסוגיא של לדון לכף זכות ולא לענין להכשירו לעדות. (והח"ח נסתפק גם לענין מצות תוכחה, ודלא כהיד הקטנה). וכדי לחזק את דבריו הביא החוי"י סיוע מפירוש הקצת מפרשים, אך אין כוונתו לתלות את דבריו דוקא בהאי פירושא. ובביאור חילוק זה (דסמכי' על הסברא דודאי עשה

עשה תשובה והשמא מצד המציאות והודאי מצד ההנהגה. ועל זה מוסיף החוי"י שקצת מפרשים שאפי' מצד המציאות אל תהרהר שמא.

ובעיקר הדברים יוצא כמו שאומר כאן רק שכאן מבאר שלדעת החוי"י אליבא דקצת מפרשים אין זו ודאות מוחלטת, ואילו לפי מש"כ יוצא שלקצת מפרשים זו ודאות מוחלטת (וכן מסביר החוי"י בדעתם) ולדעת רוב מפרשים החוי"י ס"ל דזו אינה ודאות מוחלטת.

ט. ודוק בזה, דאע"ג דדברי הח"ח שם הם מדברי רבינו יונה בשע"ת מאמר רט"ו, באמת בשע"ת שם הלשון הוא "ראוי לחשוב עליו כי באמת עשה תשובה", וזה מתאים טפי עם פירוש הקצת מפרשים, אך הח"ח שינה הלשון בזה והוא להדיא כהפירוש הפשוט הנ"ל. וכבר הבאנו לעיל דבביאור ר' יונה למשלי מפורש כהפירוש הפשוט, וכן בתלמידי ר' יונה בברכות.

תשובה לענין זה ולא לענין זה) י"ל שהפשט הוא דלענין עדות ולענין מצות תוכחה חיישי' לחשש רחוק שמא הת"ח עדיין לא עשה תשובה.

וא"כ בהא קיימינן כפי שכתבנו באות הקודמת, דכשבאים לדון ולהרהר אחר ת"ח וירא אלקים אמרי' דודאי אין בו חטא, וחייבין לדון את מעשיו לכף זכות מצד שורת הדין, וכמו שדקדקנו בדברי רבינו יונה שזהו "על דרך אמת". והיד הקטנה בודאי ס"ל כן, אך גם החו"י והח"ח נראה לי דמודו בזה.

ה.

ביאור מה שאחז"ל "לעולם יהא כל אדם בעיניך כלסטים"

והנה על המשנה באבות דהוי דן את כל האדם לכף זכות, הקשה החסיד יעב"ץ (בביאורו לאבות, והוא היה מגולי ספרד) ממה שאמרו (בכלה רבתי פ"ט, וכן בדרך ארץ רבה פ"ה, והובא ברש"י בתענית כג: גבי אבא חלקיה) לעולם יהא כל אדם בעיניך כלסטים, ותירץ דהתם היינו קודם המעשה (דצריך להשמר ממנו) כדי שלא יבוא לידי חשד, אבל אם חסר חפץ מבידת תתלה באבידה או בהעלמה. את"ד. וכוונתו, כמעשה המובא שם (בכלה רבתי) בר' יהושע שחשד באורחו שיגנוב את חפציו וסילק את הסולם מתחתיו שלא יוכל לברוח, ע"ש, וזהו לפני המעשה, אך לאחר מעשה אין לחשוד סתם באורח שהוא הגנב. ודברי החסיד יעב"ץ (הקושיא והתירוץ) הובאו גם בספר החרדים פ"ט (א') במצות עשה מן התורה התלויות בלב אות ל' י.

ולכאורה על פי מה שכתבנו באות ב' נראה דהתירוץ האמיתי על קושיית החסיד יעב"ץ הוא דהא דאמרו שם בכלה רבתי דיחשוד בכל אדם כלסטים היינו רק לחשודו בתורת חשש בעלמא ולהשמר ממנו, אך לא לחשוב כן בתורת ודאי שהשני הוא לסטים. וגם באיסור לשה"ר מצינו בגמ' בנדה סא. דאסור לקבל ולהאמין לסיפור הלשה"ר אך למיחש מיבעי. והובא בח"ח בהל' לשה"ר כלל ו' סע"י. ומוכח כן בכלה רבתי מיניה וביה, דקתני שיהא כל אדם בעיניך כלסטים "והוי מכבדן כרבן גמליאל". אלמא דאסור לתפוס כן כדבר מוחלט שהשני הוא לסטים, כ"א למיחש ליה ולהזהר ממנו.

ושמחתי למצוא שכן כתב החרדים עצמו במקום אחר, [והביאו בספר לתשובת השנה, על הל' תשובה לרמב"ם, (להגר"י רפפורט שליט"א) בפ"ד ה"ד], והוא בפרק ס"ו (ה') בדברי כיבושין אות ל"ג. דגם שם הקשה החרדים כקושיית החסיד יעב"ץ (ולא הביא זאת בשמו), ותירץ דאה"נ צריך

י. ולכאורה גם לאחר המעשה, אם אפשר לנסות ולהציל, כגון לרדוף אחר האורח הנחשד, לכאורה שרי לחשוד בו שהוא הגנב, ורק כשאין אפשרות להציל בזה קאמר החסיד יעב"ץ דאסור לחשוד באורח בהינמם ללא כל תועלת, אלא צריך לדונו לכף זכות, ולתלות באבידה או בהעלמה. ומו"ח הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א העירני דגם זה נחשב כקודם המעשה, דכל מעשה שיש בידי לעשות ע"מ להציל מותר לי קודם למעשה זה לחשוד בשני כלסטים. וצ"ל לפ"ז דמה דנקט החסיד יעב"ץ דקודם המעשה מותר לחשוד כלסטים "כדי שלא יבוא לידי חשד" זהו מצד דסתמא דמילתא הוא שהזהירות היא לפני המעשה כולו, אך ה"ה גם לאחר שהשני כבר עשה מעשה המביאו לידי חשד שרי לחשוד בו ע"מ להציל. ולא רק ע"מ שלא יבוא לידי חשד.

שיהא כל אדם בעיניו כצדיק גמור לכבדו בלב שלם ומ"מ לענין להשמר ממנו יחשדנו ברשע אא"כ בדוק הוא לו, וכמעשה דאבא חלקיה (בתענית כג): שחשד בחכמי ישראל שבאו אצלו ולא הניח אשתו עמהם משום שלא בדק להו וכו', וכעין זה אמרו בלשה"ר דלא מקבלין אבל מיחש חיישינן להשמר. את"ד החרדים. והן הן הדברים שאמרנו בס"ד. ועל כן נ"ל דגם מה שכ' החסיד יעב"ץ עצמו והביאו החרדים הנ"ל, ג"כ כוונתו להכי, (ואין כאן ב' תירוצים בחרדים), דלפני מעשה היינו כל שהחשד הוא בגדר "להשמר" ולא בתורת ודאי, ועל זה כ' דלאחר מעשה (שכבר אין שום ענין של שמירה) צריך לדונו לכף זכות ולא לראותו כלסטים אפי' בתורת ספק או חשש בעלמא.

ובספר לתשובת השנה הנ"ל העיר למה החרדים (והחסיד יעב"ץ) הקשה על הכלה רבתי רק מהדין דצריך לדון לכף זכות ולא הקשה מהדין שאסור לחשוד בכשרים (דזה חמור טפי). ולהלן נדון בדבריו. אמנם לפי דברינו יש ליישב היטב, דאי משום איסור החושד בכשרים התירוץ הוא פשוט כדאמרנו, דחושד בכשרים פירושו רק כשחושד בו בתורת ודאי, ואילו בכלה רבתי הרי להדיא מבואר דמיירי רק בתורת ספק, שהרי אע"פ שהוא בעיניו כלסטים מ"מ הוא מכבדו כרבן גמליאל, וא"כ על כרחך דאין זה חשד ודאי אלא ספק ולמיחש בעלמא, ואין כאן קושיא. אבל מהדין דצריך לדון כל אדם לכף זכות שפיר הוי קשיא להו, ומשום דדין זה מחייב שלא לדונו אפי' בתורת ספק אלא "להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות" (כלשון רבינו יונה בשע"ת, שהבאנו באות ג') וכמו שביארנו באות ב' שזה ההבדל בין המצוה לדון לכף זכות והאיסור לחשוד בכשרים, ע"ש. ולכן קס"ד דאסור להטיל שום דופי בכל אדם (שאינו בחזקת רשע) ואפי' באופן שהוא למיחש בעלמא, ושפיר הקשו. וע"ז תירצו דגם בדין זה דמצוה לדון לכף זכות יש היתר לחשוד בתורת ספק כל שזה למיחש בעלמא ולהשמר ממנו. ודו"ק.

אלא דצריך לי עיון בהבנת ההמשך בכלה רבתי שם, דאיתא שם גמרא דמקשה ע"ז סתירה, וז"ל לעולם יהיו כל אדם חשודים בעיניך כלסטים איני והתנן (באבות פ"ב מ"ד) אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו. (ותירצו) לא קשיא כאן במכיר כאן בשאינו מכיר. רבא אמר (להוכיח כהאי תירוץ) הכא (בכלה רבתי) כל אדם (כדקתני בפירוש), הכא (באבות) חבירך מדקתני חבירך. (ומקשה הגמ') מכלל דבידיע לא קאמר (בכלה רבתי) והא כל אדם קאמר לאו לאתויי חבר. (ומתריצים) לא הא כדאיתא והא כדאיתא. עכ"ל. (בתוספת ביאורים).

וצריך להבין מה הקושיא מהמשנה דאל תדין את חבירך, דהתם ענין אחר הוא, ואע"פ שיש שם בזה מענין שלא לדון את השני לחובה (אם נכשל בנסיון) וכדפירש הרע"ב שם, אין זה ממש האיסור לחשוד בכשרים, [והאיסור לחשוד בכשרים ודאי שייך גם אם יצויר שתגיע למקומו], אלא ענין אחר הוא, דאפי' כשהשני ודאי נכשל בחטא אל תדון לומר שאתה לא היית נכשל בזה, דשמא אם היית עומד במקומו ובמצבו גם אתה לא היית עומד בנסיון. וצ"ל דמ"מ הקשו מהתם דהוי משנה מפורשת דומיא דהאיסור לחשוד בכשרים. ושוב ראיתי בפירוש מגן אבות (על אבות) להתשב"ץ שפירש שם את המשנה דענינה שלא לדון לכף חובה כ"א לכף זכות. וכן ראיתי שכתב החפץ חיים בקונטרס אהבת ישראל פ"ה.

ואכתי צ"ע התירוץ בגמ' שם, דאטו בסתם אדם שאינו ידוע שרי לחשוד בו בסתם ולא לדונו לכף זכות. וכבר הארכנו באות ב' לבאר דהאיסור לחשוד בכשרים אינו תלוי בגדרי החיוב לדון את חבירו לכף זכות, והאיסור שייך אפי' באדם שאיני מכירו, והוכחנו זאת (בד"ה היוצא מדברינו) גם מלשון הרמב"ם בפהמ"ש ביומא דמפורש כן. ע"ש. אלא על כרחך התירוץ על

הקושיא (מדין החושד בכשרים) הוא כדכתבנו לעיל דלמיחש ולהשמר שרי לחשוד ואין בזה איסור, כיון שהוא רק בתורת ספק. (ואפי' מצוה לדון לכף זכות ליכא כדכתב החרדים וכו'ל). ואולי צ"ל דהגמ' שם אומרת תירוץ נוסף, לאידך גיסא, דבחבירך אסור לחשוד (שמא הוא לסטים) אפי' אם זה רק למיחש ולהשמר. ומיירי בחבירו שהוא מכירו ויודעו שהוא אדם שאינו נכשל בחטא שכזה, והוא בדוק בעיניו בדבר זה, וא"כ אסור לחשוד בו כלל אפי' בתורת זהירות, וכמפורש בחרדים שהבאנו והוכיח זאת ממעשה דאבא חלקיה, ע"ש. (ולעולם במי שאינו מכירו דשרי לחשוד בו כלסטים מ"מ אין היתר לחשוד בו בתורת ודאי כ"א בספק, למיחש ולהשמר, וכמשנ"ת. ולכן אין מכאן סתירה לחסיד יעב"ץ ולחרדים דהקשו קושיא נוספת, מהמשנה דהוי דן את כל האדם לכף זכות, וכמשנ"ת). ומ"מ גוף הקושיא שבגמ' שם עדיין צריך לי עיון, אטו לר' יהושע (בכלה רבתי שם) היה אסור לחשוד באורחו שמא גנב הוא משום המשנה דאל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו. וה' יאיר עיני יא.

1.

ביאור חדש באיסור החושד בכשרים, ובדברי רש"י בחומש

והנה בהא דהחושד בכשרים לוקה בגופו, וילפינן ליה בגמ' בשבת צז. ממרע"ה שאמר "והן לא יאמינו לי" ונענש בגופו שידו נצטרעה, יש לי להעיר בס"ד בדברי רש"י בחומש בזה.

דרש"י שם (פר' שמות ד', ב' ואילך) על הפס' "מזה בידך" פירש וז"ל לכך נכתב תיבה אחת לדרוש מזה שבידך אתה חייב ללקות שחשדת בכשרים. עכ"ל. וזהו כדברי הגמ' בשבת הנ"ל דמרע"ה לקה בגלל שחשד בכשרים. אמנם אח"כ בפס' ג' עה"פ "ויהי לנחש" פרש"י וז"ל רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל (באומרו לא יאמינו לי) ותפש אומנותו של נחש. עכ"ל. ובפס' ו' עה"פ "מצורעת כשלג" פרש"י וז"ל אף באות זה רמז שלשון הרע סיפר באומרו לא יאמינו לי לפיכך הלקהו בצרעת כמו שלקתה מרים על לשון הרע. עכ"ל. וגם בפס' ח' פרש"י שמשה לקה על שסיפר לשה"ר על ישראל, והמזדווגים להרע לישראל לוקים בנגעים כמו פרעה ואבימלך בשביל שרה. נמצא דמפורש ברש"י ג' פעמים דמרע"ה סיפר בזה לשה"ר על ישראל, וגם מפורש ברש"י (ב"פ) שלכן הוא לקה (כמו מרים). וא"כ קשיא לי היאך הגמ' לומדת מהכא

יא. ובספר לתשובת השנה הנ"ל רוצה לומר (בסוף דבריו שם) דהחרדים לא הקשה מדין החושד בכשרים כ"א מהמצוה לדון לכף זכות, משום דאולי איסור החושד בכשרים נאמר דוקא באדם ידוע שהוא כשר, משא"כ הא דכלה רבתי מיירי ב"כל אדם", אפי' שאינו ידוע, ובוה ליכא איסור לחשוד בו, ולכן החרדים הקשה דוקא מהמשנה דהוי דן את "כל האדם" לכף זכות. אלא דאת גוף החילוק הנ"ל כבר דחה שם בעצמו (באות ב') מכוח הרמב"ם בפהמ"ש ביומא (שהבאנו לעיל בסוף אות ב') דמפורש ביה דאיכא איסור גם באדם שאינו ידוע. ומאידך, הקשה לזה סתירה מהרמב"ם בפהמ"ש באבות (שהבאנו בריש אות ג') דמבואר דאיסור החושד בכשרים נאמר רק בצדיק מפורסם. וסיים שם דצ"ע בכל זה. אמנם לפי דברינו בסוף אות ג' ליכא קושיא מהרמב"ם שם, ובודאי איכא איסור החושד בכשרים גם בסתם אדם, ואפי' אינו ידוע כמפורש בפהמ"ש ביומא.

דהחושד בכשרים לוקה בגופו, והרי טעמא דלקה משה הוא משום שסיפר לשה"ר, ועל לשה"ר באים נגעים כדמצינו גבי מרים. ורש"י עצמו הרי בתחילה פירש כהגמ' דמשה היה חייב ללקות מפני שחשד בכשרים, ואח"כ פירש שלקה משום שסיפר לשה"ר. וכל זה צ"ע. ואכתי לא מצאתי מי שעמד בזה.

ואין לומר דגם החושד בכשרים שלוקה בגופו היינו דוקא כשסיפר זאת לאחרים, שהרי חזי' בגמ' בברכות לא: שעלי הכהן היה נחשב חושד בכשרים על שחשד בחנה וחשבה לשכורה, ושם הרי לא סיפר לאחרים. וכן ביומא יט: שהשביעו את הכהן הגדול שמא הוא צדוקי והיו פורשים ובוכים על שחשדוהו והחושד בכשרים לוקה בגופו, וגם שם הרי לא סיפרו זאת לאחרים. [ואולי דבר זה היה נעשה בפומבי, בפני אחרים. ואולי גם גבי עלי וחנה היו שם אנשים נוספים].

ועוד צ"ע אי איכא איסור סיפור לשה"ר כשאומרים זאת לקב"ה, היודע הכל. ואף דמצינו דאיכא איסור על המספר אפי' במקום שהשומעים אינם מקבלים את הלשה"ר, או כשהשומעים כבר יודעים, דמ"מ המספר בוחר להרשיע ולספר בנגות אחרים, וכמבואר בח"ח כלל ג' סע' ו', ובסוף כלל ה' בבמ"ח סקי"א, ע"ש, מ"מ צ"ע אי גם בכה"ג איכא עונש צרעת. ועוד, דבסיפור כלפי הקב"ה חסר בכל הגדר ובכל הצורה דלשה"ר דענינו לגלות ולספר מומי בני אדם ולגנותם בפני בני אדם, ואפי' אם השומעים כבר יודעים, אבל כלפי הקב"ה אין כאן גילוי ולא סיפור ולא פרסום וכו'.

ובתחילה רציני לומר בזה בדרך חידוש, דגדר האיסור של חושד בכשרים הוא מכלל הפרשה של איסור סיפור לשה"ר. דיסוד איסור לשה"ר הוא בחירתו לגנות את חברו וליתן בו דופי ופגם, וכלשון רבינו יונה (בשע"ת ש"ג מאמר רט"ז-רי"ז) והמספר לשה"ר שתיים הנה קוראותיו, הנזק וכו' ובחירתו לחייב ולהרשיע את חברו ושמחתו לאידם וכו' ואמר שלמה ע"ה אוילים יליץ אשם וכו' פירוש האויל יליץ חובה כי יחפש מומי בני אדם ואשמתם ויתן בהם דופי ופגם וכו'. עכ"ל. (והביאו החפץ חיים הכא בכלל ג' במ"ח סק"ז ובכלל ד' במ"ח סק"א). וכיו"ב כתב השע"ת שם במאמר רי"א בענין מקבל לשה"ר וז"ל כי הוא חושד בכשרים ואוהב למצוא פגם ואשם על חברו וכו' והיה כשמעו וכו' לשה"ר זדון לבו השיאו להאמין וכו'. עכ"ל. ולכן, דוקא היכא דהלשה"ר (על השני) הוא אמת (שבאמת השני פגום בדבר זה), או שהוא שקר, הרי לא שייך לומר שאני מגנהו אא"כ אני מספר זאת לאחרים, משא"כ כשהשני עושה מעשה מסופק שאפשר לפרשו לטוב ואני חושד בו ומפרשו (בתורת ודאי) לגנאי, א"כ בזה אני לעצמי כבר בוחר לגנות אותו, ואני הוא הנותן עליו שם של דופי ופגם, אפי' ללא סיפור הדבר לאחרים. ולכן זה שייך לגדרי ולפרשת איסור לשה"ר. ולפ"ז יבואר היטב למה החושד בכשרים לוקה בגופו דוקא, ואין זה "מקרה" שהעונש על עבירה זו דומה לעבירה של לשה"ר שלוקה בגופו בצרעת, משום שמענין א' הם.

ולפ"ז הפשט ברש"י הוא, דבאמת מה שאמר משה להקב"ה "והן לא יאמינו לי", דקרי ליה רש"י סיפור לשה"ר, אין זו עבירת סיפור לשה"ר עצמה, וכמו שהקשינו, אלא זוהי עבירת חושד בכשרים, דהיינו שמטיל ומתפיס שם גנאי על השני, והכל ענין אחד.

ושוב התבוננתי דאולי א"צ לומר כן הכא, ואפשר לבאר הרש"י באופן פשוט, דלעולם באמת לא היה כאן גדרי עבירת סיפור לשה"ר ממש, (דזה לא שייך בסיפור לקב"ה), ולכן מצד לשה"ר בלבד אכתי לא הי' שייך כאן עונש צרעת, אך בגלל שמשה היה נקרא חושד בכשרים הרי היה צריך ללקות בגופו, והא דלוקה בגופו אינו בדוקא נגעי צרעת, אמנם הכא שהיה בזה "קצת"

ענין של סיפור לשה"ר, לפיכך נתקיים ה"לוקה בגופו" בעונש צרעת דוקא. וא"כ שפיר ילפי מהכא דהחושך בכשרים לוקה בגופו, דאל"כ לא הי' משה לוקה כלל, וגם נתקיימו דברי רש"י שלקה בצרעת בגלל שסיפר לשה"ר. ודו"ק.י.

.ז

בטעם דהדן את חבירו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות, ואם זה שייך גם בת"ח

איתא בגמ' בשבת קכז: ת"ר הדן חבירו לכף זכות דנין אותו לזכות. והובא בשערי תשובה ש"ג מאמר רי"ח, והעתיקו גם החפץ חיים בהל' לשה"ר כלל ג' סע"ז.

ובטעם הדבר שזוכה שהמקום ידינהו לכף זכות נראה בפשיטות שהוא שכר במידה כנגד מדה, וכמו שביארנו בריש אות ג', ובהמשך דברינו שם (בסוף ד"ה ולפי דברינו) כתבנו דאולי בת"ח וירא אלקים ליכא בדוקא האי שכר, אלא שכר אחר. ע"ש מילתא בטעמא. נוסוד הביאור דזהו שכר במדה כנגד מדה, מצאתי כן במהר"ל בחידושי אגדות בשבת שם, ובשל"ה הק' שער האותיות אות כ', כף זכות].

יב. ושוב מצאתי בכלי יקר (פר' קרח י"ז, ה') על הפסוק "ולא יהיה כקרח", שביאר דהא דהחושך בכשרים לוקה בגופו פירושו שעונשו יהיה ללקות באותה מכה שהיתה ראויה לבוא על הנחשד אם היה הדבר אמת, וזהו על דרך "כאשר זמם לעשות לאחיו וגו'". וביאר שם דמרע"ה לקה בצרעת משום שלפי מה שחשד את ישראל שלא יאמינו בו יהיו הם בזה בכלל מספרי לשה"ר, וגם היה בזה חשד מצידם שמשה חוטא בגסות הרוח, ומשני צדדים אלו היו נלקין בצרעת, ולכן משה שחשדם בזה לקה בגופו דוקא בצרעת. את"ד. ואין זה מיישב את הרש"י בחומש שפירש שמרע"ה עצמו סיפר לשה"ר על ישראל, ולפי הכלי יקר הוא רק חשד אותם שהם יספרו לשה"ר. ועכ"פ חזינן מיניה כדברינו דהא ד"לוקה בגופו" אין זה בדוקא צרעת.

אמנם מש"כ רש"י בפס' ח' דהמזדווגים להרע לישראל לוקים בנגעים כמו פרעה ואבימלך, זה עדיין צ"ב, דגבי פרעה ואבימלך הרי לא היה כלל ענין של סיפור לשה"ר, וגם לא היה כלל ענין של דיבור, כ"א מעשה להרע לשרה, אלא דרש"י לומד מזה דה"ה מרע"ה שאמר גנות על ישראל כלול בכגון זה. ולפ"ז אין זה מצד איסור סיפור לשה"ר, אלא מצד המציאות שהיה כאן דיבור היכול להזיק להם והרי זה ח"ו בכלל המזדווג להרע לישראל. וא"כ שוב קשה מה הוה זאת רש"י לסיפור לשה"ר דמרים. ועוד, דלכאו' גבי אבימלך לא מצינו שלקה בנגעי צרעת כ"א בנגעים אחרים. וגם מצינו שאליהו הנביא נענש על שאמר (במלכים א' י"ט, י') "כי עזבו בריתך בני ישראל", ועונשו היה שימשח את אלישע לנביא תחתיו. וכן ישעיהו הנביא נענש על שאמר (בישעיה ו', ה') "ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב", ועונשו היה שמלאך הגיע אל פיו גחלת מעל המזבח. והביא רש"י בב' המקומות (והוא מהילקוט שמעוני שם, והובא גם בחפץ חיים בהל' לשה"ר כלל א' בבמ"ח סקט"ו) דהקב"ה אינו חפץ במי שאומר דלטוריא על בניו. ע"ש. אלמא שלא נענשו דוקא בנגעי צרעת. ולפי כל זה שוב צ"ל דאפי' אם אין כאן גדר עבירת לשה"ר ממש, מ"מ כיון שמרע"ה אמר דלטוריא על ישראל, והיה בזה קצת ענין של סיפור לשה"ר, לכן נענש בנגע צרעת. אמנם לפי זה אכתי צ"ע היאך ילפי' מכאן לגבי כל חושך בכשרים, דילמא שאני הכא שיש כאן דלטוריא על כל ישראל, משא"כ במי שחושך באדם א' מישראל. וצ"ע.

אך השתא קא חזינא דמהגמ' שם מוכח לא כן, דהגמ' שם מביאה ג' מעשים בכגון זה, דבכולן היה הכף נוטה יותר לחובה, והנחשדים אף שאלו (בכל מעשה) "במה חשדונוני", (לפי שבאמת היה סיבה לחושדם), וכיון שלא חשדום ודנום בכל פרט ופרט לכף זכות השיבו הנחשדים "העבודה כך היה ואתם כשם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות". ע"ש. והנה המעשה השני שם היה בחסיד אחד, ופרש"י דכל היכא דאמר' מעשה בחסיד אחד (היינו) או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי. והמעשה השלישי היה בר' יהושע. ואף המעשה הראשון (בפועל אצל בעה"ב) דאין מבואר בגמ' מי זה היה, איתא בשאלתות (פר' שמות סי' מ') ובעשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו, שהיה זה ר' עקיבא שעבד אצל ר' אליעזר הגדול. (כמובא בהגהות החתם סופר על הגמ' בשבת שם, וכן במהר"צ חיות וביפה עינים שם, אמנם בהגהות בן אריה שם הביא מתנא דבי אליהו שאותו בעה"ב היה עם הארץ, אלא שהיה בעל מעשים טובים). וא"כ מוכח מהגמ' דגם בת"ח גדול (אף כהתנאים הקדושים) שייך לומר שמי שאינו חושד בהם אלא דן אותם לכף זכות המקום ידון אותו לכף זכות. וזהו דלא כדבריננו.

ועל כן בהא הדרנא בי, דבאמת גם בת"ח שייך לומר שמי שדן אותו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות. ומה שרציתי לדקדק זאת (באות ג') מדברי רבינו יונה בשע"ת צ"ל דאין זה מוכרח. אמנם בטעם הדבר צריך לבאר, שכך אדם בינוני שדן ת"ח וירא אלקים לכף זכות אמאי מגיע לו שכר זה שידונו גם אותו לכף זכות, והרי אין זה דומה לזה. ואולי משום שסוף סוף יצרו של אדם מתגבר עליו לחפש מומי אחרים ולדון לכף חובה אפי' מי שהוא ת"ח וירא אלקים, וצריך האדם להתגבר על נטיית לבו ולדון לכף זכות, ולכן אף המקום ידינהו לכף זכות.

וי"ל עפ"י מה ששמעתי בשם הבעש"ט ביאור אחר בטעמא דהדן את חברו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות, ולא משום שזה שכר במדה כנגד מדה.

ובהקדם ביאור מה שאומרת המשנה (רפ"ג דאבות) ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. ויש להקשות בזה כמה קושיות. א) לכאורה קודם נותנים את "החשבון" ואח"כ פוסקים את ה"דין". ב) לכאורה האדם נותן רק "חשבון" ואילו את ה"דין" הוא מקבל, ומהו הלשון "ליתן" דין וחשבון? ומבאר הבעש"ט דבכ"ד של מעלה כשבאים לדון את האדם, צורת המשפט היא שמושיבים את האדם עצמו לשופט ודיין ומביאים לפניו מעשה כעין מעשהו שלו עצמו ואומרים לו לפסוק את הדין, ולאחר שפסק עושים לו את החשבון שזהו בעצם המעשה שלו, והוא עצמו חרץ את דינו. וכמו שעשה נתן הנביא לדוד המלך במעשה של כבשת הרש

יג. ואמנם קושיא שכזו יש להקשות גם על הח"ח עצמו, דבכלל ג' שם בבמ"ח סוף סק"י הוכיח מכל המעשים האלו שאיכא לפחות מדה טובה לדון לכף זכות אפילו כשהכף חובה היא הרבה יותר מכריעה, (אפילו שמן הדין אין חיוב בזה). וכבר מקשים עליו דהא המעשים שבגמ' שם הם בצדיקי עולם וחסידים עליון שבהם איכא חיוב לדון לכף זכות אפי' כשהכף חובה נוטה יותר, וכמבואר בדברי הח"ח עצמו שם ועפ"י רבינו יונה והרמב"ם. וגם זה צ"ע.

יד. ובאמת בביאור מהו "דין" ומהו "חשבון" נאמרו כמה פירושים, כגון פירוש הגר"א המובא בסוף שנות אליהו לשביעית וכן הביא הח"ח בפתיחה בעשין י"ב, או פירוש הבית הלוי בספרו על התורה פר' ויגש, או פירוש החפץ חיים עצמו בחיבורו זכור למרים פי"ג. ולדבריהם ג"כ מיושב אמאי הדין קודם לחשבון. אך הקושיא השניה אינה מיושבת היטב.

(בשמואל ב' י"ב). נמצא דהאדם עצמו "נותן" גם את הדין וגם את החשבון, והדין קודם לחשבון^{טו}.

ולפ"ז מבאר הבעש"ט דהנה מבואר בזה"ק דכל מדה שאדם קונה לעצמו בעוה"ז היא הופכת לו לקנין נצחי בנשמתו ועולה עמו גם לעוה"ב. וא"כ אדם שמרגיל את עצמו בעוה"ז לדון כל אדם לכף זכות (ואפי' כשכף חובה נוטה יותר) הרי כשיבוא בעצמו לפני ב"ד של מעלה ויושיבוהו למשפט, ויצטרך לחרוץ את דינו וכנ"ל, הרי מתוך שקנה לעצמו המדה לדון לכף זכות גם כעת ידון את המעשים לכף זכות, והרי לבסוף יהיה זה הפסק דין על מעשי עצמו, נמצא שע"י שהיה דן בעוה"ז לכף זכות ידונוהו בשמים לכף זכות. ואין זה רק בתורת שכר, אלא במציאות כן הוא, וכמבואר. וזהו גם הפשט בדברי הגמ' בשבת שם (בעמ' א') דהדן את חבירו לכף זכות הוא מהדברים שהאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקן קיימת לו לעולם הבא. עכת"ד הבעש"ט.

וא"כ לפי ביאור זה אתי שפיר דאף מי שדן ת"ח וירא אלקים לכף זכות, ובפרט כשכף החובה מכריעה יותר, גם בו נאמר שהמקום ידינהו לכף זכות, וכדמוכח מהמעשים בגמ' שם. טו

טו. וכיו"ב איתא בשם הגר"א, בהוספות שבסוף ספר קול אליהו ח"א, שהמשיל זאת לעבד שהמלך גדלו ונשאו על כל השרים ולבסוף בא העבד וקלל וביזה את המלך, וכשמביאים אותו למשפט אומרים לו דבר בעצמך איזה עונש אתה ראוי, וכך ינהג עמנו הקב"ה (שרוממנו מכל העמים ולבסוף אנו מצערין אותו), שישאל אותנו שנפסוק בעצמנו הדין והעונש המגיע לנו, וזהו הדין שלפני החשבון. את"ד שם.

טז. אחר כתבי בא לידי קונטרס משפט צדק (מהרה"ג ר' הלל ליטוואק שליט"א) הנדפס בארה"ב, ובו ליקוט נפלא מחז"ל ומראשונים ואחרונים בכל הענינים דלדון לכף זכות. והביא שם עוד (בדברים הנוגעים לענינו) מהמגדל עוז ליעב"ץ, ומהחפץ חיים בספרו שמירת הלשון שער התבונה פ"ד, פ"ה, פט"ז, ובקונטרס אהבת ישראל פ"ה. ואח"כ בפרק ב' סידר שם הלכות מצוה זו והעיר שם הערות. וראיתי דבכמה דברים נפרדו דרכינו, יעויין שם בהערה ז', ט"ו, י"ח, כ'. וכמדומה דהוא ס"ל דענין החושך בכשרים וענין לדון לכף זכות ענין אחד הוא, ואילו בהערה אחרונה שם נראה כדברינו דיש לחלק ביניהם.

הרב מרדכי פליגלמן
כולל ישיבת מיר, ירושלים

ביאור מצות "ואהבת לרעך כמוך"

תמצית המאמר:

- א. גדר "ואהבת" / דעת הרמב"ם "לאהבו כעצמו" / דעת החזקוני "הנהגה של אהבה" / נפק"מ בין השיטות / כוונת המסילת ישרים
- ב. קושית ה"עמק ברכה" / דברי מהרש"א דדברי הלל הם בשלילה ויסוד היוצא ממנו / מיישב קושית הרמב"ן מהא ד"חייך קודמין" / רבנו יונה לשיטתו בניחוח אבלים
- ג. ביאור דברי הלל לפי הראשונים / שיטת החינוך / מחלוקת התרגומים אם המצוה היא חיובי או שלילי / דברי היראים
- ד. תוס' סנהדרין בענין ברור לו מיתה יפה / דברי הגרי"פ פערלא בביאור התוס' / החיוב באדם רשע

א

מחלוקת הראשונים בגדר מצות "ואהבת לרעך"

כתוב בתורה הקדושה (ויקרא יט יח) "ואהבת לרעך כמוך אני ה'". מצוה זו נמנית על תרי"ג מצוות וצריך לבאר מה הם גדרי המצוה. דיש לדון האם המצוה היא לאהוב את חבירו ממש כמו שאוהב את עצמו במחשבה ובהרגשה, וע"י אהבה זו יבואו המעשים ממילא כאדם האוהב את חבירו שעושה לו כל טובה, וכמשמעות הפסוק ואהבת לרעך כמוך. או דלמא "אי אפשרי לעשות כן", (כלשון החזקוני לרבנו חזקיה ב"ר מנחם זצ"ל בפרושו עה"ת) מכיון שא"א בטבע האדם לאהוב את חברו כמו שאוהב את עצמו אלא כונת התורה היא במעשים בלבד, דהיינו לאהוב לעשות לחבירו טובה, כגון לכבדו, לשבחו, לדאוג לכל חסרונותיו וכדו'.

ונראה שנחלקו בזה הראשונים, שכתב הרמב"ם בסה"מ מ"ע ר"ו וז"ל: היא שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כאשר נאהב עצמנו ושתה"י אהבתו וחמלתו לאחיו כאהבתו וחמלתו לעצמו וכו' והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך, עכ"ל. ובהלכות פ"ו מהל' דעות ה"ג: מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנא' ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, עכ"ל. הנראה ברמב"ם שגדר המצוה לאהוב את חבירו כגופו כמו שאוהב את עצמו ומן

האהבה יבואו המעשים וכלשונו "לפיכך צריך וכו'" דהיינו מכח שאוהבו ממילא מספר בשבחו וחס על ממונו.

וכן מבואר בספר חרדים, שכלל את מצות ואהבת לרעך במצות התלויות בלב (פ"ט אות כ"ח) דהיינו לאהוב את חברו שזה בלב וע"י זה יבוא לידי מעשה, ומדויק שלכך הביא החרדים במצוה זו את לשון הרמב"ם לפיכך צריך וכו', וכן מבואר באגרת דרך ה' למבי"ט (שער שני פ"א) שכתב מצוה זו בחלקי המצוה של המחשבה לא בחלק שע"י הדיבור או המעשה עי"ש.

אולם החזקוני עה"ת כתב דיש להקשות למה לא כתבה התורה ואהבת רעך כמוך בלא למ"ד דמשמעו ממש כמוך אלא כתב לרעך כמוך, אלא דכוונת התורה וז"ל: אינו אומר ואהבת (ל)רעך כמוך, דאי אפשר לעשות כן, אלא לרעך, פירוש ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך... עכ"ל. מבואר בדבריו שחולק על דעת הרמב"ם שזו מצוה לאהוב בלבד את רעהו כנפשו שזה א"א לעשות כן, אלא גדר המצוה הוא במעשה דהיינו שיאהב להטיב עם חברו במעשים. וכן משמע בפירוש הגר"א לתורת כהנים וז"ל: ואהבת לרעך כמוך פ' הפסוק ואהבת שיהי' לרעך כמוך כמו שאתה רוצה שיהיה לך, עכ"ל. משמע שגם למד שכונת המצוה היא בעשיה.

אלא דצ"ב שהרי בתורה כתוב ואהבת מלשון אהבה ואיך א"כ מפרשים שהכונה בענין העשיה, דלדבריהם צריך לכתוב ועשית לרעך כמוך. וצ"ל לשיטה זו שכונת התורה שבעינין שתתנהג עם רעך במנהג של אהבה, דהיינו שגדר המצוה הנהגה של אהבה כלפי רעהו ולכן כתבה התורה בלשון אהבה – ואהבת, נויש להוסיף על דרך המוסר "שאתה הפעולות נמשכים הלבבות" א"כ ממילא ע"י הנהגה זו תבוא בהכרח אהבה ממש וזהו תכלית המצוה לכך כתבה התורה לשון של ואהבת].

והנפקא מינה בין שתי השיטות בכה"ג ששונא את חברו בלבד ומ"מ מתנהג עמו במנהג של אהבה, דלדעת הרמב"ם ביטל מצות עשה של ואהבת לרעך שעיקרה בלב. וכ"כ הרמב"ם בספה"מ מל"ת ש"ב וז"ל: הזהיר משנא קצתנו את קצתנו והוא אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך ולשון הספרי לא אמרתי אלא שנאה שבלב וכו' ועובר על עשה והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך... עכ"ל. אולם לחולקים לא ביטל מצ"ע של ואהבת לרעך כיון שסו"ס מתנהג עמו במנהג של אהבה וזהו עיקר המצוה, ועיין.

נויש לעיין בכונת דברי רבנו הרמח"ל זצוק"ל במסילת ישרים (פי"א בפרטי מדת הנקינות) שכתב וז"ל: ואהבת לרעך כמוך כמוך בלי שום הפרש כמוך בלי שום חילוקים בלי תחבולות ומזימות כמוך ממש, עכ"ל. האם כונתו לדעת הרמב"ם שצריך לאהוב את חברו בלבד כמו שאוהב את עצמו וע"ז מדגיש המסילת ישרים בלי חילוקים שיהיה אהבה שלמה בלבד כמוך ממש, או דלמא כונתו הנהגה של אהבה במעשים וע"ז שייך יותר מש"כ בלי תחבולות ומזימות שזה שייך יותר במעשים שיעשה לחברו כמו שעושה לעצמו בלי תחבולות ומזימות להפחית במעשיו אלא כמוך ממש. (וע"ע בשערי תשובה עם ביאור "זה השער" בסופו ובעיונים לגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל על ספר תומר דבורה מש"כ בזה)].

ב

שיטה חדשה שהמצוה היא על דרך שלילה

אולם איכא שיטה שלישית בביאור המצוה ששנינו במשנה באבות (פ"ב מ"י) ר"א אומר יהי' כבוד חבירך חביב עליך כשלך, כתב רבנו יונה בפרושו למשנה זו"ל: הלכות דרך ארץ שנו כאן לחזר אחר כבוד חבירו ויחפוץ כי יכבדהו כאשר חפץ בכבוד עצמו והוא מדרך המוסר, עכ"ל. והקשה בספר "עמק ברכה" להג"ר אריה פומרנצ'יק ז"ל (הל' דרך ארץ ס"א) דדבר זה תמוה, היתכן שלכבד את חבירו זה הלכות ד"א ודרך המוסר, הרי זה מצוה דאורייתא ואהבת לרעך כמוך, והביא דברי הרמב"ם בפ"ו מדעות (הובא לעיל) שכתב שחלק מהמצוה זה לכבד את חבירו ולרצות בכבוד חבירו כמו שרוצה בכבוד עצמו, ונשאר בצ"ע.

ונראה לי שב, ובהקדם ביאור מה שפירש רש"י על הפסוק ואהבת לרעך כמוך, וז"ל: אר"ע זה כלל גדול בתורה, עכ"ל. והוא מהתורת כהנים וצ"ב מדוע, ומה מיוחד במצוה זו שהיא כלל גדול בתורה, וביארו רבי אליהו מזרחי, ובעל ה"שפתי חכמים" בפרושם על רש"י, שכונת ר"ע כדברי הלל בגמ' בשבת (ל"א ע"א) מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל גיירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל גייריה א"ל "דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה ואיך פרושה הוא זיל גמור", ופירש"י שם (פשט אחד) רוב המצוות תלוין בכלל זה כגון גזילה, גניבה, ניאוף, וכדו', ע"כ. ומקור לכלל זה "דעלך סני לחברך וכו'" נלמד מהפסוק "ואהבת לרעך כמוך" א"כ יוצא שבפסוק זה כתוב כל התורה כולה כדברי הלל וע"ז קאמר ר"ע "זהו כלל גדול בתורה" וכן ביארו בתורת כהנים הר"ש משאנ"ץ והראב"ד.

ואגב יש להעיר על פירוש רש"י זה שלכאורה הגוי רצה ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת וא"כ מדוע הלל אמר לו רק רוב המצוות ולא כל המצוות, ועוד יש להעיר שרש"י כתב שרוב המצוות הן בין אדם לחברו וע' באגרת דרך ה' למבי"ט שער ג' פ"ב שכתב שחמש מאות מצוות הן בין אדם למקום והשאר מאה ושלוש עשרה בין אדם לחברו ע"ש וצ"ע].

והקשה המהרש"א (שם בח"א) שלכאורה תרגום של הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" זה צ"ל בלשון חיובי "ותרחמיה לחברך כוותך" ומדוע הלל תירגם את הפסוק בלשון שלילה "דעלך סני לחברך לא תעביד", ותירץ ביאור חדש בכונת התורה שהרי בתחילת הפסוק נאמר לא תעשה לא תקום, ולא תטור, וע"ז קאי ואהבת לרעך א"כ ודאי הכונה בזה בלשון שלילה שלא יעשה רעה לחבירו, ודאי אין שום מצוה לעשות לחבירו טוב "דחייך קודמין לחיי חבירך" ע"כ דברי המהרש"א, וכ"כ המהר"ץ חיות. [וע"ע במנח"ח מצוה ל"ג אות ג' שכתב בפשיטות שמצוות כיבוד אב ואם היא נוסף בגזירת הכתוב על כיבוד כל אדם, דבאדם אחר אין איסור אלא לצערו וכאן מצוה לכבדו ע"כ ע"ש והן הן הדברים]. ומצאתי רש"י מפורש שלמד כן פשט בפסוק בסנהדרין (דף פ"ד ע"ב) וז"ל: ואהבת לרעך כמוך לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו, עכ"ל.

ונראה להוסיף שלפי דברי המהרש"א מתורץ מה שהקשה הרמב"ם עה"ת, שלכאורה קשה שר"ע סובר בגמ' ב"מ (ס"ב ע"א) וחי אחיך עמך "חייך קודמים לחיי חבירך", א"כ קשה שדבר זה נסתר ממה שנא' "ואהבת לרעך כמוך" שבפשוטו "חבירך דינו כמוך" ולא "חייך קודמים לחיי חבירך". אולם לפי המהרש"א מתורץ נפלא שאין הכוונה בפסוק "ואהבת לרעך כמוך" שחבירך דינו כמוך באופן חיובי אלא באופן השלילה "דעלך סני לחבירך לא תעביד" שכונת הפסוק שלא יעשה רעה לחבירו וזהו שיטת ר"ע בעצמו שאמר שזהו כלל גדול בתורה כדביארנו, אבל בעשית הטובה לחבירו סובר ר"ע וחי אחיך עמך "חייך קודמים לחיי חבירך" ולא שוה חייך לחיי חבירך, וזה מה שסיים המהרש"א "דחייך קודמין וכו'" (וע' בחת"ס בספרו תורת משה עה"ת מה שתירץ על הקושי הנ"ל).

אולם עיקר הקושיה תמוה טובא שהרי דין זה של חייך קודמין לחיי חבירך נאמר בכה"ג שאין לו מספיק מים לשתות לו ולחברו עד שיגיעו למקום ישוב ואם ישתו שניהם שניהם ימתו ואם הוא ישתה חברו ימות והוא יחיה וע"ז נאמר חייך קודמין א"כ פשוט שמה שצוותה התורה ואהבת לרעך כמוך הכוונה כמוך ממש וכדעת הרמב"ם או החזקוני אולם מ"מ עד היכן צריך להשוותו ע"ז אמרה התורה וחי אחיך עמך חייך קודמין, שעד כדי מות ולא עד בכלל, א"כ צ"ע מה הקשה הרמב"ם ומה הוכיחו מזה המהרש"א והמהר"ן חיות.

עכ"פ יוצא מכל הנ"ל שכוונת הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" אמר ר"ע "זהו כלל גדול בתורה" כונתו באופן השלילה "דעלך סני לחבירך לא תעביד" דהיינו שלא יעשה רעה לחבירו אך אין חיוב מן התורה לעשות טובה לחבירו, תדע דרוב מצות התורה שבין אדם לחבירו זהו בענין השלילה כגון: גניבה, גזילה, ניאוף, וכד', אבל בעשית טובה לחבירו אין כלל רוב מצות התורה.

ולפי"ז מיושב נפלא רבנו יונה במסכת אבות שצ"ל שלמד שגדר המצוה של ואהבת לרעך זה באופן השלילה כדברי הלל דמאן דסני לך וכו' אולם אין מצוה לכבדו ולהטיב עמו, א"כ מה שאמר ר"א יהי כבוד חברך וכו' שיש ענין לכבדו זה רק דרך ארץ ומדרך המוסר ופשוט.

ולדרכנו מובן היטב מש"כ רבנו יונה בברכות פ"ג (מדפי הרי"ף דף יא ע"ב) וז"ל: משום דתנחומי אבלים מדאורייתא דבכלל גמילות חסדים הוי וגמ"ח מן התורה כדאמרינן והודעת להם את הדרך זו גמ"ח וכו', עכ"ל. דלכאורה יש להקשות למה לא כתב בפשיטות שניחום אבלים מן התורה שנא' ואהבת לרעך כמוך אלא ע"כ זהו לשיטתו שאין מצוה זו אלא באופן השלילה דמאן דסני לך וכו' אולם לעשות עמו טובה כגון לנחמו זה אינו בכלל המצוה אלא מדרך המוסר לכך הוצרך לומר טעם אחר למה הוי דאורייתא שנא' והודעת וכו'.

ג

ביאור הסוגי' בשבת לסוברים שהמצוה היא ע"ד החיוב

אלא שלפי"ז צ"ב הגמ' בשבת לשיטת החולקים שסוברים שמצות ואהבת היא באופן החיובי [לרמב"ם לאהבו בלבו לחזקוני – להתנהג עמו באהבה] א"כ מדוע הלל הזקן אמר

בלשון השלילה דמאן דסני לך וכו' ולא בלשון החיובי ותרחם רעותך וכו' כקושיית המהרש"א, והי' מקום לישב שלמדו שכונת הלל הזקן כפירוש ראשון ברש"י שם וז"ל: ריעך וריע אביך אל תעזוב - זה הקב"ה אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאווי שיעבור חבירך על דברך עכ"ל. אולם הרמב"ם בפירוש המשניות לפאה (פ"א מ"א) ביאר כפירוש השני ברש"י דמייירי על מצות שבין אדם לחברו שכתב וז"ל וכל מצות שבין אדם לחברו נכנסות בגמ"ח ושים לבך עליהם כי כן תמצאם שהרי הלל הזקן כשאמר לו הנכרי למדני תורה על רגל אחד אמר לו דעלך ביש לחברך לא תעביד עכ"ל וא"כ הדרא קושייה לדוכתיה, וצ"ב.

ועו"ק דברי החינוך מצוה רמ"ג וז"ל: מצות אהבת ישראל, לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו, שנא' ואהבת לרעך כמוך, ואמרו ז"ל דעלך סני לחברך לא תעביד ואמרו בספרי אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה כלומר שהרבה מצות שבתורה תלויין בכך, שהאזהב חבירו כנפשו לא יגנוב ממונו ולא ינאף את אשתו ולא יהנו בממונו ולא בדברים ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד, וכן כמה מצוות אחרות תלויות בזה ידוע הדבר לכל בן דעת עכ"ל. ומזה שכתב שהמצוה לאהוב אהבת נפש את חבירו משמע שלמד כדעת הרמב"ם וא"כ איך הביא את דברי הלל הזקן דמאן דסני וכו' שמשמע שהמצוה על דרך השלילה וצ"ע.

ונראה ליישב את הגמ' לדעת הסוברים שהמצוה בדרך החיובי, שגם הלל הזקן ודאי מודה שהמצוה היא על דרך החיובי אולם כיון שהגוי ביקש לדעת כל התורה כולה, ורוב המצות של בין אדם לחברו הן בדרך השלילה כגון לא תגנוב, לא תנאף, לא תענה וכו', לכך אמר לו הלל דמאן דסני וכו' בדרך השלילה שבזה מונח הכלל של המצות משא"כ אם יאמר לו בלשון חיובי ואהבת לרעך אה"נ שמי שאוהב את חברו לא יבוא לעברות הנ"ל אולם אין זה אלא תוצאה מן אהבה ולא עצם הצווי של רוב המצות משא"כ כשאמר מאן דסני כאן מונח עצם הצווי של רוב המצות שבין אדם לחברו, ודו"ק.

ולפ"ז מיושב דברי החינוך שלמד כהרמב"ם אולם כתב את הכלל דמאן דסני וכו' להורות את חומרת המצוה, כמו שכתב בהמשך דבריו שע"י שאוהב את חברו לא יבוא לידי הרבה עברות וזה נאמר בכלל דמאן דסני לך וכו', [נוע' בקרית ספר על הרמב"ם הל' דעות פ"ו מצוה ט' שכתב את לשון הרמב"ם במצוה לאהוב רעים והוסיף וז"ל: כמו שאמרו חז"ל במסכת שבת דעלך סני לחברך לא תעביד וכו', עכ"ל. ודבריו צ"ע שכתב שדברי הלל מקור לדעת הרמב"ם הרי זה ראייה הפוכה שהמצוה בדרך השלילה וגם אם נבאר את הגמ' כנ"ל מ"מ ודאי א"ז ראי' לשיטת הרמב"ם וצ"ע].

[ובדרך הגדה יש לישב כדברי העיון יעקב לבעל שו"ת שבות יעקב (מודפס בספר עין יעקב) דאמרינן ג' סימנים יש באומה זו ואחד מהם זה גומלי חסדים והגויים אינם גומלי חסדים, א"כ אם הלל הזקן יאמר לו בלשון חיובי ימנע מלהתגייר שהרי אינם עושים כן, לכך אמר לו באופן השלילי שזה גם גוי מבין, אולם אליבא דאמת כונת התורה גם באופן חיובי].

