

ופניהם איש אל אחיו

הכרובים פורשי כנפים למעלה

בעזרהי"ת

# תורת האדם לאדם

קובץ תורני במצוות שבין אדם לחבירו

קובץ ד'

יוצא לאור ע"י

מכון תורת האדם לאדם

עיה"ק צפת ת"ו

תשרי תשס"ב



מכון למחקר הלכות שבין אדם לחבירו ויהשגות

## חכמות בחוץ תרונה

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

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.

### מבצע:

כל מי שישלח תשובה מתקבלת ל"קושיא העצומה" (עמ' 255) יקבל בעז"ה במתנה סט של ספרי המכון

כתובת המערכת:

מכון "תורת האדם לאדם"  
מאור חיים 4/69, צפת, 13440

טלפקס: 04-6924610

### לכל המעוניינים!

ניתן להזמין את ספרי המכון בטלפקס 04-6924610:

"בין אדם לחבירו" / כרך א' לא תשנא את אחיך בלבבך  
"תורת האדם לאדם" / קובץ תורני במצוות שבין אדם לחבירו

כרכים א' ב' ג' ד'

קונטרס "השנאה והחינם" / שנאה ושנאת חינם לאור ההלכה

© 2001

כל הזכויות שמורות

למכון "תורת האדם לאדם" ע.ר.

# 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

שנעקה"ש בשנות השואה " סיון ה'תש"ד

ה' יקום דמם

\* \* \*

# לעילוי נשמת

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

נלב"ע ט"ז טבת ה'תשנ"ח

ולזכר עולם

אחיו: שלמה הי"ד שנעקה"ש בשנות השואה

יוסף זדוד שנלב"ע חשון ה'תרע"ז

ואחותו: שרה

בני ר' חנניה יז"ט ליפא ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

## ❦ תוכן הענינים ❦

|     |  |
|-----|--|
| 7   | <b>כפתח</b>  |
| 11  | <b>קול קורא / קונטרס "שלום על ישראל" לרבי אברהם ויינפלד ז"ל</b><br>השימוש באלימות במחאה ותוכחה   |
|     | <b>כמוך! / מדור מיוחד במצות "ואהבת לרעך כמוך"</b>  |
| 43  | <b>קונטרס ואהבת לרעך כמוך</b><br>הרב אברהם אהרן פרייס ז"ל<br>א. "כמוך" - מובן כפול / ב. ואהבת לרעך, דוקא אם הוא כמוך במצות / ג. ניב<br>'רעך' אם הוא כולל גם נכרי / ד. שיטת הרמב"ם והיראים בנוגע לאהבת<br>ישראל / ה. ואהבת לרעך - ברור לו מיתה יפה / ו. שיטת הרמב"ן בואהבת<br>לרעך כמוך / ז. עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה עובר על ואהבת לרעך /<br>ח. לא לידון אינש דינא למאן דרחים ליה - הסבר / ט. טעינה ופריקה לעוברי<br>עבירה / י. שנאה אישית אסורה אפילו כלפי הפושעים / יא. רשע בין אדם<br>לחבירו מצוה לשנאותו / יב. ואהבת לרעך כמוך לגר תושב                         |
| 60  | <b>מצות אהבת רעים</b><br>הרב משה מיירניק<br>א. מצוה חיובית או איסור עשה? / ב. מצוות כלליות / ג. בין אדם לחבירו   |
| 78  | <b>ואהבת לרעך כמוך</b><br>הרב יחיאל נוימן<br>א. שיטת הרמב"ן / ב. שיטת היראים / ג. שיטת בכור שור, הסמ"ג וחזו"ל / ד.<br>שיטת הרמב"ם / ה. שיטת החינוך / ו. שיטת הסמ"ק והעקרים   |
| 94  | <b>"ואהבת" - לרעך כמוך</b><br>הרב דוד אריאב<br>א. מצוה חיובית ומצוה קיומית / ב. אלו דברים שאין להם שיעור / ג. האם<br>מצות גמילות חסד דוחה תלמוד תורה / ד. "חייך קודמים" כשנגרם לזולת דבר<br>השנוא / ה. ביטול מצוות "ואהבת לרעך" בכריית בור / ו. ביטול תלמוד תורה<br>להלית המת והכנסת כלה / ז. קנה מיד עמיתך / ח. אהבת וחסד לרשעים / ט.<br>הכוונה במצות "ואהבת לרעך" / י. אסור לקדש אשה עד שיראנה   |
| 118 | <b>ואהבת לרעך והמסתעף לענין לשה"ר</b><br>הרב אורי יונגרייז<br>א. גדר מצוות "ואהבת לרעך כמוך" / ב. ואהבת ל"רעך" - ולא "את רעך" / ג.<br>הרמב"ן לשיטתו דחיוב המצוה הוא בלב וא"צ לטרוח בפועל / ד. הרשב"א<br>אזיל בשיטת הרמב"ן / ה. שיטת הרמב"ם ד"ואהבת לרעך כמוך" מחייב גמילות<br>חסדים / ו. מתי חייב אדם לטרוח ולעזור לחברו / ז. צערא דגופא כנגד חיי<br>אחרים / ח. "כביסתם וחיי אחרים" - אם מדובר בפקוד"מ ממש / ט. ר' יוסי<br>לשיטתו בנזקי שכנים / י. חילוק בין "מעשה היזק" ל"מעשה הצלה" / יא. מתי<br>גם לר' יוסי חייב אינם קודמים / יב. "ואהבת לרעך כמוך" בלשה"ר באפי תלתא |
| 133 | <b>ליקוטים במצות ואהבת לרעך</b>  |
|     | <b>תנו רבנן / ביאורים ועיונים בהלכה</b>  |

|     |                        |   |
|-----|------------------------|---|
| 143 | הרב יצחק זילברשטיין    | לא תשנא את אחיך – כיבוד אב ואם            |
| 147 | הרב מרדכי אליפנט       | המתכוין לעשות רעה לחבירו ויצא מזה מזה מזה |
| 149 | הרב זלמן נחמיה גולדברג | מוציא שם רע ואומר אמת אמרתי               |
| 154 | הרב יחיאל נוימן        | מצוה ענוה ואיסור גאווה                    |
| 171 | הרב יחיאל נוימן        | איסור כעם                                 |
| 188 | הרב דרור בנימין סנדלר  | בענין שמירת הלשון "כלי חמדה"              |
| 197 | הרב אהרן בוארון        | בגדר קללה                                 |
| 201 | הרב משה מ. שפירא       | לא תקלל הרש                               |
| 203 | הרב שאול גבאי          | בגדר אונאת דברים                          |
| 206 | הרב ברוך משה קובין     | אונאת דברים דקדוקים במשנה ב"מ             |
| 215 | הרב יצחק אושינסקי      | אונאת דברים וגניבת דעת המקרים השכיחים     |
| 229 | הרב אלימלך פישל        | חילול השם                                 |

### והשבות אל לבבך / אגדה ומוסר

|     |                     |   |
|-----|---------------------|---|
| 237 | הרב חיים מאיר שפירא | השלום והאחדות                             |
| 242 | הרב אורי יונגרייז   | גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות (שנאת חנם) |

### מתורת המכוון

|     |  |   |
|-----|--|---|
| 255 |  | קושיא עצומה!  |
| 256 |  | מספקא לך? / ספיקות באיסור נקימה ונטירה              |
| 261 |  | נקימה ונטירה צד ג' / קרובים, שליח, מסית אחרים       |
| 283 |  | "אין לו עליו אלא תרעומת" / היתר תרעומת ואיסור נטירה |
| 297 |  | "...כלל גדול מזה" / שיטתו של ר"ע והידושו של בן עזאי |
| 308 |  | מכתבים ותגובות                                      |



כשהוא מחופש כדוב ויקבל את עונשו המגיע לו ולא יזיד עוד. פחד פחדים ומתח נפשי רב היו מנת חלקו של מושקה עד שהגיע תאריך המסיבה, הלא דבר הוא לרקוד עם חיות טרף מסוכנת! שמא הלילה ירגיז אותו בתנועה קלה ויטרפוהו באחת ה"ו. סוף סוף הגיע זמן הרקידה. כל ה"פריצים" האורחים מתרגשים והנה מביאים כבר את היצור האימתני ומתחילים לרקוד... בהתחלה עוד שלט מושקה על עצמו איך שהוא אך ככל שהתפתח הריקוד וצבר תאוצה עלה פחדו לשיאים חדשים עד שיצאה לגמרי מכלל שליטה, ומתוך מצוקתו נפלטה מפיו קריאה בקול נחר "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד"...

לא ארך זמן רב ומפי הדוב עצמו גם נפלטה קריאה, קריאה של שמחה וארגוע "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"...

התברר שפריץ נוסף היה חייב עונש ל"מושקה" שלו וכך זיווגו יחד שני ה"מושקים" כשהם מחופשים בעורות דובים, כשכל אחד נפשו יוצאת מאימה ופחד מדמותו של הדוב השני. מיותר לספר שברגע שנתוודע לרוקדים שמדובר בריקוד תמים של שני "מושקים" נעשו רגליהם קלות כאיילות ונסחפו לריקוד שמח וסוער במיוחד עד שכל הפריצים האורחים הסכימו פה אחד שריקוד דובים יפה כזאת לא נראה אפילו בימי אבותיהם.

\* \* \*

אין כמו סיפור ריקוד הדובים להמחיש את היחסים החברתיים שלנו. כל אחד מאתנו הוא בפנימיותו "מושקה" נחמד, רגיש, רך כחמאה, דואג, פוחד, ... אולם כאשר אנו יוצאים לחברה אנו מתעטפים בעור דוב ומעמידים פנים כשלמים, כל יכולים, יהירים, קשוחים, ביקורתיים, לא מתפשרים ולא מתחשבים וכו'. כל כך קשה לאהוב את "מושקה" כשהוא מתעטף בעור דוב שלו כל עוד שאינו זועק "שמע ישראל" ואינו מגלה את פנימיותו. שלא לדבר כבר על "אהבת הדומים" הרי את עצמו מכיר כל אחד לפי פנימיותו הרגיש והעדין, ואת החבר הוא מכיר רק על פי התדמית החיצונית שהוא עמל לשוות לעצמו. איזה מרחק! איזה ניכור!

ולפיכך התורה מצווה וגם מלמדת - "ואהבת לרעך כמוך", תאהב את רעך כמו שאתה אוהב את עצמך, למה? משום שהוא באמת כמוך, דומה לך, בפנימיות נפשו. אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. בתוך התחפושת האימתנית מסתתר "מושקה" קטן ונחמד, בדיוק כמוך. ראויים אתם לרקוד יחד מתוך אהבה ושמחה אין קץ.

מנחם אב תשס"א, עיה"ק צפת ת"ו

צבי וינברגר                      ברוך חפץ

## הקדמת המחבר

הא לכם זרע קודש בני א-ל חי קונטרס קטן הכמות וגדול האיכות אשר לענ"ד טמון בו כל עתידנו, והמפתח להשכנת שלום אהבה אחוה ורעות בין כל חלקי אהב"י שומרי תורה ומצות.

והנני קורא בכל לבי ונפשי למעלת כבוד הרבנים והדרשנים ולכל מושכים שבט סופר שידעו מה גדלה האחריות שלא להוסיף שמן על המדורה להגדיל הלהב והאש זרה אשר לא צוה ה', ולא להגדיל הפער בין אחים בשביל חילוקי דעות, אלא להסתכל בצד הטוב והישר שבכולם כמבואר בארוכה בתוך הקונטרס. זריקת חצים ובליסטראות מצד אחר על השני אינו מוסיף על קדושת שמו ית' בשום אופן, כי אם יאמינו לצד זה או זה, בכל אופן נתמעטו עובדי ה' בעולם, ויש בזה העדר כבוד שמים, ומה אם ח"ו יאמינו לשני הצדדים, ומי ישאר לנו, הרי עלינו לזכור שסוף כל סוף לצערנו הרב רוב האומה נטו לגמרי מיני דרך, ואיננה נפישו מינן בעוה"ר, ואם בין אלה המעט שנשארו יתרבה ח"ו השנאה והפירוד, מה יהי בסופנו.

ומעיד אני עלי שמים וארץ שהקונטרס נכתב בלב מלא אהבה והערצה וכבוד להטוב והקדוש שבכל הפלגים והזרמים, בלי שום נטייה ובלו שום משא פנים, וכל מי שישתדל להכניס בו כוונות שונות ורעיונות משונים אינו אלא טועה וד"ל.

וכאן עלי להביע תודתי למע"כ ידידי ותלמידי היקרים שנדבה רוחם להדפיס ולהפיץ קונטרס זה, יהי נועם ה' עליהם ויזכו לרב טוב הצפון לצדיקים ולכל טוב סלה.

והשי"ת יעזרנו על דבר כבוד שמו, והדברים יעשו פעולתם לטובה, ויתקבלו ברצון בין כל אהב"י, ואזכה לעשות נחת רוח להבורא ית"ש עד עולם.

מוצש"ק פרשת ואתחנן י"ד מנחם אב תשמ"ג לפ"ק  
המצפה לישועת ה' בקרוב להרמת קרן התורה וישראל

**הק' אברהם ויינפלד**





ב"ה יום ה', לסדר השיב את חמתי מעל בני ישראל, שנת תשמ"ג לפ"ק.

**נשאלתי** מכמה תלמידי חכמים לברר עפ"י התורה מה דינם של אלה המשתמשים במעשי אלימות נגד יהודים אחרים במטרה למנוע אותם מלהחדיר בהשפעות על הבני נעורים בעניני חסידות השקפות אמונות ודעות. אשר לדעת המוחים והמשתמשים באלימות הם מתנגדים לדרך התורה שקבלו מאבותיהם ורבותיהם, והם גובלים ממש עם כפירה רח"ל. כאשר אירעו לאחרונה ב' מקרים אשר הרעישו תבל ומלואה, אשר חטפו וגזזו זקנו של רב משפיע א' וחטפו והכו ופצעו ר"מ צעיר א' שברו את רגלו וידו גזזו זקנו ופיאותיו, וכ"ז בשביל אותה טענה שהם שימשו כגשר להכניס רעיונות פסולים לדעתם, ולהעביר את בני הנעורים אל המחנה האחר נגד רצון הוריהם ומוריהם.

**תשובה:** טרם כל שיח עלינו להקדים דברי נעים זמירות ישראל (תהלים קי"ט) ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש, היינו שכאשר אנחנו מדברים בשם חוקי תוה"ק אז אפי' אם הדברים הם מתנגדים ובלתי מתקבלים לפי מושגי היושר והצדק של כל מלכי מזרח ומערב של הדור, עכ"ז לא אבוש, אין אנו מתביישים חו"ש. ועל כן למרות שההשתמשות בדרכי אלימות בעניני אמונות ודעות הוא דבר מתועב בעיני כל אומות העולם הדוגלים בשם דמוקרטיה וחרות, והם מתביישים מאבותיהם ממעשי כפיה דתית של ימי הביניים, אבל לא כן זרע יעקב, אנחנו רק תורת ה' נר לרגלנו ואור לנתיבתנו, וכתוב (שם) צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת, היינו שהצדק של התורה נשאר לעולם ואינו משתנה לפי מושגי הדור, ולמה, מפני כי ותורתך אמת, והאמת הוא דבר נצחי לא נשתנה ולא ישתנה לעולמי עד.

פרק א

[מדין תורה מותר להכות לאפרושי מאיסורא, אבל יש בזה גדרים ותנאים]

ואען ואומר אין ספק כי דרכי כפיה ואלימות והשתמשות בכח נגד עוברי עבירה ובכדי לאפרושי מאיסורא - מדרכי התורה הם. ולא רק לבית דין ניתן כח זה, אלא אפי' ליחיד מישראל בהרבה מקרים כאשר נבאר בעז"ה. אך כמו בכל מצות התורה ישנם כללים ופרטים ופרטי פרטים, אשר אם נעשו המצות על פיהם, הם מצות, ואם יחסר מהם, יכולים לההפך לעבירות, וכדאיתא בירושלמי חלה (פ"א ה"ה) אלה המצות אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות, כמו כן בנדון דידן בזמן שהכפיה נעשית כהלכתה במקומה ובשעתה הוה מצוה, ובאם לאו לא די שאינה מצוה, אלא להיפך עוברים על כמה לאוים מדאורייתא של לא יוסיף להכותו, גזל, אונאה וכו'.

ועל כן אין דעתי נוחה מאלה המוחים נגד מעשי אלימות בנוסחאות כאלה: אנחנו נגד אלימות, אין זה דרכנו, הידים ידי עשו, האלימות אינה מקדמת

המטרות שלנו, זה חילול ה' וכו' וכו'. כי דברים כאלה אינם אומרים כלום, כי אי אפשר ללחום נגד שקר באמצעי שקר, וערך מחאות כאלה הוא כערך המודעות שהיו מדפיסים בכל הספרים בנוסח: כל מקום שנזכר בספר שם עכו"ם או גוי וכו'. וכן בעניינינו המשתמשים באלימות לאו קטלי קני באגמא נינהו ויודעים שהמחאות נגדם כתובים לצורך העולם אבל הם חושבים שיודעים האמת. ויתכן שכונתם לשם שמים וממילא חושבים שהם עושים מצוה גדולה למחות בעוברי עבירה לקנאות קנאת ה' צב-אות.

על כן ההכרח לטובת הדור, לצורך חינוך צעירי בני"י, לכנוס בפרטי הדברים לא לסתום אלא לפרש, להורות ולבאר אימתי מעשי אלימות הם מצוה ורצויים הם לפני השי"ת והידיים שעושים זה אינם ידי עשו חלילה, אלא ידים שעוסקים בעבודת השי"ת, וזה קידוש שם שמים ומסיר קטרוג מכלל ישראל כמו פינחס בקנאתו שגרם להשיב את חמתי מעל בני"י וגו' ויכפר על בני"י. ואימתי זה איסור ותועבה, והעושה כן עובר על הרבה איסורים ומחלל שם שמים ויורש גיהנום.

וראה לשון קדשו של גאון דורנו החזו"א (על עניני אמונה ובטחון פ"ג אות י"ד) וז"ל: למדנו עד כמה פרצה השלטת הדין בישראל, אם הדין אוסר המלמדים (לבוא לעיר להשיג גבול המלמדים הקודמים) מותר לגרשם ע"י המושל, ומצוה לגרשם, אין כאן מלשינות ומסירות ופחיתות לגרש ישראל ע"י זרים, יש כאן מצוה לקיים הדת על תלו, ואם הדין מתירם (להשיג גבול משום קנאת סופרים תרבה חכמה) המגרש הוא מסור, ויוצא מכלל ישראל, וכל ישראל עיניהם נשואות לדברי השו"ע ולגאוני הדור להגיד להם ההלכה וכו' ע"ש.

ע"כ אמרתי לנפשי למרות חולשת כחי ל"ע לברר ולבאר הלכה זו עד כמה שידי יד כהה מגעת, ויבואו אחרים וימלאו אחרי ולא יהי' עדת בני"י כצאן אשר אין להם רועה, ככרם פרוץ, אשר כל אחד נוטל הדין בידו ועושה מה שלבו חפץ, והשי"ת יהי' בעזרונו שלא נכשל בדבר הלכה ויהי' נא אמרנו לרצון לפני אדון כל.

#### [דין הכאה לאפרושי מאיסורא בדברי הפוסקים]

גרסינן בגמרא (ב"ק דף כ"ח). מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל בו ועשה חבורה שהוא פטור ת"ל וכו', ר"נ בר יצחק אמר בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית עד האידנא היתירא והשתא איסורא, ופרש"י ורשאי להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשיה הוא. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' עבדים ה"ה) וכ"ה בשו"ע (חומ"מ סי' תכ"א סעי' י"ג) וז"ל המחבר: וכן הדין באדם הרואה אחד מישראל מכה את חברו ואינו יכול להצילו אם לא שיכה המכה יכול להכותו כדי לאפרושי מאיסורא, ומוסיף הרמ"א: וכן מי שהוא תחת רשותו ורואה בו שהוא



עושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מאיסור ואין צריך להביאו לבית דין עכ"ל.

ומקורו בתרומת הדשן (סי' רי"ח) שכ' וז"ל:

מי ששמע אשתו מקללת ומזלזלת באביה ואמה והוכיחה בדברים על זה כמה פעמים ולא הועיל, שרי להכותה כדי לייסרה שלא תעשה או לא. תשובה יראה דבכה"ג שרי ואע"ג דכתב במרדכי פ' המדיר בתשובת רבינו שמחה דהמכה אשתו עובר בלאו דפן יוסיף והחמיר מאד בדבר כדאיתא התם, מ"מ לאפרושי מאיסור חמור כזה ודאי שרי וראייה מהא דאיתא פרק המניח דנרצע שכלו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת ולא יצא וחבל בו פטור וכו', הא קמין כל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה, ואין צריך להביאו לבית דין שיפרישוהו המה בכחם דאל"כ גבי נרצע אמאי רשאי לחבול בו יביאנו לבית דין, עכ"ל.

[תחת ידו לאו דוקא]

אמנם יש להתבונן בדברי תרומת הדשן הנ"ל למה הגביל היתר הכאה לכל מי שהוא תחת ידו דוקא, ואם כי בגמרא ג"כ מדובר בעבד עברי שהוא תחת ידו, מ"מ לא נראה שזה תנאי לעיכובא, דסוף סוף אם הותר להכותו משום אפרושי מאיסור מ"ש אם הוא תחת ידו או לא. וכן מפורש (ערכין דף ט"ז:): ת"ר לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו לא יסטורנו ולא יקללנו ת"ל בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר עי"ש, ופרש"י יכול לא יכנו על דבר תוכחה, וכ"כ שם במהרש"א עי"ש.

וכן מפורש פי' זה בקרבן אהרן על הת"כ (פ' קדושים פ"ד) וז"ל:

ולא תשנא את אחיך כלומר אלו אמר קרא לא תשנא את אחיך ותו לא ולא אמר בלבבך שנראה שהוא יתר, הייתי יכול לומר שהכונה לומר שלא יעשה מעשה המורה על השנאה שלא יכנו וכו', ת"ל בלבבך לא אסרתי אלא שנאת הלב, אבל מה שתעשה לו מכל זה בלא שנאה לבבית יש לך רשות לזה, וה"ק קרא לא תשנא את אחיך בלבבך ואחר שלא תשנא בלבבך הוכיח תוכיח בכל דבר שיהי' או בהכאה או בקללה עכ"ל.

חזינן מכל זה דהיתר הכאה משום תוכחה או אפרושי מאיסור אינו מוגבל דוקא למי שהוא תחת ידו כעבד עברי או אשתו, ועכצ"ל דאין כונת התה"ד והרמ"א שזה תנאי לעיכובא, אלא שדברו בהוה, שעפ"י הרוב רק באלה שהם תחת ידו יש בכחו להפרישם מאיסור, אבל אה"נ אם יש בכחו להפריש משהו אחר ג"כ רשאי.

וכן מצאתי מפורש בים של שלמה (ב"ק פ"ג דין ט') וז"ל: ולא דוקא הרב לעבדו ובעל לאשתו, ה"ה כל בר ישראל יכול להכות חבירו כדי לאפרושי מאיסורי וכן לקמן סי' כ"ז פסק הרא"ש להדיא שמותר, וכן איתא בערכין יכול לא יכנו ולא יסטורנו על דבר תוכחה כו', אלמא שמותר להכותו על דבר תוכחה עכ"ל.

ואף שהרמב"ם (פ"ו מהל' דעות ה"ה) לא ס"ל דהברייתא דערכין יכול לא יכנו וכו' לענין תוכחה איירי, שהרי כ' וז"ל: ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל

המכה את חבירו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא עי"ש, עכ"ז לדינא מודה בהיתר הכאה משום תוכחה, ונראה דלאו דוקא במי שהוא תחת ידו כמש"כ לעיל דמ"ש כנ"ל.

על כל פנים זה מבואר לכו"ע דלכפיה לאפרושי מאיסורא אין צורך בבית דין, אלא כל אחד מישראל מחוייב לעשות כל מה שביכולתו להפריש חבירו מאיסור ואף להכותו ע"ז. ולכאורה יש להעיר ע"ז מדברי החינוך (מצוה ו') שכתב: וכלל גדול בכל התורה לכל האומר שיבטל מ"ע שכופין אותו בית דין אם יש כח בידם עד שיקיימו. וכן הכפיל במצוה (י') וכתב: וכבר אמרנו שבית דין כופין על ביטול עשה. ולכאורה למה הצריך בית דין לזה, ובגמרא (כתובות פ"ו.) תנינא במה דברים אמורים במצוה ל"ת אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, ואינו מבואר שרק לבית דין נמסר כח זה, וגם עפ"י הסברא הלא אין לך אפרושי מאיסורא גדול מזה שמסרב מלקיים מצות עשה עוברת.

#### [מחלוקת אחרונים אם ההיתר להכות הוא רק לבית דין]

וראיתי בקצוה"ח ס"ג סק"א שמביא מתוס' רפ"ק דסנהדרין ד"ה ליבעי נמי מומחין עי"ש שכתב:

ומבואר מדבריהם דנהי דהדין יכול להיות ע"פ יחיד הדיוט אבל לכוף ודאי בעינן מומחין משום דאשר תשים לפניהם אלו כלי הדיינים [- היינו רצועה למלקות, מקל למרדות וכו' סנהדרין ז: ] ... והיינו דהא למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא וא"כ אין בו אלא משום פריעת בע"ח מצוה ואמרינן בפ' הכותב לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה אמר לא ניחא לי למיעבד מצוה מאי ואמרינן עלה כופין אותו והיינו דתנינא לולב איני עושה סוכה איני עושה כופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו וא"כ גבי הודאות והלואות דכופין אותו לקיים המצוה המוטל עליו וע"כ משום דשליחותיה דקמאי קא עבדינן וכו', עכ"ל.

עכ"פ מבואר דעתו שכפיה על המצות צריך בית דין, ולדעתו זה מיוסד על שיטת התוס' הנ"ל, וא"כ יתכן שגם דעת ספר החינוך כן וע"כ כתב שכופין אותו בית דין כנ"ל. ויש להביא סימוכין לזה מפשטות לשון הברייטא (ר"ה ו.) ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך עי"ש, וכ"ה ברמב"ם (פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הט"ו) ובית דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו ברגל שפגע בו תחילה, ולכאורה זה בעצם אותו הדין שכופין על מצות עשה דכיון שברגל הראשון עובר על עשה של ובאת שמה והבאתם שמה כופין אותו, ועכ"פ כאן מפורש אזהרה לבית דין שיעשוך, ויהי' ראי' להחינוך ולהקצוה"ח הנ"ל.

אמנם באמת דברי הקצוה"ח תמוהים כאשר העיר שם בנתיבות המשפט (ביאורים ססק"א) וז"ל:

גם מ"ש דאי שעבודא לאו דאורייתא והבית דין כופין בעי בית דין דוקא לכפותו דהדיוטות לאו בני עישוי נינהו, נלפענ"ד דליתא, דכיון דדמי לעשה



סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים מצותו, דכל אדם מצוה להפריש חבירו מאיסור אפי' מי שאינו בכלל בית דין כדמוכח בב"ק כ"ח גבי נרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה עי"ש עכ"ל.

ואף כי בקונטרס משובב נתיבות השיב עליו הקצוה"ח וז"ל:

ותמהני כי כונתו להשיג על דברינו והוא מתעסק בהשגה על דברי התוס' כי דברינו שם עפ"י דברי התוס' בנויים שכתבו דמילי דעשוי ילפינן מאשר תשים לפנייהם ולא לפני הדיוטות ולדברי המחבר א"כ הדיוט בעלמא יכול לכוף אגיטא במקום שכופין להוציא וזה ודאי פסול דאורייתא אם הדיוט מעשה אגיטא ואע"ג דמצוה ליתן גט אפ"ה לפנייהם ולא לפני הדיוטות וכו' עי"ש.

אבל לענ"ד לק"מ מדברי התוס' על הנתיבות, דעד כאן לא כתבו התוס' דבעינן בית דין מומחין על כפיה, אלא על כפיית דין שצריך בית דין להחליט אם הוא מחוייב בכלל בזה, ע"ז כ' התוס' שאף אם הדין יכול להיות ביחיד הדיוט לכפיה צריך בית דין, היינו לדון דין בכדי לכפות על קיומו, אבל במקום שהדין בעצם כבר נפסק ועומד מהר סיני כגון במצות עשה, אין שום יסוד מהתוס' שעל כפיה זו צריך בית דין.

וכתב תו במשובב נתיבות וז"ל:

ומה שאמרו נרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו להפרישו מאיסור שפחה, היינו להפרישו מאיסור, וכן מי שרואה חבירו לובש שעטנז יכול לפשטו מעליו אפי' בשוק, אבל לכופו לקיים מצות עשה כגון מי שאינו עושה סוכה או אינו נותן צדקה לזה צריך בית דין דוקא, ואנן שליחותיה דקמאי עבדינן. וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל בית דין שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו כגון באומר סוכה איני עושה, ואלו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו, דלא אמרו ניתן להצילו בנפשו אלא בעבירות הידועים כגון רודף אחר נערה המאורסה או במקום שקנאין פוגעין בו ובשאר איסורין לא ניתן להצילו בנפשו כדי להפרישו. ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים דעשה חמירא מל"ת דבעשה מכין עד שתצא נפשו, וזה ודאי אם כבר עבר על העשה אין עונשין אותו, אלא קודם שקיים העשה מכין עד שתצא נפשו בכדי לכופו לקיים העשה ובשאר ל"ת אינו ניתן להצילו בנפשו להפרישו מאיסור נבילות וטריפות וכל זה ברור עכ"ל.

והנה מה שמחלק בין להפרישו מאיסור שבזה יש רשות ליחיד ובין לכפותו על מצות עשה שלזה צריך בית דין, צ"ע המאי שנא, דאם לכפיה צריך בית דין כמו שהוכיח מהתוס' א"כ ה"ה לכפיה לאפרושי מאיסורא, ובפרט לפי דעתו שמ"ע חמור מל"ת וא"כ למה אין ביטול מצות עשה חמורה כמו כל ל"ת, ומש"כ שלהפרישו מאיסור לא התירו רק הכאה בעלמא, אבל בית דין כופין על מצות עשה עד שתצא נפשו, הנה אין לו על זה שום ראייה להגביל ההכאה להפרישו מאיסורא רק על הכאה בעלמא, אלא דאל"כ מ"ש מרודף אחר נערה המאורסה. והנה אי משום הא לא איריא דבלא"ה שנא ושנא דין הכאה לאפרושי מאיסורא בין דין הכאה לרודף.

כאשר האריך בזה במנ"ח (מצוה ח' סק"י) וז"ל:

והנה ידוע דאם אחד אינו רוצה לעשות מצוה כופין אותו עד שתצא נפשו... ובלא תעשה ... ודאי אין מניחין אותו בשום אופן... אם כן מכין אותו עד שתצא נפשו להצילו מן העבירה... ואין להקשות א"כ היאך מבואר דרודף ניתן להצילו... ובשאר עבירות לא ניתן... אם כן קודם שעשה העבירה אפי' א' מכל עבירות מותר להרגו כדי שלא יעבור ובפרט בקום ועשה כעבודה זרה וחילול שבת וכדומה, אם כן כמו דמכין אותו עד שתצא נפשו אם הפקירה תורה את נפשו ודאי מותר להרגו אם א"א להצילו מלעבור בל"ת. א"כ מה חילוק יש בין רודף אחר ג' דברים הנ"ל ושאר עבירות?

זה לא קשה וכמה תשובות בדבר. דגבי רודף מבואר דא"צ התראה כלל... דאפי' קטן שרודף ניתן להצילו בנפשו ואפי' קטן בן יומו... אבל בשאר עבירות אין לו דין רודף, רק מצוה לאפרושי מאיסורא, אם כן בודאי אין עושין דבר עד שידוע שהוא מורד ומסרב, וכן במצות עשה, אם יש צד לדונו דאפשר דלא ידע, ח"ו לעשות לו שום דבר וז"פ. וגם ברודף חיוב על כל איש מישראל להרוג אותו. ואם אינו הורגו עובר על כמה לאוין לא תעמוד וכו' ער"מ שם, אבל לאפרושי מאיסורא הוא קצת מצוה, אבל אם אינו מפריש חבירו, אם אינו מכשילו בידים אינו עושה שום איסור אם יודע שאינו מקבל תוכחה או שהוכיח אותו ולא קיבל לא עבר כלל... (הנה בזה דברי המנ"ח תמוהים מה זה 'קצת מצוה', הלא ילפינן מקרא אזהרה על בית דין שיעשוך כנ"ל, או שהוא בכלל ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת כמו שכתב מרן הח"ס חו"מ סי' קע"ז. וכן מה שמביא שם המנ"ח דברי הקצוה"ח כנראה שלא ראה דברי הנתיבות ולא דברי המשובב נתיבות וע"כ דבריו צ"ע ואכמ"ל) ועי' משנה למלך פכ"ד מהל' שבת נסתפק ברודף אחר הערוה אם ניתן להצילו בנפשו בשבת, ומביא בשם הרי"ף דגם בשבת ניתן להצילו בנפשו ע"ש, אם כן בודאי יש חילוק גדול דרודף הורגין אותו אפי' בשבת ולהפרישו מאיסורא ודאי אין רשאי לעשות שום איסור עבור להציל חבירו מאיסור וכו' עי"ש.

חזינן שהמנ"ח ס"ל שגם להצילו מל"ת מכין עד שתצא נפשו ודלא כהקצות החשן, ועכ"ז יש חילוק בין רודף לשאר עבירות.

והנראה לענ"ד דעיקר נקודת החילוק בין אפרושי מאיסורא לרודף הוא בזה, דברודף הורגין אותו בכדי שלא יעשה מעשה העבירה, ובדין אפרושי מאיסורא הורגין אותו בכדי שלא יעשה הגברא מעשה העבירה, ויש מזה תוצאות לדינא דאם אין כונת המכה לשם שמים רק מחמת שנאה שבלבו אז נראה דעובר על לא יוסיף ואם הרגו ח"ו עבר בלא תרצח, כיון דבעצם יש כאן איסור רק שהותר מפני אפרושי מאיסורא, ממילא אם אין כונתו לשם מצוה, אי"ז מצוה שלא לשמה, אלא עבירה כנ"ל, משא"כ ברודף שניתן להצילו בנפשו, אף שאין כונתו לשם הצלה רק משנאה עכ"ז הרי מצוה עבד, ויש כאן רק חסרון בהלשמה, ולא בעצם מעשה המצוה, ודומה לבית דין שמלקין מחוייבי מלקות והורגין מחוייבי מיתה, שפשוט שאף אם לא היתה כונתם לשם מצוה, עכ"ז אין כאן לאו דפן יוסיף ולא לאו דרציחה. (אך מצאתי בספר שמירת הלשון שער התבונה פי"ז שכ' בשם הסמ"ק בשם ריב"א דאפילו אלו שמצוה להורגו כמו הרודף אחר הזכר ואחר נערה המאורסה ואחר חבירו להורגו זה

שהורגן צריך להזהר אח"כ מאבק שלהם כ"א ח"ו יכשל ההורגם בעבירה כיוצא בהם יחשב לו אותו הנהרג לדם נקי וכו' עי"ש וצע"ג).

וכן כתב בסמ"ע (חומ"מ סי' תכ"א סק"ח) וז"ל:

דאם זה הבא להציל ולהכות המכה אינו בר הכי דרגיל לאפרושי מאיסורא דכמה פעמים רואה שמכה א' לחבירו ואינו חושש לאפרושי המכה מאיסורא אז אמרין דאסור להכות לזה המכה דודאי מכח שנאה בא להכותו ולא בא להפרישו מהאיסור וכו' עי"ש.

חזינן דבאפרושי מאיסורא צריך להיות המכה בר הכי שכונתו לשמים ולא מחמת שנאה, אבל ברודף נ"ל דבכל אופן מחוייב להצילו בנפשו כנ"ל.

ולפי הנ"ל שחלקנו בין רודף לאפרושי מאיסורא הדר קם דינא שאין יסוד להקל בכפיה על ל"ת יותר ממ"ע, ומש"כ במשובב נתיבות הנ"ל ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים דעשה חמירא מל"ת וכו' בעניי לא ידעתי על מי כונתו, עי' שערי תשובה (שער שלישי אות י"א) וברמב"ן (שמות כ' ח') ולא מוזכר כלל שמצות עשה חמירא לענין כפיה. ואדרבה הרמב"ן כתב ומפני זה יהיה העונש במצות ל"ת גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין כמו לולב וציצית איני עושה וכו' עי"ש. הרי שלא שלל רק שאין עונש על מצות עשה לאחר שבטלו רק במורד, אבל שאין דין זה - היינו כפיה במורד - נוהג גם בל"ת, זה לא כתב כלל. ולהלן נביא דעת אחרונים בזה. וכאן נציין במפורש יוצא בדברי החידושי הר"ן (חולין קל"ב, ד"ה במה דברים אמורים) וז"ל: אבל אם היה בפסח והיה אוכל חמץ מלקינן ליה, ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ אע"ג דמצות ל"ת הוא מחינן ליה תו עד שיאמר רוצה אני או עד שתצא נפשו עכ"ל.

#### [הכרעת האחרונים כנתיבות שאין צריך בית דין לאפרושי מאיסורא]

והנה בעיקר מחלוקת הקצוה"ח והנתיבות אי צריך בית דין, נראה דהכריעו האחרונים כהנתיבות דלא צריך בית דין, וגם שאין חילוק בין אפרושי מל"ת לכופו לקיים מצות עשה.

ונעתיק בזה ל"ק של מרן החתם סופר (חומ"מ סי' קע"ז אות ג') וז"ל:

ומ"ש פר"מ אי כפיית בית דין בעינן דוקא מומחין כדמשמע בגיטין פ"ח דהדיטות לאו בני עישוי נינהו, לפענ"ד ב' מיני מצות שכופים עליהם הם - א' חוקים, ב' משפטים. וקיום חוקים ומצות כל ישראל ערבים זה בזה, ונכנס מי שאינו מוחה ויש בידו למחות בכלל אשר לא יקים את דברי התורה הזאת כפי' רמב"ן פ' תבוא עפ"י הספרי. ומ"ש אשר לא יקים זה בית דין שלמטה, לאו דוקא בית דין, אלא כל אדם מישראל קטן וגדול שם הוא, אם יש בידו לעשות, וכתיב ואם העלם יעלימו עם הארץ בתתו מזרעו למולך, משמע שהיה על עם הארץ שלא יעלימו, ועם הארץ איננו בית דין... מ"מ אמת נכון שאין בין בית דין ובין כל שום איש מישראל שיכול למחות ולפגוע בעוברי עבירה ולא כלום, ואפילו תלמיד לפני רבו לא מיקרי אפקרותא לפגוע בהם ולהכות באגרוף רשע עד שתצא נפשו כנחמי' בן חכלי' ואכם ואמרטם ואמר יד אשלח בכם. ובית





דין שהזכירו בכל מקום לישנא בעלמא ואורחא דמילתא שיש כח בידם. כמו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, וכמו במילה בית דין מצווים למולו... דדבר זה מוטל על כל ישראל ובית דין שליחותיהו דכל ישראל עבדי שנתמנו שלוחא דישראל, ועי"ז נפטרו כל אחד ואחד מלהשגיח, כי העמידו גברי וברבי בחריקהו, והיינו רישך בקרירא ורישא דרישך בחמימי, ומ"מ קרירי איכא.

וכל זה בחלק חוקים ומצות. אך משפטים הוא הכולל ב' דברים, א' לעשות משפט כתוב שקצבה תורה למחלל שבת כך ולהורג נפש כך ולעובר על לאו כך, וכל דבר שקצבה תורה עונשו אחר שכבר עבר, אין דמו מסור כ"א ביד בית דין מומחין... והחלק השני, להוציא ממון מיד המוחזק בו, אפי' גזילות וכדומה, ובכלל זה להוציא אשה מיד בעלה המוחזק בקנין כספו, כל הכפיות האלה נקראו משפטים וכתוב אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות, דאלהים כתיב בפרשה וצריכים מומחים, ולולי דעבדינן שליחותיהו דקמאי במידי דשכיחי לא הוה דינן גזילות בזמה"ז. אבל לפגוע בעוברי עבירה לא נכלל בכלל זה, עכ"ל. דברי מרן ז"ל קילורין לעינים.

ולפי"ז צ"ל דמאי דנקט בחינן ה"ל בית דין לאו דוקא אלא מדבר בהוה. וכן צ"ל ברמב"ן פ' יתרו הנ"ל שכ' לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל לעשות וכו', שסנהדרין לאו דוקא, וכנראה שיד הצנזורה היה שם באמצע לשנות מפני השלום, אבל לדינא לא בעי בית דין. וכן מסיק בספר אמרי בינה (ח"מ דיני הדיינים סי' ט) דלא בעי בית דין, ושאינן נפק"מ בין מצות עשה לל"ת, ומביא כן מחידושי הגרע"ק (כתובות פ"ו) דפשיטא ליה ג"כ דגם בל"ת אם בא לעבור מכין אותו עד שתצא נפשו וכו' עי"ש.

ולפי"ז צ"ל ג"כ דמה שכ' הרמב"ם (פכ"ד מסנהדרין ה"ח) וכן יש לדיין לעשות מריבה עם הראוי לריב עמו ולקללו ולהכותו ולתלוש שערו ולהשביע באלקים בעל כרחו שלא יעשה או שלא עשה שנאמר ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם באלקים. דיין דנקט לאו דוקא, אלא כנ"ל דבמצויאות יש ביד הדיין יותר כח למחות ולהפריש מאיסור.

[מש"כ 'בית דין' היינו אדם חשוב ומופלג שכוונתו לשם שמים]

עוד י"ל דהא דנקטו הפוסקים לשון בית דין ודיין עפ"י שהגביל בספר ים של שלמה (ב"ק פ"ג סי' ט) אחר שכתב שמותר להכות לאפרושי מאיסור בלא בית דין הוסיף בזה"ל: ודוקא באדם מוחזק לכשרות שידוע שלשם שמים עשה, והוא אדם חשוב ומופלג, אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה, דא"כ לא שבקת חיי לכל בריה, וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין או לאדם חשוב שראוי שיהי' דבריו נשמעים, ג"כ לפי שעה מותר להכות חבירו ולהפרישו מאיסור וכו' עי"ש. וכן כתבנו לעיל בשם הסמ"ע דצריך שיהי' בר הכי להכות לשם שמים לאפרושי מאיסור. ועי' מש"כ בזה בס' שו"ת לב אברהם ח"א (סי' קמ"א סס"ק כ"ג). וע"כ בדרך כלל נמסר הדבר לדייני ישראל שכוונתם לשם שמים ולא לשם שנאה





ח"ו, וע"כ מסיק בס' אמרי בינה הנ"ל אחרי שמביא את דברי היש"ש בזה"ל: הרי דסובר דהיכא דידענו דכונתו לשמים לאפרושי מאיסור רשאי כל אדם להכותו וכו'.

ויש לתמוה על הפוסקים הנ"ל שדנו בדיני כפיה אם צריך בית דין, או אם הוא רק במי שהוא תחת ידו כמו עבד עברי או אשתו כנ"ל, למה העלימו עיניהם מגמרא מפורשת (ב"מ ע"ג:): רב סעורם אחוה דרבא הוה תקיף אינשי דלא מעלי ומעייל להו בגוהרקא דרבא, א"ל רבא שפיר קא עבדת דתנינא ראית שאינו נוהג כשורה מנין שאתה רשאי להשתעבד בו ת"ל לעולם בהם תעבודו ובאחיכם וכו' עי"ש. וכ"פ הרמב"ם (פ"א מהל' עבדים ה"ח) וכן נפסק להלכה ולמעשה בשו"ע (יו"ד סי' רס"ז סעי' ט"ו) בלי כל חולק. וברור שאין צריך לדין זה לא כח בית דין ולא שיהי' תחת ידו. ומהו הגדר של דין זה אם לא משום שאינו נוהג כשורה קנסו אותו שמתור להשתעבד בו כדי להחזירו למוטב, וזה גדר אפרושי מאיסורא. וכנראה דהא דצריך קרא לזה, הוא משום דשם הותר איסור להשתעבד בו כמו בעבד כנעני עי' בביאור הגר"א על אתר, עכ"פ נראה שזה מגדרי כפיה שיתנהג כשורה, וא"כ צ"ע למה לא הסתמכו הפוסקים מכאן להוכיח שא"צ בית דין ולא שיהי' תחת ידו, וצ"ע.

אמנם בספר יראים (סי' רע"ח) כ' וז"ל: ונראה לי שאין הדברים הללו אמורים אלה בבית דין של ארץ ישראל אבל בבית דין של חוץ לארץ אינן רשאים לכופו במכין אותו דהא דתניא מכין אותו קנסא הוא וכל קנס דממון אין דנין בחו"ל וכו' עי"ש. ועי' בתועפות ראם (שם סי' קס"ד) ובספר חמדת ישראל (נר מצוה מצוה י"ז לדעת הרמב"ן) ובס' שדי חמד (מערכת כ"ף כלל ק"ו) שהאריך מאד, ולמעשה נראה שזו שיטה דחוי' מהלכה כנ"ל.

היוצא לנו מכל הנ"ל שההשתמשות באגרוף לאפרושי מאיסורא - מדרכי התורה הוא, ואין בזה שום גנאי ח"ו, אלא דצריך שיהי' מתאים להגבלות שנתנו לנו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, היינו שיהיה לשם שמים ולא ח"ו משנאה אישית, ושיהיה עפ"י אדם חשוב המוחזק בכשרות שראוי שיהיו דבריו נשמעים כנ"ל.

אמנם יש עוד תנאי גדול בזה, דכל הענינים של כפיה הנ"ל, היינו דוקא במצוות או איסורים המבוררים לעין כל, ושאינן שום ספק בהם, וכמו איסור שפחה כנענית לנרצע שכלו שנותיו, או לולב ציצית וסוכה, אבל ענינים אשר במחלוקת שנויים, יש אוסרים ויש מתירים, היעלה על הדעת שיש רשות להאוסר לכפות דעתו על המתיר בכפיה ח"ו.

והלא לדעת ב"ה (דהלכתא כוותיהו) ב"ש המתירים צרת הבת להתייבם מכשילים את כלל ישראל באיסור כרת ומרבים ממזרים בישראל, עכ"ז שנינו בתוספתא הובא (יבמות י"ד:): אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות ובאחיות בגט ישן ובספק אשת איש

וכו' לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה ולא ב"ה מב"ש, ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו.

וכן ר' אליעזר דס"ל מכשירי מילה דוחין אח השבת, הרי אליבא דר"ע (דהלכתא כוותיה) הו"ל מחלל שבת, וכי יעלה על הדעת להשתמש באלומות נגדו, ואדרבה לימדו אותנו חז"ל שאע"פ שזה היה טעות, מ"מ העושים עפ"י הוראת רבם לא רק שאינם נענשין אלא מקבלין שכר כדאיתא (שבת ק"ל). א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושין כר"א והיו מתים בזמנם ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה המלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה ועל אותה עיר לא גזרה. וכן (שם) במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב, לוי איקלע לבי יוסף רישבא קריבו ליה רישא דטווחא בחלבא לא אכל, כי אתא לקמיה דרבי א"ל אמאי לא תשמתינהו, א"ל אתרא דר' יהודה בן בתירה הוה ואמינא דילמא דרש להו כר' יוסי הגלילי וכו' עי"ש. הרי מאחר שהמרא דאתרא דורש כן שוב אין עליהם חטא ואשמה ואינן ראויים לשמתא ח"ו.

וא"כ פשיטא שמי שמרים יד על חבריו הנוהג כפי הוראת רבו, ואף שהמכה חושב זה לאיסור ופירצה, ואפי' כונתו בלתי לה' לברו, למנוע חטא ופירצה בישראל, ולהפרישו מאיסור, מ"מ הרי הוא רשע. כי באופן זה שחבירו נגרר אחר דעה אחרת, אסור להשתמש באלומות. כאן יש מקום רק לויכוחים בעל פה ובכתב לברר כל אחד דעתו ושיטתו. ומזה יוצא כבוד שמים. אבל לא בהשתמשות בידים.

ויש להמליץ ע"ז מקרא קודש (במדבר כ"א) על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה, ואשר דרשו (קידושין ל:): אמר רבי חייא בר אבא אפילו אב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה שנאמר את והב בסופה וכו', ופרש"י הכי דרש לה ספר מלחמות, מלחמה שעל ידי ספר, אהבה יש בסופה ע"כ, והיינו אם עושים מלחמות ה' בעבור כבוד שמו ית' לעשות רצונו, אז בספר יש לעשותן על ידי ספר להעלות כל צד סברותיו ודעותיו על הספר, לברר כ"א האמת והשיטה שלו ויתלבנו הדברים, ואז מלחמה שעל ידי ספר אהבה יש בסופה, גורם לקיים האמת והשלום אהבו, והאויבים נעשים אוהבים, ומיני ומיניה יתקלס עילאה, ויהי' שלום על ישראל.

## ❖ פרק ב ❖

[האם דין זה נכון גם במחלוקת על אמונות ודעות]

ועלינו לברר עוד דבר אחד גדול ויסודי. דרבים אומרים הן אמת שבכל דעות ומחלוקת בעניני הלכה יש להתנהג באהבה וחיבה כדוגמת ב"ש וב"ה, אבל במה

דברים אמורים אם המחלוקת היא במעשי המצות, אבל אם המחלוקת היא בעניני אמונות ודעות, אז אם לפי צד אחד הדעות הנשמעות מצד השני הם דברי כפירה וגלוי פנים בתורה שלא כהלכה, אז אין מקום לחיבה וריעות, רק ללחום מלחמות ה' בתוקף ועוז לעקור מכרם ה' הקוצים המשחיתים את הכרם, וכל האמצעים כשרים למטרה זו. וע"כ חל עלינו חובת הביאור בדבר זה.

#### [דברי הפוסקים דהטועה בדעות משובשות אינו מין]

הנה ברמב"ם (פ"ג מהל' תשובה ה"ז) כתב וז"ל: חמשה הן הנקראים מינים וכו' והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה. והעיר ע"ז הראב"ד וז"ל: א"א ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו באגדות המשבשות את הדעת עכ"ל. ובכ"מ כ' וז"ל: ויש לתמוה על פה קדוש איך יקרא לאומרים שהוא גוף ובעל תמונה גדולים וטובים ממנו, ואפשר שעיקר הנוסחא כמו שכתוב בספר העיקרים פ"ב מאמר מ"א וז"ל: א"א אע"פ שעיקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפוסקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין עכ"ל, וגם לפי נוסחתנו זאת היתה כונתו וכו' עכ"ל הכ"מ.

חזינן מזה דעת הראב"ד שאף שאדם טועה טעות גדולה בעיקרי האמונה ומאמין שהשי"ת הוא גוף ותמונה, רח"ל מהאי דעתא, עכ"ז הואיל וטעותו נובע ממה שהבין מפשטות הפסוקים והאגדות אינו מין ח"ו, אלא טועה ומשתבש, ולפי הנוסחא שלנו בראב"ד ראוי לכתוב עליו גדולים וטובים ממנו.

וכן כתב בספר אור החיים להג"ר יוסף יעבץ (סוף פרק חמישי) וז"ל:

תהלה לא-ל אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו כי אין פתי וסכל בישראל שנשתבש בו כי הוא כמעט מושכל ראשון, ומבשרנו נחזה אלו-ה כי רוחו ונפשו של אדם היא המנהגת אותו והמחיה אותו והיא המשכלת בתורה ובמצות ומכירה את בוראה ואיננה גוף, וכ"ש המלאכים שאינם גוף ולא כח בגוף, ק"ו עד אין סוף מלך מלכי המלכים מנהיגו של עולם, ואם ח"ו המצא ימצא פתי ועם הארץ אשר לא יצייר הדבר זה, או אשה אשר השה אלו-ה חכמה ולא חלק לה בבינה ולא תוכל לצייר מציאות השם כי אם בעל גשם והאשה ההיא תזהר בכל מצות השי"ת ותחשוק בלבה אל יוצרה ותמסור נפשה על תורת ה', אחר שלא עשתה שום עבירה, אדרבה סבלה צרות רבות ורעות, תהיה מעלתה בלי ספק אצל יוצרה יותר מאלה החכמים בעיניהם וכו' כי הן הנה הנשים הספרדיות באו והביאו את בעליהן למות על קדושת ה', והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות המירו את כבודם ביום מר וכו' עי"ש.

רואים אנו מזה גם דעת החסיד הגר"י יעבץ שדעתו כדעת הראב"ד שטועה בעיקר מן העיקרים מעיקרי האמונה אף בדבר שהוא כמעט

הקור

הקורא



קונטרס "שלום על ישראל"

מושכל ראשון, לא רק שלא נחשב לכופר ח"ו, אלא מעלתו גדולה אצל הבורא ית', אף שהוא טועה ומשובש כנ"ל.

[גם הרמב"ם מודה שהטועה בכפירה נחשב לשוגג]

ויש לעיין מהי דעת הרמב"ם בזה שהוא ז"ל כן קרא לזה מין. וראיתי בס' מעיין גנים להגה"ק ר' צבי אלימלך מדינוב זצוק"ל (בהגהותיו לספר אור החיים אות י"ח) וז"ל:

נ"ל דגם הרמב"ם לא קרא מין להאמין בגשמיות רק למי שעושה זאת בשאט נפש, אבל לעושה בשגגה שאין לו שכל רחב להפשיט ממחשבתו הגשמיות אין בידו עון, ומצותיו יהיו לרצון לפני ה' עכ"ל. ואף שאינו מובן כל הצורך מה שייך להאמין בדבר כזה בשאט נפש עכ"ז חזינן לדעתו דס"ל דבעיקר הדין גם הרמב"ם מודה דבשוגג אינו מין.

וכן ראיתי בספר קובץ מאמרים מהגה"ק ר' אלחנן בונם ווסערמאן זצ"ל (שיבוש בדעות דף י"ט) שכתב וז"ל:

ושמעתי בשם כבוד מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק בדעת הרמב"ם, כי בכפירה לא שייך שוגג, דהא מ"מ אינו מאמין וא"א להיות בכלל ישראל בלא אמונה, ואומרים משמו בזה"ל 'דער וואס איז נעביך אאפיקורס איז אויך אאפיקורס'. ולכאורה דבריו מוכרחין שהרי כל הכופרין וכל עובדי ע"ז הם מוטעין, ואין לך מוטעה יותר מהמקריב בנו למולך והוא חייב מיתה. אבל קשה דהא תינוק המוטל בעריסה ג"כ אין לו אמונה ומ"מ הוא בכלל ישראל ותינוק שנשבה לבין העכו"ם מביא קרבן על שגגתו ואין דינו כמומר (שבת טו). ומוכח דאנוס רחמנא פטריה גם בחסרון אמונה.

וי"ל לפי המבואר למעלה כי יסודי האמונה מוכרחין ודעת האדם מצד עצמה לא תתן מקום לכפירה, ורק רצון האדם לפריקת עול מטה את שכלו לטעות בדברים פשוטים ומוכרחים, וע"כ שגגתו עולה זדון. אבל האומר מותר לעבוד ע"ז הוא שוגג ופטור ממיתה, כיון שסבור שעושה ברשות התורה. ואפשר שזו כוונת הראב"ד 'מפני האגדות המשבשות הדעות' היינו שטעותן אינה מדעת עצמן, אלא מפני שמבטלין דעתן לדעת האגדות וזהו בכלל אומר מותר, דחשוב שגגה גם בכפירה. ותתישב בזה מה שמקשינן מהא דאמר ר' הלל אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה, ואיך אפשר לומר כן שר' הלל יצא מכלל ישראל ח"ו, שהרי כבר באחד מעיקרי הדת, ולפי המבואר ניחא שר' הלל אמר כן מפני שטעה בהבנת הכתובים, והוי כאומר מותר ודינו כשוגג, ומשו"ה קאמר רב יוסף התם שרא ליה מריה לר' הלל. ודעת הרמב"ם כי הטעות בענין הגשמה באה מדעת עצמן ולא מפני האגדות, כי אילו היתה דעתן צלולה, לא היו האגדות מטעות אותם והיו מוצאין דרך לישוב דברי האגדות שלא יהיו נגד הדעת, עי"ש עכ"ל.

היוצא לנו מדבריו שאפי' לדעת הגר"ח זצ"ל אין הרמב"ם חולק על יסוד הנ"ל שהטועה מחמת פשטות הכתובים והאגדות אין דינו כמין, אלא שבענין הגשמה ס"ל דזה לא נובע כל כך מטעות באגדות כנ"ל. וזה מתאים למה שכתב המעיין



גנים הנ"ל שלהרמב"ם הוה בשאט נפש, אבל במקום שהטעות נובע מחסרון הבנה בפסוקי תורה נביאים וכתובים או דברי האגדות, אז הו"ל שוגג ואומר מותר ולא כופר ח"ו.

ונ"ל להביא ראיה מוכרחת לזה שגם הרמב"ם ס"ל דשוגג מציל גם בכפירה, מדברי הרמב"ם עצמו (פ"ג מהל' ממרים ה"ג) אחר שמביא דין שהכופר בתורה שבעל פה מורדין אותו כדין כל אפיקורס וכו', כתב וז"ל:

במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל הטועים אחריו, אבל בני הטועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם. הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריו לאחוז בדרכי המצות, שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכן בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה עכ"ל.

**הרי לך בפירוש שדעת הרמב"ם שאין דין כופר רק במי שהוא אשם בכפירה שלו, אבל לא באונס ומוטעה, אלא שהאומר שהשי"ת הוא גוף, זה לא נחשב אצל הרמב"ם אונס ומוטעה כנ"ל.**

ואעידה לך עוד ב' עדים נאמנים על יסוד הנ"ל, ראשית נעתיק לשון קדשו של ספר העקרים (מאמר ראשון פרק ב') וז"ל:

ומה שראוי שנאמר בזה ללמד זכות על חכמי ישראל המדברים בזה וכיוצא בו הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה עם היותו יודע שזהו דעת התורה נקרא כופר, כמו שאמרו רז"ל בפרק חלק שכל האומר כל התורה כולה מפי הגבורה חוץ מפסוק א' שאמרו משה מעצמו עליו נאמר כי דבר ה' בזה והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים, אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ויאמין בעיקרה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטהו העיון לומר שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחילת הדעת, או הטהו העיון להכחיש העיקר ההוא להיותו חושב שאיננו דעת ברי תכריח התורה להאמינו, או יאמין אי זו אמונה בנס מנסי התורה (שאינו מאמין הנס כפשוטו אלא יאמין אותו הנס ע"ד אחרת מהאמונות כמו שיתבאר בפרק זה שכן הוא דעת האחרונים שפי' הנס בפתיחת פי האתון שלא היה כפשוטו, פירוש 'שרשים' שם) אין זה כופר, אלא הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם אעפ"י שהוא טועה בעיונו והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה...

וכן נאמר לפי זה מי שלא הגיעה מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך מסכים אל האמת ומאמין אותם כפשוטן, ועלה מזה בידו דעת כוזב להיותו חושב שזה דעת תורה, איננו יוצא בזה מכלל בעלי תורה חלילה ולא הותר לספר בגנותו ולקרותו מגלה פנים בתורה ולא כופר ולמנותו בכלל המינים חס ושלום... וזה

הדרך יראה אמתי ונכון ממה שנמצא לרז"ל אמרם על אלישע בן אבויה שוכו בנים שובבים חוץ מאלישע אחר שיודע רבונו ומתכוין למרוד בו, הנה ביארו בפירוש כי מי שיודע האמת ומתכוין להכחישו הא מכת הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור במה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אע"פ שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר חלילה... והוצרכתי לכתוב כל זה לפי שראיתי קצת קלי עולם חכמים בעיניהם מרחיבים פה ומאריכים לשון כנגד גדולי עולם בלא דעת ובלא תבונה וכו' עי"ש.

והשני בתשובת הרדב"ז (ח"ד סי' אלף רנ"ח, קפ"ז) וז"ל באמצע הדברים:

ולא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש זולת מפני שהוא טועה בעיונו ותקנתו קלקלתו, ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד שלא נקרא בשביל זה כופר, והרי הלל היה אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר להם אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו, דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו, והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אנוס הוא ופטור וכו' עי"ש.

אמנם יש הגבלה אחת ביסוד הנ"ל והיא מדברי מרן הח"ס (יו"ד סי' שני"ו) וז"ל באמצע דבריו:

והאומר אין משיח לישראל וקים לי כר' הלל הרי הוא כופר בכלל התורה דקי"ל אחרי רבים להטות, כיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותיה שוב אין אדם ראוי להמשך אחריו, כמו ע"ד משל במקומו של ר"א היו כורתים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל לצורך מילה אחר דאיפסקא הלכתא עפ"י רבים מחכמי ישראל דלא כוותיה העושה כן בשבת בעדים והתראה סקול יסקל ולא מצי למימר קים ליה כר"א וכו' עי"ש.

חזינו מדברי החתם סופר ב' דברים - א' שאין לסמוך על יסוד הנ"ל אלא בשאלות חדשות שעדיין לא איפסקא הלכתא, אבל לא במה שכבר פסקו עפ"י הרוב שהמחזיק בכהאי גוונא נגד הכרעת הרבים הו"ל כופר בתורה. הב' שבעצם אין חילוק בין מחלוקת בעניני הלכה לבין עניני אמונות ודעות, בשניהם טרם איפסקא הלכתא המחזיק בדעה א' אף שאינה הלכה מ"מ אין עליו אשמה, ואחר שאיפסקא הלכתא צריך להתבטל לפסק ההלכה כנ"ל.

הארכנו בהצעת הדברים כי לדעתנו כאן מונח המפתח להשכנת השלום והאהבה והאחוה בין כל פלגי היהדות העומדים על בסיס של תורה ויראה, למרות שבפרטי הנהגתם בחיי יום יום בין במעשי המצות בין באמונות ודעות הם רחוקים זה מזה מאד מאד, מ"מ גדול המאחד מן המפריד, ויש להשתדל לקיים דברי חז"ל הנ"ל אע"פ שאלו פוסלין ואלו מכשירין וכו' ללמדך שחיבה ורעות נוהגים זה בזה כנ"ל.



דהנה המתבונן היטב במצב דורנו, המשים לב על הדברים המפרידים בין כתות וקהילות של יהודים שומרי תורה ומצות בזמנינו, יראה כי בעזה"י בעיקרי תוה"ק אין חילוקי דעות בינינו, אין פרץ אין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו, אין מתירים שום לאו דאורייתא או מבטלים מ"ע ח"ו, אין פורצים בשום דבר מדברי סופרים, אין משנים אחר מי"ג עיקרים שיסד הרמב"ם ז"ל... אלא להיפך, כולם הפצים ליראה את שמך, כל מה שעושים הוא לפי הוראת רבותיהם במטרה לעבוד את ה' להגדיל תורה ולהאדירה, כל אחד לפי גישתו, מסורתו, הבנתו, לפי כחות נפשו, עכ"פ אין כאן מורדים נגד התורה, יודעים רבונם ומתכוננים למרוד בו ח"ו, אלא גישות שונות והבנות אחרות איך לעשות רצון אבינו שבשמים.

וא"כ מה מקום יש כאן למחלוקת, למעשי אלימות, מה מקום יש כאן לשנאת חינוך, להרים יד רשע איש כנגד רעהו ח"ו, הלא כולם זרע קודש בני א-ל חי, עליהם הכתוב אומר (דברים י"ד) בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו, ואמרו חז"ל (יבמות יד.) לא תעשו אגודות אגודות, אלא למרות הדרכים השונים זה מזה יש לקיים מאמר הכתוב (זכריה ח) אלה הדברים אשר תעשו, דברו אמת איש את רעהו, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם וגו' האמת והשלום אהבו.

פרק ג

[ הגורמים למחלוקת ושנאת חנם בתקופה שלנו ]

ועתה בואו חשבון לראות מה הן הדברים המפרידים בינינו, הגורמים כל הרעה הזאת של מחלוקת שנאת חינוך וחילול שמו ית' בעולם, מה הן הדברים אשר בגללם קרובים נעשו רחוקים, כי הוא בין אחים יפריא (הושע י"ג ט"ו) כפי' שני שברש"י שם, בן שהפריא אחותו של ישראל, על ידו נחלקו לשני ממלכות, יפריא לשון פרא אדם עי"ש. מהי הסיבה אשר בשבילה הוכנסו מחיצות המחלוקת את כרם ה' צב-אות, והמחבלות בצורת הכרם באופן נורא ואיום כאשר עינינו רואות היום.

התשובה על כל זה, במשך כל אורך הגלות המר עד לפני כמאה וחמישים שנה, היה כל כלל ישראל 'עם רד עם אלקיו ועם קדושו נאמן'. ואם כי כמוכר גם אז היו פירצות ועבירות בתוך קהילות ישראל, דאל"כ כבר היינו זוכים לגאולה שלימה, וכאשר אנו מתוודים ואומרים: אבל אנחנו ואבותנו חטאנו, עכ"ז הפורצים היו אז יחידים, עושים מעשיהם בצינעה, כי חיי הציבור, הפרהסיא, היה תחת סמכות התורה, ובתי הדינים ובראשם רבנים גדולי התורה היה בידם למחות ולהעניש את עוברי עבירה, ולשמור על כרם ה' צ'.



אבל מצב זה נשתנה בעוה"ר שינוי גמור. מתחילה ע"י חדירת רוחות מחוץ, ע"י הליברליזציה של אומות העולם במערב אירופה, אשר דעותיהם החפשיות חדרו והשפיעו על אנשים מבנ"י מקצה המחנה אשר כבר היו רקובים מבפנים, והם התחילו להפיץ את דעות ההשכלה, הם התחילו להרוס את המחיצה בין ישראל לאומות העולם, מהם יצאה תנועת הריפורם אשר שברה את תוה"ק לשברי שברים, ע"י שבחרו קצת מצות, בעיקר ממצות שבין אדם לחבירו, אשר התאימו עם רדיפתם להתחבר לגויי הארץ, ובטלו רוב מצות התורה באמרם שאינם מתאימים לרוח הזמן, עפ"ל, הם שגרמו לשמד של מיליוני אחב"י רח"ל, וכבשו את הדרך לשאר תנועות שליליות שצמחו אחריהם שהביאו לפריקת עול תורה ומצות רח"ל לרוב המון בית ישראל כאשר עינינו רואות עכשיו,

והנה כלל ישראל, ובראשם גדולי וקדושי ישראל שחיו באותה תקופה, שנתקפו פתאום מאחיהם מנדיהם מבנים משחיתים אשר רצו לבלע כל קודש ולבטל תורה ומצות מישראל, הועמדו פתאום לפני שאלות חדשות - איך להגיב, איך ללחום, איך להציל את הצאן, איך למנוע את המשחית לבוא לתוך בתי בני"י להרוס כל קודש. ונחלקו אז הדעות בין רבותינו זצוק"ל. יש שפסקו להתבדל מהם ולהפרישם מכלל ישראל, להחרימם כעדת ענן ושאול, כמו שעשו להקראים ולשאר כתות שפרשו מכלל ישראל. ויש שאמרו שאין לדחות האבן אחר הנופל, ויש למשכם בדרכי נועם לקרבם לתורה, יש שאמרו שמנדין למי שחייב נידוי ואין לחוש שמא יצא לתרבות רעה, ויש אמרו שיש לחוש לבניהם הקטנים, ודילמא נפק מינייהו זרעא מעליא, ועי' בשו"ע (יו"ד סי' של"ד סעי' ג') ברמ"א ובט"ז ובנקודות הכסף ובפ"ת ואכמ"ל. והיו כאן עוד שיטות שונות המפשרות בין ב' שיטות הקיצוניות הנ"ל.

ולמעשה היו מדינות וקהילות שעשו מעשה להתבדל מהם לגמרי, והיו מדינות וקהילות שנשארו יחד שומרי תורה עם פורקי עול כידוע. ואלו מביאים ראיות וסימוכין ממקורי תוה"ק להצדקת דרכם, ואלו מביאין ראיות וסימוכין להצדקת דרכם. אבל למעשה מעולם לא ישבו יחד המחייבים והשוללים, ולא שקלו וטרו יחד, ולא נמנו ורבו, ולא איפסקא הלכתא כחד מינייהו, אלא כל אחד עושה כהוראת רבותיו וכמסורה שבידו, וכמובן שבכל כי האי להתווכח ולהתפלפל בין אלו ואלו, הוא דבר רצוי, כי הענינים גופי תורה הם, ונוגעים לנו ולזרענו עד כי יבוא שילה בב"א, אבל להשתמש באלימות כאשר החילוקי דעות הם על רקע כזה, מאן דכר שמי', ח"ו לא תהא כזאת בישראל.

ואחר כן צצו ועלו עוד תנועות שונות הסוציאליסטים קומוניסטים בונדיסטיין וכו' אשר הצד השווה שביניהם שכונתן להזיק, לערטל את ישראל מהעדי אשר קבלו בחורב, והרסו והשחיתו את הנוער, וקם דור חדש בנים משחיתים זרע מרעים, אשר נהפכו לשונאי ישראל, דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך (משלי ל' י"א). ואחרון הכביד, קמה התנועה הציונית אשר חרתה על דגלה כי ככל הגוים בית ישראל, עם לאומי עם שפה מיוחדת ועם ארץ מיוחדת, והדת הוא דבר פרטי למי



אשר יחפץ בה, עפ"ל, היפך מדעת התורה 'כי אין אומתנו אומה אלא בתורתה'. והתנועה הזאת הצליחה יותר להתפשט בין אחב"י שומרי תו"מ, בעבור אשר קשרה מטרותיה עם דברים שבקדושה, לשון הקודש, וארצינו הקדושה אשר עליה התגעגעו דורות ודורות מכל תפוצות ישראל, ועי"ז עלה בידם למשוך את רוב רובן של אחב"י לתנועתן, והוציאו מיטב הנוער מבתי המדרשות, וגרמו לרבים לעזוב דרך התורה, ואפי' להיות לוחמים נגד תו"מ.

ומי יכול למנות חללי התנועה הציונית בשטח זה, באכזריות ורשעות השתלטו על ילדי טהרן בני קדושים אשר אבותיהם נהרגו על קדושת שמו ית' בפולין. ראו מה עוללו לעולי תימן מראקא וכו' יהודים תמימים אשר שמרו חוק ומוסר בין ערבים פראים ודבקו בתורה תחת כל המצבים הקשים הבלתי נסבלים בגלות המר, ובאו מלאי תקוה לאר"י להמשיך חיי תורה בארץ הקודש. וכאן באו רשעים מבנ"י וגזזו פיאותיהם וכפו אותם בכל מיני תחבולות וערמות להשליך את מורשת אבותם ולעשותם לחפשים גמורים רח"ל.

ואעתיק בזה לשון עד נאמן בזה ה"ה הרי"א הרצוג ז"ל שהעיד עוד בשנת תשי"ב במאמרו "ישראל ואורייתא", וז"ל:

נתברר לנו כשמש בצהרים - לנו רבני ישראל שופטים היודעים היטב מה זה עדות, מה זה בירור, מה זה הוכחה - שיש כאן כח מאורגן ומצוייד, המשתמש בכל מיני פיתוים, ובכל מיני שידולים, ובכל מיני תחבולות, להסית ולהדיח קטנים וצעירים מאמונת אבותיהם שעלי' נתנו את נפשם בגולה מאות שנים רבות. לתלשם ולנתקם מה"תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב". הוא הדין למעשים אשר לא יעשו, הנעשים באופן שיטתי במגמה ובמטרה להדיח את ההורים ואת הבוגרים גם יחד וכו'.

והנה התנועה הציונית התחילה במעשי הירוס שלה לפרוץ בדת קדשינו, מיד בעלותה על במת הציבור, עוד טרם מלחמת עולם השני, ובפרט הגבירו מעשיהם מאז עלה בידם להכריז על מדינה עצמאית באר"י בכל האמור לעיל.

והנה כל אלו המאורעות גרמו בלבול המוחות והתחלקות במחנה העברים, ושיטות שונות התחילו להתקנן בין שומרי תו"מ. בראשית התיסדות התנועה הציונית קמו קצת רבנים ואמרו להתאחד עמהם, וללחום מבתוך המחנה נגד הפירצות בדת, ולהשתדל להשפיע מרוח התורה על החפשים, אבל להשתדל יחד בבנין הארץ ולהתישב באר"י וכו' וכו'. כנגדם עמדו רוב גדולי הדור שלפנינו ואסרו ההשתייכות לתנועה הנ"ל משני טעמים. א' אסור להתחבר לרשע אפי' לדבר מצוה. ב' אין לעשות השתדלות לעלות לארץ ישראל עד ביאת הגואל. היו כאלה שהדגישו רק טעם אחד, היו כאלה שאסרו מתרי טעמי כנ"ל. בין השוללים את התנועה הנ"ל היו כאלה שיצאו בחרב ובחנית בצעקות וחרמות נגד המחייבים, וראו ברבניהם מסיתים ומדיחים אשר מצוה לרדפם, ולעומת זה היו כאלה אשר למרות שדחו דעות המחייבים, התיחסו אל הרבנים המחייבים כמו אל שוגגים ומוטעים אשר כונתם רצויה, ואשר ע"י אהבתם היתירה לאר"י קלקלו את השורה,

הקור

הקורא



קונטרס "שלום על ישראל"

וכהנה לדונם לכף זכות אף שהסתייגו מדעותיהם. וגישות שונות אלו אשר שניהן תלויות בהערכת הענין, בחרדה לשמירת התורה, במטרה לעשות רצון ה', מסרו גדולי המורים הנ"ל לתלמידיהם, ותלמידיהם לתלמידיהם עד שנשתלשלו לדורינו זה.

וביותר נתחלקו הדעות מאז יסוד המדינה... בין אלה שנסתייגו מקודם מהתנועה הציונית... יש שראו בזה עכ"פ נחמה פורתא שהושיע השי"ת לשרידי חרב מהחורבן באירופה, יש שראו בזה הארת פנים לישראל אחר ההסתר הגדול, יש שאמרו שזה בבחינת "טועמיה חיים זכו" להטעים קצת טעם של העתיד לבוא, ויש שאמרו להיפך שזה הוא המעכב גאולתינו ופדות נפשינו, והקמת מדינה לפני ביאת משיח צדקנו הוא איסור גדול שעוברים על הג' שבועות כמבואר (כתובות קי"א) אשר מבואר שם ענשם אמר להם הקב"ה לישראל אם אתם מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה. ויש שאמרו שלא היה כאן עבירה על השבועות כיון שהיה עפ"י החלטת האו"ם, או כיון שאומות העולם עברו על השבועה שלהם והשתעבדו בישראל יותר מדאי ועוד תירוצים שונים. יש שאמרו: היינו נגד מדינה טרם נתיסדה, אבל עכשיו שנבראה אין ללחום נגד עובדא רק יש להשתדל לקרבה לתורה. ויש שראו במדינה אור וחושך המשמשים בערבוביה, ויש שראו אותה כולה חושך, דגדול המחטיאו יותר מן ההורגו, והיא מעברת מן הדת רבבות מבנ"י רח"ל.

ומחלוקי דעות אלו יצאו תוצאות למעשה... יש שחייבו להשתתף בבחירות למוסדות המדינה כדי לעמוד על המשמר להגן בעד דת קדשינו, ויש שאסרו את ההשתתפות בבחירות מטעם שזה משתמע כהכרה בקיום המדינה לפני ביאת הגואל. יש שדרשו להבדל ולהסתייג מהמדינה ממש כמו מקודם מהתנועה הציונית, ויש שאמרו מדינה שאני, ובעל כרחנו תושבי המדינה משלמים מסים ככל האזרחים וא"כ למה יוותרו על זכויותיהם לשלוח נציגים להגן עליהם. וכאשר חיילי ישראל יצאו למלחמה ונצחו נגד הערבים. יש שראו בזה יד ה' רוממה, שעשה ניסים ונפלאות להושיע לישראל. ויש שאמרו ח"ו לשמוח בשמחתם כי אין הקב"ה עושה ניסים לרשעים ומרשעים יצא רשע, וזה מעשה הסטרא אחרא להדיח את ישראל.

וכן בענין לקיחת כספים מהממשלה לת"ת ולישיבות נתחלקו הדעות, יש שאמרו כמו שאסרו לנו רבותינו ז"ל מדור הקודם ליהנות מכספי הציונים לצורך ת"ת כן נשאר איסור זה גם עכשיו, כי ברור שאין כונת הנותנים לחזק תורה אלא להיפך להפר תורה, ובכך ע"י הכסף שנותנים ישלטו על מוסדות התורה, וזה הוה מסירת מפתח הישיבות ביד שונאיה ומפיריה. וגם כי כח הפועל בנפעל, והמקבלים כסף סופם ליפול ברשת שלהם ולקבל השפעת הנותנים. ויש שאומרים שאין זה דומה כלל למה שאסרו לקבל מהתנועה הציונית, כי כאן כסף הניתן בא מכל משלמי מסים אשר ביניהם הרבה יראי ה' וחושבי שמו, ואין לנו לחוש לכונת הנותנים, יהי' כונתם מה שיהי', אנחנו נעמוד על המשמר שלא יחדרו השפעתם על



המחונכים שלנו, ואדרבה יש מצוה בלקיחת כסף שלהם דבזה ממעטים בתפלה, דאל"כ יותן הכסף לבתי ספר שלהם שמחונכים לכפירה.

ועוד ישנם חילוקי דעות, יש החושבים שיש מצוה להשתדל לחקוק חוקים דתיים במדינה ולכסות אותה באיצטלה של דת. ויש אומרים דאנו אין לנו אלא לשמור עצמנו ובנינו וכל ההשתדלות צריכה להיות רק בשטח זה שלא יגזרו גזירות לקחת בנותינו לצבא או לשרות לאומי וכיוצ"ב, אבל דבר אין לנו לזכות את החופשים ולכוף עליהם עניני דת. ומזה יוצא גם המחלוקת בענין מיהו יהודי. יש הרואים בהוספת תיבת "כהלכה" בתוך חוק השבות דבר גדול של קידוש ה' להראות שההלכה שולטת בישראל. וגם מזה תריס נגד התבוללות למנוע תערובת זרים בתוך עם ישראל. ויש שאומרים כי הוספת מלה זו לא מעלה ולא מוריד, כי גם מיצגי הדת במדינה מגיירים שלא כהלכה בלי קבלת מצות, וכל המעונין בלא"ה ימצא כמה דרכים לעקוף את החוק, וחוקי המדינה בלא"ה הם נגד התורה, ותיקון חוק זה לא יגרע מהחילול ה' כלל. וישנם גם כמה דעות בין הקצוות הנ"ל.

וכן בענין החזרת שטחים בשביל שלום עם הערבים נתחלקו הדעות, יש אוסרים להחזיר השטחים מפני איסור לא תחנם, יש אוסרים מטעם שזה יקרב את האויבים לגבול ישראל ויגדיל את הסכנה ח"ו. ויש אומרים להיפך יש משום פקוח נפש בהחזרת השטחים, ויש להחזיר הכל למנוע מלחמה, ולדעתם החזקת השטחים מקרבת את הסכנה ח"ו.

ועוד יש דבר אחר הגורם פירוד וחילוקי דעות בדורנו, והוא, דיש כאלה הרואים בציונות ובמדינה כל חורבן דורנו, והוא הנסיון האחרון, הוא העבודה זרה של הדור, ועל כן מודדים ערכו של כל אדם לפי התייחסותו אל ענין זה, ולדעתם יכול אדם להיות גדול בתורה ועובד ה' במסירות נפש, כל זה איננו שוה כלום אם דעותיו והשקפותיו אינם נגד הציונית בקצה האחרון של הקיצוניות, כי זה עיקר העיקרים, וכל היהדות עומדת על חודו של מחט זה, וממילא לפי גישתם אינם רואים שום מצוה בקירוב רחוקים לתורה ומצות לעשותם לבעלי תשובה, אם א"א להשפיע עליהם תומ"י הסתייגות מהציונים וכל גירוריהם דמאי יועיל כל תשובה שלהם הלא נשארים עובדי עבודה זרה בשיתוף.

לעומת זה יש אומרים, מלחמה בציונות בזמנינו הוא מלחמה "בשלב דאשתקד", אמת היה זמן שהם היו המהרסים והמחריבים, אבל עכשיו הציונות כבר מתה, והעם הארצות והחפשיות ירשו מקומה, העדר האמונה, הריקנות, הבטחון בכחי ועוצם ידי, הנהירה אחר התאוה ומראה עינים, זהו בעית דורנו, ועל כן מצוה גדולה להושיט יד לאחים תועים לפתוח להם אוצרות התורה להטעימם טעם אמונה ולקרבת אל אבינו שבשמים, וממילא במשך הזמן יתיישרו דעותיהם והשקפותיהם, ואין להעמיד את כל היהדות על חודו של מחט של ההתייחסות לציונות, ומי ששומר כל התורה והמצות אינו נפסל בשביל אהדתו למדינה, העיקר להתרכז אל העיקרים המוסכמים של אמונתנו הק' והפוך בה והפוך בה דכולא

בה, ולהניח דברים הטפלים השנויים במחלוקת עד כי יבוא אליהו ויתרץ קושיות ואיבעיות בב"א.

הנה ציינתי השיטות והדעות השונות הנשמעות בתוך המחנה מבלי לציין מקורות לכל שיטה ושיטה, ובלי לומר דבר בשם אומרו, כי זה היה דורש אריכות גדולה ודייקנות מרובה, אשר אין הזמן גרמא להאריך בזה, וכמדומני שבדרך כלל נמסרו הדברים כהיותם.

העתקתי הדעות השונות מבלי לנקוט איזו שהיא עמדה, ובלי לנטות לצד אחד יותר מהשני, ובלי לחוות דעה כלל וכלל. וזהו מתרי טעמי, ראשית יודע אני מן ערכי אין בי לא תורה ולא חכמה לא דעת ולא תבונה, ומה זה משנה מה היא דעתי הפרטית, כל אחת מהשיטות דוגלת בשם רבנים גדולי תורה צדיקים והוגי דעות, ומה יתן ומה יוסיף ידיעת דעתי העניה, הכרעת דל ואביון חדל אישים כמוני בודאי אינה הכרעה.

שנית חלק מהשאלות הנ"ל הם באמת שגבו ממני, ואיני יודע פתרונם, כי שאלות גדולות וקשות המה. ומי שאינו נגש אל התורה במשפט קדום, ויודע מראש כי רוצה להקל או להחמיר, אלא בלי כל רגש ורצון עצמי, משתדל למצוא את דעת התורה האמיתית, ימצא עצמו נבוך ויקשה עליו למצוא שביל נכון לצאת מן הסבך. כי סוגיות עמוקות הן, וישנם ראיות לכאן ולכאן, וצריך לדמות מילתא למילתא, ומיראי הוראה אנכי, וחז"ל הורונו (שבת קמ"ה: ) על הפסוק (משלי ז') אמור לחכמה אחותי את. אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו ואם לאו לא תאמרהו.

ופלא בעיני כי בשעה שהרבה מונעים עצמם מיראתם לפסוק בשאלות רגילות אשר מבוררות בשו"ע ונושאי כליו, ובפרט בשאלה חמורה קשה למצוא פוסק שיזדקק להורות, בה בשעה בשאלות אלו העומדות ברומו של עולם ונוגעות לכלל ישראל, רבים המורים והכותבים בקלות ובמישור כאלו הכל פשוט ומבורר בעיניהם, ואנכי לא כן עמדי, ע"כ סתמתי את פי עד שיאיר ה' עיני ואביטה נפלאות בתורתנו הקדושה אכי"ר.

אמנם יהיו הדברים איך שיהיו בכל השאלות והדעות שזכרו לעיל, דבר אחד ההכרח להגיד בכל תוקף ועוז, ולשננם לנו ולבנינו ולתלמידינו, ולהביעם בכל הפומבי והפרהסיא עד שישמעו הדברים מסוף העולם עד סופו, וזה כן ברור לנו כאחותנו שהיא אסורה. והיינו, שאף אם השיטה והדעה של צד אחד צורמת באזנינו, ורואים אנו בה דעה מסולפת, מנוגדת לדעת התורה המסורה לנו מאבותינו ורבתינו, ואפי' אם לדעתנו היא ממש דעת מינות ואפיקורסות, עכ"ז אין לנו רשות להשתמש בשום מיני אלימות וכפיה נגד הצד השני, כי מאחר שהם חושבים דרכם לדרך התורה, והם

הקור

הקורא



קונטרס "שלום על ישראל"

הולכים לאור תורת רבותיהם ומוריהם, וטרם נמנו ורבו וטרם איפסקא הילכתא כחד מיניהו, הרי זה נכנס לכלל המחלוקת בין החכמים שהזכרנו לעיל בשם הרמב"ם והראב"ד ספר העקרים והרדב"ז ספר אור החיים והמעייין גנים, אשר אפי' לדעת החולקים עליהם אשר להם אין שום ספק באמיתת דרכם ותורת רבם בידם, עכ"ז יש להתיחס אל הצד השני כשוגגים ומוטעים ולא ח"ו כמינים כנ"ל.

והנה אין ספק כי החובה על כל אב ומורה ללמד לבניו ותלמידיו לפי הדרך שמאמין בו, ולהזהיר את חניכיו, לבלי לקבל השפעות מצד השני, אשר דרכם רעה בעיניו, ולומר להם: בני אל תלך בדרך אתם את רגלך מנע מנתיבתם. אבל כל זאת יש לעשות באהבת ישראל, ובהסברה נכונה כי ל"ע הצד השני טועה, ומה גדולה הרחמנות עליהם שרוצים לילך בדרך השי"ת והולכים בדרכים עקלקלות, ויש להתפלל עליהם שישובו לאיתן התורה, אבל ח"ו לזרוע שנאה בלבנות הצעירים נגד יהודים שומרי תו"מ, והלא בשביל שנאת חינם חרב בית המקדש וכדאיתא (יומא ט): מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חינם, ללמדך ששקולה שנאת חינם כנגד שלש עבירות ע"ז גלוי עריות ושפיכת דמים. ואמרו חז"ל (ירושלמי יומא א' א') כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו. וא"כ אנא אנחנו באים כהיום הזה רח"ל.

ונעתיק כאן לשון הגאון הנצי"ב ז"ל בספרו מרומי השדה על הגמרא הנ"ל, וז"ל:

בתוספתא שלהי מנחות איתא שהיו אוהבין את הממון יותר מדאי, ובגמרא כייל גם זה בשנאת חנם, מפני שדבר זה גרם להיות ביניהם שנאת חנם. ויש לדעת דבאמת היה שפיכת דמים לרוב בבית שני, כמו שכתוב ביוסיפון, ובמס' גיטין דף נ"ז, ובע"ז דף ח', אלא שלא היה שפיכת דמים אלו במחשבת איסור, אלא במחשבת מצוה, והיינו שחשבו זה את זה לצדוקי ואפיקורס ומסור, שעל פי דין מורדין אותם. ומה גרם לחשוב הכי, רק מסיבת השנאת חנם, ומשו"ה כשראה את חבירו עובר עבירה, לא שפט אותו שהוא עשה רק משום תאוה וכדומה, אלא משום שהוא אפיקורס ורשאי ומצוה להורגו, משא"כ במקדש ראשון היה השפיכת דמים פשוטו כמשמעו לעשות רציחה, ומשו"ה מסיים התנא רשעים היו אלא שתלו בטחונם בהקב"ה וכו' עי"ש.

המתבונן במעמד דורנו יראה שלא רק שלא תקננו עון שנאת חנם שהיה אז, אלא שירדנו כמה מעלות אחורנית, דהתם עכ"פ ראה בחבירו עובר על דברי תורה, וכאן בזמננו רק בשביל חשדים בענינים השנויים במחלוקת כבר דנים חבריהם לכף חובה, ונותנים להם דין מין ואפיקורס רח"ל, והוא רחום יכפר עון.

היוצא מכל הנ"ל שהשתמש באלימות בכדי לכפות אמונות ודעות על השני בענינים שנזכרו לעיל השנויים במחלוקת, עושה שלא כדין תורה, ואם מכה רעהו, הוא עובר על איסור תורה, וחייב לשלם חמשה דברים, ולרצות את חברו, ולהתודות לפני השי"ת.

ע"י רמב"ם (פ"א מהל' תשובה ה"א) שכתב: וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם ע"כ. וע"י בכסף משנה שציין למשנה (ב"ק) והניח בצ"ע הקרא שמביא הרמב"ם ע"ש. אבל לענ"ד לק"מ, שהם ב' דינים נפרדים, במשנה ב"ק המדובר מבקשת מחילה מחבירו, והרמב"ם מדבר כאן מבקשת מחילה מאת השי"ת ע"ש ותבין. ולא מהני בזה שום כוונת טובות, ואפי' כשעושה זה לשם שמים בלי כל נגיעות אישיות, וכונתו לשם מצוה, מ"מ הו"ל שוגג בלאו דאורייתא, ואינו נפטר מתשלומין דאדם מועד לעולם כמבואר בפוסקים וז"פ.

והנה בחו"מ (סי' ת"כ ס"א) כתב הרמ"א וז"ל: י"א דיש חרם קדמונים באדם המכה לחבירו וצריכין להתיר לו כדי לצרפו למנין עשרה. ועי"ש בבאר הגולה ובסמ"ע (סק"ד) דאין צריך לנדותו עתה מחדש אלא מגודה ועומד זה המכה מהחרם שהחרימו ע"ז הקדמונים ע"ש. ונמצא שזה חמור יותר משאר לאוין שבתורה דקי"ל (או"ח סי' נ"ה סעי' י"א) עבריינן שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה אם לא נידוהו נמנה למנין עשרה.

וע"י בתשובת חתם סופר (חו"מ סי' קפ"ב הובא בפ"ת שם) וז"ל:

ע"ד איש רע מעללים אשר הכה באגרוף רשע בן תורה עד שפוך דם ולהיות בעוה"ר ידי יודעי תורה נתדלדלו וחכמת סופרים תסרח ויראי חטא נמאסו, רבו עוזרי רשע ואין דורש ואין מבקש. והנה המכה הזה הוא אבל על או"א בתוך יב"ח ומתפלל בציבור בכל יום ומסופק מעלתו אם לענות אחריו אמן יהש"ר וקדושה כי כתב רמ"א בחו"מ סי' ת"כ שאיש כזה מוחרם הוא ממילא ואין לצרף לעשרה.

אהובי ידידי הנה אמת נכון הדבר אם הדברים כהוייתן האיש הזה מוחרם בחרם הקדמונים עד שיקבל עליו לעמוד לפני עדת ה' למשפט על כל הנעשה, אך אין ברכותיו ותפילותיו כתפלת הכותיים שאין עונים אחריהם אמן מפני שמברכים להר גריזים שהרי ברכותיו ותפילותיו כולם לה', אלא מחמת עונש וקנס נידוהו והחרימוהו חכמינו ז"ל הקדמונים, ולא יצורף לדבר שבקדושה ואם יתפלל בחזקה לא יענה הציבור אמן אחריו, והכל כדי לרדות ולכוף כאגמון ראשו עד ישוב וכו' ע"ש.

אך מספקנא אף כי לענין חיוב תשלומין ותשובה לא מהני אפי' כוונתו לשם שמים כנ"ל, מ"מ אולי לענין זה שיהי' מוחרם מעצמו, אין זה אלא בעושה במזיד בשאט נפש, ולא אם כוונתו לשם מצוה, וצ"ע.

ובנידון דידן הנ"ל לעיל בראש דברינו, הלא הם לשיטתם עסקו במצוה רבה לגלות מסכת וללמד לתלמידים דא"ח, ולפי מצפונם והבנתם בתורה שליחי מצוה היו,

וא"כ אף אם לפי הבנת אחרים אדרבה הם מסיתים ומדיחים להשקפות ואמונות זרות, מ"מ כל כי האי לא ניתנה רשות להרים יד ולהכות באגרוף רשע. ואף כי במקרה השני יש, לפי הנשמע, עוד פתחון פה כנגדו שמעל בשליחותו נגד ההורים ששלמו לו כדי ללמד בניהם תורה ולא למשכם לדעות ושיטות אחרות, והוא קיבל עליו תנאים אלה ואח"כ ביטלם, זהו ודאי טענה גדולה, אבל לטענות כאלה יש דין בישראל, והיה להם להזמין לד"ת, אבל ח"ו ליטול הדין בידיים לעשות מעשי אלימות ורשע אשר לא יעשה כן בישראל.

וזאת לדעת כי המחלה הזאת של אלימות והרמת ידיים אינה נחלת כת אחת בלבד כאשר רוצים להאשים, בעוה"ר האמת צריכה שתאמר כי זהו התולעת המכרסמת בכרם ה' צב-אות, ועלול ח"ו להשחית את כל הכרם רח"ל, נחלת רבים היא, וכל כת מגנה מעשי אלימות בשעה שנעשים מחברתה, אבל לעת הצורך משתמשים בה כמעט כולם לדאבונינו הרב, והתוצאה מזה וההירוס בנפש הנוער אין לשער, על כן עוררו נא התעוררו נא אחים יקרים בני א-ל חי מכל החוגים והכתות לתת יד יחדיו לבער ולכלות הקוץ הזה מבית ישראל והיה מחנינו טהור.

וכמה יכאב לב כל מרגיש, כי כאשר נתפרסמו מעשי האלימות של גזיזת זקן ושפיכת דם בעולם, מתוך מבוול של דברים דרשות ומחאות, בין מצד המתקיף בין מצד הנתקף, ובין מצדדים שקפצו על העגלה, כמעט ולא שמענו אנחה של אמת, אנחה שתשבור חצי גופו של אדם, על צערן של ישראל, על שפיכת דמו של ת"ח, על החילול ה' הגדול והנורא, לא, כל אלה הדברים נזכרו רק בדרך ארעי, עיקר המקום תפם האמירה: אבל צדיקים אנחנו ולא חטאנו, להצביע על כת שכנגד בדברים בוטים כמדקרות חרב, לזרוק עליהם חצים ובליסטראות, ולומר "אתם החוטאים אתם הפושעים". אוי נא לנו כי חטאנו, וכי זה התכלית, וכי זו המטרה?

למה לא לקיים דברי הכתוב (תהלים צ"ב) בקמים עלי מרעים תשמענה אזני, שפי' שכאשר קמים בנ"א אפי' מרעים שמאשימים אותי בכל רשע ופשע, אני מטה אזני לשמוע היטב מה בפיהם, אולי באמת עלי לפשפש במעשי, אולי עכ"פ קצת מדבריהם נגדי אמיתיים הם. לא קשה הוא לבעל כשרון אשר כחו בפיו, או לסופר אשר בעטו יתן פריו, להטות לב העם בדברי שקר וליצנות, להפוך אור לחושך וחושך לאור. אבל מה נענה ביום הדין וביום התוכחה לפני הבורא ית' אשר לפניו לא יבוא חנף ואשר לו נתכנו עלילות מצעדי גבר מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש. על כן אני קורא מעומקא דלבאי, לכל אשר יש לו איזה כח והשפעה לנצל כל כחו לא להוסיף שמן על המדורה, רק לכבות את האש השורף של

הקור

הקורא



קונטרס "שלום על ישראל"



המחלוקת ופירוד לבבות במים של תורה, כדרך ת"ח המרבים שלום בעולם, עד י שקיף ה' מן השמים ויגלה לנו את האמת.

ובאמת עלינו להתכונן בשבחן ומעלתן של ישראל עם קדושים, אשר למרות הביקורת שיש מצד א' על השני, כמה גדלה מעלתן ושבחן של כל צד וכת מהמנגחים זה את זה. מי יוכל להתדמות לקהל הקודש הגדול הזה אשר מחנכים בניהם ובנותיהם בדרך הישן הדרוך מאבותנו בלי כל שינויים וויתורים, להתבדל מגויי הארץ ולהתבדל מכל מיני פושעי ישראל למיניהם וסוגיהם. הם שנושאים ברמה דגל מלחמת ה' בציונות, הם החזירו עטרת הלבוש היהודי בארצה"ב. איפה יש עוד כ"כ הרבה צניעות, ומי יוכל להתחרות עמהם בשטח הצדקה וגמילות חסדים וביקור חולים לקרובים ורחוקים.

לעומתם, קהל קדוש חסידים ואנשי מעשה, ביניהם עובדי ה' באמת, מי יוכל לצייר מסירות נפשם בשביל שלא יכבה גחלת ה' ברחבי רוסיה, כמה גדולים מעשי חייא להביא דבר ה' לכל מקומות הנדחים לקרב לבן של בנים סוררים תועים לאבינו שבשמים. לך נא לבתי חולים לבתי סוהר ברחבי ארצה"ב, מי מבקר אותם האומללים בחגים וזמנים, מי ממציא להם בעל תוקע בר"ה ובעל קורא לקריאת המגילה בפורים להשתתף בצערם, ולהאיר להם בתוך החושך, אם לא אלה החסידים העוזבים ביתם ומשפחתם והולכים בארץ לא זרועה. וכן בכל שאר הפלגים והזרמים, כולם מלאים מצות ומעשים טובים.

ובעוה"ר תחת לראות כל אחד מעלת חבירו ולא חסרונו ומומו, נותנים עיניהם רק בביקורת בדברים השנויים במחלוקת ומעלימים עיניהם מכל הטוב והיפה. ואין אנו מכחישים הצורך גם בביקורת, למען לשמור בנינו מלקבל השפעות באותם דברים שאינם רצויים בעינינו, אבל צריך שיהי' זה ביקורת חיובית בקורת של אמת על יסוד אהבת חברים אשר אב אחד לכולנו וכולם רוצים לעבוד את ה' ולהלוך בדרכיו.

ויש לעורר עוד דבאמת הענין של תוכחה וההדברות בין אלה הזרמים והפלגים שבין שומרי תו"מ אינו ענין של רשות אלא ענין של מצוה וחיוב. דכל אחד שמאמין בדרכו ושיטתו שזהו רצון השי"ת הלא מחוייב לעשות בכל כחו להשפיע על כל מי שאפשר מצד מצות הוכח תוכיח את עמיתך ומצות לא תעמוד על דם רעך, עיי' במנ"ח (מצוה רל"ט אוה ד') דלא גרע מטובע בנהר עיי"ש.

לדוגמא, הסוברים שאסור לשלוח שלוחים בחורים ואברכים בחוצות המלאים פריצות וזוהמא כדי להשתדל לזכות את אחים נדחים במצות תפילין וכיוצא"ב, דהו"ל בכלל אמרם (כ"ב דף נו:): אי דאיכא דרכא אחרינא רשע הוא עיי"ש, דודאי מחוייבים להוכיח ולהשפיע מדעתם זה לכל מי שאפשר. ולהיפך הסוברים שיש מצוה למירדף בתר חייבא ואין למנוע עצמו ממעשה מצוה זו אף אם פוגשים בפריצות דהו"ל בכלל אמרם (סוטה כ"א:): היכי דמי חסיד שוטה כגון דקא טבעה





איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה, הלא בודאי חובה עליהם להוכיח לאחרים לקיים מצות התורה להציל אחב"י מרדת שחת. וכן בכל שאר חילוקי דעות אשר בהררי קודש יסודותם.

ועל כן איני מביין הטענה של צד אחד, אנחנו לא באנו לגבולכם, אנחנו לא שלחנו שלוחים להשפיע על בניכם ותלמידים, אתם אשמים בכל המחלוקת כי חודרים אתם לתוך מחננו וכו' וכו'. אבל באמת מה טענה היא זו, מדוע באתם אתם, [וכי] פטורים מתוכחה. טענה כזו היתה נכונה אלמלי היה המדובר כאן משני בתי מסחר, שאז נאה לומר שאין אנחנו מתחרים ומשיגים גבול, אין אנחנו מפתים הלקוחות שלכם, אלא סוחרים הגונים שמוותרים מטובתם לטובת הזולת, אבל הלא כאן המדובר בתנועות רוחניות העוסקות בעבודת ה', מי יוכל לפטור עצמו מחיוב תוכחה וערבות. וכי זה דומה לארצה"ב ורוסיא שחלקו ביניהם אחר מלחמת העולם השניה את ארצות אירופה לאיזורי השפעה, אבל מי הכניס מחיצין וחציצין בתוך כלל ישראל לומר לחבירו עד פה תבוא, ומכאן ואילך פטור אתה מתוכחה, הלא התורה אינה פוטרתם, והפטור היחידי הוא אם אין בידם למחות, אבל יש בזה עיקולי ופשוטי כדאיתא (שבת נ"ה.) אם לפניך גלוי להם מי גלוי, ועי' (מג"א סי' רס"ג סק"ל) בשם ספר חסידים שבבית הכנסת לא אמרינן מוטב שיהי' שוגגין, ועי' במחצה"ש שם אולי דברוב עם א"א שלא ימצאו אנשים הגונים שישמעו ויקבלו דבריו וכו', בכל אופן מי שמאמין בכחו שיש בידו למחות ולהשפיע, אז אין זה רשות אלא חובה שאין להפטר ממנה, ודי בזה.

**וכאן המקום לעורר מה שמוסרים מפה לאוזן דברים בוטים שיצאו מפייהם של גדולים וצדיקים, הן מאלה שכבר שבקו חיים לכל חי, בין מאלה החיים עמנו לאויט"א, בהאשימם את ראשי הצד שכנגד במינות ואפיקורסות רח"ל, ועל זה סומכין תלמידיהם אחריהם לגנות ולנגח כנ"ל.**

אבל כמה תשובות בדבר, ראשית הלא אמרו (תענית ד.) האי צורבא מדרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא ליה וכו' ופרש"י וקמ"ל דחייבין לדונו לכף זכות, שנית הלא אמרו (ב"ב ק"ל:) ת"ר אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה, ועי' רשב"ם ד"ה לא מפי מעשה אם יראה רבו עושה מעשה אל יקבע הלכה בכך וכו' עי"ש, והעיקר הלא ידענו ממעשה רב שאם כי לחמו בתוקף ועוז נגד השיטות והדעות של מנגדיהם והגדירו אותם כמינות וכו', עכ"ז עשו קו להבדיל בין השיטות לבעלי השיטות, ואת בעלי השיטות כבדו כערכם, וראו והעריכו את מעשיהם הטובים, וספרו אחר מטתם והגידו שבחם ברבים על מה שלא שינו וכו', ומעולם לא שמענו הוראה להלכה ולמעשה לידון את בעלי השיטות האחרות ח"ו למינים ואפיקורסים, אלא על כרחנו עלינו ללמוד יסוד הנ"ל, שהיא האמת לאמיתה של תורה, כי יכולה שיטה להיות אסורה מלאה מינות, עכ"ז המחזיק בה יכול להיות רק שוגג ומוטעה והוא בכלל גדולי ישראל וחכמיהם כנ"ל בארוכה.

ויש להוסיף עוד כי לא כל חלוקי דעות שוים, ישנם דברים שאדרבה החילוקי דעות רצויים המה בבחינת אלו ואלו דברי אלקים חיים, בגדר מני ומניה יתקלס עילאה, כי שני הדרכים מובילים אל המטרה העליונה. וכבר אמרתי בעניי ביאור מה דאיתא (מגילה ל"ב) ואמר ר' שפטיה אמר ר' יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו', מתקיף לה אביי משום דלא ידע לבסומי קלא משפטים לא יחיו בהם קרית ביה, אלא כדרב משרשיא דאמר שני תלמידי חכמים היושבים בעיר אחת ואין נוחין זה את זה בהלכה עליהם הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם עכ"ל הגמרא. ויש להעיר הלא סוף כל סוף נדחו דברי ר' שפטיה אר"י, ומה מהני לן פירושו של רב משרשיא. הלא לא ביאור הקרא הוא דקשיא לן אלא להבין מאמרו של ר' שפטיה אר"י כל הקורא בלא נעימה וכו', וזה נשאר ללא תירוץ.

אך הנראה דכונת התירוץ הוא לתרץ ולהסביר דברי ר' שפטיה, שאין הכונה כפשוטו לקרות ולשנות בקול נעים של זמרה, אלא לירד לסוד הנגינה והזמרה בדברי תורה, והיינו כי כל היופי שיש בניגון וזמר הוא ההרכב בין תנועות שונות וקולות משונות אשר בהתמזגם יחד מהוים נועם של שיר. וכן בדברי תורה דוקא בהשיטות השונות והגישות המשונות זה מזה יוצא יותר כבוד שמים והפרחים השונים מוסיפים גוון ויופי בגן ה'. וע"כ שני ת"ח היושבים בעיר אחת ואין נוחין זה את זה בהלכה, ולמה הוא כן, לפי שכל אחד חושב שכל האמת הוא אתו ושולל דרך חבריו מכל וכל. נמצא שהוא שונה בלא זמרה כי לא ירד בינתו להבין סוד הזמרה הנ"ל, אז באמת אף אם שניהם תלמידי חכמים, אשר לפי הגדרת חז"ל הוא מדריגה גדולה מאד, עכ"ז ע"י גישתם זו, עליהם הכתוב אומר גם אני נתתי להם וגו', כי בלי סוד הזמרה התורה נעשית ח"ו לחוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם, ע"כ יש לשנן ולחזור לשנן יסוד אמת זה, להשיג סוד הקריאה בנעימה וזמרה, וכמו שאמר הכתוב (תהלים ק"ט) הללוהו בתקע שופר הללוהו בנבל וכנור הללוהו במינים ועגב וגו' כל הנשמה תהלל י-ה הללויה-ה, היינו כל אחד יזמר וישורר לפי שורש נשמתו, ואם כי משתמשים בכלי זמר שונים זה מזה הללוהו בנבל וכנור וכו' וממילא עולים קולות שונים קול דממה דקה מכאן, וקול חזק מכאן, עכ"ז מכולם יחד עולה שבחו של הבורא ית', וכל הנשמה תהלל י-ה ויתגדל ויתקדש שמייה רבה אכ"ר.

עוד יש צורך לעורר על דבר אחר, דהרבה אנשים כאשר שומעים דברי תוכחה על שנאת חנם ומחלוקת ואלימות וכו' תשובתם כפיהם ואומרים: וכי דבר חדש הוא זה, הלא כבר היה לעולמים גם בדור שלפנינו, וכי לא ראינו בעינינו ואבותנו ספרו לנו, על מחלוקת וכו' בחצרות הצדיקים, ובכל קהילות ישראל באירופה מחלוקת ושנאת חנם על דא ועל הא, על רב ועל שוחט, על יורש ועל ממלא מקום וגם מעשי אלימות לא חסרו כידוע, ומה

הקור

הקורא



קונטרס "שלום על ישראל"

יש להתאונן על זה עכשיו, בקיצור - "אין דערהיים איז אויך אזוי געווען" זה נראה להם תירוץ מספיק ואמתלא לכל התופעות.

אמנם באמת יש להתקומם נגד תירוצים כאלה בכל התוקף והעוז. שומו שמים לעשות מחטאי אבותינו דרך והנהגה לדורות, והכתוב צווח (איכה ה') אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו, לדאבוננו הרב נתחלף להם לאנשים אלה בין החיוב של "צאי לך בעקבי הצאן" (שיר השירים א') שפרש"י התכוונו בדרכי אבותיך הראשונים שקבלו תורתו ושמרו משמרתו ומצותו ולכי בדרכיהם וכו', ובין להיות "אוחזים מעשי אבותיהם בידיהם" אשר על זה אמרה תורה פוקד עון אבות על בנים וגו' כדאיתא (ברכות דף ז) ואשר על זה נתחייבנו להתודות ולומר: אבל אנחנו ואבותינו חטאנו.

הנסיון הזה לעשות ממעשי אבותינו דרך ושיטה, חותר תחת יסודות אמונתנו הק', דהא לא חשוד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, ואם הדורות שלפנינו היו כל כך טובים וישרים, אם כן יש קושיא לאלוקינו, מדוע בן ישי לא בא כבר מתמול שלשום, ומה גרם החורבן הנורא לכל קהילות ישראל באירופה, בודאי קל מאד להטיל כל האשמה על הפושעים על הריפורמים ועל הציונים, אבל נתבונן נא היטב, מאין באו כל אלה הפושעים, מי ילד לי כל אלה, וכי נפלו משמים, וכי לא בני אבותנו היו, בנים ובנות יוצאי בתי יהודים שומרי תורה ומצות, וכי אין זה אומר לנו שמשוהו היה שם שלא בסדר, ושאיין ללכת אחריהם בכל הדברים וד"ל.

ואסיים בתפילה ותקוה שהדברים הנ"ל יכנסו ללבות אחב"י להתעורר לתקן הענין ולפזר הענין והחושך, ולהכניס אהבה אחוה ורעות בלבות אחב"י לעבדו שכס אחד, ויתוקן עון שנאת חינום, והימים האלו יהפכו לבית ישראל לימי ששון ושמחה, בביאת משיח צדקנו, והקב"ה ירחם עלי בפרטיות שאזכה עוד לשוב בתשובה שלימה ולתקן כל מה שפגמתי, וללמוד וללמד לשמור ולעשות, ולעשות נחת רוח לפניו ית' לאויט"א אכ"ר.

סיימתי הקונטרס בע"ה יום ה' לסדר ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו וגו' לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא, ד' מנחם אב שנת תשמ"ג לפ"ק פה מאנסי יצ"ו.

הק' אברהם ויינפלד

קונטרס  
שלום על ישראל

מברר כמה הלכות גדולות בעניני  
חובת מחאה והשתמשות באלימות  
כולל צעקה גדולה ומרה על התדרדרות המצב  
ועל התגברות שנאת חנם  
בין אחב"י היקרים מזהב ומפז  
קורא לשלום אהבה ורעות  
בין כל הפלגים והזרמים  
העומדים על בסיס התורה  
ונזכה לבנין בית המקדש ב"ב אכי"ר

ממני הצעיר והדל באלפי ישראל זעירא דמן חבריא  
הק' אברהם ויינפלד  
בעמ"ס שובה ישראל וש"ת לב אברהם

# קול קורא

---

דברים כדרבנות מגדולי ישראל

## מבוא לקונטרס "שלום על ישראל"

קונטרס מיוחד זה של הרה"ג רבי אברהם ויינפלד זצ"ל יצא לאור לראשונה במונסי ארה"ב בשנת תשמ"ג לרגל מחלוקת קשה ביהדות ארה"ב - "לברר עפ"י התורה מה דינם של אלה המשתמשים במעשה אלימות נגד יהודים במטרה למנוע אותם מלהחזיר השפעות על בני הנוער בעניני חסידות, השקפות, אמונות ודעות", והגיעו לידי גזיזת זקנים ומכות נמרצות. בתשובתנו מברר הרהמ"ח זצ"ל כל הצדדים בדיון זה ומברר דעות הפוסקים וגם מנתח את מצב היהדות של ימינו עפ"י השקפת התורה. הדברים יוצאים מלב כואב ועושים רושם רב על הקוראים.

הרה"ג ר' אברהם ויינפלד זצ"ל היה גאון מופלא בכל מכמוני התורה, נגלה ונסתר, פוסק מובהק וצדיק נשגב. בשל ענוותנותו העצומה ומידת הצנע לכת שלו לא זכו רבים להכיר אותו דמות מופת שהיה כאחד מגאוני הזמן. נולד בקאשוי בשנת תר"צ ובהיותו בן י"ד נלקח לאושוויץ. בחסדי ה' ניצל והגיע למונסי ארה"ב ושם עלה ונתעלה בתורה ובקדושה ולא זו כל ימיו מד' אמות של הלכה. ברבות הימים יסד ביהמ"ד ואף הרביץ תורה והעמיד תלמידים חשובים. גם עסק בהוצאת ספריו המיוחדים "שובה ישראל" (תשי"ח) ושו"ת "לב אברהם" (תשל"ז) ועוד קונטרסים יקרים בדברים העומדים על הפרק ובעיות השעה, וביניהם הקונטרס שלפנינו. הרבה יותר ממה שהדפיס בחייו השאיר ברכה אחריו בכמה מקצועות שבתורה אשר לע"ע רואים אור ע"י בנו הרה"ג ר' יחזקאל שרגא שליט"א שגם הושיב ישיבה על קברו, ישיבת "לב אברהם" בעיה"ק ירושלים ת"ו.

ספריו "שובה ישראל" ב"ח "בדברי מוסר והתעוררות, השקפה נכונה, ובירורי הלכות בדברים העומדים על הפרק" יצאו בהסכמותיהם של גדולי ישראל. ביניהם, הגאון מטשעבין זצ"ל מכנהו "הגאון המפורסם נודע לתהלה בצדקתו". הגאב"ד רבי פנחס עפשטיין זצ"ל כותב: "דברים ישנים דשנים ורעננים יוצאים מפה טהור אשר לבבו בוערת באש שלהבת י-ה וכו' הן הנוגעים לבע"ב והן לגבוהים ביותר בתור רבני ומנהיגי ישראל... איש האשכולות וכו'". ספרו "לב אברהם" תשובות ובירורי הלכות, מהם הנוגעים למצב הדור בכלל, כגון היחס אל אחב"י שאינם שומרי תו"מ, לימוד חכמות חיצוניות, בעיות חינוך ועוד. כל המעיין בקונטרס זה יווכח בעצמו גדולתו ורוחב לבו של המחבר הגדול זצ"ל.

הקונטרס כמעט אינו בנמצא היום ומפני התועלת הגדולה שבו ראינו להדפיסו שוב, ברשות משפחת המחבר זצ"ל. סדרנו מחדש את הקונטרס עם הוספת כותרות וחילוק לפרקים והדגשות, יה"ר שדברי המחבר זצ"ל יתפשטו בעולם התורה ורבים יהנו לאורו.

## חברה קדושה ללמד עיקרי המצוות

והנה יש דברים כוללים שרוב בני אדם בעו"ה קרובים ליכשל בהם לדבר בלשון נקיה וכו', ממה שבין אדם לחבירו, הזהרת לא תשנא את אחיך בלבבך, לא תחרוש על ריעך רעה וכיוצא וכו', קללות והוצאת שם רע והולכת רכילות והבערת אש המחלוקות והנטירה ונתינת מכשול לפני עור בדבר על ידי עצות רעות כדחז"ל וכהנה רבות וכלל גדול בתורה כדברי ר' עקיבא וכו' ואהבת לרעך כמוך וכו'.

וכבר שמעתי אנשים יראי ה' חכמים ונבונים מצטערים על מיעוט הזריזות בזה לעם חכם ונבון, **כי האמת נותנת שתהיה בכל עיר ועיר מישראל חברה מיוחדת בדבר השם** שיש כמה מיני חברות לכל דבר שבקדושה גם לזאת לא תחסר והיא היא אבן הראשה כי מה יעשו הבאים משיעבוד לגאולת הנפש ומאפילה חשיכה גדולה לאור התורה ברא מאירת עינים ישתבח ויתפאר הפודה והמציל ובבואם אין שם מי שילמדם כראוי עיקרי האמונה ומצוות תורת ה' תמימה, וביחוד התדירות שאדם צריך להם תמידו וכו'.

והשואל שואל משכנו הקרוב אל ביתו הראוי לו, ושאלה אשה משכנתה הראוי לה, והן הן מצוות אנשים ונשים מלומדות וכמה פעמים שיש הפרש מעט בבקיאות הדברים בין השואל לנשאל ועוד שכמה וכמה דברים יש שהם תמימים בהם ואינם יודעים לשאל שסבורים הם שהם מותרים כי לא נתגדלו על האיסור, וכבר שמענו מהם המביאים לידי כאב לב ופחי נפש ומתגדלים על זה הדרך והולכין ומזקינין בה קונין לעצמם, ואולי לא יזיקו לאחרים, דעות לא טובות ומעשים אשר לא יעשו בעם ה' וחייהם אינם חיים וכו'.

**ולמה לא תהיה חברה קדושה מתלמידי חכמים** ומהשרידים אשר ה' קורא נקיי הדעת לעזור לפדיון נפש אחיהם אשר הוציאם הקב"ה מעבדות לחירות ומיגון לשמחה ויהיה להם עיקרים כתובים בספר א' מיסוד האמונה הנאמנה ומכללי הדינים והפרטים שכל אדם צריך להם לחנכם וללמדם איש איש כחו יום ליום עד שיעמידוהו על עיקרי הדברים גם נשי בני ה' זוכים במצוה זו ילמדו לנשים את כל הראוי להם וכו'.

מהר"ש אבוהב ב"ספר זכרון" הלכות ת"ת ותוכחה פרק ו'

כמוך!

---

מדור מיוחד במצות "ואהבת לרעך כמוך"

הרב אברהם אהרן פרייס ז"ל  
אב"ד ור"מ טורנטו קנדה  
מתוך חיבורו "ספר חסידים עם משנת אברהם" ח"ג

## קונטרס "ואהבת לרעך כמוך"

קונטרס זה הופיע לראשונה בתוך "ספר חסידים עם משנת אברהם" של הרב אברהם אהרן פרייס ז"ל. המחבר ז"ל היה אב"ד ור"מ בטורנטו קנדה למעלה מששים שנה, ונלב"ע לפני חמש שנים. הקונטרס מקיף הרבה נקודות במצות ואהבת לרעך כמוך ומפני שאינו בנמצא ראינו לצרפו במדור זה נבהשמטת כמה קטעים, מפני האריכות. החלק הראשון של הספר חסידים הנ"ל י"ל בטורנטו בשנת תשט"ו עם הסכמת הגאון מטשעביץ ז"ל וגדולי ירושלים ובברכת האדמו"ר מגור ה"בית ישראל" זי"ע. הקונטרס שלפנינו נדפס בחלק ג' עמ' ק"מ-קנ"ב, שנת תשכ"ה. לרב המחבר ז"ל עוד חיבורים חשובים, ביניהם: סמ"ג עם "משנת אברהם" ג' חלקים, "משנת אברהם" ב"ח בענינים כלליים שבהלכה, ו"אמרי אברהם" עה"ת.

כהקדמה, הננו מעתיקים כאן מה שרשם המחבר ז"ל בהערה בסוף הקונטרס:

"הארכת בפרטי המצוה של ואהבת לרעך כמוך מפני שמצוה זו שהיא מהכי חשובות בתורה היא לצערנו מוזנחת מאד, וכל מי שמחזיק את עצמו ליותר חרד הרי הוא יותר קנאי מתאמץ לשנוא את כל מי שאינו כפי מהלך רוחו בשנאה עצומה, שנאה אישית ללא כל גבול. ומעשה שטן הוא זה להשכין שנאה בלבנו הגורמת לכל הצרות והרעות. ואם יועילו דברי שבקונטרס זה רק למעטים הדורשים לדעת את האמת, והיה זה שכרי".

### תוכן הענינים:

א. "כמוך" – מובן כפול / ב. ואהבת לרעך, דוקא אם הוא - כמוך במצות / ג. ניב רעך, אם הוא כולל גם נכרי / ד. שיטת הרמב"ם והיראים בנוגע לאהבת ישראל / ה. ואהבת לרעך - ברור לו מיתה יפה / ו. שיטת הרמב"ן בואהבת לרעך כמוך / ז. עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה עובר על ואהבת לרעך / ח. לא לידון אינש דינא למאן דרחים ליה - הסבר / ט. טעינה ופריקה לעוברי עבירה / י. שנאה אישית אסורה אפילו כלפי הפושעים / יא. רשע בין אדם לחבירו, מצוה לשנאותו / יב. ואהבת לרעך כמוך - לגר תושב

### א. ["כמוך" – מובן כפול]

ולא אמנע מלכתוב בכאן מה שדקדקתי בדברי הרמב"ם מהלכות אבל פרק י"ד ה"א שבסיום דבריו כתב: אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחריך בתורה ובמצות, עכ"ל. הנה בכאן מפרש הרמב"ם ז"ל 'כמוך' למובן כפול: א) שתעשה



טוב לאחרים כמו שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, והפירוש של 'כמוך' הוא כגופך וכעצמך, והניב 'כמוך' טובב אל ואהבת. ב) אימתי אתה חייב לאהוב את רעך - אם הוא כמוך בתורה ובמצות, ואם אינו כמוך בתורה ובמצות אין עליך חובה לאוהבו. והניב 'כמוך' אינו טובב אל ואהבת, אלא לרעך, כלומר באיזה רעך אמרתי לך - בזה שהוא כמוך בתורה ובמצות. וצריך ביאור איך יפרש הרמב"ם ניב אחד לשני ענינים, ומהיכן הוציא הוא ז"ל דרשה זו.

אולם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב, עכ"ל. בכאן השמיט הרמב"ם ז"ל לפרש כמוך בתורה ובמצות, אלא כמוך כגופך וכעצמך. ומדבריו שכתב כאן לאהוב את 'כל אחד ואחד' מישראל, נוטין שכוונתו לשלול את מה שפירש בהלכות אבל הנ"ל כמוך בתורה ובמצות.

והגהות מיימוניות שם העיר והוסיף: "ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצות אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנאמר יראת ה' שנאת רע, ואומר הלא משנאיך ה' אשנא וגו', בפסחים קי"ג, עכ"ל. וכנראה דבריו לקוחים מספר הסמ"ג מצוה ט', אלא שהסמ"ג לכאורה דייק זה מדכתיב 'רעך' שהוא רעך בתורה ובמצות, וגם כתב שהמצוה של ואהבת לרעך היא שלא לעשות לחבירו דבר רע דעלך סני לחברך לא תעביד, ע"ש. ובע"כ שגם הסמ"ג מפרש את ניב 'כמוך' כפירוש הב' של הרמב"ם הנ"ל לכן אין במשמעות כמוך, בחיוב, כלומר לעשות לו טובות בחיוב כמו שאתה חפץ בטובתו, אלא ואהבת לרעך אם הוא כמוך בתורה ובמצות, ואם לאו עליך לשנא אותו. וכן בספר המצות מצוה ר"ו לא הזכיר מהפירוש הב' של ניב 'כמוך' אלא כתב: "לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי בממונו וגופו, וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה אותו וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו והוא אמרו ית' ואהבת לרעך כמוך", עכ"ל כפי הסה"מ של הגר"ח העליר ז"ל.

וביראים סימן רנ"ד כתב: "ואהבת לרעך כמוך שלא לעשות דבר רע ולא לאמור דבר המסור ללבו, כלומר שלא יאמר אדם לחבירו דבר המצער את לבו. וא"ת איך אדע וכי נביא אני, פירוש איך אדע שדבר זה יצער את לבו, לכך נאמר כמוך, פירוש ממך תלמד דבר שאתה יודע שמסור ללבך, והיינו דאמרינן דעלך סני לחברך לא תעביד. ענין אחר, למדנו מכאן שמצוים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה, יכול לכל ת"ל כמוך לרעך שהוא כמוך שמכניס עצמו בעול השמים ואהב מצות כמוך, אבל אם הוא רשע אינך מצווה לאהבו כי מצוה לשנאותו כדכתיב יראת ה' שנאת רע וכתיב הלא משנאיך ה' אשנא" וגו', עכ"ל.

מבואר שבפירושו האחרון מפרש היראים את ניב 'כמוך' כמו שמפרש הרמב"ם בהלכות אבל הנ"ל, אלא במקום שהרמב"ם מפרש את הניב בשני פירושים מפרשהו היראים רק בפירוש אחד, כלומר ואהבת לרעך - מצוה לאהוב את חברך - ולא יותר, ולא כמו שפירש הרמב"ם שכל מה שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, עליך לעשות

לחברך, אלא שהמצוה מסתייגת באהבת גרידא, כי אין לדייק את החיוב של העשייה מניב כמוך, כי זה הניב משמעו - כמוך, לרעך שהוא בתורה ומצוה כמוך, ואת זה שאינו בתורה ובמצות עליך לשנוא.

ובכדי לברר את השיטות של הפוסקים הנ"ל עלינו לדעת בראשונה מאין הוציאו הרמב"ם והסמ"ג והיראים את הפירוש שפירשו בניב 'כמוך', כמוך בתורה ובמצות, הלא הפירוש הפשוט בניב 'כמוך' הוא כגופך, כעצמך. והגם שגם הרשב"ם עה"ת המפרש רק בדרך פשוט מפרש: "רעך הוא אם טוב הוא אבל לא אם הוא רשע כדכתיב יראת ה' שנאת רע", אבל אם הרמב"ם מפרש פשוט של המקרא כך, מאין הוציא את פירושו הא', כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם אחרים לך עשה אתה אותם לאחריך, והיה לו לפרש שהמצוה אינה בעשייה אלא באהבת הלב בלבד כמו שפירש היראים הנ"ל.

### ב. ואהבת לרעך, דוקא אם הוא - כמוך במצות

ונראה שהמקור לדברי כל הראשונים הנ"ל האומרים שהמצוה היא דוקא בזמן שרעך הוא כמוך בתורה ובמצות, הוא באבות דר' נתן פרק ששה עשר בסוף, וז"ל: "ושנאת הבריות כיצד, מלמד שלא יכוון אדם לומר אהוב את החכמים ושנוא את התלמידים, אהוב את התלמידים ושנוא את עמי הארץ, אלא אהוב את כולם ושנוא את האפיקורסין והמסיתים ואת המדיחין וכן המוסרים, וכן דוד הוא אומר משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי, הלא הוא אומר ואהבת לרעך כמוך אני ה', מה טעם כי אני בראתי, ואם עושה מעשה עמך אתה אוהבו ואם לאו אי אתה אוהבו", וכו', עכ"ל.

ובמאמר הנ"ל באדר"נ יש בהשקפה ראשונה סתירה מיניה וביה, דברישא נאמר אהוב את כולם ושנוא רק את האפיקורסין והמסיתים והמדיחין ואת המוסרים, ובסיפא נאמר דכל מי שאינו עושה מעשה עמך אי אתה אוהבו וזה כלול כל בעל עבירה ולא דוקא הפושעים הכי גדולים כאפיקורסין וכו', כדאיתא בב"ק איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך, משמע דעל הגזילה שגזל אפילו פעם אחת הרי הוא בכלל לא עשה מעשה עמו. והגם דבאבות דר' נתן ישנן נוסחאות שונות, ואי אפשר לדעת אם אין כאן חסר או יתיר, אבל כפי הגירסא אשר לפנינו מתבאר שיש ג' ענינים. א) אהבה, ב) שנאה, ג) מצב שאין בו לא אהבה ולא שנאה. ובכך יתפרש המאמר הנ"ל שיש מצוה לאהוב את כל אחד ואחד מישראל, בין חכם בין תלמיד, ואפילו את העם הארץ. ויש מצוה לשנוא את האפיקורסין ואת המסיתים וכו'. ואלו שאינם עושים מעשה עמך אין לאהוב אותם וגם לא לשנוא אותם, כסיום המאמר הנ"ל "ואם לאו אי אתה אוהבו", כלומר אבל אין גם לשנוא אותם.

והדרש של האבדר"נ יש לפרש שיוצא מניב 'רעך', כלומר שאינו בכלל רעך אם אינו עושה מעשה עמך, או מהניב 'כמוך', כלומר דוקא לרעך שהוא כמוך, או מהניב 'אני ה'', כלומר כולכם חייבים בכבוד ובאהבת ה' כעין דדרשינן ביבמות ה: תוס' שם ד"ה

כולכם, ויהיה הפירוש דרק לזה שהוא יודע ומבין שאני בראתיו ונזהר בכבודי ובאהבתי, אתה צריך לאהוב.

### ג. ניב 'רעך' אם הוא כולל גם נכרי

והנה מהניב 'רעך' קשה לומר שממעט את מי שאינו עושה מעשה עמו, דהלא לא ממעטינן מניב 'רעך' דכתיב כי יגח שור איש את שור רעהו, אלא שור של הקדש ושור של עכו"ם בלבד ולא שור של מי שאינו עושה מעשה עמו, בבא קמא ל"ח. האמנם שברבינו בחיי פרשת יתרו בקרא דלא תענה ברעך עד שקר כתוב: "לא אמר באחיך כמשפט הכתובים, לא תשיא לאחיך, לכל אבידת אחיך וכיו"ב, כי שם היו דורשים אחיך ולא עכו"ם, וכאן הזהיר אפילו על העכו"ם, כי כן מצאנו וישאלו איש מאת רעהו והוא נאמר על המצריים", עכ"ל. מבואר מדבריו דניב 'רעהו' כולל גם עכו"ם. והגם דקשה מהא דב"ק הנ"ל, וי"ל כדאיחא התם ראה ויתר גוים עמד והתיר ממונם לישראל, כלומר לעולם 'רעהו' כולל גם עכו"ם והא דשור של ישראל שנגח שור שלהם פטור, משום שעמד והתיר ממונם. אולם דברי הרבינו בחיי הנ"ל כמעט תמוהים דהא הוא ז"ל בעצמו כתב בפרשת בא עה"פ וישאלו איש מאת רעהו וגו': "ומה שהזכיר לשון רעהו ורעותה, יראה לי שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לאחר מתן תורה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שקבלוהו ישראל יצאו כל שאר האומות מן האחוה והריעות ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד שנקראו אחים ורעים למקום, הוא שכתוב למען אחי ורעי", וכו' עיי"ש. הרי שלפי דבריו הניב 'רעך' אינו מתייחס אלא לישראל בלבד ואיך אפשר שרעך הכתוב בעשרת הדברות [לא תענה] מוסב גם על עכו"ם. וגם הראיה שהביא מקרא דוישאלו איש מאת רעהו מופרכת מדברי עצמו, דשאני התם דלפני הדיבור נאמר מקרא זה ואז היו כל הבריות חברים משא"כ בקרא דעשרת הדברות שרק לישראל נתן.

וביותר לא זכיתי להבין את דברי רבינו בחיי ז"ל שכתב (בפרשת יתרו) דרעך הכתוב גבי לא תענה מרבה את העכו"ם, א"כ למה דוקא לא תענה, הא בקרא דסמוך ליה כתיב לא תחמוד אשת רעך ועבדו וכל אשר לרעך, א"כ החומד לדבר השייך לעכו"ם עובר בלאו? וזה לא שמענו. דהא לאו דוקא על לא תחמוד אלא אפילו על גזל עכו"ם יש דעות שאינו מן התורה. וגם שם בפרשת קדושים כתיב אשר ינאף את אשת רעהו, ודרשינן פרק לאשת עכו"ם, סנהדרין נב: ועיי"ש בתוס', ודוקא גבי ניאוף איצטרך קרא למעט את אשת עכו"ם משום דבדברות כתיב לא תנאף סתמא, אבל באלו הדברות שהתורה פרטה רעך, לא איצטרך עוד קרא למעט את העכו"ם דמרעך אימעט.

ודבר פלא ראיתי בתנא דבי אליהו רבה, פרק ט"ו, וז"ל: "באחד שאמר לי רבי, מעשה שמכרתי לעכו"ם אחד ארבעה כורין של תמרים ומדדתי לו בבית אפל מחצה על מחצה ואמר לי אלוקים על השמים ואתה יודע על מדה שאתה מודד לי, ומתוך שמדדתי לו בבית אפל חסרתי לו שלשה סאין של תמרים, ולאחר כך נטלתי המעות ולקחתי בהן כד אחד של שמן והנחתי אותו במקום שמכרתי התמרים לעכו"ם, נקרע הכד ונשפך השמן

והלך לו, אמרתי לו בני כתיב לא תעשוק את רעך ולא תגזול וגו' רעך הרי הוא כאחייך ואחייך הרי הוא כרעך, הא למדת שגזל עכו"ם אסור כי גזל הוא, עכ"ל. מפורש שגזל עכו"ם אסור מן התורה ורעך משמעו גם עכו"ם, ולא ראיתי למי שהוא שהעיר מזה.

וכדי שלא תהיה סתירה ותמיה בדברי רבינו בחיי, אפשר לומר דכוונתו, דניב 'ברעך' של לא תענה אי אפשר לפרש כמשמעו רעך חבירך ואהבך, דאין אדם מעיד שקר באוהבו. וגם אין לפרש לא תענה עד שקר לטובת רעך, דהול"ל לא תענה לרעך, ועוד הא האיסור הוא בין שמעיד שקר לטובה ובין שמעיד לרעה. ובע"כ שאין הניב 'רעך' שבכאן מתפרש כפשוטו, וכיון שיצא מפשוטו שוב מוסב אכל אדם, ולזה מביא ראיה מקרא דוישאלו איש מאת רעהו, דגם שם אין הניב 'רעהו' מתפרש כפשוטו, והכוונה של רעהו הנאמר שם הוא היפך ממשמעו, דהצו היה לשאול רק ממצרים ולא מישראל.

אולם ברור מדברי רבינו בחיי שלאחר מתן תורה נשאר השם רעך בעם ישראל בלבד וכו', כלומר כל אחד מישראל המשתייך לעם ישראל נקרא בשם רעך ואין שם רעך נופל רק על מי שהוא בתורה ובמצות, אלא גם החוטא נקרא בשם רעך כי גם החוטאים בכלל עם ישראל הם, לכן הדין של כי יגח שור איש את שור רעהו אינו מוגבל להטובים והישרים שבישראל לבד, ולכן אי אפשר שהדרשה הנ"ל שבאבות דר' נתן אם עושה מעשה עמך אתה אוהבו ואם לאו אי אתה אוהבו, נדרש מניב 'רעך' ובע"כ דהילפותא הוא או מניב 'כמוך' או מ'אני ה' כנ"ל בד"ה והדרש, אלא די שחילוק, דאי ילפינן מאני ה', משמעו של המקרא הוא ואהבת לרעך כמוך, כלומר שתעשה טוב לאחרים כמו שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, ואני ה' מלמד שהמצוה זו היא דוקא אם חברך הוא בתורה ובמצות, אבל אם הילפותא שהמצוה היא דוקא לאלו שהם בתורה ומצות כמותך היא מניב 'כמוך', אין החיוב לעשות טובה בפועל לחברך כשם שאתה רוצה שאחרים יעשו לך, אלא המצוה היא ואהבת לרעך, אהבה גרידא, כאמור לעיל בשיטת הסמ"ג.

ומעתה מתבאר דדברי הרמב"ם ז"ל מקורם באבות דר' נתן הנ"ל, כלומר לאחר שהסברנו למעלה ד"ה "ובמאמר הנ"ל" שבאדר"נ נאמר שישנן ג' חלוקות, א) אהבה (ב) שנאה ג) לא אהבה ולא שנאה, מובן מה שכתוב בהלכות אבל י"ד א', ואע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותם לאחייך בתורה ובמצות, כלומר אהבה בפועל בעשיית הטוב כשם שאתה רוצה לעצמך הנך מצווה על אלו שהם בתורה ובמצות, וזה נלמד מאני ה' כנ"ל, באדר"נ, וכמוך פירושו כעצמך וכגופך.

ובהלכות דעות פ"ו ה"ג שם המדובר מאהבה לכל "אחד ואחד" מישראל, כלומר גם מאלו שאינם בתורה ובמצות - אבל אינם מן המדיחין והמסיתין והאפיקורסין והמוסרים - אותם אתה מצווה לאהוב כגופך, לא באופן חיובי אלא לספר בשבח, כלומר לא בגנותו, כלומר דאי אפשר לפרש לספר בשבח בחיוב, דהא אמרו אל יספר אדם בטובתו של חברו שמתוך שבחו אתה בא לידי גנותו, ולחוס על ממונו, כלומר שלא לגרום לו היזק, ורוצה בכבוד עצמו, כלומר אין אדם מכבד את עצמו ואין אדם בר דעת שיאמר על עצמו אני צדיק אני חכם, אלא שאין אדם מבזה את עצמו, כך על אלו

הנכללים בהניבים של "לכל אחד ואחד" אתה מצווה שלא לבזותם, ולזה הרמב"ם נותן טעם, שהמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא, לכן אם תספר בגנותו שלא לשם תוכחה הוא כשאתה מספר לאחרים, הרי אתה מתכבד בקלון חבירו, וזה הוא החלוקה הג' אשר באדר"נ לא אהבה ולא שנאה.

ומה שכתב בספר המצות שהמצוה הוא בתורה לאהוב את חבירך כגופך וכעצמך, מתייחס אל אלו שהם בתורה ובמצות, ולא פירש כאן את הפרט, כי סמך על מה שכתב בהל' אבל ובהל' דעות הנ"ל. [ואצלי יש ספק מה שכתב בסהמ"צ שם בריש דבריו "לאהוב קצתנו את קצתנו" וכו' שהוא מתורגם מערבית לעברית והכוונה איש את חבירו, אם לא היה כתוב בערבית לאהוב את קצתנו, כלומר לא לכל אחד ואחד אלא לקצת אנשים מאתנו, אלו שהם בתורה ובמצות, כי אהבה המוחלטת המחייבת בעשיית הטוב בפועל כמו שאתה עושה לעצמך ולגופך, הוא רק "לקצתנו" ולא לכל אחד ואחד, והמתרגם תירגם קצתנו את קצתנו משום שבהרבה מקומות אחרים בהספר המצות השתמש הרמב"ם בניב זה, ודוק ותשכח, ואין זו אלא השערה קלה כמובן].

#### ד. שיטת הרמב"ם והיראים בנוגע לאהבת ישראל

וביותר הדברים מפורשים בפיה"מ להרמב"ם בסנהדרין פרק חלק ביסוד הי"ג, וז"ל: וכבר בארנוהו כאשר יאמין אדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה הש"י איש לחבירו מן האהבה והאחוה, ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת תאוה והתגברות הטבע הגרוע, הוא נענש כפי חטאיו אבל יש לו חלק לעוה"ב והוא מפושעי ישראל. וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות, הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, ומצוה לשונאו ולאבדו, ועליו נאמר הלא משנאיך ה' אשנא, עכ"ל. הרי מפורש כנ"ל דמה שאמרו מצוה לשנא אותו היינו דוקא להכי גרוע שאינו מאמין בעיקרי הדת והוא כופר בעיקר ואפיקורוס.

ואפשר להעמיס הנ"ל גם בדברי היראים, כלומר שם המדובר מהחלוקה ב' וג' אשר באדר"נ, ולאלו אשר בחלוקה ב', היינו אלו שהוזכרו ברמב"ם בהלכות דעות שאינם מדיחין ומסיתין וכו' אלא שחוטאים, לאלו לא תעשה רע, והוא בכלל שאמר הלל דעלך סני לחברך לא תעביד, ולאלו אשר בחלוקה ג' שבאדר"נ, המסיתין והמדיחין, מצוה לשנא, אלא דלפי זה קשה למה לא הביא היראים את החיוב של הטבה בפועל כלגופך וכלעצמך לאלו שהם בתורה ובמצות.

ואל תתמה על מה שכתבתי דלכל השיטות יש מצוה של אהבה באופן שלילי לאלו שבחלוקה הב', שהם חוטאים, דהרי הרמב"ם ז"ל פסק בהל' רוצח פ"ד הי"ב דאוכל נבילות לתיאבון מצוה להצילו, משום דאם אין אתה מצילו הרי זה כאילו עשית לו רעה בפועל וזה אסור כנ"ל, אבל אוכל נבילות להכעיס, סובר הרמב"ם שהוא מין, וממילא הוא בכלל החלוקה הג' כמו מסיתין ומדיחין ומצוה לשנא אותו, לכן אין מצילין אותו. וראה בבה"ג הלכות יין נסך דלמ"ד אוכל נבילות להכעיס אינו מין, סובר דגם לאוכל

נבילות להכעיס מחזירין לו אבידתו ע"ש, משום דכל שאינו מין הרי הוא בכלל חלוקה ב', שאסור לגרום לו היזק, ואי החזרת אבידה בכלל מזיק הוא.

וגדולה מזו כתב בספר יד רמ"ה ז"ל בסנהדרין נב: ד"ה ומקשינן ואימא דעביד (הובא בשטמ"ק כתובות לח.) וז"ל: "ואהבת לרעך כמוך, וכל היכא דכתיב רעך משמע אפילו רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזור אחר זכותו, לברור לו מיתה יפה, ויש לפרש ואהבת לרעך לשון רעים - הרי"ש קמוצה - שבך שנתחייבו מיתה ברור להם מיתה יפה", ע"ש.

ובמנחת חינוך מצוה רמ"ג הביא את דברי הגמ"י הנ"ל בהל' דעות דלאדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו, ועל זה כתב המנ"ח, ואף דאם מאמין בעיקרי הדת דינו כאח וריע לכ"ד, מכל מקום לענין מצוה זו התורה גילתה דמצוה לשנא אותו, ע"ש. כנראה הרב בעל מנ"ח לא ירד לברר את פרטי הדברים מה הוא הענין של המצוה לשנא את הרשעים, אם בשנאה שכלב ולא במעשה, ובאיזו רשעים נאמרו הדברים, ובהנ"ל מתבאר ביותר.

והדברים ברורים שלא כל הפושעים אינם כלולים בהמצוה של ואהבת לרעך, אלא המסיתין והמדחין ואפיקורסים והמוסרים, דהא גבי מסית ומדיח כתיב לא תאבה לו, דברים יג ט, ודרשו בספרי הובא ברש"י עה"ת, לא תאהבנו, לפי שנאמר ואהבת לרעך כמוך, את זה לא תאהב, ע"ש. ואי אמרת דמצוה לשנא כל חוטא למה לי קרא למעט את המסית מלאהבו. וכן ממה שאמרו, אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, סנהדרין דף מה, ושם מיירי בחייב מיתת ב"ד, שהוא חוטא גדול ובכל זאת מצווים אנו עליו במצות עשה דואהבת לרעך.