ונראה עוד שבזה נחלקו התרגום אונקלוס והתרגום יונתן בן עוזיאל בכונת הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", שבתרגום אונקלוס תירגם "ותרחמיה לחברך כותך" ובתרגום יונתן בן עוזיאל תירגם "ותרחמי לחברך דמן את סני לך לא תעביד ליה" א"כ מפורש נחלקו אם כונת הפסוק בזה באופן החיובי להטיב לחברו שזוהי שיטת האונקלוס או כונת הפסוק באופן השלילה וזוהי שיטת יונתן בן עוזיאל. ואע"פ שביארנו את דברי הלל שאמר מאן דסני לך וכו' כדעת הרמב"ם אך כל זה דוקא בגמ' שהגוי בא ללמוד את התורה על רגל אחת וכדיבארנו אולם אין זה הפשט בפסוק, אלא בע"כ שנחלקו בזה.

ומצאתי ביראים לרבנו אליעזר ממיץ זצ"ל (ס' רכ"ד) שמנה את המצוה ואהבת לרעך כמוך, וכתב לבאר את המצוה בשני אופנים, והן הן הדברים שכתבנו. וז"ל: ואהבת לרעך כמוך, צוה הקב"ה בפ' קדושים ואהבת לרעך כמוך אני ה' ותניא ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה פ' ואהבת וכו' שלא לעשות לו ולא לאמר דבר המסור ללבו, וא"ת האיך אדע וכי נביא אני לכך נאמר כמוך פ' ממך תלמוד דבר שאתה יודע שמסור ללבך, והיינו דאמרינן בשבת פ"ב דעלך סני לחברך לא תעביד והיינו כל התורה ואידך פ'. ענין אחר למדנו מכאן שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה... עכ"ל. ופשוט שהפשט הראשון מבאר שהמצוה היא באופן השלילה שלא לצער את חברו וע"ז הקשה וכי נביא אני שאדע שמצער, ותירץ שנא' כמוך דהיינו ממך בעצמך תדע כוונתך, וכן פשוט שהפשט השני מבאר שהמצוה היא לאהוב את חברו בלב טוב בפועל וממילא יבוא להטיב עם חברו וזוהי שיטת הרמב"ם לעיל וכן ביאר בתועפות ראם בביאור על היראים.

ד

ביאור הסוגיא בסנהדרין "ברור לו מיתה יפה" לכל השיטות

איתא בסנהדרין (מה ע"א) אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר קרא "ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה". וביארו בתוס' שם ד"ה ברור וז"ל: י"מ משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים דחייך קודמין, עכ"ל, וביאור דבריהם שהקשה לתוס' באיזה אופן מירי מצות ואהבת לרעך, דא"א לומר שהכונה לאהוב את רעהו כמותו ממש שהרי זה "הפלגה וא"א לעשות כן". ולבאר שהכונה היא "להתנהג עמו באהבה" גם א"א שהרי חייך קודמין לחי חברך ואיך נאמר שחיי חברך שוין כמוך, אלא בע"כ צ"ל שאין ביאור לפסוק אלא דוקא בציוור זה של אדם רשע שנתחייב מיתה ועליו נאמר לנו הציווי "ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה", וכן ביאר רבנו יונה כאן וז"ל: איכא מאן דמקשה וכו' וי"ל דע"כ בכה"ג מישתעי קרא דבחיים לא מצי לאשתעויי דודאי חיי קודמין לחיי חברו, אלא כך הוא הפירוש ואהבת לרעך כמוך כשם שתברור לך מיתה יפה כך תברור לו לפי דמאי דעלך סני לחברך לא תעביד, עכ"ל. וזה ממש כדביארנו בתוס'.

נמצא מהלך חדש לפי תוס' ורבנו יונה שי"ל כוונת התורה במצוה זו, באופן אחד בלבד למי שנתחייב מיתה "ברור לו מיתה יפה" כיון שמחיים לא שייך מצוה זו של ואהבת לרעך, לפי"ו מיושב בפשיטות מה שהק' העמק ברכה על רבנו יונה באבות שכתב שכבוד חברו

זה הלכות דרך ארץ ודרך המוסר, די"ל דלשיטת רבנו יונה אין מצוה זו מחיים כלל אלא אך ורק בענין אחד "שברור לו מיתה יפה" ותו לא, א"כ פשיטא שלכברו ולהטיב עמו זה רק הלכות דרך ארץ ודרך מוסר, ולא מצוה דאורייתא.

אולם שיטה זו תמוהה, וביחוד שמצינו גמ' מפורשת שמצוה ואהבת לרעך מיירי לא רק באופן אחד בלבד דאיתא בקידושין (מא ע"א) "אר"י אמר רב אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך", ועוד תנן בנדרים (סה ע"ב) "ועוד אמר ר"מ פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרין לו אילו היית יודע שאתה עובר וכו' ואהבת לרעך כמוך וכו' אמר אילו הייתי יודע וכו'", א"כ מוכח שמצוה זה גם באופנים שונים אחרים ולא רק באופן ש"ברור לו מיתה יפה" וצ"ע.

ומצאתי שרבנו ירוחם פרעלא זצ"ל הקשה כן בסה"מ לרס"ג מ"ע י"ט (דף קמ"ג ע"ב) וכתב ליישב ישוב פשוט לדרכנו, שודאי גם תוס' ורבנו יונה מודים שמצוה ואהבת לרעך מקיימים גם בכל אופן שהרי אם המצוה בשעת מיתה של רשעים ק"ו שמצוה לאהוב כל ישראל הכשרים בשעת חיותן, אלא דהוקשה להם דא"א לבאר את הפסוק כפשוטו וכדביארנו אלא בע"כ הפסוק מיירי רק באופן של חייבי מיתות ב"ד שברור לו מיתה יפה.

והוסיף לבאר דאם עיקר כוונת התורה היא בשעת מיתה על כרחך גדר מצוה זו היא על דרך השלילה, שהרי ברור לו מיתה יפה מיירי במי שכבר נתחייב מיתה וא"כ עדיף לו מיתה יפה על פני הרעה, אולם ע"ז לא שייך לומר מה שאני אוהב לעצמי אעשה לחברי שהרי אין אדם רוצה במיתה כלל, אלא בדרך השלילה שייך לומר דמאן דסני לך וכו', וא"כ הק"ו שנלמד ממנו שמצוה זו שייך מחיים אינו אלא בגדר זה של מאן דסני לך וכו' שהרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ולפי"ז מיישב נפלא שיטת הסוברים שאין מצוה זו אלא באופן השלילה דלכאורה קשה דאיך נלמד מן הפסוק שנאמר באופן חיובי ואהבת לרעך שאין מדובר אלא באופן השלילה, אלא י"ל שלמדו כדברי רבי ירוחם פרעלא דצ"ל שהפסוק מדבר בשעת מיתה שברור לו מיתה יפה אלא נלמד מק"ו שמייירי גם בחיים וביארנו שכ"ז דוקא באופן השלילי א"כ פשוט שאין להוציא מפסוק זה יותר מהכלל דמאן דסני לך וכו' ופשוט.

אלא דאכתי צריך לבאר שיטת הרמב"ם שואהבת לרעך הכונה באופן החיובי כפשוטו, דהרי מה דקאמר רב נחמן "ברור לו מיתה יפה" [דאין הכרח לבאר כן כדביארנו לעיל לדעת התוס' ורבנו יונה שהרי זה לשיטתם שלמדו שהכונה בפסוק באופן השלילי וזה אינו לדרך הרמב"ם] מיירי באדם רשע שנתחייב מיתה מחמת עבירה, וכדביאר היד רמה (שם נ"ב ע"א) וז"ל: אמר קרא ואהבת לרעך כמוך וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפי' רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזור אחר זכותו לברור לו מיתה יפה, ויש לפרש ואהבת לרעך לשון רעים שבך שנתחייבו מיתה, ברור להם מיתה יפה, עכ"ל. א"כ יוצא שהפסוק קאמר שבעינן לאהוב גם אדם רשע.

ולכאורה קשה דהרמב"ם פסק בפ"ד מהל' אבל ה"א וז"ל: הרי הן מכלל ואהבת לרעך כמוך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחיך שבתורה

ובמצוות, עכ"ל. וכ"כ יותר מפורש בהג' מיימוניות בפ"ו מהל' דעות וז"ל: דוקא שהוא רעך בתורה ומצוות אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנא' יראת ה' שנאת רע ואומר הלא משנאיך ה' אשנא, עכ"ל. יוצא שמצוה זו לא נאמרה באדם רשע, א"כ לכאורה זה נסתר מדברי רב נחמן דקאמר שמי שיתחייב מיתה והוא אדם רשע שיש מצוה ואהבת לרעך דברור לו מיתה יפה.

ונראה לישב דכתב הרמב"ם פי"ז בהל' סנהדרין ה"ז וז"ל: כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרות שנא' ולקה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא כאחיק, עכ"ל. והוסיף בשערי תשובה לרבנו יונה (שער רביעי אות כ') וז"ל: לפי שהמיתה ממרקת כל חטא אחר התשובה המעולה, ואם נהרג והתודה לפני מותו "מעט שנפלו עליו אימות מות יש לו כפרה" ונחשב ההורג השופך דם נקי וחסיד, שנא' בשר חסידיך לחיתו ארץ, ואמרו חז"ל כי זה נאמר גם על רשעים שבהם וכו', כי נחשבו כחסידים לפי שנעשה בהם הדין כמו שכתוב ונקלה אחיך לעיניך, כיון שלקה הרי הוא כאחיק, עכ"ל. א"כ י"ל אע"פ שעבר עבירה ונתחייב מיתה מ"מ כיון שהולך למות "ומעט שנפל עליו אימות מות יש לו כפרה" כלשון רבנו יונה, וודאי בשעה שנסקל או נשרף "הרי הוא כאחיק" א"כ באותה שעה נכלל כבר בכל רעך ומצוה לאהבו א"כ "ברור לו מיתה יפה", שלאותה שעה הרי הוא כאחיק.

ומצאתי שכיונתי לדברי השטמ"ק (כתובות ל"ז ע"ב) ד"ה ואהבת שהביא שם דברי היד רמ"ה והוסיף וז"ל: ואל תתמה אם קרא אותו הכתוב ריע דריע אהוב נמי מקרי כדכתיב ונקלה אחיך לעיניך אחר שנקלה נקרא אחיך, ואמרינן נמי במדרש שוחר טוב בשר חסידיך לחיתו ארץ וכי חסידים היו והלא כתוב סוסים מיוזנים וגו' אלא כיון שנעשה שבהם דין חסידים היו כנ"ל, עכ"ל. והן הן הדברים שכתבנו.

מחלוקת בזמן הזה

...והנה במגילה (אסתר ג') נאמר ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים. פי' כי "מפוזר" ו"מפורד" הפרש ביניהם. הפיזור מורה דברים מפוזרים רחוקים זמ"ז. והפירוד הוא ד"א גשם מחובר ויש בו פירוד. ועי' במאיר נתיב בשורש פרד, ועמו פרד הבא מסוס וחמור וכדומה גשם א' ויש בו ב' צדדים כן ישראל כאיש אחד ושורש א' אף על פי כן פרוד הלבבות וכשהם בשוק כ"א פונה לדרכו והם בערך פיזור. וכשבאים לביהכ"נ וביהמ"ד נראים כאיש וגוף אחד אפ"ה הם מפורדים. **וידוע בעו"ה אם יעמוד א' ויאמר דבר הגון יאמר חבירו בהיפוך.** וכ"ז גורם מה שהם טרודים בדאגות משא"כ בהיותם בשלוחה ודאי היו משברין מתלעות רשע... קונטרס "מתן שכרן של מצות" מבעל ה"פרי מגדים" ז"ל, חקירה ד'

שמעתי מהמגיד [הרבי ר' דוב בער ממעזריטש] זלה"ה שאמר, מיום שנתחלקה מלכות בית דוד **אין לך אדם שיאמר איזה דבר בתורה ועבודה שלא יהיה לו לעמוד נגדו בר פלוגתא להכחיש דבריו**, ואפילו אם לא נמצא סמוך לו ואינו בידעו ומכירו מסתמא הוא מצוי מרחוק ממנו, ולפעמים מעבר לים, כך שמעתי מפיו הקדוש. אור המאיר רות ד"ה תנו רבנן

סיפר החסיד רבי אשר זעליג ז"ל מאוסטילא, ששמע בעצמו מפי רבנו זי"ע, שאמר כשם שהתורה נדרשת בי"ג מדות, כך התנהגות העולם נחלק לי"ג מיני התנהגות, כי איסתכל באורייתא וברא עלמא, והיה זמן שהתנהגות העולם היה אז בבחי' קל וחומר, ובזמן שאחר זה היה התנהגות העולם בבחי' גזירה שוה וכן הלאה, ועתה בעיקבתא דמשיחא התנהגות העולם היא בבחי' וכן שני כתובים המכחישים זה את זה, **ולכן שכיח מאד מחלוקת בעיקבתא דמשיחא, וכשאחד אומר דבר, בא השני ואומר ההיפך, יעזור ד' שיהיה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, היינו שיבוא מלך המשיח, ואליהו יקדים לבא לפניו כדי לעשות שלום בעולם.** הרבי ר' ישראל מריז"ין זי"ע, "נר ישראל" ח"ג עמ' קס"ו

אגדה
ומוסר

האדמו"ר רבי יצחק יעקב רבינוביץ
אדמו"ר מביאלא, רמת אהרן

שנראה כל אחד מעלת חבירו

"יהי רצון מלפניך... ותצילנו מן קנאת איש מרעהו שלא יעלה קנאת אדם עלינו ולא קנאתנו על אחרים **אדרבא תתן בלבנו שנראה כל אחד מעלת חבירו** ולא חסרונו ושנדרוך כל אחד את חבירו בדרך הישר והרצוי לפניך, ואל יעלה בלבנו שום שנאה מכל אחד על חבירו חלילה..."

מתוך ה"יהי רצון" הנודע לאדמו"ר הק' הרבי אלימלך מליזנסק זי"ע ועבי"א

אאז"ק זצלה"ה מביאלא בעל הדברי בינה אמר כי זה היסוד של התפילה הק'. יש להבין ולהסביר אמרי קודש כי לכאורה יפלא דהן אמת כשרואין חסרון חבירו עי"ז באים לידי מעשה כלה"ר ורכילות וכדומה, ניחא דחולה רעה היא דשוב אינה מחשבה כשלעצמה שאין הקב"ה מצרפה למעשה אלא דמחשבה המביאה לידי מעשה היא, א"כ יש לגדרה היטב סחור סחור לכרמא לא תקרב. אמנם מדברי רבינו נראה דלא רק ראיית הרע היא חולה רעה אלא גם אי ראיית הטוב בחבירו היא עצמה מושלל והיא עצמה חטא וחסרון. שהרי אם לא כן היה לו לרבינו לכתוב רק שלא נראה חסרונו ולמה הוסיף גם שנראה מעלתם. יוצא לנו בזה דעצם אי ראיית הטוב על חבירו מקורו בחטא.

כמובא בכתבי הקדמונים בשם הרמב"ן ששאל על צוויי התורה הק' ואהבת לרעך כמוך אין התורה הק' מצווה דבר שהוא כנגד הטבע וכנגד ההלכה כידוע בטבע אדם אוהב את עצמו יותר מזולתו ונגד ההלכה משנים שהיו מהלכים במדבר וכו' והגמ' מסיימת חייך קודמין, והוא מסביר שאין בריה בעולם שהיא מושלמת בכליל השלימות, כל אדם יודע שיש לו מעלות אולם יש לו גם חסרונות וחולשות, וכן יודע הוא שגם חבירו בנוי במבנה הזה, אולם כשהוא מתבונן על עצמו הוא מבחין ראשית כל במעלותיו ורק לאחר מכן הוא מודע גם אולי שיש לו איזה חסרון, מאידך כשהוא מתבונן ומודד את חבירו זולתו, מקודם הוא רואה את חסרונותיו וחולשותיו ואולי לאחר מכן גם רואה בו איזה מעלה. וזהו שהתורה מצווה ואהבת לרעך כמוך, כשאתה מסתכל ומתבונן ברעך ישתווה להתבוננות והסתכלות כעליך, תראה קודם כל את מעלותיו ולא מקודם את חסרונותיו.

אולם נשאלת השאלה מדוע באמת זה כך, מה מסתתר בתכונה הלא טובה הזאת. התשובה היא שמטבע יצירתו ובריאתו ולידתו של אדם נולדת אתו גאווה טבעית, כמו שאמרו מאד מאד הוי

שפל רוח שתקות אנוש רמה, אולם אפשר לקרוא גם כמה, כלומר תקותו ותשוקתו היא כמה התרוממות והתנשאות מלשון הכתוב רמה קרני בה, ולכן לעקור מן הלב התשוקה הזאת והתקוה שהוא מקוה אליה צריך עבודה רבה ויגיעה, ולכן אמר מאד מאד. יוצא לנו שהגאווה הטבעית שעמה נולד האדם היא שלא נותנת לו לראות בחבירו מקודם את מעלותיו אלא דוקא מקודם את חסרונותיו. לפיכך אי ראיית הטוב מקורו בגאווה אשר היא הגורמת לו לראות בחסרון חברו ולא במעלתו.

ובראותינו זאת שאי ראיית הטוב על חברו היינו תוצאה ופרי ביאושו של הגאווה, עולה לנו א"כ דחטא זה אינה רק מגדרי עבירות שבין אדם לחבירו אלא עיקרה ושורשה בעבירה שבין אדם למקום. ולאור זה מובנים היטב דברי הרמב"ם (פ"א מהלכות תשובה) דאף שמפייס לחבירו וחבירו מוחל לו מ"מ צריך וידוי וחרטה דבעבירות שבין אדם לחבירו יש בהם חלק גבוה, לאור הדברים האמורים דיסוד אי ראיית הטוב ומעלת חברו היינו הגאווה הרי פשוט שהגאווה היא עבירה שבין אדם למקום ולהכי בעי וידוי וחרטה ולא סגי בפיוס ורצוי חבירו¹, וגם לא סגי במה שלא נראה חסרונו אלא דייקא חייבים לראות מעלתו, ובראיית מעלתו הוא מדכא אצלו מידת הגאווה המאוסה ואינו מזלזל בלבו בחבירו ולומד ממנו את מידותיו הטובות ומתקשרים ביחד, ומושבם אינו מושב ליצים, כמו שאמרו שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה הרי מושב ליצים, הכוונה על שני ת"ח או אנשים שלמרות שיושבים יחד וכל אחד מהם עוסק בתורה אולם אינם מתחברים ללמוד בחברותא ביחד, על כן לא אמר עליהם "שנים שיושבים ואינם עוסקים בתורה" אלא דייק ואמר שנים שיושבים "ואין ביניהם דברי תורה", למרות שכל אחד כשלעצמו עוסק בתורה. ולתופעה זו קרא התנא מושב ליצים, כי בודאי סיבת אי התחברותם ללמוד תורה בצוותא היא שכל אחד בז לחבירו ולידיעתו בתורה ומתלוצץ עליו בקרבו, ואם כן בודאי שמושבם – מושב ליצים.

ועוד אפשר לומר בהא דהאריכו בספרי יראים וחסידות בגודל החיוב והענין שיש ללמוד זכות על כל אחד ואחד מישראל בחינת וראה בטוב ירושלים ורמזו יש בפסוק 'העבר עיני מראות שווא' דלכאורה הו"ל העבר שווא מראות עיני, אלא דבקשתינו היא דאע"פ שיש שווא בעולם מכל מקום שעיינינו לא תראינה, וידוע דכשמלמד זכות על חברו הרי בשמים מלמדים גם עליו זכות, לזה מובן דברי רבה"ק שנראה כל אחד מעלת חברו, דייקא מעלתו, דהיינו כל פעם למצוא ולהוציא את הנקודה החיובית שבמעשה חברו ולא חסרונו.

ויותר מזה אפשר בדברי רבה"ק, דהנה ידוע לכל מעיין בספרי חסידות הק' מעלת וגודל החיוב והענין בהתקשרות חברים להדדי עד בחינת גוי אחד בארץ, כי אי אפשר לנבוא לבוא לשלימות כי אם בהצטרף אחד עם השני עם חברו, אז הוא קומה שלימה ואדם שלם, אפילו הצדיקים אין שלימות רק מתוך כללות ישראל כמ"ש כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל. הדבר הזה פועל ישועות גדולות ומסלק כל המקטרגים, דעצם התחברות והתקשרות ישראל ביחד זו היא ההכנה לתורה ותפילה. (עיין אוהחה"ק יתרו פסוק ויסעו מרפידים). ובספה"ק זרע קודש פ'

1. הערת המערכת: פירוש, גם בלא"ה אתי שפיר כי פשוט שעבירות שבין אדם לחבירו נמי נאסרו בתורה ויש בהן גם חטא למקום, אך למש"כ א"ש נמי בפגיעות שאינן עבירות ממש ע"פ הדין וכיון שמקורם במידת הגאווה הרעה נחשבים גם חטא לשמים ויש לשוב עליהם בוידוי וכו', וכגון אי ראיית מעלת חברו כדבעי שאינה חטא ממש ואפ"ה צריך תשובה לשמים על הגאווה שמביאתו לידי זלזול במעלת חברו.

וירא בשם הרה"ק החוזה מלובלין זצלה"ה עה"פ אל נא אחי תרעו, דהנה נא לשון תפילה ובקשה דאם ח"ו 'אל נא' שאין יכול להתפלל, התקנה היא 'אחי תרעו', להתחבר יחד לכלל ישראל מלשון רעות ואחווה. וזה ענין אמירת לשם ייחוד בשם כל ישראל. לאור גם זאת יש להבין תפילת רבה"ק שנראה מעלת חבירו ולא חסרונו, דהיינו התחברות לכלל ישראל שהיא הכנה לתורה ותפילה כנגד זה אמר הכתוב ויחן שם ישראל, לשון יחיד, שנעשו כולם כאחד ביחד וגם מלשון חן, כל אחד מצא חן בעיני חבירו וראויים לקבלת התורה.

ועי"ז הוא מתרחק משנאת חנם ואינו נכשל בלאו לא תשנא והוא נזהר במצוה קלה כבחמורה דואהבת לרעך ולא תעשה דלא תשנא הם לכאורה מצוות קלות כיון שאין בהם מעשה כי לא תעשה דלא תשנא אין בו אפילו חיוב מלקות כיון שהוא לאו שאין בו מעשה, אבל באמת צריך להיות נזהר בה כבחמורה שבחמורות היינו כאחת המצוות שעליהן מחוייב יהרג ואל יעבור, כי בפגמו במידת השלום ונעשה נפרד מכלל ישראל ופוגם במידת האחדות מלמטה, ממילא נעשה נפרד מהאחדות דלעילא והיא בחינת ע"ז ממש ר"ל, ופגם השלום הוא פגם היסוד פגם בחינת ג"ע, כדכתיב לתאוה יבקש נפרד, המבקש למלא תאותו אך מפני הבושה יעצור ברוחו יסיתו היצר הרע להתפרד מחברנו, ואז ימלא תאותו, כי לא יתבייש עוד. ושנאת חנם ופירוד הלכות מושכות את הנכשל בהם חלילה לשפיכות דמים לכן אמרו הוי זהיר במצוה קלה באהבת חנם כאחת המצוות החמורות, ובזכות אהבת חנם ודיבוק חברים בראיית מעלת חבירו ולא חסרונו נזכה לגאולה שלימה במהרה אכ"ר.

האדמו"ר רבי יהודה הלוי אשלג זצ"ל
בעל פירוש "הסולם" לזוה"ק
[הופיע לראשונה בשנת תרצ"ג]

מאמר "מתן תורה"

ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט)
רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה (ב"ר פכ"ד)

א

מאמר חז"ל זה אומר לנו בארונים. כי מלת "כלל" יורה על סכום של פרטים שמבין השתתפותם יחד הועמד אותו הכלל. נמצא כשהוא אומר על המצוה של "ואהבת לרעך כמוך" שהוא כלל גדול בתורה, הנה עלינו להבין ששאר תרי"ב המצוות שבתורה עם כל המקראות שבתוכה אינן לא פחות ולא יותר מאשר סכום הפרטים המוכנסים ומותנים במצוה האחת הזאת של "ואהבת לרעך כמוך", שאין אלו אלא דברים מתמיהים, כי זה יצדק במצוות שבין אדם לחבירו, אולם איך יכולה אותה המצוה האחת להכיל ולכלכל בתוכה את כל המצוות שבין אדם למקום, שהן הן עקרי התורה ורוב מנין ובנין שלה.

ב

ואם עוד אפשר לנו להתיגע ולמצוא איזה דרך ליישב דבריהם שבכאן, הנה ערוך לעינינו מאמר שני עוד יותר בולט, באותו הגר שבא לפני הלל (שבת לא.) ואמד לו "למדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, ואמר לו כל מה דעלך סני לחברך לא תעביד (התרגום של ואהבת לרעך כמוך) ואידך פירושא הוא זיל גמור". הרי לפנינו הלכה ברורה, אשר אין לנו שום העדפה בכל התרי"ב מצוות ובכל המקראות שבתורה על המצוה האחת של ואהבת לרעך כמוך, כיון שבאים רק כדי לפרש ולאפשר לנו לקיים מצות אהבת זולתו על היכנה, שהרי אומר בפירוש "ואידך פירושא היא זיל גמור", דהיינו שכל שאר התורה הם פירוש של המצוה האחת הזאת שאי אפשר לגמור מצות ואהבת לרעך כמוך זולתם.

ג

ובטרם נחדור לעומק הדבר יש לנו להתבונן במצוה הזאת גופה, כי נצטוינו, ואהבת לרעך כמוך, אשר מלת "כמוך", אומר לנו שתאהב את חברך באותו השיעור שאתה אוהב את עצמך לא פחות בשום פנים שבעולם, זאת אומרת שאני מחויב לעמוד תמיד על המשמר ולמלאות צרכי כל איש ואיש, מכל האומה הישראלית, לא פחות כמו שאני עומד תמיד על המשמר למלאות

את צרכי עצמי, אשר זה הוא לגמרי מן הנמנעות, כי לא רבים המה שיוכלו ביום העבודה שלהם למלאות די צרכי עצמם ואיך אתה מטיל עליו עוד לעבוד ולספק את משאלות כל האומה, וזאת לא יתכן כלל לחשוב שהתורה מדברת על דרך הגזמה כי ע"כ מזהירה לנו התורה לא תוסף ולא תגרע וכו', לומר לך שהדברים והחוקים נאמרו בדיוק הנמרץ.

ד

ואם מעט לך זה, אומר לך, שפשטה של המצוה הזאת של אהבת זולתו מחמיר עוד עלינו להקדים צרכי חברינו על צרכי עצמינו, ע"ד שכתבו התוס' בשם הירושלמי (קידושין דף כ) בהפסוק "כי טוב לו עמך" האמור לגבי עבד עברי, וזהו לשונם: דפעמים שאין לו אלא כר אחד ואם שוכב עליו בעצמו ואינו נותנו לעבד הרי אינו מקיים כי טוב לו עמך, שהוא שוכב על כר והעבד על הארץ, ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו הרי זו מדת סדום, נמצא, שעל כרחו צריך למסרו לעבדו והאדון עצמו שוכב על הארץ, עכ"ל עש"ה.

ונמצינו למידים אותו הדין גם בכתוב שלנו בשיעור של אהבת זולתו, שהרי גם כאן השוה הכתוב את מילוי צרכי חבריו כמו מילוי צרכי עצמו, כדוגמת כי טוב לו עמך שבעבד עברי, באופן, שגם כאן במקרה אם אין לו אלא כסא אחד ולחבירו אין כסא כלל, יוצא הפסק הלכה, שאם הוא יושב עליו ואינו נותנו לחבירו הריהו עובר על מ"ע של ואהבת לרעך כמוך, כי אינו ממלא צרכי חבריו כמו שהוא ממלא צרכי עצמו. ואם הוא אינו יושב עליו וגם אינו נותנו לחבירו, הרי זו רשעות כמדת סדום. אלא שמחוייב ליתנו לחבירו לשבת עליו והוא עצמו ישב על הארץ או יעמוד, ומובן מעצמו שכן הדין אמור בכל הצרכים שמצויים לו וחסרים לחבירו, ומעתה צא ולמד, אם המצוה הזאת היא בגדר האפשרות לקיימה.

ה

ויש לנו להבין קודם כל, למה ניתנה התורה ביחוד לאומה הישראלית ולא ניתנה לכל באי העולם בשוה יחד, היש כאן ח"ו משום לאומיות? וכמובן, אשר רק היוצא מדעתו יכול להרהר כזאת. ובאמת, כבד עמדו חז"ל בשאלה זו, שזוהי כוונתם במה שאמרו ז"ל (ע"ז ב): שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה, כנודע. אולם מה שקשה לדבריהם אם כן למה נקראנו עם הנבחר כמ"ש בך בחר ה' וכו', מאחר שלא היה מי שהוא מאומה אחרת שירצה בה. ועוד, שהדברים מוקשים מעיקרם, היתכן שהקב"ה בא עם תורתו בידו ונשא ונתן עם עמי הארצות הפראיים ההם או ע"י נביאיו, אשר לא נשמע מעולם כזאת ואינו מקובל על הלב כלל.

ו

אולם כשנבין היטב את מהות התורה והמצוות הנתונות לנו ואת הנרצה מקיומם, בשיעור שהורונו חז"ל, שהוא תכלית כל הבריאה הגדולה הערוכה לעינינו, אז נבין הכל, כי מושכל ראשון הוא, שאין לך פועל בלי תכלית ואין לך יוצא מהכלל הזה זולת הירודים שבמין האנושי, או התינוקות, וא"כ לא יוטל ספק כלל על הבורא ית', שלרוממותו אין חקר, שיפעל ח"ו דבר קטן או גדול בלי תכלית.

והורונו חז"ל על זה שלא נברא העולם אלא בשביל קיום התורה והמצוות, פירוש הדבר, כפי שבארוה לנו הראשונים ז"ל, כי כונת הבורא ית' על הבריאה מעת שנבראה הוא להודיע את אלקותו לזולתו. כי דבר הודעת אלקותו מגיע לנברא במדת שפעו הנעים ההולך ומתרבה אליו עד השיעור הרצוי. שבזאת מתרוממים השפלים בהכרח אמיתית להיות למרכבה אליו ית'

ולדבקה בו, עד שמגיעים לשלמותם הסופי "עין לא ראתה אלקים זולתך" אשר מרוב גודלה ותפארתה של השלמות ההיא גם התורה והנבואה נשמרו לדבר אף מלה אחת מהפלגה הזו, כמו שרמזו על זה חז"ל (ברכות ל"ד): "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך", כידוע הדבר למוצאי דעת, ואכמ"ל.

ומתבטאת השלמות הזו בדברי התורה והנבואה ודחז"ל, רק במלה הפשוטה "דביקות". והנה מתוך גלגולה של המלה ההיא בפיות ההמון כמעט שאיבדה כל תוכן, אולם אם תשהה את רעיוןך על המלה הזאת כרגע קט, תשאר עומד ומשתומם על גובהה המפליא, כי תצייר לך הענין האלקי וחוץ ערכו של הנברא השפל, אז תוכל לערוך יחס הדביקות מזה לזה, ואז תבין, למה אנו משימים את המלה הזאת לתכלית לכל הבריאה הגדולה הזאת. היוצא מדברינו, אשר תכלית כל הבריאה היא, אשר הברואים השפלים יוכלו ע"י קיום התורה והמצוות לילך מעלה מעלה הלוך ומתפתח עד שיזכו להדבק בבוראם ית' וית'.

ז

אולם כאן עמדו חכמי הזוהר ושאלו. למה לא בראנו מתחילה בכל אותה הרוממות הרצויה להדבק בו ית'. ומה היה לו ית' לגלגל עלינו את כל המשא והטורח הזה של הבריאה והתורה והמצוות? והשיבו, דמאן דאכיל דלאו דייליה בהית לאסתכולא באפיה וכו', פירוש, כי מי שאוכל ונהנה מיגיע כפיו של חברו מפתח הוא להסתכל בתואר פניו, כי נעשה מושפל והולך עי"ז עד שמאבד צורתו האנושית. ומתוך שבנמשך משלימותו ית' ויתעלה, לא יתכן שימצא בו בחי' חסרון מאיזה צד, לכן הניח לנו מקום להרויח בעצמינו את רוממותינו הנרצית על ידי מעשה ידינו בתורה ומצוות. ודברים אלו המה עמוקים מכל עמוק, וכבר בארתי אותם במתכונתם בספרי פנים מסבירות לעץ החיים בענף הראשון, ובספר תלמוד עשר הספירות, הסתכלות פנימית חלק א', וכאן אפרשם בקצרה, שיהיו מובנים לכל נפש.

ח

כי הדבר הזה דומה לעשיר אחד שקרא לאדם מן השוק ומאכילו ומשקהו ומעניק לו מכסף וזהב וכל חמדה יום יום, וכל יום מרובים מתנותיו על הקודם לו וכן מוסיף והולך, לבסוף שאלהו העשיר אמור לי האם כבר נתמלאו כל משאלותיך? וענהו, עדיין לא נתמלאו כל מבוקשי, כי מה טוב ומה נעים היה לי אילו כל הרכוש והחמודות הללו הגיעוני על ידי עסקי עצמי כמו שהגיעו אליך, ולא להיות בתור מקבל מתנת ידך בחסד. ויאמר לו העשיר, א"כ לא נברא עוד איש שיוכל למלאות משאלותיך, ודבר זה טבעי הוא, כי הגם שמצד אחד הוא טועם תענוג גדול, ומוסיף והולך כפי שיעור ריבוי מתנותיו, הנה מהצד השני קשה לו לסבול מבושה את ריבוי ההטבה הזו, שהעשיר הולך ומרבה עליו בכל פעם. כי חוק טבעי הוא בעולם, שהמקבל מרגיש כמין בושה ואי סבלנות בעת קבלת מתנת החנם מאת הנותן מחמת חסדיו ורחמיו עליו. ומכאן נמשך לנו חוק שני, שלא יצוייר בעולם מי שיוכל למלאות חפצי חברו במילואם כי סוף סוף לא יוכל ליתן לו את האופי והצורה של קנין עצמי, שרק עמה נשלמת כל ההרחבה בכל השלימות הרצויה. והנה זה אמור רק כלפי הנבראים מה שלא יתכן ומתאים כלל כלפי שלימותו הנעלה ית' וית'. וזהו שהכין לנו ע"י היגיעה והטרחה להמציא את רוממותינו בעצמנו ע"י העסק בתורה ומצוות, כי אז כל העונג והטוב המגיע לנו ממנו ית' דהיינו כל הכלול בדבר דבקותו ית', יהיה כל זה בבחינת קנין עצמי, שהגיע לנו ע"י מעשה ידינו, שאז אנו מרגישים עצמינו בבחינת בעלים לדבר, שאין לנו טעם של שלימות זולתה, כמבואר.

ט

אמנם כן ראוי לנו להתבונן בעיקרו ומקורו של חוק טבעי זה, ומבטן מי יצא לנו פגם הבושה ואי הסבלנות האלה שאנו מרגישים בעת קבלת החסד ממי שהוא? אולם דבר זה מושכל מחוק הידוע לחכמי הטבע אשר כל ענף טבעו קרוב ושוה אל שורשו, וכל הענינים הנהוגים בשורש יתרצה בהם גם הענף שלו ויאהב אותם ויחמדם ויפיק תועלתו מהם, ולעומתם, כל הענינים שאינם נהוגים בשורש, גם הענף שלו מתרחק מהם לא יוכל לסובלם וגם ניזוק מהם. וחוק זה מצוי בין כל שורש וענף שלו ולא יעבור. ומכאן נפתח לנו פתח להבין מקור כללות התענוגים והיסורים הקבועים בעולמנו, כי מתוך שהשי"ת וית' הוא השורש לכל בריותיו אשר ברא, לפיכך כל הענינים הכלולים בו ית' ונמשכו לנו הימנו בהמשכה ישרה, יבושמו לנו וינעמו לנו, משום שטבענו קרוב לשורשינו ית'. וכל הענינים שאינם נוהגים בו ית', ולא נמשכו לנו הימנו בהמשכה ישרה זולת על פי קוטבה של הבריאה עצמה, יהיו אלה נגד הטבע שלנו, ויהיה קשה לנו לסובלם. דהיינו, אנו אוהבים המנוחה ושונאים מאד את התנועה עד שאין אנו עושים שום תנועה אם לא להשגת המנוחה, והיה זה מפני שהשורש שלנו איננו בעל תנועה זולת בעל המנוחה, ואין תנועה ח"ו נוהגת בו כלל. ולפיכך תהיה זו גם כן נגד טבענו ושנואה לנו. ועל דרך זה אנו אוהבים מאד את החכמה ואת הגבורה ואת העושר וכו', שהוא משום שכל אלה כלולים בו ית' שהוא שורשנו, וע"כ שונאים אנו מאד את הפוכם, כמו הסכלות והחולשה והעניות, משום שאינם מצויים כלל ועיקר בשורש שלנו שזהו עושה הרגשתנו מאוס ושנוא וגם גורם מכאובים לאין סבול.

י

והיא הנותנת לנו הטעם הפגום הזה של בושה ואי סבלנות בעת שאנו מקבלים איזה דבר מאחרים כתורת חסד, כי הבורא ית' אין בחוקו ח"ו שום ענין של קבלת טובה, כי ממי יקבל? ומתוך שאין הענין הזה נהוג בשורשנו ית' ע"כ הוא מאוס ושנוא לנו, כאמור. לעומתו, אנו מרגישים תענוג ונועם רק בעת כל השפעה שאנו משפיעים לזולתנו, להיות דבר זה נהוג בשורשנו ית' שהוא המשפיע לכל.

יא

עתה מצאנו פתח עינים להסתכל בדבר תכלית הבריאה של "ולדבקה בו" בפרצופו האמיתי, שכל ענין הרוממות והדביקות הזה המובטח לנו ע"י מעשה ידינו בתורה ובמצוות, אינו לא פחות ולא יותר, אלא דבר השוואת הענפים לשורשם ית', אשר כל הנעימות והעידון וכל נשגב, נעשה כאן דבר נמשך טבעי מאליו, כמו שנתבאר לעיל, שענין התענוג אינו אלא רק השוואת הצורה ליוצרה, ובהיותנו משתוים בענינינו לכל מנהג הנוהג ומצוי בשורשנו הרי אנו מצויים בתענוגים, וכל ענין שיארע לידנו מהענינים שאינם בנמצא בשורשנו, הרי נעשים לבלתי נסבלים ולגועל נפש או למכאובים ממשיים, כפי אשר יתחייב מהמושג ההוא, ונמצא מאליו אשר כל תקותינו תלויה ועומדת בשיעור השוואת צורתנו לשורשנו ית'.

יב

ואלה הם דברי חז"ל (ב"ר פמ"ד) בשאלתם, וכי מה איכפת לי להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף? הוי לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות עכ"ל. והצירוף הזה

פירושו הזדככות הגוף העכור שזוהי התכלית היוצאת מקיום התורה והמצוות כולן. מפני שעייר פרא אדם יולד, כי כשיוצא ונולד מחיק הבריאה הוא מצוי בתכלית הזוהמא והשפלות. שפירושו הוא ענין רבוי גדלות האהבה העצמית הנטבעת בו אשר כל תנועותיו סובבים בחזקה על קוטבו עצמו, מבלי ניצוצי השפעה זולתו ולא כלום. באופן, שאז נמצא במרחק הסופי מן השורש ית' וית', דהיינו מן הקצה אל הקצה, בהיות השורש ית' כולו להשפיע בלי שום ניצוצי קבלה כלל וכלל ח"ו, ואותו הנולד נמצא כולו במצב של קבלה לעצמו בלי שום ניצוצי השפעה ולא כלום, וע"כ נבחן מצבו בנקודה התחתונה של השפלות והזוהמא המצויה בעולמינו האנושי. וכמו שהוא הולך וגדל כן יקבל מהסביבה שלו שיעורים חלקיים של "השפעה זולתו" וזהו ודאי תלוי בערכי התפתחות הנמצאים באותה הסביבה. והנה גם אז מתחילים לחנכו בקיום תורה ומצוות לאהבת עצמו - משום שכר בעוה"ז ועוה"ב, המכונה "שלא לשמה", כי אי אפשר להרגילו באופן אחר. וכשגדל ובה בשנים, אז מגלים לו איך לבא לעסק המצוות לשמה, שהיא בכונה מיוחדת רק לעשות נ"ר ליוצרו. כמ"ש הרמב"ם (הלכות תשובה פ"י) שלנשים וקטנים אין לגלות את העסק בתורה ומצוות לשמה, כי לא יוכלו שאתו, רק כשגדלים וקונים דעת ושכל אז מלמדים אותם לעשות לשמה. וכמ"ש ז"ל, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", שהיא מוגדרת בכונה לעשות נחת רוח ליוצרו ולא לשום אהבה עצמית, יהי' מה שיהי', וע"י הסגולה הטבעית שבעסק התורה והמצוות לשמה אשר נותן התורה ידעה, כמ"ש ז"ל (קידושין ל:) שהקב"ה אומר: בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין, הרי נמצא הנברא ההוא הולך ומתפתח ופוסע אל על בדרגות ומעלות הרוממות האמורה, עד שמספיק לאבד מקרבו כל הניצוצים של אהבה עצמית, וכל מצותיו שבגופו מתרוממים, ועושה את כל תנועותיו רק להשפיע באופן אשר אפילו ההכרחיות שהוא מקבל, זורם ג"כ לכונת ההשפעה, כלומר כדי שיוכל להשפיע. וזהו אמרם ז"ל: לא נתנו מצוות אלא לצרף בהם את הבריות.

יג

ואם אמנם נמצאים ב' חלקים בתורה: א', מצוות הנוהגות בין אדם למקום ית'. ב', מצוות הנוהגות בין אדם לחבירו. הנה שניהם לדבר אחד מתכוונים דהיינו כדי להביא הנברא לידי המטרה הסופית של הדביקות בו ית' כמבואר. ולא עוד אלא אפילו הצד המעשי שבשניהם הוא ג"כ בחינה אחת ממש כי בשעה שעושה מעשהו "לשמה" ולא לשום תערוכות של אהבה עצמית דהיינו בלי שום הפקת תועלת של משהו בעדו עצמו, אז לא ירגיש האדם שום הפרש במעשהו, בין אם הוא עובד לאהבת חבירו בין אם הוא עובד לאהבת המקום ית', משום שחוק טבעי הוא לכל בריה שכל הנמצא מחוץ למסגרת גופו עצמו הוא אצלו כמו דבר ריק ובלתי מציאותי לגמרי. וכל תנועה שאדם עושה לאהבת זולתו הוא עושה זאת בעזרת אור חוזר ואיזה גמול שסופו לחזור אליו ולשמשו לתועלתו עצמו, ולפיכך אין המעשים כגון אלו יוכלו להקרא בשם "אהבת זולתו" משום שנידון על שם סופו, ורומה לשכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף ומכל מקום אין מעשה השכירות נחשבת לאהבת זולתו. אולם לעשות איזה תנועה וטרחה משום אהבת זולתו לגמרי, דהיינו בלי ניצוצי אור חוזר ושום תקוה של איזה גמול שישוּב אליו, זהו מצד הטבע לגמרי מן הנמנעות, ועל כיוצא בזה אמרו בזוהר על אומות העולם, כל חסד דעבדין לגרמיהו הוא דעבדין, פירוש, כל מה שהמה מתחסדים עם חבריהם או בעבדות אליהם אין זה משום אהבת זולתם אלא משום אהבה עצמית, והוא משום שדבר זה הוא מחוץ לדרך הטבע כמבואר, וע"כ רק מקיימי התורה ומצוות מוכשרים לדבר זה, שבהרגילו את עצמו לקיים את התורה ומצוות לעשות נ"ר ליוצרו, אז לאט לאט נפרש ויוצא מחיק הבריאה הטבעית וקונה טבע שני, שהוא אהבת זולתו האמורה. וזהו שהביא לחכמי הזוהר להוציא את אומות

העולם מדבר אהבת זולתם מכל וכל, ואמרו כל חסד דעבדין לגרמייהו הוא דעבדין, משום שאין להם ענין העסק בתו"מ לשמה, וכל דבר העבדות לאלהיהם הוא משום שכר והצלה בעוה"ז ובעוה"ב כנודע, ונמצא גם עבדותם לאלהיהם הוא משום אהבה עצמית, וממילא לא תארע להם לעולם שום פעולה שתהיה מחוץ למסגרת גופם עצמם, שיוכלו להתרומם בשבילה אפילו כחוט השערה ממעל לקרקע הטבע.

יד

והננו רואים בשתי עינינו אשר כלפי העוסק בתורה ומצוות לשמה, הנה אפילו מצד המעשיות שבתורה אינו מרגיש שום הפרש בב' חלקי התורה, כי בטרם שמשתלם בדבר, הכרח הוא, שכל פעולה לזולתו הן להשי"ת והן לבני אדם מורגשת אצלו כמו ריקנית בלי מושג, אולם ע"י יגיעה גדולה נמצא עולה ומתרומם לאט לאט לטבע שני כנ"ל, ואז זוכה תיכף למטרה הסופית שהיא הדביקות בו ית' כמבואר. וכיון שכן הוא הנה הסברה נותנת אשר אותו חלק התורה הנוהג בין אדם לחבירו, הוא היותר מסוגל בשביל האדם להביאו למטרה הנרצית, משום שהעבודה במצוות שבין אדם למקום ית' היא קבועה ומסויימת ואין לה תובעים, והאדם מתרגל בה בנקל, וכל שעושה מחמת הרגל כבר אינו מסוגל להביא לו תועלת כנודע. משא"כ המצוות שבין אדם לחבירו הוא בלתי קבוע ובלתי מסויים והתובעים מסבכים אותו בכל אשר יפנה, וע"כ סגולתם יותר בטוחה ומטרתם יותר קרובה.

טו

עתה נבין בפשיטות דברי הלל הנשיא להאי גיורא, אשר עיקר הקוטב שבתורה הוא ואהבת לרעך כמוך ויתר תרי"ב מצוות הם פירוש והכשר אליה (כנ"ל אות ב'). ואפילו המצוות שבין אדם למקום הם ג"כ בכלל הכשר המצוה הזו, להיותה המטרה הסופית היוצאת מכל התורה והמצוות, כמ"ש ז"ל "לא נתנו תורה ומצוות אלא לצרף בהם את ישראל" (כנ"ל אות י"ב), שהיא הזדככות הגוף עד שקונה טבע שני המוגדר באהבת זולתו, דהיינו המצוה האחת של ואהבת לרעך כמוך, שהיא המטרה הסופית בתורה, אשר אחריה זוכה תיכף לדביקותו ית'.

ואין להקשות למה לא הגדיר זה בכתוב "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" כי זה מטעם המבואר לעיל, אשר באמת כלפי האדם הנמצא עוד בטבע הבריאה אין הפרש כלל בין אהבת השי"ת לאהבת חבירו, משום שכל שמזולתו הוא אצלו בגדר בלתי מציאותי. ומתוך שאותו הגר ביקש מהלל הנשיא שיסביר לו כללות הנרצה מהתורה כדי שתהיה מטרתו קרובה לבוא ולא ירבה בדרך הליכה כאמרו "למדני כל התורה כולה על רגל אחת" ע"כ הגדיר לו באהבת חבירו משום שמטרתה יותר קרובה ומהירה להתגלות (כנ"ל אות י"ד) משום ששמורה מטעויות ומשום שיש לה תובעים.

טז

ובאמור מצאנו הפתח להבין במה שעמדנו לעיל (אות ג' וד') בעיקר תוכנה של המצוה הזאת "ואהבת לרעך כמוך" איך מחייבת אותנו התורה בדבר שהוא מהנמנעות לקיימה, עש"ה. אכן השכל! שמהטעם הזה לא ניתנה התורה לאבותינו הק' אברהם יצחק ויעקב, אלא נמשך הדבר עד יציאת מצרים, שיצאו והיו לאומה שלימה בת שש מאות אלף איש מעשרים שנה ומעלה, כי אז נשאלו אם כל אחד מהאומה מסכים לעבודה הנשגבה הזאת, ואחר שכל אחד ואחד מהאומה הסכים בכל לב ונפש לדבר, ואמר נעשה ונשמע, אז נעשה הדבר הזה שהוא כללות התורה,

אפשרי לקיימה, שיצאה מגדר הנמנעות ובאה לגדר האפשרות. כי זהו ודאי גמור, אם שש מאות אלף איש מסתלקים מכל עסקיהם לצרכי עצמם ואין להם שום עסק בחייהם רק לעמוד על המשמר תמיד שלא יחסר שום צורך לחבריהם, ולא עוד אלא שיעסקו בזה באהבה עצומה בכל לבבם ונפשם ככל גדרה של המצוה "ואהבת לרעך כמוך", אז ברור בלי שום ספק, שאפס כל צורך מכל יחיד מחברי האומה לדאוג מה בשביל קיומו עצמו. ונעשה משום זה פנוי לגמרי משמירת קיומו עצמו, ויכול לקיים בנקל את המצוה של ואהבת לרעך כמוך בכל אותם התנאים המבוארים באות ג' וד', כי איך יפול לו איזה פחד כרגע על קיומו עצמו, בה בשעה ששש מאות אלף איש אוהבים נאמנים עומדים על המשמר הכן בהשגחה עצומה שלא יחסר לו כלום מצרכיו. ולפיכך, אחר שכל חברי האומה הסכימו לדבר, תיכף ניתנה להם התורה, כי עתה המה נעשו מוכשרים לקיימה. אמנם מקודם שבאו ונתרבו לשיעור אומה שלימה, ואין צריך לומר בזמן האבות שהיו רק יחידים בארץ, לא הוכשרו באמת לקיים התורה על אופנה הרצוי, כי במספר קטן של אנשים אי אפשר אפילו להתחיל בענין עסק המצוות שבין אדם לחבירו כפי הקוטב של ואהבת לרעך כמוך, כמבואר באות ג' וד', ולפיכך לא ניתנה להם התורה.

יז

ובאמור נוכל להבין מאמר אחד מהיותר מתמיהים שבמאמרי חז"ל, דהיינו במה שאמרו אשר "כל ישראל ערבים זה לזה", שלכאורה הוא בלתי מוצדק בתכלית, כי היתכן אם מי שהוא חוטא או עובר עבירה ומכעיס את קונו ואין לי שום הכרות ושייכות עמו יגבה הקב"ה את חובו ממני, ומקרא כתוב "לא יומתו אבות וגו' איש בחטאו יומתו" ואיך אומרים אשר אפילו הנכרי לי לגמרי שאיני מכיר לא אותו ולא את מקומו נמצאתי ערב בחטאיו? והמעט לך זה קח וראה במסכת קידושין דף מ: וזה לשונם: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, עכ"ל.

והנה עשאני ר"א בר"ש ערב גם בשביל העולם כולו, שנמצא לדעתו, אשר כל בני העולם ערבים זה לזה, וכל יחיד במעשיו יגרום זכות או חובה לכל העולם כולו. שזוהי תמיהה ע"ג תמיהה. אולם לפי המתבאר לעיל הרי דבריהם ז"ל מובנים ומוסכמים בתכלית הפשטות, כי הנה הוכחנו לעינים אשר כל פרט ופרט מהתרי"ג מצוות שבתורה סובבים על קוטבה של המצוה האחת של ואהבת לרעך כמוך, ונתבאר, שקוטב זה אינו בגדר של קיום זולת באומה שלימה שכל חבריה מוכנים לדבר.