### ה. ואהבת לרעך - ברור לו מיתה יפה

והתוס' שם בסנהדרין ד"ה ברור לו, כתבו: "יש מפרשים משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים, דחייך קודמין, וי"מ משום דכתיב ברישא דקרא לא תקום ולא תטור ולשון נקימה היינו מיתה כדאמרינן לקמן בפרק ד' מיתות גבי נקום נקום וכו'". מדבריהם משמע שחתרו אחרי הטעם למה תהיה כאן מצוה של ואהבת לרעך. והוא תמוה למה לא תהיה כאן מצוה, הא אמרת שבמצוה זו כלול שכל מה שאתה רוצה שאחרים יעשו לך תעשה אתה לאחרים, וממילא מובן כשם שאתה לא היית חפץ במיתה שאינה יפה כך תעשה לאחרים. גם מה שכתבו וי"מ הראשונים דמחיים לא שייך ואהבת לרעך כמוך משום דחייך קודמין, אינו מובן דעד כאן לא נאמר חייך קודמין אלא באופן שאם תקדים את חיי חברך לא תחיה אתה, ועל זה אמרינן דאין אתה חייב לעשות הטובה לחברך "יותר" מאשר תעשה לעצמך, אבל אין זאת אומרת שאין אתה חייב להטיב לחבירך בשווה עמך - כמוך. ובערוך לנר הרגיש בזה.

ואפשר לומר דלכך חתרו בעלי התוס' אחרי טעם למה יש כאן מצוה של ואהבת לרעך, משום דחייבי מיתות ב"ד הם חוטאים ופושעים שהתרו בהם ולא שבו מדרכם הרעה, דאל"כ אי אפשר לב"ד להמיתם, והרי הם בכלל פושעים שאינם מקבלים שום תוכחה והתירו עצמן למיתה בכדי למלאות את תאות לבם, ובאלו הלא אין כאן מצוה של

ואהבת, ובפרט דברור לו מיתה יפה משמעו, לא בלבד שלא תסבב לו מיתה מגונה, אלא חובה לברור להם מיתה יפה, שהיא הטבה בפועל, מגדר אהבה שבחלוקה א' שהוזכרה למעלה, לכך התוס' חתרו אחרי טעם לזה.

ואשר להיש מפרשים הראשונים שבתוס' הנ"ל, נראה לפע"ד שכיוונו בדברים קצרים לענין רעיוני עמוק מאד כדלהלן. המקרא של וחי אחיך עמך המלמד לדעת רע"ק חייך קודמין כתיב גבי ריבית (ויקרא כה לו), ולא דוקא גבי דבר שיש בו סכנת מיתה, נשמע מזה שבכל דבר ודבר חייך קודמין, כלומר אתה הוא העיקר וחבירך הנצרך לטובתך הוא הטפל, נמצא שזה הכתוב מתנגד בהחלט אל המובן של ואהבת לרעך כמוך, בשווה עמך ולא פחות ממך ומעצמך, ולפי ההנחה שאתה העיקר וקודם לכל דבר מחבירך, כמעט שלעולם לא יצויר הצו של ואהבת לרעך כמוך בחיוב ובפועל על המשקל שכתב הרמב"ם ז"ל בהל' אבל הנ"ל "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחריך", ומובן שאדם עשיר בעל כסף וזהב אין חובה עליו ליתן מעושרו לחבירו עני כדי שיהיה חבירו עשיר כמותו, שאם יעשה כך לא יהיה הוא העיקר וחבירו הטפל אלא בצד מה יהיה הוא הטפל כי ירד מעשרו הקודם וחבירו יעלה בעשירות, ובשביל כך לא תירגם הלל לאותו נכרי שבה להתגייר את הצו של ואהבת לרעך כמוך בחיוב, אלא בשלילות, ראה מהרש"א שבת לא. כי בשלילות אפשר לקיים את הצו הזה מבלי לבטל את ההנחה היוצאת מקרא וחי אחיך עמך שאתה עיקר ואחריך הוא הטפל, אבל בחיוב, לרוב אין במציאות לקיים המצוה שתעשה את חברך שווה לך.

ונקודה אחת יש, שבא אפשר לקיים את הצו של ואהבת לרעך כמוך בחיוב ממש, והוא בנוגע למיתה יפה, כי אין החי מתבטל מלהיות העיקר במה שמשדל לברור מיתה יפה לחבירו, והגם שהוא רוצה שבבוא יום פקודתו למות במיתה יפה, אבל אין בפעולתו לברור מיתה יפה לחבירו משום בטול בערכו ובעצמו. לכן מפרשים הי"מ הראשונים שכל עיקרו של הצו דואהבת לרעך כמוך, כלומר בשווה לך, לא נאמר באופן חיובי אלא ללמד ברור לו מיתה יפה, והגם דמצד הדין אין אנו מחוייבים לעשות טובה בפועל באופן חיובי להפושעים שנתחייבו סקילה על עון חמור, בא הכתוב ללמד דחובה עלינו לחוש לטובתם בשעת מיתתם, ואפשר משום דמיתתם מכפרת עליהם, כדאמרינן בסנהדרין דף מח והטבה וכפרה בבת אחת באין, ואפשר דהכפרה מתחילה משעת ודוי דכל המומתין מתוודין ואינם עוד בגדר פושעים.

והיש מפרשים האחרונים שבתוס' הנ"ל אפשר דסברו שיש מציאות לקיים את הצו של ואהבת לרעך כמוך, כמוך ממש בחיוב, באלו הדברים שמנה אותם הרמב"ם בהל' אבל שהם חסד שבגופו, כגון בקור חולים והכנסת כלה ולוית המת, דאין בקיומם בטול להנחה של חייך קודמין, ומשתייך בהם הכלל כל מה שאתה רוצה שאחרים יעשו לך תעשה אתה לאחרים, ואין הכרח שהקרא של ואהבת מתייחס רק לענין ברור לו מיתה יפה, אלא הטעם של ברור לו מיתה יפה הוא משום דכתיב ברישא דקרא לא תקום ולשון נקימה היינו מיתה כנ"ל.

ומשום זה אפשר לא הביא הרמב"ם בהל' דעות דהמצוה של ואהבת הוא בחיוב, אלא בשלילות, משום דעל פי רוב אין המצוה זו מתקיימת בחיוב רק בשלילות מלבד הענינים המועטים שמנה בהל' אבל בחסדים שבגופו, ולא רצה הרמב"ם ז"ל לערבם יחד, משום שאין דינם שוה, דבשלילות חייב אדם לאהוב את "כל אחד ואחד" לרבות אפילו החוטאים, ובחיוב אין חובה אלא לאלו שהם בתורה ובמצות, כמבואר לעיל.

### ו. שיטת הרמב"ן בואהבת לרעך כמוך

והרמב"ן ז"ל עה"ת בפרשת קדושים שם כתב: "ואחרי כן יצוה שיאהוב לו כמותו, וטעם ואהבת לרעך כמוך, הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חברו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא ר' עקיבא ולימד חייך קודמין לחיי חבריך, אלא צותה התורה שיאהוב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב, וכן ואהבת לו כמוך דגר שיהיה הפירוש להשוות אהבת שניהם "בדעתו" כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ונכסים וכבוד ובדעת וחכמה, ולא שישווה אליו, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהוב ברבות הטובה לחברו כאשר אדם עושה לנפשו, ולא יתן שיעורין באהבה, וע"כ אמר ביהונתן כי אהבת נפשו אהבו, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר כי אתה תמלוך על ישראל" וגו', עכ"ל בהעדר כמה מילים שאינם צריכים לענינינו ע"ש.

תוכן דבריו ז"ל, כי האמור ואהבת לרעך כמוך, פירוש כמוך וכעצמך, אלא שהניב הזה - כמוך - הוא בהפלגה, כלומר אינו כמשמעו הפשוט, משום שאי אפשר לו לאדם לקיים זאת בפועל חיובי, אולי כוונתו ג"כ כמו שהסברתי לעיל בד"ה ואשר להיש אומרים, שאם יבא אדם לקיים את הצו הזה בפועל חיובי, לא יתקיים כמוך בשווה לך אלא הוא יהיה העיקר ואתה תהיה הטפל, ועל זה מוסיף הרמב"ן "וכבר בא רע"ק ולימד חייך קודמין" שאתה צריך להיות העיקר וחבירך הטפל, לכן פירש הרמב"ן ז"ל דעיקר המצוה הלזו אינה בפועל ובעשייה אלא "בדעתו", כלומר מצוה על האדם שיחפוץ בלבו ובדעתו שחבירו ירכוש לו כל מיני הטבה, כשם שהאדם חפץ לעצמו, שחבירו יהיה עשיר וחכם ונבון בלי שום גבול, כשם שהאדם חפץ לעצמו כל מיני הטבה בלי גבול, ואם האדם עני אל תעלה קנאה בלבו לומר איך הנני מאחל עשירות לחבירי ואהיה אני עני והוא יהיה במעלה יתירה ממני, אלא כשם שהוא העני מאחל עשירות בלי גבול לעצמו כן יאחל לחבירו.

ומה שהביא הרמב"ן ז"ל מיהונתן ודוד, אין הפירוש שמצות ואהבת לרעך כמוך צריכה להיות באותה אהבה ללא כל גבול כאהבת יהונתן לדוד, דהתם יהונתן היה מאחל את המלוכה לדוד ולא לעצמו, כי רק מלך אחד יש במציאות, וזה הוא יותר מכמוך, אלא דשם כתיב כי אהבת "נפשו" אהבו, וזו היא יותר מאהבת עצמו, כשם שאמרו גבי מצות אהבת ה' בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, אלא שהרמב"ן ז"ל מביא לראיה מקרא



דיהונתן דאהבה המוחלטת היא בלי כל קנאה ולא לשיעורין, וכן מתפרש הקרא דואהבת לו כמוך דגר (ויקרא יט לד).

ולפי דברי הרמב"ן ז"ל שאין מצות ואהבת לרעך כמוך מתנגדת לחייך קודמין, כי מצות אהבה הוא בלב גרידא, וחייך קודמין הוא בעשייה בפועל, שוב אין הכרח לומר כי"מ הראשונים שבתוס' דמצות ואהבת לרעך כמוך מתייחסת אך ורק לברור לו מיתה יפה, אלא דמדרשא דאני ה', דדרשינן באדר"נ למעט את מי שאינו בתורה ובמצות, שוב תקשי למה אמרינן ברור לו מיתה יפה לזה שנסקל על רשעתו, ובע"כ דהרמב"ן יפרש כהי"מ האחרונים שבתוס' סנהדרין הנ"ל, ודברי הרמב"ן הנ"ל דומים בתוכנם לדברי הרמב"ם ז"ל בספר המצות שהבאתי לעיל, ומה שכתב שם בסה"מ "בממונו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו" וכו', אולי אין כוונתו בפועל ובעשייה, אלא בדעה וברצון, כלומר שתחפוץ שגם לחבירך יהיה כמו שיש לך.

### ז. עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה עובר על ואהבת לרעך

וראה בספרי על ספר חסידים (ח"ב דף קצ"ה) שהבאתי את דברי הפמ"ג או"ח סי' קנ"ו שהסתפק אם העדר הטבה הוא בהתנגדות להמ"ע של ואהבת לרעך כמוך, משום דלפי תרגומו של הלל לחברך לא תעביד משמע שלא תעשה לו רע אבל אם מונע את עצמו מלעשות לו טובה אין כאן התנגדות לואהבת לרעך, וכתבתי שם שלא זכיתי להבין את דברי הפרי מגדים, כי אין זה מסתבר שבא הכתוב להזהיר על סור מרע ולא לצוות על עשיית הטוב, וגם תקשי הלא עשיית הרע כבר נאסר באיסורים שונים ואהבת לרעך למאי אתי? עיי"ש שהארכת. ואם נאמר כפירוש הרמב"ן הנ"ל דמצוה של ואהבת לרעך היא דוקא בלב ושללא בפעולה חיובית אלא ברצון הלב תליא מילתא, שיחפוץ האדם שגם לחברו יהיה טוב כמוהו, אז יש מקום לומר כדברי הפרי מגדים הנ"ל.

ויש להעיר מהא דאמרו עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה נקרא רשע, קידושין נ"ט. ובתשובת מהרי"ט ח"א על הרי"ף בפרק האומר כתב: ולא איתפרש היכא אשכחן דנקרא רשע, נהי דעבריינא מקרא דכל דעבר אדרבנן שרי למקרי ליה עבריינא אבל רשע מנא ליה וכו'. משמע מדבריו דאין בזה אלא איסור דרבנן, וכן מפורש בב"ח חו"מ סי' רל"ז עיי"ש, [הערת המערכת: ועי' בארעא דרבנן אות תצ"ט], ובשו"ת חות יאיר סי' מ"ב מצדד שגם היורד לתוך אומנתו של חברו אינו אסור מצד הדין אלא ממידת חסידות בלבד, וראה בחת"ס חו"מ סימן ס"א שדוחה דבריו עיי"ש, אבל לדברי כולם אין כאן מקום לאיסור מן התורה ממש. וקשה, הלא זה הנוטל את החררה עכ"פ עובר אמצות עשה דואהבת לרעך כמוך, ואפילו לפי תרגומו של הלל לחברך לא תעביד, דהא זה ברור שאם זה הנוטל את החררה היה מהפך בחררה לא היה רוצה בשום אופן שיבוא אחר ויטלנה, וא"כ עבר אמצות עשה דאורייתא, ולמה כתב המהרי"ט דלא איתפרש היכא אשכחן דנקרא רשע, וכי העובר על מ"ע אינו רשע? ועוד דיש דעות דדוקא בעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הוי רשע אבל לא בעשיר המהפך בחררה, עי' בחו"מ סי' רל"ז, ואמאי, הא גם העשיר הנוטל את החררה לא היה רוצה שאחר יטלנה אם הוא היה מהפך בה, ולמה אין בזה משום מצות עשה דואהבת לרעך כמוך.

ולפי פירושו של הרמב"ן ז"ל הנ"ל, דהמ"ע של ואהבת אינה מתנגדת לחיך קודמין כי ואהבת הוא רק בלב, לא קשה כ"כ, דאפשר דאין הנוטל את החררה עובר על מצות עשה כי חיך קודמין כל עוד שאין בנטילה זו משום גזילה, והאיסור הוא רק מדרבנן, והם אסרו רק בעני המהפך אבל בעשיר הניחיהו אדין תורה.

אולם לפי דעתי הפעוטה, האיסור של עני המהפך בחררה וכו' הוא משום ואהבת לרעך כמוך, כשם שאתה לא היית חפץ שיטול אחר במה שהפכת, כך אסור לך ליטול במה שחברך מהפך. ולכן נקרא רשע מפני שעבר על המצ"ע של ואהבת לרעך. ובזה מסתבר סברת ר"ת שם בתוס' דבחררה של הפקר לא שייך לומר עני המהפך בחררה, כלומר דבהפקר אם לא יטלנה ויניחה לזה שמהפך בה, תחייב שאתה הטפל וחבירך העיקר, כי החררה תהיה רק לזה שמהפך בה ואתה תשאר בלא חררה, כי אין למצוא מציאה בכל שעה, וכבר הסברנו לעיל שאין מי שייסבור שמצות ואהבת לרעך מחייבת את האדם שיהיה הוא הטפל וחבירו העיקר כי חיך קודמין בכל דבר.

### ח. לא לידון אינש דינא למאן דרחים ליה - הסבר

ויש להעיר מהא דכתובות קה: אמר רב פפא לא לידון אינש למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה, דרחים ליה לא חזי ליה חובה, דסני ליה לא חזי ליה זכותא, עיי"ש. ויש להבין מאי פירושו של דרחים ליה ודסני ליה, הלא מצוה לאהוב את כל אחד ואחד מישראל וא"כ הדיין אוהב את שני הבעלי דינים בשווה. וכן בשבת קיט. אמר רב בר רב אשי פסילנא ליה לצורבא מדרבנן לדינא, מ"ט דחביב עלי כגופאי ואין אדם רואה חובה לעצמו. וגם בכאן יש לשאול, מאי אולמא דצורבא מדרבנן הלא המצוה של ואהבת לרעך הוא לאו דוקא לת"ח אלא לכל אחד ואחד. ובשפת אמת למרן זצוקל"ה מגור הרגיש בזה שם במס' שבת ותירץ משום שאמרו חז"ל באבות (א ח) כשבעלי דינים עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים, אבל החביבות של הצורבא מדרבנן לא היה יכול לסלק מגופו. אבל התירוץ הזה אינו מועיל להא דכתובות הנ"ל דשם אין המדובר מצורבא מדרבנן אלא מן מאן דרחים ליה בסתם.

ובספר הפלאה לכתובות מפרש הא דאמר רב פפא לא לידון וכו', כלומר הגם שאין הדיין מרגיש אהבה יתירה לאחד מבעלי הדינים יותר מאשר לחבירו, רק שמדומה לו שאחד מבעלי דינים אוהב אותו - את הדיין - יותר מאשר חבירו אוהב אותו, לא ידון אותם כו' כי כמים הפנים אל פנים כדאמרינן בסוף יבמות ויש חשש שהדיין יטה לזה שאוהבו יותר מבלי להרגיש בעוות הדין עיי"ש. והנה מלבד שאין זה במשמעות הגמרא דשם כי שם משמע שהדיין אוהב את הבעל דין ולא שהבעל דין אוהב את הדיין, אבל בכל אופן אי אפשר להעמיד פירוש זה בהא דשבת הנ"ל.

ויש לפרש את המאמרים הנ"ל בכתובות ובשבת, בהקדם מה שכתוב בשטמ"ק בכורות ו. דר"ש העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש, וכתב שם בשטמ"ק בשם הרא"ש: אבל ואהבת את ה' אלקיך לא הוה ק"ל לרבות אב ואם לענין אהבה כיון שהשווה הכתוב כבודם לכבודו, עכ"ל. ולא ידעתי איו כתוב דרשה זו דואהבת את ה' אלקיך לרבות אב ואם. ולפע"ד יש שם טעות הדפוס, וצריך

להיות דזה היה ר"ש דורש מואת ה' אלקיך דאהבה לרבות תלמידי חכמים, אלא שלא היה נראה לו לדרוש דואת דמורא לרבות תלמידי חכמים דמה שייך מורא מפני בשר ודם, אבל אהבה שפיר מסתבר. ובאמת בירושלמי סוף ברכות איתא לדרשא זו, ואהבת את ה' אלקיך אותו ואת תורתו, וראה רש"י קידושין לג: ד"ה תורה עומדת מפני לומדיה, בתמיה, לפי שעסוקים בדבר הלכה קרי להו לדידהו תורה עצמה.

אלא דהשאלה היא למה לי קרא לרבות לאהוב את תלמידי חכמים, הלא מצוה עשה לאהוב כל אחד מישראל מקרא דואהבת לרעך, אלא ע"כ דמקרא דואהבת למדנו שמצוה לאהוב את חבריך כמוך אבל לא יותר ממך עצמך כנ"ל, אבל באהבת ה' כתיב בכל נפשך ודרשינן אפילו הוא נוטל את נפשך, א"כ אהבה זו צריכה להיות יותר ממך, מעצמך, וכן אהבת ת"ח שנתרבו מואת ג"כ החיוב לאהוב אותם יותר מעצמו.

ומעתה מיושב מה שאמר בשבת דפסול לדון את הצורבא מדרבנן, משום דלחבירו של הת"ח הבא להתדיין אינו חייב לאהוב אלא כמוך ולא יותר, ואת הת"ח הוא אוהב יותר מעצמו ולכן אינם שווים לענין חיוב אהבה, ויש חשש דילמא יעוות הדין לזכותו של הת"ח, וכן אפשר ג"כ לפרש האי דכתובות לא לידון אינש דינא למאן דרחים ליה, כלומר לת"ח שמצוה לאהבו יותר ממך, והבן.

אולם לפי האמור למעלה יש לפרש את שני המאמרים הנ"ל כדלהלן: למאן דרחים ליה זה שהוא כמוך בתורה ובמצות, ולמאן דסני ליה זה הוא דחזי ביה איהו דבר ערוה, בלא עדים, דמותו או מצוה לשנאותו כבפסחים קיג: ומאי דאמר רב פפא לא לידון אינש דינא למאן דרחים ליה, בע"כ שהבעל דין חבירו אינו כמוהו בתורה ובמצות, דא"כ שניהם שווים לענין אהבה, אלא שהבעל דין חבירו הוא מסוג ג' שאמרנו למעלה, שאין בהם לא אהבה ולא שנאה, ראה לעיל ד"ה ובמאמר הנ"ל באדר"נ. לכן אמר רב פפא לא לידון אינש וכו' משום דלאותו בעל דין שהוא בתורה ובמצוות הדיין מחויב לאהוב אהבה בתכלית ולבעל דין השני הרי הוא חייב רק שלא לשנוא אותו בפועל אבל אינו חייב לאהבו בפועל, וא"כ אינם שווים ויש חשש שלא יצא הדין לאמיתו. ולא מאן דסני ליה משמע למי שמצוה לשנאותו, מסוג ב' שהבאתי לעיל, אפילו אם הבעל דין השני הוא מסוג ג' שאין לאהבו ולא לשנאותו, אסור לדון את שניהם כי גם אלו אינם שווים בדין ואהבת לרעך. וכן יתפרש מאי דאמר מר בר רב אשי פסילנא ליה לצורבא מדרבנן לדינא מ"ט דחביב עלי כגופאי, כלומר, החיוב של ואהבת לרעך כמוך ממש הוא רק לצורבא מדרבנן שהוא עוסק בתורה ובמצות ואם הוא מתדיין עם מי שהוא מסוג ב' או מסוג ג' הרי אינם שווים בדין של ואהבת לרעך ויש חשש של עיוות הדין. ואין להקשות א"כ לפני מי יתדיינו אלו שהם אחד מסוג א' והשני מסוג ב' או ג', די"ל שעליהם להתדיין בעיר אחרת שאין הדיינים מכירים אותם ולהם יהיו שניהם שווים.

### ט. טעינה ופריקה לעוברי עבירה

ובהיא דפסחים דף קי"ג הנ"ל דפליגי בדחזיא ביה איהו בלחודא דבר ערוה אם מותר לשנאותו או מצוה לשנאותו, בכל זאת מצוה של פריקה וטעינה יש בו, ולפי דברינו הנ"ל בע"כ מיירי בזה שהוא מן המדיחין והמסיתין וכו' המנויים באדר"נ, ולמה תהיה

מצוה של פריקה וטעינה לגבי איש כזה שמצוה לשנוא אותו. וצריך לומר, דאלו המנויין באדר"נ הם רשעים גמורים בעבירות חמורות בפרהסיא ואינם מקבלים תוכחה, ואותם מצוה לשנוא כאמור תכלית שנאה שנאתים, ובכאלו בודאי ברור שאסור לטעון ולפרוק עמם, וזה מה שאמרו בפסחים הנ"ל כולי עלמא נמי מיסנא סני ליה, כלומר ובהם אין דין של פריקה וטעינה, וקרא דפריקה וטעינה מיירי כגון שראה לבדו עובר עבירה, כלומר שעבר עבירה חמורה מהמנויים באדר"נ, אבל לא בפרהסיא, דהגם שגם את זה מותר לו להרואה לשנאו או מצוה לשנוא אותו בכל זאת דין טעינה ופריקה נוהג בו, מטעם שכתב הרמב"ם ז"ל בהל' רוצח (יג יד) ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה, כלומר כיון דאינו מומר בפרהסיא עוד יש תקוה שישוּב בתשובה, והגם שעד עתה עדיין לא עשה תשובה, אם מצאו נבהל במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים ובין צדיקים מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת וכו', כלומר כל עוד שאינו עושה עבירות החמורות בפרהסיא הרי זה עד שעודנו מאמין בעקרי הדת, ואסור לנו להניחו למות, אבל אלו שאינם מאמינים בעיקר הדת כגון אלו המנויים באדר"נ המסיתין והמדיחין והאפיקורסין, שבפרהסיא הם כנגד עיקרי הדת וכן המוסרים, בהם אין נוהג שום מצוה של פריקה וטעינה.

ובתוס' שם וכן בב"מ לב. הקשו על הא דאמרין האוהב לפרוק והשונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, והשתא מאי כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאותו, ותירצו בב"מ דלא מיירי בשונא דקרא, כלומר דבשונא דקרא היינו כשראהו עובר על דבר ערוה, אין מצות טעינה שלו קודמת כיון דמצוה לשנאותו ולא שייך כפיית יצר, אולם בפסחים קיג הנ"ל תירצו: כיון שהוא שונאו גם חברו - העובר עבירה - שונא אותו דכתיב כמים הפנים אל פנים כן לב האדם לאדם ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר, עכ"ל. הסבר דבריהם הוא, דמה שאמרו מצוה לשנאותו, אין הכוונה לשנאותו שנאה גמורה, שנאה אישית, אלא לשנאו את מעשיו ולא את האדם, כדאמרין בברכות יתמו חטאים כתיב ולא חוטאים, אלא שהחוטא אינו מבחין בין שנאה אישית ולא אישית, ובכן הוא שונא את הצדיק בשנאה אישית ואז גם בלבו של הצדיק מתעוררת שנאה אישית לגבי הבעל עבירה, וזה הוא מעשה יצר, כי על הצדיק לאהוב גם את הרשע באופן אישי, הגם שמחמת שנאת המעשים הרשע שונא את הצדיק בשנאה אישית. וראה מה שכתבתי לעיל באריכות בדברי התוס' אלו בחלוק זה בדין "שונא לדון".

ובתוס' קידושין פרק האומר הנ"ל (בענין עני המהפך בחררה) כתבו: ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעל הבית שיש לו מלמד אחר בביתו כל זמן שהמלמד בביתו, שמאחר שהוא שכיר שם ילך המלמד במקום אחר להשתכר שם, אם לא שיאמר בעל הבית דאין רצונו לעכב המלמד שלו, עיי"ש. והקשה בספר עצמות יוסף דלמה דוקא כשהמלמד בביתו של בעל הבית אסור, ולמה לא אסור להשיג גבולו של זה המלמד אשר טרח הראשון להשיג את המשרה, והגם שעדיין אינו בבית הבעל בית יהיה אסור לשני להשתדל במלמדות זו שהפך בה הראשון, כעין עני המהפך בחררה.

ואם איתא מה שכתבתי דכל הדין הזה הוא מילתא דואהבת לרעך כמוך, אפשר ליישב קושיא הנ"ל, בדביוק כתבו התוס' דהאיסור הוא רק אם המלמד הראשון תפש משרה בביתו של בעל הבית, משום דבודאי מיירי בתוס' באופן שבעיר ההוא אין משרה אחרת למלמדות, וזה מוכרח מהלשון שכתבו ילך המלמד "במקום אחר" להשתכר שם, ולא כתבו בקצרה ישכיר עצמו לבעל הבית אחר, ואם נאמר שמשום שהפך המלמד הראשון במלמדות אצל בעל הבית, אין להשני רשות להשכיר עצמו, נמצא שהראשון עיקר והשני טפל ואין זה בכלל ואהבת - כמוך, כי חייך קודמין. ואין לומר בזה ילך השני לעיר אחרת וישכיר עצמו שם, שאם יעשה כן, גם כן חבירו יהיה קודם, כי עליו לנווד מביתו וללכת למקום אחר וחבירו ישאר בעירו ובביתו, אלא שאם המלמד הראשון בביתו של בעל הבית אז אסור לו להשני להשכיר את עצמו, כי מצד הדין הראשון קודם כי כבר זכה בהמשרה אשר לו והשני בא לקפח פרנסתו, וזה אסור מדיני גזילה, כן נלפע"ד...

– נשמטו כאן כמה סימנים מפני האריכות –

### י. שנאה אישית אסורה אפילו כלפי הפושעים

...והנני חוזר אל דברי הראשונים שבסימן זה שצדדתי דאפילו לפושעי ישראל אין לשנא שנאה אישית, אלא חייבים אנו לשנא את מעשיהם ולעשות כל טצדקי אשר בידינו להטותם להדרך הישרה ולקרא להם שובו וחיו.

ודבר זה נראה לי מפורש בתורה דכתיב: לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. ובש"ס ערכין אמרינן דהוכח תוכיח הוא עד כדי קללה או עד כדי הכאה. כלומר, שהרשע מקלל או מכה את הצדיק על שהוכיחו על רשעתו. ובכל זאת התורה אומרת ולא תשנא את אחיך בלבבך, כלומר שמצוה עליך להוכיחו ולדבר אליו דברים קשים ולזלולו, אבל אסור לך לשנא אותו בלבבך, כי שנאה אישית נאסרה אפילו כלפי הפושע. והוא ממש כדברי התוס' הנ"ל בפסחים.

וביראים סימן קצ"ה (ל"ט) מפורש כדברי, שכתב באה"ד: ואם תבין כשתוכיחנו שחטא לשמים או נגדך בדבר שהוא ראוי לישנא אז אתה רשאי לשנאותו, ואינה שנאת הלב אלא שנאה הנראית לעינים כדתניא כי תראה חמור שונאך שונא ישראל ולא שונא גוי, ולא עוד אלא מצוה לשנאותו שנאמר יראת ה' שנאת רע וגו', ומנלן שבאדם שאינו הגון לא הזהירה תורה, דכתיב לא תשנא את אחיך, אחוה במצות בעינין כדאמרינן בהחובל גבי עבדים דאחיו הוא במצות, עכ"ל. ופירושו של היראים הנ"ל הוא לפע"ד דלא כמו שמפרש שם בתועפות ראם, אלא פשוטו כמשמעו, שאפילו לזה שהוא עובר עבירה אסור לך לשנא אותו שנאת הלב, היינו שנאה אישית, אלא עליך לשנא רק את מעשיו, ואם אתה מוכיחו הגם שבעל כרחך עליך לזלול בכבודו ולדבר אליו דברי שנאה, לא תהיה שנאה זו יוצאת משנאת הלב אלא "הנראית לעינים". ועל זה מביא ראייה כדתניא כי תראה חמור שונאך שונא ישראל, כלומר והגם שהוא עובר עבירה בכל זאת התורה צותה עליו בטעינה ופריקה, וא"כ זה עד דגם לבעל עבירה אסור לשנא שנאת הלב, באופן אישי, דאל"כ למה הזהירה התורה עליו בדין פריקה וטעינה.

ועוד מוסיף היראים לומר דהני מילי אם הבעל עבירה הוא מאותם שאינם מכלל המסיתין והמדיחין והאפיקורסים, אבל אלו, המנוים באדר"נ הנ"ל, אותם מצוה לשנוא בשנאת הלב כי יצאו מכלל אחוה, ועליהם נאמר יראת ה' שנאת רע וכו'. כן נראה לפרש את היראים, ואין בו לא חסר ולא יתיר. ואת דברי היראים שבסימן רנ"ד שהבאתי לעיל, ד"ה וביראים, בע"כ בהכי מתוקמי והגם דשם יש מן הדוחק לפרש כן, צ"ל דהיראים שם קיצר בדבריו וסמך על מה שכתב מקודם בסימן קצ"ה.

ובתורה כהנים בהר פרשתא ה': כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, יכול אפילו אתה מפסידו לתרבות רעה, ת"ל עמך. ופירש הר"ש משאנך: כלומר יכול אפילו מטה ידו בשביל עבירות זנות וקוביא תהא מצוה להחזיק בו, ת"ל עמך, בדומה לך, עכ"ל. ואם תמצי לומר דמצוה לשנוא בשנאה אישית את זה שעובר עבירה, איך תסיק אדעתך שתהא מצוה להחזיק בו ולמה לי קרא למעטו, אלא ע"כ דההיתר של שנאה לעוברי עבירה הוא רק לענין שנאה לא אישית, ובלבדך אתה חייב לאהוב אותו ורק שנאה הנראית לעינים הותרה או מצוה יש בה. ולכך סד"א דגם בזה יש מצוה של והחזקת בו, ת"ל עמך, כלומר שאין אתה מצווה להחזיק בו כי בר נש זה הוא מהסוג הנ"ל שאין עליך חיוב של אהבה ולא של שנאה.

### יא. רשע בין אדם לחבירו, מצוה לשנאותו

ודבר המסתבר הוא שכל הנ"ל אמור באדם רשע בעבירות שבין אדם למקום, כי מי יודע להעריך את נפש הישראלי, ואפשר שזה הנראה לנו בעל עבירה עושה לאידך גיסא מעשים טובים שאין עבירה מכבה אותם, כעין שיטת האר"י ז"ל שאין עבירה מכבה צדקה כשם שאין עבירה מכבה תורה. ועוד שעל עבירות שבין אדם למקום מועלת תשובה שהוא דבר המסור ללב. ולא עוד אלא שמתאווים להם שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וגו', ואמש היה זה שנאו לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד, רמב"ם הל' תשובה פרק ז'. והאומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק אע"פ שהוא רשע גמור חוששין לקידושיו שמא הרהר תשובה בלבו, קידושין מט.

אבל ברשע בעבירות שבין אדם לחבירו שאין התשובה מועלת לו עד שירצה את חבירו, לא נצרך קרא כלל למעט שאין מצוה להחזיקו. ואפשר דמהאי טעמא נקט בהא דפסחים קי"ג הנ"ל כגון הרואה יחידי בחבירו דבר ערוה, כלומר חטא שבין אדם למקום, אבל כשרואה בו דבר עבירה שבין אדם לחבירו דלא שייך למימר שמא הרהר תשובה בלבו, אינו חייב בפריקה וטעינה. אלא שמדברי הפוסקים לא משמע כן. ואין להקשות דא"כ למה לא תרצו בפסחים אהא דהקשו ומי שריא למסניא והכתיב לא תשנא וגו', דה"מ בעבירות שבין אדם למקום אבל בעבירות שבין אדם לחבירו שריא למסניא, דאפשר דזה כלול במאי דאמרו שם 'אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולא עלמא נמי מסנא סני ליה', כלומר דבאיכא סהדי בע"כ נמי הכוונה על חטא שבין אדם לחבירו, דעל חטא שבין אדם למקום מה מועיל דאיכא סהדי הא אפשר לו להרהר תשובה בלבו. אלא דהגמ' מקשה דאי אפשר לאוקמי קרא בדאיכא סהדי שזה עבר על

עבירות שבין אדם לחבירו דבזה כולא עלמא נמי מסנא סני ליה, ולמה כתבה התורה ניב 'שונאך', דמשמעו שונאך בלבד ולא של כל שאר בני אדם.

ולענין קידושין באומר ע"מ שאני צדיק ונמצא רשע בין אדם לחבירו, באמת יש סוכרים דאין חוששין לקידושיו, עי' בבית שמואל אה"ע סי' ל"א. וראיתי מקשים לשיטה זו מהא דב"ק צד: הנ"ל דמתרצינן כשלא הספיק להחזיר עד שמת ולכך הוא בכלל עושה מעשה עמך משום שהרהר תשובה בלבו. ולדעתי אין זו קושיא כלל, חדא דהתם אמרינן דבמה שהרהר לעשות תשובה יצא מכלל אינו עושה מעשה עמך, אבל בודאי שלכלל צדיק לא בא עד שיחזיר את הגזילה. ועוד שאני התם בב"ק דאמרינן דמיירי שעשה תשובה, כלומר שיש עדים שאמר לפנייהם שהוא מתחרט על אשר חטא והוא חפץ להחזיר את הגזילה אלא שמת ולא הספיק להחזיר, אבל בכאן לא מיירי דשמעו ממנו של המקדש את האשה שהוא מתחרט על מה שחטא בין אדם לחבירו, והוא חי ולא פייס את מי שחטא לו, בודאי שאין חוששין לקידושיו. ומה שאמר ע"מ שאני צדיק אין זו שום ראי' שחושב אפילו להחזיר או לפייס, דהא יש לומר שהוא רשע החושב בלבו שאין הוא עושה שום רעה במה שחטא בין אדם לחבירו. וראיה לזה מהא דאמרינן דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, ויוה"כ בלי תשובה אינו מכפר, וא"כ בע"כ דבלבו עושה תשובה ומוכן לפייס את חבירו, ובכל זאת אין יוה"כ מכפר, והיינו טעמא דבעבירות שבין אדם לחבירו אינו מועיל מה ששב בלבו עד שישוּב בפועל כנ"ל. ועי' בחו"מ סי' מ"ו דעדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים אפילו כשאמרו שעשו תשובה, משום דבממון היינו בעבירה שבין אדם לחבירו אינו מועיל תשובה שבלב עד שישלמו.

### יב. ואהבת לרעך כמוך - לגר תושב

ואגב יש לברר אם לגבי גר תושב יש מצוה של ואהבת לרעך כמוך, ואם יש בו האיסור של לא תשנא את אחיך בלבבך, ואם יש בו מצות תוכחה. ובפשטות נראה מדכתיב בקרא ואהבת לו כמוך (ויקרא יט לד) וקאי אגר צדק, דלעיל מיניה כתיב לא תונו אותו, דמשמע בגר צדק כדאיתא בב"מ נט: והוא בכלל עמיתו ע"ש ברש"י ד"ה ה"ג, משמע דדוקא לגבי גר צדק ולא לגבי גר תושב נאמר ואהבת לו כמוך. ואין להקשות למה פרטה התורה ואהבת לו כמוך הא הוא בכלל ישראל וכבר כתיב ואהבת לרעך כמוך, דהרבה פעמים מצינו בתורה דינים מפורשים לגר צדק הגם שהם כבר כתובים בישראל, כעין (במדבר יד) וכי יגור אתכם גר וגו', ועי' בכריתות דף ט.

ורש"י בסנהדרין דף ע"ה. ד"ה ואם איתא, כתב שאין מצוה של הוכח תוכיח בגר תושב מדכתיב הוכח תוכיח את עמיתך. אלא שיש להסתפק אם האיסור של לא תשנא קאי גם אגר תושב, משום דגבי תוכחה פרטה התורה 'את עמיתך' וגבי לא תשנא כתיב 'את אחיך', והו"ל לומר לא תשנא את עמיתך בלבבך הוכח תוכיחנו, ומדכתיב התורה עמיתך רק בהוכח תוכיח משמע דלא תשנא משתייך גם למי שאינו בכלל עמיתך. אלא דאי אפשר לפרש דאחיך הכתוב גבי לא תשנא מרבה את הגר תושב, דהא חזינן בכמה מקומות בתורה כתיב 'אחיך' ולא איתרבי מניב זה גר תושב אלא בכל מקום שהתורה רוצה ליחס את הדין המשתייך לאחיך גם לגר תושב כתבה בפירושו גר תושב, כגון כי

ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו גר ותושב וחי עמך (ויקרא כה) וכן לא תעשוק שכר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך (דברים כ"ד) ופירשו חז"ל מגרך זה גר צדק, בשעריך זה גר תושב, ב"מ קיא: ואפילו עבד לא איתרבי בקרא דאיש ואחיו אלא לרבנן משום דאחיו הוא במצות ב"ק פח, מה שאין כן גר תושב. וכן מבואר בקרא דכתיב וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, ויקרא כה, וזה קאי אגר תושב ושם כתיב אחיך, ובקרא דבתריה כתיב אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלוקיך וחי אחיך עמך, ומניב אחיך ממעטינן גר תושב, כדאמרינן לוין מהן ומלוין אותן בריבית וכן בגר תושב ב"מ עא. הרי מפורש דניב אחיך אינו כולל גר תושב.

### הפרדת הקהילות כחרבות לגוף האומה

עצה זו [-הפרדה מוחלטת בין קהילות היראים לאתב"י התועים] קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה. הן בשעה שהיינו בארצנו הקדושה וברשותנו, כמעט בבית שני נעתם [-נשרף] ארץ וחרב הבית וגלה ישראל בסיבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים. וגם הסיבה מחמת שנאת חינם הרבה שפיכות דמים, מה שאינו מין הדין, היינו, בשעה שראה פרוש שאחד מיקל באיזה דבר, אע"ג שלא היה צדוקי כלל אלא עשה עבירה, מכל מקום מחמת שנאת חינם היה שופטו לצדוקי שמורידין אותו, ומזה נתרבה שפיכות דמים בהיתר ולשם מצוה בטעות... וכל זה אינו רחוק מין הדעת להגיע ח"ו לעת כזאת גם כן, אשר עפ"י ראות עיני אחד ממחזיקי-הדת ידמה שפלוני אינו מתנהג עפ"י דרכו בעבודת ה' וישפטנו למינות ויתרחק ממנו, ויהיו רודפים זה את זה בהיתר בדמיון כוזב ח"ו, ושחת כל עם ה' חלילה, זהו אפילו אם היינו בארצנו וברשותנו.

ומכש"כ בשעה שאנו כבושים בגולה ושה פזורה ישראל בין אוה"ע, ואנו נמשלים בגולה כעפר הארץ... ואוה"ע נמשלו למים רבים שוטפים... ואין תקנה לגוף עפר בשטף מים רבים אם לא שנעשה מן העפר אבן מוצק, אז אפילו נהר שוטף עליו אינו מגלגלו אלא ממקום למקום אבל אינו מאבדו לגמרי, כך ישראל בעמים אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת, אז אין אומה ולשון יכולים לאבדם, והאיך נאמר להפרד איש מרעהו ויבאו אוה"ע ושתפנו מעט מעט ח"ו.

הנצי"ב ז"ל בשו"ת "משיב דבר", ח"א סי' מ"ד



הרב משה מיירניק  
ראש כולל קרית נוער, י-ם

## מצוות אהבת ריעים

### א. מצוה חיובית, או איסור עשה?

(א) מצינו לרבותינו חילוקי לשונות בגדר מצוות אהבת הריע<sup>1</sup>. דהנה יונתן תרגם: "ואהבת לרעך כמוך" - "ותרחמי לחברך, דמאי דעלך סני לחברך לא תעביד".

וכך הם דברי הלל רבו (שבת לא, א; וע"ע בר"ר כד, ז): "דעלך סני לחברך לא תעביד - זו היא כל התורה כולה; ואידך פירושה הוא, זיל גמור" (עי"ש רש"י, ופירוש המשניות להרמב"ם פאה א, א). והנה פירשו את הכתוב על דרך השלילה בלבד, ומשמע שאין המצוה הזו מחייבתנו לטרוח בטובת זולתנו על דרך החיוב (עי"ש מהרש"א בחי' אגדות, ומהר"ץ חיות)<sup>2</sup>.

וביאר המהרש"א (שם) שהדבר למד מעניינו, שתחילתו של הכתוב מדבר בשלילת השנאה: "לא תשנא את אחיך בלבבך וגו'". לא תקום ולא תטור את בני עמך; ומצורף ללאוין אלו בא העשה ד"ואהבת לרעך כמוך". וזו מידה היא בתורה: "דבר הלמד מעניינו".

וההכרח לפרש כן גם מגופו של הכתוב שאמר "כמוך", כי אי אפשר לצוות שיאהב אדם את ריעיו כמותו ממש, כי "לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבתו את נפשו" (רמב"ן עה"ת שם). שמא תאמר שלא נאמר ה"כמוך" לעניין הרגשת הלב אלא לעניין המעשה בלבד, היינו שבפועל יש לו לנהוג עם חברו כמו שהוא נוהג בעצמו. זה גם כן לא יתכן, שכבר לימד ר' עקיבא (ב"מ סב, א): "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו) -

1. ראיתי מ"ש בזה הרב מרדכי פליגלמן בקובץ ג' עמ' 142. נעזרתי בסעיף זה במקורות שהביא. ובכלל דברי, השגות מרומזות על דבריו.

2. ואין לומר שאף שגופה של המצוה נאמרה על דרך החיוב, מכל מקום ה"כלל" שדיבר בו הלל מבוסס על ה"כמוך" בדרך השלילה, ולפי שרובי המצוות שבין אדם לחברו הן לאוין. שאילו כן הרי נמצא שסקל הלל מכללו את מצוות אהבת הריעים גופה! והלא "כמוך" על דרך החיוב כבר כולל ממילא את ה"כמוך" על דרך השלילה, ולמה לא לימדו הלל כלל זה על דרך החיוב ויכלול בו את אהבת הריעים גופה גם כן? ועוד, שאם גופו של הכתוב מתפרש על דרך החיוב, מניין הוליד הלל כל עיקר את הכלל הזה על דרך השלילה? אלא שמע מינה שעיקרה של המצוה אינו מתפרש אלא על דרך השלילה בלבד. ודברי יונתן תלמידו יוכיחו.

ואונקלוס שתרגם את הכתוב כצורתו: "ותרחמיה לחברך כוותרך", אין מדבריו ראיה דפליג. שכך דרכו בכל מקום לתרגם את הכתוב כצורתו, ולא נתכוין לרמוז לעניין הלכה כלל. וכדרך שתרגם את האמור (שמות כא, כד) "עין תחת עין" - "עינא חלף עינא" נולא כיונתן שם, שתרגם: "דמי עינא חלף עינא", ואין ספק שלעניין הלכה הוא מודה דמשלם ממון בלבד, שלא מצינו בדברי חכמים מאן דפליג ומפרש את המקרא הזה כפשוטו. והרבה יש כיוצא בזה באונקלוס, ולא חרג ממנהגו לתרגם פסוק כצורתו בלא לבאר פרש את עניינו, אלא בפרשיות של ברכה ושירה בלבד.

חיך קודמים לחיי חברך". אלא מוכח שלא אמר הכתוב אלא אל תזיק ולא תצער את חברך "כמוך", היינו כדרך שאין אתה רוצה שיזיקוך ויצערוך<sup>3</sup>.

3. א. וכבר הקשו כן הרמב"ן עה"ת שם, ותוס' סנהדרין מה, א ד"ה ברור ור' יונה שם [ועיי"ש מה שכתבו בזה]. ואף שהלכה זו שנויה בברייתא לעניין הצלת חיים בשניים שלא היה להם אלא קיתון אחד של מים כו', פשוט שהוא הדין בכל דבר, שדידיה עדיף משל חברו. שהרי עיקרו של הכתוב "וחי אחיך עמך" לאו בעניין הצלה קאי, אלא הוא אמור לעניין איסור נטילת ריבית (ועיי' גם ב"מ סא, ב), ולימדנו תורה שגם זה בכלל המצוה להחיות את אחינו שלא ננשכנו בריבית. ולפי שנאמר שם תנאי ד"עמך", בנה משם ר' עקיבא אב לכל התורה כולה ש"חיך קודמים", ואם כן האי 'חיך' לאו חיים ממש דוקא הוא, אלא דבר שהוא צורך חיי.

אמנם לכאורה יש לתמוה מה ראייה יש מההיא ד"חיך קודמים", שהרי הדברים שם אמורים בגוונא שאי אפשר, שאם ישתו שניהם, שניהם ימותו, ועל כרחו יש לו להעדיף או את עצמו או את חברו. ומעתה נימא שבכגון זו בלבד לימד הכתוב ש"חיך קודמים", אבל בעלמא אימא לך שיש לו לאדם לטרוח בשל חברו כבשלו? לא קשיא, שעל הרגשת הלב בלאו הכי אין צריך ראייה, שהרי אין שייך לחייב שיאהב אדם את ריעו "כמוך" כמ"ש הרמב"ן הנ"ל. ועל כרחך לא בא הכתוב ד"כמוך" לצוות אלא לעניין הניהוג למעשה. והרי גם ביחס לזה כבר נאמרה הלכה ש"חיך קודמים" ואין נוהג בזה תורת "כמוך", דוק.

ועדיין דברי מהרש"א צריכים לפנים, דלכאורה אין מובן כלל מה אהני בתירוצו, שהלא גם לעניין שלילה שייכו הנהו קראי ד"חיך קודמים", ו"שלך קודם לכל אדם"? והנראה דהכי קאמר, דהשתא שה"כמוך" מתפרש על דרך השלילה, כבר יש לומר שהוא מצווה על הרגשת הלב: שיהא לבו של אדם מרחיק את ההיזק והצער לחברו, כדרך שהוא מרחיק את הזיקו וצערא דגופיה, דוק.

אמנם התוס' ורבינו יונה סנהדרין הנ"ל כתבו דלא משכחת לה השוויית חברו לו, אלא בכגון ההיא דאיממר התם: "ברור לו מיתה יפה". והנראה שהיה פשיטא להו שה"כמוך" מצוה על השוויית חברו במעשה ממש, ובוזה הרי אין חילוק בין אם נפרש את הכתוב על דרך השלילה לבין אם נפרשו על דרך החיוב, כמ"ש. ועל כן לא אשכחו אוקימתא לכתוב הזה אלא בההוא גוונא בלחוד. ולדידהו צ"ל כמ"ש הר"י פרלא (בביאור סה"מ לרס"ג עשה יט, כרך א דף קמד, א ד"ה איברא), שכיון דלא משכחת ליה לה"כמוך" אלא דוקא בההיא ד"ברור לו מיתה יפה", ממילא שמע מינה שלא צוה הכתוב במצוות אהבת ריעים אלא על דרך השלילה. דהא ההיא גופא אינו אלא מכלל "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד", שהרי אין בזה עשיה חיובית לטובת הריע, אלא שכיון שנתחייב הלה מיתה ניחא ליה שלא נהרגנו במיתה רעה. וכיון דלא מיתוקם ה"כמוך" אלא בכהאי גוונא, הרינו למדים מזה שהכתוב הזה כולו אינו מצווה אלא על דרך השלילה בלבד.

ב. ודהוצרכנו לקרא ד"אפס כי לא יהיה בך אביון", ללמד לעניין אבדה ש"שלך קודם לשל כל אדם" (ב"מ ל, ב); וקשה: תיפוק ליה מקרא ד"חיך קודמים"? לא קשיא, שאיברא אילו לא באנו לדון בה אלא מצד ה"כמוך" האמור במצוות אהבת ריעים, אכן כבר ידענו ד"חיך קודמים". אבל הלא לבד מחיובו כלפי חברו, הלא השבת אבדה היא גם כן מצוות עשה בין שאר מ"ע שבתורה, ועדיין היה עולה על הדעת שיש לו לאדם לבזבז מנכסיו עד חומש כדי לקיים את המצוה הזו, כדרך שהוא חייב בכל מצוות עשה. ועוד שכבר הוא מצווה עליה גם בלאו ד"לא תוכל להתעלם", שיש לו לבזבז עליו את כל ממונו. ולימדנו הכתוב שאין הלכה זו אמורה במצוות שאדם מצווה בהן ביחס לממון חברו. ועדיין אנו צריכים ללמוד ש"חיך קודמים" בדברים שהם טרחת הגוף, דלא אימעטו מ"אפס כי לא יהיה בך אביון", דוק.

ואין להקשות, שעל כל פנים בההיא דאיירי ביה ר' עקיבא, היינו במקום פיקוח נפש למה לי קרא, תיפוק ליה שהדברים קל וחומר ממה שמצינו שאינו חייב לבזבז עליו את ממונו? דהא בלאו הכי יש להקשות אההיא, שהלא פיקוח נפש דוחה את כל התורה לבר מתלת, ולמה לי קרא? אלא על כרחך טעמא, משום שהיה עולה על הדעת שהוא דומה לשפיכות דמים משום סברא ד"מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי", וכפירוש רש"י (סנהדרין עד, א): "הלכך אין לומר כאן 'וחי בהם, ולא שימות בהם', שלא התיר הכתוב [את העברה] אלא משום חביבות נפשם

וכך הם דברי ספר החינוך (מצוה רמג):

"לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו, כמו שאדם חומל על עצמו וממונו כו', ואמרו ז"ל: 'דעלך סני לחברך לא תעביד'. ואמרו בספרי: 'אמר ר' עקיבא: זה כלל גדול בתורה', כלומר שהרבה מצוות שבתורה תלויים בכך, שהאהב את חברו כנפשו, לא יגנוב את ממונו, ולא ינאף את אשתו, ולא יונהו בממון ולא בדברים, ולא יסיג גבולו, ולא יזיקו בשום צד" כו'.

הנה אף שכתב ושנה שעניינה של המצוה הוא: "לאהוב כל אחד מישראל כנפשו", הנה מיד פירש ואמר: "כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כו'", דהיינו שלא יפגע בו לא בגופו, לא בכבודו ולא בממונו, והביא לזה ראיה ממאמרו של הלל הנ"ל. [ועיי גם קרית ספר להמב"ט ה' דעות פ"ו מצוה ט]. הרי מבואר שאף שעיקרה של המצוה היא אהבת הלב, וההיא בודאי היא על דרך החיוב, מכל מקום אין נגזר ממנה למעשה אלא שלא יזיק לחברו ולא יצערו. שכך הוא שיעור מצוות האהבה הזו, שיאהבנו עד כדי שלא ירצה לצערו ולא להזיקו, כמו שאינו רוצה לעצמו.

וכן נוטה לשון רש"י (סנהדרין פד, ב): "ואהבת לרעך כמוך - לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו"; ומדקרי ליה 'אזהרה', משמע שאינה מצוות עשה חיובית אלא איסור עשה בלבד.

והן דברי רבינו יונה בפירושו לאבות (ב, טו):

"יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך - הלכות דרך ארץ שנו כאן, לחזר אחר כבוד חברו ויחפוץ כי יכבדוהו כאשר חפץ בכבוד עצמו, והוא מדרך המוסר".

הנה מבואר שאין חיוב מצד הדין להשוות את כבוד חברו לשלו. והן דברי המנחת חינוך (מצוה לג אות ג) שחיוב כבוד הוא מצוה שנתווספה ביחס לאביו ואמו בלבד, "שבאדם אחר אין מצוה אלא [שלא] לצערו, וכאן מצוה לכבדו".

והן דברי תלמידי רבינו יונה (ברכות יא, ב בדפי הרי"ף): "תנחומי אבליים מדאורייתא, דבכלל גמילות חסדים הוי, וגמילות חסדים מן התורה, כדאמרינן (ב"מ ל, ב) 'והודעת להם את הדרך ילכו בה' (שמות יח, כ), זו גמילות חסדים". הרי מבואר שאין מצוות גמילות חסדים מתחייבת ממקרא ד"ואהבת לרעך", אלא מן הכתוב ד"והודעת" וגו' בלבד.

וביראים (השלם רכ"ד):

"פירוש 'ואהבת', שלא לעשות לו ולא לומר דבר המסור ללבו. ואם תאמר איך אדע כו'? לכך נאמר 'כמוך', פירוש, ממך (מעצמך) תלמד כו'. והיינו דאמרינן בשבת פ"ב:

---

של ישראל להקב"ה, וכאן שיש איבוד נפש חברו, לא ניתן דבר המלך להידחות שצויה על הרציחה". ועל כן הוצרך ר' עקיבא ללמוד מן הכתוב שהאזהרה ד"לא תעמוד על דם ריעך" לא נאמרה מעיקרה במקום פיקוח נפשו שלו, לפי שיסודה של מצוה זו הוא חובה כלפי הריע, ועל כל כגון דא נאמר ש"חייך קודמים", ונמצא שבמה שהוא מפקיר את נפש חברו כדי להציל את נפשו שלו אין בזה משום דיחוי דבר המלך. מה שאין כן עבירת רציחה דלא שייכא בההוא כללא, לפי שאין חיובה נובע רק מחמת צרכי הריע וחיוו, אלא 'דבר מלך' הוא שלא יהא איש ישראל רוצח, אינו נכלל בההוא כללא ד"חייך קודמים".

דעלך שני לחברך לא תעביד' כו'. עניין אחר למדנו מכאן, שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה' כו' (עי' אבות דר' נתן ס"פ טו).

הנה כלל שני עניינים במצוה: האחד על דרך השלילה, וכמ"ש; ועוד אחד על דרך החיוב: "שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה". ומכל מקום גם לדבריו אין אדם מצווה להיטיב בפועל עם חבריו, אלא רק להיות "בלב טוב" עמו.<sup>4</sup>

(ב) אבל לשון הרמב"ם (סה"מ עשין ר"ו):

"שציונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב [את] עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כאהבתי וחמלתי לעצמי בממונו וגופו כו', וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו" כו'.

מבואר שהיה מפרש את הכתוב הזה על דרך החיוב: "כל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו". וכן מבואר בדבריו בשורש התשיעי: "וכן ציונו להתנהג... בחמלה והרחמנות והצדקה והחסד, והוא אמרו: 'ואהבת לרעך כמוך'".

וכן מטין דברי הרמב"ן (עה"ת שם): "וטעם (-ופירוש) 'ואהבת לרעך כמוך' - הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבתו את נפשו כו'. אלא מצוות התורה שיאהב חברו בכל עניין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב". ולשון "בכל הטוב" משמעו, שירצה לחברו כל מה שהוא רוצה לנפשו.

וכך הם דברי החזקוני שם: "אינו אומר ואהבת [את] ריעך כמוך - דאי אפשר לעשות כן - אלא "לריעך", פירוש ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך".<sup>5</sup>

(ג) אבל יש לעיין בסתירת דברי הרמב"ם. דהנה כתב בה' דעות (ו, ג):

"מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר: 'ואהבת לריעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו, כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו".

והנה בהא אמנם שווים דבריו בהלכה לדבריו בסה"מ, שמצוות אהבת הריע מחייבת גם ניהוג חיובי ד"לספר בשבחו" של חברו.<sup>6</sup> אלא שחילק בזה בין כבוד חברו לבין ממונו,

4. ומסתברא שגם החינוך ורבינו יונה מודים בזה. שהרי מכל מקום נצטוינו "לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש" (לשון החינוך הנ"ל). אלא שה'למעשה' היוצא ממצוה זו הוא רק שלא נצער את חברנו ולא נזיקם. אבל יל"ע בזה בלשון רש"י סנהדרין הנ"ל, שמשמע מלשונו שמצוות אהבת רעים היא 'אזהרה' ואיסור עשה בלבד, וי"ל.

5. [ועי' מ"ש הרמב"ן בפירוש לשון "לריעך"]. אמנם חילוק הדגשה יש בין הרמב"ם לחזקוני: שלהרמב"ם עיקר המצוה היא "לאהוב קצתנו את קצתנו", והפועל היוצא מן האהבה הזו הוא, ש"כל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו". ואילו לדברי החזקוני, עיקר המצוה היא "ואהבת לעשות לו טובה". והנה המבי"ט (אגרת דרך ה' שער שני פ"א) וספר חרדים כתבו, שאהבת הרעים היא מן המצוות התלויות בלב. ומטין דבריהם כהרמב"ם, שאילו להחזקוני מעשה ההטבה הוא גופה של המצוה. ומכל מקום גם לדידיה דהחזקוני, ברור שהמצוה היא לרצות בטובתו של חברו ולעשותה לו מתוך אהבה - "ואהבת לעשות לו טובה".

שביחס לממון כתב שאין החיוב אלא על דרך השלילה: "לחוס על ממון", היינו להשגיח על ממון חברו שלא יוזק. והנראה שדבר פשוט הוא כן, שהרי ודאי אין חיוב על אדם ליתן משלו לחברו אלא מצד מצוות צדקה אם הוא צריך לכך. ועל כרחך שלעניין ממון אין הציווי אלא על דרך השלילה.

אבל בהא יש לעיין, שאף ביחס לגופו ממש נמי לא הזכיר בהלכה אלא את זו לבדה: שיש לו לדבר בשבחו, שהוא דקדוק בכבוד חברו, ולא כתב כלשונו בספר המצוות: "כל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו"? והנראה מדוקדק מזה, שגמילות חסדים אינה בכלל חיוב מצוות אהבת הריעים<sup>7</sup>. וכן אכן מפורש להדיא בדבריו בה' אבל (ריש פרק י"ד):

"מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים וכו', וכן לשמה חתן וכלה ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור".

הרי מפורש שאין חיובם של כל אלו אלא מדבריהם בלבד<sup>8</sup>. ברם הנה תוך כדי דיבור חזר וכתב שם כדבריו בסה"מ (ועי' עוד בשורש ב'):

"אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הריהן בכלל 'ואהבת לריעך כמוך' - כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, עשה אותם לאחיק בתורה ובמצוות".

וצ"ב כלפי ליא? שאם כל אלו ישנם בכלל מצוות אהבת הריע האמורה בתורה, אם כן דאורייתא ניהו, והיאך אמר שאף על פי כן אינם אלא מדבריהם?

6. והכוונה, שאם בא מעשה לידו שהוא צריך לדבר על חברו, כגון אם הוא נשאל עליו וכיוצא, יש לו לדבר במעלותיו. דאילו בסתם, הא נקטינן (ערכין טז, א) שלא ידבר אדם בשבחו של חברו, שמתוך שבחו הוא בא לידי גנותו. והגם שהדיבור בשבחו של חברו הוא מצוות עשה, צ"ל שמכל מקום הלא פשוט שאין אדם מצווה לדבר בשבחו של חברו כל עשה, הלכך הגם שהוא מקיים בזה מצווה של תורה, בכל זאת הנהגה טובה היא שימנע מן המצוה מחמת החשש של "שמא יבוא לידי גנותו", וצע"ק.

ועוד יש לומר, שאכן אין כוונת הרמב"ם בזה שיש מצוה חיובית לדבר בשבחו, אלא העיקר הוא שלא ידבר בגנותו ד"מאי דעלך סני כו'". ואלא שכיון שעל כרחק הדברים אמורים בשבא מעשה לידו ואי אפשר לו שישתוק, שהשתיקה עצמה תהא מתפרשת לגנות, נמצא ממילא שהוא מוכרח לדבר בשבחו. וזהו הנראה מדברי הקרית ספר להמב"ט שם (מצוה ט): "שנאהב קצתנו את קצתנו כאשר נאהב את עצמנו, וכמ"ש במסכת שבת ד'עלך סני לחברך לא תעביד', לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממון כו'"; הנה כלל ש"צריך לספר בשבחו" בכלל "מאי דעלך סני כו'", ועל כרחק צריך לפרש את דבריו כנ"ל, דוק.

7. ומדבריו בסה"מ ל"ת ש"ב משמע עוד, שהשונא את חברו בלבד, אף שעבר על הלאו ד"לא תשנא את אחיך בלבבך", מכל מקום לא עבר על העשה דאהבת ריעים אלא אם כן גילה בפניו את השנאה, שכתב: "אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו... [עובר] על לא תקום ולא תטור, ועובר [גם כן] על עשה, והוא אמרו: 'ואהבת לריעך כמוך'". ומשמע דהיינו טעמא, משום שלא הוזהרנו בעשה זה אלא ב"לחברך לא תעביד". והנה אילו היה הכתוב מתפרש במובן החיובי, לכאורה יש בדין שגם שנאה הכבושה בלב יהא עובר בה על העשה הזה.

8. וחולק על תלמידי רבינו הנ"ל, שאמרו שהוא דאורייתא מקרא ד"והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה".

(ד) והנראה ברור, ששני עניינים חלוקים כלולים במצוה זו:

א. מצוה **חיובית** שהגדירה הלל: "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד", כלומר שאין כאן מצוה חלוטה אלא במובן השלילי בלבד, שלא ירע לחברו אלא יחוס על כבודו ועל ממונו כמו שהוא חס על שלו. אבל אינו מצווה לטרוח ולגמול עמו חסד<sup>9</sup>.

ב. ועוד נאמרה כאן מצוה **קיומית** דבר תורה גם במובן החיובי: "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם אחרים לך, עשה אותם לאחריך", כדבריו בהלכות אבל ובסה"מ. ומצוה זו אינה חיוב גמור מן התורה, אלא שכל אימת שהוא מיטיב לחברו הרי זה קיים מצוה של תורה. והדר באו חכמים וקבעו פרטים שונים שבמובן החיובי כמצוה גמורה של **דבריהם**. וזהו ביאור לשון הרמב"ם הנ"ל: "אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הריהן בכלל 'ואהבת לרעך כמוך'", כלומר שאין **חובתו** בהם אלא חיוב שמדבריהם, ומכל מקום כשהוא עושה אותן הרי זה **קיים** מצוות אהבת רעים של תורה.

(ה) אלא שיש לעיין בשינוי לשונותיו של הרמב"ם, מה טעם לא הזכיר את המצוה הקיומית - "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם אחרים לך, עשה אותם לאחריך" - בהלכות דעות? ועוד, מה טעם סתם דבריו בספר המצוות ולא הזכיר את דברי הלל?

אבל נראה שכן דרכו של הרמב"ם בכמה מקומות. דהנה במניינו שבריש הלכות תפילה כתב: "**לעבוד** את ה' בכל יום בתפילה". הנה הגדיר המצוה "לעבוד את ה'", והדר פירש שאופן עבודה זו הוא בתפילה. אבל בהלכה פתח ואמר: "מצוות עשה **להתפלל** בכל יום, שנאמר: 'ועבדת' וגו', מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה". הנה כאן הגדיר את גופה של המצוה "להתפלל בכל יום", ורק כמקור לזה הביא את הכתוב "ועבדת". וטעמו של השינוי נראה, שבמניין המצוות רצונו להגדיר את **ענינה** של המצוה ותוכנה, ואילו בהלכותיו הוא כותב רק את המצווה הימנה **הלכה למעשה**.

ועוד מצינו כיוצא בזה בריש ה' תשובה. שבמניין המצוות שבריש ההלכה כתב: "**שישוב החוטא מחטאו** ויתודה"; הנה מבואר שהמצוה היא תשובה עם הוידוי. אבל בהלכה כתב: "כשיעשה תשובה מחטאו **חייב להתוודות** לפני הקל ברוך הוא, שנאמר: 'והתודו את חטאתם אשר עשו'"; ומבואר שאין המצוה אלא הוידוי לבדו. וגם כאן הדברים מתפרשים בדרך זו עצמה, שהמצווה למעשה הוא "והתודו" בלבד. אבל **עניין** המצוה הוא שיעשה תשובה ויתודה, שהרי אי אפשר לקיים את מצוות וידוי אלא על ידי תשובה המקדמתה. והוא עיקר רצון התורה שיעשה תשובה, אלא שאין התשובה נשלמת עד שיתוודה לפני הקל ברוך הוא, ונמצא שלעניין מעשה, הוידוי הוא קיום המצוה כולה [והארכתי בזה במקום אחר, ואכ"מ].

ואף לענייננו כן. שבספר המצוות פירש את **ענינה** של המצוה שהוא: "שתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כאהבתי וחמלתי לעצמי בממונו וגופו כו', וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו". ואילו בהלכה פירש רק את **המצווה** ממנה הלכה למעשה בתורת חיוב: "לספר בשבחו ולחוס על ממונו". ואף שכלול בה עוד מצוה קיומית, שכל הטבה

9. ורק לעניין כבודו של חברו, משמע מדבריו בהלכות דעות שאדם מצווה בזה גם במובן החיובי; אבל ראה מ"ש בהע' הקודמת ע"פ לשון המבי"ט.

שהוא מטיב לריע יש בזה **קיום** של מצוה זו? י"ל שסמך עצמו בזה על מה שחזר לבאר את הדבר בהלכות אבל. שכיוון שנגזרה הימנה עוד מצוות עשה חיובית מדברי סופרים, הרי זה ראוי לקבוע מקום לעצמו, וקבעה הרמב"ם בהל' אבל שהוא מעניינה. דוק. [ועוד יבואר בזה בתחילת סעיף ג].

ומשבאנו לידי כך, מסתבר שאין כאן פלוגתא בין הראשונים. אלא לדברי הכל עיקר המצווה למעשה ממצות אהבת ריעים בתורת **חיוב** גמור, הוא רק על דרך השלילה וכדברי הלל - "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד". שהרי לא מצינו בגמרא דעה חולקת בדבר. ומה שמצינו במקצת ראשונים לשונות שמשמעם שיש להיטיב עם חברנו גם על דרך החיוב, זהו רק בתורת מצוה קיומית ו"על דרך המוסר", וכעין מ"ש רבינו יונה באבות הנ"ל<sup>10</sup>.

### ב. מצוות כלליות

(א) והנה להאמור יוצא לכאורה, **שמן התורה** אין אדם **חייב** להשתדל בטובת ריעיו ולא לגמול עמהם חסד, ואינה אלא מידת חסידות בעלמא. אבל באמת אינו כן, אלא איברא לדברי הכל אכן מחוייב אדם להשתדל להיטיב לריעיו דבר תורה, ומי שאינו משתדל בזה נקרא עבריין על דברי תורה. כי בקושטא, גם המכונה 'מידת חסידות' איברא הוא חיוב מן התורה לכל אדם כפי מידתו. וכדי להעמיד דבר על בוריו, יש להאריך מעט בעניין אחר שהוא כלל גדול בתורה.

דהנה מדברי הרמב"ן ר"פ קדושים (ויקרא י"ט ב' ד"ה קדושים) אנו למדים שיש בתורה שני סוגים של מצוות: (א) רובי מצוות האמורות בתורה, המחייבות או מזהירות על דברים פרטיים מוגדרים ה"אסורים לגמרי". (ב) ועוד יש בתורה סוג אחר של מצוות המכונות: מצוה **'כללית'**. ונקראות כן, מפני שלא הוזהרנו ולא נצטוונו בהן על מעשה מסויים שיהא מצווה או אסור עלינו בחפצא, אבל נתנה לנו תורה **כללים** בדרך הנהגה הראויה לאיש ישראל. כגון מצוות "קדושים תהיו". וז"ל הרמב"ן:

"בתורת כוהנים ראיתי: 'קדושים תהיו' - פרושים תהיו כו'. הפרישות היא המזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראו 'פרושים'. והעניין, כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלות אסורות, והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין. אם כן ימצא בעל תאוה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין וזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, ש[הרי] לא הוזכר איסור זה בתורה. והנה יהיה נבל ברשות התורה.

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וציוה **בדבר כללי**: שנהיה פרושים מן המותרות (פירוש: שנמעט מתאוותינו אף בדברים המותרים מעיקרם): ימעט

10. אבל שני פרטים יש שאפשר שהם שנויים במחלוקת: חדא, שהוא שכתב הרמב"ם שמכלל המצווה הוא גם כן "לספר בשבחיו", וההיא הרי אינה כלולה בכלל ד"מאי דעלך סני כו". אבל עי' מ"ש בזה בהע' 6 על פי לשון המבי"ט. והיראים כתב, שבכלל המצווה גם כן "להיות בטוב זה עם זה". והנה כבר כתבתי שמסתברא ששאר ראשונים מודים לו בזה, אבל יל"ע עלה מלשון רש"י סנהדרין שקרא למצוות אהבת ריעים 'אזהרה', ומשמע שאינה אלא איסור עשה, וצ"ע. וע"ע מ"ש בהע' 5 בדבר שינוי ההדגשה שבין לשון הרמב"ם לחזקוני בגדר המצווה.

במשגל, כעניין שאמרו (ברכות כב, א): 'שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים', ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו [שמצינו] שקרא הכתוב הנזיר: 'קדוש' כו'. באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העברות שהן אסורות לגמרי" כו'.

וכגון מצוות "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" (דברים ו, יח).

"וכן דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה. כי אחרי אזהרת פרטי דינים וכל משא ומתן שבין אדם לחברו: לא תגנוב, לא תגזול, לא תונו איש את עמיתו ושאר אזהרות - אמר [הכתוב] כלל: "ועשית הישר והטוב", שיכניס (-יכלול) בעשה: הישר, וההשויה, וכל לפנים משורת הדין לרצון חבריו" כו'.

ויש לעיין, מה טעם השמיטו מוני המצוות [ומכללן הרמב"ן] את המצוות הללו ממניין התרי"ג?

(ב) ובעיקר הדבר יש להעיר, ממה שמצינו ברמב"ם (ה' מלכים ג, ה-ו):

"המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר (משלי לא, ד): 'אל למלכים שתו יין' כו', וכן לא יהיה שטוף בנשים; אפילו לא היתה לו אלא אחת, לא יהא מצוי אצלה תמיד כשאר כל הטיפשים, שנאמר (שם ג): 'אל תתן לנשים חילך'" כו'.

ומשמע, שהמלך דוקא הוא שאסור לשתות יין דרך שכרות ומלהיות שטוף בנשים - הא הדיוט שרי. וקשיא לן, שהלא כבר ביאר הרמב"ן שהעשה ד'קדושים תהיו' מזהרת אף שאר כל אדם ישראל ש"לא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו, ויקדש עצמו מן היין במיעוטו", ומה איסור נתוסף למלך בדבר זה? ולמה אם כן נאמרו אזהרות בדברי קבלה אצל מלך: "אל למלכים שתו יין", ו"אל תתן לנשים חילך"?

(ג) עוד יש להעיר, על מה שכתב הרמב"ן (דברים ו, יח) שבכלל מצוות עשיית הישר והטוב "ייכנס הפשרה ולפנים משורת הדין; וכגון מה שהזכירו (רבותינן) בדינא דבר-מצרא". וקשיא לן בה תרתי: חדא, היאך הוא קרוי 'לפנים משורת הדין'? שכיון שנצטוינו בכך, הלא דיין גמור הוא!

ועוד, שכלל את דינא דבר-מצרא ב'לפנים משורת הדין' [וכן כתבו גם הרמב"ם סוף הלכות שכנים וטוש"ע חו"מ סי' קע"ח]. והנה להדיא אמרו, שכופין אדינא דבר-מצרא. וקשיא, דאי איתא ד'לפנים משורת הדין' בלחוד הוא, היכי כייפינן עלה? ומדכייפינן, שמע מינה לכאורה שדין גמור הוא, וצ"ע.

(ד) ובקושטא מצינו דעדיפא מינה. דאיתמר (ב"מ כד, ב) במי שמצא אבדה בעיר שרובה נכרים, שהוא פטור מהשבתה שהרי בעליה מתייאשים הימנה; ומכל מקום לפנים משורת הדין, הרי זה חייב להחזירה לישראל שנתן סימניה. וכן כתב בטוש"ע (חו"מ רנ"ט סעי' ה'): "טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין, ולהחזיר לישראל שנתן בה סימן". ועיי"ש ש"ך סק"ג בשם ראב"ן וראב"ה, שאם היה המוצא אדם עשיר, כייפינן ליה להחזירה. הנה מצינו כפיה בדבר שנתפרש בו להדיא בגמרא שהוא לפנים משורת הדין. ויותר מזה מבואר כאן, שהכפיה במצוה זו מתחלקת לפי האישים, שלא כייפינן



אלא לעשיר דווקא. והדבר מתמיה לכאורה, שהיכן מצינו חילוק במצוות בין עני לעשיר? אתמהה.

(ה) וגדולה מזו מצינו בס"פ השוכר את האומנים (ב"מ פג, א):

"רבה בר בר חנה תברו ליה הנו שקולאי (-סבלים) חביתא דחמרא. שקל לגלימיהו (כדי להיפרע ממנה את דמי נוקו). אתו (-שקולאי) אמרו לרב. אמר ליה רב (לרבב"ח): הב להו גלימיהו (כלומר, וותר להם על תשלומי נוקו). אמר ליה (רבב"ח לרב): דינא הכי? אמר ליה (רב): אין, [דכתיב]: 'למען תלך בדרך טובים' [פירש"י: לפנים משורת הדין]. יהיב להו גלימיהו. אמרו ליה (שקולאי לרב): עניי אנן וטרחינן כולא יומא וכפינן ולית לן מידי [למיכל]. אמר ליה (רב לרבב"ח): זיל הב להו אגרייהו. אמר ליה (רבב"ח לרב): דינא הכי? אמר ליה (רב): אין, [דכתיב]: 'ואורחות צדיקים תשמור'."

והדבר צריך לפנים, דההוא ודאי לפנים משורת הדין הוא, כמ"ש רש"י, ואיך אמר לו רב לרבב"ח: "דינא הכי"?

ומתוס' (ב"מ כד, ב סד"ה לפנים) משמע, דדוקא רבב"ח שאדם גדול היה דינו בכך אע"פ שנפסד ממונו; אבל שאר בני אדם אינם חייבים כולי האי, אלא דוקא בכגון אברה במקום רוב נכרים שאין ממונו נחסר. [וכן משמע מהרמב"ם וטו"ש"ע, מרלא הביאוה להיא עובדא דרבב"ח בהלכותיהם]. וזו ודאי צריכה לפנים: היכן מצינו מצוות של תורה שיהא עיקר חיובם חלוק בין אדם גדול לשאר כל אדם?

(ו) והדבר מתבאר מתוך דברי המגיד משנה סוף הלכות שכנים, ז"ל:

"ועניין דין בן המיצר הוא: שתורתנו התמימה נתנה בתיקון מידות האדם ובהנהגתו כללים - באמירת: 'קדושים תהיו', והכוונה בזה כמו שאמרו ז"ל: 'קדש עצמך במותר לך', שלא יהא שטוף בתאוות. וכן אמרה: 'ועשית הישר והטוב', והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם.

"ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים. לפי שמצוות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל עניין, ובהכרח חייב לעשות כן. ומידות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאיש. והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו. ומהם שעשו אותם כדין גמור [כגון דינא דבר מצרא דאיירינן ביה], ומהם לכתחילה ודרך חסידות. והכל מדבריהם ז"ל. ולזה אמרו (שהש"ר א, יח): 'חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה', שנאמר (שה"ש א, ב): 'כי טובים דודיך מיין'."

ביאור דבריו: שביסוד הדבר בודאי מצוות 'ועשית הישר והטוב' ומצוות 'קדושים תהיו', הינן מצוות גמורות המוטלות אקרקפתא דכל בן-ישראל, כמו שאר כל מצוותיה של תורה. אלא שבשאר כל מצוות האמורות בתורה נתחייבנו או הוזהרנו במעשה מוגדר מסוים המוטל חובה על כל איש ישראל בשוה בכל מצב ובכל זמן, כפי הגדרים שגדרה בהן תורה [כגון עד חומש במצוה, וכיוצא]. ושווים בהן העני והעשיר, ומשה רבן של ישראל עם הפשוט שבפשוטים.

חלוקת מהן המצוות 'הכלליות' - שלא נשנה בהן חפצא של מצוה מוגדר מסוים, אלא כללא נינהו, שהורתה לן בהן תורה את אופן ההנהגה הראוי לאיש ישראל בדרך כלל, אבל אין נגזר מהן שום פרט מסוים שיהא חובה בשוה על הכל ובכל מצב, אלא הדבר

"מתחלף לפי הזמן והאישים". ובמצוות אלו אכן חלוק חיובו של האדם הגדול מרוב בני אדם: שאף על פי שהכל מצווים להתקדש בדברים המותרים ולנהוג במידת הטוב והישר, מכל מקום אין חיובן אצל הכל שוה, אלא הגדול כפי גדלו מחוייב בהנהגה הראויה לו כפי דרגתו. וכשם שהדבר מתחלף לפי האישים, כך הוא מתחלף לפי הזמנים, שאף אצל גברא רבה אין כל העתות שוות ולא כל המצבים דומים.

והנה מה שהכל מצווים בו בשוה, קרוי 'דין', והעובר עליו נקרא עברייני; והנהוג המתחלף לפי הזמנים והאישים, מכונה 'לפנים משורת הדין'. ובאו חכמים ופירשו בתלמודם כמה פרטים הנופלים תחת כללים אלו, ורובם "לכתחילה ודרך חסידות", מפני שכך היא מידת הנהגתו הקבועה של החסיד, לפי שהוא כפי גדלו אכן מצווה לגמרי בהנהגה זו, וכדאמר ליה רב לרבב"ח: "דינא הכי". אמנם פשוט, שכיון שהיא מצוה של תורה בודאי אף שאר כל אדם אינו בן-חורין להיפטר ממנה לגמרי, אלא הוא מחוייב להרגיל את עצמו בזה כפי מידתו. ומזה נובע עוד, שמי שלא נהג כראוי בפרט מסוים מן המצוות הללו, לא שרי למקרייה עבריינא, אלא דוקא אם כלל הנהגתו אינה תואמת לכללים הללו שנתנה תורה.

וזה שכלל הרמב"ן במצות 'קדושים תהיו', שלא יהא מסובאי היין - הנה בודאי זה מתחלף לפי הזמנים, דהא קמן שבסעודת פורים לדעת הרבה ראשונים, הוית זו מצוה על הכל. ואף בשאר ימים, אם אירע לו לאדם בהזדמן שנשתכר, פשיטא דלא מיקרי עברייני. ומיהו מסתברא, שאדם גדול מן הראוי שיזהר בדבר, שלא יקרהו כן אף דרך ארעי. וכיוצא בזה, מה שכלל בה הרמב"ן שלא יהא שטוף בזימת אשתו "ולא ישמש אלא כפי הצורך בקיום המצוה", הנה אף זה מתחלף לפי מזגו של אדם, וכגון אם רואה אדם שיצרו גובר עליו כדאי בטוש"ע או"ח רס"ו ר"מ, ועי' עובדא דרבא כתובות סה, א.

וכן הדברים אמורים ביחס למצוות עשיית הישר והטוב, דהיינו, שיש לו לאדם לנהוג עם חבריו לפנים משורת הדין. שאף שכל ישראל חייבים במצוה הזו, שהרי אמרו (ב"מ ל, ב): "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו את דיניהם על דין תורה". מכל מקום הדבר מתחלף לפי האישים. והוא שמצינו בה, דרבה בר בר חנה דאדם גדול הוא, חמיר בה טפי משאר בני אדם ודינא הכי' לגבי דידיה. וכן העשיר מחוייב יותר בויתור על ממונו מן העני.

ומקצת פרטים ראו חכמים להטילם חובה על הכל בשוה, כאותה שאמרו בדינא דבר מצרא, שראו חכמים שהיא הנהגה הראויה לרוב בני אדם, ומכלל תיקוני המדינה הנכבדים הוא, ועל כן קבעו חובה על הכל בשוה. שנמצא שחובתה הוא מדברי סופרים, אבל קיומה הוא קיום מצוה של תורה.

והנה מצוות עשיית הישר והטוב, כיון שהיא מצוה גמורה, בודאי ביסוד הדבר שייך בה הלכתא דכופין על המצוות כמו בשאר כל המצוות. אלא שבפועל לא משכחת לן בה שיכפו עליה בית דין, לפי שהיא הנהגה מתחלפת. ומכל מקום דבר שדעת בית דין נוטה שהיא הנהגה הראויה לאדם פלוני, איברא כופין אותו עליה. והוא שכתב הש"ך משם ראב"ן וראבי"ה, שכופין את העשיר להשיב אבדה שמצא במקום שרובם נכרים ונתייאשו בעליה ממנה, ואף על פי שאת חברו העני אין כופין אותו בכך. וכל שכן דינא

דבר-מצרא, שאחרי שהטילוה חכמים חובה על הכל, ממילא הדר כייפינן עלה את הכל כדכייפינן על שאר מצוות עשה.

(ז) ונמצאנו למדים מן האמור תרתי: חדא, שכל היכא שאדם מקיים פרט כל-שהו הנופל תחת כללים אלו, הרי זה קיים מצוה דאורייתא. ועוד, שהמצוות הכלליות אכן הן **חובה** על כל איש ישראל, אלא שאין נגזר מהן שום ציווי פרטי מסוים, ומעיקר דין תורה לא נמצא בהן שום פרט מוגדר שיהא מוטל חובה גמורה בחפצא בכל עת ולכל אדם, אבל למדים מהן את **כלל** ההנהגה שיש לאיש ישראל לנהוג בה.

אמור מעתה, שהלכה זו שכתב הרמב"ם ביחס למלך שהוא אסור לשנות דרך שכרות ושלא יהא שטוף בנשים, דמשמע שדוקא המלך אסור, הא הדיוט שרי בהו - שפיר היא שנויה אף כפי דעתו של הרמב"ן. שאף על פי שדעתו מפורשת שגם ההדיוט נאסר באלו משום מצוות 'קדושים תהיו', אפילו כן חלוק בהם דינו של המלך. דאילו לגבי ההדיוט הוית זו 'מצוה כללית', ואין כאן חפצא של איסור אלא הנהגה ראויה, והרי חיובה 'מתחלף לפי האישים והזמנים', היינו שאמנם מוטל על כל אדם להתרחק מן השכרות ומלהיות שטוף בנשים, אבל זהו אך כפי מידתו כפי מה שהוא אדם. חלוק הימנו המלך, שדברים אלו הם לגביו חפצא של עברה מדברי קבלה, ואם נהג כן אפילו על דרך ההזדמן והמקרה, הרי זה עבר על דבר שהוא מזהר להימנע הימנו ומקרי עבריין, דוק.

(ח) והנראה, שמטעם זה עצמו לא נמנו מצוות אלו במניין התרי"ג. דהנה זה פשוט שאין מונים אלא מצוות המוטלות **חובה** על כל אדם. אבל מצוה **קיומית** של תורה שאינה מוטלת חובה, אינה נמנית. לפי שאין תואר 'מצוה' חל אלא על דבר שאנו מצווים בו בהחלט. תדע שכן, שהרי לא מנה הרמב"ם את מצוות ישיבת ארץ ישראל [והשיגו הרמב"ן בנוספות דין], ואף על פי שגם הוא מודה שהיא מצוה רבה, כמבואר ממה שהאריך הרבה בשבח ישיבת ארץ ישראל בהלכות מלכים (פ"ה, יא-יב). והרי זה לפי שאין מונים בתרי"ג אלא את המצוות שהן חובה, אבל מצוות ישיבת ארץ ישראל בזמן הזה, אף שהמקיימה מקיים מצוה רבה של תורה, אבל כיון שלדעתו אינה חובה, על כן לא כללה במניין התרי"ג.

והנראה עוד בזה, שמטעם זה גם כן אין מונים אלא את המצוות שנגזרת מהן חובה מסויימת מוגדרת המוטלת אקרקפתא דכל איש ישראל בשוה. אבל מצוות 'קדושים תהיו', ו'ועשית הישר והטוב' והדומות להן, אף שלמדים מהן את צורת ההנהגה הראויה שאיש ישראל מחוייב בה, וכל אדם מישראל אכן חייב להתאים את הנהגתו לפיהן. מכל מקום כיון שאין נגזר מהן שום מעשה מוגדר מסויים המוטל חובה על הכל בשוה ובכל זמן, אלא הדבר 'מתחלף לפי הזמן והאישים', הריהן נידונות לעניין המניין כ'מצוות קיומיות', שאין ראוי לכוללן בתרי"ג, דוק<sup>11</sup>.

11. ובאמת עוד הרבה מצוות מצינו בתורה הנדרשות בדרך המצוות הכלליות, והרבה גופי תורה תלויים בהן. [וגם מצוות ישיבת ארץ ישראל שזכרתי, שלדעת הרמב"ם אינה חובה, מכל מקום מצווה כל איש ישראל להשתדל הרבה לקיימה, כדרך שהוא מצווה בשאר המצוות

(ט) וגם להרמב"ן מצאנוהו שמפרש קראי על דרך ה'מצוות הכלליות'. דעי' רמב"ן עה"ת שפירש את המקרא (ויקרא כ"ג כ"ד): "והיה לכם שבתון":

"שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו בדברים שאינם מלאכה: שלא יטרח [אדם] כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות, ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתותיה נעולות בלילה, יהיו עומדים על החמורים ואף יין ענבים ותאנים וכל משא יביאו ביו"ט, ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנווני מקיף, והשולחנים על שולחנם וזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימים למלאכתם ומשכירים עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן כו'. לכך אמרה תורה: 'שבתון', שיהא יום שביתה ומנוחה לא יום טורח ועמל כו'. והנה הוזהרנו על המלאכות בשבת [גם] בלאו ועונש מיתה וכרת, ועל הטרחים והעמל בעשה הזה" כו'.

היינו שאף שעיקר העשה ד"שבתון" הוא, שישבות בו מל"ט מלאכות, וכמתבאר בריש דברי הרמב"ן שם, עיי"ש. מכל מקום הרי העשה הזה כולל גם כן איסור שאר הטרחים והעמל על דרך כלל.

והנה ברור שאין כוונת הרמב"ן לומר, שמי שעשה איזה מקח וממכר מזדמן, או שטרח טירחה כלשהי בשבת ויו"ט, שכבר עבר על העשה הזו. שהרי בכל מקום בתלמוד קרינא לאלו איסור 'שבות' שהוא מדבריהם. ובכמה מקומות אף נתנו טעם לאיסורם משום גזירה, כגון מה שאסרו את המקח והממכר מחמת גזירה שלא יבוא לכתוב, וכיוצא. אלא פשוט שלא נאמרה מצוה זו ביחס לשום פעולה מוגדרת שתהא חפצא של איסור, אלא שהיא מצווה על כלליות ההנהגה בשבתות ובמועדים, שיהיו לנו ימי מנוחה ולא ימי טרחה ועמל. והלכך דווקא אם טרח בהם כדרך שהוא טורח בחול, הרי זה עבר בזו העשה. אבל כל ששינה בו מדרך חול באופן שניכר שהיום הוא לו יום מנוחה, הנה כבר קיים מצוותה של תורה. אלא שהדר באו חכמים ואסרו את המעשים הללו באיסור גמור מדבריהם. וכן כתב שו"ת חת"ס (או"ח סי' ר"ח): "והא דאסרו חכמים מקח וממכר משום שמא יכתוב, היינו יחיד ליחידי באקראי. אבל לפתוח החנות ולהעמיד פועלים ולטעון עגלות, דאורייתא היא בעשה דשביתה".

וממילא מסתברא עוד, שהדבר משתנה לפי האישים ולפי הזמנים: שהטיילים הבטלים מטורח מלאכה אף בשאר כל ימות השבוע, על כרחם חייבים לעשות היכר לשבתות וימים טובים בדברים המותרים דין תורה לשאר אינשי. וכן פשיטא, שאף שאר כל אדם כל כמה שהוא מוסיף בשביתה, הרי זה קיים מצוה של תורה, אלא שאינו מצווה מן התורה אלא שיהא בטל ממלאכתו כשיעור שיהא היכר שהוא יום שביתה, וכל המוסיף בדבר מוסיפין לו. שנמצא שאף מצוה זו אמורה על דרך שאר המצוות הכלליות. ואמנם איסור ה'שבות' הוא אך מדבריהם, אבל המקיימו נמצא מקיים מצוות עשה של תורה - ו"כן דרך הכתוב לפרוט ולכולל בכיוצא בזה".

---

הכלליות. והארכתי בזה במקום אחר. אלא שאי אפשר כאן להאריך בדבר, ולענייננו די במה שנתבאר.

ובמקום אחר כתב החת"ס (חו"מ השמטות סי' קצ"ה אות ב) שמי שאינו מבחין בהנהגתו בין שבת לחול כלל, שפוחח חנותו כבשאר ימים וכיוצא, אפילו אם הוא נזהר בכל ל"ט המלאכות, הריהו כמחלל שבת בפרהסייה, שדינו כמומר לכל התורה כולה והוא מובדל מקהל ישראל.

ועתה עיין בדברי הרמב"ם ריש פכ"א מהל' שבת:

"נאמר בתורה: 'תשבות' - אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות" כו'.

והנה דבריו סותרים מרישא לסיפא, שפתח את דבריו בדין של תורה, וסיימם באיסור שמדבריהם. ופירשם המגיד משנה (בפירושו הראשון):

"כוונת רבינו, שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות (-הל"ט מלאכות), על פי הדרך שנתבארו ענייניהם ושיעוריהם. ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינם מלאכות כל היום; לכך אמרה תורה: 'תשבות' כו'. ובאו חכמים ואסרו הרבה דברים".

ודבריו מתפרשים כמ"ש, שהתורה חייבה על דרך כלל, שתהא השבת יום שביתה לא יום עמל כשאר ימות החול. והדר באו חכמים ופירוטו דברים ואסרום באיסור חפצא בפרטיות. וכעין מה שכתב המגיד משנה סוף ה' שכנים לענין מצות "ועשית הישר והטוב" ביחס לדינא דבר-מצרא<sup>12</sup>.

12. אבל יש לעיין בדעת הרמב"ם לענין מצוות 'קדושים תהיו'. דהנה כתב בשורש הרביעי: "כי אמרו: 'קדושים תהיו', [וכן] 'זהתקדשתם והייתם קדושים', הם ציוויים לקיים [את] כל התורה, [והרי זה] כאילו יאמר [הכתוב]: היה קדוש בהיותך עושה כל אשר ציוויתך בו, ונזהר מכל מה שהזהרתך ממנו".

והוסיף וביאר, שמטעם זה אין למנותה בכלל התרי"ג, לפי שאין מונים את מספר האזהרות שהזהירה תורה על המצוות, אלא את מספר העניינים המוזהרים מהם, ומקרא זה הרי אינו מזהיר אלא על דברים שכבר קדמנו להצטוות עליהם במקום אחר בתורה, עיי"ש.

והנה עיקר דברים אלו אינם סתירה לפירוש הרמב"ם שאמר שהכתוב מזהיר כאן שנהא פרושים מן המותרות. שאיברא גם לדבריו המצוה הזו מזהרתנו גם כן להתקדש במצוות שנתפרשו בכתוב, אלא שאמר הרמב"ם שיעוד היא מצוה אותנו גם כן בדבר 'כללי', שנהא פרושים מלהרבות בדברים המותרים, שלא יהא אדם "נבל ברשות התורה". וכדרך שפירש (דברים שם) את האמור "ועשית הישר והטוב": "על דרך הפשט יאמר, תשמרו מצוות ה' ועדותיו וחוקותיו, ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו כו'. ולרבותינו בזה, מדרש יפה. אמרו, זו פשרה ולפנים משורת הדין" כו'; וכוונתו, ששני העניינים כלולים במצוה זו. וכדרך שאמר גם כן לענין עשה ד"שבתון", שהעובר על אחת מל"ט המלאכות, לבד ממה שעבר בלאו ד"לא תעשה כל מלאכה" הרי זה ביטל גם כן עשה זו. ומכל מקום עוד כלול בעשה הזה, שיימנע אדם גם כן מרוב הטרחה והעמל ולא יעשה את שבתו חול.

ומעתה, ממה נפשך אין למנותה בתרי"ג. שאין למנותה מצד מה שהיא מזהרת בחיוב גמור על מצוות המפורשות בתורה בפרטות - שאין מונים את מספר האזהרות אלא את מספר העניינים שהוזהרנו עליהם. ואם מפני שבנוסף היא כוללת מצוה מחודשת, שיש לפרוש מריבוי בדברים המותרים - הנה מטעם זה גם כן אין למנותה, שאין מונים מצוות 'כלליות', כדפרישית.

ועוד נראה בזה, שאילו נאמר שלא באת מצוות 'קדושים תהיו' אלא להזהירנו לפרוש מן הריבוי בדברים המותרים בלבד, ולא היינו כוללים בה גם כן ציווי לשמור את כל מצוות ה', על כרחנו היינו מוכרחים למנותה בתרי"ג. שהרי מצוות 'קדושים תהיו' אמורה בכתוב בלשון ציווי גמור, ועל כרחך הוא מצוה. ואילו תאמר שלא באה תורה כאן ללמד אלא את הפרישות

## ג. בין אדם לחברו

(א) ומכאן אני חוזר אל הראשונות. שנתבאר לפנינו (בסעיף א) ששתי הלכות אמורות במצוות אהבת הרעים דבר תורה: האחת, מצוה **חיובית** - "דעלך סני לחברך לא תעביד" [כמתבאר מדברי הרמב"ם בה' דעות]; ועוד אחרת מצוה **קיומית** - "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, עשה אותם לאחיך בתורה ובמצוות" [כמתבאר מדבריו בספר המצוות ובה' אבל]. ונמצא שהמקרא ד"ואהבת לרעך כמוך" מתפרש לצדדין: **שהחובה** האמורה בו: "כמוך", מתפרשת רק על דרך השלילה, היינו שלא יזיק ולא יצער את חברו במה שאינו רוצה שיצער והוה לדידיה; ועוד כלול בו גם כן מצוה על דרך החיוב, שיטרח עבור חברו ויגמול עמו כדרך שהיה רוצה שיעשו לו.

ובצירוף מה שנתבאר לפנינו כאן, נראה לבאר שמצוה זו מורכבת מתרתי: מצוה פרטית שהיא חיוב גמור על כל ישראל בשוה; ומצוה כללית ה"מתחלף לפי הזמן והאישים". שכך קיבלו חכמים בפירושו מצוה זו, שהיא מצווה בפרטות שלא לצער ולא להזיק, ועוד כלול בה גם כן הוראה כללית על דרך הנהגת האדם עם ריעו, שתהא בדרך צדקה וגמילות חסד.

והרינו למדים מכללא, שהנהגה הטובה עם חבריו על דרך החיוב, אכן היא גם כן **חובה** גמורה על כל איש ישראל. וכדרך שמצוות "קדושים תהיו"; "ועשית הישר והטוב", ועשה ד"שבתון" הם חיוב גמור. אלא שאין נגזר מחיוב זה שום מעשה פרטי

מן המותרות, על כרחנו היינו למדים ממנה פרטים מסוימים של פרישות שהם חובה גמורה על הכל בשוה, ותהא זו מצוה גמורה מכלל התרי"ג. ורק מפני שאנו אומרים שהיא גם כן ציווי לקיים את המצוות המפורשות בתורה, הדר אנו דנים שמה שעוד נכלל בה להיות פרושים גם כן מדברים שלא נתפרשו במקום אחר, אינו אלא מצוה 'כללית' המורה את כלל ההנהגה הראויה, ואין נגזר מזה שום הלכה מוגדרת השוה לכל (כ"מ ברמב"ן שם, עיש"ה). שנמצא, שאם באנו לבאר שאין למנות את מצוות 'קדושים תהיו' בתרי"ג, על כרחנו עלינו לברר תחילה שהיא ציווי כולל לשאר מצוות התורה, לפי שרק מתוך זה הוא שאנו למדים שמה שעוד הזהירה בזה תורה לפרוש מן המותרות אינו אלא מצוה כללית. והלכך ממה-נפשך אינה נמנית, כדנתבאר.

ומעתה נוכל לומר לכאורה, שגם הרמב"ם מודה ליה להרמב"ן שנגזר מכאן מצוה כללית לפרוש מסביאת יין ומהיות שטוף בנשים ומלדבר ניבול פה וכל כיוצא בזה. אלא שלא ראה הרמב"ם לטרוח לבאר שהציוויים הכוללים הללו אינם נמנים מצוה, לפי שזה דבר פשוט הוא שאין למנות מצוה אלא עניין חיובי השוה לכל, ואין דבר זה צריך לפנים. אבל טרח לבאר שאע"פ שהיא גם כן מצוה חיובית גמורה, שהרי היא מצוה בחיוב גמור לשמור את כל התורה, בכל זאת אין למנותה בתרי"ג. ועוד הוצרך לטרוח לברר שאכן היא ציווי כולל לכל מצוות התורה, שהרי אלמלא כן על כרחנו היינו למדים שהציווי האמור בה לפרוש מן המותרות הוא מצוה חיובית גמורה שראוי למנותה בתרי"ג, וכדפרישית.

אלא שיש לעיין בזה ממ"ש הרמב"ם עוד בשורש הנ"ל: "ולשון ספרא: 'קדושים תהיו' - פרושים תהיו, רוצה לומר, הבדלו מן הדברים המגונים כולם שהזהרתי אתכם מהם כו', ולשון ספרי (לבמדבר טו, מ): 'והייתם קדושים', זו קדושת מצוות".

הנה מבואר שהרמב"ם היה מפרש את עיקר דברי התו"כ באופן אחר מהרמב"ן. שהרמב"ן פירשה: "קדושים תהיו" - פרושים תהיו כו' - הפרישות היא המזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראו 'פרושים' כו', ומכאן הוא שהוליד את המצוה הכללית לפרוש מן המותרות בריבויין. והא קמן שהרמב"ם מפרש את הברייתא הזו עצמה באופן אחר, שלא נתכוונה אלא לומר שנתקדש במצוות המפורשות בתורה, וצ"ת.

מסוים מוגדר שיהא חובה על הכל בשוה בכל זמן, ש"הדבר מתחלף לפי הזמן והאישים". ומכל מקום הכל מצוים על הנהגה זו בתורת כלל.

ומכאן יש לנו ללמוד, שהפורש מריעו ומדרכי הציבור וחי לו בדול לעצמו ואינו משתתף ולא מיטיב עמהם כלל, הרי זה עבר על מצוה זו, אף על פי שלא הרע לשום אחד מהם בידיים. וכדרך שהנושא ונותן בשבת ויו"ט ועושה שבתו חול, שהוא חשוב מומר לחלל שבתות. והוא הדבר שביקשתי לברר במצוה זו.

והרינו מבינים מתוך זה יותר בבירור את לשון הרמב"ם בספר המצוות שהגדיר את המצוה על דרך החיוב: "שתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כאהבתי וחמלתי לעצמי בממונו וגופו כו', וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו". שלהאמור, אין זו רק מצוה קיומית בלבד, אבל זוהי דרך הנהגה שאכן היא **חובה** גמורה על הכל, כל אחד מישראל כפי מידתו ומעמדו. ובאמת שזהו עיקר עניינה של המצוה. אלא שלפי שאין נגזר מהנהגה זו שום פרט מסוים המחייב את הכל בשוה בכל זמן, על כן כתב בהלכות דעות רק את המצווה ממנה למעשה לכל אדם בכל זמן: "לספר בשבחו ולחוס על ממונו", והניח את השאר להלכות אבל כדפרישית.

(ב) ובאמת נראה, שתבנית זו אינה מסויימת למצוות אהבת הריעים בלבד, אלא שכל המצוות שבין אדם לחברו מתפרשות על דרך זו. דו"ל הרמב"ם (ה' דעות ז, ז):

"הנוקם מחברו עובר בלא-תעשה, שנאמר: 'לא תקום'. ואף על פי שאינו לוקה עליו, דעה רעה היא עד מאוד, אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם, שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינן כדאי לנקום עליהם. כיצד היא הנקימה? אמר לו חברו: 'השאלני קרדומך'; אמר לו: 'איני משאלך', למחר צריך לשאול ממנו אמר לו חברו: 'השאלני קרדומך' אמר לו 'איני משאלך' כדרך שלא השאלתני כששאלתי ממך, הרי זה נוקם. אלא כשיבוא לו לשאול, יתן לו בלב שלם".

ודבריו נראים כסותרים זה לזה: שמחד כתב שאינו עובר בלאו אלא בכגון שגמל לו **במעשה**, דאלמא שעל מחשבת הלב אינו עובר בלאו [וע"ע בסה"מ ל"ט ש"ד ושי"ב]. ומאידך כתב ש"ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם", וכיוצא בזה כתב בסיום דבריו ש"יתן לו בלב שלם", ומשמע שגם מחשבת הלב היא עברה. אמנם הדבר מבואר בפירוש בלשונו, שמחשבת הלב הנכונה אינה אלא מידת חסידות, שהרי כתבה בלשון "ראוי לו לאדם" כו'. אבל קשיא, שאם מידת חסידות שנה כאן, מה ראה לכוללה בפירוש הלאו הזה? שהיה לו לכותבה בתחילת ההלכה הזו, במקום שהוא מפרט את מצות "והלכת בדרכיו" ואת חובת תיקון המידות.

והנראה מבואר, שגם מידת החסידות הזו נגזרת מן הלאו הזה. שהלאו הזה תרתי איתנהו ביה: (א) שנגזר ממנו איסור גמור לנקום **במעשה**; (ב) ועוד מתחייבת ממנו עצמו מידת חסידות, שימחה אדם מלבו את הרעה שעשה לו חברו, ויתנהג עמו בלא לב ולב כאילו לא הרע עמו מעולם. והנה הנהגה במידת חסידות זו, הרי זה קיים את המצוה הזו משלם, ומיהו גם מי שיש לו בלבו על חברו ובכל זאת השאלו, אינו נקרא עבריין.

הא למדת, שגם הלאוין האמורים בבין אדם לחברו מתפרשים בכפל פנים: מצוה פרטית שנגזר ממנה חיוב גדור על כל ישראל בשוה בכל עת ובכל מצב; ומצוה כללית המצווה על תיקון המידות, והיא מתחלקת לפי האישים, ועל כן היא מכונה מידת חסידות. והנה ברור, שכל אדם מישראל יש לו להשתדל בתיקון זה, וכמ"ש הרמב"ם בהלכה ש"ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם", והלכה זו הן לא נאמרה לחסידים ואנשי מעשה לבד, אלא כל אדם כפי מה שהוא יש לו להשתדל ולתקן את מידותיו כפי מה שהוא אדם.

(ג) והאבן עזרא (שמות כ, יד) נתחבט ביחס ללאו דלא תחמוד: "אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו, כל מה שהוא נחמד למראה עיניו"? כוונת הקושיא, שכשם שכשהעין פקוחה ומכוונת אל הדבר, על כורחה היא רואה אותו, ואם אזנו נטויה, על כרחו של אדם היא כרויה לשמוע, לכאורה אף יצר החמדה הוא כן, שכשאדם רואה דבר שלבו נוטה ומתאוה לו הריהו חומדו, ואין הדבר נתון לשליטת שכל האדם. ועיי"ש תירוצו, שאכן יצרו של אדם נתון בשליטתו, שאין דרך התאוות כדרך החושים ואפשר לו לאדם למשול ברוחו שלא לחמוד מה שאינו שלו, ונתן לזה משל עיי"ש, ואכ"מ.

והנה דבריו אלו נוטים לכאורה משורת ההלכה. שהרי כתב הרמב"ם (ה' גזילה א, י) שאין עוברים בלאו דלא תתאוה אלא אם "חשב בלבו איך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר", היינו שנתפתה לעשות הפצרה והשתדלות מרובים עד ששיג מה שלבו מתאוה לו. והנה הלא ודאי אפשר לו לאדם לשלוט בדעתו שלא יפתה לבו כל כך, ומה מקום יש לקושיית הא"ע? ועוד, שמתירוצו יוצא להדיא, שאכן ראוי לו לאדם למחות את עיקר החמדה מלבו, ושהדבר אכן נתון בידו, ומשמע שזהו מעיקר עניינה של המצוה הזו.

והנראה פשוט, שאיברא מודה הא"ע שאין אדם עובר בלאו, אלא אם כן שלטה בו תאוותו כל כך עד שתיחבל תחבולות היאך יקנה את החפץ ונפתה לבו בדבר. ואינו קרוי עבריין בפחות מזה. ומכל מקום היה ברור לו שנכללה בכתוב הזה גם כן מידת חסידות שלא יתאוה לשל חברו כל עיקר. ועל מידת החסידות הזו הוא שתמה אם אפשר להיות כדבר הזה וכיצד יתכן לקיימה.

(ד) ויסוד הדברים נטוע על פלגי מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ו). שחקר מי גדול ממי? המשתוקק אל העברה וכובש את יצרו, דשמא מוטב שיהא אדם מתאוה לחטא, ירגיש בהרגשיו, ויעקור את ההרגשה הזו מלבו מתוך כניעה לרצון הבורא; או ששלמות טהרת הנפש מתקיימת דוקא במי שאינו בא לכלל תאוה לחטא כל עיקר.

ומצינו לכאורה הכרעות סותרות בדבר. מחד משמע בחז"ל בבירור, שתהליך הכנעת הרע נבנה דרך תחושת החמדה וביטולה: "ר' אלעזר בן עזריה אומר: מנין שלא יאמר אדם: 'אי-אפשי לאכול בשר חזיר'; 'אי-אפשי לבוא על הערוה'. אבל [יאמר]: 'אפשי ואפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כן' כו", נמצא פירש מן העברה ומקבל עליו עול מלכות שמים" (תו"כ סוף פרשת קדושים). ה'אפשי בבשר חזיר', מהוה איפוא הקדמה



נחוצה ל"אבי שבשמים גזר עלי כך" ולקבלת עול מלכות שמים משלם. ומאריך הן התריע שלמה המלך בחכמתו חמורות נגד הרגש-התאוה הזה, וקבע: "נפש רשע איוותה רע" (משלי כא, י); "שמחה לצדיק עשות משפט – ומחיתה לפועלי און" (שם שם טו). ומשמע בבירור, שהרצון להרע כשלעצמו מקנה לנושאו תואר 'רשע'.

והשיב על כך הרמב"ם, כי יש הבדל מכריע בין המצוות ה'שמעיות' - הן אלו המצוות שאין להן טעם ולא נתחייבנו בהן אלא מכח ה'שמיעה' במעמד הר סיני, לבין המצוות השכליות - 'והן המצוות שעליהן אומרים חכמים ע"ה (יומא סז, ב) שאלמלא נכתבו ראויים היו להכתב". הן אלו המצוות שאלמלא נכתבו, היו נמנעות מטבעו של אדם ומהכרת דעתו: כשפיכות-דמים, גניבה וגזל, אונאה, ודומיהן.

כאשר מתעוררת בנפש האדם תשוקת הרע במצוות ה'שמעיות' כבשר חזיר, בשר וחלב ושעטנז - שהשכל והרגש כשלעצמם אינם מחייבים אותן - אין נפשו החומדתן מאוסה - כי "לולא [ציווי] התורה, לא היו רעות כלל". והן אלו המצוות שהתייחסו אליהן חז"ל במדרש האמור: "לא יאמר אדם: אי-אפשי לאכול בשר חזיר; אי-אפשי לבוא על הערוה". ועל כן אדרבא, ככל שתאוותו רבה, העילוי ששיג בהדברת יצרו וקבלת עול מלכות שמים נשגב יותר.

לא כן הדברים במצוה שכלית. כי מי שנפשו חומדת פעולות שהלב והשכל מואסים בהם, הרי זה - כלשון הרמב"ם - "אדם מגונה". כי "אין ספק שהנפש השואפת לאיזו מהן ומשתוקקת לו, שהיא נפש בעלת מגרעת; ושהנפש הנעלה לא תתאוה להן כלל ולא תצטער בהמנעה מהן". ועל אלו אמר הכתוב: "נפש רשע איוותה רע" - עצם החמדה לכגון דא, מעידה על כיעור פנימי. על נפש פגומה.

ומבדי הדברים אנו למדים ששני מיני מצוות אמורים בתורה: יש מהן שאינן אלא גזירות מלך ולא נצטוינו בהן אלא על המעשה כפי מה שהוא אמור מפורש בכתוב. וממילא אנו מבינים, שכל מה שחורג מן הגדרים שאמרה תורה, הוא היתר גמור ואין טעם לפרוש ממנו. ועל כיוצא בזה אמרו חכמים בפירושו (ירושלמי פ"א דשבת ה"ב): "כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו, נקרא 'הדיוט'". ומצוות אחרות יש, המשקפות את ראי הנפש הישראלית הטהורה. ולא לעצמן לבד יצאו, אלא להנחילנו 'כללים' שיש לנו להפנימם לקרבה של נפש.

(ה) ובדבר זה בדקדוק נשתנית תורת משה, מחובתן של בני נח. שהרי גם בני נח נצטוו על המצוות השכליות - "כי כל המצוות שהן תלויות בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ" (רבינו נסים בתחילת הקדמתו לספר המפתח). ואף על פי כן במצוות הללו עצמן חל שינוי צורה משניתנו לישראל בתורה. שכך כתב הרמב"ם (ה' דעות א, ה-ז):

"ומצווים אנחנו ללכת בדרכים האלה הבינונים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר (דברים כח, ט): 'והלכת בדרכיו'. כך למדו חכמים בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון כו', מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש כו'.

"ולפי שהשמות האלו נקרא בהם היוצר כו', [על כן] נקראת דרך זו: 'דרך ה' והיא שלמד אברהם אבינו לבניו, שנאמר (בראשית יח, יט): 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'".

הא למדת, שבני נח אף שגם הם מצווים במצוות השכליות, אינם חייבים בהן אלא מפאת היותן חוקים ישרים להנהגת החברה והמדינה. ה'בין אדם לחברו' בלבד הוא העומד בתשתיתן. יצאו מכללן ישראל, שנצטוו **לחנך** את עצמם במידות הללו. ואין סוף תכליתן קיומם התועלת המדינית בלבד, אלא הן מכוונות ליישר את **לב** האדם שיהא צדיק וישר.

וזהו החידוש הגדול שחידש אברהם אבינו ע"ה והוסיף על מצוותן של בני נח: שהכיר את בוראו ולמד להשתדל להידמות למידותיו. ומשעה זו התחילו אלפיים שנות תורה.

ומכאן הוא שבוקע דבר זה שאמרנו, שכל המצוות שבין אדם לחברו האמורות בתורה, מתפרשות בתרי אנפין: האחד, בתורת מצוה חיובית כפי הגדרים שקבעה להן תורה; ועוד אחד בתורת מצוה 'כללית' - שכל מצוה ומצוה מן המצוות הללו, היא ביטוי למידה נכונה שיש לו לאדם לחנך עצמו ולהפנימה לקרבו.

ומכאן אנו מבינים, שכשציוותה תורה "לא תחמוד" ו"לא תתאווה", לבד מן המעשה המצווה בה, עוד כלולה בהן **הנחיה**, שיש לנו לשרש מקרבנו את מידת החמדה מכל מה שאינו שלנו. וכלפי זה עמד הא"ע בתמיהה היאך אפשר כן, והעלה מתוך התבוננות שאפשר הוא גם אפשר. וכיוצא בדבר כשציוותה תורה "לא תקום ולא תטור", תכלית כוונתה היא שניתן דעתנו ש"ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם, שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואין כדאי לנקום עליהם". וכיוצא בזה שאר כל המצוות שבין אדם לחברו האמורות בתורה. והוא שורש גדול להבנת לשונות הראשונים בכל המצוות דכוותיהו.

\* \* \*

הרב יחיאל נוימן  
ירושלים

## ואהבת לרעך כמוך - בירור השיטות

### סיכום:

א. הרמב"ן פירש ש"כמוך" אינה כפשוטה, שלא יקבל לב האדם את זה, ועוד הא קיי"ל חייך קודמים, אלא, שיאהב חבירו בכל ענין כמו שאוהב את נפשו בכל הטוב. ונראה ביאור דבריו, ש"היקף" האהבה לחבירו צריך להיות כמו לנפשו, כלומר שירצה בשבילו כל מה שרוצה לעצמו, אך "עוצמת" האהבה אינה צריכה להיות כמו לנפשו, ונפק"מ בדבר שאי אפשר שיהיה גם לו וגם לחבירו שיותר להעדיף את עצמו.

ב. גם היראים (סי' רכ"ד) נראה שהוקשו לו קושיות הרמב"ן, ולכן כתב שני ביאורים במצוה זאת ובמלת "כמוך": אחד, שהמצוה אינה בלב ולא בקום ועשה אלא רק בשלילה, "דעלך סני לחברך לא תעביד", ו"כמוך" פירושו ממך תלמד. והשני, שהמצוה באהבה שבלב אך בלי שיעור, ו"לרעך כמוך" פירושו רעך שהוא כמוך, למעוטי רשע.

ג. הבכור שור (ויקרא יט, יח) והסמ"ג (עשין ט') פירשו שהמצוה אינה בלב, כפירוש ראשון של היראים, אך הם סוברים שהמצוה כוללת גם קום ועשה, ופירשו שיעשה לחבירו כל שרוצה שחבירו יעשה לו ושמניעת חבירו מעשותו לו שנאווי עליו. ובחובת הלבבות (בהקדמה) כתב שהמצוה היא בלב, אך בגדר המצוה כתב (בשער חשבון הנפש פ"ג חשבון כ"ב) כעין הסמ"ג, והמצוה לדידיה היא שירצה בלבו בשביל חבירו מה שהוא עצמו רוצה מאחרים.

ד. מלשון הרמב"ם בהל' דעות פ"ו ה"ג (וכן בספר המצות עשה ר"ז) משמע שפירש "כמוך" כפשוטו שיאהב את חבירו בלב ובמעשה באותה עוצמה שאוהב את עצמו. והוא דחייך קודמים י"ל שמצד "כמוך" הרי הוא וחבירו שוים ואין עדיפות לאחד על השני, ובא דין "חייך קודמים", וכן דין "אפס כי לא יהיה בך אביון" שבב"מ לג, א, להורות שכשאי אפשר לקיים שניהם יעדיף את עצמו. ובהל' אבל (פי"ד ה"א) כתב הרמב"ם שהמצוות של ביקור חולים וניחום אבלים וכו' הן מדבריהם, ואעפ"כ הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, שתעשה לאחיך כמו שאתה רוצה שאחרים יעשו לך. ונראה דס"ל שמדאורייתא יכול לפטור את עצמו בטענת "שלו קודם", דבדרך כלל יש לו הפסד או טורח, ולכן כתב שהם מדבריהם. ושיעור החיוב שקבעו רבנן הוא כמו שרוצה ומצפה שאחרים יעשו לו (ולא כמוך ממש שהוא כמו שהוא עושה לעצמו).

ה. בחינוך (מצוה רמ"ג) פירש כעין דברי הרמב"ם בהל' דעות, אך משמע מדבריו שהמצוה רק במעשה ודבור ולא בלב.

ו. בעקרים (מאמר ד' פמ"ה) כתב שהאהבה "כמוך" היא הרגשת אחדות עם האהוב כאילו הם גוף אחד. וכן נלענ"ד בשיטת הסמ"ק (סי' ח') שהאריך כאן במעלת השלום וגנות המחלוקת.

### א. שיטת הרמב"ן

ז"ל הרמב"ן בפירושו על התורה: "וטעם ואהבת לרעך כמוך הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חברו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חיך קודמין לחיי חברך. אלא מצות התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב". ולכאורה דבריו תמוהים, שמתחלה כתב שלא יתכן שכוונת הפסוק היא לאהוב חברו כנפשו, ואחר כך כתב שהמצוה היא שיאהבהו כאשר יאהב את נפשו.

ונראה, דהנה מדברי הרמב"ן מוכח שמפרש ש"כמוך" הוא שיעור בגודל האהבה. וכדי ליתן שיעור לאיזה דבר צריך למדוד אותו. ונראה שיש שני דרכים למדוד שיעור האהבה. דהנה מהמשך דברי הרמב"ן שם (שיובאו להלן) מוכח דס"ל שמהות האהבה היא שירצה הטוב בשביל חברו. ואפשר למדוד באהבה זאת את "עוצמת" האהבה, דהיינו שיעור הרצון שבלבו, ובבחינה זאת נאמר שאם אוהב את ראובן יותר משמעון היינו שרצונו בטובת ראובן הוא יותר חזק מרצונו בטובת שמעון, ונפקא מינה בזה שאם אפשר להטיב רק לאחד מהם יעדיף את ראובן. ואפשר למדוד האהבה בשיטה אחרת, שימדוד את "היקף" האהבה, דהיינו שיעור הטוב שהוא רוצה בשביל חברו, ובבחינה זאת נאמר שאם אוהב את ראובן יותר משמעון היינו לדוגמא שהוא רוצה שלראובן יהיה ארמון מפואר ואילו לשמעון אינו רוצה שיהיה יותר מבית נחמד.

ועל פי זה מובנים דברי הרמב"ן, שמה שכתב בתחילה ש"כמוך" הוא הפלגה וגוזמא, כוונתו שמהפסוק משמע ש"כמוך" הוא שיעור בעוצמת האהבה, וזה אי אפשר כפשוטו, והרמב"ן מוכיח זה בשתי טענות, אחת: "כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבתו את נפשו" כלומר שטבע האדם הוא שרצונו בטובת אחרים לא יהיה כל כך חזק כמו רצונו בטובת עצמו. והשנית: "ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חיך קודמין לחיי חברך", והיינו דבגמרא ב"מ סב, א איתא: "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים וכו' עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמים לחיי חברך", הרי שאף שבודאי הוא רוצה שגם לחברו יהיו מים מכל מקום אם יש רק בשביל אחד יעדיף את עצמו. ולכן כתב הרמב"ן, שבבחינה זאת "כמוך" הוא גוזמא. [וביאר הגר"י הוטנר זצ"ל בפחד יצחק שבועות מאמר כ"א אות י"א, שהתורה כתבה "כמוך" משום שכך האהבה הראויה וכך יהיה לעתיד לבא, אך לענין המצוה היא הפלגה].

ומה שכתב הרמב"ן אחר כך "אלא מצות התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב", כוונתו שהמצוה היא רק שבבחינת היקף האהבה תהיה אהבתו לחברו כאהבתו לעצמו, דהיינו שירצה כל עניני הטוב לחברו כשם שרוצה כל טוב לעצמו, וכמו שיתבאר בהמשך, אך אינו חייב להשוות את עוצמת האהבה.

ובהמשך דבריו כתב הרמב"ן שם: "ויתכן בעבור שלא אמר ואהבת את רעך כמוך והשוה אותם במלת לרעך, וכן ואהבת לו כמוך דגר [ויקרא יט, לד], שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה ולא שישוה אליו, אבל יהיה חפץ

בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה".

ונראה שהרמב"ן בא בזה להוסיף שני דברים: הראשון, שלעולם יש לומר ש"כמוך" אינו גוזמא, כי הפסוק מדבר רק בהיקף האהבה ולא בעוצמת האהבה, כי כן משמע הלשון "לרעך" שפירושו בשביל רעך, וא"כ כוונת הפסוק שתרצה בשביל רעך מה שאתה רוצה בשביל עצמך.

והדבר השני שמוסיף הרמב"ן, ש"כמוך" מחייבת שירצה בשביל חבירו לא רק כל הדברים שרוצה לעצמו אלא גם באותה כמות, לדוגמא אם רוצה לחדש חידושי תורה רבים וטובים ירצה שגם חבירו יחדש חידושים רבים וטובים כמותו, ולא כמו שמצוי הדבר שאף שרוצה שגם חבירו יחדש חידושים מכל מקום רוצה שחידושים שלו יהיו יותר טובים, ואם רואה שחידושי חבירו רבים וטובים כמו חידושי עצמו הוא מצטער מחמת קנאה. ואף שביארנו לעיל שאין צריך להשוות "עוצמת" האהבה, מכל מקום צריך שיהיה עכ"פ רצון כלדהו לטובתו המלאה של חבירו, וכאן שמצטער מחמת קנאה בריבוי טובת חבירו, הרי שבריבוי זה אין לו אפילו רצון כלדהו.

[ונראה שאם רואה שחידושי חבירו רבים וטובים יותר מחידושי עצמו ומצטער מחמת זה, אז הדבר תלוי, שאם מצטער מחמת שאינו רוצה שלחבירו יהיה טוב יותר ממנו אז עובר על "כמוך", שהרי לעצמו הוא רוצה טוב כזה, אך אם אינו מצטער על מה שיש לחבירו רק מצטער על שאין גם לעצמו חידושים רבים וטובים כאלה, אז זו קנאת סופרים המותרת].

### ב. שיטת היראים

היראים בסי' רכ"ד [ל"ח] כתב שני ביאורים במצוה זאת ובמלת "כמוך", ונראה שבא ליישב בהם קושיות הרמב"ן, וז"ל: "פי' ואהבת וכו' שלא לעשות לו ולא לאמר דבר המסור ללבו [ר"ל דבר שנוגע ללבו ומצטער מזה - תועפות ראם שם], וא"ת היאך אדע וכי נביא אני, לכך נאמר כמוך, פי' ממך תלמוד דבר שאתה יודע שמסור ללבוך, והיינו

1 וכן נראה שפירש האבן עזרא שם, שכתב: "ואהבת לרעך, על דעת רבים שהלמ"ד נוסף כלמ"ד דאבנר [כוונתו לשמואל ב' ג, ל: "הרגו לאבנר", שפירושו הרגו את אבנר], ועל דעתי שהוא כמשמעו, שיאהב הטוב לחבירו כמו לנפשו". ונראה בביאור דבריו, שרבים פירשו "ואהבת לרעך" כמו "ואהבת את רעך", ואם כן הכוונה לעוצמת האהבה, אך לדעת ראב"ע "לרעך" אינו כמו "את רעך", אלא הכוונה להיקף האהבה. וכן נראה מדברי הגר"א בביאורו לתורת כהנים (קדושים פרק ד' ה"ב) שכתב: "פי' הפסוק, ואהבת שיהיה לרעך כמוך כמו שאתה רוצה שיהיה לך". וכן משמע בדברי רבינו יונה באגרת התשובה ריש יום ג': "וחייב אדם לדרוש טוב לעמו וחבריו בכל הדברים שהוא אוהב ודורש טוב לנפשו שנאמר ואהבת לרעך כמוך". וכן ברבינו יונה לאבות פ"ב מ"י על המשנה "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך" כתב: "הלכות דרך ארץ שנו כאן לחזור אחר כבוד חבירו ויחפוץ כי יכבדהו כאשר יחפוץ בכבוד עצמו והוא מדרך המוסר", דלכאורה צ"ע היאך כתב שהוא מדרך המוסר והלא חיוב דאורייתא הוא מ"ואהבת לרעך כמוך", ובהנ"ל ניחא, דהחיוב דאורייתא הוא על השוואת היקף האהבה, ובמשנה כאן הוסיף שלענין כבוד יש להשוות גם עוצמת החפיצה, והוא רק מדרך המוסר.

דאמרינן בשבת פרק ב' [לא, א] דעלך סני לחברך לא תעביד והיינו כל התורה כולה ואידך פירושא. ענין אחר, למדנו מכאן שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה, יכול לכל תלמוד לומר כמוך, לרעך שהוא כמוך שמכניס עצמו בעול שמים ואוהב מצות כמוך, אבל אם הוא רשע אינך מצוה לאהבו כי מצוה לשנאותו כדכתיב יראת ד' שנאת רע וכתיב הלא משנאיך ד' אשנא וגו', עכ"ל היראים.

בפירוש הראשון חידש היראים, שמצות ואהבת אינה בלב ולא בקום ועשה, אלא רק בשלילה שלא יצער את חבריו. [נכתועפות ראם שם ביאר שהוא דבר הלמד מענינו, שבתחלת הפסוק כתוב לא תקום, שהוא במעשה, ולא תטור, שהוא בדיבור לשיטת היראים סי' קצ"ז]. ו"כמוך" פירושו ממך תלמד איזה דבר מצער את חברך, והיינו שתחשוב אם אותו דבר היה מצער אותך. (וכפירוש זה מבואר בתרגום יונתן ויקרא יט, יח: "ותרחמי לחברך דמן את סני לך לא תעביד ליה"). ולפירוש זה מיושבות קושיות הרמב"ן, דאין כאן מצוה שבלב שיקשה על הלב לקבלה, ואין סתירה לדין "חייך קודמים", ד"חייך קודמים" אינה מתרת עשיית דבר לחבירו בקום ועשה.

ולפירוש השני מצות האהבה היא בלב, להיות בלב טוב עם חבריו, אך אין צריך שהאהבה תהיה "כמוך", ד"כמוך" לא קאי על ואהבת אלא על לרעך, ופירושו רעך שהוא כמוך לאפוקי רשע. וברור שלפירוש זה לא קשה קושיות הרמב"ן, שהרי לפירוש זה לא בא הכתוב ליתן שיעור כלל לאהבה, ויוצא ידי חובתו באהבה כלדהו.

והנה משמע דלפירוש הראשון לא ממעטינן רשע ממצות ואהבת, שהרי בפירוש השני מיעטו מ"כמוך" ואילו בפירוש הראשון דרש "כמוך" לענין אחר. ואף דכתיב רעך, הרי בגמרא בכמה מקומות כגון בב"מ פז, ב ממעטינן מ"רעך" רק הקדש ונכרי. ואף דביראים סי' ק"פ במצות לא תונו איש את עמיתו מבואר שמותר להונות רשע בדברים משום שאינו בכלל עמיתו, ולא אמרינן דמכל מקום ליאסר משום ואהבת לרעך כמוך, י"ל דהיינו דוקא לצערו בדברים דגלי קרא שמותר, אבל לענין לצערו במעשה אדרבה גבי פריקה וטעינה [פסחים קיג, ב] והשבת אבידה [ע"ז כו, ב] גלי קרא שצריך לחוס עליו, וכל שכן שאסור לצערו.

ואף הרמ"ה סובר שרשע לא נתמעט ממצות ואהבת. דהנה בגמרא כתובות לז, ב וסנהדרין מה, א ונב, ב דרשו לענין חייבי מיתת בית דין: "ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה", שחייבים להקל במיתתם ככל האפשר. וביד רמה סנהדרין נב, ב, מובא בשיטה מקובצת כתובות שם, כתב על זה: "וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפילו 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".

ולכאורה מוכח מהגמרא גופא שם כשיטת הרמ"ה וכפירוש הראשון של היראים שלא מיעט רשע ממצות ואהבת, דהא ודאי אין רשע יותר מהמחוייב מיתה ב"ד, וקשה על הפירוש השני של היראים שמיעט רשע. וי"ל שהוא יתרן כמ"ש השיטה מקובצת בכתובות שם אח"כ: "ואל תתמה אם קרא אותו הכתוב ריע, דריע אהוב נמי מקרי, כדכתיב ונקלה אחיך לעיניך, אחר שנקלה נקרא אחיך [מכות כג, א], ואמרינן נמי במדרש שוחר טוב [מזמור ע"ט] בשר חסידך לחיתו ארץ וכי חסידים היו והלא כתיב סוסים

מיוזנים וגו', אלא כיון שנעשה בהם דין חסידים היו". מיהו בביאור הרי"פ פרלא לספר המצות לרס"ג עשה י"ט דף קמד, א תמה על דברי השטמ"ק, שהרי בגמרא סנהדרין [מז, א-ב] מסיק דהרוגי בית דין אין להם כפרה עד לאחר קבורה, דמשום כך היו קוברים אותם בקברי רשעים. אך הוא עצמו מסיק שם די"ל שמכל מקום מיתתם תחילת כפרתם, וכדתנן בסנהדרין מג, ב שכל המומתים מתודים והוידוי מכפר. וביראים סי' קנ"ו כתב: "ואם הוא עבריין... ולא עשה תשובה... יצא מכלל אחוה", משמע שאם עשה תשובה חזר לכלל אחוה אע"פ שלא קיבל עדיין ענשו ולא נגמרה כפרתו.

והנה בתוס' סנהדרין מה, א ד"ה ברור לו מיתה יפה, כתבו: "י"מ משום דלרעך כמון לא שייך מחיים דחייך קודמין". וכן כתב בחדושי רבינו יונה סנהדרין שם: "דעל כרחך בכה"ג משתעי קרא, דבחיים לא מצי לאשתעויי, דודאי חיי קודמין לחיי חבירו, אלא כך הוא הפירוש, ואהבת לרעך כמוך כשם שתברור לך מיתה יפה כך תברור לו לפי מאי דעלך סני לחברך לא תעביד".

ונראה ביאור דבריהם, שהיה קשה להם, היאך אפשר לדרוש "ואהבת לרעך כמון" על מחוייבי מיתה, והלא מחמת רשעותם מצווים אנו להורגם וזה היפך האהבה, ועל זה תירצו, דאדרבה צריך להעמיד הפסוק דוקא במחוייבי מיתה, משום ד"מחיים", דהיינו בשאר אנשים, אין שייך "כמון" בשלימות, שהרי קיי"ל דחייך קודמים, וכקושית הרמב"ן, אך במחוייבי מיתה אפשר שפיר להעמידו, שהרי כיון שחייבים להרגם על כרחך לא נאמרה מצות האהבה לענין עצם חייהם אלא רק לשאר ענינים שלהם, וממילא אין ההלכה דחייך קודמים עומדת בסתירה למצות האהבה להם בגדר "כמון". וראה ברי"פ פרלא שם שהאריך בביאור דברי תוס' ורבינו יונה, וכתב דילפינן שאר אנשים מחייבי מיתות בק"ו, אבל רק לענין "דעלך סני לחברך לא תעביד" כמו במחוייבי מיתות. ולכאורה מוכח מדבריהם שמצות האהבה שייכת גם ברשעים כמו מחוייבי מיתה, אך לפי דברינו לעיל י"ל דלעולם אין מצוה ואהבת ברשעים, שגם מחוייבי מיתה אינם בגדר רשעים לענין זה כיון שכבר עשו תשובה או שהתחילה כפרתם.

והנה לכאורה קשה על הפירוש הראשון של היראים ועל הרמ"ה שסוברים שמצות ואהבת שייכת גם ברשעים, שהרי בפסחים ק"ג, ב מבואר שאדרבה יש מצוה לשנוא רשעים, וכמו שכתב היראים עצמו בפירוש השני. וכן הוכיח ברשב"ם על התורה על הפסוק ואהבת לרעך כמון, וז"ל: "רעך הוא אם טוב הוא, אבל [לא] אם הוא רשע, כדכתיב יראת ד' שנאת רע". וכוונתו, דאין לומר שמצות ואהבת מחייבת לאהוב רשע, דהא אדרבה מצוה לשנאתו. וכן כתב בסמ"ג במצות ואהבת (עשין ט): "ודוקא לרעך שהוא רעך בתורה ובמצוות אבל אדם רשע ואינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנאמר יראת ד' שנאת רע ואומר הלא משנאיך ד' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו ליי". [וראה צביון העמודים על הסמ"ק סי' ח' סק"ב, שכתב שעיקר סמיכת הסמ"ג על הפסוקים שהביא, דאילו "רעך" משמע גם רשע כמו שכתבנו לעיל].

וי"ל דלא קשה מידי, דהיראים בפירושו הראשון סובר שמצות ואהבת הוא רק במעשה ודיבור ולא בלב, וא"כ י"ל שמצות השנאה לרשע היא רק בלב ולא במעשה, ואין סתירה

בין האהבה לשנאה. וכן מבואר באמת בגמרא שם, שהפסוק "כי תראה חמור שנאך... עזב תעזוב עמו" מדבר ברשע שמותר או מצוה לשנאתו, ומבואר שלענין מעשה חייבים לעזור לו. ומה שכתב היראים בפירושו השני "אבל אם הוא רשע אינך מצוה לאהבו כי מצוה לשנאותו" דיש סתירה בין השנאה לאהבה, היינו משום שלפירושו השני מצות האהבה היא גם בלב, כמו שביארנו. [ודברי הסמ"ג יתבארו להלן בס"ד].

וי"ל שגם הרמ"ה יסבור שמצות ואהבת אינה בלב. אי נמי י"ל דלעולם המצוה היא גם בלב, ואף שמצוה לשנוא את הרשע בלב מ"מ יש גם מצוה לאהוב אותו בלב, ואין סתירה ביניהם, וכמ"ש הרש"ז מלאדי בספר תניא פרק ל"ב: "וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ ושתייהן הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם שהוא נצוץ אלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית... [ולא אמר דוד המלך עליו השלום תכלית שנאה שנאתים וגו' אלא על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלקי ישראל כדאיתא בגמ' ר"פ ט"ז דשבת]."

והנה כל זה היינו לענין ישראל שהוא רשע, אבל גוי, אפילו צדיק, לכאורה אינו בכלל רעך, וכדאשכחן בעלמא (ב"ק לח, א, ב"מ פז, ב וקיא, ב, סנהדרין נב, ב) דמ"רעך" או "רעהו" ממעטים גוי. אך בספר הברית (לר' פנחס אליהו מוילנא, ח"ב מאמר י"ג פ"ה) כתב שגם גוי הוא בכלל רעך כל היכא דלא קיבלו חז"ל למעטו, והביא תנא דבי אליהו פרק ט"ו לענין לא תעשוק את רעך שמרבה גוי. וראה גם רבינו בחיי שמות כ, יג לענין לא תענה ברעך. וראה עוד קרבן העדה על הירושלמי נדרים פ"ט ה"ד שכתב בפירושו אחד, שמה שאמר בן עזאי שם ש"זה ספר תולדות אדם" הוא כלל יותר גדול מ"ואהבת לרעך כמוך", היינו משום שהוא כולל כל בני אדם ולא רק רעך.

### ג. שיטת בכור שור והסמ"ג וחזה"ל

בבכור שור על התורה כתב: "ואהבת לרעך כמוך כמו שאתה רוצה שיאהוב אותך דעלך סני לחברך לא תעביד, שאינו אומר שיאהב אחר כמו עצמו, אלא כתיב וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חברך, שאם היה רוצה לומר שיאהב אחר כמו עצמו היה לו לכתוב ואהבת את רעך כמוך, וכן ואהבת לו כמוך ולא כתב ואהבת אותו כמוך, אבל במקום אחר שכתב ואהבתם את הגר לא כתב כמוך. ואהבת לו משמע לעשות לו כמוך כמו שאתה רוצה שיעשה הוא לך כמו שפירשתי".

והנה אין פירושו כפירוש הרמב"ן, שהרמב"ן פירש "ואהבת לרעך" שתרצה בשביל רעך "כמוך" מה שאתה רוצה לעצמך, והבכור שור פירש "ואהבת לרעך" שתעשה לרעך "כמוך" מה שאתה רוצה שיעשה הוא לך. וגם אין פירושו כהיראים שפירש שהמצוה רק בשב ואל תעשה, דמלשון הבכור שור משמע שהמצוה גם בקום ועשה. ולדבריו צ"ל שמ"ש בגמרא "דעלך סני לחברך לא תעביד" מתפרש גם בקום ועשה, והיינו משום שאף מניעת ההטבה שנאוי על האדם. וכתב הבכור שור שבפירושו מיושב הא דחייך קודמים. ונראה כוונתו, דכיון שפירש ד"כמוך" אין פירושו מה שאתה עושה לעצמך אלא מה שאתה רוצה שחברך יעשה לך, א"כ הרי אין אתה רוצה



ומצפה מחבירך שיקדים חייך לחייו. וראה ספר הברית ח"ב מאמר י"ג פ"ח שכתב ג"כ גדר כזה וביארו היטב, וכן כתבו כמה אחרונים על פי הרמב"ם הל' אבל שיובא בס"ד להלן, ראה העמק דבר ויקרא יט, יח.

וגם הסמ"ג ברמזיו עשין ט' כתב גדר זה, וז"ל: "להתנהג עם חבירו כאשר (יראה) [ירצה] שחבירו מתנהג עמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך". ובגוף המצוה כתב: "מצוה ואהבת לרעך כמוך, כללו של דבר דעלך סני לחברך לא תעביד", ומבואר דס"ל כמו שכתבנו בדעת הבכור שור, דהא דעלך סני וכו' מתפרש גם בקום ועשה.

ובזה נבין בס"ד את פרטי דברי הסמ"ג שם, אשר ניכר מתוכם שכללות הדברים בנויים על דברי היראים [כדרכו של הסמ"ג בהרבה מקומות], אך עשה כמה שינויים בדבריו, וז"ל: "כללו של דבר דעלך סני לחברך לא תעביד כדאיתא במסכת שבת בפרק שני, ובירושלמי דנדרים (פ"ט ה"ד) גרס מי שיושב וחותך בשר והכה ידו בסכין וכי תחזור ידו ותכה ידו להנקם, ודוקא לרעך שהוא רעך בתורה ובמצוות אבל אדם רשע ואינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנאמר יראת ד' שנאת רע ואומר הלא משנאיך ד' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו ליי", עכ"ל הסמ"ג.

והנה השמיט מ"ש היראים "שלא לעשות לו ולא לאמר דבר המסור ללבו", והיינו משום דס"ל שהמצוה היא גם בעשיית טוב ולא רק בהמנעות מרע. והשמיט גם עצת היראים "וא"ת האיך אדע וכי נביא אני לכך נאמר כמוך פי' ממך תלמוד דבר שאתה יודע שמסור ללבך", ובמקומה כתב עצה אחרת בשם הירושלמי "... וכי תחזור ידו ותכה ידו להנקם". והיינו משום שהמילה "כמוך" נדרשת לשיטתו באופן אחר, כמו שכתב ברמזים "כאשר ירצה שחבירו מתנהג עמו", וא"כ הוא עיקר גדר המצוה ולא רק עצה טובה. ועוד, שעצת היראים אינה טובה כל כך לענין עשיית טוב לחבירו בקום ועשה, שהרי בני אדם אינם דומים זה לזה בצרכיהם ולפעמים מה שטוב לזה רע לזה, ורק לענין המניעה מלהזיק לחבירו עצתו טובה, שבדרך כלל מה שמצער את האחד מצער גם את השני. ולכן כתב הסמ"ג עצה אחרת שהיא טובה גם לענין עשיית טובה בקום ועשה, והוא שירגיש כאילו הוא וחבירו חלקים מגוף אחד. (והרי גם הצרכים של אברי האדם שונים הם זה מזה, וכל אבר משתדל ליתן לאברים האחרים את צרכיהם).

ובענין "רעך בתורה ובמצוות" העתיק הסמ"ג מפירוש השני של היראים, רק עשה הדרשה מ"רעך" ולא מ"כמוך" משום שהוא צריך "כמוך" לדרשה אחרת. ולעיל כתבנו שהיראים עצמו בפירושו הראשון אינו ממצט רשע מ"רעך". והדבר פשוט, על פי מה שכתב הסמ"ג עשין קס"ב [במצות צדקה] בשם היראים [והוא בס"י קנ"ו במצות הלואת אביון], שאף שלענין השבת אבידה נתרבה מומר לתיאבון [ע"ז כו, ב], היינו רק להחזיר את אשר לו [וכן לענין פריקה וטעינה (פסחים ק"ג, ב) להצילו מהפסד], אבל אין ללמוד מזה לענין ליתן לו משל אחרים כגון לענין מצות צדקה ומצות הלואה. וא"כ לשיטת היראים בפירושו הראשון שפירש מצות האהבה דהיינו שלא לעשות לו רעה, אין למעט רשע, אבל לשיטת הסמ"ג שפירש שהמצוה לעשות לו טוב, יש למעט רשע, וכיון שלא היה יכול למעט מ"כמוך" מיעטו מ"רעך".

גם החובת הלבבות בשער חשבון הנפש פ"ג חשבון כ"ב כתב: "שיאהב להם מה שיאהב לנפשו מהם וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם ויחמול עליהם וידחה מהם כפי יכלתו מה שיזיקם כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך". אך יש הבדל בין שיטתו לשיטת הבכור שור והסמ"ג, שמדבריהם משמע שהמצוה רק בעשייה ולא בלב, ואילו החוה"ל בהקדמת ספרו הזכיר "ואהבת לרעך כמוך" בין המצות שבלב, וצ"ל דהיינו שירצה בלבו בשביל חברו מה שהוא עצמו רוצה מאחרים.

#### ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כתב בהל' אבל פי"ד ה"א: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים... ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות". ולכאורה נראה מזה שפירש "כמוך" כמו הבכור שור.

אך במקומות אחרים ברמב"ם מבואר שפירש "כמוך" כפשוטו, כמו שאתה אוהב את עצמך. וצ"ל בהל' דעות פ"ו ה"ג: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא". וכן בספר המצות עשה ר"ו: "שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כאשר נאהב עצמנו ושתהיה אהבתו וחמלתו לאחיו כאהבתו וחמלתו לעצמו בממונו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו (אם ירצה אותו ארצה אני אותו) [או שירצה אותו], וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, [וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו], והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך". (התיקונים ע"פ מהדורת הר"ח הלר ומהדורת פרנקל, וכע"ז במהדורת הר"י קאפח). וא"כ צ"ע מדוע שינה פירושו בהל' אבל.

והנה בלא"ה דברי הרמב"ם בהל' אבל צריכים יישוב, שבתחלה כתב שבקור חולים וכו' הם מדרבנן, ואח"כ כתב שהם בכלל ואהבת לרעך כמוך. וכן בספר המצות שורש ב' כתב הרמב"ם על מצות בקור חולים וכו': "אלו הפעולות כלם ודומים להם נכנסות תחת מצוה אחת מכל המצות הכתובות בתורה בבאור והוא אמרו ית' ואהבת לרעך כמוך". ומשמע שהם כלולים בפשוטו של מקרא ממש, וכך הסברה נותנת, שהרי מי שאוהב את חברו גומל לו כל החסדים האלה, ואין צורך בזה לשום מדרש חכמים. וא"כ קשה מדוע קראם הרמב"ם בתחלת דבריו "של דבריהם".

ומצאתי בפחד יצחק להגרי"י הוטנר זצ"ל, פסח מאמר י"ח אות ג' ויום הכפורים מאמר ל"א אות ה' ואות ח', שיישב דברי הרמב"ם על פי מ"ש בגמ' ב"מ ל, ב: "אמר מר ילכו זה ביקור חולים, היינו גמילות חסדים, לא נצרכה אלא לבן גילו דאמר מר בן גילו נוטל אחד מששים בחליו ואפ"ה מבעי ליה למיזל, בה זו קבורה היינו גמילות חסדים, לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו". וביאר הגרי"י הוטנר, שהחיוב דאורייתא מ"ואהבת" אינו מחייב את בן גילו ואת הזקן, ורק המצות הפרטיות של ביקור חולים

וכו' הן המחייבות אותם. ולענין זה הוא שכתב הרמב"ם שמצוות ביקור חולים וכו' הם מדבריהם.

ונראה להוסיף ביאור, שהטעם שכן גילו וזקן פטורים, הוא משום שיש להם הפסד, היינו הפסד בריאות או הפסד כבוד, והתורה לא חייבה לעשות חסד לחבירו במקום שיש לו הפסד, וכדאשכחן (בב"מ שם במשנה) שבהשבת אבידה אם צריך להתבטל ממלאכתו ולא יוכל לגבות הפסדו מבעל האבידה, שלו קודם, וכן (שם לג, א) אבדתו קודמת לאבדת אדם אחר, ובגמ' (שם) דרשינן זה מן הפסוק "אפס כי לא יהיה בך אביון", שלך קודם לשל כל אדם. וא"כ י"ל, שהמצוות הפרטיות של ביקור חולים וכו' באות כדי לחייב את החסדים המסויימים האלה גם כשיהיה לו הפסד עי"ז. ועל פי זה נראה, שגם בגמילות חסדים גופא יש מצוה מדבריהם בנוסף על החיוב דאורייתא, שהרי פשוט הוא שאדם חייב לפעמים להפסיד מכספו כדי לקיים מצות גמילות חסדים, כגון בהכנסת אורחים וכדומה.

ואכתי צריך ביאור, מדוע המצוה דאורייתא של ואהבת אינה מחייבת במקום הפסד, הרי המצוה היא "כמוך" והרמב"ם (בהל' דעות וסה"מ) פירש "כמו שאתה אוהב לעצמך", והרי לעצמו אדם עושה חסד אפילו כשמפסיד עי"ז. וזה דומה לקושית הרמב"ן מדין "חייך קודמים", אשר גם היא קשה לביאור זה של "כמוך".

ואין נראה לומר שהרמב"ם סובר כתירוץ הרמב"ן לחלק בין "היקף" האהבה ל"עוצמתה", שהרי בהל' דעות כתב שחייב "לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו", ושסור להתכבד בקלונו, ואילו לרמב"ן נראה פשוט שמי שאינו עושה דברים אלה אינו עובר בהכרח על מצות ואהבת (אלא על מצות אחרות כגון והשבחו לו), שיתכן שאע"פ שאוהב את חבירו בכל דבר, מכל מקום מחמת גודל עוצמת אהבת עצמו מעדיף הוא את כבוד עצמו ומנוחתו על טובת חבירו ומניעת הפסדו.

והנה ביישוב קושית הרמב"ן כתב המהר"ל בנתיבות עולם נתיב אהבת ריע פ"א: "ואל יקשה לך הרי דרש ר"ע וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך ואיך יהיה מקיים ואהבת לרעך כמוך, כי דבר זה ענין אחר, דלענין חייו בודאי חייו קודמין, רק לענין האהבה שיהיה אוהב אותו בזה יהיה אוהבו כמותו".

ונראה ביאור דבריו כמ"ש בעינים למשפט (חידושים) סנהדרין מה, א: "שאמנם בכל דבר כמו עניני ממון וכבוד וכו' צריך כגופו ממש, אבל דבר של פקוח נפש גזרה תורה וחי אחיך עמך חייך קודמים". והיינו, ש"וחי אחיך עמך" הוא גזירת הכתוב המפקיע עניני פקוח נפש מדין "כמוך". ולכאורה יש ליישב בדרך זה גם הא דשלו קודם לכל אדם באבידה וכו', די"ל שהוא מחמת גז"ה כ"ד"לא יהיה בך אביון". אך זה צ"ע, דהרי פשוט הוא דדין זה דשלו קודם באבידה וכו' אינו חיוב אלא רשות, ואם הקדים את של חבירו הרי זה משובח. וכן מבואר בגמ' בב"מ לג, א: "ואמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך", ופירש רש"י: "אף על פי שלא הטילו עליו הכתוב יש לאדם ליכנס לפני משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם אם לא בהפסד

מוכיח, ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול גמילות חסד וצדקה וסוף שיצטרך לבריות". וא"כ כיון דרשאי להקדים את חברו, נהי דאינו מחוייב לעשות כן, מכל מקום האהבה שבלבו לחבירו צריכה להכריח אותו לעשות כן. והרי ברמב"ם בהל' דעות ובסה"מ משמע להדיא שמצות האהבה היא גם בלב ולא רק במעשה.

ובעיניי למשפט שם כתב יישוב לזה, וז"ל: "ואף בממון למדנו דשלך קודם, ד"כמוך" ולא עדיף מיניה". והיינו, דמצות ואהבת היא רק "כמוך" ולא שיאהב את חברו יותר מגופו. והרי זה דומה למי שהיו לפניו שתי אבידות, של ראובן ושל שמעון, והוא אוהב לשניהם בשוה, אשר פשוט שאין האהבה יכולה להכריע איזה מהם יחזיר, ומ"מ מוכרח להחזיר להאחד ולא לחבירו, ואין מזה ראייה שאהבתו לו יותר גדולה. וכל שכן אם מקדים האחד מפני הדין ד"של רבו קודם לשל אביו" וכדומה, שאין מזה ראייה לגדול האהבה. ואף כאן באבדתו ואבדת חברו, כיון שאהבתו לעצמו ואהבתו לחבירו שוים כדין "כמוך", אין האהבה יכולה להכריע איזה מהם יחזיר, ובא שפיר הדין קדימה ד"שלו קודם" להכריע שיחזיר את שלו.

והנה לכאורה כל זה ניחא אם שתי האבידות של ראובן ושל שמעון [בדוגמא הנ"ל] שוות, שאז אין הכרעה ביניהם מצד האהבה. אך אם אבידת ראובן יותר גדולה, לכאורה צריך להחזיר דוקא לו, כי ככל שגדול ההפסד כך גדול הרצון שמצד האהבה למנוע את ההפסד, ונמצא שהרצון להחזיר לראובן גדול יותר מהרצון להחזיר לשמעון. וא"כ יקשה, שהרי מבואר במשנה (ב"מ ל, ב: "היה בטל מן הסלע... שלו קודם") שמתר לימנע מהחזרת אבידה גדולה לחבירו בגלל הפסד קטן לעצמו, ולכאורה זה סותר לדין "כמוך". ונראה דצ"ל, דלעולם יתכן שגודל האבידה לא יכריע, וכגון שהאבידה הקטנה של שמעון היא דבר שחביב לו ביותר או שהוא איש רגיש שיצטער מאד על אבידתו או שהוא עני וכדומה, ולכן יתכן שפיר שהאדם יחשיב את הפסד הסלע שלו כמו הפסד האבידה הגדולה של חברו, וימנע להשיב משום "שלו קודם" אע"פ שאוהב חברו כגופו.

וכעין שיטה זאת מצאתי ברלב"ג על התורה על הפסוק ואהבת, וז"ל: "ואהבת לרעך כמוך רוצה לומר שיאהבהו כגופו ולזה יבחר לו כפי היכולת הטובות אפשריות לו וירחק ממנו ההזיקים כמו שיעשה זה לעצמו, אלא שהמצוה בזה הוא באופן שלא יגיע בו נזק לאהוב [צ"ל לאוהב] מפני זאת האהבה ושלא יחוייב אדם להניח מלאכתו מפני עשיית מלאכת חברו כי אהבתו עצמו קודמת לאהבתו זולתו, וכך אם יקום עליו להרגו אינו מחוייב שיאהבהו ולא יזיק לו אבל יחוייב למלט את נפשו ואפילו בנפש הקם עליו".

ולכאורה דבריו סותרים את עצמם, שבתחלה כתב "שיאהבהו כגופו" ואח"כ כתב "כי אהבתו עצמו קודמת לאהבתו זולתו". אלא נראה כוונתו כמו שכתבנו לדעת הרמב"ם, שאהבתו לחבירו צריכה להיות שוה לאהבתו לעצמו, אך מדין קדימה בעלמא יש לו להקדים אהבת עצמו לאהבת חברו כאשר אי אפשר לקיים שניהם.

ובזה יש לבאר מ"ש הרמב"ם בהל' דעות "לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק

לעולם הבא". דלכאורה קשה מדוע נקט הרמב"ם דוקא דוגמאות אלה, ומדוע לא כתב "צריך לכבדו ולשמור על ממונו כאשר הוא רוצה בכבוד עצמו ובשמירת ממון עצמו", שהם ענינים כלליים יותר. וי"ל שהכיבוד והשמירה יש בהם לפעמים ביטול מלאכה והפסד (וכגון הא דקידושין לג, א שאין לבעלי אומניות לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקים במלאכתם מפני ביטול מלאכה), ולכן נקט "לספר בשבחיו" שבדרך כלל אין בזה הפסד (שבודאי אין הכונה שצריך ליבטל ממלאכתו כדי לרוץ ולפרסם בכל העולם שבחי חברו, אלא הכונה שכאשר מדבר לאחרים ומזכיר את חברו יזכירו לשבח. ואף שלפעמים מתמעט כבודו שלו על ידי ריבוי כבוד חברו, נראה שבעניני כבוד לא אמרו "חייך קודמים"), וכן נקט "לחוס על ממונו", שנראה פירושו שיזהר מלגרור לו הפסד (כמו "כחס על השמן" שמכבה את הנר כדי שלא יפסד השמן), שבוזה י"ל שלא אמרו "שלו קודם".

ועל פי דברינו יש ליישב מה שכתב הרמב"ם בהל' אבל ביאור אחר ל"כמוך", "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות". די"ל דהנה אף דלעיל (בקשר לשיטת הבכור שור) כתבנו שגדר "כמו שאתה רוצה שיעשה לך חבריך" הוא יותר קל מגדר "כמו שאתה אוהב לעצמך", מפני שיש דברים שאדם עושה לעצמו אך אינו מצפה מאחרים שיעשו בשבילו, מכל מקום יש בגדר זה גם חומרא, וכגון שיכול לעשות לחבירו טובה גדולה על ידי הפסד מועט לעצמו, דאף דלפי הגדר של "כמו שאתה אוהב לעצמך" אפשר לו לפטור את עצמו על פי החשבונות שהזכרנו, מכל מקום לפי הגדר של "כמו שאתה רוצה שיעשה לך חבריך" יתכן שיהיה חייב, וכגון שמנהג המקום לוותר על הפסד קטן במקרה כזה, שאז הוא מצפה מחבירו שיעשה לו כך, ולכן אף הוא חייב לעשות כך לחבירו. [ובהעמק דבר ויקרא יט, יח הוסיף, שהדבר תלוי לפי הקורבה וכו', כלומר שאדם מצפה מקרוביו וידידיו ושכניו שיטרחו ויוותרו בשבילו יותר מאנשים זרים, וכך יש עליו להתנהג כלפיהם]. וי"ל שהרמב"ם סובר שזהו הגדר של המצוה דרבנן של ביקור חולים וכו' שחייבו אפילו במקום הפסד. דהרי פשיטא שבמקום הפסד גדול מאד לא חייבו, וא"כ מסתבר מאד שגדר החיוב הוא, כל שנוהגים אנשים טובים לעשות לחבריהם. ולכן כתב הרמב"ם כאן גדר זה, וסמכו על הקרא ד"כמוך", אך לעולם אינו אלא מדרבנן, כי פשוטו של מקרא אינו כן, אלא כמו שכתב בספר המצות "כמו שאתה אוהב את עצמך".

ומה שכתב הרמב"ם בהל' אבל "לאחריך בתורה ובמצות", ואילו במקומות האחרים לא התנה כן, י"ל דהמצוה דאורייתא של "ואהבת" שייכת גם ברשעים, וכדמוכח מהגמרא ד"ברור לו מיתה יפה" שהבאנו לעיל בשיטת היראים, אך החיוב המיוחד שמדרבנן אינו אלא לכשרים.

והנה אכתי יקשה על הרמב"ם הקושיא הראשונה של הרמב"ן, שלא יקבל לב האדם שיאהוב את חברו כמו שהוא אוהב את עצמו, שהרי ברמב"ם בהל' יסו"ה ובסה"מ משמע להדיא שמצות האהבה היא גם בלב ושהיא "כמוך" ממש. אך קושיא זאת אינה מוכרחת כל כך לענ"ד, שהרי מצאנו אצל משה רבינו במדרש תנחומא ואתחנן סי' ו' ו

שאמר להקב"ה "יאבד משה ואלף כמוהו ואל יאבד אחד מישראל", הרי שאהב אותם אפילו יותר מגופו. ובספר יסוד ושורש העבודה שער הראשון פרק ז' כתב: "ואהבת לרעך כמוך... שיאהוב את חבירו כנפשו וכגופו בכל ענינים ממש, כמו שהוא שמח כשנותן לו הקב"ה שום טובה כן יגיל וישמח בבא שום טובה לרעהו, וכן ח"ו להיפך ישתתף עמו בצרתו ויהא נעצב ודואג במר לבו כאלו ח"ו היה בא עליו ר"ל, וכן במעשה שיעשה רצון רעהו ממש כמו שעושה לעצמו כל מה שהוא רוצה", ומסתמא קיים את מה שכתב. ואף שזאת מדריגה גבוהה, הרי גם "ואהבת את ד' אלקיך בכל לבבך" וגו' היא מדריגה גבוהה, ואעפ"כ לא אמרו שהיא גוזמא.

### ה. שיטת החינוך

החינוך כתב במצוה רמ"ג: "לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו... שורש המצוה ידוע כי כמו שיעשה הוא בחבירו כן יעשה חבירו בו ובזה יהיה שלום בין הבריות. ודיני מצוה זו... כלל הכל הוא שיתנהג האדם עם חבירו כמו שיתנהג עם עצמו לשמור ממונו ולהרחיק ממנו כל נזק ואם יספר עליו דברים יספרם לשבח ויחוס על כבודו ולא יתכבד בקלוננו... והמתנהג עם חבירו דרך אהבה ושלום ורעות ומבקש תועלתו ושמח בטובו עליו הכתוב אומר ישראל אשר בכך אתפאר... ועובר עליה ולא נזהר בממון חבירו לשמרו, וכל שכן אם הזיק אותו בממון או צערו בשום דבר לדעת, ביטל עשה זה, מלבד החיוב שבו לפי הענין שהזיקו כמו שמפורש במקומו".

והנה עיקר דבריו לקוחים מדברי הרמב"ם בספר המצות ובהל' דעות, אך השמיט כל דבר הנוגע לאהבה שבלב (ומ"ש "שנחמול על ישראל ועל ממונו" אין זה אהבה בלב, דלא שייך אהבה לממונו, אלא ר"ל הנהגה של חמלה). ומבואר שהחינוך סובר שהמצוה היא רק במעשה ובדיבור ולא בלב. וכן מבואר ממה שהזכיר בשורש המצוה רק עניני עשייה, וכן בסוף המצוה מבואר שאין נחשב כעובר על המצוה אלא העושה מעשה או הנמנע ממעשה. ומ"ש החינוך באמצע דבריו "ושמח בטובתו", נראה שאין זה עיקר המצוה אלא מעלה יתירה, שעל זה הביא הפוסק "ישראל אשר בכך אתפאר".

וכן במצות אהבת גרים (מצוה תל"א) כתב החינוך "שנצטוינו לאהוב גרים כלומר שנזהר שלא לצער אותם בשום דבר אבל נעשה להם טובה..." ולא הזכיר שם שום רמז לאהבה שבלב.

ובזה נתיישב לי מ"ש החינוך בסוף האגרת שבראש ספרו שיש שש מצות שחיובן תמידי, ולא מנה ביניהן מצות "ואהבת לרעך כמוך". ולכאורה תמוה, שהרי מצוה זו תמידית היא, וכמ"ש בספר יסוד ושורש העבודה שער א' פ"ז שיכול לקיים מצוה זו בכל עת ובכל מקום (אפילו במקום שאינו נקי) על ידי שישמח בטובת חבירו או יצטער בצרתו, ע"ש. ובהנ"ל ניחא, דהחינוך סובר שהמצוה היא רק במעשה ודיבור, וממילא אינו יכול לקיימה אלא כשיזדמן לו לעשות דבר לטובת חבירו.

ונראה שהחינוך לא רצה לפרש שהמצוה היא באהבה שבלב, מפני הקושיא הראשונה של הרמב"ן, שלא יקבל לב האדם שיאהב את חבריו כאהבתו את עצמו.

והנה בזה שהחינוך סובר שהמצוה היא בדיבור ובמעשה (גם באופן חיובי) אך לא בלב, הרי שיטתו כשיטת הבכור שור וסייעתו שנתבאר למעלה. אך אין שיטתו לגמרי כמותם, שהם פירשו גדר "כמוך" שיעשה לחבירו כמו שרוצה שחבירו יעשה לו, ואילו החינוך פירש גדר "כמוך" שיעשה לחבירו כמו שהוא עושה לעצמו, וכהרמב"ם.

### ו. שיטות הסמ"ק והעקרים

הסמ"ק כתב מצות "ואהבת לרעך כמוך" בסי' ח', בתוך מצוות עשה התלויות בלב, והאריך בה, וז"ל בקיצור: "לאהוב את חבריו דכתיב ואהבת לרעך כמוך, ובכלל זה הבאת שלום שבין אדם לחבירו ומכריעו לכף זכות. לאהוב את חבריו, אמר רבי עקיבא כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך, הוסיף בן עזאי ואמר גדול הימנו שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם [ראה להלן בסוף דברינו], פי' אף על פי שאינו מקפיד על כבוד עצמו יש לו להקפיד על כבוד חבריו. ובכלל מצוה זו יש הבאת שלום שבין אדם לחבירו, ודוד המלך כתב בספרו בקש שלום ורדפהו. ודע והבן כי מאד גדול השלום דאמר רבי יוחנן... בית שני למה נחרב... מפני שהיה בהם שנאת חינם... וגדול השלום שהרי הקב"ה שינה בו. ואפילו ישראל עובדי עכו"ם ושלום ביניהם אין מדת הדין יכולה ליגע בהם... וגדול השלום שהרי בקש הקב"ה כלי לברך את ישראל ולא מצא כלי טוב מחזיק כל הברכות אלא שלום... ואם אדם יודע שחטא לחבירו אל יתייש מלבקש ממנו מחילה אפילו נחשב לקטן כי כולנו בני איש אחד אנחנו... ומנין שלא יהא המוחל אכזרי שנאמר ויתפלל בעדך, ודין הוא שימחול... ואשוב לענין הראשון כמה גדול המחלוקת... והנה לכל השנאות יש תקוה חוץ מאותה שנאה של קנאה, לכך ירחק אדם לבו מן הקנאה..." עכ"ל הסמ"ק.

והנה בכל אריכות דבריו לא הזכיר הסמ"ק מה שכל הראשונים האחרים הזכירו, שמצות האהבה מחייבת להטיב לאחרים או להמנע מלהרע להם או שירצה הטוב בשבילם. ובמקום זה האריך מאד במעלת השלום והאחדות ובגנות השנאה והמחלוקת, דברים ששאר הראשונים לא הזכירו כאן.

והנה הא דלא פירש הסמ"ק כאן עניני עשיית טוב הוא פשוט, משום דס"ל שואהבת היא מצוה שבלב, שהרי מנאה בתוך מצוות התלויות בלב, ואילו על עניני גמילות חסדים כתב להלן בסימנים מ"ו-מ"ט מן הפסוקים "והלכת בדרכיו" ו"והודעת להם" וגו'. אך אכתי צריך טעם מדוע לא כתב כמו שכתבו הרמב"ם והחזו"ל והרמב"ן, שהמצוה היא שירצה הטוב בשביל חבריו. ועוד קשה, מדוע הכניס דוקא כאן את ענין הבאת שלום בין אדם לחבירו, והלא אינו תלוי בלב, והיה לו להכניסו במצוות גמילות חסדים, או בסי' רכ"ה במצוות בצדק תשפוט עמיתך ששם כתב דיני פשרה שהיא ענין של שלום כדאיתא בסנהדרין ו, ב. ומכל זה נראה, שלסמ"ק יש הגדרה אחרת בעיקר מהות האהבה.

והנה מצאתי בצרור המור על התורה (לר' אברהם סבע מגולי ספרד) ויקרא יט, יח על הפסוק "לא תקום ולא תטור את בני עמיך ואהבת לרעך כמוך אני ד'" שכתב: "וא"ת אם הוא נוטר לי איבה למה לא אעשה כן גם אני, לזה אומר ואהבת לרעך כמוך, כי זה כלל גדול בתורה, להורות לנו שאין ראוי להיות חילוק ופירוד בין איש לחבירו, אלא לדון כל אדם לכף זכות כאלו היה הוא עצמו, וזה אני ד', כי כמו שאני ד' אחד כך ראוי לכם שתהיו גוי אחד בלי חילוק". והנה גם הוא כתב כאן עניני שלום והסרת שנאה ושידון לכף זכות כמו שכתב הסמ"ק, והוא נתן הגדרה חדשה למצוה: "שתהיו גוי אחד בלי חילוק".

והגדרה קרובה לזו מצאתי גם בעקרים מאמר רביעי פרק מ"ה, וז"ל: "שני האנשים כרותי הברית יהיו כגוף אחד... וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך, כלומר כמו שאהבתך את עצמך אין בה זולתיות כך אהבתך את חברך לא תחשוב שהוא דבר זולתך, שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האהוב עם האהוב, ולזה תמצא כי אהבה בגימטריא עולה לאחד, כי אין האהוב זולת עצמו כלל".

וגם בעקידה שער ח' (בפרק החבור דף פג ע"ב) כתב: "שאינן האהבה כי אם התיחדות האוהבים כאלו הם עצם אחד".

ולענ"ד י"ל שגם הסמ"ק סובר שעיקר גדר המצוה הוא להיות באחדות בלי שנאה ומחלוקת ופירוד. ועל פי זה מובן מדוע האריך הסמ"ק כאן בענין השלום, שהוא עיקר המצוה לדעתו.

והענין הזה של הרגשת האחדות מבואר בירושלמי נדרים פ"ט ה"ד (המוזכר לעיל בדברי בסמ"ג) וז"ל: "כתיב לא תקום ולא תטור את בני עמך, היך עבידא, הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי תחזור ותמחי לידיה, ואהבת לרעך כמוך ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה", ופירש הנצי"ב בהעמק דבר ויקרא יט, יח: "שהנקימה מחבירו דומה לאדם שמחתך בשר ולא נזהר היד האוחז הסכין והכה בסכיניו על ידו השנית, אם תעלה על הדעת לחזור ולהכות את היד החותך ולנקום בה... כך אין לנקום מחבירו אחר שכבר הזיק אותך והרי הוא כמוך שכל ישראל נפש אחת". וכע"ז פירשו כל המפרשים. אך אין מוכח מן הירושלמי שזה עיקר הגדרת המצוה, דיתכן שהוא רק בגדר עצה טובה שעל ידי ההתבוננות הזאת יתגבר על יצרו, וכדמשמע בסמ"ג הנ"ל. וגם אין מוכח שהירושלמי דרש כן מ"כמוך", דיתכן שדרש כן מ"בני עמך", או מ"זה ספר תולדות אדם" [כמ"ש המלכים ויקרא יט, יח]. אך עכ"פ מבואר שכל ישראל הם כגוף אחד.

והענין הזה מבואר היטב בשמירת הלשון להחפץ חיים, ח"א שער התבונה פ"ו: "...הכל משורש אחד יצאו... שכל נפשות ישראל למעלה הוא כמו נפש אחד אך שכל אחד יש לו בחינה בפני עצמו... וגם לשורש אחד יאספו כל ישראל לבסוף... ורק בזה העולם... מדמה האדם בדעתו שהוא איש פרטי ואינו שייך לחבירו הישראל כלל, אבל באמת לא כן הדבר".

ובביאור הדרך להגיע להרגשה זאת (לבד מן ההתבוננות הנ"ל) כתב הרא"א דסלר זצ"ל במכתב מאליהו כרך ג' עמ' 98: "כבר ביארנו (ע"י כרך א' עמ' 63) שאהבה היא תולדת



נתינה: שלמקום שנותן, נותן הוא מעצמו, וממילא יאהב את המקבל כי הוא מוצא את עצמו כלול בו. ואם ירבה מאד את חסדו עם רעהו, ימצא את כל עצמו כלול בו, ויאהבנו בבחינת "כמוך ממש, כמוך בלי שום הפרש"... מי שעושה חסד עם כל ישראל בכל מהותו, מאוחד לגמרי עמהם, עד כדי שירגיש שלא תתכן גם תרעומת על חברו שהכהו, כי מרגיש הוא שכל ישראל אברים הם מגוף גדול אחד". (ולכאור' צ"ע היאך יתכן לעשות חסד עם כל ישראל, ואולי ע"י תפלה). וכע"ז אמר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל בשיחות מוסר תשל"ב מאמר כ"ב, שהמטיב לחבירו נעשה אוהבו מפני שהוא כנותן לו חלק מעצמו.

ולפי שיטה זאת שהמצוה היא בהרגשת אחדות, יתכן שכלולים בה גם התענוג והשמחה בחברת השני או בקורבתו. ועפ"ז נלענ"ד להביא קצת ראייה לשיטה זו, מן הגמרא קידושין מא, א: "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך", ודומה לזה בגמרא נדה יז, א: "אסור לו לאדם שישמש מטתו ביום שנאמר ואהבת לרעך כמוך, מאי משמע, אמר אביי שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו". ולכאורה אף אם יראה בה דבר מגונה אין זה אלא חסרון יופי ואין כאן סיבה שלא ירצה את הטוב בשבילה, רק שלא ישמח ויתענג כל כך בחברתה, ומזה ראייה שגם זה כלול במצוה. מיהו יש לדחות, דלעולם המצוה היא רק להטיב לחבירו, וכאן באשתו כיון שרצון האשה שתמצא חן בעיני בעלה, לכן כשתתגנה עליו אינו יכול לקיים המצוה.

עוד יתכן שיש נפקא מינה בשיטה זו, כגון באדם שרוצה לעצמו כבוד או עשירות וכדומה, והוא יודע בחבירו שהוא לא איכפת לו בדברים אלה ואינו רוצה אותם כלל אך גם לא מתנגד להם, שלפי הגדרת שאר הראשונים מסתבר שאין צריך שירצה שיהיה גם לחבירו, כיון שאם היה הוא במצבו של חבירו לא היה רוצה שאחרים יתנו לו דברים אלה, אך לפי הגדרת העקרים והסמ"ק יתכן שאם לוקח כבוד לעצמו צריך שיתן [או שירצה שיהיה] גם לחבירו, שהרי אם יהיה רק לו ולא לחבירו תפגם האחדות שביניהם. ומצאתי דוגמא לזה בגמרא חולין צד, א, ששם אסרו לשלוח ירך חתוכה לעכו"ם כי העכו"ם יחשוב שהישראל נטל ממנה את גיד הנשה ונמצא שהישראל גונב את דעתו של העכו"ם, ופירש"י: "משום דגונב דעתו דעובד כוכבים כסבור שישראל זה אוהבו מאד שתקנה וטרח בה ליטול גידה עד שנראית לעצמו ואח"כ נתנה לו, והוא לא נטלו, ונמצא מחזיק לו טובה חנם". ומשמע שאע"פ שאין לעכו"ם עצמו שום הנאה בנטילת הגיד מ"מ יש כאן תוספת אהבה כשהישראל טורח ליטול הגיד לפני ששולח לו את הירך.

ובזה יש להבין דיוק אחד במ"ש הסמ"ק "אמר רבי עקיבא כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך, הוסיף בן עזאי ואמר גדול הימנו שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם, פי' אף על פי שאינו מקפיד על כבוד עצמו יש לו להקפיד על כבוד חבירו". והנה מה שהביא מר"ע ובן עזאי הוא בתורת כהנים פרשת קדושים פ"ד הי"ב וירושלמי נדרים פ"ט ה"ד, אלא ששם הובא הפסוק "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א). וכעין ביאורו של הסמ"ק כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות בראשית שם: "בן עזאי אומר

וכו', פי' אסיפיה דקרא קאי בדמות אלקים עשה אותו, דמקרא דר"ע לא שמעינן אלא דעלך סני לחברך לא תעביד, ובא בן עזאי ואמר שאף אם הוא אינו חושש לכבוד עצמו יש לו לחוש לכבוד חברו, לפי שרואה דמות חברו ואינו רואה דמות עצמו". וכ"כ במושב זקנים ויקרא יט, יח בשם רשב"ם: "שאם היה אומר ואהבת לרעך כמוך הייתי אומר אדם שהוא חסיד וסובל בזיון מכל אדם גם הוא יבזה את חברו, ועל כן אומר... בדמות אלקים עשה אותו כלומר אע"פ שאתה חסיד ומתבזה אל תבזהו כי בדמות הקב"ה הוא". [ובמעלת האהבה הזאת ביאר הריקאנטי פרשת קדושים: "והנה האוהב את חברו הנעשה בצלם אלקים הוא אוהב השי"ת ומכבדו", וראה מכתב מאליהו ח"ג עמ' 90].

ונראה דעל כרחק מיירי כשגם חברו אינו מקפיד על כבודו, שאם חברו מקפיד על כבודו פשיטא שגם מצות ואהבת לרעך כמוך מחייבת שיקפיד על כבוד חברו לעשות רצונו, וכמ"ש בספורנו ויקרא יט, יח: "אהוב בעד רעך מה שהיית אוהב בעדך אם היית מגיע למקומו", וראה גם בתוס' יו"ט אבות פ"ב מ"י. וא"כ לכאורה צ"ע, מדוע כתבו הציור דוקא כשהראשון אינו מקפיד על כבודו, הא לכאורה אף אם הוא מקפיד מכל מקום כיון שידוע שחברו אינו מקפיד אינו צריך להקפיד בשבילו. ולפי הנ"ל ניחא, שבכה"ג צריך להקפיד גם בשביל השני כדי שלא תפגם האחדות.

[ובמדרש בראשית רבה כד, ז לפי גירסת מתנות כהונה, וכן בראב"ד ור"ש משנן לתורת כהנים שם, כתבו שהרבנות של בן עזאי היא שאע"פ שהוא עצמו נתבזה מ"מ לא יאמר שגם חברו יתבזה עמו. וגם זה אפשר להבין ע"פ הגדרת הסמ"ק, שכיון שרוצה באחדות, א"כ יתכן שירצה שגם חברו יתבזה עמו כדי שלא תפגם האחדות. וכע"ז מצאתי בעקידה שם בשער ח' בפרק החבור: "אין מדרך האהבה שנרצה לאוהבינו שיהיו מלאכים או מלכים, שאין מטבע הדבר שיסודרו ממנו פעולות שיבטלוהו או יפסידוהו, כמו שתבטל האהבה ביניהם כשיסור הדמיון והשווי מביניהם". אך הסמ"ק לא פירש כן, ונראה דס"ל דאחדות אמיתית גורמת לרצון בטובת השני, ורצון זה יתגבר על הרצון שיהיו ביחד].

### רוב החטאים הם בין אדם לחברו

'ואהבת לרעך כמוך' רבי עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה: כי עיקר גדול לקיום התורה, לפי שרוב מה שיחטא האדם הוא במשאו ומתנו עם חברו ובכלל זה הקנאה והכבוד וע"י זה יתגלגל עבירה אחר עבירה, אמנם בהזהר האדם בשל חברו יקיים רוב המצוות, ומעט הוא שיחטא בינו למקום דלא שכיחא.

יפה מראה לירושלמי, נדרים פרק ט'

הרב דוד אריאב  
מח"ס "לרעך כמוך", ירושלים

## "ואהבת" - לרעך כמוך

- א. מצוה חיובית ומצוה קיומית
- ב. אלו דברים שאין להם שיעור
- ג. האם מצוות גמילות חסד דוחה תלמוד תורה
- ד. "חייך קודמים" כשנגרם לזולת דבר השנוא
- ה. ביטול מצוות "ואהבת לרעך" בכריית בור
- ו. ביטול תלמוד תורה להלויית המת והכנסת כלה
- ז. קנה מיד עמיתך
- ח. אהבת וחסד לרשעים
- ט. הכוונה במצוות "ואהבת לרעך"
- י. אסור לקדש אשה עד שיראנה

### א. מצוה חיובית ומצוה קיומית

(א) קיימים כמה מובנים למושג "אהבת הלב". לפעמים מושג זה נתפס ומוגדר כך: "הרגשת קשר, הרגשת שייכות, קירבת הלב, מציאת חן". ובקצרה: "אהבת נפש". ולפעמים המובן של אהבת הלב הוא: "רצון בטובת הזולת". ("אני אוהב אותו" פירושו "אני רוצה שיהיה לו טוב").

(ב) והנה כמה ראשונים כתבו שלא יתכן לאהוב את הזולת אהבת הלב בשיעור "כמוך":  
רמב"ן עה"ת: "וטעם ואהבת לרעך כמוך, הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבתו את נפשו". חזקוני עה"ת: "דאי אפשר לעשות כן".

הקושי נובע מכך, שאם אהבת הלב עליה מדובר היא אהבה של "הרגשת קשר, קירבת הלב, מציאת חן", וכמו שכתב הרמב"ן "אהבת נפש", אזי לא יתכן שאדם יאהב את זולתו כמוהו. ואם האהבה היא "רצון בטובת הזולת", באופן שזה גורר אחריו, בהכרח, עשיית מעשים, והשיעור הוא 'כמוך', אזי אדם יצטרך לחלק את כל קניניו (ממון, כוחות וזמן) עם כל היהודים, וגם זה לא יתכן, משום ש'חייך קודמין', וכמש"כ הרמב"ן שם: "ועוד שכבר בא ר"ע ולימד חייך קודמין", (וגם לא יתכן בסברא לחייב כן, שהרי א"א לקיים חברה באופן זה). וכמו שמצינו בהשבת אבירה ששלך קודם (חז"מ רסד).

מכח הקושי הראשון כתבו רבים, שהמצוה היא 'לאהוב לעשות טובה לחברו', והיינו 'לרצות בטובת חברו'. וכלפי הקושי השני (שהרי האהבה גוררת מעשים, ואם המעשים הם בשיעור כמוך, כיצד זה יתיישב עם הכלל שחייך קודמין), לזאת תירצו ש'כמוך', אין פירושו כמו שאתה רוצה שיהיה לך. אלא כמו שאתה מצפה שיעשה הוא לך, כך עשה לרעך –

חזקוני: "ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך". הנמק דבר: כמו שאתה חפץ מחברך. וכן ברמב"ם בפ"ד מאבל כ' וז"ל: "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיק בתורה ובמצוות".

ג) אכן יש שכתבו שהאהבה היא כנ"ל, 'לרצות בטובת חברו', אך את הקושי מהא דחייך קודמין לא תירצו. שהרי כתבו שכמוך הוא כמו שאתה רוצה לעצמך –

אבן עזרא: 'שיאהב הטוב לחברו כמו לנפשו'. ספורנו: "אהוב בעד רעך מה שהיית אוהב בעדך, אם היית מגיע למקומו". פירוש הגר"א לתורת כהנים: "ואהבת שיהיה לרעך כמו שאתה רוצה שיהיה לך". רמב"ם (פ"ו דעות ה"ג): "כאשר הוא חס על כבוד עצמו ורוצה בכבוד עצמו"

ונראה ששיטתם תתבאר עפ"י יסוד המבואר ברמב"ם. דהנה הרמב"ם כ' (בפ"ו מדעות ה"ג) שהמצוה לאהוב את רעהו כפשוטו. וע"כ דס"ל שסוג האהבה היא כהאבע"ז והגר"א 'לרצות בטובת הזולת'. וכ"כ במפורש בסה"מ מ"ע רו: "וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שלא ארצה לעצמי או לידידי לא ארצה לו כמוהו". וכלפי הקושי השני, דחייך קודמין<sup>1</sup>, הדבר יתיישב עפ"י מה שמתבאר בשיטת הרמב"ם ועוד פוסקים, שלמצוה זו יש שני חלקים.

חלק אחד שהוא חובה [השנוא עליך אל תעשה לחברך], וחלק שני שהוא "מצוה קיומית", דהיינו שאינו "חובה" אלא רק "מצוה" [האהוב עליך עשה לחברך]. ובזה מבואר מדוע לא קשה הדין של חייך קודמין – משום שכלפי 'השנוא עליך' בודאי אתה וחברך שווים, ואין זה סותר את הכלל שחייך קודמים. וכלפי החלק השני והוא 'האהוב עליך עשה לחברך', באמת אין זו חובה, ואם תרצה תוכל להקדים את עצמך לפני חברך (דמשום הכלל שחייך קודמין א"א לחייב לעשות חסד לשני). אך אם תרצה, עשה חסד עם חברך ותקיים בזה מצוה, וזו מצוה שאין לה שיעור, וכל חסד שתעשה, הוא 'קיום' מצוה של 'ואהבת לרעך כמוך'.

אכן, הא דאין עשיית חסד הוא חובה (אלא רק מצוה), זהו רק כל עוד יש מצב של "חייך קודמין", דהיינו שהחסד כרוך בטורח או הפסד. אולם כאשר אין עשיית החסד כרוכה בטורח או הפסד, אזי הוא חוזר להיות "חובה", דהיינו חובה של קיום מצות "ואהבת לרעך". המנעות מחסד במצב זה נחשבת ל"מדת סדום", שהרי זה נהנה וזה

1. אכן קושי זה כבר מיושב במש"כ הרמב"ם בהלכות אבל שם ש'כמוך' פירושו כמו שאתה רוצה ומצפה שיעשה הוא לך, וכנ"ל. אך בהלכות דעות כ' שביאור 'כמוך' הוא כמו שאדם רוצה בכבוד עצמו. ועפ"י היסוד שמתבאר לקמן הכל ניחא.

לא חסר, וי"א שאף כופין לכתחילה על מידת סדום, דהיינו על קיום מצות "ואהבת לרעך". וכ"כ בכסף הקדשים חו"מ ריש סימן רל"ז.<sup>2</sup>

גדר זה של המצוה מתבאר מדברי הרמב"ם במש"כ (כפ"ו מדעות): "מצוה.. לאהוב.. כגופו.. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו וכו'". והיינו דס"ל שאהבת הלב גוררת בהכרח מעשים. משום דס"ל דהאהבה היא "לרצות בטובת חברו". ובפ"ד מאבל כ' שביקור חולים והכנסת כלה וכיוצ"ב הם בכלל ואהבת לרעך כמוך, ואין להם שיעור. וע"כ שהחלק שהוא 'האהוב עליך עשה לחבריך' הוא דבר שאין לו שיעור. וכן מבואר במש"כ הרמב"ם שם "ומבקרין הרבה פעמים ביום, וכל המוסף משובח", דע"כ שאינו חובה. וכן מדוייק בלשון החינוך (מצוה רמג) שכתב שביטול העשה הוא רק כשלא נזהר בממון חברו, אך בנמנע מגמ"ח לא כתב שמבטל עשה. וכן משמע בדברי המשנה ראשונה בריש פאה. וכ"כ בספר ואלה המצוות למהר"ם חגיז לפרשת קדושים. וע"ע בסימן הבא מש"כ בענין זה. וכן משמע בספר אהבת ת"ח, ח"א פ"א סע' ב-ג, שכתב לגבי השאלת כלים שהיא "מצוה", ואילו לגבי השאלת כלי לעני כתב שהוא "חייב גדול מצד הדין", ממצות צדקה.

ואין לתמוה שיש למצוה זו שני חלקים, חיובי וקיומי. דבאורן של דברים הוא כך: בעיקרה של המצוה היא חיובית, אלא שכאשר קיומה כרוך בטורח או הפסד, יש פטור של "חייך קודמין", ובמצב זה, אם בכל זאת האדם מקיים את המצוה, ודאי שהקיום הוא מעשה מצוה מה"ת, וכך נמצא, שאע"פ שאין חובה לקיימה, אך אם מקיים הוא מצוה מה"ת. ולעומת זאת, "השנוא עליך אל תעשה לחברך" הוא חובה תמיד, משום שאז אין טענה של פטור של "חייך קודמין"<sup>3</sup>. (אכן, כבר מצינו מצוות שלהן שני חלקים, חיובי וקיומי. כגון תפילין, לדעת הפמ"ג שיש חובה להניחן פ"א ביום, ומצווה קיומית בשאר שעות היום. וכן מצוה לדעת הגר"א היא חובה כזית בליל פסח, וכל המרבה אף בשאר ימי הפסח, היא מצוה קיומית).

ד) אח"כ הראוני שכן נכתב בספר מעשה איש (ח"ב עמ' קסו), כעדות נאמנה מפי מרן החזו"א זללה"ה וז"ל: "נשאל החזו"א: מתי ובאיזה מעשים האדם מבטל את מצות "ואהבת לרעך כמוך"? והשיב: הרי רואים בחז"ל שעיקר המצוה היא בדרך השלילה, "דעלך סני לחברך לא תעביד" (שבת ל"א א). זהו עיקר העניין של "ואהבת לרעך כמוך". אמנם מצוה קיומית היא לסייע לחברו באופן חיובי בגוף ובממון, אבל ביטול מצות "ואהבת לרעך כמוך" היא כשהאדם פוגע בחברו. זהו עיקר החומרא והקפידא - שלא לפגוע בזולת".

2. ושור' שעמד בזה הרה"ג ר' אורי יונגרייז שליט"א במאמר שנתפרסם בספר באר יצחק ח"ג, אות נה ואילך, אך שם כתב בדעת הרמב"ם שחסד הוא חובה, ולענ"ד גם לרמב"ם הוא קיומי, והוא מהדברים שאין להם שיעור.

3. ויש להעיר, שהחפץ חיים בספרו אהבת חסד כ' שמצוות גמילות חסד היא "אינה מצוה גמורה" (פ"א סק"ז), "מדה קדושה" (בפתיחה) ולהמתבאר צ"ל שכוונתו היא שהיא "מצוה קיומית", וכנ"ל.

וכן כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סוף הפסקים אות רמ): "ואולי במקום שאינו רוצה אינו חייב מהתורה, רק שלא ירצה בכדי לצער". וכן כתב בספר אורחות יושר (סימן ג) וז"ל: "וי"ל דמדאורייתא היא מצוה כללית כל גמ"ח, וזה אין לו שיעור, ואין חייב כל היום לעסוק בגמ"ח וגם אם יש לו לעשות צרכי עצמו אין חברו קודם לו, רק כשיכול יש לו מצוה לעזור"<sup>4</sup>.

ובזה ניחא אמאי אמר הלל לגוי רק השנוא עליך אל תעשה לחברך, ולא א"ל האהוב עליך עשה לחברך. דאמר לו רק את חלק החובה ולא א"ל את החלק שהוא מצוה.

יש שכתבו שמצות "ואהבת לרעך" באה לביטוי אך ורק בהמנעות מעשיית רעה לחברו – "השנוא עליך אל תעשה לחברך". אבל לעשות טובה לחברו אינה בכלל המצוה, משום ש"חייך קודמין". אכן, להלכה למעשה, גם לשיטה זו יש מצוה (ולא חובה) לעשות חסד לחברו משום "והלכת בדרכיו". שיטה זו היא שיטת הסמ"ג (עשה ט), ותרגום יונתן וכ"כ המהרש"א בשבת לד. והמהר"ן חיות שם. **נמצא** שלמעשה שיטה זו מצטרפת לשיטת הרמב"ם והיא הדרך המחזורית להלכה.

#### ה) ובזה נוכל לסכם את אופן קיום המצוה, הלכה למעשה:

1. לאהוב אהבת נפש, אהבה של "הרגשת קשר, שייכות, קרבת הלב, מציאת חן", לכו"ע אין זו חובה, ובשיעור של 'כמוך' אין זה ניתן להעשות. אלא שבספרי חסידות ומוסר כתבו שיש גם ענין של עבודה כזו. ולכו"ע אם עושה זאת מקיים מצוה קיומית, דהאהוב עליך עשה לחברך, ובני אדם רוצים שיאהבו אותם.
2. "לרצות בטובת הזולת", לדעת הרמב"ם (החזקוני) והגר"א ועוד, זוהי המצוה, ולמעשה, כולם יודו שזו מצוה כאשר היא אינה בתורת חובה. ואף אם אין זה כלול במצוה של 'ואהבת לרעך', אך זה כלול במצוה של 'והלכת בדרכיו'.
3. האהבה הנ"ל גוררת אחריה, בהכרח, לעשות מעשים לטובת הזולת, בתורת מצוה ולא חובה משום שחייך קודמין (אם הדבר כרוך בטורח או הפסד), ולכו"ע היא מצוה, אם משום 'ואהבת לרעך', אם משום 'והלכת בדרכיו', וזוהי גמילות חסדים שבגופו שאין לה שיעור.
4. אם עשיית החסד אינה כרוכה בטורח כלל או הפסד, אזי חובה לעשות חסד זה. המנעות מכך נחשבת למדת סדום, וי"א שאף כופין על כך.
5. השנוא עליך אל תעשה לחברך, לכו"ע הוא חובה.

4. אך במה שסיים שם: "שכשחכמים קבעו ביקור חולים מצוה בפנ"ע וכן נחום אבלים וכו' הוי מצוה דרבנן כמו נר חנוכה ומקרא מגילה ודוחה שאר הדברים וחייב בה אפילו אם כבר עשה גמילות חסדים היום או שזוקק לצער עצמו", עכ"ל. צלע"ג, כיוון שהרמב"ם כ' בפ"ד מאבל שגמ"ח הוא דבר שאין לו שיעור אף לגבי ביקור חולים וכיוצ"ב, וגם במשנה בריש פאה איתא שגמ"ח הוא דבר שאין לו שיעור (וע' במש"כ בסימן הבא בענין זה). ולא שמענו מעולם שאדם יבקר חולים, בתורת חיוב, כל היום. וגם בבאר יצחק שם אות לו כתב שהמצוות שמדבריהם, ביקור חולים וכו', הם חובה, ולענ"ד היא מצוה קיומית, וכפי שנתבאר בסימן ב לקמן.

ו) שיטה נוספת במצוה זו היא שיטת הרמב"ן. דהנה, מכח הקשיים הנ"ל, כ' הרמב"ן (עה"ת) שמצוות 'ואהבת לרעך' אינה לאהוב את חברו כנפשו, וכן איננה "לרצות בטובת חברו", אהבה הגוררת אחריה מעשים, אלא המצוה היא ברגשי הלב בלבד. הרמב"ן הבין שהמצוה היא חובה, ולא רק מצוה קיומית (כהרמב"ם), לכן לא יכל לפרש כרמב"ם שהמצוה היא לרצות בטובת חברו עד כדי מעשים, שהרי חייך קודמין, אלא ס"ל שהמצוה היא רק בלב "שיאהב ברבות הטובה לחברו, כאשר אדם עושה לנפשו, ולא יתן שיעורין באהבה". "להשוות אהבת שניהם בדעתו (בלבד)". "ולא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבד". נראה דיש לנקוט ולהחמיר כשיטה זו, ולחייב לעבוד על הסרת הקנאה מהלב. חדא, דכדברי הרמב"ן כתב הטור עה"ת. ועוד, הרי כבר אמרו שהקנאה וכו' מוציאים את האדם מן העולם, א"כ בודאי שחובה לעשות מאמץ לעקור את הקנאה מהלב. ועי' בפרק ד מש"כ בענין זה. ועיי' עוד מש"כ בענין זה בסימן הבא.

### ב. אלו דברים שאין להם שיעור

בעצם הקביעה שגמילות חסדים היא מצוה שאין לה שיעור, מונח היסוד שגמ"ח היא מצוה שאינה חובה אלא "מצוה קיומית", דהיינו שאם נמנע מגמ"ח לא נחשב למבטל מצוה, אך אם מקיים גמ"ח, נחשב כמקיים מצוה מהתורה. וכמו במצוות פאה, יכול להניח חיטה אחת לכל השדה, ואם ירצה יניח יותר, וכל מה שיניח יחשב למצוות פאה, כן לגבי גמ"ח. יכול לעשות מעט גמ"ח, ואם ירצה, יעשה הרבה וכל מה שיעשה יחשב למצוות גמ"ח מהתורה. וכן מבואר בירושלמי ריש פאה דלא תני במתניתין אלא דברים שאם הוא מוסיף עליהם ויש בתוספת מצוה (וכל המרבה הרי זה משובח). דהיינו שאין לגמ"ח שיעור למטה, ואם מוסיף מקיים מצוה מה"ת. וכן כתבו מפרשי המשנה: בשנות אליהו, תוספות רעק"א, המשנה ראשונה ובמלאכת שלמה.

אכן, חז"ל נתנו שיעור מדרבנן למצוות פאה, אחד משישים. אך לגמ"ח שבגופו לא נתנו שיעור. ולכן, גם אחרי שחז"ל קבעו ופרטו את מצוות גמילות חסדים: ביקור חולים, (הכנסת כלה), ניחום אבלים, הבאת שלום וכיוצ"ב, ולא נתנו שיעורים למצוות אלו, הן נשאר מצוות קיומיות. וכן משמע משאלת המפרשים: מה חז"ל הוסיפו כשפרטו הכנסת אורחים וביקור חולים וכו' כמצוות שמדרבנן, והרי הם מצוות מה"ת ובכלל "ואהבת לרעך". ומתירוניהם משמע שחז"ל לא הוסיפו נפק"מ באופן החיוב, ונשאר אופן חיובן כמקודם, כמצוות שאין להם שיעור (עי' במגילת אסתר שורש א ריש עמ' מו, ובמרגניתא טבא שם דף יג ע"ג, ובגריפ"פ ח"א עשה יט דף קמד/ג, ובמבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם שם). והדברים מפורשים ברמב"ם שהלכה למעשה קבע שגמ"ח היא מצוה שאין לה שיעור וכל המרבה הרי זה משובח, ומשמע שחז"ל לא הוסיפו נפק"מ למעשה במה שקבעו שהן מצוות מדרבנן. וכן משמע בקרית ספר (פי"ד מאבל ה"א) שכתב שגמילות חסדים בכללה היא מן התורה, אבל פרטיה הם מדבריהם, ע"כ. (ועי' במשנת יעבץ יור"ד סי' לז ד"ה עייך, שמשמע מדבריו שחז"ל

הוסיפו חיוב מדרבנן למצוות אלו, וכ"כ בארחות יושר סוס"י ג, וכבר הקשיתי על זה לעיל בסימן א, ומכל הנ"ל מתבאר דלא כן).

אמנם – מצינו שחז"ל נתנו שיעורים למצוות לוית המת והכנסת כלה: "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת" (כתובות יז, שו"ע שסא, א). "למאן דמתני לאחרים אין לו שיעור, אפילו יש עמו כמה אלפים מתבטל בשבילו. למאן דקרי ותני... אם יש שישים ריבוא אין צריך להתבטל בשבילו... ואין מבטלין ת"ת למת כשיש מי שיתעסק עמו כל צרכו" (שם בשו"ע). "הרואה את המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש, ובר נידוי הוא, ולפחות ילוונו ד' אמות" (שם). א"כ נמצא שמצוות לוית המת היא חובה מדרבנן (והקיום הוא קיום מדאו' ככל גמ"ח). אבל שאר מצוות שהן מדרבנן, לא מצינו שנתנו בהם שיעורים, וכנ"ל. ויעויין מש"כ בענין זה בסימן ו.

כמו"כ קבורת מת מצוה היא חובה. ונראה דחיובה הוא משום "לא תעמוד על דם רעך", שבכל מצב שחברו נמצא בצרה גדולה, ובידו להושיע, הוא מחוייב להושיעו. ובמקרה של מת מצוה, גופו של החבר בצרה גדולה, ועליו להושיעו ולקבורו.

והנה, לעומת מפרשי המשנה שהבאתי לעיל, שפירשו שגמ"ח היא מצוה שאין לה שיעור למטה (וכמו מצוות פאה), כתב הטורי אבן (לחגיגה ז) שתלמוד תורה וגמ"ח השנויים במשנה בפאה, אינם כשאר הדברים שם, שאינו חייב להוסיף (ורק מצוה איכא אם יוסיף), אלא חייב לעסוק בת"ת וגמ"ח כפי כוחו. וכן ברבנו יונה (שע"ת ח"ג יג) כתב "חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו" וכו'. ונראה דיש לפרש כוונתם שזוהי חובה לנהוג במידת החסד, כשם שקיימת חובה כללית להרבות בלימוד תורה (ויעויין אור שמח בהלכות ת"ת מש"כ בזה), אך אין להוציא מכאן שקיימת חובה לעשות חסד מסויים הנקלע לאדם<sup>5</sup>.

5. וראיתי מש"כ הרה"ג ר' אורי יונגרייז שליט"א במאמר הנדפס בספר באר יצחק ח"ג (עמ' שסג) שרצה להוכיח (באות מא) מדברי הטורי אבן והשע"ת הנ"ל שלשיטתם גמ"ח היא חובה גמורה. וכ"כ בדעת הרמב"ם, והאהבת חסד (א, ז), שכתב שחייב בעשיית חסד אפילו פעמים רבות. וכן דייק מלשון הרבנו בחיי (דברים כב א) שחייב בהשבת אבידה אפילו מאה פעמים, וה"ה לשאר חסדים. ולענ"ד אין הדברים מוכרחים כלל, דיש לפרשם על החובה הכללית לנהוג בחסד, אך לא על חסד מסויים. ודוקא בהשבת אבידה חייב ממש על אותה אבידה אפילו מאה פעמים, אך לא בשאר חסדים. ולא יתכן לומר שחייב לבקר אותו חולה אפילו מאה פעמים (אם נתפוס את לשון הגמ' נדרים לט כפשוטו), ויהיה נכנס ויוצא מאה פעמים. אלא ודאי דזה קאי על החובה הכללית לנהוג בחסד כמצוה קיומית. ולשיטתו שהחסד הוא חובה (שם באות מג) נדחק לקבוע מתי חייב אדם לנהוג בחסד, שהרי לא יתכן שתמיד הוא חובה. וכתב שהחובה היא דוקא כשקרה מקרה של הפסד (נהר שוטף, גנבים וכו') – וזה לענ"ד פשוט שהוא חובה, אך מדין השבת אבידה ולא משום חובת מצות "ואהבת לרעך". ועוד כתב שחייב לעזור לחברו כאשר חברו הוא בבחינת "נופל תחת משאו" ובבחינת "עני" בדבר זה. ובזה לענ"ד נראה שאם אכן המצב מחייב משום מצוות פריקה וטעינה, פשוט שהוא חובה. וכן אם חייב משום מצוות "צדקה" לפי גרייה, אזי הוא חובה, אך בלי זה, הדבר נשאר כמצוה קיומית. ולכן גם באופן שהביא שם. שיש משפחה שאינה מצליחה לתפקד וחסד גדול הוא לעזור להם, בכל זאת גרדי המצוה לא משתנים. וכן בחתן המצפה שפלוני יבוא לחתונתו, והוא זקוק לו ומצפה לבואו ומאוכזב מאוד אם לא יבוא, בכל זאת, גרדי החוב הם כנ"ל, וא"א



### ג. האם מצוות גמילות חסד דוחה מצוות תלמוד תורה.

לכאורה בפשטות יש לומר שמצוות גמילות חסד, כאשר אי אפשר לעשותה ע"י אחרים, דוחה מצוות ת"ת. וכדאיתא במו"ק דף ט, דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלין תורה לעשותה, ומצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים מבטלין ת"ת, ועושים את המצוה. וכ"כ החפץ חיים ז"ל בסוף ספר אהבת חסד בהגה"ה אחרונה, לגבי מצוות גמילות חסדים (שהיא קיום של מצוות "ואהבת לרעך").

ברם, לענ"ד דבר זה צריך עיון, שא"כ יצטרכו רבים להפסיק מללמוד, שהרי ישנם הרבה ענייני חסד אשר אין מספיק בני אדם שיעשו אותם כדי צרכם, והדבר נחשב למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. כגון טיפול בזקנים, חולים, השפעה על תועים שיחזרו למוטב, לימוד עם נערים המתקשים בלימודם וכו'. (כל עוד לא מדובר במצב שהוא בשיעור של "לא תעמוד על דם רעך").

לכן נראה לענ"ד, שכיוון שגמילות חסד היא אינה חובה אלא רק מצוה קיומית של "ואהבת לרעך", וכפי שנתבאר בסימן א', לכן אין חובה לבטל ת"ת כדי לקיימה, אף אם היא מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. ומאידך, יש רשות לבטל תורה ולעשותה. ושתי האפשרויות נכונות - אין חובה לבטל תורה, אך גם יכול לבטל תורה, אם ירצה, ויעשה את החסד. נמצא, שאין דומה גמילות חסדים למצוה אחרת שהיא חובה, כגון "צדקה", "ביומו תתן שכרו", "השבת אבדה", "פריקה" וכיוצ"ב, שהן מצוות של חובה, וקיימת חובה לבטל ת"ת לעשותן, כשא"א ע"י אחרים, משא"כ גמ"ח שהיא אינה חובה אלא מצוה.

ובזה נוכל לתרץ את הקושיה בה נתקשה הח"ח שם. דהח"ח שאל על מה דאיתא בר"ה דף יח, דאביי ורבה תרוייהו מדבית עלי קאתו, רבה דעסק בתורה חיי ארבעין שנין, אביי דעסק בתורה ובגמ"ח חיי שתין שנין. ושאל הח"ח דיש לעיין, דאם לא היה אפשר לעשות הגמ"ח ע"י אחרים, מאי טעמא דרבה שלא עשה הגמ"ח. ואם היה אפשר לעשות הגמ"ח ע"י אחרים, מאי טעמא דאביי שעשה הגמ"ח וביטל תורה, ועי"ש מה שתירץ. ולדברינו הכל ניחא, דגמ"ח היא מצוה קיומית, וגם כשא"א לעשותה ע"י אחרים, אין חובה לבטל תורה כדי לעשותה, ומאידך גם יכול לבטל תורה לעשותה. ולכן, יכול אדם לנהוג כאביי אם ירצה, או כרבה אם ירצה ושניהם אמת.

עוד יש להביא ראיה שגמ"ח אינה דוחה ת"ת ממחלוקת הראשונים בסוגיא דכתובות יז, בהא דמבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה. דנחלקו הראשונים אי מבטלין

---

לחייב את פלוני לבוא לחתונה. ואפילו אם מדובר בחבר קרוב מאוד שהחתן יפגע אם לא יבוא, אין זו חובה, ורשאי החבר להעדיף איזה צורך שלו (כגון פגישה חשובה, או איזה הפסד) ולהעדר מהחתונה, ד"חייך קודמין". וכן בגוונא שפלוני עמד באוטובוס ונחלש כתוצאה מהעמידה, אין חובה ליתן לו את מקום הישיבה שלך, ואין זה נחשב ל"עני" שאינו עומד בסיפוק צרכיו. ואף שבדאי שנכון וראוי לנהוג במידת החסד ולהתחלק עמו במקום הישיבה, אך א"א לחייב זאת, וכנ"ל.

חובה או רשות. ועד כאן לא נחלקו אלא בהוצאת המת והכנסת כלה, שחז"ל קבעו כן כחובה (לסוברים כן), אבל בשאר גמ"ח לכו"ע הוא רשות.

מה שאמרנו שאין חובה לבטל תורה, הוא אף במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, וכנ"ל. אבל במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, אין מבטלין ת"ת בעבורה וכ"כ במ"ב סי' רנ שעה"צ אות ט. אולם, יש מקרים שראוי לבטל תורה גם במצב זה, וכגון שהנצרכים לחסד הם קרובים ושכנים, שאז ראוי לגמול עמם חסד, ממידת דרך ארץ, ואף לבטל תורה עבור זה. וכן מבואר בירושלמי פרק אלו עוברין (פסחים ג,ז), הובא ברמב"ן בתוה"א דף קו, שכך נהגו אמוראים לגמול חסד עם קרוביהם ושכניהם משום דרך ארץ, אף כשהיו שם אחרים שיכלו לגמול חסד זה.

כאמור לעיל, כל זה לגבי מצוות חסד כאשר אין הדבר כרוך במצוה נוספת מפורשת. כגון "צדקה", "לקט שכחה ופאה", "ביומו תתן שכרו", "השבת אבדה", "תוכחה" וכיוצ"ב, שאלו הן מצוות חיוביות, וחובה לבטל ת"ת כדי לעשותן. וע"ע בסימן ו לגבי ביטול ת"ת ללוית המת והכנסת כלה.

#### ד. 'חייך קודמים' כשנגרם לזולת דבר השנוא

(א) לכאורה הסברא ש'חייך קודמין' נאמרה רק כאשר אדם מונע טובה מחברו. דלוליה הסברא ש'חייך קודמין', אדם היה חייב לעשות חסד תמיד, אך כיוון שעשיית החסד כרוכה, בד"כ, בטורח או הפסד, לכן אין עשיית החסד חובה (אלא מצוה), משום ש'חייך קודמין'. אולם אין היתר לגרום צער לחברו בגלל הסברא ש'חייך קודמין'. דהשנוא עליך אל תעשה לחברך היא הוראה מוחלטת אף כאשר הדבר כרוך בטורח והפסד. כגון, שאין לעשות בור ברה"ר, משום ביטול "ואהבת לרעך", דהשנוא עליך אל תעשה לחברך, גם כאשר כיסוי הבור כרוך בטורח או הפסד. כן משמע לכאורה מדברי המהרש"א (שבת לא), המהר"ץ חיות (שם) והסמ"ג שסוברים דהמצוה היא רק 'השנוא עליך אל תעשה לחברך', דאילו כלפי 'אהוב עליך עשה לחברך' אמרינן ד'חייך קודמין', ומשמע שכלפי השנוא עליך וכו' ליכא סברא ש'חייך קודמין'.

(ב) על אף האמור, יש להסתפק, כאשר אדם עושה דבר השנוא על הזולת, והמנעות מכך כרוכה בהפסד רב, אי חייב להמנע. כגון, אדם שלכלך את חדר המדרגות, ואם ישהה לנקותו יאחר את המטוס. דלגבי לאוין ואיסורים מפורשים לא מצינו היתר בדבר, ואסור לגזול<sup>6</sup> או להכות את זולתו אף אם יפסיד בהמנעותו ממון רב. אך יש להסתפק אי גם לגבי עשיית השנוא על הזולת הדין כן.

ונראה, שאם עפ"י אמדן הדעת של רוב בני האדם, היו מסכימים במקרה זה שיעשה דבר השנוא ובלבד שלא יפסיד משלו, אזי ממילא אין זה נחשב להתנהגות השנואה. דגדר הדין הוא, שמה שאדם מצפה שיעשו לו, יעשה הוא לאחרים. ובכה"ג כל אדם

6. אמנם יעויין ב"ק פא: תנאי ב"ד הוא שיהא זה שופך יינו ומציל דובשנו של חברו. ובטור ושוע חו"מ סי' רע"ד, ורס"ד ס"ה.

מקבל בהבנה שאדם לא ישהה לנקות את מה שלכלך ויאחר את המטוס<sup>7</sup> (אמנם, מצפים שאם הדבר אפשרי שיתקשר וישלח פועל וכיוצ"ב, אך אם גם זה אינו אפשרי אזי לא מקפידים עליו, ולכן התנהגותו אינה חורגת מגדר ההלכה). וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם (פי"ד מאבל) : "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה וכו'". ובחזקוני: "כמו שאתה אוהב שיעשה הוא". שאין זה דבר "השנוא עליך". אכן בכל מקרה יש לדון לגופו וצריך שיקול דעת אמיתי כדי להחליט שדבר זה אינו נחשב לדבר השנוא בעיני רוב בני אדם.

ג) עוד מצינו בהלכות שכנים כמה הלכות, שאדם עושה בתוך שלו, אף שנגרם נזק עקיף לשכן, כגון שנוטע בתוך שלו אף שבעקיפין בור חבירו ניזוק. ושם לכא' הסברא משום ש'חייך קודמין', אף כשעושה דבר השנוא על הזולת, אך מאידך ישנם דברים שאסור לו לעשות בתוך שלו בגלל חשש היזק לחברו. ונראה דביאורן של דברים הוא, שמה שחז"ל קבעו כדבר המסתבר שמותר לעשות בתוך שלו, ממילא ליכא ביה חשש ביטול מצות ואהבת, ומה שחז"ל אסרו, יש בזה ביטול ואהבת. וזאת משום, שגדר הדין הוא כנ"ל שמה שאדם מצפה שיעשו לו, יעשה הוא לאחרים. וכל ששיקול הדעת של חז"ל היה להתיר או לאסור, הרי זה בכלל מה שאדם מצפה שיעשו לו, ואף הוא מתחייב לעשות או להמנע מעשות זאת לאחרים. (ויעויין בנתיבות סי' קנה ס"ק יח).

ונראה דה"ה בדברים שחז"ל לא קבעו גדרים, אלא רק נתפשט המנהג בהם לנהוג כך, שדבר זה לא מקובל לעשותו ודבר זה מקובל לעשותו - ממילא נחשב דבר שאינו מקובל, לביטול מצות ואהבת (אם הוא בדרגת שנוא), ודבר שמקובל, לא נחשב לביטול ואהבת, אף שיש מאן דהוא דלא ניחא ליה בכך, ולפ"ז:

להרעיש בשעות הצהריים נהוג ומקובל שהוא דבר השנוא על הזולת, והעובר על כך ומפריע לאחרים נחשב למבטל "ואהבת לרעך".

כנ"ל להרעיש בשעות הצהריים, ע"י פועלי בניין באופן חד פעמי, נהוג ומקובל שקשה להפסיק עבודה באמצע ונראה דלא חשיב מבטל "ואהבת לרעך".

להרעיש אחרי השעה 11:00 בלילה אסור, אך באופן אקראי בשבע ברכות וכיוצ"ב שרי, ולא דוקא משום דהוי "מצוה", אלא אף בסעודת הרשות באופן אקראי נראה דשרי.

עוד נראה שמותר להרעיש בשאר השעות, ואם יש שכן שזה מפריע לו אין מחוייב להמנע, שהרי אי אפשר לאסור עליו את תשמיש ביתו. וכמו שכתב החזו"א (ב"ב סי' יג אות יא) וז"ל: "ורשאי אדם לבנות בית אצל חברו ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה, ואין החולה יכול לעכב עליו, דהרי אינו חייב לצאת מדירתו". אמנם, אם בלי שום טורח יוכל לשנות את שעות הרעש, כגון לשעה שהשכן אינו בבית

7. ואין זה שייך ליאוש שלא מדעת, משום שכבר עכשיו התנהגות זו אינה נחשבת להתנהגות השנואה, ולא משום מחילת חברו.

מחוייב לשנות את השעה משום ביטול ואהבת, שהרי כאן ליכא סברא שחיך קודמין. והיא מדת סדום שלא לשנות את שעות הרעש.

### ה. ביטול מצוות "ואהבת לרעך" בכריית בור

א) יש לחקור, לסוברים שעשיית בור איסורו משום ביטול מצוות "ואהבת לרעך", אם עשה בור ולא ניזוק בו אדם, האם ביטל עשה זו, או שמא ביטול המצוה הוא רק כאשר ניזוק בו אדם? (ולסוברים שבור איסורו משום לפנ"ע, עי' בסימן ה, ג"כ יש לדון בספק זה, אך לסוברים שאיסורו משום "גזל" או "השבת אבידה" לכאור' רק אם ניזוק בפועל). והנפק"מ בשאלה זו היא לענין דיעבד, אחרי שעשה בור ולא ניזק אדם, אי בעי תשובה. וכן לענין לכתחילה, אם עושה בור, והסיכויים שאדם ינזק אינם גבוהים. אזי אי נימא שהאיסור הוא רק כאשר ינזק, י"ל שאם האדם רוצה 'לקחת סיכון', יתכן שאין איסור לקחת סיכון כזה, אולם אי האיסור הוא בכל גוונא, כבר בעשיית הבור, אין שום היתר בדבר. (כגון אדם שמאוד ממהר, ועובר במקום צר ונכנס לסיכון שמא יפגע במכונית חברו. או נוסע במהירות ברה"ר בכביש צר כך שמכניס את הנוסעים שם לסכנה, ובסוף לא קרה כלום).

ב) מצד אחד י"ל שביטול מצוות "ואהבת לרעך" הוא רק ברגע שנעשה לפלוני דבר שנוא, שהרי זוהי מצוה שבין אדם לחברו. אך לעומת זאת י"ל, שעצם עשיית השנוא הוא איסור, אף שפלוני עדיין לא ראה זאת ולא נפגע, דעצם התנהגות זו היא שנואה, בזה שמתנהג באופן שעלול להגרם נזק לשני, כבר עכשיו הוא דבר שנוא. ונפק"מ לענין תשובה, אי בעי תשובה על זה וכנ"ל, שלפי הצד השני, גרע מנתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, כי זה גופא גוף האיסור, אך מסתבר שא"צ לבקש מחילה מחברו וסגי בתשובה לשמיים. ולפי הצד הראשון הוא "רק" מנתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. אך שמא י"ל דאף קיל מנתכווין וכו', כיוון שלא עלה בידו בשר חזיר כלל! וכמ"ש אור החיים הק' בפרשת ויחי (סוף שישי) עה"פ ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה וז"ל: "והרי זה דומה למתכווין להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמיים", עכ"ל. ונראה דביאורו הוא שכיוון שחבירו לא נפגע, הרי זה דומה למתכווין לאכול בשר חזיר ולא אכל כלום. דכדי לעבור על האיסור של "נתכווין" בעינין שיאכל בשר טלה, וכאן ליכא אכילה. דבבין אדם לחבירו לא משכח"ל אכילת טלה בתורת חזיר! דאם נפגע, הוא חזיר, ואם לא נפגע, לא אכל כלום!<sup>8</sup>

ועי' בב"ק נא. "בור של שני שותפין (ברה"ר) היכי משכחת לה, אי דשוו שליח תרוויהו ואמרי ליה זיל כרי לן, ואזל כרה להו, אין שליח לדבר עבירה". ואי כל האיסור דכריית בור הוא בטול "ואהבת לרעך", מוכח דאמרינן אשלד"ע על ביטול ואהבת, ומוכח נמי דכבר ברגע כריית הבור יש עבירה של ביטול ואהבת עוד טרם נפל בו איש. דאי

8. הערת המערכת: עיין לעיל במאמרו של הרב מרדכי אליפנט שליט"א בזה.

הביטול הוא רק ברגע נפילת האיש, א"כ בזמן כריית הבור הכורה הוא שליח גמור שלהם, והבור הוא שלהם, ותמוה לומר שרק ברגע נפילת האיש הבור נהיה של הכורה.

ולפי"ז מדברי הגמ' הנ"ל יש קושיה על אה"ח, שהרי המתכווין להשקות חבירו כוס מות עובר על ביטול "ואהבת לרעך" אף שלבסוף לא קרה כלום. וי"ל כמ"ש הפנים יפות (עה"ת ויחי) שכיוון שבאמת היה לטובתם ליכא איסורא כלל.

### ו. ביטול תלמוד תורה להלוית המת והכנסת כלה

"תנו רבנן, מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. במה דברים אמורים כשאין עמו כל צורכו, אבל יש עמו כל צורכו אין מבטלין". (כתובות יז).

#### רשות

יש מהראשונים דס"ל דהא דמבטלין ת"ת להנ"ל הוא רשות ואינה חובה. וראייתם מהא דר' יהודה בר' אלעאי היה מבטל, ואי כל אדם חייב לבטל מאי רבותיה דר' יהודה בר' אלעאי. אלא ודאי שכל אדם רק רשאי לבטל, ור' יהודה היה מנהיג עצמו כחובב ומבטל תמיד. ועוד הביאו ראיה ממגילה (ג.) שאמרו מת מצוה ות"ת מת מצוה עדיף, ומשמע דוקא מת מצוה חובה, הא שאר מתים רשות, ועוד הביאו ראיות נוספות. דעה זו הובאה בשיטמ"ק בשם "שיטה ישנה". וכן ס"ל לרשב"א כאן. והובאה בשאר הראשונים שדחאוה (לקמן נזכירם). וכן הר"ן הביאה, ודחה את הראיה מר' יהודה בר' אלעאי (ולא ברור אם כוונתו רק לדחות את הראיה ולהסכים לשיטה, או שכוונתו שלא להסכים).

#### חובה

רוב הראשונים דחו את השיטה הנ"ל, וס"ל דקיימת חובה לבטל ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה. כן היא מסקנת הרא"ש (סימן ה), והריטב"א, והרמב"ן (כאן ובתוה"א דף קד), והמאירי, ושיטה לר"ן. בשו"ע (אהע"ז סי' סה, ויור"ד סי' שסא) הביא את לשון הגמ' ולכאורה לא הכריע, אך בב"י ביור"ד ס"ל להדיא כהרא"ש והרמב"ן. וכ"פ בש"ך יור"ד שם ס"ק א. ובח"מ וב"ש באהע"ז שם.

ונראה דגדר הדין הוא, שמהתורה לכו"ע אין חובה לבטל תורה להוצאת המת וככל חסד הכרוך בטורח (אא"כ הוא מת מצוה או שאין לו כל צורכו כדי לקוברו ממש, שאז קיימת חובה לעזור משום "לא תעמוד על דם רעך"), ורבנן הם שחייבו לבטל תורה, לדעת הרא"ש וסייעתו.

#### מנהג העולם

והנה, יש לעיין על מה סמכו העולם שלא מלווים את המת בתורת חובה, ובפרט בערים הגדולות שרבו הלוויות רח"ל, ולא שמענו מעולם שכל בתי המדרש נסגרים בשעת הלוייה, ואף שאר אינשי לא כולם הולכים ללויה, אא"כ מכירים את הנפטר וכיוצ"ב.

ונראה שסמכו על השיטה שהוא רשות, והיא ה"שיטה ישנה" שהובאה בראשונים, וכן היא דעת הרשב"א. ואע"פ שרוב הראשונים דחאוה, אך המנהג לפעמים נתפשט כדעת המיעוט, וכפי שמצינו בכמה מקומות, וגם הב"י בהקדמתו כ' שבמקום שיש מנהג לא פוסק נגדו.

ועי' בהעמק שאלה לנצי"ב בשאלתא יד אות ג, ושאלתא לד אות ב שכתב דהא דמבטלין ת"ת להוצאת המת הוא דוקא כשרואהו ואינו מלווהו, אבל אם יושב בביהמ"ד אינו חייב ללכת ללוותו, וכ"מ ברמב"ן בתוה"א שם שדוקא ב"רואה" ואינו מלווהו בר נידוי הוא, וכ"כ הח"מ באהע"ז סי' ס"ה סק"ב לענין הכנסת כלה, שהוא דוקא כשרואה שנכנסים לחופה, וכן לימד זכות זו בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כו, בקונטרס שירי המנחה לח"א. וכן הו"ד בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' כח ובשו"ת שלמת חיים יור"ד סי' ת"כ.

ובשאלת דוד לר"ד קרלינר בחדושו ל"ור"ד סי' שסב כ' שמי שלומד אינו מחוייב לבטל תורה כדי ללוות את המת (אם יש לו כדי טיפולו), והא דמבטלין ת"ת הוא רק בפוגע במת בדרכו לביהמ"ד, שרק אז חייב ללוותו. וכיסוד זה כתב ב"תשובות והנהגות" (ח"ב סי' תנב), שמנהג העולם לסמוך על הגר"א, דס"ל דאדם שלומד אינו מפסיק, ממה שהביא את הירושלמי על אבואה דשמואל ששלח את בנו, שמואל, ללמוד תורה בקיסרי, ושלחו לו שהוא גומל שם חסדים. השיב לו אביו, המבלי אין קברים בטבריה שלחתיך לקיסרי? וע"כ דס"ל דהא דמבטלין ת"ת הוא רק בדרכו לביהמ"ד, שאז מלווהו ד' אמות, אבל אם כבר התחיל ללמוד אינו מפסיק. ואם הנפטר הוא אדם גדול, אזי מבטלים ממש משום כבוד התורה, עכת"ד.

עוד כתב שם ב"תשובות והנהגות", בהא דגם בע"ב לא משתתפים בכל הלויית, אף שאין להם הפטור הנ"ל בירושלמי. וצידד לומר שדוקא בזמנם שכל בני העיר נחשבו כציבור אחד עם רב אחד והנהגה אחת, משא"כ כיום כל ביכנ"ס הוא מנהג בפני עצמו, וחייב לבטל רק לביכנ"ס שלו.

עוד שמעתי בשם גדול אחד, שכיוון שחובת הלוייה היא רק בשעת הוצאת המת, ולא לפני הוצאתו, וכיום שמכריזים על לוייה בשעה מסויימת אין מדייקים בשעת היציאה, לכן אין חובה לבטל תורה. אך גם להסבר זה, אם רואה את הלוייה ממש, חייב ללוותו.

### ז. קנה מיד עמיתך

"וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך" (בהר כה, יד). על פסוק זה דרשו בתו"כ (בהר כה, כט), כשתמכור לא תמכור אלא לעמיתך וכשתקנה לא תקנה אלא מיד עמיתך, והביאה רש"י עה"ת. והנה, אף שדין זה הושמט ברמב"ם בטור ובשו"ע, אך הובא בספר החינוך (של"ז), ברבינו בחיי ובאלשיך, וגם הרבה פוסקים הביאוהו: בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' קנא, שו"ת הרמ"א סי' י', שו"ת חת"ס חו"מ סוס"י עט, שו"ת תורת חסד שו"ת חקרי לב חו"מ סי' קלט, שו"ת מהר"ם שיק חו"מ סי' לא, ספר עשירית האיפה על התו"כ, ספר אהבת חסד פ"ה סעיף ו ובמשפט שלום רס"י קפט.

ויל"ע מהו התוקף של חובה זו, האם זוהי חובה גמורה או רק מצוה לכתחילה, והאם קיימת חובה זו גם כשיש הפרש במחיר המקח בין הישראל לנכרי.

והנה מצינו הלכה כעין זו בגמ' ע"ז (כ.). גבי קרא דכתיב (דברים יד, ב) לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי. דלר' מאיר קרא אתי לאקדומי נתינה דגר למכירה דנכרי. ולר' יהודה דין זה פשוט ולא צריך קרא לכך, כיוון דגר אתה מצווה להחיותו. וביארו בתוס' שם (ד"ה ורבי) דדוקא נבילה שאינה שווה הרבה אלא דבר מועט לישראל, שלא היו נכרים מצויים ביניהם, ולגר היא שווה הרבה כשאר בשר, ע"כ. משמע שאם מפסיד הרבה אינו חייב להקדים נתינה לגר. ונלע"ד דטעם הדבר שיקדים הנתינה לגר משום שהדבר קרוב למידת סדום, שהרי הישראל מפסיד רק מעט והגר מרויח הרבה. וכמו שמצינו בב"מ (עא.) דיש להקדים הלוואה לישראל לפני נכרי, ואפילו כשלישראל הוא בחינם ולנכרי בריבית, וכ' בספר שער המשפט חו"מ סי' צז אות א' שדוקא כשהריבית הוא דבר מועט, ונלע"ד שהוא מאותו טעם דלעיל, שהמלווה מפסיד רק מעט והרווח של הלווה הוא גדול (שיוצא מצרותיו ואינו מתמוטט), שהוא קרוב למדת סדום, דזה נהנה הרבה וזה חסר מעט.

והנה בשו"ת חקרי לב שם הקשה מב"מ (קח: ) דאמרו זבן לגוי משמתינן ליה עד דמקבל עליה כל אונסא דמתיליד, וכתבו התוס' (ד"ה משמתינן) דדוקא שישראל לוקח בדמים שנתן לנכרי הא בלא"ה אין חייב למכור לישראל בפחות ממה שנתן הגוי, והובא דין זה בעוד פוסקים ובטור"מ (סי' קעה סע' מ). ולכאור' דין זה סותר את דין התו"כ הנ"ל. ותירץ בשו"ת חקרי לב שם עפ"י הסוגיא בבכורות (יג.) דדרשינן תרי 'עמיתך' דכתיבי בקרא, ולא אייתר לן למדרש הדרשא דהתו"כ. דהיינו דהסוגיא בבכורות פליגא על התו"כ. ועוד כ' דשמא דרשת התו"כ היא למצוה בעלמא אך לא לעכב, ולכן גם לא משמתינן אי מכר הקרקע לגוי כשהגוי נותן יותר מהישראל. ונלע"ד לבאר את דבריו, שחובת הקדימה דבתו"כ היא משום מצוות 'ואהבת לרעך', וכאשר אין הפרש במחיר המקח בין ישראל לנכרי אזי זוהי חובה גמורה ליקח מהישראל משום 'מידת סדום'. ואם יש הפרש קטן, הרי זה קרוב למידת סדום. (ובפרט כאשר המוכר מרויח הרבה והישראל עושה חסד מפסיד רק מעט). משא"כ בהפרש גדול, שאז אין מצוה להקדים את הישראל.

והנה בשו"ת הרמ"א והתשב"ץ שם כתבו שאף אם יש הפרש בין הישראל לנכרי קיימת חובה לקנות מהישראל. וכן מסיק בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' קכט. ונ"ל שזוהי חובה כללית, שבמקרים אלו חייב לסחור בד"כ עם ישראל, ואם לא עושה כן הרי הוא כפורק מעליו עול גמילות חסדים. אולם אם באקראי קונה מנכרי כאשר הפרש הוא קטן, אין בדבר איסור. אך כאשר אין שום הפרש ביניהם, זוהי חובה גמורה תמיד משום מידת סדום וביטול מצוות 'ואהבת לרעך', וכנ"ל.

ובשו"ת מהר"ם שיק שם כ' שבתגר הקונה מתגר לא בעי לאקדומי את הישראל (כשהגוי מוזיל) כיוון דצריך לכדי חייו, וחיין קודמין לחיי חברך. דזה להרויח וזה להרויח שלו קודם (משא"כ כשבעה"ב קונה מתגר מצוה להקדים את הישראל כיוון שאין בעה"ב עסוק עכשיו בפרנסת ביתו אלא בקניה לצרכי ביתו, ולא דמי לתגר הקונה

מתגר ששניהם עסוקים בפרנסת ביתם) ומשמע דס"ל דגדרי המצוה של קנה מיד עמיתך הם כגדרי מצוות 'ואהבת לרעך', וכדברינו דלעיל. (ושור"ר שכעיני"ז כ' בתשובות והנהגות ח"א סי' תתה). וכששניהם שווים במחיר, ורק שלקנות אצל הישראל הוא יותר טירחא, כתב שם (במהר"ם שיק) שמחוייב לקנות אצל הישראל, שזה נהנה וזה לא חסר והיא בכלל גמילות חסדים שבגופו. ובכה"ג לענ"ד אינה חובה גמורה, משום שגם כלפי הטורח אמרינן חי"ך קודמין ואין זו מידת סדום, אך בודאי מצוה איכא. ובטורח קל הוא קרוב למידת סדום וכנ"ל.

ועפ"י דברינו ניחא שהשמיטו הרמב"ם והטור דין זה של התו"כ, משום שכל גדריהם הם כשל מצוות חסד ו"ואהבת לרעך". וכמו שמצינו במצות "והלכת בדרכיו", שלמדו משם שיש מצוה לנחם אבלים ולבקר חולים וכו' והוא בכלל "ואהבת לרעך". ושור"ר בספר אהבת חסד פ"ה סעיף ו, ובנתיב החסד סוס"ק יב, שכתב שאם הגוי מוזיל, אזי אין חובה לקנות מהישראל, אבל מצוה יש, והוא לכאורה כפי הגדר שכתבנו לעיל.

### ח. אהבה וחסד לרשעים

(א) דרגות החוטאים ביחס למצוות שונות

מצינו כמה דרגות של חוטאים ורשעים, ויש לדון בכל דרגה בנפרד, לגבי כל מצוה: 'ואהבת לרעך', 'לא תשנא', השבת אבידה, פריקה וטעינה, הלואה, הצלה וכו'. דרגות החוטאים הם: חוטא בשוגג, חוטא במזיד לתאבון באקראי, מומר במזיד לתאבון בקביעות, מומר להכעיס באקראי, מומר להכעיס בקביעות, פוקר בעיקרי הדת, מחלל שבת בפרהסיא, מסור, מסית, מין. (במזיד היינו בעבירות מפורסמות שברור שהוא מזיד בהן, או שהתרו בו תחילה). לקמן נחלק את הדיון לגבי כל מצוה בנפרד.

(ב) "ואהבת לרעך"

לגבי מצות "ואהבת לרעך", פשוט שחוטא בשוגג דינו כישראל גמור לכל דבריו, אולם לגבי חוטא במזיד, מצינו שרבים סוברים שאין נוהגת כלפיו מצוות "ואהבת לרעך" (אם עושה כן בדרך קבע עכ"פ). כ"כ באבות דר' נתן (פט"ז): "אני ה' בראתי לכבודי, לפיכך אם עושה מעשה עמך אתה אוהבו, ואם לאו אי אתה אוהבו"<sup>9</sup>. וכ"כ בהגהות מימוניות פ"ו מדעות ה"ג: "דוקא רעך בתורה ובמצוות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו" וכו'. (הו"ד גם במנ"ח מצוה רמג). וכ"כ הרשב"ם עה"פ ואהבת לרעך: "רעך אם טוב הוא, אבל לא אם הוא רשע, כדכתיב יראת ה' שנאת רע"<sup>10</sup>. וכ"כ היראים (סי' רכד): "לרעך שהוא כמוך, שמכניס עצמו בעול שמים ואוהב מצות כמוך, אבל אם הוא רשע, אינך מצוה לאהבו, כי מצוה לשנאותו". וכ"כ בסמ"ג

9. ובריש דברי האדר"נ איתא שלא ישנא את עמי הארץ, אלא את האפיקורסים. ולא נתבאר מה הדין לגבי שנאה ברשע שלא מקבל תוכחה, שהרי הוא אינו אפיקורוס, אך גם גרע מע"ה. אך לגבי אהבה תלה בעושה מעשה עמך, ובזה סגי במומר לתאבון להקרא אינו עושה מעשה עמך.

10. כאן רמז הרשב"ם לגמ' במסכת פסחים קיג: שהביאו פסוק זה לגבי שנאת הרשעים, והרשב"ם ס"ל דה"ה שאין מצוה לאוהבם.



עשה ט. וברמב"ם פי"ד מאבל ה"א כתב: "כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצוות". ומשמע להוציא רשע, (אך אפשר לומר שבא לאפוקי גוי). ובסה"מ מ"ע רז: "שתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כאהבתי וחמלתי לעצמי". (גם כאן אינו מוכרח וי"ל שבא לאפוקי גוי).

עוד יש לצרף לכאן שמותר לשנוא רשע, דהאיסור "לא תשנא את אחיך", לא נאמר ברשע שיצא מכלל אחיך (פסחים ק"ג:), ובפשטות אי שרי לשנאותו ע"כ שאין מצוה לאוהבו. ולדעת רוב הראשונים והאחרונים החוטא יצא מכלל "אחיך" לענין מצות לא תשנא (עיין בספר "בין אדם לחברו", כרך א, "לא תשנא", עמ' 209) והם: השאלות וישב סי' כז, היראים סי' קצה, ובסמ"ג עשה ט, והובא במג"א סי' קנו, וברוקח עה"ת עה"פ לא תשנא, וכ"מ בר' יונה בפרושו למשלי (יא, י), וכן נקט הח"ח להלכה (כלל ד, באמ"ח יד). ולא מסתבר לומר שמצוה לאוהבו מחד, ומאידך שרי לשנאותו, כששני הרגשות משמשים כאחד. ועיין מש"כ בספר אורח מישרים סי' ג סק"א דס"ל דשייך שנאת הלב מחד, וקיום "ואהבת לרעך" מאידך, בעשיית מעשים לטובתו. ואינו נראה לענ"ד, ומהגהמ"י והרשב"ם דלעיל מוכח דלא כן, דאם יש מצוה לשנאותו ע"כ שאין מצוה לאוהבו. אכן, עי' לקמן מש"כ בשם הטל תורה, ובשם משנת חיים דס"ל דהשנאה כלפיו היא למטרת תוכחה, שהיא בעצם אהבה מוסתרת. אך למה דנקטינן דכל שנאה שריא, ואינו בכלל עמיתך, א"כ ליכא מצוה לאוהבו.

וע"ע ברמ"ה לסנהדרין נב: "וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפילו רשע שנתחייב מיתה" וכו', וכ"כ במהר"ם שיק במצוה רמד. וראיתם מדאמרו על חייבי מיתת ב"ד ברור לו מיתה יפה. אכן אחרים כתבו שחייבי מיתת ב"ד אינם נקראים רשעים משום שהם מתוודים תחילה או משום שנפל פחד המוות עליהם.

וכל זה אף בחוטא לתאבון במזיד (בעבירות מפורסמות), אף באקראי, כשם שאיסור "לא תשנא" לא נוהג לגביו, אף אם עושה עבירות באקראי. וכש"כ שבמומר בקבע לא קיימת כלפיו מצוות "ואהבת לרעך".

אמנם, שיטת החזו"א שבזה"ז מצוה לאהוב את הרשעים כיוון שהוא קודם תוכחה ואין אנו יודעים להוכיח ודיינינן להו כאנוסים (יור"ד סוס"י ב). ועי' לקמן בס"ק ז לגבי שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה שמשמע שנוהגת מצות "ואהבת לרעך" גם לגבי רשעים.

#### ג) פריקה וטעינה

לגבי מצות פריקה וטעינה מצינו ריבוי מיוחד מגזירת הכתוב לרבות את החוטא, כדכתיב בקרא (שמות כג): "כי תראה חמור שונאך... עזוב תעזוב עמו", וביארו בגמ' (ב"מ לב:), דשונא שאמרו היינו שונא ישראל. ובפסחים (ק"ג: ) ביארו דמיירי דראה בו דבר ערוה (דהיינו עבירה מפורסמת, והוא יודע שבודאי הוא רשע), וכ"פ ברמב"ם בסוף הלכות רוצח, והוסיף הרמב"ם טעם: "ולא יניחנו נוטה למות, שמא ישתהה בשביל ממנו ויבא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים, מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת".

#### ד) השבת אבדה

גם לגבי השבת אבדה למומר, מצינו ריבוי מיוחד מגזירת הכתוב שמחזירים לו אבידה, בגמ' מסכת ע"ז (דף כו:): "לכל אבידת אחיך – לרבות את המומר". ובגמ' מוקי לה באוכל נבילות לתאבון, אבל אוכל נבילות להכעיס, והמינים והמסורות אסור להחזיר להם אבידה. וכ"פ הרמב"ם (פי"א מהלכות גזילה ה"ב). וכ"פ בשו"ע חו"מ סי' רס"ו ס"ב, והוסיף שגם מחלל שבת בפרהסיא אסור להחזיר לו אבידה, כעכו"ם. ובמסור לתיאבון נחלקו ראשונים, הובאו הדעות בש"ך סי' שפ"ח ס"ק סב. ובנדון תינוק שנשבה לבין הגויים, עי' בספר משפט האבידה (סי' רסו שע"צ מד) דבשו"ע יור"ד סי' קנט ס"ב איתא דכותים מותר להלוותן בריבית, וכותים חשיבי כתינוק שנשבה כבשו"ת המבי"ט סי' לז, וחזינן מזה דתינוק שנשבה אינו בכלל אחיך, וברמב"ם פ"ג מהלכות ממרים ה"ג כ' דבני הקראים שגדלו ביניהם דינם כתינוק שנשבה. ומשמע מלשונו שזהו רק לענין שאין הורגים אותם, אבל לא מצווים להחיותם, וכדמסיים הרמב"ם "ולא ימהר אדם להרגן". (ובצנזור מחק תיבות אלו מרוב הדפוסים). ועי' ברדב"ז שם. ועי' ביור"ד סוס"י קנט ובש"ך ס"ק ו. אך בחזו"א יור"ד סי' ב ס"ק כח כתב דמצווים להחיותו ולחלל עליו את השבת להצלתו, עי"ש.

#### ה) הצלה משבי ומות

לגבי הצלת מומר ממות ומשבי, מצינו בגמ' גיטין מז. שרבי אמי רצה לפדות מומר האוכל נבילות לתאבון, אך כשאמרו לו שהוא אוכל נבילות להכעיס (שהרי זימנין דשביק היתירא ואכיל איסורא), לא פדהו. וכתבו כמה ראשונים שאין מצוה לפדות מומר, אף באוכל נבילות לתאבון, כיוון שאין הוא בכלל וחי אחיך עמך. ומה שרבי אמי רצה לפדותו, זה היה לפנים משורת הדין. כ"כ היראים סי' קנו, ובסמ"ג עשין קסב, ובסמ"ק (סי' רמח), ובכלבו סי' פב, ובטור יור"ד סי' רנא.

לעומת זאת, שיטת התוס' בע"ז כו: ד"ה אני דמחוייבים להציל את המומר לתאבון, וחייבים לפדותו ואסור להלוותו בריבית, דקרינן בהו וחי אחיך עמך, וכפי שרצה ר' אמי לפדותו, דמדינא הוא כן. (דהיינו שאע"פ שאין מצוה לאוהבו, ואף שרי (ומצוה) לשנאותו, ברם, כשמדובר בחייו, חייב להחיותו שיחיה ולא ימות, בגלל הריבוי המיוחד שנאמר בהשבת אבידה לכל אבידת אחיך, לרבות את המומר, בין להשבת ממנו ובין להשבת גופו, ולכן צריך להצילו, מדין השבת אבידת גופו).

ובדעת הרמב"ם בנדון זה יש לעיין. דהנה הרמב"ם כתב בפ"ח מהלכות מתנות עניים הי"ד וז"ל: "שבוני שנשתמד אפילו למצוה אחת, כגון שהיה אוכל נבילה להכעיס וכיוצא בו אסור לפדותו". ודייק הב"י (בסימן רנא שם) מלשונו של הרמב"ם, מזה שלא כתב שאם הוא אוכל נבילה לתאבון מצוה לפדותו, משמע שאם רצו לפדותו אין איסור בדבר, אבל אינם חייבים לפדותו. וכ"פ ברמ"א שם. אבל כבר העירו האחרונים שדיוק הב"י אינו הכרחי, ואדרבה, ברמב"ם בהלכות רוצח (פ"ד הי"ב) מבואר דס"ל לרמב"ם כשיטת התוס', שכתב הרמב"ם דישראל בעל עבירות (אף לתאבון) העומד ברשעו תמיד אסור להצילו, כגון רועי בהמה דקה שפקרו בגזל, אבל ישראל בעל עבירות

שאינו עומד ברשעו תמיד, אלא עושה עבירות להנאת עצמו, כגון אוכל נבילות לתאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו, עכת"ד.

נמצא ששיטת הרמב"ם היא כשיטת התוס'. (כ"כ בפת"ש ליור"ד שם סי' רנא סק"א בשם הבכור שור לגיטין שם, ובשו"ת חוות יאיר סוס"י קמו, ובבאור הגר"א שם, וכ"פ בספר אהבת חסד ח"א פ"ג סע' ב, ובספר חפץ חיים ח"א, כלל ו סע' י בהגה"ה). וכל זה רק בעובר באקראי לתאבון. אבל מומר בדרך קבע אף שעושה לתאבון, יצא מכלל האחוה, כברמב"ם (סופ"ד מרוצח), לגבי רועי בהמה דקה שפקרו בגזל, וז"ל: "במה דברים אמורים, בישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושונה בו תמיד, כגון הרועים בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באוולתן. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד, אלא עושה עבירות להניית עצמו, כגון אוכל נבילות לתאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו". (ומכאן יש לי תמיה על הבכור שור שם שכ' בדעת הרמב"ם שאף בשונה ברשעו מצוה להצילו. אכן, בדעת התוס' בע"ז שם כ' הבכור שור שאף בשונה ברשעו מצוה להצילו דכן מורה הלשון "מומר").

נמצא, שלשיטת היראים, סמ"ג, סמ"ק, כלבו, טור אין מצילים מומר (אך יתכן שהיראים מודה שזה דוקא ב"מומר", אך בעובר באקראי מצילין). ושיטת הרמב"ם שמומר אין מצילים, אך בעובר באקראי מצילים. ושיטת התוס' שאף מומר מצילים.

#### ו) הלואה בריבית

כתבו התוס' במסכת ע"ז (דף כו: ד"ה אני), שאסור להלוות בריבית למומר לתאבון, כדמשמע בפרק איזהו נשך (ב"מ דף סב.). אהדר ליה דניחי בהדך, ומומר לתאבון אתה מצווה להחיותו, אך מומר להכעיס אין מצווין להחיותו, ומותר ליקח מהן ריבית, עכת"ד. וכ"פ הגר"א ביור"ד סי' רנא סק"א וז"ל: "ותוס' בעבודת כוכבים כ"ו ב' ד"ה אני כתבו דמחוייבין לפדותו ולהלוותו וכן עיקר". ומ"ש הגר"א "להלוותו", נראה שכוונתו שר"ל שאסור להלוותו בריבית, וכמו שכתבו התוס' להדיא, ורק הגר"א קיצר במובן, אבל אין כוונת הגר"א לחדש שיש מצוה להלוותו בלי ריבית, וככל ישראל, דזאת מנלך, והרי מותר (ומצוה) לשנאותו, וליכא גבי מצוות "ואהבת לרעך", דאינו בכלל אחיך, א"כ מנלך לחדש שיש מצוה להלוותו. ורק לגבי להלוותו בריבית, חידשו התוס' דאסור משום דמצווין להחיותו, בגלל הריבוי המיוחד שבהשבת אבידה, בין השבת ממונו ובין השבת גופו, אך אין מצווין לגביה בשאר דברים שלא נתפרשו להדיא.

אמנם בספר אהבת חסד (ח"א פ"ג ס"ק ב) משמע שדייק בגר"א "להלוותו" לענין מצוות הלואה. דבשו"ע סי' רנא ס"א ס"ל כשיטת הראשונים דאין מחוייב להחיותו ולהלוותו, ושם הכוונה למצוות צדקה והלואה, וכנגד זה כ' האהבת חסד שדעת הגר"א כשיטת התוס' שמחוייבין להחיותו "ולהלוותו". וזה צע"ג, שהרי בתוס' מבואר להדיא שרק להלוותו בריבית אסור, אך לא כתבו שמצוה להלוותו. וכן בספר אהבת חסד שם כ' שגם מצוה ליתן לו צדקה, ולזה לכאן אין מקור בראשונים. (וי"ל, שאחרי שהתוס' ריבו גם את האיסור להלוותו בריבית, משום "דניחי בהדך", ממילא גם התרבו שאר המצוות שעניינם 'חיות', ולכן גם מצוה ליתן לו צדקה והלואה, שיחיה ולא ימות, שגם זה הוא בכלל השבת גופו.

אולם לפי"ז צ"ל דרך צדקה והלוואה המצילים אותו ונותנים לו חיים, ולא כל צדקה והלוואה, ומסתימת האהבת חסד משמע דס"ל דחייבים ליתן לו כל צדקה והלוואה, וצ"ע).

(ז) שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות

הנה מצינו לרמב"ם בפירוש המשנה שיטה לכאור' מחודשת. דאחרי שכתב הרמב"ם את י"ג עיקרי האמונה, הוסיף וכתב (בפרק חלק, היסוד הי"ג) וז"ל: "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו, ואמונתו בהם אמיתית (בי"ג העיקרים), הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו, וכל מה שצויה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחווה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפורשעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנאותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'", עכ"ל. לפור"ר משמע מלשונו שבעל עברות מצוה לאהבו ואסור לשנאותו (אא"כ הוא כופר בעיקר). ודבר זה נסתר מגמ' מפורשת (בב"מ לב, ופסחים קיג:), שאם ראה בחברו דבר ערווה מותר ומצוה לשנאותו, והרמב"ם בעצמו פסק כן בספר היד בסוף הלכות רוצח, וכבר העיר על זה בספר אהבת חסד (שם).

ובספר טל תורה (להג"ר מאיר אריק, על פסחים קיג:) תירץ, דבפיהמ"ש מיירי בלא הוכיחו ולכך צריך לאוהבו, ובגמ' בפסחים מיירי בהתרה בו ולא חזר בו, עכת"ד. אך עדיין קשה, דלפי דבריו הרמב"ם בפיהמ"ש לא דבר על מקרה זה שהוכיחו, אלא רק בחוטא שלא הוכיחו, ועבר לדבר על אפיקורסים. עוד תירץ בטל תורה שם, דכופרים יש לשנא תכלית שנאה, אך בראה בו דבר ערווה שמותר לשנאותו לא שנאו בתכלית, אלא שנאו את הרע שבו ואוהב את הטוב שבו, עכת"ד. אך למה שנתבאר לעיל אות ב, שלדעת רוב הפוסקים החוטא יצא מכלל עמיתך, וס"ל דאין הגבלות בצורת השנאה, א"כ ליתא לחילוק זה להלכה.

וב"משנת חיים" (לתענית ס"י יט) תירץ דהשנאה דשריא בחוטא היא שנאה משום תוכחה, כדי שיחזור למוטב, ואינה אלא אהבה מסותרת ותוכחה מגולה, משא"כ שנאת האפיקורסים היא שנאה גמורה, עכת"ד. אך למה דנקטינן, כנ"ל, שהחוטא יצא מכלל עמיתך, אין הגבלה בצורת שנאתו, ממילא א"א לן לנקוט בחילוק זה.

ולענ"ד י"ל ליישב את דברי הרמב"ם שלא יסתרו לדברי עצמו ולדברי הגמ', שבפירוש המשנה לא נחת הרמב"ם לחילוקים רבים, שאין זה מכוונת החיבור. ולכן י"ל דמש"כ בריש דבריו שאם יש באדם כל היסודות הנ"ל חובה לאוהבו וכו', מיירי בישראל כשר לחלוטין, וכשהוסיף לומר "ואפילו עשה מה שיכול מן העברות מחמת תאוותו", בזה לצדדין קתני, שרק חובה לחמול עליו ולהצילו ממות, אך לא לאוהבו. וסיים שאם הוא אפיקורוס הכופר בעיקר חובה לשנאותו וכו', ולא נחת לחילוקים רבים, שאין זה מכוונת הפירוש והעניין שם. ואף שזה קצת דוחק בדברי הרמב"ם, אך כ"כ שלא יסתור

את דבריו. ועכ"פ נראה לכאור' שהעיקר כדבריו המפורשים ביד, ושהם כדברי הגמ' בכמה מקומות, ולא כדבריו בפירוש המשנה הנ"ל.

ומכאן יש לכאור' צ"ע על דברי האהבת חסד שם שנקט כרמב"ם בפירוש המשנה, מדוע נקט כוותיה כשהוא נגד כמעט כל הראשונים, ובספר חפץ חיים ג"כ נקט דלא כוותיה, שהרי בכלל ד באמ"ח יד כ' דשרי לשנאותו (וברמב"ם כ' דאסור לשנאותו ומצוה לאוהבו), וכ' שם הח"ח דיצא מכלל אחיך, וע"כ דס"ל לח"ח דאין מצוה לאוהבו, וזה נגד מש"כ באהבת חסד. וגם מה שהביא ראיה משיטת התוס' שמצוה להצילו, להשיב לו אבידה, לפרוק ולטעון עמו, ואסור להלוותו בריבית, ושם נקט שגם יש לגמול עמו שאר חסדים, זה צע"ג. דשאני מצוות אלו שהוא גזיה"כ שחייב כלפיו בהם דוקא, והוא מריבויא דקרא, אך שאר חסדים מנלן, והרי מותר (ומצוה) לשנאותו, ולא נוהגת כלפיו מצוות "ואהבת לרעך", ואיך יתכן ששונאו, ואינו מדבר עמו ג' ימים, ולא אומר לו שלום (כבחרדים פרק מז סעיף לז), ומאידך גומל עמו חסדים. והרי חסד גדול הוא לומר לו שלום. (ואולי הח"ח רמז לזה, וכ' דמצוה לגמול עמו חסד בעת דחקו, דבר הרומז למצב של סכנה, וכמ"ש הרמב"ם שם שמא יסתכן וכו'. אך שאר חסדים לא). וגם לדברי האהבת חסד אפילו במומר (לתאבון) מצוה לגמול עמו חסד, ולהמתבאר אף בפ"א יש מצוה לשנאותו ואין מצוה לגמול עמו חסד, פרט למצוות הנ"ל שהתרכו מגזיה"כ, שאז מצוה לעשותם לו, דחי אחיך עמך כתיב, ואף במומר לשיטת התוס' (ולרמב"ם רק בעובר באקראי). דמזה גופא שהוצרכו לרבות לגביו את מצוות השבת אבידה, פריקה וטעינה, והצלתו (ואי הלואה לו בריבית, לתוס', שגם הוא ענין של חיים), מזה גופא מוכח ששאר מצוות ליכא גביה. וא"א לומר שכמו שמצוות אלו התרכו כן נרבה שאר מצוות, דזאת מנלן.

עוד כתב באהבת חסד, שבכלל שאר החסדים גם מצוה ליתן לו צדקה. ופרט לטענות שכתבתי לעיל, הנה בגמ' ב"ב דף ח. אמרו שרבי לא רצה לפרנס ע"ה, ופירש הריטב"א (במהדורא בתרא) וז"ל: "אמרינן התם (ברכות לג) כל אדם שאין לו בינה אסור לרחם עליו... ולפי שהפורענות בא בשבילם. ומיהו [זהו דוקא] כשימצא במקומות אחרים ואפילו בעיר אחרת ולא ימות ברעב, הא לאו הכי מצוה להחיותו, וקרי ביה וחי אחיך עמך, כל היכא שאינו מין או משומד". וכ"כ ביד רמה שם אות פא, ובאות קיט כתב וז"ל: "שמעינן מינה לדברי הכל דהאי מאן דיהיב צדקה לבני אדם שאינן מהוגנין לאו צדקה היא". הרי דס"ל דליכא מצוה לפרנס מומר אף שאינו מין או משומד, ורק מצוה להחיותו שלא ימות.

אמנם הריטב"א במהדורא קמא, הובא בב"י סוס"י רנא כתב שרבי לא פרנס את ע"ה כי יחסר לת"ח, אבל בלא"ה מצוה להחיותו. ונפסק בשו"ע סע' יא. ולפי דברי היד רמה שם אות פא י"ל שאין דברי הריטב"א סותרים במהדורותיו זל"ז, דבמהדו"ק מיירי מע"ה שהוא בדרך ארץ ובמצוות, ואז מצוה לפרנסו (אם לא יחסר לת"ח), ובמהדו"ב מיירי בע"ה שאינו בדרך ארץ ובמצוות, שאז אין מצוה לפרנסו, ורק מצוה להחיותו שלא ימות, ובלבד שאינו מין או משומד.

עוד ראייה לדברינו, מדברי התשבץ (קטן) סי' תסה שכתב דהמצוה לשמח חתן אינה אלא בחתן שהוא ירא את דבר ה', ע"כ. ולדברי האהבת חסד קשה אמאי לא ישמחו גם חתן מומר לתאבון, והרי מצוה לעשות לו את כל החסדים.

ונראה עוד, שגם המצוה של "והלכת בדרכיו" או "והודעת להם את הדרך ילכו בה", ליכא גביה, שהרי מותר לשנאותו, ומצוה מדברי קבלה לשנאותו, ולא לדבר עמו, ולא נוהגת כלפיו מצוות "ואהבת לרעך", וכיצד נאמר שחייב לנהוג כלפיו במצות "והלכת בדרכיו". ומסתבר שמצוות "והלכת בדרכיו" נוהגת רק במקום שמצוות "ואהבת לרעך" נוהגת. וזה מוכח מדברי התוס', שהוצרכו לחייב את הצלתו של המומר רק בגלל הריבוי שנכתב בהשבת אבידה "לכל", ואף השבת גופו בכלל, משמע שלולי גזיה"כ לא חייב להצילו כלל.

### ט. הכוונה למצוות "ואהבת לרעך"

א) נקטינן להלכה דמצוות צריכות כוונה (שו"ע או"ח סי' ס סע' ד), דהיינו שצריך לכוון לקיים בזה את צווי ה'. וכן פסק המג"א והמ"ב (סק"י) שעכ"פ במצוות דאו' הכוונה לעיכובא ואם לא כיוון צריך לחזור ולעשות את המצוה.

#### כוונה למצוות שבין אדם לחברו

ב) אמנם, כמה אחרונים כתבו שבמצוות שבין אדם לחברו אין הכוונה מעכבת, דהיינו שאם לא כיוון, יצא. הטעם הוא לדעתם, משום שבמצוות שבין אדם לחבירו העיקר היא התוצאה, שתגיע טובה לחברו, ולא מעשה האדם, ולכן אין הכוונה מעכבת. (כ"כ האהבת חסד ח"ב פכ"ב בהגה"ה ד"ה ולכאורה, ובשו"ת זרע אברהם סי' סב). ומסתבר, שגם לדעתם, לכתחילה צריך לכוון, דכן כתב באהבת חסד (ח"ב פכ"ג), וכן משמע בחיי אדם (כלל ס"ח סעיף יח), וביסוד ושורש העבודה (צוואה סימן מה). ולמעשה וודאי דיש לנקוט שיש לכוון לכתחילה, שהרי מסתימת שאר הפוסקים משמע שלא חילקו בזה, וגם הרי לכו"ע צריך לכתחילה לכוון, וכנ"ל.

#### תערובת כוונות

ג) כאשר אדם מכוון למצוה וגם לדבר אחר, יש לעיין, האם כוונה כזו נחשבת לכוונה. דהנה, אם עיקר כוונתו למצוה, נראה פשוט דזה חשיב שפיר כוונה טובה ויוצא יד"ח. מה שיש להסתפק הוא, היכא דעיקר כוונתו אינה למצוה, (אלא לכבוד, שכן וכיוצא"ב), ורק מיעוט כוונתו היא למצוה, אי סגי בהכי שיצא ידי חובתו.

#### עוסק במצוה

ד) במסכת נדרים לג: איתא שמחזיר אבידה הוי עוסק במצוה אע"פ שנוטל עליו שר. ומאידך לגבי תגרי תפילין כתב רש"י (בסוכה כו:): דחשיב עוסק במצוה כאשר עושים להמציאן למכור למי שצריך להם, ומשמע שאם עושה להשתכר בו לא מיקרי עוסק במצוה. ותירץ המג"א בסי' לח סק"ח וז"ל: "התם עיקר כונתו להשיב אבידה, אבל הכא עיקר כונתו להשתכר". נמצא שלדעת המג"א דין זה תלוי מהי עיקר כוונתו. ולכאור' היה ניתן לומר שה"ה לענין אי זה מיקרי מצוה, שרק אם עיקר כוונתו למצוה

נחשב מצוה. דאילו אי נימא דנחשב מצוה גם כשאין עיקר כוונתו למצוה, מדוע שלא יחשב "עוסק במצוה". ואולם נראה יותר, דיש לחלק בין דין "עוסק במצוה", לבין אי מיקרי "מצוה". דלענין עוסק במצוה דפטור משאר מצות, באמת בעינן שעיקר כוונתו היא למצוה. משא"כ לענין דין כוונה למצוה ויציאת יד"ח, סגי בכוונה כלשהי. (ויל"ע במש"כ הבאה"ל בסי' לח ד"ה הם, דהביא ראייה מהא"ר בתקע להתלמד ולמצוה דיצא, לענין עוסק במצוה, וצ"ע).

#### לצאת ידי חובה סגי במעט כוונה

ה) ונראה להביא מספר ראיות, שלענין יציאת ידי חובה סגי במעט כוונה, אע"פ שלענין "עוסק במצוה" בעינן שעיקר כוונתו תהיה למצוה.

1. עושה שלא לשמה - קיי"ל דלעולם יעסוק אדם בתורה ומצות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לעשות לשמה, ובפשטות מי לא עסקינן שעיקר כוונתו לכבוד וכיוצא"ב, ומשמע שנחשב למצוה, רק שאינה מן המובחר. ומשמע שיוצא יד"ח גם במעט כוונה למצוה.

2. תוקע לשכר - קיי"ל דשרי ליקח שכר תקיעה (בהבלעה מיהא) כבסי' ש"ו סע' ה, וכן נוהגים שתוקע ובעלי תפילה נוטלים שכר (באופן המותר), ומי לא עסקינן שעיקר כוונתם לשכר, והצבור והם יוצאים ידי חובה, וע"כ דסגי במעט כוונה כדי לצאת ידי חובה. ומגוף הדין שהביא המג"א לעיל בענין כותבי תפילין שעיקר כוונתם להשתכר, שלא נקראים עוסק במצוה, אך בודאי שהתפילין כשרות, א"כ משמע דסגי במעט כוונה לצאת ידי חובה.

3. בסימן ס כתב המ"ב (בסק"ט) בשם האור זרוע, שאם כוון בעשיית המצוה לשום איזה ענין וגם לצאת בה ידי המצוה, יצא, עכ"ד. ומדלא חילק, ע"כ דאף אם עיקר כוונתו לדבר אחר שיצא ידי חובתו.

#### שכר מצוה במעט כוונה

למרות האמור, שאף במעט כוונה נחשב למצוה ויוצא ידי חובתו, אולם נראה שלענין שכר שישולם לעושה המצוה, דבר זה תלוי לפי גודל הכוונה. דאדם שהקדיש מעט כוונה למצוה מקבל מעט שכר. דלפי נתינת הלב למצוה, כך ישולם שכרה, דלפום צערא אגרא קאי גם על הכוונה. דהנה הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל כ' שאף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אם אדם לא כיוון, דיצא ידי חובתו, אך שכר הוא לא יקבל. וכ"כ בבית הלוי על הפסוק "אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה' ", דאע"פ שהמצוה קוימה, והתיקון נעשה, אך השכר משתלם לפי הכוונה, וזה שלא כוון לא יקבל שכר (וגם עונש לא יקבל על ביטול מצוה). וא"כ ה"ה לנ"ד.

#### מעשים שאדם דש בעקביו

מן האמור יש להסיק, שמעשים יום יומיים שאדם דש בהם בעקביו ועושה אותם ללא כוונה, לא יקבל שכר עליהם, ולא נחשב לעוסק במצוה (פרט לסוברים שבמצוות שבין אדם לחברו א"צ כוונה). כגון: מוכר במכולת, נהג אוטובוס, בעל מלאכה, רופא ועוד.

ואילו אם הם יכוונו למצוה, אזי לא מבעיא שאז עיסוקם יקרא מצוה (פרט לסוברים כנ"ל שבלא"ה נחשב מצוה), אלא גם יקבלו שכר, וכגודל הכוונה שיכוונו כן גודל השכר שיקבלו<sup>11</sup>.

#### כוונה במצוה קיומית

במצוה קיומית אין נפק"מ אם כיון או לא כיון לענין יציאת ידי חובה, שהרי אין זו מצוה שבחובה. אלא שלכתחילה בודאי שצריך לכוון, וכנ"ל באות ב. אמנם, לענין השכר שיקבל, זה תלוי בגודל הכוונה וכנ"ל.

#### כוונה למצוה בלי מצוה

אמרו חז"ל (ברכות ו. שבת סג. קידושין מ.) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. ופשוט דזה הוא רק לענין השכר, (וכן משמע בפני"י על ברכות ה. ובדף כו. דקאי על השכר), אך לא לענין שהמצוה קוימה. וכגון שחשב ליטול ולב ונאנס ולא נטל, לא נחשב כנטל, ואם אח"כ יכול ליטול בודאי שחייב ליטול.

ולפי"ז נמצא, שלענין השכר הכל תלוי בכוונה, ולא בקיום, שהרי אם קיים ולא כיוון לא יקבל שכר, וכהגר"א ווסרמן שם, ואם כיוון ולא קיים יקבל שכר, וכנ"ל.

### י. אסור לקדש אישה עד שיראנה

(א) איתא בקדושין מא. אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, ע"כ. שני ביאורים מצאתי בבאור ענין זה:

הביאור הפשוט הוא שאם אדם אינו אוהב את אשתו, הרי הוא מבטל את מצוות "ואהבת לרעך", וכן משמע בסמ"ג עשין מח, וברמב"ם ג אישות יט. אלא די ש להתבונן, שהרי מצוות "ואהבת לרעך" נאמרה לכל ישראל, ולא יתכן שיתחייב אדם לאהוב את כולם כמו שהוא אוהב את אשתו. והרי אותה אישה, אילו ראה אותה תחילה, והתגנתה בעיניו, ולא נשאה, פשוט שלא היה עובר על "ואהבת לרעך". א"כ מדוע עכשיו שנשאה והתגנתה בעיניו, עובר על "ואהבת לרעך"? אלא נראה לבאר עפ"י מש"כ ההעמק דבר להנצי"ב (לפרשת קדושים), שמצות "ואהבת לרעך" היא "בגדר הראוי לפי הקורבה ודרך ארץ". ולכן, בתורת אשה, היא ראויה לאהבת בעל, וזה אסור למנוע ממנה, ואם מונע, עובר על "ואהבת לרעך". אבל בתורת זרה, מספיק לה יחס כאל אישה זרה, ומקיים ה"ואהבת לרעך" כראוי לה (בגמ"ח, רפואה, צדקה,

11. והוה עובדא באדם שעסק בשאיבת מים לחסד, ובשלב מסויים החל לגבות על זה תשלום. ואמר עליו גדול אחד, שאדם זה ירד מ"בעל חסד" עצום, ל"שואב מים" פשוט. ולכאן קשה, שאם עיקר כוונתו לחסד, הוא ישאר בעל חסד, ואף אם מעט כוונתו לחסד, יקרא בעל חסד, לפי גודל כוונתו, ומדוע כינהו שואב מים פשוט. וצ"ל שאותו גדול דיבר בהוה, שבדרך כלל בני אדם הנוטלים שכר, רוב ועיקר כונתם היא לשכר ולא לחסד, ולכן בד"כ הם יורדים מדרגת בעל חסד, לפועל פשוט.



לויה וכיוצ"ב). אלא, דיל"ע בהא דשרי לגרש האשה משום שהקדיחה תבשילו (גיטין צ.א), אמאי לא מבטל "ואהבת לרעך"? וי"ל דאם מגיע למסקנה שהנישואין עמה לא מתאימים לו בגלל הנזקים שנגרמים (כהקדחת תבשילין וכיוצ"ב), ולאחר עשיית ההשתדלות הראויה להשכנת שלום, אזי שרי לגרשה משום ש'חייך קודמין'.

ומסתבר, שאם אדם השתדל ככל יכולתו להשכין שלום בביתו מתוך שאיפה להגיע לאהבה ואחווה שלום ורעות, ולא עלה בידו, ולבסוף נאלץ לגרש את אשתו, אין בזה משום ביטול "ואהבת לרעך", ובגמ' בקידושין מיירי שמגרש את האשה מבלי לנסות להשכין שלום ואחווה, ולכן, עובר על "ואהבת לרעך".

ועפ"י באור זה יש לפרש הא דאמרו בנדה יז. אסור לשמש ביום שמא תתגנה בעיניו, דהיינו שיראה בה דבר מגונה ולא תהיה אהובה עליו כראוי, ומבטל את מצוות "ואהבת לרעך".

ב) ביאור נוסף שמעתי ממו"ר הג"ר יוסף ברנדייס שליט"א (מו"צ דק"ק שע"י ישיבת 'כפר חסידים') והוא, שאסור לאדם לעשות עוול לחברו. העוול בזה הוא עצם העובדה שקידשה כאשר קיים סיכוי שכשיראנה ירצה לגרשה והוא דבר שיכל למונעו בקלות אילו ראה אותה תחילה. האיסור לעשות עוול זה ועגמת נפש זו הוא משום ביטול מצוות "ואהבת לרעך", שהרי את השנוא עליך אל תעשה לחברך, ואדם לא רוצה שיעשו לו עוול זה. לפי"ז, האדם עבר על האיסור הנ"ל גם אם לבסוף האשה לא התגנתה בעיניו, כיון שעצם הכנסת האשה לסיכוי של עגמת נפש הוא דבר השנוא על הזולת (מה שאין כן לביאור הראשון, גוף האיסור הוא רק אם לבסוף ישנאנה).

עפ"י באור זה ניחא מש"כ רש"י 'אם יכול לקדשה בעצמו, ומשמע שאם א"א אלא ע"י שליח, שרי, שבכה"ג אין זה עוול עבודה כשמקדשה ע"י שליח. ואין טעם ההיתר משום שהוא 'אנוס', או משום מחילה דידה, אלא כנ"ל, שבכה"ג אין זה עוול לנהוג כך.

ועפ"י באור זה יש לפרש הא דאמרו בנדה יז. שאסור לשמש ביום שמא תתגנה בעיניו, דעצם הכניסה למצב של חשש גנות הוא דבר עוולה השנוי על בני אדם. ונ"ל ראייה לפירוש זה, דלעיל פירש רש"י בד"ה אונס שינה וז"ל: "ולבו קץ בה, והוא מבני תשע מדות", ולכאוי' למה לא קאמר דעובר על ואהבת. אע"כ שאם מתגנה בעיניו, או שלבו קץ בה, לא עובר על ואהבת, כיוון שלא עשה דבר עוול. משא"כ כשמשמש ביום עשה עוול בזה שנכנס למצב לא הוגן, וכנ"ל. ועוד, דרש"י בסנהדרין פ"ד: פירש "ואהבת לרעך כמוך, לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו", וא"כ, אם נימא שעובר על ואהבת במה שמתגנה בעיניו, מדוע שיעבור בואהבת, והרי לא עשה דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו. אע"כ כדלעיל, שעשה דבר שאינו חפץ שיעשו לו, והוא שנכנס למצב העלול לגלות את גנות זולתו.

ג) ונראה שלמעשה שני הפירושים אמת ויש לנקוט כשניהם, דהיינו, שאדם הנוהג כאחת משתי ההנהגות הנ"ל, מבטל את מצות "ואהבת לרעך".

ד) מגוף הסוגיא משמע דהא דאסור לקדש בלי שיראנה הוא איסור ממש, דבתחילה אמרו מצוה בו יותר מבשלוחו, ואח"כ איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא דאסור לקדש טרם שיראנה וכו'. אך בתורה תמימה (ויקרא יט יח) כתב שמדברי הפוסקים משמע שהוא רק ראוי לעשות כן, ודייק לה מלשון הרמב"ם ג אישות יט, כא איסור"ב ג, ומדברי השו"ע אהע"ז סי' לה, וגם מהא דכשא"א אין חיוב. וכן בסמ"ג עשין מח כתב "אין ראוי לקדש אשה עד שיראנה".

וכן בספר איילת השחר על קידושין (דף מא.) כ' ג"כ דמלשון רש"י ד"ה בהא מבואר שאינו איסור גמור מדסיים מצוה שיראנה שלא תתגנה עליו, וביאר דעצם הדין הוא מצוה שיראנה, כדי שלא יבוא לידי איסור דזה מקרי דאיסורא אית בה, וכן דייק לה ברמב"ם (ג אישות יט) שרק ראוי שלא יקדש עד שיראנה. וכ"כ בפרק כ"א מאיסור"ב ה"ג. ולשון הגמ' "איסורא", ביאר שהוא מצוה שלא יבוא לידי איסור, משא"כ הא דמצוה בו יותר מבשלוחו הוא רק מצוה שאין בה סרך איסור כלל.

ולפי"ז צ"ל דהמקדש בלי שיראנה אינו מבטל את מצוות "ואהבת לרעך", אלא רק צו חכמים לכתחילה שיראנה שמא יגיע לידי ביטול מצוות "ואהבת לרעך", והוא כעין אבק של מצוה זו, שהרי הוא חשש רחוק שיבוא לשנאותה. וגם לפירוש שני דלעיל צ"ל שהעוול שעלול להגרם לה הוא על צד רחוק ולכן אינו איסור ממש. אמנם, במצבים אחרים יתכן שהעוול שעושה לחברו הוא עוול גמור ויש בו איסור גמור, דהיינו ביטול מצוות "ואהבת לרעך".

### השתתפות בשמחות:

"ובכל הני סעודות מצוה דשרינן, מ"מ לא ירבה בהן, שיבטל ח"ו לימודו הקבוע לו לגמרי, אלא לפעמים, אם אפשר להיות זולתו והכל לפי הענין. ואיש ירא אלקים אשר בא לטהר יורו לו מן השמים דרך הישר בקו האמצעי..."

מהרש"ל ים של שלמה ב"ק פ"ז סי' ל"ז

הרב אורי יונגרייז  
כולל "בית יצחק" ירושלים

## בגדר מצות "ואהבת לרעך כמוך" והמסתעף לענין לשה"ר

- א. גדר מצות "ואהבת לרעך כמוך"
- ב. ואהבת "לרעך" - ולא "את רעך"
- ג. הרמב"ן לשיטתו דחיוב המצוה הוא בלב וא"צ לטרוח בפועל
- ד. הרשב"א אזיל בשיטת הרמב"ן
- ה. שיטת הרמב"ם ד"ואהבת לרעך כמוך" מחייב גמילות חסדים
- ו. מתי חייב אדם לטרוח ולעזור לחברו
- ז. צערא דגופא כנגד חיי אחרים
- ח. "כביסתם וחיי אחרים" - אם מדובר בפקו"נ ממש
- ט. ר' יוסי לשיטתו בנזקי שכנים
- י. חילוק בין "מעשה היזק" ל"מעשה הצלה"
- יא. מתי גם לר' יוסי חייב אינם קודמים
- יב. "ואהבת לרעך כמוך" בלשה"ר באפי תלתא

א) החפץ חיים מנה י"ב מצות עשה שעליהן עלול לעבור מי שרגיל לדבר לשה"ר, ומנה ביניהן (עשין ב') את מצות "ואהבת לרעך כמוך", שנצטוינו בזה לחוס על כבוד חברו ולספר בשבחו כמו שהוא חושש על כבוד עצמו, והמספר לשה"ר או רכילות או המקבלן אף אם הדבר אמת נראה בעליל שאינו אוהב את חברו כלל, וכש"כ ש"כמוך" (של "ואהבת לרעך כמוך") אינו מקיים, שהרי כל אדם יודע את נגעי עצמו ומ"מ אינו רוצה בשום אופן שחברו ידע מזה אפילו אחד מאלף, ואם היה מישהו הולך ומספר לאחר על חסרונותיך שלך היית עומד ומצפה הלואי ויתן ה' שלא יקבלו את דבריו ולא יאמינו לו, ואף שאתה יודע בעצמך הרבה והרבה מעוונותיך יותר ממה שספרו עליך, אעפ"כ מרוב האהבה שאתה אוהב את עצמך רוצה אתה שדברי הגנאי לא יתקבלו, וא"כ כך צריך אתה לחוס על כבוד חברך עי"ש.

ועפי"ז הקשה הרה"ג ר' בצלאל טרוביץ שליט"א על ההיתר של באפי תלתא, שהנה החפץ חיים בכלל ב' בהל' לשה"ר האריך להוכיח שההיתר הזה מצומצם מאד לדינא, והוא נאמר בדבר שאינו גנאי גמור אלא יש לדיבור שני פנים, כגון כשאומר "נורא בי פלניא", שאז כשאומרו באפי תלתא כוונתו לאופן שאין בו גנאי עי"ש, והנה באופן זה שכוונתו לטובה, בודאי גם אינו עובר על "ואהבת לרעך כמוך", אבל בכלל ב' אות ג' הביא הח"ח (בשם "יש אומרים") את שיטת הרמב"ם בזה, שלשיטתו אם אחד סיפר גנות

על חברו בפני שלושה, אף שהמספר עבר בכך על איסור לשה"ר, מ"מ אם אחד מהשומעים סיפר זאת לאחרים לא עבר בזה על איסור לשה"ר, כיון שכבר נשמע הדבר ונודע לכל, והיתר זה הוא דווקא כשנתגלגל הדבר בדרך דבריו שלו באקראי ולא כשזה תכלית סיפורו או כשהוא מתכוון לגלות הקול יותר, כמבואר כל זה בח"ח עפ"י מש"כ הרמב"ם, הכס"מ והיד הקטנה עי"ש, ועל שיטה זו יש להקשות דאף אם אין זה אסור מחמת "לא תלך רכיל בעמך" [כיון שלא מיקרי "רוכל" בדבר שבין כך יתגלה (כמש"כ בבמ"ח סוף אות ד)], מ"מ לכאורה יש לאסור זאת מדין "ואהבת לרעך כמוך", שהרי הוא עצמו ודאי שלא היה רוצה שבכה"ג ידברו עליו וא"כ למה יעשה כך לזולתו, וצ"ע.

עוד נוסף להקשות מה משמעותם של התנאים הללו של דרך אקראי ושלא יתכוין לגלות הקול, דאם דיבורו בכה"ג כבר אינו מזיק א"כ שיהיה מותר בכל אופן, ואם דיבורו עדיין מזיק מה ההיתר בכך שזה בדרך אקראי וכדו', ואטו יש איזה היתר להזיק בדרך אקראי, וצ"ע.

### א. גדר מצות "ואהבת לרעך כמוך"

(ב) וכדי לתרץ קושיא זו נראה לברר את גדר מצות "ואהבת לרעך כמוך". הנה "ואהבת לרעך כמוך" הוא החיוב השורשי לכל חיובינו כלפי אחרים במצוות שבין אדם לחברו, כמבואר בשבת (ל"א). וברש"י שם שכתב שגולה ניאוף ורוב מצוות נכללות ב"מאי דסני עלך לחברך לא תעביד" עי"ש, ונמצא א"כ שכשעובר על המצוות שבין אדם לחברו, כגון כשמכה את חברו ומזיקו או מדבר עליו לשה"ר, עובר בכך אף על ואהבת לרעך כמוך. וכן לאידך גיסא, שכשהוא מקיים מצוות שבין אדם לחברו הוא מקיים בכך אף "ואהבת לרעך כמוך", כמש"כ הנמוק"י בשם הרמב"ן שהרופא ברפואתו מקיים "ואהבת", וכ"כ התשב"ץ (ח"ד סי' מ"ו) שכשהשומר שומר על נכסי חברו כראוי הוא מקיים בכך "ואהבת לרעך כמוך" עי"ש. ויותר מזה נראה מהגמ' בסנהדרין (פ"ד:): "איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו (משום איסור "מכה אביו"), רב מתנא אמר "ואהבת לרעך כמוך", ופירש"י "לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו".

ונמצא א"כ שבכל המצוות שבין אדם לחברו אינו עובר מדאורייתא אלא עד כמה שהפעולה היא דרך השחתה וקלקול, שאז זה סותר את הגדר של "ואהבת לרעך כמוך", אבל כשהפעולה אינה דרך השחתה ואינו עובר על "ואהבת לרעך כמוך" (כגון כשהחבלה שחובל בו היא לטובתו, לצורך ריפוי), אינו עובר גם על איסור "מכה אביו", וה"ה בשאר המצוות שבין אדם לחברו, כגון חבלה שנאסרה רק "דרך נציון" כמש"כ הרמב"ם, וכן במה שמותר לענות אלמנה ויתום כדי ללמדם תורה או אומנות וכדומה, עי' בזה בקובה"ע (סי' ע' סק"ב). ונמצא א"כ שהשורש למידת החיוב כלפי חברו נמצא במצות "ואהבת לרעך כמוך".

אמנם כל זה הוא רק לגבי המחייב הכללי שב"ואהבת לרעך כמוך" שזה קובע את גדר המצוות שבין אדם לחברו וכנ"ל, אבל לגבי שיעור החיוב נראה שכשהתורה אסרה מעשים מסוימים ולא סמכה על כך שהם יהיו אסורים מדין "ואהבת לרעך כמוך", אז י"ל שהיא באה להגדיל את שיעור החיוב במצוה מעבר למה שהיה חייב מדין "ואהבת",

ולמשל לענין לשה"ר המחייב של "ואהבת" אינו אוסר על אדם דיבורים שיש לו צורך בהם (דהיינו צורך אמיתי, ולא צורך של יצה"ר לדבר דברים רעים), והטעם לכך הוא משום שגם בזה נאמר הכלל של "חייך קודמים לחיי חברך" (ב"מ ס"ב) וכמו שיתבאר בס"ד.

ג) דהנה במצות "ואהבת לרעך כמוך", מצינו בדברי רבותינו שלמרות דכתיב "כמוך", מ"מ החיוב אינו "כמוך" ממש (לפחות לגבי החיוב שבקום ועשה), והטעם לכך הוא משום שהגדר של "חייך קודמים", מגביל את מידת ה"חיוב" של האהבה ועשיית חסד לחברו [ועי' בתוס' בסנהדרין מ"ה שכתב שהגמ' דורשת "ואהבת לרעך כמוך-ברור לו מיתה יפה", משום דמחיים לא שייך "לרעך כמוך" כי חייך קודמים עיי"ש (וכ"כ שם התוס' רא"ש ור' יונה עיי"ש)], וכדיתבאר.

ד) עיי' במהרש"א בשבת ל"א שלכן אמר הלל הזקן לגר שרצה ללמוד את כל התורה על רגל אחת "מאי דסני עלך לחברך לא תעביד", שזה מקביל למה שאמר ר' עקיבא "ואהבת לרעך כמוך"-זה כלל גדול בתורה" [וכ"כ בפסיקתא זוטרתא], ומ"מ אמר זאת הלל באופן של שלילה ומניעה, דהיינו של שוא"ת [ולא באופן של קום עשה ("ותרחמיה לחברך כוותך")], משום דמשמע ליה להלל דקרא ד"ואהבת" לא איירי אלא בכה"ג של הימנעות מלהזיק לו דומיא ד"לא תקום" דכתיב באותו פסוק, "...אבל לגבי לעשות לו טובה לא קאמר "ואהבת לרעך כמוך", כדאמרינן חייך קודמים... וכן מוכיחים דברי ת"י עכ"ל, והיינו שבתרגום יב"ע מתרגם "ואהבת לרעך כמוך"- "ותרחמי לחברך דמן את סני לך לא תעביד ליה", ולא תרגם כפשוטו "ותרחמיה לחברך כוותך" (כמו שאכן תרגם אונקלוס) עיי"ש, והיינו שהתיב"ע ס"ל כהמהרש"א ש"ואהבת לרעך כמוך" אינו כולל הטבה בפועל (משום ש"חייך קודמים") אלא רק מניעה מנזק, ולכן ההנהגה המחויבת ממנו היא בשלילת נזקים וכדו' באופן של "מאי דסני לך לחברך לא תעביד" [ובדומה למהרש"א כתב גם הנצי"ב בהעמק דבר (בקדושים שם), ש"ואהבת" אינו מתפרש כפשוטו משום ד"חייך קודמים", אלא הכוונה דומיא דלא תקום עיי"ש].

ה) וכן משמע בחינוך שלמרות שכתב במצוה רמ"ג שהמצווה היא "לאהוב כ"א מישראל אהבת נפש", מ"מ משמע ממנו שזה מחייב רק סור מרע, ולכן המשיך "...כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו וכו' שנאמר ואהבת לרעך כמוך, ואמרו ז"ל דעלך סני לחברך לא תעביד, ואמרו בספרי אמר רע"ק זה כלל גדול בתורה, כלומר שהרבה מצוות שבתורה תלויים בכך, שהאוהב חברו כנפשו לא יגנוב ממנו ולא ינאף את אשתו ולא יונהו בממון ולא בדברים, ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד וכו', שכלל הכל הוא שיתנהג האדם עם חברו כמו שיתנהג עם עצמו לשמור ממנו ולהרחיק ממנו כל נזק, ואם יספר עליו דברים יספרם לשבח, ויחוס על כבודו ולא יתכבד בקלונו" וכו' עכ"ל, הרי לנו שכל הדוגמאות שנקט החינוך הן רק דוגמאות של סור מרע, דהיינו שלא להזיקו, וגם מה שנצטווינו בקום עשה זה רק שאם מישהו אחר בא להזיקו אנו צריכים בקום עשה להצילו מהנזק, אך לא נצטווינו בקום עשה להיטיב עמו, וזהו שלא כתב החינוך שמצוה ללכת ולספר בשבחו, אלא כתב ש"אם יספר עליו דברים יספרם לשבח", דהיינו שלמרות שנוהג אדם לפעול ולטרוח למען עצמו, מ"מ לא נתחייב לפעול ולטרוח בקום עשה כדי להיטיב עם חברו, אלא רק למנוע ממנו נזק.

## ב. ואהבת "לרעך" - ולא "את רעך"

ו) ואת עצם הדבר כבר כתב הרמב"ן בקדושים (י"ט-י"ח) וז"ל "...וטעם ואהבת לרעך כמוך - הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חברו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חייך קודמין לחיי חבריך (ב"מ סב), אלא מצות התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב - ויתכן בעבור שלא אמר 'ואהבת את רעך כמוך', והשוה אותם במלת 'לרעך', וכן 'ואהבת לו כמוך' (פסוק לד) דגר, שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים יודעים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחברו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה, ועל כן אמר ביהונתן (ש"א כ יז) כי אהבת נפשו אהבו, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג יז) ואתה תמלוך על ישראל" וגו' עכ"ל.

משמע מדברי הרמב"ן שאם היה כתוב "ואהבת את רעך" היתה האהבה לחברו "כמוך" ממש בלי הפלגה, והיה זה סותר את הגדר של "חייך קודמים", ולכן כתבה התורה "לרעך". וכך מפורש בתוס' עה"ת בפר' קדושים (מובא ב"הדר זקנים" עה"ת) שכתב שאם היה כתוב "ואהבת רעך" אז היה צריך לתת לחברו ממונו וכל אשר לו כמו לעצמו, להכי כתיב "לרעך" כלומר אהוב מה של רעך כמוך שלא תגזול, ואם תוכל להצילו הציל ממונו וכו' עי"ש, דהיינו שלכן כתוב "לרעך" כדי לצמצם את החיובים המעשיים בפועל שנובעים מאהבה, ולפי תוס' המצוה מחייבת רק להרחיק מרעך נזקים, ולפי הרמב"ן המצוה מחייבת להסיר את הקנאה, ולרצות עבור רעך את כל הטובות שאתה רוצה לעצמך.

## ג. הרמב"ן לשיטתו דחיוב המצוה הוא בלב וא"צ לטרוח בפועל

ז) והנה כיון שאף הרמב"ן לומד כהמהרש"א ש"חייך קודמים" מגביל את החיוב של "ואהבת לרעך כמוך", א"כ נראה דאזיל הרמב"ן לשיטתו [כדביארתי בשיטתו במקו"א במה דסבירא ליה לרמב"ן (המובא בטור יו"ד של"ו) דיכול משיב אבדה (וכן רופא) ליטול שכר על טירחתו בהשבת האבדה, וכן הוכחתי בשיטת הרמב"ן בדין "עני המהפך בחררה" שהוא דווקא במטלטלין המצויים ליקח], דס"ל דאין חיוב "להפסיד" את טירחת הגוף למען חברו, ונראה דהביאור בדברי הרמב"ן הוא שכל היכא דיש התנגשות וסתירה בין חיובו לחברו ובין דאגתו לעצמו אמרינן דחיי קודמים, דלא רק בנפשות ובממון אומרים דחייך קודמים אלא ה"ה בשאר עניינים אמרינן דשלו קודם, דצערא דגופא דידיה קודם לצערא דאחריני, והצלת עצמו מבזיון קודמת להצלת אחרים מבזיון (והנהגות התנאים בסנהדרין י"א היו מידת חסידות ולפמשה"ד), וטירחתו והצערא דגופיה שלו קודמים לדאחריני. ולפי"ז נמצא שמצות "ואהבת לרעך כמוך" הכללית אינה מחייבת לגמול חסד עם חברו בכל מקום שיש בו טירחה, וכיון שאינו חייב לטרוח א"כ מצוות החסד הן בדרך כלל לא "חובה" אלא רק "מצוה" (דזה ודאי שאם גמל חסד, מצווה

קעביד אף לפי הרמב"ן, וכ"כ הנמוק"י בריש הנחנקין בשם הרמב"ן שהמרפא את חברו מקיים מצות "ואהבת לרעך כמוך" ע"ש, וע"כ שה"חייב" של "ואהבת לרעך כמוך" קאי על אהבה בלב והסרת מידת הקנאה, דכיון שבדברים אלו אין פגיעה בצרכיו שלו לכן הם חיוב גמור. וזהו דס"ל לרמב"ן שכיון שזה הגדר ב"ואהבת לרעך כמוך", לכן גם במצות השבת אבדה ובדין עני המהפך בחררה וכו' מתפרשת המצווה באופן שאינו סותר את דין "חייך קודמים" (דהרי "ואהבת לרעך כמוך" הוא השורש והגדר הכללי לכל חיובי המצוות שבין אדם לחברו), ואזיל הרמב"ן לשיטתו.