הרב יהושע השיל אייכנשטיין
ראש ישיבת "יד אהרן"
ירושלים

בענין בין אדם לחבירו

הנה מצוות התורה נחלקו לשני חלקים, מצוות שבין אדם לחבירו ומצוות שבין אדם למקום. וכן שני לוחות הברית נחלקו שחמש דברות הראשונות הן המצוות שבין אדם למקום וחמש דברות האחרונות הן המצוות שבין אדם לחבירו, וכמש"כ הרמב"ן בפ' יתרו על הפסוק "לא תרצח" (שמות כ, יג), וז"ל: "עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבד את אביך הוא כבוד ה'...". ויעו"ש. והענין טעון ביאור למה המצוות שבין אדם לחבירו חולקות שם בפני עצמן, ועוד למה שני לוחות הברית מכוונות שחמשה הם כבוד המקום וחמשה הם לטובת האדם.

ונראה דיסוד הדבר מבואר הוא בב"ח או"ח סי' תר"ו ד"ה מצאתי בכתב, דבזמן שמפייס חבירו צריך לפרט החטא, דכמו שצריך לפרט החטא בוידוי לפני המקום ב"ה ה"ה נמי בוידוי לפני חבירו. דבהא אין לחלק בין עבירות שבינו לבין המקום לבינו לבין חבירו (ויעוין ב"פחד יצחק" יו"כ מאמר ל'). ומבואר בזה דכמו בעבירות שבין אדם למקום חוטאים להקב"ה וצריך לעשות תשובה לפני המקום, וחלק מהתשובה הוא הוידוי, כן הדין אם עבר עבירה שבין אדם לחבירו, נחשב שחטא לחבירו, וצריכים לעשות תשובה לחבירו, והפיוס הוא הוידוי. ולמדים הדין של פיוס לחבירו מהדין וידוי למקום, וצריך לפרט החטא כמו בוידוי לפני המקום. וכמו בחטא בין אדם למקום הקב"ה הוא כביכול הבעלים למחול החטא, וצריכים לבקש מחילת החטא, כך בעבירות שבין אדם לחבירו, חבירו הוא הבעלים למחול החטא, וצריכים לפייסו שימחול החטא.

ונראה דכך מבואר בגמ' יומא דף פו: אמר ר' יצחק אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי בא וראה שלא כמדת הקב"ה הוא מידת בשר ודם, מדת בשר ודם מקניט את חבירו בדברים ספק מתפייס בדברים ספק אין מתפייס בדברים, אבל הקב"ה אדם עובר עבירה בסתר מתפייס ממנו בדברים, שנאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה', ע"כ. הרי שמשווים וידוי למקום לפיוס לחבירו. וא"כ ה"ה להיפוך שפיוס לחבירו הוא כמו וידוי למקום, ויש ללמוד דין פירוט החטא בפיוס לחבירו מוידוי למקום שצריך פירוט החטא.

והנה יעוין בקובץ מאמרים ס"ז אות ז' שכתב שבמצוות שבין אדם לחבירו אע"ג דיש בהן גם דין בין אדם למקום, דהתורה צותה על המצוות שבין אדם לחבירו, מ"מ יסוד האיסור הוא הבין אדם לחבירו. ואם כבוד הבריות דוחה הבין אדם לחבירו, ממילא זה דוחה הבין אדם למקום, יעו"ש. ונראה דביאור הדבר הוא שהיסוד של בין אדם לחבירו הוא שחוטאים להאדם, והוא הבעלים על החטא, וצריכים לפייסו, אלא התורה צותה לא לפגוע בחבירו, וא"כ יש גם עבירה בין אדם למקום, אבל יסוד האיסור מתחיל מזה שפוגע בחבירו.

וכן מבואר ברבנו יונה בשערי תשובה שער א' אות מ"ה שכתב לבאר הפסוק "לך לבדך חטאתי", שהיה חטא רק בין אדם למקום, והיינו שחטא רק למקום, אבל אם היה חטא בין אדם לחבירו אז היה חטא גם לאדם.

וא"כ ביארנו למה החטא שבין אדם לחבירו קובע מקום בפני עצמו, והסברנו משום שיש חטא לאדם והוא הבעלים על החטא. ועכשיו נבאר למה שני לוחות הברית נתחלקו לחצי בין אדם למקום וחצי בין אדם לחבירו.

והנה יעוין במכילתא בפ' יתרו על הפסוק "לא תענה" דאיתא שם, כיצד ניתנו עשרת הדברות, ה' על לוח זה וה' על לוח זה, כתיב אנכי ה' אלקיך וכנגדו לא תרצה, מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך וכו', כתיב לא יהיה לך וכתוב כנגדו לא תנאף, מגיד הכתוב שכל מי שעובד ע"ז מעלה עליו הכתוב כאילו מנאף אחר המקום וכו', ע"כ. והרי מבואר שכל הדברות של בין אדם לחבירו מכוונים נגד הדברות של בין אדם למקום וכל מי שעובד ע"ז כאילו לא קבל מלכות שמים וכו'.

ונראה דהיסוד הזה שיש חטא לאדם כמו שיש חטא להקב"ה הוא משום שהאדם נברא בצלם אלקים, ובכלל צלם אלקים הוא שיש חטא לאדם כמו שיש חטא לאלקים. יעוין ב"נפש החיים" שער א' דכתב דבכלל צלם אלקים הוא שאדם מנהיג העולם כמו הקב"ה, וא"כ בכלל צלם אלקים הוא שיש בעלות על החטא וצריכים מחילת האדם כמו שצריכים מחילה מהקב"ה. והכל נכלל במה שכתוב שקוב"ה ישראל ואורייתא חד. וכן אם שופך דם האדם ששפך צלם אלקים הוא כאילו לא קבל מלכות שמים.

ונראה דביאור הדבר הוא (וכמדומני שכעין זה ראיתי בשל"ה, וכעת לא מצאתי) דיסוד של כל המצוות הוא הדיבור של "אנכי ה' אלקיך" ולדעת הבה"ג לא נמנה בכלל התרי"ג מצוות משום שהוא העיקר ושורש שממנו נולדו המצוות, וכמש"כ הרמב"ן בספר המצוות מ"ע א. ואפילו לדעת הרמב"ם שזה נמנה למ"ע, מ"מ בודאי ש"אנכי ה' אלקיך" הוא העיקר שמשם נולדו כל המצוות, אלא דס"ל לרמב"ם דמ"מ נמנה בכלל תרי"ג מצוות דזהו המצוה להאמין בהעיקר שהכל תלוי בו. וא"כ נראה שהעיקר והשורש בכל המצוות שבין אדם לחבירו הוא לדעת מהו האדם, והאדם הוא צלם אלקים, ואם מכירים העיקר הזה, אז יכול לקיים כל המצוות שבין אדם לחבירו.

ונראה דזה נכלל בדברי המכילתא שלא תרצה מכוון נגד "אנכי ה' אלקיך", דהיינו דכמו ש"אנכי" הוא השורש לכל המצוות, ה"ה "לא תרצה" הוא השורש לכל בין אדם לחבירו, דהאיסור לא תרצה הוא משום שאדם נברא בצלם אלקים, וכדכתיב בפרשת נח "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם", וא"כ יסוד האיסור הוא משום שאדם נעשה בצלם אלקים, וא"כ כמה שמכירים המציאות האמיתית מהו האדם, אדם נזהר במצוות שבין אדם לחבירו, שכל שמתחזק השורש והעיקר ממילא מתחזקים כל הענפים.

והנה אמרינן בגמ' שבת דף קכו. אמר רב גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה דכתיב "ויאמר ה' אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וכו'", ויעוין במהר"ל ב"נתיב החסד" פ"ד שמפרש שמשום שהכנסת אורחים הוא לכבוד האדם שנברא בצלם אלקים וכו', כי בקבלת פני השכינה אינו רואה השכינה בעצמה, כי לא יראני האדם וחי, ואין דבר זה כמו הכנסת אורחים שהוא מכבד האדם וכו', והוא מתחבר לגמרי אל צלם אלקים, יעו"ש. ואם

כל שמכבד האדם שהוא צלם אלקים מתחבר להקב"ה א"כ כל שמזלזל בכבוד האדם או שופך דמו ממעט בדמות המלך, וכמש"כ במכילתא.

ולפי דברינו מבואר למה בשני לוחות הברית נחלקו חצי במצוות שבין אדם למקום וחצי במצוות שבין אדם לחבירו, דבאמת המצוות שבין אדם לחבירו מכוונות נגד המצוות שבין אדם למקום, דהשורש הוא צלם אלקים, וקוב"ה ישראל ואורייתא חד הוא. ואע"ג דשורש המצוות שבין אדם לחבירו הוא בין אדם לחבירו, וכמש"כ הגר"א וסרמץ, מ"מ המצוות שבין אדם לחבירו מכוון כנגד בין אדם למקום, שהאדם נברא בצלם אלקים וקוב"ה ישראל ואורייתא חד הוא.

הרב מאיר קסלר
רב ואב"ד קרית ספר

בענין לא תשנא את אחיך בלבבך

כתוב במדרש שוח"ט (מזמור י"ד) עה"פ 'אמר נבל בלבו':
"הרשעים ברשות לָכֵן והצדיקים לָכֵן ברשותן. הרשעים ברשות לָכֵן, ויאמר עשו בלבו... וכן אמר נבל בלבו. ויאמר עשו בלבו, מה חשב? אמר אין דרך העולם שאהרוג את אבא, אלא אני אומר לישמעאל אחיו והוא הורגו, ואני הורג את יעקב אחי, ואנו יורשים את העולם. כך לא היה עשו אומר בפיו אלא בלבו היה מחשב, מאחר שישמעאל הורג את אבי ואני את אחי אנא בא בדין עם ישמעאל ואהרוג אותו ואני יורש את העולם. לכך הוא אומר בלבו, והקב"ה פרסמו..."

חז"ל מגלים לנו גודל רשעותו של עשו שלא רק שרצה להרוג את אחיו יעקב, אלא זמם להרוג גם את אביו את יצחק.

עשו שהי' מפורסם בכבוד אב המיוחד שלו, שחז"ל (דברים רבא פ"א סט"ו) מעידים עליו שלא היה בעולם מי שכיבד לאביו יותר מעשו: "אמר רשב"ג, לא כיבד בריה את אבותיו כמו אני את אבותי, ומצאתי שכיבד עשו לאביו יותר ממני". ועוד כותב המדרש שם "א"ר יודן, כיון שבאו ישראל לעשות עמו מלחמה, הראהו הקב"ה למשה אותו הר שהאבות קבורים בו - א"ל משה, אמור להם לישראל, אין אתם יכולים להזדווג לו. עד עכשיו מתבקש לו שכר הכיבוד שכיבד את אלו שקבורין בהר הזה". אותו עשו שחז"ל מעידים עליו שהוא המכבד אב הכי גדול שהיה אי פעם בעולם, חורר רעה נוראה שכזו - להרוג את אביו! האיך יתכן דבר כזה.

באו חז"ל ולמדונו יסוד נורא ואיום: שהשנאה שבלב - "ויאמר עשו בלבו" - אותה שנאה שהיתה לעשו כנגד יעקב - "וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו" - היא זו שהעבירה אותו על דעתו. אותה שנאה עצמה אילולי היתה נשאת בלבו של עשו, אלא היה עשו מוציאה ובא במריבה עם יעקב, לא היתה מביאתו לשפלות נוראה שכזו. אלא מכיון שהשנאה היתה בלב, וכלפי חוץ הראה עשו ליעקב שפניו אליו כתמול שלשום, וכמו שדורשים חז"ל בשוח"ט שם: ד"א אמר נבל בלבו - זה עשו הרשע שהוא אומר אחד בפה ואחד בלב, בלבו אומר יקרבו ימי אבל אבי, ובפיו הוא אומר הנני וכו', ורבקה שידעת את מחשבותיו הרעות של עשו זהו ברוח הקודש, (כמש"כ רש"י בראשית כ"ז מ"ב).

ז"א שיעקב לא היה מסוגל להרגיש שום שינוי ביחס של עשו כלפיו, והיו צריכים לרוח הקודש כדי לגלות מחשבותיו הרעות, מצב זה גופא הוא שגרם שהשנאה תחלחל בעמקי נפשו של עשו, עד שתביא אותו לשיא השפלות האנושית בתכנון הריגת אביו יצחק, שראה בו שותף ללקיחת הברכות ממנו - בא עשו מאיגרא רמה של המכבד אב הכי גדול בעולם, עד לבירא עמיקתא, להנהגה של שפל שבשפלים - והכל בעטיה של שנאת הלב.

וכך למדנו ברמב"ם בהל' דעות פ"ו הל' ה': כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בל"ת שנא' לא תשנא את אחיך בלבבך וכו', ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חברו והמחרפו אעפ"י שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא, עכ"ל. ובסה"מ כותב הרמב"ם: אבל שנאת הלב הוא חטא חזק יותר מן הכל!

ובהל' ו' כ' הרמב"ם: כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כמו שנא' ברשעים וכו', אלא מצווה להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנא' הוכח תוכיח את עמיתך. ובסה"מ כתב: ולא נטור בלבבנו ולא נחשוב לו עוון אבל נצטוינו להוכיחו במאמר עד שלא ישאר דבר בנפש.

למדנו לימוד גדול הל' למעשה, שנאת הלב היא חטא חזק יותר מן הכל, ופחות חמור להכות ולחרף מאשר לשנא בלב ולהשאר אדם מכובד כלפי חוץ, מפני שהשנאה כשהיא בלב היא משאירה רושם נורא על הנפש, ותוצאותיה של השנאה שבלב עם רושם בנפש מסוכנים ביותר.

הרמב"ם בהל' רוצח פ"ו הל"י פוסק שאדם שלא דיבר עם חברו שלושה ימים מפני שנאתו, ואירע שהרגו בשוגג - אינו גולה כיון שנקרא קרוב למזיד. ז"א ששנאה בלב המתמשכת שלושה ימים כבר הופכת את האדם לרוצח.

ההסטוריה של עם ישראל מלמדת אותנו שהאויב המסוכן ביותר הן אותן אומות שהתנהגו אלינו בנימוס ובד"א, שהאידיאלוגיה שלהם היתה להפנים את שנאתם בלבם, וכלפי חוץ היו אנשים אדיבים ביותר - עד שהגיע מצב שהשנאה שבלבם התפרצה החוצה והם שכחו לגמרי את תורת הנימוס והדרך ארץ שלהם, וטבחו בנו כמו חיות אכזריות שפלות ביותר. ואילו אותם עמים פחות מתורבתים ומנומסים שהוציאו שנאתם החוצה היו פחות מסוכנים לעם ישראל.

למדנו שהשנאה שבלב היא החמורה ביותר ואדם עלול להגיע על ידה עד כדי רציחה, וחובת האדם בכל מקרה שלא להיות דובר א' בפה וא' בלב ואשרי מי שמתגבר על מדותיו ומוחל לחברו בלב שלם על עוול שעשה כלפיו, אבל מי שעדיין לא הגיע לדרגה כזו התורה מחיבתו להוציא השנאה מלבו ולהוכיח את חברו על מה שעשה לו. ולא רק שאינו עובר בזה עבירה אלא מקיים מצוה של "הוכח תוכיח".

הרב אפרים ז. שחור
כולל ישיבת "אבן ישראל"
ירושלים

המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו גדרו, שכרו ועצות לזה מחז"ל

א

מקור הדין, גירסת הגר"א והנפק"מ

איתא בר"ה דף י"ז ע"א אמר רבא המעביר על מדתו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עוון ועובר על פשע למי נושא עוון למי שעובר על פשע.

והגר"א ז"ל בהגהותיו גרס איפכא למי עובר על פשע למי שנושא עוון. ומה שהוצרך לשנות הגרסא נראה משום דבעינן לאתויי ראיה שמעבירין לו על כל פשעיו אשר על כן צריך לפרש הקרא למי עובר על פשע למי שנושא עוון.

ועכ"פ נראה לכאורה חידוש מדברי הגר"א, דהנה ידוע שעוון היינו החוטא במזיד, ופשע היינו החוטא במרד שעושה ע"מ למרוד. ומשמע לפי גי' הגר"א שאף מי שנושא עוון לחוד יעבירו לו אף על פשעיו. ומסתברא מילתא דה"מ במי שלא פשעו כנגדו ע"מ להכעיסו רק חטאו בזדון כגון מי שגנב לו או חטא כנגדו לשום תועלת אישית. שאם הוא מוחל לכל מי שחטא כנגדו יעבירו לו אף על הפשעים אבל מי שיש שחטאו לו בזדון ויש שחטאו כנגדו במרד והוא מוחל רק לזדונות ולא לפשעים, בהא לכאור' ינהגו איתו מידה שווה להעביר לו רק על הזדונות ולא על הפשעים אמנם עצם החידוש איננו מוכרח מהדרשה ויעוין היטב בשמירת הלשון שער התבונה פ"ח.

ב

ביאור דברי הראשונים

ומיהו הנקרא מעביר על מידותיו פרש"י וז"ל: שאינו מדקדק למדוד מידה למצערם אותו ומניח מידותיו והולך לו עכ"ל. משמע דגם אם מקפיד על חבירו על מה שעשה לו ואיננו מוחל לו מ"מ כיון שמחליט בליבו שלא לגמול עמו רעה – מיחשב מעביר על מידותיו ויעבירו לו על כל פשעיו.

אמנם יעויין בשע"ת לרבינו יונה בעשרים עיקרי התשובה העיקר השביעי דמשמע התם שפירוש המעביר על מידותיו הוא "שלא יכעס ולא יקפיד". והגר"א במשלי פי"ט פסוק י"א פירש בהדיא על הפסוק "שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור על פשע" – דעבור על פשע הוא למחול לחבירו וזה הפירוש המעביר על מידותיו מעבירין לו וכו'.

והנה גם בפירוש "מעבירין לו על כל פשעיו" מצינו מחלוקת ראשונים, דרש"י פירש בר"ה י"ז. "אין מידת הדין מדקדקת אחריו אלא מניחתו" – משמע שאין כאן כפרת עוונות רק מניעת עונש. אבל ברבינו יונה בעיקר השביעי של התשובה כתב בהדיא שהמעביר על מידותיו

”מתכפרים לו עוונותיו” – משמע כפרה גמורה שאין כאן חטא ולא רק מניעת העונש וכן נקט בפשיטות הח”ח בשמירת הלשון שער התבונה פ”ח יעו”ש.

ונראה דבאמת אין כאן מחלוקת ראשונים כלל והיינו דכו”ע מודו דהקב”ה נוהג עם האדם מדה כנגד מדה וכדתנן ספ”ק דסוטה במדה שאדם מודד מודדין לו, ואף לענין הטובה יעו”ש. ואם כן האדם שנוהג שלא לשלם גמול רע לחבירו שציערהו אבל אינו מוחל להם על עוונם כך גם נוהגים עימו שלא יתכפרו לו עוונותיו והם נשארים בעין. רק שלא יענישוהו גמול רע על חטאו אבל באופן שאדם נוהג אף למחול על חטאי חבירו כלפיו ומסלק כל קפידא כך גם ינהגו עמו מידה כנגד מידה שלא רק שלא יענישוהו אלא אף יכפרו לו על חטאיו ועוונותיו.

והראשונים נחלקו רק על איזה אופן של מידה כנגד מידה מיתוקמא מילתא דרבא הנ”ל דרש”י מפרש על האופן הראשון שהאדם לא משלם גמול רע למצערס אותו ולפיכך גם מידת הדין לא מדקדקת אחריו, ורבינו יונה והגר”א מפרשים מילתא דרבא על האופן ה-ב’ שהנוהג למחול לחבירו – ימחלו לו משמים ויתכפרו לו עוונותיו.

עוד נראה דאף רש”י מודה שרבא מיירי במעביר על מידותיו גם על גוונא שמוחל על עוונו. דהא ביומא כ”ג ע”א איתא אמר רבי יוחנן אמר רשב”י כל ת”ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת”ח ופריך הש”ס ממילתא דרבא דאמר כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על פשעיו ומשני במפייסו ליה ומפייס. אלמא דרבא מיירי על אף ת”ח ומעביר על מידותיו מתפרש אף להתפייס ולמחול. וצ”ל לשי” רש”י שרבא מיירי בשני האופנים הנ”ל שכל המעביר על מידותיו יעבירו לו על פשעיו כל אחד לפי מידתו.

עוד נראה לדייק מרש”י שפירש המעביר על מידותיו שאינו משלם גמול רע דמשמע שהיא מעלה להיות מעביר ואינו חיוב, ולכאורה קשה הא הכתוב הזהיר ”לא תקום וכו’ את בני עמך” וא”כ מעיקר הדין אסור לגמול רע. אלא נראה שרש”י ס”ל שיטת הראשונים דנקטו כמשמעות הפשוטה של הש”ס ביומא כ”ג. שלא דנקימה ונטירה נאמר רק בממון אבל עבור צערא דגופא שרי לנקום ולכן המעביר על מידותיו שלא לנקום – היא מעלה ולא חיוב מעיקר הדין. אמנם הראשונים שס”ל שאסור לנקום אפילו עבור צערא דגופא (והחפץ חיים בספרו בהקדמה, לאוין סעיף ח’ ט’ בבאר מים חיים, נקט להחמיר שלא לנקום עבור צערא דגופא משום דהוי ספק דאורייתא). ע”כ יפרשו מילתא דרבי דנקט ”מעלה” באופן שמוחל לחבירו וכמו שפירשו רבינו יונה והגר”א אבל מה שאינו משלם גמול רע למצערס אותו איננו ממעלת ”המעביר על מידותיו” רק חיוב מעיקר דין תורה שנאמר ”לא תקום”.

ג

עצות לזכות למעלה זו

וכשנבוא להתבונן מהן העיצות והדרכים לקנות מעלה זו להיות מעביר על מידותיו בין לפרש”י שלא לגמול רע ובין לפירוש רבינו יונה והגר”א ז”ל שלגמרי ימחל ולא יקפיד, מצינו לזה כמה עיצות בחז”ל:

(א) הראשונה היא בירושלמי נדרים פ”ט ה”ד מפרש התלמוד טעמא דקרא דאיסור נקימה ונטירה במשל לאדם שחתך בסכין בשר ובטעות חתך את ידו האם תנקום היד הפגועה מהיד הפוגעת ודאי שלא, שהרי הכל הוא גוף אחד ואין דרך הגוף להשיב נקמה ולנטור איבה לעצמו, והח”ח בספר שמירת הלשון שער התבונה פ”ו הביא משל דומה וזה לשונו: שאם היה הולך בדרך וניגף רגל אחד בחבירו ועי”ז נפל לארץ ונפצע גופו ופניו וגם הרגל שהוא מלבד שאין

עולה בדעתו לנקום מאותה רגל מלרפאותה אף אין לו שום שנאה על הרגל שהוא כי מי הוא הרגל ומי הוא גופו ופניו הכל ענין אחד אך שהוא מתחלק לאיברים וכו' כן הדבר אם אירע לו שלא היטיב עמו חבירו וכו' או אפילו ציערו וגדפו באיזה דבר שלא לנקום ולנטור את השנאה עליו כי מי הוא חבירו ומי הוא הכל משורש אחד יצאו ככתוב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וכתוב כל הנפש לבית יעקב הבאה וכו' ולא כתיב נפשות להורות לנו שכל נפשות ישראל הוא כמו נפש אחד וכו', יעו"ש שהאריך בזה.

וכל פעם שיתבונן האדם באמיתות ענין זה שכל ישראל נפש אחת הם רק שמחולקים לאיברים, יקל עליו לעצור עצמו שלא לנקום בחבירו ולא לנטור איבה לחבירו כי בעצמו ממש הוא נוקם ונוטר ויהיה מעביר על מידותיו למחול.

ב) עיצה שניה מצינו בספר החינוך במצוה רמ"א גבי לאו דלא תיקום וזה לשונו: משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל ליבו כי כל אשר יקרהו מטוב ועד רע הוא סיבה שתבוא אליו מאת ה' ב"ה. ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון ה' ב"ה. על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו ו-ה' יתברך גזר עליו כך. ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא איננו סיבת רעתו כי העוון הוא המסובב וכמו שאמר דוד ע"ה (על שמעי בן גרא) הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה' יתברך, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא, עכ"ל.

וביאור הדבר הוא, שהמידה הזו שיש באדם שנפשו נוטרת איבה לאשר גמלוהו רעה והיאך לנקום מפלוני על העוולה אשר עשה לו, היא מפני שחושב שפלוני נהג עמו שלא כשורה שהרי לא מגיע לו רעה זו שגמל לו חבירו, וכיון שחבירו עשה לו עוולה – נוקם ונוטר לו, וזה שורש הטעות כי אף פעם חבירו לא עשה לו רעה, רק הוא בעוונותיו גרם לעצמו, וזה שהדבר נתגלגל ע"י חבירו ומגלגלין חובה ע"י חייב, מ"מ מאי נפק"מ אם חבירו נהג שלא כשורה סוף סוף חבירו לא עשה לו כלום אליבא דאמת, וא"כ מה לו להתרעם עליו.

ובשמירת הלשון שער התבונה פ"ח כתב שבשעה שאמר דוד המלך לעבדיו להניח לשמעי כי ה' אמר לו לקלל, באותה העת זכה דוד להיות הרביעי לרגלי המרכבה. וזה דבר פלא שהגם שהיה נעים זמירות ישראל ומלך ישראל ולחם מלחמות ישראל מ"מ ראו חז"ל לציין שדוקא באותה שעה שהתעטר במידה קדושה זו שלא להשיב גמול רע משום שהכל ממנו יתברך, אז זכה לגדולה הנוראה הזו.

ג) עיצה נוספת כתב בשמירת הלשון שם, וז"ל: "כשיתבונן האדם במעשיו תמיד וידע כי הוא ג"כ לא ינקה ביום הדין מהעונש הנורא, בודאי יהיה מקבל ע"ע ברוב שמחה המידה הזו להיות סבלן ומעביר על מידותיו תמורת עונשים קשים, כמו שכתב בספר החרדים וז"ל, בשמעי כל מחרפי ומגדפי ברבים אשים נגדי כף מאזניים, בכך אחת אשמתי ובכף שניה החירופים והגידופים, ואביט כי כף האשמות מטה מטה ואשתוק ואצדיק דיני, וכן אעשה לכל מיני צער בדיבור ובמעשה, עכ"ל החרדים. וממשיך ה"חפץ חיים" וכתב שם וז"ל: דהלא אנו רואים בחוש שנקל לו לאדם לקבל ע"ע כל הבזיונות אם ע"ז ימנע ממנו הפסד נכסיו כגון בעת השריפה ושאר צרות רח"ל, ועל אחת כמה וכמה אם יודע שבזה יסולק מעליו ענשי הגוף החמורין וכו', ועל אחת כמה וכמה בזה שידוע לנו שמוחלין לו עבור זה (שמוחל לחבירו) על כל עבירות שיש לו אפילו לאותן שנקראו פשע, רק שיזהר מכאן ולהבא שלא לעשות, כמו שאמר חז"ל כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו וכו', עכ"ל יעו"ש.

מכון תורת האדם לאדם
עידה"ק צפת ת"ו

נקימה ונטירה בכוונה לתועלת

תמצית:

פרק א: היתר "לתועלת" בנקימה ונטירה

מצאנו בפוסקים היתר נקימה כשהיא לתועלת, כדי למנוע פגיעה דומה בעתיד וכיו"ב, ולא לשם תגמול על מה שהיה. היתר זה פשוט בנוקם ע"י מניעת טובות בגופו או בממונו, כמו השאלת כלים וכדומה, אבל הנוקם בפגיעה ממש או שמונע דבר - שמחויב בו מעיקר הדין - שבנוסף על איסור הנקימה הדבר כרוך בדרך כלל באיסורים אחרים, צריך שאלת חכם בכל מקרה לגופו.

לנטור הפגיעה בלב לשם תועלת בעתיד, וכן להזכיר הדבר לפוגע לתועלת תוכחה וכיו"ב, משמע שמותר כמו נקימה. אבל באומר "איני כמותך שלא השאלתני" לשם תוכחה, נחלקו אחרונים ויש הרואים בכך נטירה גמורה דאורייתא.

פרק ב: כוונה לתועלת בנקימה ונטירה

בפגיעה לתועלת, כמו הכאה וכיו"ב, נחלקו הפוסקים והט"ז האם הכוונה לתועלת מעכבת. אולם לענין נקימה ונטירה הסכמת הפוסקים שהכוונה מעכבת. לפיכך יש לו לנוקם לכהון היטב כוונתו אם היא באמת לתועלת בעתיד ולא משום תאות הנקמה ותשלום גמול על הפגיעה. הנוקם לשם תוכחה וכאילו מתכוין לטובת הפוגע ליישר דרכיו, בדרך כלל אין זו כוונה אמיתית. פרט לנוקם בבניו ותלמידיו וכיו"ב לשם תוכחה, שהינוכם מוטל עליו והוא מעונין באמת להוכיחם.

פרק ג: כוונה מעורבת בנקימה ונטירה לתועלת

כשכוונת הנוקם לתועלת מעורבת גם בכוונה רעה של נקמה, ושתי הכוונות יחד מניעות אותו לפעול, צ"ע אם מותר. ולמעשה אין להתיר אפילו כשכוונת התועלת היא העיקרית וכוונת הנקמה טפלה, וכן הכריעו מקצת ממחברי זמננו. אולם כשברור שהמניע האמיתי לפעולה הוא התועלת, ואלולי התועלת לא היה פועל כלל, וכוונת הנקימה רק מתלווה כמסייע שאין בו ממש או בתור הנאה הבאה מאליה, וגם בלי רגש הנקמה היה נוקם משום התועלת - מסתבר שאין לאסור. ואם מתחיל בכוונה נקיה לתועלת ורק אח"כ מתגברות ועולות רגשות הנקמה פשוט יותר להתיר.

פרק ד: איזוהי נקימה לתועלת ומה הם התנאים להיתר

בהיתר נקימה ונטירה לתועלת מדובר בפוסקים בתועלת מוחשית ומוגדרת ולא בתועלת רחוקה ומסופקת. חמישה תנאים יש להיתר תועלת השייכים בנקימה (על פי ה"חפץ חיים" בהל' לשון הרע).

- א. שיתברר שבאמת היתה פגיעה.
- ב. ושהיא פגיעה שלא בצדק.
- ג. כוונת הנקימה היא לתועלת לעתיד ולא לגמול על העבר.
- ד. אין עצה אחרת לעצור את הפוגע, וכגון תוכחה, לחץ חברתי וכו'.
- ה. אינו נוקם יותר ממה שצריך כדי להרתיע ולסלק איום הפגיעה בעתיד.

כמה דברים אמורים, בנוקם בפגיעה ממשית וכיו"ב [וצריך גם שאלת חכם כשנת"ל בתמצית פרק א'], אבל אם רק מונע טובות - בגופו או בממונו - שאינו מחויב בהם, וכוונתו לתועלת [כתנאי ג'], מותר בכל אופן שאין כאן מעשה נקמה כלל, ואין שאר התנאים מעכבים.

הקדמה לסוגיא

ההיתר "לתועלת" במצוות שבין אדם לחבירו ידועה. ברם יש להבחין בין שני סוגי תועלת עיקריים.

- א. לתועלת הנפגע, והיינו שהפגיעה תביא טובה לנפגע בסופו של דבר [או שבעצם היא טובה, ורק נראית כפגיעה].
- ב. לתועלת הפוגע, והיינו שבאמת פוגע ומזיק את חבירו אבל אין כוונתו לפגוע, רק לתועלת עצמו מתכוון, וכן כשהפוגע עושה בשביל תועלתו של אדם שלישי.

לתועלת הנפגע, פשוט בפוסקים להיתר בכל המצוות שבין אדם לחבירו. בקובץ הערות [להגר"א וסרמן זצוק"ל, יבמות סי' תרנ"ה, ובדפו"י סי' ע'] מסכם כלל זה וגם מפרט כמה דוגמאות מהפוסקים.

"...וכמו לאו דלא תשנא את אחיך, דאין האיסור אלא בשנאת חנם, היינו שלא ראה בו דבר ערוה, אבל אם ראה עליו דבר ערוה מותר לשנאותו... וכן בלאו דחובל כתב הרמב"ם דהאיסור הוא דוקא אם חובל דרך נציון, והיינו מדחוינן דמותר לרב להכות תלמידו... וכן בלאו דאלמנה ויתום לא תענון, כתב הרמב"ם (דעות פ"ו) דאם ענה אותן ללמדן תורה או אומנות, ליכא איסורא, וכן בלאו דלא תלך רכיל, מותר לספר לשון הרע על בעל מחלוקת כדי להשקיט המריבה. וכן בלאו דאונאת דברים, מותר להקניטו בדברים דרך תוכחה, וכן מותר להלבין פנים דרך תוכחה אם לא חזר בו אחרי שהוכיחו בסתר. ומותר גם לקללו בשביל זה כמו שעשו כל הנביאים בישראל, והוא לשון הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו. ומוכח מכל זה דכל האיסורין האלו הותרו לצורך תועלת."

1. ואף שלא הזכיר ב"קובץ הערות" שכוונתו בפגיעות לתועלת הנפגע דוקא, מוכח כן מכל הציורים שהביא. וכן מוכח נמי מכל דבריו שם לפני זה בסי' תרנ"ה. ומה שנקט כאן הציור של שנאת רשעים צ"ל דס"ל ששנאה זאת היא לתועלת הרשעים עצמם כדי שיחזרו בתשובה. ועיין בספר בין אדם לחבירו סוגיא י"א פרק ג' שם הובאו דעות בטעם מצות שנאת הרשעים.

אחד המקורות להיתר כללי זה הנוהג בכל המצוות שבין אדם לחבירו הוא בגמ' במסכת סנהדרין דף פ"ד ע"ב:

"דאיבעיא ליהו בן מהו שיקח דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך, רב דימי בר חיננא אמר מכה אדם ומכה בהמה, מזה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא. מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא דילמא חביל וזהו ליה שגגת איסור, אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק".

וברש"י שם: "מזה מכה בהמה לרפואה, כגון מקיז דם פטור מן התשלומים שהרי לא הזיקה. אף מכה אדם, דהיינו אביו. לרפואה פטור, ממיתה ואע"ג דחבורה היא. ואהבת לרעך כמוך, לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו".

הרי שלמד רב מתנא מהפסוק ואהבת לרעך כמוך לענין חובל באביו, ומשמע שכלל גדול בתורה הוא בכל המצוות הקשורות בפגיעות שבין אדם לחבירו, שכל מה שהאדם היה רוצה שיעשו לו לתועלת אף שנראה כמו פגיעה וחבלה, עושה כן לאחרים. וכן לרב דימי בר חיננא שלומד ששייכים חישובים של לתועלת בפגיעות באדם כמו עניני ממון, "מכה בהמה", הבנויים כולם על חישובי תועלת ורווחיות.²

כ"ז פשוט כשיש בפגיעה תועלת לנפגע. אבל הפוגע בחבירו לתועלת עצמו או לתועלת אדם אחר מדיכתי תיתי להיתר? מנלן לדחות צערו ותועלתו של הנפגע משום תועלתו של זה? ובאמת סוג זה של תועלת יש לדון בכל מצוה לגופה, על פי יסודותיה והגדרותיה, ואין כלל בדבר להיתר.

דוגמא לדבר, בכל הלכות לשון הרע ורכילות פוסק החפץ חיים (בעיקר על סמך דברי רבינו יונה) להיתר בהרבה ציורים של דיבור לשון הרע לתועלת, באופן שהתועלת היא בעצם למספר עצמו או לאחרים (בכמה מקומות בספרו ובפרט בלשון הרע כלל י' והציורים בסוף הלכות רכילות, שידוכים מקח וממכר ועוד).

וכתב ה"נתיבות חיים" (ב"נתיב חיים" בהקדמה להלכות לשה"ר כלל י'):

"הנה היתר של לשה"ר לתועלת לא נלמד מקרא ולא מצאנו ע"ז דרשה בחז"ל אלא סברא היא, שכל שתכלית ופעולת הדיבור לטוב אין זו רכילות אסורה. או שאין כאן צורת הליכת רכיל כלל (היינו אם נסבור שכל האיסור משום מידות מגונות...)".³

עלינו לעיין בכל מצוה ומצוה שבין אדם לחבירו, לפי גרייה, כשעושה לתועלת, האם עדיין יש למעשה שם וצורת האיסור, וכיו"ב בסברות השייכות בכל מצוה במיוחד.

2. וע"ע בהמשך הגמרא שם, וכבר האריכו האחרונים בזה עיין בגרי"פ פערלא, ובקובץ הערות שם ועוד.

3. ב"מצוות הלבבות" (הל' נקימה ונטירה ב"דרך מצוותיך" אות י"ב בא"ד) אמנם מצאנו שהסמך לקרא את ההיתר ד"לתועלת" בבין אדם לחבירו במש"כ בקיצור בתו"ד: "ומש"כ דלהסיר הרעה מעליו מותר [- לנזק] הוא פשוט ומבואר דהבא להרגך וכי", עיי"ש. ומפורש בש"ס וברש"י בכמה מקומות שהכלל של הבא להרגך השכם להרגו נלמד מהפסוק אם במחירת ימצא הגנב וגו' (שמות כ"ב א), עיין יומא פה: וברש"י שם ברכות סה: ובדף נח. וברש"י שם. אלא שכל זה רק כשמדובר בתועלתו של הפוגע עצמו, משא"כ בכוונת תועלת אדם שלישי אי אפשר ללמוד להיתר מהדין של הבא להרגך, וע"ע להלן בסוגיא בדעת מצות הלבבות בענין זה.

פרק א: היתר "לתועלת" בנקימה

העושה מעשה אך אין כוונתו לנקמה פשוטה, לשלם גמול על פגיעה ולהרגיע את נפשו כדרך כל נוקם רגיל, אלא שכוונתו להביא תועלת להבא, מה דינו האם עובר בלא תקום? יש להבחין בין שני סוגים עיקריים של תועלת, ולהלכה יש לדון בכל אחד בנפרד.

א. כוונת הנוקם להרתיע את הפוגע שימנע מפגוע בו שוב בעתיד, או שלא יסרב להטיב לו בעתיד⁴.

ב. נוקם לשם תוכחה והטפת מוסר לפוגע, ללמדו לקח לחנכו ולשפר את מדותיו כדרך כל תוכחה שבאה מתוך אהבה כדי להטיב עם החוטא ולשפר את דרכיו⁵.

בצדדי הספק:

ראשית יש להבחין בנקימה (כמו בכל המצוות שבין אדם לחבירו) בתועלת של מי מדובר, אם בתועלתו של הננקם או של הנוקם עצמו (או אחרים). וכפי שנתבאר בהקדמת הסוגיא. ולכאורה הדבר תלוי בשני סוגי נקמה לתועלת שהוזכרו כאן. שהנוקם לשם תוכחה (סוג ב') מתכוין לתועלתו של הננקם לשפר מעשיו, פשוט יותר להקל וכמש"כ בשו"ת לב אברהם (ויינפלד, סי' קכ"ט) וז"ל:

"...אבל העושה מעשה נקמה בלא כל הרגש של שנאה בלב, אלא בדרך חינוך ללמדו דעת ולהראות לו איך מרגישים אם צריכים לשאול טובה מאחר והאחר מסרב, אם באמת זהו כוונתו, אז אין כאן לאו דלא תקום ולא דלא תטור כלל, וזהו דין באמת בכל אדם כמו אב המכה את בנו ורב המכה את תלמידו אינו עובר על לאו דלא יוסיף להכותו, כן משום

4. דוגמא: ראובן ביזה את שמעון ברבים. בהזדמנות מתאימה מגנה שמעון את ראובן ומחרפו ומגדפו מנה אחת אפיים כדי שידע ראובן שאין כבודו הפקר וישלם מחיר יקר אם יבזהו שוב. או, ראובן סירב להשאיל לשמעון שכנו מסור בשעה שהיה נחוץ לו, למחר מסרב שמעון להשאיל כסאות כדי שידע ראובן שאם אינו משאיל השכנים לא ישאילו לו ושאיין הדבר כדאי לו.

5 דוגמא: ראובן נוהג הרבה במכונתו בעיר ופשוט אינו עולה בדעתו לאסוף לתוכה יהודים המחכים בצד הדרך, בחמה בימות החמה ובגשמים בימות הגשמים. כעת שמכונתו נמצאת שבוע שלם בתיקון מסרב שמעון לאספו ברכבו כדי להטעימו קצת את הטעם של אלה המחכים בחוץ, וכשירגיש על בשרו אולי ילמד להבין אותם וינהג בעתיד ביתר התחשבות.

או, שראובן מסרב תמיד בעוז לחתום ערבות לחביריו ומכריז תמיד שמקפיד לא לחתום ערבות. ועתה במקרה נצטרך ראובן לערבות ומסרב שמעון בכוונה כדי שירגיש ראובן מה עושה לאחרים ואיך מרגישים הם כשהוא מסרב להם.

האמת שיש לעיין בצדקת התועלת בצירורים הללו ושלא היו מסרבים אלא מטיבים עם אלה ג"כ היו לומדים בדרך חיובית כמה חשוב שהם יטיבו לאחרים, ויש לדון בזה קצת אם אפשר להביא התועלת בדרך אחרת בלי פגיעה אם מותר לפגוע לתועלת, וכמו שהאריך החפץ חיים בהלכות לשה"ר (כלל ד' וכלל י' הובא להלן בפרק ד').

חינוך בלא הרגשת נקמה אין עוברים בלאווין אלו...". (ועיין להלן דיון באמיתת כוונה זאת להלכה למעשה).

משא"כ הנוקם לתועלת הרתעה (סוג א') שהוא לא יפגע שוב בעתיד הרי טובת עצמו הוא דורש⁶. וא"א להתיר מכח דין התועלת הכללית שבכל המצוות אלא יש לעיין לגופו של ענין כאן לפי צורת איסור נקימה והגדרותיו.

ואמנם מקום עיון יש בנידון. הסברא נותנת שכשארם עושה מעשה נקימה לתועלת, חסר כל עיקר צורת הנקימה, מאחר וצורת הנקמה היא שילום גמול ופרעון על העבר על מה שפלוני פגע בו והנפגע מתנחם על צער הפגיעה במה שמשלם לו גמולו בראשו בפגיעה דומה וע"כ הנקמה באמת "מתוקה מדבש" (כלשון המסילת ישרים), זוהי מהות הנקמה וזהו מה שאסרה תורה. אבל הנוקם בלי כוונת שילום גמול על העבר רק כוונתו להבא (על העתיד) להרתיע את הפוגע או כדי להוכיחו הרי אין כאן צורת נקמה כלל ולכאורה אין מקום לדון כאן בלאו דלא תקום. ועדיף ניד"ד מצויורי התועלת בהלכות לשה"ר ושבהם כתב הנתיבות חיים מסברא (הובאו דבריו בהקדמת הסוגיא) שאין בהם צורת הליכת רכיל עיי"ש. שכאן אין מעשה נקמה בעצם כמוכנו הפשוט - משא"כ בלשה"ר הרי הדיבור הוא דיבור לשה"ר ורק הכוונה היא לתועלת ולא להזיק⁷.

6. אבל בעצם פעולת הנקמה שניהם שווים שרוצים להטעים לפוגע את טעמה המר של הפגיעה, ואז יזהר יותר. זאת ועוד שרוצים לאלפו שהעולם מתנהג בדרך מידה כנגד מידה ואם הוא פוגע באחרים או שנמנע להשאל ולהטיב להם, אם אחרים יפגעו בו וגם לא יטיבו עמו, וזהו לקח חשוב לאדם שהעולם אינו הפקר, וכך יחשוב פעמיים לפני שפוגע או מסרב טובה לאחר. וכמו"כ אם נוקם כדי להרתיע אחרים ולגדור פירצה כללית בנושא הרי דורש טובת אחרים, ועב"פ אין זה טובת הפוגע. עיין להלן בדברי ה"אשל אברהם" בזה. ואולי אם ירתיע הפוגעים באופן כללי בסופו של דבר ירוויח ג"כ הפוגע-הננקם שלא יפגעו גם בו ונחשב כטובתו, וצ"ע.

7. נקמה כדי להרתיע אינה נקמה בעצם:

ועדיין יכול המעיין לטעון שסוף סוף יש במעשה הנוקם לתועלת הרתעה צורת נקמה גמורה שהרי זה גופא ברצונו לעשות שע"י שמשלם גמול ונוקם ילמד ההוא להימנע מפגיעה חוזרת בידועו שכל פגיעה גוררת אחריו נקמה, וא"כ הרי מעשה ההרתעה הוא מעשה נקימה.

ולכאורה רק בנוקם בכוונת תוכחה וכשכוונתו רק להטעימו הטעם כשמסרבים לו כשהוא צריך לאיזה דבר, [ולא ללמדו מידה כנגד מידה], וכלשון תשובת "לב אברהם" נ- הובא להלן בתו"ד: "... אלא בדרך חינוך ללמדו דעת ולהראות לו איך מרגישים אם צריכים לשאול טובה מאחר והאחר מסרב...". שאז אין כאן שום צורת נקמה ושילום גמול, והבן.

אבל הישרות יורה דרכו שבעצם אין כאן כוונת נקמה על העבר, ואע"פ שמקשר ה"נוקם" את "נקמתו" לפגיעה הראשונה וכאילו כוונתו לשילום גמול, כל זה אינו רק למראית עין שכך ילמד הפוגע שכל פגיעה מצידו גוררת אחריה מיד פעולת תגמול וממילא ירתע בעתיד מלפגוע, וזהו כל עיקר הכוונה וממילא אין כאן צורת נקמה אמיתית.

סימן לדבר יש, להבחין בין נקמה אמיתית שהיא תשלום על מה שעבר לבין נקמה של הרתעה שכל המטרה היא העתיד. בעוד שיסוד הנקמה בנוי (פחות או יותר) על מידה כנגד מידה לא פחות ולא יותר, הרי שפעולת ההרתעה ועוצמתה אינה קשורה כלל בפגיעה ומידתה ותלויה רק במידת הצורך כדי להרתיע. יש לפעמים שעל פגיעה קטנה באה פעולת הרתעה גדולה כי פחות מזה לא יספיק להרתיע ולהפחיד את הפוגע העיקש. ולפעמים להיפך, מספיקה פעולת הרתעה

נקמה לתועלת - בדברי הפוסקים

ב"אשל אברהם" (בוטשטש, מה"ת או"ח סי' קנ"ו) כתב:
 "אודות איסור לא תקום. אם נוקם בדרך משפט שלא ישנה באוולתו נגדו אולי קיל. ואולי
 שייך בכך מעין עביד איניש דינא לנפשי' כשא"א לו לשמרו שלא ישנה באוולתו ע"י דיני
 ישראל ומכה למכה או מבזה למי שבזהו ועלבון מעין שפ"ד ח"ו דכתיב שם גואל כו'
 ונתנה התוה"ק רשות או מצוה ל"א לגאול הדם וכתיב ולא (יזידון) עוד". ועיי"ש עוד
 (הובאו דבריו להלן בהמשך).

וסיים שם ה"אשל אברהם":

"ואולי גם כשיכול ליסרו ע"י נכרים עדיף שיעשה דין בעצמו. וע"י נכרים אין היתר
 בלא"ה כ"א אחר התראה מיחו"ס דשם או ממונים דשם שיקבל ע"ע קנס או עונש לגדור
 הפרצה. ואם לא ייסרהו ע"י נכרים ומ"מ אולי ע"י עצמו עדיף".

ולכאורה כוונתו בסו"ד לדברי הרמ"א בחו"מ סי' שפ"ח סו"ס ד':
 "י"א דאדם המוכה מחבירו יכול לילך לקבול לפני עכו"ם אע"פ דגורם למכה היזק גדול.
 (מרדכי ומהרי"ו הנ"ל סי' כ"ח ות' מ"י דנזיקין סי' ס"ו ומהר"ם מריזבורק).

ואם יש היתר למסור לנכרים ס"ל לאשל אברהם שודאי עדיף שבמקום זה ינקום בעצמו אם יש
 לו היכולת. וזה בנוסף לשתי הסברות שהזכיר בתחילת דבריו כיסוד להיתר הנקימה לתועלת,
 "עביד איניש דינא לנפשיה", וסברת גואל הדם שג"כ נאמרה לתועלת למען לא יזידון עוד.

ומכל הסברות האלו שטרח להביא להיתר משמע לכאורה דס"ל שנקמה לתועלת יש לה צורת
 נקמה ובכל זאת מותרת מחמת התועלת שבדבר. אך באמת אין הכרח בדבריו שאע"פ שעוסק
 בל"ת דנקמה אבל הרי מדבר בציוור של הכאה והלבנת פנים וכמפורש בדבריו ובוזה לא סגי
 שאין איסור נקמה, שהרי האיסורים האחרים מי התיירן? וע"כ מאריך בסברות המתירות גם
 איסורים של הכאה והלבנת פנים.⁸

קטנה - בתור רמז למבין - כתגמול על פגיעה גדולה. זאת אומרת שחלוקים הם פעולת הנקמה על
 העבר ופעולת הרתעה לעתיד חילוק מהותי ומכריע.

[דוגמא מאלפת לפעולות נקמה בכוונת הרתעה הוא מה ששכיח הרבה בין מדינות וגופים שהם
 במצב מלחמה ועויינות, שעל כל פגיעה בא תגמול בעיקר כדי להרתיע ולהפחיד מלפגוע שוב,
 ולהראות שחיי תושבי המדינה אינם הפקר וכדומה. גם בפעולות אלו עדים אנו לפעמים לתגובה
 חריפה ביותר בלי כל יחס לפגיעה, ומצד שני לפעמים התגובה באה בקול ענות חלושה גם היא
 ללא יחס לעוצמת הפגיעה. וכל זה ממחיש את מש"כ שפעולות נקם שיעקרן משום הרתעה עם
 הפנים לעתיד אינן תלויות באיכות הפגיעות בעבר שהרי אינן תשלום על פגיעות אלה, אלא
 שבאות כדי למנוע פגיעות נוספות בעתיד].

וע"ע להלן בפרק ד' בתנאים תנאי ז' לא לעשות יותר ממה שמגיע לו, הנפק"מ להלכה מכל זה.

8. ב"בית המלך" סוף הל' דעות ציין לדברי ה"אשל אברהם" האלו וכתב שם ליישב עפ"י למה
 אין לוקין בנקימה כי תלויה במחשבת הנוקם וכו', עיי"ש.

ובתשובת מהרש"ג (ח"ג שלהי סי' נג) גם מתיר נקמה לתועלת בלי ראייה ורק מכח הסברא הפשוטה. ומשמע שדעתו שכאשר כוונתו לתועלת חסר בעצם מהות הנקימה, וכפי הסברא דלעיל, ולכן פשוט דמותר. ובלשונו:

"ונאמר, דאיסור הנקימה לא נאמר אלא באם כוונתו בהנקימה רק בשביל נקמה בעצמה לצער את חברו בשביל מה שחבירו ציער אותו או לא עשה עמו טובה, ואין כוונתו כדי לתקן את העתיד לבוא כדי שמכאן ולהבא לא יצער אותו יותר..."⁹.

הצד השווה בשני פוסקים אלו שמתירים להלכה נקמה לתועלת¹⁰.

וכן הוא דעת "מצוות הלבבות" בהלכות נקימה ונטירה (סעיף יב-יג וב"דרך מצותיך" שם, וע"ע בהלכות אהבת ישראל סעיף כ"ד ובדרך מצותיך שם) שהאריך בדין הרודף את חברו ועומד עליו לכלותו בין בגופו בין בממונו... ופסק שמותר לנקום ולנטור באופן שיועיל להסיר ממנו הרדיפות בעתיד¹¹.

כמקור להיתר זה כתב שם ב"דרך מצותיך" בזה"ל:

"ומש"כ דלהסיר הרעה מעליו מותר, הוא פשוט ומבואר דהבא להורגך כו', וכן ממה שהותר לספר לשה"ר על בעלי מחלוקת בשביל להשביח המחלוקת", ע"כ.

9. וע"ע שם שמבאר המהרש"ג הדין המבואר בכ"מ בגמ' הקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו, ומביא פרש"י שמותר לרדת לפרנסתו או שלישי פרנסתו וע"ע פירושים בראשונים. ויל"ע בכ"ז אם יש איסור גמור במעשיו זולת איסור נקימה איך הותרו במה שמתכווין לתועלת ויוצאים מכלל נקימה, איסורים אחרים במאי פקעי, רצ"ע.

10. ומה שמרבה באשל אברהם לכתוב בלשון "אולי", כך דרכו בקודש בכל מקום מתוך ענותנותו לכתוב דרך ספק, ומשמע בכל דבריו שכך דעתו להלכה.

11. הנה כל דברי ה"מצות הלבבות" שם מוקשים מאוד ומלאים סתירות לכאורה לכל מעיין. ורק לאחר עיון רב מאוד נתיישב לנו דבריו קצת, ואכמ"ל. אולם ברור שכוונתו להיתר נקמה לתועלת וכמש"כ. וכ"ז מעיקר הדין להלכה ולמעשה אולם חידש שם ה"מצות הלבבות" גם מידת חסידות בזה עיי"ש בסעיף י"ג, וצריך תלמוד.

ובסוף דבריו אף מפרש שם ב"דרך מצותיך" לפי"ז את הפסוק בתהלים (ז, ה) "אם גמלתי שולמי רע ואחלצה צוררי ריקם", וכתב: "...וכן כתבנו אשר אם קמים עליו צוררים אז מותר לו לשלם כפעלו למען לדחות הנזק מעליו וזהו 'ואחלצה צוררי' מלשון 'ותלחץ אל הקיר', 'ריקם' היינו כל זמן שלא נתברר לו שהמה רודפי לא גרמתי להם שום רעה", ע"כ. וציין שרש"י שם כבר פירש הפסוק ברוח זו ושדוד משתבח בעצמו שכל נקמתו היתה רק לתועלת ובלשונו הקדוש "אם גמלתי שולמי רע, אם גמלתי [לשאל, ועיי"ש ברש"י לעיל] כגמולו [לשם נקמה]. ואחלצה צוררי ריקם, שיחתי את חליצתו [בגדן] בכרתי את כנף מעילו, אם להשחית ולחלצו ולהעמידו ריקם ובשנאה עשיתי, אלא להודיעו שהיה מסור בידי להורגו ולא הרגתיו, 'ואחלצה' לשון הפשט בגדים", ועיי"ש במפרשים. והיינו שכוונת דוד המע"ה היה לתועלת לעתיד להראות לשאל שאין הוא אויבו באמת ועי"ז ירפה ממנו, ולכן אינה נקמה.

וע"ע בשמואל ב' פרק כא פסוק ו' וכל הענין של נקמת הגבעונים ובמש"כ המלבי"ם שם שנתכוונו לתועלת, וצ"ע. ובמדרש "לעולם" המובא בסוף ספר ראשית חכמה מבואר בפירוש דלא כהמלבי"ם אלא שהגבעונים נקמו ונטרו על העבר וכלשונו: "...אבל הגוים האכזרים וערלי לב נוקמין ונוטרין ועברתם שמורה לנצח וכן הוא אומר על הגבעונים שלא מחלו לשאל ולבניו והגבעונים לא מבני ישראל המה", ע"כ. והרמב"ם בהל' תשובה (פ"ב ה"ה) מביא מדרש זה עיי"ש בלשונו הזהב, ובראשונים נוספים.

היסוד של "הבא להורגך השכם להרגו" הובא בכמה מקומות בש"ס ונלמד מפרשה שלימה בתורה (וכמש"כ בהקדמת הסוגיא בהערה 3) והבין ה"מצות הלבבות" שעל הכלל כולו יצא ללמד, וכמו שמותר להרוג את זה שבא להרוג אותך כדי להתגונן ממנו, כמו"כ מותר גם להכות כדי למנוע מכות, ולהעליב כדי למנוע עלבון וכו'.¹²

ומדברי ה"חפץ חיים" בהלכות לשה"ר יש להוכיח בבירור שדעתו להלכה להתיר נקמה לתועלת, ואפילו לתועלת הנוקם עצמו. בכלל י' ב"מקור חיים" (סעיפים י"א י"ב) מפרט ה"חפץ חיים" האיסור של דיבור לשה"ר על העובר עבירות שבין אדם לחבירו כמו גזל ועושק וכו' או מי שרק מונע טובות מאחרים וכגון שמונע הלוואה, צדקה, הכנסת אורחים וכו'. וכותב ה"חפץ חיים" בסעיף י"ב שלשה"ר על דברים כאלה אסורה -

"...לשון הרע גמורה היא מן הדין וכמו שכתבנו לעיל בכלל ה' סעיף א' ועובר בזה עוד על כמה לאוין אחרים לבד איסור לשה"ר וכמו שביארנו בכלל ה'נ"ל".

ושם בכלל ה' כתב:

"...וכש"כ אם מניעת הטובה היתה להמספר בעצמו בודאי אסור אח"כ לילך ולגנותו עבור זה, והעובר על זה לבד שנכשל בעון לשה"ר עוד נכשל בזה בלאו דלא תטור. ואם מכיון בהסיפור ההוא לנקום ממנו עבור זה ולפרסם את רוע לבבו לפני אנשים, עובר גם כן בלאו דלא תקום מלבד איסור לשה"ר".

ובכל זאת כתב ה"חפץ חיים" שם בסעיף יג להתיר בפשיטות לשה"ר מסוג זה כשכוונתו לתועלת, ואע"פ שודאי יש כאן איסור נקימה מתירו ה"חפץ חיים", שכמו שהכוונה לתועלת מתירה איסור לשה"ר כמו"כ ממש מתירה את האיסור של נקמה שיש כאן, ודבריו אינם נחשבים נקמה מאחר שמתכוין לעתיד ואינו מתכוין לנקום על העבר.

ובאיזה סוג תועלת מדובר? כמה ציורים צייר שם ה"חפץ חיים", והצד השווה שבהם שהתועלת היא למספר הלשה"ר דהיינו הנוקם עצמו, ואעפ"כ מותרת גם משום נקמה. והכל כמש"כ לעיל בשם האחרונים.¹³

12. ממה שהוצרך ה"מצות הלבבות" להביא מפרשה בתורה להתיר הנקימה לתועלת וכמו"כ הביא מקור מהלכות לשה"ר משמע לכאורה שדעתו שיש צורת נקמה גם על נקמה לתועלת ודלא כמהרש"ג. אולם באמת אין ראייה. כי ה"מצות הלבבות" איירי בנקמה על פגיעות ממש (ולא רק מניעת טובה) כמו הכאה והלבנת פנים, ובאלו יש איסורים חמורים בנוסף לאיסור נקימה. ונגיח שאין צורת נקמה בכה"ג אבל מי התיר את האיסורים האחרים? ולכן הביא מדין "הבא להרגך" ומהלכות לשה"ר שאיסורים כאלה הותרו לאדם הפועל כדי להתגונן ולעמוד על נפשו. (וכמש"כ לעיל בדעת ה"אשל אברהם").

ולפי"ז צ"ע אם אפשר ללמוד מ"מצות הלבבות" היתר לנקום במניעת טובה כדי להרגיל את הלא בעתיד להטיב לו, דשמא אין כאן "הבא להרגך" ואין לדמות זה לאדם המתגונן ונלחם על זכויותיו היסודיות המגיעות לו על פי הדין שלא להיפגע. ולכאורה פשוט שהנוקם עבור אדם שלישי ולא לתועלת עצמו לא שייך סברת "מצות הלבבות" שהבא להרגך וכו', שנאמרה רק לתועלת הנוקם. וע"ע בסוגית נקמת צד שלישי.

13. בין הציורים שצייר החפץ חיים: גול, ביוש, צער ואונאת דברים לא הזכיר בכל הסעיף ציור של סיפור לשה"ר לתועלת (ונקמה לתועלת) על מניעת טובות, ומשמע שבדקדוק השמיטם. שדעתו שאין לדבר לשה"ר לתועלת כדי להוציא טובה מאדם בעתיד. מאחר ואינו מחויב בדבר

סיכום :

מאחר ולא מצאנו בפוסקים לאסור במפורש נקמה לתועלת, ולעומת זה מצאנו כמה פוסקים גדולים המתירים בפשיטות, מוצדק לקבוע שיש היתר לתועלת בנקימה כמו שיש היתר לתועלת בלשה"ר (שיסדו ה"חפץ חיים" על פי רבנו יונה ועוד).

עיקר הדיון כאן על הלאו של נקימה בלבד, ולכן ההיתר הפשוט הוא בציור שאין במעשה הנקימה איסורים אחרים וכגון שהנוקם לתועלת רק מונע טובות בממונו או בגופו או מסרב להשאיל כליו ולעזור בדרכים שונות, בדברים שאינו מחויב על פי דין¹⁴.

אבל אם מונע ממנו דבר שמחויב לו מעיקר הדין¹⁵ או שהנוקם אף פוגע בגופו או בממונו או בכבודו וכו' כדי להציל את עצמו, ובכה"ג בדרך כלל ישנם איסורים חמורים נוספים, ואף שראינו בפוסקים כ"אשל אברהם" "מצות הלבבות" ואולי אף מהרש"ג ועוד שמתירים גם בזאת, כל אחד בסברתו, כיון שכל ציור קשור בכמה לאוין ובהגדרות הלאו, צריך בירור מיוחד בכל ציור, ולכן יש לעשות שאלת חכם בכל ציור וציור, והנוקם בפועל נקמה כזאת על דעת עצמו עלול מאוד להסתבך ח"ו בכמה וכמה לאוין דאורייתא וכן בביטול מצות עשה.

נטירה לתועלת

בסוגית "מהות הנטירה" ("בין אדם לחבירו כרך ב' בכת"י) נידונה השאלה מהו עיקר הנטירה, האם האיסור הוא במחשבה דהיינו במה שמשתדל לזכור את הפגיעה שחבירו פגע בו, או רק ע"י דיבור, שמזכיר לחבירו אח"כ מה שעשה לו, אם בסגנון 'איני כמותך' או בכל סגנון אחר, ושם בסוגיא הובאו דעות הפוסקים ודיון בבירור ההלכה.

בשאלת נטירה לתועלת יש לדון בנפרד בשני סוגי הנטירה, נטירת המחשבה ונטירת הדיבור, וכדלהלן.

א) נטירת המחשבה לתועלת

כוונת תועלת בנטירת המחשבה שכיחה דיה והוא שחוקק האדם בזכרונו איך שאדם פלוני סירב להשאיל לו מתוך צרות עין או שסירב להטיב לו שום טובה. ובפרט אם ההוא רגיל בזה (לסרב),

מעיקר הדין. וע"ע לעיל בהערה על ה"מצות הלבבות" שעוררנו בכעין זה. אך כ"ז לענין דיבור לשון הרע שזהו פגיעה ממש אבל יתכן שמותר למנוע טובה ככוונה לתועלת להבא שילמד הלאה להטיב וכציור הנידון בסוגיא ובוה אין זכר לאיסור ב"חפץ חיים" שהרי איירי רק בדיבור לשה"ר ולא במניעת טובה.

14. כמו השאלת כלים, אסיפה ברכב (טרמפ), הלואת כסף, חתימה לערבות, תמיכה כספית, עזרה בגופו, לטרוח בשבילו ולברר בשבילו וכיו"ב, השתתפות בשמחות, כיבודים וכו', כל מיני "טובות" הרגילות בין הבריות, ואפילו הקדמת שלום. בכל אלו אין חיוב מעיקר הדין לעשות טובה זאת לאדם זה דוקא, וכ"כ הפוסקים. ובכל זאת כשאדם מונע כ"ז ככוונת נקימה עובר בלאו דאורייתא דלא תקום, אבל אם כוונתו לתועלת בעתיד אינה נחשבת נקמה וכפי שנתברר.

15. כגון שכר שכיר בזמן וכיו"ב בחיובי ממון או דבר שמחויב מצד מצוה כמו פריקה וטעינה, השבת אבידה, מפני שיבה תקום והדרת וכו'.

וכוונת הנוטר ומטרתו לדעת על להבא לא לטרוח בחינם ולחזור אחר טובתו של אדם זה וגם לא לסמוך על כליו. ותועלת גדולה היא זו.

ולכאורה אם יש היתר נקימה לתועלת הוא הדין בנטירה, ואע"פ שלא הזכירו זה הפוסקים במפורש, דהרי גדרי שני המצוות דומים.

ועוד שגם בנטירה י"ל כשנוטר את הדבר בלי כעס והקפדה חסר בעצם צורת הנטירה, וכפי שכתבו הרבה פוסקים שהנטירה קשורה בכעס והקפדת הלב וא"כ אין זו הנטירה שאסרה תורה וכמובא לעיל לגבי נקימה לתועלת.

ובספר "חיים של שלום" פסק כך בפשיטות (כלל ב' סעיף ה') ובלשונו:

"נראה פשוט - שזה שאמרנו שאסור לנטור הדברים, היינו בצורה של כאב והקפדה - שמצטער בכל פעם שנוכח שביקש מחבירו שיעזור לו והלה סירב, והוא מתיחס למעשה חבירו כאילו הלה עשה לו עוולה בזה. אולם מותר לזכור את המקרה בתור ידיעה בעלמא. למשל, אם בקש מספר פעמים מראובן ללוות ממנו, והלה סירב, ולאחר זמן הוא זקוק שוב ללוות כסף, מותר לו להעלות על דעתו שלא כדאי לבקש מראובן שילווה לו מכיון שהוא סירב בעבר, וכדאי יותר לבקש משמעון המנסה תמיד לעזור".

ואע"פ שאינו משתמש במטבע לשון "נטירה לתועלת", לכך הכוונה, וההיתר משום שאין זו צורת נטירה כלל, שכל מטרתו היא לתועלת העתיד ולא משום כאב והקפדה על העבר, וכמו שנתבאר.

וב"חיים של שלום" אף מוסיף עוד ציור מעשי של תועלת:

"וכן אם שואלו מישהו ממני אפשר להשיג הלואה, לא יאמר לו שאולי כדאי לנסות אצל ראובן שהוא בעל נכסים מרובים - כיון שבעבר נוכח לדעת שלא הוא הכתובת לחסד מסוג זה".

ציור נוסף מצייר ב"חיים של שלום" (שם עמוד ע"ב):

"אם זה שלא הטיב עמו רוצה להשתדך עם מחותנים גומלי חסדים, מותר לו להעלות בזכרונו את הפעמים בהן ביקש מראובן להיטיב לו בענינים מסויימים, וראובן לא היה מוכן - ולהחליט שהוא אינו רוצה להשתדך עמו".

וכן אפשר להוכיח מדברי ה"חפץ חיים" שהובאו לעיל שנקמה לתועלת מותרת, מוכח שגם נטירה לתועלת מותרת שהרי הזכיר שם ה"חפץ חיים" בדבריו גם נקימה וגם נטירה¹⁶.

16. ב"חיים של שלום" צייר שאחר שואל ממנו והוא רק אינו מזכיר שמו של מי שסירב להטיב לו וכו', ואולי משום לתא דלשה"ר צייר כן, אולם יש לעיין גם בציוורים אחרים וכגון שרואה אדם שמתעתד לבקש טובה פלונית או שכבר מחזר אחריו והלה דוחהו בלך ושוב וכיו"ב האם מותר לומר לו כלך לך מאדם זה כי יודע אני מנסיוני האישי שממנו לא תבוא הישועה. וה"חפץ חיים" דן בכעין זה בכלל ה' ובכלל י' ואכמ"ל בזה.

ב) נטירה בדיבור לתועלת

אם רק מזכיר לאחר זמן לפוגע את דבר הפגיעה, וכגון שאומר אתה זוכר מה שעשית לי אז שטרבת לי...", או שאומר לו כנוסח הזה "דע לך שלא שכחתי וגם לא אשכח מה שעוללת לי ביום פלוני...", וכן כל כיו"ב, והכוונה באמירתו היא כדי להוכיח את הפוגע שישבו מדרכיו הנלוזים, או כדי שלא יפגע בו שוב בעתיד, לכאורה דינו כדין נטירת המחשבה לתועלת ומותרת¹⁷.

אבל הנוטר כציוור חז"ל בברייתא במס' יומא שבשעה שמשאלו אומר לו "איני כמותך שלא השאלתני", ואף שכוונתו גם בזאת להוכיח את הפוגע ולשבר את לבו שלא ישנה באולתו בעתיד, מצאנו בזה נידון גדול באחרונים.

יש שפסקו בחריפות שודאי יש כאן נטירה ובעיקר משום המילים הפוגעות "איני כמותך" שמתכבד בקלון חבירו בשעה שהלה צריך לו וזהו העמקה בנטירה והקפדה. דנו בזה ב"עיר הצדק" (קיצור סמ"ג ל"ת י"ב) שמאריך, וכן ב"שפתי צדיק" (ויקרא יט), וכעין זה ב"נר מצוה" (סוף לאו קכ"ח), וב"תולדות יצחק" על מס' יומא (דף כב), וע"ע בספר "ואהבת לרעך" (נוימן, נקימה ונטירה מדיני המצוה ס"ה). עכ"פ גם בדברי האחרונים אלו משמע שהקפידה היא על העקיצה וההשפלה אבל עצם ההזכרה בפה לתועלת אין בה איסור¹⁸.

פרק ב: הכוונה לתועלת בנקימה ונטירה

שאלה כללית יש בכל הלאים שבין אדם לחבירו כשהם מותרים לתועלת, האם המחשבה והכוונה לתועלת מעכבים או שמא אין כוונת הפוגע מעכבת וכל שבמציאות הפעולה היא בעצם לתועלת הרי היא מותרת, ואף שפועל מתוך שנאה או כל כוונה רעה אחרת.

דוגמא לדבר. ראובן רואה ששמעון מכה אדם מישראל וכדי למונעו מלבצע את זממו מכהו ראובן מנה אחת אפיים ומכניעו. ולכאורה, מצוה רבה היא, אולם במקרה זה אין הדבר פשוט כל כך כי שמעון המכה הוא שונא ותיק לראובן מכבר וכשראובן מכהו הרי שכוונתו היא משום רגשות איבה ונקמה שבלבו וכאן מצא בעל חוב מקום לגבות את חובו, ולא איכפת לו

17. וב"חיים של שלום" שם כתב בהערה: "נסתפקתי אי מותר להוכיח זה שטרב להיטיב לתועלת הטרבן, בלי נימא של תרעומת. ולכאורה ממה שכתבנו נראה שמותר, דעל נטירת הקפדה הזהירה התורה. וכן כתוב ביד קטנה. ואולם יש להזהר בזה, כי קשה לאדם להוכיח בכהאי גוונא בלי הרגשה של נטירת הקפדה", עכ"ל. וע"ע שם בפתיחה עשין סו"ס ז'.

18. וביד הקטנה (נקימה ונטירה סקי"ז) מחלק בין אם התוכחה היא על מה שחטא הלה לשמים דמותר, לבין תוכחה על מה שפגע בו שאז אסור. אולם לשיטתו אזיל שכל איסור נקימה ונטירה היא הקפידה, ומהרגע שמקפיד על "זוטות" כאלה כבר עובר, וממילא כשכוונתו להוכיח רק משום חטא לשמים הרי אינו מקפיד על הזוטות ולכן מותר. דעת זאת היא דעת יחידאה כמבואר במקום אחר. ובספר "אשר למלך" (דעות פ"ו) כתב לבאר ההיתר של תוכחה לשמים מצד עשה דוחה ל"ת, (עיי"ש באורך ומה שחילק בזה, וצ"ע. וגם אין צורך בזה כי בלא"ה מותר מדין תועלת).

כרגע הסבל של אותו אדם המוכה. האם מעשיו עדיין נחשבים כמצוה או שמא אינו אלא רשע ונקמן שפל?

בציור זה ממש נחלקו גדולי הפוסקים בשו"ע חו"מ (סי' תכ"א סעיף יג) וז"ל השו"ע: "שנים שחבלו זה בזה... אבל אם התחיל האחד השני פטור שיש לו רשות לשני לחבול בו כדי להציל עצמו... וכן הדין באדם הרואה א' מישראל מכה חבירו ואינו יכול להצילו אם לא שיכה המכה, יכול להכותו כדי לאפרושי מאיסורא".

ובסמ"ע שם סקכ"ח מחדש חילוק דין, וז"ל:

"כדי לאפרושי מאיסורא, הטור כתב עוד בבא א' לפני בבא זו וכן הדין באדם הרואה את חבירו שמכה לאביו או בנו או אחיו והרואה הכה המכה כדי להציל את קרובו שפטור עכ"ל. ודקדקתי בפרישה מדלא כיל אחיו ובנו עם סיפא דרואה מכה לא' מישראל גם כתב בכל א' טעם בפני עצמו דבמציעתא כתב כדי להציל את קרובו ובסיפא כתב כדי לאפרושי מאיסורא, וכתבתי דאיכא בינייהו נ"מ לדינא והוא דאם זה הבא להציל ולהכות המכה אינו בר הכי דרגיל לאפרושי מאיסורא דכמה פעמים רואה שמכה א' לחבירו ואינו חושש לאפרושי המכה מאיסורא או אמרינן דאסור להכות לזה המכה דודאי מכח שנאה בא להכותו ולא בא להפרישו מהאיסור, משא"כ ברואה מכה אביו ובנו ואחיו דמותר להציל קרובו בהכאה אף שאין מדרכו להפריש אחרים..."

הט"ז שם חולק וכותב:

"...הסמ"ע מחלק בין אם רגיל בכך או לא, ואיני יודע טעם לזה החילוק, דכיון דדינא הוא שיכול להציל ע"י הכאה את המוכה, מה לי בזה שיש לו שנאה על המכה מ"מ הוא עושה מצוה להציל את המוכה, וכי בכוונת הלב תליא מלתא, ואף אין דרכו כן לפעמים אחרים הרי לא יפה עשה באותן הפעמים אמנם בהאי מעשה שפיר קעביד ומצוה קעביד..."

הרי לנו מחלוקת מפורשת בין הסמ"ע והט"ז. הסמ"ע מחמיר בעושה מעשה לתועלת אבל אין מחשבתו וכוונתו לכך ומדייק כן מלשון הרא"ש והטור. והט"ז מיקל בזה מכח הסברא וטוען שאם במציאות עושה מה שעליו לעשות ומצוה יש במעשיו, מה לי בכוונתו, ולדעת הט"ז אין הכוונה משנה מהות המעשה ומשמעותו במקרה כזה.

וכל זה לענין איסור הכאה, ומה דינה של "תועלת" כזאת באיסורים אחרים?

בכמה מהמצוות דנו האחרונים. ראה דברי ה"חפץ חיים" בהערה במקור חיים הלכות רכילות כלל ט' שכתב דלפי הט"ז מעיקר הדין אין הכוונה מעכבת גם במדבר לשה"ר לתועלת וכל שיש תועלת ממשית בדבריו אינו עובר אפילו כשכוונתו לגנות ולהשמיץ, אלא שמסיק ה"חפץ חיים" שכשאדם פועל מתוך שנאה הרי ממילא אינו מסוגל להיזהר בשאר התנאים המעכבים, לשקול בפלס שלא יוסיף יותר מכפי הצורך בשביל התועלת וכיו"ב שאר התנאים וממילא יש להתיר למעשה בלשה"ר, אפילו לפי הט"ז, רק כשכוונתו לתועלת בלבד. עד כאן מדברי הח"ח¹⁹. (וכמו"כ דנו אחרונים בכמה מצוות אחרות ויבוארו במקומם בעז"ה).

19. ואם תאמר, הרי בציור הט"ז נמי שייך לחשוש שאם פועל מתוך שנאה לא יוכל לדקדק להכותו רק כפי ההכרח בלי תוספת כל שהיא וכיו"ב ואפ"ה מתיר הט"ז? עיין ב"שבילי חיים"

ולעניינו יש לעיין, באופן שיש תועלת ודאית בנקמתו להרתיע את הפוגע מלפגוע שוב או ללמד לקח את המסרב להשאל כליו לשכניו או להטיב לחביריו, ועל ידי נקמתו ילמדו שאין הדבר משתלם אלא שהנוקם אינו מתכוון לכל זה ורק טעמה המתוק של הנקמה והרגעת נפשו לנגד עיניו, מה דינה של נקמה כזאת האם נחשבת לתועלת?

כשנעיין בפוסקים העוסקים בהיתר "לתועלת" בנקמה נווכח שכמעט כולם נקטו בפשיטות שהכוונה מעכבת בנקמה וכל ההיתר הוא רק כשבאמת מתכוון לתועלת בעתיד ופעולתו אינו קשורה להעבר כלל.

ב"אשל אברהם" (הנ"ל) כתב בתו"ד:

"...ובלבד שישמור את עצמו שלא יוסיף כ"ד [כל דהו] בכך דרך נקמה על העבר רק יכוין לשם שמים לגדור הפירצה או לשמור את עצמו מן אז והלאה שלא יבוש עוד".

וכן המהרש"ג (הנ"ל) מזהיר כך את הנוקם לתועלת ביתר שאת ואף כתב לפרש ברוח זה את הפסוק "לא תקום ולא תטור... אני ה'", ובלשונו:

"ולכן אמר הקב"ה אני ה', כלומר היודע מחשבות אדם ובוהן לבות ויודע אני כוונת הנוקם אם כוונתו לנקימה בעלמא או לתקן את העתיד ואם כוונתו לנקימה ענש יענש".

וכן כתב בתשובות "לב אברהם" (הנ"ל) ועוד אחרונים.

וכמו"כ ב"יד הקטנה" מדגיש בכל דבריו לענין היתר נטירה לתועלת שרק כשכוונתו לשם שמים מותרת עיי"ש אות ט"ז. וכפי שמסכם באות י"ז:

"כל זה [נטירה לשם תוכחה מותרת] אם אינו מקפיד וקשה בלבו כלל, אבל אם באמת הוא מקפיד וקשה בלבו על שלא השאלו חבירו או על שאר איזה ענין כיו"ב ולכך הוא מוכיחו... בזה נראה לי ודאי שאסור". עיי"ש.

משמע בדבריהם דפשיטא להו שבנקמה הכוונה מעכבת, וזה צריך תלמוד דפשיטא להו כאן בדבר שנחלקו אבות הפוסקים בעלמא הסמ"ע והט"ז?

ויש להבין הענין אם נתעמק במהות איסור הנקמה שחלוק הוא מכל שאר האיסורים שבין אדם לחבירו, שבכולם נאסר דיבור מסוים ומוגדר או מעשה, כמו בלשה"ר, רכילות, אונאת דברים, לא יוסיף להכותו וכו', או שנאסרה מחשבה מוגדרת כמו נטירה - לסוברים כן.

אבל בנקימה - לפי הגדרת חז"ל שעיקרה מניעת טובה בגוף או בממון משום נקמה - הרי עצם סירוב הטובה מותר (כמשנ"ת באורך במק"א), ורק ע"י מחשבתו, מחשבת נקימה, נאסרה הפעולה או מניעת הפעולה באיסור תורה. וממילא לא שייך לומר בנקמה שכאשר המעשה

(הלכות רכילות כלל ט' אות כד) שנתקשה בזה. ובספר "תוכחת חיים" (עמ' ח' ואילך) האריך לדחוק בדעת ה"חפץ חיים" ולחלק בין הכאה שהיא במעשה לבין לשה"ר שבדיבור, שבדיבור עלול יותר האדם להיטחף אחר שנאתו. וגם האריך עוד בעצם מחלוקת הסמ"ע והט"ז. וכן באחרונים נוספים שדנו בזה, יש אומרים דבעלמא לכו"ע אין הכוונה מעכבת והסמ"ע מודה לט"ז, וי"א להיפך דבעלמא לכו"ע הכוונה מעכבת. עיין בספר "כליל תכלת" שער ד' פרק א', ובקובץ "נחלת שלמה" ח"א עמ' יג במאמרו של הרב א. י. קוק ראש ישיבת "מאור התלמוד" רחובות באורך ובעיקר באות ה' שם, ובעוד אחרוני זמננו שליט"א.

לתועלת הוא מותר שהמעשה בעצם אין בו איסור אע"פ שמחשבתו רעה משום נקימה, שהרי זהו הציור תמיד בנקמה שבמעשהו אין רעה כשמסרב להשאל כלי וכיו"ב, שמותר לו לסרב, וגם תמיד יש תועלת שהכלי אינו נשחק, ובמונע טובת הגוף תועלתו שאינו מתייגע ויש לו מנוחה, ואפ"ה אסרה תורה משום מחשבתו הרעה לנקמה. א"כ אין צד בנקמה להקל כשאינו מתכוין לתועלת כי ציור כזה הוא עיקרה של נקמה וזה גופא מה שאסרה תורה. ועוד שאם אנו מתירים בציור כזה בטלה תורת נקמה כי תמיד יש למצוא תועלת לנוקם במעשה. (וכעין מש"כ ה"חפץ חיים" לענין לשה"ר שעיקר קפידת התורה היא המידה הרעה וכוונתו להזיק ואע"פ שלא נתקבלו דבריו. עיין בדבריו לשה"ר כלל ד' סקמ"ו, אלא שבלשה"ר אין הדבר מוכרח כ"כ משא"כ בנקמה מוכרח הדבר בעצם וכמ"כ). ולכאורה כ"ה לענין נטירה.

אמינות הכוונה בנוקם לשם תוכחה

ע"ס היתר בנוקם לשם תועלת תוכחה והטבת מעשיו של הנקם פשוט לכאורה וכפי שנתבאר לעיל (בהקדמת הסוגיא) שכלל הוא בכל הפגיעות שצין אדם לחצירו שאם מתכוונים לתועלת הנפגע ואין לו צריכה אחרת מותר, ונלמד מהפסוק "ואהבת לרעך כמוך".

אבל למעשה עלינו לעיין בכוונה זאת לחטט בה ולבדוק היטב אם יש בה ממש. ואע"פ שכוונה זאת שגורה צפי הצרות הטוענים שאין מתכוונים בנקמתם למתיקת הנקמה גרידא אלא רואים הם להראות וללמד לקח לפלוני הפוגע כדי שידע מכאן ולהבא ולפקוח עיניו העוורות. (וצפי הצרות גם "לשים אמתו על מקומו").

הגע עמך! מדובר דרך כלל באדם שאפילו צומנים טובים אינו טורח להוכיח את חצירו זה תוכחה אמיתית (הבאה מחוץ להבה, כמפורש ברמב"ם פ"ו דעות ה"ו, וזניגוד למתיחת ציקורת סתם שבאה כדי לנטל את חצירו, להשפיל כבודו ולהצליט עליונות עליו, וזהו ודאי נקמה), ורק עתה כשפוגע בו הלה פגיעה כואבת פתאום מתנדב ללמדו לקח לטובתו באהבת רבה?

צדור שכוונת תוכחה בנקמת אדם רגיל קשה לקבלה ככוונה אמיתית לתועלת ולהחיר לאו דאורייתא, וכפי שמגדיר בעל "המדרש כהלכה" (הלכות תורת האדם נקימה ונטירה ס"ד):

"נראה, דגם אם הוא אומר לו שאינו רוצה להשאילו למען ילמד לקח ויעיז את דרכו להבא ולהשאילו למי שנזקק לזה, בכל זאת יתכן שזה אסור דכדאי פתיך בזה גם רגש נקמה. ואם יכול לאמוד את דעתו שאין לו כל טענות עליו והיה משאילו ברצון אלא שזה יהיה רק כעין תוכחה ולכן אינו משאילו, נ"ע אם זה אסור"²⁰.

20. ועיי"ש בהערותיו שמסביר ספקו בזה"ל: "מקום הספק שהרי בסתמא כתבה תורה לא תקום והספרי מפרש לה בגוונא דהשאילני והוא אומר שאינו משאילו בסתמא, אף דיתכן שהסירוב הוא מפני לענוש אותו למען ישיב (יטיב) דרכו, דגילתה תורה את פנימיות נפש האדם שמוכרח להסתתר כאן שנאה ורצון של נקמה אף דלכאורה הוא טוען שיש טעם אחר, או דילמא דדיברה תורה בסתם בני אדם שבדאי יש רצון נקמה, אבל בגוונא שאין רצון של נקמה יתכן שאין כאן אלא תוכחה גרידא".

ובתשובות "לז אברהם" (הנ"ל) מאריך במתק לשון בנוגע לכוונת תוכחה בנקמה ומסיק שרק ת"ח אמיתי השולט ברגשות לזו מסוגל לנקוט בכוונת תוכחה אמיתית ועל פי זה מפרש פירוש חדש בגמ' יומא לפי ספר החינוך, והנה חלק מלשונו:

"...אלא שזו אחת מעבודות הקשות שבמקדש שידע אינש בנפשיה שרק טובת חזירו והדרכתו מניעו לעשות מעשה נקמה, ולא כל הרוצה ליטול את השם יצוא ויטול, וזה כונת אמרו כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, כי עיקר מעלת ודרגת תלמיד חכם שיהיה בר לבז מכל נגיעה ענמית, אבל אם אינו נוקם ונוטר כנחש היינו שלא יוכל להסיר כל הרגש מלבו, אז ידע בעצמו שאינו ת"ח והתורה עדיין לא פעלה עליו הפעולה הרצויה..."

וגדולה מזו מנאנו לכאורה בדברי ה"חפץ חיים" שפשוט לו שבמקום שיש לאדם נגיעה ענמית חזקה וסערת רוח אינו מסוגל לכיין כוונה של תועלת נדדית, וכש"כ תוכחה לתועלת הפוגע. שכן כתב צהל' לשון הרע כלל י' ב"מקור חיים" סעיף י"א:

"ומה מאוד יש ליזהר שלא להתיר לעצמו לספר לאחרים איך שהיה לו עסק עם פלוני ופלוני וגזלו או עסקו בזה וזוה האופן או שמירפו או זיערו וזיישו וכל כהאי גוונא, ואפילו אם הוא ידע בעצמו שאינו משקר בסיפור הזה (אם לא באופן שנבאר לקמן בסעיף י"ג) ואפילו אם יטרפו לזה כל שאר פרטי ההיתר הנ"ל, דבדאי אין כוונתו צמת הסיפור לתועלת, דהיינו לפרסם גנותו של חזירו כדי שיבזו עושי רשעה בעיני בני אדם ויזהרו על ידי זה מללכת בדרכיהם הרעים או כדי שהוא יראה בעצמו שהצרות מנגות אותו אולי על ידי זה ישוב מדרכיו הרעים, רק כונתו כדי לבזותו בעיני בני אדם שיפורסם לפנייהם לתרפה ולקלון עבור זה שנגע בממונו או בכבודו וכו'"²¹.

21. והנה יש להסתפק בכוונת ה"חפץ חיים" במש"כ: "או כדי שהוא יראה בעצמו שהבריות... ועי"ז ישוב מדרכיו הרעים", מהי כוונת הנפגע המספר לשה"ר, האם מתכוין רק להטיב דרכיו של הפוגע ולהחזירו בתשובה, וכמשמעות פשטות לשונו, או שמא כוונתו בעיקר לטובת עצמו, שהרי כשיחזור הלה בתשובה בודאי גם יחזיר מה שגזל ועשק ממנו. אם כפירוש הראשון וכפשטות הלשון הרי שמבואר בדברי הח"ח היסוד הזה ממש הנידון כאן שאין אדם מתכוין להטיב ולתועלת מי שפגע בו עתה. אלא שב"נתיב חיים" (שם להלן באות י"ח) משמע שמפרש דברי הח"ח כפירוש השני שהח"ח אוסר אפילו בשכונתו לתועלת עצמו שיוחזר לו ממונו. ולפי"ד יוצא חידוש יותר גדול בח"ח "שאדם לא יכול לכיין לתועלת כשבא לספר עולה שעשה לו", כלשונו בזרע חיים, ואפילו לא לתועלת עצמו מאחר ויצר הנקמה והשנאה שולט עליו ונפשו סוערת אינו מסוגל לחשוב מחשבות בצורה מיושבת ותועלתית. (מתי כן יכול הנפגע לספר לשה"ר לתועלת לפי הנתיב חיים? עיי"ש חילוקו בפנים).

וע"ע ב"חיים של שלום" ("נהר שלום" כלל ב' אס"ק י"ב, עמ' עב ד"ה ובעין זה) שמדייק מה"חפץ חיים" ריש כלל ה' להתיר נטירה בכוונת תועלת תוכחה ולטובתו של הפוגע. אך המעיין בלשון ה"חפץ חיים" סעיף א, יווכח שאין שום הכרח להתיר גם לכוונת תוכחה, ולכל היותר יש אולי להוכיח שם להתיר כוונת תועלת לנוקם עצמו למנוע פגיעה בעתיד וכיו"ב ודלא כסברת ה"נתיבות חיים", וצע"ע.

והנה ב"שבילי חיים" אות כ"ה כ"ו וב"זרע חיים" שם התפלא מהו המקור ליסוד זה שהרי כל הראיות שהאריך בהם בבאר מים חיים אינם מוכיחים לענין זה דבר, ועיי"ש בזרע חיים מה שנדחק, ומסיק שדברי ה"חפץ חיים" בכל זאת סתומים. והפשטות היא שכל הראיות שהביא ה"חפץ חיים" הם רק לעצם האיסור של דיבור לשה"ר בלי כוונת תועלת אפילו בחטאים שבין אדם לחבירו ואע"פ שבאופן כללי תמיד יש למצוא צד תועלת בדבר. אבל היסוד שאין אדם מסוגל לכיין לתועלת של הפוגע בו בשעה שסובל מהפגיעה, זה היה פשוט ל"חפץ חיים" מסברא וכדמשמע בתחילת דבריו בבמ"ח סקל"א שכתב "הטעם בדודאי חסר כאן פרט אחד והוא פרט

ולסיכום, ודאי קשה להקל בל"ת דאורייתא בכוונת תועלת לתוכחה²². ולעיל בהערה 17 הצאנו מ"חיים של שלום" מש"כ על דברי ה"יד הקטנה" אלה בנטייה: "ואולם יש להזהר צוה כי קשה לאדם להזיח בכהאי גוונא צלי הרגשה של נטירת הקפידה", עיי"ש.

ולפיכך, אם ראובן דרכו לטרוח תמיד לחתום על ערבות וגם לשמעון כבר סירב יותר מפעם אחת בעבר וגרס לו עגמת נפש והנה נזדקק עתה ראובן לערבות באופן דחוף ומצקש ממיודעו שמעון שיחתום לו - והוא מסרב בתוקף.

לפי מה שלמדנו עד כאן אפשר לסדר ג' חלוקות בדיון זה:

- א. אם סיבת הסירוב של שמעון היא משום שחשש ואינו רוצה להסתבך בערבות, או כיו"צ כל סיבה עניינית, ודאי שאינו עובר בלא תקום.
- ב. אם סיבת הסירוב היא כדי להראות לראובן שאם הוא אינו חותם ערבות גם אחרים לא יחתמו לו וכל הכוונה היא שבעתיד לא ימנע מלחתום גם לו, מותרת מדין היתר נקימה לתועלת (וע"ע להלן פרק ד' התנאים להיתר זה).
- ג. ואם כוונת שמעון היא לחנך את ראובן ולשפר דרכו שישים על לבו שאין התנהגותו בענין זה כדבעי (עכ"פ בעיני ראובן), יש לפקפק באמינות כוונתו וקשה מאוד להתיר בל"ת דאורייתא.

נקמה לתועלת של תוכחה וחינוך בנים ותלמידים

לנקום בפוגע בכוונת תוכחה אמינית לטובתו אינו שכיח ואינו מתקבל על הדעת כפי שראינו בדברי הפוסקים לעיל. אבל בנים ותלמידים המוטלים על האדם לחנכם וליישרם וצאמת מתעסק איתם תמיד צוה, והנה פגעו בכבודו או שמסרבים לליית לו וממאנים לו איזה טובה שמצקש מהם, ורוצה האב או הרב לחנכם ולהטעימם טעמה המר של התנהגותם הנלוזה ע"י מה שיגמול להם כגמולם. האם גם כאן אמרינן דודאי רק לכבודו דורש וכבוד עצמו נוקם?

דוגמא לסוג חינוך כזה מפורש בגמ' צבא מציעא דף עה. לענין איסור רבית. "אמר רב יהודה אמר רב מותר לו לאדם להלוות בניו ובני צבית כדי להטעימן טעם רבית וכו'". וברש"י ד"ה להטעימן "שידעו כמה מצטער ומיאר הנותנו ויזינו כמה עונשו גדול". וא"כ גם בנקמה שייך חינוך כזה כדי להטעימן טעמה המר והסבל כשנריך טובה ומסרבים לו, (ועיינן להלן הערה 23).

שאלה זו שכיחה היום אלל מורים ומחנכים וכמו"כ במשפחה כי רבים נוהגים כן בחינוך, ויש שאף קצוהו לשיטה בחינוך. במקום ללעוק ולהעניש תמיד על התנהגות רעה צדין אדם לחזירו נוהגים עם הבן-התלמיד במקום זה במידה כנגד מידה ומטעימים לו את טעמה של אותה הפגיעה. כך יוכל לתפוס

החמישי... [- היינו כוונה לתועלת]. וכך הדגיש גם במקור חיים שם. אלא של"שבילי חיים" לשיטתו באמת צריך ראיות לחידוש גדול כ"כ. (ולדבריו יוצא שגם כוונת הרתעה לעתיד אינה אמיתית, אבל עיי"ש בשבילי חיים אות כ"ב שהוכיח מראשונים שבאופן זה מותר אם האדם יודע ומכיר בנפשו שכוונתו לתועלת וכו'). וצ"ע עוד בב"ז.

22. ואף שמצאנו דעת יחידאה באחרונים שמקיל בכוונת תוכחה בנטירה וס"ל שכל שכוונתו בנטירתו כשאומר "איני כמותך שלא השאלתני" לייסרו ולהטיב דרכו כלפי שמיא מותרת ומצוה נמי עביד וזה דעת ה"יד הקטנה" (הלכות דעות פ"ז ס"ק ט"ז - י"ז, עיי"ש), בכל זאת קשה להקל נגד שאר האחרונים.

מה למנוע מלעשות לאחרים לפי הכלל מאי דעלך סני לחצרך לא תעזידי. או למשל במסרבו להטיב לבדיות, ובכללם האב או המחנך, בגלל חוסר מחשבה ומודעות, מסרבים גם לו כשמצקש טובה דומה, וכך ילמד לקח טוב, ובתחמי ראשית ע"י שירגיש טעם המר של הסירוב לעזור כשהוא צריך, וצנוקף לזה ילמד שהעולם מתנהג לפי כלל הצרול של מידה כנגד מידה, ואם הוא ירצה להסתייע בטובות אנשים עליו גם להטיב להם, וכל סירוב להטיב גורר אחריו תגובת סירוב כלפיו.

והנה אם מתכוון האב או הרב לשם נקמה ממש לשלם גמול בלי שום כוונת תועלת של חינוך, וכגון שהתלמיד או הבן פגע בכבודו פגיעה כואבת ונוקס כדי להרגיע את עצמו, זה אסור מן המורה ואפילו הם קטנים. כי יש נקמה לקטן, וכפי שנתבאר באורך במק"א.

אבל כשמנין שרגש החינוך מדרבנו ולא נקמה אישית, מסתבר הדבר שיכול האדם לסמוך על שיקול דעתו והבחנתו שאמת הדבר שהרי חיוב חינוכם של אלו מוטל עליו כל הזמן וזה מה שמעסיקו תמיד, וכשמגלה זהם מידה רעה נוגע הדבר ללבו. ומהיכי יחמי שצער כבודו האישי מכריע את הכף נגד שאיפתו לחינוך ונערו על קלקול מידותיהם²³. מובן מאליו שבמקום ספק יש להחמיר בנקימה ונטירה שהן לאוין לאורייתא.

23. אחת הדרכים לבחון את רצונו לנקום מהיכן הוא נובע - על פי מה שמוזכר בספרי מוסר בענינים דומים - הוא שיצייר לעצמו ציור אמיתי אם היו הבנים או התלמידים פוגעים כן באדם אחר האם ג"כ היה מצטער כ"כ והיה מעניש כ"כ בחומרה או שמא לא היה מצטער אז כ"כ וגם לא היה מעניש בחומרה. אם המסקנא כצד השני ודאי עליו לחשוך בעצמו שעלבונו האישי וסבלו הם הדוחפים אותו לגמול להם כאשר גמלו לו וזהו נקמה.

"דאתי למסרך"

לפי מסקנת הגמרא בבא מציעא הנ"ל אסור להלוות בניו ובני ביתו ברבית במטרה להטעימן טעם רבית וז"ל הגמ' שם: "ולאו מילתא היא משום דאתי למסרך". ולפי"ז יש לעיין גם בנידון דידן האם מותר להלכה לנקום ולנטור למטרת חינוך, אין כאן המקום לבירור מפורט בהלכות רבית ורק ניגע בקצה הענין כמה שנוגע לנקמה לשם הערה בעלמא.

בפירוש הגמ' הנ"ל נחלקו ראשונים ופוסקים מי מלוה למי.

- יש מפרשים שהאב מלוה לבנים וגובה מהם רבית וכשהם משלמים רבית ומצטערים ילמדו כמה גרוע הדבר ולא יקחו רבית מאחרים. מטרת האב מובנת היטב והיא כדי לחנכם. אלא שלפי"ז מסקנת הגמ' חידוש היא שאנו חוששים שמתוך שנותנים רבית יסרכו לכדי גביית רבית מאחרים ונכבר נתקשה בזה ה"גידולי תרומה" הועתק להלן.

- ויש מפרשים שהבנים הם המלוים והאב נותן הרבית ובכך מובן החשש "דאתי למסרך" כי ע"י שמרגישים הטעם הטוב שבגביית רבית וגריפת רווחים בקלות ימשיכו בכך גם כשיגדלו. אלא שלפי"ז לא מובן מהי בעצם מטרת האב ולמה רוצה להטעימן טעם רבית, והמפרשים העלו סברות שונות.

והנה לפי הפירוש השני לכאורה אין ללמוד מגמ' זו לחשוש לאתי למסרך לענין נקמה שלא מצאנו סוג אתי למסרך כזה כלל שע"י שמרגישים הצער שאביהם נוקם ונוטר בהם ירצו גם הם לעשות כן לאחרים (ובפרט לדברי הט"ז יו"ד סי' ק"ס סק"ד שלפירושו שייך אתי למסרך רק כשכוונת האב להרגילם לדבר כמו ברבית שלפירושו כוונת האב היא להרגילם בהלוואת רבית שתהיה להם פרנסה בעתיד בהלוואה לגויים), ורק כשהם מרגישים הטעם הטוב שבלקחת רבית מצאנו חשש שיסרכו גם אח"כ וימשיכו בדבר.

חילוק זה מבואר היטב בדברי ה"גידולי תרומה" (הלכות רבית שער מ"ו ח"ג סי' ב') בטענתו שקשה לפרש הגמ' שהבנים משלמים הרבית כפי הראשון הנ"ל משום - "דא"כ היכי קאמר דילמא אתי למסרך להרגיל שיחמוד להם השכר, דמהיכן יחמוד להם השכר, כיון שהם לא

פרק ג: כוונה מעורבת בנקימה ונטירה לתועלת

כיון שהכוונה לתועלת מעכבת בנקמה ולא מספיק בעובדה שהמעשה יש בו תועלת, מתעוררת שאלה להלכה שהיא שכיחה יום יום. כשהכוונה מעורבת, והיינו שהנוקם מתכוין גם לתועלת וגם לנקום נקמתו על העבר. מה דינו?

ציור זה די שכיח כי בדרך כלל אין הכוונות בלבנות בני אדם מוגדרות כמו המעשים, אלא יש וכמה כוונות משמשות בערבוביה על מעשה בודד. ולדוגמא: הנה אדם המסרב להשאיל סולם לשכנו שסירב להשאילו כסאות בשבוע שעבר. ולמה מסרב לו עתה הסולם שכ"כ נחוץ לו?

קבלוהו אלא נתנהו, ולא שייך למימר הרגל אלא בדבר שהתחילו בו כבר איכא למיחש שמא יתמידו וירגילו בו, אבל לומר שממה שנתנו רבית וידעו צערו מתוכו ייטב להם שכרו ויבואו לקבלו, אין זה נקרא הרגל, ולשון נסרך אינו נופל בו. ולפי"ז ה"ה לענין נקימה ונטירה.

וגם לפירושו הראשון יש לחלק בעצם היסוד של "אתי למסרך" בקטנים. שהרי אנו רואים שחז"ל לא אסרו כל דבר היתר בקטן שמא ימשך מזה לאיסור, ובפשטות ההגדרה היא שכל דבר שהוא בעצם אסור ורק מותר לקטנים משום שהם קטנים ועדיין אינם מחויבים במצוות בזה חיישינן שאם ירגילו אותם בזה גם כשיגדלו לא יבינו שכבר אסור להם. אבל דבר המותר בעצם גם לגדולים לא שייך לגזור דאתי למסרך.

דוגמא נוספת בש"ס לחשש אתי למסרך בקטנים מצאנו במס' עירובין דף מ: לענין ברכת שהחיינו בערב ויה"כ שאין עושין אותה על הכוס ואף שאפשר לתתו לקטן לשתות, "דילמא אתי למסרך", וברש"י פירש: "דאתי למסרך התינוק לאחר מנהג הזה ולשתות ביה"כ אחר שיגדיל". וכן כתבו הפוסקים לענין הבדלה במוצ"ש שחל בט' באב שמבדילין במוצאי ט' באב ולא במוצ"ש, שהרי אסור לשתות הכוס וגם לקטן אין נותנים משום דאתי למסרך. וכל זה לפי ההגדרה שכתבנו.

ולא עוד אלא אפילו ההיתר אינו משום שהוא קטן, אבל קשור במצבו של קטנות שהוא סמוך על שולחן אביו או שעכ"פ אין אביו מקפיד עמו ונותן לו כל דבר במתנה, גם בזה י"ל ששייך חשש דאתי למסרך וכשיגדל לא ירגיש שבעצם המציאות השתנתה. ולכן אפשר להבין החשש דאתי למסרך ברבית בין אב לבנים ואע"פ ששם אין ההיתר משום עצם הקטנות וכפי שביארו הפוסקים.

ולפי"ז בנקימה לשם חינוך שהיא מותרת בעצם מדין נקמה לתועלת ואף בגדול, פשוט דלא שייך חשש דאתי למסרך.

וכמה חילוקים יש עוד בפוסקים בענין אתי למסרך ואכ"מ להאריך בכולם, ונזכיר רק חילוק התוס' (וראשונים ואף הובאו בטור וב"י) בעירובין שם ד"ה דילמא, שרק בדבר הקבוע בזמן חיישינן שיתרגל הקטן וכמו ברכת שהחיינו בערב ויה"כ שקבוע כל שנה, אבל אם אירע ברית מילה בט' באב או ביה"כ מותר ליתן לתינוק לשתות הכוס "דלא הוי אלא אקראי בעלמא לא חיישינן". והר"ן (שבת קלט.) הקשה מגמ' שבת קלט. בענין כשותא בכרמא דאמרו החשש של אתי למסרך לענין צמח שהוא ספק ירק ספק אילן לענין כלאים בכרם, דאם הוא אילן מותר, ובגמ' שם אמרו דאסור לזרוע ע"י תינוק ישראל משום דאתי למסרך, ולפי התוס' איזה קביעות זמן יש בזה, ותיירץ הר"ן שמאחר שצריך לזרוע כל שנה ושנה נחשב זה לקביעות ואם נתיר ע"י קטן חיישינן דאתי למסרך, עיי"ש. ומבואר לעניננו שדבר שאינו קשור כלל לזמן קבוע רק לפעולה של האדם לא שייך בזה חשש דאתי למסרך לפוסקים הללו וא"כ בנקימה ונטירה לא שייך החשש הנ"ל. אלא דלפי"ז קשה מאי שנא מרבית דלמסקנא אסור משום אתי למסרך והרי פעולת האב אינה קשורה לזמן קבוע כלל וצ"ע.