ח) ובביאור סברת הרמב"ן שלמרות שהוא אוהב את רעהו מ"מ אינו חייב לגמול עמו חסד למעשה, נראה דהיינו משום דא"א לומר שאדם "חייב" ללכת אל בית המשתה לשמח חתן או לבית האבל לנחם אבלים וכדו', כיון שהדבר כרוך בביטול זמן ובביטול צרכיו ותשמישיו שיכול היה לעשותם באותו הזמן, וא"כ נראה שיש כאן סברה שמעין סברת "נתיבות המשפט" [קנ"ה-י"ח] בדיני נזקי שכנים] דהתורה לא מצווה אותי לבטל את תשמישי שלי לצורך תשמישיו של חברי, דמאי חזית שתשמישיו שלו עדיפים על שלי, וה"ה הכא, ולכן במקרה שהחסד כרוך בטיחה ובצער דגופא וכדו', אין חיוב גמור לגמול חסד אלא אומרים דחיי קודמים וצער דידה קודם לצער דאחרני, ואין בכך סתירה לאהבתו לרעיו ורצונו בטובתם אם אינו מחלק להם במתנה את זמנו וצרכיו (אלא א"כ הוא עובר על האופנים שקבעו התורה וחז"ל שהוא כן חייב וכדלקמן), וכיון שמשום ש"ש"לך קודם" אינו חייב מעיקר הדין להפסיד אפילו פרוטה כדי להשיב לחברו אבדה אפילו במאה מנה (כדמוכח מסתימת הפוסקים, וכ"כ בהדיא הגר"ז בהל' אבדה סעיף ל"ג), לכן אפ"ל שכך ס"ל לרמב"ן אף בחסד שבגופו שלא חייבתו תורה "להפסיד" זאת משלו וכדנתבאר.

[שוב מצאתי במהרי"ל דיסקין (סי' ר"מ) שמשמע בו כדברינו שאינו עובר על "ואהבת לרעך" דאוריתא אלא כשמתכוין לצער ע"ש, ומשמע מדבריו שכשנמנע מלהיטיב משום הדאגה לצרכי עצמו אינו עובר על "ואהבת", וע"ע לקמן אות כ"ז].

ט) ונפ"מ בזה למשל למה שדנו הפוסקים אם צריך רופא וכדו' להיענות מייד למבקשיו אף אם זה על חשבון זמן מנוחתו, אכילתו וכדו', ועי' בזה בתשובת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (בספה"ז להגר"ב ז'ולטי זצ"ל) בענין רופא שבאים אליו חולים בזמן מנוחתו, וכתב שאם יש לחולים חשש סכנה עליו לצער עצמו אף אם יש רופאים אחרים, אך כשאין לחולים חשש סכנה א"צ הרופא להפסיק ממנוחתו ולצער עצמו ע"ש.

ובדומה נשאל המהרש"ם (ח"ב-ר"י) במורה הוראה שאינו נפנה מייד לשואליו מפני שהוא נח, וענה שאין בזה משום עינוי הדין, והא דאיתא במס' שמחות (פ"ח) שרשב"ג ור"י כה"ג חששו דהא דנגזר עליהם ליהרג הוא "שמא בסעודה היה יושב וישן ובאה אשה לשאול על נדתה על טהרות שלה, וא"ל השמש ישן הוא, והתורה אמרה 'אם ענה תענה אותו... מה כתיב אחריו 'והרגתי אתכם בחרב' ע"ש, וכתב המהרש"ם שאף הוא חש למאמר הזה ולכן ציווה לבני ביתו שיעירוהו משנתו כדי להשיב לשואל, אמנם נראה דאין זה מעיקר הדין, שהרי אין חיוב לצער עצמו בשביל צער חברו שהרי אמרינן בנדרים (פ') דכביסתם קודמת וכו', ועוד שצער ת"ח קודם לצער הדיוט, וע"כ צ"ל דלא נאמר זה אלא

לגודל דרגתו וחסידותו של רשב"ג, או דהברייתא בשמחות ס"ל כבן פטורא (בב"מ ס"ב) עי"ש.

(י) וכך יש לבאר את הגמ' בב"מ (ל:): שדורשת את הפסוק "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", "את הדרך"-זו גמ"ח, "ילכו"-זה ביקור חולים, "בה"-זו קבורה וכו', ושואלת הגמ' שביקור חולים היינו גמ"ח, ומתרצת לא נצרכה אלא לבן גילו שנוטל אחד מששים בחליו עי"ש, ונראה דהביאור בזה הוא דמדין גמ"ח יש לו פטור של "חייך קודמים", דאינו צריך לחלות בעצמו אפילו במקצת כדי להציל את חברו מחליו, ולכן צריך פסוק מיוחד לחיוב של ביקור חולים שמחייב אף באופן כזה, וזה הביאור גם בהמשך הגמרא שם: "בה-זו קבורה, היינו גמ"ח, לא נצרכה אלא לזקן ואינה לפי כבודו עי"ש, והביאור כנ"ל דכיון דקבורה היינו כבוד המת א"כ היינו פוטרים את הזקן מלהקריב את כבודו שלו לצורך כבודו של זה, דמאי חזית וחייך קודמים, ולכן צריך פסוק מיוחד ("בה-זו קבורה") לחייב אף בכה"ג, וכדנתבאר.

(יא) ונראה דזה הביאור ברמב"ם בר"פ י"ד מהל' אבל שכתב שמצות החסד הנ"ל הוא דרבנן והרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך" עי"ש, ובקריית ספר כתב ש"מצות גמ"ח דרך כלל היא דאורייתא בכלל ואהבת לרעך כמוך ונלמד מדכתיב והלכת בדרכיו וגו', ופרטי גמילות חסדים מדבריהם" עי"ש, וי"ל דהביאור בזה הוא דחסד הוי מ"ע דאורייתא אך אין זה חיוב דאורייתא בכל מקרה ששייך לדון בזה משום "חייך קודמים" וכנ"ל, עד שבאו רבנן וחייבו חיובים פרטיים במצוות מסוימות כגון בקור חולים אע"פ שמפסיד כשנוטל מחליו וכדנתבאר.

(יב) אלא שלכאורה יש להקשות על דברינו מהמבואר ברמב"ן בספהמ"צ שורש א' שיש חיוב של חסד כמש"כ בגמ' בסוטה (י"ד) "אחרי ה' אלוקיכם תלכו וכו' מה הקב"ה מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים" וכו' עי"ש, וא"כ מבואר ברמב"ן דס"ל שצריך לגמול חסדים בפועל ולא רק לאהוב בלב, וזה לכאורה דלא כדברינו ודלא כדמשמע בפירושו לתורה ד"חייך קודמים".

אמנם נראה דחלוק חיוב החסד הנלמד מ"ואהבת לרעך כמוך" (כמו שלמד הרמב"ם כדלקמן), מהחסד הנלמד מחיוב ההליכה במידותיו של מקום, דהדין של "ואהבת לרעך כמוך" הוא במערכת היחס כלפי חברך וחייביך כלפיו, ובזה שייך הכלל של "חייך קודמים", משא"כ בחיוב ההליכה אחר מידותיו של הקב"ה אין זה במערכת החיוב כלפי חברו אלא במערכת החיוב האדם ללכת בדרכיו ית' ולבנות את אישיותו ומידותיו שלו כגומל חסדים בבחינת "מה הוא אף אתה" ובכך להידבק בו ית', וזהו דין אחר לגמרי.

ונראה דהנפ"מ בזה היא, דאם זה מצד בנין שלמות מידותיו בתור גומל חסדים א"כ אין זה דין בכל מעשה פרטי מסוים שנקלע לפניו אלא הנהגה כללית להיות גומל חסדים, ולכן במקרה מסוים שאין בו פגיעה במידתו הכללית כגומל חסדים יכול הוא להמנע מחסד (משום שכעת עסוק הוא בדבר אחר וכדו') על אף שחברו זקוק עתה לחסד זה, אך אם זה דין שנלמד מ"ואהבת לרעך כמוך" שזו מערכת יחס כלפי חברו (לעשות למענו את מה שאני רוצה לעצמי כמש"כ הרמב"ם), א"כ אין לו להמנע מעשיית חסד במקרה זה מפני



שבאופן כללי הוא "גומל חסדים", מפני שיש לו עכשיו חיוב מסוים לעשות חסד לחברו זה שבא לפניו, וזהו שכתב רש"י בב"מ ל"ג שלמרות שהוא פטור משום ד"שלך קודם" מ"מ אין לו לפטור עצמו תמיד בטענת "חייך קודמים" ולפרוק מעצמו "עול גמ"ח" עי"ש, ונראה דכוונתו היא למידת גמ"ח שמצד "והלכת בדרכיו" וכנ"ל. ועכ"פ נמצא דלדעת הרמב"ן אין חיוב פרטי שמחייב לעשות מעשה מסוים של חסד וכדנתבאר.

### ד. הרשב"א אזיל בשיטת הרמב"ן

י"ג) ונראה שאף הרשב"א אזיל בשיטת הרמב"ן, דהרשב"א בתשובה (רנ"ב, רנ"ו, רנ"ז) סובר שאף האדם נכלל במצות פריקה וטעינה כמו בע"ח, והוכיח כך מר' ישמעאל בר' יוסי בב"מ ל' דמשמע דהיה חייב לעזור לההוא גברא לטעון המשא, דהגמ' רק שואלת שהיה לו פטור של "זקן ואינה לפי כבודו", אך הגמ' לא מקשה שאין כלל מצות טעינה באדם, ש"מ שיש גם באדם מצוה זו עי"ש, ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב-תשכ"ח) חולק וסובר דאין מצווה זו באדם כיון שהאדם הוא בר דעת ויכול היה שלא להעמיס על עצמו וכו', [וראיה לכך מדעת הרמב"ם שלא כתב שגם האדם בכלל מצות פריקה וטעינה כמש"כ בלאו דחסימה], ורק מצות גמ"ח שבכלל "ואהבת לרעך כמוך" איכא בזה, וזו באמת היתה סיבת החיוב של ר' ישמעאל בר' יוסי בב"מ שם עי"ש.

ונראה דהרשב"א ס"ל כהרמב"ן שמצד מצות "ואהבת לרעך כמוך" אין לחייבו לעשות מעשה ולפרוק ולטעון, והיינו כמש"כ המהרש"א הנ"ל שהמצווה ד"ואהבת" מחייבת רק סור מרע ואינה מחייבת לעזור לו בפועל, ולכן אילולא דהיתה מצות טעינה אף באדם לא היה ר' ישמעאל מחויב לסייע בהדיה מדין "ואהבת" וכדנתבאר, ואילו הרדב"ז דס"ל שהיה חייב בזה רק מדין ואהבת לרעך כמוך (משום דס"ל שאין מצות טעינה באדם כמו שדייק מהרמב"ם), משמע דס"ל שדין "ואהבת לרעך כמוך" מחייב אף לטרוח למענו בפועל, וכמו דנוכח בשיטת הרמב"ם.

### ה. שיטת הרמב"ם ד"ואהבת לרעך כמוך" מחייב גמילות חסדים

י"ד) ונראה דאע"פ דהרמב"ם מודה לרמב"ן שאומרים חייך קודמים וכנ"ל, מ"מ ס"ל דאין זה מספיק כדי לפוטרו לגמרי מחיוב גמילות חסדים במעשה, ולכן נראה דפליג הרמב"ם על הרמב"ן בזה וס"ל שמצות ואהבת לרעך כמוך אינה נגמרת רק בלב אלא מחייבת אף מעשים (במידה מסוימת וכדלקמן).

דהנה ברמב"ם בר"פ י"ד מהל' אבל כתב וז"ל "מ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וכו', ואלו הם גמילות חסדים שבגופו שאין להן שיעור, אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיד בתורה ובמצות" עכ"ל (ובדומה כתב גם בספהמ"צ בשורש שני עי"ש). הרי שהרמב"ם מפרש ש"ואהבת לרעך כמוך" מחייב בטירחת הגוף למען חברך בגמ"ח שבגופו, וזה דלא כהרמב"ן דס"ל שגדר המצוה הוא רק בהסרת מידת הקנאה מליבו, והיינו משום שהרמב"ן כתב שהאי "כמוך" היינו הפלגה כיון שזה סותר לדין "חייך קודמים", ועל כן למד הרמב"ן שמצות "ואהבת"

הריהי בלב, אבל לטרוח באופן מעשי בפועל אינו מחויב, אבל הרמב"ם ס"ל כאמור ש"ואהבת לרעך כמוך" מחייב אף בטירחת הגוף למען חברך, ויפרש דהאי "כמוך" אינו הפלגה (אלא "כמוך ממש"-כלשון המסילת ישרים פי"א), ואינו מתפרש על אהבת הלב אלא אף על ההנהגה המעשית לטרוח למענו, וכך משמע בלשונו גם בספהמ"צ (עשה ר"י) "שציוונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי בממונו וגופו וכו' והוא אומרו ית' "ואהבת לרעך כמוך" עכ"ל, וכך בפ"ו מהל' דעות הל' ג' "מצווה על כל אדם לאהוב את כאו"א מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, ולפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו" עכ"ל, דהיינו דלהרמב"ם "כמוך" אינו הפלגה, ומצות "ואהבת לרעך כמוך" אינה מסתיימת בלב אלא מחייבת הנהגות של חסד הכוללות טירחת הגוף. ונראה א"כ שזהו דס"ל לרמב"ם לשיטתו שאין לו ליטול כלל שכר על השבת אבדה (עי' באבהא"ז בפ"ב מהל' אבדה הל' ג'), והיינו משום שלשיטת הרמב"ם חובה עליך לחוס על ממון חברך וטירחתו אף במחיר של טירחת הגוף שלך, ואזלו א"כ הרמב"ם והרמב"ן לשיטתם בדין השבת אבדה ובגדר מצות ואהבת לרעך כמוך.

ט"ו) עוד נראה כן במש"כ הרמב"ם בפהמ"ש על המשנה בריש פאה "אלו דברים שאין להם שיעור הפאה וכו' וגמ"ח", ועי"ש בפהמ"ש שכתב "וגמ"ח הוא... שני עניינים, אחד שיעזור האדם לישראל בממונו כגון צדקה ופדיון שבויים, והשני שיעזור אותם בגופו כגון ניהום אבלים וללוות את המתים ולבוא לחופת חתנים ודומה לזה, ומה שאמר בכאן גמ"ח אין לה שיעור רוצה לומר לעזור האדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לו שיעור והוא חמישית ממונו, ולא יתחייב לתת לו יותר מחמישית" וכו' עי"ש, משמע מהרמב"ם שגמ"ח בגופו הוא חוב גמור כדוגמת צדקה עד חומש שהוא חוב גמור, ועי' בטורי אבן (בחגיגה ז') שתלמוד תורה וגמ"ח המנויים במשנה בפאה אינם כשאר הדברים שם שאינו חייב להוסיף בשיעור ורק מצווה יש לו אם יוסיף, כי בת"ת וגמ"ח אין שיעור לעיקר המצווה וחייב לעסוק ככל יכולתו בת"ת ובגמ"ח עי"ש.

ויעי' גם בשערי תשובה (ח"ג-י"ג) שכתב "חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו ולשקוד בעמל נפשו על תקנת חברו", וכתב שם שזו מ"ע מן החמורות ומן העיקרים הנדרשים מן האדם עי"ש, ועי' באהבת חסד (א' ז') שחייב בעשיית חסד אפילו פעמים רבות וכמו דמצינו בנדרים ל"ט שביקור חולים אפילו מאה פעמים וכו' עי"ש, וע"ע בט"ז (יו"ד ר"מ ז') שמשמע מדבריו שאם יש לו ממון כדי פרנסת היום חייב לבקר חולים לפני שמתעסק במלאכתו עי"ש, וברבינו בחיי על דברים (כ"ב א' עה"פ "השב תשיכם לאחיך") כתב "תצוה התורה שנהיה זהירים בהשבת אבדה לבעלים, ומכפל ההשבה דרשו רז"ל אפילו מאה פעמים, וכל זה מדרכי החסד והרחמים, ללמד שכלנו עם אחד ראויים שיהיה לנו אב אחד ושירצה כל אחד בתועלת חברו ושיחמול על ממונו... וזה שאמר לא תוכל להתעלם אין להבין אותו בהשבת אבדה בלבד, אלא הוא הדין בשאר כל הפרטים ושאר כל התועלות שביד האדם להביאם לחברו או להסיר ולדחות נזקו ממנו הרי הוא חייב בכלן, וכענין שאמר הכתוב (ויקרא יט) ואהבת לרעך כמוך" וכו' עכ"ל].

וע"ע בפהמ"ש בריש פאה בסוף המשנה שכתב וז"ל "וכל המצוות שבין אדם לחברו נכנסות בגמ"ח ושים לבך עליהם כי כן תמצאם שהרי הלל הזקן כשאמר לו הנכרי למדני תורה על רגל אחת, א"ל דעלך ביש לחברך לא תעביד" עכ"ל, משמע ברמב"ם דהא דאמר זאת הלל בלשון שלילה אין ביאורו כהמהרש"א דמונח בזה רק סור מרע אלא זה כולל אף גמ"ח של עשה טוב של צדקה וניחום אבלים וכו', וזה בדומה למה שביארנו בשיטתו בפ"ד מהל' אבל שכל גמ"ח הוא בכלל "ואהבת לרעך כמוך" עי"ש.

ט"ז) ולפי"ז י"ל דאזיל הרמב"ם לשיטתו במה דמשמע ממנו שאין מצות פריקה וטעינה באדם כדייק ממנו הרדב"ז, וע"כ צ"ל דס"ל לרמב"ם שהגמ' בב"מ במעשה דר' ישמעאל בר' יוסי מתפרשת לא מחיוב פריקה אלא מחיוב "ואהבת לרעך כמוך" כדפי' הרדב"ז וכדלעיל, וא"כ הרמב"ם לשיטתו שמצות ואהבת לרעך כמוך מחייבת עשיית חסד בפועל כדנתבאר, והרשב"א שחולק יסבור כהרמב"ן והמהרש"א וכו"ל. [נאמנם כל דברינו הנ"ל הם לפי מה שדייק הרדב"ז ברמב"ם, ואכן ביד החזקה לא הביא דין פריקה וטעינה באדם, אבל בספהמ"צ כתב הרמב"ם במפורש דמצות טעינה קאי אף על טעינת אדם, עי"ש בעשין ר"ג, ובלאוין ע"ר כתב זאת אף לגבי פריקה, וכ"כ במנין המצוות שבראש ספר היד בעשה ר"ב (ובחינוך תק"מ וברמזי הסמ"ג) עי"ש, ולפי"ז אין ראייה שהרמב"ם לשיטתו דחייב לטרוח מדין "ואהבת", כי בין כך ובין כך היה ר' ישמעאל ב"ר יוסי צריך לטרוח מדין מצות טעינה].

### ו. מתי חייב אדם לטרוח ולעזור לחברו

י"ז) ויש לעיין לפי הרמב"ם שנצטוונו בגמ"ח מצד "ואהבת לרעך כמוך" גם בקום עשה, א"כ לכאורה שיוכל כל אדם הנזקק לפועלים לעבודה בשדהו או בביתו וכדו' לפנות אל בנ"א הבטלים ממלאכתם באותה שעה, ולחייבם לעזור לו מצד מצות גמ"ח שבגופו שאין לה שיעור, ואף אם נאמר שאין אדם חייב להעשיר את חברו, מ"מ כיון שלמונעו מנזק הוא כן צריך, א"כ מי שפשתנו שרוי במים ושאר דבר האבד, יוכל לכאורה לפי"ז לחייב אנשים לעבוד אצלו בטענה שממונו הולך להיפסד והם מחויבים לעזור לו מדין חסד, וע"כ צ"ל שכל צרכי האדם שהם חלק מצורת החיים ודרכו של עולם אין חברו מחויב לסייעו בזה, ואף אם קשה לו לטרוח במלאכתו בעצמו יוכל לשכור פועלים.

י"ח) ולכן נראה דגם לפי הרמב"ם ש"ואהבת לרעך כמוך" כולל לא רק סור מרע אלא גם עשה טוב, מ"מ כל הדוגמאות של עשה טוב שעליהן נתחייבנו הן באחד משני אופנים:

א) להצילו מהפסד (ובזה צריך לעזור אף לעשיר), וזה דווקא כשקרה מקרה של הפסד כגון כשנאבד לו איזה חפץ, או שממונו הולך להיפסד ע"י שטיפת נהר פתאומית, או גנבים שבאו לפתע וכדו', וכן כשחמורו נפל לפתע כשהוא בדרך וכדו', אך לא כשהפסד הוא חלק מסדר החיים ודרכו של עולם כגון שפשתנו שרוי במים וכדלעיל.

ב) בדברים שהם חלק מסדר החיים צריך לעזור בבחינת "צדקה", דהיינו כשאנו יכול לעמוד בסיפוק צרכיו שאז הוא בבחינת "נופל תחת משאו" ובבחינת "עני" בדבר זה, אך לא נצטוונו (בתור חיוב) להתעסק בצרכיו ואף לא לעזור לו בצרכיו אם אינו נופל תחת משאו, ולכן אין חובה (אלא רק מצוה) לעזור בבישול וכדו' למשפחה מרובת ילדים אע"פ

שיש להם טירחה מרובה בזה, כיון שטירחה היא דרכו של עולם וזוהי ההנהגה הרגילה של החיים ואין כאן "הפסד" ולא "נפילה תחת משאו", אבל אם מרוב טירחה הם "נפלו תחת משאם" ואינם מצליחים לתפקד מסתבר שיש חובה לעזור להם, דבכה"ג גמ"ח אינה רק מצווה אלא גם חובה. וה"ה באדם ההולך ברחוב ונושא מזוודה כבדה או חוזר מקניות עם סלים כבדים מסתבר שאין חובה לעזור לו (אלא רק מצווה), דזוהי צורת טירחה רגילה כדרכו של עולם, ורק כאשר כרע תחת משאו וכדו' חובה לעזור לו, וכן אדם הנוסע באוטובוס בעמידה אינך חייב להתחלק עמו במקום הישיבה שלך אפילו לא במקצת הזמן (ורק מצוה איכא), כיון שגם בצערא דגופא שהוא כדרכו של עולם אין כאן "הפסד" מצידו (כדוגמת השבת אבדה) ואינו בגדר "עני" שאינו יכול לעמוד בסיפוק צרכיו, ורק כאשר הוא נחלש כתוצאה מהעמידה הארוכה או שהוא זקן או חולה וכדו' צריך לתת לו את מקום הישיבה שלך, כיון שאז הוא בבחינת "עני" כנ"ל הנופל תחת משאו ואינו יכול לעמוד בסיפוק צרכיו, ובעזרה לעני לא נאמר הכלל של "אפס כי לא יהיה בך אביון- שלך קודם", כי בעזרה לעני נצטונו "להפסיד" חלק מכספנו וא"כ ה"ה נצטונו "להפסיד" טירחה וצערא דגופא לדעת הרמב"ם כדי לעזור ל"עני" זה בגמ"ח שבגופו].

י"ט) וכן נראה בשאר ענייני חסד, דלמרות שלדעת הרמב"ם נצטונו מדרבנן בחיובים פרטיים של חסד שבגופו שנימנו בריש פי"ד מהל' אבל כגון לשמח חתן וכלה, מ"מ אין זה מחייב אותו אלא כאשר צורכו של השני הופך אותו ל"עני" בענין זה, ונראה דהקובע בענין זה הוא דרך העולם, ולכן למשל למרות שאדם גדול שיבוא לחתונה יגרום שמחה גדולה לחתן ולכלה, מ"מ א"א לחייבו לעשות כן, לא מיבעיא דיש לו פטור מצד ביטול תורה (שלמרות דהוי מצוה שא"א ע"י אחרים מ"מ הרי היתנה בזה הרמב"ם תנאי של "ויחזור לתלמודו", ואם ילך לכל חתונה לא יוכל לקיים "ויחזור לתלמודו"), אלא גם בלאו הכי נראה דפטור, דאין הוא חייב להקריב כל יום את זמנו וענייניו כדי לשמח כל חתן, אלא רק כאשר החתן זקוק לו ומטבע דרכי היחס ביניהם החתן מצפה לבואו ועלול אף להיפגע אם לא יבוא, אז נראה דחייב כי אז אם לא יבוא הוי זה כבר כמו נזק וחסרון לחברו ואת זה עליו למנוע, וה"ה בשאר אנשים ובשאר דרכי החסד נראה דנמדר הכל לפי הקשר ביניהם עד כמה שהוא נתפס כמחייב לפי דרך העולם.

#### ז. צערא דגופא כנגד חיי אחרים

כ) ועתה נראה את הגדר של "חייך קודמים" בכמה סוגיות בגמ' ובהלכה, ונסה לעמוד מזה מהו שיעור החיוב עליו נצטונו להקריב משלנו למען הצלת חברינו.

כתב הרמב"ם בפכ"א מהל' אישות הל' י"א לגבי מיניקת "פסקו לה מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יתר או לאכול מאכלות אחרות מפני חולי התאוה שיש לה בבטנה, הרי זו אוכלת משלה כל מה שתרצה, ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יותר מדי או תאכל מאכל רע ימות הולד, מפני שצער גופה קודם", והראב"ד והטור חולקים והובאו שתי הדעות בשו"ע אבה"ע (פ'-י"ב) ע"ש. משמע ברמב"ם שצער גופה קודם לחיי השני, ובחלקת מחוקק (פ'-כ"ב) תמה דאם יש לולד ספק סכנה ולה אין סכנה רק צער מהיכי תיתי דמכח צער תסכן הולד, ואם גם לה יש סכנה מי חולק על זה דחייה

קודמים עי"ש, אמנם בב"ש (פ'-י"ד) תי' דאפ"ל דאע"ג דמגיע לולד ספק סכנה מ"מ מותרת לאכול כדאיתא בנדרים פ' שכביסתם קודמת לחיי אחרים אע"ג דאינו אלא צער, מיהו זו דעת ר' יוסי בנדרים ורבנן פליגי עליה ומנליה לרמב"ם לפסוק כר' יוסי עי"ש, ובבאר היטב דחה את תירוצו חדא דאכן רבנן פליגי, ועוד שמדברי שמואל בנדרים שם משמע שכביסה אינה רק צער אלא יש בה גם צד סכנה עי"ש, משמע שצער ודאי חייבים לסבול, [וע"ע במג"א סו"ס קנ"ו, והארכתי בזה ב"עטרת שלמה" ח"ג עי"ש], אך ב"בני אהובה" כאן מפרש ברמב"ם כהב"ש שאינה חייבת לסבול הצער.

והביאור בזה דהנה בנדרים פ' מקשה הגמ' על ר' יוסי (שסובר שנדר על רחיצת הגוף אינו נדר של עינוי נפש) מדברי עצמו דתניא בתוספתא (ב"מ פ"א) מעיין של בני העיר (שיוצא בעיר זו ומושך והולך לעיר אחרת ואין מספיק מים לשתייה), חייהן וחיי אחרים חייהן קודמין לחיי אחרים (כדילפינן מ"וחי אחיך עמך"), בהמתם ובהמת אחרים בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתם וכביסת אחרים כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתם חיי אחרים קודמים לכביסתן, ר' יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים ("דס"ל לר"י דכיון דבמניעת הכביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא"), השתא כביסה אמר ר' יוסי יש בה צער ("כי מימנע ליה ולא כיבס") גוף כולו לא כש"כ, אמרי אין כביסה אלימא ליה לר' יוסי דאמר שמואל האי ערבוביתא דרישא מתיא לידי עוריא (סימוי עינים), ערבוביתא דמאני מתיא לידי שעמומיתא ("שעמום ותמהון לב"), ערבוביתא דגופא מתיא לידי שיחני וכיבי ["אבעבועות המכאיבות, ולאלו יש רפואות אבל שעמום קשה מהן, אלמא כביסה אלימא מרחיצה"- (ר"ן)]. וא"כ זהו הביאור בתי' הב"ש, דס"ל לרמב"ם שהלכה כר' יוסי שכביסתם קודמת לחיי אחרים כיון שיש בה צער טובא ואינו חייב לסבול זאת אפילו להצלת אחרים, ולכן גם המיניקת א"צ לסבול לצורך הצלת התינוק, והבאה"ט דחה דלמסקנת הגמ' משמע שאין במניעת כביסה רק צער אלא גם חשש סכנה של שגעון ותמהון לבב, אבל בצער בעלמא כמו במיניקת גם ר' יוסי יודה שחייבת לסבול להצלת התינוק.

#### ח. "כביסתם וחיי אחרים" - אם מדובר בפקו"נ ממש

כ"א) ויש להעיר עוד שהביאור של "חייהם" לכאורה אינו לפקו"נ כפשוטו (שהרי אם אין מים לשתייה בד"כ אפשר לנדוד למקום אחר ולשתות שם, ואין זה ממש פקו"נ), אלא ביאורו ששתייה נחשבת לצורך גדול של חיי נפש (ומצאתי שכ"כ ה"הפלאה" שלא מדובר בפקו"נ דא"כ ודאי שאין כביסתן קודמת עי"ש, וע"ע בזה לקמן), ואם כן אין להוכיח מכאן למיניקת דהוי חשש פקו"נ ממש כדמשמע ברמב"ם. וצ"ל דהרמב"ם והב"ש למדו כנראה שמדובר אף בפקו"נ ממש וגם בזה פסק ר"י דכביסתם קודמת, וגם במנ"ח (רצ"ו בסוף) משמע שלמד דהוי פקו"נ ממש עי"ש, ונראה דהבאור בזה הוא דאם עיר שלמה צריכה לגלות ממקומה כדי להשיג מים, (כולל תינוקות וקנים וחולים) נחשב זה לפקו"נ.

ומבאר הגמ' שטעמיה דר' יוסי מדכתיב בערי הלויים "ומגרשיהם יהיו לבהמתם וכו' ולכל חייתם", ו"חייתם" הוי כביסה דהא איכא צערא דערבוביתא עי"ש, ופי' הרא"ש "לכביסה קאמר וקרי ליה חייתם משום צערא דערבוביא והוי בכלל דוחי אחיך עמך, וי"מ

דנפקא ליה מייתורא דלכל חייתם" עכ"ל. ונראה דלפי' הי"מ דהוי ייתורא א"כ זה לכאורה די'ן מיוחד בכביסה, דכיון דמסברה דינו של ר' יוסי תמוה ורק גזה"כ איכא מייתורא א"כ אין לך בו אלא חידושו ודי לנו לאוקמא בכביסה ולא בשאר דברים, אבל לפי' הראשון ברא"ש [וכן משמע בר"ן וברש"י שם וכן בשאלתות קמ"ז] למדנו מכאן גדר כללי מה נכלל בדרשה של "וחי אחיך עמך - חייך קודמים לחיי חברך", דלא רק חיים ממש קודמים אלא גם שאר צרכים הכרחיים לחיי האדם בשלוה ובבריאות כדוגמת כביסה נכללים הם בהאי כללא ד"חייך קודמים" [דאף דאין בכך איבוד נפש כפשוטו מ"מ לא חייבה התורה את האדם לסבול צער גדול שבו חיו אינם חיים, וכיון דהוה יותר מגבול חיובו נחשב הוא כאנוס], ולכן יכול היה הרמב"ם ללמוד מזה שגם המיניקת אינה צריכה להצטער הרבה ולהימנע מלאכול כרצונה כדי לא להזיק לולד דצער גופה קודם. אלא שעדיין יש לחלק, דלא שמענו מדברי ר' יוסי אלא על הימנעות כללית מכביסה לאורך זמן שזה צער גדול, אבל על הימנעות חד פעמית מכביסה מסתבר שגם הוא יודה במקום של פקו"נ, אמנם יתכן שגם הרמב"ם התיר רק אם תצטרך המיניקת להימנע מלאכול כתאוותה זמן רב, או שצער גדול מתיר לה אף בזמן קצר.

### ט. ר' יוסי לשיטתו בנוקי שכנים

כ"ב) ונראה דר' יוסי לשיטתו, דר' יוסי הנ"ל בנדרים ס"ל שא"צ לבטל תשמישו וצרכיו מפני צרכי חברו (ולחלק מהדעות אף במקום פקו"נ), וי"ל דאזיל לשיטתו בב"ב (י"ח:) בדין נוקי שכנים דס"ל "שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו" משום דעל הניזק להרחיק את עצמו, ורק בגיריה דידיה מודה הוא דאסור (ב"ב כ"ב:) עי"ש, ועי' ב"נתיבות המשפט" (קנ"ה-י"ח) שביאר שהטעם שכל נוקי שכנים אסורים רק מתקנה (ולא מעיקר די'ן מזיק דאורייתא של ב"ק) הוא משום דחיובי התורה הם רק לשמור על ממוני שלא יזיק, אך במקרה שלא אוכל לשמור רק ע"י ביטול התשמיש שלי לא חייבה אותי התורה לבטל את תשמישי כדי שלא יגרם נזק לתשמיש חברי, דאדרבה שיבטל הוא את תשמישו מפני, וזו גם סברת ר' יוסי עי"ש (ועי' גם בהג"מ פ"י משכנים אות ד' שסברת ר' יוסי היא שהמזיק אינו חייב להפסיד את עיקר יישובו, דירתו או תשמישו, וכך משמע בירושלמי עי"ש), ולפי"ז י"ל דר' יוסי בנדרים ג"כ אזיל לשיטתו הנ"ל ולכן ס"ל שהעליונים א"צ לוותר על תשמישיהם הנצרכים כגון כביסה ולחיות כל ימיהם בצער, דאדרבה שיוותרו התחתונים על תשמישיהם.

### י. חילוק בין "מעשה היזק" ל"מעשה הצלה"

כ"ג) ונראה דזה הגדר גם בדברי החוות יאיר (רי"ג) שכתב שמותר לאדם להשתדל ולפעול לטובת עצמו אף אם עלול להיגרם בכך נזק לזולתו, וראיה לכך מהא דאע"פ שאין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהם כדי דלא ליגרבו ולייתו, מ"מ מותר לשבוי לפדות את עצמו בכל ממון שירצה, וכן אע"פ שאין מבריחין את השבויים משום שזה יגרום הכבדת העול על שאר השבויים, מ"מ לשבוי עצמו נראה שמותר לברוח ואינו צריך לחוש לזה אפילו ממידת חסידות, [וכן בדמי כלילא (ב"ב ח') היה מותר לברוח אף שהיה נזק לנשאים, וכן מותר לאצור פירות אף שע"י כך יוקר השער (ורק בא"י עשו לזה תקנה),

ואין להקשות על זה מחו"מ (קס"ג - ר') כיון דלענין מיסים הוו כשותפות. וא"כ אין אדם יכול לעכב את חברו במעשיו א"כ מחמת חברו בא אליו הנזק מייד או שהדבר עצמו שחברו עושה מזיק לו עי"ש בחו"י [ועיקר היתירו שהשבוי יכול לברוח הובא בפת"ש (רנ"ב - ר') בלי חולק, וכ"כ גם בהגהות מים חיים על הרמב"ם פ"ח ממתנו"ע עי"ש, ועי' בדומה גם בגליון יד אברהם (יו"ד קנ"ז)].

אלא שלכאורה צ"ע כיון שהוא כבר שבוי ונלכד ומזלו גרם איך יוכל להציל את עצמו ולגרום בכך נזק לזולתו, והרי זה סותר לכאורה לדין שאסור להציל עצמו בחברו ובממון חברו, ולמה שמבואר בחו"מ (שפ"ח סו"ס ב') ומקורו בירושלמי, שאם רואה נזק שעומד לבוא אליו (כגון אמת המים שוטפת לבוא על שדהו), מותר להציל עצמו אף שע"כ יבוא הנזק על חברו, אך כשהנזק (שטף המים וכדו') כבר הגיע אליו אסור לו להציל עצמו אם עי"כ יגרם הנזק לחברו, וא"כ כאן שהשבוי כבר נלכד מדוע מותר לו להציל עצמו ועי"כ לגרום נזק לשאר השבויים, וצ"ע.

כ"ד) ונראה דס"ל לחו"י שאמנם אסור לאדם להזיק לחברו, אך מותר לו להציל את עצמו ולעסוק בטובת עצמו אף אם עי"כ יגרם ממילא נזק עקיף לחברו, והטעם לזה הוא משום ש"חייך קודמים" וכנ"ל, ולכן אם כדי שלא ינזק חברו יצטרך הוא עצמו להינזק עי"כ שלא יוכל לעסוק בטובת עצמו אינו חייב בזה, דדם חברו אינו אדום מדמו שלו [ורק כשהמעשה שלו נחשב למעשה הזיק לחברו אסור אף כשיש בכך ריוח לעצמו, וכן אסור להתעסק אף בטובת עצמו אם עי"כ יזיק את חברו ישירות].

והיינו בדומה ליסוד שהזכרנו לעיל בשם הנתיבות הנ"ל שמעיקר דין מזיק דאורייתא אינו חייב לבטל תשמישו משום הנזקי שכנים, כיון שהדבר כרוך בביטול תשמישו לגמרי ובה לא חייבתו תורה לבטל תשמישו, וזוהי סברת ר' יוסי שם דאף מדרבנן אינו חייב, דאדרבה דהניזק ירחיק עצמו עי"ש, ולכן בכל מעשה צריך לדון אם הגדרתו היא "מעשה הצלה" שלי [שבזה אמרינן "חייך קודמים"], או "מעשה הזיק" לחברי [שבזה אין היתר של "חייך קודמים" ואסור, וכמו שברציחה יהרג ולא אומרים "חייך קודמים" כמו בהצלה].

ועפ"ז י"ל דרק כשמחמת המעשה שלי יבוא נזק מייד ומעצמו לחברי ואינו מחוסר מעשה נוסף אזי נמצא שהגדרתו היא "מעשה נזק" שהוא אסור אע"פ שאני מתעסק בהצלתי, אך אם אני מתעסק בטובתי שלי ובהצלתי וגם אחרי ההתעסקות בהצלתי עדיין הנזק לחברי הוא "מחוסר מעשה" נוסף של האנס וכדו' א"כ נחשב המעשה שלי ל"מעשה הצלה" ולא ל"מעשה נזק" ומותר לי להתעסק בהצלתי אע"פ שהנזק כבר הגיע אלי, וזהו שמתיר החו"י לשבוי לברוח ואינו נחשב מציל עצמו בנזק חברו, כיון שהכבדת העול על שאר השבויים אינה נולדת מעצם בריחתו אלא מחוסרת מעשה נוסף של השבאים, ולכן בריחתו נחשבת "מעשה הצלה" שבו נאמר "חייך קודמים", משא"כ באמת המים שכבר נכנסה לשדהו אסור לו לפתוח פתח נוסף שבו יצאו המים לשדה חברו, כיון שבמעשה זה של הצלת עצמו יכנסו המים לשדה חברו בלי מעשה אדם נוסף ולכן נחשב זה שמציל עצמו בנזק חברו ואסור [והארכתי בכל זה בעטרת שלמה ח"ג עי"ש].

### יא. מתי גם לר' יוסי חייו אינם קודמים

כ"ה) והנה אף דפוסקים כר' יוסי דהניזק ירחיק, מ"מ יש מקרים שמחייבים את המזיק להרחיק אע"פ שאינם גיריה דידיה, ע"י בשו"ת הרא"ש [שהובא בטושו"ע חו"מ (קנ"ה-כ')] ולעיל בנתיבות סק"ג], שהיכא שיגרם לניזק הפסד גדול לבטל תשמישו הקבוע כאן, חייב המזיק לבטל תשמישו ע"ש (ועי' באבהא"ז פ"י משכנים ה"ה), ונראה דה"ה בסוגיא בנדרים אילולא היה זה לר' יוסי עינוי נפש במניעה מכביסה היה מודה ששתיית אחרים קודמת, דאם לא ישתו יהא להם צער גדול מאד או שיצטרכו לעקור מדירתם שזה הפסד גדול ובזה היינו מחייבים את העליונים לוותר אם להם היה זה צער קטן, וכן גם במעין עצמו רק כביסה קודמת אבל רחיצה משמע בדחיית הגמ' שאינה קודמת אף לר' יוסי, ונמצא שצריך תמיד לשער את גודל הנזק של זה לעומת זה הן בהל' נזקי שכנים והן בהל' הצלה.

כ"ו) אמנם אכתי צ"ב מדוע מודה ר' יוסי שבנזק גדול לחברו צריך הוא לסבול, וכן מדוע במעין היוצא צריכים העליונים לסבול מחוסר כביסה לרבנן ומחוסר רחצה לר"י, ומאי שנא מהשבת אבידה דאמרין ד"שלך קודם" וא"צ להפסיד אפילו פרוטה משלו כדי להשיב לחברו אבידה גדולה (כדהבאתי לעיל אות ח' מהגר"ז) וצ"ע.

ונראה דהשבת אבידה למרות שהיא חיוב התורה מ"מ גידרה הוא עשיית חסד עם חברו שאבד את ממונו, ובזה הגבילה התורה את חיובו שא"צ לעשות חסד לחברו על חשבון הפסדו, משא"כ גבי שכנים שאין מדובר כאן בחסד שעושה עם שכנו, אלא שהם צריכים לחלק ביניהם את תשמישיהם באופן צודק שבו יוכל כ"א להשתמש בשלו ושלא להזיק לתשמיש חברו, ואותו תשמיש עצמו בשלו אם הוא נעשה באופן של חלוקה צודקת הריהי זכותו ואם לאו הריהו נחשב ל"מעשה הזיק", ולכן למרות שבדרך כלל כשיש סתירה בין תשמישיהם סובר ר"י דהחלוקה הצודקת בין התשמישים היא שתשמישו קודם, מ"מ כשהנזק שלו מביטול תשמישו קטן ואילו הנזק של חברו מביטול תשמישו גדול לאין ערוך (כמו בנידון של תשובת הרא"ש הנ"ל), מודה ר' יוסי דאז עליו לבטל תשמישו שלו ולהפסיד, כיון שכאן אין זה בגדר חסד לחברו כמו בהשבת אבידה, אלא כאן צריך לחלק את התשמישים בצדק, ובכה"ג הצדק בחלוקת התשמישים הוא שיתבטל תשמישו שלו מפני תשמיש חברו (וכדרך שמצינו שנדחת העגלה הריקה מפני הטעונה משום "צדק צדק תרדוף"). וכן במעין היוצא, אין בעלות גמורה של העליונים על המעין, דהמעין הוא חלק מהשפע שבבריאה שנתן הבורא לב"א, ולכן אף שהעליונה קודמת מ"מ אין לה בזה אלא קדימות ולא בעלות גמורה (ועי' בב"ק פ"א ובהעמק"ש קמ"ז-ג'), ולכן בכה"ג צריכים העליונים לסבול צער מועט כדי להציל התחתונים מצער גדול, דזהו הצדק בחלוקת המים בכה"ג, ולפי"ז יוצא שבבעלות גמורה אכן א"צ להפסיד משלו.

### יב. "ואהבת לרעך כמוך" בלשה"ר באפי תלתא

כ"ז) ועכ"פ למדנו מכל זה שדרכי המשפט הישרים אותם ציוותה אותנו התורה בנויים על השיקול והאיזון הנכון בין אהבת ריעינו והאיסור להזיקו לבין שמירה על צרכינו שלנו, והיינו לפי מה שראינו שהגדר של "חייך קודמים" אינו מגדיר רק את דיני המשפט אלא



גם את מצות "ואהבת לרעך כמוך", ולכן אין חובה (אם לא ממידת חסידות) לוותר על הצרכים שלי למען צרכי חברי, דמדוע יהיו הם עדיפים על שלי.

ולפי"ז נראה לבאר שה"ה לענין לשון הרע, באופנים שאסרה התורה את הדיבורים משום "לא תלך רכיל בעמיק" שהוא האיסור המיוחד ללשה"ר, אז הדיבור אסור בכל אופן, אך במקרים שלא נאסרו הדיבורים באיסור זה, כגון באפי תלתא וכדו' כדנתבאר לעיל, אז גם מדין "ואהבת לרעך" אינם אסורים אם הוא מספר זאת באקראי ואין כוונתו לגלות וכנ"ל, כי בכה"ג הוא הרי אינו מתכוין לדבר ברעת חברו ולא זה ה"נושא" שלו אלא הוא מדבר בצרכיו שלו, אלא שהדברים הללו נוגעים באיזה אופן גם לגנותו של חברו, ולכן כיון שגנותו של חברו כבר נודעה בלעדיו (כיון שכבר נתפרסמה לפני כן באפי תלתא), ומשום כך אין כאן איסור של "לא תלך רכיל בעמיק", א"כ גם מצד "ואהבת לרעך כמוך" אין לאסור, והיינו מהטעם שבארנו, שהדיבור בצרכיו הוא חלק מתשמישו של האדם ואינו חייב לוותר עליהם למען חברו.

אלא שכל זה הוא רק כשהוא מספר באקראי (ונתגלגל הענין דרך אגב ע"י דיבורו), ואינו מתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר, שבכה"ג נחשב דיבורו לעיסוק בצרכיו שלו והנזק לחברו בא רק בדרך של ממילא ודרך אגב, אבל אם הוא מספר בכוונה לגלות הקול וכדו' אז סיפורו אינו עיסוק בדבריו שלו אלא בדברי חברו (בבחינת "תשב באחיק תדבר"), וזה אכן אסור לפחות מדין "ואהבת לרעך כמוך", דבכה"ג הריהו כמו החופר בור בחצרו סמוך לבור חברו (עי' ב"ב י"ז) לא משום שהוא צריך את הבור לעצמו אלא משום שהוא רוצה להזיק בכך לבורו של חברו, שבכה"ג נראה שאין כאן גדר של "שלך קודם" כיון שלא מדובר בצורך שלו אלא בצרות עין ומידת סדום שהופכים את המעשה שלו ממעשה של "עיסוק בצרכיו" ל"מעשה הזק" לחברו, והוא עובר בכך לפחות על "ואהבת לרעך כמוך", והדברים מבוארים היטב.

ונמצא לפי דברינו שהכוונה קובעת את משמעות המעשה, האם זה מעשה היתר של השתמשות בצרכי או שזה מעשה הזק לחברי, והרי זה כדוגמת מש"כ המהרי"ל דיסקין (שהבאנו לעיל אות ח') שמוכח בדבריו שאינו עובר על "ואהבת לרעך" אלא כשמתכוין לצער, ואילו כשנמנע מלהיטיב משום הדאגה לצרכי עצמו אינו עובר על "ואהבת" עי"ש, וא"כ ה"נ לענין לשה"ר באפי תלתא וכדנתבאר. [אמנם באופן שלא היה הלשה"ר באפי תלתא ודאי שאסור, וא"א להתיר לא בדרך אקראי ולא בשום אופן, שהרי בכה"ג הרי"ז מעשה נזק גמור ואסור אף משום "לא תלך רכיל בעמיק"].

כ"ח) אמנם נפ"מ לדינא תצא לנו אולי לפי תשובת הרא"ש שהבאנו לעיל (אות כ"ה), שאם הצורך שלו לדבר הוא אכן צורך אבל הוא קטן בהרבה מהנזק שיגרם בכך לחברו, א"כ יש לעיין שאולי מ"מ עליו לבטל את הצורך שלו בדיבור הנ"ל מפני חברו, דהוי בדומה לנידון של תשובת הרא"ש הנ"ל, אמנם לפי מה שבארנו באות כ"ו יש לעיין אם אכן הוא חייב בכך, וצ"ע.

## ליקוטים במצות "ואהבת לרעך כמוך"

### "כמוך" - היתכן!

**פענח רזא:** וקשה איך אפשר שיאהב את רעהו כגופו, וי"ל רעך לא כתיב כאן אלא לרעך, כלומר השייך לרעך, דהיינו שיהא ממונו חביב עליו לשומרו ולהצילו כשלך, מהר"ר משה.

**חזקוני:** ...אינו אומר 'ואהבת רעך כמוך' דאי אפשר לעשות כן אלא 'ואהבת לרעך' פירוש ואהבת לעשות לו טובהי כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך, דעלך סני לחברך לא תעביד, וכן תפרש גבי הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך.

**והרמב"ן** פירש שהוא לשון הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כמו עצמו אלא צותה תורה שיאהב לחבירו עד שיחפוץ שיהיה לו כל הטוב שחפץ לנפשו בעושר וכבוד ובנכסים ובחכמה. כי לפעמים יאהב להטיב לחבירו בעושר ולא בחכמה ואם יאהבהו בכל לא ירצה שישוה אליו, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבוי, וכו'.

\* \* \*

**ובספר הברית** [ח"ב מאמר י"ג אהבת רעים פרק י"ח] הרחיב לבאר מצוה זו, וז"ל בתו"ד: והכוונה לדעת עבדך אני הוא - כל אופני הטוב והחסד שהאדם מסכים בדעתו וגומר בלבו שראוי לו לקבל מאוהבו, יעשה לרעהו שהוא כל אדם.

ואחזה אנכי אשית לבי להגיד לאדוני דבר זה על דרך משל בעבור מה שיש בו מן הביאור והגילוי לענין זה על בוריו, והוא - ראובן רוצה משמעון אוהבו שיתנהג עמו כאוהב נאמן בכל הדברים וחושב בלבו אלה הדברים והאופנים שראוי לו לשמעון להתנהג עמו: א) שיאהוב אותו באמת ולא בזיוף ב) שיתנהג בי כבוד תמיד כי כן ראוי להיות וכמאמר חז"ל כבוד חברך כמורא רבך ג) שידרוש שלומי תמיד כי כן ראוי לרעים אוהבים להיות בשלום תמיד ולדרוש איש בשלום רעהו ד) שישתתף בצערי ה) שיקבל אותי בסבר פנים יפות כשאבוא לביתו ו) שידין אותי לכף זכות בכל דבר ז) שיתנדב בגופו באיזה טירחא קטנה בשבילי והוא ילוני בעמלי לפעמים בדבר שלא יעמול בו הרבה ח) שיתנדב להושיע לי בדבר מועט מממונו לפעמים בעת שאצטרך בה בהלוואה או במתנה דבר קטן ולא ימנע ממני השאלה אחת קטנה כדרך טוב איש חונן ומלוה ט)

א. ה"פענח רזא" פירש המצוה רק בשמירת ממון חבירו מנזק וה"חזקוני" הוסיף גם לעשות לו טובה בפועל.

ב. ומבאר ה"מכתב מאליהו" (ח"ג עמ' 89) את דברי הרמב"ן: "שכל אדם בטבעו מרגיש 'פרטיות' ותמיד הוא מחפש איזה דבר או איזו מעלה אשר יכול לחשוב שבה הוא מצטיין לגבי אחרים... אולם התורה הקדושה מגלה שמדה זו היא פחיתות וקנאה כי מה חסר הוא באמת אם חבירו יש לו מעלה כמותו", עיי"ש עוד.

שלא יתגאה עלי. והוא מסכים בשכלו וגומר בלבו עוד דברים רבים כאלה. אבל לא יסכים בשכלו ששמעון יתן לו כל הממון שלו וכל ביתו וכל רכושו באהבתו אותו, זה לא ירצה ראובן מעמו ולא יחפוץ מאתו כי הדעת לא יסבול זה והשכל לא יחייב כן.

והנה כל האופנים במספרם אשר יחפוץ לבב ראובן שיעשה לו שמעון אוהבו, אותן בעצמן צריך שיעשה ראובן לשמעון, ובזה הוא יוצא ידי חובת אהבת שמעון בשלימות גמורה. לא שצריך למסור לשמעון כל ממונו וכל ביתו עם חדריו ועליותיו וכל רכושו באהבתו אותו, שהרי אינו רוצה כזאת משמעון רעהו. וזה שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך, כלומר האהבה לרעך יהיה בכל אותן האופנים כמוך, כמו שאתה מבקש את האהבה מרעך.

ומעתה לא יקשה בעיניך מה שנתקשו כמה מפרשים על זה הפסוק, איך תצוה התורה דבר שהוא נגד הטבע ואין האדם יכול לקיימו. ולברוח מן המצר הזה ברחו ונפלו בדחוקים עמוקים. כי יש אומרים כי 'כמוך' על דבר הפלגה וגוזמא הוא דעת הרמב"ן ז"ל, ויש אומרים כי 'כמוך' בהנאה, בדבר שאתה מקבל הנאה תתן לו, אם אתה אוהב סוס תן לו סוס, אם אתה אוהב כלב תן לו כלב, הוא דעת מתרגם אשכנזי. ואנחנו נמלטנו בישיע אלהים מכל לחציהם ודחיקיהם, כי לדעתנו לא קשה לנו מלת 'כמוך' כלל, ואדרבא במלת 'כמוך' התורה תפרש באר היטב כוונתה שתצוה על דבר שהוא דרך הטבע מה שכל אדם יוכל לקיימה, לא על דבר שהוא נגד הטבע מה שאין האדם יכול לקיימה.

**העמק דבר:** (בפסוק) ואהבת לרעך כמוך, אי אפשר לפרש כמשמעו כידוע דחייך קודם לחיי חברך, אלא הרמב"ם פי' בהל' אבל פי"ד כמו שאתה חפץ מחברך. והדבר מובן שלא יסכל האדם שחבירו יאהבהו כמו נפש עצמו אלא בגדר הראוי לפי הקורבה ודרך ארץ, באותו אופן עליך לאהוב בני אדם.

### בגדר המצוה:

**מהרש"א:** (שבת לא.) דעלך סני לחברך וכו', והיינו דכתיב בתורה ואהבת לרעך כמוך וגו'. ויש לעיין בזה... אמאי שינה לומר לו בלשון שלילה דעלך סני וכו', דתרגום מלישנא דקרא ה"ל ותרחמיה לחברך כוותך כתרגום אונקלוס. וי"ל דמשמע ליה דקרא לא איירי אלא בכי האי גוונא, בלא תעשה, דגביה לא תקום ולא תטור כתיב ועלה קאי ואהבת לרעך וגו', שלא תעשה לו רעה מכל דסני לך וכו', אבל לגבי לעשות לו טובה לא קאמר ואהבת לרעך כמוך כדאמרינן חייך קודמים לחיי אחיך, וכן מוכיחין דברי תרגום יונתן ע"ש ודו"ק.

**ספר הברית:** [שם] דע ידידי כי לא יוצא האדם ידי חובת אהבת רעים במה שישמור עצמו שלא יזיק ולא ירע לשום אדם, לא הוציא עצמו בזה אלא מכלל המזיקים ולא נמלט אלא מסוד המשחיתים, אך לכלל אהבת רעים לא בא. ואף גם אם אוהב כל אדם בלבו לבד ואינו פועל יצא לזולתו עדיין לא יצא ידי חובת אהבת רעים, רק צריך להשפיע טוב לזולתו ולהטיב לכל אדם בגופו ובמאודו כפי יכלתו בלב שמח ויהיה טוב לכל... וכך חייבה התורה גם כן כמו שכתוב "ואהבת לרעך כמוך"...

והנה כוונת הפסוק הזה הוא על שני פנים, מטוב ועד רע דבר והפוכו חיוב ושלילה. החיוב הוא שתעשה עם רעך טובות, והשלילה הוא שלא תעשה עמו רעה. אך הפרש אשר בין שני פנים האלה הוא, כי בענין השלילה אין הבדל בין עצמו לזולתו כלל, ר"ל כל דבר שאין האדם רוצה שיעשה לו אחר, לא יעשה הוא לאחר כקטן כגדול אפילו דבור קל... ואולם בענין החיוב יש הבדל בין עצמו לזולתו, והוא שהאדם מחויב להטיב לזולתו אך לא במידה אשר מודד לעצמו. והוא מחויב לאהוב כל אדם אך לא בשיעור אשר אוהב את עצמו. כמו שאמרו חז"ל וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חברך...

[כאן בא הקטע שנעתק לעיל]...ועתה אתה ברוך ה' קורא חביב אם תכין את לבך להבין ולהשכיל היטב בפירושי זה תמצא לפי דברי עוד מרגלית טובה גדולה תחת לשונה של התורה במילת 'כמוך'. והוא, מודעת זאת כל אדם מבקש אהבה מכל אדם ורוצה שיאהבו אותו כל אנשי העולם, אפס בבקשתו זאת לא ישוה בלבו מידה אחת בכל אדם, ולא יבקש שיאהב אותו עבדו באותה מידה אשר יבקש מבנו שיאהב אותו, ולא שיאהב אותו שכנו באותה אהבה אשר בקש מאחיו שיאהב אותו, ולא יבקש אהבה מאיש אשר מעם אחר כאשר יבקש מאיש אשר מעמו, ולא יבקש מאיש אשר איננו קרוב לו האהבה אשר יבקש מקרובו אשר ממשפחתו... והטבע והשכל שניהם יעידון ויגידון כי כאשר חקרנוהו כן הוא.

ועתה דע לך כי אף גם אם כללה התורה במלת 'לרעך' כל בני שת וכל מי שהוא אדם במשמע כאשר כתבנו למעלה (פרק ה'), נתנה דבריה לשיעורין מדת האהבה במלת 'כמוך', כלומר, באותה מידה ושיעור אשר אתה מבקש אהבה מאתו, תמדוד לו את האהבה ממך, החזק הוא או רפה המעט הוא אם רב מידה כנגד מידה ולא יותר, ובזה אתה יוצא ידי חובת אהבת רעים אשר התורה מצוה היום לאהבה כל מי שהוא אדם. שהרי אין אתה מבקש אהבה יותר מאותו האדם לפי מה שהוא קרוב או רחוק בסדר המדרגות. ובכך כמה טהורים אמרי נועם אשר חכמים יגידו 'עני וכותי עני קודם, ענייך ועניי עירך קודם, עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודם'. ובכך אחי וראש החזק בפירוש מקרא זה אשר אמרנו את ישועת ה' ומינה לא תזוע כי הוא פשטא דקרא ואמת וישר מכל צד בלי דוחק.

### דוגמאות - מ"ספר חסידים"

ולא יעשה אדם צדקה בדבר שיש בו סכנה: לאחד ניתנו לו מנעלים של מת ורצה לתת אותם לעני [כי יש סכנה ללבוש נעלים של מת], אמרו לו **ואהבת לרעך כמוך** אלא תמכרם לנכרי שלא יבוא לידי סכנה שום יהודי ויתן המעות לעני. [סי' תנ"ד, הוצ' מרגליות]

אם יש לאדם תלמידים, יעסוק בתקנתם. וכך אם רב אחר טוב בעיר ויש לו תלמידים טובים כתלמידיו, יעסוק בתקנתם כמו בתקנת תלמידיו, ואם יש לו תוספות ואין לו לרב אחר שהוא טוב תוספות, לא יחשוב לא אשאל לו ויבואו תלמידיו לפני ללמוד, לכך אמר יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך וכתוב **ואהבת לרעך כמוך**. [סי' תתקס"ז]

מי שחלם חלום קשה לחבירו שהוא היה מתענה בעבור החלום, הרי אם יתענה על חבירו הרי קיים **ואהבת לרעך כמוך**. [סי' שמ"ט]

אם בא ראובן לידי צער והגיד צערו לשמעון ושמעון התחנן [- התפלל] על ראובן כאלו הצער [היה] על עצמו, לבסוף כשיבוא על שמעון שום צער ולא התחנן ראובן על שמעון כמו שמעון על ראובן הרי כאילו גזלו שנאמר (ישעיה ג יד) גזילת העני בבתיכם [-פירש רבינו 'העני' מלשון וענית ואמרת וכן פרשו רז"ל בברכות ו: , מקור חסד שם], ואפילו אם נושע שמעון שנאמר **ואהבת לרעך כמוך**... [סי' ר"ח]

לאחד בקשו ממנו לעשות קמיע והיה מפחד, אמר תאמרו לפלוני שיעשנו, א"ל החכם דעלך סני לחברך לא תעביד **ואהבת לרעך כמוך**. [סי' ת"ע]

אם בייש חבירו ולא שמע אדם ולא יצא הדבר לחוץ, הרי יתכן ודומה למי שגזל מחבירו ממון והשיב לו מיד קודם שלא היה צריך וציערו מעט מ"מ עבר על לא תגזול ועל ואהבת לרעך כמוך דסני לך לחברך לא תעביד. כן זה לפי מה שביישו ולא היה יודע אדם אף הוא עובר על **ואהבת לרעך כמוך**... [סי' תרכ"ח]

אולם יש גם הגבלה באהבה זו, וכן כתב בספר חסידיים:

מידה יהיה לאהבה. לא יאהב אדם את רבו והוא יודע שאין לו הצלחה לפניו ובעבור אהבתו ילמוד לפניו, או יניח בנו ללמוד לפניו, וכתיב (משלי יז כד) את פני מבין חכמה, למוד לפני מבין, ואם לאו הרי לך עון שאתה מכבד את רבך והיית לומד לפני אחר יותר מלפני רבך, וגם מאבד לבנו תלמודו, והכל לפי השעה. ור' אושעיא עזב בר קפרא והלך לפני ר' חייא (כריתות ת.), ור' יצחק עזב רמי בר חמא והלך לפני רב ששת (זבחים צו:). ... ועיין שם בהמשך בענין להתחנן עם מי שאתה אוהב ולבנך תקנה טובה במקום אחר, וגם הזהר אם יש לך בן למול, באהבת אדם לא תקח מוהל כי אם אומן ומוחזק לכך. בשלשה דברים אלו הזהר: מלחזור אחר חיתון או אחר מלמד או אחר מוהל בשביל אהבת בני אדם... [סי' תתקע"ג]

### עיונים:

**שו"ת מהרי"ל דיסקין** [פסקים סי' ר"מ עמ' 108]: נסתפקנו מהו לכוף על מדת סדום משום מ"ע ואהבת לרעך. ודוחק לומר דרק בשב ואל תעשה נאמר, דכן מצינו גם השבת אבידה וכן לא תעמוד על דם רעך [וכן עי' ברכות יט. משמע ג"כ דבממונא לא נפ"מ בין קום עשה לשוא"ת], ואולי במקום שאינו רוצה אינו חייב מה"ת, רק שלא ירצה בכדי לצער, וחז"ל הוא שתקנו אף באינו רוצה לכוף יצרו, כל שאין לו פסידא, ע"ד משל שופך יינו ומציל דבשו, דמה"ת יכול לומר יין ערב לי - אבל עכ"פ אם רוצה להרויח ע"י נזקו של חבירו, צ"ע אי גם זה בכלל מ"ע זו או לא. ויפה העיר אחי ר"ז, מרש"י גיטין סוגיא דהמדמע משמע דשרי מה"ת לעשות היזק שאינו ניכר למ"ד לא שמה היזק והיינו ע"כ כשרוצה בכך לא משום לצעורי, והיא ע"ד דבר שאינו מתכוין בשאר איסורין, עי' ב"ש סי' ה' משמע דשרי אף בפסיק רישיה. ובהצלת נפשות מחויב לפזר ממונו לעת עתה, ואף בהצלת צער, ועי' קידושין ח:

**שו"ת אבן שמעון** [לר' אלחנן ב"ר שמעון יעקבוביץ, ביאליסטוק תרפ"ט]: לגאון האדיר הצדיק יסוד עולם מרן מה"ר יצחק בלאזר זצ"ל בעל הספרא רבא "פרי יצחק", מרן כתב בספרו [פרי יצחק] בתשובה נ"ח בזה"ל: והנה בגיטין (נג:) בסוגיא מבואר דלמ"ד דבר תורה היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, מותר מן התורה אף לכתחילה להזיק לחבירו היזק שאינו ניכר, וע"ש עמוד ב' כי קניס בדרבנן בדאורייתא לא קניס, ופרש"י מטמא ומדמע איסורא דרבנן הוא כיון דלא שמיה היזק אין כאן איסורא דאורייתא ודברי סופרים צריכין חיזוק ע"ש, ועי' בחידושי פני יהושע שם שביאר דלכאורה נהי דגוף מטמא ומדמע לא הוי איסור דאורייתא מ"מ הרי יש כאן איסור דאורייתא להזיק ממון חבירו, ולכן פירש"י כיון דלא שמיה היזק אין כאן איסור דאורייתא ע"ש, עכ"ל.

ולענ"ד זה חידוש גדול. לדעתי רק אין ב"ד מחייבים מהתורה בהיזק שאינו ניכר, אבל עכ"פ מזיק ומפסיד ממון חבירו מיהא הוי וא"כ הוי איסור דאורייתא... ובהוכחת הפנ"י מרש"י נראה לכאורה דיש לדון בזה הרבה די"ל דרק במטמא תרומה מדרבנן, או התרומה היא מדאורייתא והטומאה היא בדרבנן (ובע"כ צ"ל דאירינן באחד שהוא מדרבנן דאי מיירי בתרומה דאורייתא ובטומאה דאורייתא א"כ איך קאמר דאיסורא דרבנן הוא ועי' בחידושי הרשב"א שם בגיטין) לזה כיון דההפסד אינו אלא מדרבנן לכן קאמר שפיר דאין כאן איסור דאורייתא להפסיד ולטמא, אבל במנסך דאיסורא דאורייתא הוא אפשר דגם להזיק אינו רשאי מדאורייתא...

\* \* \*

וכתב ע"ז בספר "**אורח משפט**" [הו"מ סי' כ"ו, ונעתק שם בשו"ת אבן שמעון ח"ב, והוספנו הערות "אבן שמעון" שם]: שלום וברכה לכי ידי"ע הגאון המובהק מו"ה אלחנן שליט"א הר"ם דק' ביאליסטאק יצ"ו... לחיבת הקודש ארשום במה שראיתי בראשית דבריו:

בענין היזק שאינו ניכר אם יש בזה איסור תורה, דלענ"ד דודאי איסורא דעשה דואהבת לרעך כמוך איכא, שאין שום אדם רוצה שיזיק לו שום אחד גם בהיזק ניכר והוי בכלל מאי דסני עלך לחברך לא תעביד, דזהו עיקר ואהבת לרעך כמוך כדפירש הלל לההוא גיורא, ואיך יתכן לומר שאין כאן איסור תורה, אלא די"ל דזהו דוקא אם מזיק את חבירו בלא טעם, אבל אם הוא מזיק לחבירו כדי להציל את עצמו מהיזק יותר גדול מזה, דבכה"ג הי' עושה לעצמו ג"כ היזק כזה, י"ל דאינו עובר בעשה דואהבת. ודוקא בכה"ג ליכא איסור דאורייתא ויתפשטו בזה קמטים מסתירות בדברי הראשונים ז"ל בע"ה.

ג. הערות "אבן שמעון": כן, שיש דררא דעשה דואהבת לרעך כמוך במזיק ממון לחבירו גם כשאינו ניכר ההיזק, אך משום זה אין הכרח שיהיו תשלומין בזה, ועם הספר אמרתי יען שיש איסור לעשות היזק מהתורה גם בהיזק שאינו ניכר שעכ"פ מפסיד ממון חבירו הוא, לזאת מסתבר שישנו בתשלומין מהתורה.

ד. הערות "אבן שמעון": כן, שכשעושה ההיזק לחבירו וכוונתו רק תועלת עצמו אינו עובר בעשה דואהבת לרעך כמוך, אך בכ"ז חייב בתשלומין על ההיזק, דמה בכך שהיה עושה כגו"ז גם בשלום! דרשאי לחבול בעצמו ואין רשאי להציל שלו בשל חבירו, וכשהציל מחויב לשלם (ב"ק ס:) ואם בהיזק שאינו ניכר ישנו איסור דאורייתא כנ"ל, בע"כ ישנו בתשלומין מהתורה.

והעיקר הוא הטעם שאינו מתכוין להרע לחבירו כד' הראב"ד שאזיל בזה איסור תורה, אע"ג די"ל דניזול בזה אחר הכלל של כל איסורי תורה דאינו מתכוין אסור בפסיק רישא. ע"ז י"ל דלא שייך לומר כן כ"א באיסורי תורה שעיקרם הוא המעשה שלהם אבל דבר שאנו דנין עליו מצד ואהבת לרעך כמוך י"ל דעיקרו היא הכוונה, אלא שכל פעולה שעושה לחבירו מאי דסני עלי' הרי הוא עובר בזה על מצות האהבה. שמעשה שלו מוכיח על מחשבתו שאינו אוהב את חבירו כמותו מדעביד לי' מילתא דסני עלי'. ועפ"ז י"ל שכשאינו מתכוין ובפרט אם עושה דבר דבכה"ג הי' עושה לעצמו ליתא לעבירה דמ"ע זו כלל, ולא שייך כאן לומר דין פס"ר באינו מתכוין.

ובזה נפקינן מהפקפוק שי"ל על מה שכתבנו דמיירי באופן שהריוח שלו מרובה על ההיזק שמזיק לחבירו, דמ"מ י"ל דאצל חבירו נשאר רק ההיזק ולא הריוח וכה"ג לא הוה ניחא לי' למיעבד לנפשי' והוי בכלל מאי דסני עלך כו', אבל העיקר הוא שמאחר שכוונה להרע אין כאן, שוב אין שם ביטול האהבה כלל, ולא צריך לפ"ז לאורויי דוקא בכה"ג דהריוח שלו הוא יותר גדול מההיזק של חבירו, אבל בכל אופן שמכוין לתועלת שלו א"ז נגד אהבת חבירו, כשמזיק לו, וצריך ע"ז לאסור מה"ת גדר של היזק, וע"ז כתב רש"י שגדר של היזק של תורה אין לנו בהיזק שאינו ניכרי.

והנה בכלל לא תעשה דלא תשנא את אחיך בלבבך איתא בתו"כ מפורש יכול לא תכנו ולא תסטרנו וכו' בלבבך, בשנאה שבלב. מבוארי שפעולה מעשית אינה בכלל שנאה לענין איסור זה, וי"ל דמ"ש"ה במי שעושה לחבירו אינו בכלל איסור זה דלא תשנא, אבל בואהבת לרעך כמוך דלא נאמר שם בלבבך י"ל שגם איסור המעשה שבא מחוסר אהבה נכלל בו, וממילא יש איסור גם בהיזק שאינו ניכרי.

אלא שצריך עיון קצת ממתניתין דנדרים (ס"ה ע"א) פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרים לו אילו היית יודע שאתה עובר כו' ועל לא תשנא את אחיך בלבבך, משמע

ה. הא"ש: כנראה כוונת מרן להראב"ד דפ"ז מחובל ומזיק דלא קניס באינו מתכוין, ולא זכיתי להבין מה ענין זה שייך לענין ואהבת לרעך כמוך, דשפיר אפשר דבאינו מתכוין כו"ע מודו דאינו עובר בעשה דואהבת לרעך כמוך, ואלו דסברי דקנסינן באינו מתכוין היינו כשעשה היזק שא"נ בלא מתכוין.

ו. הא"ש: לא זכיתי לעמוד על הסו"ד איך תלוי זב"ז, דמה לנו להחויבים, עשה דואהבת היא שלא לצער את חבירו, וכשעושה לו הפסד אף שאינו ניכר בטח חבירו מצטער בזה ביותר כשפטור על ההיזק שא"נ, האהבת תלוי' בכוונת המעשה ולא בחיובים שבמעשה!

ז. הא"ש: זה אמת, מעשה בלי כוונת שנאה אין בזה סרך מאיסור שנאה, והתו"כ קאמר שלא תאמר דאיסור השנאה דוקא היכי דהוציא בפועל דהיינו בדיבור או בהכאה ת"ל "בלבבך" דבלב בלבד עובר בל"ת, וכמובן כשעושה היזק שאינו ניכר בכוונת שנאה, ודאי דהמעשה היא רק פרי השנאה ואף דיפטור על המעשה בכ"ז קאי בביטול העשה דואהבת ובעבירת שנאה דבלב, והעשה ול"ת אינו על המעשה דהיזק רק על מחשבתו הרעה ובלא המעשה ג"כ עובר על המחשבה דבלב להתו"כ.

ח. הא"ש: כבר נאמר "שהעשה דואהבת איננה תלויה בחיובים", שבהיזק שאינו ניכר אם חייב או לא, העשה דאהבה והתשלומים שני ענינים, אולם החילוק שיש בין שנאה לאהבה שחידש מאורן של ישראל נכון מאד דעשה דואהבת אינו עובר בביטול האהבה בלב כי אם בפועל, ובהיזק שאינו ניכר ישנו ג"כ ביטול האהבה, ובל"ת דשנאה עובר במחשבה לבדה.

מכאן דגם בלא תשנא את אחיך בלבבך עובר ע"י מעשה או מניעת טובה במעשה כי הא דהמדיר את חבריו מהנאתו, וזה דלא כד' התו"כ שאין הדבר נוגע כ"א בשנאה שבלב בלבד. והרמב"ם באמת"י לא כתב כ"א ותהי' עובר על וחי אחיך עמך והחזקת בו או פתח תפתח.

ובספר מלאכת שלמה פי' כגון שנדר שלא לשאול בשלומו. כנראה"י שהוצרך לכך מפני הקושיא מהא דתו"כ דמניעת טובה וה"ה מעשה להרע אי"ז בכלל האיסור של לא תשנא את אחיך בלבבך. אמנם מה שאמר לענין שלא לשאול בשלומו ג"כ קשה"י דעכ"פ מניעת דיבור לא עדיף מדיבור להרע כמו קלה דא"ז בכלל איסור זה כמבואר בד' התו"כ הנ"ל. אלא די"ל מאחר שנעמיד המשנה בנדריים מחולקים י"ל שקיבל עליו בשבועה לשנוא אותו ואולי הדברים הללו גורמים להשנאה שבלב, וי"ל דה"ה בכל הדרכים של ריחוק במעשה הוי כה"ג, והדין דואהבת נראה עכ"פ דלכו"ע במעשה תלוי מהא דהלל, ומהא דדריש לענין דיני מיתות ברור לו מיתה יפה. הרי הדברים מגיעים לעשות מעשים שבאים מצד האהבה וה"ה למנע ממעשים שהם היפך האהבה.

ובכלל י"ל אם הוא ניזק בממונו אם לא יזיק לחבירו, אי"ז בכלל ואהבת לרע"כ, מאחר דקיי"ל כר"ע שחיך קודמין לחי חבריך ושלך קודם לשל כל אדם. א"כ אע"ג דהיכי דאיכא איסורא דהיזק לא הותר להציל עצמו במזון חבריו מהיזק מזון אליבא דכו"ע. אבל אם עשה כן מאחר ששלו קודם גם בהמובן של ואהבת לרעך כמוך אינו עובר ע"ז. וא"כ היכא דליכא ליתא דהיזק מה"ת בכה"ג אין כאן גם איסור זה ובכה"ג אתיין דברי רש"י שאין כאן איסור תורה כפשטן וכמשכ"ל...

**ט.** הא"ש: לא עמדתי על סו"ד מאורן של ישראל מניין המשמעות דאטו כשהמדיר מהנאתו עובר בל"ת נימא דבעינן מעשה, די"ל דגם בלא הנדר ג"כ עובר בשנאה דבלב לחוד, שעשתה פרי שהדיר לחבירו, אך העבירה אינה על פרי מחשבתו כלומר הנדר, דהנדר זהו רק המדה עד כמה תגיע השנאה שקאי עליה בל"ת, ומהמתניתין דהכא פשיטין דכשתגיע השנאה עד שידיר הנאתו מחבירו או קאי בלא תשנא את אחיך בלבבך, דמהנדר נוכח גודל שנאתו.

**י.** הא"ש: להאמור המתניתין והתו"כ אזלי בשיטה חדא.

**יא.** הא"ש: אפשר דהר"ם במאי דסליק ממתניתין נקיט ובאמת דבכל אינך דקחשיב במתניתין פותחין.

**יב.** הא"ש: גם הרא"ש שם בנדריים פירש כמש"כ שלא תשנא מיירי שנדר מלשאול בשלומו, ואפשר שפירשו כן מפני שהמדיר מלהנות משלו הוא רק מקמצנות ורע עין ולא משום שנאה, לכך פירשו שנדר עצמו מלשאול שלומו שזה ודאי פרי השנאה שבלב.

**יג.** הא"ש: לא עדיף מדיבור כו', להאמור באות ט' בביאור התו"כ לק"מ דהעיקר עבירת הל"ת הוא בלב בלבד וכשהגיע השנאה עד שקללו אז קאי בל"ת על שנאת הלב וכנ"ל.

**יד.** הא"ש: גם בזה לא ירדתי לסו"ד מאורן של ישראל הא פירש"י קאי על האוקימתא שם (גג:) דרק בדרבנן קניס ופרש"י ע"ז שמטמא ומדמע אין זה איסור דאורייתא לכן קניס עיי"ש, עכ"פ מדאתינן שם לקנוס בע"כ דמיירי במתכוין להזיק דבשוגג הא לא קניס מטעם כדי שידיעו כו' או משום הדין, וכיון דמיירי במתכוין להזיק יש בזה ביטול העשה דאהבה ועבירת ל"ת משנאת הלב, ובע"כ כוונת רש"י על איסור היזק שאינו ניכר ובדין אהבה ושנאה לא נגעו שם, ובטח ישנם עוד עניני תורה בזה המעשה ולא פרט רק במה דאירינגן.



וגדול אחד העירני דבתוס' עה"ת כתבו דאיסור היזק יבוא מכח ואהבת לרעך כמוך, אמנם לפ"ד י"ל דרש"י ס"ל דהיזק ממש ממילא ידעינן איסורו מדחייבה התורה לשלם גם אח"כ ודאי אסור להזיק לכתחילה אלא דבדבר שא"ז מגדר היזק, י"ל דהיכא דלא נפיק מכלל האיסור מפני כוונתו להרחיק היזק מעצמו באמת כלול הוא בואהבת לרעך כמוך, אלא דהיכא דעיקר הדבר הוא לתועלת עצמו בהסרת היזק ממנו י"ל דא"ז בכלל אי' עשה דואהבת לרע"כ. ומ"מ יש איסור דרבנן אם הוא מטמא ומדמע ומנסך וכיו"ב בהיזק שאינו ניכר.

שו"ת **אגרות משה**: [חלק אה"ע ד' סימן כו סעיף ד]: ודברי חתם סופר על מה שאר"ע ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה, הוא בתורה ומצות דוקא דבעניני עוה"ז הא דרש"י דחייך קודמין - תמוהין מאד - דבתורה ודאי תורתו קודמת כמפורש בקידושין דף כ"ט ע"ב שאף מלמוד תורה של בנו הוא עדיף וכ"ש מלמוד תורה דאחרים, ועיין ברמב"ם פ"א מת"ת ה"ד שפסק זה ובה"ב פסק שבנו קודם לבן ובן בנו קודם לבן חברו, וכן איכא דין קדימה בצדקה ברמ"א יו"ד סימן רנ"א סעי' ג' עיי"ש, ופשוט שבתורה הוא עצמו עדיף על אחרים יותר הרבה מבצדקה, דבצדקה פשוט שרק לחם שלו קודם ללחם של אחרים אבל אם חסר לו בשר ולחברו לחם צריך ליתן לחם לחברו ולא יאכל הוא בשר ועיין בפ"ת סימן רנ"א ס"ק ד' מפורש זה לענין שאר קדימות וכמו כן פשוט שהוא לענין קדימת עצמו מאחרים אף שהוא עני שצריכין ליתן לו גם בשר,

ובתורה ברור שאף מי שיודע כבר מסכת אחת ואפילו סדר שלם הוא קודם ללמוד סדרים האחרים מללמד האחרים אף אותה המסכת, וגם בעניני עוה"ז ליכא איסור אלא רשות אם אינו פקוח נפש ממש שאז מסתבר שאסור ואילו בתורה הוא גם אסור להקדים האחרים מלמוד עצמו. אך הוריתי שכל ת"ח אף שצריך לעצמו והוא גדול מאד מחוייב ללמד מקצת זמן גם עם אחרים אף שמתבטל מתורת עצמו והבאתי ראיה מהא דר' פרידא שלימד לתלמיד קשה הבנה שהוצרך ללמד עמו ד' מאות זימני בעירובין דף נ"ד ע"ב אף שבזמן הזה היה יותר טוב אם למד לעצמו והיה לו שכר גדול חי ד' מאות שנה וכל דורו הביא בזכות זה לעוה"ב, שלכאורה היה אסור דלעצמו היה עדיף, דהוא למד עמו במקצת הזמן שמחוייב לבטל מתלמודו ולמד עם אחרים, ומסתבר לי שהוא ג"כ שיעור מעשר עשירית הזמן שיש לו ללמוד תורה ואולי יכול להוסיף עד חומש וצ"ע לענין השיעור.

ולענין מצוה אם הוא וחברו צריכין לקיים מצוה וא"א אלא לאחד ודאי שאם יתן לחברו יעבור על העשה לכן לא מובן דברי החת"ס וצע"ג בכוונתו. ובכלל לא ידוע ענין הקדימות לחיוב האהבה, דכיון דהוא שליכא אלא לאחד ור"ע לא סבר כבן פטורא דימותו שניהם אלא מחוייבין ליתן רק לאחד ולהציל אחד, ממילא אף שהוא והאחר ממש שוין לו באהבה ובכל החיובים דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי דלמא דמא דידי סומק טפי כלשון התוס' לענין שבלא מעשה אין חייב למסור עצמו בסנהדרין דף ע"ד ע"ב ד"ה והא. והלמד דלרעך לפי פשוטו הוא במקום את שברוב מקראות כתוב בכה"ג בלשון את וכן ואהבת לו כמוך דכתיב בגר הוא במקום אותו, ואף שאיכא מ"ד דדריש אתין גם הלמד ידרוש.

# תנו רבנן

---

ביאורים ועיונים בהלכה

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

## בביאור "לא תשנא את אחיך בלבבך" ובענין כיבוד הורים

**שאלה:** אדם שבלבו כעס על שכנו ואינו יכול לבטל רגש זה, האם עובר על "לא תשנא את אחיך בלבבך". [ואם פורק את כעסו בהפעלת דמיונו על שכינו המציק לו, דהיינו שמדמיין איך מכהו ומבזהו וכו', מה דינו?]

והאם אדם המבזה בדמיונו את הוריו האם עובר על מצות כיבוד אב ואם? [האם מותר לחשוב בדמיון שדברי ההורים כנביחת הכלב ואין בינם לבין חולה-הרוח ולא כלום. והאם מותר לנקום מהם בדמיון?]

[גדר האיסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך"]

**תשובה:** תחילה נברר את גדר האיסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך". כתב ה"קהלות יעקב" (מכות י"ט) שכמה שיטות נאמרו בביאור איסור זה:

א. הרמב"ם (פ"ו דעות) סובר שהאיסור הוא כאשר השנאה היא בלב, אבל במודיע לחבירו שהוא שונאו, אינו עובר על לאו זה.

ב. שיטת הרמב"ן בפירושו על התורה (פרשת קדושים) היא ש"לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך" הכל דין אחד הוא. שלא תשא את השנאה בלב, אלא תתווכח עמו, על אודות הדבר שמחמתו אתה שונא אותו, שמא יתנצל או יכרר שאינו כמו שאתה חושב ושמא יבקש מחילתך. וכן דעת היראים (במצוה ט"ל). ולפי דעתם במה שמודיע שנאתו לחבירו, אין בזה שום היתר, עד שיודיענו עבור מה שונא לו וישמע מה שמשיב לו. ומשמע מדברי היראים שאם חבירו אינו מכחיש שחטא כנגדו וגם אינו מבקש מחילתו, אינו עובר על לאו זה. ומשמע גם שאם השנאה נובעת מקנאה, עובר הוא על איסור "לא תשנא" אף שהודיע לו שנאתו והתווכח עמו על כך.

וגם לשיטת הרמב"ם (פ"ו דעות ו') מצוה על האדם להתווכח עם חבירו ולא ישטמנו בלב, וזוהי מצות "הוכח תוכיח את עמיתך", אלא שלשיטת הרמב"ן והיראים כל זמן שלא התווכח עם חבירו עובר הוא על איסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך". ואילו לדעת הרמב"ם שתי מצוות הן, ומאותו זמן שהודיע לחבירו ששונאו שוב אינו עובר על "לא תשנא", ומצות "הוכח תוכיח" מקיים כשמוכיחו ומתווכח עמו על כך. (ויעוין שם בשיטת רש"י).

והנה במסכת פסחים (קיג:) נאמר: "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזב תעזב עמו", ושואלת הגמ' וכי מותר לשנא ישראל הרי נאמר לא תשנא

את אחיך בלבבך, מיישבת הגמרא שמדובר בחשוד על העריות שמצוה לשנאו ובכל זאת חייבים לקיים בו עזב תעזב עמו. ויש לתמוה על שיטת הרמב"ם הרי אפשר להעמיד את הפסוק במודיע לחבירו ששונאו ובוזה אינו עובר על לא תשנא את אחיך בלבבך, ותירץ ה"קהלות יעקב" שאמנם המודיע שנאתו לחבירו אינו עובר על "לא תשנא" אולם עובר הוא על "לא תקום ולא תטור" וכך נאמר בחינוך (מצוה רל"ח) ולכן נאלצה הגמרא ליישב את הפסוק בעברייך.

ומעתה נבוא לדון בעניינו:

מצוה על כל מי שנפגע מחבירו, הן בממונו והן בכבודו או בגופו, לקיים מצות "הוכח תוכיח את עמיתך" ולא לשוטמו בלב, אלא להתווכח עמו שמא יתנצל ויסביר את מעשיו. ואם חבירו אינו מכחיש שחטא כנגדו וגם לא מבקש מחילתו, אינו עובר על "לא תשנא את אחיך בלבבך" לשיטת הרמב"ן והיראים, ולשיטת הרמב"ם גם לאחר התוכחה חייב הוא להודיעו בגלוי ששונאו ולא לשונאו בלב, ובכך שוב אינו עובר על לא תשנא את אחיך בלבבך.

ומעתה נבוא לדון בדבר איסור "לא תקום ולא תטור". ב"חינוך" (מצוה רמ"א) נאמר: שלא לנקום כלומר שנמנענו מלקחת נקמה מישראל כגון ישראל שהרע או ציער חבירו באחד מכל הדברים, נוהג של רוב בני העולם הוא שלא יסורו מלחפש אחר מי שהרע להם עד שיגמלהו כמעשהו הרע או יכאיבהו כמו שהכאיבו. ומזה הענין מנענו השי"ת באמרו "לא תקום". ולשון ספרא עד היכן כחה של נקמה... אמר לו השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כשם שלא השאלת לי מגלך, לכך נאמר לא תקום, ועל כגון זה הקש כל הדברים.

משרשי המצוה, שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב ועד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עונותיו גרמו, והשם ית' גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד עליו השלום, הניחו לו ויקלל כי אמר לו השם, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא... והעובר עליה וקבע בלבו לשנוא חבירו על שהרע לו עד שיגמלהו כרעתו, עבר על לאו זה וכו'. ובמצוה רמ"ב כתב: שלא לנטור, כלומר שנמנענו מלנטור בלבבנו מה שהרע לנו אחד מישראל... אפילו בזכירת חטאו בלב לבד נמנענו... עד היכן כוחה של נטירה, אמר לו השאילני מגלך ולא השאילני, למחר אמר לו השאילני קרדומך, אמר לו הילך ואיני כמותך שלא השאלתני מגלך, לכך נאמר ולא תטור, כל ענין מצוה זו כמצות הנקימה הקודמת.

[מכהו ומבוזהו בדמיונו – עצה טובה קמשמע לן]

"כתב הרב יצחק דמן עכו ע"ה בספרו ז"ל: לילה מן הלילות בליל שבת הייתי מחשב מה יעשה אדם ולא יכעס? ובעודני חושב התחלתי להתנמנם והרגשתי כמי שאומר לי: הרוצה שלא יהיה כעסן יהיה משכיל! ופירושו משכיל הוא, שילך אחר עיקר הענין ותכלית הדבר ולא ישים לבו ודעתו אחר מראה עיניו או משמע אזניו ממה שנאמר

ונעשה להכעיסו, ולא ישים לב עליהם כלל, אבל ישתדל אחר העיקר ר"ל אחר מעלת האומרם אם יראה שהאומרם הוא כסיל ובער מיד תקרר דעתו ורתיחת כעסו ויחשוב בלבו שוטה הוא זה! בלא דעת! ודבריו לא בהשכל! ואין בדבריו אלא צפצוף העופות או כנביחת הכלב וכנעירת החמור, ואם הוא חכם יחשוב ויכיר כי לטובתו ולתועלתו הוא אומר ויקבל דבריו וישמח בהם וכו". (ראשית חכמה" שער הענוה פ"ה).

וה"חזון איש" כותב: "וכשם שאין ראוי לכעוס ולנקום במריע לו מתוך חולי הרוח, כן אין ראוי לנקום ולשנוא את המריע לו מתוך חולי נפש המשכלת וחסר המשקל, ואין בין בליעל למטורף-הדעת ולא כלום".

ומעשה באחד החכמים שהזמין את ידידו למשתה אשר הכין להם, ויהי כבואם אל המשתה והשלחנות ערוכים, קמה לפתע אשתו והפכה את השולחנות על פניהם. לאחד הקרואים חרה הדבר מאד ויבקש לצאת מן המקום. אמר לו אותו חכם: למה יחרה אפך הרי גם לך אירע כמקרה הזה לפני ימים מספר! תמה האורח לדבריו אלו. מיד ענה החכם ואמר השכחת כי תרנגולת שלך התעופפה בכנפיה על השלחן והפכתו על פניו? הוסיף החכם והסביר: הרי שניהם בין האשה ובין התרנגולת עשו מעשיהם בלי שגה עליהם אור הדעת, וממילא אולתה – כפרתה! (הובא בשינוי לשון ב"נועם המידות" ארך אפים דף נ"ב, ובספר "הסר כעס מלבך" ובספר "אלופינו מסובלים").

הרי שבעצה כעין זו של הפעלת הדמיון השתמשו כבר חכמינו ז"ל. אלא שקיים הבדל דק ביניהם. שחז"ל למדו לשחרר את ה"מטען השלילי" על ידי אמונה, שכל מה שאדם עושה לחבירו מיד השי"ת הוא, או ע"י ביטול דבריו של המציק ולחשוב שדבריו הם כנביחת כלב ומעשיו דומים לתרנגולת פרועה. ואין בינו לחולה רוח ולא כלום. ובמחשבות אלו אין אפילו אבק של שנאה כי אם "ביטול" המציק בלבד.

אולם בשאלתנו כאשר מדובר בהפעלת הדמיון נגד המציק, כגון להכות בו ולעשות בו ככל העולה על הרוח, יש לדאוג תחילה לא לעבור על איסור "לא תשנא את אחיך בלבבך", וזאת ע"י ויכוח ותוכחה והודעה בגלוי לפני התחלת הטיפול.

[לענין כיבוד הורים – אסור לבזותם בדמיונו ולנקום בהם בדמיון]

דברינו עד כה נאמרו ביחס לחבר ורע. ומעתה נבוא לדון על היחסים בין בנים להוריהם. האם מותר לחשוב בדמיון שדברי ההורים כנביחת הכלב ואין בינם לבין חולה-הרוח ולא כלום. והאם מותר לנקום מהם בדמיון.

הנה כתב הרמב"ם (ממרים פ"ה הט"ו): "ולא על ההכאה ולא על הקללה בלבד הקפידה תורה, אלא אף על הבזיון, שכל המבזה אביו או אמו אפילו בדברים, ואפילו ברמיזה, הרי זה ארור מפי הגבורה שנאמר ארור מקלה אביו ואמו. והרי הוא אומר (משלי ל) עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם (פירוש לקמטים שבפניה – ספר התרומה, הגהות מיימוניות) יקרוה עורבי נחל ויאכלוה בני נשר. ויש לבית דין להכות על זה מכת מרדות ולענוש כפי מה שיראו". עכ"ל הרמב"ם וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רמ"א.

מלשון זה משמע דהאיסור הוא לבזותם בדברים או ברמיזה, אולם לבזותם בלב לא שמענו עדיין שאסור.

אולם ב"ספר חרדים" כתב שמצות כיבוד אב ואם היא: "שיחשוב בלבו כאילו הם גדולים ונכבדי ארץ". וז"ל במצוה לה: מצינו כיבוד בלב דכתיב (תהלים טו) מי יגור באהלך נבזה בעיניו נמאס, דהיינו "עיני השכל" שיחשוב האדם בלבו כי הוא נבזה ומאוס ונקלה, ואת יראי ה' יכבד, ואם הכיבוד בדברים ובמעשה בלבד ולא בלב הרי משה אותם לו שהם נבזים ומאוסים בעיניו כמוהו, רק מכבד אותם בפה מפני שהשי"ת צוה, אלא על כרחך הכי קאמר, ואת יראי ה' יכבד בעיניו, שידמה בלבו שהם גדולים ונכבדי ארץ שזהו עיקר כבודם, ומתוך כך ודאי יכבדם בדיבור ובמעשה. ועל המבזה אביו או אמו בלבו או בדברים או במעשה, שסותר דבריהם או יושב במקום המיוחד להם וכיוצא בו, נאמר ארור מקלה אביו או אמו. ופירוש שאינו לשון קללה אלא לשון בזיון, ואשכחן בזיון בלב דכתיב ותבז לו בלבה, ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, וכתיב ותקל גבירתה בעיניה, ועל זה אמר שלמה במשלי (ל) עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם יקררה עורבי נחל ויאכלוה בני נשר.

ומעשה היה בימינו באיש שהיה זן את אמו, רק שהיתה קלה ובזויה בעיניו לפי שנשאת לאיש אחר אחרי מות אביו, והבן הזה הלך דרך ים ונהרג והושלך לים, וחפשו היהודים לקברו ומצאוהו על שפת הים ועין אחת מנוקרת שנקררה העכברים, עכ"ל החרדים. ודבריו הובאו להלכה ב"שירי ברכה" יו"ד רמ"ו ס"ו ובבן איש חי פרשת שופטים.

וכך כתב הערוך השלחן סימן ר"מ וז"ל: הכיבוד והמורא שני ענינים הם: כיבוד הוא עניני מעשים בפועל כמו להאכילו להשקותו וכיוצא בזה כמו שיתבאר, והמורא הוא "יראת המעלה", דמורא הוא בלב. ולכך כל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיך. והנביא אומר בפיהם ובשפתם כבדוני ולבם רחק ממני ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, כלומר שאין היראה כלום. וכל דבר שיש בזה העדר הכבוד עובר על "איש אמו ואביו תיראו", וכל שכן כשמבזה אותם בדברים, עכ"ל.

הרי שחייבים ליראה בפניהם "יראת המעלה", וכמו שכתב ה"ערוך השלחן" להלן בסעיף ט"ז: עד היכן מוראם, היה הבן לבוש חמודות ויושב בראש הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכוהו על ראשו וירקו בפניו, לא יכלים אותם אלא ישתוק וירא ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך, שאילו מלך בשר ודם היה גזור עליו לא היה לו לפרנס בדבר, קל וחומר ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. (מיהו מותר לתובעו בדין על מה שקרע בגדיו. ויראה לי דכמו שיתבאר בזרק ארנקי לים שיכול למנעו מקודם שלא יעשה כן רשאי, הכא נמי בכאן כשיכול למונעם מקודם שלא יעשו לו כן, כגון שאחרים לא יניחום להכנס למקום שיושב שם, ולמנעם שלא בדרך בזיון, רשאי).

הרי שאסור לנו לבזותם בלב, אלא חובה לירא מפני מעלת ערכם שמלך מלכי המלכים צוה לירא מפניהם. וחייבים לחשוב ולהפעיל את הדמיון כאילו הם "גדולים ונכבדי ארץ" ולחזר אחרי מעלותיהם ולהתעלם מחסרונותיהם. וממילא אסור לנקום בהם ואפילו בדמיון.

הרה"ג רבי מרדכי אליפנט  
ראש ישיבת איתרי, ירושלים

## מתכוין לעשות רעה לחבירו ויצאה מזה טובה

ויאמר אליהם יוסף אל תיראו כי התחת אלקים אני, ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה וכו' (בראשית נ, יט)

וכתב האור החיים הק': והרי זה דומה למתכוין להשקות חבירו כוס מות [- רעל] והשקהו כוס יין, שאינו מתחייב כלום והרי הם פטורים וזכאין גם בדיני שמים. ותמה עליו ה"פרדס יוסף" שם, אמאי פטורים הם בדיני שמים הרי בברייתא בקידושין פא: קתני דהמתכוין להעלות בידו בשר חזיר והעלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה.

ונראה לחדש דדין זה דנתכוין לאכול חזיר ואכל טלה טעון כפרה וסליחה, נאמר רק בעבירות שבין אדם למקום ולא בעבירות שבין אדם לחבירו, ושפיר היו פטורים אחי יוסף אף בדיני שמים.

והטעם בזה, דהנה להלן במקום אחר [בפרשת נצבים בענין תשובה מאהבה ותשובה מיראה] הבאנו דברי הגר"א והרמח"ל דבכל עבירה ישנם שני ענינים, עצם העבירה, והמרידה בה' שהמרה את פיו ועבר על ציוויו. וחזן מהעונש על גוף העבירה נענש ג"כ על שעבר את ציווי ה'. ולפי"ז נראה דהא דהמתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה נענש, הוא משום שנתכוין למרוד בה' ומרידה שייכא גם במחשבה, אבל מצד עצם העבירה ליכא עונש כלל כל זמן שלא עבר בפועל.

ואע"ג דאמרינן בקידושין מ. דבכל העבירות חזן מע"ז מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, וא"כ אמאי המתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה נענש, הרי לא עשה מעשה עבירה ואין כאן אלא כוונה לעשות איסור, י"ל דבסתם מחשבה בעלמא אינו נחשב מרידה, דאפשר דכשיגיע לידי מעשה יתחרט ולא יעבור, אבל כשנתכוין לאכול חזיר ואכל טלה וכסבור שהוא חזיר, דבר זה מעיד על הקבלה הגמורה לעבור ולמרוד, ולכן נחשב מורד. (ובמקום אחר הוכחנו כן מהסוגיא דנזיר כג.).

והשתא נראה דמרידה איכא רק בעבירות שבין אדם למקום אבל בעבירות שבין אדם לחבירו היכא שמתכוין לעשות רעה לחבירו אינו נחשב מורד, ואינו נענש ע"ז ואינו טעון כפרה וסליחה. ואע"ג דפשיטא דבעבירות שבין אדם לחבירו איכא נמי בין אדם למקום, ומהאי טעמא כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"א ה"א דהחובל בחבירו והמזיק

ממונו צריך לעשות תשובה ולהתוודות לפני המקום, חוץ ממה שצריך לפייס את חבריו ולשאול ממנו שימחול לו, וכמש"כ שם בפ"ב ה"ט, הני מילי היכא שכבר עשה את העבירה, אבל היכא שלא עשה אלא שהתכוין לעשות לו רעה, אין בזה בין אדם למקום משום שאינו מתכוין למרוד בה' אלא לפגוע בחבירו.

ולפי"ז מבואר היטב לשון הפסוק "אל תיראו כי התחת אלקים אני", והיינו דיוסף אמר להם דאינו כאלקים דשייך בו מרידה, דכיון שחטאם היה כלפיו בלבד אין בזה משום מרידה, וממילא אין להם לחשוש שמא יענשו משום מחשבתם הרעה.

ואכתי"ז על דברינו, דבקיודושין לב. איתא דרב הונא קרע שיראין באנפי רבה בריה, דרצה לבדקו אם יכעס, ופריך הגמ' ודלמא רתח וקעבר רב הונא משום לפני עור, ומשני דמחל ליה ליקריה, וכיון דמחל רב הונא על כבודו אפילו אם ירתח לא יעבור על כבוד אב, וכתבו התוס' שם דצריך לומר שהודיעו קודם לכן שמחל, שלא יהיה כמו נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך מחילה וכפרה. ולדברינו קשה מה בכך שאינו יודע שמחל, הרי בעבירות שבין אדם לחבירו אינו טעון מחילה וכפרה.

ואין זו קושיא, דכבר כתבו האחרונים דמצות כבוד אב אינה רק חיוב של הבן לאביו דומיא דכל המצוות שבין אדם לחבירו, אלא היא מצוה לשמים כמצוות שבין אדם למקום<sup>1</sup>. וא"כ שפיר יש בזה ענין של מרידה ככל המצוות שבין אדם למקום וטעון מחילה וכפרה. ומה שמועיל מחילה כבר כתבו התוס' בכתובות מ. בד"ה אי אמרה לא בעינא, דהמצוה תלויה ברצון האב, עיי"ש.

ואולם צע"ג על כל השקלא וטריא של האחרונים בקושיא זו. שהרי אצל יוסף היה החטא במעשה בפועל של גונב איש ומכרו כדאיתא בפיוט של עשרה הרוגי מלכות, ולא היה זה רק בגדר של נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.

מתוך "זהב מרדכי", כתבי הגאון רבי מרדכי אליפנט שליט"א בהלכה ובאגדה, שעומד לצאת לאור, פרשת ויחי.

\* \* \*

1. עיין בזה בברכת שמואל יבמות סי' ג' אות ג', ובשטמ"ק ב"ב לב. הביא גליון תוס' שמסתפק אם כבוד אב הוה עשה לשמים או שהוא עשה דממונא משום שהוא להנאת אדם, אבל ברמב"ם בפיה"מ בריש פאה כתב להדיא דכבוד אב הוא מצוה שבין אדם לחבירו, עיי"ש



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

## המוציא שם רע ואומר אמת אמרתי האם מנדים אותו

שאלה, המוציא שם רע ואומר "אמת אמרתי" האם מנדים אותו.

ברא"ש ב"ק פ"ח סימן ג' כתב: ונשאל ממר רב נטרונאי ז"ל אי אין דנין דיני קנסות בכבל החובל בחבירו בזמן הזה כגון צרם אזנו או קטע ראש חוטמו או אחד מאבריו מה יעשה באותו החובל, והשיב כך מנהג בשתי ישיבות שכל מי שחובל בחבירו בעינו או בשינו או באחד מאבריו אע"פ שאין פוסקין דין עליו לשלם דמי עינו או דמי שינו, ודאי מנדין אותו עד שיפייס את חבירו בין במועט בין בהרבה. ורב שרירא ז"ל אומר דלא מצינו בגמרא לנדונו אלא עד דמסלק היזקא מדרבי נתן וסמכו חכמים אחרונים וראשי ישיבות כי ראו הפסד גדול משום שאין דנין דיני קנסות ועשו תקנה לנדונו החובל עד שיפייס הנחבל בקרוב, כי אין דרך לדקדק ולומר לזה כן קצבנו לתת כך וכך וכו' כי זה היה דיני קנסות, אלא משערים בלבם שיעור קרוב עד כמה מגיע לתת לו ואין מגלין אותו ומנדין החובל עד שיפייס הנחבל ורואין כמה מגיע לתת לו, אם קרוב לאשר יש בלבם והנחבל אינו רוצה לקבל אומרים לו אין בנו כח לנדונו יותר מכן ומתירין לו, ואם רחוק ממה שבלבם אין מתירין לו עד שיקרב לאותו שיעור, עכ"ל.

ושם ברא"ש סימן ט"ו, אמרי במערבא משמיה דר"י בר אבין זאת אומרת ביישו בדברים פטור, ונראה לי טעמא משום דכתיב והחזיקה במבושיו דמשמע דלא חייבה תורה אלא על בשת גופו אבל בשת דברים או רקק על בגדו פטור, ורב שרירא ז"ל כתב דאף על בשת דברים מנדים אותו עד שיפייסנו כראוי לפי כבודו ומסתברא דיותר בשת בדברים מבשת של חבלה דאין דבר גדול כלשון הרע ודבה שאדם מוציא על חבירו, עכ"ל.

וכן פסק בשו"ע סימן ת"כ סל"ח: או שביישו בדברים פטור ויש לב"ד בכל מקום ובכל זמן לגדור כפי מה שיראו, וי"א שמנדין אותו עד שיפייס המבויש, [הג"ה] וי"א דמכין אותו מכת מרדות, והמוציא שם רע על חבירו הוי בכלל המבייש בדברים. ובביאור הגר"א שם: במרדכי כתב דמלקין אותו שהרי עבר על לא תונו שהוא לאו גמור, וכתב ב"י תמהני דהא קיי"ל לאו שאין בו מעשה אין מלקין עליו ואפשר דמכת מרדות קאמר ובלא"ה אין מלקות עכשיו, עכ"ל.

ושם ברמ"א: הקורא לחבירו עבד או ממזר והוא אמת פטור, אבל אם לא יכול לברר אע"פ ששמע כן דאחרים דברו כן לא נפטר בכך. ובביאור הגר"א (סי' נ"ו): גדולה מזו אפילו אם אומר שהאמת אתו אם אינו יכול לברר חייב כמש"כ בפ"ק דקדושין באומר השבע לי שאין עבדי אתה.

ויש לעיין במה שפסק ברמ"א סימן תכ"א ס"א: אינו חייב על הבושת עד שיתכוון לביישו והמבייש את חבירו בלי כוונה פטור, וכן מי שקובל על חבירו שגנבו או שמסרו וכיוצא בזה אע"פ שלא יכול לברר עליו מ"מ פטור דהרי לא כיון לביישו, עכ"ל.

ויש לעיין לפי"ז מה שאמרו בגמ' קידושין דף כ"ח שציין הגר"א עד היכן [כחה של] גלגול שבועה [לגלגל דבר שאין נשבעין עליו] דאמר ליה עבדי אתה [אפילו זו מגלגלין], ההוא שמותי משמתנין ליה דתניא הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי ממזר סופג את הארבעים רשע יורד עמו לחייו, אלא אמר רבא דאמר ליה הישבע לי דלא נמכרת לי בעבד עברי וכו' עכ"ל. ומעתה יקשה מה מקשה הגמ' על זה שחייב אדם לישבע ע"י גלגול שבועה שאינו עבד והרי הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי, מה קשה [שבאמת] הקורא לחבירו עבד שמכוון לביישו מנדים אותו אבל האומר עבדי אתה אינו מכוון לביישו אלא לתבוע ממנו ולכן אין מנדין אותו ואדרבא צריך לישבע שאינו עבד.

ונראה לומר שזה שהאומר גנבת ממני או מסרת ממוני לגוי נחשב כאינו מתכוון לביישו היינו משום שמטרתו לתבוע מחבירו, ואף שאינו נאמן בדבריו לחייבו מ"מ יש בכוחו לחייבו לישבע היסת, ונמצא שיש לו תועלת ואינו מכוון לביישו. אבל לומר על חבירו שהוא עבדו כנעני שאינו נאמן לחייבו שבועת גלגול או היסת ממילא כוונתו לביישו. אמנם זה גופא צ"ע למה לא יתחייב לישבע כמו תובע מחבירו גנבת ממני שחייב לישבע אם מודה במקצת שבועה דאורייתא וכמו שנפסק בסימן ע"ה ס"ח וא"כ למה אינו יכול לתבוע מהנתבע שישבע לו שאינו עבדו ולחייבו שבועה וממילא אינו מתכוון לביישו ואינו משלם.

ונראה שגם אינו לוקה משום לא תונו שהרי כמו שמותר לתבוע מהנתבע שיחזיר מה שגנב ממנו ואינו עובר בלא תונו ואף שנראה שזה שאינו משלם בשת כשלא נתכוון לביישו אלא לתבוע את מה שחייבים לו אינו מתיר לאיסור לא תונו שנראה שאינו מתכוון אינו מתיר לאיסור שהרי בפסיק רישא חייבין גם באינו מתכוון. אלא נראה שלכן אינו עובר באיסור שהרי ברי לו שהדבר אמת רק אם נתכוון לביישו אז אינו מענישים אותו שאין אנו מאמינים לו מה שאומר אמת אמרתי ולכן חייב. אבל אם תובע מהנתבע בטענה שגנב ממנו בזה אין אנו מענישים שלא אסרה תורה לתבוע ולטעון בב"ד טענות כדי לזכות בדין שהרי בכל טענה שאדם טוען מבייש את חבירו, שאם תובע מחבירו והנתבע מכחיש נמצא שאומר שהתובע בא ליטול ממנו ממון שלא כדין והרי הוא כאומר זה בא לגזול ובודאי יש בזה איסור לא תונו, ומ"מ מותר לאדם לטעון כדי לפטור עצמו ואינו חייב להפסיד ממנו כדי לא לבייש את השני שבא לתבוע שלא כדין.

ונראה שמותר לתבוע מהנתבע בטענה שגנבו או שמסרו לגוי גם לפני שתיקנו שבועת היסת ואף שב"ד לא יחייבו את הנתבע מ"מ אין איסור לתבוע, שיתכן שיוודה הנתבע

וישלם או אולי יטעון טענות ויתחייב על ידם שהרי צריך לברר הטענות ויתכן כשיברר יראו שבאמת חייב לשלם.

וכן נראה שמה שאסור לעד אחד להעיד יחיד שראה דבר ערוה בחבירו וכהאי דטוביא חטא וזיגוד מינגד שכיון שעד אחד אינו נאמן, אבל בממון מותר לעד אחד להעיד אפילו במקום שאינו מחייב שבועה כגון שיעיד שפלוגי גזל קרקע או שטר או שהוא קרוב, שאף שאינו נאמן מ"מ מחמיצין הדין וכמו שנפסק ברמ"א סימן כ"ח ס"ב כשנותנים חרם בעדות גם הקרובים צריכים להעיד. וא"כ מסתבר שמותר לתבוע ג"כ שלא גרע מקרובים שמחמיצין את הדין. ומה שכתב הרמ"א בסימן כ"ח ס"א ועד אחד לא יעיד אלא בדבר שבממון שמביא אותו לידי שבועה או בדבר איסור ואפרושי מאיסורי אבל אם כבר נעשה האיסור לא יעיד דאינו אלא כמוציא שם רע על חבירו ע"כ, צריך לומר דלאו דוקא עד אחד שמחייב שבועה.

ומעתה יש לדון למה אסור לתבוע מחבירו שהוא עבדו הכנעני מאי שנא מתובעו גנבת ממני. ובברכת שמואל קידושין סימן י"ז הביא מהגר"ח שביאר למה אין משביעין שאינו עבד דכללא הוא דליכא שבועה גבי כפירת ממון אלא היכא דעל ידי הודאתו יתחייב, אבל אם לא יתחייב ע"פ הודאתו ממון א"כ למה ישבע כמו שכתבו בתוס' ב"ק מ"א וברף מ"ו שם לענין קנס, ועל כן פריך הכא דכיון דלא יאומן על פי הודאתו דעבד כדבר שבערוה הוא שאינו מהימן לחוב לאחרים וע"כ ליכא שבועה, עכ"ל. ובדבריו מיושב גם למה נחשב מוציא שם רע שכיון שאין בתביעתו לזכות בממון שהרי גם אם יודה הלה שהוא עבד לא יהיה נאמן נמצא שאין בתביעתו תועלת לעצמו אלא רק מביישו ועבר בלא תונו.

ומה שאין כאן היתר לאפרושי מאיסורי שהרי אם יודה יאסר בבת ישראל ויהיה נאמן מדין שויא אנפשיה, נראה שלזה לא היה צריך לתובעו בב"ד ולהשביעו מכח גלגול אלא לומר לו כן בינו לבין עצמו ואם לא יודה שוב אין תועלת במה שתובע בב"ד ולגבי אחרים מדובר שידוע שהם לא יאמינו לו כבי תרי עכ"פ אין מקום להשביעו לנתבע.

ולפי"ז כשתובע מחבירו קנס שאין שם ממון כמו שיתבע עדים שישלמו לו דמי הזמה שהוזמו בב"ד, אחר שבזה אין שום דרך לזכות בממון שבין שיודה ובין שיכפור אין לו דרך לגבות הקנס וממילא אין כאן אלא הוצאת שם רע שהעדים רשעים ועברו בלא תענה.

אכן בעיקר סברת ר"ח יש לדון שאם הנתבע יודה שהוא עבד כנעני לא יזכה האדון במעשה ידיו כיון שאינו נאמן שהוא עבד, והנה דעת הקצה"ח סימן א' סק"ו שכתב לתרוץ לשיטת הש"ך הסובר שהמודה בקנס חוץ לב"ד אין ההודאה פוטרת מקנס אבל ההודאה מועילה לחייבו שאם יתפוס התובע לא יוציאו מידו, וקשה א"כ למה אמרו שאין הודאת ר"ג שהפיל שן עבדו מועלת שאין לו עדים והרי כיון שהודה חוץ לב"ד תועיל הודאתו שהעבד יתפוס עצמו, ותירץ הקצה"ח שאין הודאת בע"ד של האדון מועילה משום שעל ידי הודאתו חב לאחרים שאוסר את העבד בשפחה. והנתיבות שהודפס בשו"ע חולק על הקצה"ח וכתב בסק"ה שאף שלענין איסור אין הודאת ר"ג

מועילה מ"מ לענין הממון מועילה הודאתו והרי זה כבעל שאומר גרשתי את אשתי שאף שאינו נאמן לענין איסור מ"מ נאמן לענין שאין על האשה חיובים כלפי בעלה.

ולענ"ד יש ליישב סברת הקצה"ח שלגבי עבד שאני שאם יפטר העבד ממעשה ידיו איך יתיר עצמו בשפחה נאמר לו ממ"נ אם הודאת האדון אמת אם כן אתה אסור בשפחה ואם אינה אמת איך תזכה במעשה ידים. אכן מצינו כיוצא בזה באשה שאמרה לבעלה טמאה אני לך שאינה נאמנת לאוסרה עליו ומ"מ כתב הרמב"ם בפיה"מ סוף נדרים שהפסידה כתובתה ואף שיש ממ"נ אם אומרת אמת אסורה לו ואם אינה אומרת אמת תן לה כתובה הרי שאין אומרים ממ"נ. וכן מצינו בגיטין בסופר שאומר לבעל הבית ספר תורה שכתבתי לך לא כתבתי אזכרות לשמן שאף שאינו נאמן לפסול הס"ת מ"מ מפסיד שכתרו וגם שם יש ממ"נ אם הס"ת כשר צריך לשלם ואם אינו כשר איך יקרא בס"ת.

ומעתה מה שכתב ר"ח שאין הודאת הנתבע מועלת לחייבו שמעשה ידיו יהיו לאדון שהרי אינו נאמן לעשות עצמו עבד וזה נוטה לסברת הקצה"ח שאילו לנתיבות יש לקבל הודאתו שיהיו מעשה ידיו לאדון והוא אסור בשפחה. והנה בברכת שמואל שם תירץ תירוץ משלו שהטוען עבדי אתה ע"כ תובע ממנו שיש לו קנין איסור בו ועל ידי כך יש לו גם קנין ממון אבל אם לגבי האיסור אין לו קנין לא יתכן שיהיה לו קנין ממון שלא יתכן שיהיה לו בישראל קנין ממון וכדחזינן שהמשעבד עבדו ושחררו, שיתרור מפקיע מידי שיעבוד, ועל האיסור הרי אינו נאמן להצריכו שבועה דכדבר שבערוה צריך עדים ולכן משמתינן ליה שבאיסור אין טענת ממון שיהיה בו גלגול שבועה. וכתב שם שר' חיים אמר לו שזה אותו תירוץ שתירץ ר' חיים.

ולפי"ז יש לומר שגם לנתיבות מתורץ שאף שלא יתכן שיהיה בן חורין ולענין ממון נקבל הודאתו שהוא עבד שהרי לא יתכן ישראל קנוי לאחר, אבל עבד שקנוי לענין איסור ומשחרר לענין ממון שמענו למ"ד המפקיר עבדו צריך גט שחרור וא"כ יועיל הודאתו של ר"ג לענין ממון אכן למ"ד המפקיר עבדו יוצא לחרות נמצא שגם לא יתכן שיהיה עבדו לענין איסור ולא לענין ממון.

והנה המקנה בקידושין דף כ"ט תירץ שלכן אין משיבין על ידי גלגול שאינו עבדו משום שאין תועלת בשבועה שהרי אם הוא חשוד על ממון חשוד על השבועה וכאן בעבדי אתה לא יתכן לא ענין אשתמוטי ולא ענין מלוה ישנה ולענין איסורא לפוסלו לקהל ובזה שפיר קאמר דלא שייך שבועה אלא אדרבא משמתינן ליה ע"כ. ונראה שסברא זו היא שלא להשיב את הנתבע אבל אין איסור לתבוע את הנתבע שמא יודה, ואם יכול לתובעו שוב לא משמתינן ליה וכמו שכתבנו לעיל וא"כ מאי קאמר הגמ' משמתינן ליה. ונראה שאין כוונת הגמ' שבתובע השבע לי עבדי אתה משמתינן אותו אלא כוונת הגמ' לומר שלגבי איסור לא שייך לא תביעה ולא שבועה אלא אדרבא משמתינן ליה ולגבי ממון לא שייך שבועה מטעם שכתב המקנה שחשוד על השבועה.

ואף שקצת דחוק שנמצא שעיקר הסברא למה אין כאן שבועה לא הסבירה הגמ' אלא באה להסביר למה אין שבועה על האיסור ואף שגם לגבי איסור לא שייך שבועה

שחשיד על האיסור מה תוסיף לו שבועה מ"מ אמרה הגמ' טעם אחר למה אין על האיסור שבועה ולא תביעה.

ויש לעיין מה הדין בקרא לחבירו עבד ובאו שני כיתי עדים שנים אומרים שהוא עבד ושנים אומרים שאינו עבד, וכן בקורא לחבירו ממזר ובאו שני כיתי עדים שנים אומרים שהוא ממזר ושנים מכחישיין, אם פטור מנידוי שהרי ספק שמא אמת הדבר או שכיון שלא נתברר בבירור שהוא עבד או ממזר עובר המבייש בלאו דלא תונו ומנדין אותו.

ומסברא נראה שיש לחלק בין עבד לממזר, שבעבד שאין לו חזקת כשרות שהרי להשנים המעידים שהוא עבד הרי הוא עבד מעולם, וכמו שאמרו בגמ' כתובות דף כ"ב ובתוס' שם ד"ה תרי ותרי שאם שנים מעידים שהוא עבד ושנים מכחישיין נפסל מספק שאין לומר אוקי גברא על חזקתו דאם הוא עבד לא היה לו חזקת כשרות מעולם. אבל בשנים אומרים ממזר ושנים אומרים שאינו ממזר בזה יש לומר שיש לספק חזקת כשרות שאף שגם ממזר נפסל מלידה מ"מ יש לו חזקת אבותיו שהיו כשרים וכמ"ש"כ תוס' כתובות כ"ט, א, ד"ה ועל הכותית שכותית יש לה קנס אף למ"ד שאסרו כותים משום שנתערבו בהם עבד ושפחה שמ"מ מוקמינן כל כותית על חזקת אבותיה שהיו כותים ולא עבד ושפחה. ונראה אף שבן משפחה אינו מתייחס אחריו מ"מ לענין חזקת כשרות ישראל שבא על ספק שפחה מוקמינן ליה על חזקת אבות שהוא כשר. ואף שבתרי ותרי אין הולכין אחר חזקה מ"מ קיימ"ל דתרי ותרי ספיקא דרבנן ויתכן שלא החמירו לגבי ממזר או עכ"פ מן התורה כשר.

והנה תוס' בסנהדרין ח' ב' כתבו שהמוציא שם רע על אשתו והביא עדים והוכחו שחייב מדין מוציא שם רע וכתבו התוס' שזה דוחק. ולפי דרכנו יש לומר שכל שלא נתברר שהשם רע נכון חייב מדין מוציא שם רע ויתכן שגם התוס' מודים לזה, רק שדין מוציא שם רע שהוא חידוש התורה לשלם ק' וללקות, כל שיש ספק פטור, והרי זה כאוכל ספק איסור שאינו לוקה. אבל לגבי איסור לא תונו כל שלא נתברר שהוא אמת עובר בלא תונו שאסור לבייש מספק ולכן מנדין אותו והרי זה כאוכל ספק איסור שמסתבר שמנדין אותו.

רק יש לדון שאם יש ספק של תרי ותרי והוא אומר ברי לי שמבואר בגמ' כתובות כב, ב' שבספק איסור מועיל ברי לי שאין מעכבים על ידו ולכן בשנים אומרים מת בעלה ושנים מכחישיין וניסת לאחד מעדיה והיא אומרת ברי לי שלא תצא, אכן לפירוש שהעלנו שיש כאן חזקת כשרות או חזקת שאינו ממזר ובמקום חזקה אינו מועיל ברי לי וכמבואר בתוס' שם ד"ה הבא עליה, אכן ברשב"א מבואר שגם במקום חזקה מועיל ברי וכמו שהביא בקונטרס הספיקות מהפנ"י.

ואמר החכם: מעשה הכסיל בעת חטאו - שמאשים בני אדם.  
ומעשה מבקש המוסר - שמאשים את עצמו.  
ומעשה החכם החסיד - שלא יאשים לא עצמו ולא אחרים.  
מבחר הפנינים, שער החכמה

הרב יחיאל נוימן  
ירושלים

## מצות ענוה ואיסור גאווה

### הקדמה וסיכום

יש להבחין בשלשה סוגים של ענוה, ובמקביל להם שלשה סוגים של גאווה: בין אדם למקום, בין אדם לחבירו, ובין אדם לעצמו. בין אדם למקום היינו שיכיר שפלותו כלפי בוראו. בין אדם לחבירו היינו שלא יתפאר על חבירו. ובין אדם לעצמו היינו שירגיש את עצמו כשפל ובלתי חשוב מצד עצמו בלי יחס למישהו אחר. ועוד יש להבחין בין גאוות האדם על מעשיו הטובים, שהיא גאווה על מעלה אמיתית, לשאר עניני גאווה.

רבים ממוני המצות מנו את מצות הענוה או את איסור הגאווה ממנין תרי"ג, אך למדוהו מפסוקים שונים. יש לברר לכל שיטה, לאיזה סוג של גאווה וענוה היא מתייחסת. ובמאמר זה, באותיות א'-ב' מיירי בעיקר בבין אדם למקום ובין אדם לעצמו, ובאותיות ג'-ו' בבין אדם לחבירו, ובאות ז' באופן כללי. [ונלע"ד שאין מחלוקת להלכה בין השיטות, וכל סוגי הגאווה אסורים כולו עלמא, רק נחלקו היאך לפרש את הפסוקים, ודלא כהר"י מרצבך המובא להלן באותיות א' וה'].

### סיכום הענינים לפי אותיות המאמר:

**א.** הסמ"ג [לאוין סד] למד איסור גאווה מן הפסוק "השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך" [דברים ח, יא], והביא ראייה לזה מן הגמרא בסוטה ה, א: "אזהרה לגסי הרוח מנין... רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ורם לבבך ושכחת [שם ח, יד] וכתוב השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך [שם ח, יא]". ולכאורה מיירי בגאווה בין אדם למקום, והגאווה היינו שכחת השי"ת, וכן פירש הר"י מרצבך. אך לענ"ד מדברי הסמ"ג משמע דמיירי גם בגאווה בין אדם לעצמו, שממנה בא לשכחת השי"ת. והסמ"ק [סי' כב] למד איסור גאווה מן הפסוק "פן תאכל ושבעת... ורם לבבך" [שם ח, יב-יד], ולדידיה ודאי משמע דמיירי בגאווה שבין אדם לעצמו. [ואילו במאירי סוטה שם, המובא במאמר זה בסוף אות ד', פירש דברי הגמרא בגאווה בין אדם לחבירו].

**ב.** ויש שלמדו איסור גאווה מן הפסוק "אל תאמר... בצדקתי" [דברים ט, ד]. ביראים סי' רנ"א למד מן הפסוק הזה שלא יתפארו צדיקים לומר צדקותינו גרמה לנו. וכ"כ רבינו יונה בשערי תשובה ג, כט, והסביר שנאמין שהצלחתינו בחסד עליון ולא בזכותינו. והוא איסור על גאווה בין אדם למקום. וגם הסמ"ק בסי' י"ד למד מן הפסוק הנ"ל שלא להיות צדיק בעיניו רק בינוני. אך לדידיה קשה לכאורה, דהא כבר מנה "ורם לבבך". ותירץ בצביון העמודים שכאן מיירי בגאווה על מעשיו הטובים. אך לענ"ד מלשון הסמ"ק משמע שגם זה כלול ב"ורם לבבך". לכן נלע"ד שהסמ"ק כאן לא מיירי בגאווה כלל, אלא אסור להיות צדיק בעיניו אפילו כשאינו מתגאה על זה. ועכ"פ נתבאר שאסור להתגאות על מעשיו הטובים, ואף שכתוב "ויגבה לבו בדרכי ד'", מתוך דברי החובת הלבבות בשער הכניעה פ"ד ופ"ט מתבאר שהגאווה במה שהשיג צריכה להתלוות בהכנעה על מה שלא השיג.

- ג. ביראים [סי' רל"ב] למד מצות ענוה מן הפסוק "והאיש משה עניו מאד". והוא בענוה בין אדם לחבירו.
- ד. רבינו יונה בשערי תשובה [ג, לד] למד איסור גאווה מהפסוק הנאמר בפרשת מלך: "לבלתי רום לבבו מאחיו" [דברים יז, כ], דכל שכן להדיוט שאסור לו להתגאות. וגם הרמב"ן בפירושו על התורה שם, והמאירי בחיבור התשובה א, ה, למדו מזה גנות הגאווה, אלא דמשמע מדבריהם שאין זה מצוה ממנין תרי"ג. ובסוג הגאווה המדובר כאן, ברבינו יונה משמע שהוא בין אדם לחבירו, ו"מאחיו" פירושו "על אחיו", וכן משמע במאירי, ואילו ברמב"ן משמע שהוא בין אדם לעצמו, ו"מאחיו" היינו "יותר מאחיו".
- ה. ברבינו יונה שם סיים, שמותר להתהלל בעבודת השי"ת. והיינו בין אדם לחבירו, דאילו כלפי הקב"ה אסור להתפאר כמ"ש לעיל. ומה שאסרו חז"ל להתנהג בחומרות יתירות משום יוהרא, היינו כאשר יש לחוש שעושה מחמת גאווה ולא לשם שמים. ומכל מקום מכמה מקומות משמע שמדת חסידות שלא יפרסם מעלותיו שלא לצורך.
- ו. בחובת הלבבות כתב, שישתמש במדת הענוה כלפי חכמים ומי שהטיב לו, ובמדת הגאווה כלפי רשעים. ועוד כתב, שהעניו יראה מעלת כל אדם ויכנע לו.
- ז. הרמב"ם לא כתב מצוה מיוחדת בענין ענוה וגאווה, ונראה שלשיטתו היא כלולה במצות "והלכת בדרכיו" שהיא לשיטתו מצוה על תיקון המדות. וכתב הרמב"ם [דעות פ"ב ה"ג] שמגאווה יש להתרחק לגמרי ולא בדרך הבינונית כשאר מדות, ונבאר בס"ד שזה דין דרבנן בגאווה שבלב.

#### א. שיטת הסמ"ג והסמ"ק

ז"ל הסמ"ג ברמזיו לאוין ס"ד: "השמר לך פן תשכח את ד', לאו זה נאמר אלי במראה לכותבו, ויסדתיו אזהרה לגסי הרוח, ואחרי כן מצאתיו במסכת סוטה". וענין המראה כתוב שם בגוף המצוה בסופו, וגם בסוף ההקדמה, וז"ל בסוף ההקדמה: "וגם בענין הלאוין בא אלי בחלום ענין מראה בזה הלשון, הנה שכחת את העיקר השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך, כי לא היה בדעתי לחברו במנין הלאוין, וגם רבינו משה [הרמב"ם] לא הזכירו במנין, ואתבונן אליו בבקר והנה יסוד גדול הוא ביראת השם, וחיברתיו בעיקרים גדולים במקומן. וד' אלקים יודע כי לפי דעתי איני משקר מענין המראות, וד' יודע כי לא הזכרתים בספר זה אלא למען יתחזקו ישראל בתורה ובתוכחה וחסדך ד' בידי יצליח"<sup>1</sup>.

ומ"ש הסמ"ג "וחיברתיו בעיקרים גדולים במקומן", נראה כונתו שכתב לאו זה בתוך הלאוין המדברים על עיקרי התורה, והיינו שכתבו בסימן ס"ד בסוף הלאוין השייכים לעניני עבודה זרה.

וז"ל הסמ"ג בגוף המצוה שם: "השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך [דברים ח, יא], אזהרה שלא יתגאו ישראל כשהקב"ה משפיע להם טובה ויאמרו שבריוח שלהם ועמלם הרויחו

1. וראיתי בספר עלה יונה להר"י מרצבך עמ' קצה שהבין שמ"ש הסמ"ג "לא הזכרתים בספר זה אלא למען יתחזקו ישראל בתורה ובתוכחה" קאי על עצם הלאו שהזכיר, וכן משמע באנציקלופדיה תלמודית ערך גאווה הערה 8. ופשוט לענ"ד שאינו כן, אלא קאי על המראות שהזכיר, וכונתו להתנצל שלא יראה כמתגאה שזכה לרוח הקודש.

כל זה ולא יחזיקו טובה להקדוש ברוך הוא מחמת גאונם, שעל זה עונה זה המקרא בפרשת ואתחנן [ו, יא-יב]: ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וגו' ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח וגו'. וזה הפירוש שפירשו מפורש בסמוך [ח, יב-יח]: פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה וגו' ורם לבבך ושכחת את ד' אלקיך המוציאך מארץ מצרים וגו' ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ד' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. ומכאן אזהרה שלא יתגאה אדם במה שחננו הבורא הן בממון הן ביופי הן בחכמה, אלא יש לו להיות עניו ושפל ברוך לפני האלקים ואנשים, ולהודות לבוראו שחננו זה המעלה". וכתב כמה מאמרי חז"ל ודברי דרוש על מעלת העונה וגנות הגאווה, וסיים: "ואמרו רבותינו מאד מאד הוי שפל רוח שתקות אנוש רימה, ומותר האדם מן הבהמה אין כי אם עבודת יוצר הכל ולעשות לו נחת רוח". ואח"כ כתב סיפור המראה הנ"ל והביא את הגמרא בסוטה ה, א "אזהרה לגסי הרוח מנין... רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ורם לבבך ושכחת וכתוב השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך, וכדרכי אבין אמר רבי אילעא דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא בלא תעשה".

והסמ"ק במצוה כ"ב כתב כעין דברי הסמ"ג, אך ביאר את הלימוד מן הפסוקים באופן אחר, וז"ל: "שלא להתגאות דכתיב פן תאכל ושבעת ורם לבבך ושכחת. פן קאי אורם לבבך" וכו'. ומבואר שלא למד את האזהרה מ"פן תשכח" כמו הסמ"ג, אלא מ"ורם לבבך". וצ"ל לדידיה שמה שנקטה הגמרא "השמר לך פן תשכח" רישא דקרא נקט, שכך סדר הפסוקים בדברים ח, יא-יד: "השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך... פן תאכל ושבעת... ורם לבבך ושכחת את ד' אלקיך".

והנה לדעת הסמ"ק שלמד האיסור מ"ורם לבבך", נראה שהאיסור אינו על שכחת השי"ת עצמה, אלא על הגאווה המביאה לידי שכחת השי"ת, ומשמע בפשטות שהיא גאווה בין אדם לעצמו. אבל לשיטת הסמ"ג שלמד איסור גאווה מ"פן תשכח את ד'", יש לחקור אם הגאווה ושכחת ד' הם דבר אחד או שהם שני דברים והגאווה אסורה מפני שהיא מביאה לידי שכחת ד'.

וראיתי בספר עלה יונה להגר"י מרצבך זצ"ל, שנקט בפשיטות כצד הראשון, ששם בעמ' קצ"ה הביא דברי הסמ"ג, וכתב: "נמצא מדבריו שהגאווה היא השכחה שהכל מתנת ד', ולא כרש"י המבאר שמתוך הגאווה בא לידי שכחה". ביאור דבריו, שברש"י סוטה ה, א כתב: "אלמא מגובה לב בא לידי שכחה ששוכח את בוראו, ובשכחה הוא מוזהר השמר לך פן תשכח", ומבואר דרש"י ס"ל שהגאווה ושכחת ד' הם שני דברים, ואזהרת השמר לך פן תשכח קאי על השוכח ולא על המתגאה, רק כיון שהגאווה מביאה לידי שכחה לכן אסור גם להתגאות. ואילו בסמ"ג משמע שאזהרת פן תשכח קאי על הגאווה עצמה, ואם כן מוכח שהגאווה עצמה היא שכחת השם.

ולענ"ד אולי יש לדחות, שלעולם גם לסמ"ג הגאווה והשכחה הם שני דברים, והגאווה רק מביאה לידי שכחה, ומכל מקום האזהרה על השכחה אוסרת גם הגאווה שהיא סיבת השכחה. וכן משמע קצת מלשון הסמ"ג: "ולא יחזיקו טובה להקדוש ברוך הוא מחמת גאונם", משמע שהגאווה הוא דבר אחר ועי"ז בא שלא יחזיקו טובה להקב"ה דהיינו שכחת השם.



אך לכאורה מצד הסברא מוכח שלשיטת הסמ"ג הגאווה והשכחה הם דבר אחד. וזאת על פי שלש הקדמות:

(א) בעלה יונה שם כתב שבגדר איסור גאווה נחלקו ראשונים, דהרמב"ן ורבינו יונה סוברים שאיסור הגאווה הוא דוקא להיות גבה לב כלפי בני אדם [ראה להלן אות ד', ועיי"ש מה שהערנו על דבריו], אבל הסמ"ג סובר "דהאיסור הוא להיות גבה לב כלפי הקב"ה, וכמו שהבאנו לעיל לשונו: אזהרה שלא יתגאו בני ישראל כשהקב"ה משפיע להם טובה ויאמרו שבריוח שלהם ועמלם הרויחו כל זה ולא יחזיקו טובה להקדוש ברוך הוא מחמת גאונם", עכ"ל העלה יונה.

(ב) מפשטות דברי הפסוקים ומשמעות דברי הסמ"ג משמע, שמדובר כאן בגאווה שסיבתה ריבוי הטובה שהקב"ה משפיע לישראל, וכמו שהביא הסמ"ג מהמשך הפסוקים בפרשת ואתחנן "פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה... ורם לבבך".

(ג) מדברי הסמ"ג משמע שהגדר של שכחת השם כאן הוא, שישכחו שהטובות באו להם מהשם ולא יחזיקו לו טובה. ועל פי ההקדמות האלה לכאורה מוכח שאי אפשר לומר שהגאווה באה קודם בפני עצמה ואח"כ מחמת הגאווה באים לשכחת השם, שכיון שהגדר של שכחת השם הוא שישכחו שהטובות באו ממנו, אם כן כל זמן שלא שכח את השם הרי עודנו מכיר שהכל בא לו מהקב"ה, וא"כ איך יביאנו ריבוי הטובות לידי גאווה כלפי הקב"ה, אדרבה כיון שמכיר שהכל מהקב"ה א"כ ריבוי הטובות יביאנו לענוה ולא לגאווה. וא"כ לכאורה מוכח כדברי העלה יונה שלסמ"ג הגאווה ושכחת השם הם דבר אחד. [משא"כ הסמ"ק לא כתב שהגאווה היא שיאמרו שבעמלם הרויחו, ולדידה י"ל שהגאווה היינו שירגישו בעצמו שהוא אדם עשיר וחשוב בלי להתבונן מאיפה באה לו העשירות, ועיי"ז ישכח שהכל בא לו מהקב"ה].

אך לענ"ד יש לדחות בשני אופנים. א', יש לומר דאף שהגאווה אינה יכולה לבא קודם שכחת השם, מכל מקום אינם דבר אחד, אלא שני דברים הבאים ביחד. והיינו שמחמת רצונו של אדם להתגאות, הוא מעלים עיניו מהעובדא שהקב"ה הוא הנותן לו הטובות, ומתגאה. [הערת המערכת: כעין זה בהקדמה ל"שערי יושר" ד"ה אמנם].

ב', יש לומר שלעולם הגאווה האסורה לשיטת הסמ"ג אינה דוקא גאווה כלפי הקב"ה אלא היא כוללת גם גאווה כלפי חבריו [שרואה את עצמו חשוב יותר מחביריו] וכלפי עצמו [שרואה את עצמו כאדם חשוב]. וכן משמע קצת מלשון הסמ"ג: "ומכאן אזהרה שלא יתגאה אדם במה שחננו הבורא הן בממון הן ביופי הן בחכמה אלא יש לו להיות עניו ושפל ברך לפני האלקים ואנשים", משמע שגם גאווה כלפי חבריו כלולה באיסור. [ויש לדחות, שלעולם האיסור הוא רק בגאווה כלפי הקב"ה, אלא דכיון שמכיר שכל טובותיו הם מהקב"ה ממילא יהיה עניו גם כלפי אחרים כיון שאין לו מצד עצמו שום יתרון עליהם]. וגאווה כזאת שייכת גם באדם שיודע שהכל בא מהקב"ה, שמכל מקום חושב שכיון שכבר נתן לו הקב"ה את המעלות האלו הרי הן שלו והרי הוא אדם חשוב. ועל ידי גאווה זאת יבא לשכוח את הקב"ה, שכיון שהוא חשוב בעיני עצמו, אינו רוצה להשפיל את עצמו לפני

הקב"ה ולהודות לו על טובותיו, וכדי שלא יצטרך לעשות כן, הרי הוא מסיח דעתו מהמחשבה שכל טובותיו מהקב"ה, ובסוף שוכחו.

וגם בחפץ חיים בפתיחה לאוין ה' מוכח שהבין שהגאווה האסורה לסמ"ג כוללת גאווה כלפי עצמו או כלפי חבריו, שהרי כתב: "ועובר נמי המספר לשון הרע בלאו דהשמר פן תשכח את ד' אלקיך שהוא אזהרה לגסי הרוח, כי כיון שהוא מלעיג ומתלוצץ על חבריו מסתמא הוא מחשיב את עצמו לחכם ולאיש באנשים, כי אילו היה מכיר את נגעי עצמו לא היה מלעיג מחבירו", וציין שמקורו בסמ"ג. ומוכח שהבין בדעת הסמ"ג שהאזהרה כוללת גם גאווה בין אדם לעצמו (שמחשיב את עצמו לחכם וכו' ואינו מכיר נגעי עצמו) או בין אדם לחבירו (שמחמת זה מלעיג על חבריו), דאם כדברי הר"י מרצבך שהאזהרה היא רק שלא ישכח שכל מעלותיו הן מהקב"ה, מה ענין זה להכרת נגעי עצמו. (ואם כי גם המכיר שכל מעלותיו מהקב"ה לא יתלוצץ על חבריו שגם הוא קיבל מגרעותיו מהקב"ה, הרי מלשונו של החפץ חיים מוכח שלא התכוין לזה).

ועל פי זה יש ליישב מ"ש הסמ"ג בתחלת דבריו "שלא יתגאו ישראל כשהקב"ה משפיע להם טובה ויאמרו שבריוח שלהם ועמלם הרויחו כל זה ולא יחזיקו טובה להקדוש ברוך הוא מחמת גאוותם, שעל זה עונה זה המקרא בפרשת ואתחנן ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וגו' ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח וגו'", דלכאורה קשה, הלא בפסוק שבפרשת ואתחנן כתוב "אשר לא מלאת" והיאך יאמרו שבריוח שלהם ועמלם הרויחו כל זה.

וכבר עמד על זה המהרש"ל בעמודי שלמה על הסמ"ג שם, וכתב שעיקר סמיכת הסמ"ג היא על הפסוקים שבפרשת עקב "פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת" וגו' שהביא אח"כ, אלא שהיה אפשר לומר שהאזהרה היא שלא ישביע עצמו בתפנוקי הגוף, שאם ישביע בודאי ישכח את השי"ת, ולכן הביא הפסוקים שבפרשת ואתחנן דקאי על רוב העושר. ולא הבנתי דבריו, דהלא גם בפסוקים שבפרשת ואתחנן כתוב "ואכלת ושבעת", ונוכל לפרש שההקפדה היא שלא ישכח את השי"ת על ידי פינוק ברוב עושר.

ולפי דברינו שהגאווה של הסמ"ג אינה שכחת השם רק שעל ידי שמרגיש את עצמו לאדם חשוב יבא אחר כך לשכחת השם, לא קשה מידי קושית מהרש"ל, שאף בבתים מלאים אשר לא מלאת וכו' יכול להתגאות, שעל ידי שיש לו רכוש רב יתגאה שהוא אדם חשוב, ועל ידי הגאווה יבא לשכוח שלא הוא עשה לעצמו את הרכוש, וישכח להכיר טובה להקב"ה. ומה שאמר בפסוק "אשר לא מלאת" הוא כעין דברי מוסר, אל תשכח שלא אתה הוא שמלאת את הבתים שלך, והחיוב שלך להכיר טובה להקב"ה הוא יותר חזק מחיובו של מי שעשה השתדלות בעצמו למלא את ביתו.