ויש לציין עוד שבעצם היסוד ד"אתי למסרך" אין דעת כל הפוסקים שווה, שהרי"ף והרא"ש השמיטו הגמ', ורק הרמב"ם העתיקה להלכה בהל' מלוה ולוה פ"ד ה"ח ואחריו בשו"ע יו"ד סי' ק"ס סעיף ח' ועיי"ש בנו"כ. ובמשנה למלך על הרמב"ם שם עמד על השמטת הרי"ף והרא"ש עיי"ש ובאחרונים נוספים.

כוונתו ללמדו בזאת ולהטעימו טעם הסירוב, וגם שיביין שאם רוצה שישאלו לו חייב גם הוא להשאל כליו - כוונת תועלת למהדריין. אבל, יחד עם זה נהנה הוא גם לשלם לשכנו כגמולו ולהחזיר לו מנה אחת אפיים, על מה שסירב להשאל לו כמה כסאות שהיו כ"כ נחוצים לו עבור מסיבה משפחתית.

שאלה זאת בכוונה מעורבת שייכת בעצם בכל הנושא של נקמה ולא רק בנקמה לתועלת. מאחר וכל איסור נקימה תלויה בכוונת הלב וכמבואר בפוסקים, והרי אנו יודעים שהמסרב להשאל כליו משום שחס עליהם אינו עובר, וכמו"כ המסרב לעשות "טובה" בגופו משום עצלות וכיו"ב כל סיבה אחרת ולא מתוך כוונת נקמה ודאי לא נקרא "נוקם". וממילא מתעוררת השאלה כשהסירוב להשאל או להטיב הוא גם משום נקמה וגם משום סיבה אחרת - מה הדין?²⁴

הנושא של "כוונה מעורבת" היא נושא כללי בכל התורה כולה ושייך בהרבה מצוות התלויות בכוונה²⁵ ואין כוונתנו להקיף את הענין כולו במסגרת זו רק לנגוע בקצהו במה שנוגע לנקימה ונטירה.

מניע למעשה לעומת הנאה מהמעשה

ברור שאיסורי נקימה ונטירה אינם איסורי הנאה. שלא אסרה תורה את ההנאה מפעולות אלה (ואע"פ שהנקמה הנאתה מרובה ומתוקה כדבש - כהגדרת המסילת ישרים) אלא הפעולות עצמן נאסרו, כמו כל מצוות עשה ולא תעשה שהם ציוויים או איסורים על מעשים או דיבורים מוגדרים, תעשה כך וכך ואל תעשה או אל תדבר כך וכך וכו'.

ולפי"ז פשוט שאם המעשה שהאדם עושה אין עליו שם נקמה בעצם, אינו עובר בלאו ואף שיש לו הנאת נקימה במעשה זה. וא"כ עלינו רק לקבוע האם המעשה הוא מעשה נקימה או לא. ובמה נקבע הדבר? ע"י מחשבתו וכוונתו של העושה. שהרי המעשה מצד עצמו בנקמה (בציווי חז"ל של מניעת שאלה וטובה) יכול להתפרש לכמה אופנים, ואינו נקמה בעצם, ורק המחשבה שבלבו של האדם שחושב שמעשה זה הוא עושה משום שהלה פגע בו והוא תגמול ונקמה. נמצא שהמניע והסיבה למעשה הוא נקמה ועי"כ נחשב מעשה נקמה. כי המניע קובע מהותו האמתית של המעשה. וכל מעשה יש לו לפחות מניע אחת, שאין בני אדם עושים שום דבר לבטלה. ואם המניע אינו נקמה אלא למשל צרות עין על כליו או עצלות ומשום זה מסרב, ואח"כ נהנה ג"כ מהמצב שנוצר ודרך אגב מרויח כאן נקמה על שההוא סירב להטיב לו פעם אחרת, אין בכוחה של הנאה זו לשנות את מהות המעשה, כי היא אינה המניע הדוחף והמוליד את המעשה.

הבחנה זאת בין המניע של המעשה לבין ההנאה הבאה כתוצאה ממנו פשוטה לכאורה ואין ענינה לעצם שאלת כוונה מעורבת²⁶.

24. דוגמא לדבר: המסרב להשאל כלי עדין (כמו מצלמה יקרה וכיו"ב) לשכן. ושתי כוונות משמשות בלבו בערבוביה. מצד אחד חס הוא על הכלי היקר שעלול להתקלקל בקלות ומצד שני רוצה הוא לשלם גמול לשכן זה ולנקום ממנו על עגמת הנפש שגרם לו שלשום בסירובו להסיע את בניו לעיר אחרת שממילא נוסע לשם.

25. במצוות ל"ת וגם במצוות עשה, ולדוגמא עיין המובא בשו"ת אדרת תפארת סי' מ"ב ועוד רבים.

המניע האמיתי

שאלת כוונה מעורבת כשיש שתי כוונות דהיינו שני מניעים הדוחפים את האדם למעשה מסוים. אלא שלפעמים רק אחד מהם הוא המניע האמיתי והכוונה השניה אינה אלא כמסייע שאין בו ממש, נמצא שבעצם יש רק מניע אחד. פירוש הדבר שכוונה אחת כגון הכוונה של "צרות עין" מספקת בשבילו כדי לסרב להשאל והכוונה השניה - "נקמה" לבד אין בה כדי להטותו לסירוב. ואם לא היה חס על הכלי היה משאלו. נמצא שהכוונה העיקרית שהיא המניע האמיתי היינו צרות עין, וכוונת הנקמה רק נתלוית בדרך אגב ובתור הנאה שמרויח ג"כ נקמה, אבל אינה קובעת השם על המעשה²⁷.

ולפי"ז מקום הספק בשאלת כוונה מעורבת היא רק בצירוף ששתי הכוונות שוות במשקלן ושתיהן יחד משמשות כמניע למעשה²⁸. בכה"ג האם עובר בלא תקום או שמא עובר רק כשכל כוונתו היא רק לנקמה? וכפי שמגדיר בעל "המדרש כהלכה" ספק זה (נקימה ונטירה הערה ו):

26. ואף שיש באחרוני זמננו שמערבים ביניהם, עיין "תוכחת חיים" באורך בכמה מקומות בספרו שהביא ממקומות בש"ס העוסקים בענין איסורי הנאה לראיה לשאלת כוונה מעורבת. וב"המדרש כהלכה" (הלכות נקימה ונטירה הערה ו) כתב להסתפק גם בצירוף של נהנה מהנקמה בלבד ואע"פ שאינו מניע ממש. ובלשונו: "ומסתפקנא במי שהוא אנוס להכות את חברו שונאו וכופים אותו על כך ואם בתוך כך הוא גם נהנה בזה שמבצע לו כאבים כנקמה, אם יש כאן איסור שהרי המלקות בלא"ה הוא מכה, וצ"ע, עכ"ל. ובפנים כתבנו מה שפשטות השכל מחייב. וע"ע להלן בסוף דברינו כאן.

27 איך קובעים איזה מניע הוא האמיתי כדי להמחיש הדבר נצייר דוגמאות לשני הצדדים:

א. ראובן מסרב להשאל סיר לשמעון משום שהוא סירב להשאל לו מסור בתחילת השבוע וגם משום שחס על הסיר שלו - לפנינו סיפור של כוונה מעורבת לכאורה, אלא שלא קשה לראובן לבדוק את עצמו איזו כוונה היא המניע האמיתי, ואם כשמתבונן בדבר מגיע למסקנה שבלי רגש הנקמה היה משאל ולא היה חס כ"כ על הסיר, ומאידך, אלולי רגש של צרות עין גם לא היה משאל בשביל דחף הנקמה הבוטרת בקרבו, א"כ מתברר שעיקר הסיבה והמניע לסירובו הוא הנקמה והחישוב של צרות עין על הכלי רק מתלווה דרך אגב והוא ריווח צדדי שמרויח מהסירוב.

ב. ראובן מסרב הפעם להשאל מכונתו החדשה לשמעון משום שחס על המכונת היקרה. וגם משום שבחודש שעבר כשעדיין לא היתה לו מכונת סירב שמעון לאספו למכונתו (והשאלו בגשם). גם כאן על ראובן לבדוק את מניעיו האמיתיים (וכפי המבואר בספרי מוסר לגבי כל המצוות והאיסורים הקשורים למחשבה) האם למשל בלי התקרית של החודש שעבר היה משאלו? אם התשובה היא לא, מוכח שעיקר המניע הוא צרות עין על רכבו החדש, וזהו באמת שיקול חזק שאין דומה השאלת רכב חדש להשאלת סיר ובודאי שייך בה צרות עין.

אמנם יתכן שיגיע למסקנה הפוכה גם בצירוף הזה שבלי הנקמה היה משאלו ולא היה מתקמצן על הרכב, ומצד שני אפילו אם הרכב היה ישן גם כן היה מסרב להשאלו ורק משום הנקמה שיגמול לו כמעשיו. וא"כ נמצא שסירובו הוא מעשה נקמה גמור.

28. זאת אומרת שכל סיבה לחוד אין בה כדי להניעו לסירוב ורק ע"י שתי הסיבות יחד מחליט לדחות בקשת חברו. אי נמי שכל סיבה לחוד מספקת ועתה שיש ב' סיבות הרי שסירובו מתחזק כי יש לו שני מניעים נפרדים לפעולתו.

ויש להעיר שגם באופן שהאדם נדחף משני המניעים אלא שהאחד יותר חשוב בעיניו מהשני והוא העיקר אצלו ג"כ יש להסתפק לכאורה על מהות המעשה (וע"ע להלן בהערה הבאה מה שהבאנו מדברי המגן אברהם בהלכות תפילין שמבחיין בין "עיקר" כוונתו להשתכר ממון או "עיקר" כוונתו לשם שמים, עיי"ש וצ"ע).

"כמו"כ מסתפקנא אם לא רצה להשאיל אותו בלא"ה מפני שהדבר שלו הוא יקר וחושש פן יקלקל לו, אלא שיש בזה גם רגש של נקמה, אם הוא עובר על איסור דלא תקום כיון שיש מניעה מצד אחר, וצ"ע בכל זה".

ומצאנו גם אחד מאחרוני זמננו שפשוט לו לחומר - ואפילו כשעיקר כוונתו לטובה ואוסר כל שיש לו תערובת מחשבת נקימה. שכך מסיק בספר "צביון עמודים" על הסמ"ק (מצוה ק"ל שלא לנקום):

"ואפילו אם עיקר מחשבתך באמת אינה לשם נקמה הרי הקב"ה בוחן לב חוקר כליות וגלוי לפניו אם בכל זאת אין בזה גם תערובת מחשבה פסולה של נקמה"²⁹.

29. תערובת כוונה בנקמה - מעיקר הדין

אין ל"צביון עמודים" מקור של ממש לדבריו, אלא שנדחק לפרש כך בדברי הראב"ד בתו"כ והאריך בזה. וכבר כתבנו במק"א שהמעין יראה שאין זה הפשטות בדברי הראב"ד. ועוד שגם לפי דרכו יש לפרש מש"כ הראב"ד שהקב"ה בוחן כליות ולב אם אינו מרמה את עצמו ואם כוונתו האמיתית אינה לשם נקמה עיי"ש. וכן ענין תערובת כוונה אין לו זכר בראב"ד.

לאחרונה יצא ספר חדש בשם "תוכחת חיים" (להרב גרשון רובינסון, בני ברק תשנ"ז) המוקדש כולו לביור היתר "לתועלת" בלש"ר ובמצוות אחרות שבין אדם לחבירו, ובעיקר בביור החיוב לכוון לתועלת, ורק לתועלת, בלי תערובת כוונה אחרת או הנאה אסורה כלל, ורק כך מותר לדעת המחבר. בספרו הוא גם יצא לחלוק בתוקף על הגאון בעל "נתיבות חיים" שליט"א על ה"חפץ חיים" המחלק בדבר בספרו בכלל י, ועל אחרים.

כדי להוכיח כדעתו מביא המחבר ראיות מענינים שונים בכמה מקומות בש"ס ודקדוקי לשונות (ובעמוד ק"ג כתב גם מספר מילים על נקימה) אולם קשה לדמות מילתא למילתא בזה ולהכריע הדין בחדא מחתא, שכל הלכתא נידונה לפי הגדרותיה המיוחדות.

ובנידון דידן יש לחלק מסברא בין נקמה לשאר עבירות בזה, כי בעבירות דעלמא עצם המעשה או הדיבור הוא הוא העברה ואע"פ שבכוונתו מעורבת קצת כוונה טובה אין בכחה של כוונה כזאת להוציא מידי מעשה העברה. משא"כ בנקימה שעצם המעשה אינו בהכרח עבירה ורק ע"י הכוונה לרעה נהפך המעשה לעברה נמצא שככוונתו מעורבת הרי חסר בגוף החפצא דעבירה, דהיינו כוונת נקימה, שאין כוונתו שלימה לעבירה. ומהיכי תיתי להחמיר שככוונתו מעורבת.

כדוגמא בעלמא לסברא זו יש לציין לסברת ה"משנה ברורה" בביאור הלכה או"ח סי' לח סעיף ח' בדין כותבי תפילין ומוחוות הם ותגריהם פטורים מהנחת תפילין וכו', והמ"א שם בסק"ח כתב שהתגרים שעיקר כוונתם לצורך עצמם להשתכר אינם נפטרים ורק התגרים שעיקר כוונתם לשם מצוה פטורים. וביאור הלכה שם פסק שבאם כוונתם שווה גם למצוה וגם להרוויח נקראים עוסקים במצוה ועיי"ש מה שדימה לדין תוקע בשופר כדי לצאת י"ח וגם כדי להתלמד דיצא. (וע"ע או"ח סי' תר"מ סעיף ז' ובביה"ל שם, ועוד ואכמ"ל).

ועכ"פ הנוגע לענינו - הגנה הביה"ל (או"ח סי' ל"ח שם) מחדש סברא וחילוק בין כותבי סתו"ם לתגרים, דבכותבי סתו"ם מאחר והכתיבה גופא מצוה א"כ לא איכפת לן בכונתו כ"כ, משא"כ עבודת התגרים שאינה מעשה מצוה בעצם, ונפטרים רק בגלל שכונתם למצוה להמציא תפילין לצריכים להם, ובוה ודאי שאם אין עיקר כוונתם לשמים אינם נפטרים. עיי"ש באריכות. וכעין זה י"ל להיפך לענין עבירות שאם עצם המעשה הוא מעשה עבירה כגון הכאה אז אין כוונה מעורבת לטובה משנה כ"כ, אבל בנקימה בציור חז"ל הרי כל העבירה היא רק משום מחשבתו, ואם מעורבת בה כוונה טובה חסר בגוף העבירה. ואע"פ שאין ראייה לדבר, זכר לדבר.

כוונה מעורבת בת"ח הנוקם ונוטר כנחש

ולמעשה, כשכוונת הנוקם מעורבת בכוונה טובה לתועלת וגם בכוונת נקם ושתי הכוונות מניעות את מעשהו במידה שווה ודאי ספיקא דאורייתא היא ולחומרא אזלינן. ואף כשאינן שוות ממש מידי ספקא לא נפקא. ומה גם שבמציאות רובא דאינשי אינם בקיאים בהנעשה בחדרי לבם וכוונות והרגשות שונות משמשות בערכוביא ואיך נקל בדקדוקים כאלה בלאו דאורייתא? אלא כל שיש צד נקמה במחשבתו ובהרגשתו עליו להסתלק ולהימנע מנקמה ואע"פ שכרוכה בדבר גם תועלת.

אולם אם ברור לו לנוקם שכל כוונתו היא לתועלת ורק לעתיד פניו ולא לכאבי העבר, ודאי שנקמתו מותרת וכמו שהובא לעיל מהפוסקים.

ונראה שכל שברור לו שהסיבה והמניע האמיתי למעשיו הוא מטרת התועלת ובלי זה לא היה חושב על נקמה כלל, אז אע"פ שנטפל לו כוונת נקמה ג"כ שבגללה לבד לא היה פועל ורק כמסייע שאין בה ממש נתלווה הכוונה הרעה, אם ברור לו הדבר שכך הוא א"א לאסור שהרי אין כאן נקמה בעצם וכמשנ"ב לעיל באורך. (וע"ע נתיב חיים לשה"ר כלל י' סק"ו).

וגדולה מזו כתב בספר "תוכחת חיים", אחרי שהאריך מאוד להוכיח שכוונה מעורבת אסורה בכל המצוות שבין אדם לחבירו ובכל אופן, ממשיך ודן (בעמ' צ"ז - ק"ו) מה דינו של מי שמתכוון רק לתועלת ולמצוה אך נגד רצונו נכנסות אח"כ גם מחשבות רעות וכוונה לפגוע³⁰. ומסקנתו שם שכשיודע שאף שתחילת עשייתו היתה בכוונה טובה אבל אח"כ יתגבר בו תעורבת כוונות רעות, לית לן בה כי הוא אנוס, ועדיין נחשב לעוסק במצוה. ושם עמ' קג אף מוסיף בנוגע לאיסור נקימה:

"...וליא עיכוב נמי משום מש"כ לא תקום, דגם לא ניחא ליה בכוונתו לנקום דאיירי כאן דכוונתו להנאת עצמו באה אליו בעל כרחו".

ולא עוד אלא אפילו יודע שמיד בהתחלה תשתתף בעל כרחו גם כוונה רעה לנקמה מתוך חוזק הכעס והשנאה בגלל הפגיעה, ג"כ מתיר ב"תוכחת חיים", ורק באופן שיודע שאח"כ תוך כדי פעולתו יתגבר בו כ"כ הכעס וכו' עד שכבר יתכוין רק לנקמה ויסיח דעתו לגמרי מהכוונה

דין נוסף יש בהלכות נקימה ונטירה שבו ג"כ נפק"מ בשאלת כוונה מעורבת, והוא הדין שבגמ' יומא כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, וכתבו הפוסקים שצריך שתהיה כוונת הת"ח למען כבוד התורה ולא לצורך עצמו. והרבה מפרשים פירוש שמה שאמרו "כנחש" דהיינו שלא יהנה כלל בנקמתו כמו שהנחש אינו נהנה בנשיכתו (כמבואר בגמ' תענית ח. ששאלו לנחש "אתה מה הנאה יש לך"). בין המפרשים כך - ה"עיר מקלט" (סי' רמג-ד), החיד"א ב"פתח עינים" (יומא שם), "פרדס יוסף" (ח"א דף שנ"ב), שו"ת עולת שמואל (או"ח סי' יח), אורח נאמן (על שו"ע או"ח סי' קנ"ו), "ארך אפים" בויוסף אברהם עמ' יג ע"ב, ברית עולם (על ספר חסידים עמ' 50), שו"ת לב אברהם (לעיל), ספר התשובה ח"א עמ' רכ"ג ב"בארי בשדה" הערה 811, ועוד רבים. שהחמירו מאד שאפילו הנאה קלה פוגמת בו ולא רק כוונה מעורבת. ואולי ת"ח שאני ומה גם כשנוקם לכבוד התורה צריך שתהיה כוונתו זכה וברה לכבוד שמים.

30. הנושא שם ב"תוכחת חיים" הוא כשכוונת התועלת יש בה מצוה והיא באה להציל אדם מנוק, הכאה או כיו"ב, ולכן מתיר. וה"ה לכאורה כשבא להציל עצמו בעתיד מפגיעה שהרי מונע את הפוגע מאיסור. ובכלל מאי שנא להציל עצמו או להציל אדם אחר. ולכן בכל ציור של נקמה לתועלת שיש להגדיר המעשה כמצוה הדברים אמורים.

לתועלת, או אפילו כבר בהתחלה יתגבר בו לאונסו הדחף לנקום ויבטל את כוונותיו העדינות - בזה נסתפק והשאיר בצ"ע, עיי"ש באריכות.

פרק ד: איזוהי נקמה לתועלת ומה הם התנאים להיתר

הגדרת ה"תועלת" וגבולה בהיתר נקימה לתועלת

עובדא היא שכל נוקם ונוטר בנוסף להרגיעה והמתיקות שמוצא בנקמתו ובנטירתו גם טמון במחשבתו וכוונתו המניע לנקום כדי להרתיע. להראות לפוגע ולכל באי עולם שדם שלו אינו הפקר למען ישמעו ויראו. וכן הדבר בפגיעה בכבודו בבניו בממונו וכו'. ולפעמים מניע זה נמצא רק מתחת לסף הכרתו של האדם אבל גם הוא תורם לדחף לנקום. זוהי תכונה יסודית בנפש (אינסטיקט בלע"ז) בכל בעלי חיים וגם באדם, להלחם, לשרוד ולא להיכנע, והדחף הטבעי לנקמה שטבע הוא בכל בעלי חיים משמש במידה מסוימת כאמצעי הגנה וכתריס בפני הפגיעות בעתיד.

הדברים ידועים, וכעין זה מבואר בביאור הגר"א במשלי סוף פרק ל' עה"פ כי מיץ חלב יוצא חמאה... ומיץ אפים יוציא ריב, וז"ל בתו"ד:

"כי מחמת שלשה דברים רוצה איש להשיב למחרפו - א. להראות שהוא גדול וטוב יותר ממנו, ב. להראות לו ששקר דיבר עליו ואין בו הדבר הרע שדיבר עליו, ג. בכדי שלא יחרף אותו עוד. ואומר סתירה לכל השלשה דברים...

ונגד השלישי, שלא ינבל אותך עוד, אמר שהוא דומה למי שרוחץ פניו בלכלוכו [כדין שלא יהיה מלוכלך (עוד), כן כאשר תרצה שלא ינבל אותך עוד ותריב עמו בכל כעסך ותרחיב דבריך שלא יבוא לדבר עליך אזי חברך השומע דברי כעסך ירחיב ריבו (כעת) יותר, אם כן מזה תוציא ריב יותר, שאדרבא "מיץ אפים יוציא ריב", כמו שאמרו חז"ל האי תיגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא כיון דרווח רווח".

ואם בכל נקמה מעורבת גם התחושה של תועלת ובכל זאת נאסרה בתורה מתעוררת התמיהה איך התירו הפוסקים נקמה לתועלת?³¹

על כרחנו שכוונה כללית ותחושה של תועלת למען ישמעו ויראו אינה מתירה כלום, ורק כשכוונתו למנוע פגיעה ידועה ומוגדרת וגם מוחשית נחשבת פעולתו לתועלת ולא כנקמה.

ואמנם כן בצירורים בהם מתירים הפוסקים נקמה לתועלת מוצאים אנו הכוונה למנוע פגיעה מוגדרת ומוחשית. וכגון בצירור המהרש"ג במי שקורא לחבירו רשע וכדי למנוע מכך בעתיד נוקם בו ויורד לחייו, וכמו"כ בצירור של "מצוות הלבבות" שחבירו רודפו לכלותו ומציק לו וכדי להפסיק הרדיפות נוקם³².

31. לדעה שנקמה בכוונה מעורבת אסורה מעיקר הדין, אתי שפיר בפשטות כי ודאי שתחושת התועלת שבכל נקמה לא עדיפה מכוונה מעורבת שהיא מעורבת בתאות נקם לשם נקמה בלבד וכעס וכו' ושאר המידות הרעות המשתתפות בכל נקמה.

והנה ב"אשל אברהם" (הנ"ל) הרחיב יותר את גדרי התועלת וצייר ציורים להיתר בתועלת רחוקה בהרבה. ובלשונו:

"ואולי גם אם בטוח שלא יכלימהו עוד ושלא יכהו מ"מ אם ע"י שישתוק לו יהיה פרצה שיעשה כן לאחרים או שאחרים יעשו כן לו או לזולתו, וא"א לגדור הפרצה בידי אדם אולי נכון שיעשה בעצמו פרסום גדר הפרצה ע"י שיכה ויבייש למכהו או מבוזה בפרסום".

וצ"ל שהפרצה שעליה דן ה"אשל אברהם" היא פרצה מוחשית באותו מקום ויודע שיהיה כך ולא רק חשש בעלמא. שאל"כ הותר כל איסור נקמה שתמיד יש למצוא תועלת מסוג זה בכל נקמה, והרי גם כוונה זאת נכללת בכוונת הנוקם בדרך כלל וכנ"ל³², וכן מוכח למדקדק בלשונו של ה"אשל אברהם".

התנאים להיתר נקמה לתועלת

32. כעין הגדרת "רודף" שב"מצות הלכות" מצאנו גם באחד מגדולי האחרונים, ה"משנת חכמים", לענין דומה והוא מי ש"מורגל" לפגוע. ובלשונו:

"ופשוט בעיני דהא דאמרינן דמדת חסידות למחול ע"כ היינו דוקא אם המבוזה אינו רגיל בכך, אבל אם מורגל בכך לבנות חבירו או להזיק לו ממון, אין צריך למחול לו בכל פעם, וכדאמרינן בני אדם העומדים עלי כו' שלח ליה דום לה' והוא יפילם חללים כו', ולא השיב שימחול ע"כ. ועיין בפ"ק דברכות י. בהני בריוני כו', וכ"נ, דכי יעלה על הדעת דבו יחוז לת"ח כל פעם ולומר שכבודו מחול ויעבור על דעתו, ע"כ.

פשטות כוונתו היא רק להקל ולומר שאין צריך למחול אפילו מצד מידת חסידות ולא הותר לנקום בפועל מה"מורגל" לבזותו וכיו"ב. וכן מוכיחות שתי ראיותיו "דום לה'", והני בריוני, שבשתייהן אין זכר לנקמה ממש בפועל. אבל יש מי שהוציא מדברי ה"משנת חכמים" אלו היתר גם לענין נקמה ממש, עיין ב"משנת אברהם" על הסמ"ג (ל"ת יא אות יד, טו בסו"ד) ואולי ס"ל שתפילה שימותו נחשבת כמו נקמה בפועל. וכבר נתבאר במקום אחר.

33. סימוכין לחילוק שנתבאר בפנים יש למצוא בדברי רבנו יונה במשלי שלכאורה סותר דברי עצמו בנוגע להיתר נקימה לתועלת. בפרק ב' פסוק כ"ב מפורש בדבריו שאסור לנקום לתועלת בעתיד. ובלשונו (על הפסוק אל תאמר אשלמה רעה וגו'): "אם הזיק לך אדם אל תאמר אנקם ממנו בעבור שייראו בני אדם בהזיקני, אל תאמר כן, כ"א אשם אשם חבירך לא הותר לך לחטוא למען זאת... ואשר אתה יגור פן תהיה כן יד הבריות בראותם כי לא תקח נקמתך מהם 'קוה לה' וישוע לך", עיי"ש. (וכעין זה בפירוש המאירי על הפסוק שם).

והרי ר' יונה בעצמו כתב שם על הפסוק "אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך" (ג, כ"ט): "ויתכן לפרש כי גם [אם] הדבר מותר לחרוש כמו אם בא להשפיל כבודך בין הבריות שלא יתגבר להזיק והוא איש רשע, יש עליך להודיע תחילה חמסך עליו ושלא יבטח עוד עליך". הרי מפורש בדבריו ההיתר לחרוש רע לתועלת, ואף שאפשר לדחוק ולחלק חילוקים שונים אבל הפשטות יורה דרכו שההבדל הוא דבפרק כ' איירי בכוונה כללית לתועלת "למען ישמעו ויראו", השכיחה אצל כל נוקם, ולכן אסור, אבל בפרק ג' שמתיר לתועלת מדבר באדם מסוים המחזר אחריו לפגוע בו והתועלת ברורה ומוחשית. כן נראה מדוקדק בלשונו בשני המקומות.

בדין היתר לשון הרע ורכילות לתועלת התנה ה"חפץ חיים" שבעה תנאים ("פרטים" בלשוננו), והאריך להוכיח שתנאים אלו מעכבים את ההיתר. עלינו לבדוק את התנאים של ה"חפץ חיים" ולחקור איזה מהם שייך למציאות של נקימה וגם מעכב להלכה.

התנאי הראשון שהביא ה"חפץ חיים" (לשה"ר כלל י' סעיף ד') "שיראה זה הדבר בעצמו ולא ע"י שמיעה מאחרים אם לא שנתברר לו אח"כ שהדבר אמת".

וכמו"כ **התנאי השני**: "שיזהר מאד שלא יחליט תיכף את הענין בדעתו לגזול ועושק או להיזק וכיוצא בזה רק יתבונן היטב..." הם תנאים עיקריים והם משמשים ליסוד לכל הענין, ובעצם תנאי אחד הם. ופשוט הוא גם בנקמה שאם לא היו דברים מעולם או שהדבר לא היה עוולה כלל ודאי שאין על מה לנקום ונמצא שבחינם מתגולל ה"נוקם" על חברו.

התנאי הראשון הזכירו בקיצור ב"מצות הלבבות" (נקימה ונטירה אמצע סעיף י"ב) לענין היתר נקימה לתועלת, "וכל זה אם נודע לו בבירור אשר חברו רודפו לכלותו ולא מאומד דעת או ע"י קבלת לשון הרע ורכילות ח"ו"³⁴.

וכ"כ המבי"ט באגרת דרך ה' (נעתק לקמן בסוף הסוגיא):

"ואם הוא ירא שמא יזיקהו יחוש למה שהכריע בדעתו לחובה להשמר ממנו. ואין לבקש רעתו כי אם שיתברר לו, ולמי שיקבל עצתו, שהוא רודף אחריו להרע לו, אז רשאי להרע לו ולהכניעו... ועל כל זה לא יסמוך האדם על דעתו כי השנאה מקלקלת השורה, אלא יקבל עצה מקרוביו וריעיו במצוה..." עכ"ל.

בדברי המבי"ט כלול אולי גם התנאי השני³⁵ ואף מוסיף על ה"חפץ חיים" ומציע שהאדם לא יסמוך על דעתו שלו הנגועה בכעס ושנאה אלא יקבל עצה מזולתו.

התנאי השלישי: "שיוכיח את החוטא מתחילה ובלשון רכה אולי יוכל להועיל לו ויטיב עי"ז דרכיו", (ועיי"ש בבאר מים חיים), אם לא שיודע ומכיר בו שלא יקבל תוכחתו (שם ס"ז). ובנידון דין יותר ממה ששייך תוכחה לשמים כדי להיטיב דרכו של זה שייך כאן מצות עשה של תוכחה על פגיעה שבין אדם לחברו וכמפורש ברמב"ם דעות פ"ו ונתבררה מצוה זו באורך ב"בין אדם לחברו" כרך א' סוגיא ה', עיי"ש³⁶. אלא שבנקמה נכלל תנאי זה בתנאי השישי

34. ולעיל בהלכות אהבת ישראל סעיף כ"ד כתב כעין זה לענין היתר שנאה, וז"ל: "אמנם אם חברו רודפו וחומסו על לא חמס בכפו - ודוקא אם נתברר לו בבירור גמור, כי הרבה פעמים היצר מסיתו שחברו רודפו ובאמת אינו מבקש רעתו. אכן אם ברור לו שחברו רודפו - מותר לשנאותו".

35. אם הרדיפה אינה פוגעת בזכויותיו ההלכתיות לכאורה אין רשות לנקום לפי הטעמים שהובאו לעיל בשם "אשל אברהם" ו"מצות הלבבות" ועוד. ואע"פ שגורם לו סבל, ולכן שייך גם כאן מש"כ ה"חפץ חיים" שיתבונן היטב אם פוגע בזכויותיו דהיינו שגזולו או עושקו וכיו"ב.

36. ובתוכחה זו פשוט הדבר שמחויב קודם להוכיח ולהתווכח ולא לנקום קודם. (כפי שנתחבט שם ה"חפץ חיים" לענין תוכחה לשמים ולשה"ר לתועלת מה קודם), כי אחרי שינקום בפוגע כהוגן אין לו צורך בהתווכחות, והתורה ציוותה להתווכח כדי למנוע השנאה והנקמה.

וצ"ע למה הוצרך ה"חפץ חיים" להאריך בפלפול כדי להוכיח תנאי זה, הרי בפשטות כלול הוא בתנאי השישי שאם יכול לסובב התועלת בדרך אחרת אסור. והרי אין לך דרך אחרת טובה מזו שידבר עמו פנים אל פנים ויוכיחו אולי ישוב מדרכו. ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

המובא בסמוך, שאם יכול לעצור בעד הפוגע ע"י תוכחתו הרי שיכול לסובב התועלת בעצה אחרת ואסור לנקום, (ורק לענין לשה"ר החשיב ה"חפץ חיים" את התוכחה כתנאי בפני עצמו, ועיי"ש ב"באר מים חיים" סק"א וסק"ז וב"מקור חיים" ס"ז, ואין כאן המקום לדון בזה).

התנאי הרביעי: "שלא יגדיל העוולה יותר ממה שהיא" - לכאורה לא שייך במציאות הנקמה, וע"ע מש"כ בתנאי השביעי.

התנאי החמישי: "שיכוין לתועלת... ולא ליהנות ח"ו מהפגם שהוא נותן בחבירו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר". כבר נתבאר לעיל באריכות בשם הפוסקים דודאי גם בנקימה ונטירה לתועלת מעכבת הכוונה. (ומה שהזכיר כאן ה"חפץ חיים" איסור הנאה "ולא ליהנות ח"ו", נתבאר לעיל לענין נקימה ונטירה באורך).

התנאי השישי: "אם הוא יכול לסובב את התועלת הזאת גופא בעצה אחרת שלא יצטרך לספר את ענין הלשה"ר עליו אזי בכל גווני אסור". ועיי"ן ב"באר מים חיים" בראיותיו, ובפשטות שייך תנאי זה ג"כ בנקמה. (שאם יכול לסלק הרדיפה בעצה אחרת הרי שאינו נקרא רודף בהכרח). תנאי זה נרמז גם בדברי בעל "אשל אברהם" לענין נקימה במש"כ "כשאי אפשר לו לשמרו שלא ישנה באוולתו ע"י דיני ישראל"³⁷.

התנאי השביעי: "שלא יסובב ע"י הסיפור היזק להנידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית דין". התנאי כצורתו ודאי לא שייך בנקימה שהרי כל ההיתר בנקימה לתועלת הוא משום שהפעולה אינה תגמול על העבר ורק באה להרתיע ולמנוע פגיעות בעתיד וממילא אין לפעולה זאת כל קשר להעבר ולא איכפת לנו אם היא קלה מהפגיעה או חמורה יותר.

ואם נציב תנאי זה בנקימה יש להציבו בנוסח זה - יזהר שבנקמתו יעשה רק כמה שמוכרח כדי להרתיע את הפוגע אבל לא יותר, וכל מה שמוסיף ומציק לההוא יותר מכדי הצורך להרתיעו עבירה היא.

תנאי זה מובן בסברא וגם מפורש בדברי המבי"ט (שם): "...כי אם שיתברר לו ולמי שיקבל עצתו שהוא רודף אחריו להרע לו אז רשאי להרע לו ולהכניעו עד שיעור שלא יוכל להזיקו ולא יותר על זה."

ולסיכום:

37. ועיי"ש בדברי ה"אשל אברהם" (הועתקו לעיל), אך מסוף דבריו שם משמע שאם אינו יכול לעכבו בבית דין אין צריך לערב אנשים אחרים ("יחודי סגולה" דשם, או "ממונים") ולנסות לעצור את זה שרודפו, וזה בניגוד להיתר מסירה לגוים כשאין דרך אחרת שמחוייב קודם לנסות להשפיע על הפוגע כנ"ל, ועיי"ש.

חמשה מתוך שבעת תנאים שפירט ה"חפץ חיים" שייכים גם בנקימה ולכן קודם שמחליט אדם לנקום לתועלת עליו לוודא -

- א. שיתברר שבאמת היתה פגיעה,
 - ב. ושהיא פגיעה שלא בצדק.
 - ג. בעת הנקימה יכוון לתועלת לעתיד ולא לגמול על העבר.
 - ד. ינקום רק אם אין לו עצה אחרת לעצור את הפוגע, וכגון תוכחה, לחץ חברתי וכו'.
 - ה. לא ינקום יותר ממה שצריך כדי להרתיע ולסלק איום הפגיעה בעתיד.
- ולמעשה אפשר לכלול את חמשת התנאים בשני תנאים כלליים:
 - שיהיה ברור שעושים לו עוול. (א, ב)
 - שברור שיש תועלת מוכרחת בנקימה ולכן כוונתו. (ג, ד, ה)

והנה כל מה שכתבנו כאן בענין התנאים הוא כשנוקם בפגיעה ממשית ויש איסורים נוספים בכל פגיעה בנוסף על איסור נקימה, ובכך דברו הפוסקים כאן. אבל אם רק מונע השאלת כלים או כל טובה אחרת בממונו או בגופו, באופן שאינו מחויב בה מעיקר הדין ואין בסירובו שום איסור זולת איסור נקמה, הרי נתבאר לעיל באורך שכל זמן שכוונתו לתועלת לעתיד אין בזה צורת נקמה כלל, שאינו משלם גמול על מה שפגע בו והרי פעולתו מותרת בעצם, ולכן לא שייך להתנות שום תנאי מתנאים אלו, ורק שבאמת יכוין לתועלת. ומרגע שכוונתו לתועלת ומניעת הטובה אינה נכללת בפרשת לא תקום כבר אין הברדל אם יכול למנוע בדרך אחרת או אם באמת ברור שהדבר הוא פגיעה וכו', והבן³⁸.

כבר כתבנו לעיל שכדי לנקום לתועלת בפגיעה ממשית יש לעשות שאלת חכם בכל מקרה ומקרה מאחר ונקמה כזאת כרוכה בכמה וכמה ל"ת ועשה ויש הגדרות שונות לכל מצוה והדין משתנה בכל מקרה בהתאם לנסיבות. ואין לדאות - בכל מה שכתוב בסוגיא זו - היתר כללי לנקום לתועלת בפגיעה ממשית, ואפילו נתקיימו כל התנאים, וכל המתיר לעצמו בלי שאלת חכם עליו רובצת האחריות במלואה.

לסיום הסוגיא נעתיק דברים נלבבים מאת המבי"ט ז"ל בספרו "אגרת דרך ה'" (שער ב' פ"א, נדפס בסוף "ספר הישר" הוצאת אשכול המנוקד):

38. ואע"פ שבלשון הרע גם כתב ב"נתיב חיים" (בהקדמתו לכלל י') שלשה"ר לתועלת אין לה צורת דיבור אסור וכו', ואעפ"כ התנה ה"חפץ חיים" את התנאים, אך החילוק פשוט, דודאי כל דיבור של גנות וכיו"ב הוא לשה"ר גמור בעצם רק מאחר שכוונתו לתועלת אז לא נחשב לצורת דיבור אסור כי בדיבור שאסרה תורה הכוונה לגנות ולהשפיל, וא"כ צריך שיהיו כל תנאי התועלת, משא"כ כאן בנקימה הרי חסרה צורת הנקמה בעצם שהרי אינו משלם גמול כלל ואפילו אם אין כוונתו לתועלת כבר אין כאן מעשה הנקמה. ודו"ק בזה. וכעין זה כתב ב"נתיב חיים" שם בכלל י' תחילת סק"ו עיי"ש.

”במצוות שבינו לבני ביתו וחבריו - במחשבה: לאהוב רעיו, כדכתיב ואהבת לרעך כמוך, והוא שישמח בשמחתו ויצטער בצער, ויחשוב בתיקונו ותועלתו, וידין אותו לכף זכות בכל מה שיסופק לו עליו, ואם יכריע בדעתו לדונו לחובה יוכיחהו ולא יטור לו איבה ושנאה. ואם הוא ירא שמא יזיקהו, יחוש למה שהכריעו בדעתו לחובה להשמר ממנו, ואין לבקש רעתו, כי אם שיתברר לו ולמי שיקבל עצתו שהוא רודף אחריו להרע לו, אז רשאי להרע לו ולהכניעו עד שיעור שלא יוכל להזיקו ולא יותר על זה. ואפילו בזה הענין ימתין עד שיראה ממנו שרוצים להשים בפועל מחשבתו הרעה ולא קודם, כי אולי גזים ולא עביד. והסתכל מה שאמרו חז”ל (ברכות נח., סב:) הבא להרגך השכם להרגו, שלא יקדים לרעה אלא כשהוא ישכים ישכים גם הוא³⁹ לעמוד על נפשו אם לא יוכל להנצל ממנו, עד שיהרגנו. ועל כל זה לא יסמוך האדם על דעתו, כי השנאה מקלקלת השורה, אלא יקבל עצה מקרוביו ורעיו במצוה. וכל זה, כשירא שמא יזיקנו בגוף או ממון, אבל כשמביישו או מקללו או מחרפו, לא יחוש, ויהיה מן הנעלבים ולא מן העולבים.”

39. במה שחידש כאן המבי”ט יש לעיין, וצ”ל שמדובר באופן שודאי יכול להנצל ממנו אפילו אם משאיר הדבר לרגע האחרון, אך דקדוקו בלשון חז”ל צ”ע, ולכאורה משמע הפוך שלא אמרו ”המשכים” להרגך השכם להרגו, אלא ”הבא” להרגך, ומשמע שכשהוא מתעסק ומכין עצמו לדבר כבר יכול לצאת נגדו, ואין עליו לחכות עד היום האחרון. וצריך בירור בזה בפוסקים.

מכון תורת האדם לאדם
עידה"ק צפת ת"ו

היחס בין איסור נטירה למצות מחילה האם יש חיוב למחול על פגיעה מדין "לא תטור"

תמצית

יש לו לאדם למחול על פגיעה שפגעו בו, עכ"פ כשהפוגע מפייסו ומבקש מחילתו כדין, ראה שו"ע או"ח סי' תר"ו סעיף א' ברמ"א ובנו"כ שם. גם יודעים אנו שיש ל"ת דאורייתא לא לנטור ולזכור הפגיעות, ומכח זה מצווה האדם להסיח דעת מהם ולעבור לסדר יומו כאילו לא קרה דבר. ונשאלת השאלה מה היחס שבין שתי המצוות האלו, והאם יש חיוב מדאורייתא למחול מחילה גמורה מצד הלאו של לא תטור, או שמא החיוב מדאורייתא על הנפגע הוא רק להסיח דעתו ולשכוח אבל אינו מחויב למחול מחילה גמורה.

א. במשנה בב"ק ועוד משמע שאין חיוב גמור דאורייתא למחול, ומשמע שלאו ד"לא תטור" אינו כולל חיוב מחילה, וכן כתבו מקצת מחברים. אולם יש חולקים וסוברים איסור הנטירה ודאי כולל חיוב מחילה אלא שבמשנה בב"ק מדובר באופן שאין איסור נטירה.

ב. מצאנו מחלוקת ראשונים ביסוד זה. מצד אחד דברים במפורשים של הריטב"א שמחילה ונטירה אינם קשורים כלל, ומצד שני משמעות בתשובות רש"י, רמב"ם ותרומת הדשן שהמסרב למחול על פגיעה עובר בלא תטור. ושמא אף יחשב סירוב המחילה כמין נקמה על הפגיעה ויעבור המסרב ב"לא תקום"? כמה ראשונים אמנם הזכירו "לא תקום" לענין סירוב המחילה, ברם עיון מדוקדק בדברים מעלה שאין זאת הכוונה. וכן הסברה נותנת שבסירוב מחילה אין צורת נקמה ותשלום גמול.

ג. המחילה שמדובר כאן – שאינה חובה לדעת הריטב"א – היא "מחילת שמים", והיינו שמסרב הנפגע למחול לפוגע העונש המגיע לו מן השמים. אבל במסרב למחול המחילה הפשוטה בלשון בני אדם, והיינו שמסרב לשכוח ולהחזיר היחסים שביניהם כפי שהיו לפני הפגיעה – משמע שזהו בכלל נטירה ועובר.

הקדמה

יש לו לאדם למחול על פגיעה שפגעו בו, עכ"פ כשהפוגע מפייסו ומבקש מחילתו כדין, ראה שו"ע או"ח סי' תר"ו סעיף א' ברמ"א ובנו"כ שם.

גם יודעים אנו שיש ל"ת דאורייתא לא לנטור ולזכור הפגיעות, ומכח זה מצווה האדם להסיח דעת מהם ולעבור לסדר יומו כאילו לא קרה דבר. ונשאלת השאלה מה היחס שבין שתי המצוות האלו, והאם יש חיוב מדאורייתא למחול מחילה גמורה מצד הלאו של לא תטור, או שמא החיוב מדאורייתא על הנפגע הוא רק להסיח דעתו ולשכוח אבל אינו מחויב למחול מחילה גמורה.

ענין פיוס ומחילה בכל עניני בין אדם לחבירו הוא ענין גדול ורחב ידים, עסקו בו ראשונים, אחרונים ופוסקים באריכות. דנו בבירור היסודות כמו הנידון בעצם חיוב המחילה, האם היא חיוב גמור או מידה טובה בלבד, האם בקשת המחילה מעכבת, מתי יש לו לאדם למחול ומתי לא וכו' עד לפרטי פרטים. הנושא כולו ראוי למסגרת נפרדת ורחבה בעז"ה וכאן נעסוק בפרט אחד הנוגע לענין נטירה, והיינו האם כלול ב"לא תטור" גם חיוב מחילה וכאמור.

א. "ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי"

במשנה בבא קמא (צב.) -

"אע"פ שהוא נותן לו [- שהחובל משלם לנחבל חמשה דברים, צער ריפוי וכו'], אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר [- באברהם ובאבימלך] יעתה השב אשת וגו', ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר יזיתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו'".

דין זה הובא ברמב"ם (דעות פ"ו ה"ה, תשובה פ"ב ה"י) ובראשונים ונפסק בשו"ע או"ח סי' תר"ו סעיף א' בהג"ה. ומבואר לכאורה שאין חיוב גמור - מן התורה - למחול על פגיעה ורק מצד מדה רעה - מדת אכזריות - בלבד, וכפי שנלמד מהמעשה של אברהם ואבימלך. ומוכח עכ"פ שמצד הלאו ד"לא תטור" אין חיוב למחול וכל שכבר אינו נוטר וזוכר את הדבר כבר אינו עובר ואף שלא מחל. ולכן הוצרכו ללמוד מאברהם שעכ"פ זו מידת אכזריות כשהנפגע מסרב למחול מחילה גמורה.

טענה זאת מובאת בכמה מן האחרונים כ"מצות הלככות" (הלכות נקימה ונטירה ב"דרך מצותיך סק"ד), "חיים של שלום" (עמ' עג ד"ה וכן אפשר), "הליכות עולם" (מהדו"ק עמ' קמד, מהדו"ב "קדוש ישראל" עמ' צב) ועוד. ב"חיים של שלום" מוסיף לדייק עוד מתחילת המשנה,

1. לפי השיטה שנטירה היא בלב השאלה פשוטה, האם איסור הנטירה בלב כולל גם חיוב מחילה בלב. אולם גם לשיטה שהנטירה היא רק בדיבור שייכת השאלה לכאורה. כי כשהנפגע מסרב למחול כשהפוגע מבקש ממנו הרי שהוא מסרב בדיבור (או בשתיקה המתפרשת כדיבור) ואם עצם הסירוב למחול הריהו נטירה נמצא שהנפגע נוטר בדיבור.

מדין פיוס ובקשת מחילה שהפוגע מחויב בו כלפי הנפגע, וכך הוא כותב אחרי שמביא את המשנה:

"מבואר בזה שצריך המזיק לפייס הניזק מהקפידה שיש לו עליו, כי אם אסור לניזק לזכור כלל שהזיקו לו, האיך יתכן החיוב על המזיק לפייס אדם שאין לו שום קפידה עליו. או מאידך - אטו ברשיעא עסקינן שבאה ההלכה לחייב לפייס כל ניזק כי מסתמא עבר על לא תטור ויש לו קפידה כנגדו באיסור²".

כמו"כ מוצאים אנו משמעות במקומות נוספים בש"ס ובמדרשים שאין חיוב גמור למחול על הפגיעה עכ"פ מן התורה³.

והמסקנה לכאורה מכל זה שיש חילוק בעצם בין סירוב מחילה לבין האיסור לנטור, וההגדרות חלוקות כך שכשהאדם אינו מוחל אבל מסיח הענין מדעתו וכבר אין מחשבתו עסוקה בפגיעה ובצער שנגרם לו בעטייה, יצא מכלל נטירה. (לביאור הענין עיין בהמשך הפרק). וכן אמנם הסיקו מקצת ממחברי זמנינו⁴.

2. ומוסיף לטעון ב"חיים של שלום" שם שמשמע במשנה ובעוד מקומות שאין צריך למחול אלא כשיפייסו הפוגע ויבקש מחילה, (והאריך בזה ב"ספר התשובה" פ"ה ב"בארי בשדה" הערות 98, 108 וב"עקבי השדה" סי' מא, אולם עיקר הדיון שם בנוגע לכפרת הפוגע ועד כמה היא קשורה בבקשת מחילה ופיוס מצדו, ולא לענין חיובו של הנפגע למחול עיי"ש וצ"ב. וכבר נידון ענין זה בספרים העוסקים בהלכות פיוס ומחילה), וא"כ שוב יש להוכיח שמצד איסור נטירה אין חיוב למחול, שאם היה חיוב כזה, היה על הנפגע למחול מיד בלי כל קשר לפיוס ובקשה מצד הפוגע. ועוד שעל הוצאת שם רע אין צריך למחול כלל (עיין שו"ע חו"מ סי' ת"כ ואו"ח סי' תר"ו וברמ"א, ועי' בב"י שם), וקשה לא תעשה דלא תטור להיכן הלך? וע"ע להלן בפרק זה.

3. ראה לדוגמא יומא פו: שר' חנינא לא רצה למחול י"ג שנה לרב על שלא חזר הקריאה בשבילו ומקשה בגמ' למה לא מחל הרי אמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין וכו', ולא הקשה מהלאו דלא תטור, ומשמע שמצד לאו זה אין חיוב למחול (אלא ש"ל דר' חנינא שאני שהיה תלמיד חכם והיה עליו לנקום ולנטור כנחש כדין ת"ח. וראה עוד מגילה כח. משמע שמה שמחל ר' נחוניא בן הקנה כל לילה למי שפגע בו וכן מר זוטרא, היה מצד מידת חסידות ולא מעיקר הדין מצד לא תטור, (ואי משום שהיו ת"ח איך מחלו באמת לפני שבאו לפייסם וכמפורש דין ת"ח בגמ' יומא). וכתבנו כל זה רק להעיר בלבד. ובעז"ה יתבאר דין נקימת ת"ח בהרחבה בספר "בין אדם לחבירו" כרך ב' "לא תקום ולא תטור".

ובמדרשים חיפשו חז"ל עוד לימודים שצריך הנפגע למחול על פגיעה כדוגמת הלימוד במשנה ב"ק הנ"ל. ראה מדרש רבה פרשת חקת פי"ט סכ"ו שמסיק מהפסוק ויתפלל משה בעד העם "מכאן שאין המוחל נעשה אכזרי ... וכן הוא אומר ויתפלל אברהם אל האלקים", שמחל לאבימלך, "וכן הוא אומר וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו". ועוד מביא במדרש שם שמי שאינו מוחל נקרא "חוטא" משמואל א' פי"ב ג' גם אנכי חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם, עיי"ש. וע"ע במדרש תנחומא (פרשת וירא סימן ל' כ"ה וה' פקד) מה שהביא בזה, ובעין זה בפסיקתא רבתי (איש שלום) פרשה ל"ח ד"ה ילמדנו רבינו אם. ומכל זה מוכח כפי שמוכח מהמשנה בב"ק שאין ל"ת דאורייתא מפורשת הקשורה לחיוב מחילה.

4. "הליכות עולם" (שם) ו"תחומין" (ח"ו עמ' 297) במאמרו של הר"א קרומביין אות ד', אך בהגדרת ההבדל שבין שני המושגים יש לכל אחד דרך לעצמו ולהלן מבואר בעז"ה. וע"ע בהערה הבאה.

אבל מדברי אחרונים אחרים מבואר שאינם מחלקים והם סוברים בפשיטות שאיסור הנטירה והחיוב למחול כרוכים יחד, וכשאסרה תורה הנטירה חייבה בזאת מחילה גמורה ומחיקת הפגיעה מתודעתו של הנפגע בלי השארת זכר כל שהוא.

ועל השאלה למה לא הוזכר במשנה בב"ק ובפוסקים חיוב מחילה דאורייתא מדין "לא תטור", תשובתם ששם מדובר בפגיעה שיש בה צער הגוף ולכן מותר לנטור לשיטתם. אבל בפגיעות שאינן "צערא דגופא" ורק "ממונא" כמו מניעת טובה או סירוב להשאל כלים, שיש איסור נטירה - יש גם חיוב מחילה מדאורייתא. ע"כ תוכן דבריהם⁵.

ואין זו אוקימתא בלבד כי תמיד כשמדובר בבקשת מחילה מדובר ב"צערא דגופא", כצירוף המשנה בב"ק, החובל בחבירו, או מצערו בדברים, מבזהו וכו', שהרי על "ממונא" דהיינו סירוב להשאל כלים או טובות אחרות אין חיוב בקשת מחילה וגם לא שייך כי המסרב אינו חוטא ואינו פוגע בסיורבו שהרי מעיקר הדין אינו מחויב לעשות טובות אלו, (וכפי שנתבאר במק"א באריכות). ואם בכל זאת מדובר במשנה בב"ק ובפוסקים בבקשת מחילה על כרחנו מדובר רק בפגיעות של ממש והיינו צערא דגופא.

וכל כך פשוט להם לאחרונים הנ"ל הקשר שבין איסור נטירה וחיוב מחילה שאף הביאו מהמשנה הזאת ראייה גדולה להלכה שבצערא דגופא אין איסור נטירה, משום שאם היה איסור נטירה ודאי היה גם חיוב מחילה דאורייתא וכיון שאין הדבר כן שמע מינא שאין נטירה בצערא דגופא ולכן אין חיוב מחילה מצד לא תטור.

דבר נפלא בזה מצאנו בפירוש "תלמידי מהרי"ק" על הסמ"ג (ל"ת י"ב) שמקשרים בין חיוב המחילה לאיסור נטירה וגם מתייחסים במפורש למשנה בב"ק הנ"ל. כשהם דנים בהיתר "צערא דגופא" ובדברי הגמ' יומא שהפסוק לא תקום ולא תטור מיירי בממון ולא בצער הגוף, הם שואלים, מנלן לפרש כך את הפסוק והרי בפשטות הכוונה לכל סוגי נקימה ונטירה? ומתרצים:

"ויש לתרץ, דמדכתיב בני עמך, ובני עמך היינו בעושה מעשה עמך, א"כ לא מיירי במי שמחרפו ומגדפו, דלאו בני עמך, אבל אם אינו רוצה להלוות משלו לאחרים בחנם שפיר מקרי בני עמך.

אך קשה דלעולם אימא לך דמיירי במחרפו ומקללו, וכגון דעשה תשובה ומבקש ממך למחול, ובא להזהיר בלאו שלא תהיה אכזרי למחול, ואע"פ דאשמעינן שלא יהיה המוחל אכזרי [- משנה בב"ק הנ"ל], לאו לא אשמעינן, להכי אצטריך הא. וי"ל דעל כרחק האי קרא בממון איירי, דאס"ד בדברים, בשלמא נטירה מצי לשכוחי, אלא נקימה אי איתא שבקש מחילה ונעשה אחיך תיפוק דאסור בלא תונו איש את עמיתו דמיירי באונאת דברים, ודו"ק כי יש לגמגם".

5. כן כתבו "מצות הלבבות" הלכות נקימה ונטירה ב"דרך מצוותיך" אות ד' ועיי"ש, ו"חיים של שלום", עמ' עג-עד. ולכאורה כל הפוסקים החולקים על היתר צער הגוף וסוברים שגם כשפוגע בו בצער הגוף נוהג איסור נטירה, בעל כרחם מוכרחים לחלק בין איסור נטירה למחילה כדי שלא יקשה עליהם מהמשנה בב"ק והפוסקים, ורק כך יש להסביר דעתם למה אין חיוב מחילה דאורייתא מדין נטירה. ואם כנים הדברים יש בכך לחזק את השיטה הראשונה שהובאה לעיל המצדדת בהפרדת המחילה מאיסור נטירה.

מבואר בדבריהם שהיה פשוט להם שכשהתורה מצוה "לא תטור" הרי שבכלל זה גם החיוב למחול.⁶

וגם עומדים הם על המשנה בב"ק והיחס לאיסור נטירה ומבארים שיתכן שהפסוק מוסיף לאו על המסרב למחול בנוסף על מידת האכזריות שבסירובו הנלמד מאברהם. אבל הם לא יישבו את תמיהת האחרונים שאם כבר יש לאו מן התורה למה נצרך הלימוד מאברהם שיש לו לאדם למחול כדי שלא להיות אכזרי?⁷

ב. האם איסור נטירה כולל חיוב מחילה - מחלוקת ראשונים

והנה מצאנו מחלוקת בין גדולי הראשונים בנושא שאנו עוסקים בו, היחס שבין איסור נטירה והמצוה למחול.

דעת הריטב"א - המסרב למחול אינו עובר בנטירה

הריטב"א במס' ר"ה (יז.) שואל בתוך דבריו מהי חסידותו של רב פפא שמסופר עליו במס' מגילה דף כח. ד"כל רמשא אמר שרי ליה ומחיל ליה למאן דמצערן" - פירוש שהיה מוחל בכל לילה לכל מי שציער אותו במשך היום], והלא כל אחד מחויב למחול כמו שכתוב לא תקום ולא תטור ולמה מסופר הדבר כמידת חסידות של רב פפא?

ומתרץ הריטב"א וכותב:

וי"ל דלעולם במילי דידיה - שפגעו בו אישית ולא במילי דשמיא], ודקאמרת מאי רבותיה, הא ודאי רבותא רבא איכא דנהי דאמרה תורה לא תקום ולא תטור לגמול לו כרעתו, מכל מקום לא אמרה למחול לו מחילת שמים, וזה מוחל לו לגמרי, עיי"ש.

הרי לפנינו דברים מפורשים ביותר שמחילה - ובלשון הריטב"א "מחילת שמים" - אין לה דבר וחצי דבר עם הלאו דלא תטור. שהרי הוא עצמו אינו נוטר, מסיח הוא את הדעת מהפגיעה ורק רוצה שבשמים ינטרו ולא ישכחו העוול שנעשה, וזהו כדעה הראשונה שהובאה לעיל ממקצת מחברים.⁸

6. ומשמע שגם לפי מסקנתם קשורים שני המושגים אלא שהפסוק לא מדבר מענין מחילה כי מדבר רק בממונא ובזה לא שייך בקשת מחילה ומחילה, וממילא חסר ה"היכי תימצוי", אבל אם היה שייך ענין מחילה וכגון בצערא דגופא הרי שלדעתם אם יש איסור נטירה ודאי יש גם חיוב מחילה. וכך אף מדגישים בתירוצם "בשלמא נטירה מצוי לאשכוחי אלא נקימה...". ומשמע שגם בתירוצם נשאר היסוד שסירוב למחול ונטירה היינו הך.

7. קושיא זו קשה לכאורה גם לשיטת הרמב"ם המובא להלן אם נפרש את דבריו כפשוטם, עיין להלן הערה 10.

8. כך למד מדברי הריטב"א גם ב"ספר התשובה" ח"א שלהי עמ' רכ"א ב"בארי בשדה", וגם ב"תחומין" שם הביא מדברי הריטב"א.

משמעות בראשונים אחרים - המסרב למחול עובר בנטירה

לעומת דבריו המפורשים של הריטב"א מצאנו בכמה מגדולי הראשונים משמעות הפוכה. ב"תשובות רש"י" (סי' רמ"ה ד"ה והשיב, ומובא בשבלי הלקט ח"ב הלכות נדרים ושבועות) קובע רש"י שהנשבע שלא למחול לחבירו עולמית על שהכהו ובזהו - אינה "שבועה לבטל את המצוה" וחלה השבועה, משום שאין מצוה ממש למחול והמסרב למחול אינו עובר עבירה. ומנין ראייתו של רש"י?

"...דהכי תנן (ב"ק צב.) מנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים, ואם איתא שהוא מבטל מצוה הוה ליה למתני [ש]הוא עובר בלאו שנאמר לא תקום ולא תטור את בני עמך, אלא ודאי אין לדונו בלא תטור שהרי נתבזה ואי אפשר בלא נטירה, אלא מיהו אכזרי הוא כדמפרש תמן". (לשון התשובה במלואה מועתק בסוף המאמר בהערה 21)

המדייק בלשונו יראה שהטעם שאין איסור נטירה במסרב למחול אינו משום שמחילה אינה קשורה בעצם לאיסור נטירה אלא משום ההיתר של "צערא דגופא". וכלשונו - "אלא ודאי אין לדונו בלא תטור שהרי נתבזה וא"א בלא נטירה". ומשמע שבלי ההיתר של "צערא דגופא" ודאי נכלל חיוב המחילה בלא תעשה של נטירה?

נמצנו למדים שדעת רש"י כשיטה השניה באחרונים שהובאה לעיל בשם "מצות הלכות" ואחרים שאיסור נטירה מחייב גם מחילה ורק כשאין איסור נטירה, כגון בצערא דגופא, אין חיוב מחילה דאורייתא.

גם מפשטות לשון הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"י) משמע שכל שאינו מוחל הרי הוא נותר

"אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול **ימחול בלב שלם** ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון אבל העכו"ם ערלי לב אינן כן אלא יועברתן שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו י'הגבעונים לא מבני ישראל המה".
משמע שאם מסרב למחול הריהו נותר¹⁰.

9. ובסוגיא "צערא דגופא" בספר "בין אדם לחבירו" כרך ב' יתבאר בעז"ה דעת רש"י בהיתר הנ"ל ובטעם ההיתר שהוא משום אונס וכלשונו "ואי אפשר בלא נטירה". ולהלן יבוארו עוד דברי רש"י בהמשך התשובה.

10. וכן דייק ברמב"ם גם בספר "משנת יעקב" [דעות פ"ז ה"ז], וכמו"כ ב"ספר התשובה" (ח"א "בארי בשדה" עמ' רכ"א ד"ה והנה מדברי), וכע"ז ב"הר המלך" (ח"ג עמ' ר"ו במאמרו של הרב אלאשילי).

וצ"ע בדעת הרמב"ם מהמשנה בב"ק הנ"ל שהרי מוכח במשנה שאין חיוב מדאורייתא למחול וכטענת האחרונים לעיל. והרי כאן בהל' תשובה מזכיר הרמב"ם את הלאו דלא תטור גם כשמדובר בצערא דגופא וכפי שמוכח שם בהל' ט', וא"כ ממ"נ קשה איך יעמיד את המשנה הנ"ל. ובפרט שמשמע מהרמב"ם שכוונתו באמת למשנה זו וכמו שהביא הכס"מ כמקור לדבריו. וצ"ע. (ולעיל הקשינו כך גם על תלמידי מהרי"ק, ולהלן באותיות רש"י כתבנו פירוש אחר בדבריו ולפי משנת"ב שם אין איסור נטירה במסרב למחול ולא קשה ממשנה ב"ק).

וכן משמע קצת ב"תרומת הדשן" (ח"א סימן ש"ז) וזה חלק מלשונו:
 "שאלה, ראובן היה ש"ץ בקהל אחד, בא שמעון והוציא עליו שם רע... אח"כ נמצא
 ונתברר שדברי שמעון שקר וכזב ומחמת שנאה הוציא שם רע...
 ובתשובתו מאריך ה"תרומת הדשן" בכל צדדי השאלה בדיני ממונות ובתחילת דבריו מדגיש
 וכותב ששמעון שהוציא שם רע גדול עונו -
 "וצריך כפרה גדולה ומנדין אותו עד שיפייס את ראובן כראוי כמו שאבאר לקמן. ואם ירצה
 ראובן שלא למחול לו כלל ולנטור לו איבה לעולם על כך, אינו עובר על מה שהזהירו חז"ל
 (משנה ב"ק צב.) שלא יהא המוחל אכזרי, כדאיתא בסמ"ג בהלכות תשובה דאמר
 בירושלמי פרק החובל הדא דתימא דצריך למחול בשלא הוציא עליו שם רע אבל הוציא
 עליו שם רע אין לו מחילה עולמית..."
 ומבואר לכאורה שנטירת איבה וסירוב מחילה היינו הך. וכשפטרו הפוסקים מלמחול על
 הוצאת שם רע התירו בכך גם "לנטור לו איבה לעולם", ואם היתה הנטירה אסורה הרי שגם היה
 חיוב למחול.

ב"תרומת הדשן" (ח"ב סי' רי"ב) חזר על דבריו בסגנון דומה בתשובה על שאלה דומה ושם
 הלשון "ואם ירצה שמעון שלא להתפייס כלל ולנטור לו איבה אין איסור בזה". תשובתו זו
 השניה העתיק ב"בית יוסף" חו"מ הלכות חובל סוסי' ת"כ ד"ה 'כתב עוד שם על ראובן'
 עיי"ש¹¹.

מסרז למחול והלאו של נקימה

כהמשך לשאלה שנתצארה לעיל אס המסרז למחול עוצר על איסור נטירה, יש מעוררים שאלה גדולה -
 המסרז למחול על פגיעה מתוך קפידה וכעס על הפוגע האס הוא נחשז גם כנוקס, וממילא עוצר
 צלאו לאורייתא, או שמא אין צסירוז מחילה משום נקימה כלל¹².

והנה ב"משנת יעקב" שם נדחק להוציא הלשון מפשוטו אולם למדקדק בהמשך לשונו בכל
 ההלכה וגם בלשון הרמב"ם בסוף הלכות ת"ת (פ"ז הי"ג) משמע קצת שמקשר בין סירוב מחילה
 ונטירה. וז"ל שם: "אבל ת"ח שבוזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו ואם מחל
 נענש שזה בזיון התורה, אלא נוקם ונטור הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו".
 (וכדבריו בענין מחילה ופיוס מבואר גם בגמ' יומא כג. עיי"ש). אולם אין הדבר מוכרח כי ודאי
 שכל המוחל כבר אינו נוטר וכיון שת"ח צריך לנטור כנחש אסור לו למחול, אבל שאלתינו היא
 להיפך, במי שאינו נוטר האם גם צריך למחול או שמא אין המחילה בכלל.

11. ב"תחומין" במאמרו של ר"א קרומביין (שם עמ' 298) דייק עוד מדברי החזקוני עה"ת שכתב
 על הפסוק לא תקום ולא תטור, "בממון הכתוב מדבר אבל בשל גוף אינו זקוק למחול עד
 שיפייסנו", ומשמע שבממון שיש איסור נטירה הריהו זקוק גם למחול, ורק בצער הגוף אינו זקוק
 למחול כי אין איסור נטירה. ומוסיף שם ומבאר שהחזקוני לשיטתו מובן שמתיר נקימה ונטירה
 בצער הגוף - כפי שהועתק לשונו כאן - וא"כ יכול לפרש את המשנה בב"ק שלכן אין חיוב מחילה
 מן התורה משום שמדובר בצער הגוף ואין איסור נטירה כלל, אבל באופן שיש איסור נטירה כולל
 בתוכו גם חיוב מחילה, עכ"ד.

12. "ספר התשובה" ח"א עמ' רכ"א ב"בארי בשדה", "תחומין" ח"ו שם סוף עמ' 297.

ולמה יחשב סירוב המחילה כנקמה? "תניא איזו היא נקימה... איני משאילך כדרך...". כשאדם מסרב להשאיל כלי או לעשות טובה בגופו משום שסירבו לו או פגעו בו הרי זה נקימה. וא"כ כשהנפגע מסרב לבקשת הפוגע המתחנן שיעשה לו טובה ושימחול לו והנפגע מסרב לעשות לו כבקשתו משום שהוא פגע בו ועדיין לא שכח את כאבו וכעסו על מה שעולל לו, הרי לך נקימה גמורה, לכאורה¹³.

אך מנזר שני כשנעייץ היטב צדמיון של סירוב מחילה למעשה נקימה ניווכח, שחסר כאן עצם נורת הנקימה. הלא נורתה הפשוטה של הנקימה בתורה וצח"ל וכל ציורי הפוסקים היא שהנפגע משלם גמול לפוגע (או מסרב להטיב) מידה כנגד מידה בפעולה נפרדת. וזהו כעין משלום על מה שעולל לו. משא"כ בסירוב למחול אין הנפגע משלם לפוגע גמול בפעולה נפרדת רק מסרב לשכוח ולוותר על הפגיעה שפגע בו, ועי"כ הוא יעגש ממילא. ואף שיש גם כאן כעין סברת נקימה אבל גוף הנורה של הנקימה חסר, ומגלן לאסור נורה כזאת שלא אסרה תורה¹⁴.

חולם ראה זה פלא בכמה ראשונים (שהועתקו לעיל מקצת מדברייהם) כשהם מזכירים איסור לא מטור אבל המסרב למחול מזכירים כשימה אחת גם לא תקום. ונראה מפשטות לשונם שהמסרב למחול הרי הוא נוקם ועובר בלא תקום.

ברמב"ם ה' תשובה (שס): "...ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול ימחול בלב שלם ובנפש חפצה ואפילו הנר לו וחסטא לו הרצה לא יקום ולא יטור וכו'". ומשמע שאם מסרב למחול הרי הוא נוקם ונוטר.

בתשובות רש"י (שס) "ואם איתא שהוא [-] המסרב למחול] מצטל מצוה הוה ליה למתני [ש]הוא עובר בלאו שנאמר לא תקום ולא טטור את בני עמך".

ובריטב"א: "...אי צמילי דידיה [-] היה רב פפא מוחלן מאי רבותא הא כתיב לא תקום ולא טטור? [-] ותייב למחול מן התורה". ובתירוטו כותב הריטב"א: "...הא ודאי רבותא רבא איכא דנהי דאמרה תורה לא תקום ולא טטור לגמול לו כרעתו מ"מ לא אמרה למחול לו מחילת שמים וזה מוחל לו לגמרי". אלא שלמעשה מסיק הריטב"א בתירוטו שבעצם אין איסור נקימה ונטירה במסרב למחול מחילת שמים¹⁵.

13. וב"תחומין" שם דוחה בקש, ומיישב למה אין איסור נקימה במסרב למחול בזה"ל: "...יש לומר שאין זה נחשב נקימה שכן אין זו רעה שהוא מביא על החוטא אלא מניעת תיקון רעה שהביא החוטא על עצמו". ולא מובן החילוק אטו המסרב להשאיל כלי לאדם משום נקימה ואדם זה צריך לכלי רק כדי לתקן ליקוי שהוא הביא על עצמו באשמתו, וכי אין בסירובו משום נקימה?

14. ואע"פ שאם הפוגע היה מבקש מהנפגע שיעשה לו טובה וידבר עליו למלך כדי להקל עונשו על חטא אחר לכאורה היה בסירוב של הנפגע משום נקימה, אעפ"כ כאן כשרק מסרב למחול על הפגיעה עצמה ולכן אינו רוצה לדבר לטובתו - למחול ולהתפלל עליו כדין מחילה - שאני. ואף שהעונש שיקבל הפוגע בעוה"ב או בעוה"ז היא בעצם כפעולה אחרת ונפרדת אבל הנפגע הרי אינו מענישו רק מסרב למחול על הפגיעה עצמה וכנ"ל.

15. ואע"פ שאינו מבאר לנו למה לא יעבור המסרב למחול על איסור נקימה, כי מה שהדגיש וכתב "מחילת שמים" רק מסביר למה אין איסור נטירה ומשום שהנפגע עצמו אינו נוטר בלבד וסומך על נטירת שמים, אבל לענין נקימה לכאורה אין שום חילוק בזה שעי"סירובו למחול יסבול הפוגע מעונש שמים.

גם בתשובות רש"י יש לדקדק ולהוכיח שמה שנקט בתחילת דבריו "לא תקום", לאו דוקא נקט, ורק העמיק לשון הפסוק. והראיה - שמיד צהמשך כשמסיים הוכחתו מדבר רק על נטירה ואינו מזכיר נקימה כלל, עיי"ש. ומדברי רש"י צמגילה דף כח. על דברי הגמ' "ולא עמדתי על מדותי, דאמר רבא כל המעביר על מדותיו וכו', ופרש"י "ולא עמדתי על מדותי לשלם רע למי שזיערני", משמע דכשאינו מוחל אחר שפייסוהו זה גופא הוא תשלום גמול רע למי שזיערו, (עיי'ן יומא כג. פירוש המעביר על מדותיו).

ורק בדברי הרמב"ם הדקדוק צעינו עומד, ולפי דקדוק זה דעמו לכאורה שהמסרצ למחול עובר גם בנטירה וגם בנקימה. ונ"ע. והנראה בדברי הרמב"ם דע"כ אין לומר שבאמת עובר המסרצ למחול בלאוין של נקימה ונטירה, דא"כ למה כתב "וצשעה שמצקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם", והלא לענין נקימה ונטירה לכאורה אין חילוק אם צקש מחילה או לא צקש, וכנ"ל בתחילת הפרק¹⁶.

ונראה דכוונת הרמב"ם אינה שצעס סירוב המחילה עובר הנפגע בנקימה ונטירה, אלא שכתולאה מסירובו יכול להגיע לכך, משא"כ אם ימחול לו בלב שלם ודאי כבר לא ינקום ולא יטור. וזה שאמר "ואפילו הזר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור..."¹⁷, והכוונה נקמות אחרות ולא שעצם סירוב המחילה הוא הנקמה.

הוכחה לפירוש זה יש להציג מהמשך דברי הרמב"ם ממה שהציג לדוגמא מהגזעונים שלא מחלו ונקמו, ושם הרי ודאי נקמו נקמה נפרדת ואכזרית צמה שתצנו שיהרגו את כל בני שאול, עיי"ש צפרשה.

והנה מהמשנה צצ"ק - הקוצעת שעל הנפגע למחול כדי שלא יהיה אכזרי ולומד כך מאצרהס אצינו, מוכח שאין איסור נקימה דאורייתא צסירוב מחילה, וכמו שהוכחנו לעיל ממשנה זו צסם אחרונים שאין איסור נטירה צמסרצ למחול¹⁷.

16. ובקובץ "הר המלך" ח"ג במאמרו של הר"א אלאשוילי (עמ' ר"ו אמצע טור א') עמד על זה וכתב ע"ד הרמב"ם אלו: "שמעינן מדבריו שהאיסור דלא תקום ולא תטור בצערא דגופא הוא רק כשמבקש ממנו מחילה שאז צריך למחול לו מיד אבל כל עוד שלא מבקש ממנו מחילה אין עליו כל איסור מדינא". וכעין זה כתב גם ב"משנת יעקב" (רוזנטל, דעות פ"ז) ושניהם נקטו בדעת הרמב"ם שמיקל בצער הגוף ולכן אין נקימה ונטירה על פגיעה כזאת אבל כשהפוגע מפייסו כבר יש נקימה ונטירה וחייב הנפגע למחול מן התורה. וזהו חידושו. ושניהם כתבוהו כדברי נביאות ולא ביארו דבריהם. ובסוגיא "צערא דגופא" הנ"ל יתבאר קצת בעז"ה, וע"ע שם שהרבה מאד ואולי רוב האחרונים מפרשים דעת הרמב"ם שמחמיר בצער הגוף, ולפי"ז ודאי יקשה אם הרמב"ם ס"ל שיש איסור נקימה ונטירה במסרב למחול א"כ למה לא יעבור מיד לפני שבקש ממנו הנפגע מחילה?

17. ומה שכתבנו בשם "מצות הלבבות" ועוד לדחות הראיה מהמשנה משום שמדובר שם בצערא דגופא ולכן אין איסור נטירה, לא יועיל לענין נקימה, לשיטת ה"מצות הלבבות" עצמו ורבים מן הפוסקים המחלקים בין נקימה לנטירה וסוברים שהנקמה אסורה בצערא דגופא אע"פ שנטירה מותרת. ורק לסוברים שגם הנקימה הותרה יש לדחות הראיה ולפרש המשנה שלא הוכר איסור נקימה משום שבצערא דגופא אין נקימה, ולעולם כל מסרב למחול עובר בנקימה. ולענין איסור נקימה באיזה אופן נפק"מ למעשה ראה להלן סימן ד'.

בדעת הרמב"ם כתבנו לעיל לענין נטירה שצ"ע ממשנה בב"ק שהרי כתב מפורש גם בצירור של צער הגוף שיש נטירה, ולכאורה כמו"כ קשה מנקימה. ולא שייך לתרץ תירוף האחרונים שהובא

ג. יחס נקימה ונטירה למחילה - ביאור הענין

”מחילת שמים”

הריטב”א כשמבדיל בין איסור נקימה ונטירה ובין המצוה למחול משתמש במטבע לשון מיוחד - ”מחילת שמים”. ובפשטות זהו עיקר סברת החילוק שבדבריו, עיי”ש. ”מחילת שמים” הכוונה מחילה הפוטרת את הפוגע מעונש שמים שמגיע לו על הפגיעה¹⁸.

ונראה שכוונת הריטב”א כאן להפקיע סוג מחילה נוסף, והוא ”מחילה אישית”, המחילה הפשוטה בלשון בני אדם. והיינו שמוחל ושוכח את הפגיעה וממשיכים את הידידות כאילו לא היה ביניהם דבר. וכשאינו מוחל כוונתו שאינו מוכן להמשיך כאילו לא היה דבר כי הכאב והכעס עדיין בלב, וממילא הדבר בא לידי ביטוי בקשרים היום יומיים שבין השנים, באופנים שונים ומשונים.

סירוב מחילה אישית משמע שודאי נטירה היא גם לדעת הריטב”א, שהרי המציאות היא שעדיין זוכר את כאב והקפדת הפגיעה וממאן לשכוח ואף לא הסיח דעתו ממנה. משא”כ כשהוא עצמו שוכח ומוחל אישית, ורק אינו מוחל מחילת שמים, והיינו שאינו מוותר לפוגע על העונש המחכה לו, מסביר הריטב”א שאין זו נטירה האסורה שהרי הוא עצמו אינו נוטר כלל ואף שוכח מכל הענין, רק בשמים זוכרים את הנשכחות לשלם לאיש כמעלליו¹⁹.

לעיל שבצער הגוף אין איסור נקימה ונטירה. אולם לפמ”ש”כ כאן פי’ אחר בדברי הרמב”ם אתי שפיר. וצ”ע עוד.

18. עצם המושג ”מחילת שמים” מוזכר בראשונים נוספים כמו בשו”ת הרשב”א ח”ב סי’ רע”ח ושם מזכיר גם ”מחילת בריות”, והיינו שמוותר על כל זכויותיו שלא יוכל לתבוע את חבירו בב”ד, ועוד. ראה הערת העורך (9) תחומין שם.

19. ועדיין יש להתעמק יותר ולטעון, שאין זה דומה אלא למי שמוטר נטירתו לאחרים שיזכרו הם (ובהודמנות הנאותה ינקמו), שאע”פ שהוא עצמו מסיח דעתו מכל הענין ושוכח לגמרי משום שסומך עליהם, בכל זאת נחשב כנוטר, דלא עדיף מרושם על פנקסו שג”כ מסיח דעתו מהענין ובכל זאת אין לך נטירה גדולה מזו, וכמשי”ת בעז”ה במקומו. וכמו”כ כאן שהנפגע כאילו מוסר דינו לשמים וסומך על זכירת שמים למה לא יחשב כנוטר? אולם נראה שנידון דין אינו דומה למוטר נטירתו לאחרים שהרי אין הנפגע מוסר דינו לשמים ואינו אלא כמסלק עצמו מהענין אבל בשמים ממילא נרשם המקרה בעט ברזל כפי שכל מעשי אדם ותחבולותיהם נרשמים כדי לשפוט משפט צדק.

ולדמיון בעלמא אפשר לדמות סירוב מחילת שמים לנפגע שנפגע יחד עם אנשים אחרים ומסיח נפגע זה את דעתו מהפגיעה כי הוא סמוך ובטוח שהנפגעים האחרים כבר יטפלו עם הפוגע כדבעי וישיבו לו גמולו בראשו. לכאורה באופן כזה אין איסור נטירה. וצ”ע עוד. (גם תלוי הדבר במהות ”סירוב מחילה” אם נחשב כקום עשה או שוא”ת ובעז”ה יתבאר בנושא פיוס ומחילה).

ולפיכך אומר הריטב"א: "... דנהי דאמרה תורה לא תקום ולא תטור לגמול לו כרעתו, מ"מ לא אמרה למחול לו מחילת שמים"²⁰.

ומענה ראוי לעיין במשנת רש"י הנ"ל²¹, שדעתו שסירוב מחילה קשור עם איסור לא תטור, צאיזה מחילה מדצד? האם כוונתו גם ל"מחילת שמים" או כוונתו צעיקר למחילה אישית אצל צסירוב מחילת שמים מודה לריטב"א שדצד אין לה עם נטירה?

20. ב"תחומין" שם גם העתיק את הריטב"א אך נראה שלא שם לב להדגשת הריטב"א "מחילת שמים" והבין שגם בסירוב מחילה אישית אין איסור נטירה וכחלק מלשונו שם (שלהי עמ' 297) בביאור דברי הרמב"ם:

"כוונת הרמב"ם היא שאסור לו להזכיר לעצמו את המקרה ולחשוב עליו בפועל. מצווה האדם לחיות את חייו כאילו הדבר לא קרה ולא לתת למעשה חבירו להטרידו... אבל אין הוא מצווה למחול לו על הפגיעה ואינו חייב לשנות את הערכתו הרעה ביחס לזה שחטא נגדו...". ועי' מסיק בהמשך - "למעשה דברינו מפורשים בריטב"א ראש השנה", ומסיק אחרי ציטוט דברי הריטב"א: "הרי שחיוב מחילה אינו כלול באיסור נקימה ונטירה".

ולפי מה שכתבנו, דעת הריטב"א להקל רק במסרב מחילת שמים בלבד, והנפגע כן חייב "לשנות את הערכתו הרעה ביחס לזה שחטא נגדו". וכל ההבדל לפני הפגיעה ואחריה הוא רק בשמים, כל שינוי אחר ביחס שביניהם כתוצאה מהפגיעה הרי הוא נטירה. ועיי"ש בתחומין בהערת העורך (9) שכנראה הרגיש בחילוק הריטב"א והדגשתו מחילת "שמים" ואף מצייין למקבילות בראשונים למושג זה.

21. נעתיק כאן לשונו המלאה של רש"י כפי שנדפס ב'תשובות רש"י' סימן רמ"ה (הוצ' אלפנבין, ניו יורק תש"ג), וב'שבלי הלקט' ח"ב דיני נדרים ושבועות בשינוי קצת:

"שנים שנתקוטטו זה עם זה והכה האחד את חבירו, לאחר זמן בא ואמר לו אני מקבל כל רידי וקנס שיאמר לי בית דין ותמחול לי על מה שעויתי, קפץ זה ונשבע שלא למחול לו עולמית, וכשעברה חמתו נתחרט מן השבועה ורוצה למחול לו.

שאל ירידי לומר: אם הנשבע זה הוא נשבע לבטל את המצוה, שהרי כתיב לא תקום ולא תטור את בני עמיך, וכתיב בקבלה נושא עון ועובר על פשע, ופירשו חכמים למי נושא עון למי שעובר על פשע, ולא חיילא שבועה, או דילמא אינה בטול מצוה וחיילא שבועה, ואם תמצני לומר דחיילא שבועה יכול הוא לנשקו ולדבר עמו באהבה ובחיבה הואיל ואינו מוציא מחילה מפיו או לאו.

והשיב: שאין לדונו משום שבועה לבטל המצוה, דהכי תנן (ב"ק צב.) מנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים, ואם איתא שהוא מבטל מצוה הוה ליה למתני הוא עובר בלאו שנאמר לא תקום ולא תטור את בני עמיך, אלא ודאי אין לדונו בלא תטור שהרי נתבזה ואי אפשר בלא נטירה, אלא מיהו אכזרי הוא כדמפרש תמן.

ועוד נראה שאין לדונו משום שבועה לבטל המצוה דתנן גבי נדרים (נדרים סה:): פותחין לו מן הכתוב בתורה אומר לו אילו היית יודע שאתה עובר על לא תקום ולא תטור את בני עמיך, ואהבת לרעך כמוך, וחי אחיך עמך, שמא יעני ואי אתה יכול לפרנסו, ואומר הוא אילו היית יודע שכך הוא לא הייתי נודר הרי זה מותר, ומדקתני פותחין לו מכלל דלאו בטול מצוה הוי, דאי בטול מצוה הוא למה ליה למפתח בחרטה ומי שרי והתנן אין נשבעין לעבור על המצות, דלא חיילא שבועה כלל, אלא ודאי אין בכך ביטול מצוה, כגון שנשבע שלא לעשות סוכה שלא ליטול לולב שלא להניח תפילין.

ולחבקו ולנשקו [אי אפשר] שאין לך מחילה גדולה מזו, שהרי כתוב בתורה (שמואל ב יד) וישב אבשלום בירושלים שנתיים ימים לפני המלך לא ראה, וזה היה כנגד (מחמת) אמנון אחיו שהרג, ובשעת מחילה כתיב ויבא יואב אל המלך ויגידו לו ויקרא אל אבשלום ויבא אל המלך וישתחו לו אפים לפני המלך וישק המלך לאבשלום. ומדאשתיק קרא ולא אמר הריני מוחל מכלל דנשיקה מחילה מעליותא היא.

הנה מלך אחד בתחילת דבריו הביא רש"י ראייה מהמשנה בצ"ק הנ"ל "מנין שאם לא מחל לו שהוא חזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים", ומוכח שמדובר במחילת שמים כעוצדא דמחילת אברהם לאבימלך שדאי היתה מחילת שמים וכמפורש בפרשה.

אך בהמשך כותב רש"י שאם מחזק ומגשק את הפוגע מתוך ידידות "אין לך מחילה גדולה מזו", ואע"פ שלא אמר לו בפירוש "אני מוחל". וזה מתאים יותר ל"מחילת שמים" כי לענין "מחילת שמים" אע"פ שיש סברה לומר שאם אוהבו כ"כ ודאי אינו רוצה שיענש בשמים, אבל הביטוי "אין לך מחילה גדולה מזו" אינו מוזק כ"כ. ועוד שראייתו של רש"י לזה בהמשך דבריו היא מהמסופר (שמואל ב' י"ד) שבהתפייקות של דוד עם אבשלום לא מוזכר שדוד אמר בפירוש שהוא מוחל רק נאמר "ויקרא אל אבשלום ויצא אל המלך וישתחו לו אפיים לפני המלך וישק המלך לאבשלום", ושמע מינה שהנשיקה כמנהג נאמר בפירוש שמוחל, ע"כ מרש"י. והרי שם ודאי היתה מחילה אישית והתפייקות מהמריצה שביניהם וכמש"כ שם לפני זה "וישב אבשלום צירושלים שנתיים ימים לפני המלך לא ראה", וכל הענין.

וגרסה מכל דברי רש"י בתשובתו שאינו מחלק בין סוגי המחילה כריטב"א, אלא מתייחס לכל ענין המחילה כאחת, ולדעתו כשכתוב שאדם מוחל היינו מחילה בשלימות, גם מחילה אישית וגם לשמים, וכשאינו מוחל פירוש הדבר שאינו מוחל כלל²². ולפי"ז כשרש"י מקשר בין סירוב מחילה ואיסור נטירה (וכדלעיל) כוונתו גם למחילת שמים וכל עוד שמסרב למחול מחילת שמים עובר בלא תטור. וחולק הוא על הריטב"א הסובר שחיוז מחילת שמים ודאי לא נכלל בלא תטור.

אלא איני רואה תקנה לשבועתו אלא שיביא עשרה בני אדם ויאמר בפניהם [נתחבלתי בפני כל] ונשבעתי שלא למחול לו ואיני יודע מה לעשות, והלה נכנס ויאמר לו חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוני זה שחבלתי בו, והם אומרים שרי לך ומחול לך, ונמצאו שניהם יוצאים ידי שמים ומחילה קיימת", עב"ל רש"י.

22. וכעין זה גם במאירי יומא כג. בתו"ד, משמע שכורך יחד שני סוגי המחילה וכותב בדין נקמת ונטירת תלמיד חכם בזה"ל:

"הא מכל מקום תלמיד חכם ומלך וכיוצא באלו אף על פי שאינם משתדלים בנקימה, מכל מקום ראוי להם שלא למחול מכל וכל, אלא יהא שמור בלבם לכבוד תורתם ומעלתם, ויניח הענין למי שאינו מקפח שכר בריה עד שיהא זה נענש עליה על ידי מי שיודמן, וכשיודמן לא יהא הוא מוחה עליה, ויבין שמאת ד' ומהשגחתו יארע לו כן אחר שלא מחל החכם ולא העביר על צערו מלבו, שנמצא המקלה מעמידו כל יום ויום בצער", ע"ב.



קושיא א'

למה כתבו הפוסקים שזמן חובת פיוס הוא בערב יוהכ"פ דוקא, והלא עיקר זמנה הוא מיד כשפוגע בחבירו או עכ"פ בערב ר"ה?

חיוב הפיוס על פגיעות שבין אדם לחבירו, זמנו בערב יום הכיפורים, וכמובא בכל הפוסקים ונפסק בטור ושו"ע או"ח סי' תר"ו. ולמדו הרא"ש מהמסופר בגמרא יומא דף פז ע"א, ובלשונו – "וישים אדם על לבו ערב יוהכ"פ לפייס כל אדם שנוטר לו איבה כדאמרינן גבי רב וכו'". וכ"ה במרדכי סוף יומא שהמנהג לבקש מחילה בערב יוהכ"פ, ובעוד פוסקים.

וצ"ע הלא החיוב לפייס את הנפגע חל מיד כפשטות לשון המשנה בבא קמא צב. ואיך הותר לחכות עד ערב יוהכ"פ?

מדברי הב"ח (שם בטור או"ח) משמע שעמד על כך וכיאר את דברי הרא"ש ש"בשאר ימות השנה אע"פ שראוי לכל אדם לפייס תיכף למי שפשע כנגדו, מ"מ יכול הוא להניח הענין ליום אחר", משא"כ בערב יוהכ"פ. ובלשון ה"מטה אפרים" שהעתיקו הפוסקים – "אע"פ שגם בשאר ימות השנה מחוייב לפייס למי שפשע כנגדו, מ"מ אם אין לו פנאי הוא ממתין לפייסו על יום אחר וכו'". מרפסן איגרא! וכי היכן מצינו שמותר לאדם לדחות דבר שמחוייב בו עד שנה משום ש"אין לו פנאי"?

ועל כרחנו נחלק בין שני סוגי פיוס, והיינו כשהפגיעה עדיין כואבת וצריך לרצות ולהרגיע נפש הנפגע, ודאי חייב לפייסו מיד, וכל רגע שמתאחר הריהו כאילו פוגע בו עוד ועוד, דמאי שנא הכאב שהכאיבו ברגע הראשון כשהקניטו בדברים לכאב הבא אח"כ. הרי מכח לאו ד"לא תונו" מחוייב הוא כל רגע להרגיעו ולהפסיק האונאה העתידה לבוא עכ"פ. משא"כ כשכבר עבר הכאב והסיח הנפגע מדעתו ונשאר רק בגדר זכרון דברים, וגם על זה צריך לפייסו ולבקש מחילה על הכאב העבר כדי

שיתכפר החטא – סוג זה של פיוס מובן שזמנו בערב יוהכ"פ דוקא, זמן המיוחד לתשובה ולכפרת כל העוונות. (כעין חילוק זה חילק הגר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים ח"א יוכ"פ סי' נ"ד, ונעתק לעיל בעמ' 52, ועיי"ש מה שהאריך עוד בזה).

אולם עדיין צ"ע סתימת הפוסקים וגם בסיפורים בגמרא יומא שם, דמשמע שבכל אופן זמן הפיוס הוא בערב יוהכ"פ, והלא שכיחות מאד פגיעות הכואבות זמן ממושך והו"ל לפוסקים לחלק בכך. ובפרט שלשון הרא"ש "לפייס כל אדם שנוטר לו איבה", משמע קצת שעדיין כואב, ועוד לשונות כאלו בפוסקים¹.

והנה יסוד חיוב הפיוס שבין אדם לחבירו הלא הוא בטור וש"ע חו"מ סי' תכ"ב ושם הוזכר בהלכה רק דין פיוס של החובל בחבירו אבל חיוב פיוס על שאר פגיעות וצער שגורם לחבירו כגון הקניטו בדברים הזכירו הרמב"ם וכל הפוסקים רק בערב יוהכ"פ. וצ"ע².

- עוד יש לעיין קצת למה קבעו זמן הפיוס בערב יוהכ"פ ולא בערב ראש השנה, הרי המשפט הוא בראש השנה ולמה יקטרגו העוונות שבין אדם לחבירו הכבדים ויכריעו ח"ו הדין לאלתר למיתה. והרי רק הבינונים תלויים ועומדים עד יוהכ"פ, והיינו אלו שמחצה זכויות ומחצה עוונות, אבל רוב העולם נידון בר"ה. (קושיא זו מבוארת בארוכה בדבריו של הגאון רמ"מ קארפ בקובץ זה עמ' 23, עיי"ש מה שהאריך בזה ליישב).

ובעצם יש לשאול כך גם על התשובה מעוונות שבין אדם למקום שהרי לא תקנו וידוי ותשובה בר"ה, רק ביוהכ"פ שהוא זמן כפרה, ואע"פ שעיקר הדין הוא בר"ה. ויש לעיין בכל זה.

1. וברא"ש שם אף משמע שבערב יוהכ"פ יש לפייס ולרצות כדי שיהיו כל ישראל באחדות ביוהכ"פ כמלאכים וע"פ דברי פרקי דר"א שם, וכאילו שבלי סברא זאת לא היה חייב לפייס אפילו בערב יוהכ"פ. וכבר עמד בזה הגאון רמ"מ קארפ במאמרו בקובץ זה לעיל עמ' 23.

2. גם ב"משנה ברורה" העתיק לשון ה"מטה אפרים" הנ"ל ש"אם אין לו פנאי", וב"שער הציון" כתב – "ונראה פשוט דבאיסור גזל ואונאה נ- אונאת ממון] וכה"ג דידוע שהוא לאו הניתק לעשה דוהשיב את הגזילה, אין רשאי להמתין עד ערב יוהכ"פ דכל שעה ושעה יש עליו חיוב עשה זו וכו'". הרי שרק מצד העשה מחויב הוא מיד אבל באונאת דברים שאין הלאו ניתק לעשה אין קפידא. ולא חילק ה"משנה ברורה" אם עדיין הכאב והעלבון מפעפעים בלב הנפגע והרי כאילו מאנהו כל הזמן עד שיפייסו וכנ"ל. וצ"ע שכשחילק לא חילק גם בדבר שכיח כזה.

קושיא ב'

פליאה על הרמב"ם בדין פיוס ומחילה

בהלכות תשובה (פ"ב ה"י) פוסק הרמב"ם:

"אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה. ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזה דרכם של ישראל ולבם הנכון..."

מפשטות לשונו משמע שכל שאינו מוחל עובר בנקימה ונטירה. וכן דייקו בדברי הרמב"ם כמה ממחברי זמנינו, "משנת יעקב" (רוזנטל) דעות פ"ז, "ספר התשובה" ח"א עמ' רכ"א ב"בארי בשדה" ד"ה והנה מדברי, וכעין זה בקובץ "הר המלך" ח"ג במאמרו של הרב אברהם אלאשווילי עמ' ר"ו. וזה שכתב בתחילת ההלכה "אסור" לאדם וכו'.

וצ"ע מהמשנה בב"ק (צב.) שמפורש שם שכל החיוב למחול הוא רק מצד מידת אכזריות, ונלמד מאברהם אבינו שמחל לאבימלך וכפי שהאריכו בזה חז"ל עוד במדרשים (עיין במדור זה במאמר "היחס בין נטירה למצות מחילה" הערה 3), אבל אין שום לאו או עשה המחייב למחול.

והנה יש דעה בראשונים וגם באחרונים הסוברת שמצד "לא תטור" יש חיוב דאורייתא למחול על פגיעה, והם מפרשים את המשנה בב"ק שמדובר ב"צערא דגופא" (החובל בחבירו עיי"ש) וע"כ אין איסור נקימה ונטירה כלל ולכן אין גם חיוב למחול. אבל הרמב"ם הרי מדבר כאן בהלכות תשובה גם באופנים של צערא דגופא כמו החובל בחבירו או שהקניטו בדברים (עיי"ש ה"ט), ובכל זאת משמע מדבריו שהמסרב למחול הריהו נוקם ונוטר. וצ"ע שזה נגד המשנה בב"ק הנ"ל, ובפרט משמע בדבריו (ה"ט) שהמקור לדבריו הוא מהמשנה בב"ק וכן פירש בכס"מ שם.

קושיא זו הובאה בהרחבה במדור זה במאמר "היחס בין נטירה למצות מחילה", עמ' 205, ועיי"ש מש"כ לתרץ אולם עדיין הניחו מקום להתגדר.

ספק ב' - מהי צורת הנקמה שאסרה תורה והאם הסבל של הננקם הוא חלק מהנקמה?

◆ החושד בכשר ועל סמך זה "נוקם" ממנו. האם עובר גם בלאו ד"לא תקום" בנוסף על איסור חושד בכשרים? ומסתבר שאינו עובר, כי אין כאן צורת נקמה – של תשלום גמול – כלל, ועבור הרצון לנקום בלבד אין לאו, והריהו כמי שעלה בידו בשר טלה. וה"ה לכאורה אם הלה באמת פגע בו וזה עשה מעשה נקמה אבל לא יצאה הנקמה לפועל, וכגון שפגע ונקם באדם אחר בטעות וכיו"ב.

◆ אבל באופן שיש מעשה נקמה מצד הנוקם וגם נקמה בפועל ממש בננקם, וכגון שמסרב טובה משום נקמה אבל אינו צריך לטובה זו, וכגון שהננקם שלח לבקש כלי ע"י שליח והשליח טעה וביקש כלי אחר או שביני לביני כבר אינו צריך לכלי, נמצא שסירובו אינו פוגע בו כלל, ואולי אף חסר כאן בגוף צורת הנקמה. וצ"ע.

◆ יתירה מזאת יל"ע, אפילו כשבאמת צריך לכלי אבל לא נגרם לו שום טירחה וסבל בסירוב. וכגון שעוצר "טרמפ" ועוצרות שתי מכוניות יחד האחד שונאו שמשום נקמה מסרב להסיעו אבל השני כבר מוכן להכניסו בשמחה לרכבו. וכיו"ב אדם הצריך הלואה שהגיש אותה בקשה לכמה גמ"חים מספק, וכשמנהלו של אחד הגמ"חים דוחה בקשתו משום נקמה כדי "לסגור אתו חשבון" הרי שיקבל מיד מהגמ"ח השני את ההלואה שהוא צריך לה. ויל"ע אם זוהי נקמה מעליא או שמא גם בזה לא יצאה נקמתו לפועל.

◆ ברם באופן שאין לו עתה תחליף מוכן לטובה שהוא צריך לה רק שיכול בקל להשיגה, ולדוגמא – את הכלי שמסרב שכינו להשאל לו, משום נקמה, יכול להשיג בקלות אצל שכן אחר. אין ספק שזוהי נקמה גמורה, שלא חילקו הפוסקים בכמות הסבל כתוצאה מהסירוב אם מעט אם הרבה.

ציונים ועיונים:

כללו של דבר, שני הקצוות של ציורי הנקימה ברורים. מצד אחד כשלא יצאה הנקמה לפועל ממש אין נקימה, ומצד שני כשיצאה לפועל הנקמה אבל הננקם אינו סובל הרבה, ודאי יש נקמה. השאלה היא בציורים שבאמצע, ועיקר הספק הוא האם גם סבלו של הננקם הוא חלק מהנקמה, או שמא עצם הסירוב זהו גוף הנקמה בלי כל קשר לסבל הננקם.

מלשונות הפוסקים קשה להוציא דבר ברור, ואולי הדבר תלוי בהסברות מה שהזכירו הפוסקים בטעם איסור נקמה כמו הרמב"ם החינוך ועוד. (ויש לציין שבנוגע לשאלה הראשונה כאן וכיו"ב, לפי מה שכתב ה"קהילות יעקב" ערכין סי' יג, וכן ב"חקרי לב" יו"ד סי' פ"ב שכל פוגע עובר בלא תקום ואף שאין תשלום גמול כלל, פשוט לאיסור).

ספק ג' – מוסר דין לשמים או מתפלל למפלת הפוגע אם נחשב כנוקם

המוסר נקמתו לאנשים אחרים שינקמו במקומו, משמע בפוסקים שעובר ב"לא תקום". ולא שנא אם שלחם בתורת שליחות ממש (ומשמע שאין כאן דין אין שליח לדבר עבירה והכל מתייחס למשלח), או שרק הסיתם לפגוע בפוגע, ואע"פ שאינם יודעים מכל סיפור הנקמה. ועכ"פ משמע שמדי ספיקא דאורייתא לא נפקא.

♦ ומסתברא שבמוסר דינו לשמים שיענשו את הפוגע לפי המשפט האלקי, ודאי אין בזה משום נקמה, ולא גרע ממוסר דינו לבית דין בשר ודם, שכתבו הראשונים כמו הרמב"ן עה"ת ועוד שאין בכך משום לא תקום, וכן משמע בשו"ע חו"מ סי' תכ"ב ברמ"א ובפוסקים שם.

♦ אלא הא מספקא לן, המתפלל למפלתו של הפוגע ושכל הצרות יחולו על ראשו ומתוך כאב ותאוות נקם מקטרג עליו בשמים. האם נחשב לנקמה כמו המקלל את חברו משום נקמה (עיין רמב"ם בטה"מ בלאו דלא תקלל חרש באורך), או שמא אינו דומה מתפלל לשמים למבקש מאדם שינקום.

וכמו"כ יש לעיין לענין איסור נטירה בכל זה (עיין במדור זה במאמר "היחס שבין איסור נטירה למצות מחילה" סימן ג' הערה 19).

ציונים ועיונים:

בענין המוסר נקמתו לאנשים אחרים, בתורת שליחות או בלי: יש בזה אריכות באחרונים ויתבאר בעז"ה באורך בספר בין אדם לחבירו כרך ב' בסוגיות ההלכה "נקמת צד ג".