ויש להסתפק אם לשיטת הסמ"ג אסור להתגאות גם על מעשיו הטובים, דיש לומר שכיון שאוחז את עצמו לאדם חשוב על ידי זה אסור, ומאידך יש לומר שכיון שעל עניני יראת שמים הוא שמתגאה לא יבא מזה לשכחת השי"ת. ולפי הבנת הר"י מרצבך שהגאווה היא היא השכחה שהכל מאת הקב"ה, יש לומר סברא נוספת להתיר, שהרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ואם כן באמת יש גם לו חלק במעשיו הטובים ואין הכל בא רק מהשי"ת. וממה שכתב הסמ"ג בסוף דבריו "ומותר האדם מן הבהמה אין כי אם עבודת יוצר הכל ולעשות לו נחת רוח" משמע קצת שעל זה מותר להתגאות. ולשיטת הסמ"ג קודאי אסור, כמו שיתבאר באות ב'.

### ב. "אל תאמר בצדקתי"

ביראים סימן רנ"א [ש'] כתב: "לא תאמר בלבבך בהדוף. הזהיר הכתוב בנפול רשעים ביד צדיקים שלא יתפארו צדיקים לומר צדקותינו גרמה לנו, דכתיב בפרשת והיה עקב [דברים ט, ד] אל תאמר בלבבך בהדוף ד' את אויביך מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ד' לרשת את הארץ הזאת". ומקורו בבה"ג (ל"ת קע"ו): "אל תאמר בצדקתי הביאני".

וגם רבינו יונה כתב בשערי תשובה שער ג' אות כ"ט: "אל תאמר בלבבך בהדוף ד' אלקיך אותם מלפניך לאמור בצדקתי הביאני ד' לרשת את הארץ הזאת, הוזהרנו בזה שלא נדמה בנפשנו הצלחתנו בצדקתנו ויושר לבבנו, אבל נאמין ונדע עם לבבנו כי הצלחתנו מחסד העליון ורב טובו, וכענין שאמר יעקב אבינו ע"ה קטנתי מכל החסדים ומכל האמת [בראשית לב, יא]."

וברור שזאת המצוה היא איסור על גאווה בין אדם למקום. ומה שכתב היראים "שלא יתפארו" אין הכוונה להתפארות בפה באזני הבריות אלא להתפארות בלב, שהרי כך לשון הכתוב "אל תאמר בלבבך", ועוד שהיראים [ביראים השלם] הכניס מצוה זו בעמוד ו' שהוא העמוד של "איסורים הנעשים ואדם נעשה רע לשמים ולא לבריות", ואילו בעמוד ה' שהוא עמוד של "רע לשמים ולבריות" כתב מצוה אחרת כמ"ש להלן באות ג'. ואפשר שנכלל באיסור זה גם הענין שכתב הסמ"ג במצות "פן תשכח" שלא יאמרו שבעמלם הרויחו, שאם אסור לומר שצדקתי גרמה, כל שכן שאסור לומר שכחי ועוצם ידי גרמו.

ויש לדייק בדברי היראים ורבינו יונה, שאין המצוה הזאת מחייבת אותנו לומר שאין לנו שום צדקות ויושר לבב, אלא רק לומר שאין הצלחתנו באה לנו מחמת צדקתנו רק מחמת חסדי השי"ת. [ולהלן בסוף אות זו נבאר זה יותר בס"ד]. וכן לימדו אותנו רבותינו בעלי המוסר [מקצת דבריהם מובאים בסדרת תיקון המדות להר"א טובולסקי ח"ג (לענוים יתן חן) עמ' קס-קסד], שענין הענוה אינו שהאדם לא יכיר את מעלותיו, אלא יכיר ויכיר אותם, רק שלא יחשוב שמגיע לו שבח ותהלה וכבוד עליהם, וכמו שאמרו באבות (פ"ב מ"ח) "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת".

והנה גם בסמ"ק סי' י"ד כתב כעין דברי היראים ורבינו יונה, אך בסגנון אחר, וז"ל: "שלא להיות צדיק בעיניו דכתיב אל תאמר בלבבך בהדוף ד' אלקיך אותם מלפניך לאמור בצדקתי וגו'... ויאמר לא ממעשי המהוגנים אלא ממעשי שאינם מהוגנים כמו שנאמר ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו, ומתוך כך יחשוב לשוב, ויחשוב כאלו הוא וכל ישראל מחצה זכיות ומחצה עונות, ואם עושה עבירה אחת אוי לו שהכריע עצמו וכל ישראל לכף חובה... ואם עושה מצוה אחת אשריהו שהכריע עצמו וכל ישראל לכף זכות".

והקשה בצביון העמודים על הסמ"ק שם, שמצוה זו היא בכלל מצות "ורם לבבך" שכתב הסמ"ק בסי' כ"ב כמו שהובא לעיל. [וידוע שדרכו של הסמ"ק תמיד להיות נזהר שלא לכתוב מצוה שאין בה חידוש, כמבואר בסמ"ק סי' י"ז ועוד]. ותירץ, שבמצוה כ"ב לא נאסרה אלא גאווה המביאה לידי שכחת השי"ת, ומי שאומר "בצדקתי הביאני ד'" אינו שוכח את השי"ת. (וע"ש תירוץ נוסף, ולא הבנתיו). ודבריו הם כעין מה שצדדנו למעלה בדעת הסמ"ג שאזהרת "פן תשכח" אינה אוסרת את הגאווה על מעשיו הטובים. ומבואר

לפי דבריו, שגם לסמ"ק הפסוק "אל תאמר... בצדקתך" הוא אזהרה על הגאווה שבין אדם למקום, אלא שהיא מיוחדת לגאווה על מעשיו הטובים.

ולפי זה יוצא מדברי הסמ"ק, שיש הבדל בין גאווה זו לגאווה בעניינים אחרים, שהרי בזו כתב "ויחשוב כאלו הוא וכל ישראל מחצה זכיות ומחצה עונות" (והוא מהגמרא קידושין מ, ב), והיינו שיחשוב שהוא בינוני לא צדיק ולא רשע, ואילו בעניינים אחרים מסתבר שצריך להיות בעיניו שפל ולא רק בינוני. והסיבה לזה מבואר, שהוא כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש על המשנה "ואל תהי רשע בפני עצמך" (אבות ב, י"ג): "אם יחשוב האדם את עצמו רשע לא תהא חמורה בעיניו שום עבירה לעשותה" (ע"פ תרגום הרב קאפח), וכע"ז כתב רבינו יונה בביאורו לאבות שם. וכ"כ בספר המספיק לעובדי ד' בפרק על הענוה עמ' סח: "...ואל תהי רשע בפני עצמך, כי אין כוונתם ז"ל במאמרם זה שתהיה חסיד או צדיק גמור בפני עצמך, אלא כוונת הציווי הזה שלא תראה עצמך בעין של רשעות ותיוואש מן הגאולה מהיותך רחוק ממנה ותבוא לידי פחיתות מן הטובה שאתה שרוי בה או לידי מניעת השגשוג ותוספת ההצלחה".

אך לענ"ד מלשון הסמ"ק במצות "ורם לבבך" משמע דס"ל שהמצוה היא אוסרת גם הגאווה במעשיו הטובים, כי ז"ל הסמ"ק שם: "...וגם אמרו חכמים אפילו איש מלא תורה והגיס דעתו הקב"ה משפילו שנאמר ומבמות הגיא...". ומשמע ודאי שמייירי במגיס דעתו בגלל התורה שלמד. וכן בסוף דבריו כתב: "ומעשה ברבי שמעון שהיה רוכב על החמור וכו' כדאיתא במסכת תענית", והוא בגמ' תענית כ, א: "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו... והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה...". ויש להסביר, שאף את"ל שגאווה כזאת אינה מביאה לשכחת הקב"ה, מ"מ עצם לשון הפסוק "פן... ורם לבבך" אוסרת כל מיני גאווה. ואם כן שוב קשה, היאך מנה הסמ"ק את מצות "אל תאמר" למצוה נפרדת, כיון שהיא כלולה במצות "ורם לבבך".

ונלע"ד ליישב דברי הסמ"ק באופן אחר. והוא, שהנה לעיל הבאנו בשם רבותינו בעלי המוסר שהאדם צריך להכיר מעלותיו. ונלענ"ד שלשיטת הסמ"ק המצוה הזאת של "אל תאמר" באה להגביל הענין הזה, שאמנם יש לאדם להכיר מעלותיו ולא יהיה בעיניו כרשע, אך צריך שיהיה בעיניו כבינוני דוקא, ואסור לו לחשוב שזכויותיו כל כך רבות עד שיהיה בבחינת צדיק ברוב זכויות, ואפילו אם לא יתגאה כלל מחמת זה מכל מקום אסור, מן הטעם שכתב הסמ"ק: "ומתוך כך יחשוב לשוב", וגם מהטעם שרמז הסמ"ק אח"כ, שע"י שחושב שהוא בינוני ישתדל להכריע את עצמו לזכות ויזהר מלהכריע את עצמו לחוב. ולכן שפיר כתב הסמ"ק אזהרה זו אע"פ שכבר כתב אזהרת "ורם לבבך", משום שאזהרה זו אינה ענין לגאווה כלל. ומ"ש הסמ"ק "ויאמר לא ממעשי המהוגנים" וכו', פירושו שאף אם יראה שהקב"ה שולח לו הצלחה מכל מקום לא יביא מזה ראייה שהוא צדיק, דאדרבה יתכן שדוקא מפני עונותיו הקב"ה משלם לו על זכויותיו בעולם הזה.

ועכ"פ נתבאר שאסור להתגאות על מעשיו הטובים. ולכאורה קשה ממה שלימדו אותנו בעלי המוסר שצריך שיהיה "ויגבה לבו בדרכי ד'", היינו שצריך לא רק להכיר את מעלותיו אלא גם להתגאות בהם [וכמ"ש בארחות צדיקים שער א', ובסדרת תיקון המדות שם עמ' קסג]. אך על הענין הזה כבר דיבר בחובת הלבבות שער הכניעה פרק ט', וז"ל [כתבתי במקצת ע"פ תרגום הרב קאפח]:

"אבל אם יתכן להתקבץ בלב המאמין הכניעה והגאווה אם לא, אומר בתשובת זה כי... גאות האדם בגופו ובעניני גופו... היא מרחקת הכניעה מן הלב... כי... לא הביאו לידי כך כי אם אי-ידיעתו את בעל טובתו והיותו טועה בה, וחוסר ידיעתו את מהירות סלוקה ממנו... אך הגאווה שבמעלות הרוחניות מתחלקת לשני חלקים, אחד מהם מגונה והשני משובח, המגונה שיתגאה החכם בחכמתו והצדיק במעשיו והביאו הדבר לחשוב שעשה הרבה ושמספיק מה שכבר קדם לו מהם ושדי במה שנתפרסם בין בני אדם עליו... ולבוזת בני אדם... ולספר בגנותם... והמשובח כשמתגאה החכם בחכמתו והצדיק במעשיו מתוך תודה לשם על שהרבה להיטיב לו בכך ונתן לו חשק לכך והביאו הדבר לשאוף להוסיף מהם ולהשתדל בהם ולהכנע לבעליהם ולהתחבר לאנשיהם ולחוס על גנותם ולהסתיר מגרעותיהם ולהתפאר בהם ולאהבם וללמד עליהם זכות ולמלא חובותיו להם, ממעט מעלות עצמו, תמיד משתדל להרבות מהם, מצטער על אי-יכולתו למלא מאוייו מהם, נכנע למי שהוא מקוה להוסיף על ידו, מודה לשם על מה שחננו מן המדות הנעלות ומברכו על מה שזמן לו לרכוש מן המדות הרצויות, וזאת הגאווה אינה מזקת לכניעה ולא מרחקת אותה, ובכמות אמר הכתוב ויגבה לבו בדרכי ד', אלא היא משותפת לה ונוספת עליה, כמו שאמר החכם עקב ענוה יראת ד'". (המלים האחרונות תורגמו בנדפס "אך היא מסייעת אותה ומוסיפה בה כמ"ש עקב ענוה יראת ד'").

ולכאורה דברי החוה"ל אינם ברורים, שכתב שיש שני סוגי גאווה במעלות הרוחניות, אחת מביאה למדות טובות ואחת למדות רעות, ולא ביאר מה בין זה לזה. ואם תאמר שההבדל ביניהם הוא, שהגאווה הרעה היא כשחושב שהוא עצמו עשה והגאווה הטובה היא כשמכיר שהכל בא לו מהקב"ה, אם כן הרי גם בעניני הגוף אפשר לחלק בכך ולומר שהגאווה בהן היא טובה אם הוא מכיר שהכל מהקב"ה, ומדוע כתב שהגאווה בעניני הגוף כולו רע. ועוד קשה, שכתב שהגאווה הטובה מביאתו למעט מעלות עצמו, ולכאורה ההמעטה במעלות עצמו היא היפך הגאווה, והיאך יתכן שהדבר יביא לידי היפוכו.

ועוד צ"ע, שבפרק ד' משער הכניעה כתב החוה"ל שאדם חייב להתנהג בכניעה בשבעה ענינים, והשביעי "כשהוא מתעסק במעשה ממעשי העבודה כצדקה ותפלה או מצוה או (רשות) [נדבה] או תוכחה, שלא יתעסק בו ובלבבו שום גאה וגובה, אבל יכנע וישפל לפני הבורא בנגלה ובנסתרו, ואל יחשבהו בנפשו למאומה אצל גודל מה שהוא חייב בו לאלקים מכפלי המעשה ההוא", הרי שאסור להתגאות במעשי המצות, ואיך כתב בפרק ט' שמותר.

ונראה לומר, שדברי החוה"ל בפרק ד' מגלים לנו אחד מן התנאים של הגאווה הטובה, והוא שיכיר שמה שהשיג הוא רק חלק קטן ממה שחייב להקב"ה. ולמי שמקיים תנאי זה, הרי כל שמכיר יותר בחשיבות השיגיו ומתגאה בהם יוסיף כניעה, כי כמו שהוא מוסיף הכרה בחשיבות מה שכבר השיג כך הוא מוסיף ממילא הכרה בחשיבות מה שעדיין לא השיג, וכיון שידע שמה שלא השיג הוא הרבה יותר בכמותו ממה שכבר השיג, לכן כל שמוסיף בהכרת חשיבות מעשיו יוסיף כניעה. ומ"ש בפ"ד שלא יהיה בלבבו שום גאווה, כוונתו לגאווה שאין עמה כניעה. והגאווה שיש בה הכרת חשיבות מה שעדיין חייב להשיג תביאנו להשתדל להוסיף במעשיו ולהתחבר לאנשים שיכולים לעזור לו בזה, וגם יכנע להם מפני

שמכיר חשיבותם, ככל מה שכתב החוה"ל בפרק ט'. וברור שיש עוד תנאי בגאווה הטובה שיכיר שהכל בא מהקב"ה, שאז תביאנו גאותו והכרת חשיבות מה שהשיג להודות להקב"ה ולברכו ולהכנע לו.

ומה שלא שייך זה בעניני הגוף הוא כמו שכתב החוה"ל בעצמו בריש פרק ט' שהמתגאה על עניני הגוף "לא הביאו לידי כך כי אם אי-ידיעתו את בעל טובתו והיותו טועה בה, וחוסר ידיעתו את מהירות סלוקה ממנו", והיינו שכל עניני הגוף הם רק לזמן קצר, ועוד שכל מה שמקבל בהם יותר מהקב"ה מחייב אותו לעבוד יותר לשלם על זה, והיאך יתגאה על זה, ומי שמתגאה אינו אלא מפני שאינו מכיר דברים אלה, וגאווה כזאת לא תביאנו לידי כניעה, והיא כולה רע. משא"כ בעניני המעלות הרוחניות, הרי מה שהצליח להשיג בהם הוא נצחי, והוא גם פרעון חוב להקב"ה ואינו מגדיל את מה שחייב לו (ואע"פ שחייב להודות ולהכנע להקב"ה על זה גופא, מ"מ צ"ל שבסך הכל יש כאן פרעון מקצת החוב, כיון שעשה בזה רצון הקב"ה), ולכן שייך שפיר להתגאות על זה, והגאווה הזאת תביאנו לידי כניעה אם יתקיימו התנאים הנ"ל.

כעין דברי החוה"ל כתב בספר המספיק לעובדי ד' בפרק על הענוה עמ' סח, וז"ל: "...ואל תהי רשע בפני עצמך... ומה שביארתי בענין הענוה הדתית אין כוונתו שתראה עצמך פחות צדיק ממה שאתה באמת, אלא שתחשוב כי הדרגה שאתה נמצא בה נמוכה מאד לעומת מה שלמעלה ממנה ולא תזוח דעתך עליך". וע"ש בעמ' סז שהביא הפסוק אל תאמר וגו' בצדקתי וגו' שלא יאמר שהגיע לשלימות. ושם בעמ' סו ביאר הפסוק "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי", שאין הפירושו שיתגאה, אלא שישמח במה שהשיג. ובעמ' סד-ה ביאר שאפילו חכם שלם כמשה רבינו יהיה עניו בגלל מה שלא השיג מחמת החומרות של גופו. וראה בזה גם במסילת ישרים פרק כ"ב.

ואפשר לדייק את החילוק הנ"ל בעצם ניסוח הפסוק "אל תאמר בצדקתי" לפי הבנת היראים והסמ"ג הנ"ל. דלא כתיב "אל תאמר צדיק אני", משום שבזה אין איסור [נדלא כשיטת הסמ"ק הנ"ל], רק האיסור הוא שלא יחשוב שבגלל צדקתו מגיע לו הצלחה, והפסוק מסביר בהמשך [דברים ט, ו-ז]: "וידעת כי לא בצדקתך... כי עם קשה עורף אתה, זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ד' אלוקיך במדבר...". והיינו שלעומת צדקתו יש לו מגרעות, כגון עבירות של העבר ותכונות רעות, והפסוק בא לאסור שלא יתגאה על צדקתו אלא אם כן יזכור יחד עם זה את מגרעותיו, ועי"ז יכיר שלולי חסדי השי"ת לא היה מגיע לו שכר על צדקתו, שאע"פ שצדקתו היא חשובה מאוד וראוי להתגאות בה, מכל מקום מגרעותיו רבות יותר.

### ג. שיטת היראים

היראים בסימן רל"ב [כ"ב] כתב: "שפל רוח וצעיר. מצוה זו מצאתי בהלכות של ר' יהודאי הגאון [היינו הבה"ג בהקדמתו בעשה קס"ד "והוי שפל רוח"] ולא מצאתי עיקר אלא מששבחה התורה העניו דכתיב [במדבר יב, ג] והאיש משה עניו מאד למדנו שמצוה להיות אדם עניו ושפל רוח...". וברור דמיירי בענוה בין אדם לחבירו, שהרי כתב אותו [ביראים השלם] בעמוד ה' שהוא עמוד "איסורים שאדם עושה בהם רע לשמים ולבריות ואינו גוזל

ונהנה ממון". והפסוק שהביא "והאיש משה עניו מאד" מיירי לדעת הראשונים בענוה שבין אדם לחבירו, כמ"ש רש"י שם "שפל וסבלן", ובאבן עזרא "שלא בקש גדולה על אחיו", וכן ראה רמב"ן שם. ובענין גאווה שבין אדם למקום כבר כתב היראים מצוה אחרת "אל תאמר בצדקתי", כמ"ש לעיל אות ב'.

### ד. שיטת רבינו יונה והרמב"ן והמאירי

רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ל"ד למד איסור גאווה מפסוק שבפרשת המלך, וז"ל: "לבלתי רום לבבו מאחיו [דברים יז, כ], הוזהרנו בזה להסיר מנפשנו מדת הגאווה ושלא יתגאה הגדול על הקטן, ואפילו המלך לא ירום לבבו מאחיו, וכי ישתרר (במקצת ספרים יש גירסא "ולא ישתרר", והוא שיבוש) עליהם גם השתרר בהנהגותיו, אך היה יהיה שפל רוח...". ביאור דבריו, שאפילו המלך, שהוא חייב להתנהג בשררה על אחיו, היינו רק במעשיו, אבל בלבו אסור לו להתגאות עליהם, וכל שכן להדיוט שאסור לו להתגאות.

וכעין דבריו כתב הרמב"ן בפירושו על הפסוק הנ"ל: "לבלתי רום לבבו מאחיו, נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו, כי הגאווה מדה מגונה ונמאסת אצל האלקים אפילו במלך, כי לדי' לבדו הגדולה והרוממות, ולו לבדו התהלה ובו יתהלל האדם, כענין המבואר על יד המלך שלמה תועבת השם כל גבה לב, וכתוב כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וגו'".

והמאירי בחיבור התשובה מאמר א' פ"ה עמ' 117 כתב: "ולדעתי די הזהירה התורה בזאת המדה באמרו על המלך וצותה אותו היות עמו ספר התורה תמיד, ואמר וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ד' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת לבלתי רום לבבו מאחיו וגו', הנה שהזהיר על המלך שאינו ראוי, והורה גם כן בזה כי שמירת דרכי התורה היא העדר הגאווה, ואם השתדלה תורה להסיר זאת המדה מן המלכים אשר מלכו בישראל רק במה שראוי ממנה כמו שנבאר, מה יעשו אזובי הקיר".

ויש הבדל בין דברי המאירי לדברי רבינו יונה, שמדברי רבינו יונה משמע ש"לבלתי רום לבבו" היא אזהרה גמורה, ואילו מדברי המאירי משמע שאינה אזהרה (דס"ל שלשון "לבלתי" לא משמע אזהרה רק שזו התכלית והמטרה של המצות האחרות שבפרשה) אלא גילוי מילתא שמדת הגאווה אינה ראויה ושצריך להשתדל להסירה. ואפשר שגם הרמב"ן התכוין בזה כהמאירי, ולכן כתב שכאן רק נרמז איסור גאווה (וכן לא מנאה במנין המצות בהשגותיו לספר המצות להרמב"ם).

ונראה שיש עוד הבדל בין שיטת רבינו יונה לשיטת הרמב"ן, שרבינו יונה ביאר "לבלתי רום לבבו מאחיו" שלא יתגאה הגדול על הקטן, כלומר שתיבת "מאחיו" פירושו "על אחיו", ומיירי בגאווה בין אדם לחבירו, ואילו הרמב"ן כתב "שפל ככל אחיו", נראה שפירש "מאחיו" דהיינו יותר מאחיו, ומיירי בגאווה בין אדם לעצמו. (וצע"ק שבאגרתו המפורסמת עשה עיקר מהענוה שבין אדם לחבירו, עיי"ש).

ובדברי המאירי שהבאנו אין ברור לאיזה סוג גאווה התכוין, אך מהמשך דבריו בחיבור התשובה שם עמ' 141-118 ברור שעיקר כוונתו לגאווה בין אדם לחבירו, עיי"ש שחילק בין "גאווה" האסורה ל"התנשאות" או "שררה" המותרת למנהיגי העם, שהגאווה היא כשמכניע אחרים למען כבודו וההתנשאות היא כששורר עליהם למען האמת. ועוד ביאר שם ענין "יקרת הרוח", שראוי לחכמים ואנשי מעלה להבדיל עצמם קצת מעמי הארץ, וענין "נקיות הדעת" או "סלסול", שראוי לכל אדם שיתנהג באופן מכובד ולא בדרכי פחיתות, שעל זה אמרו חז"ל (ברכות יט, ב) שכבוד הבריות דוחה כמה ענינים. וענין ה"סלסול" מבואר גם ברבינו יונה על משלי יב, ט, וז"ל: "וענין הגאווה הוא שהאדם מתנשא על חבירו, וענין הסלסול שיחשוך עצמו מן ההשפלה ומן הבזיון", ועיי"ש שביאר שגם בסלסול לא טוב שיתנהג בקצה האחרון כגון שימנע עצמו ממלאכה בזויה כשצריך אליה.

ובמאירי סוטה ד, ב מבואר שגם הגאווה שמוזהרים עליה בפסוק "פן תשכח" היא הגאווה בין אדם לחבירו, וז"ל: "... גאווה והיא מדה שבעליה מתגאים על שאר בני אדם שלא לשם שמים אלא דרך גאווה וקנאה ונצוח וכפירת כל מעלה שבזולתם, ועל זו נאמר כאן שהוא כאלו עובד עבודה זרה, שהרי קנאתו ורוע טבעו מביאו לחלוק אל האמת בכל דבר כדי להשפיל שכנגדו, וכן מה שאמרו עליו שהוא כאלו כופר בעיקר וכאלו בא על העריות, ועל זו הזהירה תורה השמר לך פן תשכח את ד' אלקיך, וכתוב ורם לבבך ושכחת את ד' אלקיך, כלומר שהגאווה היא הגורמת לכך"

### ה. התפארות בפני בני אדם על מעשיו הטובים

רבינו יונה שם בשערי תשובה שער ג' אות ל"ד כתב בסוף דבריו: "ואל יתהלל חכם זולתי בעבודת השם יתברך וביראתו והבטחון בו ובאהבתו והדבקות בו, שנאמר הוא תהלתך והוא אלקיך, ונאמר אל יתהלל חכם בחכמתו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי". וגם הרמב"ן בסוף הקטע שהבאנו לעיל כתב "וכתיב כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וגו'". ומשמע שמותר להתהלל במעלות רוחניות. וכן בשערי תשובה שער ג' אות קפ"ה בענין כת שקרנים כתב רבינו יונה: "החלק השמיני, מי שמשבח במעלות שאינן נמצאות בו... אין לנבל להתגאות ולהתנשא במעלות אבותיו... אף כי אין לנדיב להתכבד בשקר... ואמרו רז"ל [ירושלמי שביעית פ"י סוף ה"ג] כי מי שמכבדים אותו במדרגות הכבוד הראויות לתת למי שהוא יודע שתי מסכתות והוא אינו יודע זולתי אחת עליו שיאמר להם אחת לבדה אני יודע...". עיי"ש, ומשמע שאין איסור להתכבד על מה שיש לו באמת. וצריך לומר שאין לומדים מן הפסוק "לבלתי רום לבבו מאחיו" אלא הסוג של רום לבב השייך במיוחד למלך, דהיינו כשמתפאר על מעלות עשרו ושררתו, אבל לא על מעלותיו הרוחניות.

למדנו מזה שמותר לאדם להתפאר על מעלותיו בפני בני אדם. ולכאורה זה חידוש גדול, שהרי אף שבעלי המוסר אמרו לנו שיש לאדם להכיר מעלותיו ולהתגאות עליהם בלבד כמו שביארנו לעיל, מכל מקום להתפאר עליהם בפני בני אדם לא אמרו. אך לכאורה כן משמע להדיא בגמרא שבת קיח, ב ועוד, שאמרו כמה אמוראים "תיתי ליי" על שקיימתי מצוה פלונית, וכן בסוף סוטה "אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא" ופירש"י



"שאני ענוותן", וכן רב נחמן שם אמר "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא". וכן למשל ידוע הדבר שהחפץ חיים היה אומר על עצמו שהוא נזהר בשמירת הלשון, וכן כמה צדיקים הורו לכתוב שבחים מסויימים על מצבותיהם. וכן ביומא ע, א "ואח"כ כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים" ופירש"י "להראות נוי של ספר תורה ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה". וכן ברמ"א יו"ד סי' רמ"ט סעיף י"ג כתב שהמקדיש דבר לצדקה ראוי שיכתוב שמו עליו שיהא לו לזכרון, ומקורו בשו"ת הרשב"א סי' תקפ"א המובא בנקה"כ שם. והרי יש בדברים אלה התפארות.

ונראה פשוט שהתפארות צריכה להיות באופן שלא יעבור על אזהרת "אל תאמר בצדקתך" המבוארת למעלה באות ב', דהיינו ליראים ולרבינו יונה אסור לו לומר שהצלחתו באה לו בגלל צדקותיו, ולסמ"ק אסור לו לומר שהוא צדיק רק שהוא בינוני. וכן צריכה להיות כפי גדר החובת הלבבות המובא שם, דהיינו שלא יאמר שהוא כבר מושלם. אבל אם יתפאר בנוסח "יש לי כמה עבירות ומדות רעות, אבל מעלות מסויימות יש לי, והם זה וזה", אין בכך איסור. אך צריך להיות באופן שאין בו יוהרא, כמו שנבאר.

הנה מצאנו בגמרא בכמה מקומות שאסור להתנהג בחומרות יתירות משום יוהרא, ראה ברכות יז, ב (לענין חתן בקריאת שמע), פסחים נה, א (לענין מלאכה בתשעה באב), וב"ק פא, ב (לענין הליכה בצדי דרכים). ולכאורה מבואר בזה שאסור להתפאר על מעשים טובים.

אך באמת נראה דלא קשה מידי, דהרמב"ם בפיהמ"ש ספ"ב דברכות כתב בביאור האיסור משום יוהרא: "ואפשר שיהיה מעשהו לפניו ולא לשם שמים", וכן משמע ברש"י שם ד"ה לא כל הרוצה ליטול את השם: "אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאווה שמראה עצמו שיכול לכוין לבו", דמדכתב "אין זה אלא גאווה" משמע שעושה רק משום גאווה ולא משום מצוה. וא"כ י"ל שהאיסור הוא משום שמתהלל על מעלה שאין לו באמת, שזה ודאי אסור וכמו שהבאנו למעלה משערי תשובה שם אות קפ"ה. ואף אם יש לו המעלה באמת, מ"מ כיון שאין הרבים יודעים מזה אסור משום דמחזי כיוהרא, כלומר שהבריות יחשבו שעושה משום גאווה, וכמו שאסור כמה דברים משום מראית העין. ואפשר גם, שאסרוהו אף כשיש לו המעלה באמת והוא עושה לשם שמים, משום גזירה, שאם היו מתירים לו, היו אחרים עושים כמותו ואומרים שגם הם עושים לשם שמים, ובאמת הם עושים רק משום גאווה. ולכן התירו רק למי שמוחזק חסיד כמ"ש רש"י הנ"ל וכמו שנפסק בש"ע או"ח סי' ל"ד ס"ג, ועי"ז גם אם אחרים ירצו לעשות כמותו לא יניחו אותם אא"כ גם הם מוחזקים בחסידות.<sup>2</sup>

2. ראיתי להר"י מרצבך בעלה יונה עמ' קצג-ה שהביא מה שנחלקו רש"י ומהרש"ל בב"ק שם. שרש"י כתב "שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד... ומחזי כיוהרא", והמהרש"ל בים של שלמה ב"ק פ"ז אות מ"א כתב שמדברי רש"י משמע שאין יוהרא אלא כשמראה בפני אחרים אבל בפני עצמו לא, וחלק עליו וכתב שאפילו שלא בפני אחרים איכא משום יוהרא. וכתב הר"י מרצבך שם, שהם נחלקו במחלוקת הסמ"ג ורבינו יונה, שרש"י סובר כרבינו יונה שעיקר איסור גאווה הוא שלא יתגאה כלפי בני אדם, והמהרש"ל סובר כהסמ"ג שהאיסור אפילו כשאינו מתגאה כלפי אחרים אלא מרגיש גדולה בעצמו. והנה מה שכתב שלרבינו יונה עיקר איסור

והנה לפי מה שכתבנו לעיל יוצא, שבמקום שאין חשש יוהרא, כגון שגלוי לכל שמעשיו הם לשם שמים ולא מחמת גאווה, אין איסור להתפאר בהם. ומה שכתוב בשו"ע או"ח סי' תקס"ה ס"ו "המתענה ומפרסם עצמו לאחרים להשתבח שהוא מתענה הוא נענש על כך", ומקורו בירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב דאמר על אשה אחת שנענשה בגיהנם "דהוות ציימה ומפרסמה ואית דאמרי דהוות ציימה חד יום ומקזה ליה תריי", נראה דמיירי באופן דהוי יוהרא. וכן מ"ש הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ט סעיף י"ג: "ועכ"פ לא יתפאר האדם בצדקה שנותן, ואם מתפאר לא די שאינו מקבל שכר אלא אפילו מענישין אותו עליה", הרי מקורו בסמ"ג עשין קס"ב שהוכיח כן מן הגמרא ב"ב י, ב "כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להם שאין עושין אלא להתייהר בו וכל המתיהר נופל בגיהנם", ומבואר דמיירי כשעושה מחמת גאווה.

עוד מצאתי חילוקים אחרים בענין זה באחרונים. הנצי"ב כתב בהעמק שאלה שאילתא ג' סק"ד, ששיעור הצניעות המחוייבת בכל דבר נמדדת כפי דרך העולם ומדת דרך ארץ שבאותו דבר, ולכן יש דברים שאפילו ההודעה לרבים מגונה, כמו צדקה שחבירו מתבייש בה, ויש דברים שהפרסום מותר ורק ההתפארות בפיו אסורה, כגון הא דיומא ע, א המובא לעיל. [וכן בלבוש יו"ד סי' רמ"ט סעיף י"ג כתב, דהא דמותר לכתוב שמו על מה שהקדיש היינו משום שאין זה התפארות רק זכרון בעלמא].

ובענינים למשפט (חידושים) ב"ב י, ב כתב לחלק בין כבוד לגאות, דכבוד הוא שמתאוה שאחרים יכבדו לו, והוא תאוה כתאות הממון, וזה לפעמים דבר טוב כגון כבוד חכמים וזקנים וכבוד עושי מצוה, ומזה א"צ להתרחק עד קצה האחרון רק שיזהר שלא ירבה בו

הגאווה הוא כלפי בני אדם, כן כתב גם באנציקלופדיה תלמודית ערך גאווה ציונים 18-19 בדעת רבינו יונה והמאירי.

אך לענ"ד קשה לומר שיש מי שסובר שגאווה שאינה כלפי בני אדם מותרת, ולעיל אות ב' הבאנו מרבינו יונה עצמו שאוסר גאווה כזאת. אלא נראה בטעמו של רש"י, שלא חששו שיעשה לפנים ושלא לשם שמים אלא כשעושה בפני אחרים שאז שכיח שעושה לשם כבוד, אבל כשעושה בצנעא לא שכיח כל כך שיעשה רק לשם גאווה ולכן לא חששו לזה. ויש ליתן בזה שני טעמים, א' שיצר הכבוד הוא חזק יותר מיצר של גאווה בינו לבין לעצמו, ב' שאם עושה בפני אחרים יש לחוש שאינו עושה אלא כדי לרמותם שיחשבו שהוא אדם גדול, אבל כשעושה בינו לבין עצמו הרי הוא עצמו יודע שאינו אדם גדול, ולא שכיח שיתכוין לרמות את עצמו. ואם הוא באמת חושב על עצמו שהוא אדם גדול, אם כן עצם עשיית החומרא אינה לשם רמאות, שהרי גם בלי המעשה הוא כבר מרומה ועומד, ואת עצם המעשה יתכן שהוא עושה לשם שמים מחמת שטועה וחושב שהוא ראוי לכך, ומדוע נאסר עליו את המעשה, והרי בין כך ובין כך הוא מתגאה, ולא נרויח כלום ע"י האיסור להוריד גאותו.

וראה בשדי חמד מערכת י' כלל כ"ח שכתב שגם לדעת המהרש"ל אפשר שאם עושה בצנעא ממש ליכא משום יוהרא, ולא אסר אלא כשעושה במקום ששכיחי רבים, כגון בהא דב"ק שם שהיה בדרך הרבים. והיינו, דכשעושה במקום שהרבים מצויים יתכן שעושה משום יוהרא אף כשאין שם אדם עכשיו, משום שמקוה שפתאום יבואו אנשים ויראו מעשיו. ולכאורה מוכרחים לומר כן בדעת מהרש"ל, דאל"כ יקשה עליו מ"ש בגמרא ברכות יז, ב ופסחים נה, א דלרשב"ג הנמנע מעשיית מלאכה בתשעה באב אין בזה משום יוהרא משום שהרואה יאמר שאין לו מלאכה, ואם איתא דאפילו בעושה בצנעא שייך יוהרא, אם כן הרי הוא עצמו יודע שהוא נמנע מחמת חומרא.

יותר מן הראוי ולא ישקיע עצמו בו, אך גאות היא השחתה פנימית בלבו של אדם שמדמה בלבו כי רם וגדול הוא. ולפי דבריו י"ל שההתפארות האסורה היא כשאומר שהוא עצמו בעל מעלה, וההתפארות המותרת היא כשמתפאר על מעשיו ומבקש עליהם הכבוד הראוי. ומ"מ אף שנתברר שיש מקרים שאין איסור בפרסום מעשיו או מעלותיו, מכל מקום נראה שיש לכל הפחות מדת חסידות שלא לפרסם כלל במקום שאין בזה צורך. כן נראה מן הגמרא נדרים סב, א: "רבא רמי כתיב ועבדך ירא את ד' מנעוריו וכתיב יהללך זר ולא פיך, הא באתרא דידעי ליה הא באתרא דלא ידעי ליה". וכן י"ל בסוכה מט, ב: "ומה דברים שדרכן לעשותן בפרהסיא אמרה תורה הצנע לכת דברים שדרכן לעשותן בצנעא על אחת כמה וכמה", וברש"י שם ד"ה הוצאת המת: "...וי"א... יעשה בצנעא ולא לימא קמי מאן דלא ידע דעבדי כן". [אך לדברי הנצי"ב הנ"ל יש לדחות ראיה זו, דלדבריו דברים שדרכן בצנעא אסור מדינא לפרסום].

וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער א' אות כ"ד: "והמדרגה העליונה בהכנעה המחויבת מדרך התשובה, שיגדיל ויאדיר עבודת השם, ולא יחזיק טובה לעצמו, כי יקטן הכל בעיניו כנגד מה שהוא חייב בעבודת השם, על כן יכנע ויעבוד בהצנע ולא יחמוד כבוד על מעשיו הנכבדים ולא יבקש תפארת על פעליו המפוארים ויסתירם מדעתם כפי היכולת". ושם אות כ"ה: "...והצנע לכת עם אלקיך, זה עיקר כניעתך וכפיפתך לעבוד את ד' בהצנע לכת, כי זה יורה על כניעתך, שלא תחמוד כבוד על מעשיך הנכבדים".

ובגמ' ב"מ כג, ב אמרו: "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו במסכת ובפוריא ובאושפיזא", ופירש"י "במסכת, יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לאו, ואע"ג שסדורה היא לו יאמר לו לאו, ומדת ענוה היא", וראה דרישה חו"מ סי' רס"ב אות כ"א דלפי פירושו של רש"י מצוה היא לשנות בכה"ג משום ענוה. ואילו בר"ח ב"מ שם, וכן בערוך ערך מסך א', פירשו: "במסכתא שקראה ואמר איני יודע אותה כי לא קראתיה, כגון זה לא מחזקינן ליה בשקרי, דעבד כרבנן דאמרי לעולם למד לשונך לומר איני יודע", וביאר המהרש"א שם שהכונה למ"ש בגמ' ברכות ד, א: "למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז". ומשמע מדבריו שלולי חשש זה אין לשנות בדברו לומר שלא למד, ואין בזה מצות ענוה.

וא"כ נמצא לכאורה שנחלקו רש"י והר"ח אם מצוה לאדם שלא לפרסם את מעלותיו. ולכאורה קשה על הר"ח מהא דיהללך זר ולא פיך. ואולי י"ל דהיינו דוקא אם לא שאלו אותו תחלה, ואילו הא דב"מ מיירי כששאלו אותו תחלה, ואז אינו נראה כל כך כמתיייהר אם עונה אותם האמת על שאלתם, ועוד די"ל דמדת האמת עדיף בכה"ג ממת הענוה, וכדעת האליה רבה או"ח סוף סי' תקס"ה, דלא כט"ז ומג"א שם, עיי"ש. וברמב"ם הל' גזילה ואבידה פי"ד הי"ג פירש: "היה עוסק במסכת נדה ואמר במקואות אני שונה כדי שלא ישאלו אותו שאלות בענין נדה", ולפירוש זה אין כאן שום ענין של ענוה, דמאי נפקא מינה לענין מעלתו אם עוסק בנדה או במקואות.

## 1. שיטת החובת הלבבות

בחובת הלבבות שער הכניעה פ"א כתב: "הכניעה היא שפלות הנפש ושחותה ומעוט ערכה אצלה, והיא מדה ממדות הנפש". ומבואר שעצם הכניעה היא בין אדם לעצמו. ושם

בפ"ב ביאר שיש שלשה עניני כניעה. הראשונה, שאינה משובחת, היא כשסובל נזקים שהיה אפשר לו לסלקם מעליו, מפני שאינו יודע אופן סילוקם. [זה דומה למה שהבאנו למעלה בשם בעלי המוסר שצריך האדם להכיר מעלותיו וכוחותיו]. השניה, היא הכניעה לבני אדם הראויים לו להכנע בפניהם, כגון רבותיו או אנשים שהוא חייב להם. והשלישית היא הכניעה להשי"ת, והיא המדריגה העליונה שבכניעה. ומשמע דס"ל שעיקר המצוה בכניעה זאת.

ומבואר בדבריו בכניעה השניה שהיא הענוה בין אדם לחבירו, שלשאר בני אדם שאינו חייב להם ואינם רבותיו אינו צריך ליכנע. וכן כתב בשער עבודת האלקים פרק י', ששם ביאר גבי כמה מדות מתי ישתמש בכל מידה ומתי ישתמש בהיפוכה, וכתב לענין הגאווה והענוה: "מקום הגאווה והגובה כשתפגע בכופרים באלקים ובנוטים מעליו אל תשפלי ואל תכנעי להם שלא תראי כמצדקת אותם ונוטה אחר דעותם המשחיתות, אך התיירי מדת הגאווה והגובה המורה על הפך דעתם ומעוט רצונך בהם, כאשר ידעת מענין מרדכי והמן. ומקום השמוש בענוה בפגיעתך אדם חסיד ונבר וירא אלקים וחכם בתורתו ומתעסק בעבודתו ומי שיש לו עליך טובה וחסד ואת חייבת לגומלו עליה, כל שכן מי שגדלו ועצמו טובותיו... [ר"ל הקב"ה]". הרי שאת שאר בני אדם שאינם לא רשעים ולא חסידים ולא הטיבו לו, לא הזכיר.

מיהו בשער הכניעה פ"י בתועליות הכניעה בתועלת השלישית כתב בתוך דבריו: "ושאלו אחד מן החכמים במה היית אדון לכל בני דורך, אמר מפני שלא פגעתי אחד מהם שלא ראיתי לו מעלה יתירה עלי, כי אם היה יותר חכם ממני הייתי אומר הוא ירא אלקים יותר ממני ליתרון חכמתו על חכמתי, ואם קטן ממני בחכמה אומר כי חשבוננו יהיה קל מחשבוננו ביום הדין מפני שאני עובר במזיד והוא עובר בשוגג... אומר אולי לבו לאלקים טוב מלבי לפי שאני יודע במה שקדם לי מן העונות ואינני יודע מה שהיה ממנו... ולא זיתי לכבדם כולם ולהכנע להם... וכן אמרו רז"ל... מאד מאד הוי שפל רוח... ובמהדורת הרב קאפח גרס במקום "מאד מאד הוי שפל רוח": "והוי שפל רוח בפני כל אדם" [אבות ד, י]. (וכע"ז כתבו הר' משה מאיוורא בתוכחתו המובאת בארחות חיים הל' ראש השנה סוף סי' כ"ה ובכלבו סוף סי' ס"ו, והרמב"ן באגרתו המפורסמת). אך משמע שלחזה"ל זו תוצאה מן הענוה ולא עצם הענוה.

## ז. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא מנה איסור גאווה כמצוה נפרדת. ונראה שלדעתו האיסור נכלל במצות ההליכה בדרכי השי"ת. וז"ל הרמב"ם בהל' דעות פ"א ה"ה-ו': "... מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית... וזהו לפני משורת הדין. ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר והלכת בדרכיו, כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון... ועל דרך זו

קראו הנביאים לא-ל בכל אותן הכנויין... להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו".

ומצינו שהנביאים ייחסו להשי"ת מדת הענוה, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה לא, א) "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו", עיי"ש, וכן בפסוק "נעשה אדם" (בראשית א, כו) פירש רש"י: "ענותנותו של הקב"ה למדו מכאן... בפמליא שלו נמלך ונטל רשות", ובבראשית רבה ח, ח: "שם יבא הגדול... אמר מה אני צריך ליטול רשות מן הקטן ממני והם אומרים לו למוד מבוראך... כיון שבא לבראת את האדם נמלך במלאכי השרת".

וכן ראיתי בספר "עקב ענוה" בפתיחה עשין א' שהמתגאה עובר על מצות והלכת בדרכיו. וביאר שם, שאף שמצינו בהקב"ה גם מדת הגאווה, וכמו שכתוב "ד' מלך גאות לבש", היינו רק לפי הזמן והצורך, וגם אנחנו צריכים להשתמש בגאווה כפי הצורך (וכמו שכתבנו למעלה בשם המאירי והחובת הלבבות). וכן בנתיבות עולם למהר"ל מפרג נתיב הענוה פ"א כתב: "...כי כאשר האדם בעל ענוה מתדמה ליוצרו ב"ה, וכמו שאמרו ז"ל (סוטה ה, א) לעולם ילמוד אדם מדעת קונו שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהים (בגמ': כל הרים וגבעות) והשרה שכינתו על הר סיני".

ונראה פשוט שמדת הענוה המחוייבת מכל הנ"ל כוללת ענוה בין אדם לעצמו ובין אדם לחבירו, ומקל וחומר שכוללת גם ענוה בין אדם למקום.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל משמע שבמדת הענוה נצטוינו ללכת בדרך האמצעי כמו בשאר המדות. והקשו המפרשים, שבפ"ב שם ה"ג כתב הרמב"ם: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במשה רבינו ענו מאד ולא נאמר ענו בלבד, ולפיכך צוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח, ועוד אמרו שכל המגביה לבו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ד' אלקיך, ועוד אמרו בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה". וראה לחם משנה שם פ"א ה"ה שנדחק בזה.

ובסדר משנה הל' דעות פ"א ה"ה כתב ליישב, שדברי הרמב"ם בפ"א הם לפי דין התורה, ומ"ש בפ"ב שאסור לנהוג במדה זו בבינונית הוא מדרבנן. וכ"כ בספר עבודת המלך הל' דעות פ"ב ה"ג.

וכן משמע באמת בפיהמ"ש להרמב"ם אבות פ"ד מ"ד על המשנה "מאד מאד הוי שפל רוח" וז"ל: "כבר בארנו... שהענוה היא ממעלות המדות והיא ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח... וכבר בארנו בפרק הרביעי [משמונה פרקים] שאדם צריך לו שיטה מעט לאחד מן הקצוות עד שיעמוד באמצע המעשים על צד הסייג. אבל במדה הזאת לבדה בין שאר המדות, ר"ל הגאווה, לגודל חסרון זאת המדה אצל החסידים ודעתם בנזקה רחוק ממנה עד הקצה האחרון ונטו אל שפלות הרוח לגמרי עד שלא ישאירו בנפשם מקום לגאווה כלל... ואמר מאד מאד הוי שפל רוח, מפחדו (שישאר האדם על הענוה לבדה כ"ש שיהיה אצלו מעט מן הגאווה) [בתרגום הרב קאפח: שאם ישאר האדם בגבול הענוה בלבד שמא יהא בו חלק מן הגאווה] שהיא קרובה אליה מפני שהענוה ממוצעת כמו שזכרנו". והביא כמה

מאמרי חז"ל בגנות הגאווה ומעלת הענוה, וסיים בהבאת דברי הגמרא (סוטה ה, א) שנחלקו בענין זה רבא ורב נחמן, שרבא אמר "בשמתא דאית ביה ובשמתא דלית ביה", וביאר הרמב"ם שכונתו כמו שאמרו בגמרא שם שצריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית, דהיינו חלק אחד מס"ד, כלומר שיתרחק הרבה מן האמצע לצד השפלות אך לא יהיה שפל רוח לגמרי מפני שאין זה מן המעלות, ואילו רב נחמן אמר "לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ביה תועבת ד' כל גבה לב".

ומשמע שהרמב"ם פירש טעם רב נחמן משום סייג, שאסר להתקרב אפילו קצת אל הגאווה שמא יבא לידי גאווה האסורה. ומשמע שהרמב"ם פסק כרב נחמן, וכן כתב בהגהות מיימוניות הל' דעות פ"ב ה"ג על מ"ש הרמב"ם שם "ועוד אמרו בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה", שהוא כרב נחמן<sup>3</sup>.

אך לכאורה אכתי קשה, שבהל' דעות פ"ב ה"ב כתב הרמב"ם: "...ואם היה גבה לב ינהיג עצמו בבזיון הרבה וישב למטה מן הכל וילבש בלויי סחבות המבזות את לובשיהם וכיוצא בדברים אלו עד שיעקור גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית שהוא דרך הטובה, ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו". ומשמע מזה, שמי שאינו גבה לב יש לו להתנהג למעשה בדרך האמצעית בענוה כמו בכל המדות. ואם יש בזה איסור דרבנן היאך כתב כן. ובעבודת המלך שם נדחק בזה.

אך נלענ"ד שאין שום ספק שאף שהרמב"ם כתב בה"ג שם שיתרחק עד הקצה האחר, אין כוונתו שילבש בלויי הסחבות וכדומה. והרי בפ"ה ה"ט כתב להדיא: "מלבוש תלמיד חכם מלבוש נאה ונקי... ולא מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו אלא בגדים בינונים נאים". ואם כן מה שכתב בפ"ב ה"ב שילבש בלויי הסחבות, הוא באמת רק למי שנגוע במדת הגאווה, אבל כאשר יתרפא ממדה זו אין לו להתנהג כן אלא בדרך האמצעי, וזה כוונת הרמב"ם בהלכה ב'. ומה שכתב בהלכה ג' שאין לנהוג בבינונית הוא על כרחך רק בענוה שבלב, אבל במעשים יש להתנהג במדה בינונית.

והענין מבואר היטב בספר המספיק לעובדי ד' להר"א בן הרמב"ם בפרק על הענוה עמ' טט-עא, שחילק בין ענוה פנימית, שהיא נוהגת תמיד בכל אדם, לענוה חיצונית, שאסור להתנהג בה בבזיון וזלזול ושפלות, כגון לנשק ידי עם הארץ וליתן לו קדימה ולשרתו בלי צורך, וכן מלך וכדומה צריך שתהא אימתו על העם.

\* \* \*

3. ובמאירי סוטה שם הביא רק דברי רבא ומשמע שפסק כמותו, ופירש שה"אחד משמונה בשמינית" היינו "יקרת רוח" הראוי לתלמידי חכמים, וראה סוטה שם שהמאמר "צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית" נאמר בתלמיד חכם.

הרב יחיאל נוימן  
ירושלים

## איסור כעס

### סיכום:

בגמרא שבת קה, ב איתא: "המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה". ויש לחקור האם ההקפדה היא משום שעושה מעשה מחמת כעס, או שההקפדה מחמת הכעס שבלב והמעשה אינו אלא סימן לכעס שבלב. וכן יש לחקור אם מדובר דוקא במעשה שיש בו איסור אחר כגון בל תשחית, או שמדובר אפילו במעשה שאין בו איסור אחר חוץ מן הכעס. עוד איתא בגמרא שם שמוותר לעשות מעשי כעס כדי להטיל אימה על אנשי ביתו. ויש לחקור אם מותר לו לכעוס בלבו כשעושה מעשים אלה, או שצריך לעשותם בלי כעס בלב.

א. ונבאר בס"ד שיש כמה שיטות בראשונים: לרבינו חננאל אסור לעשות שום פעולה מחמת כעסו ואפילו יש בה צורך כגון להטיל אימה, אלא צריך לעשות הפעולה שלא מחמת כעסו. ואילו לרש"י מותר לעשות דבר לאיזה צורך כגון להטיל אימה אפילו אם עושהו גם מחמת כעסו, אך אם אין בו צורך ועושה רק מחמת כעסו אסור אף אם אין בו איסור אחר. ולרבינו יונה כל דבר שאין בו איסור אחר מותר לעשותו מחמת כעסו, ורק אם יש בו איסור אחר אז אם עושהו מחמת כעסו הוא כעובד עבודה זרה. ולכל הראשונים האלה עיקר ההקפדה היא על עשיית המעשה.

ב. ואילו לרמב"ם כל ההקפדה היא על הכעס שבלב, והמעשה של קריעת בגדיו הוא סימן שהתגבר כעסו על שכלו לגמרי ואז הוא כעובד עבודה זרה. ואם מטרתו להטיל אימה ועדיין שכלו שולט עליו, בזה נחלקו אחרונים בדעת הרמב"ם, ולענ"ד נראה כמ"ד דבכה"ג לרמב"ם אין איסור מעיקר הדין לכעוס בלבו על דבר שראוי לכעוס עליו, רק מדת חסידות שלא יכעוס בלבו כלל רק יעשה כאילו הוא כועס, ויש קצת מקום לומר שעל דבר גדול מאד כגון חילול שם שמים יש אף לחסיד לכעוס בלבו.

### א. שיטות רש"י ור"ח ורבינו יונה

איתא במשנה שבת קה, ב: "הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין". והגמרא שם מקשה מברייתא דקתני "הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו חייב", והגמרא מתרצת הא דחמתו אחמתו, "הא רבי יהודה דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה, הא רבי שמעון דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה". ומקשה הגמרא, "אימר דשמעת ליה לרבי יהודה במתקן, במקלקל מי שמעת ליה", והגמרא מתרצת, "אמר רבי אבין האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו". ופירש רש"י, "נחת רוח ליצרו, שמשכך את חמתו". ובר"ח שם פירש: "הקורע בגדיו בחמתו נמי מתקן הוא, דכד

קניטה [פירוש מרוגזת, מלשון הקנטה] דעתיה בכעסיה מתרווח בקריעת בגדיו ונמצא עושה נחת רוח ליצרו".

ונראה שיש הבדל בין פירוש רש"י לפירוש ר"ח. שלפי הר"ח אפשר לפרש "נחת רוח ליצרו" כפשוטו, שיצרו נהנה במה שנעשה רצונו לקרוע בגדים, ומה שכתב הר"ח "מתרווח" היינו שנהנה, מלשון הרחבת הדעת. ואילו רש"י שפירש "שמשכך את כעסו" נראה שר"ל שכעסו יורד ומסתלק. וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב בהל' שבת פ"י ה"י "הקורע בחמתו... חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו...". ומשמע שפירש "נחת רוח ליצרו" מלשון נח. ונראה שלא רצו לפרש כהר"ח, משום שהם סוברים שמה שיצרו נהנה אינו מספיק להחשיבו כתיקון לענין שבת, כיון דעצם המעשה הוא מעשה השחתה. ואילו הר"ח לא פירש כרש"י והרמב"ם, משום דס"ל שהקורע בחמתו אינו מתכוין לשכך ולהוריד חמתו אלא רק לבטא כעסו על ידי מעשה השחתה, ומה שכעסו מסתלק עי"ז הוא דבר שאינו מתכוין, ודבר שאינו מתכוין אינו אסור בשבת אף לרבי יהודה אלא מדרבנן.

וראיתי בפירוש רבינו פרחיה (מחכמי מצרים בזמן ר' אברהם בנו של הרמב"ם) למס' שבת שם שכתב: "מתקן הוא אצל יצרו הרע, שאילמלא לא דימה לו יצרו הרע שבקריעתו בגדיו תקון ד"א לא היה מקרען, וכיון דשכיכה חמתו באותה הקריעה נתחייב משום קורע על מנת לתקן". ויש בדבריו צירוף של שני הפירושים, שכתב כרש"י "דשכיכה חמתו", וגם כתב שהתיקון הוא מצד דמיון יצרו הרע שהקריעה תהיה לתועלת, כעין פירוש הר"ח. ויתכן דס"ל שאינו חייב אלא מחמת צירוף שתי הסברות, משום דבעינן שיהא הוא מתכוין לתיקון וגם שיהיה באמת תיקון באותו מעשה.

הגמרא שם מקשה על תירוצו של ר' אבין: "וכהאי גוונא מי שרי, והתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר משום חילפא בר אגרא שאמר משום רבי יוחנן בן נורי, המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד, אמר רבי אבין מאי קראה, לא יהיה כך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הו"א אומר זה יצר הרע". ופירש רש"י: "מי שרי והא תניא כו', אלמא לאו מתקן הוא, שמלמד ומרגיל את יצרו לבא עליו". ובר"ח גרס "וכה"ג מי מיחייב", וגירסא זו מתפרשת יפה כפירושו של רש"י.

ובסוף הענין יש הוספה בתוך פירוש ר"ח (אשר מן הסגנון נראה שהוא לקוח מן הגאונים, כמ"ש באוצר הגאונים חלק הפירושים שבת שם), וז"ל: "ואית מן רבנן דטעו ותמהו היכי מקשינן וכי האי גוונא מי מיחייב והא כעובד ע"ז חשיב, אטו עובד ע"ז והעושה דברים מכוערים מותר [כלומר אטו משום שמתערב בו איסור אחר יש על זה פטור בהלכות שבת], ושנייה לקושיא וגרסי מסבריהן וכי האי גוונא מי שרי והתניא וכו'. ואהדרינן להו, ואיסורא מי הו"א קשיא למ"ד מתקן וחייב הוא ולא מיתוסף ביה איסורא אחרינא [נראה דחסר קצת, וכוונתו אטו מי קתני בכרייתא שאין בקריעת בגדיו איסור אחר לבד איסור שבת דתקשי וכה"ג מי שרי], אלא לישנא דיקא הכי היא וכה"ג [מין] מיחייב, דכיון דאמר מתקן הוא משום דעביד נחת ליצרו ומשום הכי מיחייב ר' יהודה על מלאכה



שאינה צריכה לגופה, אקשינן עליה האי תיקונא הוא אדרבה האי קלקולא רבה הוא משום דמגרה יצרו בעצמו ומקלקל הוא, ולא שמעינן לר' יהודה במקלקל דמחייב.

ונראה קצת שיש הבדל בין לשון רש"י "לאו מתקן הוא" ללשון המובא בר"ח "אדרבה האי קלקולא רבה הוא", דרש"י לשיטתו כתב שאינו מתקן כלל, שהוא פירש בהו"א של הגמ' שהתיקון הוא בגברא במה שהסיר כעסו, ולכן קאמר שכיון שמרגיל יצרו לבא עליו אין כאן תיקון כלל בגברא, שאע"פ שהשקיט כעסו לפי שעה הרי קלקל לענין לאחר זמן באותו דבר עצמו שתיקן, ולכן לא נחשב תיקון. ואילו לר"ח שפירש שהתיקון הוא בהרווחת דעתו שעשה נחת רוח ליצרו, תיקון זה ודאי קיים, אלא שהקלקול הוא מצד אחר במה שמגרה יצרו בעצמו, ולכן לא אמר שאינו מתקן אלא שהוא מקלקל גדול, ור"ל שהקלקול מבטל את התיקון.

ובמרכבת המשנה הלי' שבת פ"ח ה"ח הקשה על רש"י, דא"כ כל מלאכה שהיא תיקון בשעתו וקלקול לאחר זמן יהא פטור, וא"כ מי שתפר בגד באופן שלאחר זמן יהיה צריך לתפור באופן אחר יהא פטור, וזה דבר אשר לא שמענו. וזה קשה גם על הר"ח. ואולי יש ליישב דברי רש"י והר"ח, שיש לחלק בין שאר מלאכות למלאכת קורע, שהקריעה מצד עצמה קלקול היא ואין הקורע חייב אלא מצד התיקון שנגרם על ידו, ובאופן שהקלקול יתר על התיקון אין ראוי לחייבו.

והגמרא מתרצת: "לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה, כי הא דרב יהודה שליף מצבייתא, רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי, רב ששת רמי לה לאמתיה מוניני ארישא, רבי אבא תבר נכתמא". ופירש רש"י, "שליף מצבייתא מן הבגד בחמתו, להראותם שהוא כועס ויגורו מלפניו". ונראה ביאור תירוץ הגמרא לפי שיטתו, דלא מיירי כאן בקורע לעשות נחת רוח ליצרו אלא בקורע כדי להראות לבני ביתו שהוא כועס וייראו מלפניו ולא יעשו עוד הדבר שכעס עליו.

ובר"ח שם כתב: "ופרקין לא עביד בכעסיה הכי אלא מראה עצמו כועס להטיל אימה אאינשי ביתיה". ובסוף הענין כתב: "נדחה ר' אבין ובטיל פירוקיה לגמרי, ואוקימנא לא מחייב רבי יהודה בהא אלא משום דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה וקא מחזי דבחמתיה עביד וקא מכויין לתקוני לאינשי ביתיה וכרב יהודה דהוא שליף מצבייתא כו' דכל כי האי גוונא תיקונא היא ולא קלקולא...".

והנה מדברי הר"ח משמע דמיירי שלא קרע הבגדים מחמת כעסו כלל אלא רק להטיל אימה על אנשי ביתו. ומשמע שאם קרע מתוך כעסו ונתכוין גם להטיל אימה אכתי הוי קלקול. והיינו משום דס"ל שכל שעושה מתוך כעסו מגרה יצרו בעצמו אף על פי שנתכוין גם לדבר מותר. ואילו רש"י לא הזכיר כלל דמיירי כשלא קרע מחמת כעסו, ונראה דלדידיה מיירי באמת שקרע מתוך כעסו רק שנתכוין גם להטיל אימה, ובכי האי גוונא ס"ל שהוא נחשב מתקן וחייב בשבת.

ולכאורה היה נראה לומר דאולי לשיטתם לפי מה שביארנו לעיל דלרש"י קושית הגמ' היתה דהקורע בחמתו לא נחשב תיקון כלל ולר"ח הקושיא היתה שהקלקול מבטל התיקון. דלפ"ז בקורע בחמתו וגם להטיל אימה לרש"י הרי עשה תיקון במה שהטיל אימה, ואף שקלקל מצד אחר במה שהרגיל יצרו לבא עליו מכל מקום חייב מחמת התיקון, ולר"ח כיון שעשה קלקול גדול פטור אף על פי שתיקן מצד אחר.

אך הנה גם במעשי האמוראים הנזכרים בגמרא לא כתב רש"י שלא עשו בכעסם אלא רק כתב שרצו להראות שהם כועסים, ומשמע שאין שום איסור לקרוע בגדיו בחמתו אם עושה גם להטיל אימה לתועלת. וצריך עיון, הרי אכתי מרגיל יצרו לבא עליו.

ולכאורה אפשר ליישב שיטת רש"י על פי דברי המהרש"א בחידושי אגדות שבת שם שכתב: "שכך אומנותו כו', ר"ל באומנות עושה כך להביא את האדם מעבירה קטנה לגדולה... דמקרה בגדיו כו' ודאי דנמי עבירה היא דעובר בכל תשחית הוא והנהו רבנן נמי דקא עבדי בחמתם למרמי אימתא אאינשי ביתיהו היינו נמי בדבר דלא שייך כל תשחית דשלף מצבייתא ותבר מני תבירי". ומבואר בדבריו, שכל הקלקול של קורע בגדים בחמתו הוא רק משום שעובר על איסור כל תשחית, ועל זה אמרו שכיון ששמע ליצרו לעשות איסור קל יבא בעתיד לעשות גם איסור חמור. אבל דבר שאין בו איסור מצד עצמו, מותר לעשותו אפילו בחמתו, ואין אנו אומרים שמדבר מותר יביאנו יצרו לעשות עבירה. ועוד מבואר בדבריו, שהמעשים של האמוראים היו באופן שלא עברו על כל תשחית. ולכאורה י"ל שגם רש"י סובר כן, ומיושב מה שמשמע מדבריו שהאמוראים עשו בכעסם, דכיון דעשו באופן דליכא כל תשחית אין איסור לעשות כן גם בחמתו.

והנה כחידושו הראשון של המהרש"א, שהקלקול של קורע בחמתו הוא משום שעבר על כל תשחית, מבואר בשערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות פ"ב, בדבריו על איסור כל תשחית, וז"ל: "וכל שכן המשבר כלים בחמתו כי שתיים רעות עשה, השחית ממון, והשליט את כעסו להעבירו על דברי תורה, כי מעתה יש עמו מלחמה מיצר הכעס להעבירו על דתו כענין שכתוב ובעל חמה רב פשע, וכבר הקדמנו לך (שער א' אות ל"ח) מה שאמרו רז"ל אם ראית אדם שמשבר כלים בחמתו יהי בעיניך כאילו עובד עבודה זרה שכן דרכו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עבוד אלהים אחרים".

אך מלשון רש"י עצמו לא משמע כסברא זאת, שהרי רש"י כתב "שמלמד ומרגיל את יצרו לבא עליו", ומשמע מדבריו שיש הקפדה בכל אופן של ביאת היצר ואפילו כשלא בא להעבירו על איסור מסוים, דאל"כ היה לרש"י לכתוב "שמלמד ומרגיל את יצרו להעבירו על דברי תורה".

ולכן נראה בדעת רש"י שכל פעולה שאדם עושה בכעסו מחמת יצרו הרע יש בה קלקול, ואפילו אם לא השחית כלום וכגון שהכה על השלחן או צעק ללא צורך, שכיון ששמע ליצרו לעשות דבר המותר יבא לשמוע אליו גם לעשות דבר האסור. אך אם יש בפעולתו איזה צורך, באופן שגם יצרו הטוב מסכים לפעולה ההיא, ורק מחמת זה הוא עושה את הפעולה, אין כאן קלקול, שהרי אדרבה הרגיל את עצמו שלא ישמע ליצרו הרע אלא אם כן יסכים גם יצרו הטוב.

ומ"מ אכתי צריכים אנו לכאורה לחידושו השני של המהרש"א, שהיתר של למירמי אימתא הוא רק באופן דליכא כל תשחית, דאל"כ הרי יש כאן עבירה ופשיטא שהיצר הטוב אינו מסכים. וגם בלאו הכי לכאורה צ"ל כמהרש"א שהמעשים של האמוראים היו באופן שאין כל תשחית [ואפילו לשיטת הר"ח שלא עשו מחמת כעס כלל], שהרי לא יתכן שהאמוראים עברו על איסור כל תשחית.

ובאמת כחידושו השני של המהרש"א מבואר בספר החינוך מצוה תקכ"ט, וז"ל: "ואמנם הביאו בגמרא מעשים בקצת החכמים שמראים עצמן כעוסים כדי ליסר בני ביתם ולזרזן ומשליכין מידם שום מאכל או שום דבר, ומכל מקום השגחתם היתה בהם לעולם שלא ישליכו דבר שיהא נשחת בזה".

ונראה לפי זה שמ"ש בגמ' "רב יהודה שליף מצבייטא" פירושו כעין מ"ש בגמ' קידושין לב, ב, "רב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה אמר איזול איחזי אי רתח... והא קעבר משום בל תשחית, דעבד ליה בפומבייני", ופירש"י "בפומבייני, במקום התפירה שאינו נחסר מדמיו בכך כגון בשוליו". וכן בר"ן על הרי"ף שבת שם פירש "שליף שפת הבגד מן הבגד", ובמיוחס לרש"י על הרי"ף שם פירש "מצוביטא, אמרי חלוקו". ומ"ש בגמ' "רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי" י"ל דמיירי בכלים שהיו כבר כל כך שבורים עד שלא היו ראויים לשימוש, וממילא ליכא הפסד כששוברם יותר.

אך מ"ש בגמ' "רב ששת רמי ליה לאמתיה מוניני ארישא", ופירש"י "מוניני, ציר של דגים קטנים", וכן מ"ש בגמ' "רבי אבא תבר נכתמא", ופירש"י "נכתמא, כיסוי הכד", צע"ק, דאף שהדברים האלה הם פחותי ערך מכל מקום האין מותר להשחיתם. מיהו ברי"ף ורא"ש, וכן בכתבי יד מובאים בדקדוקי סופרים, השמיטו "רבי אבא תבר נכתמא". וברבינו פרחיה שבת שם כתב: "שליף מתובית", מסיר קנה מן השתי העומד שאינו מפסיד אותו הארוג, כדי לצערן בעשייתו במקומו וידעו אנשי ביתו שחרה לו. תבר מאני תבירי, רואה הכלים שנשברו קצת ומשברן, ואינו מראה להן שידע שהם שבורים, כדי שייראו ממנו ויזהרו בכל מה שהוא רוצה לעשותו. ראמי ליה לאמתיה וכו', משליך אל ראש שפחתו הכנענית מים מטונפין של דגים כדי לידע ביתו שכעס כעס גדול, ולבו אין בו כעס". ובספר מעלות המדות מדת הכעס נראה שפירש שליף מצוביטא שתלש עשבים מגינתו.

אך הנה רש"י שם לא ביאר כלל שמעשי האמוראים היו באופן שלא היתה בהם השחתה. ולכן נראה יותר לענ"ד ביישוב שיטת רש"י, דס"ל שהקורע להטיל אימה אינו עובר בבל תשחית משום שכל מעשה שיש בו צורך אין בו משום השחתה, וגם הטלת אימה נחשבת כצורך.

וכן הוא שיטת כמה ראשונים. וז"ל היראים סי' שפ"ב: "ואם אדם משחית שום דבר כדי שייראו ממנו ויהיה שלום בבית מותר, ששכר הטלת יראתו מרובה על השחתתו, כדאמרינן בשבת פרק האורג רב ששת שדי לאמתיה מונינא ארישא רב הונא מיתבר נכתמא, פי', מישדי אימתא מותר". וכ"כ הסמ"ג לאוין רכ"ט. וכן משמע בתוס' בקידושין לב, ב ד"ה רב יהודה, שכתבו: "...כגון שזורקו לים למירמא אימתא אינשי ביתיה, דאי לאו הכי אם בחנם משליך, רשע הוא דעובר בבל תשחית". וכ"כ בריטב"א (החדש) שבת שם וז"ל: "לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא, פי' דבהא ליכא משום עובר את יצרו וליכא משום בל תשחית כיון דעביד לכך... והא דאמרינן כי הא דרב יהודה אע"ג דהתם לא הוה קריעה גמורה כי הכא, לית לן בה, דאנן קים לן דכל היכא דלא אפשר כדרב יהודה ורב אחא ורב ששת עבדינן אפילו בקריעה ממש או בשבירת כלים למירמא אימתא על אנשי ביתיה".

ובסמ"ק מצוה קע"ה כתב: "שלא להשחית כל דבר, אלא אם היה מעולה יותר לדמי עצים קוצץ האילן, או אם היה צריך לאותו דבר להשחיתו כדי לעשות הנאת גופו בל תשחית דגופיה עדיף, וכן כדי להטיל מורא על בני ביתו מותר, וקאמר התם דוקא במנא תבירי". ובשדי חמד מערכת הבי"ת סי' מ"ז ד"ה וכתב, הביא מגדול אחד שהסמ"ק הוא כשיטת החינוך והמהרש"א. אך לענ"ד מלשון הסמ"ק משמע שגם בכלים שבורים שייך בל תשחית ואעפ"כ מותר להפסידם כדי להטיל אימה. ומה שלא התיר לשבור כלים שלמים, י"ל דכיון דאפשר בכלים שבורים אין להתיר יותר מזה.

והנה מפשטות דברי הראשונים האלה משמע שקורע בחמתו ולא נתכוין להטיל אימה עובר בכל תשחית. אך לפי מה שכתבנו לעיל בדעת רש"י שהקורע בחמתו מוריד ומשכך על ידי זה את כעסו, יש מקום לומר שגם הקורע בחמתו גרידא אינו עובר על בל תשחית - עכ"פ לפי ההו"א של הגמרא - כיון שיש תועלת בקריעתו במה שמשכך כעסו. (ולפי מסקנת הגמ' י"ל שכיון שמקלקל במה שמגרה יצרו בעצמו ה"ז עובר גם בכל תשחית. א"נ י"ל שאע"פ שמקלקל מ"מ כיון שיש תיקון לפי שעה במה שמשכך כעסו אינו עובר). וי"ל שמשום כך לא פירש רש"י כרבינו יונה שגירוי היצר הוא ע"י מה שעובר בכל תשחית ועושה עבירה מחמת כעסו, משום דס"ל שאין כאן בל תשחית, ולכן פירש שגירוי היצר הוא אפילו בלי עבירה כיון שאינו עושה לצורך דבר טוב<sup>1</sup>.

היוצא מדברינו לענין עשיית איזה פעולה מחמת כעס, שיש בזה ג' שיטות בראשונים: לר"ח אסור לעשות שום פעולה מחמת כעסו ואפילו יש בה צורך כגון להטיל אימה, אלא צריך לעשות הפעולה שלא מחמת כעסו. ולרש"י מותר לעשות דבר לאיזה צורך כגון להטיל אימה אפילו אם עושהו גם מחמת כעסו, אבל אם עושה רק מחמת כעסו אסור אף אם אין בו עבירה אחרת. ולרבינו יונה כל דבר שאין בו עבירה מותר לעשותו מחמת כעסו.

### ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהל' שבת פ"י ה"י כתב: "הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל. הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב". וכן בפ"ב ה"א שם כתב: "והמבעיר גדישו של חברו או השורף דירתו חייב אע"פ שהוא משחית, מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו, ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב, וכחובל בחברו בשעת מריבה, שכל אלו מתקנים הן אצל יצרן

1. ולכאורה י"ל שאם מתכוין במפורש בקריעת בגדיו לשכך את כעסו הרי זה מותר לרש"י ואינו מגרה יצרו בעצמו ולא עובר בכל תשחית כיון שמתכוין לדבר טוב. אך א"כ יקשה, מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא דהקורע בחמתו דמיירי בכך. וצ"ל דאף דאין בזה משום בל תשחית, מכל מקום הוי מגרה יצרו בעצמו, שכיון שמרגיל את עצמו לעשות פעולה לשכך כעסו, יבא למחר לעשות פעולה אסורה כגון שיכה את חברו כדי לשכך כעסו. עוד צ"ע לכאורה על רש"י, מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא בכועס על רשע, שכעס כזה לכאורה מותר ומצוה הוא, ובא לו מחמת יצרו הטוב, ואין בו קלקול של מגרה יצרו בעצמו. וי"ל שגם על רשע אסור לכעוס כעס כל כך גדול ששובר כלים מחמת כעסו, וכמו שנבאר בס"ד להלן בשיטת הרמב"ם.

הרע". וכן בפ"ח ה"ח שם כתב: "... אבל החובל בחבירו אף על פי שנתכוון להזיק חייב מפני נחת רוחו, שהרי נתקרה דעתו ושככה חמתו והרי הוא כמתקן, ואף על פי שאינו צריך לדם שהוציא ממנו חייב". וכן בהל' חובל ומזיק פ"ד ה"ח, לענין החובל בחבירו בשבת, כתב: "... הואיל ונחת רוח עשה ליצרו הרע בעת שחבל בחבירו הרי הוא כמתקן, ונמצא עון מיתה ולפיכך פטור מן התשלומין".

וכן בפיהמ"ש שבת פ"ג מ"ג כתב: "ואמרו בחמתו פטור סברא דחוויה היא והלכה הקורע בחמתו או על מת שחייב עליו קריעה חייב, והטעם שיהיה הקורע בחמתו ועל מתו חייב מפני שדעתו מתישבת וחמומו מתפטר לאותו הקרע והוא דומה למתקן". וכן בפיהמ"ש ב"ק פ"ח מ"ה: "אבל החובל בחבירו הוא חייב סקילה מפני ששככה רגזו ורפתה רוחו בהזיקו לבעל ריבו הוה כמתקן כמו שהתבאר בקורע בחמתו ועל מתו שהוא חייב לפי שתנוח דעתו באותו מעשה ואע"פ שהוא קלקל".

והנה לפי פירוש רש"י והר"ח בגמרא דברי הרמב"ם תמוהים, דנהי דפסק כרבי יהודה שמלאכה שא"צ לגופה חייב, אך הרי במסקנת הגמרא אמרו שגם לרבי יהודה אינו חייב אלא בקורע למירמי אימתא אינשי ביתיה, ואילו הקורע רק לשכך חמתו פטור משום שהוא מקלקל.

ונראה ברור שהרמב"ם פירש כמו הרבנים שבר"ח שהבאנו לעיל, וז"ל הר"ח: "ואית מן רבנן דטעו ותמהו היכי מקשינן וכי האי גוונא מי מיחייב והא כעובד ע"ז חשיב, אטו עובד ע"ז והעושה דברים מכוערים מותר [כלומר אטו משום שמתערב בו איסור אחר יש על זה פטור בהלכות שבת]. ושנויה לקושיא וגרסי מסבריהן וכי האי גוונא מי שרי והתניא וכו'". והיינו, שהם פירשו שאף על פי שהקורע בחמתו כעובד עבודה זרה מכל מקום אינו נחשב מקלקל וחייב נמי משום שבת, וקושיית הגמרא היתה רק, שהקורע בחמתו אסור גם בלי איסור שבת.

וכן פירש מדעתו המגיד משנה על הרמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ח וז"ל: "וממ"ש [בגמ' שם] מתקן הוא דקא עביד נחת רוח ליצרו למד רבינו שכיון שהוא פוסק כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה שהוא חייב עליה, כל שהוא עושה הדבר דרך נקמה וכעס הרי זה נקרא מתקן אצל יצרו וחייב. ומ"ש [בגמ' שם] וכה"ג מי שרי, לא רצו להקשות על הדין שאמרו שהוא מתקן אצל יצרו, אלא לומר ובחול נמי מי שרי, כלומר שהיה להם לומר בברייתא ודבר זה אף בחול אסור, וכמו שהזכירו בכיוצא בזה בברייתא פרק המצניע (צד, ב) גבי נוטל פי הזוג... ועוד שבכאן שנו קורע בחמתו אצל קורע באבלו על מתו, ונראה שכשם שבחול זה מותר כך מותר זה, ולא היה להם לשנות סתם דבר שהוא אף בחול כעובד גלולים. ותירצו, שהברייתא מדברת בדבר שהוא מותר גמור בחול או שחלק ממנו מותר גמור בחול, וכגון דקא בעי למרמי אימתיה אינשי ביתיה, ולפיכך לא הזכירו איסור קצת הדבר בחול, ולענין חיוב שבת כולן שרין".

ובדבריו יש תירוץ על מה שהקשה הר"ח על הפירוש שהביא: "ואהדרין להו, ואיסורא מי הוי קשיא למ"ד מתקן וחייב הוא ולא מיתוסף ביה איסורא אחרינא", וכתבנו לעיל דנראה דחסר קצת בדבריו, ושכוונתו אטו מי קתני בברייתא שאין בקריעת בגדיו איסור

אחר לבד איסור שבת דתקשי וכה"ג מי שרי. וזה מתורץ במ"ש המגיד משנה שהיה להם לומר בכרייתא שדבר זה אף בחול אסור.<sup>2</sup>

והנה לכאורה אכתי קשה על הרמב"ם, דהרי למסקנת הגמרא הברייתא מיירי בקורע למירמי אימתא, משום שלקורע בחמתו גרידא אסור אף בחול, והיה להרמב"ם להביא הלכה זו, שהקורע למירמי אימתא בשבת חייב, שזה עיקר חידוש הברייתא למסקנת הגמרא. ועוד יש להקשות קצת, כיון דלמסקנת הגמרא הברייתא מיירי בקורע למירמי אימתא ולא בקורע בכעסו, אם כן מנין להרמב"ם ששככת כעסו נחשבת כתיקון לענין שבת, דילמא לעולם אינה תיקון והחייב בברייתא הוא מפני התיקון של הטלת אימה על אנשי ביתו. ונהי דלהוה אמינא של הגמרא מוכח ששככת כעסו הוי תיקון, יש לומר דהיינו מפני שאכתי לא ידעו דרך אחר לפרש הברייתא, אבל למסקנה מנין להם סברא זאת. ועוד קשה, דהרמב"ם בפיהמ"ש שבת שם כתב שהמשנה היא דלא כהלכה משום שהקורע בחמתו חייב מפני שדעתו מתיישבת לאותו הקרע, ואם כן העמיד המשנה בקורע בחמתו ממש שהוא אסור אף בחול, והיה לו לפרשה בקורע למירמי אימתא דמותר בחול, ושטעם החיוב מפני התיקון של הטלת אימתו.

ומפני כל זה נראה לענ"ד לומר, שהרמב"ם פירש גם למסקנת הגמרא שהחייב הוא מפני התיקון של שככת כעסו ולא מפני התיקון של הטלת אימתו. ונראה שהרמב"ם פירש כן משום שסובר שאין די בהטלת אימה להוציא הקריעה מכלל מקלקל, וכמו שמצינו בגמ' שבת עג, ב שהחופר גומא וא"צ אלא לעפרה פטור אף לר' יהודה משום שהוא מקלקל, והכא נמי מקלקל הוא את בגדו. ואף שגם הקורע בחמתו מקלקל את בגדו, יש לומר על פי מה שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"א הי"ז: "חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור, אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". דממה שכתב "הואיל וכוונתו לקלקל" משמע שאין הולכים בזה אחר המציאות אלא אחר כוונתו. ואם כן יש לומר, שהקורע בחמתו אינו מתכוין לקלקל אלא אדרבה חושב שתיקון הוא לבגד שיהיה קרוע מחמת כעסו, וכמו שכתב רבינו פרחיה שבת קה, ב (הובאו דבריו לעיל): "שאיילמלא לא דימה לו יצרו הרע שבקריעתו בגדיו תקון ד"א לא היה מקרעו". מה שאין כן החופר גומא וא"צ אלא לעפרה, הרי אינו צריך לחפירת הגומא מצד עצמו כלל, והוא נחשב אצלו כקלקול הקרקע, ואילו היה יכול להשיג עפר בלי חפירת גומא היה שמח בזה. וכן הקורע להטיל אימה ואין בלבו כעס אינו צריך להקריעה מצד עצמה כלל, והיא נחשבת אצלו כקלקול הבגד, ואילו היה יכול להטיל אימה באופן אחר לא היה מקלקל את בגדו.<sup>3</sup>

2. וראיתי כמה אחרונים שכתבו דרכים שונים ליישב דברי הרמב"ם דלא כהמגיד משנה אלא על דרך פירוש רש"י, ראה מים חיים להפרי חדש (נדפס גם בסוף הרמב"ם) ומעשה רוקח על הרמב"ם שם ושו"ת חמדת שלמה אה"ע ס"ס י"ז, אך דבריהם דחוקים קצת.

3. וראה סברא דומה לזו באגלי טל מלאכת טוחן סק"י ו"ל: "...וכן הורג מזיקין נהי שא"צ לגוף המזיקין מ"מ צריך להריגתם כדי שלא יזיקו... והריגת המזיקין סיבה שלא יזיקו, אבל החופר גומא... א"צ לחפירת גומא, שאלמלי היה במקום שחפר גבשושית... היה לו ג"כ העפר... ואין הגומא סיבה אל העפר", וע"ש.

ולפי זה מה שהעמידה הגמרא את הברייתא דהקורע בחמתו חייב בקורע למירמי אימתא, צ"ל להרמב"ם דהיינו שהוא קורע גם למירמי אימתא, אך לבד מזה הוא גם משכך חמתו על ידי הקריעה, והחייב לענין שבת הוא דוקא מחמת שיכוך חמתו, ולא העמידוהו בלמירמי אימתא אלא כדי שלא תקשי דהל"ל שאף בחול אסור.

ולפי זה מוכח שהרמב"ם סובר שבחול מותר לקרוע בגדיו להטיל אימה אף כשהוא עושה זה גם מחמת כעסו. והיינו כשיטת רש"י שביארנו לעיל, ולא כשיטת הר"ח שסובר שאינו מותר אלא כשאינו עושה מחמת כעסו כלל.

ועכשיו יש לעיין, מה סיבת האיסור לקרוע בגדיו בחמתו בחול. וממה שביארנו שלרמב"ם אין איסור לקרוע בגדיו למירמי אימתא אף כשהוא עושה גם מכעסו, מבואר שאינו סובר כהר"ח שכל פעולה שמחמת כעסו אסורה. אלא לכאורה י"ל שסובר כרש"י שפעולה שעושה מחמת כעסו אסורה אם אין בה איזה צורך אחר. אי נמי י"ל שסובר כרבינו יונה שבקריעת בגדיו שלא למירמי אימתא עובר בבל תשחית (אך זה צע"ק, דכיון שהוא מתקן לענין שבת לא מסתבר שיהא נקרא קלקול והשחתה לענין בל תשחית).

אבל לענ"ד נראה שהרמב"ם למד פשוט אחר בסיבת האיסור. וז"ל הרמב"ם בפיהמ"ש אבות פ"ב מ"י: "אל תהי נוח לכעוס - אל תכין עצמך לכעס ולרגזנות. וכבר הפליגו לגנות הכעס והרגזנות, והחזק שבדבריהם אמרם כל מי שכועס כאילו עובד עבודת כוכבים וסמכוהו לאמרו לא יהיה כן אל זר ולא תשתחוה לאל נכר ר"ל ששני הדברים אחד". הרי שהביא דרשת הברייתא על הכועס סתם אע"פ שלא עשה שום פעולה מחמת כעסו. וכן בהל' דעות פ"ב ה"ג כתב: "וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד... אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים".

וכבר תמהו רבים (ראה מהר"ץ חיות שבת שם, בני בנימין על הרמב"ם שם, ושדי חמד בכללי הפוסקים שבראש אסיפת דינים סי' ה' אות כ"ב) שהלשון שהביא הרמב"ם "כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים" אינו נמצא כלל בש"ס או במדרשים המפורסמים, ורק בזוהר (פרשת בראשית כז, ב, פרשת קרח קעט, א, פרשת פנחס רלד, ב, תקוני זהר תיקונא נ"ו דף פט, ב, וזוהר חדש פרשת נח כא, א במדרש הנעלם ד"ה אלה) ובמדרש לעולם (נדפס באוצר המדרשים) פט"ו. ובשדי חמד שם הוסיף להקשות, שלכאורה הש"ס שלנו חולק על מאמר זה, שהרי אמרו בשבת שם "המקורע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה", ומשמע שהכועס בלי עשיית מעשה השחתה אינו כעובד ע"ז. ואם כן לא היה להרמב"ם להביא מדרש חיצוני כשזה חולק על הש"ס שלנו<sup>4</sup>.

ובסדר משנה (להר"ר וולף באסקוויץ בנו של המחצית השקל, ומובא בשדי חמד שם ד"ה שוב) על הרמב"ם הל' דעות שם כתב, שמקור הרמב"ם הוא מהגמ' שבת שם, ואף שבגמ' כתוב רק בשעשה מעשה, הרמב"ם סובר דאורחא דמילתא נקט דמדרך איש חימה לעשות מעשים כאלה, אבל עיקר האיסור הוא משום הכעס המביאו למעשים האלה. וכתב שכן

4. ובעבודת המלך על הרמב"ם שם הביא שבשו"ת הרשב"ש סי' ש"ע הביא מאמר כלשון הרמב"ם בשם גמ' נדרים, וכתב שאולי היה כן שם בנוסחתם, ולפי"ז לק"מ. אך קשה לחדש גירסא, ודברי הרשב"ש שם נאמרו אגב אורחא ויתכן שלא דק.

מוכח מהראיה שהביאה הגמרא מן הפסוק "לא יהיה בך אל זר", והיינו הכעס שהוא אל זר שבקרבו, ולא המעשים. וגם בספר ארץ אפים להר"ר אברהם יעלין בסי' א' סק"ב כתב כן, וכתב לצדד שהרמב"ם סובר שהקורע בחמתו אינו עובר בבל תשחית, דכמו דס"ל דאינו נקרא מקלקל לענין שבת כך לענין בל תשחית, וממילא אין האיסור מחמת מעשה ההשחתה אלא מחמת הכעס, ע"ש<sup>5</sup>.

ובטעם הדבר למה נקטה הגמרא הקורע בגדיו וכו' ולא אמרו הכועס סתם, כתב בארץ אפים שם, שכונתם לומר שנתכעס כעס גדול, ואורחא דמילתא נקט שזהו הדרך כשאדם מתכעס ביותר שעושה קלקולים מתוך כעסו. (ובסדר משנה שם נדחק בזה).

ונלענ"ד להוסיף על דברי הארץ אפים, שנראה ברור שלא על הכועס כעס קטן אמר הרמב"ם שהוא כעובד עבודה זרה. שהרי במשנה אבות (פ"ה מ"א) שנינו: "...קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד, נוח לכעוס וקשה לרצות רשע", ופירש הרמב"ם בפיהמ"ש שם: "הסתכל איך קרא הסבלן שסבלנותו יתירה עד שיקרב להעדר ההרגשה בדבר הכעס חסיד, וקרא מי שיש לו פחיתות מדת הכעס רשע". ודבריו מתבארים על פי מה שכתב בפירושו למשנה הקודמת "שלי שלך ושלך שלך חסיד": "הנה נתבאר לך בזה המאמר שהחסיד הוא שירבה בפעולת הטוב ר"ל שיטה לאחד משני הקצוות מעט".

והענין נתבאר בארוכה בשמונה פרקים [הקדמת הרמב"ם לאבות] פרק ד', ובפ"א מהל' דעות, וז"ל בהל' דעות שם ה"ד-ה': "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו... כיצד, לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת... כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם, ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד". ומבואר, שההמנעות מכעס על דבר הראוי לכעוס עליו אינה אלא מדת חסידות. ואף שבהל' דעות פ"ב ה"ג כתב הרמב"ם שראוי לאדם להתנהג בחסידות הזאת, שלא יכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, וכמו שיתבאר בס"ד להלן, מכל מקום לא מסתבר כלל שמי שלא עשה כן יהיה כעובד עבודה זרה.

ונראה שגדר הכעס שעליו אמר הרמב"ם שהוא כעובד עבודה זרה הוא כמו שכתוב במסילת ישרים פרק י"א וז"ל: "הנה יש הרגזן שאמרו עליו כל הכועס כאילו עובד עבודת אלילים, והוא הנכעס על כל דבר שיעשו נגד רצונו ומתמלא חמה עד שכבר לבו בל עמו ועצתו נבערה, והנה איש כזה כדאי להחריב עולם מלא אם יהיה יכולת בידו כי אין השכל שולט בו כלל...". ע"ש. ונראה מדבריו, שגדר הדבר הוא, שכעסו מתגבר עליו עד שאין שכלו שולט בו.

וגם רבינו אברהם בנו של הרמב"ם, בספר המספיק לעובדי השם, כתב שעיקר גריעות הכעס היא במה שאין שכלו שולט בו, וז"ל שם בעמ' מג: "והכעס מביא לידי חטאים

5. ואף דלעיל ביארנו לשיטת רש"י שהקורע בגדיו בחמתו אינו עובר בבל תשחית ואפ"ה יש איסור על מעשה הקריעה משום שמגרה יצה"ר בעצמו, י"ל שהרמב"ם חולק וסובר שאדרבה כיון שמשכך את כעסו ומסירו אינו בכלל מגרה יצרו בעצמו, וראה בזה להלן.



גדולים ופשיעות חמורות כי הוא מעביר את האדם על דעתו כשכרוך, ובעמ' מד: "כי הכעס מעלים את השכל ובהיעדר השכל יהיה האדם כאריה וכנמר ודומיהם מן החיות הטורפות", ובעמ' מו על מ"ש בגמ' איזהו אל זר וכו' זה יצר הרע: "וליצר הרע שני מובנים כללי ומיוחד, והמיוחד הוא סערת כח הריב שאין עמה שיפוטו של השכל".

ונראה שלדעת הרמב"ם והמסילת ישרים, מה שנקטו בגמרא המקרע בגדיו והמשביר כליו וכו', הכוונה שמי שנתכעס כל כך עד שקורע בגדיו וכדומה הרי בזה השיעור נחשב כעסו שבלב כעבודת כוכבים, משום שמעשים אלה הם מעשים של שטות וכנגד השכל, שהרי מפסיד ממון עצמו, ומי שעושה כן הרי זה ראה שכעסו התגבר עליו עד שאין השכל שולט בו.

ועל פי זה אפשר לבאר דרשת הגמרא "איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע", דלכאורה קשה, מה ענין דרשה זו לכעס דוקא, הלא יש הרבה סוגים אחרים של יצר הרע. ולדברינו יש לומר, שהכעס מיוחד בזה שהוא שולט לגמרי על שכלו של אדם, וכוונת הדרשה, שלא יהיה היצר הרע הנקרא "זר" בקרבך ל"אל" דהיינו שליט. וגם לרש"י וסייעתו נראה לפרש כך, אלא שהם פירשו דמיירי כשהיצה"ר שולט גם על כלי המעשה שלו, ואילו להרמב"ם מיירי אף כששולט על שכלו לבד<sup>6</sup>.

ועל פי דברינו מובן תירוץ הגמרא "לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא אאינשי ביתיה", דלכאורה קשה, דלעיל ביארנו שלרמב"ם גם לפי התירוץ מיירי כשמשכך בזה את כעסו, דאל"כ לא היה חייב בשבת. ואם כן הרי על כרחך מיירי שהיה לו כעס בלבד, דאל"כ מה ישכך. ועוד ביארנו לעיל, שלשיטת הרמב"ם קושית הגמרא היתה, דבחול מי שרי. ולפי מה שכתבנו, שההקפדה להרמב"ם היא על הכעס שבלב, אם כן קושית הגמרא היתה, דבחול מי שרי לכעוס בלבד. ואם כן צ"ע האיך יישבה הגמרא את קושייתה, והרי אכתי מיירי בכועס בלבד, ובחול מי שרי. אך בדברינו מיושב היטב, דלפי ההו"א דגמרא הברייתא מיירי בקורע בגדיו רק מחמת כעסו בלי שום תועלת, וזה ודאי מעשה שטות נגד השכל, והוא ראה שנתגבר כעסו על שכלו, והרי הוא כעובד עבודה זרה. אבל במסקנה מיירי בקורע להטיל אימה על אנשי ביתו, שזה דבר שגם השכל מסכים לעשותו, ואם כן אף שיש לו קצת כעס בלבד מכל מקום יש לומר שלא הגיע כעסו עד לשיעור של הגברת כעסו על שכלו, וכעס קטן כזה הרי אינו אסור מעיקר הדין כשכועס על דבר שראוי לכעוס עליו.

6. ובזוהר תצוה קפב, ב איתא שהכעס שבתוך האדם נחשב אליל ועבודה זרה ממש ע"ש, ודרשו על זה הפסוק "אלהי מסכה לא תעשה לך" [כלומר לא תעשה את עצמך לעבודה זרה], וכן בספר חרדים במצוות לא תעשה מן התורה התלויות בלב הובא פסוק זה כמצות לא תעשה על הכעס. ונלענ"ד לבאר על פי מ"ש בספר שערי קדושה לר' חיים ויטאל ח"א שער א' שהכעס הוא בכלל הגאווה "כי מפני הגאווה מתכעס האדם כשאין עושים רצונו ואילו היה שפל רוח ומכיר חסרונו לא היה מתכעס כלל", והיינו שאין אדם כועס אלא משום שסובר שצריכים לעשות רצונו, וזהו ענין עבודה זרה, שחושבים שרצון האלילים יתקיים. וראה עוד בתניא של הרש"ז מלאדי באגרת הקודש סי' כ"ה שביאר שכל הכועס כאילו עובד עבודה זרה משום שאם היה מאמין שמאת השי"ת בא לו הענין ההוא לא היה כועס וכמו שאמר דוד על שמעי [שמואל ב' טז, י] כי ד' אמר לו קלל, ע"ש.

עוד מיושב בדברינו מה שקשה לכאורה על הגמרא, למה לא העמידה את הברייתא בקורע בגדיו מחמת שכועס על אדם רשע, אשר כעס כזה לכאורה מותר הוא. ולדברינו מיושב, שאף אם מותר לכעוס על רשע, מכל מקום אסור לכעוס כעס גדול כל כך עד שאין שכלו שולט עליו, שהרי עלול לבא מזה לידי עבירה, וכגון להרוג מי שאינו חייב מיתה. ולכן אסור לכעוס גם על רשע שיעור כעס כל כך גדול עד שיבא לקרוע בגדיו בחמתו שהוא מעשה נגד השכל כמו שביארנו<sup>7</sup>.

והנה לכאורה קשה על כל דברינו ממ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ב ה"ג: "וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו, או על הציבור אם היה פרנס, ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם, ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו, כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס. אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים, ואמרו שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן עולבין שומעים חרפתם ואינם משיבין עושיין מאהבה ושמחים ביסורים, ועליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". ומבואר לכאורה שכל כעס שבלב אסור ואפילו כעס קטן, ודלא כדהוכחנו מן הגמרא לשיטת הרמב"ם.

אך הנה כבר הקשה בלחם משנה שם פ"א ה"ד שדברי הרמב"ם עצמו סותרים זה את זה. שבפ"א ה"ד כתב: "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם בגופו, כיצד לא יהא בעל חמה נוח

7. ויש מקום לומר לפי דברינו בשיטת הרמב"ם, שמי שכבר עבר וכעס בלבו עד שרוצה לקרוע בגדיו, מותר לו באמת לקרוע בגדיו ולשכך בזה את כעסו, שהרי האיסור אינו אלא על הכעס שבלב ולא על מעשה קריעת הבגדים. ואפשר שיש גם מצוה בזה, שהרי על כל רגע ורגע שהוא כועס הוא כעובד עבודת כוכבים, והוא גם עלול לעשות עבירות חמורות כגון להזיק לחבירו כיון שאין השכל שולט בו, ואם כן כל מה שיכול לעשות לשכך כעסו מצוה הוא. וסברא זו היא להיפך משיטת רש"י ור"ח ורבינו יונה שפירשו שהקפדה בקרוע בגדיו בחמתו היא על מעשה הקריעה, לדבריהם גם מי שכבר נתכעס הרבה אסור לו לשכך כעסו על ידי מעשה השחתה, מפני שעל ידי זה הוא מרגיל את יצרו לבא עליו לעתיד.

ויש לעיין בזה בדברי הרמב"ם בספר המצות ל"ת שי"ז, שכתב בביאור מצות "לא תקלל חרש" שלפעמים תנוח כעסו של אדם על ידי שיקלל את חבירו אף על פי שחבירו אינו שומע (וגם אין מגיע שום היזק לחבירו ע"י קללתו וכמו שביאר בחינוך מצוה רל"א בדעת הרמב"ם שם) והו"א שאין בזה איסור, ולכן הודיענו הכתוב שזה אסור "שלא יניע נפשו לנקימה ולא ירגיל לכעוס". ומבואר שאף מי שכבר נכנס לכעס אסור לו לקלל חבירו כדי לשכך כעסו. ויש להסתפק אם הוא הדין שאסור לו לקרוע בגדיו, וכסברת רש"י וסייעתו שמרגיל יצרו לבא עליו, או שדוקא קללת חבירו ש"מניע נפשו לנקימה" אסור, אבל קריעת בגדים של עצמו שאין בזה סרך נקימה מותר.

לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת". וכן בפ"ב שם ה"ב: "מי שהוא בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו... ויחזור לדרך האמצעית שהוא דרך הטובה, ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו". ומבואר שיש לאדם לכעוס על דבר גדול הראוי לכעוס עליו ולא יהיה כמת שאינו מרגיש, ודלא כדבריו בפ"ב ה"ג שכתב שלא יכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו ושלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים. ובלחם משנה שם נדחק מאד ליישב, ע"ש.

ובספר ארך אפים לר' אברהם יעלין סי' ב' סעיף א' כתב שכוונת הרמב"ם בפרק א' לכעס מזויף שיראה ככועס ובלבו אינו כועס כמ"ש בפ"ב ה"ג, אבל כעס בלב לעולם אסור ואפילו לדבר מצוה. וע"ש שהוכיח דין זה מכמה ספרים קדושים, ונקט כן בפשיטות להלכה. וצע"ק ליישב מסקנת הגמרא לשיטת הרמב"ם לפי דבריו, וכמו שכתבנו לעיל, דממ"נ, אם הברייתא מיירי בקורע למירמי אימתא בלי כעס הלב א"כ צ"ל שהחיוב הוא מפני שתיקן בהטלת אימתו, ולמה כתב הרמב"ם רק שתיקן בשכנת חמתו, ואם הברייתא מיירי כשכועס גם בלבו היאך מותר בחול. ויש להקשות עוד על דבריו, ממ"ש הרמב"ם בפ"א "ולא כמת שאינו מרגיש" וכן בפ"ב ה"ב "שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל... ויחזור לדרך האמצעית", דמשמע שהדרך הבינוני הוא שכשמכעיסים אותו בדבר גדול ירגיש בזה, והרגשה היינו בלב. אך קושיא זו יש ליישב, דהרגשה כאן אינו בלב אלא בשכל. וראה במורה נבוכים שנביא בס"ד להלן.

ובסדר משנה (דעות פ"א ה"ה) כתב דרך אחרת בישוב דברי הרמב"ם, שמה שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ג שאין ראוי לאדם לכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, היינו ממדת חסידות, אבל אין בזה איסור מעיקר הדין. ואילו בפ"א שם מיירי מעיקר הדין ולא ממדת חסידות. ובזה יישב עוד מה שמצינו במשה רבינו שכעס כמה פעמים.

וענין מדת חסידות בכלל מבואר ברמב"ם שם פ"א ה"ה וז"ל: "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות, וחסידים הראשונים היו מטיין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות, יש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה האחרון ויש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה הראשון, וזהו לפנים משורת הדין". ועל הכעס בפרט מבואר במשנה אבות פ"ה מי"א "קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד" ומבואר ברמב"ם בפיהמ"ש שם שהוא מדת חסידות, וכמו שהבאנו למעלה. ומשנה זו היא בודאי אחד מן המקורות של הרמב"ם.

ומקור נוסף לרמב"ם הוא בגמרא שבת ל, ב: "ת"ר לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי", ועיי"ש לא, א המעשה המפורסם של הלל שלא הקפיד כלל על בזיונות גדולים, ועל קפדנותו של שמאי מובאים שם מעשים שהקפיד על דברים של אפיקורסות ("שבעל פה איני מאמינך") וכדומה והלל לא הקפיד עליהם. ואין נראה

כלל לומר שמי שיתנהג כמו שמאי במקרים כאלה נקרא עברייך, אלא כוונת הגמרא שמי שרוצה לבחור הדרך הטובה ביותר יש לו להתנהג כמו הלל ולא כשמאי, ולא אומרים בזה שהדרך הבינוני, שהוא דרכו של שמאי, הוא הדרך הטובה כמו בשאר מדות.

עוד מקור לדברי הרמב"ם בזה מובא במפרשי הרמב"ם מן הגמרא בתענית ד, א: "ואמר רבא האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר הלוא כה דברי כאש נאם ד', ואמר רב אשי כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר וכפטיש יפוצץ סלע. אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בוניה. אמר רבינא אפילו הכי מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא, שנאמר והסר כעס מלבך וגו'".

ונראה לפרש לדעת הרמב"ם, ד"אורייתא הוא דקא מרתחא ליה" פירושו שהוא כועס על דבר שראוי לכעוס עליו על פי התורה, ולפי זה מה שאמר רבינא דאפילו הכי מיבעי ליה למילף נפשיה בניחותא, פירושו שאין לכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, וכדברי הרמב"ם בפ"ב ה"ג. ונראה ודאי לומר, שמה שאמר רבינא "מיבעי ליה למילף נפשיה בניחותא" אין הכונה אלא שראוי לעשות כן, אבל מי שלא עשה כן לא עבר על איסור.

ואף שהרמב"ם בפ"ב ה"ג כתב "לפיכך צוו להתרחק מן הכעס" וכו', אכתי י"ל שכוונתו למדת חסידות, ומצאנו שהרמב"ם משתמש בלשון "צוו חכמים" לעניני עצה טובה וחסידות, ראה שם ה"ד "והוא שצוו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", ובהל' ערכין פ"ח הי"ב "ויקיים מה שצוו נביאים כבוד את ד' מהונך, אעפ"כ אם לא הקדיש... אין בכך כלום", ובסוף הל' שכנים "שלא צוו חכמים בדבר זה אלא דרך חסידות".

וגם מ"ש הרמב"ם בפ"ב ה"ג "יראה עצמו בפניהם שהוא כועס", מוכח שאין איסור גמור לכעוס על דבר הראוי לכעוס עליו, דאם היה איסור גמור לכעוס נראה שגם להראות לאחרים שהוא כועס היה אסור, שהרי ילמדו ממנו להתיר הכעס או יחשדו אותו שעובר על איסור.

מיהו שם בתחלת ההלכה כתב הרמב"ם: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר", ומדנקט לשון רבים משמע שהן שתי מדות לכל הפחות, ובהמשך ההלכה הזכיר רק גאווה וכעס, וא"כ משמע ששתיהן אסורות באיסור גמור, ודלא כדברינו. וי"ל שאסור לנהוג במדה בינונית ממש וצריך להתקרב לקצה השני, אך להגיע ממש לקצה השני אינו חיוב ממש אלא רק ראוי לעשות כן.

ובאמת נראה שיש מקום לומר שגם במידת חסידות אין ראוי להגיע לקצה השני ממש אלא רק קרוב אליה. ובזה מדויק מ"ש הרמב"ם שם "שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו" ולא אמר כלשונו בפ"א ה"ד "דבר גדול שראוי לכעוס עליו". וכן משמע באבות פ"ב מ"י "ואל תהא נוח לכעוס" ולא אמר "ואל תכעס". וכן שם פ"ה מ"א "קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד" משמע שהוא רק קשה לכעוס ולא שאינו כועס

כלל. וכן בפיהמ"ש להרמב"ם שם כתב "עד שיקרב להעדר ההרגשה" ולא כתב "עד שיגיע להעדר ההרגשה"<sup>8</sup>.

ומ"ש הרמב"ם בהל' דעות שם "שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים", י"ל שהכונה לדברים המכעיסים שאר בני אדם, אבל דברים גדולים כגון חילול שם שמים י"ל שצריך שירגישם. ובכך ניחא מה שמצאנו אצל משה רבינו בפרשת בא "ויצא מעם פרעה בחרי אף" ובפרשת כי תשא "וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה", ולא מצאנו שום תביעה על משה בזה<sup>9</sup>.

ובכך מרווחנא שלא יחלוק הרמב"ם על רבינו יונה בפירושו לאבות פ"ה מ"א שכתב "ואין צריך שלא יכעוס כלל לעולם, כי לפעמים צריך האדם לכעוס לקנאת ד' כפנחס, לכן אמר קשה לכעוס, שעל כל פנים יש לו לכעוס אך בקושי הפעמים שאין לו רשות להיות בלא כעס, ועל זה אמרו חכמי המוסר אל תהיה מתוק פן יבלעוך, וגם כן טוב הדבר להתרצות מיד אף בעוד כעסו עליו, ולא אחר שיסור כעסו מעליו אלא בשעת הכעס ממש הוא נוח לרצות, כי זו ממדת החסידות וטוב לבב". (ודוחק לומר דרבינו יונה מיירי בכעס מזויף שמראה כאילו כועס ואינו כועס בלבד).

ולכאורה קשה על דברינו, שמדברי הרמב"ם במורה נבוכים ח"א פנ"ד נראה דס"ל שלאדם השלם ראוי שיתרחק לגמרי מן הכעס שבלב. דשם ביאר, שהמדות שמתואר בהם הקב"ה, כגון רחום וחנון או קנא ונוקם, אין פירושם שהקב"ה מתפעל ומשתנה ח"ו, אלא רק שהוא ית' עושה פעולות אשר בני אדם יעשו אותן מתוך רחמנות או מתוך קנאה וכעס. וכתב –

"וצריך למנהיג המדינה כשיהיה נביא שידמה באלו התארים ויבואו מאתו אלו הפעולות כשיעור וכפי הדין, לא לרדיפת ההפעלות לבד ולא ישלח רסן הכעס ולא יחזק מדות ההפעלות בו, כי כל התפעלות רע, אבל ישמר מהם כפי כח האדם, ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים רחום וחנון, לא לענין הרחמנות והחמלה לבד אלא כפי מה שיהיה ראוי, ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים נוטר ונוקם ובעל חמה כפי התחייבם, לא לענין הכעס לבד, עד שיצוה בשריפת איש והוא בלתי כועס ולא קוצף עליו ולא מואס בו, אלא כפי מה שייראה לו שהוא חייב, ויביט מה שתביא הפעולה הזאת מן התועלת העצומה בעם רב". ומשמע שהאדם השלם אין לו להתפעל בלבד

8. אך יש לדחות ראיה זו, דקמ"ל שגם בכה"ג נקרא חסיד אע"פ שלא הגיע לשלימות גמורה, וראה מדרש שמואל אבות שם: "השמיענו שלא נאמר דדוקא חסיד יקרא מי שמעולם לא כעס... לכן אמר כי אף גם זה חסיד יקרא לפי שמי שלא יכעוס כלל נקרא מלאך שזוה לא ימצא רק במלאכים...", ובמסילת ישרים פרק י"א: "...קשה לכעוס ונוח לרצות הנה זה חלק טוב ודאי... אמנם מדתו של הלל הזקן עולה על כל אלה, שכבר לא היה מקפיד על שום דבר ואפילו התעוררות של כעס לא נעשה בו, זה הוא ודאי הנקי מן הכעס מכל וכל".

9. משא"כ בזמנים אחרים שכעס, ראה גמרא פסחים טו, ב "כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו... ממשה דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל... ע"ש, וכן בספרי פרשת מטות אות קנ"ז "בג' מקומות בא לכלל כעס ובא לכלל טעות" עיי"ש, ובעי"ז בויקרא רבה יג, א עיי"ש, וראה שמונה פרקים להרמב"ם ספ"ד בענין חטא מי מריבה. מיהו בסדר משנה על הרמב"ם הל' דעות פ"א ה"ה וכן בשיחות מוסר להגר"ח שמואלביץ תשל"ג מאמר כ"ג כתבו שגם ע"י כעס המוצדק והמותר בא אדם לידי טעות כי כך טבע הכעס, עיי"ש.

כלל לא מרחמנות ולא מכעס אלא יעשה כפי השכל לבד. אך נראה ודאי שאין כונת הרמב"ם שעצם הרגשת הרחמים בלבו הוא רע, אלא כוונתו שהפעולות שיעשה האדם לא יהיו מחמת רגשותיו כלל אלא רק מחמת שכלו, ולא יתן לרגשותיו להשפיע על שכלו ועל פעולותיו כלל.

והנה מ"ש הרמב"ם בפ"ב ה"ג "ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס", ברור שמקורו בגמרא שבת קה, ב "לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה, כי הא דרב יהודה שליף מצביייתא, רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי, רב ששת רמי לה לאמתיה מוניני ארישא, רבי אבא תבר נכתמא". והרמב"ם הבין, שמה שלא שברו האמוראים כלים שלמים וכדומה, הוא ראה שלא כעסו כלל בלב, רק רצו לדמות כאילו היו כועסים. ולכאורה קשה מזה למה שכתבנו לעיל שלהרמב"ם גם למסקנת הגמרא הברייתא מיירי כשכועס קצת בלבו ומשכך בקריעתו את כעסו, דממ"ש הרמב"ם "והוא אינו כועס" משמע שהאמוראים לא כעסו בלבם כלל, והגמרא אומרת שהברייתא מיירי כי הא דעשו האמוראים. ואם כן יהיה מזה ראה לדברי בעל ארך אפים שהבאנו לעיל, שלהרמב"ם כל כעס הלב אסור.

אך יש ליישב, דלעולם הברייתא מיירי כשכועס קצת בלבו, ואין בזה איסור, ומ"ש בגמרא "כי הא דרב יהודה" וכו', אין הכוונה שהברייתא מיירי ממש כמו המעשה של רב יהודה, אלא הכוונה רק להביא דוגמא בעלמא לציור של "למירמא אימתא". וגם בריטב"א (החדש) שבת שם כתב ש"כי הא" הוא לאו דוקא, משום דס"ל שאף כלים שלמים מותר לשבור להטיל אימה כשאי אפשר בלאו הכי, ואין בזה משום בל תשחית, וכמו שהבאנו לעיל, וכתב "ושמענין מהכא דכי אמרינן בתלמודא 'כי הא', דלא בעינן כההוא עובדא ממש, אבל לדוגמא בעלמא נקטינן ליה, אבל כל היכא דאמרינן 'כההוא עובדא' אז מייתי ליה לראיה ממש ולמילף מיניה ואפשר דבעינן כיוצא בה". ואף שברמב"ם בהל' דעות ובהל' מלכים לא מצאתי הוכחה אם ס"ל כהריטב"א שמותר לשבור כלים שלמים להטיל אימה, מ"מ י"ל דלענין ביאור הלשון של "כי הא" ס"ל כוותיה.

והנה כבר הבאנו לעיל שברש"י שבת שם פירש "שליף מצביייתא מן הבגד בחמתו, להראותם שהוא כועס ויגורו מלפניו", ומדכתב "בחמתו" משמע שרב יהודה היה כועס גם בלבו, ודלא כהרמב"ם. ונראה שרש"י סובר שכיון שהותר לו להראות כעס כדי להטיל אימה, אין אפילו מדת חסידות להמנע מכעס בלב.

ונראה שהרמב"ם אזיל לשיטתו, שסובר שעיקר ההקפדה בקורע בגדים בחמתו היא על הכעס שבלב, וכמו שהוכחנו לעיל. ואילו רש"י סובר שההקפדה אינה על הכעס שבלב אלא על מה שעושה מעשה בעצת יצרו הרע. וכן בפירוש המיוחס לרש"י אבות פ"ה מי"א על "נוח לכעוס וקשה לרצות רשע" פירש "שמתוך כך בא לידי עון, דאמר מר (ברכות כט, ב) לא תרתח ולא תחטא", משמע שבעצם הכעס אין עון. וא"כ אם בטוח הוא שכעסו יביאנו רק למעשה טוב כגון למירמי אימתא, מותר לכעוס. ואדרבה, יש לומר

ש"לרש"י עדיף שיכעוס בלב ולא יעשה כעצת הרמב"ם שידמה כאילו כועס, משום "מדבר שקר תרחק".

ובר"ח שבת שם כתב "ופרקין לא עביד בכעסיה הכי אלא מראה עצמו כועס להטיל אימה אינשי ביתיה". וביארנו שיטתו לעיל, דס"ל דאסור לעשות שום מעשה מחמת כעסו. ואף שאין שיטתו כשיטת הרמב"ם כלל, מכל מקום לענין הלכה סובר בפרט זה כמותו, שהקורע למרמי אימתא אסור שיכעס בלבו. ולפי מה שהבאנו לעיל ראיה לשיטת הסדר משנה שהרמב"ם אינו אוסר כעס הלב בכה"ג מעיקר הדין אלא ממדת חסידות, ודלא כשיטת האר"י אפים, הרי הר"ח מחמיר יותר, דלהר"ח הוא איסור חמור מאד, שהרי לא יצא מכלל "יהא בעיניך כעובד עבודה זרה".

ונפקא מינה מכל זה לענין הכאת בנו או תלמידו לייסרו, דלכאורה דינו כדין למרמי אימתא, ואם כן לרש"י מותר לכעוס בלבו כשמכהו, ולר"ח אסור, ולרמב"ם לאר"י אפים אסור לכעוס ולסדר משנה מדת חסידות שלא יכעוס.

## למה הכעס דומה?

### למה הכעס דומה אצל השכל? - לעב הענן בפני השמש.

פירוש, כמו שעב הענן מפסיק בפני אור השמש [להאיר על הארץ], כך הכעס מפסיק בפני אור השכל להאיר על הגוף, ואם הכועס הוא חכם, הכעס מפסיק בפני חכמתו ומשים אותו ככסיל ועושה מעשה כסיל, וזהו שאמר שלמה בחכמתו (קהלת טו) אל תבהל ברוחך לכעוס כי כעס בחיק כסילים ינוח, ואמרו חז"ל (פסחים סו:) כל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, והמשל בעב הענן המפסיק בפני אור החמה, ומצינו גבי משה ע"ה במי מריבה אמרו (ספרי מטות) בא לכלל כעס בא לכלל טעות.

### למה הכעס דומה לפני יצר הרע? - לפרצה לפני הגנב.

פירוש, בעוד שאור החכמה מאיר בגוף הרי הגוף דומה אצל יצר הרע לבית שכתליו בריאים ומנעוליו חזקים שאין לגנב דרך להכנס לבית, ואם נפרץ כותל אחד שבבית הרי מצא הגנב פירצה ליכנס לבית, כן בהיות האדם מיושב בדעתו ואינו מתקומם לכל דבר לכעוס, אין דרך ומקום ליצר הרע למשול בו, ואם הוא כועס הרי מצא יצר הרע פרצה להכנס לפתותו לעשות עבירות, שהרי הכעס הוא סיבת המריבות והמכות והרציחות ויציאה מן הדת, וזהו מה שאמרו חז"ל כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה.

"ספר המשלים" לרבנו יוסף גיקאטילא ז"ל, ע"ה, ע"ו

הרב דרור בנימין סנדלר  
כולל צאנו, עיה"ק צפת ת"ו

## בענין שמירת הלשון

מספר "כלי חמדה" למהר"ר מאיר דן פלאצקי זצ"ל (פרשת מצורע אות א')

עם הערות מאת הרב דרור בנימין סנדלר

במדרש רבה (ויק"ר פרשה ט"ז אות ב') מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעיירות וכו' והיה מכריז ואומר מאן בעי למזבן סם חיים וכו', ר' ינאי הוה יתיב ופשיט<sup>1</sup> בטורקליני שמעי' דמכריז מאן בעי סם חיים א"ל תא סק להכא זבנן לי<sup>2</sup> וכו', סליק לגבי הוציא ספר תהלים הראה לו פסוק מי האיש החפץ חיים מה כתיב בתריה נצור<sup>3</sup> לשונך מרע סור מרע ועשה טוב, אמר ר' ינאי אף שלמה מכריז ואומר שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו, ואמר ר' ינאי כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה<sup>4</sup> ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט עד שבא הרוכל הזה

1. ישב ועסק בפשוטי המקרא וחזר עליהן (מתנות כהונה).

2. יש להעיר שבמדרש שם מסופר "אודקין עליה" ועי' מתנות כהונה (בפי' הראשון) דהיינו "שדוחקין עליו הבריות לקנות ממנו" (ועי' בע"ז יט:) ולגירסת המד"ר ר' ינאי לא ניגש לרוכל אלא הזמינו אליו ובפשטות הוא משום כבודו של ר' ינאי או גם משום שהיה עוסק בתורה ולא רצה להתבטל, אך אולי י"ל גם ע"פ המבואר בזה בספר "כוכבי אור" (הנדפס בסוף ס' אור ישראל) בסוף סי' ד', עיי"ש בד"ה זהו, וכיון שהיה רחוק בעיני ר' ינאי שיש כאן דבר חשוב לכן לא רצה לטרוח עבור זה, ועיין.

3. אולי י"ל דרמוז במה שמתבאר סם החיים דוקא באות נו"ן ע"פ מ"ש הגמ' בברכות (ד:): בטעם שלא נאמר נו"ן במזמור אשרי, וא"כ כאן שכן נאמר נו"ן רומז שסמיכת הנפילה של בני" היא ע"י שמירת הלשון וכו'. ואע"פ שכאן מדובר על "האיש" שאולי כולל גם בני נח, מ"מ פונה קודם: "לכו בני" כלומר שמדובר בפרט בעם ישראל שנקראים בני. [ועי' גור אריה (עה"ת) פרשת שמות על מ"ש רש"י "ומדרשו דאג לו על שראה שיש בהן דלטורין" שמבאר הטעם שמצוי חטא זה בישראל בפרט, עיי"ש, וכן מבואר שם הטעם שחטא זה גורם שעבוד, עיי"ש. ועי' גם גבורות ה' פרק יט (ד"ה המדרש הזה) שמבאר שדורו של דוד שהיו דורשין באופן נעלה את התורה שבעל פה נמשך אחר מעלה זו שהיה גובר בהם הפה והלשון בחטא לשה"ר ג"כ ולעומת זאת דוד עיקר כחו היה הלשון לעסוק בשירות ותשבחות והיה כחו בלשונו לטוב עיי"ש. ועי' בספר נצח ישראל פרק יג שמבאר היחס בין הנו"ן לנפילה, והיחס בין הנו"ן לעם ישראל עיי"ש. (ומכל זה א"ש טפי הא דנרמזת מחד גיסא הנפילה באות נו"ן ומאידך גיסא סמיכת הנפילה ע"י נצירת הלשון ג"כ באות נו"ן ושנרמזת הסמיכה ע"י דוד הע"ה דוקא)].

4. מהמשך הדברים (וממש"כ אח"כ "פירוש הקרא" "ומלשון הקרא") משמע דפשיטא ליה – וכן לשאר המתרצים שראיתי לע"ע – דר' ינאי קאי על הפסוק מי האיש וגו' (שזה נתברר לו פירושו ע"י הרוכל) ולכאורה יש לדון דקאי על הפסוק דשלמה (שמביא הוא) שומר פיו וגו'. ושור"ר ב"ענף יוסף" על המד"ר שקצת משמע שמפרש שהפסוק במשלי נתפרש לו ע"י הרוכל (או עכ"פ גם הפסוק במשלי) עיי"ש שמפרש שמה שהוזהר קשה לר'



והודיע מי האיש החפץ חיים, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם זאת תהיה תורת המצורע, תורת המוציא שם רע. עכ"ל המדרש.

והנה דברי המדרש אומר דרשוני וכבר נתקשו כולם<sup>5</sup> דמה חידש הרוכל בזה שנתפעל כ"כ ר' ינאי שנתברר לו עתה פירוש הקרא. והנה בפשיטות נראה דלר' ינאי נתקשה תמיד הלשון בקרא דמתחיל מי האיש החפץ חיים בלשון נסתר ומסיים בלשון נוכח נצור לשונך מרע, אמנם הרוכל ביאר לו זאת שהכונה על הכרזה וכן עשה דוד המלך<sup>6</sup> כמו שעשה הוא<sup>7</sup> שהכריז מי האיש החפץ חיים ואח"כ כשנתקבצו סביבותיו אמר להם נצור לשונך מרע<sup>8</sup>, ועי' בפירוש מהרז"ו שנדפס מחדש במד"ר דפוס ווילנא שנראה שזה כוונתו<sup>9</sup>, אך עיקר

ינאי הוא דנקט לשון 'שומר' (ולא לשון 'סוגר' וכדו') – וזה קשה גם בתהלים דנקט 'נצור' שהוא לשון שמירה כמ"ש "נוצר תאנדה" וגו' וממה שלא כתב כן בעץ יוסף אין ראייה ששם רק מביא פי' האלשיך (גם מקדים שם שמקצר ומבאר באריכות בענף יוסף). ועכ"פ לשון המד"ר שלפנינו ('והודיעו מי האיש החפץ חיים') וכן לשון המד"ר המובא ב"נתיב הלשון" (נתיבות עולם ח"ב עמ' סו) – ששם לא נזכר שהוסיף ר' ינאי מדברי שלמה – מבואר דהפסוק בתהילים הוא שנתברר לר' ינאי ע"י הרוכל.

5. מהם: בעל העקידה (עי' ח"ג דפים נה – נח), האלשיך הק' (על תהלים לד;טו ומובא דבריו בעץ יוסף על מד"ר), מהר"ל (הנ"ל בהע' 5 – ובמדרש לפניו איתא: "אמרה לו בתו לא היית יודע פסוק זה אמר לה הן אלא שבא זה וביירו" כלומר שהמדרש עצמו (בשם בתו) דן בשאלה זו), ראשית חכמה (שער הקדושה תחילת פי"א), מפרשי העין יעקב (ע"ז דף יט. עי"ש ברי"ף ובענף יוסף), מפרשי המד"ר ('יפ"ת, רד"ל, ענף יוסף), כלי יקר (תחילת פרשת מצורע), ילקוט מעם לועז (ויקרא עמ' קמט), ראש דוד (עמ' שיא, שיב בהוצאת יהדות), ישמח משה (ח"ב דפים טו טז), וע"ע מש"כ ומה שמציין בפרדס יוסף (ויקרא עמ' קע טור ב), ובספר כוכבי אור הנדפס בסוף ספר אור ישראל (בסוף סי' ד'), ובדרשות מהרא"ל (ציניץ) ח"ב דרוש ז', ובספר דברי ציון ויהודה (דרך ציון עמ' 91-94). ועי' דרך מיוחדת בזה בספר "פרי יצחק" פ' כי תשא אות ז' (כרך ב' דף ק"ג ע"ד ד"ה ואמרינן). ועי' בהסכמת הגרא"ז מלצר זצ"ל לס' עיקרי דינים ובפתח השער מאבי המחבר זצ"ל שם.

6. עי' לעיל הערה 3 ממהר"ל דוד המלך ע"ה היה מסוגל לזה בפרט, עיי"ש.

7. אולי י"ל ע"פ מהר"ל הנ"ל דדור שמסוגל במיוחד ללימוד התורה עלול להכשל בלשה"ר עיי"ש, א"כ בכל דור כזה צריך 'מכריז' להזהר מלשה"ר וגם ר' ינאי שבזמנו נכתבה המשנה ע"י רבו (רבינו הקדוש) ונתייסד התלמוד הירושלמי (ע"י תלמידו ר' יוחנן) הבין שעלולים במיוחד להכשל בלשה"ר וחייבים להכריז (וכן בכל דור עם יחודו בלימוד התורה"ק קמו מכריזים כהגר"א, ור' רפאל הכהן, והחפץ חיים זצ"ל בדורותיהם).

8. יל"ע האם גם בדברי שלמה יש רמז להכרזה. (ועכ"פ לשון המדרש "אף שלמה מכריז", אלא שיל"ע אם יש לזה רמז במשלי או שמסתמא עשה כן כמו שלימד אביו בתהילים, או שמא אצלו א"צ לפרש שהרי אומרים חז"ל (בתחילת קהלת רבה): "למה נקרא שמו קהלת שהיו דבריו נאמרין בהקהל ע"ש שנאמר (מ"א ח') אז יקהל שלמה" ובפרש"י קהלת (א, א): וי"א שהיה אומר כל דבריו בהקהל).

9. קצת צ"ע, דז"ל המהרז"ו (בתחילת דבריו): "ולא הייתי יודע היכן. שהוקשה לו לשון מי האיש החפץ חיים בלשון שאלה היה לו לומר שהנוצר לשונו מרע יחיה" וכו', שנראה מזה שאינו מפרש הקושיא מצד לשון נסתר ולשון נוכח אלא מהייתור של השאלה (וכעין פ' ר' זושא זי"ע המובא בנועם אלימלך פרשת בהר בכיוצ"ב). אולם יש מפרשים אחרים שמבינים הקושיא כמש"כ הכלי חמדה – עיין בעץ יוסף בשם האלשיך על תהילים (ועי' גם עקידה) ועוד. [ואולי כוונת הכלי חמדה במש"כ שזו כוונת המהרז"ו היא על התיורץ

הדבר צ"ע מה הענין בזה<sup>10</sup>. ועי' בחי' הרד"ל שכתב שהרוכל בירר לו שלא נימא דגם קרא דלהלן סור מרע ועשה טוב נמשך למי האיש החפץ חיים וא"כ קאי על כל התורה<sup>11</sup> ובא הרוכל והודיע<sup>12</sup> שהעיקר דמי האיש נמשך רק לנצור לשונך. וגם זה צ"ע שאטו באמת די שמירת פיו ולשונו מלשון הרע ושוב אינו נצרך להיות סור מרע ועשה טוב, ועוד צ"ע מה זה הענין סם חיים, וגם סוף דברי ר' ינאי מה שסיים לפיכך משה מזהיר את ישראל וכו' זאת תהיה תורת המוציא שם רע צ"ע מאד מה ענין מוציא שם רע ללשה"ר.

והנלענ"ד ביאור הענין דהנה ידוע עד כמה הפליגו חז"ל בחומר החטא של לשה"ר עד שאמרו בתוספתא פ"א דפאה ששקול נגד ג' עבירות החמורות עכו"ם וג"ע ושפיכות דם וצ"ב מאי החומר הגדול שיש בזה יותר מעכו"ם.

אמנם הענין נראה דהנה סוגי חטאים יש בשני אופנים, א' בכח החומר שהוא נוצר מאדמה, ב' בכח הנפש. והנה חטאים של גילוי עריות ושפכ"ד הם מכח הגוף, אמנם עכו"ם פוגם בדעת האדם וזה הוא בכח הנפש<sup>13</sup>, וכן לשה"ר שהוא חטא בדיבור הוא חוטא בכח הנפש<sup>14</sup> כמו שתרגם אונקלוס על הקרא ויהי האדם לנפש חיה לרוח ממללא, כי הדיבור הוא הנפש שנפח הקב"ה באדם<sup>15</sup>. וידועין דברי הזוה"ק מאן דנפח מדילי' נפח, לכן הדיבור באדם הוא כח הנשמה שבאדם ובזה נבדל האדם מכל בעה"ח שיש בהם נפש החיוני אמנם אדם ניתן בו נפש המשכלת וזה בחינת הדעת והדיבור<sup>16</sup> וכ"כ המהר"ל מפראג ז"ל בספר נתיבות עולם<sup>17</sup> שזה ענין תפילה בדיבור להודות ולהלל להשי"ת על שהבדיל אותנו בזה יותר מכל הבע"ח. ובמאמר השכל<sup>18</sup> להראב"ן ז"ל הובא בשם רס"ג ז"ל לפרש מה שיסד הפייטן הדעה והדיבור לחי עולמים, כי אע"פ שנביא יכול להחיות מתים מ"מ הדעת והדיבור הוא רק בידי הקב"ה בעצמו ואין זה בכח שום יצור ליתן דעה ודיבור כי זה חלק אלקי ממעל<sup>19</sup>, וכ"נ מבואר בסנהדרין דף ס"ה ע"ב רבה<sup>20</sup> ברא גברא<sup>21</sup>

ולא על השאלה, שכן מבואר שם במהרז"ו שמהרוכל למד שדוד המלך ע"ה אמר הפסוק בדרך הכרזה כיון שעל לשה"ר צריך להכריז כיון שרבים נכשלים בו עיי"ש].

10. עיי"ש במהרז"ו (ונזכר בהערה הקודמת). ואולי י"ל עוד דכיון דדרך בעלי לשה"ר ללכת ולמכור "סחורתם" ולהפיצה לכן קמ"ל דוד ושלמה שצריך ללחום בזה בדרך "זה לעומת זה" ולהכריזו. ועי' כוכבי אור (הנדפס בסוף ספר אור ישראל) בסוף סימן ד.

11. ועי' בספורנו ואבן יחיא ומאיר תהילות שבאמת מפרשים כך הפסוקים, עיי"ש.

12. צ"ע לפ"ז למה אמר גם הפסוק סור מרע וגו'. ועי' במהר"ל הנ"ל שלגירסתו לא הביא אלא עד נצור לשונך מרע עיי"ש.

13. עי' מזה עוד לקמן פרשת אחרי אות ג' (דף ס"ג ע"ד והלאה).

14. עיין גם שמירת הלשון שער הזכירה סוף פ"א.

15. עיין בדברי החיד"א בנחל אשכול על קהלת על הפסוק אל תבהל על פיך וגו' בשם רבינו המהרז"ו ז"ל דכל דיבור שידבר האדם מוציא הבל חלק מנפשו, עיי"ש.

16. עי' ליקוטי עצות ערך דיבור אות י'. ועי' שמירת הלשון שער הזכירה פ"ג.

17. אולי למד כן ממש"כ בנתיב העבודה פרק ב' עיי"ש, וצ"ב.

18. נזכר בסדר הדורות שמות הספרים דף ל"א ע"ד אך שם אינו להראב"ן ז"ל וצ"ע.

19. ועיין בשם ילקוט ראובני בראשית בשם ס' הפליאה (בתוספת לגליון המודיע (2) תשנ"ט כ"ג ניסן עמ' ח').

שדריה לקמיה דר"ז הוה קאי משתעי בהדיה ולא הוה מהדר ליה<sup>22</sup> אמר ליה מן חבריה את הדר לעפרך, ועיי"ש ברש"י ז"ל מבואר<sup>23</sup> דנוצר ע"י ספר יצירה אין בו דעת ודיבור, וזה כפירוש רס"ג הנ"ל [ובמק"א כתבתי בזה לתמוה על הגאון חכם צבי בתשובה<sup>24</sup> שחקר אם יכול להצטרף למנין ולא העיר כלל מזה שאין בו דעת כלל<sup>25</sup>, ועי' במגילה (דף ז' ע"ב) לשנה אמר ליה [רבה לר"ז] ניתי מר ונעביד סעודה בהדי הדדי אמר ליה לאו בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, ולכאורה הא כל התנאין והאמוראין היו יכולין להחיות מתים<sup>26</sup>, בפרט שר"ז ידע<sup>27</sup> כחו של רבה שיש בכחו גם לברוא אדם ע"י ספר יצירה, אמנם להנ"ל א"ש דהיה ירא מהדעת והדיבור שהיה רק בנס שחזר אליו כיון שזה אינו בכח אדם כנ"ל<sup>28</sup>, והארכנו הרבה במק"א בזה ואכ"מ<sup>29</sup>]. וזאת הוא החומר שיש בחטא עכו"ם שחוטא בכח הדעת שבו.

20. לפנינו נדפס שם רבא, אך המציין שם כתב דריעב"ץ גריס רבה. אולם בחכ"צ הגירסה: רבא. (וע' בהמשך ובהערה 27).
21. צב"ק לפ"ז למה נקרא "גברא" (להמבואר לעיל דעיקר האדם דעה ודיבור), וצ"ל כיון שמבחינה חיצונית נראה כאדם לכן נקרא כך.
22. צ"ב הענין (דגם בן אדם שנוצר ע"י הקב"ה לפעמים אין בו דעה ודיבור, לפעמים מלידה ולפעמים אח"כ) ואולי מתורץ ע"פ מה שמבאר בס' בן יהודע עיי"ש.
23. מדברי רש"י ז"ל שאומר: "שלא היה בו דיבור" לכאורה אינו מבואר אלא שאין בו דיבור, ולא שאין בו דעת, ולכאורה כן צ"ל דס"ל להחכ"צ ועיין. וי"ל גם דאין זה סותר לכאורה דברי הרס"ג ז"ל דיש לדון דע"י ספר יצירה לא נחשב ע"י אדם, וכעין דברי שו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ו בכיוצ"ב, ועיין.
24. סי' צ"ג. ובאנציקלופדיה תלמודית סוף ערך אדם בהערה מציין לעיין בזה בשאלת יעבץ ח"ב סי' פ"ב, וברכ"י או"ח סי' נ"ה, ועיקרי הד"ט או"ח סי' ג' אות ט"ו. ועי' גם במחזיק ברכה (או"ח נ"ה) ומראית העין (סנהדרין דף סה), ומהרש"א (בחא"ג סנהדרין שם).
25. יש לעיין בזה מהמסופר בענין הגולם מפראג (וע' מאמרים בהמודיע הנ"ל ועוד) וגם ממה ששלחו רבה לר"ז והלך אליו משמע לכאורה שלא היה בגדר אין בו דעת כלל, ועיין.
26. עיין בספר הפליאה (עמ' תמ"ח) שו"ר בע"ז י: ועי' גליוני הש"ס סוף סוטה.
27. יל"ע שר"ז מזכיר רק שהוא מן חבריה ולא אומר בפירוש מרבה. (ואולי ממה שאינו מזכיר במפורש 'רבה' לא מוכח שלא ידע די"ל דמסתבר דידע שהוא מרבה ומה שלא מזכיר במפורש הוא משום כבודו דרבה, דכיון דהולך לבטל יצירתו יותר כבוד לרבה הוא שיראה שר' זירא לא ידע שהוא זה שעשאו).
28. זה מבאר מדוע לא היה ר"ז יכול לשאוב חיזוק למרות שידע שרבה ברא גברא. אולם מה דמשמע שכשם שע"י ספר יצירה אין בו דעה ודיבור כך בתנא ואמורא שמחיה מת, לכאורה יש לחלק בין יצירה חדשה לבין תחיית המתים וכמ"ש בסנהדרין צא. וגם מדברי רבינו מבואר דיש חילוק שאומר "בפרט שר"ז ידע כחו של רבה וכו' גם לברוא אדם ע"י ספר יצירה" משמע שזה עדיף מסתם תחיית המתים.
29. יל"ע במעשה דרב כהנא בב"ק קיז: דגם שם קורא להתחיה נס, אך לכאורה משמע שם ברש"י שעצם התחיה הוי נס ולא רק הדעה והדיבור [וכן הוא בפשטות לכאורה במגילה, דאף שהיה לתנאים ואמוראים כח לעשות נס דתחיית המתים מ"מ לא בכל זמן, ולכן חשש ר' זירא, ועיין].

אמנם מפני שהפליגו חז"ל בחטא שבין אדם לחבירו יותר מחטא שבין אדם להקב"ה ולשה"ר הוא אותו חטא של עכו"ם שהוא ג"כ חטא בכח הנפש והוא בין אדם לחבירו, לכן אמרו חז"ל ששקול כנגד ג' עבירות אלו.

והנה תכלית בריאת ישראל לזכך חומרו עד שיגיע למעלת הנפש והנה כל עוד שאינו פוגם בכח הנפש נוכל לזכך את חומרו בכח הנפש שיתגבר עליו, משא"כ מי שחוטא בנפש הרי ממית את כח החי שבו<sup>30</sup> הנטוע בו מהשי"ת שעל ידי זה יהיה יכול להחיות את כח החומר שבו וממילא הרי הוא כמת. וזה הודיע לנו הרוכל באמרו מאן דבעי למיזבן סמא דחיי היינו הרפואה שהחיים יהיו כמו שהם צריכין להיות שלא יתקלקלו ואדרבא יוסיף אומץ להחיות לגמרי. ואמר סגולה לזה נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה כי האדם השומר לשונו ושפתיו שלא יטמאם בלשה"ר ורכילות ושומר הוא שלא יתלכלך הנפש שישאר בטהרתו זה הוא התרופה העקרית להיות על ידי זה מקיים כל התורה"ק<sup>31</sup>, כי על ידי זה ששומר את נפשו בטהרה ממילא נתגבר הנפש על כחות הגוף ויזכך את חומרו ג"כ.

וזה שאמרו חכמי אמת כי ברית המעור מכוון נגד ברית הלשון<sup>32</sup>, כי האדם מטבעו שואף לחטוא<sup>33</sup> אך מי ששומר פיו ולשונו אז הנפש שבו שהוא בשלימות והדעת הגמור אינו

30. עיין גם בלקוטי עצות הנ"ל הערה 16.

31. ומבואר לפ"ז שכשם שבגשמיות אדם מקבל כח לפעול מהמזון שאוכל דרך הפה, כך ברוחניות עיקר הכח משמירת הפה. ועי' גם לקוטי מוהר"ן קמא לד;ג'. ועי' גם שמירת הלשון שער הזכירה פרק י'.

32. בספר יצירה פ"ו מ"ד, ומוזכר בראשית חכמה שער הקדושה פי"א, ובחיד"א בהרבה מקומות (ומהם בפ' לך לך עה"פ ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ובחומת אנך על קהלת עה"פ אל תבהל על פיך וגו', וביוסף תהילות מזמור ל"ט עה"פ אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני), "וצדיקים זי"ע דברו הרבה מזה, בתפארת שלמה זי"ע כי שמרו אמרתיך ובריתך ינצורו, שמור פתחי פיך ואל"כ בן מנבל אב נגעי בנ"א" (משיחות התחזקות שנאמרו בבהמ"ד נחלת יעקב אלול תשרי עמ' ס"ט), ועי' גם לקוטי מוהר"ן קמא סי' י"ט אות ג'.

33. נראה דהוא ע"פ מש"כ הפסוק ועיר פרא אדם יולד (איוב יא יב) ועי' בחזון איש קונטרס אמונה ובטחון פרק ד'. נויש עוד לעיין בענין זה ע"פ המושג דחזקת כשרות הנזכר בראשונים – עי' אנציק' תלמודית ערך חזקת כשרות הערה 1 דהמושג הנזכר בכתובות ובקידושין הוא בכוונה אחרת – איך מתיישב עם דברי הפסוק הנ"ל, (ועי"ש בראב"ע ורלב"ג ומצו"ד דמפרשים שהוא כפרא כשנולד עי"ש, אך לעומת זאת ברש"י שם פי' אחר שלכאורה לפ"ז אינו נוגד החזקה עי"ש). וגם לפי מה שמבאר כאן שתלוי בשמירת הלשון הרי אומרת הגמ' בב"ב – הנזכרת בדברי רבינו להלן – "וכולן בלשון הרע" (ואמנם לפירוש רבינו אין הכוונה לכולן אלא לכל החוטאים, אך נראה דאין זה ע"ד הפשט וכדלהלן), וא"כ הרי לכל (או עכ"פ רוב) בני אדם יש לכאורה חזקה שנוגדת לחזקת כשרות. שו"ר במהרש"א בח"א (שם לעיל בסמוך קסד: ד"ה ג' עבירות) שמבאר שאין הכוונה שממש אין אף אחד שניצל מעבירות אילו (ועי' גם בחפץ חיים בהערה בסוף ההקדמה) אך אכתי לכאור' רוב כן נכשלים באבק לשה"ר (ואולי צ"ל דאבק לשה"ר אף שאסור מ"מ לא מביא בהכרח לעבירה, וגם המאמר דלשה"ר חמור מג' עבירות בפשטות מיירי בלשה"ר עצמו ולא באבק לשה"ר). ועי"ש ציונים 10 עד 12 בדברי האחרונים בגדר חזקה זו אם היא חזקה דמעיקרא, או חזקת הגוף או מכח רוב עי"ש. ועי' בספר עץ הדר

מניחו לחטוא כמאמרם ז"ל<sup>34</sup> אין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, אמנם מי שפיו חומה פרוצה והנפש נפגמת והדעת מתקלקל<sup>35</sup> ממילא עלול לחטוא ר"ל.

ונראה שזה מליצת חז"ל באמרים (כ"ב קסה.) רובם בגזל ומיעוטן בעריות וכולם בלשון הרע, שהכונה אחר שחשב מקודם הרוב והמועט שזה כולל כולם<sup>36</sup> אמר אח"כ שכולם היינו שהחטא, הרוב והמיעוט, בין בגזל בין בעריות הוא מכח לשה"ר שיש בהם<sup>37</sup> שאם היו נזהרים בשמירת הלשון כראוי לא היו באים לידי חטאים אלו ששמירת הלשון הוא סם החיים. וכבר נודע מה שפירשו המפרשים דמטעם זה הרהורי עבירה קשים מעבירה<sup>38</sup>, כי ההרהורי הוא חוטא בדעת שהוא הנפש שבאדם. וזה שהודיע לנו הרוכל הזה כי נצור לשונך מרע הוא התרופה להאיש החפץ חיים ועל ידי זה בא לכלל סור מרע ועשה טוב. [ועי' היטב בחידושי הרד"ל ותראה מה בין דבריו לדברינו].

ואמר אח"כ בקש שלום ורדפהו, כי לכאורה בקשת שלום בין אדם לחבירו א"א אלא ע"י שינוי קצת כמו שהיה עושה אהרן הכהן ע"ה<sup>39</sup> ועל ידי זה יוכל לנפול לשקר ממש, לכן אמר דוד המלך ע"ה דמי שנוזהר בלשונו מלשה"ר ורמאות הוא בא לעשות כל המצוות ויכול להיות רודף שלום ג"כ שעל ידי זה<sup>40</sup> לא יכשל ח"ו ליפול בחטא לשה"ר.

וערכים עלי דברי אדמו"ר הגאה"ק מוהר"ח העניך מאלכסנדר זצ"ל זי"ע שאמר בענין טהרת מצורע ע"י כהן דהנה צרעת בא על עוון לשה"ר והנה זה המדבר לשה"ר הוא אומר אמת שאינו יכול לסבול מה ששמע שחבירו דיבר עליו סרה ומספר לו<sup>41</sup>, ומידת אהרן הכהן היה להיפך לרודף שלום אפילו בין שני שונאים במה שסיפר מאחד על חבירו דברים שלא אמר על ידי זה עורר בהם אהבה ועשה שלום, ואמרה תורה שזה עונשו של המגיד אמת שרפואתו יהיה ע"י הרודף שלום שמוכרח להגיד שקר כדי לשים שלום, ודפח"ח שפת"י.

סעיף ל"ב (עמ' ע-עא). ועכ"פ כאן מבואר דר"ל דמצד החומר יש נטיה לחטא, אך מצד הנפש כשהיא בשלימות לא, וכדמבאר.

34. עי' גמ' סוטה ג., ומד"ר נשא פ"ט סוף אות ו'.

35. ולכאורה מענין זה גם מה שאמרו סייג לחכמה שתיקה.

36. נראה דהוא ע"ד דרוש – דבפשטות המיעוט שבעריות לכה"פ חלקם נכשלים גם בגזל (וממילא אין הרוב והמיעוט הנזכרים כוללים את כל הציבור) ואף דהמהרש"א בחא"ג נראה דלומד כולם כל הציבור מ"מ לא מפרש כרבינו שהם הם הנכשלים בגזל ועריות עיי"ש. ועי' גם צדקת הצדיק אות רל"ד.

37. כאן מדבר על הבחינה שלשה"ר גורם לעריות, ויש גם בחינה הפוכה שהפסול פוסל ובמומו פוסל ונמצא שהעריות גורם ללשה"ר (ומתאים להנ"ל דברית המעור וברית הלשון קשורים). ועי' גם צדקת הצדיק אות רל"ד.

38. יומא כט. ועיי"ש בענף יוסף בשם במ"ח, ועי' גם בנתיבות עולם נתיב הפרישות פ"ב, ועי' במאור ישראל ח"ב (ביומא שם) ממו"נ ושאר ראשונים ואחרונים, עיי"ש.

39. עי' באדר"נ פרק יב, ועי' בחיד"א שם, וכע"ז איתא בס' אהבת ישראל.

40. לפמ"ש בהמשך לכאורה הכוונה שאם משנה בשביל השלום בודאי לא ילך ויגלה דבר אמת במקום שעלולה לנבוע מזה מחלוקת.

41. נותן משל מענין רכילות שנקרא ג"כ לשה"ר (עי' חפץ חיים הל' לשה"ר כלל ב' במ"ח סק"ג ורכילות כלל ג' במ"ח ס"ק ב).

וזה כוונת דוד המלך ע"ה אחרי שאמר גודל המעלה של שמירה מלשון הרע שהוא סמא דחיי ושעל ידי זה יבוא לקיים כל התורה"ק אמר אח"כ בקש שלום ורדפהו שהוא בעצמו יזכה להיות רודף שלום ג"כ ומצוה לשנות מה שאמר חבירו לעשות שלום ולא להגיד האמת ולעשות פירוד בין איש ישראל לחבירו.

וכ"כ בספרי מוסר<sup>42</sup> דביותר צריכין זירווי הבעלי תורה שאפילו לומד תמיד, ע"י לשה"ר יכול להפסיד הכל כיון דמטמא כח הנפש שבו גם לימודו<sup>43</sup> ותפילתו אינו שוה כלום ואדרבא נותן בזה כח לחיצונים<sup>44</sup> ח"ו.

וכנראה שלכן גמר עונשו של בעל לשה"ר שמוכרח בעצמו להכריז שטמא טמא הוא (ויקרא יג, מה, ורש"י שם מגמ' מו"ק), שמפני שכל מטרת בעל לשה"ר לפי דעתו להיות איש אמת לכן הענישה התורה"ק אותו להכריז גלוי' ולהודיע לכל שרש אמת זה שהיה נכסף אליו היה מפני שטמא הוא, אמנם מי שנזהר בתורה"ק ושומר פיו ולשונו הוא חופש<sup>45</sup> נגעי עצמו לתקנם ולא נגעי חבירו. וזה כוונת המדרש שמוסיף ר' ינאי ולפיכך משה עומד ומזהיר זאת "תורת" המוציא שם רע, כי שם של אדם הוא כח הנפש שבאדם<sup>46</sup> כמו שכתב בתורה"ק וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, היינו חיותו וכחו<sup>47</sup>. והודיע לנו משה רבינו ע"ה היינו אפילו התורה שלומד ג"כ נתקלקלה ע"י לשון הרע כי מוציא שם רע כיון שהשם שבו נתקלקל היינו כח הנפש לכן ממילא גם תורתו לא תציל עליו וטמא טמא יקרא ר"ל זה הוא חטא הלשון ר"ל שעל ידי זה שהנפש נפגם ח"ו גם כל המצוות והתורה נפגמים כי הוא חטא הכולל כל ענין התורה והמצוות<sup>48</sup>.

וזה שאמר שלמה המלך ע"ה שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו, כי אין צרה לנפש גדולה מזו אחר שרואה שכל המצוות והמע"ט שסגולה בכחה ג"כ הולכים לאיבוד, אמנם על ידי זה ששומר פיו ולשונו זוכה לתכלית המקוה לתקן הכל להיות אוהב ימים לראות טוב ואין טוב אלא תורה היינו שיהי' הכל בשלימות. השי"ת יזכינו לזה שנשוב בתשובה

42. מובא גם בדרשות מהרא"ל הנ"ל סוף הערה 6.

43. יש לעיין בענין תורתו של אחר שמשמע (בחגיגה טו): שהיה לה ערך (אא"כ נאמר דהכוונה רק על מה שלמד לפני שיצא לתרבות רעה, ולא נראה כן לכאורה, וגם עיי"ש בהמשך הגמ' וז"ל: "דרש רבא מאי דכתיב אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל וגו', למה נמשלו ת"ח לאגוז לומר לך מה אגוז זה אע"פ שמלוכלך בטיט ובצואה אין מה שבתוכו נמאס אף ת"ח אע"פ שסרח אין תורתו נמאסת" – ואולי יש לחלק בין ת"ח (עם כל הגדרים של ת"ח) לסתם מי שלמד וצ"ע, או שנאמר שגם כשיצא לתרבות רעה לא נכשל בלשה"ר ולא נראה כן כלל לכאורה).

44. עי' באר היטב סי' תקע"א סק"א (וכידוע המעשה בזה עם הרבי האמצעי מבעלז זי"ע – ע' דברי חיזוק שמות עמ' ק"ע) [ועי' ס' תפארת עזיאל פ' וישב ולעומת זאת ע' בהקדמה לס' לבוש מרדכי על ב"ק]. ועי' בספר מנהג ישראל תורה סי' קנ"ה אות ט' (מההקדמה לס' דרך פקודיך ומשאר ספרים) ועי' בספר נהורא דאורייתא מאמר ג' פ"י.

45. כלומר: מחפש.

46. עי' גם שו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' ק"ז ובס' מנהג ישראל תורה סי' רפ"ב אות ב.

47. עי' בזה גם בשו"ת יביע אומר ח"ה חיו"ד בסוף סימן כ"א וב'דבש לפי' שמציין שם.

48. עי' גם שמירת הלשון ח"ב פ"ב.

שלימה על חטא הגדול הזה ונזכה לחיים הנצחיים אמן. [אמר המחבר דרוש זה הגדתי בקהל עם י' בטבת שנת תרנ"ב בבהמ"ד דבלאשקי בהספידא על כבוד הרב הצדיק וחסיד מפורסם מוהר"ר ליפמאן זצ"ל והעתקתיו כאן מפני ששייך לסדר היום ולעשות מזכרת להרב הצדיק המופלא הנ"ל תנצבה"ח].

ובדרושים כתבנו לבאר סמוכות הקרא דבקש שלום ורדפהו לנצור לשונך מרע, ע"פ המבואר בירושלמי (פאה פ"א ה"א, ודא"ז פרק השלום) מובא בהגהות מיימוני פ"ז מה' דעות אות ג' דמותר לדבר לשה"ר על בעלי המחלוקת מ"ט ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריך. נראה מבואר דהיכא דיש חשש מחלוקת מותר לדבר לשה"ר להשקיט הריב על ידי זה. ונראה בזה דוקא אם יש תועלת בהדיבורים לבער המחלוקת מישראל ושיכון השלום על תילו אז מותר לדבר לשה"ר, אבל לדבר לשה"ר בלי תועלת אע"פ שהם בעלי מחלוקת מ"מ אסור לדבר עליהם לשה"ר, כי הלשון הרע אינו אסור רק משום שמדבר רע על חבריו אלא מפני שפוגם בנפשו נפש המשכלת<sup>49</sup>, אמנם אם תכלית הדיבור לעשות שלום בעולם ולבער המחלוקת אין זה פגם רק אדרבא טובה הוא כי גדול השלום שדוחה מחיקת השם, משא"כ לדבר סרה בלי תועלת לשלום זה אינו מותר בשום אופן. וראה לשון הזהב של רבינו הר"מ ז"ל פכ"ה מסנהדרין ה"ו שכתב: אין שליח בית דין חייב באמירת דברים משום לשה"ר, דקדק בלשונו דאינו "חייב" משום לשה"ר משמע אבל אינו היתר לשליח בית דין שיספר הכל לבית דין והגם שמותר לדבר לשה"ר על בעלי מחלוקת, היינו דוקא מה שהוא לתועלת להשקיט הריב או להשבית מחלוקת מישראל, משא"כ דברים בעלמא שלא יועילו רק להעלות חימה בודאי אסור, רק שליח בית דין אינו נתפס על צערו אם חושש לכבוד הבית דין ומספר הדברים כהווייתן. וזה שלמדו חז"ל ממה שאמרו למרע"ה תשובת דתן ואבירם אות באות ממש כאשר אמרו, הגם שהיו יכולים לקצר שאמרו לא נעלה. ובזה א"ש קושיית העולם<sup>50</sup> שהקשו על דין זה מירושלמי הנ"ל<sup>51</sup>, ולפי דברינו א"ש דברור הדבר דלא הותר לדבר לשה"ר על בעלי מחלוקת אלא מה שהוא לצורך השלום.

ועי' בתשובת הרמ"א סי' י"א בכתב התנצלות על פסק אחד שהאריך טובא בדין זה אי הותר איסור לשה"ר משום השלום, ותמהני שלא הזכיר כלל דברי הירושלמי אלו, וי"ל קצת כיון ששם קאי הרמ"א ז"ל על איסור מוציא שם רע ג"כ וזה חמור מלשון הרע בלבד שהוא אמת אבל הוצאת שם רע שהוא שקר למען השלום זה י"ל דאסור לכן הוכרח לאריכות דבריו שם.

49. עי' גם חפץ חיים ה"ל' לשה"ר כלל ג' ס"ו ובבבמ"ח סק"ז.

50. עי' בגליון הש"ס ירושלמי (פאה הנ"ל) בשם החת"ס זצ"ל, ובשו"ת שו"מ תליתאה ח"א סי' פ' מביא שכן מעיר בעיון יעקב (מור"ק טז). וכן מביא החיד"א בס' ככר לאדן בשם חכמי הספרדים להקשות קושיא זו. (וכ"כ ב"חפץ חיים" לשה"ר כלל ח' ס"ח ובבבמ"ח סק"ז מגה"ש ירושלמי הנ"ל).

51. הקושיא: איך מוכיח הש"ס במור"ק שמותר לשליח ב"ד להגיד לב"ד כל החירופין ממה שסיפר השליח מה שאמרו דתן ואבירם הרי לפמש"כ הירושלמי שאני דתן ואבירם שהיו בעלי מחלוקת ועליהם בלא"ה מותר לספר גם מי שאינו שליח ב"ד.

[ובאמת בעיקר דבריו הקדושים יש לי עיון גדול שיהיה מותר הוצאת שם רע על קהל ועדה מישראל כמו שהיה המעשה שם בשביל השלום. והראיה מהא דקורין לפני סוטה מעשה ראובן, אינה ראייה כיון שמפורש בתורה המעשה בפשיטות<sup>52</sup> והרי דבר זה נתפרסם לפני כולם שכבר פרסמה התורה זאת. לזאת אע"פ דבמקום שא"צ נקראת ולא מתרגמת אמנם במקום שנוגע לכבוד שם שמים קורין אותה כפי מה שכתוב בתורה"ק, אמנם להגיד ולכתוב פסק דין בהוצאת שם רע בשקר כדי להשקיט הריב צ"ע לענ"ד. והרי חז"ל אמרו נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים<sup>53</sup>, ומכ"ש בדבר שקר ויש בו הוצאת שם רע, וחבל שאין לנו ידיעה ברורה במעשה ההיא ונכתבה בקיצור ובסתימת אמרים ולא נוכל לדעת האמת עד היכן היו הדברים מגיעים. עכ"פ ברור הדבר שאין למדין ממנה למקום אחר כי לפי הנראה מתשובת הרמ"א שם היה הדבר נוגע לכלל המדינה וגם זה צ"ע<sup>54</sup> ואכמ"ל].

עכ"פ המעיין היטב בדברי הרמ"א ז"ל יראה כדברינו דס"ל דאף לשון הרע לא הותר לדבר על בעלי מחלוקת כי אם למען השלום ולא זולת. וי"ל שזה כוונת דוד המלך ע"ה אחר שאמר נצור לשונך מרע שזה הוא סמא דחיי וכולל כל התורה"ק ועל ידי זה יבוא לסור מרע ועשה טוב כמו שכתבנו למעלה ואמר אח"כ אעפ"כ בקש שלום כי תבקש שלום בכל ענין להשקיט הריב אף אם יהיה ע"י לשה"ר, וזה ורדפהו, הינו שבזה מותר לרדוף על בעל המחלוקת<sup>55</sup> בלשון הרע אם הוא לתועלת השלום כיון שביארנו שעון לשה"ר עיקרו משום שפוגם בדיבור שהוא חלק אלקי ממעל וכיון שמותר למחוק השם למען השלום<sup>56</sup> ה"ה דמותר איסור לשה"ר משום זה ויש להאריך עוד בזה ואכ"מ.

**52.** אולי י"ל דס"ל לרמ"א ז"ל דמה שנא בתורה בפשיטות לא נחשב כ"כ כמפורש, כיון שידוע שהרבה דברים בתורה אינם פשוטים וכמש"כ בגמ' שבת דף נה: בענין זה. ובפרט שם אף אי היה בפשיטות אם היתה פילגש לא פשוט לכאורה שאסור (וע' בספר פרשת דרכים דרוש ראשון דף י: והלאה) משא"כ כשקוראים לפני הסוטה הוי כאילו מפרשים להדיא שהוא בפשיטות דהוי באיסור, ועיין.

**53.** משמע קצת דס"ל דהיא הלכה ולא רק מילתא דחסידותא, וע' שו"ת יביע אומר ח"ו חיו"ד סי' י"ג אות י"ב, ובשו"ת אדרת תפארת ח"ב סי' ל"ז, וע' באריכות במאמרו של הרב אהרן בוארון שליט"א בקובץ תורת האדם לאדם ב' עמ' 81 והלאה.

**54.** נראה דנוגע גם לשאלה דהצלת נפש ע"י הריגת נפש, עי' דבר סיני שאלות בגיני צלמות ובארץ החיים" עמ' י"ח והלאה.

**55.** מפרש בדרך דרוש דקאי על בעל המחלוקת (ולא כפשוטו דקאי על השלום). אולם גם למה שדורש קאי לכאורה גם על השלום שהרי ההיתר (או המצוה) לרדוף את בעל המחלוקת הוא רק עד כמה שהוא לתועלת השלום. ואולי מפרש ד"רע" קאי על בעל מחלוקת, כמ"ש עושה שלום ובורא רע (ורודפהו קאי על הרע). ואגב ההבדל בין הפשט לדרש אינו רק לענין מי הנרדף (האוביקט הנרדף) אלא גם במטרת הרדיפה, שלדרש הכוונה רדפהו ע"מ לפגוע בו, ואילו לפשט רדוף אחר השלום כדי להשיגו.

**56.** קצת משמע שהם שני ענינים נפרדים ועי' בנתיבות עולם נתיב השלום פ"א דכוונת הגמ' כי השי" ג"כ שמו שלום וא"כ מחיקת השם היא כדי לקיים השם שהוא שלום עיי"ש וע' ב"ארץ צבי" מועדים עמ' רנ"א.



הרב אהרן בוארון  
מח"ס "ברכת אהרן", ירושלים

## בגדר קללה

יש לעיין מהו גדר "קללה", האם קללה היינו רק אם מאחל שתבוא רעה לחבירו, או אפילו כל דברי בזיון וגנות שמגנה את חבירו, הרי זה בכלל קללה. וטרם עיינתי בספרי רבוה"ק בדנא פתגמא, אם כתבו בזה גדר ברור. ולע"ע נרחבי אגן בעזהשית"ו.

א) נראה שאכן קללה שאסרה תורה לקלל אדם כשר מישראל היינו כשמאחל לו שתבואהו רעה, אבל כל שאר דברי בזיון ונאצה שאומר על אדם כשר מישראל אינם בגדר קללה אלא עונו ישא משום אונאת דברים או הלבנת פנים החמורה או לשון הרע וכיוצא בהן, אבל אין זה בגדר קללה. וכן מורה פשט הדברים שהם ענינים נפרדים. ולכן נלמדים ממקראות שונים. ובודאי אינו בחנם.

ב) והנה מצאנו ב' טעמים עיקריים לאיסור הקללה. בספר החינוך מצאנו (במצוה רלא) שביאר כי משרשי המצוה, שמנענו השי"ת מלהזיק בפינו לזולתנו, כמו שמנענו מלהזיק במעשה. וכעין מה שאמרו חכמים ברית כרותה לשפתים, כלומר שיש כח בדברי פי אדם. עכ"ל. וראיתי מביאים שכבר ביאר הענין כך בשו"ת הרשב"א ח"ז (סימן רפו). ע"ש. ובעניי יש לי להוסיף שכבר מבואר כן בגמ' במסכת שבועות (לו.), שאמרו שם דהא דאסור לאדם לקלל את עצמו, זה נלמד מדכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאוד. ע"כ. משמע שטעם מה שאסרה התורה לקלל הוא משום שהקללה עלולה להזיק את המקולל. [ומה שהרשב"א ז"ל בתשובתו הנז' לא הזכיר דברי הגמ' לא קשיא, כי לא בא בדבריו להראות מקור הענין אלא אך להוכיח ולברר שאין האמת עם דברי הפילוסופים שטוענים שלכל דבר בעולם יש הסבר טבעי. אבל ע"ד רבינו בעל החינוך יש לנו לעמוד מדוע לא הביא לזה ראייה מהגמ' בשבועות הנז', דשרש המצוה הוא כדי שלא להזיק. אלא כך כתב, אע"פ שאין בנו כח לדעת באיזה ענין תנוח הקללה במקולל, ואיזה כח יש בדיבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שהם חוששין לקללות, בין ישראל בין שאר האומות, ואומרים שקללת בני אדם גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער. "ואחר דעתנו דבר זה מפי הבריות, נאמר כי משרשי המצוה שמנענו השם מלהזיק בפינו וכו'". עכ"ל. דמה נצרך ללמוד זאת מהנהגת העולם, בעוד שהדברים מבוארים וכמעט מפורשים בתלמוד במס' שבועות (לו.) הנז'. וצ"ע]. ועכ"פ לפי טעם זה מובן בהחלט שרק אם מאחל רעה ה"ז בגדר קללה, אבל לא שאר מיני חירופין וגידופין.

ג) ואמנם רבינו הרמב"ם בספר המצוות (לאוין שיז) האריך לבאר שטעם האיסור הוא כדי שלא ירגיל עצמו לכעוס ולנקום, כי דרך בעלי הכעס לבטאות כעסם ולספק רגשי נקמתם גם בקללות גרידא (באם הזיקום או ציערום בדבר מועט). וכיו"ב ראיתי מביאים שביאר רבינו בחיי (ויקרא יט, יד), שטעם האיסור כדי שיהיה האדם גדור בדיבורו ושלא ירגיל את נפשו בתכונה רעה. עכ"ל. ולטעמים אלו היה מקום בהחלט לומר שכל מיני גידופין יהיו בכלל האיסור לקלל.

אולם באמת נראה ברור שגם לדעת הרמב"ם ורבינו בחיי לא הוי בגדר קללה אלא במאחל רע ולא בשאר דברי חירופין. כי כבר ביארנו לעיל שלשאר דברי חירופין שמענו אזהרה מלא תונו איש את עמיתו ומשאר איסורין, ואין ע"ז חולק, וא"כ על כרחך שגם לדעת הרמב"ם ורבינו בחיי דברי חירופין גרידא ללא איחול רעה אינן בכלל קללה.

ד) ומצאנו בס"ד שרבינו הרמב"ם כתב בזה דברים כמעט מפורשים בהלכות ממרים (סוף פ"ה), וזל"ק: ולא על הכאה ולא על הקללה בלבד הקפידה תורה אלא אף על הבזיון, שכל המבזה אביו או אמו אפילו בדברים ואפילו ברמיזה הרי זה ארור מפי הגבורה שנאמר ארור מקלה אביו ואמו. ע"כ. הנה הרמב"ם מחלק בפירוש בין קללה לשאר בזיון. (ואמנם הרדב"ז בפירושו שם כתב בתוך הדברים על הפסוק שהביא הרמב"ם, ארור מקלה אביו ואמו, וז"ל: דקרא דמקלה אביו ואמו משמע ליה ד"מקלל" בפירוש וכו'. ע"כ. משמע לכאורה דס"ל להרדב"ז דמקלל היינו מקלה. וא"כ שמא תאמר שלדעת הרדב"ז מקלל כמקלה כולל כל מיני בזיון. זה אינו בודאי, כי בודאי לא בא הרדב"ז לחלוק על הבחנתו של הרמב"ם בין מקלל למקלה, שמקלה כולל כל מיני בזיון ומשא"כ מקלל. דאין זה במשמעות לשונו ז"ל שבא לחלוק, ואדרבה לפירוש דברי הרמב"ם בא. וא"כ על כרחך ש"מקלל" שנקט הרדב"ז אינו בדוקא, וכוונתו על כל מיני בזיון. וא"נ ט"ס קלה נפלה בדברי הרדב"ז, וצ"ל מקלה).

ה) ראייה נוספת לדבר אנו מוצאים בדברי רש"י במס' סנהדרין (סה:): על המסופר שם, ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא מי יאמר ויוכיח שיום השבת שישראל משמרין הוא באמת יום השבת, אולי יום אחר משאר הימים הוא השבת האמיתית. והוכיח לו זאת ר"ע בג' הוכחות. וההוכחה השלישית היא, שקברו של אביו (של טורנוסרופוס) מעלה עשן כל ימות השבוע ואילו בשבת העשן פוסק (כי הגיהנם שובת בשבת). אמר לו טורנוסרופוס, ביזיתו ביישתו וקיללתו. ע"כ. ופירש רש"י, הך קללה אינה אלא גידוף, וכך היה לשונם, כמו קללה נמרצת (במלכים א' פרק ב' פ"ח, אמר דוד כך על שמעי בן גרא: והוא קללני קללה נמרצת ביום לכתו מחנינם), שלא היה שם קללה אלא גידוף. עכ"ל. הנה מפורש ברש"י שאין קללה גידוף, אלא תרי מילי נינהו. ועל כרחך שהחילוק ביניהם הוא שכל שאומר לו דברי גנאי שיש בו ומבזהו, ואינו מאחל לו רעה, אין זה קללה אלא גידוף ואונאת דברים. והעירני מחברי מערכת המכון "תורת האדם לאדם" שכבר עמד בחקירה זו דגדר קללה בספר "משנת אברהם" פרייס על הסמ"ג (סימן רט – ריב אות ג), וראיתי שעמד במהות קללת שמעי בן גרא את דוד<sup>1</sup>. ולא זכר דברי רש"י הללו, שכותב בפירוש שאינה בגדר קללה.

1. הערת המערכת: היינו מעתיקים כאן את דברי ה"משנת אברהם" [להר"ר אברהם פרייס ז"ל אב"ד טורנטו, על הסמ"ג ח"ב סימן רט-ריב, אות ג' וז"ל:

**"התוכן של קללה להתחייב עליה"**

במשנה דשבועות דף ל"ה ע"א: המקלל אביו ואמו בכולן... המקלל עצמו וחבירו בכולן... יככה ה' (דברים כח) וכו', משמעות הלשון דקללה היא שאומר לחבירו או על עצמו שה' יחרגנו או שימיתנו וכדומה, כלומר שייענש חבירו או הוא עצמו על ידי ה', אבל אם לא אמר דברים של עונש אלא אמר לחבירו שהוא נואף או רוצח, אפילו אמר זה בשם כגון שיאמר 'אתה הנך רוצח' אפילו הזכיר בזה את השם של ה', אין זה בכלל קללה כלל. וברמב"ם לא פירש את תוכן הקללה, גם בגמרא שם ליתא מזה אלא מלשון עונש כגון: גם אל יתצך לנצח יחתך וגו'.

אולם בשבת דף קה ע"א אמר ר' יוחנן בשם רבי יוסי בן זימרא מניין ללשון נוטריקון מן התורה, רב אחא בר יעקב אמר והוא קללני קללה נמרצת נוטריקון נואף הוא מואבי הוא רוצח הוא צורר הוא תועבה הוא וכו'. מפורש דאליבא דרב אחא בר יעקב גם ניבים של בזיון לאדם כגון נואף, מואבי, צורר, רוצח וכדומה נכללים בהניב 'קללה' שהרי דוד אמר בפירוש 'והוא קללני'.

ואולי יש לומר דכיון דשאר אמוראי שם ובתוכם גם ר' יוחנן ודבי ר' נתן ודבי רבי ישמעאל ילפי נוטריקון משאר קראי ולא מקרא ד'והוא קללני' וגו' שמע מינה דסברי דאין דברי בזיון בכלל קללה, ולכך לא אמרו בגמ' דשבועות אלא דקללה היא בלשון עונש שמיימי. וגם זה מוסבר, דאי אמרת

ו) ואמנם להלן (סנהדרין סו.) על מה שנסתפקה הגמ' על הפסוק לא תקלל חרש, שמא א"א ללמוד ממנו לקללת אחרים, שכן חרשותו גרמה לו, פרש"י, מתוך שהוא שפל הזהיר עליו הכתוב שלא תבוזהו ולא תצערנהו מפני שנותן צרתו על לבו ומיצר על שפלותו. עכ"ל. משמע שענין הקללה הוא הצער שגורם לאדם כשר מישראל. וא"כ אולי נלמד מזה שעל כל דברי גידוף ועלבון שאומר לחבירו עובר משום לא תקלל. אולם נראה שאין ללמוד מזה, כי נראה ברור שגם רש"י לא נתכוון לומר שכל בזיון הוי בכלל לא תקלל חרש, אלא על קללה כדינה, דהיינו שמאחל רעה, מבאר רש"י מדוע חמורה היא קללת החרש מקללת שאר אדם. ומבאר דהיינו משום שהחרש מצטער מזה יותר משאר אדם. וקאי רש"י בזה רק על קללה כדינה. וזה ברור.

ז) גם בס' משנת אברהם הנ"ל (סימן רט – ריב אות ג, עיין כאן בהערה) העלה כן, שהמבזה את חבירו אינו עובר בלאו דקללה, דאין עובר בלאו זה אלא המקלל את חבירו שהשי"ת יענישהו. והביא לזה ראיות. ע"ש. אמנם לענ"ד ההגדרה היותר מדויקת היא כמ"ש בעניותי. גם העירני למש"כ בספר "לרעך כמוך" (לרב דוד אריאב שליט"א בפרק על לא תקלל, עמוד רכ) שעמד בחקירה זו, וגם הוא העלה כן, שקללה הינה הבעת רצון שתבוא רעה מסויימת על פלוני. וכתב שכן הסכים עמו לזה הגר"ח קנייבסקי שליט"א. ועוד הביא לזה ראיות. ע"ש.

ח) אי קשיא לי הא קשיא, דבגמ' סנהדרין לעיל (ס.) לומדים שהשומע ברכת השם צריך לקרוע בגדיו מן הנאמר בספר מלכים ב' (סוף פרק יח) ויבא אליקים בן חלקיהו וגו' ושכנא הסופר ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו קרועי בגדים ויגידו לו את דברי רבשקה. ע"כ. והנה המעיין בספר מלכים שם ראה יראה שרבשקה אמנם הרשיע לדבר כלפי מעלה ר"ל, אבל לא מצאנו

---

דבלשון בזיון גרידא נקרא קללה למה לי שיזכיר את השם, בשלמא אי אמרינן דזה הוא דוקא באומר בלשון עונש כלומר שיענישהו ה', ניחא דצריך שיזכיר את השם, אבל אם הוא גם לשון בזיון ענין שנאמר בדוד למה לי שיזכיר את השם.

ובקרא שמואל ב' ט"ז - ה', ו, ז כתיב: ובא המלך דוד עד בחורים והנה משם איש יוצא ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא יצא יצוא ומקלל. ויסקל באבנים וגו'. וכה אמר שמעי בקללו צא צא איש הדמים ואיש הבליעל וגו'. עכ"ל. ובכן אפשר ששמעי קילל את דוד שיענש בעונש שמיימי שזו היא עיקר הקללה, אלא מה שנאמר וכה אמר שמעי בקללו צא צא איש הדמים פירוש ששמעי קילל קללה של עונש שהכתוב לא פירשה, אלא שמיד בשעת הקללה כה אמר שמעי צא צא איש הדמים, זה אינו מהקללה אלא ששמעי שהיה ראש הסנהדרין התנצל עצמו לפני השומעים דמאי שהוא מקלל את המלך הלא אפילו הדייט מישראל אסור לקלל, משום דהמתקלל הוא איש הדמים ואינו עושה מעשה עמך ולכך מותר לו לקלל.

ואולי גם רב אחא דדרש נוטריקון מהניב נמרצ"ת גם כן מפרש כך, כלומר דוד אמר לשלמה בנו ששמעי קיללו קללה, כלומר עונש שמיימי כדין קללה, נמרצת, כלומר ולא די שחטא במה שקילל אלא בשעה שקילל מיד אמר דברים לרצות את עצמו שמותר לו לקלל, ומהו הן הדברים, הן נוטריקון: נואף מואבי רוצח וכו', שעל ידי כך רצה לעשות את דוד לאינו עושה מעשה עמו ולכך יש לו היתר ח"ו לקלל את דוד המלך. והמילה 'נמרצת' פירושה 'רצויה' לפני המקום, כלומר לא תחשב שום חטא למקלל, ובוזה התרבה חטאו של שמעי בן גרא שרצה להיות נבל ברשות התורה.

ועוד ראה להנ"ל, מדאמרינן בקידושין כח. ובכמה מקומות, בקורא לחבירו עבד יהא בנידוי, ממזר סופג את הארבעים (פירש"י: קנסו מכות מרדות וניחא ליה מנדוי) רשע יורד עמו לחייו. ואי אמרת שהקורא את חבירו שמות בזויים הרי זה בכלל מקלל מה יותר שמות בזויים יש מאשר קורא אותו עבד או ממזר או רשע, והיה לו לש"ס לומר דאם קורא אותו בשמות הללו ומזכיר את השם הרי הוא חייב מלקות מדאורייתא על שקילל את אחד מישראל, אלא בע"כ דאין נקראת קללה אא"כ שמקללו שהשם יתעלה יענשהו. עכ"ל ה"משנת אברהם" שם.

שבירך שם בשם. והרי הלכה פסוקה היא (לעיל נו). דמגדף היינו שיברך שם בשם. וכן נפסק להלכה. ואילו הכא ברבשקה לא שמענו שבירך שם בשם. וא"כ קשה איך למדו מהאי עובדא שצריך לקרוע על ברכת השם, דילמא מה שקרעו חומרא בעלמא היא.

ואמנם מתחילה רציתי לתרץ דאע"פ שבנביא לא מצאנו שרבשקה גם בירך את השם, הכי קים להו לרבנן, שגם בירך את השם. וזה מצוי לרוב בדברי חז"ל כנודע. אולם מצאנו ראינו לרש"י ז"ל בו במקום (ס. ד"ה קרועי בגדים) שכתב כך, קרועי בגדים, על גידופין ששמעו מפי רבשקה, כדכתיב אשר שלחו מלך אשור אדוניו לחרף אלהים חי. עכ"ל. א"כ מפורש ברש"י שרבשקה גידופין הוא דקאמר, והבאנו לעיל שרש"י מבאר בפירושו (לקמן סה: ד"ה ביזיתו ביישתו קללתו) שגידוף אינה קללה. ועוד דהכי מוכח מלשון הכתוב שהביא רש"י "לחרף", דהכוונה לבזות בזיון בעלמא.

ט) וי"ל דשאני מקלל אדם ממברך את השם. מקלל אדם אכן לא הוי בגדר מקלל אלא כשמאחל רע, אבל בברכת השם אע"פ שאין נהרג עד שיברך שם בשם, מ"מ כל המרשיע לדבר ולבזות כלפי מעלה ה"ז אביזרא דברכת השם, אף שאינו נהרג ע"ז. וכמו שמצאנו באיסורים רבים שיש להם אביזרייהו או אבק דידהו. ואף שאין מפורש כן בש"ס. והוי דומיא דמש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז ה"ט): מי שגידף את השם בשם עבודת כוכבים קנאים פוגעים בו והורגים אותו. עכ"ל.

והטעם לחילוק זה בין מקלל אדם למברך את השם, פשוט, דברכת השם טעם האיסור הוא בזיון כבוד שמים, וכמפורש בשאלתות (פרשת אמור שאלתא קי) רמזוהו, ע"ש. ולכן מילתא דמסתברא היא שאע"פ שלימדונו חז"ל (סנהדרין נו). שאין המגדף נהרג אלא במברך שם בשם וילפי לה מדכתיב ונוקב שם וגו'. מ"מ כל המתירס כלפי מעלה ה"ז אביזרא דמברך את השם, דהא איכא טעמא רבה דכבוד שמים. אבל באיסור לקלל אדם אף שלפי הטעמים שנתנו הרמב"ם ורבינו בחיי לאיסור זה, שמרגיל עצמו למידות מגונות, היה מסתבר לכלול בזה כל מיני בזיון, אולם באמת אין צורך לזה, כי במבזה בשר ודם אם אינו חייב משום קללה מ"מ יש לחייבו מצד אחר כגון משום אונאת דברים וכדו'. אבל בברכת השם שאין לאו אחר לחייב את המתירס כלפי מעלה, ממילא דהוי אביזרא דברכת השם. וכמובן ביותר יומתק החילוק ביניהם ע"פ טעם איסור קללה שביארו הרשב"א והחינוך, שעלול להזיק את המקולל. ובעניותי סייענו זאת דהכי מוכח מדברי חכמינו במס' שבועות (לו.). דלפי טעם זה מובן בהחלט מדוע במקלל בשר ודם חייב רק במאחל רע, ולא בכל מיני חירופין וגידופין. ואילו מברך את השם שאין זה טעמו אלא טעמו משום כבוד שמים, גם שאר מרשיע לדבר כלפי מעלה בכלל האיסור.

**בסיכום:** גדר קללה הוא שמאחל שתבא רעה על המקולל. אבל כל שאר דברי חירופין ובזיונות שאומר לזולתו אין זה בגדר קללה, אך כמובן עלול לעבור בזה משום אונאת דברים, לשון הרע, הלכנת פנים, ועוד.

הרב משה מ. הכהן שפירא  
 ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" ירושלים  
 מח"ס "מנחת משה"

## בלאו ד"לא תקלל חרש" ואם הוא בין אדם לחבירו או בין אדם למקום

הנה ברור שלא דמקלל הוא אף כשאין המקולל שומע, שהרי קרא דידיה מפורש (ויקרא יט, יד) **לא תקלל חרש** אף שאינו שומע. והנה החינוך (מצוה רל"א) כתב: "שלא לקלל אחד מישראל... אע"פ שאין בנו כח לדעת באיזה ענין תנוח הקללה במקולל, ואיזה כח בדיבור להביא עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששיין לקללות, בין ישראל בין שאר אומות, ויאמרו שקללת בני אדם גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדבק בו המארה והצער. ואחר דעתנו דבר זה מפי הבריות נאמר, כי משרשי המצוה שמנענו השי"ת **מהזיק בפניו** לזולתנו כמו שמנענו מהזיק להם במעשה וכעין ענין זה אמרו ז"ל ברית כרותה לשפתים, כלומר שיש כח בדברי פי אדם. ואפשר לנו לומר לענ"ד כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני וכמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ות"א לרוח ממללא נתן כח רב לפעול" וכו', עכ"ל החינוך.

הרי דטעם איסור קללה הוא משום **דהמקלל הוא מזיק בפיו**, לכן גם המקלל חבירו בחדרי חדרים או המקלל את החרש, ישנו כאן ענין של בין אדם לחבירו.

ועי' בס' קהילות יעקב (ב"ק סי' ל"ט) שהאדם המקלל אינו אלא **גרמא**, שגורם שבי"ד של מעלה יעשו, ולכן לא חשוב מעשה המקלל, עכ"ל.

ושמעתי מפי מרן הגאון רבי יוסף שלו' אלישיב שליט"א דאף דהוה גרמא, מ"מ פטור [מתשלומין] גם לצאת ידי שמים. דלא אמרו חייב לצאת יד"ש [בתשלומין] אלא בגונא דב"ק (דף נט: מז: נה: נו:), וכן במה שחידש הרמב"ם בה' נזקי ממון (פ"ב ה"ז) במשסה כלבו של חברו בחברו, ופי' הגר"א בס' שצ"ה דמקורו הוא קידושין דף מג. וכ"ש בכה"ג ולא גרע מב"ק נו. עי"ש. אבל במקלל שהוא מפעיל כוח עליון, שאינו דומה כלל לעוברות דגמ' אינו חייב לצאת ידי שמים, עכ"ד. (לפי הבנתי וזכרוני. למיסברא ולא להילכתא).

אולם החינוך הביא שם שדעת הרמב"ם אינו כן, וכתב: "והרמב"ם ז"ל (בסה"מ מ"ט ש"ז) אמר בטעם מצוה זו כדי שלא יניע נפשו של המקלל אל הנקמה ולא ירגילנה לכעוס, ועוד האריך בענין בספרו. ונראה לי מדבריו שלא יראה הוא בדעתו נזק אל המקולל בקללה, אלא שהרחיקה התורה הענין מצד המקלל, שלא ירגיל נפשו אל הנקמה והכעס ואל פחיתות המדות, וכל דברי רבותינו נקבל עם היות לבבינו נאחז במ"ש יותר". יוצא לפי שיטת הרמב"ם שהמקלל חרש כל איסורו אינו אלא כלפי שמיא, ואין כאן בין אדם לחבירו כלל.

והנה דעת הרמב"ם צ"ע דבגמ' שבת (דף קח.) לייט רב ואמר מאן דמצער לן לא להוי ליה בני **וכן הוה**, ש"מ דקללה פועלת היוזק.

ונראה דקללת צדיק פועלת נזק. דאמר כמה פעמים בש"ס כתובות (כג. סב:.) מו"ק (י"ח. ועוד) **כשגגה היוצאת מפי השליט** (עפ"י קהלת י'), עי"ש. ופירש ב"קובץ שיעורים" (כתובות אות

ר"ח ז"ל: ומוכח מכאן דהדיבור של פה קדוש פועל בטבע אפי' בלי שום כונה כמ"ש ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסד ארץ, והוא כמו הגרזן החוצב גם בלא כונה רק מטבעו כן הוא דיבור האדם אלא שאם טימא שפתיו בדיבורים אסורים הוחלש כוחו כמו הסכין שעלה בו הרבה חלודה שאין בכוחו לחתוך עד שיסיר החלודה, עכ"ל. א"כ הוא דין מיוחד בפה של שליט ולא בכל הדיוט, ואתיא דברי הרמב"ם שפיר.

ועי' בס' "נתיבות אור" לרבי יצחק בלזר זצ"ל, וז"ל: סיפר אחד למרן ר' ישראל מסלנט, כי יודע מאיש צדיק כאשר לפעמים פגעו בו אנשים והצירו לו הכם בשוט לשונו, ופגע בהם קללתו וכל דבריו נתקיים לא נפל צרור ארצה. והשיב ע"ז בצחות לשונו כי האיש אשר הוא במדרגה רמה כזו אשר דבריו יוכלו לעשות רושם, הלא מאד צריך להיות נזהר לנצור לשונו ושפתיו להוציא מפיו שום דבר רע, כי בקל יכול להיות אדם המזיק כי אין הבדל אם מזיק בידים או מזיק בשוט לשונו להכות רעהו בסתר בכח גזירת עליון", עכ"ל.

ואל תשיביני ממה שאמרו בגמ' מגילה (טו.) אל תהי' קללת הדיוט קלה בעיניך שהרי אבימלך קלל את שרה, הנה הוא לך כסות עינים ונתקיים בזרעה ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו. דהא (שם בדף כח.) שאלו והא גרמא ליה [הסתכלותו בעשו הרשע] והכתיב דכהו עיניו משום קללת אבימלך, ומשני הא והא גרמא ליה. אבל קללת אבימלך גרידא לא הזיקתו.

והנה איתא בגמ' (מו"ק ט.) דרשב"י אמר לבנו שילך אצל רבי יונתן בן עסמי רבי יהודה בן גרים דאנשים של צורה הם ויברכו אותו, ואמרו לו: יהא רעוא דתזרע ולא תחצד, תעייל ולא תיפוק, ליחרוב ביתך וכו', כי אתא לגבי דאבוה א"ל לא מבעיא דברוכי לא בירכך אבל ציעורי צערן, א"ל מאי א"ל וכו', ופרשיה רשב"י לבריה דכולהו ברכתא ניהו, תזרע ולא תחצוד הכוונה תוליד בנים ולא ימותו וכו', עי"ש שפירש כל הנוסח לברכה.

וכתב מהרש"א שם: מהאי לישנא שא"ל לאבוה, לא מבעיא דברוכי לא בירכך אבל צעורי צערן, ולא קאמר לא ברכני אבל קללני, כמ"ש בלק גם קוב לא תקבנו גם ברך לא תברכנו, נראה שגם הוא לא חשדן שהיו מקללין אותו, ובודאי יש להם כוונה אחרת בזה, אבל כיון שלא הביין כוונת דבריהם קאמר דציעורי צערן בזה, שלפי דבריהם לא הבנתי מהם שום ברכה, ואע"פ שהם בלשון קללה כונתם לטובה ולברכה, כעין שאחז"ל בפרק חלק טובה קללה שקלל אחיה השלוני מברכה שבירך בלעם הרשע את ישראל וכו' דהכל הולך אחר הכוונה, עכ"ל. מדברי מהרש"א אלו מבואר דלשון קללה ואין כוונת הלב לקלל, אין כאן לאו דמקלל כלל (כן אמר מרן שליט"א).

והנה תנן במס' שבועות (לה.): יככה ה' אלקים, וכן יככה אלקים, זו היא אלה הכתובה בתורה. ואמרו בגמ' (שם לו.) יתיב רב כהנא קמיה דרב יהודא ויתיב וקאמר הא מתני' כדתנן, (רש"י, רב כהנא היה שונה משנתו כמות שהיא שנויה, יככה וכן יככם), א"ל כנה, (רש"י, א"ל רב יהודה הפוך דבריו כנגד אחרים, אמור יכהו' וכן יכהם' שלא תקללני), ועי"ש עוד עובדא כע"ז.

וקשה, הא לשון קללה בלא כונה לאו קללה הוא, ומה חשש רב יהודה. ולפימשנ"י"ל דחשש שלא יהיו דברי רב כהנא כשגגה שיוצאת מפיו השליט דאמרו במו"ק דף יח. דחייל קללה אף בלא כונה, (עי"ש גופא דעובדא).

הרב שאול גבאי  
ראש ישיבת "אמרי דעת"  
ומח"ס "שערי דעת", ירושלים

## בגדר אונאת דברים

שנינו במשנה (ב"מ נח:): כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים, לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנאמר וגר לא תונה ולא תלחצנו, ע"כ.

הנה במתני' נתבארו כמה פרטים באיסור אונאת דברים, ולא נתברר אם יש לכלול בדין אונאת דברים כל צער שמצער את חבריו בדברים, או דוקא דומיא דהני דתנא במתני'. דהא טעמא בעי למה הוצרך התנא לפרט עניני אונאת דברים, ולא נקט בסתם דהמצער את חבריו עובר. גם צ"ב למה השמיט הרמב"ם הדין הראשון הנזכר במשנה דלא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. וגם יש לדקדק לשון התנא דכשם שיש אונאה במקח כך יש אונאה בדברים, מהו "כשם", ומה נוגע אונאת ממון שענינו איסור ממון ויש בו לתא דגזל לדין אונאת דברים.

ונראה דהאי "כשם" שנקט במתניתין אינו לסימן בעלמא, רק דשורש דין אונאת דברים הרי נלמד מקרא דכתיב גבי אונאה בקרקע, ושם הא מיירי בדין אונאה דמקח, וע"כ דשורש אחד להם. ועיקר איסור אונאת דברים הוי דומיא דאונאה במקח, והיינו דכמו באונאה במקח עיקר האיסור שמשמש באי ידיעתו של חבריו להונותו, ועיקר היכולת להונותו הוא מחמת נחיתות ידיעתו של הקונה, שהקונה נכנס על דעת סתם שומא שבשוק והמוכר מאנהו למכור לו ביותר משויו וכמשנ"ת במק"א, כך הוא באונאת דברים שמשמש בנחיתות חבריו ובזה עצמו מקניטו.

ולכך נקט תנא דמתני' פרטי דינים בהני עניני אונאת דברים להורות על עיקר האיסור בזה, שאין בכלל איסור זה כל צער שמצער את חבריו בדברים, אלא רק צער שעיקרו הקנטת חבריו בענינים שהוא נחות בהם ואין לו אפשרות להנצל מצער זה מחמת שהוא נחות בהם. כההיא דזכור מעשיך הראשונים, וזכור מעשי אבותיך, או פה שאכל נבילות לומד תורה, וכו'. שהם נחותים בזה ואין להם מה להשיב. ולכך הוזהרנו על גר בפרט מפני שהוא חלוש ושפל יותר משאר אינשי ושייך בו טפי אונאה מה שלא מצינו בשאר איסורי בין אדם לחברו שיהיה צער מיוחד לגר, וכן באשה מחמת היותם קרובים יותר לצער נחיתות זה.

והנה בפרטי הדינים באונאת דברים פליגי תנא קמא ורבי יהודה בכרייתא, ונחלקו אם יש להכליל דין תולה ענינו במקח בשעה שאין לו דמים. ושורש הפלוגתא בזה, דאף

דמשתמש כאן באי ידיעתו של המוכר שאינו יודע שאינו רוצה לקנות, ויש כאן צער למוכר שחושב שיקנה ואינו קונה כלום, מכל מקום אין כאן בושת מחמת זה. וס"ל לחכמים דעיקר אונאת דברים הוא בצער דבושה דוקא, אבל בצער דממון לא. ור' יהודה ס"ל דגם כשנפסד ממון ע"י דיבורו מקרי אונאת דברים, דהא ענין תליית עיניו על המקח פירש רשב"ם פסחים קיב: דמיירי במקום שמפסידו שאר הקונים שבורחים מחמת שרואים שיש קונה לחפץ. ואנן לא קי"ל כרבי יהודה בזה דפליגי חכמים עליה [וגם מסוגיא דפסחים משמע דלא קי"ל כר' יהודה מדציוה לפני מותו משמע דליכא בזה איסורא מדינא]. ולכך השמיט הרמב"ם דין המשנה דלא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה לקנות, משום דדין זה הוא אליבא דר' יהודה ואנן לא קי"ל כן.

והנה בהאי דינא דהיו חמרים מבקשים תבואה ממנו לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה ויודע בו שלא מכר מעולם, ובפשוטו משמע דההקנטה היא שמתבייש המוכר בזה שאין לו. וכן משמע ברש"י ד"ה שהרי, שכתב הייתי סבור שיש לך דמשמע דהאונאה כלפי המוכר ולא כלפי החמרים, שאם היתה כלפי החמרים היה צריך לנצל עצמו אצל החמרים ולא אצל המוכר. וכן משמע לשון הרמב"ם פי"ד מכירה הי"ד שכתב דין זה בסמוך לדין שכתב אח"כ, נשאלה שאלה על דבר חכמה לא יאמר למי שאינו יודע אותה חכמה מה תשיב והוא יודע שאינו יודע, דמשמע דהאונאה היא שמאנה את חברו בזה שאין לו.

אך היה אפשר לפרש דאונאה קאי על החמרים שציערם לילך לשם וכמ"ש כ"ב בכ"מ, ועי' רש"י, רק דהרמב"ם ורש"י מיאנו בזה משום דלא חשיב כה"ג בושה מחמת נחיתותם משום דאצלם אין כאן ענין של בושה שהרי כל ענינם הוא לתור ולחפש אחר תבואה ורק מפסידים כח וממון בחיפוש זה, אבל בושה אין כאן. וא"כ דין זה קאי אליבא דר' יהודה ואנן קי"ל כחכמים דכל צער שאינו של בושה והקנטה אינו בכלל אונאת דברים. [שוב ראיתי במאירי במשנה שכתב דיש ב' עניני אונאה, יש אונאה דשייכא למקח וממכר, ויש שהוא ענין צער ובושה].

ולפי זה יש לדון דבכל אונאת קרקע והקדשות, אף דליכא בהו אונאת ממון, אם יש בהם אונאת דברים. דנראה דלרבנן ודאי אין בזה דין אונאת דברים, דהא אין כאן ביוש, ואפילו אם נימא דלר' יהודה יש כאן אונאת דברים מ"מ הא קי"ל כרבנן. ואם כן צריך עיון מה שכתב מהרש"ל הובאו דבריו בסמ"ע רכ"ז סקנ"א, דאע"ג דליכא אונאה בקרקעות מכל מקום לא גרע מאונאת דברים. וגם צ"ע מהא דאמרינן קשה אונאת דברים מאונאת ממון דזה בגופו וזה בממונו, ואם בכלל אונאת ממון יש גם אונאת דברים א"כ אונאת ממון חמירא ולמה ניתן להשבון הא הוי צערא דגופא וצער הגוף לעולם לא ניתן לתשלום. [ואע"ג דעיקר הצער מחמת ממון].

גם צ"ע במה שכתב מהרש"ל דאונאה בקרקעות לא גרע גם מגניבת דעת, ואסור. והוא תימה דהא גניבת דעת בגוי אסור וכמבואר בחולין צד. ובשו"ע חו"מ רכ"ח סעי' ו', ואונאת ממון שרי בעכו"ם כמבואר ברמ"א חו"מ שמ"ח סעי' ב', ואם בכלל אונאת ממון יש גם גניבת דעת א"כ יש לנו לאסור אונאת ממון גם בעכו"ם.



ולולי דמסתפינא הו"א דכוונת המהרש"ל ל"איסור" הנאמר באונאת ממון שכתבו הראשונים דיש איסור בזה, דאף דנתמעטו קרקעות והקדש מחיובי חזרת אונאה, מאיסורא לא נתמעטו. וע"ז כתב דמסתברא דלא גרע מאיסור אונאת דברים וגניבת דעת, אבל עיקר האיסור אינו מהני טעמים רק דנכלל בכלל האיסור דאונאת ממון. ולכך דקדק להביא קרא דאל תונו איש את אחיו הנאמר באונאת ממון. ואין צריך למחוק ולתקן בדבריו מה שרצה ב"פתחי תשובה" לתקן בדבריו. וגם לדברינו תתישב תמיהתו השניה של ה"פתחי תשובה" שכתב לתמוה דאמאי הוצרך לאונאת דברים הא יש ראשונים דס"ל דבקרקעות יש איסור אונאה דאונאת ממון וכמש"כ הראשונים.

### מעשה שמן

שח רבינו הקדוש [הרבי ר' בונם מפרשיסחא זצוקלה"ה]: "הבעש"ט זצוק"ל אמר קודם הסתלקותו, שממנו מתחלת ההנהגה האחרונה עד ביאת המשיח. כי עשרה מיני רועים נפקדו על ישראל ואלו הם: נביאים, שופטים או זקנים, מלכים, כהנים, תנאים, אמוראים, נשיאים, גאונים, רבנים, והאחרונים המה הצדיקים. ושאל השמן בשמים, מה הם המנהיגים הצדיקים, והלוא כל ישראל מחוייבים להיות צדיקים, כמו שנאמר (ישעיה ס), ועמך כולם צדיקים. השיבו לו, שתהיינה כתות חסידים, וכל כת יהיה לה ראש ומנהיג אשר יקראו לו בשם צדיק, והוא יורם דרכי חסידות ועבודת השי"ת.

והבין השמן שהענין הזה אינו טוב עבורו, אמר, שיחגור את עצמו היטב עם כל כוחותיו לקמרג תמיד על הצדיקים ולא יתן להם מרגוע, וממילא לא יהיה להם כח להנהיג את הדור, [ולא ניאותו לו] אך בזאת ניאות, ליתן לו רשות וכח לחרחר ריב ומדרון בין כתות החסידים שלא יתאחדו בשום אופן, אלא שכל כת וכת תדבר עתק על המנהיג של הכת השנית, ויבזו אותו תמיד ויסברו שעושים בזה מצוה".

מדרש שמחה חלק ב' עמ' רסט בשם שיח שרפי קודש

הרב ברוך משה קוביץ  
כולל הוראה, אלעד

## בענין אונאת דברים

### דיוקים ובירורים במשנה ב"מ נח:

כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנאמר וגר לא תונה ולא תלחצנו.

(משנה ב"מ נח:)

גמ' (שם): ת"ר 'לא תונו איש את עמיתו' באונאת דברים הכתוב מדבר אתה אומר באונאת דברים או אינו אלא באונאת ממון, כשהוא אומר 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך' הרי אונאת ממון אמור הא מה אני מקיים 'לא תונו איש את עמיתו' באונאת דברים.

הא כיצד, אם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה, אם היו חלאים באים עליו או שהיה מקבר את בניו אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב הלא יראתך כסלתך תקותך ותום דרכך זכר נא מי הוא נקי אבד.

אם היו חמרים מבקשים תבואה ממנו לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה ויודע בו שלא מכר מעולם. רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים שהרי הדבר מסור ללב וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלוקיך.

[א]

מתני': כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים.

לכאורה מפשטות דברי המשנה נלמד דבאותו אופן שמצינו אונאה במקח וממכר ע"י שנעשה המקח בדרך תרמית כך היא האונאה בדברים שבא אליו בדרך תרמית אפי' בלא שיפסיד אותו.

כך למדו מקצת מן המפרשים את המשנה ופרשוה בענין זה: "לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח", שחבירו שמח בחשבו שמוצא קונים לחפצו. "אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים" וכן "זכור מעשי אבותיך", שהוא אומר לו זה ומראה עצמו כמשבח אותו ששב מהם ואינו עושה לא כמעשיו הראשונים ולא

כמעשי אבותיו ובלבו מאנה אותו שכל כוונתו לחרפו. וכן על דרך זה בגמ' שאומר לו "זכור נא מי הוא נקי אבד" ומראה עצמו כמוכיחו באמור לו אילו היה נקי לא היה אובד, והכוונה כולה כדי לחרף אותו ולקוראו רשע, וכן בכלהו. כך מפרש ב"קרבן אהרן" על הספרא בפסוק "ולא תונו איש את עמיתו" (תו"כ בהר, פ"ד).

ואולי אפשר להעמיס את הדברים בדברי הספורנו שכתב: "ולא תונו, אפי' בדברים וגניבת דעת ועצות רעות, אפילו בלתי שום דרא דמונא". וממה שכתב: "אפילו בדברים" משמע שהדברים מקבילים, ומה גם שכתב "וגניבת דעת ועצות רעות" דהיינו שמטעהו ובה עליו בדרך מרמה.

וכן כותב בשו"ת מהר"י באסן סי' כ"ה (ד"ה ומה): "שאונאת דברים הם דברים המסורים ללב שאין בני אדם מכירין מתוך הדברים אם כוונתו לעקל או לעקלקלות... ולכן נקרא אונאה שהוא מאנה אותו, שאינו מביישו בפירושו שיכול לפרש דבריו בענין אחר, כמו שיאמר שאע"פ שעשה מעשים רעים בראשונה עתה שב וכיוצא בזה".

הרי שהבין בפשטות דאונאה בדברים הוא על דרך הטעיה ורמיה. והקשה לפי"ז על דברי המרדכי בפ' הזהב שסובר שהמאנה את חבריו מלקין אותו: "וא"כ איך עלה על דעת המרדכי שילקה, לא ימנע מהחלוקה [- כלומר ממה נפשך] אם אמר הדברים ברורים שהבינו אותם השומעים, **אם כן אין זה בכלל לא תונו שהרי ברור מלל וביישו בפרהסיא**, ואם הוא בענין שיכול לפרש דבריו שלא כיוון לביישו איך הוא לוקה והרי הוא יכול לומר לא כיוונתי לביישו".

וכתב שם דמוכח כן בגמרא, וכנראה דלמד כן מפשטות הלשון דכשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. ועוד דהוקשה להו דהביאו במתני' ובגמ' כמה וכמה אופני אונאה במקרים מפורטים והיה די לומר דאסרה תורה כל צער שמצער לחבירו [כפי שיובא להלן דעת הסוברים כן] ולכן סברו דאריכות הלשון באה ללמדנו מיני תרמית וצער בעקיפין, האסורים.

אלא דיש להקשות דלמרות שאפשר לדחוק לומר דזכור מעשיך הראשונים וזכור מעשה אבותיך היינו שמראה עצמו כאילו משבחו או מוכיחו, אולם בגמ' איתא נמי: "אם היה גר ובה ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה", וכי מפני שאכל נבילות בגויותו לא יוכל להסתופף בצל השכינה, ודוחק רב הוא לפרש שאומר לו זה בדרך תוכחה שילמוד בטרה, או בדרך שבח שלמרות שאכל נבילות, עכשיו בא ללמוד תורה. וזה קשה.

עוד כתב מהר"י באסן שם, דמוכח כדעתו מדברי רש"י ז"ל דכל מה שאמרו במשנה ובברייתא שהוא אונאת דברים הם דברים המסורים ללב. וז"ל רש"י ד"ה שהרי דבר המסור ללב: "ולפיכך נאמר בו ויראת מאלוקיך האי שהרי ליתן טעם למה נאמר בו יראה נקט ליה והכי קאמר שהרי כל הדברים הללו אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות ויכול הוא לומר לא עשיתי כי אם לטובה הייתי סבור שיש לך תבואה למכור או הייתי חפץ לקנות מקח זה". ולכאורה להדיא כדבריו ממש"כ "אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה".

[אולם יש להעיר לכאורה על דברי מהר"י באסן מדברי רש"י אלו במה שכתב מהר"י באסן ליישב קושייתו על המרדכי וז"ל "ואפשר שכל שאנו רואין בחוש הדעת שכוונת הדברים להונות את חבירו מלקין אותו מכת מרדות". הרי לנו שאפשר שייראה בדעתנו שהוא מכוון להונות את חבירו אלא שהוא טוען לפרשו לטובה והרי מביא ראיה מרש"י דכל אונאת דברים הוא מסור ללב ממש"כ רש"י שאין בני אדם מכירין מתוך דבריו אם כוונתו לעקל או לעקלקלות והרי לדבריו בחוש הדעת אפשר להכיר, ומה צריך לזה קרא ד"ויראת" שהוא דבר המסור ללב].

בספר "מצות השלום" מהר"ד עפשטיין שליט"א מביא את הרמב"ם שהולך ומונה עניני אונאת דברים כסדר הברייתא בגמרא ובספרא, שנראה לפי זה דגם כל עלבון פשוט וגלוי בכלל אונאה הוא, מאידך גיסא הרמב"ם עצמו במקום אחר, שיכל את ידי ביאורו וכתב: "כי האדם יכול לעשות תחבולה בה, וזה בענין שיעמוד על הממכר, ויאמר שרוצה לקחתו ולא יקחהו, ויאמר אין רצוני לקנות, או ישאל לאיש שאינו חכם באלה מן החכמות, שיפרש לו, כדי לביישו, ויאמר הייתי סבור שהוא חכם, או יספר סיפורים שיש בהם דופי וחרפה לחבירו, ויאמר לא נתכוונתי למה שאתם חושבים, על זה נאמר ויראת מאלוקיך וגו', בכ"מ שנאמר ויראת, הוא דבר שאין דיני בני אדם יכולין לדון עליו [הרמב"ם בפ"י המשנה בהזהב]. וממילא הוקשה להר"ד עפשטיין שסתר עצמו הרמב"ם בביאור האונאה אם הוא בדרך גלוי או בתרמית.

ואפשר לבאר בישוב הענין דדעת הרמב"ם דאונאה הוא אף בגלוי בכל מיני צער כמו שמבואר בס' המצוות (ל"ח רנ"א): "שהזהירנו מהונות קצתנו את קצתנו בדברים, והוא שנאמר לו מאמרים יכעיסוהו ויבהילוהו [נ"א: יכאיבוהו ויכעסוהו] ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם, ע"כ. ומה שכתב בפרושו למשנה יש לבאר דלאו דוקא שעובר אונאת דברים בתחבולה בלבד, שיאמר לא נתכוונתי למה שאתם חושבים. דאה"נ עובר בכל מיני צער שמצער לחבירו אלא שנאמר בו "ויראת" מפני שאפשר שיעשה תחבולה ויאמר לא נתכוונתי.

והשתא דאתית להכי אפשר לבאר עד"ז דברי רש"י שכתב: "ויכול הוא לומר לא עשיתי כי אם לטובה" כו', היינו כיון שאפשר שיונהו ע"י שיאמר כן בדרך תרמית, ואה"נ גם בכל צער עובר א"לא תונו" וכ"ה ברש"י עה"ת [ויקרא כ"ה, י"ז] ד"ה ולא תונו איש את עמיתו: "כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט איש את חבירו ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו לפי דרכו והנאתו של יועץ, וא"ת מי יודע אם נתכוונתי לרעה, לכך נאמר ויראת מאלוקיך היודע מחשבות הוא יודע". והיינו שמפרש בתרי אנפי "שלא יקניט" ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו" ועל הא שמשאנו עצה שאינה הוגנת כתב וא"ת מי יודע.

ואכן, כך נראה מדברי רוב הראשונים דאונאת דברים כוללת כל מיני צער וקינטור. וכן כתב בשע"ת לרבינו יונה [שער ג' אות כ"ד]: "והמצער כל איש מישראל עובר בלא תעשה, שנאמר ולא תונו איש את עמיתו, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה, באונאת דברים הכתוב מדבר, והוא מענין הצער והמצוק מלשון ויהאכלתי את מוניך את בשרם".

וכן ברש"י עה"ת [שמות כב, כ'] ד"ה וגר לא תונה: אונאת דברים כו' כמו [ישעיה מט] והאכלתי את מוניך את בשרם. ובישעיה [מט, כו] כתב רש"י: "והאכלתי את מוניך, מוניך לשון אל תונו, אונאת דברים המקנטרים אותך בגידופיהן".

ויותר, כתב בשו"ת חקרי לב [יו"ד סי' פ'] דבכתוב אין לנו גילוי בו שיהיה האונאה בדברים דקרא סתם כתיב לא תונו, ואי משום שאמרו באונאת דברים הכתוב מדבר, הא לא מרעא, דנקיט הכי שעל הרוב אינו בנמצא שיצער חבירו כי אם בדברים ודיברו חכמים בהווה, וכן מביא מדברי היראים וספר החינוך, עכת"ד.

אלא דצריך להבין מהו הלשון במשנה "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים" מה נתכוונו לדמות דכשם שהאונאה בזה כך האונאה בזה דלכאורה הם שני מושגים נפרדים שהרי אונאת דברים היא בכל צער גרידא ולא היא דומיא דאונאת ממון.

ואמנם יש לומר דכיון שבאו בתורה בשם אחד ולא נלמד זה שבא לאונאת דברים אלא מייתור הלשון לכך אמרו 'כשם'. והב"ח [חור"מ סי' רכח] כתב: "דכיון דאתא מדרשא הו"א דלא חמיר כ"כ לכך שנינו 'כשם'". ואפשר עוד משום דשייך באונאת דברים נמי שיהיה בענין זה שבא עליו בדרך תרמית ובעקיפין וכמו שכתב רש"י הובא לעיל שמבאר "לא תונו": "ש"לא יקניט" ו"לא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו" הרי שכולל שניהם בכתוב.

והמאירי כתב: "כשם שיש אונאה במקח וממכר כך יש אונאה בדברים ר"ל שאסור להונות את חבירו ולגרום לו פסידא בדבריו והוא שאמר לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח משפיל לו מקחו לומר שאינו שוה כל כך ואחרים שומעים ונמצא גורם לו פסידא ואפילו לא היה אדם שם מ"מ הוא מטריחו ומצערו שחשב למכור ולא מכר ואח"כ נתגלגל לאונאת דברים שלא יביישהו בדבריו והוא שאמר אם היה בעל תשובה" וכו'. והיינו שכשם שיש אונאה במקח כך יש אונאה שמפסיד לחבירו ממון ע"י דברים והוא שאומר לו בכמה חפץ זה דבזה מפסידו ואפי' אם אינו מפסידו, הלא מצערנו ומצד אונאת דברים אסירא, ואח"כ נתגלגל מזה לאונאת דברים באופן שמביישו בדבריו.

ואמנם קשה כמשכ"ל למה נשנו כל אלו האופנים, הא בכל גווני דאיכא בהו צער אסור.

ואפשר לפרש דביארה המשנה אופני צער שמצערנו באופן שיש בו ממש כגון שמבייש חבירו באופן שנוגע בנקודת התורפה אם הוא גר או בעל תשובה, או במקח כשמהתל בו ע"י שחושב שרוצה לקנות והוא מטריחו לחנם, ולפי"ז בקורא על חבירו תגר בקריאות שוא לאו אונאת דברים הוא ומה שאיתא בגמ' מכנה שם, היינו שמעוות שמו או שמסיבה כלשהי קורא לו דוקא בכינוי זה, וכתב מהרש"א: "דבגר אין כאן אונאה שיאמר לו זכור מעשיך הראשונים דמה"ט הוא עדיף טפי אפי' מישראל כשר שפירש ממעשיו ובא לחסות תחת כנפי השכינה ויצא הפסדו בשכרו". נראה לכאורה מדבריו דעל אף שהלה מתכוון לגדף ואינו מבין שהוא אינו אלא משבח מ"מ אינה נחשבת אונאה אלא כשאומר לגר זכור מעשה אבותיך, וכן הוא לכאורה בכל חירופין וגידופין בעלמא אלא א"כ יש בהם עוקץ, וכן בכל צער אם יש בו ממש.

אלא דיש להעיר מהגמ', דאיתא בדף נח ב' דלעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו וכו'. ואם זה תלוי במצער אם מצער בצער של ממש מה נפק"מ אם היא אשתו או כל אדם, אלא די"ל דבאשתו צריך לזוהר אף בדברים פעוטים שגם הם נכללים בהגדרה של צער האסור משא"כ בכל אדם שיכול לומר אותה אמירה, דבאשתו יהיה אסור ובכל אדם לא מקרי אונאת דברים.

## [ב]

מתני': לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. גמ': ר' יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים.

בפשטות יש לפרש דפליגי ר"י ורבנן אי בתלית עין לחוד עובר בלא תוננו דהיינו דפליגי באונאת דברים אם אסור אף בלא דברים, ודעת ר"י דאפי' בלא דברים אי מצער חבירו הוי בכלל אונאת דברים.

וכן כתב היראים דמדעת ר"י נשמע דכשם שאונאה בדברים כך אונאה בעין רע שמראה פנים רעים שמסור ללב. וכ"ה בספר החינוך [מצוה שלח] שכתב: "והפליגו בדבר עד שאמרו שלא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים". הרי שר"י הוסיף דאפי' תלית עין הוי אונאת דברים.

אלא דלכאורה אי פליגי ר"י ורבנן הלכה כרבנן, וא"כ אין הלכה כן דבתלית עין לחודיה הוי אונאת דברים ואמאי הביאו להא דר"י.

א. והנה בטור סי' רכח כתב: "וכיצד הוא אונאת דברים לא יאמר בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה והוא אינו רוצה לקנותו", ולא הזכיר דינא דר"י בתלית עין, וכן נמשך אחריו בשו"ע [סי' רכח סעי' ד'] שלא הזכיר אלא דלא יאמר בכמה חפץ זה והשמיט הא ד"לא יתלה עיניו" ואפשר דהוא משום שסברו דפליגי ר"י ורבנן והלכה כרבנן.

וכן הוא ברמב"ם בס' המצוות [ל"ת רנ"א] שכתב ד"לא יאמר בכמה חפץ זה" ולא הביא דינא ד"לא יתלה עיניו על המקח", ואמנם צ"ע אמאי השמיט לתרוויהו ב"יד החזקה" שלא הזכיר נמי הא ד"לא יאמר בכמה חפץ זה" [ובמס"י פי"א שמסביר ענין אונאת דברים נמי משמיט לדינים אלו, וצ"ע].

ב. ואולם מדברי הראשונים דפסקו להא דר"י נראה דל"פ ר"י ורבנן אלא שר"י להוסיף קאתי שאפי' בתלית עין הוי אונאת דברים ומזה הוציא היראים דיש אונאה בעין רע שמראה פנים רעים, וכן נקט בשו"ת חקרי לב [יו"ד סי' פ'] דממה שפסקו הרא"ם והסמ"ג והחינוך כר"י כנראה דל"פ. [וצ"ע שהזכיר נמי להטור והשו"ע ואיך הביין זה הרי לא הזכירו כלל להא דר"י דאם נפרש כמו שמובא לקמן דדין אחד ממש הוא ולא הוסיף ר"י כלל, א"כ אין דברי הטור והשו"ע עולים בקנה אחד עם דברי החינוך והיראים שסברו דהוא חידוש תלית עין בלא דברים והיה לו לחק"ל להזכיר זה]. וכן נקט הגרי"פ פערלא בביאורו לס' המצוות לרס"ג.

ג. איתא בתו"כ, בהר פ"ד: "רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח ולא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח". הרי דשני הדינים הם דעת ר' יהודה וא"כ י"ל דל"פ רבנן אלא דממה דאיתא "ולא יאמר לו" משמע שהוא עוד דין ד"לא יאמר בכמה חפץ זה" בנוסף לדינא ד"לא יתלה עיניו", ומתבאר דליתא כאן לדעת רבנן בענין זה והכל הוא דברי ר' יהודה. ובתוספתא ב"מ פ"ג כתוב: "ר' יהודה אומר אף לא יתלה את עיניו ויאמר לו בכמה חפץ זה והוא אין רוצה ליקח". ובכאן מתבאר דהוא דין אחד ממש ולא נחת' כלל לדיוקא דלא יתלה לומר דהיינו תלית עין בלא דברים, אלא דהכל הוא דבר אחד ו"לא יתלה עיניו" היינו שאומר לו "בכמה חפץ זה", ולפי"ז אין הביאור בברייתא דהוסיפו דין על הדין דמתני', אלא שכפלו הדין ונשנה בברייתא כמו הדין דאם היה בעל תשובה דלא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים ואם הוא בן גרים דלא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנכתבו במשנה ונשנו בברייתא.

ד. ויש שסברו דאם נאמר דר"י ורבנן פליגי לא חלקו בענין זה אם הוי אונאת דברים בלא דיבור אלא בענין אחר.

א) דהנה הח"ח בספר "חובת השמירה" [פ"ד בהערה] כתב ז"ל: "בשו"ע חו"מ סי' רכ"ח לא העתיק דברי ר' יהודה ורק דין המשנה, והוא אינו רוצה ליקח. ואפשר דס"ל דדין אחד הוא דכיון שאין לו מעות אינו רוצה ליקח. ואפשר דסבירא ליה דדברי ר' יהודה הוא אף כשרוצה ליקח, רק כיון דאין לו דמים עכשיו, ולו ידע המוכר מזה לא היה מדבר עמו, ולהכי הוא גם כן בכלל אונאה, וחכמים פליגי עליו בזה, ולכן לא העתיק זה להלכה, וכן משמע קצת מגמרא דפסחים דף קי"ב, ג' דברים ציוה ר' ישמעאל לרבי, ומשמע שם דאין זה רק מידה בעלמא, אכן בתו"כ ובתוספתא משמע דדין המשנה ור' יהודה אחד הוא, דכיון שאין לו דמים אינו רוצה ליקח".

א"כ סובר דאי פליגי, היינו כשרוצה ליקח רק דאין לו דמים עכשיו, ואמנם לדעתו היה סבור דאפשר דס"ל דדין אחד הוא משום דא"ת דפליגי, היינו ברוצה לקנות ואין לו דמים, אבל לדעת הראשונים דר"י הוסיף תלית עין על המקח, אם היה דין דר"י ורבנן אחד, לפחות היה לשו"ע להזכיר ענין דתלית עין ואם לא הזכיר כנראה דלא ס"ל כן להלכה. ועוד, מה דהביא מתו"כ ותוספתא דדין המשנה ור"י אחד הוא, השתא לדבריו בהכרח הוא כן דא"ת דפליגי ר"י ורבנן והיינו ברוצה ליקח אלא שאין לו דמים הא לא הוזכר בתו"כ ותוספתא כלל שאין לו דמים וא"כ עיקר חסר מן הספר.

ואמנם יל"ע למאי דמסיק הח"ח דדין אחד הוא דהיינו לענין שיש לו דמים ואינו רוצה ליקח ואם רוצה ליקח אף שאין לו דמים אין בזה איסור כלל, מה יהיה הדין בתלית עין ובאונאה בלא דברים.

ב) והנה ב"חקרי לב" [יו"ד סי' פ'] כתב שדעת הרמב"ם דפליגי רבנן עליה דר"י, ואין לנו בירור דכי פליגי רבנן עליה דר"י היינו טעמא שאינה אונאה בדברים, שי"ל שגם בלי דברים הוי אונאה, וכי פליגי היינו דס"ל שאין בצער זה כדי דליקו עליה בלאו, וכתב שכן נראה, והיינו דר"י אמנם הוסיף דאף בתלית עין בלא דברים הוי אונאת

דברים ורבנן פליגי עליה בהא דתלית עין דאינו כ"כ צער אבל בשאר גווני שהונה לחבירו אף בלא דברים הוי איסור.

גם החק"ל הקשה כהח"ח מהגמ' בפסחים, דלהפוסקים שפסקו כר"י וסברו דל"פ הא בפסחים דף קי"ב אמרינן ג' דברים ציוה ר"י ברבי יוסי את רבי וחד מינייהו הוא אל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים, ואי איתיה בלאו מי איצטריך לצוות על זה, וכתב שם דדוחק לומר דצוואת ר"י ברב יוסי אינה על דרך אונאת דברים דהכל בלשון אחד, עכת"ד.

ואמנם בפסחים [שם] מפרשים הרשב"ם ור"ח דמשום גרם הזיקא הוא דמפרש הרשב"ם: "דנמצא מפסידו חנם שלא יקחנו אחר מאחר שאתה מהפך בו" והר"ח מפרש "שנמצאת מפחית המקח בעיני בעליו" ולכאורה לאו משום אונאת דברים הוא.

וראיתי בספר הליקוטים [רמב"ם הוצ' פרנקל] שמביאים ספר "שוהם וישפה" שכתב להקשות למה השמיט דין המפורש במשנה דלא יאמר בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה לקנותו וכו' וכתב ז"ל: "ובאמת צריך לדעת מאי אונאה שייך בזה, ובפסחים קי"ב ע"ב פ"י רשב"ם ז"ל על הא דעל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים דנמצא מפסידו חנם, ע"כ. ולפי"ז א"ל דגם הא דבכמה חפץ זה ג"כ מהך טעמא, אבל צריך לדעת למה מיקרי אונאת דברים דהא זה מיקרי גרם הזיק וצ"ע". עכ"ל.

ואפשר לבאר בדבריהם כמו שפירש המאירי הא ד"לא יאמר בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח" דנמצא גורם לו פסידא שמשפיל לו מקחו ואחרים שומעים, ואח"כ כתב דאפי' לא היה אדם שם מ"מ הוא מטריחו ומצערו שחשב למכור ולא מכר.

ומהרש"א שם כתב: "ואל תעמוד על המקח בשעה כו', כה"ג אמרינן בס"פ הזהב אל תלה אדם על המקח בשעה וכו' ומשום איסור אונאה נגעו בו שם ויש לחלק". משמע מדבריו שאין החילוק בין סוגיא דהכא להתם בגוף הענין אי משום איסור אונאה הוא או לא דזה ציין מקודם "ומשום איסור אונאה נגעו בו שם" ואח"כ כתב "ויש לחלק".

ובתועפות ראם על היראים [סי' ק"פ אות ד'] כתב לחלק: "דר' יהודה איירי בשעה שאין לו דמים והוא אינו רוצה ליקח כמבואר בתו"כ בדברי ר"י אבל בפסחים שם מיירי אף שרוצה לקנות דהוי חה"ש בת"ח אם לוקח בלא דמים" וכו'.

#### לסיכום: יש כמה דעות במחלוקת ר"י ורבנן:

א. ר"י ורבנן פליגי והלכה כרבנן דאיכא אונאה בדברים משא"כ כשלא היה בדברים. (ומסתמא כ"ה דעת הטור והשו"ע וכן משמע מהרמב"ם בס' המצוות).

ב. דר"י ורבנן פליגי אבל לא מטעם שאינו בדברים, אלא אחד משני הטעמים

(א) דס"ל דאין בצער זה כדי דליקו עליה בלאו, כלומר שמודים ר"י לרבנן דאף בלא דברים הוי אונאה, אולם כשהונה בלא דברים על דרך תליית עין במקח ס"ל לרבנן דלא הוי כ"כ צער כדי דליקו עליה בלאו (חקרי לב).

(ב) דפליגי כשרוצה ליקח אלא שאין לו דמים עכשיו לקנות (חפץ חיים).



ג. ר"י ורבנן לא פליגי וכ"ע מודו דאף בלא דברים הוי אונאה וזה יש לפרש בתרתי.  
 (א) דהם אמרו דבר אחד ולא נחתי' לדיוקא דהוא משום תלית עין בדוקא ולא דברו  
 מזה הענין כלל אם אינו בדברים (מהתוספתא).  
 (ב) דר"י הוסיף לחדש דאפי' בתלית עין בלא דברים הוי אונאה ורבנן לא פליגי עליו  
 בזה (יראים וסמ"ג).

הערה: בגמ' איתא: היו חמרים מבקשים לקנות תבואה וכו' וכתב הב"ח (ס' רכ"ח) וז"ל:  
 אפשר לפרש שנתכון לבייש לבעל הבית ששלחם אצלו לומר שהוא מוכר תבואה והוא לא  
 מכר מעולם וכן נראה מדברי רש"י בהזהב אי נמי נתכון לבייש לחמרים שישאלו תבואה  
 מאותו בעל הבית והלה אומר להם וכי מוכר תבואה אני שבאתם אלי לשאול ונמצאו  
 מתביישים כן כתב בכסף משנה, עכ"ל. לפי הדעה הראשונה שהביא הב"ח אפי' נאמר  
 דהאיסור הוא בדברים, רואים שאם נסבב כתוצאה מדבורו צער לזולת ואפי' שאינו לפניו  
 ולא אמר לו ולא מידי, רק שמתוצאת דבורו נגרם לו צער הוי אונאת דברים.

ובגוף הענין דלא יאמר בכמה חפץ זה יל"ע מצד מה אסור לומר כן ובמה הוא האיסור.  
 דיש לומר בכמה אופנים:

א] משום תקוותו שחשב למכור ואח"כ מכזיבו. ב] עצם הטרחה שטורח לחינם (ואין  
 לו צער נפשי). ג] ע"י שכשרואה שלא קנה מתבייש שהתלוצץ בו.

ויש נפק"מ לדינא בכמה אופנים:

א. כגון שאינו אומר לבעל המקח בכמה חפץ זה אלא ששולח שליח שיברר בכמה חפץ  
 זה או ששואל לפועל ואינו בעה"ב "בכמה חפץ זה", האם עבר אונאת דברים מצד  
 שהונהג לשליח או הפועל, דאם נאמר כצד א' דמכזיבו, כאן לא תלה השליח או הפועל  
 כל תקוה. ואם כצד ב' שהטריחו או כצד ג' שהתלוצץ בו הרי הטריחו והתלוצץ בו.

ב. ויל"ע עוד אם לא נודע בסופו של דבר שלא קנה כלל ולא התכוון לקנות, דהשתא גם  
 לצד ג' מצד ליצנות לכאורה נמי לא הוי, אלא דזה יש לומר דמצד זה נמי אסור, דכתב  
 הראב"ד בפ"י לספרא [בהר, פ"ד] וז"ל: "ר' יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על מקחו ויאמר  
 לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח מפני שגונב דעתו שהוא סבור שיש בדעתו לקנות  
 והוא אינו אלא מתלוצץ בו והרי הוא כסוך שמן מפך ריקן מפני שהוא גונב דעת חבירו שזה  
 סבור שמכדו ואינו אלא מתלוצץ בו. ובתוספתא מפרש מפני שמשביח דעתו של מוכר  
 ודומה שבא על הפי' הזה שפירשנו שמשביח דעתו על דבר חנם וליצנות וגניבת דעת".  
 וכ"ה בפ"י הר"ש משאנן [שם] "אף לא יתלה עיניו על המקח בתוספתא מפרש מפני  
 שמשביח דעתו של מוכר, פי' שסבור שזה רוצה לקנות ואינו אלא שהוא מתלוצץ בו".

הרי שסברו דהוא מצד ליצנות והשווה הראב"ד הדבר ל"סוך שמן מפך ריקן" דהתם  
 לא ידע כלל אותו שכבדוהו שהפך הוא ריקן, ואפשר דלדעתם אפי' לא היתה כל  
 אכזבה וצער מ"מ הוא באיסור דאונאת דברים.

ואמנם בספר "שיטת הקדמונים" מובא דמסור ללב שעליו נאמר "ויראת" היינו ללבו  
 של מצטער וא"כ לכאורה אם אינו מצטער ע"י שלא נודע לו ממה שהתלוצצו בו

דילמא אין בזה איסור אונאת דברים, אבל אם נפרש כמש"כ לפרש לעיל דדבר המסור ללב היינו שאפשר שיהיה מסור ללב אבל אפשר נמי שיעבור אפי' אם אינו מסור ללב, אפשר דגם כאן יהיה הפירוש כן, דהיינו שאפשר שיצטער אולם גם אם התברר בסוף שלא הצטער אעפ"כ עובר איסור דאונאת דברים.

וכ"ה בגמ' ד"כל היורדין לגהינם עולין חוץ משלשה וכו' והמלבין פני חבירו ברבים והמכנה שם לחבירו" ומקשה הגמ' "מכנה היינו מלבין" ומתרצת הגמ' "אע"ג דדש ביה בשמיה" ומפרש רש"י וז"ל: כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן ואין פניו מתלבנות ומ"מ זה להכלימו נתכוין, עכ"ל. הרי דאע"ג דלא הצטער אלא שהוא להכלימו נתכוון, הוי בכלל אונאת דברים.

ג. אלא דיל"ע עוד באופן שאינו מכוון להכלימו או להתלוצץ בו כי אם שואל מתוך סקרנות או שיש לו ענין אישי ואינו מכוון לקנות. וזה יש לברר בכמה אופנים: א. שהלה תולה תקוות ומכזיבו. ב. שאין הלה תולה תקוות כגון באופן שאינו בעה"ב. ג. לדעת אלו שר"י הוסיף תלית עין על המקח ורבנן ל"פ, באופן שלא אמר בכמה חפץ זה רק תולה עיניו.

• והנה אם היה ע"ד ליצנות כצד ג' בלבד כגון לדעת הסוברים דר"י הוסיף תלית עין ורבנן ל"פ ורק תלה עיניו ולא הטריחו והמוכר לא היה בעה"ב, זה יש לומר מדברי הראב"ד דלעיל שעובר אונאת דברים.

• וכן כצד א' בלבד שתלה תקוות וכגון שהיה בלא דברים רק בתלית עין לדעת הסוברים שזה אסור, ולא התכוון להתלוצץ כצד ג' י"ל שזה אסור נמי מצד אונאת דברים מפשטות לשון התוספתא [מס' ד"א פ"ח] "שמשיח דעתו של מוכר" וכן במאירי: "שחשב למכור ולא מכר".

• ואם היה כצד ב' לבד כגון שאין המוכר בעה"ב ואינו מכוון להתלוצץ [כמו בצד ג' באופן השני] אפשר דילמא נמי אסור, ומדיוק לשון המאירי שכתב "ואפי' לא היה אדם שם מ"מ הוא מטריחו ומצער שחשב למכור ולא מכר" אפשר דהאונאה הוי בתרתי ש"מטריחו" ו"מצערו".

ואמנם אפשר שיעבור בלא שנצטרך לומר מצד עצם הטירחה דבשו"ע הגר"ז כתב "שכוונתו להטעות את חבירו ואח"כ כשלא יקנה יכיר חבירו שנתכוין להטעותו, יצר לו". משמע מצד שהלה מכיר שנתכוין להטעותו משו"ה מצטער, ואולי במקום שלא להטעותו נתכוין אפשר דאינו אסור מצד הצער, כמו שאם אכן רוצה לקנות ולא קנה מפאת היוקר וכדומה דפשיטא שאינו איסורא אפי' שאומר בכמה חפץ זה.

ולפי כ"ז אפי' לדעת האוסרים תלית עין על המקח, אם תולה עיניו מתוך סקרנות או ענין אישי שאין המוכר טורח ואינו בעה"ב שאז אינו תולה תקוות [לאפוקי במקום שמקבל שכרו לפי מה שמוכר], דילמא יש לומר דבזה יהיה מותר, וצ"ע.

הרב יצחק אושינסקי  
כולל "נשמת ישראל", בית וגן, ירושלים

## אונאת דברים וגניבת דעת בירור וליבון המקרים השכיחים

במאמר זה נתייחס בצורת שאלות ותשובות לכמה מקרים של אונאת דברים וגניבת דעת השכיחים ביותר ונביא דעות הפוסקים

- א. האם מותר לערוך סקר שווקים כדי לברר המחירים הזולים ביותר של מוצרים מסוימים, למרות שכל הבירור הינו למטרת סקר בלבד וללא כוונת קניה?
- ב. האם מותר להזמין את חברו לסעודה מתוך נימוס, למרות שידוע המזמין שחברו יסרב להזמנתו?
- ג. האם מותר לומר לאדם שעושה מעשה במיוחד בשבילו כגון לומר לו "במיוחד לך חיכיתי" או מוכר שאומר לקונה "בשבילך אני פותח מהסחורה החדשה" - למרות שאין זו האמת? ומה הדין כשלא אמר, אלא כך מבין השני מעצמו?
- ד. אדם המוכר דירה - האם מותר לו לשפצה וליפותה קודם מכירתה כדי שיחשבו הקונים שהדירה במצב משופר, וכן המוכר רכב ורוצה לעשות שטיפת מנוע מיוחדת וכדומה כדי שהרכב יראה במצב טוב וחדיש?
- ה. האם מותר לטוחר "לשבור" את השוק ע"י הוזלת מחירים משמעותית או ע"י חלוקת מתנות לכל קונה בסך מסוים?

### שאלה א'

האם מותר לערוך סקר שווקים כדי לברר המחירים הזולים ביותר של מוצרים מסוימים, למרות שכל הבירור הינו למטרת סקר בלבד וללא כוונת קניה?

מקור הדין: איתא במשנה ב"מ נח: "לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח". דין דומה מובא בברייתא שם נח: "ר' יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים" וכו'. וכן איתא ג"כ בשו"ע חו"מ ס' רכח סע' ד' וז"ל "כיצד היא אונאת דברים לא יאמר בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה והוא אינו רוצה לקנותו" וכו'.

מה מוסיף ר' יהודה בברייתא על המשנה? (והאם סיבת האסור הנ"ל הינה משום צער או דהוי הפסד ממש).

הבאנו דברי ר"י בברייתא "אף לא יתלה עיניו על המקח" וכו', והשאלה הנשאלת מה בא ר"י להוסיף בברייתא יותר מהמובא בגוף המשנה? נקדים ונאמר שבפשטות סיבת האסור הנ"ל היא משום שגורם צער למוכר. וכן איתא ג"כ במסכת "דרך ארץ רבה" פרק ח' "...

אל יאמר להם בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח – שמשביח דעתו של מוכר" (ע"פ הגירסא שבפרוש נחלת יעקב שם). א"כ ישנה שם תוספת טעם על המוכר בגמ' דידן. ועיי"ש בנחלת יעקב המבאר "דהוי אונאת דברים שהמוכר מהנה עצמו בדעתו שימכור חפץ זה ובאמת אין דעתו ללוקחו". כמו"כ ע' ג"כ בשו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סע' כח, שסיבת האסור היא משום צער המוכר.

ואולם ע' במאירי שם ב"מ נח: המבאר שהסיבה לאסור היא משום שגורם ממש הפסד למוכר. וז"ל המאירי שם "והא שאמר לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח משפיל לו מקחו לומר שאינו שווה כ"כ ואחרים שומעים ונמצא גורם לו פסידא, ואפילו לא היה אדם שם מ"מ הוא מטריחו ומצערו שחשב למכור לו ולא מכר" עכ"ל.

וא"כ ע"פ דבריו ניתן להבין מה שהוסיף ר"י על המשנה – דיש לומר שהמשנה איירי בהפסד ממש, כמבואר בדברי המאירי, ור"י בברייתא בא להוסיף אסור אפי' בצער גרידא, כאשר תולה עיניו במקח ואין שם אחרים ששמעו, דמ"מ מטריח את המוכר ומצערו בכך שחשב למכור ולא מכר. (וע' בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה טו).

יש לציין שאמנם כעין המוכר במאירי (שהוא ממש הפסד ולא צער גרידא) איתא ג"כ ברשב"ם בפסחים קיב: על הגמ' "ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים" וז"ל הרשב"ם שם "ונמצא מפסידו חנם שלא יקחנו אחר מאחר שאתה מהפך בו", אך לרשב"ם א"א לומר כמו שהסברנו ע"פ דברי המאירי שיתכן שר"י בברייתא בא להוסיף שגם בלא הפסד למוכר אלא רק צער אסור לו לשאול, שהרי הרשב"ם איירי בדין ר"י עצמו, שהרי דין הגמ' פסחים קיב: "אל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים" הינו לכאורה דין ר"י וע"ז אומר הרשב"ם שהיו הפסד ולא רק צער. וא"כ עדיין צ"ע לרשב"ם מה מוסיף ר"י בברייתא על המשנה שם.

גם מספר החינוך משמע שהמשנה איירי בנדון שהוא יותר אונאה ממה שמוסיף ר"י, וזהו חידושו של ר"י בברייתא שאפילו אונאה פחותה מכך ג"כ אסורה. דאיתא בחינוך מצוה של"ח בראשית דבריו וז"ל "שלא להונות אחד מישראל בדברים... ולא יאמר לתגר בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח" ובהמשך דבריו מביא החינוך וז"ל "מדיני המצווה ... והפליגו בדבר עד שאמרו שלא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים".

משמע להדיא מהחינוך שהדין של ר"י בברייתא שלא יתלה עיניו במקח היינו "הפלגה בדבר" מעבר לדין המשנה, דהיינו שהוא מחדש שגם מה שהוא פחות אונאה בכ"ז אסור. ואמנם לא מבאר ספר החינוך מדוע בדין ר"י הוי פחות אונאה אך בכ"ז משמע מדבריו שישנה תוספת וחדוש דין בדין ר"י בברייתא.

ואולי בפשטות ניתן לומר עוד שהתוספת שהוסיף ר"י בברייתא על המשנה היא שבמשנה ההדגשה היא "ולא יאמר" דהיינו שאומר ממש למוכר "בכמה חפץ זה" משא"כ בברייתא מוסיף ר"י שאפילו "לתלות עיניו" דהיינו לברוק ולהראות שרוצה לקנות אף בלא לומר דברים מפורשים, ג"כ אסור.

**כשרוצה ליקח אלא שאין לו עתה דמים לשלם** (בחדוש ר"י בברייתא על המשנה)

ביאור נוסף בתוספת שמוסיף ר"י בברייתא על המשנה איתא בספר חובת השמירה לח"ח (ומובא ג"כ בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה טו), שאכן ר"י בברייתא והמשנה איירי בדין אחד אלא שהמשנה איירי כשלא רוצה לקנות כלל ומוסיף ר"י בברייתא שאפילו כשרוצה לקנות אך אין לו עתה דמים, אסור, משום שאילו ידע המוכר שאין לו עתה דמים לא היה מדבר עמו אודות המקח, ולכן הוי אונאת דברים. וממשיך שם דאלו דברי ר"י בברייתא אך חכמים שם פליגי אר"י ולכן לא פסק השו"ע שם ס' רכח להלכה דברי ר"י. ומסיק שם שלפ"ז ברוצה ליקח אפילו שאין לו דמים, אין בזה אסור.

ואמנם לשיטת ספר חובת השמירה, כאמור, השו"ע פה לא פוסק דין ר"י בברייתא אלא מביא רק את דין המשנה, אך ע' בשו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סע' כח שני האופנים להלכה, שכתב וז"ל "וכן לא יאמר לחברו בכמה תמכור חפץ זה והוא אינו חפץ לקנותו או שאין לו דמים". א"כ נקט גם האיסור כשלא חפץ לקנותו וגם כאשר חפץ לקנותו אך אין לו דמים לשלם.

### האם למוכר מותר להטעות הלוקח כהנ"ל כאשר אינו חפץ למכור

איתא בספר חסידים ס' שיא שה"ה להיפך אסור, דהיינו שאסור למוכר להטעות את הקונים שרוצה למכור ואין בלבו למכור, משום דמכיון שמטעה אותם לא קונים במקום אחר – והוי אונאת דברים. כמו"כ מביא שם ג"כ בס' תרסט.

### לערוך סקר שווקים ע"מ לקנות

ע' בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה טו וז"ל שם "ונראה פשוט שאם בדעתו לקנות ומסבב בכמה חנויות לשאול מחיר החפץ אין בזה אסור, שזהו דרך משא ומתן, והרי אם ימצא שאצל זה זול יותר יחזור לקנות אצלו" עכ"ל.

### לפרסם רק כדי לדעת מהו המחיר הגבוה

עיי"ש עוד שמסתפק האם יכול לפרסם מוצר למכירה ולהטריח קונים רק כדי לדעת מהו המחיר הגבוה ביותר שיוכל לקבל עליו וזאת משום שישנו מי שישלם לו את המחיר הגבוה ביותר שיוכל לקבל. אך במקרה וקבע עם הקונה מחיר מסוים שמעבר למחיר זה לא יקח הקונה את החפץ, פשוט לו שם להתיר, דשמא ימצא מי שיתן יותר ממחיר זה ולו ימכור את החפץ.

### לערוך סקר מחירים

ע"פ המובא לעיל נפיק שכל האיסור הינו רק כששואל את המוכר בכמה ימכור לו חפץ זה והוא אינו רוצה כלל לקנותו – משא"כ כאשר עורך אדם סקר פרטי או לחברה מסוימת, בד"כ עומדת מאחורי הסקר הנ"ל מטרה, והיא, לאתר את החנות המוכרת במחירים הזולים ביותר ע"מ שיקנה שם את החפץ שרוצה בו או ע"מ שידע צבור הצרכנים באיזו חנות יוכל לרכוש את אותו החפץ במחירים הזולים ביותר – ולכן אין מקום לאסרו.

ואולם סקר עקר שכל מטרתו היא רק לצרכי מחקר וכדומה ואין בו שום כוונה לתועלת הסוקר או לתועלת הצבור לצרכי קניה, אם מוצגת שאלת הסקר למוכרים בצורת נכונות קניה ולא בצורת סקר, נגרם למוכר הפסד או צער מעצם השאלה, והדבר אסור ע"פ המובא לעיל.

**לסיכום:**

- א. אסור לשאול למחיר החפץ כאשר לא רוצה לקנותו.
- ב. כאשר חפץ לקנותו אך אין לו עתה דמים לשלם – מחלוקת הפוסקים האם מותר לשאול למחירו.
- ג. גם למוכר אסור להטעות את הקונים שכביכול רוצה למכור כאשר אינו רוצה למכור את החפץ.
- ד. מותר לערוך סקר שווקים כשרצונו הוא לקנות את החפץ במקום הזול ביותר שימצא.
- ה. יש להסתפק האם יכול לפרסם מוצר ולהטריח קונים וכל זאת רק כדי לבדוק מהו המחיר הגבוה ביותר שיוכל לקבל מאחר עבור חפץ זה.
- ו. מותר לערוך סקר פרטי או לחברה כאשר מטרתו לאתר את החברה או החנות המוכרות במחירים הזולים ביותר, וכל זאת לצרכי קניה שלו או לתועלת צבור הצרכנים.
- ז. סקר עקר שמטרתו רק לצרכי מחקר וכדומה והשאלה מוצגת למוכרים בצורת כוונת קניה – לכאורה אין מקום להתירו.

**שאלה ב'**

**האם מותר להזמין את חברו לסעודה מתוך נימוס, למרות שיודע המזמין שחברו יסרב להזמנתו?**

מקור הדין: איתא בברייתא חולין צד. "תניא היה ר"מ אומר אל יסרהב אדם לחברו לסעוד אצלו ויודע בו שאינו סועד". וכן נפסק בשו"ע חו"מ ס' רכח ס"ו "ואין לגנוב דעת הבריות בדברים שמראה שעושה בשבילו ואינו עושה אסור, כיצד לא יסרהב בחברו שיסעוד עמו והוא יודע שאינו סועד" וכו'.

**אונאת דברים וגניבת דעת - ההגדרות וההבדלים**

דין זה הוי בגדר גניבת דעת ועיי"ש ברש"י בגמ' חולין צד. שגניבת הדעת היא שעתה צריך חברו להכיר לו טובה עבור כך משום שסובר שמפציר בו מהלב.

לעומת זאת, הדין שהבאנו בתשובה לשאלה קודמת הוא בגדר אונאת דברים. ועיי"ש בטור ובשו"ע ס' רכח שנראה מדבריהם שההבדל בין אונאת דברים לגניבת דעת הוא בכך, שאונאת דברים משמעותה שאומר דבר שמטעה בכך את השני או אומר לו דבר המצער, דהיינו שהאונאה היא מפורשת ועצם האמירה נתפסת באופן ישיר עיי"ש חברו כאונאה, ואם לא מיד אז לפחות כעבור זמן (כגון ששואלו בכמה מוכר והוא אינו רוצה לקנות, שרק כשרואה שלא קונה נתפסת האמירה כמצערת או כגורמת הפסד), משא"כ גניבת דעת שאינה אמירה מפורשת או מעשה המטעים או מפסידים את חברו, אלא דהאמירה או המעשה הינם מתפרשים לטוב וחברו שמח באותה אמירה או באותו מעשה הטבה כביכול, אלא שכוונת הלב שמאחורי האמירה או המעשה הנ"ל היא זאת המטעה את חברו שלא יודע אפילו שהוטעה וחושב עד הסוף שנעשתה עמו טובה.

וכך הן אכן הדוגמאות בשו"ע שם. בסע' ד' פותח "כיצד היא אונאת דברים" והדוגמאות שמביא הן "לא יאמר בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה והוא אינו רוצה לקנותו" או דוגמה לאונאת דברים שמצער חברו בדבורו, כגון "אם היה חברו בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים" ועוד דוגמאות כהנ"ל שהאמירה עצמה היא זאת שמצער את חברו, באופן מידי או לאחר זמן כשרואה שמפסיד או לא מרוויח.

ובסע' ו' פותח השו"ע "אסור לרמות... או לגנוב דעתם..." ומביא דוגמאות "לא יסרהב בחברו שיסעוד עמו והוא יודע שאינו סועד" או "לא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל" וכדומה – דברים שנראים בדעת חברו כהטבה אך בעצם המשמעות האמיתית שבלב הנותן אינה להיטיב לזולתו.

### האם מותר להזמינו פעם או פעמיים דרך נימוס למרות שיודע שלא יסעד עמו

ע' ב"ח שם סי' רכח וז"ל "ומ"ש שלא יסרהב וכו', משמע דווקא הפצרה טובא אסור אבל אמירה גרידא פעם ושתים מפני הכבוד אין שם אסור. וכך נוהגים". לכאורה הבסיס והמקור לסיבת ההיתר שבב"ח – "מפני הכבוד" – היא ע"פ השו"ע בסע' ד' מהגמ' חולין צד. שאסור לילך לבית האבל ובידו כלי ריקן כדי שיסבור האבל שהוא מלא יין אך אם עושה כדי לכבדו – מותר. נראה א"כ מהגמ' והשו"ע שאמנם אסור לגנוב דעתו, אך אם עושה כך כדי לכבדו – דהיינו שכוונתו של העושה היא אכן לטובתו של חברו וכן נגרמת לו טובה של כבוד מכך – מותר, ואפילו שאין המעשה דומה לגמרי למה שחושב המקבל, משא"כ בכל גניבת דעת שכוונת גונב הדעת אינה לטובת המקבל.

ויש קצת לתמוה בדברי הב"ח הנ"ל, שהרי ההיתר של "משום כבודו" שהובא פה אודות כלי ריקן הינו אפילו במקום שהיו לכאורה גניבת דעת גמורה (וגם מסתבר כך, שהרי כשעושה משום כבודו אכן כוונתו לטובת חברו ואין מכיר לו טובה חנם), וא"כ מדוע מתיר הב"ח "מפני הכבוד" רק באמירה פעם או פעמיים ולא בהפצרה גמורה?

ואולי יש לומר שכאשר מפציר בו הרבה אין זה כלל דרך כבוד ורק כשמזמינו פעם או פעמיים הוי דרך כבוד, ולכן התיר הב"ח רק פעם או פעמיים למרות שבד"כ "דרך כבוד" מותרת אפילו במעשה הנראה כגניבת דעת גמורה.

וע' בדרישה המתיר ג"כ להזמינו פעם אחת דרך נימוס אך מטעם שונה. וז"ל הדרישה שם "נלע"ד מדקתני בברייתא 'יסרהב' שהוא לשון הפצרה וכן לא ירבה לו בתקרובת וכו' משמע דווקא בהפצרה ובהרבה תקרובת הוא דאסור משום גניבת דעת הא לומר לחברו פעם אחת בא לאכול עמי אע"פ שיודע שלא יאכל עמו אין בו משום גניבת דעת משום שדרך העולם לדבר כך מפני הכבוד".

ואמנם גם הדרישה מזכיר הבטוי "מפני הכבוד" אך נראה בעליל שבכרתו שונה בתכלית. וסברתו היא שמכיון שכך דרך העולם א"כ גם המוזמן יודע שלא בהכרח כוונת המזמין להזמינו באמת לסעוד עמו אלא מזמינו רק מטעמי נימוס כדרך המנהג, ולכן לא גונב המזמין את דעתו של חברו וכן המוזמן לא בהכרח מכיר לו טובה אודות מה שלא התכוון להיטיב עמו. וע' סמ"ע שם סי' רכח בפרושו על השו"ע המתיר ג"כ להזמינו פעם או פעמיים, אך טעמו שם נראה כשונה במקצת מהנ"ל. וז"ל הסמ"ע שם "...אבל לדבר לו

פעם אחת או שתיים בא אכול עמי מותר, כי אדרבא אם לא ידבר עמו כן יתבזה חברו, דהרואים שנכנס ויוצא ואין מכבדו לומר לו בא אכול עמי יאמרו שהוא מפני שפלותו, כי אין הכל יודעין שנמנע לומר כן מפני שיודע שאינו סועד" עכ"ל.

ויש להבין האם טעמו הינו טעם נוסף להיתר ההזמנה דרך נימוס, או דלמא כוונתו ג"כ ל"דרך כבוד" של הב"ח (כמו שנראה שהבין אותו נתיבות המשפט בחידושים) או ל"מנהג העולם" שהביא בעצמו בדרישה, ואם אכן טעמו הינו טעם נפרד – האם ניתן לומר שכאשר ודאי לנו שלא יתבזה או יתבייש, כגון שאין אנשים נוספים בסביבתם – האם נאמר שלסמ"ע יהיה אסור להזמין אפילו פעם או פעמיים דרך נימוס בעוד שלסברת הב"ח והדרישה ודאי שמותר בכגון זה? ויש לבדוק ולברר היטב דעת הסמ"ע בהנ"ל.

ויהיה איך שיהיה – מכל הפוסקים הנ"ל נפיק שמותר להזמין אדם פעם או פעמיים לסעוד עמו כאשר אכן מכבדו בכך או שמנהג העולם בהזמנה זו.

### הזמנה פעם או פעמיים דרך נימוס - כאשר לא רוצה שחברו יאכל עמו

כתוספת להנ"ל ע' שו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סע' יד', המחדש שהיתר זה להזמין פעם או פעמיים הוא אפילו כאשר לא רוצה שחברו יאכל עמו.

### האם מותר להפציר בו הרבה כשאכן רוצה שיסעד עמו ויודע שחברו יסרב להזמנתו

ע' שו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סע' יד', המוסיף על השו"ע שהבאנו לעיל סע' ו' באיסור ההפצרה בחברו שיסעד אצלו ויודע שאינו סועד, וזו תוספת שו"ע הרב שם "ואילו היה יודע שיסעד לא היה מפציר בו". משמע מדבריו שאם אכן רוצה המזמין שיסעד חברו אצלו – מותר אפילו להפציר. וכן מובא שם בצורה מפורשת בהמשך דבריו, שאם חביב עליו חברו והיה מפציר בו אפילו היה סועד אצלו, ויודע שלא יסעד עמו – בכ"ז מותר להפציר בו ואין כאן גניבת דעת משום שהמניעה הינה רק מצד חברו. אך ע' בספר דברי חמודות (ומובא ג"כ בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה טו) המסיק שלרמב"ם והטור אפילו בכה"ג, שרוצה אכן המזמין שיתרצה חברו לסעוד ולכן מפציר בו, אפ"ה אסור – דסוף סוף יודע שלא יעשה בפועל טובה לחברו. א"כ הנדון הנ"ל שנוי לכאורה במחלוקת.

### לסיכום:

- א. אסור להפציר בחברו שיסעד עמו כשיודע שחברו אינו מעוניין.
- ב. גדרי אונאת דברים וגניבת דעת – ע' בגוף המאמר.
- ג. מותר להזמין פעם או פעמיים מתוך נימוס למרות שיודע שחברו יסרב.
- ד. הזמנת הנימוס הנ"ל מותרת גם כאשר לא רוצה שחברו יאכל עמו.
- ה. להפציר בו הרבה כשרוצה שיסעד עמו ויודע שחברו יסרב – שנוי הדבר במחלוקת.

## שאלה ג'



האם מותר לומר לאדם שעושה מעשה במיוחד בשביל חבירו, כגון "במיוחד לך חיכיתי", או מוכר שאומר לקונה "בשבילך אני פותח מהסחורה החדשה" - למרות שאין זו האמת? ומה הדין כשלא אמר, אלא כך מבין השני מעצמו?

מקור הדין: איתא בגמ' חולין צד. "ולא יפתח לו חביות המכורות לחנווני א"כ הודיעו". דין זה נפסק ג"כ בחו"מ ס' רכח סע' ו' וז"ל: "ולא יפתח חבית הפתוחות לחנווני וזה סובר שפתחם בשבילו – אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו".

יש להדגיש שישנה תוספת דין בגמ' שלא מובאת בשו"ע, דאיתא שם בגמ' שעולא בא לרב יהודה ופתח לו רב יהודה חביות הפתוחות לחנווני ומבאת הגמ' באיבעית אימא "שאני עולא דחביב ליה לרב יהודה דבלאו הכי נמי פתוחי מפתח ליה". א"כ מובא בגמ' חדוש דין שאם זה שפתח לו עתה חביב לו עד כדי כך שהיה פותח לו גם אלולא היה פותח לחנווני – מותר לפתוח לו או להראות שפותח לו ואין בזה משום גניבת דעת. וע' בסמ"ע שם סק"ט שאכן תמה (בשם ב"י) מדוע לא הזכיר הטור דין זה של הגמ'.

וממשיך השו"ע שם באותו סעיף וז"ל "ואם הוא דבר דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו ומטעה עצמו שסובר שעשה בשבילו לכבדו כגון שפוגע בחברו בדרך וסבור שזה יצא לקראתו לכבדו – אין צריך להודיעו". סיומת דברי השו"ע הנ"ל הינם ג"כ גמ' מפורשת בחולין צד: וז"ל הגמ': "והא קמטעי להו? אינהו הוא דקמטעו נפשיהו. כי הא דמר זוטרא בריה דרב נחמן הוה קאזיל... פגעו אהדי הוא סבר לאפיה דקאתו. אמר להו למה להו לרבנן דטריח ואתו כולי האי... איהו הוא דקא מטעי נפשיה".

#### ביאור השיטות

ומהי הכוונה בגמ' "לא יפתח חביות המכורות לחנווני" ובשו"ע "לא יפתח... הפתוחות לחנווני"? שני הסברים בדבר (ומובאים ג"כ בסמ"ע סק"ט). רש"י מפרש שמכר חבית שלימה לחנווני והיא עדיין אצלו, לא יפתחנה לאורח הבא משום שגונב דעתו. ז.א. שביאר רש"י הגמ' שרק עתה פותח את החבית, אלא שפותח לאורח מה שהיה פותח ממילא החנווני שכבר קנאה. ואילו הטור והשו"ע כתבו "לא יפתח חבית הפתוחות לחנווני" דהיינו שהבינו שהחבית כבר היתה פתוחה לחנווני אלא שבעה"ב המוכר מראה לאורח כאילו עתה פותח בשבילו. הסמ"ע נוטה יותר לפרושם של השו"ע והטור, דמסתבר יותר לומר שהחבית היתה כבר פתוחה, שהרי בד"כ לא יקנה החנווני יין א"כ טועמו תחילה, ואם פה כבר היתה מכורה החבית לחנווני א"כ סביר יותר לומר שהיתה כבר פתוחה.

#### ביאור דברי השו"ע

ויש לכאורה להבין לפרושם של השו"ע והטור – מדוע נאסר הדבר משום גניבת דעת והרי הוי פה כאילו הטעה האורח את עצמו, וכבר הבאנו לעיל שכאשר לא הטעה אותו בעה"ב אלא הטעה חברו את עצמו אין איסור של גניבת דעת? ועוד שכאשר נראה את לשון השו"ע בדבר יקשה יותר, שהרי מתבטא בלשון "לא יפתח חבית... וזה סובר שפתחם בשבילו" דהיינו שהאורח רק סובר כך ולא שאמר לו בעה"ב בפרוש שפותח בשבילו – וא"כ מדוע לא נאמר שהאורח הטעה עצמו וא"צ להודיעו?

ונראה לבאר החלוק בשתי דרכים.

בדרך ראשונה נלך במקביל ללשונו של השו"ע שהבאנו כבר לעיל בדין "מטעה עצמו" הכותב שם "ואם הוא דבר דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו וכו'". נראה מדברי השו"ע שכדי להשתמש בהיתר של "מטעה עצמו" צריך שיהיה זה דבר שניתן לפרשו בכמה אופנים ויכל לפרשו חברו שלא עושהו בשבילו, אך מטעה עצמו שעושה בשבילו – והדוגמה לכך בשו"ע שפגע בחברו בדרך – שניתן לראות את הליכתו של חברו כהליכה לכמה מטרות שונות, אך הוא סבור דווקא שיצא לקראתו ולכן א"צ להודיעו.

ולפ"ז בנדון דידן שמראה כאילו פותח את החבית לחברו, או לרש"י כאשר אכן פותח את החבית לחברו האורח, פה אין לאורח עוד דרך לפרש את פתיחת החבית ולא צריך להעלות בדעתו את האפשרות הרחוקה שמא כבר מכורה החבית לחנווני, ולכן פה למרות שלא אומר לאורח כלום אלא רק סבור האורח שפותח לו – אפ"ה יש להודיעו, ואם לא הודיעו הוי גניבת דעת (כל זה ג"כ בתוס' חולין צד: ד"ה "אינהו" בקצרה).

ובדרך נוספת ניתן לבאר החילוק ולומר שמה שנאסר משום גניבת דעת הוא במקרה שעושה את המעשה או אומר את האמירה בצורה מכוונת כלפי האדם העומד לפניו, כגון שמראה לו עתה שפותח בשבילו ואזי ממילא חושב חברו שאכן פתח לכבודו את החבית. משא"כ במקרים שבהם נפסק שהוי "מטעה עצמו" וא"צ להודיעו – שם איירי שהאדם עשה פעולה ראשונית שאינה קשורה בהכרח לחברו שטועה בה, אלא שתוך כדי הפעולה שעושה בא חברו וטעה בה, שם אנו אומרים שאת הפעולה התחיל האדם ללא קשר לחברו ואם חברו מוצא מקום לטעות – אזי איהו אטעי אנפשיה.

וכדוגמה לזאת נראה את שני המקרים של "מטעה עצמו" המובאים בגמ'. ראשית המקרה של מר זוטרא בריה דר' נחמן ורבא ורב ספרא, שחשב מר זוטרא שבאים הם לקראתו, ושם אכן הם החלו את עצם פעולת ההליכה לפני שבא הוא וחשב שהולכים בשבילו, ז.א. שהוא טעה את טעותו כאשר הפעולה של הראשון היתה כבר בעיצומה.

כמו"כ רואים אנו בדוגמה הנוספת בגמ' שם (חולין צד:) לדין "מטעה עצמו" – שמכריזים לעכו"ם שבא לדינו בשר ולא אומרים להם שזהו בשר טריפה, למרות שאם היו יודעים שזהו המצב לא היו קונים משום שגנאי להם לקנות מה שאין אנו רוצים לאכול – אך גם שם כהנ"ל – דמכיון שאת פעולת ההכרזה התחילו לפני שהגיע הקונה וטעה, והקונה הגיע לפעולת ההכרזה באמצעיתה, ולא הכריזו את ההכרזה לעומת קונה מסויים אלא היתה הכרזה כללית, ממילא א"צ להודיעו שהרי הוא הטעה את עצמו.

### שיטת רש"י

יש לציין במאמר מוסגר דלרש"י שם (חולין צד:) לא קשה מידי כל הקושיה הנ"ל, משום שרש"י שם מפרש "אינהו הוא דקא מטעו אנפשיהו" וז"ל "והאי דקתני לעיל... וכן הפותח חביות המכורות לחנווני – דאומר לו בשבילך אני פותחם דודאי גונב דעתו". (והתוס' שם ד"ה "אינהו" חולק על רש"י בזה וסובר דלא איירי באומר לו). א"כ רש"י כותב מפורשות שבעובדא דחבית אומר לו שבשבילו פותח – ולכן אתי שפיר מדוע הוי כגניבת דעת – ולא כמקרים האחרים שרק סובר חברו שעשה בשבילו אך לא אומר לו בפרוש שלכן ניתן לומר בהם שמטעה את עצמו.

א"כ, לסיכומו של דבר נפיק דלכאורה דין השו"ע אינו לפרוש רש"י – דבמקרה שלא עשה מעשה פתיחה עתה וכן לא אמר לחברו שפותח בשבילו – לרש"י לכאורה הוי כ"איהו אטעיה אנפשיה" ואילו השו"ע מחמיר גם בזה שצריך להודיעו.

ולאחר כל זאת יש לתמוה קצת על המובא בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה ל"א התמה "וצ"ע לדעת המפרשים בדעת הרמב"ם שמראה שעושה בשבילו א"כ אין נ"מ בין פתיחת החביות להך דלהלן ביוצא לקראתו" – דע"פ כל המובא לעיל ישנו חלוק ברור בין דין יוצא לקראתו לדין פתיחת חבית.

#### לסיכום:

א. לא יעשה אדם מעשה שנראה לטובת חברו או יראה לו כאילו עושה מעשה לטובתו כגון פתיחת חבית במיוחד לטובת חברו, בזמן שלא עושה המעשה בשבילו כגון שכבר פתח או יפתח חבית זו ממילא לחנווני.

ב. באופן שיכל חברו לחשוב שהעושה לא עשה במיוחד בשבילו ובכ"ז הטעה עצמו וחשב שעשאו בשבילו – אין צריך להודיעו שטועה.

ג. בדבר שיטות הראשונים בכל הנ"ל – ע' בגוף המאמר.

### שאלה ד'

**אדם המוכר דירה האם מותר לו לשפצה וליפותה קודם מכירתה כדי שיחשבו הקונים שהדירה במצב משופר, וכן המוכר רכב ורוצה לעשות שטיפת מנוע מיוחדת וכדומה כדי שהרכב יראה במצב טוב וחדיש?**

מקור הדין. איתא במשנה ב"מ ס. "אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים". ושם בגמ' ס: "אין משרבטין את הבהמה (זוקף שערה שתראה כשמינה – רש"י) ואין נופחין בקרביים (בני מעיים, שיראו רחבים וגדולים – רש"י) ואין שורין את הבשר במים (שנראה שמן, רש"י)". ואיתא שם בהמשך הגמ' שכלים חדשים מותרים ביפוי ורק ישנים נאסרו, מפני שגונב את העין שנראים כחדשים. ומבאר שם הגמ' בהמשך, שפרכוס דאדם כוונתו לצבוע ראשו וזקנו של העבד הזקן שיראה כצעיר.

וכן בשו"ע חו"מ סי' רכח סע' ט' "אין מפרכסין לא אדם ולא בהמה ולא כלים כגון לצבוע זקן עבד העומד למכור כדי שיראה כבחור ולהשקות הבהמה מי סובין שמנפחין וזוקפין שערותיה כדי שתראה שמינה... ולצבוע כלים ישנים כדי שיראו כחדשים" וכו'. ויש להוסיף שמתוך סדרו השו"ע והטור דינים אלו מיד לאחר דיני גניבת דעת משמע שהבינו שגם באלו האיסור הינו משום גניבת דעת. (ולהלן יבואר מדוע הוי כגניבת דעת ולא ממש מקח טעות).

**כאשר היפוי מעלה את מחיר החפץ**

ע' סמ"ע סק"טו המביא דברי הטור שכל האסור הינו רק כאשר אין השבח שמשיבחן בצבע כמו העילוי בדמים, א"כ משמע מדבריו שכאשר הצביעה והיפוי מעלים את דמי החפץ באותו יחס – ודאי שאין שום אסור לפרכס.

### האם מותר ליפות כלים חדשים

הובא כבר בגמ' שם וכן איתא ג"כ בטור ס' רכח ומובא בסמ"ע פה סק"טו שמותר לצבוע כלים חדשים כדי ליפותם משום שבלאו הכי הם חדשים וטובים, ומבאר שם רש"י בגמ' הטעם "והרוצה להוסיף על דמיהם בשביל יופים מוחל הוא" – ומשמע מרש"י שאפילו אם השבח שמשיבחים הינו יותר ממה שהוציא ליפותם, מותר – דאל"כ מדוע נזקק להגיע לדין מחילה. וע' עוד בשו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סע' יח הכותב מפורשות כמו שהוכחנו מרש"י הנ"ל "וכן ליפותם בשאר מיני יפוי אפילו אם מתעלים בדמים יותר מן השבח שמשיבח, הואיל ואין כאן טעות ואונאה, שהמוסיף דמים בשביל יופין מוחל הוא מדעתו".

### יפוי כלי ישן אך אינו עושהו כחדש

ע' בספר פתחי חושן לגר"י בלוי הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה מ"ב בנדון הנ"ל וז"ל שם "והנלע"ד שכל שאינו משנה צורת הכלי מישן לחדש אין בו איסור משום דהוי כיפות ויפות למעלה מהן, אבל כשמשנה מישן לחדש ה"ז כעין יפות ורעות שאנשים מקפידים על כלים חדשים. אבל כפי הנראה מדברי הפוסקים אין זה מקח טעות. ועפ"ז נראה שה"ה בכלים ישנים שמיפה אותם, כל שאינם נראים כחדשים מותר" עכ"ל.

### כשהמנהג לפרכס וליפות המוצרים

איתא בסמ"ע סק"טז שאם מנהג הקצבים לשרות הבשר במים כדי שיראה לבן ושמן, מותר – דאין זו אונאה משום שכולם יודעים שדרך הקצבים לשרותו. ומוסיף שהמקור לזה מהגמ'. אולם ע' שו"ת דברי מלכיאל ח"ג ס' נד וכן בית יעקב ס' רכח החולקים על הסמ"ע ולשיטתם גם בפרכוס אדם ובהמה לא מהני מנהג.

### האם יהני המנהג בכל דבר

איתא בספר מסגרת השולחן (ומובא ג"כ בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק טו הערה מ') שרק בשריית הבשר מהני מנהג הקצבים, שהשריה תפקידה הוא רק ליפות הבשר, אך לנפח הבשר כדי שיראה שמן הוי אסור גמור של אונאה, שהרי הלוקח קונהו בחזקת שמן. א"כ, כלל העולה מדבריו, שרק כשהאסור משום גניבת דעת שם מהני המנהג, שהרי המנהג גורם לכך שהוי כאילו הודיעו, והרי כשמודיעו אין זו גניבת דעת, כדאיתא בשו"ע שם ס' ו', אך כשהאסור הוא משום רע ויפה, דהיינו איסור אונאה ממש, אין מועיל מנהג.

### דעת שו"ע הרב והבאור בדבריו

ע' שו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סע' יט הכותב על דברי הסמ"ע המתיר במקום מנהג – ששומר נפשו ירחק מזה, משום שאפילו לאחר המנהג יש לחוש שיסבור הקונה שהבשר שמן באמת. ולכאורה תמוהה שיטתו של השו"ע הרב – דהרי כבר הובא לעיל באריכות בתשובה לשאלה ג' וכן בשם השו"ע והגמ' שם, שאם מטעה את עצמו א"צ

להודיעו וא"כ פה אין לך "מטעה עצמו" גדול מזה, שהרי ידוע שיש מנהג לשרות הבשר ובכ"ז חושב שזה מהבשר ששמן מטבעו, וא"כ מדוע שיאסר לשרות הבשר במקום מנהג?

וע' בספר פתחי חושן שם המתרץ שאלה זו ומבאר דברי השו"ע הרב שאין מנהג מועיל אלא כשע"י כך משווה כל המין אך בנדון דידן כיון שבאמת יש הרבה שמנים אין הלוקח סומך על המנהג וסובר שזה שמן מטבעו, ולכן לא מהני המנהג.

אך לכאורה עדיין צ"ע ואין תשובתו מספקת – שהרי כבר הוסבר לעיל בהרחבה בתשובה לשאלה ג', והובא ג"כ כך בשם התוס' שם בפרוש וכן בשו"ע מפורשות, שבכל מקרה ש"אבעי ליה לאסוקי אדעתיה", כלשון השו"ע, שהיה יכול להעלות בדעתו את האפשרות האחרת ובכ"ז חשב שעושים בשבילו הוי "מטעה עצמו" וא"צ להודיעו – וא"כ בנידון דידן אמנם יכל לחשוב שזה בשר מהשמנים בטיבעם אך מכיון שסוף סוף ישנה האפשרות שבשר זה אינו שמן מטבעו, שהרי המנהג הוא לשרות הבשר כדי להשמינו, ממילא היה יכול להעלות על דעתו גם אפשרות זו, וא"כ הוי כמטעה עצמו ולא הוי כגניבת דעת? וא"כ עדיין צ"ע בדברי שו"ע הרב.

#### בדיעבד כשעבר ופרכס או ייפה - האם בטל המקח

הובא כבר לעיל שמתוך כך שסדרו הטור והשו"ע הלכות אלו מיד לאחר דיני גניבת דעת משמע שכל האסור פה הוא רק מצד גניבת דעת ואין כאן ממש אונאת ממון. מתוך זה מסיק בספר פתחי חושן שם הערה ל"ח שבדיעבד בכל הנ"ל, אם אכן אין אונאה בממון אין זה כמום או כטעות במקח – והמקח חל. וכמובן שכשמסתיר ביפוי מום במקח – הוי גזל ומקח טעות.

כמו"כ מביא גם בהמשך הדברים שם אודות עבד או פועל שפרכסוהו ומכרוהו כצעיר, שאין זה מקח טעות, וכן משמע מהג' ב"מ ס: בעובדא דההוא עבדא סבא. והסברו – דכל שהוא ראוי למלאכה אין גילו של הפועל או העבד קובע, אא"כ התנה בפרוש על הגיל, שאז נראה פשוט דהוי מקח טעות.

#### לפרכס פועל או עבד עברי

לאור דברי השו"ע שהובא לעיל נראה לכאורה שכמו שאסור לפרכס עבד כדי למכרו כצעיר כך אסור לפועל לפרכס עצמו כאשר רוצה להשכיר עצמו לעבודה. (וע' בספר פתחי חושן שם). וע' בהגהות יעב"ץ ב"מ ס. המביא דברי רש"י במשנה שם ד"ה "לא את האדם" וז"ל רש"י – "עבד כנעני העומד להמכר". ומדייק היעב"ץ מרש"י הנ"ל שבעבד עברי שאין גופו קנוי לאדונו, א"כ הוי העבד כעני ישראל שמצווה לפרנסו – ומותר ג"כ לפרכסו. ראשית יש להעיר ביעב"ץ שראיתו מרש"י תמוהה, דהרי ע"ש ברש"י בסוף פרק הזהב בעובדא דההוא עבדא סבא ד"ה "זיבנן" וז"ל "קנה אותי לעבד וכנעני היה דעבד עברי אסור לאחר חורבן שאין היובל נוהג". א"כ גם במשנה כותב רש"י דווקא עבד כנעני משום שזוהי הנ"מ היחידה, שהרי רק הוא עומד להמכר – אך לא בא לאפוקי שמוותר לפרכס עבד עברי. וצ"ע.

ועוד יש להבין בדבריו – וכי משום שהעבד עברי עני ומצווה לפרנסו מותר לגנוב דעת הבריות? ואולי ע"ז צ"ל כדלעיל, שכאשר ידוע לקונה שזהו עבד עברי שאינו קנוי לאדונו

אלא הריהו ברשות עצמו והוא עני ומצווה לפרנסו, א"כ הוי ליה לאסוקי אדעתיה שינסו ליפות את העבד, ומתוך שלא שאל או התנה על כך הוי כ"הטעה עצמו" ואין בזה גניבת דעת. אך עדיין צ"ע סברה זו.

וע" בשו"ת שו"מ מהדו"ק ח"א ס' רי הכותב שבעבד עברי או בפועל ישראל בלאו הכי אסור לצבוע שערו כדי שיראה כצעיר משום האסור של "לא ילבש". (וע' בספר פתחי חושן שם המבאר שאולי היעב"ץ שלא חשש לכך איירי בפרקוס אחר אך לא בצביעת שערו).

### לסיכום:

- א. אסור לצבוע או ליפות אדם או חפץ ישן כדי למכרו כחדש.
- ב. כאשר הצביעה או היפוי מעלים את דמי החפץ באותו יחס של היפוי – אין אסור ליפותו.
- ג. מותר ליפות כלים חדשים קודם מכירתם וזאת למרות שמייקר מחירם ע"י כך יותר מההוצאה שהוציא להשביחם.
- ד. מותר ליפות כלי ישן כאשר לא עושהו כחדש.
- ה. האם יש להתיר יפוי כשהמנהג ליפות או לצבוע את המוצר קודם מכירתו – והאם יש להתיר זאת רק במוצרים מסוימים או בכל דבר? ע' בגוף המאמר.
- ו. בדיעבד כשעבר ויפה את המוצר לא בטל המקח אא"כ התנה הלוקח על גיל או מודל מסוים.
- ז. האם מותר לפועל ליפות עצמו כדי להיראות כצעיר יותר מכפי גילו? ע' בגוף המאמר.

## שאלה ה'

**האם מותר לסוחר "לשבור" את השוק ע"י הוזלת מחירים משמעותית או ע"י חלוקת מתנות לכל קונה בסך מסוים?**

מקור הדין. איתא במשנה ב"מ ס. "ר' יהודה אומר לא יחלק החנווני קליות ואגוזים לתנוקות מפני שהוא מרגילן לבוא אצלו וחכמים מתירין. ולא יפחות את השער וחכמים אומרים זכור לטוב". וכן איתא בשו"ע שם חו"מ ס' רכח סע' יח "מותר לחנווני לחלק קליות ואגוזים לתנוקות כדי להרגילם שיקנו ממנו וכן יכול למכור בזול יותר מהשער כדי שיקנו ממנו ואין בני השוק יכולים לעכב עליו". היתר ההוזלה נפסק ג"כ ברמ"א חו"מ ס' קנו סע' ה' בסופו אודות הוזלת הריבית בהלוואה לעכו"ם ומסיים שם "וה"ה בכל כיוצא בזה". הסברה להיתר חלוקת האגוזים והקליות מובאת שם בגמ' "דאמר ליה אנא מפליגנא אמגוזי ואת פליג שיסקי". והסברה להיתר ההוזלה שם היא "משום דקא מרווח לתרעא" ומבאר רש"י "ואוצרי פרות יראו שהוזלו וימכרו בזול".

### מהו החדוש בדין זה?

לכאורה החדוש פה כפול. מהסמ"ע סקכ"ד משמע שהחדוש הוא שאין שאר חנוונים יכולים למחות בידו שמקלקל להם את המכירות ואת השער. וי"א (רי"ו בדעת הרמב"ם) שהחדוש פה הוא שלא הוי גניבת דעת כנגד הלקוחות (שהרי סוף סוף נותן אכן תוספת על

עצם המכר) וכן משמע מהשו"ע מדנקט דינים אלו לאחר דיני גניבת דעת, משמע שיש בדינים אלו חידוש מצד גניבת דעת (וע' בספר פתחי חושן שם הערה נ"ה).

### האם כל מוצר מותר למכור בזול או רק פירות ותבואה.

ע' בפתחי תשובה חו"מ ס' קנו סק"ח המביא תשובת פנים מאירות אודות שני מוכרי י"ש בשני כפרים, כל אחד משר אחר, ורוצה א' מהם למכור י"ש ושכר בזול יותר משער המדינה והשני מוחה בו שגורם לו היזק משום שחושש שגם אנשי כפרו ילכו לקנות את הי"ש והשכר אצל המוזיל. והשיב הפנים מאירות שגם בשכונת ישראל שישנה ללוקחים הנאה מהזולת המחיר אפ"ה יכולים שאר מוכרי הי"ש למחות על הזולת המחיר ע"י אחד מהם.

וראייתו דווקא מהגמ' הנ"ל ב"מ ס. : משאלת הגמ' על דברי רבנן "זכור לטוב", דשואלת הגמ' שם "מאי טעמא דרבנן" ומשיבה "משום דקא מרווח לתרעא", ופרש"י שם, כדלעיל, דאוצרי פירות יראו שהזולו וימכרו בזול. ותמה שם בספר פנים מאירות מה שואלת הגמ' "מאי טעמא דרבנן" והלא טעמם פשוט כדי להנות את הלוקחים בהזולה – אלא מכאן מוכיח שלא מתחשבים בטובת הלוקחות כאשר ישנו הפסד לשאר המוכרים וכבר יצא השער. ומתשובת הגמ' שם מוכיח ומסיק שדווקא במכירת פירות ותבואה שישנו הטעם הנ"ל מותר להזיל ולא בשאר דברים (ויבואר עוד להלן). וממשיך ואומר שם שלא קשה לפסיקתו מדין ריבית, ברמ"א שם ס' קנו סע' ה' שמותר לא' להזיל ריבית לעכו"ם, משום שלריבית אין שער ידוע ולכן רשאי כל אחד לוותר קצת כדי להרגיל העכו"ם אצלו וזה הוי כחלוקת קליות ואגוזים, משא"כ בשאר דברים שהשער ידוע וקבוע.

ויש קצת להעיר על מה שפסק שרק בהזולת פירות ותבואה התירו, וכן על הסברו שאין ההיתר למכור בזול משום טובת הלוקחות כאשר נפסדים מכך המוכרים, מהרמ"א חו"מ ס' קנו סע' ז' ואיתא שם ברמ"א בשם הרא"ש שמותר אפילו לבן עיר אחרת ואינו משלם פה מס למכור באותה העיר שכבר ישנו שם סוחר בסחורה הנ"ל – אם מוכר בן עיר האחרת יותר בזול – שאז נהנים ממנו הלוקחות. ומוסיף שם בשם הרבנו ירוחם שכ"ז בתנאי שנהנים מזה לוקחים ישראלים אך אם הנהנים הם עכו"ם לא התיר. א"כ משמע מהרמ"א מפורשות שאנו מתירים למכור בזול אפילו בכל סחורה (ולא רק שמתירים אלא אפילו מקבל מעמד מועדף בשל כך) וההיתר שם הוא מפורשות דווקא משום טובת הלוקחות למרות שבא על חשבון המוכרים הראשונים שנפסדים מכך.

ונחזור לפסק השו"ת פנים מאירות שבפת"ש שם, דדוקא בפירות ותבואה מותר למוכר להזיל משום שהאוצרים יראו ויביאו פירותיהם לשוק וע"י כך ישתנה השער ויזולו המחירים אצל כל המוכרים, אך בשאר דברים שאין את הסברה והמציאות הנ"ל, א"כ יפסידו שאר המוכרים משום שכבר יצא השער, ולכן אסור למוכר להזיל את מחירי השער.

אך לעומתו ע' בהגהות חכמת שלמה שבדפי השו"ע חו"מ ס' רכח, התמה על השו"ת פנים מאירות הנ"ל וסובר שאין לחלק, ומתיר בכל המוצרים להזיל את המחיר. ותורף דבריו שם הוא שהרי השו"ע שם ס' רכח סע' יח וכן בטור שם פוסקים שיכול למכור בזול יותר מהשער ולא מחלקים בין תבואה ופירות לבין שאר מוצרים, וכן א"א להוכיח מהגמ' שם ששאלה "מאי טעמא דרבנן" ומתשובתה שאירי רק בתבואה כשם שמוכיח שם הפנים מאירות, שהרי רש"י הקודם ביאר שכל שאלת הגמ' "מ"ט דרבנן" היתה רק למה מברכים אותו רבנן (ולא על עצם הדין, שהרי פשוט שעצם הדין הוא משום טובת הלוקחות) וע"ז

תירצה הגמ' שמוזילים את השער וזוהי הסיבה לברכה, אך אין חילוק בגוף הדין בין פירות ותבואה לשאר מוצרים, ובכולם יכול להוזיל את השער.

### ההכרעה במחלוקת הנ"ל

ע' בספר ערוך השולחן חו"מ ס' רכח סע' יד וז"ל שם: "... וכן יכול למכור בזול... אמנם נ"ל דזהו רק בתבואה מפני שע"י זה שימכור בזול גם האחרים ימכרו בזול ומתוך זה ימכרו בעלי האוצרות בזול, אבל לזולל במכירת סחורה איסור גמור הוא ומתוך כך מקלקל דרך המסחר ומאבדין מעות אחרים. וכן מצאתי לאחד מהגדולים" (ומסתמא כוונתו לשו"ת פנים מאירות שהובא לעיל) ומסיק שם הערוה"ש "וגם לעשות איזה הערמה שיפדה יותר משמע קצת בגמ' שאסור ואינו מותר לעשות רק דבר שגם האחר יכול לעשות כן". מציינו א"כ שהכריע הערוה"ש כשו"ת פנים מאירות לאסור הוזלת מחירים בשאר מוצרים שעלולים להפסיד שאר מוכרים עקב כך ומתירים לו לעשות רק דבר שגם האחרים יכולים לעשות כך (מסתמא כולל ג"כ הוזלה מועטת).

וע' בספר פתחי חושן לגר"י בלוי הלכות גניבה ואונאה פרק יד סע' יד שפוסק "יש אומרים שאסור לחנווני להוזיל סחורתו ולגרום בזה הפסד לשאר הסוחרים ע"י ירידת השערים". ומשמע מהסברו בהערה לה שם שפוסק כשו"ת פנים מאירות וכערוה"ש. ואולם ע' באותו ספר בפרק ט' סעיף ג' שפוסק "גם אם השני עושה מעשה למשוך לקוחות אליו כגון שמחלק מתנות לתנוקות או שמוזיל המחירים אין חבירו יכול לעכב עליו א"כ מוזיל השערים שאין דרך הסוחרים לעמוד בהם".

ועי"ש בהערה ה' שמשמע מדבריו שלא פוסקים כשו"ת פנים מאירות, משום ששם איירי רק בשני כפרים והוי כבני עיר אחרת אך באותה העיר אם יכול לפתוח חנות ליד חנות חבירו ק"ו שיכול להוזיל. וכן מביא עוד שם שו"ת דברי חיים חו"מ ח"א ס' יח המתיר להוזיל, ומבאר שבשו"ת פנים מאירות אסר רק באופן שהשער הוא מחוק המלכות. ועי"ש בדבריו עוד תשובות בהנ"ל. ויש להתיישב בדבריו הנ"ל.

### מכירה בזול בתוך קבוצה מסוימת (מכירה בזול של חברה לעובדיה וכדו')

ע' בספר פתחי חושן הלכות גניבה ואונאה פרק יד הערה לה דאפילו לדעת האוסרים להוזיל בשאר דברים (שו"ת פנים מאירות וערוה"ש דלעיל) בכ"ז אם חוג מסויים פותח חנות למכור בזול לחברים באותו חוג, אין בזה חשש דנראה שהסברה של האוסרים היא רק כשמוריד את השער בשוק, משא"כ במכירה בתוך חוג מסויים, ואפילו שבזה ממעט קונים מחנויות אחרות.

### לסיכום:

- א. מותר לחלק מתנות ללקוחות כדי למשכם לבוא ולקנות אצלו.
- ב. מחלוקת באחרונים האם יכול להוזיל מחיריהם של כל המוצרים ובכך למשוך הלקוחות אליו או שרק במוצרים מסוימים התירו לו זאת. וע' בגוף המאמר.



הרב אלימלך הלוי פישל  
ראש כולל הוראה "נחלי דעת" בטלז-סטון

## בעניין אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם

### א. ביאור שיטת רש"י ע"פ דברי מהרש"ל

איתא ביומא פ"ו א' היכי דמי חילול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישראל מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר אמר אביי לא שנו אלא באתרא דלא תבעי אבל באתרא דתבעי לית לן בה אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דתבעי הוא. ופרש"י ד"ה ולא יהיבנא דמי לאלתר, וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל. באתרא דלא תבעי, שאין דרך הטבח לילך ולתבוע הקפותיו ועל הלוקח להביא מעות לביתו עכ"ל. וצ"ב מאי שנא אתרא דתבעי מאתרא דלא תבעי, הרי בין כך ובין כך יש מקום לדונו לכף זכות שישלם, או לדונו לכף חובה שלא ישלם ואיכא מ"ע דבצדק תשפוט עמיתך לדונו לכף זכות. ואם חיישינן שידונוהו לכף חובה ויחשדוהו שלא ישלם, מאי שנא אתרא דלא תבעי מאתרא דתבעי.