בענין המוסר דינו לשמים: עיין שו"ע חו"מ סי' תכ"ב ברמ"א בשם הר"ן פ"ק דר"ה, ומבואר דכשהודיעו תחילה לכו"ע מותר למסור דינו לשמים, עכ"פ בדלית ליה דיינא בארעא. ועיין "תורת המנחה" לתלמיד הרשב"א (חיי שרה עמ' 75) שמאריך ובתו"ד כתב "אבל דין שאינו מסור לבי"ד של מטה כגון אונאת דברים וכיוצא בזה... בזה יש רשות למסור דינו לשי"ת, שאם לא יתרעם ופללו אלקים מי יתפלל לו ולפני מי יגיד צרתו וישפוך שיחו. ורוב תרעומות דוד וקבלותיו לא היו אלא מאונאת דברים שהיו אומרים לו...". וע"ע ספר חסידים סי' ע"ו, וב"מצוות הלבבות" נקימה סעיף כ"ט וב"דרך מצוותיך" שם.

בענין המתפלל למפלת חבירו: בשאלה זו יש לחלק אם מתפלל לנקמה מידה כנגד מידה, או מתפלל בכאב שיחולו כל הרעות על ראשו בלי כל קשר לעוצמת הפגיעה. והנה שני אופנים אלו אין להם קשר למוסר דינו לשמים שנתבאר לעיל ששם הוא ענין השלמת הנזק ולא נקמה ממש כמו כאן. וכגון שהמית בנו ומתפלל שימות, או שפגע בגופו או ברכושו ואינו רוצה לשלם או שאינו יכול ומתפלל שכאשר עשה כן יעשה לו ממש. וכ"ז נחשב מידה כנגד מידה. ועיין במאירי ב"ק (צג. ד"ה כל המוסר דין) שפירש: "מה שאמרו כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה והוא שצועק עליו להקב"ה שיקח נקמתו ממנו על שגזלו ויש לו דין בעיר שאם יודיע לו הענין יעשה לו כפי הראוי, וזה מתכוין להענישו ביותר, ראוי הוא לעונש תחילה על עוונותיו וכו'". עיי"ש עוד. הרי לכאורה שאפילו כשמבקש נקמה ממש ולא רק השלמת הנזק אין בו משום נקמה דאורייתא ורק מזכירין עוונותיו. וכ"כ בשטמ"ק ב"ק שם בשם רבינו יהונתן שבמוסר דינו לשמים עונשו של הפוגע חמור הרבה יותר מהמגיע לו בבי"ד של מטה "לפי שמתחבר זה עם שאר עוונותיו וראוי שיענש הן במוות הן...". עיי"ש עוד.

אם בקשת הנקמה ותפילותיו המוגזמות לרעת הפוגע ואינן מתקבלות בשמים הרי שאנו נכנסים לנושא הספק הקודם (ספק ב') בנקמה שלא יצאה לפועל ואין כאן ספק נקמה כלל.

ספק ד' – האם מותר לנקום ולנטור על פגיעת "צערא דגופא" אחרי בקשת מחילה?

לדעת הפוסקים המתירים נקימה ונטירה על פגיעה שהיא "צערא דגופא", יש להסתפק באופן שהפוגע ביקש מחילה כדין והנפגע לא מחל לו, האם עדיין מותר לו לנקום ולנטור מדין היתר "צערא דגופא"?

כמו"כ יש להסתפק לסוברים שרק נטירה הותרה ב"צערא דגופא", האם מותר לנפגע לנטור את הפגיעה אחרי בקשת מחילה?

למעשה, מוטל על הנפגע למחול גם בצערא דגופא, ואם אינו מוחל נקרא אכזרי כמבואר במשנה ב"ק צב. ובשו"ע חו"מ סי' תכ"ב ואו"ח תר"ו, ושם מדובר בצערא דגופא. אבל השאלה היא כשנוקם ונטור אחר בקשת מחילה כדין מצד הפוגע, האם גם עובר בלאוין דאורייתא או רק על המידה הרעה של אכזריות?

ציונים ועיונים:

היתר נקימה ונטירה בצערא דגופא: יתבאר בהרחבה גדולה ב"בין אדם לחבירו" כרך ב' בסוגיות ההלכה, ובקובץ זה נתבאר קצת במאמר "לא תטור" ועוד.

אחרי בקשת מחילה האם עדיין מותר לנקום ולנטור: עיין חוקוני עה"פ כאן – "אבל בצער הגוף אינו זקוק למחול לו עד שיפייסנו", ומשמע שכשיפייסו זקוק, ויל"ע אם זה מעיקר הדין. וכעין זה איתא בביאור מהרש"ל לסמ"ג כאן ל"ת יא: "ומ"מ אין בו לאו אם נוקם [בצערה"ג] ובפרט מאחר שאינו מפייסו וכו'". וע"ע בתלמידי מהרי"ק שם. וע"ע בשו"ע הרב הלכות עוברי דרכים סעיף י' גם שם משמע שחייב למחול עיי"ש. ולכאורה יש ללמוד מתשובת רש"י (הועתקה במדור זה עמ' 215 הערה 21) שגם אחרי בקשת מחילה יש היתר צערא דגופא וכמעשה שהיה שם, אך יל"ע בסיבת הדבר שרש"י כתב "ואי אפשר בלא נטירה". וילע"ע במאירי יומא כג. במש"כ בענין פיוס, וצ"ע דקשיא רישא לסיפא. ודאתינן להכי אולי אפשר לדייק גם מדברי הגמ' יומא "והאמר רבא כל המעביר על מדותיו וכו', דפייס ליה ומפייס", ומשמע לכאורה שמה שצריך להתפייס כשמפייסו הפוגע הוא רק ממדה טובה, וצ"ע.

ועיין ב"משנת יעקב" (רחנטל) דעות פ"ז, ובקובץ "הר המלך" ח"ג עמ' ר"ו מאמרו של ר"א אלאשוילי שדייקו מהרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"י – מובא להלן במדור "וצריך עיון" – שאחרי בקשת מחילה אין היתר נקימה ונטירה בצער הגוף. אולם זה בנוי על היסוד שהרמב"ם ס"ל עצם ההיתר של צער הגוף וזה בעצם תלוי במחלוקת גדולי האחרונים.

אולי תלוי גם כאן בטעמי ההיתר דצער הגוף, שלפי כמה אחרונים כגון "מצות הלבבות" טעם ההיתר הוא משום דהוי נגד טבע האנושי לא לנטור בצער הגוף, וא"כ י"ל שכאשר מבקש מחילה שפיר אפשר להפסיק הנטירה לפי טבע האנושי וכו', וכיו"ב לפי הטעמים האחרים.

ספק ה' – האם שייך נקימה גם בצורת ההשאלה

- ♦ ראובן משאל את כליו אבל רק אחרי תחנונים רבים. לשמעון כואב הדבר הרבה אבל מחוסר ברירה מזדקק הוא לחסדיו. והנה נצרך פעם ראובן בנחיצות לחפץ של שמעון ומשלם לו שמעון כגמולו ואע"פ שמשאלו נותן לו רק אחרי שידולים והפצרות רבות, ובכך מרגיע שמעון את נפשו הפגועה והבוזיה. האם עובר הוא ב"לא תקום"?
- ♦ כיוצא בזה, ראובן רגיל להזהיר על שמירת הכלי שהוא משאל בכל מיני אזהרות והנחיות, ומזהיר יותר מדאי, וזה מבזה את שמעון השואל כאילו אינו יודע מעצמו שעליו לשמור ממון אחרים. כשבא ראובן לשאול משמעון מודד לו זה כמידתו ומדבר אליו בלשונו... האם אסור מדין נקימה?
- ♦ וכן כשראובן אינו מרחיב את זמן השאלה, וגם מבקש בחזרה לפני הזמן, ולפעמים אף מזכיר לו ג' פעמים בכל יום שלא ישכח להחזיר וכו', וכן כל כיו"ב מנהגים שכיחים אצל בני אדם מחמת צרות עיניהם וקמצנות, או מחמת מידת "נתינה" מוגבלת ביותר. התנהגותם מביאה סבל וכאב לכל אלו הצריכים להם בהכרח, וגם חשק למדוד להם כמידתם מידה כנגד מידה, ולהרגיע בכך את הנפש הכואבת. האם עוברים בלאו?
- ♦ [ואם נחשב נקמה ילע"ע איך יש להגדיר הסבל הזה, אם הוא צערא דגופא ובזיון ומותר לנקום עליו עכ"פ למתירים נקימה בצעד"ג, או שמא אינו אלא "ממונא" מאחר וסובב סביב השאלת כלים גרידא ואינה פגיעה בגוף או בנפש בעצם].

ציונים ועיונים:

- כל ההתנהגות של ראובן – בציורים השונים – באה כתוצאה מצרות עין וכו', וא"כ אין עליו טענה וכפי שהאריכו הראשונים על התורה ובתורת כהנים, וכל השאלה היא על מעשי שמעון האם נחשב פוגע שאז ודאי יש איסור נקימה. וא"כ כל השאלות כאן הן כשמעון גומל לראובן בכל זה על סירוב ממש של כלי או סירוב טובה אחרת.
- בציור השלישי שמגביל הזמן או מבקש חזרה לפני הזמן:** מסתברא שהריהו ממש כמסרב להשאל ועובר בנקימה, והבן. אולם בשאר הציורים שמדובר רק בצורת ההשאלה שאינו משאל בסבר פנים יפות – בלשון המעטה – יל"ע בזה.
- לענין צדקה למדנו שהנותן מתברך בשש והמפייסו ב"א, וגדול המלכין שיניים לחבירו יותר ממשקהו חלב, והיינו ש"סבר פנים" חשוב יותר מעצם הנתינה, וכמו"כ איתא בגמ' שאונאת דברים חמורה מאונאת ממון שזה בגופו וזה בממונו וכו', ויש לעיין בכל זה לענינו.

טבת ה'תשנ"ט

לכבוד הרב החשוב ר' אהרן וייס שליט"א,

יישר כחכם על דברי העידוד, וכן חן על ההערות המחכימות והצודקות.

במש"כ כבודו בהערה הראשונה לענין איסור והיתר שנאה בגוי, ודאי יש לתקן הלשון בספר ובמקום להזכיר "לא תשנא" לכתוב "איסור שנאה" ו"היתר שנאה", ולא מצד לאו דלא תשנא אלא כמה שמשמע ממצות ואהבת לרעך. ועצם הנדון שם ודאי איתניה שהרי לדעת "ספר הברית" יש איסור שנאה כלפי גויים - עכ"פ מצד מצות ואהבת - וכדמשמע בדבריו שם שמקשה על עצמו מהפסוק "הלא משנאך ה' אשנא" שסותר את שיטתו, והיינו דלדידיה אין לשנא גוי. ויש להרחיב בענין זה, וביחס שבין לאו דלא תשנא לעשה דואהבת בכלל. ובמ"ע ד"ואהבת" יתבררו הגדרים קצת בעזרת הנותן ליעף כח.

בנוגע להערות בענין כמים הפנים לפנים וגו', שגיאיות מי יבין! ובדקנו במקומות נוספים בספר שסברא זאת מובאת בהם ושם היא מובאת באמת בשם רבנן, ורק כאן נתחלף לנו בין ר' יהודה ורבנן ועל סמך זה הקשינו, יישר כחו שהאיר עינינו בזה.

אולם במש"כ בתחילת הערה זאת והקשה כבודו דודאי משכחת ששנא בלי סיבה רק מתוך קנאה וכו', ודאי לא נעלם מעינינו, והרי הארכנו על סוג שנאה כזאת בכמה מקומות בספר, וכנראה שכבודו לא ירד לכוונת הטענה על ה"חלק לוי" שרוצה להתיר לשנא אדם השונא אותך מאחר ושנאת הלב גורמת ומולידה שנאה בלבך. וע"ז כתבנו שכל שנאה [בד"כ] יש לה גורם המולידו בלב השונא ואעפ"כ אסרה תורה השנאה. ולענין טענתנו סגי אפילו למצוא ציור אחד כזה שהשנאה אסורה אעפ"י שיש סיבה ובוה סגי לסתור סברת ההיתר (שנקטנו בדעת "חלק לוי").

ורק לקושטא דמילתא כתבנו "דתמיד יש סיבה לשנאה" וכו', כי כן הוא האמת וגם זה נעלם מכבודו שודאי הקנאה היא סיבה חזקה מאד לשנאה, וטבע המקנא שמרגיש כאילו ההוא מצליח על חשבונו וממעט ממנו, ופוגע בו, (ואעפ"י שידוע שהלה אינו "אשם" בדבר אבל הוא סובל בגללו). תחושת הקנאה היא מהחזקות שבעולם ומוציאה באמת האדם מן העולם... ו"עצמותיו מרקיבין" כבחז"ל היינו שמתבטל כל העצמיות שלו. (ומה אנו צריכים יותר מכך שהרצח הראשון בעולם היה בסיבת קנאה בלבד כמבואר בפשטות הפסוק) וא"כ אם בכך אסרה תורה השנאה אין סיבה להתיר משום שנאת הלה וכמים הפנים לפנים. (אם לא שסבור ה"חלק לוי" ש"מים הפנים לפנים" וגו' היא מציאות בעצם ואפי' בלי ידיעת האדם וגם אינה בשליטתו וממילא לא שייך לאסור השנאה שממילא מתעוררת בליבו כתוצאה משנאתו של הלה, ויש להאריך בדבר ולדייק בכמה מקומות בנוגע למהות סברא כמים וגו').

אולם בפשטות אינו כן וכדכתב רש"י בהדיא עה"פ (משלי כז, יט) ד"ה "כן לב האדם לאדם. חברו, לפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו כן הוא מראה לו פנים", ועיי"ש. וכן מפשטות הגמ' ביבמות אין ראייה ליותר מכך שכאילו קיים ענין סגולי ששנאה כלפי נפש האדם מולידה בהכרח שנאה חזרה. ובפשטות מדובר בענין שכלי שהשנאה כמוה כפגיעה באדם (מבואר באורך בספר במאמר "השנאה מה היא" פ"א) או מכל סיבה אחרת וזה מוליד התייחסות מתאימה מצד השנא.

הערותיו של מר כתובות לפנינו בעט ברזל לתקן את הטעון תיקון בהזדמנות הראשונה, (מאחר ואין נפק"מ להלכה נתקן בעז"ה רק בהדפסה הבאה בעז"ה).

נשמח לקבל הערות נוספות מכבודו להוציא האמת לאורה ושכרו כפול מן השמים.
 בכבוד התורה ובהערכה
מכון "תורת האדם לאדם", עידה"ק צפת ת"ו

v v v

ג' בא תשנ"ז

לכבוד "תורת האדם לאדם"

הנדון: ספרכם הנפלא "לא תשנא את אחיך בלבבך", וכן שאלה
 ספרכם נפלא ונהניתי ממנו ואף החכמתי!

שאלה: היה מקרה בלתי טהור שרב אחד צעק על אדם (נקרא לו שמעון) בתוך בית כנסת
 באמצע קריאת ספר תורה בשבת וסלק אותו מבית הכנסת. אותו שמעון יצא מבית הכנסת
 בבושת פנים בלי שאף אחד מחה כנגד אותו רב (נקרא לו ראובן). לא הייתי באותו בית
 כנסת בשעת מעשה, רק הדבר התפרסם מאוד, גם בעיתונים. היות ושהו בבית הכנסת גם
 חילונים באותו זמן. שבאו לבר מצוה שאליה היה מוזמן גם שמעון.
 כמה שאלות עמדי.

א. האם יש איזה שום סיבה המצדיקה מעשה כה חמור של ביוש ברבים. ועוד בפני
 ספר תורה. ועוד בשבת קודש (הטענה של ראובן היתה ששמעון השמיץ את משפחתו
 של ראובן טענה שלדעתי לא הוכחה בצורה ברורה).

ב. אם היה מישהו מוחה באמצע קריאת ספר תורה היה ודאי הדבר גורם למחלוקת
 קשה בתוך הבית הכנסת כי ראובן לא היה מוותר על שלו ואתו חבר מרעיו שתמיד
 ילכו אחריו... אם כך מה יוצא ממחאה?

ג. אמנם היתה מחאה אבל שקטה ואחרי התפלה – האם כך יש לנהוג?

ד. היו רבים ששאלו: והלא "בקמצא בר קמצא" הואיל ולא מחו ביה רבנן קרה אסון.
 וכיצד ימחו? הלא גם שם היה גורם למחלוקת ר"ל? ואפשר לומר שיש צורת מחאה
 שקטה שאם שמעון סולק בבושת פנים מבית הכנסת רבנן הוי צריכים לצאת אתו
 החוצה וכן הקהל וזו צורת המחאה הטובה ביותר, כלומר מהו גדר המחאה וכיצד
 מוחים על מעשה כה חמור של ביוש אדם ברבים?

ה. לא אכחד ששמעתי שהיה רב גדול אחד שהצדיק את מעשהו של ראובן, ובעניי
 מתוך עיוני בספרים על ענין זה – "שערי תשובה", וכן הספרים "הזהרו בכבוד חבריכם"
 "והסר כעס מלבך", "בסדרת תקון המידות" של הרב טובולסקי - לא מצאתי שום
 הצדקה למעשה מחפיר זה של ביוש ברבים. (ובאמת רוב האנשים שהיו בשעת מעשה
 וגם אלו שלא היו - לא הצדיקו את המעשה).

בהצלחה וישר כח ובצפיה לגאולה,

אליעזר דוד, ירושלים

נ.ב. אחרי שסגרתי המעטפה, נקלעה לידי בעיה נוספת: בתי היתה ב"מחנה שבת" וזמן
 קצר אחר כך ל"ע חלתה בשפעת. לכשחלתה ספרה בתי שלא מעט בנות שהיו חולות

לפני "מחנה שבת" - באו למחנה (אחת מהן ברור שבאה למחנה חולה) ממילא מובן כיצד בתי חלטה (אם כי אין הוכחה שנדבקה מהן).

השאלה: האם מותר לאדם מצונן. למשל לבוא לתפלה בציבור או ללמוד (ובפרט בחורף שהחלונות סגורים ויש חשש הידבקות) הלא הוא מזיק את האחרים? (ואפילו בגרמא, הלא חייב בדיני שמים) נראה שעדיף שישאר בבית. מה דעתכם?

* * *

לכבוד הר"ר אליעזר דוד שליט"א

שלום וכ"ט סלה

יישר כוחכם על מילות העידוד. מילים מסוג זה מצוה רבה יש בהם, וגם מוסיפות כח להמשיך במלאכת הקודש.

בנוגע לשתי השאלות. ששאלתם. הננו להבהיר מספר נקודות.

אנחנו לקחנו על עצמינו לא להורות מתוך ליקוטים/קיצורים, וגם לא מתוך קטעי מאמרים/פרקים הלקוחים מפה ומשם, אלא מתוך עיון מקיף ומעמיק בכל סוגיא החל מחז"ל וראשונים עד אחרונים אחרונים - בעיון מסודר ובישוב הדעת וגם בפלפול חברים בדיוק כמו שנהוג בשאר חלקי התורה החמורים. לפי שעה זכינו בעז"ה ללבן בדרך זו מצות לא תשנא (כפי שאפשר להוכיח מהספר) ורוב מהמצוות "לא תקום ולא תטור", והי"ת יזכנו להמשיך. ואעפ"י שבאוסף שלנו הצטבר כבר הרבה חומר בכל הנושאים שבי"א לחבירו עדיין אין ביכולתינו לדון בגוף שאלותיו של כבודו הנוגעות בעיקר למצוות אחרות.

נעיר - בדרך הערה גרידא - ששאלות כאלה (שאלה א') מצריכות זהירות יתירה, כי הלא דנים באדם מסוים ובהתנהגותו, ואעפ"י שהכוונה לתועלת, ללמוד מכך להבא, אך בכל זאת יתכן שיש כאן איסור לשוה"ר גמור, כי לא הותרה לשוה"ר לתועלת לימודית אלא בהעלמת שם, וכאן הרי לא יעזור העלמת שם רב פלוני מאחר שהשומע - ז"א כבודו השומע ומקבל פרשנות על התנהגות הרב - כן יודע במי מדובר ונתגנה בעיניו, [כמו כל לשוה"ר שהוא גם בפרשנות על מעשים ולא רק בגילוי עובדות לא ידועות]. ואולי לא הותרה לשוה"ר לתועלת לימוד. בניתוח מעשי בני"א והתנהגותם רק כשהשומעים אינם יודעים במי מדובר, והם אינם מוסיפים שום פרשנות לגנאי, ורק המספר יודע, ואצלו לא שייך האיסור כי אינו מחדש אצל עצמו דבר בסיפורו. והנ"מסתברא, ואע"פ שעדיין לא מצאנו מפורש ב"חפץ חיים" ובנו"כ.

ולפי"ז צריך באמת לזהר כשמספרים לשון הרע על אדם בעילום שמו, דבר שהוא בעצם מותר, אך כשהשומע מוסיף פרשנות ועי"ז מעמיק ומרחיב את הגנות בעיני המספר - שהוא הרי יודע על מי מדובר - ומתגנה בעיניו ביותר, נמצא שהשומע הזה מדבר לשון הרע, דיבורים של גנאי. וזיל בתר טעמא דמילתא שיש כאן הליכת רכיל ממש. וצ"ע. (קצרנו וגם לא ציינו מראה מקומות שכוונתו רק להעיר).

באופן כללי חובה להעיר - ז"א בלי כל קשר לסיפור שמסר כבודו באופן חד צדדי, שאין אנו דנים בו, וגם חסרים כמה פרטים מכריעים כך שא"א לדון בהתנהגות הרב - שקיים בציבור ולזול משווע בענין הלבנת פנים ברבים בניגוד גמור להשקפת התורה

שמלבין פני חבירו, ובפרט ברבים, שופך את דמו, ובפרט לשיטת התוס' סוטה דף י' ע"ב ד"ה נוח, ור' יונה בשע"ת שער ג' קלט-קמא ובפירושו לאבות לפרק ג' משנה יא', הסוברים שלהלכה יש דין יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים ויש כמה מהפוסקים האחרונים שנקטו כך הלכה למעשה, כי האמת שמבחינה נפשית מדובר בהריגה ממש (שמרגיש כמת וגם מחוויר כמת וכבגמ' "אזיל סימקא ואתי חיוורא", בהלבנת פנים רצינית, קטלנית ונצחית ולא בהערה עוקצנית הנהוגה בין מכרים... ויש להאריך).

והגע עצמך אם היו נותנים לאדם סכין שחיטה מושחז כדבעי ואומרים לו שחט את חברך היושב לידך בביהמ"ד האם היה פועל בקלות כזאת כמו שנגש להלבין פניו ברבים?!

בנוגע לשאלת "הדבקה במחלה" ועד כמה חייב אדם לשמור וכו', אין הרבה מקורות ובודאי לא בראשונים, אולם נעיר שהרב צבי שפיץ שליט"א מרמות ירושלים פרסם פעם בירור הלכתי בזה בעלון "תודעה". אם יתקשר כבודו לרב זה בודאי יחכם.

בכבוד התורה ובהערכה,

מכון "תורת האדם לאדם", עיה"ק צפת ת"ו

* * *

לכבוד מכון לחקר ההלכות "בין אדם לחבירו"

מכתבו הגיעני ובשמחה קראתיו. אכן, רבה המלאכה, ובעבודת קודש חשובה ביותר אתם עוסקים. תודה על הספר ששלחתם לי. רצ"ב... ש"ח על הספר, ולכיסוי ההוצאות.

בברכה להצלחה וכל טוב בכל הענינים,

אליעזר דוד

v v v

יום א' כה' תמוז תשנ"ה לפ"ק

שלום וברכה

א. בענין שנאת רשעים כתבתם בעמוד 270 בשם ההג' המעתיק למהרש"ל כי עיקר המצוה היא בשנאה גלויה. ובהע' 16 שם דנתם אם הפשט בדבריו הוא משום תוכחה. ופלא שלא הבאתם את הסמ"ק בסימן י"ז שכתב להדיא שהמצוה היא בשנאה גלויה ויוכיחנו ע"כ. עיי"ש. ומוכח להדיא כדברייכם. אמנם בספר מצות השם להגאון הגדול מוהר"ר יונתן שטייף זצ"ל בעמוד ל"ז פקפק בדבריו אלו ורצה לומר דאף די בשנאה בלב עיי"ש. מ"מ דברי הסמ"ק במקומם ואף שקשה לו מהפסוק תכלית שנאה שנאתים משמע דאף שאינו שנאה גלויה. די בזה. מ"מ יש בזה אף טעם של ריחוק מהרע ולזה אמנם די בלב אך לטעם של תוכחה בעי גלויה ול"ק מידי.

ב. נראה כי נכון הדבר היה להעתיק את דברי המגיד מדובנא בספרו הקדוש ספר המדות בשער השנאה פרק רביעי בענין שנאת רשעים בכל תנאי התוכחה ועד כמה שצריך זהירות שלא תתערב נגיעה אישית עייש"ה וחשוב היה לקובעו בתוך הספר. וישר כח על ספרכם הכביר והנפלא, חילכם לאורייתא וכו' וכו',
יצחק מאיר האגר, פעה"ק צפת ת"ו

* * *

מנחם אב תשנ"ה לפ"ק עיה"ק צפת ת"ו.
 לכבוד הרב החשוב יצחק מאיר האגר שליט"א מו"צ פה עיה"ק.
 ראשית כל מודים אנו מקרב לב על התייחסותו לעבודתנו ועל טירחתי להעיר ולהאיר, סיפק רב ועידוד מקבלים אנחנו בראותינו ת"ח לומדים ומתעסקים בעניני הספר. חן חן למר.
 ועתה לעצם הערותיו.

א. העיר למה בעמ' 270 בדיון בטעם מצות שנאת הרשעים ובדיון בדעת המעתיק במהרש"ל שם (ובהערה 16 שם) למה לא הבאנו את דברי הסמ"ק בסימן י"ז שכ' שצריך דוקא לגלות השנאה לרשעים ויוכיחנו וכו' ע"כ תוכן דבריו בשאלה.

והנה לכאורה נעלם מכבודו העובדה שהסמ"ק מובא בהבלטה יתירה בכמה מקומות [עיין עמ' 61 ובהערה ובעמ' 213-218 ועוד]. והנה שיטת הסמ"ק נתבארה באורך בסוגיא ח' פרק ב' והוזכרו שם גם דברי המעתיק במהרש"ל, אלא שלא הבאנו מדברי הסמ"ק להוכיח שהשנאה ענינה תוכחה להרשע. מאחר ולא הוזכר כלל בסמ"ק ויתכן משום טעמים אחרים דעתו שחייבים לגלות השנאה וכמשנ"ת ג"כ בסוגיא ח' שם. ומה שהעתיק כבודו מהסמ"ק "ויוכיחנו" ... בסמ"ק ליתא ולפי מיטב ידיעתי אין רמז בסמ"ק לענין תוכחה, כאן. ומילת "ויוכיחנו" הוסיף במצות השם.

ובעיקר דברי הסמ"ק הנה נתבארה כוונתו היטב בסוגיא ח' פ"ב הערה 17 (בעמוד 213) עייש"ה, וכנראה שגם הג"ר יונתן שטייף למד פשט בסמ"ק ככמה אחרונים - שהוזכרו שם בהערה - שהבינו שכוונתו שמוותרת רק שנאה לפנים אבל לא שנאה אמיתית בלב ג"כ, וע"כ הקשה הגר"י מהפסוק "תכלית שנאה שנאתים" שמשמע שהשנאה היא אמיתית וגמורה, אבל לפמשנ"ת בהערה שם בהוכחה גמורה מל' הסמ"ק שכוונתו שאסור לשנוא הרשע בלב גרידא וכלפי חוץ להראות פנים שוחקות, אלא יוציא השנאה ג"כ לחוץ עיי"ש. ולפי זה אין כלל מקום קושיה מהפסוק ואדרבא ראייה משם להסמ"ק שצריך תכלית שנאה, דהיינו גם בחוץ וגם בפנים וכו'.

כן הבנתי בכוונת הגר"י שטייף אגב שיטפא וכפי הנראה מכותלי מכתבו לא הבין כך בדברים. והבן כי קיצרתי כאן.

ב. דברי המגיד מדובנא בספר המידות שלו היו לנגד עינינו ודננו עליהם אולם מכמה טעמים נמנענו מלהעתיקם בדיון ההלכתי ואין כאן מקום להאריך ולפרט.
 ואסיים בברכת התורה כערכו

מכון תורת האדם לאדם, עיה"ק צפת ת"ו

לכבוד מכון תורת האדם לאדם,

נהניתי מאד לראות את פועל ידיכם אשריכם שזכיתם להחזיר עטרת השלום ליושנה אך תוך כדי הנאתי הגדולה לקרוא מאמריכם חשבתני על הכלל חכמים הזהירו בדבריכם שילמדו מכם דברים אשר לא כדת.

בספרכם היקר אשר אינו כעת תחת ידי [עמ' 333], מסופר על צערו הכואב של ה. על ביטול השידוך, ובכן בסיפור א' שהוא הנכון לדבריכם אינני זוכר את השמות ובכן השכן צריך לספר שמבטל השידוך שמע ממך וסיפר לחבר. למבטל השידוך אסור לספר את המקור וכשאני מספר לשכן שאתה המקור, א. שמעתי לשון הרע ורכילות וקבלתי כי אני ממשיך לספר סימן שקבלתי, ועכשיו אני ממשיך לספר רכילות שאותו פלוני שביטל פיטפט ששמע זאת ממך, ומנין לזו היתר רכילות וקבלת לשון הרע, נאמר שאני לא מקבל אבל עכשיו אני מספר לשכן והשכן צריך לחשוב שזה שקר והמבטל לא סיפר אלא מנין לו שאני ספרתי משום שגם אני הייתי בחתונה לכן הוא חושד בי כדי להוציא בוודאות מספר ששמע, אבל מי יכול להבטיח שכך הוא יקבל את זה ולכן סיפור זה נראה מאד מסובך איך לצאת ממנו לכן אסור לקבל וא"כ אין כאן מקום למחלוקות.

עוד לא הבנתי בדבריכם אדם שחטא ושנה כנגדי והוכחתי ולא קיבל האם על כל דבר אני צריך שוב להוכיחו או שהוחזק ולא צריך להוכיחו ומותר לשנאתו על העבר משום שלא קיבל, ואולי מותר להוסיף על החדש בגלל שהוחזק או לא, ואולי אם אני כבר שונאו אין הבדל בכמות השנאה שהרי הותר לשנאתו.

שמעון אהרן וייס, אשדוד

* * *

י"ד מנחם אב, תשנ"ז,

לכבוד הרר' שמעון אהרן וייס שליט"א,

הגלויה מחודש סיון תשנ"ז קבלנו לנכון ומתנצלים אנו על איחור התשובה מחמת טירדות שונות שעכבו אותנו מלהתמסר למכתבו, ולסליחתו אנו מצפים.

חן חן על דברי העידוד. בנוגע להערותיו נשיב באופן כללי כי לא נכתבו כ"כ בבהירות (בעיקר הראשונה) וגם כנראה מחמת שלא היה הספר תחת ידו לא דייק בהשמות, דבר המוסיף ערפול, אך נתייחס בכללות להמובן לכאורה מתוך כתבו.

בנוגע להערה א' הננו להקדים שסיפורי החיים, היום יומיים, מסובכים מאד וכמעט שאין בנמצא שסיפור או עובדא יכלול רק לאו או עשה אחת. ומכיון שא"א להעיר על כל ההיבטים כשעוסקים בלאו מסוים על כן הקדמנו בהקדמה הסיפורים בזה"ל: "כמו"כ לפעמים נשמטו כמה היבטים הלכתיים בסיפור ולא הערנו עליהם כי אינם שייכים לענין לא תשנא, ואין ללמוד דבר מהשמטות אלו."

ובכל זאת אנו מתייחסים בכובד ראש להערותו של מר, וכבר רשמנו לעצמינו להוסיף שם במהדורות הבאות בעז"ה הערה על איסור קבלת רכילות וסיפור רכילות שעברו כאן. אלא שעתה אחרי שכבר נכנסה שנאה בליבו שוב חלה חובת תוכחה דאורייתא. (והאמת שאם עתה יצליח להפסיק להאמין ברכילות וממילא תתבטל השנאה מלבו,

תפקע מאליה חובת התוכחה שמצוותה רק במצב של שנאה, וכמשנ"ת בספר בסוגיא ה' באורך, אך מדובר במי שמאמין לרכילות ומגיע לידי שנאה).

ובנוגע להערה ב' - תוכחה על פגיעה ועוד פעם תוכחה על פגיעה אחרת והלה מסרב לקבל, ודאי אין בו כדי לקבוע פטור תוכחה לעולם, כי שמא רק באלו מקרים לא קיבל משום שבאמת צודק או סיבות אחרות ולפי המשמע מהפוסקים יש רק דין מיוחד על הגברא, שלפעמים יש פטור כלפי גברא פלוני וזה מבוסס על הגדרות הרמב"ם הל' דעות כאן "הדיוט ביותר" או "דעתו משובשת", והכוונה שהוא באופן כללי אדם "קשה" או ידוע כמי שאין לו שכל ישר וכיו"ב, ולא שרק סירב לקבל תוכחה מאדם פלוני פעם או פעמיים, והבן. ועיי"ש בסוגיא ה' פרק ה' אריכות בדין הדיוט ביותר, ושם מובאת מחלוקת גדולה באחרונים, שלפי שיטה אחת צריך למחול ולא לשנוא בכל אופן עיי"ש.

ומה שהסתפק בענין אם שייך "הוספת שנאה" אחרי שממילא כבר שונאו, עיין בסוגיא ח' פרק א' נידון גדול במהות היתר שנאת רשעים האם נתמעטו לגמרי מפרשת לא תשנא או שמא רק הותר לשנאותם על חטאם, עיי"ש. ויש לדון גם כאן בהיתר שנאה שלאחר תוכחה שאם הותרה השנאה לגמרי וכאילו נתבטלה פרשת לא תשנא כלפי אדם זה, ודאי דל"ש להוסיף אח"כ שנאה, אך אם הותרה רק השנאה בשביל העוול המסוים שעשה, ואח"כ הוסיף והרשיע רעה גדולה יש להוסיף שנאה כיאה לעוול גדול כזה. (וע"ע בסוגיא ב' פרק ג' בדין המעמיק שנאה, עיי"ש) וקצרנו בכ"ז. ובלא"ה נפק"מ לא רק לענין הוספת שנאה אלא כגון שחזר בו הלה מפגיעתו (ולא מחמת תוכחה אלא מחמת כורח המציאות או שאחר הוכיחו וצעק עליו), ומתבטלת השנאה הראשונה ואז שאלתו בעינה עומדת האם מותר לשנוא עתה מחמת פגיעה חדשה, מכח שמוחק שאינו מקבל תוכחה. והתשובה כמש"כ לעיל.

בכבוד התורה והערכה,

מכון תורת האדם לאדם,

עידה"ק צפת ת"ו

תגובות לקובץ ב'

תגובות רבות נתקבלו על הקובץ הקודם – קובץ ב'. הקדמנו בהתחלה התגובות הכלליות על הקובץ, ואח"כ רכזנו את התגובות ל"קושיא העצומה" בפני עצמן.

v v v

הרב שריה דבליצקי
רחוב ירושלים 50, בני ברק

כ"ו מנ"א תשנ"ח

לכבוד הרבנים הנכב' מחברי ספר תורת האדם לאדם, שלוי' וברכה,
הנני שמח מאד על מפעלכם הנשגב והגדול, וכה לחי בהמשכיות תדירה וסדירה בס"ד.
עוד לפני שהספקתי לעלעל בספר הנז' הנני כותב בזה דבר שצריך לעורר עליו תדיר
ובמקום הראשון. תופעה מצערת מאד שקיימת ל"ע בהרבה הרבה משפחות, והיא,
פלזוני לא מדבר עם גיסו כבר שלשים שנה, ואלמוני עם חותנו זה עשרים שנה וכך
הלאה והלאה, דבר הקיים בהרבה משפחות (ולפני כיובל שנים, דוקא בעירכם – לא
דיבר עם אשתו ארבעים שנה...), וזה דבר ראשון שצריך לעורר עליו, כמה אלפי לאוין
של שנאת חינום עוברים בזה. וכמה ימי כיפורים עוברים וללא תקנה ח"ו. וכל אלה
יכולים להיות גם אנשים משופרי דשופרי, ששום תבלין לא יחסר להם בחרוסת,
וכדומה. לכן אנא תעוררו על בעיה כאובה זאת בראש וראשונה.

ידידכם המאחל לכם הצלחה מרובה בזיכוי הרבים,

שריה דבליצקי

v v v

יצחק יעקב רבינוביץ
בן כ"ק אאמו"ר זצלה"ה מביאלא
חופק"ק רמת אהרן בני ברק יצ"ו

ב"ה אור ליום חמישי בשבת ז' מנ"א תשנ"ח בין המצרים וזרח אור לישירים.
הרבה שלומים עוז ותעצומים לרבנים הגאונים שליט"א מנהלי המכון להלכות בין
אדם לחבירו.

אחרי עלות השלום כראוי למשפט כבוד תורתכם ומעלתכם הרמה הנני מאשר
בשמחה קבלת קובץ תורני תורת האדם לאדם ב', עיינתי בו ומצאתי כי הדברים ראויים
לעלות על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן וכל כלל ישראל שהם בני מלכים, ובמיוחד
שדברים הנאמרים הם קרובים ללבי כי גם אני מרבה לדבר ולהגיד על ענין תיקון

המידות וכל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וחז"ל לא אמרו בסדר הפוך.

אברכם כי יזככם השי"ת באריכות ימים ושנים טובות ויפוצו מעיינותיכם חוצה בהרחבת היריעות כי לא ניתנה התורה אלא לצרף בהם את הבריות ואידך זיל גמור.

מתוך חביבות הנושאים וחשיבותם אני מצרף בזה גם עלים מספר לפרסום ויסודם באמרתו הקדושה של האדמו"ר הק' הרבי אלימלך זצלה"ה בתפילתו הקדושה והנוראה יהי רצון שנראה כל אחד את מעלת חבירו ולא חסרונו.

ידידכם הדורש שלומכם טובתכם,

יצחק יעקב רבינוביץ בן כ"ק מרן אאמו"ר זצלה"ה מביאלא, רמת אהרן

- דברי התורה מתפרסמים במדור "אגדה ומוסר" עמ' 155 -

v v v

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

א. ברצוני להוסיף בענין שנאת חינום - דברי רש"י במס' שבת דף לב: ד"ה שנאת חינום, "שלא ראה בו דבר עבירה שיהא מותר לשנאותו, ושונאו", עכ"ל. וזה מבהיל הרעיון שאפילו אם אחד היה מבייש ומבזה את חבירו אין לחבירו שהתבזה לשנאותו ואם שונאו זה נקרא שנאת "חינום", ודוקא אם ראה בו דבר עבירה שמותר לשנאותו אז לא הוי שנאת "חינום".

וכן בר"ן שם על האלפס כתב שנאת חנום שלא ראה בו דבר ערוה שיהא מותר לשנאותו והוא שונאו, עכ"ל. ועיין פסחים קיג: שם מבואר דבראה בו דבר ערוה מותר לשנאותו וזה כוונת רש"י והר"ן.

ב. בטעם לאו דלא תטור כתב הרמב"ם (דעות פ"ז ה"ח) וז"ל: "...אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו 'שמא יבא לנקום' לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרו כלל", עכ"ל. ולפי דבריו יש לעיין לכאורה דאם אחד יסכים בלבו בקבלה גמורה [מאד] שלא לנקום בשום אופן ורק רוצה לנטור בלבו את אשר עשה לו פלוני, אולי ע"ז לא הקפידה תורה?

אך עיין בחינוך (מצוה רמ"ב) שכתב: "שנמנענו מלנטור בלבבנו מה שהרע לנו אחד מישראל 'זאע"פ שנסכים בנפשותינו שלא לשלם לו גמול על מעשיו' אפילו בזכירת חטאו בלב לבד נמנענו", עכ"ל. ומשמע מדבריו דאף באופן זה שמסכים בלבו שלא לנקום אסור. וי"ל דגם הרמב"ם סובר כן ואפילו באופן שהלה מסכים בלבו שלא לנקום עכ"ז התורה חששה 'שמא יבא לנקום' מתוך הנטירה שבלבו. וזה ברור בס"ד.

1. הערת המערכת: אם בייש את חבירו בהלבנת פנים ודאי הוא עבירה חמורה ביותר ולכמה ראשונים אף נחשב אביזרייהו דרציחה, וא"כ השנאה לחבירו בגלל הלבנת פנים אינה "חינום", אך להלכה בכ"ז אסור לשנוא ומשום הכלל שעל כל עבירה שבין אדם לחבירו אסור לשנוא - מדין שנאת החוטאים. בספר "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ז' פרק ג אות ו' נתבאר כל זה היטב מדברי הפוסקים עיי"ש. נמצא שדקדוקו של הכותב מדברי הראשונים שריר וקיים להלכה.

ג. במדור מספקא לן ספק ב' כתבתם בזה"ל: "כשאדם מסרב לבקשת חבריו וממאן להשאילו משום נקמה ודאי עובר בלאו דלא תקום, אבל אם חבריו לא בקש ממנו במפורש רק שהדבר מורגש שהוא צריך לכלי מסוים [ומתבייש לבקש או שחושב שאין לו כלי זה וכו'] ואם זה אינו מציע לו מעצמו את הכלי ועושה זה משום נקמה על מה שההוא סירב לו בעבר, האם עובר בלאו זה? ע"כ.

ונראה להביא ראיה דבאופן זה גם עובר בלא תקום מדברי המלבי"ם קדושים שם וז"ל: הנקמה הוא בפועל שנוקם מחבירו על אשר הרע לו ויהיה או במעשה כשעשה לו רע במעשה או 'במניעת הטובה אם מנע טוב מאתו', עכ"ל. ומשמע בהדיא מלשונו דגם במונע להציע עזרה מעצמו משום נקמה ג"כ הוי בכלל לאו דלא תקום.

ובסוף ספיקא ב' כתבתם: "שאלה עקרונית היא בנקימה עד כמה מעכב הדיבור "איני משאילך כדרך שלא השאלתני". האם כפי פשטות לשון הברייתא או שמא הדיבור הוא לאו דוקא וזיל בתר טעמא וכל שמובן מאליו בלי דיבורו הרי זה כאילו דיבר...," ע"כ.

ולפי דברי המלבי"ם משמע דהדיבור איני משאילך לאו דוקא וכל שמובן מאליו בלי דיבורו הרי זה כאילו דיבר מדכתב או 'במניעת הטובה' אם מנע טוב מאתו, משמע דאפילו בלא דיבור עובר בלאו דלא תקום וכו"ל.²

גמליאל הכהן רבינוביץ

כולל "חוקי חיים" שע"י מוסדות שומרי אמונים, בני ברק

v v v

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם

ראיתי תועלת לכתוב כעין הקדמה לנושא של "שנאת חינוך" משום מעשה רב שאני חזיתי בימי חיי שהוא השורש של שנאת חינוך וממנה גדלים כל הענפים השונים.

שנאת חינוך מקורית מתחיל בדבר הפשוט ביותר, היינו שאדם רואה את חבריו והנה מראהו בלבד או תנועותיו אינם לפי רוחו, בקיצור הוא אינו מסמפט את האיש ולא רוצה לנהל איתו שום שיג ושיח, אפילו הוא מתפלל אתו בביה"כ מדי יום ביומו או פוגש אותו בתדירות, אינו מדבר אתו ואפילו לא אומר שלום. הרי חיש מהר מתפתח ביניהם שנאה, כי חבריו רוחש לו שנאה על התנהגותו האטומה ועצם הענין שהשני לא מתיחס אליו כלל לא בדיבור ולא במעשה גורם לו כעס, ואז כמובן מחפש לו הלה מומין "מתחת לאדמה". חיש מהר השנאה שבלב מביאה לתגובות נועמות ואף להערות מעליבות שניתן היה למנוע לכה"פ ע"י אמירת שלום אף אם הוא לא מעונין לדבר אתו.

² הערת המערכת: הדקדוקים בלשון המלבי"ם אינם מוכרחים כ"כ ואם באנו לדייק כך הרי אפשר לדייק גם מראשונים כמו היראים על המצוה (סי' קצ"ז קצ"ח) שמסכם את ל"ת דנקימה בזה"ל: "למדנו שמוזהרים ישראל שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשאהו עמו בהיותו צריך שזו נקמה היא". ולעומת זאת בסמ"ק כאן (סי' ק"ל) נקט לשון "שלא ימאן להשאיל לחבירו כליו כאשר עשה לו שלא השאילו וכו'", אך בדקדוקים מסוג זה לכאורה אין די כדי לפשוט את הספק להלכה, וצ"ע.

חז"ל בהבינם את שורש הדברים, פירשו את הפסוק "והוא לא שונא לו מתמול שלשום", היינו שדבר אתו לפני שפגע בו (אם הוא מכירו) אבל אם מתברר שלא דבר אתו שלשה ימים (למרות שפגשו מדי יום) הרי זה בגדר ספק שנאה, בגין זה אין לו זכות להיקלט במחיצת ערי מקלט ועליו לשוטט בעירו ללא הגנה מפני גואל הדם.

ובכן עד כדי כך חמורה התוצאה של שני אנשים הפוגשים מדי יום ויום (נניח בבית הכנסת) ואינם שואלים בשלום זה לזה. חכמים הבינו כי בעצם התנהגות זו מתפתחת שנאה בלב שניהם שעלולה להביא לפגיעה בשני, אם לא בצורה ישירה הרי בעקיפין, ולכן הוא בגדר שונא, אע"פ שמעולם לא רבו ביניהם בקולניות, וכש"כ שלא הכו אחד לשני, כי שני אנשים המכירים זה לזה ולא מדברים ביניהם ואף לא דורשים בשלום אחד לשני, חייבת להתפתח ביניהם שנאה אפילו ללא כל סיבה מוצדקת – לכן עצם הענין שלא דבר אתו שלשה ימים מצביע על שנאה, לא משנה אם היא מוצדקת או לא העיקר שהוא שונא אותו בלב והוא חשוד להיות רוצח בפועל.³

(כן פסק הרמב"ם בהלכות רוצח, כרבי יהודה התואם את דרשת הספרי על הפסוק "והוא לא שונא לו מתמול שלשום" כנ"ל, ולא כרבנן החולקים עליו ומצריכים שיעור שנאה המתבטא בצורה אקטיבית היינו שרודפו ומיצר לו בכל הזדמנות, עיין באריכות בספר בין אדם לחבירו כרך א' לא תשנא את אחיך בלבבך עמוד 30 בד"ה אך מדברי רב שרירא גאון לא משמע כן).

הק' מרדכי ב"ר יוסף פלברבוים, מכון מרדכי, בני ברק

v v v

בס"ד, ח' תמוז תשנ"ט

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

...ובענין המאמר "מחשבת נקימה" ...בענין שיטת החינוך שנדחקתם מאד ביישובו, אחר קצת עיון נראה לענ"ד ליישבו ע"פ דבריו בראש מצות לא תקום: "ונוהג רוב בני העולם הוא שלא יסורו מלחפש אחר מי שהרע להם עד שיגמלוהו כמעשהו הרע או יכאיבהו כמו שהכאיבו, ומזה הענין מנענו השי"ת באמרו לא תקום", (וכעין זה כתב הרמב"ם בספר המצוות). ולפי"ז י"ל שהאיסור הוא לא על מעשה מסויים בדוקא אלא על כל התהליך הזה, דהיינו החיפוש והתגמול. וי"ל שהאיסור כולל כל חלק וחלק של התהליך הזה. ונמצא שמי שחיפש ולא עשה מעשה עובר על הלאו, ואז הוי רק בלב, ומי שעשה מעשה באופן ספונטני ולא חיפש, ג"כ עובר בלאו, ואז הוי במעשה, ומי שחיפש ואח"כ עשה מעשה עובר על החיפוש וגם על המעשה. אך לא מצאתי כעת שום מקור או סיבה מדוע פירש הרמב"ם בסה"מ והחינוך באופן כזה.

בברכת הצלחה רבה וכל טוב

יחיאל נוימן, ירושלים

v v v

³ הערת המערכת: דברי הכותב מתוקים מדבש ונאים הדברים לאומרם, אולם בבירור גדר השנאה שאסרה תורה ושיעורה להלכה עיין בספר "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ב' "שיעור השנאה" עמ' 140-151.

לכבוד מכון תורת האדם לאדם

שלו' וברכה עד בלי די !

הנני לפתוח בברכת הדיוט שחפץ ה' יצליח בידכם וימלא משאלות ליבכם בזה להגדיל תורה ולהאדירה בכלל ובפרט בהני הלכות בין אדם לחבירו שרובן ככולן נוגע למצוות דאורייתא ומאידך לאיסורי דאורייתא המצויים עד מאוד.

בענין מש"כ במדור מספקא לן: "כמה ספיקות בהלכות נקימה שלא מצאנו כעת פתרון בפוסקים", אכתוב בזה כמה תשובות בענ"ד.

ספק א'

מש"כ להסתפק בהופך את הסדר ומקדים נקמה לפגיעה. הנה בעצמכם הזכרתם בסוף הערה ב' דברי הראב"ד בתו"כ שהדיבור בנקמה לא מעכב והלא כל נידון הראב"ד [וכן הר"ש משנץ שם] הוא לתרץ מדוע התורה חידשה "לא תקום" רק על השני שלא הסכים להשאל והלא גם הראשון עשה עוולה במה שלא חפץ להשאל יעו"ש שתירצו דאה"נ וכל הסיבה שהראשון לא עובר בלא תיקום הוא רק בגלל שמנע טובה מחבירו שלא מחמת שנאה אבל אם עושה זאת מחמת שנאה [והקהלות יעקב בערכין סי' ד' כתב גם מחמת קנאה ולענ"ד הכל היינו הך שמונע מחמת מידות רעות ולא מחמת חשש נזק], עובר גם הראשון משום "לא תקום" כ"ש כשהראשון עושה זאת בתורת נקמה על העתיד שעובר משום לא תקום. ויש להוסיף ולהדגיש דה"מ כשעושה זאת משום כעס "ובתורת נקמה" אבל לפעמים אינו עושה זאת משום נקמה רק שמשער שיחס הידידות והכבוד השרוי בינו לבין חבירו הוא שחבירו לא יכבדנו וממילא גם אין חבירו מצפה ממנו שיכבדנו עתה ולכן איננו מכבד חבירו - כיו"ב אין זה נקמה רק הנהגה פשוטה שלא צריך לכבד מי שלא מצפה ולא נצרך לכבדו. אמנם הכל תלוי בכוונת האדם מדוע הוא מונע טובת חבירו אי משום נקמה אי משום מש"כ [ומה"ט כלל "החרדים" איסור נקמה במצוות התלויות בלב וזאת משום שכל פעולה יקבע מהותה ע"פ מחשבת וכוונת הלב האם להכלילה בשם "נקמה" או סתם מניעת טובה].

אמנם כ"ז לשי' הראב"ד והר"ש משנץ. אמנם לשי' הראשונים שאיסור נקימה הוא דווקא עבור מניעת טובה ממונית [כך פי' הח"ח בהקדמת הלאוין סעיף ח-ט בבמ"ח בשי' היראים הסמ"ג ורבינו יונה] נמצא שע"כ הם חולקים על הראב"ד והר"ש משנץ וא"כ פשטנו הספק רק אליבא דהר"ש משנץ והראב"ד אבל להראשונים שחולקים עליהם יש להסתפק מה הדין בהופך סדר הנקמה אי מקרי נוקם או לא וצ"ע.