ויל"ע אם באתרא דלא תבעי היו משלמים כולם מיד. ומלשון רש"י לא משמע כן, מדכתב דבאתרא דלא תבעי, על הלוקח להביא לו מעותיו לביתו. ומדלא כתב דמשלמים מיד בשעת קנין, משמע דהיו כאלה קונים שרק אח"כ היו מביאים המעות לבית המוכר. ויותר מזה מוכח מדכתב רש"י דבאתרא דלא תבעי, אין דרך הטבח לילך ולתבוע הקפותיו, משמע דדרכם להקיף ורק אין דרכו ללכת ולתבוע הקפותיו. אלא על הלוקח להביא לו מעותיו לביתו. וכיון דהדרך להקיף הדרא קושיין אמאי ידונו בזה לכף חובה, יותר מאתרא דתבעי ששם סומך ע"ז שישלם לו כשיבוא לתובעו.

ואולי י"ל דכיון דדרך האנשים להתעצל ולא למהר לפרוע הקפותיהם. [וכבר אמרו חז"ל בגמ' ב"ב ה' א' ולואי שיפרע בזמנו] ולפעמים שוכחים לגמרי מהקפותיהם וקשה למוכר לחזור אחריהם. משא"כ במקום שדרך המוכר לילך לבית הלוקח ולתבועו, דהתם לא תלוי בעצלות ושכחת הלוקח ויהא מוכרח לשלם לו, אם יהיה לו ממון. ומשו"ה באתרא דתבעי סומך המוכר ע"ז שכשילך לתובעו, יקבל את ממונו. משא"כ כשאין דרך לילך ולתבוע, מיד חושש המוכר שלוקח זה יהיה ג"כ מכלל אלו השוכחים או המתעצלים ולא פורעים הקפותיהם, ולומד ממנו לזלזל בגזל.

נמצא לפי"ז דחיישינן שידונו לכף חובה, אף שעתה הדבר שקול ואין נטיה לחובה מלזכות, ואיכא ודאי מ"ע דבצדק תשפוט עמיתך. (עיי' בזה כל הפרטים במוני המצוות, והאריך הח"ח בפתיחה במנין עשין עשה ג' ובבמ"ח וכתבנו בזה להלן ס"ק ה') ומסתימת הגמרא משמע דבכל טבחה איירי, ולא רק בטבח ע"ה שגדולה שנאתו לת"ח (כמבואר בפסחים מט: וב"מ לג:) ומסתמא ידונו לחובה. ואולי משום דאין דרך

המוכרים לדון לכף זכות את הקונה בהקפה באתרא דלא תבעי, אלא דנו מיד לכף חובה, לכך חיישינן בזה לחילול השם.

אולם עיין בביאורי מהרש"ל לסמ"ג (ל"ת ב') שהעתיק לשון רש"י וכתב ע"ז וז"ל: ואומר אני אף שבודאי הת"ח כותב על פנקסו ואינו בא לכלל גזל כלל מ"מ הם סוברים כמו שאחרים אין כותבים כך הוא אינו כותב ות"ח טרוד בגירסא וישכח מן הלב ולכן יש בו חשדא ונקרא ח"ה. עכ"ל. משמע דאף לפירש"י יש כאן נטיה לכף חובה להרואה, דיסבור שנוהג ככולם לא לכתוב הקפותיו, ויש לו סיבה יותר לשכוח כיון דטרוד בגירסא. ולפי"ז כשהדבר שקול, אין לחוש שהרואה ידונו לחובה. (וע"ע להלן סוס"ק ה' מש"כ למסקנא).

### ב. שיטת הרמב"ם, המאירי והרי"ף גיאת

שיטת הרמב"ם וגירסתו לא כגירסא דידן ופירש"י. דכתב בפ"ה מיסודה"ת הי"א וז"ל כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר. והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעים והוא מקיפן. עכ"ל. וכבר כתב הכס"מ שם דגיר' הרמב"ם נראה הפוך מגי' רש"י, לא שנו אלא באתרא דתבעי אבל באתרא דלא תבעי לית לן בה כלומר שאם תובעו והוא מקיף אז איכא חה"ש אבל אם אינו תובעו ליכא חה"ש. עכ"ד.

ולהרמב"ם איכא עוד פרט שלא נזכר בגמרא אף לגירס' שכתב הכס"מ, דאיירי שיש לו ממון. וע"ע אם איירי שידע המוכר מזה. ולכאורה ע"כ דידע, דאל"כ לא ירנן אחריו. והרי כתב הרמב"ם שם בתחילת ההלכה הנ"ל את יסוד הדין וז"ל ויש דברים אחרים שהם בכלל חה"ש. והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם כו' עכ"ל [ולא כפרש"י מצד שילמד ממנו לזלזל בגזלן]. ועכ"פ איזה טעם שיהיה, פסק הרמב"ם לפי הכס"מ דאיכא ג' תנאים לעבור ע"ז. אתרא דתבעי, וכשהוא תובעו והקונה מקיף, וכשיש לו ממון ואינו משלם. ובכה"ג ודאי דנוטה הדבר לכף חובה ולכך חיישינן שירננו אחריו. אך כשהדבר שקול, אין לחוש שירננו אחריו.

ואף דהרמב"ם לא הזכיר כלל ענין אתרא דתבעי, ואיך כתב הכס"מ דגרסת הרמב"ם באתרא דתבעי. צ"ל דאין נפק"מ לגירסא זו איך מנהג המקום, אלא תלוי במלוה זה אם בא לתובעו, והלווה מקיף בזמן התביעה. ולפי"ז י"ל דאין ג' תנאים הנ"ל אלא רק ב' תנאים. כשהמוכר תובעו והוא מקיף, ושיש לו ממון ואינו משלם. (בפרט זה ע"ע משנ"ת להלן ס"ק ה' די"ל דפטור מדין אונס, אף כשהמוכר לא ידע מאונסו).

וע"ע במאירי ליומא פ"ו וז"ל כל ת"ח המביא עצמו לידי חשד כגון שלוקח בהקפה במקום שאין רגילים בה ועושה עצמו כשוכח כדי שלא יפרע וכן שהוא פורש מד"ת להבלי הזמן הרי זה חלול השם, עכ"ל. מבואר בדבריו יותר קולא מהרמב"ם. וק"ל. (וגם במש"א ר' יוחנן כגון אנא דמסגינא ד"א בלא תורה, מוכח דמפרש לא כרש"י רק שבאמת פורש להבלי הזמן). וע"ע למהר"ם חביב בספר תוס' יוה"כ שמפרש גם ברמב"ם דמשנה מנהג עירו. (וע"ש שעמד על הדיוק שכתבנו אם תלוי במנהג המקום לפי הכס"מ. וע"ש מ"ש ע"ז). וא"כ לשיטתם איכא קולא גדולה לדינא בעניינים אלו.

[וע"ע בקריית ספר שם וז"ל וכן אדם שהוא מוחזק בכשרות וביראת חטא ויוצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן הר"ז חלל את השם וכו' עכ"ל. משמע דווקא כשעשה מעשה שאינו מתוקן, ולא כשעשה מעשה מתוקן, ורק הרואה יחשדנו לחינם. ואולי מעשה שקול דעלול להיחשד מקרי ג"כ דבר שאינו מתוקן].

וע"ע ברי"ץ גיאת הלכות תשובה וז"ל פי' מקום שנוטלין בשר ומבקשים דמיו לאלתר וכיון שאינו נותן דמים לאלתר אתו למימר חזיוה לרב דשקל בשרא בלא דמי אבל באתרא דלא תבע לית לן בה. עכ"ל. משמע דגרס כרמב"ם, אך במ"ש דמבקשים דמים לאלתר, צ"ע אם כוונתו דגם הדרך לשלם לאלתר, ורק הוא שינה מהדרך.

### ג. מבאר מחלוקתם בטעם האיסור ובמי האיסור

ומהרמב"ם חזינן עוד דלא חיישינן בזה רק כשיעשה כן אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות. וצ"ל דלמד זה ממה דאמר רב כגון אנא כו'. וע"ע בזה בסהמ"צ ל"ת ס"ג וז"ל והחלק המיוחד הוא שיעשה אדם ידוע במעלה ובטוב מעשה פעולה אחת נראה בעיני ההמון שהוא עבירה ואין ראוי לנכבד לעשות דמיון הפועל ההוא אע"פ שהפועל מותר, הנה הוא חלל את השם. והוא אמרם (יומא פ"ו) ה"ד חה"ש כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין. עכ"ל. ועי' רש"י בגמ' שם ד"ה כגון אנא דמסגינא כו', ואין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתי ולמדין הימני להבטל מת"ת, עכ"ל. ורש"י לשיטתו דחה"ש היינו משום דלמדין ממנו לזלזל. אך להרמב"ם אסור לאדם מפורסם בתורה וחסידות לעשות דבר הנראה כעבירה, מצד שירננו אחריו, וכדביאר בהלכות.

ויש לדון דלשיטתם יהא תלוי דין זה. דמ"ש הרמב"ם דהוי רק במי שמפורסם לגדול בתורה ומפורסם בחסידות, זה תנאי רק להרמב"ם דהחילול מצד שמרננים, ורינון גורם חילול רק כשמרננים על אדם כזה. משא"כ לרש"י דהאיסור מצד שילמדו ממנו לזלזל, י"ל דכל אדם שלמדים ממנו, נכלל בזה. וע"ע בחינוך מצוה רצ"ה כרמב"ם, שכתב וז"ל שיעשה איש מפורסם בגמ"ח ובמעשים טובים מעשה אחד שיראה לרבים שהיא עבירה וכגון המעשה ההיא אינו ראוי לכמו האיש החסיד ההוא שיעשהו אע"פ שהוא מעשה היתר חילל ד' והוא אמרם חז"ל ה"ד ח"ה כו' כגון אנא דשקילנא בשרא וכו' עכ"ל. משמע כמשנ"ת בדעת הרמב"ם בזה. אלא דלגבי החקירה דלעיל ס"ק ב', מבואר דס"ל דאפילו כשהמעשה בעצמותו הוא מעשה היתר, חיישינן לזה. אך לא פירש הגדרים עד כמה חיישינן, ולא הזכיר הגמ' המחלקת בין אתרא דתבעי לאתרא דלא תבעי.

### ד. מבאר שיטות שאר הראשונים

בסמ"ג ל"ת ב' וז"ל מפרש התם ה"ד חה"ש אמר רבא כגון ת"ח דשקיל בישרא מבי מטבחיא ולא יהיב דמי לאלתר ומעמידו במקום שאין דרך הטבח לשאול הקפותיו רנב"י אמר כגון דאמרי אינשא שרא לי' מרי' לפלניא רבינא בר אבודימי אמר כגון ת"ח שחביריו בושים מחמת שמועתו מהלכה זו אתה למד שחה"ש קרוי ת"ח שאינו נזהר

במעשיו וגורם שאומרים עליו דופי, עכ"ל. מבואר דגרס כרש"י דהאיסור הוא באתרא דלא תבעי. [וכ"כ הר"פ בהגהת סמ"ק ס' פ"ה] אך לא כתב מטעם רש"י דלמדים ממנו לזלזל, אלא משמע דבפרט זה ס"ל כרמב"ם דהאיסור מחמת עצם הרינון שאומרים עליו דופי. וס"ל דזה הוי בכל ת"ח ולא רק כמ"ש הרמב"ם באדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות.

וע"ע בפיר"ח ליומא שם דגרס כרש"י וז"ל רב אמר כגון אנא אי שקילנא מבי טבחה בישראל באתרא דלא תבעי דאתו למימר אנא חזיתיה לרב דשקיל בישראל בלא דמי, עכ"ל. אמנם מוכח דמפרש דצריך לחוש לרואים שיחשדוהו בגזל, אפילו אם המוכר לא יחשדנו. מדלא פירש כרש"י דהמוכר יחשדנו, אלא כתב דיאמרו אנא חזיתיה וכו', ודו"ק.

אך שיטת היראים סימן ש"מ וז"ל ואם הוא לומד תורה צריך שישמור עצמו מן הכיעור ומן הדומה לו ושלא יבוא לידי חשד שלא יאמרו עליו דבר רע ואם לא עשה כן נקרא מחלל ד' כדאמרינן ביומא פ' יוה"כ ה"ד חה"ש אמר רבא כגון אנא דשקילנא בישראל מבי טבחה ולא יהיבנא דמי לאלתר, עכ"ל. [והשמיט החילוק דאתרא דתבעי או לא. וגם הרי"ף והרא"ש השמיטו דברי אביי ורבינא. וצ"ע]. ומסתימת דבריו משמע דהכל לפי הענין אם עלול לבא לידי חשד, צריך להיזהר שלא יאמרו עליו דבר רע. וגם משמע דדבריו דאיירי בכל לומד תורה, ולא כרמב"ם וחינוך דדוקא בגדול בתורה וחסידות.

וכע"ז מבואר בספר חרדים (פכ"ט ל"ת ק"א) וז"ל וכן ת"ח או כל אדם המוחזק בכשרות ואינו נזהר במעשיו וגורם שאומרים עליו דופי, הרי זה חילול ד'. וכתב הסמ"ג, ואני דרשתי לישראל כי המשקרים לגויים וגונבין להם, הם בכלל מחללי ד' שגורמים שיאמרו הגויים אין תורה לישראל וכו' עכ"ל. מבואר דאפילו בסתם יהודי כלפי גויים איכא חה"ש כשמשקר. והיינו דיסוד האיסור כשמתחלל ש"ש באומרם אין תורה לישראל, וכלפי ישראל הוי כשאדם המוחזק בכשרות, מרננים אחריו שאינו נזהר במעשיו.

וע"ע בסמ"ק סי' פ"ה וה"ד חה"ש כדאמרי אינשא שרי ליה מרי' לפלוני וזהו ת"ח שאינו נזהר במעשיו שלא יחשדוהו עכ"ל. ואח"ז העתיק אזהרת הסמ"ג הנ"ל לא לשקר לגויים.

וברבינו ירוחם (ס' אדם נתיב ז' ח"ג) וז"ל וחלול השם כגון חכם שנוטל בשר מן הטבח ואינו פורע מיד או שהולך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין או שחביריו בושין משמועתו, עכ"ל. משמע דבכל חכם שייך כ"ז, וגם השמיט החילוק דאתרא דתבעי ולא תבעי וכרי"ף והרא"ש והיראים שהשמיטוהו.

#### ה. דינים העולים וביאור חדש ע"פ מתני' דאבות

עלה בידינו מכל הנ"ל דלרמב"ם ומאירי ורי"ף גיאת האיסור לאדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות (או אפילו שאר ת"ח) לעשות דבר שנוטה לכף חובה, כגון שכולם פורעים כשתובעם המוכר, והוא לא. ולרמב"ם דדוקא כשיש לו ואינו פורע. [והנה

הרמב"ם הביא אח"ז האיסור שאמרו בגמ' שאומרים עליו אוי לו למי שלמד תורה וכו' ולכאורה מטעם זה מה שצריך להיזהר מלעז נוגע לכל מי שלומד תורה. וצ"ע שהרמב"ם כתב זה בחכס, וכתב הדין דשקילנא בישראל רק במי שגדול בתורה ומפורסם בחסידות. ואולי הוא צריך להיזהר יותר אפילו בכה"ג. וכעין שכתב הר"מ בענין דיבורו בנחת עם הבריות דהכל לפי גדלו של חכס. ועדיין צ"ע בזה]. ולרש"י והסמ"ג והר"פ איירי באתרא דלא תבעי, ולפ' מהרש"ל איירי ג"כ כשנוטה לכף חובה שחושדו שלא ירשום הקפתו וכמו שאר האנשים, וישכח טפי משום דטרוד בלימודו. אך לרי"ף ורא"ש ויראים וחינוך ורבינו ירוחם וסמ"ק וחרדים שהשמיטו חילוק אביי ורבינא בין אתרא דתבעי ללא תבעי, צ"ב שיטתם.

והנה יל"ע לאביי ורבינא ממתני' דאבות פ"ד מ"ד אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם. [וכתב שם בפירוש רבינו יונה שהשגגה נחשבת לו עוון בזמן שאינו אנוס. וע"ע במהרש"א ליומא פו. דמוכח מפירושו בדר' יוחנן, דאם הוא אנוס פטור וכן מפורש גם בספר תוס' יוה"כ למהר"ם חביב, על הגמ' הנ"ל. ואולי זו גם כוונת הרמב"ם במ"ש דעובר כשתובעו ומקיפו ויש לו. דאם אין לו לשלם הוא אנוס. לפי"ז יתפרש דלא כמש"כ לעיל ס"ק ב' דאיירי כשהמוכר יודע שיש לו. דאף בלא"ה פטור משום דאנוס, וצ"ע]. וכיון דנענש גם בשוגג, אמאי כשמעשיו שקולים לא חיישינן שמא ידונוהו לכף חובה. ואמאי לא צריך למיחש בין באתרא דתבעי ובין באתרא דלא תבעי. והי' אפ"ל כיון דאז צריך הרואהו, מן התורה, לדונו לכף זכות, א"צ לחשוש לעוברי עבירה שיבטלו מצות בצדק תשפוט עמיתך וידונוהו לכף חובה. משא"כ כשנוטה לכף חובה דא"צ לדונו לכף זכות, לכך חיישינן לרואים.

אך קשה ממ"ש הר"מ בפיה"מ פ"א דאבות מ"ו דאם הוא אדם צדיק מפורסם, צריך לדונו לכף זכות אף כשרחוק צד הזכות. [והח"ח בפתיחה עשה ג' הביא משע"ת לר' יונה (ש"ג רי"ח) דאפילו באיש ירא אלוקים יתחייב לדון אותו לכף זכות, גם כי קרוב ונוטה הדבר יותר לכף חובה ובכלל ג' סעיף ז' בבמ"ח ס"ק ח' כתב דפשוט דמקורו מברכות י"ט א' אם ראית ת"ח וכו'. וצ"ע דהתם אמרינן דאם עבר בלילה אל תהרהר אחריו ביום דודאי עשה תשובה, וא"כ חזינן רק לדונו שעשה תשובה, ולא לדונו לכף זכות על עצם המעשה, וצ"ע]. וכיון דלענין חה"ש איירי באדם כזה להרמב"ם ודעימיה, א"כ אפילו כשעושה דבר שנוטה יותר לחובה, צריכים לדונו לכף זכות, ואמאי לענין חה"ש חיישינן רק כשנוטה לחובה.

ואולי י"ל דאצל קונה בהקפה אין דרך לחושדו בגולן רק כשיש סיבה לכך כגון ששינה מהמנהג וכדו' ולכך מחלקת הגמ' בזה בין אתרא דתבעי לאתרא דלא תבעי. דבלא שינוי מהמנהג או כשאין נטיה אחרת לכף חובה, אין דרך לחשוד את הקונה שלא ישלם. משא"כ בשאר עניינים י"ל דאה"נ אין לעשות לפני אחרים דברים שעלולים לחושדו, אף כשהמעשה שקול. דעכ"פ יהא בגדר שוגג אם ידינוהו לכף חובה וירננו אחריו, והרי ארז"ל א' שוגג וא' מזיד בחה"ש. ולפי"ז אולי נתרץ השמטת הרי"ף והרא"ש ודעמייהו את חילוק הגמ' בין אתרא דתבעי לאתרא דלא תבעי, כיון דאף אם בזמן הגמ' הי' הדרך שלא חשדו את הלוקח בהקפה רק אם שינה מהמנהג וכדו', אך

אין הכרח שיהיה כן בכל מקום. ולכך העתיקו רק את עיקר הדין שיזהר שלא יחשדוהו שדעתו לגנוב.

### ו. מבאר כמה פרטים בדין והייתם נקיים

תנן בשקלים פ"ג מ"ב אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע שמא יעני ויאמרו מעוון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנא' והייתם נקיים מד' ומישראל ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם. וע"ע בתוספתא דשקלים פ"ב ה"ג נכנס לתרום את הלשכה והיו מפשפשין בו בכניסה או ביציאה ומדברין עמו משעה שנכנס ועד שעה שיצא לקיים מה שנא' והייתם נקיים מד' ומישראל וכו' ע"כ. וע"ע ברמב"ם פ"ב מהל' שקלים ה"י ובהשגות. וע"ע בירושלמי שם פ"ג ה"ב שהקשו דימלא פיו מים (כדי שלא יכניס לפיו מטבעות) ותי' מפני הברכה ע"ש.

וצ"ב דמסתמא לקחו אדם ישר ונאמן לתרום, ואמאי חששו כ"כ חששות רחוקות. ואולי משום דמתייחד עם ממון רב, ושום אדם לא רואהו, והוי ממון ציבור, איכא חשש ללעז קצת מהבריות.

עוד מצאנו דחיישינן לחשד לגבי פאה, ולגבי נר חנוכה בחצר שיש לה ב' פתחים בשתי רוחות, ע' בגמרא שבת כ"ג א' ובפוסקים. וע"ע ברכות ג' א' דאין נכנסים לחורבה מפני החשד. וע"ע ברכות ס"א א' באיסור להלך אחורי ביה"כ בשעה שהציבור מתפללין דפירש"י דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה ביה"כ. וע"ש דכשיש דבר המראה צד לדונו לכף זכות, מותר. ודו"ק בכ"ז.

והנה איתא בשבת קכ"ז ב' במעשה בחסיד אחד ובמעשה דר' יהושע שעשו דברים שהרואה סבור דנוטה לכף חובה, וצ"ע איך לא חששו לזהייתם נקיים, ואמאי לא פירשו מיד לתלמידים את מעשיהם. ואולי שרי כדי לבחון את התלמידים, ובאופן שאח"כ יבאר מעשיו ויקבלוהו. או שהכירם שודאי ידונוהו לכף זכות כדן מי שירא אלוקים דחייבים לדונו לכף זכות אפילו בכה"ג, וצ"ע. שו"ר בח"ח הל' רכילות כלל ב' ס"ק ב' בבמ"ח בהג"ה מתשובת מהרי"ב שתירץ כעין זה ע"ש.

וההבדל בין דין והייתם נקיים לבין איסור חה"ש, דבוהייתם נקיים צריך להזהר גם מי שאין למדים ממעשיו, וגם אם אינו ת"ח. עוד י"ל דבזה אין איסור אם עושה מעשה הנוטה לכף זכות למי שרואהו, ואולי אף במעשה הנראה כשקול שרי, וצ"ע.

[ועי' ב"מ ס"ז ב' רש"י ד"ה וצורבא מרבנן, שצריך לישר דרכיו ולהתקדש אף במותר לו פן ילמדו ממנו לזלזל באיסורין אפילו בנכייתא נמי לא ניכול, עכ"ל. ובתוספות שם ד"ה רבינא אכל בנכייתא, ואומר ר"ת דרבינא לא היה רוצה ליטול השם ולעשות עצמו צורבא מרבנן, עכ"ל. וצ"ע איך שרי כה"ג, סוף סוף למדין ממנו. ולפי"ד הפלפולא חריפתא שם אות ר', א"ש דהתם שאני דיליף משדה אחוזה, ע"ש].

# והשבות אל לבבך

---

ביאורים באגדה ובמוסר

הרה"ח חיים מאיר יחיאל שפירא ז"ל  
מתוך ספרו "השלום והאחדות", דרהביטש תרע"ד

## השלום והאחדות

הקטעים שלפנינו הם מדברי ה"הקדמה" וה"פתיחתא" של הספר "השלום והאחדות" להרה"ח ר' חיים מאיר יחיאל שפירא ז"ל, נכד כ"ק האדמו"ר מסדיגורא זי"ע. ספר זה נדפס בשנת תרע"ד בזמן שעלה על הפרק רעיון ייסוד "אגודת ישראל", וכידוע שהיו שהתנגדו לרעיון זה מכמה טעמים. בתור תגובה קיבץ המחבר, כלשונו בשער הספר, "ממאמרי חז"ל ומספרי תקיפי גאוני וקדושי קדמאי ובתראי בדבר גודל מעלות השלום ואחדות וזכותא דישראל". ספר יקר זה אינו בנמצא היום וראוי היה להדפיסו מחדש בשלימות ברצות ה', אך לעת עתה מסתפקים אנו בדברי ההקדמה והפתיחה.

הנקודה המרכזית של ה"פתיחתא" היא שההכרעה בכל שאלה וספק בענין "שלום ואחדות" נקבעת רק ע"י התורה הקדושה, ולזה אפשר להגיע רק אחרי עיון והעמקה בשורש ההלכה הזו ובכל המסתעף ממנו ומדברי כל הפוסקים. אין לפסוק הלכה ע"פ איזה מימרא יחידאה השגורה בפי הכל בלי לדעת את כל הצדדים והחילוקים שנאמרו במקומות אחרים בתורה. וק"ו הדבר משאר חלקי ההלכה, כהלכות שבת או איסור והיתר, ששום רב אינו פוסק אלא אחר העיון בכל הפוסקים והמקורות של ההלכה, וכ"ש בהלכות אלו של "שלום ואחדות" שהם שאלות הנוגעות לכלל ישראל.

## הקדמה

שלמה המלך אמר לכל זמן ועת לכל חפץ. וכאשר נתעוררה בזמנים האלו התעוררות רגשי קודש וחבל נביאים מתנבאים בסגנון אחד להתאחד ולהתאגד, והרעיון הקדוש הקיף את כל חלקי ישראל בכל פאתי תבל, כי הכל מודים כי סגולת האומה רק על עמודי אחדות והסתדרות תבנה, הכל מודים כי האחדות ככרוב ממשך הסוכך באברתו את כל היקום, כמו הכירו וידעו כל יושבי תבל כי בורא שמים וארץ בחר בעמו ישראל באהב"ה עולה אח"ד.

אך כאשר אנשי אמת וצדק ששאר רוח להם להשקיף למרחוק, בראותם את מצב השפלות בחומר ורוח ואת המארה הרובצת על העם בגלל אי-סדרים שלו, וברצונם לעורר את רוח העם ולחדש את נעורי האומה ולהצילו מתוך הרקבון האוכל אותו עתה בכל פה, - יקומו עוד רבים המערערים במנוד ראש על אחדות בכלל ועל הסתדרות בפרט, באמרם שכונתם לשמים כי פן יצמחו מזה דברים אשר לא טובים לפי דעתם, ובפרט כאשר יתאגדו ויתחברו גם אינשי דלא מעלי, היינו רשעים ופושעים, לפי דעתם



הם, בודאי מוטב הוא הפירוד לפי דעתם ועולם כמנהגו ינהג. והיא באמת סיבת החורבן: ההתנגדות מצד אחד יותר מדי מבלי להכיר את הטוב שבצד השני.

ובעת כזאת אשר זרם הזמן שוטף את כל היקר לנו - עזרתנו נחוצה לתקן לאגד ולקבץ כל הכוחות הנפרדים וללקט אף נפזרים כמלקט שבליים עם המוץ והתבן (כידוע מצדיק אחד) למען תקיף העבודה את כל העם, בכדי להמשיך את הפעולה הזאת לכנס את כל היהודים להסתדר בכח מרובה. כי האחדות כשהיא מסודרת על מכונה ע"י הנהגה כללית הנתונה על שכם יראי אלקים אנשי חיל מביאה אומה זו לידי עלייתה העצמית למרומי התכונות הפנימיות שבחיים הרוחניים, ומתגלה צביונה של אומה זו בכליל יפיה והדרה במקור רוחה האלוקי!

...אבל אותם אשר בשם ישראל יכוננו ורוצים בהרמת קרן האומה הישראלית, אך נבוכים הם בארץ ומגששים באפילה כי סגר עליהם המדבר - בודאי נחוצה אחדות והסתדרות נכונה להאיר להם הדרך ע"י הנהגה כללית הנתונה על שכם יראי אלקים אנשי דעת, ובעזרת השי"ת יכול נוכל להציל נפשות רבות.

ולמען הראות כי הדברים נובעים ממקור מים חיים גאוני וקדושי תקיפי קדמאי וגם מספרי תלמידי הבעש"ט זצ"ל, כי כפי גודל קדושתם ופרישתם כן גדלה בלבם אהבה ואחדות כל ישראל - אספתי מעט מזעיר מספרי הקדושים למען נדבק במדותיהם ודעותיהם, ונטה שכם אחד להתאחד באחד, כרצונו וכרצון יראיו.

## פתיחתא

אשמעה מה ידבר הא-ל ה', כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו וגו'. אך קרוב ליראיו ישעו וגו' (תהלים פה ט). אמר משה, אשמעה מה ידבר הא-ל ה' בדין או ברחמים, א"ל הקב"ה, משה שלום אני מדבר להם, אין בלבי על בניי שנאמר כי ידבר שלום את עמו וכו'.

ילקוט תהלים

הסיבות הגורמות מחלוקת וחילוק דעות בענינים שלש הן: האחת, אהבת הרשות והניצוח, המונעים את האדם מהשגת האמת כפי מה שהוא. והשנית, דקות הענין המושג בעצמו ועומקו וקשי השגתו. והשלישית, סכלות המשיג וקוצר יד שכלו מהשיג מה שאפשר השגתו.

ועוד יש סיבה שלא זכורה הראשונים, והיא ההרגל והלימוד. כי האנשים בטבעם אוהבים מה שהורגלו בו ונוטים אליו, עד שתראה אנשי הכפר כפי מה שהם ממעוט רחיצת ראשם וגופם והעדר הנאות וצוק הפרנסה, ימאסו המדינות ולא יהנו בהנאתם, ויבחרו הענינים הרעים המורגלים על הענינים הטובים שאינם מורגלים, ולא תנוח דעתם לשכינת ההיכלות ולא ללבישות המשי ולא להתעדן במרחץ ובשמנים ובסמנים. כן יתחדש לאדם בדעות אשר הורגל בהם וגדל עליהם מן האהבה והשמירה להם ולהתרחק מזולתם. ולפי זאת הסיבה גם כן ימנע האדם מהשיג האמת ויטה אל מורגליו, כמו שקרה לההמון בהגשמה [נ- פירוש, שההמון נטו לחשוב שהקב"ה יש לו גוף, וזה משום

שהתרגלו להבין כך מפשרו הפסוקים ובענינים רבים אלקיים, כמו שנבאר כל זה, מפני ההרגל הגדול על ידי הכתובים שהתיישב להרגליהם.  
מורה נבוכים ח"א פרק ל"א

לעומת אלה הסיבות הגורמות מחלוקת וחילוקי דעות, הכין הבורא ית' תבלין, זאת התורה הקדושה, והיא רפאות תהיה לרפאות בה על נקלה המחלות הנפשיות שקננו בלב האדם באשר הוא אדם, כלומר מחלות הנפש האמורות על ידי אהבת השררה והניצוח ופגימת השכל וההרגל.

התורה הקדושה היא תשלח קרנים מידה להם לשרש ולעקור את המחלות הפנימיות, להיותה שמש צדקה ומרפא בכנפיה, בקרני אורה תגיה חשכם ובאורה יראו אור בהיר. היא תהיה המכרעת בין הלוחמים והמחולקים בדעותיהם, וכאשר תוציא משפטה לאור - כן יקום. האוהב להשתרר ולנצח בעל כרחו יכוף כאגמון ראשו לעומת החלטת התורה ויצדיק עליו את דין איש ריבו ויודה כי עמו הצדק אחר אשר כן גזרה חכמת התורה. מי שדעתו קצרה להשיג בשכל עיונו את דעת הענינים והמושגים העמוקים ישיש בזאת התורה, כי תוציאהו ממבוכתו ותבוא לו לעזר ותושיט לו בקנה בדברים מפורשים את אשר יוכל גדל-דעה להשיג אחרי שנות-עמל ויגיעה רבה.

ואלה אשר היתה עליהם יד ההרגל להומם ולהשקיעם בדמיונות אשר בשקר יסודם, יסורו למשמעת נותן התורה, והקולות יחדלון, ושבתה המחלוקת, והשלום ישוב אל מכונו. ולכן כאשר ראה נעים זמירות ישראל כי אך התורה הקדושה היא הסיבה להפרכת השלום הביע אומר: "ה' עוז לעמו יתן", ובזאת התורה, "ה' יברך את עמו בשלום".

ואחרי אשר כל תקלה וכל קטטה, מחלוקת ופירוד דעות, באות אף בסיבת הדברים האמורים, ואך זאת התורה דכתיב בה אמת, היא בשפעת אורה ובאמיתותה המהגת מן המסילה את המסכים והמונעים האלה כאמור. לכן נזדווגו מאז "האמת והשלום" כתאמי צביה, וכתרי ריעים דלא מתפרשין, ובמקום האמת שם ישכון השלום.

ואם ראית כתות מתגרות זו בזו ומתקוטטות, היתה זאת מפני שלא כווננו לדעת אמיתה של תורה. הגם כי בהשקפה ראשונה נראה להם סעד וחזוק לעשתנותיהם, כי יש כמה פסוקים ומאמרי חכז"ל המרחפים על שפתי כל איש, כמו "אין שלום לרשעים אמר ה'", "הלא משנאיך ה' אשנא", ועוד מאמרים כמו אלה, ועל פיהם יחרצו להרחיק ולהפריד בין הדבקים ולדחות בשתי ידיים את כל מי שאין בו יראת ה' שפוכה על פניו לפי דעתם הם. ובכל עת רצון ושעת הכושר להרבות שלום בישראל ולעבוד שכם אחד עבור טובת הכלל, מתחילות קטטות ומריבות, חיכוכים ותגרות, בין המפלגות, בשביל אותן המימרות, שכל אחת מהכתות נעזרת בהם לחזק דעתם, אם לשלום אם להתפרדות. אך אם האמת נר לרגלם וחפצים בתורת אמת, נראה אם חכז"ל ברוחב בינתם הגדילו מעלות השלום והאחדות יותר מכל מצות עשה שבתורה.

ומדוע לא ישא ק"ו בעצמו - ומה מצוה כתפילין, ציצית, מזוזה, סוכה, לולב ובפרט בעניני איסור והיתר, אם יפול איזה ספק ושאלה, לא ימהר גם רב גם נשיא בישראל להוציא דינה עפ"י איזה מימרא הערוכה על דל שפתיו, אלא יעמיק חקר בהלכה להוציא הדין על בוריו עפ"י הכרעת הפוסקים עד אחרון שבאחרונים - שלום ואחדות שהוא גדול מכל עשה ועשה כאשר חכז"ל יגידו בדברי קדשם שנביא בזה, על אחת כמה וכמה שאין למהר ולפסוק הלכה זו עפ"י איזה מימרא לפי הבנה שטחית בלי עיון בהלכה זו ולבררה עפ"י דעת רבותינו הקדושים זלה"ה אשר העמיקו וחקרו בה בדעת קדשם, כאשר לדאבון לבנו נוהגים כן רבים לזלזל בהלכה זו הלכות שלום ואחדות, ופוסקים דינם גם להפריע השלום עפ"י איזה מאמר ודיבור ממילי דאגדתא עוד טרם ירדו לסוף דעת בעל המאמר, וטרם התבוננו אם לא נמצאו מאמרים רבים החולקים עליו.

ולכוונה זו יכול להיות מאמר חז"ל (ברכות יז): "מרגלא בפומיה דאביי, לעולם יהא אדם ערום ביראה, מענה רך ומשיב חימה, ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו נכרי בשוק, כדי שיהיה אהוב למעלה ונחמד למטה ומתקבל על הבריות". המאמר הזה דאביי שהקדים לומר הוי ערום ביראה קודם לאזהרתו על השלום, יאיר נתיב לדעת את האמור, שאפשר להיות כי ע"י היראה וזהירות יתרה יוכל לבוא לידי התקוטטות ולהפריד ולדחות את כל אלה שבדעתו הם רשעים ופושעים, ועוד ימצא לו מקראות ומימרות להעזר על ידם כי אמנם עוד מצוה לשנאותם ולדחותם, על כן הקדים אביי ואמר "לעולם יהא אדם ערום ביראה", חכם ביראת שמים ולא בהשקפה מהירה, אך יתבונן היטב הדק לכווין לאמתיתה של תורה להיות מתון בדין זה כאילו היתה לפניו שאלה של חמץ בפסח וכיו"ב, ולא יחליט משפט הפירוד והמחלוקת כי אם אחרי העמיק כל הפוסקים במשפט שלום, ואם אך אז אם יהא ערום ביראה יוכל לבוא לידי מדה זו שהזהיר אח"כ להיות מרבה שלום עם כל אדם ואפילו עם עכו"ם בשוק, כמובן.

וזאת כוונת הילקוט המוצג בפתח השער: אמר משה אשמעה מה ידבר הא-ל ה' בדין או ברחמים, היינו אם להביט בעין חמלה ולרדוף שלום ואחדות עם כל מי שבא לקרב ולחבר אלינו, או בדין, לדחות מעלינו את אשר ידין שכלנו בהשקפתנו אנו כי אין אלו ראויים להסתפח בנחלת ה'. א"ל הקב"ה למשה שלום אני מדבר להם אין בלבי על בני שנאמר כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו, בין בכלל ובין בפרט, אך קרוב ליראיו, אם ברצונם אך לקרב את עצמם ליראים, ישעו זאת הוא ישועת הכלל כי בהמשך הזמן יתהפך גם לבכם לטוב, וצריכים אנו להדביק במדותיו כמובן.

והנה לבוא לידי מידה זו שהוא כלל כל התורה כולה קשה מאוד ומי יאמר זכיתי לבי, אך אולי ע"י העיון וההרגל בדברי חכז"ל ודברי הצדיקים הקדושים אשר הם דברים היוצאים מלב טהור, יועיל עכ"פ השלילה למנוע השנאה שלא לשנוא אדם מישראל. ואולי יהיה בו תועלת לאחד גם כן די, כמו שמביא בספר שער חכמה מאמר המורה וצ"ל וז"ל: ולא ימצא תחבולה ללמד עליה האמת שבא עליה המופת אלא כשיאות

לאחד מעולה ולא יאות לעשרת אלפים סכלים אני בוחר לאומרו לעצמו ולא ארגיש בגנות עם רב ההוא וארצה להציל את המעולה האחד ממה שנשקע בו, עכ"ל.

ולזאת היתה תכלית כוונתי ועיקר מגמתי, ובכולם לא בדיתי מלבי דבר כי משכתי אותה מן מעין מקור מים חיים, מעין ובאר אשר חפרוה השרים, כרוה נדיבים, במחוקק רב בינתם וגודל קדושתם אשר כל דבריהם כגחלי אש מלחשים. ואני פה לא עשיתי מאומה כי יסוד הבינות שבה הוא בינתם, ומקור השכלים והמדעים שבה הוא חכמתם וקדושתם, וכל אשר אתה רואה שלהם הוא. לכן אל תפן אל מי שקבצם וסדרם כי אם אל מי שהמציאם וגדלות גדולתם ולחכמת חכמתם ולקדושת קדושתם וכבודם.

הגם כי יודעים וברורים הם המאמרים האלה מדברי חכז"ל ומדברי המדרש על לשון כל איש, עכ"ז החזרה והשינון יועילו לזכרון כאשר כתב הגאון הקדוש בהקדמתו לספר מסילת ישרים וז"ל: החיבור הזה לא חברתיו ללמד לבני האדם את אשר לא ידעו אלא להזכירם את הידוע להם כבר ומפורסם אצלם פרסום גדול כי לא תמצא ברוב דברי אלא דברים שרוב בני אדם יודעים אותם ולא מסתפקים בהם כלל, אלא שכפי רוב פרסומם וכנגד מה שאמתתם גלויה לכל, כך ההעלם מהם מצוי מאוד והשכחה רבה, עכלה"ק.

ע"כ בוא נא אחי, עמי כל ישרי לב, לשנות פרק זה ולחזור עליו. וזכות הקדושים אשר מפי כתבם לקטתי הדברים יליצו בעדנו לקרב ולאחד את לבבנו. ונזכה כולנו יחד לראות מהרה בהרמת מצב וקרן אור ישראל להתאחד באחד. ותמלא הארץ דעה לדעת את ה' ובמהרה נזכה לאור שבעתים, למלאות חורבות ירושלים, ויקבץ נדחינו, ולקרב קץ ישועתנו, ויבוא לציון גואל במהרה בימינו אמן:

### **בני יקירי שים עינך ולבך על דברי אלו,**

כי בעו"ה רבים נכשלים בזה, במצוות שבין אדם למקום מתחסדים זה בכה וזה בכה, זה יאמר מעולם לא עברה עלי חצות לילה בשונה וזה יאמר מעולם לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם וכדומה מדקדקין על עצמן יותר ממה שנצטוינו ע"פ ש"ס ופוסקים, ואלו שבין אדם לחבירו, קנאה שנאה וכדומה, יקלו ראש, מסירין אזנם משמוע בכבוד ת"ח, ומתכבדים בקלונם. וחלילה לי לומר כן על הכלל אף לא על פרט ידוע רק אני אומר שכן נמצא וכן היה, השמר מאוד פן תלך בדרך אתם ח"ו.

שו"ת "עולת שמואל", לר' שמואל יודה קוידער, פראג תקפ"ג

הרב אורי יונגרייז  
כולל בית יצחק ירושלים

## גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות מאמר לבין המצרים ובענין "שנאת חנם"

א) איתא ביומא (ט'): "מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני ג' דברים שהיו בו ע"ז וג"ע ושפכ"ד וכו', אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות ובגמ"ח מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עברות ע"ז ג"ע ושפכ"ד ע"ש.

ועי' בחפץ חיים בהקדמה לספרו שכתב שהשנאת חנם האמורה היינו לשון הרע שבה מצינו לשון זה כדאיתא בערכין (ט"ו) "כל המספר לשה"ר מגדיל עוונות כנגד ג' עברות עכו"ם ג"ע ושפכ"ד", ומוסיף הח"ח שממילא מובן שחטא זה של לשה"ר הוא הגורם לאריכות גלותנו, ובפרט שהגלות נגזרה בחטא המרגלים שהיה לשה"ר, עוד הביא הח"ח מדרש "בעוה"ז ע"י שהיה לשה"ר ביניכם סילקתי שכינה מביניכם", ועוד כתוב "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל", ופירושו חז"ל דהוא ית' מלך רק כאשר שבטי ישראל ביחד ולא "אגודות אגודות" ע"ש בח"ח.

וצ"ב מהו המיוחד בחטא של שנאת חנם ובחטא של לשה"ר שמחמתם חרב הבית ומסתלקת שכינה מישראל.

### "ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו"

ב) ונראה לבאר שהשנאה והפירוד גרמו (וגורמים) לחורבן המקדש משום שעצם מהותו של בית המקדש הוא החיבור והאיחוד, כמו שיתבאר בס"ד, ולכן בביטול האיחוד והאהבה חרב הבית ממילא. והביאור בזה הוא משום שהחיבור הנ"ל שבמקדש הוא חיבור כפול, חיבור של כל כלל ישראל (ולעתיד לבוא של כל העולם כולו) זה לזה בנקודה אחת, וחיבורה של נקודה זו לעליונים, וזהו המקדש.

שני החיבורים הללו רמוזים בדרשות חז"ל על הפסוק בתהילים (קכ"ב) "ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו", שבירושלמי דרשו ששם כל ישראל מתחברים זה לזה, ובבבלי דרשו (בתענית ה') ששם מתחברת ירושלים של מטה לירושלים של מעלה ע"ש, [וע"ע היטב במלבי"ם בתהילים (קכ"ב-א') ובמלכים א' (ח'-ט"ז)], ולפי"ז יש לבאר דשני החיבורים הללו קשורים זה לזה, וכיון שהא בהא תליא לכן הפירוד שבליבותיהם של ישראל גורם גם לסילוק השכינה.

ג) ונראה דהא דהחיבור והאיחוד הכפול הנ"ל הוא עצם מהותו של ביהמ"ק נוכל ללמוד מדברי הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר 'ועשו לי מקדש' עכ"ל. וכדומה בספהמ"צ (מ"ע כ') "שציוונו לבנות בית עבודה בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה". וכדומה איתא גם בחינוך (צ"ה) עי"ש, הרי לנו דהא דכל ישראל מתקבצים בביהמ"ק אינו מ"ע בעלמא המצטרפת לבית המקדש אלא זהו החפצא דביהמ"ק, דנצטוינו לבנות בית שמהותו היא שאליו יתקבצו כל ישראל.

ונראה ששתי ההגדרות הללו של ביהמ"ק מקבילות בהתאמה לשני החיבורים שבביהמ"ק כפי מה שביארנו, דחיבור כל התחתונים זה לזה בירושלים הוא הקיבוץ של כל ישראל ברגל, וחיבור כל הנ"ל לעליונים הוא בעבודת הקרבנות שבביהמ"ק.

### החיבור הכפול בביהמ"ק במעשה אבות סימן לבנים

ד) ונראה לומר שבמעשה אבות סימן לבנים נתקומו שתי מהויות אלו של ביהמ"ק בעקדת יצחק בהר המוריה, דעבודת הקרבנות היתה בעצם עקדת יצחק להקרבה, והעליה לרגל שהיא החיבור של כלל ישראל זל"ז נתקיימה ב"וילכו שניהם יחדיו", שהרי באותו הזמן היו אבותינו אברהם ויצחק בבחינת "כל זכורך" של כלל ישראל, ונמצא שבהליכת שניהם יחדיו (בלי ישמעאל ואליעזר), ובלב אחד ("וילכו שניהם יחדיו" – וירא כ"ב ח', ועי"ש ברש"י "יחדיו בלב שוה") נתקיים גם הדין השני שבחפצא של ביהמ"ק, עליה לרגל וקבוץ כל כלל ישראל במקדש ודו"ק.

ה) וכן נראה בבחינת ביהמ"ק אצל יעקב אבינו ע"ה, עי' ברש"י בריש ויצא (כ"ח י"א) שהאבנים רבו זו עם זו "עלי יניח צדיק את ראשו" עד שהתאחדו לאבן אחת, ועי"ש בב"ר דאמר ר' יהודא שי"ב אבנים היו שם, והיינו כנגד י"ב שבטי ישראל. ולפי"ד נמצא שהאבן הזו היא המאחדת את בני ישראל (בני ישראל סבא) זה לזה כאשר הם מקושרים ליעקב אביהם, ואכן "אבן" נוטריקון אב-בן, וא"כ כל כלל ישראל הם "אחד" בכך שהם מקושרים ליעקב אבינו [וע"ע במהר"ל שם ובחולין צ"א, ובנצח ישראל פמ"ד].

וא"כ רואים אנו גם כאן חיבור כפול כנ"ל, חיבור ישראל זה לזה וחיבורם למעלה לאביהם שבשמים, וכשהקיץ יעקב משנתו אמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וכו', והאבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית אלקים עי"ש, ומשמע מזה כדברינו שגם ביהמ"ק מהותו היא בחיבור הכפול שהוא נושא בתוכו, חיבור של עם ישראל זה לזה וחיבורם למעלה לאביהם שבשמים.

ו) זהו גם הביאור במה שרמזו חז"ל שכנגד העיר והמגדל של דוד הפלגה עומדים העיר והמגדל האמיתיים שאינם אלא העיר ירושלים והמגדל ביהמ"ק ("מגדל דוד צוארך"), שהאיחוד של כל האנושות סביב נקודה אחת אפשרי רק בנקודת החיבור לעליונים, וזהו המקדש. ונראה שזהו גם הביאור בתקנת חז"ל שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם,

דהעומק בזה הוא ששלום וחיבור בין אנשים יתכן רק בצירוף הקריאה בשם ה' שהוא השותף השלישי המאחד ועושה שלום בין הבריות.

### קירוב הלבבות בעליה לרגל

ז' ונראה דקיבוץ ישראל בעלייתם לרגל לא היה רק כינוס וקיבוץ בעלמא אלא שהיה מונח בו גם קירוב הלבבות זה לזה, וכמאמר הכתוב "ירושלים הבנויה, כעיר שחוברה לה יחדיו" ודרשו חז"ל בירושלמי פ"ג דחגיגה שכל ישראל חברים ברגל, שמזה נפ"מ לדינא שגם עם הארץ נאמן כמו חבר בשעת הרגל, ועי' במהר"ץ חיות בנדה (ל"ד). שדרשה זו היא ענין אחד עם הדרשה שבירושלמי בפרק מרובה "שחוברה לה יחדיו-עיר שמחברת את ישראל זה לזה", והביא את המורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) שמבאר את התועלת שבימים טובים בהם מתקבצים האנשים ונוצרת ביניהם אהבה עי"ש, וכיון שגדולה לגימה המקרבת את הרחוקים (וכן להיפך) א"כ לא יושג קירוב לבבות אם לא יוכלו לאכול זה אצל זה, ולכן ראו חז"ל לעשות את כולם חברים ברגל כדי שיוכלו לאכול זע"ז ויתחברו הלבבות עי"ש.

ןוכן מצינו בביהמ"ק איחוד בלבבות של כלל ישראל בתפילתם, והיינו עפ"י הגמ' בברכות (ל). "...נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד...מאי קראה כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו", הרי שכל לבות ישראל מתאחדים אף בכל יום בביהמ"ק.

ח' וקירוב לבבות זה הוא הוא האמצעי לחיבור לעליונים, כדרשו חז"ל "ויהי בישורון מלך" וכו' - שהוא ית' מלך עליהם רק כאשר "יחד שבטי ישראל" ולא כשהם נפרדים אגודות אגודות, וכן מצאנו שההכנה למעמד הר סיני הוא ב"ויחן שם ישראל" - כאיש אחד בלב אחד (רש"י יתרו י"ט, ב'), וכן נצרך אף להשראת השכינה במקדש שיהיו הלבבות מאוחדים בדווקא כדי שתחול שכינה. וע"ע בנפה"ח (א' ד') שהאריך שבאמת עיקר השראת השכינה אינה בביהמ"ק אלא בלבבות ישראל [וכמו שדייקו "ושכנתי בתוכם", ב"תוכו" לא נאמר אלא "בתוכם"], ונמצא שהמקדש האמיתי הוא דווקא בתוך ליבם של ישראל, ולכן צריך להכשיר את הלב שיהיה מוכן וראוי להשראת השכינה עי"ש, וכאמור אחד התנאים לכך הוא בקירוב הלבבות והתאחדותם להיות כדוגמת לב אחד של איש אחד, שכל כלל ישראל יהיה צורת אדם אחת ושזו תתחבר לעליונים כדרך שגוף מתחבר לנשמה, דרך ביהמ"ק שגם הוא כידוע בצורת אדם.

### "ואהבת לרעך כמוך" תנאי ל"אחותי רעיתי"

ט' ונראה דהביאור בזה הוא שחיבורו של הקב"ה הוא לכנסת ישראל, וכנסת ישראל כשמה כן היא היא השורש לכינוס של כל נשמות ישראל, שלמעלה כל נשמות ישראל מאוחדות ורק כאן למטה נכנסו הנשמות לתוך גופים חלוקים, ונמצא שאם למרות הפירוד שבגופים יהיה קירוב לבבות בבחינת "כאיש אחד בלב אחד", ממילא יחול גם חיבור מלא בין הקב"ה וכנס"י.

וביתר עומק נראה לבאר דהנה "ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה כדאמר רע"ק, ועי' ברש"י שבת (ל"א.) שביאר שזה כולל גם את הבין אדם למקום, דהיינו "ריעך וריע אביך אל תעזוב" - זה הקב"ה עי"ש, והביאור בזה הוא כנראה משום שכנסת ישראל נקראת ע"י הקב"ה "אחותי רעייתי" (לשון רע), ועי' בפחד יצחק שביאר דהנה יש מציאות של "קב"ה ישראל ואוריתא חד הוא", והתואר "רעייתי" של כנסת ישראל הוא מלשון ריעוע ושבירה, [כמו שמצינו שהתרועה היא קול רעוע ושבור (מלשון "תרועם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם")], דהיינו שהקב"ה וכנסת ישראל נקראים כביכול רעים זה לזה, כיון שכביכול הם מציאות דבוקה אחת של "חד הוא", ולכן כאשר מדברים על כ"א מהם בפני עצמו אז מתייחסים אליו כביכול בתור חלק שנשבר מהמציאות המאוחדת של "חד הוא", ולכן כל חלק מהשבירה והריעוע נקרא "רע", ולכן הקב"ה נקרא "רעי" וכנס"י "רעייתי". וכשבאה התורה ומצווה "ואהבת לרעך כמוך", הביאור בזה הוא שגם כל אחד מישראל הוא "רע", דהיינו שבר מאותה מציאות כללית אחת של כנסת ישראל שגם היא כאמור נשברה והיא שבה ומתאחדת עם הקב"ה שהוא דודה ורעה, עי"ש בפחד יצחק.

ולפי דבריו נראה לבאר בפר' בלק "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו", דהנה רש"י, אונקלוס ועוד פיר' "תרועה" מלשון "רעות", ואילו התיב"ע, האבן עזרא, הרמב"ן ועוד פיר' מלשון תרועת שופר עי"ש, ולפי הנ"ל נראה שענין שניהם אחד הוא, דהרי התרועה נקראת כך על שם שהיא קול שבור ורעוע, וכאמור גם הריעות נוצרת מכך ששני הריעים אינם שנים אלא מציאות אחת שנשברה לשנים, ונראה א"כ שב"תרועת מלך בו" מונחת גם תרועת השופר וגם הרעות, שענין שניהן בשבירה ובנסירה של המלכות, "תרועת מלך בו", ובמקום אחר הארכתי בזה.

י" למדנו מזה איפוא שהיחס של כאו"א מישראל לחברו הוא יחס של שני שברים ממציאות אחת שנתחלקה, ואהבת הריעים שעליה נצטוונו במצוות "ואהבת לרעך כמוך" היא זו שמחברת את השברים והריעים בחזרה למציאות אחת, וה"ה החיבור שבינינו לאבינו שבשמים אינו חיבור חדש של שני דברים שונים אלא דיבוק והחזרה למצב הראשוני של "חד הוא", ולכן מובן איפוא ששני האיחודים הנ"ל קשורים זה בזה דענין שניהם הוא להחזיר למצב של "קב"ה אוריתא וישראל חד הוא".

י"א) "קב"ה אוריתא וישראל חד הוא" זהו עצמו המצב של השראת שכינה בישראל, וזהו החפצא של בית המקדש, שהרי בקודש הקודשים שבמקדש היו שני הכרובים שביטאו את האיחוד והחיבה של הריעים האהובים [ובכלי יקר ביאר דהא דהכרובים פניהם איש אל אחיו זה כנגד "ואהבת לרעך כמוך", דהיינו מצוות שבין אדם לחברו, והא דפרשו כנפים למעלה, זה כנגד סיפא דקרא "אני ה'-- מצוות שבין אדם למקום], ובארון שבקה"ק היו מונחים הלוחות, שני לוחות הברית שהם תואמים זה לזה (ולכן נקראים הם בשה"ש "תאומי צביה"), והריהם כאילו לוח אחד [כמש"כ רש"י (שמות ל"א, י"ח) ש"לוחת" חסר כתיב וכאילו היו לוח אחד], דהיינו שלוח אחד עניינו במצוות שבין אדם לחברו הגורמים לאהבת ריעים ולחיבורם של עם ישראל זה עם זה למציאות אחת, ולוח אחר ענינו במצוות שבין אדם למקום המחברות את כנסת ישראל לאביה שבשמים, וכאמור ענין שני הלוחות אחד הוא להחזיר את הכל למציאות של "חד הוא", ולפי מה שבארנו זהו האיחוד הכפול



שהוא החפצא דהמקדש. וכל זה מפורש בשה"ש "אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון וכו' תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים" וכדפירש שם רש"י עפ"י חז"ל.

### ביטול ה"חד הוא" בשבירת הלוחות ובפירוד הלבבות

י"ב) ונמצא א"כ שאם חלילה ישנה שנאת חנם ואין אהבה בין הריעים א"כ לא תוכל כנסת ישראל להתאחד למציאות אחת וממילא לא תוכל להתאחד ולהתדבק עם דודה ורעה למציאות אחת של חד הוא, כי כמו שעיקר החיבור בבנין המקדש הוא חיבור הלבבות כך עיקר הפירוד שבין הריעים אינו הפירוד הגשמי שבין האנשים אלא פירוד הלבבות [וכמש"כ המהר"ל (בנצח ישראל פכ"ה) שגוי אחד שאל אותו כיצד זה יתכן שדווקא אצל ישראל דכתיב בהו "ואהבת לרעך כמוך" מצינו חילוק בלבבות, והשיב לו המהר"ל שזוהי גזירת הגלות על כלל ישראל שהקב"ה חילקם והפיצם בין האומות, ואם היה זה רק פיזור גשמי אין זה פירוד וגלות אמיתית כיון שהם עדיין בלב אחד, ולכן גזרת הפירוד שבגלות מתקיימת בחילוק הלבבות זה מזה עי"ש], וא"כ מצב של פירוד הלבבות מונע היכי תימצי ל"חד הוא" ואינו מאפשר את השראת השכינה, וא"כ מבוארים איפוא היטב דברי הח"ח שחטא זה של שנאת חנם הוא המעכב הגדול לסיום הגלות, לבנין המקדש והחזרת השכינה.

י"ג) והשורש לתהליך החורבן חל ב"ז בתמוז שהוא תחילת בין המצרים והוא היום בו נשברו הלוחות, כי כפי מה שבארנו שני הלוחות שהם בעצם אחד נושאים בתוכם את החיבור הכפול, חיבורם של ישראל זל"ז וחיבורם לאביהם שבשמים, שזהו גם עניינו של המקדש עצמו שהלוחות היו מונחים בו בקה"ק. ונראה שזהו הלשון שבפרשת עקב "לוחות האבנים לוחות הברית", דלשון זה של ברית ושל "אבן" (אב-בן) מגלה את מהותם של הלוחות המקשרים ומחזירים את כל הפירודים וההתפרטויות לאחדות, ונמצא א"כ שבי"ז בתמוז שנשתברו הלוחות חל החורבן בשורש החיבורים הנ"ל, דהיינו בלוחות הברית שהם ה"אוריתא" המחברת את קב"ה וישראל ל"חד הוא", ובתשעה באב חל הפירוד בין הקב"ה וישראל עצמם.

### הדעת המצרפת אותיות לבנין העולם ולבנין המשכן

י"ד) וכיון שלמדנו ששנאת חנם ופירוד הלבבות הוא חורבן המקדש, מובן איפוא גם מדוע זה מתייחס ללשון הרע שהוא הביטוי בפועל לשנאה, דהלשה"ר הוא גם הסיבה והוא גם התוצאה ועשיית הפירות של השנאה, ולכן מובן איפוא בפשטות מש"כ הח"ח שבעוון זה נחרב בית ה' והוא המעכב את הגאולה.

אמנם נראה דעומק נוסף מונח במה שחרב הבית בעוון זה של לשה"ר, וזה במה שהוא מתייחס במיוחד לכח הדיבור. ותחילה נבאר כמה יסודות בעניינו של כח הדיבור ובעניינו של ביהמ"ק וחורבנו עפ"י דברים ששמעתי ממו"ר הגאון ר' משה שפירא שליט"א.

הנה מגילת איכה בנויה ברובה לפי סדר הא"ב (גם הפרק האחרון שאינו בנוי לפי סדר הא"ב יש בו עכ"פ כ"ב פסוקים כמנין הא"ב), וכבר עמדו חז"ל על כך שלמרות הסדר מ"מ הפסוקים שבאות פ' קודמים לאלו שבאות ע', וביארו חז"ל שזה משום שהמרגלים

אמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם, וזה צ"ב. עוד אמרו חז"ל שהכ"ב ימים של ימי בין המצרים הם כנגד כ"ב האותיות, ומשמע מזה שהחורבן חל על הא"ב, וכל זה צ"ב.

ט"ו) והנה בברכות (ל"ג.) "גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות ("בין שתי הזכרות"-רש"י) שנאמר "כי א-ל דעות ה'... גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות שנאמר "פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך", ואמר ר"א כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה ביהמ"ק בימיו, דעה ניתנה בין שתי אותיות מקדש ניתן בין שתי אותיות עי"ש, והנה "דעה" עניינה חיבור (כמש"כ "והאדם ידע את חוה אשתו"), ובדעת נמצא גם כח ההבדלה ("אם אין דעת הבדלה מנין", ולכן קבעו הבדלה בחונן הדעת), וזה משום שהכח של הדעת להתחבר באופן נכון כולל בתוכו גם הבדלה אל מי לא להתחבר (וכן במילה "צירוף" מונח גם הענין של חיבור וגם של הבדלת הסיגים "ואצרוף כבר סיגך"), וזהו ה"דעת טוב" שעניינה הוא בחיבור הנכון.

והנה כיון שהעולם נברא במאורות ודיבורים המורכבים מאותיות נמצא איפוא שהכח של הדעת הוא הכח לצרף נכון את האותיות, שהם אבני היסוד של העולם, לדיבורים נכונים ולבנין נכון של העולם. [וזהו מה שאמרו חז"ל שהעולם כולו הוא ספר, והוא נברא ב"ספר", כי ספר הוא צירוף של אותיות לתיבות ודיבורים, וכאשר הוא בנוי נכון בצירוף נכון של "דעת טוב" הרי זה "ספרם של צדיקים"], וזהו "גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות", כי כח הדעת הוא המחבר את האותיות בצירוף נכון למהלך של ספר ושל בנין העולם. אמנם כנגד זה יש גם "דעת רע" שגם היא מצרפת את האותיות לדיבורים וכו' אלא שהיא יוצרת מהם דיבורים של שקר במערכת של דמיון שמהם נברא "עולם השקר" ו"ספרם של רשעים".

ט"ז) והנה כיון שלמדנו שגם המקדש ניתן בין שתי אותיות כמו הדעה שניתנה בין שתי אותיות, דהיינו כמו הדעה האמיתית שמחברת ומצרפת את האותיות בסדר נכון של בניית העולם, למדנו איפוא שבמקדש נמצא הצירוף הנכון והבנין הנכון של האותיות הבונות את העולם, ומבואר איפוא מה שאומרת הגמ' בברכות (נ"ה.) "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ ("ע"י צירופן, ובספר יצירה תני להו"-רש"י), כתיב הכא 'וימלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת', וכתיב התם 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה', וכתיב 'בדעתו תהומות נבקעו' עי"ש, כיון שהמשכן הוא הבנין של כל העולם בזעיר אנפין, ולכן נצרך בצלאל לכח דעת של צירוף נכון של האותיות בדומה לצירוף הנכון בו נבראו שמים וארץ.

### הקדמת פ' (פה) לע' (עין) עיוות כח הדיבור

י"ז) כח זה של הדעת לצרף כ"ב אותיות למהלך, הוא הכח של הדיבור, בכח הדיבור ניכר ויוצא לגילוי כח הדעת, ובסנהדרין (ע':) ס"ל לר' יהודא שעץ הדעת חטה היה, שאין התינוק יודע לקרא אבא ואמא עד שיטעם טעם דגן עי"ש, דהיינו שקריאת "אבא" שהיא תחילת הדיבור וגילוי הדעת תלויה באכילת חטה, דעץ הדעת חטה היה, ו"חטה" בגימטריא כ"ב כדכתבו הקדמונים, דהיינו שכח הדעת באדם הוא הכח של צירוף כ"ב אותיות והפיכתם לדיבורים, והדיבור הראשון הוא "אבא" שהוא הצירוף הראשון של

הא"ב, כי הצירוף הראשון וההכרה הראשונה של כח הדעת הוא ההכרה שאני לא לבד אלא שאני המשך של "אבא". וכשם שיש "דעת טוב" המצרפת נכון, כך יש דעת רע שמצרפת לא נכון ובונה מהלך של שקר, "האומרים לעץ אבי אתה" [ובירושלמי ברכות (פ"ג ה"ה) מבואר דצריך לפרוש מצואת קטן שיכול לאכול כזית דגן "מפני שמחשבותיו רעות"].

י"ח) וזהו הכח הנורא של בחירה שניתן לאדם בכח הדיבור, הבורא ברא את האדם כ"מדבר" כשבכך האדם הוא ה"נפש חיה" (רוח ממללא) של כל העולמות כדכתב הנפה"ח, ובכח זה יכול האדם או לבנות עולמות (ע"י צירוף נכון של אותיות כמש"כ "ואשים דברי בפין...לנטוע שמים וליסוד ארץ"), או ח"ו להחריבן, כי רק לאדם ורק בכח הדיבור יש אפשרות לבנות בנינים של דמיון ושקר שמחוץ למציאות (ועי' בברכת פרץ בפר' בלק שכתב שגם אילו יכלה הבהמה לדבר מ"מ לא היתה יכולה לשקר), וזהו "מוות וחיים ביד הלשון".

וכיון שביהמ"ק הוא כאמור הזעיר אנפין של העולם, א"כ יש בכח הצירוף והדיבור של האדם לבנות את ביהמ"ק או חלילה להחריבו, והאדם עומד בנסיון אם יצרף את האותיות בסדר נכון של "גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות" ובכך יבנה את ביהמ"ק שהוא הצירוף הנכון של האותיות כדלעיל, או שיצרף צירופים של שקר, יקדים פ' לע' כמו המרגלים שאמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם, דהיינו שבנו צירופים של דמיון ושקר המחריבים את העולם ואת המקדש.

ומוכן איפוא שחטא המרגלים בהקדמת פה לעין בתשעה באב הוא השורש לחורבן המקדש שבאותו יום, כי החרבת החיבור הנכון שבין עין ופה [עין פה" (עה"כ) בגימ' חבור], הוא החרבת הצירוף והחיבור הנכון של הדעה ושל המקדש שניתנו בין שתי אותיות, וזהו החורבן של כל כ"ב אותיות הא"ב, שכנגדם נגזרו כ"ב ימי בין המיצרים.

י"ט) מקום הצירוף הנכון של האותיות הוא כאמור בביהמ"ק, ואכן מצינו לחז"ל שקראו לאותיות אבנים ולצירוף שלהם בתים ("שתי אותיות בונות שתי בתים" וכו'), וכיון שביהמ"ק נקרא ביתו של הקב"ה, א"כ למדנו מזה שהצירוף הנכון של האבנים והאותיות הבונות את העולם נמצא בביהמ"ק, כאן מתחברים הדיבורים כולם בצירוף של דעת, וזהו שביהמ"ק נחשב לפה של העולם, כאן כביכול הבורא ית' "אוכל" את הקרבנות, מכאן הוא ית' "מדבר" ("כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"), וכיון שהדיבור הוא כח החיות (כמש"כ "והיה האדם לנפש חיה-לרוח ממללא") נמצא שביהמ"ק הוא מקום החיות של העולם, מקום חיבור גוף העולם ל"נשמה" שבקרבו, לבורא ית' שהוא נשמת החיים של העולם (כמש"כ "ואתה מחיה את כולם") בהתחברו לעולם דרך ביהמ"ק.

כ) וה"ה להיפך, כמו שהביטוי למוות הוא בכך שהאדם מפסיק לדבר (ולכן נקראים המתים "יורדי דומה", מלשון דומיה, ההפך מ"רוח ממללא"), כך כביכול גם נוצרה דומיה בביהמ"ק עם חורבנו ואין לנו משם גילוי של דיבורו ית' בעולם, "אותותינו לא ראינו, אין לנו נביא ואין אתנו יודע עד מה", "מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים", הקב"ה שותק והביטוי לשתיקה מתגלה אף הוא דרך ביהמ"ק, עי' בגמ' נבואה

בהניזקין שטיטוס גידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא, וקסבור שהרג את עצמו, דהיינו שכביכול נעשה כאן ביטוי של שפיכות דמים ע"י נס שבו רצה הבורא ית' לגלות לנו שהנהגת החיות שהתגלתה דרך "ציון בית חיינו" הסתלקה, והוא ית' אינו מתגלה בעולם בגילוי של "אלקים חיים" דרך ביהמ"ק. ועל זה דורשת הגמ' "מי כמוך באלמים" - ששומע חרפתו ושותק", השתיקה שלו ית' היא כביכול הביטוי לחורבן ביהמ"ק שהוא כאמור המקום של הצירוף הנכון של האותיות לדיבורים של אמת בעולם, כדביאר הגרמ"ש שליט"א.

### חורבן הצירוף שבמקדש בחטא לשון הרע

כ"א) ונראה דעפ"י הדברים הנ"ל יתבארו עוד יותר דברי הח"ח מדוע חרב הבית בחטא לשה"ר, דאין זה רק משום שהלשון הרע הוא הביטוי לשנאת חנם, אלא שהלשה"ר הוא העיוות של כח הדיבור שניתן לנו כדי לברא עולמות בדיבורים של תורה, דדברי תורה הם דיבורים של דעת טוב המצרפת את האותיות בחיבור נכון ובונה את העולם ואת המקדש, ואילו הלשה"ר הוא הצירוף של דעת רע המחריב את המקדש {וזה מונח בעצם הלשון של "טוב" ושל "רע", דטוב עניינו קיום כמש"כ "וירא אלקים כי טוב", והטוב נבנה דווקא ע"י דעת וחיבור נכי בלי חיבור זה מצב של "לא טוב היות האדם לבדו", וגם בלא דעת (בלי חיבור) נפש לא טוב" (עיי"ש בגר"א במשלי), ואילו הרע אין לו קיום אמיתי, רע הוא לשון רעוע, כדביאר הגרמ"ש שליט"א, נמצא ש"לשון הרע" הוא חיבור שאין לו קיום של אמת}. וחומרנו של לשה"ר היא בכך שלוקחים את אותו כח שעניינו לצרף ולחבר והופכים אותו לחיבור של שקר שגורם הרס חורבן ופירוד, ולכן ביהמ"ק שהוא מקום החיבור של הדיבורים האמיתיים ומקום החיבור של נפשות ישראל זו לזו, הוא זה שנחרב ע"י דיבורים של לשה"ר.

כ"ב) ואם נעמיק יותר נראה ששני הדברים הללו אחד הם, שהרי כידוע כל אדם מישראל הוא בבחינת אות של ס"ת, [וכדביאר בנפה"ח (ד'-י"א) עפ"י הגמ' בשבת (ק"ה): דהעומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, "הא למה זה דומה לס"ת שנשרף"], וצירוף כל ישראל הוא צירוף כל האותיות לס"ת שלם ו"ישראל" הוא ר"ת של "יש ששים רבוא אותיות לתורה"], וא"כ צירוף כל לבבות ישראל ונשמות ישראל יחדיו הוא הצירוף של כל האותיות היוצר את ביהמ"ק ("גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות" וכדנתבאר), וה"ה להיפך בחורבן הצירוף הנ"ל, וא"כ ענין אחד הוא לצירוף הרע של דעת רע שבלשון הרע המחריב את ביהמ"ק, ולפירוד הלבבות הנעשה ע"י לשה"ר המחריב את ביהמ"ק, כי כאמור פירוד הלבבות שבנשמות ישראל הוא פירוד האותיות שצירופן הוא ביהמ"ק.

### חטאי הדבור הוצאת הדברים מחיותם

כ"ג) והנה כיון שבארנו לעיל שביהמ"ק יש בו חיבור כפול, חיבור נפשות ישראל זל"ז וחיבור נוסף לעליונים, ננסה לבאר עתה איך הלשה"ר פוגם לא רק בחיבור ישראל זל"ז אלא פוגע גם ישירות בחיבור לעליונים, דנראה שזהו הענין של כח הדיבור הרע, שהרי כח הדיבור משתייך לחיים עצמם, "ויהי האדם לנפש חיה-לרוח ממללא" כדתרגם אונקלוס, והרי החיים עניינם הוא חיבור נשמה לגוף וא"כ גם כח הדיבור הוא המחבר

נשמה לגוף, דהדיבור הוא כלי הביטוי המוציא לגילוי בעולם המעשה את השכל והמוחין שהם מהעליונים [וכבר כתבו בעלי התוס' ועוד (ומקור הדברים בחז"ל) ש"מי יעלה לנו השמימה" - ר"ת מילה, ונראה שאפשר לפרש זאת גם על מילה של ברית הלשון], ועי' בספר פחד יצחק (שבועות מ"ג) שביאר שלכן ברמב"ם נקראים הלכות שבועות, נדרים וכו' בשם "הפלאה" (עפ"י הפסוק "איש כי יפליא"), כיון ש"פלא" עניינו חיבור הרוחני עם הגשמי (כמש"כ הרמ"א באו"ח סי' ו'), וכאמור זהו עניינו של הדיבור שהוא מחבר את הרוחני עם הגשמי, את העליונים עם התחתונים וכמו שנתבאר.

כ"ד) ושמעתי מהגרמ"ש שליט"א שלכן החפצים נקראים "דברים" שהוא מלשון דיבורים [דחז"ל הרי דורשים תמיד לשון "דבר" לענין של דיבור, עי' שבת (נ"ח: ועוד)], כי כל הדברים שבעולם נבראו בדיבורו ית' ("בעשרה מאמרות נברא העולם") וקיימים במאמרו המחיה אותם בכל רגע, ולכן הם נקראים "דבר". והנה הוא ית' מסר את כח הדיבור הזה אלינו, כדי שאנו נקיים בו את העולם ונברא את "השמים החדשים" וכו' בדברי תורה שהם הדיבורים הנכונים שבוראים ומקיימים את העולמות, וכמש"כ "ואשים דברי בפין... לנטוע שמים וליסוד ארץ", ו"אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת"י (וכדהאריך הנפה"ח בשער ד' פרקים י"ד-י"ד), ונמצא א"כ שהחיות של הדברים נמצאת בדיבור הנכון שלהם שהוא הרוח ממללא והנפש החיה שלהם, אך כשלוקחים את כח הדיבור עצמו ומשתמשים בו ללשון הרע, ומעוותים והופכים אותו ל"מוות ביד הלשון", הרי בכך מוציאים מהדברים את חיותם. וזהו מה שמצינו שעברות הדיבור נקראות נבלה וטרפה, דבפסחים איתא ש"כל המספר לשה"ר ראוי להשליכו לכלבים", ולכלבים הרי משליכים טרפה ("...טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו"), וניבול פה הוא מלשון נבלה, וטרפה ונבלה ענינם הפרישה מכח החיות, כי כאמור חטאי הלשון ענינם הוא בעקירת כח החיים של הדברים, וזוהי חומרתם של חטאי הלשון כדביאר הגרמ"ש שליט"א.

### מקור לדברי חובות הלבבות מהמרגלים ( "חיו מן האנשים ההם" )

כ"ה) ונראה להוסיף דעפ"ז נוכל לבאר בפר' שלח (י"ד-ל"ז, ל"ח) "וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ רעה במגפה לפני ה', ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם", ופירש"י עפ"י הגמ' בב"ב (ק"ח: ) "מה ת"ל 'חיו מן האנשים ההם', אלא מלמד שנטלו חלקם של מרגלים בארץ וקמו תחתיהם לחיים", דהיינו שיהושע וכלב קיבלו את החיות שאיבדו המרגלים בארץ ישראל, ונראה דהביאור בזה הוא כדנתבאר, שהדיבור הנכון של הדברים הוא חיותם וקיומם, והמרגלים שהוציאו "דיבת הארץ" פירושו שהוציאו את הדיבור (עי"ש ברש"י וברמב"ן) הנכון מן הארץ, דהיינו שהוציאו את כח החיים מן הארץ כדנתבאר (ובפרט א"י שהיא הרי "ארצות החיים" שבה מתחברים עליונים ותחתונים כנשמה וגוף שחיבורם יוצר חיים), ולכן המרגלים איבדו את חיותם ואילו יהושע וכלב "חיו מן האנשים ההם" דהיינו שבכח הדיבור הנכון שלהם על א"י קבלו יהושע וכלב את החיות אותה איבדו המרגלים ונטלו את חלקם בארצות החיים, בדביבור הטוב והנכון מוסיפים חיים וקיום הן לעצמו (כמש"כ "מי האיש החפץ חיים

וכו') והן לעולמות, ובכך "קונים" ומקבלים בעלות על הדברים שאותם החיו הדיבורים הנ"ל.

כ"ו) ונראה שנוכל להוציא מכאן מקור לדברי החובות הלכות (שער הכניעה פ"ז) והארחות צדיקים (שער הענווה), שהמספר לשה"ר מצוותיו עוברות לחברו ולהיפך בעברות עי"ש, והדברים לכאורה מחודשים ותמוהים ואין להם מקור נובמכתב מאלהו (ח"ד ע' 213) טרח מאד לבאר זאת עי"ש, ובדברינו אלה יש יסוד לביאור הדברים ודוק.

כ"ז) עוד נוכל אולי לבאר בהא הנחלקו מדוע נקראת לשה"ק בשם "לשון הקודש", דהרמב"ם פירש דזה משום שאין בה מילים מגונות, והרמב"ן פי' שזה משום שלשון הקדש מדברת את הדברים בעצמם ואילו שאר הלשונות הם רק כינויים עי"ש, ועפ"י הנ"ל נראה ששורש הדברים אחד הוא, דכיון דלשה"ק נושאת את חיותם של הדברים עצמם, לכן אין בה מילים של ניבול פה המוציאות את הדברים מחיותם בבחינת נבלה, וכדנתבאר.

### "מי כמוך באלמים"

כ"ח) ולפי"ז יתבאר מדוע לשה"ר מחריב את ביהמ"ק גם בבחינתו השניה של החיבור לעליונים, דביהמ"ק הוא המקום בו הארץ מחוברת לשמים וכנגד ירושלים של מטה איכא ירושלים של מעלה המחוברת אליה כנשמה לגוף בקשר של חיים, ולכן בית המקדש הוא המקום שממנו תוצאות חיים לכל העולם, הוא המקום שממנו מתגלה דברו של ה' בעולם, "מציון מכלל יופי אלקים הופיע", "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", וכיון שנתבאר שלשה"ר מעוות את כח הדיבור ומוציא את הדברים מחיותם, לכן בעוון זה כביכול ניטלה החיות מבית חיינו, וניטל גילוי כח הדיבור שלו ית' בעולם, וזהו שמזמן החורבן הבורא ית' שותק, כביכול "מי כמוך באלמים ה'", בעוונותינו הרבים.

### "מרפא לשון עץ חיים"

כ"ט) למדנו איפוא שביהמ"ק הוא מקום הדעת והחיבור הכפול, חיבור של כל נפשות ישראל זו לזו לצורת אדם אחת, וחיבורם למעלה לעליונים בבחינת חיבור נשמה לגוף, ואילו עוון לשון הרע כשמו כן הוא, הוא מרועע ושובר את כח החיבור הנ"ל, הן במה שהוא יוצר פירוד לבבות ובכך אין נפשות ישראל שהן אותיות ספר תורה מצטרפות זו לזו, והן במה שהוא פוגע בחיבור לעליונים שזהו חיבור של נשמה וגוף, חיבור של חיים המתגלה בדיבור, והלשה"ר הורס אותו בכך שהוא משתמש באותו כח עליון עצמו לרעה, "שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ".

ולפי"ז יבואר הא דהתיקון לחטא לשה"ר הוא התורה כמש"כ "מרפא לשון עץ חיים", כי התורה שבה ומחברת עליונים לתחתונים, ובכח התורה נוצר חיבור אמיתי בין הלומדים, "דיבוק חברים", "את והב בסופה- סוף שנעשים אוהבים זה לזה", "ת"ח מרבים שלום בעולם", ועי' ברמב"ם בפהמ"ש בדמאי שחכמי התושבע"פ נקראים "חברים" מפני "שחברותם נאמנת". ולכן מובן מדוע דיבורי תורה הם מרפא ללשה"ר, כי הם הדיבורים הנכונים של חיות וקיום העולמות אותם נטע הקב"ה בתוכנו כדי שעל ידם נצרף אותיות

שנבראו בהן שמים וארץ ונבנה את ביהמ"ק, "כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה ביהמ"ק בימיו".

### "משימים אבן תחת מראשותיהם"

(ל') גאולתם של ישראל תלויה גם היא באיחוד או בפירוד, כתב הרמ"א (באו"ח תקנ"ה-ב') "ויש בנ"א משימים אבן תחת מראשותיהם זכר למה שנאמר ויקח מאבני המקום שראה החורבן עי"ש, ונראה דהביאור בזה כדברינו (עי' לעיל אות ה'), דכל זמן שהאבן אחת היא הרי כוחו המאחד של יעקב אבינו חל בנו והרי"ז ביהמ"ק בבניינו, אך כאשר האבן חוזרת ומתפרדת לאבנים רבות ("מאבני המקום") הרי פירוד זה הוא הביטוי לחורבן המקדש, לביטוי לכך ש"ציון שדה תיחרש", שהאבנים שהתאחדו להיות בית שוב נפרדו להיות אבני שדה.

(ל"א) ויתבאר בזה מאמר חז"ל "כל המשמח חתן וכלה כאילו בנה חורבה מחורבות ירושלים", כי חורבן ירושלים הוא כח הפירוד שבלבבות ההורס את האחדות של האבן האחת של יעקב אבינו (דהיינו את ביהמ"ק ש"יעקב קראו בית"), ומחזיר אותו למצב של אבנים נפרדות, וכל המשמח ריעים אהובים ומאחד מחדש אבנים נפרדות הריהו בונה אחת מחורבות ירושלים.

### "יעקב מלא ואליהו חסר"

(ל"ב) גאולתם של ישראל היא החיבור מחדש של האבנים לאבן אחת, ונראה ד"אבן" בגימטריא "אליהו" (עה"כ), וזהו שמצינו בו באליהו שהוא המאחד שוב את כלל ישראל זה לזה כהכנה ליום ה' הגדול והנורא, כדאיתא בסוף מלאכי "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וכו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", ועי' בסוף מס' עדויות שאליהו בא "לקרב ולהשוות המחלוקות ולעשות שלום בעולם", דהיינו שביאת אליהו תקרב את הלבבות ותאחד שוב את האבנים לאבן אחת תחת ראשו של יעקב אבינו ע"ה, וזהו ביהמ"ק בבניינו.

ועפ"ז יתבאר מה שהביא רש"י בבחוקותי (כ"ו-מ"ב) מחז"ל שבחמישה מקומות נכתב יעקב(ו)ב מלא ואליהו חסר כי יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו עי"ש, והנה האות הזו של הערבון היא האות ו' שתכונתה הוא כח החיבור [ו' החיבור, וגם המילה וו עניינה חיבור כמו "ווי העמודים"], נמצא שגאולתם של ישראל תלויה היא בכח החיבור, דהיום נמצא כח החיבור רק אצל יעקב אבינו ע"ה עצמו, ולכן גם ו' החיבור נמצא אצלו, ולעתיד לבוא יעבור ו' החיבור מיעקב לאליהו (כדביאר הפחד יצחק פסח מאמר נ"ב), דהיינו שיתפשט כח החיבור מיעקב לבניו ע"י אליהו הנביא שבא להשוות המחלוקות ולעשות שלום בעולם, ואליהו ישיב לב אבות על בנים וכו', ואז יחזור ישראל להיות כאיש אחד בלב אחד, ויתקבצו כל האבנים לאבן אחת בבנין בית המקדש במהרה בימינו אמן.

# מתורת המכון

---



## קושיא עצומה!

הרואה דבר ערוה בחבירו מותר ומצוה לשנאותו, (פסחים קי"ג:) ומובא להלכה בשו"ע (חו"מ רע"ב י"א) ושאר פוסקים לענין כל עבירה. ומאידך, הרואה דבר עבירה בחבירו חייב להוכיחו. ומעתה קשה איך הולכות יחד שתי המצוות הללו, הלא ידוע שהתוכחה המתקבלת היא תוכחה מתוך אהבה דוקא אבל מתוך שנאה אינה מתקבלת כלל?

### וקשה איך נקיים שתי המצוות גם יחד?!

מצות תוכחה (בניגוד ל"מחאה") היא באמת מצוה של חסד ועזרה לחוטא להטיב לו, והמוכיח צריך לכוון רק לטובתו ליעץ לו עצה טובה. וכלשון הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ז) "וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא" וכו'. וביראים (סי' ל"ז) "ועל המוכיח להוכיח בנעימות ונחת כדי שיקבל דבריו". וב"עמודי הארזים" שם מפרש דהיינו בלשון רכה ודיבור בנחת ובנעימות ולא בכעס. וברש"י ערכין (טז:) "שיודע להוכיח, דרך כבוד שלא יהו פניו משתנין".

**ומתחזקת הפליאה,** שהרי השנאה מצד המוכיח מולידה גם שנאה בלב החוטא כלפיו כדכתיב "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" וכמבואר בגמ' יבמות ק"ז. וכ"כ התוס' בפסחים שם במפורש לענין שנאה הרשעים, עיי"ש. וכך מעיד החוש יום יום. וא"כ כשהחוטא ישנא את המוכיח ודאי לא יקבל דבריו, ואדרבא ישתדל לעשות ההיפך כדרכי השונאים. וכך מפורש בתנא דבי אליהו רבה (סי' י"ט) "...ת"ל עמיתך, לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא אתך בתורה ובמצוות אתה חייב להוכיח אותו אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו וגם אי אתה רשאי להוכיח אותו". (וע"ע באלשיך ויקרא שם ובפרדס יוסף אות י"ז).

בשלמא לטוברים שמותר לשנא חוטאים רק אחרי תוכחה גמורה, מאה פעמים וכו', לא קשיא. אולם לפוסקים שמותר ומצוה לשנא חוטאים גם לפני תוכחה [ורק בעבירות שאינן מפורסמות צריך התראה פעם אחת בלבד] וכן פסק ה"חפץ חיים" להלכה, קשה איך שונא וגם מוכיח בו זמנית? ראה "בין אדם לחבירו" כ"א סוגיא י.

לא מצאנו כעת קושיא זו מוזכרת בספר, ומי שחננו ה' תירוץ מתקבל על הדעת מתבקש לשתף את הציבור ולשלוח עפ"י כתובת המערכת או בפקס.

👉 המשיבים כהלכה ע"ד רבני המכון יקבלו בל"ג סט של ספרי המכון במתנה 👈

# מיסבקה לך

✿ ספק א' ✿

## הסומך על אחרים שינטרו במקומו

לפי השיטה בפוסקים שהנטירה בלב, יש לעיין –

הרי המוסר נטירתו לאחרים שיזכרו וינטרו במקומו עובר בפשטות ב"לא תטור" ואע"פ שהוא עצמו מסיח את דבר הפגיעה מדעתו ואינו נוטר עוד מחמת סומך על נטירת האחרים. הדבר דומה לרושם נטירתו על גבי פנקסו לזכרון, שאין לך נטירה גדולה מזו אף שבלבו אין הנטירה תופסת מקום כלל. וזהו מנהג הנוטרים האמתיים ומנהג בני אדם בכל כשמעונינים לבטיח זכרון המאורעות החשובים להם.

אולם השאלה מתעוררת במי שנפגע יחד עם אחרים ע"י פוגע אחד, ומסיח נפגע זה דעתו מהפגיעה מאחר ובטוח שהנפגעים האחרים נוטרים, וסומך הוא בלב שלם על נטירתם [שבבוא ההזדמנות אף תביא בכנפיו נקמה גדולה]. מאחר והוא סמוך ובטוח שהפגיעה לא תישכח במהרה הרי הוא מפנה את לבו לעסקיו האחרים ושוכח את דבר הפגיעה מכל וכל.

מה דינו של נפגע זה, האם נחש כמוסר נטירתו לאחרים ועובר ב"לא תטור"?

אם התשובה היא חיובית מה עליו לעשות לבטל נטירה כזאת?

### ציונים ועיונים:

בקובץ ג' עמ' 222 ספק ג' הבאנו שאלה כעין זאת לגבי איסור נקימה עיי"ש ובמה שהארכנו שם במוסר נקמתו לשמים. ושם בקובץ עמ' 214 נגענו גם קצת לענין נטירה עיי"ש ובהערה 19 שם.

בנוגע לרושם בפנקסו הרחבנו בזה בספר "בין אדם לחבירו" כרך ב' [בהכנה לדפוס] סוגיא ג' מהות הנטירה עיי"ש.

## ספק ב' ❀

### נטירה הבאה אחרי הנקימה, מה דינה?

עוד לפי השיטה בפוסקים שהנטירה בלב, יש לעיין אם שייך איסור נטירה גם אחרי הנקימה. פירוש, אחרי שעבר הנפגע ונקם נקמה גמורה וב"הידור", וטבע בני אדם שדעתם מתיישבת, כאב הפגיעה ועלבונה משתכחים ועוברים לסדר יומם.

אך קורא גם שהנוקם אוהב להיזכר בנקמתו המוצלחת להפוך בה בדמיונו. וכל פעם שמדמיין את הפגיעה והנקימה המוצלחת עליה ומצייר לעצמו בסיפוק ובחן עלבוננו של הפוגע ואזלת ידו וכו', הריהו נהנה מחדש ומתדשן עונג.

יש לעיין האם עובר הנוקם על כל זה ב"לא תטור", או שמא אין איסור נטירה אלא לפני הנקימה ולא לאחריה?

#### ציונים ועיונים:

- ראשית, אם הנטירה אסורה רק משום החשש שמא ינקום (וכדמשמע ברמב"ם סוף הל' דעות) לא שייך נטירה אחר נקימה, אולם בפשטות אין בטעם זה כדי לשנות ההלכה ראה באורך "בין אדם לחבירו" ב' סוגיא ג' מהות הנטירה.
- נטירה שאחר הנקימה שתיארנו אינה מלווה בכאב והקפדה בדרך כלל רק הוא כזכרון משמח ומהנה, ולכאורה חסר בזה צורת הנטירה וכפי שנתבאר שם.
- עוד יש לעורר, שאולי לא שייך נטירה על פגיעה שכבר "נפרעה" וממילא כבר לא נחשבת עתה כפגיעה אחרי שכבר נשתוו ביניהם. ומה שנשאר בזכרונו זהו "חוויה" ולא "פגיעה" והתורה אסרה לנטור "פגיעות". וצ"ע.
- [ה"גבורות ארי" (יומא כג) ואחרונים נוספים מקשים על סדר הפסוק למה הקדימה תורה את הנקימה לפני הנטירה היפך סדר המציאות הרגילה. עיין בדבריהם שנדחקו ליישב. לפי הצד שעוררנו כאן אולי י"ל שזה מה שמשמיעינו הפסוק שיש נטירה גם אחרי נקימה, וצ"ע].

כל מה שנסתפקנו כאן הוא כשנקם הנוקם נקמה גמורה המשקיטה באמת את נפשו. אולם בנקמה חלקית המשאירה אחריה תאוה לנקום עוד, ודאי שייך איסור נטירה כמו כל נטירה שלפני הנקימה.

## ❧ ספק ג' ❧

### אילו טובות אסור לסרב משום נקימה?

צריך בירור יסודי בשיעור הנקימה, עד כמה חייב האדם להטיב לחבירו – שסירב לו טובה בעבר – כדי שלא יחשב כנוקם?

כיצד? חבירו סירב להשאיל לו כלי אתמול ועתה בא לבקש ממנו טובה אחרת, ובפשטות הרי אסור לסרב לו, והכלל בזה לכאורה, כל טובה שהיה מוכן לעשות – אילולי סירובו של חבירו – ועתה מסרב משום נקימה, עובר ב"לא תקום".

אולם השאלה נשאלת כשמדובר בטובה מופרזת [וכמעשה עבדות] שאין בני אדם עושים לחבריהם בחינם. כגון שמבקשו לנסוע עבורו לבנק להפקיד כסף, או שמבקש ממנו להשאילו מכוניתו או כל כיו"ב פעולות הכרוכות בטירחא יתירה או הפסד כספי שאין בני אדם רגילים לעשות לחבריהם בחינם, ואינם דומים להשאלת כלים פשוטים שבדוגמת הברייתא שהדרך להשאיל תמיד. האם בזה מותר לסרב אע"פ שכוונתו בסירובו לנקמה, שהרי אם חבירו לא היה מסרב לו גם הוא לא היה מסרב, בכל זאת שמא אין בסירוב טובות כאלה משום נקימה?

אם תימצי לומר שאין בציורים הנ"ל משום "לא תקום" ילע"ע באופן שהנפגע באמת היה רגיל בעשיית טובה מופרזת ועתה מעונין להפסיקו משום שהלה סירב לו טובה. האם גם בזה אין משום "לא תקום"?

#### — דוגמאות מהחיים —

- מי שהיה רגיל כל ערב שבת ק' להתנדב בטוב לב לנקות ולשטוף ביתו של גלמוד אחד. לאחרונה התייחס אליו הלה בצורה לא יפה ואף סירב לו טובה פשוטה בשאט נפש. עתה רוצה יקר נפש דנן להפסיק לתקופה את התנדבותו מחמת כאבו ועלבונו. האם עובר ב"לא תקום"? [בלי ליכנס ליתר השאלות המוסריות וההלכתיות].
- בחור אחד היה נוהג לסחוב ארגזי הלחם והחלב של מכולת בשכונתו תוך המחסן, בדרכו כל יום השכם בבוקר לישיבה כדי שלא ישלטו בהן ידיים זרות – לשמחתו הרבה של בעל המכולת. אחרי שבעל המכולת סירב להקיף לו חוב קטן ותבע מזומן בפה מלא רוצה הבחור היקר להפסיק ממנהגו הטוב. האם עובר ב"לא תקום"?
- מי שרק מפסיק להקדים שלום לאדם שהיה רגיל להקדים לו, וזה משום שסירב לעזור לו בענין מסוים. האם עובר?

## ספק ד

### המטיב למי שסירב להטיב לו – אולם מבקש תמורה

- א. המסרב להשאיל כלי לחבירו בגלל שהוא סירב להשאילו אתמול, כל בר בי רב יודע שעובר ב"לא תקום" [וכצירור הברייתא יומא].
- ב. אם מסכים להשאיל אלא שמבקש תשלום, בגלל שהלה סירב לו אתמול, גם פשוט שעובר ב"לא תקום" מאחר ואינו מוכן להשאיל בחינם – משום נקימה.
- ג. כשאינו מבקש תשלום אבל מתנה את ההשאלה בטובה אחרת או השאלת כלי אחר שרוצה מהשואל, לכאורה גם כן עובר, שאין הבדל אם מבקש תשלום בכסף או רק בטובות הנאה אחרות. [אין כאן משום "נקמה לתועלת" (קובץ ג' עמ' 177) שהתנאי שמתנה בא רק משום שסירב לו כלי אחר. אך באופן שכל כוונת התנאי היא כדי להוציא מהשואל הכלי שצריך עתה ומנצל את ההזדמנות אין כאן צורת נקימה כלל ומותר].
- ד. אמנם אם מתנה את ההשאלה בתנאי שהשואל ישאיל לו אותו כלי שסירב להשאילו אתמול יל"ע אם עובר, והאם דומה ציור זה לציור שבסעיף ג'. [כשעדיין זקוק לכלי עתה וכוונתו לנצל ההזדמנות כדי להוציאו מידיו, ודאי אין כאן צורת נקימה כלל ומותר כמש"כ בסעיף ג', אולם השאלה כשכבר אינו זקוק לכלי זה ורק משום נקימה ותאות נצחון תובע הכלי].
- ה. וכהמשך יש להסתפק עוד, במי שמתנה את הטובה [שמבקש זה שסירב להטיב לו בעבר] באם יפרסם בפני אנשים מסוימים את דבר הטובה או שיודה לו מעל גבי העיתון כדי לפרסמו [גם כשאין הדבר כרוך בהוצאות כספיות וכגון שיכתוב מכתב למערכת וכיוצא] באופן שאם לא היה הלה מסרב לא היה מבקש ממנו לפעול בשבילו, יל"ע אם מותר.

#### ציונים ועיונים:

בסעיף ד' ציינו מקרה בודד של סירוב השאלה אולם בחיים שכיח לפעמים שאדם מסרב בקביעות ובעקביות להשאיל לחבירו כלי מסוים משום שעלול להתקלקל ובו בזמן הוא מבקש בקביעות לשאול כלי דומה מחבירו ואינו שם לב לאבטורד שבהתנהגותו.

#### דוגמא מהחיים:

ראובן מסרב בעקביות להשאיל לשמעון את מצלמתו מחמת ש"זה כלי רגיש". והנה כשמעון קונה מצלמה יקרה יותר ומשוכללת נוהג ראובן לשאול משמעון את מצלמתו בכל הזדמנות כמו שמחה משפחתית וכו' בו בזמן שעדיין עומד בסירובו להשאיל מצלמתו כשמעון נצרך לה. טבעי הדבר שמעורר רצון עז בשמעון לשלם לראובן כגמולו על התנהגותו ה"אנוכית" והמשוחדת. וצ"ע בכל זה. מובן שאם כוונת שמעון בסירובו הוא כדי לשכנע בכך את ראובן להשאיל את שלו אין בכך משום נקימה וכמש"כ בפנים. וע"ע בקובץ ג' עמ' 239 בסוף מכתבו של הרא"ז שחור.

## ❧ ספק ה' ❧

### נקימה חלקית

הנוקם נקמה חלקית ורחוקה נקמתו מלהיות מידה כנגד מידה, האם עובר בלאו גמור ואף שלא שילם לפוגע כגמולו ולא השתווה איתו שוה בשוה, או שמא אין זו נקמה גמורה?

אם תימצא לומר שעל נקמה חלקית אין עוברים בלאו גמור, שמא יאסר הדבר מדין 'חצי שיעור אסור מן התורה' כמו כל חצי שיעור אחר שלהלכה אסור באיסור תורה? אך הנוקם יותר מכשיעור הפגיעה, פשוט שכל העודף על הפגיעה נחשב כפגיעה חדשה [ונפק"מ להיתר תשלומין "בשעת מעשה" כי יחס לבבו, או להיתר נקימה ונטירה בצערא דגופא וכו' שאם מוסיף על שיעור הפגיעה חייב].

#### ציונים ועיונים:

- לענין חצי שיעור בנקימה, לכאורה פשוט ששייך כאן חצי שיעור אסור מן התורה, ובלי ליכנס לנידון הגדול באחרונים אם שייך בפעולות חצי שיעור [כגון במלאכות שבת וכיו"ב]. כי העיקר בנקימה הוא גרימת סבל וכיו"ב לפוגע ויישוב דעת הנפגע. וממילא ודאי לא שייך לומר שחצי פעולת נקימה אינה פעולה כלל שהרי גורם קצת סבל ודעתו של הנפגע מתיישבת קצת. והלא עיינו הראות דרך הנוקמים שכשאין בידם לנקום נקמה אחת גדולה, מסתפקים בצירוף כמה נקמות קטנות ומסוגים שונים עד שדעתם מתיישבת. וא"כ ודאי שייכת סברת 'חזי לאצטרופי' בפעולות נקימה חלקית כמו חצי שיעור דאכילה. [והרמב"ם בסה"מ לא תעשה דלא תקלל חרש גם כן קושר הנקימה ליישוב דעת הנפגע, עיי"ש].

ובאופן שחצי הנקימה היא במנין וכיו"ב פשוט יותר ששייך איסור חצי שיעור, וכגון שהראשון סירב להשאיל שני קרדומות והשני הנוקם סירב רק קרדום אחד, וכל כיו"ב.

### גודל הכתב שעל הלוחות

וכן שני לוחות העדות, באחד היה כתוב ה' דברות שבינו ית' לבינינו, ובשני היה כתוב ה' דברות שבין אדם לחבירו... ומפני שחמשה דברות האחרונים הם קצרים הרבה מן הראשונים וישאר בלוח השני פנוי בהיותו שוה בשיעורו לראשון... נצטרך לומר כי היתה חקיקת וחרייתת החמשה דברות האחרונים שבלוח השני גדולה מחקיקת וחרייתת של לוח האחד חקיקה גסה, מכילה בה' דברות האחרונים הקצרים כל השיעור שמכיל בדברות הראשונים הארוכים, כדי שיהיה נקרא ונראה יותר מה שהוזהרנו בינינו לבינינו, שיצר האדם רע מנעוריו לתאותם [-לתאוות להם], ממה שהוא בינינו לבינו יתברך שאין היצר מקמרג עליו כל כך.

המבי"ט ז"ל בספרו בית אלקים, שער היסודות פרק יב

מכון תורת האדם לאדם  
עיה"ק צפת ת"ו

## נקמת ונטירת צד שלישי

### ✧ הקדמה ✧

נקמת צד שלישי - פירוש, נקמה שאחרים נוקמים למען הנפגע - היא נקמה שכיחה למדי. רבים מוכנים להתנדב לנקום נקמת העלובים והנדכאים, וזהו הטבע האנושי.

יתירה מזאת, הנקמות הגדולות וה"מפוארות" באות לעתים קרובות דוקא מצד שלישי ולא מהנפגע עצמו. הסיבה לכך פשוטה, אדם הנוקם נקמת עצמו, לכבודו ולכבוד בית אביו, הריהו מוגבל בהגבלות שונות הלכתיות ומוסריות והוא גם מתבייש בנקמתו. אך הנוקם למען אחרים ופועל למען תיקון הצדק והישר, וכל מעשיו לשם שמים, הרי הוא נוקם ביד רמה, במידה גדושה בלי הגבלות מיוחדות, ואדרבא נקמתו נחשבת לו לכבוד.

הקדמנו זאת כדי להדגיש את חשיבותה של סוגיא זו העוסקת בדיני נקמת צד שלישי הנוקם מיוזמתו, או שהוא שליחו של הנפגע, קרובו, ידידו וכיו"ב. עצם השאלה האם מותר להם לנקום ומתי מותר.

**פרקים א', ב',**

**ג'**

ומצד שני מה יעשה הנפגע שסוף סוף ריחמו עליו מן השמים והנה נתעוררו אנשים נלבבים לנקום את נקמתו, וכפי שמגדיר בעל "מצות הלבבות" ענין זה כלפי תלמיד חכם:

"ומש"כ דאם אחרים נוקמים צריך לשתוק... וההסבר לזה דכפי מש"כ בטעם הנקימה דאסור משום דמחויב לקבל גזירת ה', אכן כשאחרים נוקמים, מזה נראה השגחת ה' שמשלם לאיש כפעלו, ע"כ מצוה עליו [- על הת"ח] לשתוק משום כבוד התורה". ("דרך מצותיך" סוף אות ד')

דברי ה"מצות הלבבות" נאמרו כלפי ת"ח שהוא מחוייב לשתוק כשאחרים נוקמים נקמתו, אך סברתו שייכת גם אצל כל אדם שמן השמים זימנו אחרים שינקמו נקמתו ויש בידו למחות ולמנוע הנקמה, האם מותר לו לשבת בחיבוק ידיים, להשכים ולהעריב לבית המדרש ולהודות להי"ת שמלאכתו נעשית בידי אחרים?

**פרק ד'**

### ✧ תמצית הסוגיא ✧

#### **פרק א': נקמת ונטירת צד שלישי**

אדם שלישי - שאינו לא הפוגע ולא הנפגע וגם אינו קרוב של אחד מהם - שראה את הפגיעה ורוצה לנקום בפוגע, נסתפקו אחרונים אם נוהג בו איסור לא תקום, ולמעשה

אין להקל בלאו דאורייתא. וכל זה גם כשאין בפעולת הנקימה שום איסור אחר וכגון שהשלישי הנוקם רק מונע טובות - שאינו מחויב בהן מן הדין - מהפוגע כדי לצערו ולשלם לו כגמולו, ואין צריך לומר שלנקום ע"י פגיעה ממשית כמו לשה"ר, הלבנת פנים, הכאה וכיו"ב ודאי אסור.

אם השלישי המונע טובה יודע בבירור ומכיר בנפשו שסיבת התערבותו איננה משום שנכמרו רחמיו על הנפגע ולכן נוקם במקומו כדי להשיב כבודו, וכגון שאינו מכיר כלל וכיו"ב, אלא שנתמלא רוגז על העוול ועיוות הישר והצדק שבמעשי הפוגע ואינו מוצא מנוחה עד שיענישו כפי מדתו [וכפי ששכיח שלאדם המסרב להיטיב בעקביות ובשאת נפש מתעורר הרצון לסרב גם לו כשהוא צריך לאותן טובות], הרי שאין בפעולתו צורת נקימה ותשלום גמול אלא הענשה בלבד ומותרת.

בנטירת צד שלישי אין להחמיר אפילו בדיבור וכש"כ בנטירת הלב.

### פרק ב: נקמת ונטירת קרובים

כשהצד השלישי הנוקם הוא קרובו של הנפגע [- או ידיד קרוב] או שהנפגע עצמו נוקם בקרובי הפוגע, ודאי חמור יותר, שנחשב כאילו הנפגע נוקם בפוגע, וכש"כ כשמדובר באשתו שודאי נחשבת כגופו, ויש בכך נקמה גמורה.

גם לענין נטירה יש להחמיר בקרובים. ולפוסקים האוסרים נטירת הלב יש לאסור בזה גם בקרובים ואסור לו לבן לנטור בלבו הפגיעות שפוגעים באביו, וכן להיפך, וכמו"כ בשאר קרובים.

### פרק ג: השולח שליח או מפית אחרים לנקום

אסור לו לנפגע לשלוח שליח לנקום עבורו, שגם לפי הצד בפוסקים ששליחות לדבר עבירה כזה לא חלה ואין השליח כמותו, סוף סוף הרי הנפגע מסבב וגורם את הנקמה, ויש לחוש לנקמה דאורייתא. וכן כתבו כמה פוסקי זמנינו.

וה"ה כשהנפגע אינו שולח שליח לנקום רק משכנע אחר לפגוע או להימנע מלהטיב עם הפוגע, והוא פועל על דעת עצמו ולפעמים אפילו אינו יודע שכל זה משום נקמה, סוף סוף מאחר והנפגע עומד מאחרי נקמה זאת והוא גורם שתצא לפועל, נחשב כאילו הוא נוקם בעצמו.

ובנוגע לשליח, לפי הדעה ש"שלוחו של אדם כמותו" בנקמה וכאילו השולח הוא הנוקם, א"כ השליח עצמו אינו עובר בכלום [אולם הוא מכשיל את המשלח בלאו ד"לא תקום" ע"י פעולותיו וא"כ עובר גם השליח בל"ת ד"לפני עור לא תתן מכשול". רק באופן שלא שייך לאו זה, וכגון שהמשלח יכול לנקום לבד נקמה כזאת, אם ירצה, בלי עזרתו של השליח, שאז אין השליח עובר ב"לפני עור"].

כיון ששאלת השליחות בנקמה תלויה בסברות גדולי האחרונים, וגם מחברי זמנינו נחלקו בזה להלכה, אין להקל. ולפיכך כל שמבקשים מאדם למנוע טובות להצר לאדם מסוים, ויודע שמשום נקמה הוא, יש לו לסרב ולהימנע מכל שיתוף פעולה.



### פרק ד: כשאדם שלישי נוקם [מדרעת עצמו] ויש ביד הנפגע למחות ולמנוע הנקמה

כמה ממחברי זמנינו חברו יחדיו להחמיר ולחייב את הנפגע למחות. למדקדק יש מקום לחוש לדבריהם אולם מאחר ומדברי ה"חפץ חיים" משמע לקולא וגם ראייתם של המחברים מהגמרא וגם סברותיהם אינן מוכרחות כלל, נפגע השותק כשאחרים נוקמים לא הפסיד כל עוד שאין במעשי הנוקמים איסורים אחרים, רק מניעת טובות שאינם מחויבים בהם, אך אם מעורב במעשיהם שום איסור, מחויב הנפגע למחות אם יש בידו שכל מי שיש בידו למחות על אנשי ביתו, עירו וכו' נתפס על ידו.

### פרק א. נקמת אדם שלישי

כשהנפגע עצמו אינו נוקם אלא אדם שלישי מתערב ונוקם את נקמתו במקומו - מה הדין?

- מה דינו של אדם זה, האם עובר בלא תקום ולא תטור?  
 - מה דינו של הנפגע כששותק במקום שיכול למחות ולמנוע את הנקמה, האם נחשב כאילו נוקם בעצמו?

הציורים העיקריים בסוגיא זאת הם שלושה.

א] אדם זר שאינו קרוב ולא שליח של הנפגע ונוקם מרצונו. האם מותר לו לנקום ולנטור? [ציורי הנטירה יתבארו להלן בעז"ה].

ב] לפי הצד שנקמת צד שלישי מותרת יש לברר - כשהנוקם [הצד הג'] הוא קרובו של הנפגע כגון בנו, אשתו וכו'. או לחלופין היכא שהנפגע עצמו נוקם מקרובו של הפוגע. וכן לענין נטירה.

ג] לפי הצד המתיר נקמת צד שלישי יש לברר עוד - כשהנפגע עצמו שולח אדם אחר לנקום, או שרק מסיתו ומשכנעו עד שהולך מרצונו לנקום, האם עובר בלא תעשה כמי שנוקם בעצמו, או שמא הנקימה מתייחסת רק לשליח והוא עובר בלאו?

#### (א) נקמת צד שלישי

אדם שלישי - שאינו לא הפוגע ולא הנפגע וגם אינו קרוב של אחד מהם - שראה את הפגיעה ורוצה לנקום בפוגע, האם אסור לו לנקום מצד ל"ת דלא תקום?

1. בשני הציורים האחרונים (ב' וג') מתעוררת השאלה רק אם נקבע שנקמת צד שלישי (ציור א') מותרת, אז אפשר להמשיך ולחקור בקרוב או בשליח אם גם הם מותרים. אך אם נקמת צד שלישי אסורה ודאי שאסור באלו כי בשניהם יש נקמת צד ג' אלא שיש בהם צד להחמיר יותר מכל נקמת צד ג' של אדם זר, וכמובן.

וזאת לדעת: כל השאלה בנקמת צד ג' היא רק כשנוקם באופן שאין איסור אחר בנקמתו, וכגון שרק מונע מהפוגע השאלת כלים או טובה אחרת שאינו מחויב בה על פי הדין. אבל פגיעה ממשית בגופו, בממונו או בזכויותיו ודאי אסורה אף אם אין בדבר משום איסור נקימה.<sup>2</sup>

נמצא שהציור המעשי של השאלה הוא בעיקר באדם הרואה שמישהו פוגע באדם אחר או שמסרב להטיב לו ולמחר בא הפוגע לבקש ממנו טובה, לשאול כלי וכדומה, האם מותר לזה לסרב לו בתור נקמה על מה שהוא עצמו אינו מטיב לאחרים.<sup>3</sup>

למרות שכחותה לא נידונה שאלה זאת בפוסקים בהרחבה והראשון שנסתפק בה במפורש הוא ה"שפתי צדיק" (פילץ) על התורה (על הפסוק לא תקום), ובלשונו:

"בענין הלאו דלא תקום יש לעיין אם הוא דוקא בשביל עצמו, היינו שלא רצה להשאיל לו וע"ז הוא נוקם ונוטר, זה דוקא אסור, אבל בשביל חבירו, שלא רצה להשאיל לחבירו ואומר לו שבשביל זה אינו משאילו, אפשר דשרי, דאינו מחמת נקימת ונטירת השנאה רק מחמת שהוא בטבעו איש רע ואינו רוצה לעשות טובה לחבירו מש"ה אינו רוצה להשאיל לו ג"כ ומשלם לו מדה כנגד מדה, או דילמא דאין חילוק ושייך ג"כ הלאו". ב"שפתי צדיק" שם לא פשט ספיקו.

גם אחדים מבין מחברי זמננו נגעו בשאלה זאת. בקונטרס "ישראל הקדושים" (בסוף הקונטרס ב"שאלות שאינן ברורות כל הצורך" אות ד') כתב:

"אחד שנקם בעד חבירו צ"ע אם עובר בלאו". [ושם בהערה מפרש "כגון ראובן מצער חבירו ונקם בעדו"].

ובעוד שב"ישראל הקדושים" מסתפק בדבר, יש ממחברי זמננו שפשוט לו לקולא שאין איסור נקימה ונטירה בצד ג'. ה"מדרש כהלכה" כותב בהלכות נקימה ונטירה סעיף ג':

"נראה דכל האיסור הוא אם זה בקש ממנו שישאיל ועתה אינו רוצה להשאילו אז אסור, אבל אם צד שני [= שלישי] מתערב בדבר, כלומר שבא ללוות מאחר והוא אומר שאינו רוצה להשאיל מפני שהוא לא הלוה והשאיל לזה שבקש ממנו, אין זה לא תקום אף שהוא נוקם נקמת אחרים ע"ז".

ומוכיח ה"מדרש כהלכה" כדבריו מגמ' יומא שהקשו על המימרא דר' יוחנן - כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח - "והא תניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין... עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", ותירצו "לעולם

2. ואין הדבר תלוי בשאלה שנתבארה ב"בין אדם לחבירו" כרך ב' סוגיא ט' 'היתר צערא דגופא' לענין שאר איסורים אם הותרו בנקמה על צער הגוף, שהרי עיקר צד ההיתר שם הוא שהנקמה המוצדקת תתיר גם שאר איסורים, משא"כ כאן הרי כל צד ההיתר של נקמת צד שלישי הוא משום שאינו נחשב "נוקם" [וכדלהלן באורך], וא"כ אין שום צד להתיר איסורים אחרים וכל השאלה היא במונע טובה וכיו"ב.

3. הנידון בהיתר נקמת צד ג' כאן הוא באופן שהנפגע אינו יודע מהנקמה או שיודע אך אין בידו למחות, אבל באופן שהנפגע יודע ויכול למחות אנו נכנסים לשאלה נוספת האם מחויב הוא למחות, ששמא ע"י שתיקתו נחשב כנוקם בעצמו, ולהלן תתבאר שאלה זאת בהרחבה.

דנקט ליה בליביה, ופרש"י "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק". והיינו שאין לת"ח לנקום בעצמו אבל אחרים נוקמים את נקמתו והוא שותק. ולכאורה מפורש כאן חילוק בין נקמת הנפגע עצמו לבין נקמת צד ג'<sup>4</sup>.  
 כדעת ה"מדרש כהלכה" פשוט גם לר"א קרומביין ב"תחומין" ח"ו (אמצע פ"ב סד"ה וראיה) עיי"ש<sup>5</sup>.

### (ב) נטירת צד שלישי

גם יש לחקור לענין נטירת אדם שלישי שאינו הנפגע, ובשני ציורים עיקריים.

א] הציור הפשוט, שכשבא הפוגע [או המסרב להשאל כלי וכיו"ב] לשאול כלי או לבקש טובה מאדם אחר, נותן לו ואומר לו "איני כמותך שסרכת להשאל לפלוני". ב"שפתי צדיק" הנ"ל כשמסתפק בנקמת צד ג' מזכיר כמה פעמים בתוך דבריו גם "נטירה" והיינו שמסתפק גם בנקימה וגם בנטירה, עיי"ש.

ב] בנוסף על הציור הנ"ל מעלה ב"שפתי צדיק" ספק בציור שבו הנפגע משאל הכלי לפוגע ואדם אחר עומד שם ואומר לפוגע "הנך רואה, הוא אינו כמותך שאתה לא השאלת לו והוא משאילך". ובלשונו:

"גם יש לספק אם אחר מותר לומר להשואל דברי כבושין, ראה מה בינך לחבירך שהוא משאיל לך ואתה סרכת נגדו"<sup>6</sup>.

4. המעיין ב"בין אדם לחבירו" כרך ב' בסוגית 'נקימה ונטירה בת"ח' יווכח שראיה זאת אינה עולה לכל הדעות, וכגון לראשונים החולקים על פרש"י "דנקט ליה בליביה", עיי"ש.

ובר מן דין גם לפי פשוט הגמ' הראיה מפקפקת שהרי בתחילת הסוגיא הקשו אהך מימרא דכל ת"ח וכו' "והכתוב לא תקום ולא תטור", ותיירו - "ההוא בממון הוא דכתיב" ולא בצערא דגופא. והנה בין לפי המפרשים הכוונה להיתר נקמה בצער הגוף לכל אדם, ובין למפרשים שהכוונה להיתר מיוחד לת"ח, סוף סוף הרי מדובר כאן באופן שאין איסור נקימה כלל, וע"ז הקשו מהנעלבין ואינן עולבין ותיירו שאחרים נוקמים במקום הת"ח. נמצא שכל החילוק בגמ' בין אחרים לנפגע עצמו הוא רק לענין החסידות דהנעלבין ואינן עולבין ולא לענין עיקר איסור נקימה, ודו"ק. [וע"ע בסוגיא הנ"ל "נקמת ונטירת ת"ח" מש"כ האחרונים לחלק בין ת"ח עצמו הנוקם לבין אחרים הנוקמים עבורו].

5. ונעתיק חלק מלשונו שם בביאורו למה בגואל הדם אין איסור נקימה: "י"ל שאין הוא נוקם את נקמתו האישית משום שלא הוא נפגע, פעולתו היא עשיית דין באדם שרצח מישהו אחר וגואל הדם אינו נוגע בדבר ישירות יש לראותו כשליח ביד"ד, עכ"ל. הסברו שאין בגואל הדם משום נקמה שנקמתו כנקמת צד ג' תמוה. וח"ו ממה שהרגיש בעצמו שדבריו נוגדים את דברי הרמב"ן עה"ת כאן [שכתב שבפגיעה ממשית בממון או בנפש לא אסרה תורה את הנקימה וכו', ועיי"ש בתחומין], הרי שדבריו הם גם היפך הפשוט במובן "גאולת הדם" שדינו בקרובים דוקא [כדין ירושה] והקרוב קרוב קודם, ובנו קודם לאחרים. וכל זה מצד קרבתם לנרצח והרגשת הכאב. וברור שכשהם נוקמים נקמת אביהם - נקמתם הם נוקמים - ואיך אפשר לקבוע שאין להם נגיעה בדבר. וגם לסוברים שכשאין קרוב מעמידים ביד"ד גואל הדם הרי גם תפקידו של זה הוא לייצג את המת וכוותיו וכאפוטרופוס הוא לו, ולא כאדם מן הצד ה"מעניש" את הרוצח. אך עכ"פ פשוט לו לרב קרומביין שב"אחר" אין איסור נקימה כלל וכדעת ה"מדרש כהלכה".

וב"ישראל הקדושים" (שם) כתב בפשיטות מסברא, לענין נטירת צד ג': "... ובנטירה מסתברא שאינו עובר". ולכאורה כוונתו גם לציור א' שהשלישי משאיל ואומר איני כמותך, שאין בזה משום נטירה, ועיי"ש. [וע"ע בזה לקמן באותיות רש"י].

## מתעבר על ריב לא לו

חקר מניעיו של השלישי הנוקם

כדי להנין ולהגדיר בדיוק את פעולת הנקמה של השלישי עלינו לחקור מהו המניע שלו לנקום ומהי כוונתו. והנה המניעים של אדם כזה אפשר לסווגם באופן כללי לשני סוגים:

א. מרחס על הנפגע ומשתתף בצערו. ומרוב רחמנותו אף מתעורר לנקום את נקמתו ומכניס את עצמו במקומו וכאילו הוא עצמו סבל את הפגיעה ועל כן נוקם. דוגמא טובה לדבר מצאנו במורה - "גואל הדם", שהוא בדרך כלל בנו או קרוב אחר של הנרצח המתעורר לנקום את נקמת אביו או קרובו אהבו, ורוח הנקמה פועמת בו ואינה נוחת לו מנוח עד שישיב לרוח גמולו בראשו מה שעולל לאביו או קרובו.

ב. אין לנוקם דבר עם הנפגע ולפעמים אף אינו יודע מי הוא, אך הוא רגוע על העוול ועל עוונת הדין שנעשה ע"י הפוגע ואינו מואל מנוחה עד שינקום בו ויענישו. וכל זה מאהבת המשפט [ושנאת המשפט] הטבעית בלב.

ולעמים נוצעת ההתעוררות להעניש את הפוגע מהתכונה הצסיקית שטבע ה' בנפש כל אדם - שאיפה ליושר ולדק. ומרגיש שמגיעה לו לפוגע הנהגה של מידה כנגד מידה. ובמיוחד מתעוררת הרגשה זאת כשרואה את ההוא מסרב להשאיל כלים לאחרים או מסרב לעזור להם בעת דוחקם. וכגון שמסרב להסיע לאחרים במכוניתו ("טרמפ") וכיו"ב, ומיד אח"כ בא הלה לבקש טובה מסוג זה שהוא עתה סרב לאחרים בשאט נפש. הרצון המתעורר מיד מאיליו הוא לטוב לו, כי לא מגיע לו לאדם זה להתאמץ בשבילו ולעזרו.

לאור האמור, יש צדינו אמת מידה לקבוע ולומר שבמניע השני [- מעניש את הפוגע] אין שום דבר ספק נקמה, שהרי חקר כאן מעשה הנקמה צמוצו הפשוט - שכל כחצי הקודש וצחול - דהיינו תשלום גמול הצד מהנפגע לפוגע על מה שעולל לו. וצידון דין השלישי רק מעניש את הפוגע על מעשהו הרע

6. בפשטות מדובר שאין הנפגע שומע דבריו של זה, שאם שומע אין חילוק לכאורה אם הנפגע אומרם בפיו או שנאמרים בפניו. ועצם החילוק בין שני הציורים [א' וב'] יש להבין קצת עפ"י דברי "עיר הצדק" [על קיצור הסמ"ג ל"ת י"ב, ומעין סברא זאת גם ב"מצות המוסר" עמ' 144] שמפרש שעיקר קפידת התורה בנטירה הוא העקיצה וההשפלה שמשפיל את השואל במילים איני כמותך וכו'. ובלשונו: "שלא יעשה כן בשעה שחבירו מצטרך לו, כי בזה יצער את חבירו יותר מדאי ויבוש ויכלם על מה שעשה, גם יתחרט על מה שבא אצל חבירו..." ועיי"ש. וכ"ז שייך בעיקר כשהנפגע עצמו אומר כן ולא כשאחר - שלא השאילו - אומר את דבריו בדרך תובחה גרידא.

והנה כל זה הוא לפלפולא כי כבר נתבאר ב"בין אדם לחבירו" כרך ב' בסוגית "מהות הנטירה" שלדעת רוב הפוסקים ככולם, האמירה בנוסח איני כמותך וכו' אינה מגוף הנטירה, וממילא אין קפידת התורה על העלבון והאונאה שבדבריו אלא על נטירת וזכירת הדברים בלב או בפה. ולכאורה אין מקום לחלק החילוק הנ"ל בין שני הציורים.

צלי כל קשר לנפגע. ומה לי אם מענישו ומונע ממנו טובה על שמדבר באמצע התפילה או כל חטא אחר לשמים, או שמענישו על התנהגות נלוזה עם הצריות. בשניהם אם מסרב להטיב לו ולהשאיל לו כליו אינו נוקם כי חסר כאן הציר הבסיסי של נקמה משלם גמול ומחזיר מה שעודל לו.

ורק צמניע א' [- נוקם במקום הנפגע] שהשלישי שם עצמו במקום הנפגע ומשלם לפוגע גמולו בראשו כאשר עשה, בזה יש לעיין אם שייך איסור נקימה כי היסוד של נקמה יש כאן לכאורה. או שמה סוף סוף הנוקם הוא אדם אחר הממערב ואינו הנפגע עצמו וכו' וכמשנ"ת צפניס.

אולם אע"פ שצברא זו פשוטה וברורה, מופשטת היא מן המציאות במקצת, ולא קל לקצוע הלכה על פיה. לא תמיד קיימת חלוקה ברורה בלב האדם, ושכיח שב' סוגי המניעים משמשים צערצוציא. גם כועס הוא על הפוגע ורוצה להענישו וגם מרחם על הנפגע. וכלל הערצוציא שבלבו קשה לקצוע איזה מהם האמיתי והעיקרי. [ולפעמים שניהם עיקריים באמת ויש "עירוב כוונות", עיין "תורת האדם לאדם" ג' "נקימה ונטירה בכוונה לתועלת" בנושא "עירוב כוונות" עמ' 194].

ועכ"פ באופן שאינו מכיר כלל את הנפגע או אפילו מכירו אך אינו מרחם עליו כלל ומרגיש שכל קפידתו היא על התנהגותו הנלוזה של הפוגע או מלד הרגשת הדק "מדה כנגד מדה", צכה"ג יולא מידי ספק האיסור בנקמת ד' ג' שנסתפקו בה האחרונים, ומותר לכאורה למנוע טובה מהפוגע בגוף ובממון [- שאינו מחוייב בה מעיקר הדין כמו השאלת כלים וכיו"צ] מחמת ההרגשות הקשות שבלבו עליו.

#### נקמת ד' ג' - עיונים להלכה

כפי שראינו הרי כל ההלכה של נקמת ד' ג' שרויה צערפל במחצרים האחרונים והספקות מרובים על הודאות. ואפילו דדי השאלה לא נבצארו בצרייהם, ע"כ ננסה לסדר ולנתח צעו"ה את סברות הענין ואולי יועיל גם לאוקמא שמעתתא אליבא דהלכתא.

לכאורה, מהיכי תיתי סברא כזאת שכשאלם אחר נוקם שנחשב כמו שהנפגע עצמו נוקס? ואיך יכנס אדם זה במקום הנפגע ויחשב כמותו רק משום שנוקם את נקמתו במקומו? והלא דין "שלוחו של אדם כמותו" אין כאן שהרי הנפגע מעולם לא מינהו שליח [והיכא שממנהו אם חל דין שליחות ראה להלן בסוגיא]<sup>7</sup>. ומתברר שדאי אין השלישי יכול להחשב כאילו הוא הנפגע עצמו וא"כ מנלן לאסור את נקמתו?

7. ואת"ל מדין זכיה אתינו עלה ובעין דין זכין לאדם שלא בפניו, ובפרט לראשונים הסוברים שזכיה מטעם שליחות דכיון דניחא לו בכך הוי כאילו ממנהו בהדיא להיות שלוחו, והכא נמי דכיון דפועל הנוקם לטובת ולהנאת הנפגע ונוקם את נקמתו במקומו אמרינן דמסתמא נחשב כשלוחו דניחא ליה בכך וכו'. אולם זה אינו כי לא נאמר דין זכיה לענין דבר עבירה, ולא שייך לומר דודאי ניחא ליה לעבור בלא תעשה דאורייתא. ועיין חוות דעת בהל' ריבית [ביאורים סי' ק"ס סוף סק"י] דכיון דזכיה מטעם שליחות אין זכיה לדבר עבירה דאין שליחות לדבר עבירה. וכבר כתב כך במהרי"ט [ח"א סי' קי"ו ד"ה ותו אפילו, עיי"ש שכ"כ בפשיטות]. ובאמרי בינה [דיני גביית חוב סי' ל"א ד"ה והגם] הביא דברי מהרי"ט והוסיף דאף לסוברים דזכיה אינה מטעם שליחות אין זכיה לדבר עבירה. וכתב שיש לו כמה ראיות לדבר, וגם שהסברא נותנת כך "וכי ס"ד באומר לחבירו שיגנוב ויתכוין לזכות בעדו לא בתורת שליחות רק בתורת זכיה יהיה נקנה לו הגניבה - זה לא יעלה על הדעת", ועיי"ש.

אולם כשנעיין יותר בלאוין דנקימה ונטירה יש לערער על היסוד שנקטנו בפשטות שרק מזד הנפגע שייך נקמה, ששאל כל מי שרק נוקם ומעניש את הפוגע כגמול על מה שפגע באתר נחשב נקמה גמורה [כל עוד שמשלם גמול ונוקם נקמתו של הנפגע ולא כשרק מעניש את הפוגע על מעשהו הרע וכדלעיל בצורף]. והרי בפסוק לא נאמר אלא "לא תקום ולא תטור" ולא נזכר מי לא יקום ולא יטור.

יש להוכיח קצת מנמה פסוקים בתנ"ך שכשנוקם אחר - ולא הנפגע או הבא ממחמתו - נקרא "נקמה". בלשון המקרא:

- (במדבר לא, ב) "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים אחר תאסף אל עמך".  
 - (שמואל א ית, כה) "ויאמר שאול כה תאמרו לדוד אין חפץ למלך במהר כי במאה ערלות פלשמים להנקם באויבי המלך" וגו'.

- (שם כד, יב) "ישפוט ה' זיני וזינק ונקמני ה' ממך וידי לא תהיה בך".  
 - (ירמיה טו, טו) "אתה ידעת ה' זכרני ופקדני והנקם לי מרדפי וגו'".  
 - (שם ג, טו) לענין חורבן צבל ע"י עמים אחרים, "הריעו עליה סביב נתנה ידה נפלו אשומיה נהרסו תומותיה כי נקמת ה' היא הנקמו בה כאשר עשתה עשו לה" (ועיי"ש כל הענין).<sup>8</sup>

לאור האמור, קשה להקל בנקמת זד שלישי. ואע"פ שלא מנאנו כעת שום פוסק שמחמיר להדיא [וב"שפתי דייק" רק מסתפק] ושנים ממחברי זמננו פשוט להס להקל, אולם אין יסוד לסדרתם. וראייתו של ה"מדרש כהלכה" מהגמ' אינה מוכרחת כשמי"ל לעיל. וכשנוסיף לזה האפשרות שהמושג "נקמה" בלשון הקודש אינו מנטמאס לנקמת הפוגע דוקא, וכמשמעות פשטות הפסוקים הנ"ל, הבא להקל בחשש ל"ת דאורייתא עליו להציא ראייה.<sup>9</sup>

### נטירת זד שלישי - עיונים להלכה

לעיל הבאנו מה דפשוט לו ל"ישראל הקדושים" שאין איסור נטירה בזד שלישי. והסברא נותנת כן. שאין לדמות נטירת זד ג' לנקמת זד ג', שצנקה ישנם זדדים לאסור משום שהנקמה מתייחסת

ותו בלא"ה נמי אפילו אם יש זכיה לדבר עבירה לא שייך כאן זכיה כי נחא ליה לנפגע בנקימה אפילו אם אינה מתיחסת דוקא כאילו עשאה בעצמו ודי לו שאחר נוקם בשבילו. ולא דמי לדין זכין לכין לאדם דעלמא שכדי שתחול חלות מסוימת צריך המעשה להתייחס למי שזוכים בעבורו וכאילו שהוא עשה בעצמו.

8. אע"פ שמפסוקים אלו אין ראייה ממש ועדיין אפשר להתעקש בכל אחד מהם, וכגון בנקמת מדין י"ל שמאחר ומשה רבינו גם הוא מהעם לכן נחשב כנוקם נקמת עצמו. וכן בנקמת דוד מהפלשתים נחשב כנקמת עצמו כי הפלשתים שונאים גם לו [ואף שאין פשטות הפסוקים מורה כך], או שנחשב כשליחו של שאול המלך. ובפסוקים שה' הוא הנוקם י"ל שאין כביכול נחשב "שלישי" כי כל חטא הוא פגיעה גם כלפי שמיא וכו'. וכמו"כ כשאחרים נוקמים נקמת ה' כמו בחורבן בבל ע"י עמים אחרים נחשב נקמת ה' כי הוא יתברך שולחם וכדכתיב שם "כי הנה אנכי מעיר ומעלה על בבל קהל גוים גדולים" וגו' (ירמיה נ, יט). ברם פשטות הפסוקים מורה קצת שהמושג "נקמה" בלשון הקודש אינו מצטמצם רק בפעולות של הנפגע עצמו אלא כל שמתנדב לנקום נקמת הנפגע נחשב "נוקם" ולא כפוגע פגיעה חדשה.

9. ואולם כבר נתבאר לעיל שכשברור לו לשלישי שכוונתו אינה לנקום נקמת הנפגע אלא להעניש את הפוגע מידה כנגד מידה וכיו"ב מסתברא שאין כאן חשש נקמה. וכש"כ שיש לצרף לזה דעת המקילים בנקמת צד שלישי בכלל והעובדא שבעצם לא הוזכר בפסוקים איסור נקמת צד שלישי.

לנפגע ולעצם הפגיעה אם משום שנוקם במקום הנפגע ולטובתו, או משום שנקמת אחר נחשבת נקמה בעצם ותשלום גמול כמו נקמת הנפגע וכיו"צ סברות שזכרו לעיל. אבל בנטייה גרידא איך יתייחסו מחשבות לבו או דיבורי פיו של אחר למעשה הפגיעה ולנפגע, והבן.

ועוד שלא מלאנו איסור בתורה אלא לדבר בגנות הצריות, והיינו "לשון הרע" ולא הרהור. [ובהרהור אסור רק לדון לכף חובה באופן שיש מקום לדון לכף זכות, אבל באופן הפשוט לחובה אין חיוב לדון לכף זכות ומותר להרהר בעוונותיו של חצירו וצמעשו הרעים]. ובדרך כלל לא אסרה תורה דברים שבלב בכל המצוות הנוגעות לבין אדם לחצירו אלא דיבורים ומעשים בלבד. ואם נאמר שנטירה אסורה גם באחר א"כ לכל הפוסקים הסוברים שאיסור נטייה היא במחשבה יחדש איסור לחשוב ולזכור עוונותיו וחולשותיו של חצירו מה שנכשל בבין אדם לחצירו ואולי אף כל מה שחטא לשמים, והרי לנו לאסור הרהור לשון הרע, דבר שלא מלאנו בפוסקים לכאורה.

## פרק ב': נקמת ונטירת קרובים

כשדנים בנקמת צד שלישי מתעוררת מיד השאלה מה דינם של קרובים בזה. והיינו, אם נאמר שנקמת צד ג' מותרת משום שהנוקם אין לו שייכות לנפגע ואינו נחשב כמותו, עדיין יש לברר האם קרובי הנפגע כן נחשבים כמו הנפגע עצמו לענין נקמה.

שאלה זאת נחלקת לשתיים.

א. כשצד השלישי הנוקם הוא קרובו של הנפגע כגון בנו, אביו, אחיו וכיו"ב או אפילו אשתו כגופו. האם מותר להם לנקום, או שמא גם למקילים בנקמת צד ג' מודים כאן שקרובי הנפגע ודאי נחשבים כנפגע עצמו?

ב. ציור הפוך, שהנפגע עצמו נוקם בקרובי הפוגע, דהיינו שמסרב להשאיל לבנו של הפוגע או לאחיו וכל כיו"ב, האם נחשב הדבר כאילו נוקם בפוגע עצמו? [וה"ה כששני הציורים מצטרפים יחד שקרובי הנפגע נוקמים בקרובי הפוגע].

ברור שנטיית הסברא היא שבקרוב חמורה יותר הנקמה מנקמת צד שלישי שאין לו שום קשר לנפגע או לפוגע. ובקונטרס "ישראל הקדושים" (שם בא"ד בהערה ד') כהמשך למש"כ להסתפק בנקמת צד ג' כתב: "ואם המצטער [- הנפגע] היה ממשפחתו [- של השלישי הנוקם] אפשר דנקרא נוקם בשביל עצמו..." ומשמע שנטיית דעתו בזה לחומרא אע"פ שלא ברור לו הדבר.

וגם ה"מדרש כהלכה" שמתיר בפשטות נקמת צד ג', כנזכר לעיל, מסיים וכותב:

"וצ"ע אם בניו לא משאילין מפני שלא רצה להשאיל לאביו אם זה אסור מטעם לא תקום".

ואם בקרוב עדיין מספקא ליה ל"מדרש כהלכה" באשתו פשיטא ליה שודאי היא כגופו וכשנוקם הבעל את נקמתה הריהו כנוקם נקמת עצמו, ועיי"ש. וה"ה לכאורה בצירוף הפוך שכשנוקמים באשתו של הפוגע כאילו נוקם בפוגע עצמו, שהרי אשתו כגופו.

כדמות ראייה לדבר שנקמת הקרוב נחשבת כנקמת הנפגע עצמו יש לראות ברמב"ן עה"ת בפסוק כאן המבאר למה אין איסור נקימה בגואל הדם עיי"ש, ואע"פ שגואל הדם אינו אלא קרובו של הנפגע ומשמע ששייך בזה בעצם איסור נקימה<sup>10</sup>.

ולענין נטירת צד ג' כשהנוטר הוא קרובו של הנפגע<sup>11</sup>, הסברא נותנת שחמורה יותר מאדם זר הנוטר בלבו כמש"כ לענין נקמה. וכ"כ ב"ישראל הקדושים" שאע"פ שנטירת זר מסתבר לו להקל שאין זו נטירה [וכדלעיל באורך] אך אם הנוטר הוא קרובו של הנפגע אפשר שעובר על "לא תטור".

### קרוב הנוקם או הנוקם מקרוב - דיון להלכה

כשדיים צענין נקמת קרוב להלכה אי אפשר להחיל מהעולם מהעוול שבעצם כל נקמה כזאת שצאה מקרוב הנפגע לפוגע או מהנפגע לקרובו של הפוגע צאמת איננה רק מ"קרוב" הנפגע או ל"קרוב" הפוגע. שהרי הקרוב של הנפגע ג"כ מרגיש הפגיעה ומנטער עליה וגם מתצייש בה. נמצא כשקרוב זה נוקם שכח שעל עלבון עצמו נוקם. ולדוגמא, בן המתעורר לנקום על פגיעה שפגעו בצדו, יש לחלק הדחף הזה לשנים; א. הרצון לתצוה כבוד אצו ונערו משום שהוא בנו, ב. צפיגעת אצו מרגיש הצן פגוע ומצוה, שפגיעה צאצ היא פגיעה עקיפה צבן וכלל המשפחה. וכשנוקם נוקם נקמת עצמו, נערו ועלצונו. וצפרט צקירצה כמו צעל ואשה [שאשמו כופו וכדלעיל] מוצן מאד שכל פגיעה וחוסר הטצה צאחד הוא פגיעה גם צשני צמציאות. וציותר צולט ענין זה צציור ההפוך שהנפגע נוקם מקרובי הפוגע, צצנו למשל, כאן פשוט שהנוקם צצנו של הפוגע כמוהו נוקם בצצו - הפוגע עצמו - כי גם לו נגרס נער ועלצון צפגיעה צצנו.

ואע"פ שלא תמיד המציאות היא כך אבל בכל זאת רגשות אלו שכיחים למדי וממילא כשאנו מעיינים בצדדים להקל צנקמת קרובים א"א להחיל מהנקמה הנוספת העקיפה שבעצם צאה ממש מהנוקם - שהוא גם נפגע - לפוגע.

וכ"כ צפשיטות הגר"י זילצרטין (תורת האדם לאדם ג' עמ' 67) צשאלת נקימה ונטירה צשמחות: "גם אצו של שמעון הנמנע מלהשתתף צשמחת קרובו הג"ל צשל הזלול צצבד צנו עוצר צאיסור 'לא תקום', אמנס צספר 'ישראל הקדושים' מסתפק אס אדם זר שאינו קרוב משפחה נוקם עצור צצירו האס עוצר צאיסור 'לא תקום' אולס כאשר אצ נוקם על כבוד צנו הרי צצעקיפין נוקם הוא על כבוד עצמו וצודאי ששייך צזה איסור נקימה".

ועכ"פ צאצ על צנו פשוט לו, ולענין שאר קרובים לא פירש [גם צ"ישראל הקדושים" כחז הצצרה וכפי שהעמקנו לעיל].

10. והגר"י פעלרא ז"ל בעשה יט הוכיח כעין זה מדברי רמב"ן אלו דבצערא דגופא שייך איסור נקימה, שהרי גואל הדם הוא צעד"ג ואפ"ה משמע ברמב"ן שיש נקמה אם לא משום וכו', עיי"ש. וכמו"כ נוכיח לענינו מהרמב"ן ששייך נקמה בקרובים.

11. כגון שבנו של הנפגע מטיב לפוגע ואומר לו איני כמותך שסרבת לאבי, או שהנפגע עצמו מטיב לפוגע ובנו של הנפגע אומר לפוגע ראה אין אבי כמותך, וכדלעיל בציורי הנטירה על פי "שפתי צדיק". ולפוסקים שנטירה בלב הציור פשוט שהבן נוטר בלבו את פגיעות אביו וכיו"ב. ובנטירה שבדיבור שייך גם בציור הפוך שהנפגע מטיב לבנו של הפוגע ואומר לו "איני כאביך שסירב להיטיב לי", או "איני כאביך שסירב להיטיב לאחריים".



וכבר התבאר לעיל צורך שכל ההיתר של נקמת צד שלישי הוא חסר יסוד וכמגדל הפורה באויר, ונתבאר כאן שנקמת קרובים חמורה יותר מסכנת מסתם נקמת אדם שלישי רחוק. וכיון שבלאוין לאוריינתא אנו עסוקים מסכנתא שאין מקום להקל כלל.

ואם צאמת כוונת הנוקם הקרוב היא רק להעניש את הפוגע ולא לנקום נקמת הנפגע שהוא קרובו, מותר גם כאן כמו באחר, שאינו דומה לנקמה כלל. אלא שכאן נריך זהירות שבעמייס להחליט שבעצם אין כוונתו לעזור ולרחס על קרובו [כמו אשמו, אציו וכיו"צ] ורק להצט הצדק צוערת בקרבו ועל חבל דק מאוד לוועד הנוקם הזה<sup>12</sup>.

## פרק ג: השולח שליח או מסית אחרים לנקום

בניגוד לציורים הנידונים בפרקים הקודמים שהצד השלישי נוקם מעצמו ומיוזמתו, יש לדון בציור שנקמתו של השלישי באה מכוחו של הנפגע העומד מאחורי הפעולה וזה בשני אופנים:

א] הנפגע שולח שליח לנקום - והשליח פועל על דעת המשלח. בנוסף על מה שהנפגע מסבב וגורם את פעולת הנקמה יש לייחס אליו את הפעולה מצד דין שליחות לכאורה, ואם שלוחו של אדם כמותו הרי שיש כאן נקמה גמורה הבאה מיד הנפגע לפוגע.

ב] הנפגע מסית ומשכנע אחרים לנקום - כלומר, שמשכנע אחרים למנוע טובה מהפוגע משום שהוא פגע בו, או שמשכנע אותם להימנע מלהטיב לו מטעמים אחרים ולא מגלה להם שהוא על חשבון פגיעה קודמת, ושהנקמה מדברת מתוך גרונו<sup>13</sup>. ולמעשה הנפגע הוא שמסובב וגורם את הנקמה. השאלה היא אם עובר בזה על לא תקום, ואף ש"שליחות" אין כאן כי הלה עושה על דעת עצמו מכיון שהשתכנע שאין לעזור לפלוני, ובניגוד לדין "שליחות" שהשליח פועל על דעת המשלח ובשליחותו, ולא מרצון עצמו.