ספק ב'

הנמנע להציע עזרה מעצמו משום נקמה. לכאורה כל מניעת טובה משום נקמה הוי בכלל איסור נקמה אא"כ בלא"ה היה מונע טובה היות ולא התבקש אבל אם כל סיבת מניעת הטובה היא מחמת נקמה למה לא יחשב הדבר נקמה. וכ"ת דכדי לעבור ב"לא תקום" צריך גם חבירו לדעת שנקמו ממנו ובציור הספק שחבירו לא ביקש ממנו א"כ לא יודע כלל שמניעת הטובה היתה משום נקמה. נראה דלא בעינן שירגיש חבירו בנקמה שנוקמים בו, תדע שהח"ח בהקדמת הלאוין סי' ח-ט' צייר איסור נקמה

כשראובן מנע טובה ממונית משמעון ולימים ראה שמעון איזה דבר רע שעשה ראובן והלך ופרסם את הדבר הרע שעשה ראובן והיינו שנקם ממנו ע"י שסיפר לשה"ר עליו בשום ענין שהוא [ואפי' שלא סיפר עליו מה שמנע ממנו טובה] ובאותו רגע שסיפר עובר על לא תיקום ולא הזכיר הח"ח שיצטרך ראובן לדעת מזה ששמעון נקם ממנו ע"י סיפור לשה"ר, אלמא דבשביל לעבור ב"לא תקום" א"צ שזה שנקמו ממנו ידע מהנקמה אלא עצם מה שמנעו ממנו טובה או גמלו לו רעה - זוהי נקמה. וע"י ח"ח הנ"ל יש לפשוט גם מה שהסתפקתם אי אמירת איני משאילך וכו' אם זה מעכב או לא דודאי לא מעכב, שאין לנו הוכחה ברורה להיפך שיש צורך בדיבור, למה נעמיס תנאים חדשים בלאו ד"לא תיקום" שמשמעותו כל הנהגה רעה או מניעת טובה בתורת נקמה. ומה שהסתפקתם באחד שידע שחבירו יסרב לו אע"פ שלא ביקש ואח"כ בא לנקום עבור זה, לפי הראב"ד והר"ש משנן - הדבר פשוט לאיסור כמבואר באות א' ולאידך ראשונים הנ"ל באות א' אינני יודע.

אמנם מש"כ להסתפק היכא שראובן ציפה משמעון שיציע מעצמו עזרתו והתאכזב ועכשיו בא לנקום נראה ברור שודאי עבר בלא תקום דהרי אם ציפה משמעון שיציע עזרה - ש"מ שידע ששמעון צריך לדעת מזה שהוא נזקק לעזרה דאל"כ למה ציפה ממנו לעזרה. וא"כ הרי במציאות שמעון מנע ממנו טובה ומה לי אם בקשו, הרי פה הוי נקמה עבור מניעת טובה, והדיבור איננו לעיכובא [והלא דברים ק"ו ומה אם כשביקש בפועל ואע"כ סירב לו חבירו שודאי חבירו לא נהג עימו יפה - אסרה התורה לנקום. א"כ היכא שלא ביקש מחבירו ואפשר שמשום כן חבירו לא עזר לו - וכי אז כן תתיר התורה לנקום].

ספק ג'

היכא שמבזהו בפניו ברמז פשיטא שכל גרימת צער כל שהוא לחבירו - יש בו שיעור נקמה ומנין לנו שיעור בנקמה, ואם במניעת ממון עוברים בלא תיקום, ואפילו במניעת סיכה קטנה או הלואת עשר אגורות עוברים על לא תיקום, א"כ בגרימת צער כל שהוא פשיטא דעוברים בלא תיקום, ואע"פ שבכלל "לשון הרע" לא כל סיפור הוא בכלל לשה"ר ופעמים הוי רק אבק, היינו משום שבמציאות אין פה סיפור או עובדא רעה שיחשב לשון הרע מדאורייתא, אבל בגרימת צער בפניו פשיטא שעובר בלא תיקום. אמנם הספק כשזה לא בפניו ולא יגרם לו נזק ורק גינהו קצת בשיעור שאין פה לאו דאורייתא בהא יש להסתפק, והנה אמת שלא מצינו בפוסקים מושג של אבק נקמה.

אבל יסודו של לאו דלא תיקום איננו משום שעושה עוולה לחבירו אלא משום מדה רעה בעצם דלא תיקום הוא כמו לא תיטור שאפי' בזכירת חטא חבירו עובר בלא תיטור כדכתב הרמב"ם פ"ז מדעות אע"פ שחבירו כלל לא נפגע מזה ה"נ איסור נקמה הוא מהעבירות שבלב האדם כשבא להזיק או למנוע טובה מחבירו - עצם הכוונה והמחשבה הזו היא מהות האיסור אף אם לא הצטער חבירו בגללו כפי שהאריך החינוך ואכהמ"ל, אלא דבעינן שבפועל ימנע טובה מחבירו או יגרם לו צער - כדי לעבור בלא תיקום. וא"כ בזה אפ"ל דמצינו באיסורי תורה מושג של "אחשביה" כגון בשיעור הוצאה דבעינן שיעור חשוב להתחייב ומאידך תנן בריש פרק עשירי דבשבת דהמצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה חייב בכל שהוא והיינו שאדם יכול להחשיב חפצא ולהתחייב עליו הגם שהוא פחות משיעור. וא"כ ה"נ בנידון דילן אם אדם סבור "לנקום" ע"י סיפור אבק לשה"ר א"כ בכונתו זו אפשר שהחשיב את מעשהו להיות

ראוי לנקום וא"כ יעבור בלא תיקום אף אם לא נגרם לחבירו נזק ויש להאריך בדוגמאות ואכהמ"ל. [ובפרט בנידו"ד שגם רבנן החשיבו אבק לשה"ר "לעולה לחבירו" דנהי דאיסור סיפור לשה"ר מדאורייתא אין כאן מ"מ שיעור "עולה" יש פה ובודאי כל דחשיב עולה ראוי לעשות ע"י נקמה ועובר עי"ז בלא תיקום].

ספק ד'

הפוגע והנוקם מי צריך לבקש מחילה ממי וכו' פשיטא ששניהם צריכים לבקש מחילה שכל אחד מהם חטא לחבירו ונהג עימו שלא כדין, אמנם השני אי מותר לו לנקום כגון עבור צערא דגופא דשרי לפי הרבה ראשונים ובאופן שמותר - א"כ לא עבר על לא תיקום וא"צ לבקש מחילה [אמנם יש לדון בארוכה גם לפי הראשונים שמתירים לנקום עבור צערא דגופא עד כמה שרי ובאיזה אופן שרי לנקום ואכהמ"ל בזה]. וברור שגם בשנים שחבלו זב"ז כל שלא עשו זאת משום הגנה רק משום לצער חבירו ולהתנקם אף אם פטורים באופן שהשתוו בנזקים למה לא יצטרכו לבקש מחילה וכי מי התיר לחבול בחבירו וגם מי שיער מי הצטער בכאב המכות יותר ולכאו' ברור שיצטרכו שניהם לבקש מחילה, ותדע דתנן בב"ק דף צ"ב. שהחובל בחבירו אף אחר ששילם לו נזק צער ריפוי שבת ובושת צריך לפייסו אלמא דבכל פגיעה בגוף או בנפש חבירו שציערו וכיו"ב לא סגי בתשלומין גרידא - אלא צריך פיוס ומחילה.

ספק ה'

ברור שכל שעושה זאת בתורת איום לאלץ חבירו להשאילו אף שאין ראוי לעשות כן אין זה מקרי "נקמה" והמושג נקמה שעושה זאת משום נקמה או שנאה [כמ"ש הראב"ד והר"ש משנץ] אבל לא כשעושה זאת בשביל להשיג שום טובה או תועלת.

בברכת ברכה והצלחה להגדיל תורה ולהאדירה

אפרים ז. שחור

כולל "אבן ישראל" ירושלים

**להלן התגובות שנתקבלו על ה"קושיא העצומה" שהופיעה בקובץ ב'
לתועלת המעיינים שלא הגיע הקובץ הנ"ל לידיהם אנחנו מעתיקים
כאן את לשון הקושיא**

קושיא עצומה !

וכי יעלה על הדעת שכל הנשים כמעט, ולדעת כמה פוסקים גם כל האנשים כמעט, עוברים בקביעות על הלאו של לא תשנא?!

והרי לפי המבואר במס' יבמות דף ק"ו. חמש נשים אינן נאמנות להעיד שמת בעלה, כגון כלה לחמותה וחמות לכלתה, וכן בת בעלה וגיסתה וכו', מפני שהחמות שונאת את כלתה ורוצה לקלקלה [שתיאסר על בעלה עולמית כשיחזור], ולרבנן שם גם הכלה רוצה לקלקל לחמותה שגם היא שונאת אותה משום כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם וכו', עיי"ש בנמרא. ובשו"ת שאילת יעבץ [ח"א סי' ל"ב] כתב שדין זה נוהג גם באנשים, שהחותן שונא לחתנו וכן בכולם, עיי"ש. ובערוך השלחן [אבה"ע סי' י"ז סעיף ל"ח] כתב בשם ספר עזרת נשים שאפילו "ידענו שהיו אוהבות זו את זו מ"מ אינן נאמנות להעיד דהשנאה טמונה בלב".

ומתחזקת הפליאה דסתם שונא הרי כשר לעדות משום דלא נחשדו ישראל להעיד עדות שקר מתוך שנאה [דקי"ל כרבנן במס' סנהדרין כו: שהשונא פסול רק לדין] וא"כ למה כאן גרע שחמש נשים אלו אינן נאמנות משום שנאה? וכבר עמד בזה בחידושי הרי"ם [חו"מ סי' ל"ג ס"א ד"ה ולענ"ד] וכתב דצ"ל שכאן השנאה חזקה יותר משנאה השכיחה בין שונאים ולכן נחשדו אף להעיד שקר, עיי"ש. **וכי יעלה על הדעת שכל חמות וכל כלה וכל גיסה, ואף הצדקניות מאז זמן מתן תורה, עוברות בקביעות על לאו דלא תשנא? וכמו"כ כל האנשים לפי ה"שאיילת יעבץ" והסוברים כמותו עוברים תמיד בלאו דאורייתא דלא תשנא?**

**לא מצאנו כעת קושיא זאת נזכרת בשום ספר ומי שיחננו ה' תירוץ מתקבל
על הדעת מתבקש לשתף את הצבור ולשלוח עפ"י כתובת המערכת.**

v v v

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

מה שהקשתם בקובץ תורת האדם לאדם חלק ב' קושיא עצומה ועמדתם בצ"ע בענין שנאת חמות לכלתה וכו', רציתי להעיר ב' הערות על זה אולי יתורץ לפ"ז במקצת הקושיא העצומה.

(א באמצע שם כתבתם וז"ל: ומתחזקת הפליאה דסתם שונא הרי כשר לעדות משום דלא נחשדו ישראל להעיד עדות שקר מתוך שנאה דקי"ל כרבנן במס' סנהדרין

כז: שהשונא פסול רק לדין וא"כ למה כאן גרע שחמש נשים אלו אינן נאמנות משום שנאדה? וכבר עמד בזה בחידושי הרי"ם וכתב דצ"ל שכאן השנאה חזקה יותר משנאה השכיחה בין שונאים ולכן נחשדו אף להעיד שקר ע"ש, ע"כ מה שכתבתם.

יש להעיר דקושיא זו של החידושי הרי"ם הקשה גם הרש"ש בגמרא [שם יבמות קיז]. וכתב וז"ל: רש"י במשנה ד"ה יבמתה, וטעמא דכולהו מפני ששונאות אותה כו', הן מפני שנאה לחודא לא ה"ל למיפסלינהו דקי"ל כרבנן בפ"ג דסנהדרין דמכשרי שונא להעיד, אלא דאינהו הווין כנוגעים בדבר וכדמסיק, עכ"ל הרש"ש.

ולפי תירוצו הקושיא אינו כ"כ עצומה – דליכא שנאה חזקה כתירוץ החידושי הרי"ם – אלא יש רק שנאה רגילה, אך מ"מ קשה דשנאה [רגילה] מיהא איכא ולכאורה עוברים על לא תשנא וכו'.

ב) לכאורה יש לתרץ הקושיא מדברי המאירי שם דכתב וז"ל: "הכל נאמנים כו' חוץ מחמש נשים שחזקתן ששונאות זו את זו ויש לחוש שמא יתכוונו לקלקלה", עכ"ל. וזה אינו כפרש"י ושאר מפרשים דכתבו דשונאות זו את זו ומשמע דעוברים על לא תשנא, אלא דייק המאירי בלשונו וכתב "דחזקתן ששונאות", דלפי לשון זה משמע דאע"ג דיכול להיות דאינם שונאים מ"מ אנן חשדינן להם דשונאים ואנו אומרים דחזקתן ששונאות זו לזו [והטעם ששונאים הוא כדאיתא בגמרא שם ובפרש"י במתניתין ע"ש] ובוזה אתי שפיר.

וכן ברמב"ם הלכות גירושין פי"ב הט"ז כתב: והכל נאמנים להעיד לה עדות זו חוץ מחמש נשים שחזקתן ששונאות זו את זו וכו', עכ"ל. ומשמע דאע"פ שאנו רואים שאינן שונאות אנן חשדינן שמסתמא ששונאות זו את זו. ודו"ק היטב.

גמליאל הכהן רבינוביץ

כולל "חוקי חיים" שע"י מוסדות שומרי אמונים, בני ברק

v v v

לכבוד מכון תורת האדם לאדם,

שלום רב,

נתגלגל לידי עתה קובץ א' וב' שלכם ומאוד נהנתי, ויהי רצון שתשרה השכינה במעש"י לזכות את עם ישראל במצוות שבין אדם לחבירו שהרבה גופי תורה תלויים בהם. ומה שהנחתם בצ"ע בקובץ ב' עמ' 95,

נלענ"ד לומר דבכה"ג שאדם לא יצר את השנאה, אלא שכך טבע האדם, אין בזה איסור לא תשנא, דהוא אנוס, דגם אם יעבוד לשרש טבע זה, לא יצליח. [ובפרט שעבודת המידות תורה קשה, וצריכה הרבה לימוד, כדברי הגר"י סלנטר וצוקל"ה שקל ללמוד את כל הש"ס מאשר לשנות מידה אחת]. אלא שעליו להתאמץ שלא להגדיל השנאה וכו', אבל השנאה הטבעית השמורה בלבו, ע"ז אין איסור, וכל האיסור ליצור שנאה, ועדיין צ"ע.

בכבוד רב, ובברכת יישר כח,

מנחם חיים רוזובסקי, ירושלים

v v v

בס"ד י"א מנחם-אב תשנ"ח

לכבוד הרבנים הגאונים שליט"א עורכי הקובץ התורני במצוות שבין אדם לחבירו
תורת האדם לאדם בעיה"ק צפת ת"ו
השלום והברכה,

הזדמן לנגד עיני הקובץ החשוב שהוצאתם לאחרונה, ובאמת שכל מילת שבח הינה
מיותרת לציבור יראי ה' האמיתיים. ואכתוב כאן הערה בנוגע לקושיא העצומה
שהקשתם מהגמרא ביבמות ק"ז.

לכאורה היה ניתן לתרץ הסתירה שבין חמות וכלה שאינן נאמנות להעיד זו על זו, ובין
שאר שונאים שנאמנים להעיד זל"ז, דבאמת השונא אינו חשוד שמעיד שקר על השונא
כדי להרע לו, דמשום נקמה גרידא לא חששו חז"ל, ורק בקרובות כגון שמעידה החמות
על הכלה שהלך בעלה למדינת הים חששו חז"ל ד"מתכוונות לקלקלה" [שתאסר על
בעלה], ומשום שע"י שמקלקלת החמות את הכלה, אין החמות נוקמת בכלה נקמה
גרידא, אלא שאוסרתה על בנה ומוציאתה ממנו ואינה כלתה יותר, ובזה פותרת
לעצמה את גורם השנאה והסכסוך, ולזה חששו חז"ל.

והנה אחר עיון נוסף נראה דיש לדחות יסוד זה [דפסול שונא לעדות הוא דוקא היכא
דע"י עדותו יפתור את גורם השנאה], דבשלמא גבי החמות שאינה נאמנת להעיד על
הכלה אתי שפיר, אך לדעת רבנן שגם הכלה אינה נאמנת להעיד על חמות קשה דאיך
תפתור הכלה את גורם שנאתה לחמותה, הרי גם אם תאסר החמות על בעלה נשאת
אותה חמות ששונאת את כלתה וכמים הפנים לפנים.

ושמא יש לומר דאף זה כלול בחששם של רבנן, ד"כמים הפנים לפנים כן לב האדם
לאדם" אינו בהרגשת השנאה בלב דוקא, אלא אף במעשים הנובעים משנאת הלב,
שאחר שעשויה החמות לעשות מעשה נועז כ"כ לכלתה אף כלתה בלבה לעשות כן
לחמותה.

ובדעת חידושי הרי"ם שמא י"ל דחולק על חידושו של הערוך השלחן דשנאת החמות
והכלה חבויה אצל כל א' וא', אלא דס"ל דכיון דמצוי הדבר אצל חמות וכלה
שנכשלים בלאו זה דלא תשנא יותר משאר אנשים, לכן פסלו חז"ל כל חמות וכלה
מלהעיד זו על זו.

בהערכה רבה,

שמעון ליבט, קרית ספר

v v v

לכבוד מכון תורת האדם לאדם,

ראשית אודה לכם מאד על עיסוקכם עסק התורה הקדושה בחלק התורה שמעטים
ממש עוסקים בו, למותר לציין את התועלת שזה יכול להביא ושזה כבר הביא, אני
במיוחד התרשמתי בחוברת שיצאה עכשיו "קובץ ב" מעמוד 16 עד סוף הפרק
וכמדומה שזה הנושא בדורנו, אם שייך להדפיס רק דפים אלו ולהפיצם באלפי עותקים
בבתי כנסת כמדומה שאצל הרבה מאד אנשים ישתנה המבט על הרבה חוגים והרבה
אנשים.

בחוברת הנ"ל עמוד 99 "קושיא עצומה", אולי יש לתרץ בממ"נ, אם זו כזו שנאה שאפילו אם נראית אהבה בכ"ז אמרינן שהשנאה טמונה בלב וזה שייך גם לצדקניות ולשאלת יעב"ץ גם לצדיקים א"כ זה לא בשטח העבודה של האדם ולא נצטוינו על מדה שאי אפשר לנו לתקן.

שנוכה לקיים כל חלקי התורה ונוכה לבנין בית המקדש בב"א,
יהושע עדס, ישיבת קול יעקב, ירושלים

v v v

לכב' מכון תורת האדם לאדם עיה"ק צפת,
השלו' והברכה,

מצו"ב תשובה ובירור לקושיא הצ"ע המופיעה בקובץ ב' בענין לאו דלא תשנא שבין כלה וחמותה, אשר לפי"ז מיושבת הקושיות החמורות שם כפי הנראה לענ"ד.

בקנין אגב נזכה ג"כ בהבעת הערכתנו למפעלכם הנעלה שהעמיד לעצמו מטרה את החדרת הענינים הנשגבים בהנהגות שבין אדם לחבירו בתודעת עם התורה. לא רק מן ההיבט המוסרי-חינוכי אלא אף בעיקר בהעמקת חלק ההלכה והמעשיות עליו מיוסד ענין זה. במתכונתו כבר נעשה כמוהו בדור הקודם במהפך העולמי שחולל מרן החפץ חיים כאשר ניתק עת עניני שמירת הלשון מהתדמית המוסרית-צדקנית שאחזה בהם ואשר גרמה להיותם נחלת צדיקים וחסידיים בלבד, במעשהו הפך מרן הח"ח את ענינים אלו החמורים לתורה הלכתית לכל דבר כשאר חלקי השו"ע.

זכינו גם אנו ובדורנו קמו אנשים מורמים מעם להקים המפעל הקדוש "מכון תורת האדם לאדם" לתת לעם ה' את א' מעשר הדברות ולהקנותה מחדש כחלק מן כלל המצוות וההלכות היסודיים והמעשיים. נותן התורה יצליח את העושים והמעשים למען תינתן התורה בצורתה ותתקבל לכל חלקיה ופרטיה ויברך את עמו ישראל באהבה.

לאו ד"לא תשנא" שבין כלה וחמותה

א

לביאור הענין נראה דיש לחלק בין דין פסול אשה להעיד על חמותה מחמת שנאתה לבין הא דמשמע לכאורה דעוברות הנשים וכן הגברים לשי' היעב"ץ על לאו דלא תשנא בקביעות.

יתבאר כי שני אופנים הם בשנאה. א. שנאה הבאה מתוך סיבה, ב. שנאה הקיימת מחמת מציאות. ביאור הדברים, דהנה כאשר עושה ראובן איזה מעשה רע לשמעון הרי ששמעון מכח מודעותו לכך שראובן הרע לו, מעלה הוא תחושת שנאה כלפיו והיא שנאה הבאה מתוך סיבה שמעשהו של ראובן הוא סיבה לשנאתו של שמעון. ושנאה זו אינה קבועה דאפשר שישכח או שימחול לו על מדה שעשה.

אך ישנו עוד אופן לשנאה והוא שלא היתה איזה סיבה מסוימת מרכזית לשנאה, אלא מציאות כללית היוצרת מעצמה מצב שנאה, וכגון הא דקי"ל הלכה עשו שונא ליעקב. והא חזינן דאיתא זרעו של עשו שאוהבים ומתחסדים עם ישראל, אלא הענין הוא

שביסוד ההכרה קיימת שנאה אך לא תמיד האדם חש בה ואפשר שפעמים אינה באה לביטוי כלל והיא שנאה הקיימת מחמת מציאות, שמציאות מסוימת יוצרת מצב של שנאה תמידית דלא שייך בה מחילה או שכחה, דלא האדם מפעיל את השנאה מכח מעשה מסוים אלא היא דבר המתחייב מחמת המציאות.

נראה כי כן הוא הענין בשנאה שבין כלה לחמותה וכו', וכמובא ביבמות קי"ז ע"א דהשנאה אינה מחמת איזה מעשה שעושה זו לזו אלא מפני סיבות צדדיים כמו דאכלה לגירסנא דסופה לירשנה או כמים הפנים לפנים וכו', שאין אלו סיבות מעשיות עכשויות אלא מכח מעמד ויחס מסוים או ידיעה על דיני ירושה שבין כלה לחמותה הרי שנוצר מצב של שנאה אף אם אינה כ"כ מוחשית אך היא קיימת בעמק התודעה, וכמובא בלשון הערוך השולחן בשם ספר עזרת נשים שכתב ידענו שהיו אוהבות זו את זו מ"מ אינם נאמנות להעיד דהשנאה טמונה בלב, עכ"ל. ולפי"ז יש ליישב הקושיא וכדלקמן.

ב

עוד יש להקדים דבר פשוט שכל האיסורים ולאווין שבתורה אינם חלים אלא ע"י עשיה, ועשיה אין פירושה מעשה ממשי כדאמרינן לגבי לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו, אלא עשיה היינו לחדש עשית דבר מסוים הכלול בגדרי האיסור, וה"ה גבי לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך דנאמר בזה שאסור לחדש ולעשות תחושת שנאה כלפי אחיך והעושה כן הריהו עובר בלאו דלא תשנא.

לפי"ז נראה דכ"ז איירי היכא שהאדם עצמו יוצר בלבו תחושת שנאה ממשית, אם זה מתוך סיבה או אף שנאת חנם ועכ"פ בענין שתהיה שנאה שהוא עושה ומחדש אותה, ושנאה שחש אותה בלבו ומרגיש בה בהכרה ברורה הרי שמוגדרת היא כ"מעשה שנאה" ועי"ז עובר בלאו, משא"כ שנאה פנימית הטמונה בלב שבאה היא מכח מציאות מסוימת ומתחייבת מחמת טבעה ולא ע"י שהאדם עצמו יוצר אותה ומחדשה בקרבו אלא מאליה היא באה, הרי שזה אינו כלול בלאו דלא תשנא דאין כאן עשיה שהוא יוצר. וא"כ כלה וחמותה וכו' ששנאתן מחמת המציאות היא, אינן עוברות בזה [ונפק"מ דלו יצויר שהיה הלאו דלא תשנא כלול בז' מצוות בני נח הרי שודאי לא היו עוברים מצד ההלכה דעשו שונא ליעקב].

ג

מעתה יתבאר החילוק בין סתם שונא לכלה וחמותה לענין פסול עדות על אף שיש לחלק בפשיטות דמה ששונא כשר לעדות היינו עדות דשנים דלא החשיבה שונא לפסול בעצם כקרוב או פסול דעדות מהתורה מתקבלת מכח שהשנים מוחזקים בכשרות מדין תורה ולא מחמת שבי"ד מאמינים להם, משא"כ לעדות אשה דכשרה מדרבנן להבאת גט דהוי עד א' נאמן באיסורין, הרי שאין לזה תורת עד ואינו אלא כראיה לדבר, וכפי שהוכיחו רוב האחרונים בסוגיא דעד א' בריש מס' גיטין, וע"כ היכא שמצד המציאות איכא חשש משקר הרי שמדרבנן אין זה ראיה על אף שמן התורה אינו פסול בכה"ג.

אך עפ"י המובא בשם שו"ת שאילת יעב"ץ גם חתן לחותנו וכו' פסול ולא משמע שמחלק בין עד אחד לשנים אכן צ"ע מ"ש האי שונא מכל שונא דכשר לעדות.

ולהמתבאר י"ל, דחלוקה האי שנאה מהאי שנאה, דבשנאה הבאה מחמת סיבה א"כ עד כמה שאין העדות נוגעת לענין סיבת השנאה הרי שיותר קל עליו להתעלם מאותה סיבה ולהתייחס לעצם הענין עליו נידון העדות שאין לה כל קשר לסיבת השנאה, ובכה"ג לא חשדי' שישקר בעדותו. משא"כ היכן שהשנאה היא שנאה בעצם, דהיינו שאין איזה סיבה מסוימת לשנאה אלא עצם המעמד והיחס מחייב שנאה בעצמו, א"כ השנאה אינה כלפי מצב או מעשה מסוים אלא שנאה שורשית אל האדם עצמו וכמשנ"ת דלא שייך בזה מחילה ושכחה, וכמש"כ החידושי הרי"ם דשנאה זו חזקה יותר משנאה השכיחה, וא"כ כל כמה שנבוא להעיד באדם עצמו הרי שביסודו נגוע הוא באותה שנאה דהשנאה היא כלפי האדם עצמו ולא כלפי מצב או מעשה מסוים, וע"כ פסולים הם לעדות בזה.

ד

ראיה לדברינו נראה ביישוב קושית האחרונים על דברי התוס' מכות ו' ע"א ובמס' יבמות כ"ה ע"א ובסנהדרין ט' ע"ב דאמרינן במתני' במכות שם ומה שנים נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה אף שלשה נמצא א' מהם קרוב או פסול עדותם בטלה, מנין אפילו מאה ת"ל עדים. ובגמרא אמר ליה רב פפא לאביי אלא מעתה הרוג יציל, כשהרגו מאחוריו, נרבע יציל, כשרבעו מאחוריו. וכתבו התוס' אלא מעתה הרוג יציל וכו' מפני שהוא שונא ושונא פסול לעדות, נרבע יציל מפני שהוא שונא של רובעו בעל אונסו וכו'. וכבר עמד ע"ז המהרש"ל בס' חכמת שלמה במס' סנהדרין בשם גליון התוס' בהא דקי"ל דשונא כשר לעדות ורק לדין פסול ומאי ס"ד כלל לפרושי מטעם שונא, וכ' מהרש"א שם דאין תימה דהגמרא פריך אליבא דר"י דקפסיל שונא לעדות ולדידיה נרבע יציל.

והקשה ע"ז הגר"ש רחובסקי בשיעורים עמ"ס מכות דהא התוס' הנ"ל דחו הסברא שיפסול הנרבע מטעם שונא דמהסוגיא בסנהדרין שם מוכח דלא חשיב נרבע שונא דהא אפילו לרב יוסף נאמן לומר פלוני רבעני לאונסי, והק' מ"ו הגר"ש זצ"ל דלדברי המהרש"א דהסוגיא אולה אליבא דר"י א"כ מאי מייתו עלה התוס' מדרב יוסף דפלוני רבעני לאונסי כשר ש"מ דלאו שונא הוא והא רב יוסף מצי אויל אליבא דהילכתא דשונא כשר לעדות, ולעולם דחשיב שונא ושפיר פריך אליבא דר' יהודה דנרבע יציל, אלא ע"כ דהתוס' בעו למיפסלא אליבא דהילכתא ותמיהת המרש"ל קיימת.

וביאור הענין נראה עפי"ד דשאני עדות נרבע שמעיד על רביעתו מכל עדות שונא, דבכל שונא אמנם שבא להעיד על אדם שהוא שונא לו אך בענין הנידון שבא להעיד לא חשדי' שישקר דענין בפנ"ע הוא ולא חיישי' שמחמת שהוא שונא לו בענין אחר יבוא לשקר ולהרע לו גם בענין שהוא מעיד לו, משא"כ גבי נרבע דעדוהו היא עצם מעשה הרביעה שנעשה לו והוא הוא גופא סיבת השנאה ששונא לרובע וע"כ מבואר שפיר אמאי פסול הוא בזה כיון שבא לדון על עצם הענין שגורם לו לשנוא, וע"כ בזה ודאי אי' חשש משקר שהרי לענין זה הוי כשנאה בעצם וכמשנ"ב.

בכל הדרת הכבוד

יצחק אלחנן רבינסקי

ביהמ"ד וכולל "שערי תורה", בית שמש

v v v

לכבוד ידידינו ומכובדינו מזכי הרבים מנהלי מכון תורת האדם לאדם בעיה"ק צפת ת"ו,
שלום ורב ישע!

תשואות חן חן על הקובץ הנפלא ח"ב שמלא וגדוש במאמרים נפלאים בהלכה ובאגדה בעניני בין אדם לחבירו, ובודאי דבר גדול ועצום עשיתם לעורר על דברים אלו. ולענ"ד חיבה יתירה נודעת לדגש ששמתם לעורר על כך שדברים אלו אינם רק עניני מוסר והנהגה טובה, אלא הנה הינם שאלות הלכתיות ממדריגה ראשונה וכשם שבהלכות שבת החמורה וכו' וכו' נזקקים אנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כן הדבר בענינים בין אדם לחבירו.

כמו"כ יישר כח על הסיפורים וההמחשות למיניהם, שחזקו אותנו ב"ה, ובודאי שיש בזה זיכוי הרבים גדול, בפרט במצב כזה שבעוה"ר דברים אלו אדם דש בעקביו.

ובאשר לכתובת הערות על הקובץ הנני בשמחה למלאת רצונכם ויהי הקצר אמיץ.

במדור "וצריך עיון" הקשה איך אפשר שרוב ככל העולם נכשלים באיסור לא תשנא. באמת ככולל דיברנו בזה, וע"י דיבוק חברים נראה שבאמת כן הוא, שרוב ככל העולם נכשלים בזה, ואף אם נמצאים כמה צדיקים, מ"מ חז"ל פסקו ההלכה לפי רוב העולם, ואין ההלכה משתנית אצל יחידים – ובפרט בנ"ד דהו דברים שבלב. וראיה מאבק לשה"ר, שאמרו חז"ל שכל העולם נכשלים באבק לשון הרע, וזאת למרות שודאי ישנם שזהירים בזה, אזלינן בתר רוב העולם, דרובו ככולו.

הרב אהרן בוארון, ירושלים

v v v

כ' מנח"א תשנ"ח פה קרית ספר

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

ראיתי בקונטרסכם חלק ב' איך יתכן שכל אדם עובר על לא תשנא במה ששונא חמיו וה' נשים ששונאות זא"ז וכדו'. והנראה בהקדם מש"כ ברש"י עה"ת דברים יט יא – ע"י שנאתו בא לידי וארב לו, מכאן אמרו עבר על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה – לפי שעבר על לא תשנא סופו לבוא לידי שפיכת דמים וכו'. ולכאן קשה איך יענשו הגוים על מה שהצירו לכלל ישראל במשך הדורות, הלא זו הלכה שעשו שונא את יעקב, וא"כ כך הן טבע הדברים שיבואו לידי שפכ"ד, ולכ' מוכח מכאן שעצם הנקודה שעשו שונא את יעקב – אינן נתבעין – אלא מה שנותן לשנאה להשתרש בלבו וזה גורם לעבירות אחרות. וכדי של יעבור על לא תשנא היה צריך לנקוט פעולות שהשנאה לא תשתרש בלבו, דוגמא לפעולות שחייב לנקוט כשכל מחשבה רעה בא ללבו, וכעין שכתוב בספר שפתי חיים חלק א' קונטרס דרך של עלייה פרק ה'. ונקודה נוספת כאשר האדם מתרכז בנושא הוא אינו שם לב לדברים אחרים, כשאדם מרכז מחשבתו בתורה ממילא עיניו משתמרות וכו'. וממילא אפ"ל לפי"ז דאה"נ יש בכל אדם נקודת השנאה לאלו הקרובים, ומ"מ אינו עובר כי אינו נותן לשנאה להשתרש בלבו כנ"ל, אלא שלעדות חיישינן שמא לא יוכל להתגבר על הנטייה הזו, וממילא פסול.

אשריכם שזכיתם לדון בנושאים חשובים אלו

החותם בכבוד רב,
אהרן ג'וזף, קרית ספר

v v v

לכבוד מכון תורת האדם לאדם

ראיתי את הקובץ חלק ב' ונהניתי, ה' יעזור שתזכו להמשיך להנחיל לכלל את המצוות החשובות שהעולם עומד עליהן.

א. לענין הקושיא וכי יעלה על הדעת שכל הנשים עוברות בקביעות על הלאו וכו'.

לכאורה צריך ביאור בכל פסולי קרובים כשקרוב מעיד על קרובו שחייב מיתה חילל שבת וכדומה שאינם נאמנים, וכי יעלה על הדעת שכל כלל ישראל נחשדו לשפוך דם נקי, וכי כל קרוב חשוד להעיד עדות שקר?

אלא התירוץ פשוט שהתורה הצריכה שני עדים כשרים כדי להרוג אדם וכן להוציא ממון וכל עדות, ועי"ז יש בירור של מאה אחוז שהדבר אמת. ז"א אם שני עדים אומרים שפלוגי עבד ע"ז וחייב מיתה אז יש בירור של מאה אחוז שזה נכון והתורה לא מצריכה בירור יותר מזה (אין כוונתי מאה אחוז אלא שהתורה לא מצריכה יותר מזה). וכשיש עד אחד קרוב או חסר אחוז אחד שאפשר שהנגיעה מעורר עיניו ומטשטש העיני. ואין אנו אומרים ודאי שהקרוב אומר שקר ורצונו לשפוך דם של אדם חף מפשע אלא שכבר חסר הבירור ויש רק תשעים ותשע אחוז ובוזה א"א להרוג.

כמו"כ בעדות להתיר אשה שמת בעלה קבעו חז"ל שמספיק עדות של אשה ובירור כזה מספיק. ובחמש נשים שאינן נאמנות היינו שחסר אחוז אחד בלבד ולכן א"א להתיר האשה היות שיש לנו חשש רחוק שרוצה לקלקלה או חסר כבר בנאמנות שהצריכו חז"ל. ואין הכוונה שחושדין את כל הנשים שיש להן שנאה גמורה בלב ושעוברות בקביעות על הלאו.

ומההלכה שכל שונא כשר לעדות לא קשה מידי כי חז"ל קבעו שבסתם שונא אינו חשוד שירצה להכשיל ואף שיש איזה חשש קטן דילמא מעיד שקר קבעו חז"ל שאין החשד הזה חשש אמת ואינו מספיק להוריד מהנאמנות, אבל בה' נשים החשש הוא קצת יותר על פי הסברא שכתב החידושי הרי"ם שהבאתם שהשנאה גדולה יותר, וממילא פוגם קצת בנאמנות, וחסר בבירור שהצריכו חז"ל.

ב. ב"מספקא לן" אות ה', לכאורה מצד הסברא נראה שענין נקמה זה רק כשאין לו תועלת, אבל כשרוצה להשיג איזה דבר זה לא נקמה, וכאן שרוצה ע"י האיום להרויח שחבירו ישאיל לו זה לא נקמה. וזה שייך בשני הציורים שכתבתם באות ה' דבכל אופן שרוצה להשיג איזה מטרה זה לא הוי נקמה. הרי אפילו לדבר לשון הרע בשביל להשיג איזה מטרה מותר, כמובן עם כל התנאים שאיתא בחפץ חיים, למשל אם אני מבקש מאחד שישאיל לי ואינו רוצה האם אסור לי לעשות אופן שירצה להשאיל ולהבטיח לו משהו? נקמה זה תוצאה של שנאה, כיון שלא עשה לי טובה גם אני לא אעשה לו טובה, אבל כשהמטרה היא אני לא עושה לו טובה כדי שהוא יעשה עמי טובה או מטרה אחרת – אין זה נקמה.

ויש לדמות למש"כ בשו"ע חו"מ סי' תכ"ח בשם הראש שכשאדם מכה חבירו כדי להפסיקו עי"ז מלפגוע בו ולחבול בו פטור (ומותר), וא"כ כש"כ כשרק מסרב להשאל כדי שהלה ישאל עתה שמותר ואינו נחשב נקמה. ויל"ע בדבר.
בכבוד רב,

החפץ בעילום שמו, עיה"ק צפת ת"ו

v v v

ו' לחודש מנ"א נ"ח לפ"ק

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

קראתי בקובץ בין אדם לחבירו חלק ב' ובתוכו קושיא עצומה וכי יעלה על הדעת שכל הנשים ואפילו צדקניות עוברות בקביעות על לאו דלא תשנא.

ולכאורה לא מובן השאלה דלא משמע כלל דכל הנשים עוברות על לאו דלא תשנא דמה שהחמות אינה נאמנת על כלתה אינו משום דודאי שונאת אותה שתקשה וכי כל הנשים עוברות על לא תשנא, אלא פי' דא"א לקבל עדותן כיון דיש לחוש דילמא עכשיו בשעה שהעידה היתה לה שנאה עליה ולא משום דודאי שונאת אותה בקביעות.

ב.מ.ש.

ישיב"ק בית דמשק אליעזר ויזניץ,

ירושלים עיה"ק

v v v

בס"ד מוצש"ק חוקת נ"ט

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

באשר לקושיא העצומה, שהובאה בעמ' 99 של קובץ ב', בדבר חמש נשים וכו', לכאורה היא באמת קושיא נפלאה ועצומה, אלא שמתוך חומרתה נראה אולי להשיב כדלהלן:

א. הגמ' סנהדרין הדנה בשונא לא מתייחסת כלל לגמ' ביבמות (לכאורה סוגיות סותרות).

ב. בשו"ע ונו"כ בסימן ל"ג בחו"מ (פ"ת ב, תומים וכו') לא מביאים את הסוגיא של חמש נשים, ולכאורה מדוע? גם נראה פשוט שהנרצח שונא יותר מחמש נשים את רוצחו ובכל זאת כשר לעדות (ר' ש"ך ס"ק ט"ז שם).

ג. ר' פתחי תשובה ס"ק כ"ה באבן העזר סימן י"ז, שמביא קושית רע"א שונא שיהיה פסול ו/או באשה שונאת שאיננה מה' נשים, וכתב בסופו – "וצ"ע שלא שמענו זאת מעולם"

ד. כמו כן, בה' נשים אף באזהבות ביותר ואף בסתם נשים שלא מצינו בהן את הגדרים והשיעורים של שונא מהיכי תיתי נאמר שהן "שונאות"

ה. והנראה לומר בזה, שחמש נשים אינן פסולות משום דין "שונא", שכן "שונא" כשר להעיד, אלא המילה "שונאות" זה שם מושאל כאן ל"נוגע" והפסול הוא משום

"נגיעה", כל אחת לפי ענינה יש לה הפסד. ולכאורה זה חידוש גדול, אלא שגם הרש"ש למד כך, בדף קי"ז ביבמות על רש"י "הן מפני שנאה לחודא לא הו"ל למפסלינהו דקי"ל כרבנן... אלא דאינו הוויין כנוגעים בדבר וכדמסיק". (ועיין בשו"ת רע"א סי' רכ"ב אריכות נפלאה על סוגיא זו, כמדומני שהובא בספרכם).

אלא שסתם שונא אין לו "נגיעה" ולא נחשדו על כן שבגין נקמה גרידא יפסיד לאדם כסף, אלא אם כן יש אינטרס כספי בנוסף לזה.

ו. אלא שצ"ע על זה מהגמ' ביבמות קיז. שאומרת כמים הפנים לפנים, שעולה לכאורה כי גם בלי "נגיעה" ממש יש הפסול של שנאה. ואף הנגיעה "הכספית" של החמות יוצרת גם "נגיעה" הפוכה, וצ"ע.

ז. ובענין זה חשבתי שאם נאמר שאסור לשנוא "שונא", נמצא שכל "שונא" עובר גם על לפני עור לא תתן מכשול, שכן אם א' "שונא" את ב', ב' שונא אותו מצד "כמים הפנים לפנים", ויוצא שהוא מכשילו.

בברכה נאמנה וכל טוב,

ליפא לזנובסקי, בני ברק

v v v

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם,

אחד"ש...

...ובענין הקושיא העצומה בעמ' 99, חשבתי ליישב ע"פ מה שכתוב בשם הגר"י סלנטר במאמר בענין חיזוק לומדי התורה בספר "עץ חיים" (ונדפס בספר "אור ישראל השלם" עמ' קמ"ח) אות ג', שהפנימיות פועלת יותר מהחיצוניות, למשל אם יש לאיש תלמיד אהוב לו ובן מביש שנאו לו, אם יקרה שפרצה שריפה ונתעוררו פתאום וצריך להציל אחד מהם – יציל את בנו, כי בפנימיותו בטבעו קננה האהבה לבן השנאו לו, יותר מהאהבה שאוהב לתלמידו ע"י כוחותיו החיצוניים, עכת"ד.

וי"ל שכאן נמי באותם ה' נשים קבעו חז"ל שיש להן בטבע שנאה פנימית זל"ז, ואף אם אינה מורגשת כלל, ובחיצוניות ע"י השכל יש רק אהבה, מ"מ יתכן שאם יקרה איזה מקרה שיעורר את השנאה הטבעית, תתפרץ החוצה בחוזק רב עד שאפשר שתעיד עדות שקר בגלל זה. ומשום חשש זה פסלינן לה לעדות.

וברור שעל שנאה טבעית זאת לא שייך לומר שעוברים בלאו, כי אין זה דבר התלוי בבחירה. ויתכן גם, שכל עוד שהשנאה לא יצאה לחיצוניות אינה אלא "שנאה בכח" ואינה נקראת שנאה כלל רק "הכשרה לשנאה".

בברכת הצלחה רבה וכל טוב,

יחיאל נוימן, ירושלים

v v v

בס"ד, אייר תשנ"ט

לכבוד מחברי קונטרס היקר "תורת האדם לאדם" נ"י,

בבין הזמנים שעבר בהיותי בבית הכנסת בעיר לוס אנג'לס, ראיתי את פועל מעשה ידיכם "תורת האדם לאדם" בענייני בין אדם לחבירו, ושמחתי ואמרתי מה טוב ומה נעים להרביץ ענייני מוסר וחיובי בין אדם לחבירו שהם גם חלק מתורתנו הקדושה, בארץ הקדושה... ע"כ ראוי לומר יישר כחכם.

והנה ראיתי את הקושיא העצומה בענין "שנאה" על המשנה ביבמות שה' נשים פסולות להעיד מחמת שנאתן זו לזו, והקשיתם איך אפשר לומר שכל צדקת בכל דור ודור יש בה שנאה? ולא מצאתם אף אחד שהקשה את הקושיא הנ"ל.

ובעז"ה שאלתי את פי רבי הראש הישיבה... הגאון רבי אלתר חנוך העניך ליבוביץ שליט"א, ראש ישיבת "חפץ חיים", והשיבני ע"פ דרכו המקובל במוסר והמסורה של ישיבת סלבדקא, שהכוונה היא שבטבע הנשים האלו נטבע ונסתר איזו דקות של שנאה, שעם היות אמת שהן כמה פעמים לא מרגישות את השנאה הדק מן הדק ואין חס ושלום מתכוונות להעיד שקר במזיד, אבל השנאה הדקה וזעירה הזאת שטבועה בעמקי לבן יש בכחה לגרום שבלי ידיעתן יתירו לעצמן היתר ויהיו מושפעות עד כדי כך שגם יעידו שקר, וזה ב"תת הכרה".

ובאמת שמוצאים בחז"ל בכמה מקומות שקשה לאדם לדעת מהי הסיבה והמעורר האמיתי שגורם לו להחליט כך או בהיפך. למשל חז"ל אומרים שיעקב אבינו ברדתו למצרים עמד בבאר שבע ובחן את עצמו למה הוא נוסע למצרים, האם כדי לראות את בנו יוסף או משום הרעב וחוסר כל בארץ כנען בשעת הרעב. ואף שאצלנו פשוט שרצה לראות את בנו שלא ראהו כבר עשרים ושתים שנה, אבל יעקב אבינו חשד את עצמו אולי יש לו איזו נגיעה דקה מן הדקה. ומ"מ לומדים מפה יסוד גדול שכאשר האדם בוחן את עצמו ומחפש את האמת, יש ביכולתו להבחין ולדעת את האמת, האם המסבב הוא לפי דעת התורה או ממקור נגיעה עצמית.

וכמו"כ בעל ה"חובות הלבבות" כותב בהקדמת ספרו שכאשר התחיל לחבר את ספרו הפסיק משום שחשש שהוא לא כדאי לכתוב ספר חשוב כזה ויש גדולים אחרים וכו', ולכאורה זה היה מענותנותו, אבל לאחר זמן הבחין את עצמו ומצא שבאמת הגורם להפסקת כתיבתו הוא משום עצלות, ובגלל העצלות הפנימית שבלבו הוא החליט שאיננו כדאי לכתוב את ה"חובות הלבבות".

ונחזור לענין ה' נשים, לפי האמור יש ביד כל אחת ואחת לבדוק את עצמה ולגרש את השנאה הטמונה בלבה, אבל מאחר ובטבע של כולן יש שנאה טמונה כזאת, הכלל הקבוע בהלכה הוא שהן פסולות להעיד זו על זו, כי אין א"א להיות בטוח שהן יגרשו את השנאה הדקה הזו ולכן קבעו לנו חז"ל שאין לחלק בדבר וכולן פסולות להעיד. ולדעתי ברור שזה ג"כ כוונת ה"ערוך השלחן" שם שכתב (אבן העזר סי' י"ז סל"ח) "אפילו ידענו שהיו אזהבות זו אל זו מ"מ אין נאמנות להעיד שהשנאה טמונה בלב". והיינו כמו שכתבנו לעיל בעזה"י.

קודם החתימה אגיד לכם שוב יישר כחם, וכל טוב

שמעון הכהן אישיל,

פורסט הילס, ניו יורק

עד שירצה את חברו / וידוי נורא של "דיבוק"

מעשה שהביאו אשה שנתדבק בה רוח אדם רשע להרב מיארשיוו שיוציאו. ואמר הרב ז"ל: "אין זה שייך אלי, סעו לכם לצדיקים שבדור, כמו הרבי ברוך ממעוזבו ז"ל וכדו". ענה הדיבוק מתוך האשה: "רבי אין אני צריך יותר גדול מכם, גם אתם תוכלו לתקן אותי. אם יאמרו מנין אנשים תהלים אצלכם עשרה ימים – אז אלך לדרכי".

אמר לו הרב: "אם כן אני רוצה שתספר לי המעשה מה שקרה אותך, מהחל ועד כלה". אמר הדיבוק לרב ז"ל: "אני הייתי בן תורה, פעם אחת נכנס בי יצר הרע להיות מזלזל בנטילת ידיים. מה לי אם אני נוטל כך או כך?! ואחר כך לא נטלתי ידי כלל, ועבירה גוררת עבירה, סוף כל סוף עד שכפרתי בעיקר, אחרי שעבר כמה זמן ולקחתי בת אל נכר לאשה והולדתי בנים. והנה אחרי עבור כמה וכמה זמן חשבתי בליבי: מה יהיה אחריתי? מה הטוב אשר יקוה איש אשר כפר בה' אלוקי ישראל? וגמרתי בליבי לשוב אל ה' ולאמונתו, אך יראתי פן ימסרוני, ועל כן חפשתי לי מקום לישב שם עד אשר יגדלו שערות פאות הראש והזקן, ואחר כך אדע מה אעשה. ובאתי לבית יהודי אחד וביקשתי מאתו שיסתיירני בסתר אוהלו עד אשר יגדלו שערות הראש והזקן. ויען לי: "טוב הדבר אשר דיברת. שב עמדי במקום מוסתר".

ובתוך כך שמעתי קול יוצא מחדר אחד, ושאלתי את בעל הבית: "מי האיש אשר אשמע קולו?" ויאמר לי: "זה חתני, והוא בן תורה ובעל מעשים טובים". ושמעתי שאמר בתהילים קפיטל פ"ט: "כירח יכון עולם, ועד בשחק נאמן סלע". ואמר חתנו: "כירח יכון עולם ועד" ושחקתי מאתו. ואמרתי: "הכזה בן תורה יקרא, אשר אינו יודע לקרוא תיבות בניקודן?!" ונתבייש האברך מדבריי, ובעל הבית, שהיה חמיו, נתכעס עלי מאוד, ואמר לי: צא מעל פני, פן אני בעצמי אמסורך ליד קמיך. והיית רע בעיני ה', אתה גם כעת תשאר רע בעיני ה', וצא מביתי!" ויצאתי מביתו והלכתי בשדה בעמק תחת הר גדול. ונתקדרו השמים בעבים וירד גשם גדול ונורא, אשר הצר לי מאוד. ובתי גויים היו לי לחסות שמה – ולא רציתי, ובתי יהודים לא היה שמה. וקבלתי על עצמי: מה שייטב בעיני ה' לעשות עימדי – יעשה. ולבית גוי לא רציתי להכנס. וראיתי שן סלע יוצא מההר סמוך לארץ, ונכנסתי תחתיו לבל יכני הגשם החזק, והנה פתאום בא מההר שטף מים רבים מאוד, ולא יכולתי לצאת מההר מתחת שן הסלע, ונטבעתי במים הזדונים.

ועלתה נשמתי למרום, ועיינו בית דין של מעלה בדיני ולא מצאו בי שום חטא שביני למקום, יען אשר יכולתי להסתיר עצמי בבית גויים ולא רציתי – על כן חשבו אותי למת מתוך תשובה, ומיתתי כיפרה הכל. אך בזאת מצאו בי עוון, אשר הלבנתי פני אברך הנ"ל. ויצא פסק שאהיה מגולגל בעוף. וכן היה שנתגלגלתי בעוף של עכו"ם וחתכו ראש העוף. וחשבתי מה אעשה עתה, אם אשאר בבשר העוף אז יוכל אותי העכו"ם ואז קשה מאוד להתעלות לשוב למקומי הראשון; ואים אכנס בין המעיים אשר לחוץ יושלכו, הגם שאפשר שיאכל אותם כלב או חזיר, הלא יותר נקל יהיה לי להתעלות מהם מאשר אהיה בגוף הגוי. וכן עשיתי, ונכנסתי בתוך המעיים והשליכו אותם החוצה. וביני וביני עברה האשה ונכנסתי לתוכה. על כן בטוח אני שכאשר תאמרו תהילים עשרה ימים מנין אנשים – אז אשוב למקומי." וכן עשה הרב מיארשיוו, שקיבץ אליו עשרה אנשים לומר תהילים...

וכן היה, שכאשר כלו עשרת הימים שב הרוח למקומו הראשון, ונשארה האשה בריאה.

ספר "רוחות ודיבוקים" ע"מ קלח מספר "מוראות גדולים" פרעמישלא.