בשאלת ההסתה [ציור ב'] מצאנו שנים ממחברי זמננו שמשותוים לדעה אחת שספק הוא להלכה אם הנפגע עובר, [והיינו ספיקא דאורייתא בלאו דלא תקום], אך לענין שליחות בנקמה קיימים חילוקי דעות קיצוניים בין מחברים אלו.

### 12. ידיד וריע - האם דינו כקרוב

שלמה המלך מלמדנו בחמתו (משלי כז, י): "רעך ורע אביך אל תעזוב ובית אחיך אל תבוא ביום אידך טוב שכן קרוב מאח רחוק". ובמפרשים שם שכל הפסוק ענין אחד, ומוזהיר לא להזניח את הרעים האמיתיים והותיקים ולסמוך על אחים וקרובים, כי טוב שכן קרוב וגוי. ולפי פירושו של האבן עזרא אף מבואר בפסוק שידיד אמת קרוב יותר ואפשר לסמוך עליו יותר בשעת צרה מאח, עיי"ש. ואף שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, אך המציאות קובעת שאם מדובר בידיד וריע כאח והוא נוקם, או שנוקמים בו, יש לחשוש לדין קרוב בנקימה דזיל בתר טעמא דמילתא.

13. בציור הזה שהשלישי אינו יודע שהוא משום נקמה ודאי אין מקום לדון אם הוא עובר בלא תקום, שהוא אינו יודע ולא מתכוון לנקמה. ורק כשיודע שיש כאן משום נקמה והוא משתכנע למנוע טובה משום כך, אז יש מקום לדון עליו מדין נקמת צד ג', ועיין לעיל באריכות.

ה"מדרש כהלכה" (שם אות ז') כותב:

"אף דכתבנו דבצד שני [שלישין] אין בזה משום נקמה מ"מ צ"ע אם הוא מסית אחרים שלא לעשות לו טובה וזאת כנקמה על שעשה לו רעה וכדומה, אי שייך איסור תורה".

ובהערה שם מוסיף שהספק הוא באופן שהמוסת אינו יודע שמשום נקמה הוא, שמשכנעו הנפגע בטיעונים אחרים להימנע מלהיטיב לפלוני, או דאיירי במסית את הקטן דלאו בר שליחות הוא, אבל אם המוסת הוא בר שליחות וגם יודע שמשום נקמה הוא מונע את הטובות ומתכוין לכך, ודאי כבר הוי שלוחו של הנפגע והרי הוא כמותו ממש, כי יש שליחות לענין נקמה.

הרי שברור לו ל"מדרש כהלכה" ששלוחו של אדם כמותו בנקמה, ציור א' לעיל, אך מצד שני מסתפק בדין המסית והמשכנע לנקום, ציור ב', אם עובר.

לעומתו ב"ישראל הקדושים" (סעיף ה') כתב:

"אם המצטער [- הנפגע] עשה שליח לנקום בעבורו אפשר דעובר בלאו אע"ג דאין שליח לדבר עבירה מ"מ בזה שמשלחו היא גופא מעשה נקמה".  
ובהערה שם: "...אפילו אם המשלח עובר [- שמסבב את הנקמה] מ"מ שייך לומר דהשליח נמי עובר כיון דגמר הנקמה"<sup>14</sup>.

הנה פשוט לו ל"ישראל הקדושים" דאין שליחות בנקמה משום שאין שליח לדבר עבירה. [ועייין להלן בהרחבה באותיות רש"י].

וכל זה לענין דין שלוחו של אדם כמותו, אבל לדברי שניהם יוצא שכל נפגע שמצליח להביא אחרים לנקום נקמתו ע"י שיכנוע או כל דרך אחרת שמסבב את הנקמה, הריהו נוגע בספק איסור תורה<sup>15</sup>.

14. מש"כ שיש לחייב גם את השליח, שהוא מוציא לפועל את הנקמה, זה רק אם ננקוט דיש איסור בנקמת צד ג', דאל"כ א"א לחייב השליח בכלום. ולעיל הסתפק ה"ישראל הקדושים" עצמו בזה, וצ"ל שכוונתו כאן נמי לאיסור מספק לפי הצד דנקמת צד ג' אסורה.

15. והסברא נותנת כך, שאין היתר "גרמא" בנקמה לפי מה שפירשו חז"ל את המצוה [בברייתא דיומא] שכל עיקרה היא בשב ואת תעשה ומניעת עשיית טובה, ובמאי עדיף זה הגורם והמסבב את הנקמה ממי שאינו עושה מעשה כלל ועצם השתדלותו לסבב צער למי שפגע בו זוהי פעולת הנקמה שלו, וכלשון ה"ישראל הקדושים" דלעיל "מ"מ בזה שמשלחו היא גופא מעשה נקמה".

ובלאו הכי נמי, הרי גרמא אינו אלא פטור מדיני אדם, אבל חייב בדיני שמים וממילא אינו היתר לכתחילה. ועייין במאירי ב"ק [דף נז-נח, על הגמ' דפטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים] שכתב שאף בצדדים שפטור בדיני שמים, היינו שאינו חייב בהשבון, "הא לענין איסור אף מה שהוא פטור בו מדיני שמים איסור מיהא יש בו". [ועיי"ש שכתב לחלק לענין החיוב בדיני שמים מתי חייב ומתי פטור, וכתב: "...והרבה כיוצא באלו [- הציורים] שהם גרמא ופטור, אלא שיש מהם שפטור אף בדיני שמים והוא שאין כוונתו כלל להיזק, כי הוא יודע תעלומות לבו". ולפ"ז בנידון דידן לענין נקמה שכוונתו לנקום ודאי חמור טפין].

ובהדיא אמרו בגמ' קידושין (מג). לגבי השולח שליח לדבר עבירה שהשולח חייב לכו"ע בדיני שמים עכ"פ בדינא זוטא, ופרש"י שם [ד"ה דינא רבא ודינא זוטא איכא בינייהו] שאינו נענש בעונש גדול כאילו עשה בעצמו אלא כגורם, עיי"ש בגמ'. אלא שנחלקו ראשונים בדבר,

ולפי"ז להלכה אין נפקא מינה בדין שליחות בנקמה לגבי המשלח, מאחר וכל שולח שליח לנקום הריהו גורם ומסבב את הנקמה אף אם לא יחשב השליח כמותו ממש הרי שאסור לנפגע לשלוח אחרים לנקום נקמתו. ועיקר הנפק"מ להלכה היא לגבי השליח האם עובר הוא בל"ת כשנוקם, או שמא פעולתו מתייחסת למשלח והוא אינו עובר בכלום.<sup>16</sup>

### דין שליחות בנקמה – עיונים

#### אין שליח לדבר עזירה

ראינו שמחזרי זמננו חלוקים בדעותיהם. צ"ש"ר"ל הקדושים" טוען בפשטות דאין שליח לדבר עזירה וא"כ ודאי אין שליחות לנקמה, אלא שה"מדרש כהלכה" חולק וכותב בפשטות שיש שליחות לענין נקמה, וכנראה שלשיטתו כתב כך שהוא סובר שנקמת ד' ג' מותרת וא"כ האדם השלישי הנוקם זמניעט טובה אינו צר חיובא צענין הנקמה, ולדעת כמה פוסקים שכשאין השליח צר חיובא מועלת השליחות אפילו לדבר עזירה, וכדעת רבינא בגמ' צ"מ דף י' ע"ז<sup>17</sup>, וכאן השליח עצמו מותר לו לנקום לפי המקילים בנקמת ד' ג' וא"כ י"ל שנעשה שליח אפילו לדבר עזירה.<sup>18</sup>

שהתוס' בב"ק [נו. ד"ה אלא לחבריה] כתבו שלא כל שולח חייב בדיני שמים רק כששכר את השליח בכסף, והביאם הרמ"א להלכה בחו"מ סי' ל"ב ס"ב. אך הריטב"א בקידושין [מב: ד"ה שילח, והובא בש"ך חו"מ שם סק"ג] חילק חילוק אחר וס"ל שגם השולח באמירה בעלמא חייב בדיני שמים כל היכי שעדיין לא שולם נזקו של הניזק, עיי"ש.

וב"קצות החושן" [חו"מ שם סק"א] כתב לחלק בדיני שמים בין חיוב תשלומין לבין עונש בידי שמים דודאי יש בכל גורם [והיינו איסור וכנ"ל] ומסיק שם בזה"ל: "וכמה מיני גרמא איבא שנפטר מתשלומין אפילו בדיני שמים ואילו עונש ודאי אית ליה, אפילו בגורם דגורם, והוא פשוט", עכ"ל. ולא כתבנו כ"ז אלא להערה בעלמא כי אכמ"ל.

16. וכשאין בפעולותיו שום איסור רק מניעות טובות הרגילות בין בני אדם אבל אין חיוב לעשותם וכמשנ"ת לעיל. ולענין אם יש על השליח איסור משום לפני עור שהרי מבטיל את השולח בעבירת הנקמה ראה להלן בפרק זה בסוף אותיות רש"י.

ומש"כ בפנים נפק"מ למעשה הוא בעיקר לצד שנתבאר לעיל שנקמת צד ג' אסורה וממילא נפק"מ שאם פעולתו של השליח מתייחסת להשולח אין השליח עובר ואם הפעולה מתייחסת לשליח עצמו עובר הוא בלא תקום. אבל לצד המתיר נקמת צד ג' יוצא דממ"נ השליח תמיד אינו עובר על איסור נקמה, אם משום שפעולתו מתייחסת למשלח וכאילו הוא נקם בעצמו, ואם אין שליחות הרי ה"שליח" רק צד ג' וכאדם זר הנוקם שאינו עובר לפי צד זה. והנפגע השולח תמיד עובר שהרי הוא גורם ומסבב את הנקמה, ודו"ק.

- ולענין המשלח שכתבנו שאין נפק"מ כ"כ בשאלת השליחות כי ממילא עובר וכו', יש להוסיף עוד שיתכן שממילא נמי עובר בלא תטור ואע"פ שבלא תקום לא יעבור.

17. בגמ' שם נחלקו אמוראי בזה, לרבינא כשהשליח לאו בר חיובא יש שליחות לדבר עבירה ולרב סמא אין שליחות אף בזה. ונחלקו הפוסקים הראשונים וגם האחרונים כמאן קיימא לן, ועיין בחו"מ ריש סי' קפ"ב שסתם הרמ"א כדעת רבינא וכתב: "ודוקא כשהשליח בר חיובא אבל אם אינו בר חיובא הוי שליח אפילו לדבר עבירה", ובש"ך שם [סק"א] האריך לחלוק על הרמ"א ולקבוע הלכה כרב סמא עיי"ש ובנו"כ באורך ואכמ"ל.

18. וישראל הקדושים" נמי לשיטתו שלא ברור לו להתיר נקמת צד ג' וכפי שהובא לעיל. ולכאורה לפי"ז לא היה לו לקבוע כאן בפשיטות שאין שליח לדבר עבירה אלא שהדבר מוטל בספק.

דוגמא לדבר מנאנו לגבי הלאו של הלצנת פנים בשו"ת "שבות יעקב" (תו"מ סי' קס"ד) באחד ששלח שליח גוי לצייד ברבים את שונאיו ולהלצין פניו, ומאריך שם בתשובה שכיון שהשליח הוא גוי ואינו בר חיובא לענין איסור הלצנת פנים ממילא חלה השליחות אפילו לדבר עבירה ומחייבים הדין דין את המשלח לשלם קנס הצושת כאילו ציישו בעצמו<sup>19</sup>.

אולם לאחר העיון אין הדברים פשוטים כל עיקר. עיין בתוס' ז"מ שם (ד"ה דאמר) שמחלקים בין ציור הגמ' "כהן שאמר לישראל לא וקדש לי אשה גרושה" שזו נחשב השליח אינו בר חיובא, לציור של כהן שאמר לכהן לא וקדש לי אשה גרושה -

"דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן כיון דאי מקדשה לעצמו לא מחייב, לא מיקרי בר חיובא".

לפי דברי התוס', נדו"ד דומה יותר לכהן שאמר לכהן כי השלישי הנוקם נמי מוזהר בלאו דלא תקום שהרי כשנוקם לעצמו ודאי עובר, וכיון שנחשב "בר חיובא" בענין, ודאי אין שליח לדבר עבירה.

אבל מנאנו ז"משנה למלך" שמחלק בסברה בנידון כעין זה ואם נדמה מילתא למילתא נלמד מדברי לענינו. בהלכות מלוה ולוה (פ"ה הל' י"ד בתחילת דבריו, צדיני ריבית) מביא דברי המרדכי (ז"מ סי' של"ח) שמביא שיטת רש"י המתיר ללוה לשלוח ריבית למלוה ע"י שליח מאחר ואין שליח לדבר עבירה לא נחשב כאילו הלוה עצמו נותן הריבית אלא השליח והוי ריבית שאינה באה מיד לוח למלוה ומותרת. כי בריבית הדין פשוט שאם אחר, היינו נד שלישי, נותן ריבית אין איסור בזה. ועיין בטושו"ע יו"ד סי' ק"ס סעיף ט"ז וזנו"כ שם ויכוח גדול בעצם הדין וכן גם כמה דרכים בהסברת כוונת רש"י בהתירו. ויש מהפוסקים (רמ"א זד"מ שם, וש"ך ס"ק כ"ב, ועוד) שחילקו בדעת רש"י וכתבו שרש"י מיקל רק כשגם ההלוואה היתה ע"י שליח וגם נתינת הריבית אבל כשהלוואה היתה ע"י הלוה עצמו ורק הריבית שלח ביד שליח, בזה מודה רש"י שאסור. וזנו"כ האריכו בהסברת החילוק.

והנה גם ה"משנה למלך" שם מאריך ומפלפל בשיטת רש"י וצחו"ד מסביר את חילוק הפוסקים (רמ"א וש"ך הנ"ל) וז"ל:

"וצטעמא דמילתא היה נראה לכאורה לומר דטעמא דאיסורא הוא משום דע"כ לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה אלא היכא דשליח בר חיובא אבל היכא דשליח לאו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה וכדאיתא בפ"ק דמזיעא (י:). וא"כ בשלמא היכא שלוח ע"י שליח שייך לומר אין שליח לדבר עבירה כיון שאילו היה לוח לעצמו היה עושה איסור ה"ז דומה לכהן שאמר לכהן לא וקדש לי אשה גרושה שכתבו התוס' שם דמיקרי השליח בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב, ה"נ היכא שלוח בריבית ע"י שליח מיקרי שליח בר חיובא כיון שאילו לעצמו לוח עבד איסורא, אבל היכא שלוח בעצמו ושלח הריבית ע"י שליח בזה לא מיקרי שליח בר חיובא, שהרי אם היה נותן הריבית מעצמו ליכא שום איסור ה"ז דומה לכהן

19. ועיי"ש צדדים נוספים בענין באריכות. אך צ"ע בכל דבריו מדוע מתעלם מהכלל הפשוט דאין שליחות לעכו"ם, ואם צריך דין שליחות כדי לחייב המשלח - כפי שמשמע מדבריו - א"כ הרי אין שליחות לעכו"ם ומה יתן לנו שאינו בר חיובא לענין שחלה שליחות אפילו לדבר עבירה אם הוא מופקע לגמרי מתורת שליחות? ומצוה ליישב.

שאמר לישראל לא וקדש לי אשה גרושה דמחייב שולחו משום דשליח לאו צר חיובא הוא, ה"נ דכוותיה".

קיצור הדברים: הצדל יש אם השליח רק נותן את הריבית שאז נקרא "אינו צר חיובא" שמוטר לו לתת "ריבית" זו מעצמו [בלי שליחות] שהרי הוא לא לזה מעות ממלוה זה. משא"כ אם הוא שליח גם להלוואה וקונץ ריבית בהלוואה, א"כ לעצמו ג"כ אסור לו לעשות כן בריבית ואז נחשב צר חיובא ולכן אין שליח לדבר עבירה, וזה מחיר רש"י.

ונחזור לענייננו. נקמת נד ג' [לנד שרק נקמה הצאה מנפגע לפוגע אסורה] אפשר לדמות לדין ריבית שאינה צאה מיד לזה למלוה, ועל פי יסוד ה"משנה למלך" אפשר לקבוע שכל נקמת נד ג' מאחר והנוקם לא נפגע כלל ולו מותר לעשות את הפעולה כמו מניעת טובה וכיו"צ. א"כ הרי זה דומה לכהן השולח לישראל לקדש לו אשה גרושה שאינו צר חיובא, וצ"ה ג' יש שליח לדבר עבירה וחלה השליחות<sup>20</sup>.

אבל מה נעשה שה"משנה למלך" בהמשך דבריו מפקפק בעצמו באמינות היסוד שיקד, דשמה "אינו צר חיובא" פירושו שאינו כלל בתורת אסור זה וכניור הגמ' דכהן ששלח לישראל לקדש גרושה שאין לישראל זה כל אסור לשאת גרושה, אבל כל שהשליח שייך באיסור זה אע"פ שכעת אינו עובר נחשב צר חיובא, ודמי לניור שבתוס' כהן ששלח כהן לקדש גרושה וכו'. ובלשונו:

"אבל כד מעיינין ביה שפיר נראה דהאי טעמא ליתיה משום... ועוד דאפשר לומר דע"כ לא קאמר רבינא אלא גבי כהן שאמר לישראל לא וקדש לי, דישראל אינו מוזהר בזה האיסור בשום נד, אבל גבי ריבית כיון שהוא מוזהר בזה האיסור אף שעכשיו הוא לא לזה כיון שאילו לזה היה מוזהר מיקרי צר חיובא ואין שליח לדבר עבירה".

וא"כ ה"ה לענין נקמה י"ל שמאחר והשלישי הנוקם ודאי מוזהר הוא בעצם הלאו דנקימה א"כ שפיר נחשב צר חיובא ואין שליח לדבר עבירה, דהיינו שאין שליחות בנקמה כלל.

אלא שבשורת רע"א (מהדו"ק סי' קצ"ד בא"ד, הועתק בחלקו ברמב"ם פרנקל ליד דברי המשל"מ) מביא את היסוד המחודש של ה"משנה למלך" הנ"ל ומפלפל בדבריו להוכיח שכן הוא האמת, ומביא שכ"כ גם בתשובות מו"ל מאש בפשיטות (סי' ל"צ) גבי אונס שגרש ע"י שליח [ועובר בל"ת דלא יוכל לשלחה כל ימיו] ללישגא דצר חיובא [היינו לדעת רבינא דלעיל] מהני השליחות, עיי"ש, ואף דשליח עצמו נמי בתורת ל"ת זו לא לגרש אנוסה מ"מ באשה זאת נחשב אינו צר חיובא. וכתב עוד הגרע"א שכן דעת תשובות פני יהושע (יו"ד סי' י"ג) שדן באחד שקבל עליו שבת קודם חשיכה ואומר לישראל אחר שלא קיבל שבת עדיין לעשות מלאכה בשבילו, וכתב הפנ"י שלרבינא דס"ל שכשהשליח אינו צר חיובא חלה השליחות אפילו בדבר עבירה וא"כ חל דין שלומו כמותו וכאלו הוא עצמו עושה מלאכה ומחלל שבת, עיי"ש, ואף דודאי השליח ג"כ שייך בעצירת חילול שבת, אפ"ה נקרא לאו צר חיובא כיון שאם עושה עתה מלאכה זאת לעצמו לא היה עובר. ועיי"ש עוד ברע"א שמאריך<sup>21</sup>.

20. ורק אם השלישי הוא גם נפגע מאיש זה אלא שטוען שנוקם רק נקמת אחרים ועל פגיעת עצמו מותר, יש לעיין בזה אם חשיב בר חיובא או לא, והבן.

21. ונפלא הדבר שלרע"א היה פשוט ההיפך ממש"ב ה"משנה למלך", וז"ל: "הנה במה דאמרין (ב"מ י:) איבא בינייהו כהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה, הייתי דן

### דין "שלוחו כמותו" לענין נקימה במיוחד

שלומו של אדם כמותו הוא כלל גדול בחורה. פרטים רבים יש בכלל הזה, ואין המקום להרחיב כאן הידיעה אבל נעיר בקיצור כמה נקודות הנוגעות לענין דין שליחות בנקימה.

יש מנוות עשה ול"ת שנאמר בהן שליחות ויש שלא נאמר, וכגון מנוות שבגופו שחיוצן על האדם כמו תפילין ועוד. והנה כמה הצדלים יש למנ"א זין נורת השליחות שבנקמה לצין נורת השליחות השכיחה בש"ס ופוסקים בדרך כלל, ואם דניס בשליחות שבנקמה יש לעיין בכל אחד מאלו בכבוד ראש.

א. לפי הצירים של איסור נקמה בחז"ל [צרייחא דיומח] ובהלכה הרי שעיקרה היא בשב ואל תעשה - אינו מטיב עמו ואינו משאל לו את כליו וכו'. וא"כ העושה שליח לנקום הרי גם אומר לו אל מטיב לפלוגי ואל משאל לו כלים וכיו"ב והרי אין מעשה מסוים שתחול עליו השליחות, כמו שליחות דעלמא שאנו מייחסים פעולה מסויימת של השליח אל המשלח.

והג"ר משה פרידמן שליט"א העיר - בפירוש הרא"ש לנדרים דף עב: צהדיא כתב ששמיעת השליח אינה כשמיעת המשלח "דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות", עיי"ש וצ"קצות החשן" ריש סי' קפ"ב. אלא שהכרע גמור אין מכל זה כי יש לחלק בין הציר של הרא"ש; שמיעת אזנים, וצירים של הקצה"ח; ציזית, תפילין, סוכה ושאר מנוות שבגופו - לצין נידון דידן; נקמה בשב ואל תעשה. כי אע"פ שאדם השומע או שמלצישים על גופו ציזית וקושרים עליו תפילין אינו עושה דבר ונחשב שהדבר נעשה ממילא, אפ"ה יש להצין שהנמנע מלעשות פעולה שצידו לעשותה אינו נחשב דבר דממילא כ"כ ואע"פ שאינו עושה כלום, אבל עמס מניעת הפעולה הרי קשורה בהחלטה ושיקול דעת, וכשנמנע מהפעולה הרי זה גופא פעולה [דוגמא לדבר: ישב ולא עבר עבירה כאילו עשה מזה], ועדיין צ"ע.

ב. ציור של השאלת כלים, כשאומר "אל משאל לפלוגי את כלך", הרי הכלים הם של השליח וכשנמנע מלהשאל מונע כלים שלו ולא של המשלח, וא"כ הנפגע המשלח לא נקם כלום, וכמו

---

בפשיטות דמחזיר גרושתו משנישאת דהאיסור הקידושין כדאיתא קידושין דף עח. אם אמר לשליח לקדשה לו, אף דאם השליח מקדש להאשה הזאת ליכא איסור, מ"מ מיקרי בר חיובא, כיון דהוא ג"כ בר חיובא בלאו זה שלא להחזיר גרושתו משנישאת, ואין אנו דנין על האשה הזאת אם השליח אסור בה, אלא אם הוא ג"כ מצווה על הלאו הזה, ודוקא בכהן שאמר לישראל צא וקדש לי גרושה דהישראל לא מוזהר כלל בלאו הזה, והו מיקרי לאו בר חיובא, עד שמצאתי בהיפוך ב"משנה למלך"... הרי אף דמ"מ השליח מוזהר בלאו דריבית אפ"ה כיון דבמעשה שליחות זו אילו עושה לעצמו לא היה איסור, לא מיקרי בר חיובא". ולא הזכיר הרע"א שה"משנה למלך" עצמו מפקפק ביסוד זה ומסתפק בו וכפי שהובא לעיל, וצ"ע. והנה כל מה שנתבאר בפרק זה הוא לשיטת רש"י בב"מ דלעיל, אך יש דעות נוספות בראשונים, וכגון דעת הרמב"ן בגמ' שם החולק על התוס' וס"ל שגם כהן ששלח כהן לקדש לו גרושה נקרא השליח לאו בר חיובא כי על המעשה שעושה עתה לא נצטוה שהרי אין השליח מקדשה לעצמו.

ובלשוננו: "זה"ה דהוה לן למימר כהן דאמר ליה לכהן אחר, דהא ליכא עליה אוהרה בקדושין דאחרים, לא יקח כתיב. ואם משום ולפני עור, בישראל נמי איכא ביה משום ולפני עור, אלא אלומי מילתא הוא ואפילו ישראל דלעצמו שרי' ולא בר חיובא הוא כלל איכא דאמרי פטור השולח. א"נ אורחא דמילתא נקט דישראל שכיחי טפוי". ולפי"ז אין צריך לכלל הפלפול דלעיל והחילוקים של האחרונים שבפשטות שייך שליחות בנקימה. ועוד יש בראשונים בזה ואכמ"ל.

שהמקדש אשה ע"י שליח חלים הקידושין רק כשהכסף הוא של המשלח ולא של השליח, כי רק מעשה הקידושין מתייחס למשלח. כמו"כ בנקמה רק המעשה או מניעת המעשה מתייחסים למשלח ורק כשהכלים הם של המשלח, והשליח יש לו רשות שלא להשאילם, ואומר לשליח שלא ישאיל את הכלים הללו לפוגע אם יבקשם ממנו - רק בצירוף כזה יש לדון לענין שלוחו כמומו.

אי נמי שהנפגע אומר לשליח אל תטיב לפוגע טובות שבגוף וכגון לעזור לו במשא או ללמוד אמו וכיו"צ. והבן כי זאת טענה גדולה.

ג. גם יש להתחשב בדבר שבדרך כלל השליחות נאמרה לענין "חלות" מסוימת כמו חלות קידושין, גירושין או קניינים, וכן השליחות לדבר עבירה מדובר ב"חלות" כמו קידושין אסורין וכיו"צ או לענין חיוב משלומין, חיוב מלקות או עונש אחר, אבל שליחות בנקמה שאין בה שום חלות דין ולא חיוב משלומין או מלקות וכו' רק חטא לשמים מנלן שנאמר בזה דין שליחות לייחס את החטא למשלח במקום לשליח. [והגר"מ פרידמן העיר - מסוגיא דקידושין דף מג. האומר לשלוחו לא הרוג את הנפש... שמאי הוקן אומר... משום חגי הנביא שולחיו חייב שנאמר... עיי"ש, וז"ע כעת].

ד. ועוד העיר הגר"מ פרידמן שליט"א מסברת "פנות הבית" (למהר"ר אברהם טיקטין, שו"ת או"ח וורשא תרמ"א) שהוצא ב"אבני נזר" (יו"ד ח"א קו' ברית אחים סי' קנ"א ס"ק טז-יז), ונטט מקמת מלשון ה"אבני נזר" שם:

"ובספר 'פנות הבית' כתב בזה דלא שייך כלל ענין שליחות בדבר עבירה אלא במקום שאף אם אין שליח, העבירה נעשה, רק שאין למי לחייב, כגון שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה דאף אם יפטור המשלח מ"מ הגרושה נתקדשה לכהן ונעשתה הדבר שהקפידה עליו תורה רק שהכהן לא פעל הקידושין, בזה באנו לחייבו משום שליחות, וחלי בפלוגמא דשליח לאו בר חיובא יש שליח או אין שליח. וכן איש דאמר לאשה אקפי לי קטן... אבל טמא שאמר לטהור ליכנס למקדש [מלבד דבמה שבגופו לא שייך שליחות] הרי כניסת הטהור אין מעשה העבירה נעשה, לא שייך שליחות לחייב המשלח. וכן אמירה לנכרי או למי שלא קבל שבת הרי מעשה העושה בלעדי שליחות אינו עבירה כלל... ואינו מועיל שליחות להעשות מעשה עבירה. אלה דבריו והם קילורין לעינים".

ועל פי סברא זו מבאר שם ה"אבני נזר" גם לענין שליחות ברבית דמאחר ורבית שאינה באה מיד לזה למלוא מותרת הרי שבלי דין שליחות אין כלל צורה של רבית כשהשלישי נותן, עיי"ש. ולפי"ז הדבר תלוי בעצם השאלה האם נקמת ד' ג' היא נקמה בעצם או שאינה נקמה משום שזורת הנקמה היא רק מנפגע לפוגע, וכנ"ל באורך. שאם נקמת ד' ג' היא נקמה מעליה גם בלי שליחות, א"כ מהשליחות רק נפק"מ מי עובר ובוה שפיר נאמרה שליחות (וכדלעיל ב"פנות הבית"), אבל אם נקמת ד' ג' בעצם אינה נקמה ורק ע"י השליחות נחשב השלישי כאילו הוא הנפגע וממילא יש כאן נקמה א"כ הרי לפנינו ממש הצירוף של ה"פנות הבית" וה"אבני נזר" ולא שייכת שליחות.

**ולסיכום:** כפי שראינו בפרק זה, בכמה אחרונים משמע שתפסו בפשיטות שיש שליחות לענין נקמה ודנו רק לענין אין שליח לדבר עבירה וכנ"ל, ואף אנו לא באנו להכריע כאן בעצם השאלה, אבל באנו לעורר לב המעיינים בכמה נקודות הצריכות עיון לפני שקובעים דין שליחות בנקמה.

יש להעיר שגם בצירויים שחל דין שליחות ומאד דיני נקמה מותר לו לשליח לנקום כי המשלח עובר ולא הוא, אולם עדיין עובר השליח בלאו דלפני עור לא תתן מכשול - שהרי הוא מכשיל את המשלח

בל"ת דנקמה. וכבר האריכו הפוסקים צוה בכל שליחות לדבר עזירה, באופן שכן חלה השליחות. וראה צ"מ דף י' ע"ג בסוגיא דלא בר חיובא שכתבו שם המוס' בפשיטות (צד"ה דאמר) "...אבל ישראל [- שליח ישראל] אע"ג דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול וכו'", עיי"ש וזכרשונים שם כמה דרכים בסוגיא, אך דבר פשוט שאסור לו לשליח לצנע השליחות אלא"כ אין חשש לפני עור, וכגון שיכול המשלח לנקום גם לבדו וכו"צ דקאי בחד עברא דנהרא, וע"ע בגדרי לפני עור בספר הנחמד "שערי שלום", ירושלים תשנ"ח בהרחבה.

[ואולי דין זה נהג בשליחות לנקום אפילו אם לא חלה השליחות ואין הפעולה מתייחסת למשלח, ככל זאת הרי הוא עובר בלא תקום מאחר והוא גורם ומסבב את הנקמה וכמשנת"ל בארוך. וא"כ מכשילו השליח באיסור נקימה, ואפילו אם נאמר שהשליח אינו עובר משום לא תקום שאין איסור נקימה צד שלישי, סוף סוף הוא מכשיל את המשלח באיסור זה. וע"ע].

## פרק ד: כשאחר נוקם מעצמו וביד הנפגע למחות ולמנוע

כשרואה הנפגע שאדם אחר [- צד שלישי] מתעורר לנקום נקמתו, והוא לא שלחו וגם לא הסיתו לכך, האם מחויב למחות בו ולמנוע את הנקמה, כשיש בידו למחות, ואם אינו מוחה האם נחשב כאילו הוא עצמו נקם או שמא אינו מחויב למחות?

לפי הצד שנתבאר לעיל שנקמת צד ג' אסורה, זאת אומרת שהשלישי הנוקם עובר בלאו, לא קמבעי לן. שהרי ממילא חייב הנפגע למחות כמו כל אדם אחר שחייב למחות במי שעובר עבירה אם יש בידו למחות ולעכבו שלא יחטא. ואם לא מחה נחשב לשותף לאותה עבירה וכמבואר בגמ' שבת (נד: ועוד) "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו"<sup>22</sup>.

כי קמבעי לן לפי הצד שהובא לעיל שנקמת צד ג' מותרת, והיינו שהשלישי הנוקם אינו עובר בל"ת בנקמתו, בזה דנים מחברי זמננו האם נחשב הנפגע בשתיקתו כשותף בנקמה בשב ואל תעשה או לא<sup>23</sup>.

ב"הליכות עולם" (עמ' קלז ובמהדורא חדשה בקו' קודש ישראל עמ' פה) מוכיח מהגמ' דיומא ממימרא דר"י משום ר"ש בן יהוצדק "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם", ובמסקנא שם מפרש שת"ח רק "נקיט בליביה" ופרש"י שם "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק". ולמה הוסיף רש"י מילים אלו?

22. בפשוט, מי שאינו מוחה בעוונות אחרים ו"נתפס" בעוונם אין הכוונה שעובר על הלאו ממש כמו העובר בפועל, וא"כ עדיין יש חילוק בשאלה כשהנפגע אינו מוחה שמא נחשב כאילו הוא עצמו נוקם [וע"ע להלן בדברי האחרונים] ועובר בלאו דלא תקום, משא"כ אם רק "נתפס" בעוונם. אלא שלמעשה תמיד אסור ואין נפק"מ כ"כ בזה רק לצד דנקמת צד ג' מותרת וכמש"כ בפנים.

23. גם לענין נטירה יש לדון שאף אם אינו עובר בלא תקום שאינו נוקם בפועל אך נטירת הלב יש כאן.



ומבאר ה"הליכות עולם" בפשטות [וכן ביארו מחברים נוספים כמו מצות המוסר עמ' 135 ועוד כדלהלן] שרש"י בא לתרץ היכן יש כאן נקימה אם הת"ח רק נוטר ונוקט בלבו והרי אמרינן שת"ח צריך לנקום ולנטור כנחש? ומתרץ:

"וי"ל דע"ז פ' רש"י ז"ל שאם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק, ורצונו לומר, דגם זה נקמה נקראת". [ו- ואגב שמעינן דשייך נקמה גם בשב ואל תעשה כיון דמן הדין מחויב לעזור ולהציל העשוק ואם אינו עושה כן מחמת נקמה עובר גם בלא תקום ולא רק בלא תטור].

וכעין זה הוכיח גם ב"מדרש כהלכה" (שם) מגמ' יומא ורש"י הנ"ל, אך מבאר בסברא אחרת למה נחשב הנפגע בשתיקתו כנוקם בעצמו כיון שהנוקם פועל בשביל הנפגע ולטובתו ומלאכתו נעשית על ידו, הרי הוא כשלוחו. ואע"פ שאינו כשלוחו ממש ונחשב כאילו הנפגע בעצמו נוקם<sup>24</sup>. ועל פי דרכו כתב שרק כשכוונת השלישי באמת לנקום נקמת הנפגע במקומו ופועל לטובתו שאז נעשה כשלוחו, אבל אם השלישי מיצר לפוגע מסיבות אחרות לא נחשב כשלוחו של הנפגע. ואע"פ שיכול למחות בידו ואינו מוחה, ויתכן שבזה אינו עובר. וכמו"כ כתב כשהשלישי לאו בר שליחות כגון קטן יש להסתפק בדבר שיתכן שאין הנפגע עובר כשאינו מוחה ביד הקטן הנוקם את נקמתו<sup>25</sup>.

אמנם לפי סברת "הליכות עולם" שהבאנו אין שום חילוק באיזה כוונה מציקים לפוגע, שאסור לו לנפגע להתעלם מצרתו אם יכול לעזור, וגם אין חילוק מי הוא המציק גדול או קטן.

גם בעל "מצות המוסר" מוכיח (בעמ' 135 ואילך) מדברי רש"י יומא הנ"ל שכשיש ביד הנפגע למנוע נקמת צד ג' נחשב כנוקם בעצמו ולא רק נוטר, ומאריך שם מאוד בדבר. וגם מחדש סברא משלו בטעם הדבר, וזה על פי מה שחקר במהות ל"ת דנקימה אם הוא כפשוטו, איסור על פעולות נקמה [או אי הטבה], או שמא כל עיקרו של איסור נקימה הוא רק הנטירה שבלב אלא שכשנתחזקה ונתגברה נטירת השנאה כ"כ עד שכבר מביאתו לידי פעולות נקמה אז עובר בלאו נוסף על הנטירה החזקה הזאת. נמצא שפעולות הנקמה משמשות רק כשיעור ותנאי לחוזק הנטירה שבלב. ועיי"ש שהאריך לבאר עפ"י דברי ראשונים ואחרי דקדוקים בלשונם מסיק שנחלקו בחקירתו זאת. ועכ"פ בדעת רש"י הנ"ל י"ל שסובר כצד השני שעיקר איסור הנקימה הוא נטירת הלב וממילא י"ל כשיש בלב הנפגע נטירה חזקה כ"כ שיש בידו למנוע נקמת אחרים ואינו מונע אלא שש על פעולות הנקמה, נמצא שיש בו שיעור חוזק הנטירה המספקת כדי לעבור גם על איסור נקימה. ע"כ תורף דברי "מצות המוסר"<sup>26</sup>.

24. מתוך סגנון לשונו קשה להבין כוונתו אך לאחר העיון בכל דבריו מוכח שכך היא כוונתו כמש"כ, ולהלן נדון בעצם סברתו בעו"ה.

25. בשני הצדדים - קטן, וכשאינו כוונת השלישי לנקום אלא מציקו מסיבות אחרות, כתב ה"מדרש כהלכה" להקל רק בדרך ספק ולא בהחלט.

26. יש לפקפק ביסוד סברתו זאת, כי סוף סוף פשוט שאין לדמות עוצמת הנטירה המביאה את הנוטר לשתוק ולהעלים עין כשאחרים נוקמים, לעוצמת הנטירה המביאתו לנקום בעצמו

ולסיכום - החוט המשולש ממחברי זמננו אלה מסכימים שכשיש ביד הנפגע למחות ולמנוע הנקמה ואינו מוחה, הריהו כנוקם בעצמו, ואפילו לצד שנקמת צד שלישי מותרת פירושו שהנוקם אינו עובר אבל הנפגע עובר על לא תקום בשתיקתו. [ולפי"ז צד ההיתר למעשה בנקמת צד ג' הוא דוקא כשאין הנפגע יודע על הנקמה או שיודע אך אין בידו למחות שהנוקם אינו שומע לו וכיו"ב]. אולם בסברת הענין נחלקו וכל אחד חידש סברא לעצמו, ולהלן בעז"ה יבוארו הסברות הדק היטב.

אולם יש להוכיח מדברי ה"חפץ חיים" שדעתו נגד הכרעת מחברים אלו לכאורה. שפסק (בפתיחה לאוין ח, ט) שהמספר לשון הרע כדי לנקום עובר בלא תקום, ורק במספר שייך האיסור, אבל מוסיף שם בבאר מים חיים: "ואולם אם המקבל סייע בהסיפור ונהנה ממנו עובר שלא הטיב עמו גם כן, עובר ג"כ בלא תקום ולא תטור". ולמה עובר המקבל רק כשסייע ונהנה ולא בעצם שתיקתו והסכמתו לשמוע בזמן שהיה יכול למחות ולסרב להקשיב ללשון הרע. ועל כרחך שבזה לבד לא היה נחשב כנוקם בעצמו ורק כשסייע ממש בנקמה עובר בלא תקום. ואע"פ שלא כתב ה"חפץ חיים" במפורש אך ראייה חזקה היא מדבריו להקל<sup>27</sup>.

יכול למחות ואינו מוחה, עובר בלא דנקמה - ותסבירא

סברות המחזרים הנ"ל המחמירים - שעובר הנפגע על לאו דנקמה היכא שיכול למחות ולא מוחה - אם קבלה היא נקבל, אבל אם סברות הן יש לדון בהן הרצה וכמוצן לכל מעיין בצדק וכמעט שאין בהן אפילו כדי להוליד חשש חומרא.

- בסברת ה"מנחת המוסר" אין צורך להאריך והוא ודאי נגד פשטות הפירוש של מושג "נקמה", ונגד הפוסקים שמפרשים שנקימה ונטירה הן שתי מנאות נפרדות, נטירה בלב או צדיצור [למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה כמצואר במק"א] וצנקה האיסור הוא על פעולות או מניעת פעולות וכפי הנד הרשון של "מנחת המוסר" שם והוא הפירוש הפשוט והאמימי צאיסור נקמה, והנד השני אינו אלא לפלפול בעלמא. ועוד שגם לנד זה אין שום הכרח שצמתיקתו יעבור הנפגע כמו צנוקס ממש וכמש"כ בהערה 26.

- גם סברת ה"מדרש כהלכה" שחידש דין "כאילו שליחות" צמקוס שאין שליחות כלל [שהרי לא שלחו לנקום וגם לא שייך כאן זכין לאדם וכדלעיל] וכש"כ לא לעבור בל"ת דאורייתא. ומה שאמרו כל שאינו מוחה נתפס וכו' ודאי אין זה דין שלוחו כמוחו לעבור בל"ת אלא "נתפס" וכאילו מסייע, ועיין לעיל בהערה 22.

- סברת "הליכות עולם" היא סברא חזקה וקרובה יותר להלכה, אך גם צצברא זו יש לדון הרצה ולפקפק:

---

בידים בפועל ממש [או בסירוב טובה]. וכיון ששיעור התורה לעבור על ל"ת דנקימה הוא עשיית מעשה בפועל ממש, מנלן לאסור בשיעור פחות מזה אפילו במשהו.

27. לפי סברתו של "המדרש כהלכה" יש לדחות קצת, שמסתמא המספר מספר לשה"ר לא כדי לנקום נקמת השומע אלא משום נקמת עצמו שפגע גם בו, וממילא נחשב כלפי השומע כמי שמציק לפוגע סתם ולא לשם נקמתו, ולכן מיקל ה"חפץ חיים", וצ"ע עוד. וע"ע בסוף הסוגיא במש"כ שאין יסוד לסברת ה"מדרש כהלכה".

א] צמט"כ דשייך נקמה בשב ואל תעשה כיון דמן הדין מחויב לעזור ולהציל העשוק ואם אינו עושה כן מחמת נקמה עובר, הרי עיקר ציורי הנקמה בגמ' ופוסקים איירי צמניעת השאלת כלים או טובות אחרות ולא בעושה וכיו"צ עוולות אחרות שאסור לעשותן ממילא מן הדין. ואם אינו מחויב בדבר מן הדין אמאי נחשב נוקם כשמונע ממנו עזרתו?

ב] צמט"כ שמאחר ומן הדין מחויב להציל את הפוגע וכו' וממילא כשנמנע להציל נחשב כנוקם, ומשמע שכשאין חיוב להצילו ודאי אין נקמה, וזה אינו, שהרי כל עיקר ציורי הנקמה הם צמונע דברים שמן הדין אין עליו שום חיוב וכגון מונע מלהשאל כלי שלכל הדעות אינו מחויב להשאל כלי זה לאדם זה. ולמה תלה "הליכות עולם" את איסור הנקימה ב"חיוב" לעזור לו?

על סמך ב' טיעונים אלו יש אולי לנסח סברתו בצורה אחרת ולומר, כיון שאיסור הנקמה חלה על מניעת פעולות שאינו מחויב לעשותן דוקא, וכגון טובות שדרך בני אדם להטיב לזולתם כמו השאלת כלים, וממילא יתכן שכשרואה הנפגע שאדם אחר נוקם בפוגע ומסרב להטיב עמו וכגון שמסרב להשאל לו כלי הנדרך לו ובכוחו להשפיע על אדם שלישי זה שיטנה את דעתו וישאלהו, וכל זאת הנפגע נמנע מזה ואינו רוצה לעזור כי הוא מונע טובה מהפוגע לשם נקמה.

אלא שכאן מגיעים אנו למקום ספק גדול, כי לו יהא שהפוגע ציקש מאת הנפגע שיעזור לו וישכנע את השלישי להשאלו כלי, והנפגע מסרב, י"ל צוה שודאי עובר בלא תקום, ואע"פ שאינו מסרב להשאל הכלים שלו מ"מ מסרב להטיב לעזור בגופו - וגם זה נקמה היא. אבל כאן ציור שאנו דנים בו הרי לא בקש הפוגע כלום מהנפגע אלא הטענה היא - לפי דרכו של "הליכות עולם" - על הנפגע, שהיה צריך מאליו לקום ולשכנע את השלישי שלא ינקם ולא יסרב להשאל ועל ידי מה ששותק ונמנע מלהתערב דנים אותו כנוקם גמור, זאת מנלן?

שאלה זאת כללית היא בכל ציורי הנקמה, בכל מקום שהפוגע אינו מבקש טובה מהנפגע ואינו אומר לו "השאלני קרדומך" אבל הנפגע מרגיש בו שנחוך לו כלי זה או ציור של "טרעמפ" או כל טובה אחרת [אבל אינו מבקש מהנפגע כי מפחד שיסרב לו או שאינו יודע שיש לו כלי זה או את האפשרות לעזור לו] והנפגע נמנע מלהציע לו עזרה בגלל נקמה, האם עובר הוא בלא תעשה או שאל עוברים רק בציורי הברייתא שהלה מבקש ממנו והוא מסרב.

גם ראיית המחברים מגמ' יומא אינה מכרחת כלל, שהרי לפי כל הפירושים בגמ' שם אין סבת ההיתר צמ"ח משום צד שלישי כדי שנוכל לדייק שבאדם אחר נקמת צד שלישי אסורה, וכמבואר ב"צין אדם לחצירו" כרך ב' סוגיא י' היתר נקימה ונטירה צמ"ח שההיתר הוא משום צמ"ג או 'כבוד החורה' וכו'. וא"כ כל ראייתם מתבססת רק על הלשון בגמ' "נוקם" שנאמר צמ"ח שרק שותק ואינו מוחה על נקמת אחרים. והאמת שגם מלשון זה אין שום הכרח כי יתכן שהנקמה נקראת על שם הת"ח בגלל שתיקתו והוא כשותף בדבר וכמו שאמרו חז"ל כל מי שיש צידו למחות... ואינו מוחה נתפס בעונו שודאי אין זה כגדר שליחות, וידו של הנוקם אינה כיד הנפגע, אלא הנפגע "נתפס" ונחשב שותף לחטא ע"י שתיקתו. וכיון שהקדמנו בתחילת הפרק שלא מדובר כאן לפי הצד שנקמת צד שלישי אסורה שצוה צמ"ח נתפס הנפגע בחטא הנקמה כשותף רק מדובר לצד שנקמת צד שלישי מותרת, א"כ למה יאסר לנפגע לשחוק הרי אין כאן דין "נתפס בעונו" וגם הנקמה אינה מתייחסת אליו בשתיקתו שידו של הנוקם אינה כידו, וממילא אף שיתכן שנחשב צמ"ח "נוקם" מחמת השתיקה עדיין מותר הדבר לכל אדם ולא לת"ח בלבד.

סוף דבר מאחר וראינו שספרות המצברים המחמירים אינן צרוכות, וגם ראייתם מהגמרא אינה מכרחה, ויש ראייה מדברי ה"חפץ חיים" שדעתו להקל, המיקל - לפי התנאים שהזכירו לעיל דוקא, שמונע הנוקם דבר שאין צו חיוצ לעשותו ואין פגיעה ממש, וסומך על המשמעות בדברי הכהן הגדול אין מזניחין אותו<sup>28</sup>. וה' יאיר עינינו בתורתו.

## דמותו של יהודי עובד ה'

על שלשה דברים עומד עולמו של יהודי - על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים. תיאור חד וממצה לדמותו של יהודי עובד ה' אנו מוצאים בפסוק בתורה:

**"והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפורת, ופניהם איש אל אחיו, אל הכפורת יהיו פני הכרובים.**

(שמות כ"ה ב')

וכך מבאר הרבי מאו"ז רוב זצ"ל פסוק זה:

"וזה שאמר הכתוב: **והיו הכרובים רמז לישראל כמ"ש (קידושין ע.) יהיו ישראל לפני חשובים ככרוב. פורשי כנפים למעלה היינו אהבת השי"ת [עבודה]. סוככים בכנפיהם על הכפורת אהבת התורה, כי הכפורת כיסוי הארון שבו התורה. ופניהם איש אל אחיו אהבת ישראל [גמילות חסדים, תורת בין אדם לחברו]. אמנם שורש הכל הוא ע"י התורה ולכן "אל הכפורת יהיו פני הכרובים".**

(דא"ח)

ואמרו דורשי רשומות "ופניהם איש אל אחיו", סופי תיבות "שלום".

"ולכן היו הכרובים כפני רביא [תינוק], להראות שבאמת מקור אהבת השי"ת לישראל הוא כמו שאוהב האב לתינוק, אע"פ שהתינוק עושה שטותים הכל היא שמחה לפניו. כמו"כ הוא אהבת השי"ת לישראל. **ובלבד, 'ופניהם איש את אחיו', שיש להם אחדות, כי במחלוקת ח"ו מוכרח האב להתערב ביניהם ולגזור בהם ח"ו.** וזה, **ובלבד שיהיו 'ופניהם איש אל אחיו', שיש להם אחדות, והבן.**

"דברי בינה" לאדמו"ר רי"י מביאלא זצ"ל סוף ויקהל

28. ואם ישאל השואל הרי הסקנו לעיל (בפרק א') שלהלכה אין לנקום לאחרים והחמרנו למעשה בנקמת צד ג', וא"כ למה לא יתחייב הנפגע למחות ולעצור את הנוקם מאחר והוא נוקם באיסור? אולם האמת שכך צריך לנהוג לכתחילה ומטעמים שכתבנו אבל הרי אין שום פוסק האוסר נקמת צד שלישי במפורש, מצאנו רק שנים שמתפקים ושנים שפשוט להם להיתר, וא"כ אע"פ שודאי אין לנקום נקמת צד שלישי אך עדיין אין לדון מזה שכל נפגע מחויב למחות אם אחר נוקם. ועוד שאצל הנפגע יש ספק נוסף להיתר שהרי אינו יודע מה בלבו של הנוקם ושמה כוונתו בעיקר להעניש את הפוגע על רשעתו ולא שמרחה על הנפגע, או שכוונתו מעורבת, וכפי שחילקנו לעיל בסוגיא (שם). לאור זאת ולאור כל משי"ב בפנים הסקנו שאי אפשר לחייב את הנפגע למחות במי שמתנדב מעצמו לנקום את נקמתו כל עוד ההוא אינו נוקם בפגיעה ממשית והוא רק מונע טובות וכו'.

מכון תורת האדם לאדם  
עיה"ק צפת ת"ו

## "... כלל גדול מזה"

ואהבת לרעך כמוך, ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה  
בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם... זה כלל גדול מזה  
תורת כהנים ויקרא יט, ירושלמי נדרים ט, ד

שיטת רבי עקיבא / התנהגות תלמידיו ועונשם / חידושו של בן עזאי /

הסיבה הפנימית לאבילות בימי ספירות העומר

**עוד מגיפה של  
מחלה מדבקת,  
אך חז"ל גילו  
סודה לדורות  
הבאים "שלא  
נהגו כבוד  
זה בזה"**

"נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג  
בעומר מפני שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע" וכו'.  
(טור ושו"ע או"ח סי' תצ"ג סעיף א').

"ואין ראוי להרבות בשמחה" (טור שם)

ולא רק שאין מרבים בשמחה בימים אלו אלא אף  
**מתאבלים** – "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר  
שאומרים שאז פסקו מלמות" (שם ס"ב). והביאו  
הראשונים בשם הגאונים שזהו מנהג קדמון וכדברי

תשובות "שערי תשובה" סי' רע"ח בשם רבינו האי גאון ז"ל – "וששאלתם למה אין  
נושאים נשים בין פסח לעצרת, הווי יודעים שלא משום איסור הוא אלא משום מנהג  
**אבילות** שאמרו (יבמות סב:) שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא וכולם  
מתו בין פסח לעצרת מפני שלא נהגו כבוד זה בזה וכולם מתו באסכרה. ומאותה שעה  
ואילך נהגו הראשונים [ז.א. התנאים והאמוראים] שלא לכנוס בימים אלה אבל מותר  
לקדש ולארס לפי שאין שמחה אלא בחופה (סוכה כה:)"

סיפור פטירת 24,000 תלמידי ר"ע מובא בש"ס (יבמות סה: ובמדרש רבה ועוד):

"אמרו, שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר"ע מגבת (במד"ר וילק"ש:  
מעכו) עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה בזה. והיה  
העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם... והם הם העמידו  
תורה אותה שעה... תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת... כולם מתו מיתה רעה, מאי  
היא? אר"נ אסכרה."

לכאורה, עוד מגיפת אסכרה ככל מגיפה אחרת של מחלה מדבקת. אולם חז"ל ברוח  
קדשם ידעו את הסיבה האמיתית הרוחנית למגיפה גדולה זו שפרצה דוקא בין הת"ח

שבדור כמו שידעו הסיבות למגיפות ולעונשים אחרים, וגילו הסוד לדורות הבאים במילים ספורות – "שלא נהגו כבוד זה בזה"<sup>1</sup>.

וכתב התשב"ץ בתשובה (ח"א סימן קע"ח ד"ה 'תשובה איטור') "ולא נתפרש בגמרא מהו זה הזלזול שנהגו זה בזה", ע"כ. פירוש, אין אנו יודעים באיזה זלזול מדובר ובמה בדיוק זלזלו. האם נעשו משום שזלזלו בכבוד התורה שבחבריהם כמו שפירשו כמה מפרשים או זלזול בכבוד האדם בעצם ובכבוד ישראל כפי ששמע פשוט לשון הגמרא.

תמונה חלקית מהתנהגות התלמידים אפשר לקבל ממקום אחר בש"ס. בגמ' כתובות סג. מוזכרים אותם 24,000 תלמידים כשהם חוזרים יחד עם רבם – רבי עקיבא – לעיר מגוריו ורחל אשתו הצדקנית באה לקראתו ומקדמת את פניו בסערת נפש עצומה –

"כי מטיא לגביה נפלה על אפה קא מנשקא ליה לכרעיה, הווי קא מדחפי לה שמעיה, אמר להו [- ר"ע] שבקוה, שלי ושלכם שלה הוא" וגו'.

דחיפה זו למה?

ומשמע בגמ' שלא מדובר בהתנהגותו של שמש יחיד בלבד אלא שכך היתה הרוח הכללית שם: "אמר להו שבקוה" (לשון רבים).

הרי לפנינו זלזול בכבוד הבריות בצורה פשוטה ובולטת ולא זלזול בכבוד התורה. אדרבא הזלזול בכבוד הבריות מלובש באיצטלא של דאגה לכבוד התורה של רבם.

**תמוה,**  
**ההיסטוריה של**  
**עם ישראל רווית**  
**כאב ויגון במשך**  
**כל הדורות ולא**  
**הנהיגו אבילות**  
**כללית**

יש לתמוה על עצם מנהג האבילות, והרי ההיסטוריה של עם ישראל רוויית כאב ויגון, הריגת צדיקים והמונים המונים מישראל ל"ע במשך כל הדורות, מהרוגי מצרים ומתי מדבר ועד ימינו, ולא מצאנו שנהיגו אבילות כללית. אפילו בחורבנות שני בתי המקדש עיקר האבילות אינה על הריגת חלקים נכבדים מהעם במיתות משונות. ומה גם שתלמידי ר"ע מתו בידי שמים ובעוונם מתו. ועוד שלא הסתפקו בקביעת יום אחד לאבילות כמו שנקבע על חורבן הבית אלא הנהיגו לא פחות משלושים ושלשה ימי אבילות [כל משך הזמן שהשתוללה המגיפה].

1. ובמהרש"א בח"א שהעיתוי בין פסח לעצרת בא ללמד שלא מדובר בסיבה טבעית וכו' עיי"ש. ובמדרש רבה איתא שהסיבה למגיפה היתה משום "שהיתה עיניהם צרה אלו באלו" ושמא קשורים זה בזה. ועיין ב"עץ יוסף" בעין יעקב שם מש"כ בזה.

כל זה מעורר אותנו למחשבה שישנה משמעות עמוקה יותר וכואבת יותר באבילות הזאת ולא רק אבילות פשוטה על מיתת התלמידים האלמונים ההם.

ננסה להתעמק בענין, ונקדים שאלה נוספת. רבים שואלים איך באמת הגיע הדבר לתלמידי גדול הדור התנהגות נלוזה שהביאה בכנפיה עונש חמור כזה? ועוד הלא ר"ע הוא החכם שהיה משנן ואומר "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה" (ספרא פרשת קדושים), המאמר המפורסם השגור בפי כל תינוק ותינוקת בשמו, ואיך הגיעו הדברים לידי ההיפוך הגמור בתלמידיו שלו?

כמדומה שיש בידינו להתחקות אחר שורש התנהגות התלמידים בעז"ה. נעתיק את הברייתא שבספרא במילואה ופירושי הראשונים עליה.

"ואהבת לרעך כמוך, ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה".

תורת כהנים קדושים פרשתא ב' י"ב

מחלוקת התנאים יש כאן ועלינו להבין במה חולקים.

הראב"ד שם מפרש: "בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלקים אדם **בדמות אלקים עשה אותו**, זה כלל גדול מזה, שאילו מן הפסוק הראשון לא שמענו אלא **כמוך**, הרי שנתבזה הוא או נתקלל הוא ונגזל ונחבל, יתבזה חברו עמו ויתקלל עמו ויחבל עמו, לכך נאמר בדמות אלקים עשה אותו, את מי אתה מבזה ואת מי אתה מקלל? דמות דיוקנו של מקום, זה כלל גדול מן הראשון".

וכך כותב גם הר"ש משאנץ שם ומוסיף: "כדמפרש בכראשית רבה דאי מקרא ואהבת לרעך כמוך הוה אמינא הרי שנתבזה ונתקלל יכול לומר גם אני רוצה בבזיון ובקללת חברי **שכבר באתי לידי מדה זו** [- שלא מפריע לי בזיון], אמר רבי תנחומא למי אתה מבזה למי שבדמות עשה אותו [- היינו מבזה את השי"ת] נמצא שזה הכלל גדול מן הראשון".  
וב"מושב זקנים" בשם הרשב"ם מבאר יותר (קדושים י"ט על הפסוק): "שאם היה אומר ואהבת לרעך כמוך **הייתי אומר אדם שהוא חסיד וסובל בזיון מכל אדם גם הוא יבזה את חברו**. ועל כן אמר 'זה ספר תולדות אדם' כלל גדול מזה שנאמר 'בדמות אלקים עשה אותו', כלומר **אע"פ שאתה חסיד ומתבזה אל תבזהו** כי בדמות הקב"ה הוא" וכו'.<sup>2</sup>

**משמעות עמוקה  
וכואבת יותר  
באבילות הזאת,  
ואינה רק אבילות  
על מיתת  
התלמידים  
האלמונים ההם**

2. ישנם פירושים נוספים בראשונים אולם פירוש הראב"ד וסיעתו בנוי על דבריו המפורשים של המדרש רבה (בראשית רבה פרשה כ"ד ז') וכפי שכתב הר"ש משאנץ. ונראה שהוא הפירוש הפשוט בענין. והנה לפי הנוסחא של מדרש רבה שבידינו צ"ע להשוות הדברים עם הספרא, ונעתיק הנוגע לעניננו מבראשית רבה:

הרי שלפי משנתו של ר"ע עיקר הדגש ביחסים שבין אדם לחבירו הוא על מצות ואהבת – כמוך, כמו שאתה אוהב את עצמך כך תאהב את חבירך שהוא דומה לך ומה שאתה רוצה שיעשו לך כן תרצה לחברך, ומאי דעלך סני לחברך לא תעביד (שבת לא) כי עליך להבין כי כמו שהדבר מפריע לך כך זה מפריע גם לאחרים וכו'.

מצוה זו יסודה גם בסברא אנושית ואיננה גזירת הכתוב, וגם אין בה חובה לכבד החבר בעצם מצד עצמו.

על פי משנתו זאת של ר"ע שהיא הפשטות לכאורה נוצר במשך הזמן בין התלמידים מצב המתואר במדרש "הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי", אם אין אני מקפיד על כבודי והנני מזלזל בערכי הרי שמותר לי לזלזל גם בכבוד חברים, שהרי התורה ציותה רק "כמוך". וכך הדרדר המצב שמתוך זלזול בכבוד

עצמם הגיעו לכדי זלזול בוטה בכבוד בני אדם אחרים<sup>3</sup>.

**על פי ר"ע אם  
אין אני מקפיד  
על כבודי מותר  
לי לזלזל גם  
בכבוד חבירי -  
ואהבת לרעך  
"כמוך"**

"בן עזאי אומר 'זה ספר תולדות אדם' זה כלל גדול בתורה, ר"ע אומר 'ואהבת לרעך כמוך' זה כלל גדול בתורה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי הואיל ונתקללתי יתקלל חבירי עמי. א"ר תנחומא אם עשית כך דע למי אתה מבזה בדמות אלקים עשה אותו". עכ"ל.

ולכאורה צ"ל שנשתבש הסדר במדרש ויש לגרוס דברי ר"ע לפני דברי בן עזאי ואז יובן שהמילים 'שלא תאמר הואיל ונתבזיתי' וכו' ודברי ר' תנחומא עולים על דברי בן עזאי דוקא וכפי שמוכח מהפסוק שמביא ר' תנחומא. ראייה נוספת, הרי בן עזאי היה חתנו של ר"ע וכדמוכח מהגמ' בכתובות "ברתיה דר"ע עבדא ליה לבן עזאי הכי" וכו' ולמה יקדים המדרש דברי בן עזאי לדברי ר"ע, על כרחנו עלינו להקדים דברי ר"ע וכפי שבאמת גם בספרא הקדימו דברי ר"ע ופשוט.

ב"מצות הלבבות" (הל' אהבת ישראל בדמ"צ אות ג') תפס דברי המדרש ככתבם והסיק על פיהם שדעת ר"ע אפילו אם נתבזה הוא אסור לו לבזות חבירו עיי"ש, אולם זהו נגד המשמעות בתו"כ וצ"ע.

3. ואף שאצל הרב לא התבטא הדבר כלל כי היה מושרש בו כבוד הבריות, אבל אצל התלמידים בא הדבר לידי ביטוי גדול וכדרכה של כל שיטה רעיונית שמתבטאת בעיקר אצל התלמידים ותלמידי התלמידים כידוע וכפי שמפרשים השאלה באבות "מה בין תלמידי אברהם אבינו לתלמידי בלעם הרשע" וכו'.

מה שנתבאר כאן בתור הלכה ופירוש הפסוק "כמוך" שאין האדם אוהב אחרים יותר ממה שאוהב את עצמו הוא גם טבע טבוע בנפש האדם וכפי שהאריך בזה ב"עקידת יצחק" פרשת תולדות עיי"ש באורך. וע"ע ב"שפתי צדיק" פרשת קדושים שאדם האוהב את עצמו יכול לאהוב אחרים, ואדם שאינו אוהב את עצמו אינו מסוגל לאהוב אחרים עיי"ש. כמו"כ אדם המזלזל בערך עצמו יזלזל גם בערך אחרים (חוץ ממקרים יוצאים מן הכלל).

ויש להוסיף, ידוע שאהבה וקירבה הם ההיפך מיראה, כבוד וריחוק. וטבע הדברים שבמקומות ששמים דגש על אהבה וקירבה אין שם הרבה כבוד בין הבריות. וכן להיפך ציבור ששם עיקר הדגש על כבוד ויראה אין שם הרבה אהבה כידוע כל זה מהמציאות. ויתכן מאד ששימת דגש גדול על אהבה בין התלמידים באה על חשבון היראה והכבוד שהיה עליהם לנהוג זה בזה.



אולם בן עזאי חולק בעוז על ר"ע וטוען שיסוד חיוב הכיבוד אינו רק רגש אנושי "כמוך" אלא יש בו הרבה יותר, זה חיוב כיבוד בעצם הנובע מחיוב כיבוד לה' כי בצלם אלקים עשה את האדם. וכשם שהמבזה תמונתו או פסלו של מלך יענש בחומרא רבה כך מחייב השכל שהמבזה אדם שנברא בתמונתו של הקב"ה כביכול, הריהו חוטא. ואף שגם לבן עזאי לא מדובר בעבירה ממש מהתרי"ג כמו"כ המכבד את חברו אינו מקיים מצוה מהתרי"ג, כמו מצות ואהבת לרעך לפי ר"ע, בכל זאת טוען בן עזאי שסברא פשוטה היא שזלזול בכבוד אדם – צלם אלקים הינו דבר חמור מאד לעומת כיבוד אדם שהיא התנהגות רצויה ושכרה רב<sup>4</sup>.

**בן עזאי חולק  
וטוען - חל חיוב  
כיבוד בעצם  
הנובע מחיוב  
כיבוד לה' "כי  
בצלם אלקים  
עשה את האדם"**

\* \* \*

גם אצל רבי עקיבא עצמו אנו מוצאים שבמרוצת הזמן חזר והדגיש גם הוא בהדגשה יתירה את צלם האלקים שבאדם וכסברת בן עזאי. וכך אנו קוראים במסכת אבות – המסכת שבה מובאים תמצית תורת חייהם ומסקנתם של חכמי הדורות – פ"ג מ"ח:

"הוא [רבי עקיבא] היה אומר **חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם** שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם. **חביבין ישראל** שנקראו בניו למקום **חיבה יתירה נודעת להם** שנקראו בניו למקום שאמר בניו אתם לה' אלקיכם. חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזבו".

אחרי כל מה שלמדנו נבין היטב את ההדגשה הרבה שמדגיש רבי עקיבא את ענין כבוד האדם ו"חביבותו" וכבוד ישראל ו"חביבותו".

\* \* \*

תגלית נפלאה מתגלה כשאנו מתחקים אחרי דבריהם ושיטותיהם של גדולי הדור מוסרי התורה באותה תקופה. ומתגלה עוד שלא ר"ע הוא שחידש את ההדגשה על "כמוך". במס' אבות (פרק ב' משנה ט"ו, במשניות יכין ובוועז משנה י') אומר רבי אליעזר רבו של רבי עקיבא: "יהי כבוד חברך חביב עליך **כשלך**". ובתוי"ט שם הקשה בשם מדרש שמואל וכתב שא"א לגרוס 'כבוד חברך כשלך' שא"כ אם הוא בטבע שלא יקפיד על כבודו נמצא שאף לכבוד חברו לא יחוש וזה ודאי אינו... עיי"ש מה שתירץ.

4. השווה עוד את דבריו של בן עזאי באבות (פ"ד מ"ג) "הוא היה אומר אל תהי בו לכל אדם", עיי"ש במפרשים וב"משניות מבוארות - קהתי".

אולם הדבר בולט ששורש שיטתו של ר"ע שהבאנו לעיל – 'הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי' – נעוץ בדברי רבו הגדול וכדברי המשנה באבות המסכמת תורת חייו של רבי אליעזר הגדול, בין השאר, "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ולא יותר.

מצד שני אנו מוצאים מאוחר יותר את רבי אלעזר בן שמוע שאומר (אבות פ"ד משנה ט"ו (י"ב)): "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים".

רבי אלעזר בן שמוע היה אחד התלמידים המעטים שהעמיד ר"ע לעת זקנתו אחרי שכל תלמידיו שהעמיד בצעירותו נפטרו וכמפורש ביבמות סב: ובמדרשים. בדברי תלמיד זה בולטת מאוד ההדגשה על כבוד חבירו בעצם, ודימוי כבודו למורא שמים. זה ממש כטענתו של בן עזאי "בצלם אלקים... זה כלל גדול מזה".

כיוצא בזה אנו מוצאים במס' שבת קיא. לענין שאלה הלכתית מסוימת "רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם", עיי"ש. רבי שמעון זה, ר' שמעון בר יוחאי, נמנה גם הוא ביבמות שם בין התלמידים שהעמיד ר"ע בזקנותו.

גם בן דורו וחבירו הטוב של בן עזאי, מדגיש את היסוד של כיבוד צלם אלקים. באבות (ד א) אומר בן זומא "איזהו מכובד המכבד את הבריות שנאמר 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלר'". ראייתו תמוהה ועיי"ש בברטנורא ובמפרשים אחרים. אולם בפשטות כוונתו שהמכבד בני אדם הרי הוא כמכבד את ה' מחמת צלם האלקים שעליהם ואפשר לקרוא עליו הפסוק כי "מכבדי" אכבד, וכן להיפך ח"ו.

**הד חזק לחידושו של בן עזאי - חיוב כיבוד צלם האלקים - אנו מוצאים גם בכמה פסקי הלכה למעשה**

ואף שרעיון "כמוך" היה רווח עוד לפני ר"ע נכשלו בו תלמידי ר"ע בעיקר, מצד ההדגשה היתירה על זה בתורת רבם – "כמוך" זה כלל גדול בתורה – ובעיקר מצד המאורעות הקשים ערב החורבן ומצב הרוח הירוד של העם שתרמו הרבה לאיבוד הערך העצמי וכבוד חברים.

\* \* \*

הד חזק לחידושו של בן עזאי – חיוב כיבוד צלם האלקים – אנו מוצאים גם בכמה פסקי הלכה למעשה, בהלכות ריצוי ופיוס. ונקדים: אם בכל פגיעה בכבודו של אדם יש שני חלקים. א) פגיעה ברגשותיו של האדם ועבירה על "ואהבת לרעך כמוך", ב) פגיעה בכבוד צלם האלקים שבאדם, הרי מובן בפשטות שכל פעולת פיוס, שמחויב בה הפוגע, גם היא מורכבת משני חלקים – שני דינים. כי לענין פיוס וריצוי חבירו עיקר הפיוס הוא לשכנע אותו למחול, שמחילתו של הנפגע היא העיקר וזה מה שקובע באמת. אולם בנוגע לפגיעה בכבוד צלם אלקים הרי אין חבירו בעלים למחול כלל, כי

לא כבודו האישי נפגע כאן רק כבודו של הקב"ה כביכול, ומה לנו במחילתו של זה? על כרחינו שלענין פגיעה בצלם אלקים העיקר הוא מעשה הפיוס וההשפלה שמשפיל עצמו הפוגע לנפגע ומבקש מחילתו ובוזה מתקן מה שעוית בכיזויו. דומה הדבר למבזה פסלו של מלך שתקנתו שמשפיל עצמו לפסל ומכבד ומרבץ לפניו ומקשטו בקישוטין וכו'.

רעיון זה אולי מרומז כבר במדרשי חז"ל (תנחומא וירא סי' ל' מובא בבהגר"א או"ח סי' תר"ו, וכעין זה בפסיקתא רבתי פרשה ל"ח ד"ה ילמדנו רבינו):

"ילמדינו רבינו, אם היתה קטטה בין אדם לחבירו כיצד מתכפר לו ביום הכפורים? כך שנו רבותינו עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר שבינו לבין חבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. אם הלך לרצות ולא קיבל מה יעשה... א"ר שמואל בן נחמן יביא עשרה בני אדם ויעמידם שורה אחת ויאמר לפניהם, אחי, קטטה היה ביני ובין פלוני זה והלכתי לרצותו ולא קיבל. מיד הקב"ה רואה שהשפיל עצמו לפניו והוא מרחם עליו". (ובפסיקתא: "ומכפר לעוונותיו").

**פעולת הריצוי  
והפיוס מוכרחת  
מצד עצמה  
לכפר על מה  
שפגע בצלם  
אלקים שע"ז לא  
מועילה מחילת**

למדנו במדרשים התועלת שיש בהשפלת הפוגע וההתרצות שלו לעצם הכפרה, וזה מובן בעיקר לגבי בזיון צלם אלקים.<sup>5</sup>

אנו מוצאים בפוסקים הדגשה מיוחדת על מעשה הפיוס וההשפלה שעמו גם באופנים שהנפגע מוחל בלי זה, ונביא כמה דוגמאות:

[א] ב"פירוש הכותב" בעין יעקב (ר' יעקב בן חביב), כותב 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... וזאת הנושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר חטא לחבירו אפילו לא הקניטו אלא בדברים".

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

5. שהרי לגבי פגיעה בכבודו האישי של הנפגע מה מועילה השפלתו של הפוגע לכאורה. אולם יש לדחות קצת ולומר שלעולם בכל פיוס אין צריך באמת השפלת הפוגע ורק כאן שהנפגע מסרב למחול הרי שהשפלת הפוגע באה במקום מחילת הנפגע, כמו לגבי פגיעה בצלם אלקים. וכך דחה אחד האחרונים, ולהלן יבואר עוד בעז"ה.

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

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 שידוע שיותר קרוב הפיוס ע”י איש אמצעי שיתווך ביניהם, יכול לעשות ע”י אמצעי”.

לפי מה שנתבאר, מובנת היטב חומרתו של ר”י בן חביב בעין יעקב. ומובן הצורך לבושה ובזיון לכפר עליו ואפילו שהעולב מוחל לו בלי זה, שהרי חלק גבוה מימחול? ולכן להלכה באמת אין נכון להקל על הפוגע לכתחילה, ואין למעט בבזיונו כשבא לפייס את הנפגע. אם לא שהדבר עלול לסכן את סיכויי הפיוס ביניהם.

בן כתב הגר”מ שטרנבוך שליט”א (“מועדים וזמנים” ח”א יוה”כ סי’ נ”ד) בשם הגר”י בלזר זצ”ל שגם באופן שידוע שהנפגע מוחל מעצמו, עדיין חלה חובת פיוס ובקשת מחילה על הפוגע, עיי”ש. והוכיח יסוד זה מהגמ’ ביומא (פז). וממדרש תנחומא הנ”ל ועוד. ומבאר “שההכנעה לבקש מחילה היא מגוף הכפרה”, עיי”ש. ובספר “אז נדברו” (ח”ז סי’ ס”ה, ס”ו ובח”ב סי’ ס”ה) חולק בתוקף על קביעתו של הגר”מ שטרנבוך ואינו מוצא טעם בפעולת פיוס אחרי שהנפגע כבר מחל, עיי”ש באורך שמתאמץ לדחות ראיותיו ובמה שהתווכח פה אל פה. וכ”ה גם מסקנת ה”דבר יהושע” (ח”ד סי’ כ’).

**דבר גדול קרה  
אז! אותו הדור  
איבד את ההכרה  
בערכו של יהודי.  
גלה כבוד  
מישראל! על דא  
ודאי קא בכינא**

אולם לפי הנתבאר הרי שפעולת הפיוס באמת מוכרחת מצד עצמה לכפר על מה שפגע בצלם אלקים שעל זה לא מועילה מחילתו של הנפגע וכו”ל<sup>6</sup>.

\* \* \*

עכ”פ אנו למדים שהערך והכבוד של החברים ירדו פלאים אצל תלמידי ר”ע כיון שערכם העצמי ירד בעיניהם וזלזלו בכבוד עצמם וכדברי חז”ל “כיון שנתבזיתי יתבזה חברי עמי”. כתוצאה ישירה מכך נולדה בהם תחושת זלזול לכל אדם שהוא – והכל לפי ההלכה הסדורה להם במשנת רבם הגדול “ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה”.

6. וצריך עיון כעת ממסקנת הגמ’ בב”ק צא: המחלקת בדברי ר”ע במשנה שם בין החובל בעצמו שעובר עבירה לבין המבזה עצמו שהוא רשאי. ולכאורה כפי שאין האדם בעלים על עצמו לענין חבלה כמו”כ בדיוק אינו בעלים על כבודו, ואיך מותר לו לבזות את הצלם אלקים שבו ואע”פ שמדובר שם על פי דעתו של ר”ע בכל זאת קשה ממסקנת ההלכה שם.

דבר גדול קרה אז. 24,000 תלמידי חכמים! כמעט כל הת"ח שבדור 7 איבדו את כבודם העצמי וערכם ירד בעיניהם פלאים ומתוך כך ירד בעיניהם גם ערכם וכבודם של יהודים אחרים, עד שהפסיקו לנהוג כבוד זה בזה. זלזלו ודחפו כיאה לאנשים נבזים ולא כיאה לבני מלכים או לפחות לבני אדם נושאי צלם אלקים. והסברא נותנת, אם אצל ת"ח שבדור כך על אחת כמה וכמה שהמוני העם לא נהגו כבוד זה בזה ולא בעצמם.

נפל דבר בישראל! בתקופה ההיא, ערב חורבן בית שני, כבר התחילו לנבוט זרעי חורבן רוחו של העם. סביר שתחושת איבוד ערך עצמי ורגשי נחיתות נולדו כתוצאה מהמאורעות הקשים וההשפלות שהיו מנת חלקם באותה תקופה קשה ערב החורבן. בכל זאת היתה טענה וקטרוג בשמים על תלמידי חכמים.

כשאומות העולם לא מעריכים נכונה את ערכו הרם של האדם בכלל ועם ישראל בפרט ותפקידם המיוחד בבריאה, ניחא. הרי אינם מבינים בדברים נשגבים כאלה, בדיוק כפי שאיכר מגושם אינו מביין ביהלום נקי במיוחד.

**שנים לפני חורבן  
גוף עם ישראל  
ע"י הרומאים כבר  
נחרבה נפש העם.  
אבד הכבוד של  
יהודי בעיני  
היהודים עצמם.**

כשפשוטי עם בישראל אינם מעריכים את ערכו של יהודי, עדיין הדבר נסבל. אבל כשתלמידי חכמים שבדור – שהם אמורים להיות המבינים האמיתיים – מאבדים את ערך עם ישראל. ערכו הרם של יהודי. הרי שודאי קרה דבר נורא, אבידה אמיתית, גלה כבוד מישראל!!! ועל זה יש לבכות ולהתאבל ללא הרף. על הכבוד האבוד...

חומרת העונש מלמדת על גודל החטא ועומק הנזק שבהתנהגותם והשקפתם של התלמידים. 24,000 תלמידי חכמים מתו במיתה משונה, המיתה הקשה שבכל המיתות לפי הגמ' בברכות (ח). "קשה שבכולן – אסכרא" והיא כרוכה בייסורי רבים עיי"ש 8.

הרוצח אדם מישראל חייב סקילה ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלכין פני חבריו ברבים, והרס תדמיתו בעיני אחרים וגם בעיני עצמו, חמור מאד שאין לו חלק לעוה"ב אולם בעוה"ז אינו מקבל עונש כלל. וכל כך למה?

לפי כללי הענישה של מידה כנגד מידה מובן הדבר היטב. הרוצח אינו רוצח אלא את הגוף ואינו נוגע בנפש הנצחית. ולכן עונשו שהורגים אותו, גופו, בלבד ונפשו נשארת לנצח. אולם המלכין פני חבריו באופן רציני, גורם לו כאב ונזק נפשי. הרס התדמית בעיני הציבור וגם בעיני הנעלב עצמו משפיע לרעה אפילו על שאיפת ההתעלות הרוחנית וכיוצא. המלכין גורם לצמצום הנפש והצטמקותה, דבר המביא נזק עצום

7. שהרי מבואר הגמ' שם שכאשר נפטרו היה העולם שמם עד שבא ר"ע ולימד תורה לרבותינו שבדורם והם העבירו הלאה את מסורת התורה.

8. וע"ע באגדות מהרש"א (יבמות שם) שמצא גם קשר בין מיתת אסכרא שהיא מיתת חנק לבין התנהגות התלמידים שזלזלו זה בזה ע"י דיבור כמובן, ואסמכתא לדבר מצא בגמ' שבת לג. "סימן ללשון הרע אסכרא", וכן מפורש במס' שמחות ובטוטה לה. מובא דעה שמיתת המרגלים היתה גם היא באסכרא שחטאו בדיבור.

לטווח רחוק וממילא משפיע גם על ההצלחה הנצחית של נפש הנעלב. וכפי שדימו חז"ל במפורש את הלבנת פנים לרציחת הנפש "אזיל סומקא ואתי חיורא", ולפי כמה ראשונים ההלבנה נחשבת ממש תולדה דרציחה והיא ביהרג ואל יעבור. ולכן דינו של המלבין פני חבירו לאבד את חלקו הוא ואת נצחיותו לעוה"ב. בכך קיבל עונש בצדק מידה כנגד מידה. הדברים מבהילים ונוקבים 9.

מעתה נבין ששנים לפני חורבן הבית בפועל וחורבן גוף עם ישראל ע"י הרומאים, כבר נחרבה נפש העם והושפל כבודה. אבד הכבוד והערך הנעלה של יהודי בעיני היהודים עצמם [ולא רק בעיני הגויים], בעיני סלתה ושמנה של עם ישראל.

חורבן זה, בבחינת הלבנת פנים ורציחת נפש העם על נזקו התפקודי והנצחי שמתלווה אליו, גדול וחמור יותר מחורבן גוף העם שבא מאוחר יותר. אמרו צדיקים, העבירה הגדולה מכל העבירות היא שיהודי שוכח שהוא בן מלך ועי"כ מאבד את רוממות נפשו ושאיפת ההתעלות, ואדרבא מסוגל הוא לכל שפלות.

כש"כ בכללות העם כשמאבד ערכו הרם וגדלותו המיוחדת שהדבר משפיע השפעה מכרעת כידוע, ובהמון העם הדבר מתבטא מיד בהתחזקות אחר הגוים וסגידה לעמים, אימוץ מנהגיהם המושחתות וסגידה לאליליהם והכל מתוך רגשי נחיתות ואיבוד תחושת ערך וחיבות עצמית.

מעתה נבין יותר ענין האבילות שבימי מיתת התלמידים. באמת לא מדובר במיתת התלמידים האלמונים ההם בלבד, אלא אנו מתאבלים גם על שורש הדברים והסיבה שגרמה את העונש הגדול. אנו מתאבלים על מיתת כבודו של עם ישראל. ועל דא ודאי קא בכינא! עיני עיני יורדה מים...

**בימי בין המצרים  
אנו אבלים על  
חורבן גוף האומה  
ובימי הספירה  
אנו אבלים על  
הכבוד האבוד  
של העם המיוחד.**

אם היהודים בעצמם אינם מעריכים ואינם מכבדים זה את זה, אינם מכירים בערכו המיוחד והמיוחדות שבכל יהודי, מה יאמרו אומות העולם? כמה אפשר לצפות מהם שיעריכו אותנו? אנו עדים באמת להשפלה גדולה ובזיונות עצומים מצדם בכל הזדמנות אפשרית לאורך כל הגלות בנוסף לרדיפות גופניות והריגות.

בימי בין המצרים אנו אבלים 21 יום על חורבן גוף האומה, ובימי הספירה אנו אבלים 33 יום [למנהגים מסוימים אף יותר] על הכבוד האבוד של עם המיוחד בין העמים. ונבין עוד, בימי בין המצרים האבילות היא "דין" וחמורה יותר כפי שרוצח הגוף נענש בחומרה בעוה"ז, אולם בימי הספירה האבילות אינה אלא מנהג וגם אינה כוללת כל עניני אבילות משום שבאה רק לרמז על הנזק הנפשי והרוחני. ובכל זאת לא ויתרו חז"ל על האבילות הזאת וגם לא הסתפקו ביום אחד בלבד, כפי שהקשינו בתחילת המאמר, כדי להמחיש בכל זאת את חומרת חורבן הכבוד והנפש של העם.

9 יש לציין את המקרה של מיתת תלמידי ר"ע בתור יוצא מן הכלל שהרי אפילו המלבין פני חבירו אינו נענש בעוה"ז ועכ"פ לא מיד, ושמו משום החומרה המיוחדת שבהתנהגותם וההשלכות ההרסניות, נענשו מיד ובחומרא רבה.

מי יתן ונשכיל להעריך את עצמינו וגם את חברינו כפי שמעריך ומחשיב הקב"ה את בנו בכורו ישראל, וכפי שמתבטא בכל כתיבי הקודש מהמילה הראשונה "בראשית" עד אחרון הפסוקים.

התנערי מעפר, קומי! לבשי בגדי תפארתך עמי, התעוררי התעוררי כי בא אורך... כבוד ה' עליך נגלה, לא תבושי ולא תכלמי מה תשתוחחי ומה תהמי... ונבתה עיר על תילה. בב"א.

### **אוי ואבוי למי שאינו מכיר מעלותיו**

"אם יחשוב האדם את עצמו רשע, לא תהא חמורה בעיניו שום עבירה לעשותה".  
רמב"ם באבות פ"ת מ"ח "ואל תהיה רשע בפני עצמך"

"הפתח הראשון הוא שידע האיש העובד ערך עצמו, ומכיר מעלתו ומעלת אבותיו וגדלותם וחשיבותם וחיבתם אצל הבורא ית', וישתדל ויתחזק תמיד להעמיד עצמו במעלה ההיא ולהתנהג בה תמיד, ויצא לו מזה כי כאשר יתאווה תאוה ויעלה בלבו גאוה לעשות דבר שאינו הגון, יבוש מעצמו ויבוש מאבותיו וישיב לנפשו ויאמר "אדם גדול וחשוב כמוני היום שיש בו כמה מעלות טובות רמות ונשיאות, ושאני בן גדולים בן מלכי קדם איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים ולאבותי כל הימים. ואם חלילה וחס לא יכיר מעלתו ומעלת אבותיו נקל יהיה בעניו ללכת בדרכי הפרוצים להגלות נגלות כאחד הנבלים למלא תאוותו בחיקו".  
רבינו יונה ב"שערי עבודה" (מ"א פ"ה)

"כשם שצריך האדם להאמין בהקדוש ב"ה כך צריך להאמין בעצמו".

רבי צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות קנ"ד)

"אוי לו לאדם שאינו מכיר את ליקויי נפשו שהרי אינו יודע מה עליו לתקן, אבל אוי ואבוי לאדם שאינו מכיר מעלותיו, כי הן אפילו את כלי עבודתו אינו מכיר!"

עלי שור עמ' קס"ט בשם הגה"צ ר' ירוחם ממיר ז"ל

"ובאמת כל עצמותו של אדם ומדרגתו בעצם היא לפי הכרתו במעלתו, ואמרו חז"ל 'האוכל בשוק פסול לעדות' וכן נפסק ברמב"ם שבזויים פסולים לעדות. ולכאורה, מדוע יפסל לעדות אם אינו מקפיד על כבודו, והלא אפשר דמכל מקום יש בו יראת שמים ולא ישקר בעדותו. וחזינן, דכיון דהינו בזוי בעצמו אי אפשר להאמינו ב'לא תענה' כי העיקר בנאמנות העד הוא ההרגש של 'איך אעשה דבר מגונה כזה ואעיד עדות שקר בבית דין' שיש לו, ולכן בבזוי כיון שמזלזל בעצמו, אי אפשר לסמוך עליו דעלול גם כן לשקר בעדותו שהרי אינו חושש על עצמו מה שיהא עמו".

"משנת רבי אהרן" להגר"א קוטלר ז"ל (ח"א עמ' קנ"א)

על פי קונטרס "כבוד עצמי", להר"ד מאיר לנדסמן



## מכתבים ותגובות

מכתב מאת הרה"ג ר' צבי שפירא שליט"א מח"ס "צביון העמודים" על הסמ"ק

בס"ד יום י"א מרחשון תש"ס

לכבוד חברי מערכת "תורת האדם לאדם", שלום רב!

קבלתי בשעתו את מתנתכם החשובה הקובץ השלישי של "תורת האדם לאדם" ולא עלה בידי עד היום לכתוב לכם ולהביע את רגשי תודתי על אשר הואלתם לזכני בזה, ואתכם הסליחה.

הספר מלא על גדותיו בדברים הנידונים למעשה בשטח חשוב מיוחד זה. וסיפוק נפשי היה לי באשר מצאתם לנכון להביא מאשר אמור בספרי צביון העמודים על הסמ"ק אשר זיכני בו השי"ת ברוב חסדו בדין בקשת מחילה ובדין ג' פעמים. והנני בברכתי כי תצליחו במשימה חשובה זו להפיץ אור גדול בענין חשוב זה של כבוד תורת האדם לאדם מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

והנה בקובץ עמ' 196 כתבתם לדון באופן דמחשבת הנקמה באה בתערובת של מחשבה אחרת המותרת שאינה שייכת לנקמה, אם יש בזה משום אזהרת איסור הנקמה. והבאתם את אשר כתבתי בצביון העמודים סי' ק"ל את הקטע "ואפילו אם עיקר מחשבתו באמת אינה לשם נקמה, הרי הקב"ה בוחן לב חוקר כליות, וגלוי לפניו אם בכל זאת אין בזה גם תערובת מחשבה פסולה של נקמה". וכתבתם ע"ז בהערה 29 כי נדחקתי לפרש כן בדברי הראב"ד ז"ל בתו"כ, והמעין יראה שאין זה הפשטות בדברי הראב"ד ז"ל, ע"כ.

ובאמת כי הערה נכונה היא. אך כד דייקינן הנה יש כאן שני ענינים נידונים נפרדים. חדא באופן שאינו מפרש להדיא שעושה לשם נקמה, ורק ניכר שזו היא כוונתו, אם עובר על אזהרת איסור הנקמה. ואידך, באופן דמעשה הנקמה היא בתערובת של מעשה ומחשבת היתר, אם עובר על אזהרת איסור נקימה. והנה הנידון ב"תורת האדם לאדם" הוא באופן של תערובת של מחשבת נקמה עם מחשבת היתר, והנידון בצביון העמודים הוא כשאינו מפרש להדיא שעושה לשם נקמה, ופירשתי כי יש בזה פלוגתא בין הראשונים ז"ל, דלדעת הרמב"ם ז"ל אינו עובר, ולדעת הסמ"ק ז"ל עובר. והראב"ד ז"ל מדבר רק בהנידון שבצביון העמודים, דס"ל דאפילו אם אינו מפרש להדיא שעושה לשם נקמה ג"כ עובר על האיסור, והקטע הנ"ל שהעתקתם מצביוני באמת לא שייך להנידון שם, אלא להנידון שלכם, והיה צריך



לבא בצביוני קטע זה מסומן בלפניו ולאחריו בשני חצאי ריבוע כזה [ ], להורות שאינו שייך לכאן אלא בא רק דרך אגב לנגוע גם בנידון זה.

ואמנם השתמשתי בצביוני בלשונו של הראב"ד ז"ל "הרי הקב"ה בוחן לב חוקר כליות", אשר כתב כן לענין עיקר הנידון בצביוני שם כשאינו מפרש להדיא שעושה לשם נקמה. אבל גם לענין תערובת, ישנה לאותה הגדרה, באשר יכול האדם לרמות את עצמו ולומר שאינו עושה לשם נקמה, ומוצא אמתלאות שונות, ובאמת שורש מעשהו היא הנקמה. והקב"ה בוחן לב חוקר כליות מגלה את האמת לאמיתו, כי יסוד הדבר אצלו הוא רצון הנקמה. ועכ"פ שני ענינים נפרדים ישנם בזה, וכמש"נ בס"ד.

והנני דוש"ת בכבוד רב, צבי שפירא [מח"ס "צביון העמודים"]

• • •

מכתב מאת הרה"ג רבי חיים גדלי' צמבליסט שליט"א

בע"ה, ערב סוכות תש"ס

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם, שלום ורב ברכה,

הנני מודה לכם על הקובץ החדש נהניתי מאד מתכנו העשיר. ועצם הדבר שהעליתם על המפה את עניני "בין אדם לחבירו", נושא שהזנח מאד אפילו אצל בני תורה, עצם דבר זה הוא גדול וחשוב מאד.

דרך אגב אכתב כאן הערה לדברי המשנה ברורה סי' תר"ז בשעה"צ אות י"ג שכתב בענין מי שהקניט חבירו בדברים, כיון שביקש מחילה א"צ להתודות כלל "כיון שכבר פייס אותו". ואינו מובן הא גם בהקניט את חבירו יש חטא גם בין אדם למקום, ולמה לא יצטרך להתודות? ומטעם זה קשה גם מה שהביא שם מהפמ"ג שא"צ להתודות שנית ביו"כ, וצ"ע מאי שנא גזל מחבירו ומאי שנא הקניט את חבירו, בשניהם יש גם חלק בין אדם למקום. היו ברוכים וחיזקו בעבודתכם הקדושה.

בברכת חג שמח ופתקא טבא, מוקריכם חיים גדלי' צמבליסט

• • •

י' חשון תש"ס

לכבוד מערכת תורת האדם לאדם

נהניתי מאד מקריאת המאמרים ומעצם הקמת המכון הגדול והקדוש הזה, מי יתן ויהיה זה תועלת לתיקון עבירות שב"א לחיברו שצריך להחדיר בציבור שיש בזה הלכות ופרטי דינים כמו בכל התורה.

ומן הראוי להעלות מעל במה חשובה זו את השאלה דלהלן:

שגור בפני העולם שעבירות שב"א לחבירו חמורות יותר מעבירות שב"א למקום. האם יש אמת בדבר זה?

בנימוק שרגילים להסביר הוא שעבירות שב"א לחבירו החטא הוא בכפליים - גם כלפי המקום וגם כלפי חבירו. אבל סברא זו צריכה ביאור וביורור משום שאין שום

מחויבות איש כלפי רעהו אלא בגלל התורה והקב"ה ושוב נמצא שהחטא שכלפי חברו הוא לאמיתו של דבר חטא כלפי המקום בלבד. נומה שצריך לבקש מחילה הוא בגדר תיקון המעוות וכמו שחייב להשיב הגזילה, וכ"כ להדיא בשערי תשובה (שער א' אות מ"ד) שזהו חיוב בקשת מחילה].

וברמב"ם (פ"ד מהלכות רוצח ה"ט) כתב בטעם שרוצח בלי עדים מכניסים אותו לכיפה מה שלא מצאנו בשאר עוונות, וז"ל: "ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת ב"ד... שאע"פ שיש עוונות חמורים משפיכות דמים אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לחבירו", עכ"ל. והנה מתחילת דבריו משמע שהחומרא היתירה שברציחה היא מפני שמחריב את העולם (וזה מקביל לפריה ורביה שחמורה יותר משאר מצוות בדברים מסויימים מפני שהיא ליישב העולם), אבל בסוף דבריו משמע שעצם מה שהעבירה היא ב"א לחבירו יש בה סיבה שתהא יותר חמורה.

ועיין בקידושין מ. "וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב? - אלא טוב לשמים ולבריות זה צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות זה צדיק שאינו טוב". ופירש הרא"ש (בפירושו לפאה פ"א מ"א) "כי הקב"ה חפץ יותר במצוות שיעשה בהם גם רצון הבריות מבמצוות שבין אדם לקונו", עכ"ל. משמע מזה שיש עדיפות למצוות שב"א לחבירו. אולם כאמור צע"ג מה העדיפות בהן הלא אין חטא כלפי חברו אלא מפני גזירת המקום, ואין לומר משום שהן מצוות שכליות דהא יש עוד מצוות שכליות כגון תפילה והודאה להשי"ת ועוד כיו"ב. ואשמח מאד לדעת חו"ד חברי המכון והקוראים בנושא מרכזי ויסודי זה.

בברכת התורה ולהמשך ושגשוג המכון ופעליו, חיים קרביץ, בני ברק

• • •

לכבוד מכון תורת האדם לאדם, שלום וברכה.

שמחתי מאד ויגל לבי בראותי את פעלכם המבורך מאד בעסק בדברים האלו העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלולים בהם וכידוע שהעסק בתורה בדברים אלו שומר את האדם מלהכשל בהם. ישלם ה' לכם משכורתכם מן השמים.

בקובץ ג' הובא מאמרו של הגאון הרב אלחנן פרץ שליט"א (עמ' 74 אות ה') בשם הגר"ח"פ שיינברג שליט"א שאין לחוש להלבנת פנים אם יש צורך בזה אמנם אין למהר בדברים אלו וצריך זהירות גדולה, יעו"ש. ולענ"ד בגמ' סנהדרין דף יא. מוכח בפירוש דאסור לעשות כן, דאיתא שם כי הא דיתבי רבי וקא דרש והריח ריח שום, אמר מי שאכל שום יצא עמד רבי חייא ויצא עמדו כולם ויצאו, בשחר מצאו רבי שמעון ברבי לרבי חייא אמר ליה אתה הוא שציערת לאבא, א"ל לא תהא כזאת בישראל. ופרש"י: ח"ו שאוכל השום בבואי לבית המדרש אלא כדי שלא להלבין פניו של אוכל השום יצאתי כדי שיצאו כולם ולא יבינו מי הוא, עכ"ל. ופירש המהרש"א דר"ש ברבי שאלו איך גרם ביטול תורה גדול כזה וא"ל רבי חייא "לא תהא כזאת בישראל דודאי ביטול תורה הוא עון וחטא אבל לבייש אחד מישראל לא תהא כזאת עבירה גדולה בישראל וטוב לבטל תורה מלבייש בן ישראל".

ומה שנדחק בטעם המעשה רב שלא החזיר הגר"פ שיינברג את הבעל קורא לענ"ד טעמו כי דקדוקי התיבות בבירור אינם מעכבים ואין מן הראוי להחזיר ולבייש אדם מישראל, ואין ראייה מהדין שהקורא בתורה מחזירים אותו משום דבדרך כלל כן הוא דרך הבעל קורא שטועה ואין מתבייש בזה ואם לפעמים הוא מתבייש בזה הוי כעין לא אפשר ולא מכוון. ומיהו עדיין צריך עיון אצלי דין זה משום דחזינן דרבינו הקדוש לא חשש לכבודו של אותו שאכל שום, וידוע פסק דינו של המג"א בסימן קנ"ו שהעושה עבירה בפרהסיא מותר למחות בו בפרהסיא.

ובמה שכתב שמחוייבים ליתן לילדים די מחסורם אשר יחסר להם מדין צדקה ולכן אם מבקש הילד איזה דבר פיניוק שיש לו בזה צורך נפשי עמוק וניכר שהוא צריך אותו מאד חייב ליתן לו, וידוע שמנהג העולם אינו כן והוא כמעט בגדר לא שבקת חיי לכל בריה שאין ביד האב למלאות צרכיהם מחמת חסרון פרנסתו וכדומה. ונראה דטעמם דכיון שאיתא בגמ' דקטנים לאו בני דיעה נינהו ואין הם מבינים מה שדרוש להם אין ה דומה לעני שהיה רגיל לרכב על חמור שצריך לספק לו כל צרכיו, וראיה לזה ממש"כ הביאור הלכה בסימן תקכ"ט שקורא תגר על הנשים שמרבים הוצאות בית וסיים: ואשרי למי שיאמץ לבבו ולא ישגיח לפתויים וינהיג הוצאות ביתו בחשבון כפי ערך הרוחתו ולא יותר. ואף שאדם מחויב במחסרו אשר יחסר לאשתו מ"מ כל דבר שנדרש מהאדם ע"י אדם שאין לו דעת כראוי אין בזה חיוב צדקה ופשוט.

שמחה אילנברג, רמות ירושלים

• • •

שבט תשס"א

לכבוד הרבנים החשובים חברי מכון תורת האדם לאדם, שלום רב!  
נהניתי מאד מספרכם היקר בענין לא תשנא את אחיך בלבבך שמלמד לחשוב על כל דבר שעושים בחיים ולא לחשוב מה שעולה בלב בלא התבוננות.  
הנני להעיר הערה קטנה:

במדור "סיפורי המחשה" בעמ' 355 - דוגמאות לבטויי שנאה סמויים בשפת בני אדם, באות י"ב, כתבתם: "אני משתוקק מאד להשתתף כבר בהלוייתו, אנשים שעושים מעשים כאלו אסור להם להסתובב בעולם הזה". מתוך הדברים נראה שאומר כן מתוך שנאה, והנה מצויין לשו"ת תורה לשמה "שפסק בציור כעין זה שאינו נקרא שנאה". וא"א להבין אם באמת שונא איזו סברא שלא יחשב שנאה. ועיינתי שם ולכאורה אין הנידון דומה לראיה לפענ"ד. וז"ל שם: אחד יש לו אשה עשירה... והוא מצפה אימתי תמות ויירשנה... דהוא אינו שונאה ורק מצפה שתמות כדי שירויה, ובאשר הוא שם כל זמן שהיא בחיים הוא אוהב אותה. וע"ז פסק שם: ודאי לא מיקרי בניו בני שנואה בעבור כי אין זו שנואה אצלו. ע"כ. והנה שם מדובר בציור שאינו שונא כלל ורק מצפה שתמות כדי שיירשנה אבל בחיים אוהב אותה כמו שכתוב שם להדיא, משא"כ בנד"ד ששונאו ומתבטא בצורה כזו - פשיטא ופשיטא שנקרא שונא ואכמ"ל. אבקשם להודיעני אם טעיתי בחילוק זה.

הדו"ש באהבה, אברהם מאיר, ב"ב.

\* \* \*

בס"ד, מכון תורת האדם לאדם, צפת, ד' אדר תשס"א  
לכבוד הר"ר אברהם מאיר שליט"א

אחדש"ת. לבינו מתמלא שמחה, וחיזוק גדול הוא לנו כל מכתב מת"ח המוכיח שעוסקים בהלכות אלו והספרים אינם נכתבים לספריות וארכיונים בלבד. חן חן לו. ולגוף הענין - ראשית, הדגשנו במפורש שהדוגמאות המפורטות אינן להלכה למעשה רק לעורר. עיי"ש בראש הדף (עמ' 355). ובאמת, כדי לברר ההלכה בחלק מהביטויים שם נצרך פרק שלם. אולם התועלת בפירוט ביטויים אלו הוא להרגיל את האדם לשים לב ולהבחין בשנאה דקה המבצבצת לפעמים מתוך ביטויים עדינים יחסית ותמימים שבשפה היום יומית.

ולענין ניד"ד - הרי אנו מדברים בציור שאין בו שנאה וכלשון הביטוי "אגיד לך את האמת אני לא שונא את גרינבוים..." אלא שמחמת מעשיו [נ- לאו דוקא מעשים רעים בעצם, שאז שוב שייך כבר ענין "שנאת הרשעים" על חטאיהם ושודאי נקראת "שנאה"], ובעיקר מחמת הנזק היוצא מהם הגורמים סבל לפרט או לכלל רוצה המתבטא שימות. [דוגמא טובה להתבטאות זו יש למצוא כשמדובר בעסקן מסוים, איש פוליטי או מנהיג הפועל לאינטרסים שלו או לאינטרסים של ציבור שלו, ולפעמים כוונותיו אף טובות אך למעשה מביא סבל רב לאחרים, קיפוח וכל כיו"ב, וכשימות אדם זה ינשמו הסובלים לרווחה, וזהו שאיפתם].

ציור שלנו אינו רחוק מציורו של ה"תורה לשמה" שגם שם ודאי אין אהבה גדולה, אך הרצון שתמות הוא משום תועלת מסוימת שיצא לו מכך כמו בניד"ד. לא הבנתי מדוע החליט כבודו שבניד"ד מדובר שיש שנאה בזמן שמפורש שאין. ועל אף כל זאת כתבנו רק שציורנו הוא כעין ציור ה"תורה לשמה" ולא דימינו לגמרי, עיי"ש.

בכבוד התורה ובהערכה עמוקה ללומדיה

צבי וינברגר, בשם המכון

• • •

ערש"ק נצבים וילך תשנ"ט

כבוד מכון תורת האדם לאדם, שלום רב!

בראשית דברי אודה לכם על עבודתכם הנפלאה, מי יתן ובמה זו תחזק את ענין בין אדם לחבירו ותקרב את גאולת ישראל.

א. איתא בקידושין דף לב: דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח, ודילמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול וכו'. וכתב רש"י: ודילמא רתח, ואמר לאבזה מידי בריתחא. וצ"ב אמאי הוסיף רש"י דיאמר מידי לאבזה בריתחא, תיפוק ליה דקעבר אלפני עור במה שגרם לו לרתוח. ומטו בבי מדרשא משמיה דהגר"י סלנטר וצ"ל דמוכח מכאן דאין איסור לפני עור במכשיל חבירו בענין מידות. וטעמא בעי בזה אמאי?

ב. בהקשר לנושא שדן הרב שמעון ליכט האם מהני מחילת הפה בלא מחילת הלב, מן הראוי לציין המעשה ברבי אליהו לופייין וצ"ל שאדם שפגע בו בא לבקש סליחתו וענהו הרב שיחזור לאחר זמן, וכשחזר לאחר זמן אמר לו הרב שמוחל לו,

וכשנתקשה המבקש מדוע לא מחל בתחילה ביאר לו הרב שלקח לו זמן כדי להוציא מלבו כל טינא ובכך נחשב שמחל לו.

בברכה, ח. ישראל זוננפלד, ירושלים

• • •

## למה תשובה ביו"כ, והלא הוא נשפט בר"ה

י' אלול חודש הרו"ה תש"ס,

לכבוד ידידי הדגול מזכה הרבים הר"ר ברוך חפץ שליט"א,

אחדשה"ט, את איגרתו קיבלתי... מידי עברי על קובץ ג' במאמר שנכתב בידי הגר"מ מרדכי קארפ שליט"א בדף 24, וציננתם גם במדור "וצריך עיון" בפנים הספר דף 218 השאלה הידועה, ובאתי לחוות דעתי דעה קלושה מה שנראה לי באופן פשוט בס"ד וגם שהוא קרוב לאמת.

וזה תמצית השאלה, דלמה קבעו זמן הפיוס בעיו"כ ולא בערב ר"ה, הרי המשפט הוא בר"ה, ולמה יקטרגו העוונות שבאל"ח ויכריעו ח"ו הדין. וכן יש לשאול גם על התשובה מעוונות שבין אדם למקום שהרי לא תקנו וידוי ותשובה בר"ה, רק ביוה"כ שהוא זמן כפרה ואע"פ שעיקר הדין הוא בר"ה. והאריך שם כותב המאמר ביישוב הקושיא.

והאמת אודה ולא אכחד שזה שנים רבות שאני מתלבט בשאלה זו ורק מה שהעליתי במצודתי אכתוב כאן בקיצור בס"ד.

ר"ה יסודו בנוי על מה שדרשו חז"ל לדוד ה' אורי וישעי, אורי זה ר"ה וישעי זה יו"כ, ופירושו דר"ה הוא זמן שנדלק אור חזק ממרומים, ומאיר כל חשיכה, שבמשך כל השנה האדם הולך חשכים ואין נוגה לו ומדדה מקיר אל קיר כעוור באפילה ונלאה למצוא הפתח. ולפתע מדליקים לו את האור וירא עתה כי הפתח הוא במקום אחר והוא לא ידע כי כל הזמן על קירות יטפס, ובלי אור זה מעולם לא היה מוצא הפתח. ולכן אם באמת ובתמים עווה פעולותיו או חיסר בהן במשך כל השנה מחמת שהיה חסר לו את האור, והיינו מחמת התגברות יצרו הוא דרתח ליה ובשעת החטא לית מאן דמדכר ליה ליצה"ט, א"כ אם תהיה התעוררות של הדלקת האורות או יבין לבו שנסלפה דרכו ושב ורפא לו.

והמשל הוא בזמן שהמלך רחוק ויושב בבית ארמונו, הנה האיכרים ויושבי כפרי השדה לא יחושו למשמעתו כי הדבר הרחוק מן החוש ירחק מן השכל, אבל כשהפתיע אותם המלך ועברה פמלייתו בכפרים, הלא אז יחושו הכפריים כי מלך ישנו במדינה ובא יבוא בבוא יום, ואיך הם ימצאו תועים ומסלפי מצוותיו ולא סרים להוראותיו, ויתחרטו כולם על מעשיהם ויגמרו בלבם נכון ובטוח, כי מהיום והלאה ישפרו מעשיהם. ויהי כשמוע המלך שכך היא החלטתם, ועכשיו שנודע להם מלכותו בכל המדינה, קבלו עליהם משמעתו, אז מחל להם על איולתם ויסלח להם.

וכך הוא בענין ר"ה שבזמן היותו קרוב, כשהרגיש את יפעת זיוו והדרו ומוראו, אז נמצא שיתן אל לבו לחזור, וע"ז באים העשיית לתת לו האפשרות להוציא זאת אל הפועל.

לפ"ז המשפט שנעשה בר"ה הוא בבחינת "כדי שתמליכוני עליכם" דהיינו שהמבחן הוא עכשיו שנגה עליו אור, האם ממליך הוא הבוי"ת עליו, וידע והבין שכל השנה שגה, והוא נדמה כהיא תרנגולתא דמנערה עצמה מקטמא, ההתעוררות הזאת היא שלב לפני התשובה והקדמה אליה, שבזמן שמתעורר אז יש התנערות, ואם יש התנערות אז יש עזיבת החטא, כי ההתנערות היא כתרנגול ההוא שמנער אנפיו מן האפר שיושב בו, וכשהוא קם ומתנער ממנו, אז הוא ג"כ מהלך ברגלו ויוצא ממנו.

ולפ"ז יתורצו כל השאלות דלעיל, דעצמיותו של ר"ה, היא "ההכרה" בחטא ובצורך עשיית תשובה ע"י ה"אורי" של ר"ה, ולא שהוא זמנה של עשיית התשובה. וע"ז הוא נשפט דהיינו שאם בא לידי הכרה זו הרי הוא בכלל "בינונים" שתולים להם עד יו"כ שאז הוא בעצם זמן התשובה, ומצד זה כל מי שמתעורר באופן הנ"ל הרי הוא "בינוני". ולפ"ז יוצא חידוש בהגדרת הבינוני, שהוא כולל גם מי שיותר ממחציתו עבירות, אלא שעכשיו מחמת ה"אורי" של ר"ה נתעורר וקם מהקיטמא להתעורר, זה עצמו מספיק לו לתלות לו עד יו"כ.

ואל תקשי לך מההיא דאמר ליה רבא בינוני כגון אנן, דהתם העמידו דבריהם על עיקר הדין דהיינו מחציתו זכויות ומחציתו עבירות, ובהיא לא מחזיק טיבותא לרישיה ואמר הלואי ויהיה מחצית ומחצית, אבל אין זה סותר דלגבי מה שנכנס בהגדרת בינוני ודהיינו כלפי שמיא, בודאי שניתן לומר דכל שמתעורר עד שהתחיל להתנער לא כותבים אותו ח"ו בספרם של רשעים, אלא תולין לו להבא וכשיעשה תשובה ביו"כ יצא דינו בר"ה לאור (ע"י חתימת נעילה ביו"כ).

ולפ"ז אם הכיר בחטאו שחטא לחבירו ומתעורר לבקש ממנו מחילה, הרי לגבי משפט של ר"ה כבר לא דנים אותו לחובה, שהרי על חלק של בין אדם למקום שיש בכל בין אדם לחבירו, הרי הוא התעורר והתנער ומה שחסר לו התנאי שלא נמחל לו עד שירצה את חבירו, הרי הוא מתלא תלי וקאי עד שיבקש ממנו מחילה שהוא עיו"כ, דכמו כל העבירות האחרות שבהתנערות סגי למיתלי עד יו"כ, כן בענין בין אדם לחבירו, דמיתלא תלי, ולא דוקא מפני שרק אז הוא זמנו דלקשי לך למה אין זמנו שירצה את חבירו כל השנה. אלא דזהו סדר הדברים, דמאחר שהתעורר בר"ה ע"י ה"אורי" ולא לפני כן דאו לא היה לו ה"אורי" א"כ ההתעוררות סגי ליה דמתלי ליה עד יו"כ שהוא זמן תשובה לכל.

ומזה יצא שאין פירושו שכל השנה יכול לחכות עד יו"כ ומשאיר חבירו בצער, שהרי בודאי אם היה מתעורר לפני כן בודאי שחייב לבקש ממנו מחילה מיד, אלא דא עקא שהחוטא עצמו לא חלי ולא מרגיש, שישב חשכים ולא אור, ובהעדר האור לא יכול לפשפש בחורים ובסדקין להבין שחטא לחבירו, אבל מאחר ועכשיו היה ה"אור לו" בר"ה אז הבין לבו ושב ורפא לו.

והנני לאחל לו ולכל הנלויים אליו כו"ח טובה לנו ולכי"א,

ידידו מאיר בן שושן, ראש ישיבת אדרת אליהו

• • •

עש"ק וישלח י"ז כסלו תשס"א

לכבוד "תורת האדם לאדם"

אחרי דרך מבוא השלום. באתי להעיר בענין מה שכתב הרב משה מרדכי קארף שליט"א בענין פיוס דערב יוה"כ [קובץ ג' עמ' 23] דבאמת עצם הפיוס אינו מעכב הווידוי ולא הוא כטובל ושרץ בידו, רק שיתכווין לעשות כן אח"ז, שאז כשמפייס חבירו מהני וידוי למפרע לכפר לגמרי, דאין חסר בעצם התשובה, עכת"ד, ויישב לפי"ז דברי הטור בהל' יוה"כ עיי"ש.

הנה שמחתי מאד בדברי כבוד תורתו שליט"א שנתיישב לי בזה דברי א' הקדמונים הגאון רבינו משה אבן מכיר ז"ל בספרו הק' "סדר היום", שכתב בסדר מוצאי יוה"כ שנהגו ללכת לפייס אחד את חבירו במוצאי יוה"כ מפני שאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. ומעודי תמהתי על דבריו ז"ל דמשמע בכל מקום דדרך בקשת המחילה לפני הווידוי ולפני יוה"כ, ואחרי שבשעת הכפרה והווידוי לא בקש מחילה איך מהני אח"ז בקשת המחילה. ובדברי כ"ת העלה ארוכה לדברי הגאון הנ"ל והוא תנא דמסייע ליה בחידושו.

וקצת משמע כן גם בלשון רבינו יונה בשע"ת שער א' עיקר ששה עשר שכתב דראוי לבעל תשובה לבקש מחילה לפני הווידוי ע"ש, דמשמע שהוא רק לכתחילה אבל אינו מעכב. אמנם בעיקר הדבר הוא מפורש להיפך בדברי רבינו יונה עצמו בשע"ת שער ד' אות י"ח, דאם התוודה לפני שריצה את חבירו לא עלה לו וידויו, ומבואר דלפני שריצה את חבירו חסר בעצם התשובה ולא מהני הווידוי כלל דהוי כטובל ושרץ בידו, וה"ה לענין יוה"כ.

ואין לחלק דר' יונה שם איירי במרצה את חבירו בממון שחייב לו דבזה מעכב הווידוי, אבל בריצוי דברים י"ל דאינו מעכב, דאין נראה לחלק בזה, שהרי שני הדינים כלולים בדברי התנא דיומא פה: דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו וכמבואר שם בגמ' פז. וע"ש דכיל שני הדינים במקרא דמשלי 'בני אם ערבת וגו' לך התרפס ורהב רעך', אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד ואם לאו הרבה עליו רעים, דמשמע דהוא דין א' לרצות את חבירו בין בממון בין בדברים לפי הענין ובלא"ה אין יוה"כ מכפר כלל. ועכ"פ לפ"ז דברי הסדר היום צ"ע.

א"ד גבריאל אפרים הלוי מאיר, כולל חיי עד, כעת בטלו סטון

• • •

לכבוד מכון תורת האדם לאדם, שלום רב!

ראיתי בקונטרס השנאה והחנם בעמ' 48 שכתבתם ששנאה שפחות מג' ימים שאינו מדבר עמו, אינו עובר על איסור לא תשנא. אולם בספר, בחלק הסוגיות הבאתם את המקור לזה ממהרש"ל והחרדים והחפץ חיים והוספתם שאין ראיה שבפחות מזה לא עוברים. לכן אני תמה איך כתבתם בקונטרס בצורה פסוקה שבפחות מזה לא עוברים. ובפרט שגם בסברא נראה כן, ואף שאפשר להתווכח ע"ז מ"מ מידי ספקא לא נפקא, וספק דאורייתא לחומרא.

בכל חותמי ברכות, ג. י.

\* \* \*

בס"ד תורת האדם לאדם, בדר"ח כסלו ה'תשס"א לפ"ג פעיה"ק צפת ת"ו  
לכבוד הרב י. ג. הי"ו

שלום רב לאוהבי תורתך. מכתבו קבלנו ושמחנו על התעסקותו בתורת בין אדם  
לחבירו, ובתורת האדם לאדם בפרט.

ולעצם הערתו, דבריו מוכיחים שקרא בספר (בי"א לחבירו) בחפזון קצת ואם יעיין  
שוב באותו עמוד (142) יווכח שמה שנאמר שם בד"ה 'זאע"פ' לא קאי אדלעיל  
מיניה אלא על אחרונים אחרים דהיינו התומים וסיעתו עיי"ש, אבל האחרונים  
שעליהם ביססנו את השיעור: מהרש"ל, חרדים, והחפץ חיים, ודאי שמוכח  
מדבריהם גם שפחות מג' ימים לא נקרא שנאה וכמפורש במשנה דסנהדרין שהוא  
היסוד לדבריהם. כ"ז פשוט מאד למעיין.

בהזדמנות זאת ברצוני להעיר שאע"פ שמראה הספר מורה על פשטות ושטחיות -  
מפני שהשתדלנו לשוות לו מראה השווה לכל נפש - הרבה עמל ועיון מעמיק  
מושקע בכל סוגיא וסוגיא, שנים של יגיעה ועיון בפלפול חברים. ולאור זאת אנו  
ממליצים לעיין בכובד ראש ובעיון, כבכל ספר עיוני אחר ובעז"ה תחכמו וגם תהנו.

בכבוד התורה ועמליה, **צבי וינברגר בשם המכון**

• • •

לכבוד מערכת קובץ הנפלא תורת האדם לאדם

אחרי תת השבח וההודאה על הקובץ החשוב וגודל התועלת שבו לעורר שימת לב  
היהודי הדברים שבין אדם לחבירו שבנ"א נכשלים בזה בע"ה, הנני בזה לעורר לכם  
על המכתב שנדפס בקובץ ב' ובו חתום בשם **חסידי מן השורה** אשר מתלונן הרבה  
על החסידים בזמנינו ומסיים שנשתרבו הדבר שבקרב החסידים נגשים למצוות  
שבין אדם לחבירו כדבר שולי וצדדי.

ראשית דבר ניכר מבין כותלי המכתב שהכותב לא דרך מעולם בתוך חדרי וכיתות  
החסידים אשר כל חסיד קטן וגדול הן מחסידי רוסיא הן פולין הן גליציה וכו' וכו'  
יודע בבירור שאין התחלה כלל לפתחי תורת החסידות טרם שנטוע בקרבו אהבת  
ישראל, וכל מי שהמידות שבין אדם לחבירו עדיין אינם כדבעי לא שייך כלל  
לחסידות, וכל הדוגמאות וכו' שמביא הכותב הוא מאותם השולי שוליים  
המסתובבים בחצרי החסידות והאם יעיד הכותב שהם משמשים כדוגמא לחסיד,  
יכנס נא זה הכותב לכל חסידות שהיא וישאל על חסיד אמיתי ויראה על מי יצינונו,  
ואיך שייך לומר כאילו בזמנינו עשו החסידים לדבר שבין אדם לחבירו כדבר צדדי  
ח"ו.

אני מסתכל על מכתב זה דומה למה שמובא בקובץ שם מהחילוניים הכותבים על  
החרדים שהם זורקי אבנים ושורפים תחנות וכו' וד"ל. ובכלל אני תמה הרי כל  
מטרת קובץ זה להוריד שנאה ולא לדבר על חוג מסוים וכדומה.

בתקוה להבנה, **חסידי מן השורה**

\* \* \*



**תגובת המערכת:** אין בכוונתנו להכניס ראשנו בויכוח שבין שני החסידים מן השורה, אך נעיר שיתכן שאין כאן ויכוח כלל ואלו דברי אלקים חיים. המעיין היטב בשני המכתבים יווכח שהחסיד הראשון מן השורה מדבר על המצב בפועל וה"מצוי" אצל המוני החסידים הפשוטים, והחסיד השני מדבר על ה"רצוי" וההשקפה הנכונה שבתורת החסידות והמתגשמת אצל בני העלייה מן החסידים. הלואי וכל המוני החסידים - כולל כל הנולדים כאלה - היו שלמים בכל המידות שבין אדם לחבירו טרם גשתם לחסידות [כהגדרת הכותב]. נמצא שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ועיין.

ומה שהתלונן בסוף מכתבו על המערכת וכתב "ובכלל אני תמה הרי כל מטרת קובץ זה להוריד שנאה ולא לדבר על חוג מסוים וכדומה", וטענתו כנראה על עצם הדפסת המכתב, לא עלינו תלונתו, הרי ספרי מוסר מלאים תמיד בהערה על פירצות גם כאלה השייכות בחלקים מן מהציבור, וכך דרכה של תורה ותוכחה מאחר ואין כאן ענין השמצה ח"ו, כי קוראים אותו בעיקר יהודים יראי ה' החפצים בתיקון נפשם ו"אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו...", ויעידו על כך התגובות החיוביות הרבות מאנשים יראי ה' וחסידים שקבלנו על הדפסת המכתב.

זאת ועוד, מכתבו של החסיד הראשון מן השורה לא נכתב דרך בזיון והשפלה ח"ו, אדרבא הדגיש שיחסית אין ציבור זה נופל בכל עניני בין אדם לחבירו מכל ציבור אחר, וכדבריו המפורשים "אין הכוונה שציבור שלנו יותר לקוי בענינים אלו, אדרבא בחוגים אחרים שכיחים 'זוטות' מהסוג שהזכרנו ולפעמים פי כמה, אבל אין בעובדא זאת כדי לפטור אותנו מלתקן הטעון תיקון ולשאוף לשלימות כנאה לתואר הנאצל שאנו נושאים והשיטה הקדושה שאנו דוגלים בה".

#### המערכת

• • •

כבוד מערכת תורת האדם לאדם,

נהניתי מאד מהגליון האחרון. המאמרים נכתבו בצורה מסודרת. והנני מצרף הערה אחת בדברי הרב ד. אריאב בקונטרס "לא תחמוד". כמדומני שבמאמרים כאלו התועלת תהיה גדולה אם בסוף המאמר היו מראה מקומות מסודרים על הענין מתנ"ך גמ' מדרשים ראשונים ואחרונים.

בענין חומד משרה של חבירו, ומדבר לשון הרע מתוך חמדה. הרב אריאב נ"י כתב בפ"ב אות י"ח מקונטרסו שאסור לחמוד משרה של חבירו, וכמקור לדין זה כתב שבגמ' סוטה ט. איתא שקרח נתן עיניו במה שאינו שלו ורש"י פי' שנתן עיניו בכהונה והמאירי פי' על הנשיאות, והרי הסמ"ק בסי' ט' הביא גמ' זו לענין לא תחמוד. תו כתב הרב אריאב נ"י בפ"ה אות נ' שהמדבר לשון הרע מתוך חמדה עובר בלא תחמוד והמקור שוב הוא מאותה גמ' סוטה ט: שדואג היה אביר הרועים וגדול שבתלמידים ונתקנא בדוד שראוהו נבון דבר ואיש תואר ומראה פנים בהלכה, והרי הסמ"ק הביא גמ' זו בסי' י"ט כשמדבר על לא תחמוד וע"כ שדואג עבר על לא תחמוד. אבל לא הסביר מה בדיוק חמד דואג, שלא מדובר באיזה נכס ולא באיזו משרה, אלא נתקנא במעלתו ואולי במה שכיבדוהו אנשים. ולפי"ז מוכח חידוש גדול וכ"ה הו"ל למכתב מי שנתקנא במעלת חבירו או בכבוד שמכבדים חבירו ועשה

פעולה כדי להוריד חבירו ממעלתו ולהפחית כבודו (ועי"ז יהא הוא נחשב במקומו כהכי נבון וכו') הרי זה עובר בלא תחמוד!

ותו הרי שם בסוטה ט: נמנה גם גיחזי ורש"י פירש שנתן עיניו בממון של נעמן ונצטרע, והרי הסמ"ק הביא גם זה בסי' י"ט ולכ' מוכח שגם גיחזי עבר על לא תחמוד. אבל צ"ע שנעמן היה עכו"ם והרב אריאב בעצמו כ' שמי שחומד ממנו של גוי אינו עובר בלא תחמוד שהרי בתורה כתיב לא תחמוד אשת רעך וכל מקום שהוזכר רעך הכוונה לישראל ולא לעכו"ם, וא"כ איך כתב הסמ"ק שגיחזי עבר על לא תחמוד. ועוד הרי בגמ' אמרו שהסוטה נתנה עיניה במה שאינו ראוי לה והסמ"ק הביא גם גמ' זו, ויש בזה חידוש דמי שחומד כל דבר אף שאינו שייך לאחר רק שאסור לו (שהרי הבעל אינו שייך למישהו אחר) עובר בלא תחמוד, ולכ' כ"ש אם חומד דבר איסור כגון נבילה ואוכלו שעובר בלא תחמוד! וכל הנ"ל תמוה מאד.

ונראה שאין מדברי הסמ"ק שום ראי' להגדרתה ההלכתית של לא תחמוד. אבל היות שהחומד נכס חבירו חומד מה שאינו ראוי לו שהרי הקב"ה היה ממציא לו חפץ זה אם היה ראוי, לכן הביא הסמ"ק כל גמ' זו דסוטה שגם מדבר בענין מי שרוצה מה שאינו ראוי לו. והגיד לנו הסמ"ק שאל יחשוב החומד שע"י תחבולותיו יבוא נכס חבירו לידו אלא אדרבא לא רק שנכס חבירו לא יתקיים בידו אלא גם יפסיד מנכס עצמו וכמו שאמרו בסוטה כל הנותן עיניו במה שאינו שלו גם את שלו מוציאין מידו.

שמואל דוד רובין, ירושלים

• • •

## מפתח הענינים

הציונים הם למספר עמוד - מספר בסוגריים מציין להערה

- אבילות**, טעם האבילות על מיתת תלמידי ר"ע, 297 והלאה.
- אדם מישראל**, בחינת אות בס"ת, 249.
- אהבת הגר**, 89.
- אהבת השם**, 93.
- אהבת ישראל** 33, ע"ע ואהבת לרעך.
- אונאת דברים**  
גדרה, ואיך דומה לאונאת ממון 203-204, 206-207. אם אסורה אף בלי דיבור, 210 והלאה. דיוקים ובידורים במשנה ב"מ, 206-214. אם בכל אונאת ממון יש גם אונאת דברים, 204. מוכר המטעה שרוצה למכור, 217. מחלוקת ר"י ורבנן, 210-214. מלקות באונאת דברים, 149, 207. סקר מחירים מתי יש בה אונאת דברים, 215-217. פרסום כדי לדעת המחיר הגבוה, 217. רוצה ליקח ואין לו דמים, 217.
- אונאת ממון**, אם עובר גם באונאת דברים, 204. אם מהני מנהג, 224. הוזלת מחירים 226 והלאה. מתנות (ימבצעים), 226 והלאה.
- אל תאמר בצדקתי**, 159 והלאה.
- אליהו הנביא**, מאחד את כלל ישראל, 252.
- אלימות במחאה ובתוכחה**, 13 והלאה, 27, 32-35, 38-39.
- בין אדם לחבירו**, איפה המקור שהם יותר חשובים ממצוות שבין אדם למקום, 309.
- בין המצרים**, ענין האבילות, 242. האבילות על חורבן גוף האומה והשוואה לאבילות של ימי הספירה, 312.
- בית המקדש**, מהותו החיבור והאיחוד, 242 והלאה.
- בל תשחית**, 174 והלאה.
- בעל מחלוקת**, לספר עליו לשה"ר, 195.
- בצדק תשפוט עמיתך**, 91, 229, 231, 233.
- בר מצרא**, 67.
- ברכת השם**, 144.
- גאווה**  
154-170 מקור האיסור בשי הראשונים, ענין ויגבה לבו בדרכי ה', גדר להתהלל בעבודת ה', חשש יוהרה (165 והלאה), שיטת הרמב"ם, גאווה שאיסורה דרבנן. גאווה ושכחת ה', איסור א' או שנים, 156 והלאה. חילוק בין כבוד לגאות, 166. יקרת רוח, נקיות הדעת, סלסול, 164. מלך, 163. **גזל**, כשאינו מתפלל על חבירו, 136. **גזל עכו"ם** אם אסור מה"ת 46-47.
- גמילות חסדים**  
אם דוחה תלמוד תורה, 99, 101, 104, 127. אם הוא חובה ומתי 95, 97(4), 99(5), 122, 125, 126. אם היא מצוה גמורה 96(3). אם יש לה שיעור למטה 98-99, 125. ביקור חולים בגילו דאורייתא או דרבנן 86, 123. לויית המת מתי דוחה ת"ת 104-105. מצוה קיומית או חיובית 60, 98.
- גניבת דעת**  
אונאת דברים וגניבת דעת ההבדל ביניהם, 218. בדיעבד אם בטל המקח, 225. "במיוחד חיכיתי לך" ואינו אמת אי שרי, 221. הזמנה דרך נימוס לכבוד המוזמן, 219. הזמנה כנ"ל כשלא רוצה שחבירו יבוא, 220. חידוש כלי, דירה או רכב לפני מכירתו, 223 והלאה. מנהג אם מהני, 224. **דיבור**, כח הדיבור, 247.
- הכאה** לאפרושי מאיסורא, 14 והלאה, 34.
- הכאה אחרי שכבר עבר, 17, 20. אם שיך כלפי הנוהג ע"פ הוראת רבו 22.
- הלבנת פנים**, בייש חבירו ולא שמע אדם, 136. ע"י שליח, (ושליח גוי), 274.
- הלואה בריבית למומר**, 110.
- הצלת נפשות** במומר, 103.
- השאלת כלים**, האם יש חיוב 96.
- השבת אבידה**, 81, 108, 131.

**ואהבת לרעך כמוך**

בפירוש הפסוק; ואהבת - 94 ואילך. לרעך; פירוש הלמי"ד, 64, 79, 80(1), 83, 121. רעך, פי' - 46, 49, 245. כמוך, פי' 7-8, 43, 51, 60, 78, 84, 89, 94, 120, 135-133. אני הי', 47. ענינים שונים; אהבת הדומים, 7-8. בשאינו חושש לכבוד עצמו, 93, 299 ואילך. גדר האהבה המחויבת, 43, 48, 51, 60, 73, 78, 89, 91, 94, 119. דוגמאות מספר חסידיים, 136-135. כלפי גר תושב, 58. כפייה על מידת סדויות משום ואהבת, 136. לפי הקורבה, 135-134. נכרי, 135. האם עובר במחשבה גרידא, 138. היזק שאינו ניכר, 137. תענית חלום עובר חבירו, 135. הגבלה באהבה, 136. הבאת שלום 90.

**וא"ו אות ו' תכונתה,** 252.

**והודעת להם וגו',** 112.

**והחזקת בו,** 57.

**והייתם נקיים,** 234.

**והלכת בדרכיו,** 112, 168 והלאה.

**ועשית הישר והטוב,** 67, 72 (12).

**חורבן בית המקדש,** 242 והלאה.

**חזקת כשרות,** 153, 192(33).

**חיך קודמין,** איך מתיישב עם "כמוך", 7-8, 49, 61, 78, 81, 82, 86, 94, 120, 127, 135-134. אם נאמר גם ברוחניות, 140. אם הוי חיוב, 140.

**חילול השם,** אחד שוגג וא' מזיד 229 והלאה. הדין באונס, 233. טעם האיסור ובמי האיסור, 231-2, כלפי גוי, 232.

**חשד,** 234.

**חשב לעשות מצוה ונאנס וכו',** 115.

**טעניה ופריקה,** באדם 124, 126. בחוטא 54, 108. ברשע במצוות ביאלי"ח 57.

**יוה"כ,** אם מכפר על ביאלי"ח כששב בלבו, 58. למה תשובה ביוה"כ אם נידון ברי"ה, 313.

**יום טוב,** מצות השביתה בו, 71.

**כובש יצרו** ושאינו בא לכלל תאוה מי עדיף, 76.

**כוונה במצוות שביאלי"ח,** 113. אם עובר על ואהבת כשאינו מתכוין 138.

**כנסת ישראל,** ביאור הביטוי, 244.

**כעס,** 144, 148, 187-171.

המקרע בגדיו בחמתו, אם דוקא כשעשה מעשה, גדר המעשה, כעס הלב אם מותר לפעמים - שיטת הראשונים בכל זה. החיוב מצד מדת חסידות עד כמה, 185. כעס קטן, 180, 183. מכה בנו או תלמידי, 187. משלים בענין הכעס, 187.

**כפייה,** 13, 32. אם דוקא ע"י בי"ד, 16 והלאה. האם יש חילוק בין ל"ית לעשה, 17 והלאה. אם מותר גם ליחיד, 17.

**לא תחמוד,** 75. בדבר של נכרי, 46. הערות בלא תחמוד, 317.

**לא תעמוד על דם רעך,** 18, 36.

**לא תשנא,** אם נאמר כלפי רשע, 108-107. האומר "הייתי רוצה להשתתף בהלויתו של פלוני" עובר בל"ת; 311. גדר האיסור בשיטות הראשונים 143.

**לאפרושי מאיסורא,** אם הוי חיוב, 19-18. אם צריך בי"ד, 19 והלאה.

**לוחות הברית,** ביטול האחדות ע"י שבירות הלוחות, 246. האותיות של הלוח השני בבין אדם לחבירו היו יותר גדולות, 260.

**לפני עור,** 275(21), 278.

**לפנים משורת הדין,** 67.

**לשון הקודש,** 251.

**לשון הרע,** 118, 131, 149, 188-196, 242 והלאה, 251. על בעל מחלוקת, 195.

**מבטל כיסו של חבירו,** 289.

**מגילת איכה,** 246 והלאה.

**מוציא שם רע** על אמת האם מנדין אותו, 153-149. הביא עדים והוכחשו, 153.

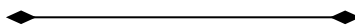
**מורה הוראה,** שאינו משיב מיד בזמן מנוחתו, 122.

**מזיק,** איסורו, 89, 103, 140. נזקי שכנים 102, 129, 131.

**מחלוקת,** 35 והלאה.

הגורמים לה בתקופתינו 27. באמונות ודעות 22 והלאה 27, 32. בחצרות הצדיקים 38-39. יש דברים שחילוקי דעות בהם רצויים 38.

- להבדיל בין השיטה ובעל השיטה 37.  
הסיבות הגורמות לה, 238.
- מידת סדום**, בקרוב, 106.
- מין**, הטועה בדעות אי הוי מין 23 והלאה, 37.
- מעשה אבות סימן לבנים**, 243.
- מעשר בזמן**, 140.
- מצוות כלליות**, 66.
- נטירה**,
- 81, 144, ספיקות ב- 256-257. נטירת צד  
שלישי 261 והלאה, 263. נטירת קרוב, 262,  
269. כשהותרה תרעומת האם הותרה גם  
נטירה, 283 והלאה.
- נקימה**,
- האם גם במחשבה 74. ביאור דברי הירושלמי  
נדריס, 91. ספיקות בנקימה 260-258. גרמא  
בנקמה, (15)272. מחאה כשנוקמים עבורו,  
263, 278 והלאה. לפני עור בנקימה, 262,  
278. אין שליח לדבר עבירו אי אמרינן  
בנקימה, 262, 273 והלאה. נקימת צד ג', 261  
והלאה. נקימת קרוב, 262, 265(5), 263  
והלאה. שליחות בנקימה, 262, 271 והלאה.  
זכין לאדם אם שייך בנקמה, (7)267. נקימה  
בקרובי הפוגע, 263 והלאה. אם אסור  
בצערא דגופא (10)270, 292. ידיד ורע אם  
דינו כקרוב, (12)271. עיי קטן, 273. מונע  
טובה שלא נתבקש לעשותה, 258.
- עוסק במצוה**, 113, 123.
- עלייה לרגל**, כינוס של קירוב הלבבות  
וביטויה בהלכה, 244.
- ענוה**, 154 והלאה. 162 והלאה. 167 והלאה.  
ענוה פנימית וחיצונית, 171.
- ערך עצמי**, החשיבות בהכרת מעלת עצמו,  
307. לפני חורבן הבית איבדו היהודים את  
ערכם האמיתי, 304-306.
- פיוס ומחילה**, שני דינים - משום פגיעה  
בחבירו ומשום פגיעה בצלם אלקים, והנפק"מ
- בהלכה, 303. מי שפייס את חבירו האם צריך  
להתוודות לה' 309.
- צדקה**, 112, 126, 140-135.
- קדושים תהיו**, פירושו, 66, 72 (12).
- קללה**, גדרה 197 והלאה. איסור לשמים וגם  
לבריות 201.
- קנאה**, 133, 143.
- קנה מיד עמיתך**, 107-105.
- רופא**, האם מקיים "ואהבת" בעבודתו, 122.  
אם צריך להיענות מיד למבקשיו 122. נטילת  
שכר 121.
- רשע**, האם מותר להונותו 81. לשנאותו שנאה  
אישית 56. תוכחה ברשע 255.
- שאילת שלום**, 112, 243.
- שבעה עשר בתמוז**, 246.
- שלוחו של אדם כמותו**, 276.
- שלום ואחדות**, 237, 241, 244, 251.
- שליח לדבר עבירה**, 273.
- שנאה**, עיין לא תשנא.
- שנאת חנם**, 242.
- תוכחה**, 101, 143, 255.
- תינוק שנשבה**, 24, 25.
- תלמידי חכמים**, מרבים שלום, 35 והלאה.
- תרעומת**,
- תרעומת בחיי יום יום, 286 והלאה. מתנדב  
לעזור לחבירו ואחי"כ מתרעם על סבלו,  
290(7). העלמת חסרון במכר או בשידוך,  
284, 286. הפרת הסכם עבודה חוזה וכדו',  
284, 287.
- כשהותרה תרעומת אם הותרה גם נטירה,  
283, 285.
- תשעה באב**, 246, 252.



*The Machon expresses its gratitude  
to the following donors for their generous support:*

***Dr. and Mrs. G. Mordachai Stern*** Jerusalem

***Mr. and Mrs. Sholom Mark*** N.Y., N.Y.

***Mr. and Mrs. Shimon Glick*** N.Y., N.Y.

***Mr. and Mrs. Hershel Itzinger*** Cleveland, Ohio

***Mr. and Mrs. Reuven Dessler*** Cleveland, Ohio

***Rabbi and Mrs. Simcha Tolwin*** N.Y., N.Y.

***Mr. and Mrs. Yakov Koval*** Cleveland, Ohio

*Rabbi and Mrs. Shlomo Kori* Jerusalem.

*Drs. Avrohom and Leah Granick* Suffren, N.Y.

*Mr. and Mrs. Charles Joseph* N.Y., N.Y.

*Rabbi and Mrs. Dovid Rappaport* Lakewood, N.J.

*Rabbi and Mrs. Avrohom Bensoussan* Cleveland, OH

*Dr. and Mrs. Louis Malcmacher* Cleveland, OH

*Dr. and Mrs. Zelig Schur* Cleveland, OH

*Dr. and Mrs. Abba Engelberg* Jerusalem

*Rabbi and Mrs. David Heifetz* Jerusalem

*Rabbi and Mrs. Mordechai Prager* N.Y., N.Y.

*Rabbi and Mrs. Boruch Rabinowitz* Bklyn., N.Y.

*Rabbi and Mrs. Moishe Weinberger* Monsey, N.Y.

*Mr. and Mrs. Daniel Greer* Baltimore, MD.

*Mr. and Mrs. Rubin Guttman* Cleveland, OH

זכות החזקת התורה תעמוד להם  
להתברך בשנה טובה ומבורכת ובכל מילי דמיטב

# כי נר מצוה ותורה אור

לעילוי נשמות

ר' דוד שמחה בן הרב יוסף חיים הכהן  
מרת חוה רוזא בה"ר עזריאל מאיר הכהן  
ר' שלמה בן ר' יעקב ע"ה  
ומרת גנענדל בת ר' משה חיים ע"ה  
מאת הר"ר דוד הכהן רפפורט, לייקווד

\* \*

לעילוי נשמת

הר"ר חיים רוטבארד ז"ל  
נלב"ע ט"ו בשבט תשס"א  
מרת חיה בילה ב"ר מרדכי  
נלב"ע כ"ג אייר תשמ"ג  
מוקדש ע"י בתה  
הגב' רחל חפץ ומשפחתה, ירושלים

\* \*

לעילוי נשמת

הרב ניסן ב"ר חיים אייזיק  
נלב"ע כ"ט כסלו תשמ"ב  
מרת מינה ב"ר משה,  
נלב"ע כ"ד חשוון תשנ"א  
מוקדש ע"י בנם הרב דוד חפץ, ירושלים

\* \*

לעילוי נשמת

מרת שיינדיל ב"ר משה הכהן  
גוטליב (שאטלאנד) ע"ה  
מאת בנה הר"ר זליג גוטליב הי"ו

\* \*

לעילוי נשמת מוה"ר

זאב יהודה בן מוה"ר יצחק וייס זצלה"ה  
נלב"ע י"ז תמוז תשל"ט תנצב"ה  
מרת חיה רבקה ב"ר ישעי' ראטשילד ע"ה  
נלב"ע י"א מרחשון תשמ"ט  
מוקדש ע"י בנם הרב רפאל וייס, ב"ב

לזכות

רבי סלמן אסחייק שליט"א  
מוקדש ע"י  
הרב יחזקאל אסחייק שליט"א  
\* \* \*

לעילוי נשמת

הרב הגאון רבי זאב (וולף) רוזנגרטן זצ"ל  
נלב"ע בפורים דמוקפין, תשס"א  
מוקדש ע"י בנו  
הרב יצחק רוזנגרטן, בני ברק

\* \*

לעילוי נשמת אדמו"ר

רבי אליהו שמעון בן שושן זצוק"ל  
מאת בנו הרב אברהם בן שושן ס"ט  
קליוולנד אוהיו, ארה"ב

\* \*

לעילוי נשמת אבי מורי

הרב אריה לייב בן פנחס ז"ל  
הרבנית חנה זלדא ב"ר אברהם אבא הכהן  
מאת בנם  
אברהם אבא ורות אנגלברג, ירושלים

\* \*

לעילוי נשמת א"א

החבר ר' יהודה בן הח"ר מאיר ז"ל מאיר  
מאת משפחת בתו וחתנו  
הר"ר אברהם ולאה גרניק  
מונסי, ניו יורק

\* \*

לעילוי נשמת

ר' יונה בן נפתלי הירש ז"ל  
מוקדש ע"י בנו  
הרב חיים אורנג, ירושלים

ברכה והצלחה לידידי המכון שנדבה לבם לתמוך בתורת האדם לאדם